

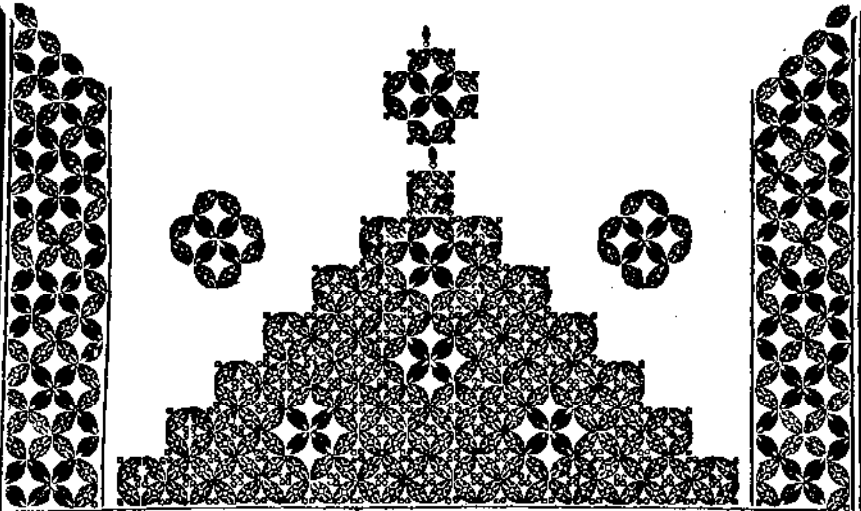
الجزء الثالث من الآيات البيّنات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقّق القهامة شهاب الملة والدين أحمد بن

قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع

للإمام المحلي نعمدهما الله برحمته

وأسكنهما فسيح جنّته

آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله بمعنى خص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب انه اشارة الى انه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكثر الذي تقيد هذه الصيغة غالباً (وأقول) ينبغي أن المراد ان الاولى الحل على ذلك لانه أنسب لأنه يبين الحل عليه والافلامانع من بقائه بحاله لكنه وضع اصطلاحاً لقصر المذكور والمناسبة حاصله في الجملة وانما يتعين الحل المذكور ولو أريد المعنى اللغوي للتخصيص لكانت غير مراد كما لا يخفى (قوله قصر العام على بعض افراده) أقول فيه أمران الاول انه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتي في قول المصنف مستثله ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقته نسخ ثم رأيت المصنف نقل هذا الايراد عن القرافي وأقره ويمكن أن يجاب بأن هذا التعريف من التعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون وأبو ان هنا قد أخذوا فالعلم به مما سيأتي والثاني أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الاوجه لان القصر انما يصح بدليل صحيح وترك المصنف ذلك اظهوره واذ اقام الدليل فلا فرق مما قيل كان ينبغي تقييد افراده بالغبسة ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احدهما ليس تخصيصاً خلاقاً للغبسة ولذلك ضعف تأويلهم أي ما امرأة فكنت بغير إذن وليها فتكاحها باطل بحمله على المكتوبة أو المملوكة لانه نادرة فلا يقصر عليه الحكم فممنوع ولا حاجة الى جواب البرماوى بأنه مع ندوره لادليل فيه على تخصيص العاتق بذلك انتهى على أن التعريف قد يكون للافراد مطلقاً صحيحة كانت أو فاسدة كما سيأتي اليه المصنف في اول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الاعم فلا يحتاج أيضاً على هذا الى تقييد (قوله بان لا يراد منه البعض الآخر) ينبغي ان المراد عدم الارادة من حيث الحكم التلخيصاً لمحتار المصنف الا في قوله والعام المخصوص هو مرادتنا ولا لاحكاماً ويناسب قوله الا في قوله به ذاعلى

التخصيص مصدر مخصص
بمعنى خص (قصر العام على
بعض افراده) بان لا يراد منه
البعض الآخر

ان المخصوص في الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بلا حيلة غير مختار المصنف الذي سميته فلا حاجة لارادة ما ذكر (قوله ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص) فيه أمور الاقول انه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت للمتعدي وليس فيه حكم ثبت للمتعدي وقد قصر عليه ويجاب بان المراد بقبول الحكم للمتعدي كون الحكم بحيث ثبت لافراد العام لولا التخصيص وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره ألا ترى ان العام المخصوص لو انتهى تخصيصه الى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدي فوزان العام الذي أريد به المخصوص في ذلك وزان المخصوص الذي انتهى تخصيصه الى الواحد والثاني ان ما ذكره من الصدق المذكور يؤيده ما نقله العضد من استدلالهم حيث قال ما نصه قالوا أي القائلون يجوز تخصيص الى واحد رابعاً قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وأرادهم بن مسعود بانفاق المفسرين ولم يعدته أهل اللسان مستهجننا لوجود القرينة فوجب جواز تخصيص الى الواحد منهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام الماعرف في حد العام حيث اعتبرنا قولنا ما قلنا وأخرجنا به المعهود انتهى فقوله قالوا الخ صريح في جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص واما رده هـذا الدليل بالجواب الذي ذكره فيمكن دفعه بأن كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعاً للعموم وانه قصر هنا على بعض افراده ولا معنى للتخصيص الا قصر ما وضع للعموم على بعض افراده ولم يعتبر المصنف في حد العام ما يخرج المعهود والحاصل ان قصره على بعض الافراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى اذ هما في المعنى واحد وهو ارادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تم هذا الرق لم يمنع أصل الاستدلال لانه اذا صح ارادة الواحد منه بطريق العهد صح ارادته منه بطريق طريق العهد اذ لا فرق في المعنى مع أن المولى سعد الدين قال في قوله انه للمعهود ما نصه يبقى البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد انتهى والثالث ان شيخ الاسلام قال ان هذا مخالف لقول شيخه البرماوي ان المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لانه باق على عمومه فيخرج العام المراد به المخصوص فانه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه اي فقط قال وقد يقال للمخالفه قال شارح نظر الى الظاهر وشيخه الى المعنى انتهى (وأقول) كأن مراده بقصر اللفظ الذي نشأ ارادته استعماله في فرد معين من مدلوله كإف العام الذي أريد به المخصوص ويقائه على عمومه ارادة عمومه فيكون موافقاً لقول المصنف الآتي والعام المخصوص عمومه مرادتنا ولا لاحكام الخ على ما فيه مما سيعلم لا مجرد دلالة على العموم لان العام وان استعمل في معين مع القرينة لا تنفي دلالة على العموم وكان مراد الشيخ بالظاهر الذي قال ان الشارح نظر اليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وان لم ترد وبالغنى الدلالة المرادة وأما مخالفته الشارح لقول شيخه المذكور فيجيب عنها بأنه لا يسأل بها فانه غير متقيد بأقوال شيخه نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذي أريد به المخصوص بالعام المخصوص الدالة على ان الاقل ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذي أريد به ذلك المخصوص أنه مخصوص والادخل في العام المخصوص مع أنه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق وهذا وان أمكن في الاصطلاحيات

ويصدق هذا بالعام المراد به المخصوص

لكنه يستبعد * والرابع ان شيخ الاسلام قال وقوله ويصدق الاولي فيصدق بالفاء لان قوله بان لا يراد منه البعض الاخر تفسير الكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى ويمكن أن يجاب بان هذا التفسير لما يتعين لان يتفرع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم ارادة البعض الاخر من حيث الحكم ارادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذي أريد به الخصوص عدل عن فاء التفريع الى الواو وأشار بما ذكره الى ان عدم ارادة البعض الاخر من حيث الحكم أعم من أن يراد من حيث التناول أولا (قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحناجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد) فيه أمران * الاول ان شيخنا الشهاب أوردانه اذا كان مسمى العام واحدا فقد يشكك بأنه يلزم حينئذ ان دلالة على بعض المسمى تضمن وقدمتها مطابقة انتهى وهو اراد حسن ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فانه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لانها دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن دلالة على الكل حتى لو دل على الجزء استقل لا يمكن دلالة التضمن كما تقر في محله والعام دلالة على كل واحد مستقلة لافي ضمن دلالة على المجموع فليست هذه الدلالة من دلالة التضمن في شيء * والثاني ان الكوراني قد بالغ هنا في اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال مانصه وانما عدل عنه المصنف على ما في بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا وهم منه لان المراد بالسميات هو الآحاد التي اشتركت في أمر كالرجال مثلا فانها مشتركة في معنى الرجل فهي مسميات ذلك الأمر المشتركة فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الأمر المشتركة مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين أحدهما أن المتبادر من الافراد هي الجزئيات كزيد وعمر وخالق فانها افراد الانسان أي جزئياته فيصدق على كل واحد انه انسان بخلاف العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثاني ان افراد الجمع المستغرق هي الجوع لا الواحدان فيلزم أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع الجوع لا الواحدان والمصنف لم يقل به وان صار الى التويل بان المراد هي الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنها انتهى (وأقول) اما نسبه توجيه العدول بما ذكر الى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب فان هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبه اليه كأنسبه اليه الشارح المحقق بقوله كما قال أي في منع الموانع وان ذكره الزركشي من غير عزو اليه فان نسبة القول لخالقه هو المناسب لان نسبه لخالقه عنه صريحا أو معني وأما رده التوجيه المذكور بانه وهم فهو الوهم بلا خفاء وذلك لانه عال كونه وهم كما بقوله لان المراد بالسميات هي الآحاد التي اشتركت في أمر الخ ولا ينبغي ان حاصله ان المراد بالسميات هي الآحاد التي بينها قدر مشترك وانها مسميات لذلك القدر المشترك بالسميات لنفس العام ولا ينبغي ان هذا الابدال التوجيه المذكور لان حاصله ان ظاهر عبارة ابن الحناجب فاسد لانها تدل على ان للعام مسميات مع انه ليس له الاسمى واحد فحسن العدول عنها الى ما لا يدل على ذلك ومعلوم ان هذا لا يندفع بكون المراد بالسميات الآحاد المذكورة وانها مسميات للقدر المشترك بينهما لان نفس العام لان ارادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدد المسمى مع أنه ليس كذلك فان أراد بهذا الكلام الطعن في نفس التوجيه وفي ان

وعدل كما قال عن قول ابن الحناجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد

مسمى العام واحد وفي أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده فهذا طعن باطل لا يتحقق بطلانه على
 عاقل فان كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ما ذكره لا يسع عاقل انكاره اذ لا يفهم عاقل من
 قولنا سميات العام غير تعدد المسمى له وكذا كون مسمى العام واحدا لان مسمى اللفظ هو
 معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الافراد قطعاً لا بعضها بل ما يأتي من ان العام
 المخصوص مجاز عند الاكثر وعن نص على أنه واحد وهو كل الافراد الامام الجليل الشمس
 الاصفهاني في شرح المحصول وان أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما
 يدل عليه قوله كما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ يعني ابن الحاجب فنقول اما أولاً فلا يتحقق ما في
 هذا التوجيه من التكلف والتعسف لانه ما لم يرد ان القدر المشترك بين تلك الاسماء هو
 مسمى العام أولاً فان أراد الاقول لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى سميات مسمى
 العام كون مدلول العام كلياً لا كلياً وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم واخراج
 السميات عن المعنى المفهوم منها الى ما لا يفهم منها فان المفهوم منها معاني الشيء وقد أريد بها
 على هذا التقدير جزئيات الشيء وجزئيات الشيء ليست معاني له الا بغاية التعسف والتجاوز وقد
 جعلها العوضد على هذا المعنى كما قال الكمال وجعلها العوضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من
 حواشي المولى سعد الدين انتهى وان أراد الثاني لزم كون اضافة السميات الى العام لغوا
 لامعنى لها واخراج السميات عن معناها المفهوم منها الا بغاية التعسف والتجاوز كما تقر ويكفي
 في قباحة هذا الوجه أن حاصله جعل سميات العام على سميات غير العام وغير مسمياه واما ثانياً
 فتعاقب الامر تصحج العبارة بهذا التأويل ومعلوم أن تصحجها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها
 ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن في تعبير المصنف بالافراد
 خلل كما بينه الكوراني قلت هذا شيء آخر لم يعتبره فيما استدلل به على زعمه الوهم ولا في توجيه
 عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه وأما ما زعمه من توجيهه الاعتراض على عبارة
 المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالافراد الاحاد وهو
 اطلاق شائع في الفن وليس في هذا تمويل خلافاً لما زعمه لان الاطلاق بمعنى شائع في الفن
 لا تمويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله والقابل له حكم ثبت لتعدد اذ لا يتبادر من
 المتعدد الا الاتحاد وقوله والحق جوازها الى واحد فانه ظاهر في انه المراد بالقرء ولا يلزم على
 هذا عدم الاحتياج الى العدول كما توهمه لان محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالته على
 تعدد مسمى العام مع انه ليس كذلك غير موجود في العدول اليه فالعدول محتاج اليه للتخلص
 من هذا المحذور وأما ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه ولو سلم فذلك المحذور أخف
 فلذلك حسن العدول للتخلص منه وان فرض لزوم محذور أخف فليتناً مثل (قوله والقابل له
 حكم ثبت لتعدد) فيه أمور الاول قال الكوراني يريد أن المقصود في الحقيقة هو الحكم
 المتعلق بالتعدد اذ ربما يتوهم ان الرجال في قولك جاءني الرجال هو المقصود نظراً الى ظاهر
 تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض افراده ولو لا ما نقل عن المصنف كان يمكن جعل
 كلامه هذا على ما يشعل أسماء العدد اذ المتعدد صادق على العام وعلى اسماء العدد انتهى
 (وأقول) كأنه أراد جئنا نقل عن المصنف ما في متع الموانع فانه يقتضى اخراج اسماء العدد حيث

(والقابل له) اي للتخصيص
 (حكم ثبت لتعدد)

قال فان قلت فاسماء العدد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد وان قلت انها تقبل
التخصيص لزم ان تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت مدلول اسماء العدد
واحد لانه مدد فان التعدد في المدد ولا في اسم العدد انتهى لكن فيما ذكره سؤال وجوابا
من النظر ما لا يفتي اما الاول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع ان كلام العضد كابن
الخطاب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال التخصيص كما يطلق على قصر العام على
بعض مسمياته فتد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على
اللفظ كونه عاما لانه مدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة
بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى ولا يخفى ان كلامه هو لانه هو في التخصيص اصطلاحا
فهو اطلاق آخر لكنه قبل كما يفتي على قلة التعبير وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار
الاطلاق الاكثر واما الجواب فاختلفه لانه لان كون مدلول اسم العدد واحدا لا ينافي انه
ذو آحاد يدخلها التخصيص كما في العام فان مدلوله واحد كما تقدم عنه ومع ذلك يدخله
التخصيص لكونه ذا آحاد واما قوله فان التعدد في المدد ولا في اسم العدد فان اراد باسم العدد
اللفظ كافة عشرة وبالمعدود معناه كجملة الاحاد المخصوصة فبها ان تعدد اللفظ غير معتبرهما
ولامدخل له فيما نحن فيه او اراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة
وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال ففيه ان وحدته لا تنافي كونه مر كما من آحاد يدخلها
التخصيص اذا تقرر ذلك فيمكن حمل التعدد في عبارة المصنف على ما يشمل اسماء الاعداد وان
خالف ما تقرر عنه لان هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه
فينبغي جهلها على ما وافق ما صرح جوابه وان فهم هو خلاف ذلك وكلام الشارح المحقق الهلبي
صالح العمل على ما يشمل اسماء العدد حيث قال به في هذا على ان المخصوص في الحقيقة الحكم
وان المراد بالعام هنا ما هو اعلم من المحدود بما سبق انتهى فان اراد الكوراني بما أشار
اليه من انه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل اسماء العدد لتقرر عنه التعريض بالشارح
المحقق حيث صدقت عبارته باسماء العدد فلا التفتات اليه ولا تعويل عليه لا لجهل ما صدقت
به عبارته خصوصا مع ضعف جواب المصنف كما تبين وايضا فان اختصاص التخصيص بالعام
الحقيقي عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة اليها فان التبادر من قصر العام
قصر حكمه والالم يكن التعريف تاما ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد وكان يكفيه ان
يقول والقابل له الحكم لان من لازم الحكم في العام الحقيقي ثبوته لمتعدد وان لم يختص بالعام
الحقيقي فلا وجه للفرق بين اسماء العدد وغيرها مما ليس بهام حقيقي لا يقال عبارة الشارح
المحقق لا تصلح اشهر اسماء العدد لتقسيمه بالعام حيث قال وان المراد بالعام هنا واسماء
العدد لا عمومها لانه قول حيث لم ير بالعام المحدود بما سبق لم يتجه ان يراد به الا العام بمعنى
مطلق المتناول للمتعدد واسماء العدد كذلك ولا يخفى انه حيث لم يختص التخصيص بالعام
المحدود بما سبق فلا بد في عدم اختصاصه ايضا بقصر التعدد لفظا كما أفاده الشارح ولا يلزم
من ان العموم من عوارض الالفاظ كون التخصيص كذلك ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ
الاسلام من ان التخصيص اصطلاحا فرع العموم وانه لو قال له على عشرة الا خمسة مثلا لا يسمى

قوله فلا هو الخ في هامش
نسخة بخطه فيه نظر

تخصيصا

تخصيصا ومن اعتراضه على قول الشارح لفظا ومعنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق
واللاحق الاقتصار على لفظا الى آخر ما طال به * والامر الثاني قال شيخنا الشهاب قوله تعدد
أى ولو اجراء بقربة ما ياتي بعد أوراق من قوله وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقق العموم
يعنى في اجراء اللبلة كناية عليه الشارح هناك انتهى (وأقول) مجرد هذا ليس فيه افصاح
بدخول التخصيص في ذى الاجراء لكنه يشبهه به كما يصرح به ما ياتي عن المختصر وغيره وفي
شرح الزركشى فلا يجوز التخصيص في الافعال لانه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم
وكذلك النص فالواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص من اجزاء بعض من كل ولا يعقل ذلك
في الواحد واعتراض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض
اجزائه اخصه قولك رأيت زيدا وتريد بعضه وان تذر اخراج بعض الجزئيات فينبغي التفصيل
انتهى ما في الزركشى ولعل مراده الافعال المثبتة لما تقدم من عموم المنقبة وفي المختصر ولا
يستقيم تخصيص الافعال بتقدير توكيده بكل انتهى وعبارة العطف واعلم ان التخصيص باى
تفسيره مرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا في ما يدور كدبكل وهو ذوا اجزاء يمكن
افتراقها حقيقة نحو الناس كلهم أو كذا نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر
عليه ولان التنا كدبكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو هو اقتلازما
انتهى وقوله فتلازما أى جواز التنا كدبكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام
أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين قال السعد وهذا يشكك بمثل ما رأيت أحدا فانه يصح
التخصيص ولا يصح التنا كيدوبممثل أكلت الرزيف كانه فانه يصح التنا كيد ولا يصح التخصيص
بالتفسير الاول وكأني أراة التلازم بين التنا كدبكل والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما
وحيث قد يدفع الاشكال الثاني انتهى * والامر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضا جعل العطف
القابل له اما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى وأشار الى ما شرحه السعد من كلام العطف
بقوله يعنى ان مثل اقتلوا الكافرين الأهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح
اخراج اهل الذمة فيتعلم الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل
اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة تبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون
القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذى
يتناول جميع السميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذى كان يتناول
الجميع في نفسه قد اقتصر دلالة على البعض خاصة وحيث قد يدفع ما يتوهم من أن اللفظ ان
كان على عموم فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وكان وجه
اعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما ياتي في كلامه من اطلاقه أن العام
المخصوص عموم مراد تناولا لا حكما مع ان المقصود بالذات قصر الحكم (قوله لفظا ومعنى)
أقول قد تستشكل هذه التفرقة بان المتعدد لفظا يظهر الآن المراد به المتعدد الذى دل اللفظ
عليه بان يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لانه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بانه ما دل
عليه اللفظ لافي محل النطق اللهم الا أن يجاب بانه أراد بالمتعدد لفظا ما دل عليه اللفظ بالمنطوق
ثم رأيت شيخنا الشهاب فسره قوله لفظا بقوله أى بان كان اسم المتعدد مدلوله وطابه انتهى

لفظا ومعنى كالتعموم

قوله فلا عموم الخ في هامش
نسخة بخطه فيه نظر

وهو اذ ما قلناه فليتامل (قوله فيه بهذا على ان المخصوص في الحقيقة الحكم) فيه امران
 * الاول قال الكمال أى في العام المخصوص فنخصه في الحكم قصر الحكم على بعض افراد
 العام أما العام المراد به المخصوص فان القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه فقط الخ
 (وأقول) ما أطلقه في العام المخصوص يوافق اطلاق ما يأتي من قول المصنف عمومه مرادتنا ولا
 لاحكام دون ما تقدم عن العذر والسعد وأما ما ذكره في العام الذي أريد به المخصوص ففيه
 بحث لأن غاية ما في الباب انه يجاز وقد صرح حواشيه بالدلالة المجازية على معناه الحقيقي ويجب ان
 أراد بقصر الدلالة فيه عدم ارادتها وان كانت متحققة على وفق ما يأتي فيه في كلام المصنف
 الآتي وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله في الحقيقة ان المخصوص بالذات والقصد
 الاول هو الحكم وأما الدلالة بحسب القصد ففيها تفصيل فلا اشكال عليه * والثاني ان الموافق
 للمباني في تقرير قول المصنف والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس أن المراد بالحكم هنا المحكوم
 به (قوله ما هو أعم من المحدود) أى وذلك الأعم هو المعنى العام الشامل للفظ والمعنى والعام
 بالمعنى المحدود في السابق وغيره ومنه أسماء العدد على ما تقدم (قوله والحق جوازه) أقول هو
 على حذف المضاف أى جواز انتهائه فالتعدي بالمى هو المضاف المحذوف ويجوز جعل الجار
 والمجرور حالاً من الهاء في جواز منتهى لفظها محذوفاً (قوله ان لم يكن لفظ العام جمعاً) أقول
 يدخل فيه نحو لقيت كل رجل في البلد أو كل رمانة في البستان لأن لفظ العام هنا ليس
 بجمع لا يقال بل هو جمع في المعنى لشموله لأنه لو صح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل
 في قوله ان كان جمعاً وهو باطل قطعاً وحينئذ يقتضى اطلاقه جوازاً تخصيصه هنا الى الواحد
 ولا يقتضى بعده وفي العصد كمن الحاجب وغيره استمداداً على محتاره في التخصيص مانصه لئلا
 قال قلت كل من في المدينة ولم يقتل الاثلاثة عدداً لا غيراً محظوظاً وكذا الوفاة أكلت كل رمانة في
 البستان ولم يأكل الاثلاثا وكذلك الوفاة كل من دخل داري فهو حراً وكل من أكل فاكراً
 وفسره بثلاثة فقال أردت زيداً وعمراً وبكراً عدداً لا غيراً محظوظاً انتهى ثم رأيت في التلويح مانصه
 والثالث أى من وجوه النظر أن من قال لقيت كل رجل في البلد أو كل رمانة في البستان
 ثم قال أردت واحداً عدداً لا غيراً فواقعاً ثم أجاب عن هذا بان الكلام في الصحة لغة انتهى
 وحاصله كما في الحواشي الخسرية ان الكلام هنا في الصحة لغة ولا يضاف عدم الصحة عرفاً
 وعقلاً لكنه انما يستقيم اذ لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى
 (قوله والى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين ان كان جمعاً) أقول فيه أمور * الاول انه شمل اطلاقه جمع
 الكثرة وهو واضح على ما تقدم من الاصفهاني والثقة زاني وأما على اطلاق غيره فهو محل
 نظر فيقول ان يتقدم هذا بجمع القلة ويتقدم انتهاء التخصيص في جمع الكثرة باحد عشر ويحتمل
 أن لا فرق كما هو ظاهر اطلاقه نظر الماشاع في العرف من اطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكتر
 كما تقدم عن المصنف * والثاني ان هذا الحكم لا يتقدم بخصوص الجمع بل مثله في ذلك اسم الجمع
 ولهذا قال شيخ الاسلام في معنى الجمع اسم جمع ككساء وقوم ورهط انتهى وحينئذ يشكل
 امتناع تخصيصه الى الواحد مع ادخال العام الذي أريد به المخصوص في تعريف التخصيص كما
 تقدم وتعميلهم له بقوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود وقوله تعالى أم يحسدون

فيه هذا على ان المخصوص
 في الحقيقة الحكم وأن
 المراد بالعام هنا ما هو
 أعم من المحدود وما سبق
 فالمتعدد لفظاً فهو فاقتلوا
 المشركين ونحوه منه
 الذي ونحوه ومعنى
 كقوله فلا تقتل إلهما أف
 من سائر أنواع الأيذاء
 ونحوه منه بحسب الواو البدين
 الولد فانه جائز على ما صحبه
 الغزالي وغيره (والحق
 جوازه) أى التخصيص
 الى واحد ان لم يكن لفظ
 العام جمعاً) كمن والمترد
 المحلى بالادم (والى أقل الجمع)
 ثلاثة أو اثنين (ان كان
 جمعاً كالمسلمين والمسلمات
 وقيل) يجوز الى واحد
 (مطلقاً) نظراً الى الجمع الى
 أن افراده أأخذ كغيره (وشد
 المنع) الى واحد (مطلقاً)
 بان لا يجوز الا الى أقل
 الجمع مطلقاً

الناس أي رسول الله فقد جاز التخصيص إلى الواحد في اسم الجمع المساوي للجمع في هذا الحكم
 اللهم الآن يجاب بان الكلام كاه في العام الخه وص لا في الذي أريد به الخصوص أكر لا بد من
 فرق واضح من جهة المعنى ويحتمل ان اسم الجنس الجمعي كالسكك كالمجموع أيضا والثالث ان قضية
 كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون اقل الجمع وان قلنا ان افراد الجمع العام آحاد ويصرح به
 قول الشارح الآتي نظرا في الجمع انى ان افراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى
 الجمعية المعبرة في الجمع فليست والرابع ان الزركشي قال وهذا التخصيص بل للقتال الشاشي
 قال المصنف وما أظنه يقول به في محل تخصيص ولا يخالف في صحة الاستثناء الاكثر إلى الواحد
 بل الظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتياج بعض أحكامنا
 عليه بقول القائل على عشرة التسعة ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه (قلت)
 الاستثناء ان كان من جمع أو مافى معناه كالقوم فهو بشرط اسم الجمع كما صرح به وان كان فيه
 عدد فليس الكلام فيه اذ لا عموم انتهى كلام الزركشي وفي كلاً شق اعراضه نظرا ما الأول
 فقد افاد كلام المصنف كبن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص إلى الواحد في
 الاستثناء ومثل باسـم الناس الالجهال وان كان العالم واحدا حيث قال القائلون يجوز
 التخصيص إلى واحد قالوا لانه يجوز كرم الناس الالجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا
 والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعنى
 بدل البعض أي مخصوص بسبب اخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وانا قد استثنيناها
 عن الكلية المدعاة لا يمكن الازام بهما والفرق قائم وسياق ومنى بدل البعض قبل ذلك بقوله
 اشترت العشرة أحدها انتهى والناس وان لم يكن جمعا فهو اسم جمع وكهما واحدهما
 ولهذا قال في التلخيص والختاوعند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه
 مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة نفر يعا على انها اقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها
 يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير مستحزا وان كان مفردا كـ الرجل أو في معناه كالنساء
 في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو
 اصل وضع المفرد انتهى ثم نظرا في محل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انه انما يكون عند
 تعذر الاستغراق وحيث فلا عموم فلا تخصيص ثم اجاب بان المتعذر جعل اللام على الاستغراق
 فيكون الاسم للجنس ونقيب يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى
 العموم والاستغراق في النفي انتهى واما الثاني فقوله فليس الكلام فيه ممنوع بل الكلام فيما
 يشهله كما يصرح به قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وما تقرر في الكلام عليه (قوله)
 وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيه امران * الأول قال السكك هو ما صححه الامام الرازي
 والبيضاوي انتهى (واقول) عبارة المحصول ومنع ابو الحسين ذلك أي الانتهاء في التخصيص إلى
 الواحد من جميع الفاظ العموم وواجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح
 ثم وجهه بان الرجل لو قال اكلت كل مافى الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد اكل
 رمانة واحدة او ثلاثة عا به اهل اللغة ولو قال كل من دخل دارى اكرمه ثم قال اردت به زيد
 وحده عا به اهل اللغة انتهى ولم يتعرض الاصطهاني والقرافي في شرحهما لتفسير الـكثرة

(وقيل بالمنع الا ان يبقى غير
 محصور) فيجوز حيثئذ (وقيل
 الا ان يبقى قريب من مدلوله)
 أي العام قبيل التخصيص
 فيجوز حيثئذ

المدكورة وعبر في المنهاج بقوله يجوز تخصيص ما بقى غير محصور وقال الاستوى في شرحه
 اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من
 بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كرجال أو غير جمع كمن وما وابن ثم قال وهذا المذهب نقله
 الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا
 الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون
 اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور انتهى والثاني ان مقتضاه اطلاق المنع
 اذا كان افراد العام محصورة في الواقع كرجال البلدة وهم مائة أو خمسون مثلا (قوله
 والاخيران متقاربان) اقول فيه بحث لانه اذا كان مدلول العام في الواقع مائة الف مثلا كما
 لو قيل جاء في رجال البلدة وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص الى ان بقي الثلث مثلا او القيان
 صدق اول الاخيرين دون ثابتهما اذ الباقي غير محصور وليس قريبا من مدلول العام هذا ان
 اريد بتغيير المحصور متعارف الفقهاء في نحو محرمات السكاح فان اريد به ما لا يتناهى وكان
 مدلول العام متناولا لانواع كل منها لا يتناهى وخص منه الى ان بقى نوع واحد كالمكان العام
 انفظ المعلومات مما في السماء والارض وما بينهما سواء الموجود منها خارجا وغيره وخص الى
 ان بقى نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره صدق أيضا
 اوله مادون ثابتهما اذ النوع الباقي غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول في الواقع
 مائة وخص الى ان بقى مائة مثلا صدق ثابتهما دون اولهما اذ الباقي قريب من المدلول وهو
 محصور ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص الى ان بقى ثمانون الف مثلا صدق جميعا اذ
 الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان يتم ما عموما وخصر ما من وجبه
 فكيف يكونان متقاربان بين الماهم الا ان يريد انهما مائة مقاربان في الجملة بمعنى انهما قد يتقاربان
 (لا يقال) لا يتصور ان يكون الباقي محصورا لان العام يتناول جميع الافراد الممكنة وهي
 لا تتناهى (لانه قول) لوصح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الاخير بتغيير المحصور اذ الباقي
 على هذا التقدير لا يكون الا غير محصور فلامعنى للتخصيص ثم رأيت السكالك قال عبر شيعة
 البرماوى بذلك أي بانهم مائة مقاربان ثم وجهه بما يقتضى اتحادهما اذ المراد بكونه يقرب من
 مدلول العام ان يكون غير محصور وان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير محصور فهو بمعنى ان
 يبقى غير محصور والتعليل مأخوذ من الزركشى الكنه لا تقي بقوله ان الظاهر اتحادهما انتهى وفيه
 نظر ظاهر ويخالف قول المولى سعد الدين مانصه قد فسروه اي القريب من مدلوله بما فوق
 النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام انتهى (قوله والعام
 الخصوص عومه مراد تناولا لاحكام) اقول لم يزل يشكل على تجزيم المصنف به ذم حكاية
 الخلاف الاتي في انه حقيقة أو مجاز وذلك لان قضية ان عومه مراد انه مستعمل في جميع
 افراد الذي هو تمام معناه وان كان الحكم خاصا ببعضها فان ذلك لا يتأني انه مستعمل في جميع
 معناه كما علم سابق في كلام السعد في القصر حكى دلالة وسأني الكلام عليه واذا كان
 مستعملا في جميعها وجب ان يكون حقيقة لانها اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا
 كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك يمكن الاختلاف في انه حقيقة أو مجاز مع ان من

والاخيران متقاربان (والعام
 الخصوص عومه مراد تناولا
 لاحكام) لان بعض الافراد
 لا يشمله الحكم نظر للمخصص
 (و) العام (المراد به
 الخصوص ليس) عومه
 (مرادا) لاحكام ولا تناولا

لازم

لازم كونه مجازا ان لا يكون استعماله في جميع افراده وكيف مع ذلك يدل المشايخ كونه حقيقة بما عمل به الظاهر في ان اللفظ لم يستعمل الا في بعض افراده واما ما عساه يقال في دفع هذا الاشكال من ان كون عومه مرادتنا ولا غير استعماله في جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو في غاية البعد بدل لا يكاد يصح اذ لا معنى لسكون العموم مرادتنا ولا الا انه اريدتنا واللفظ لجميع معناه وهذا هو عين استعماله في جميع معناه وكذا ما عساه يقال من ان المراد يكون العموم مرادتنا ولا مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لان هذا القدر متحقق في العام الذي اريد به الخصوص اذ الجواز دل على معناه الحقيقي وان اريد منه غيره بقية اذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الارادة كما تقر في محله فلا يصح الفرق بينهما مع انه لا وجه على هذا التقييده بالارادة حيث قال عومه مرادتنا ولا ثم ظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان المراد يكون عومه مرادتنا ولا انه مستعمل في جميع معناه كما يشعر بذلك قوله في العام المراد به الخصوص بل كلى استعماله في جزئ الا ان كون عومه كذلك بهذا المعنى شيء ذهب اليه تبعا لوالده لا منقول الاصوليين وبما يدلك على ذلك قول الزركشي اخذ من المصنف ما نصه اعلم ان البحث عن التفرقة بين العام والمخصوص والعام الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتأخرين فيه ومنهم والذ المصنف وقد فرق بان العام والمخصوص هو ان يراد معناه في التناول لكل فرد لكن يخرج عنه بعض افراده فلم يرد عومه في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناول فلم يرد عومه لا تناولا ولا اشكالا هو كلى استعماله في جزئ ولهذا كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في غيره موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا لا يدل لم يتجه القول بانه استعماله في غيره موضوعه بل هو استعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى كلام الزركشي وقوله يخرج عنه بعض افراده أي عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله فلم يرد عومه في الكل حكما فانه بمنزلة التفسير وقوله لما فيه من نقل اللفظ عن معناه أي وهو جميع الافراد وقوله الى غيره أي وهو بعض الافراد وقوله لم يتجه القول الخ هو قريب من قول المصنف في شرح المنهاج من والده ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا تناسبه ان يقول انه استعمال اللفظ في غيره موضوعه بل يصير استعمال المشترك في احد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى لكنه عبرت بذلك أيضا عنه بما نصه فالذي يظهر انه أي العام المراد به الخصوص مجازا قطعا الا ان قيل ان العام دلالة على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد يقال حينئذ على هذا بانه حقيقة في كل فرد فان جاء خلاف فيه قائم يبي من هذه الجهة انتهى فاشارة الى انه لا يجزم على هذا القول بانه حقيقة ولا ينبغي ان الاظهر على هذا القول انه ليس حقيقة اذ لم يوضع لكل فرد وحده بل لكل الافراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريبا معنى العام واحد وهو كل الافراد انتهى وانما جعلت دلالة مطابقة لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم واذا تقررت ان كون عومه كذلك شيء قال به المصنف تبعا لوالده لا منقول للاصوليين لم يشكك الجزم به بحكاية الخلاف في انه حقيقة ومجازا لان وقوع هذا الخلاف من الاصوليين لا يتاني

ان المصنف كوالده يختار ما يوافق أحدثه فيه دون الاخر وعلى هذا فيمكن توجيه ما رجمه
المصنف من انه حقيقة بكونه مستعملا في جميع الافراد بناء على ما اختاره الا ان الشارح عمل
بما عمل به الاصوليون لان الخلاف واقع منهم مع عمل بما ذكر فان صح ما عايناه والاصح ان
المصنف ان يعمل كونه حقيقة بانه مستعمل في جميع معناه والحاصل ان قول المصنف والعام
المختص وعومه مرادتنا ولا لا حكما وان كان مقتضاها الجزم بانه حقيقة الا ان هذا اختياره
فلا ينافي اختلاف الاصوليين في ذلك بل وازان لا يوافقوا جميعهم وبعضهم المصنف وكوالده
فيما ذكره ان الشارح عمل قول كونه حقيقة ويجازا بما عمل وان خالف اختيار المصنف
المذكور لانه الواقع في كلام الاصوليين الذين هم ارباب هذا الخلاف وان امكنه الاستغناء
في العمل كونه حقيقة الذي ذهب اليه المصنف بانه مستعمل في جميع معناه كما ذهب اليه
المصنف كوالده وقد ظهر بما تقررنا في كلام المصنف والشارح من الابهام والخفاء فتأمل
ذلك فانه مهم صحيح ان شاء الله تعالى واجب من الحاشية يتبين في عدم تشبهه بما الشئ من ذلك
واقصاره ما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له
معنى كلام المصنف لما فيه من الابهام والخفاء كما تقررنا عرضه حيث قال مانصه قوله تناولا
تميز بحول عن هاه عومه أي عموم تناوله لجميع الافراد ثم ان أريد به عموم التساؤل دلالة
على جميع الافراد الى آخر كلامه ولا يخفى عليك ان دفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما تقررنا
وذلك لاننا اختار الشق الثاني من ترديده قوله فلا يخفى الخ قلنا كون العام المختص استعمال
في البعض الى آخر قول الاصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملا في جميع الافراد هو
مختاره تبعاً لوالده فلا تنا في ولا اشكال من هذا الوجه وما ذكره من أن تناولا تميز بحول عن هاه
عومه غير متعين بل يجوز كونه تميزاً للنسبة في مراد بل هذا أظهر ان لم يتعين فتأمل ثم رأيت
ما ياتي من تصحيح المصنف وافتقار ابن الحاجب في عشرة الاثلاثه الى ان العشرة مستعملة
في جميع الافراد وهو مرافق لما اختاره هنا من ان عموم العام المختص مرادتنا ولا وما نقله
ثم عن الاكثر الى ان العشرة مستعملة في سبعة وهو مرافق لما عمل به الشارح هنا كلام
الاصوليين ورأيت العوض في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء
فيكون العموم مرادتنا ولا لا حكما وما يكون بغيره فلا يكون العموم مرادتنا ولا لا حكما
حيث قال مانصه والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به
جميع المسميات أو لا ثم اخرج بعض كافي الاستثناء وما لم يرد الابهام المسميات ابتداء كافي غيره
انتهى وقد أشرنا اليه فيما سبق وتناينا شرحه من حواشي السعد هذا تقرر كلام المصنف ودفع
التناقض عنه وقد يستشكل مستشكل ما اختاره من كون العموم مرادتنا ولا لا حكما اذ
استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه ان لم يتبع كان
مستبعدا وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بقبول ذلك في الخصوص بالاستثناء كما تقدم عن
العوض والسعد وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما اشار اليه السعد من توقف الانحراج على
استعماله في جميع معناه وقد يدفع الاشكال بما سياتي عن العوض في قول المصنف والاولى الاشبه
حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغناء بقية الخ فلينأمل (قوله بل هو كافي استعمال في

(بل هو كافي) من حيث ان
له افرادا بحسب الاصل
(استعمل في

(جزئي)

جزئي) قال الشارح المحقق ونسج في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية
واعترضه الكوراني بما وافقه عليه المحشيان وقرره الكمال بما اقتضى ان كونه كلياً انما هو
باعتبار ما قبل دخول اداة العموم كالنفي والواو والاضافة وهو ممنوع بل هو كلي قبل وبعد لصدق
حد الكل على غيره ولا ينافيه قول المصنف ان مدلول العام كلية لا كلي لانه اراد بكونه كلية ان
الحكم على كل فرد وبالكل المنسني كون الحكم على الطبيعة كما بيناه فيما سبق قال اعني
الكوراني واورده عليه ان كونه كلياً يخالف لما تقدم من ان العام كلية لا كلي وليس الايراد بشئ
لان القول بالكلية انما هو اذا كان العام يراد به جميع الافراد واما اذا اريد به بعض الافراد
فلا شك انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته انتهى (واقول) لامثاله هذا الاعتراض التامد
الاسره التامل وعدم احسان التدبر وذلك لانه لا يخفى على متامل احسن التامل ان المقهور
من قول المصنف بل هو كلي استعمل في جزئي ان صفة هذا العام وحالته المستترة له قبل
هذا الاستعمال هي انه كلي وانه اخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي والمتبادر من الكل
هو ما تقدم في قوله ولا كلي وهو ان يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدم تقريره
فقد اقتضت هذه العبارة ان الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث
هي وهذا غير مراد له لانه من ان المصنف فيما تقدم من ان الحكم على كل فرد المبني على انه
موضوع لكل الافراد فهو كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد ولو لم يكن موضوعاً لذلك لم يكن
الحكم على كل الافراد حيث لم يخرج عن معناه لاعلى الماهية من حيث هي فيكون اطلاق
الكل على غيره مستلزماً لتدبره فانه في غاية الحسن واللفظ لا يخبر عليه بوجه وبه تعلم ان هذا
اليراد من الشارح المحقق شئ عظيم دقيق وانه لدقته واطرافه خفي على الكوراني ومن قلده
وقالوا ما قالوا وكانهم توهموا ان مراد المحقق الايراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي
فيكون من دونه لانه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب لان الكلام في ان العام قد اخرج
عن وضعه الى معنى آخر كما هو صريح العبارة فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه الى حين
استعماله في ذلك المعنى الا تخرج ان ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على اننا نسلم ايضا انه بعد
هذا الاستعمال كلي لان زعم كونه كلياً بعده ان كان باعتبار وضعه الاصل فهو غير صحيح لانه بذلك
الاعتبار كلية لا كلي وان كان باعتبار وضع جديد طرأه فليس يصح ايضا القطع بانتهائه
الوضع الجديد عنه وان كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لان مجرد استعمال اللفظ في جزئي
لا يجعله باعتبار كلياً وهو ظاهر بل كونه مفهوم كلياً اريد به بعض ما صدقته كما زعمه
الكوراني ومن قلده فاسد هنا قطعاً مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من انه كلية كما
قرناه وذلك لان المقهور الكل على اذا اريد به بعض ما صدقته ان اريد به البعض من حيث
شموسه كان مجازاً والا كان حقيقة فان اريدنا الثاني في قول المصنف ومن ثم كان مجازاً
قطعا وان اريد الاول فلا وجه حينئذ للفرق بين العام الذي اريد به الخصوص والعام
المخصوص حيث قطع بمجازية الاول واختلاف في الثاني على الاقوال المذكورة في المتن وذلك
لان الثاني مستعمل في بعض معناه قطعاً بدليل تعليل تلك الاقوال كما لا يخفى على المتامل واشترنا
اليه فيما سبق فان كان استعماله في بعض معناه من قبيل انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته

جزئي / أي فرد منها

فهو ايضا مجازا اذا اريد البعض من حيث خصوصه فالقاطع بجازية الاول والاختلاف في الثاني
 ان كان ذلك بناء على ارادة البعض من حيث خصوصه فمما كان باطلا قاطعا وهو واضح او بناء
 على ارادة الخصوص في الاول وعدم ارادته في الثاني فلا وجه له هذه التفرقة مع استوائهما
 في ان اللفظ مجازي في كل منهما مع ارادة الخصوص وحقيقة في كل منهما مع عدم ارادة ذلك
 ولا معنى صحيحا يقتضيهما وهو يحكم صرف فتكون فاسدة وان لم يكن استعماله في بعض معناه
 من قبيل أنه مفهوم كلي أريده بعض ما صدقته بل من قبيل أنه كلية الذي هو اصل معنى العام
 أي أنه موضوع لكل الافراد استعمال في بعض الافراد فهو فاسد من وجهين الاول ان ذلك
 يتضمن تفرقة لوجه لها ولا يقتضيهما معنى صحيح وهو ان العام ان اريده الخصوص فهو مفهوم
 كلي أريده بعض افراده وان كان مخصوصا فهو كلية اريده بعض الافراد مع ان العام مطلقا
 معنى واحد وهو كل الافراد والوجه الثاني انه ان كان اذا استعمل في بعض الافراد من حيث
 خصوصه مقتصر عليه مجازا كما هو القياس جاء المحذور السابق فيما اذا كان من قبيل المفهوم
 الكلي الذي أريده بعض ما صدقته من حيث الخصوص وان كان اذا استعمل كذلك كان
 حقيقة كان في غاية الاشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس فأي فرق بين المفهوم الكلي اذا
 أريده بعض ما صدقته من حيث خصوصه حتى كان مجازا قاطعا وبين الكلية أي اللفظ الموضوع
 لكل الافراد اذا أريده بعضهم من حيث خصوصه حتى اختلف في انه مجاز او لا مع ان كلاهما
 استعمل في غير معناه من حيث انه غير معناه فالصواب انه كلية في القسمين العام الذي اريده
 الخصوص والعام الخصوص قبل الاستعمال وبعده لان استعماله في بعض الافراد لا يمنع انه
 كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد (فان قلت) فبماذا اشكال التفرقة على هذا أيضا (قلت)
 الاشكال حينئذ أخف وسنشير اليه والى دفعه (فان قلت) جميع ما ذكرته صحيح واردا اذا أريد
 التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم ولكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس
 مثلا وحسبئذ ينهض جواب الجماعة عن اراد الحق (قلت) مسلم انه يجوز اعتبار الجنس
 الآن الكلام في خصوص العام كما تفرح به العبارة والمقام فان غرض المصنف ايسر الا بيان
 الفرق بين العام الخصوص والعام الذي اريده الخصوص فكلامه ايسر الا في أقسام العام مع
 ان الحمل على الجنس يقتضي انه كلي قبل الاستعمال وبعده وقد فرق هو بين الحالين ومع ان
 كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلي في بعض ما صدقته كما زعمه الكوراني لا يطرده في كل عام
 اريده الخصوص اذ لا يتأتى في الفاظ الجوع ونحوها اذا أريدهم جزئي واحد اذ ليس الواحد
 من ما صدقات مفهوم الجوع ونحوها الا بتعسف به بدليل تأمل والله اعلم (قوله) استعماله في
 جزئي قال الكوراني والجزئي في عبارة المصنف يجب جعله على الجزئي الاضافي أي الشامل
 للحقيقي وهو كل خاص دخل تحت عام لان ارادة الخصوص لا تستلزم الاضافي وقد
 غلط فيه بعض الشراح فجعله على الحقيقي فنامل انتهى (وأقول) لا ينبغي عليك بعد ما سمعته فيما
 قبله ان هذا الاعتراض الذي نغمه وهو قول به غلط مبني على غلظه السابق ان العلم المراد به
 الخصوص كلي لان المستعمل فيه حيث جزئي له حقيقي أو اضافي وقد تبين لك بطلان ذلك وان
 العام المذكور كلية لا كلي فلا يكون المستعمل فيه جزئيا لاحقية ما ولا اضافيا اذ لا يصدق عليه

بقوله لان تناول اللفظ لبعض الباقي في التخصص كتناوله به بالتخصيص وذلك التناول حقيقي
 اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقة أيضا وبأني جواب الاكثر عن ذلك في قول الشارح تعليلا
 لذمهم لاستعماله في بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصص انما كان
 حقيقيا لصاحبه لبعض الآخر اه وفيه دلالة على موافقة الاشبه على استعماله في بعض
 ما وضع له أي في بعض افراد معناه أي بعض جملة الافراد التي هي معناه وهذا لما ذكره المضد دليل
 الاشبه المذكور قال الجواب كان يتناول مع غيره والا يتناول وحده وهو ما استغرابان فقد
 استعمل في غير ما وضع له اه (قلت) ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بان ما كان من تناوله مع
 غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة وتوله هذا كانت دلالة على كل فرد طائفة كما تقدم
 ثم قال المضد عقب ما تقدم وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناول لا يغير صفة تناوله لما تناوله
 اه قال المولى التفتازاني في قوله وقد يقال اعتراض أي على الجواب وهو غير موجه لان حاصل
 الجواب ان يقال التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا امر اضافي
 مختلف بالحقيقة فكونه حقيقة قبل التخصص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي حتى يكون
 بقا التناول مستلزما لبقا كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في ذلك المعنى الذي ذلك الباقي
 بعض منه وبعد التخصص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة فالقول بان كان متناولا
 له حقيقة مجرد عبارة اه ولما استدلل المضد على محتار ابن الحاجب الذي هو قول الاكثر
 وهو انه مجاز مطلقا بقوله لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركينهما واللازم
 منتفيا اما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه
 حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما باطلاق اللازم فلان
 الفرض وقع في مثله اه أجاب عنه بقوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل
 أكرم بني قوم الطوال عند الخصم أكرم من بني قوم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال واهاهم
 الطول أو خص بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني قوم لا الى
 الطوال منهم وايضا لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما لم يرد
 عليهم عدم ارادة الخروج بخلاف الجواز اه وقوله والبعض مخالف له أي انه موم في المعقول أي
 المتهوم ويعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض
 فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك
 معنويا بل تعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض وكونه ظاهرا في العموم غير مشترك بينه
 وبين الخصوص وهذا معنى قوله ان الفرض وقع في مثله أي فيما ليس مشتركا لفظيا كذا في
 حواشي السعد فان قيل جاز كون اللفظ حقيقة فهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية اجيب او لا
 بان المشترك المعنوي لا يكون ظاهرا في بعض مدلولاته دون البعض بانفاق القائلين بالعموم
 لكن اللفظ ظاهرا في الاستغراق ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لانه انما
 يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق اكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خص اي
 الاما استثنى وتانيا بانه لو كان حقيقة في الجنس مطلقا لاني استغراقية الجنس من حيث هو كذلك
 لجاز حمله على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ

وقوله وقد يقول الخ جواب عن الدليل بوجهين قال السيد صاحب الاول اننا لانسلم ان العام بعد
التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته
الاشترائية وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي بالاستعمال الاول الطائري عليه عدم ارادة
القدر الذي اخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل اننا لانسلم انه لو كان حقيقة في الباقي
لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان قال فقوله لم يرد الباقي بوضع
واستعمال ثان يعني بوضع شخصي يلزم الاشتراك او نوعي يلزم الجواز ولم يقتصر على الاستعمال
ملاحظة بجانب الاشتراك انتهى وبذلك يعلم ان قوله وايضا فلم يرد جواب على التزل واعلم
ان قوله اذ المراد بقول القائل اكرم بنى عم الطوال عند الخصم اكرم بنى عم من بنى عم من قد عات
من صفتهم انهم الطوال يقال على قياسه ان المراد بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع ما ورد انه
لا يقتل اهل الذمة اقتلوا من المشركين لم يكن من اهل الذمة وعلى هذا القياس في سائر
المواضع اذا تقرر ذلك فاعلم ان لوجه الاول الموافق لقول المصنف هو مخرجاتنا ولا لاحكام
والمؤيد له من احسن ما يوجه به الاشبه المذكور ويرى في بين العام الفصوص والذي اراد به
الخصوص حيث قطع مجازية الثاني واختلاف في مجازية الاول كما تقدم وكذا الوجه الثاني
وان لم يوافق قول المصنف المذكور من احسن ما يوجه ويرى في كذا كرويه يمكن حمل عبارة
الشارح عليه وقد اختار الكوراني الاشبه المذكور لكنه عليه مما لا يخفى ما فيه على التام
حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالله وهو المختار عندي ثم قال ونحن نذكر الدليل على
المختار وهو انه حقيقة في الباقي ونسبنا الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول اذا قيل جاني
الرجال الازيد فاذا ردنا بالرجال جميع الافراد قطعها والى ان يكون مستغراقا لا يصح الاستثناء
وهو باطل اجمالا واذا كان المراد الافراد باسمها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون
حقيقة وخروج بعض الافراد من الحكم لا يدخل في كون اللفظ حقيقة او مجازا انتهى
(واقول) لا يخفى ان الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لانه مع عدم اثباته بدليل يجوز الفرق
بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد وان من يذهب الى ان اللفظ المستثنى منه مراد به ما عدا
المستثنى مجازا كما سابق عن الاكثرين لا ينهض عليه شيء من هذه المقدمات التي اطنب بها
وزعم القطع فيها لان جميعها متنوعة عنده وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة
الاستثناء مطلقا ثم استعمل بقرينة الاقوال والجواب عن ادلتنا بما يحتاج الى التامل
فليست فيه من اراد (قوله ان كان الباقي غير مخصص لبقائه خاصة العموم) اقول يرد عليه
ان ما ادعاه من ان خاصة العموم عدم الاخصار ان اراد به عدم الاخصار في الواقع لزم خروج
ما لا يخص من صيغ العموم عن اصل العموم كالمقابل كل اوجه اصل القرينة فعمل كذا
وكاواني الواقع ما عدا كل اوجه ومان البستان اخذ زيد وكان مائة مثلا مع ان هذه الصيغ
صبيغ عموم بلا اشكال الا ان يخالف في ذلك وهو في غاية البعد وان اراد به عدم الاخصار
باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لاصل افرادها ولباقها بعد التخصيص ثم رأيت العضد
قرر هذا القول بقوله قال يعني الرأزي معنى العموم حقيقة كون اللفظ ذا اعل امر غير مخصص
في عدد واذا كان الباقي غير مخصص كان عاما واجاب بقوله الجواب منع كون معناه ذلك اي

(ان كان الباقي غير مخصص)
لبقاء خاصة العموم والا
فجواز (وقوم) حقيقة (ان
خصر بما لا يستقل) كصفة
او شرط او استثناء لان ما لا
يستقل جزء من المقيد به
فالعموم بالنظر اليه فقط
(وامام الحرم من حقيقة
ومجاز باعتبارين تناو
والاقتصار عليه) اي هو
باعتبار تناو البعض حقيقة
وباعتبار الاقتصار عليه مجاز

وفي نسخة باعتباري بلا
 تون مضافا وهو احسن
 (والاصح كثر مجاز مطلقا)
 لاستعماله في بعض ما وضع
 له اول والتناول لهذا البعض
 بحيث لا تخصيص ايها كان
 حقيقة بل ما احبته للبعض
 الاخر (وقيل) مجاز (ان
 استثنى منه) لانه يبين
 بالاستثناء الذي هو اخراج
 ما دخل انه اريد بالمستثنى
 منه ما عدا المستثنى بخلاف
 غير الاستثناء من الصفة
 وغيره فانه يفهم ابتداء ان
 العموم بالنظر اليه فقط
 (وقيل) مجاز (ان خص
 بغير لفظ) كالمقابل بخلاف
 اللفظ والعموم بالنظر اليه
 فقط (و) العام (المخصص
 قال الا كتر جملة) مطلقا
 لاستدلال العصابة به من غير
 تكبر (وقيل ان خص بعين)
 نحو ان يقال اقلوا المشركين
 الا اهل الذمة بخلاف الماهم
 نحو الابعضهم اذ ما من فرد
 الا ويجوز ان يكون هو
 المخرج واجب بانه يعمل
 به الى ان يتي فرد وما اقتضاه
 كلام الاممدي وغيره من
 الاتفاق على انه في الماهم غير
 محتمد فروع ينقل ابن بريان
 وغيره الخلاف فيه مع
 ترجحه انه حجة فيه

كونه الاعلى غير مخصص بل معناه تناوله للجميع اي جميع ما يصلح له وكان الجميع وقد صار اعم
 اي البعض لان البعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع
 في لفظ العام اوفي الصيغ اه اي لان تقديره انما هو في لفظ العموم لاني الصيغ التي
 للعموم والبحث انما هو في الصيغ قال السعد وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض انتهى
 (قوله وهو احسن) اي لانه مع كونه اخصر مستغن عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار
 اي اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار متساويان لا اعتبار ان
 (قوله) واجب بانه يعمل به الى ان يتي فرد) فيه امران احدهما قال شيخنا العلامة هذا
 الجواب غير دافع لدليل الاول اذ حاصل الدليل ان كل فرد يجوز ان يكون هو البعض المخرج
 فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال في كل واحد فالاحتمال
 المانع انما هو في خصوصيات الافراد لاني كيتما بقيا واحدا بل بما جمعها الا واحدة الا يرفع
 الاحتمال فليست اتمى (واقول) بل هو دافع لذلك الدليل وتوجيه ذلك ان قوله الابعضهم
 مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل
 عدم ذلك فخرج بعض مما يحتمل وكون الخارج متعدد او محض وصافي الواقع مشكوك فيه
 فعملنا بالحق والغيثا المحتمل لانه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والاصل عدم خروج
 شيء منها فلا يخرج شيء منها الا بدليل اقوى من ظهوره والاهم فعملنا بالحق لانه اقوى منه
 وطرحنا المشكوك فيه لانه دونه هذا مذهبنا الجليل وان اجل في العبارة وقد يقرر التوجيه
 بوجه آخر وهو ان لفظ البعض له مفهوم كلي صادق باي فرد فيكون ظاهرا في اي فرد لان
 اللفظ اذا اطلق كان ظاهرا في مفهومه ومما يوضح ذلك انه مفرد له مفهوم كلي وقد اضيف
 لمعرفة فيكون عاما بمعنى اي بعض منهم لانه في كل بعض لانه حينئذ ينافي المستثنى منه ويقطع
 رفعه بالكلمة كما هو ظاهر وجهه فيخرج عن الهدية باي فرد نعم قضية هذا التوجيه انه يجوز
 ترك اكثر من فرد واحد حتى لو قيل اقلوا المشركين الا بعضهم جاز ترك القتل بالنسبة لافراد
 كثيرة وقضية الاول خلافه وهو الموافق لقول الشارح الى ان يتي فرد وما سياتي عن المصنف
 في شرح المنهاج من قوله الى ان يتي فرد واحد انتهى (فان قلت) لفظ البعض مجمل واجمال
 المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به (قلت) لاننا انما جعل بل هو عام كما تقرر
 ومما يدل على عدم اجماله انه لما عطف الامام في الحصول من العام المخصوص بدليل منه فصل
 مجهول ثم مثله بما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اقلوا المشركين المراد منه
 بعضهم لا كلهم قال القراني في شرحه لابن ابي عمير يقال بعضهم معين اما لو قال بعضهم من غير
 تعيين لم يمكن مجازا بل يخرج عن الهدية بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات
 انتهى لكن ما دل عليه كلامه من انه من قبيل المطلق لا العام فيه نظروا يؤيد ذلك لو قيل
 ابتداء اقلوا بعض المشركين لم يكن فيه اجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر فالخاسر ان
 المراد بالمهم هو انما الاجمال فيه عملة ظاهر كما يعبه الشارح بالمثل والاجرام لا يستلزم
 الاجمال والا كان قولك اكرم رجلا محمدا ولا بقوله عاقل كما هو ظاهر نعم مثل المولى التقي الذي
 للمخصوص مجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله واقلوا المشركين الابعضهم انتهى

وفيه نظر وبما فرضه ما تقرره عن القرافي الا ان فرضه فيما اذا اريد بالخرج معين في الواقع
 وهذا بخلاف نحو الامايتي عليكم فانه اشارة الى معين في الواقع وهو ما يذكري في المستعمل فيما
 لم يذكري لم يعرف اذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستعمل منه لان
 الجهل بالمستعمل يوجب الجهل بالمستعمل منه واذا تم ذلك ظهر لك ان دفاع ما اورد الشيخ
 وكون هذا الجواب دافعا للدليل المذكور وانه لا منافاة بين ما عقده المصنف هنا من جهة
 العام بخصوص ولو فهم كما اقتضاه كلامه وما عقده في مصب العمل من اجال نحو احاطت
 انكم بجهة الانعام الا ما يتلى عليكم خلافا لما يشتهرون من المناقاة بينهم ما هو والحاصل ان المهم قسمان
 ماله ظاهر وهو محمل ما هنا وما لا ظاهره وهو محمل ما ياتي وهذا الجواب اولي مما اجاب به
 الشيخ عن المناقاة بعد ان اوردنا ذلك لاشتماله على التوجيه وتحقيق الفرق بين نحو
 الابعضهم ونحو الامايتي عليكم واثبات ظهوره والاول عند الاطلاق بخلاف جوابه فانه
 لا يقدح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيما نتم رد هنا به ذلك كله انه اذا كان نحو قوله
 الابعضهم من العام فقد تعارض هووم المستعمل منه وعموم المستعمل في تخصيص الاول بالثاني
 والاكتفاء في الثاني فرد واحد دون الاول مشكل يحتاج الى مرجح الا ان يجاب بان المستعمل
 منه هو الاصل والمستعمل في انما ذكر بالتبعية تقسيمه والاصل اولي بالاعتبار في نفسه
 وفي حفته او بما تقتضيت الاشارة اليه من ان العموم في المستعمل في اي بعض وفي المستعمل
 منه في كل واحد ورد عليه ان هذا مسلم اذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان
 على وجه الاستقلال كما لو قيل اقتلوا المشركين وقيل قبله او بعده لاقتلوا بعض المشركين
 الا ان يجاب بان اللاحق يلفظ الجيع في الاول والفظ البعض في الثاني اصله جانب العموم ويترقى
 الكلام فيما لو قيل مثلا اقتلوا بعض المشركين وقيل ايضا لاقتلوا بعض المشركين والظاهر
 انه يكفي في كل منهما ما مطلق البعض ثم ظهر في ضعف ذلك كله وعدم الحاجة اليه بل يكفي في
 الجواب ان المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليتم له والامر الثاني ان الكمال
 اطال هنا بما حاصله ان قول الشارح واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد يدل على انه قد قيل بذلك
 اعني انه يعمل به الى ان يبقى فرد وان ذلك مرضي عند المصنف وانه ليس كذلك اذ لم يقل احده
 بذلك وانما ابداه المصنف احتمالا واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها ولو
 قيل صحح به الى ان يبقى فرد فلا صحح به فيه كان على ضعفه اوجه انتهى (واقول) اما اعتراضه بانه
 لم يقل احده بذلك فبرده ان قول الشارح واجيب اكثر ما يدل على ان غيره اعني غير الشارح
 اجاب بذلك ولادلالة فيه على خصوص الجيب ولا انه غير المصنف وهذا الذي دل عليه صحيح فان
 غير الشارح اجاب بذلك وهو المصنف على انه يحتمل ان غير المصنف ايضا اجاب بذلك ولم يطلع
 عليه المصنف ولا الكمال ومن جهة على من لم يهتف والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح
 فاخذ من عبارة شرح المختصر انه لم يقل بذلك احد وبنائه اعتراضه على ذلك ليس في محله واما
 اعتراضه بان هذا غير مرضي عند المصنف فهو ميسر على التفسير والوقوف مع عبارة شرح
 المختصر التي حكاهما وعدم مراجعة غيرها وامعان التأمل والانعكاس المصنف في شرح
 المتأخر مصرحة بان هذا الجواب مرضي عنده حيث قال وتوجه بخدي ان يقال صحح به الى ان

(وقيل) جهة (ان خص بعمل)
 كما سبق فلما تقدم في انه
 حيث نذ حقيقة من ان
 العموم بالنظر اليه فقط
 بخلاف المنفصل فيجوز
 ان يكون قد خص به غير ما
 ظهر فتشك في الباقي (وقيل)
 هو جهة في الباقي (ان ايا عنه
 العموم) نحو فقتلوا المشركين
 فانه نبي من الطربي لتبادر
 الذهن اليه كالذي يخرج
 بخلاف ما لا يني عنه العموم
 نحو والسارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهما فانه لا يني
 عن السارق اذ قد رجع
 دينار فساعد من حرد
 كما لا يني عن السارق اذ
 ذلك يخرج اذ لا يعرف
 خصوص هذا التفصيل
 الا من الشارع فالباقي في
 فهو ذلك يشك فيه باحتمال
 اعتبار قيد آخر (وقيل) هو
 جهة (في اقل الجمع) ثلاثة
 او اثنين لانه المتعين وما عداه
 مشكوك فيه لاحتمال ان
 يكون قد خص وهذا مبني
 على قول تقدم انه لا يجوز
 التخصيص الى اقل من اقل
 الجمع مطلقا (وقيل غير جهة
 مطلقا) لانه لاحتمال ان
 يكون قد خص بقدر ما ظهر
 بشك فيما اراد منه فلا يبين
 الا بقرينة قال المصنف
 والتخالف ان لم نقل انه حقيقة

يبقى فرد واحد فلا يصحح به انتهى وعبارته في جمع الجوامع الذي هو مشروح الشارح مصرحة
بان يحصل هذا الجواب مرضي عنده حيث نقل الحجة مطلقا عن الاكثر وبأمر واحد حتى غيرها
الذي منه التفصيل بين ان يخص به او يعمم فلا يحكى الاقوال المبرحة وذلك
صريح في ان الارجح عنده الحجة وان خص بهم وحينئذ يحتاج لهذا الجواب على ما بين فيه
فحصل من ذلك ان المصنف مشى على هذا الاطلاق في جمع الجوامع وعلى هذا الجواب
المناسب للمشى عليه في جمع الجوامع في شرح المنهاج فاي اشكال مع ذلك على الشارح
والله الموفق (قوله فان قلنا ذلك احتج به جزما) اقول فيه نظر لان المعنى الذي تمسك به من
نفي الحجة مطلقا موجود بتقدير كونه حقة أيضا كما هو ظاهر ولا يصح ان يظهر كلامهم خلاف
ما قاله المصنف والظاهر ان ما قاله من مجتمه كما يفهمه تعبيره في شرح المنهاج بقوله يشبهه ان
هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المنصوص مجاز وان قال غير ذلك احتج به
هنا لا محالة انتهى فليتنامل (قوله في حياة النبي) اي في زمان حياته (قوله في قوله) لم يقل
في قولهم او في قواهم الا ان غير ابن سريج تبع له في هذا القول ويحتمل تعاقب قوله بتبعه (قوله
بان الاصل) اي المستصحب (قوله لان التمسك بالعام اذ ذلك بسبب الواقع فيما ورد لاجله
من الوقائع وهو قطعي الدخول) اقول فيه امران الاول انه اراد بقوله بسبب الواقع دفع
ما يورد من امكان ورود العام في حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة او على واقعة ثم ترد
واقعة اخرى يراد العمل به فيها السكن لباحث منع كلية هذه الدعوى فربما لا يكون واردا
على واقعة او يكون واردا على واقعة ثم ترد اخرى يراد العمل به فيها (فان قلت) تصور ارادة
التمسك بالعام بعد وفاته عليه افضل الصلاة والسلام أيضا في واقعة الورد فينبغي القطع
حينئذ بجواز التمسك خلافا لاطلاق المصنف بربان الخلاف (قلت) لانتم تصور ذلك لان الواقع
في حياته عليه افضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بخصوصه وذي الواقعة وزمانها
فالموجود بعدها واقعة اخرى لا واقعة الورد ثم رأيت شيخ الاسلام قال مانعه لا يخفى ان الدليل
اخص من المدلول لانه انما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لاجله في حياة النبي دون التمسك به
فيما بعده من الوقائع في حياته ودون التمسك بما ورد لاجله في واقعة في حياته وغاية ما يوجه به
كلامه على بعد ان يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكره طرد الباب انتهى (واقول) لا يخفى
ما فيه فان قوله دون التمسك به فيما بعده الخ ان اراد به انه اذا اراد التمسك بالعام فيما وقع بعده
حياته عليه افضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع في حياته كان هذا من محل الوفاق ففقهه نظر
لان هذه واقعة اخرى غير واقعة الورد واما الحاقها بواقعة الورد طرد الباب فان شاء على
انها قطعية الدخول أيضا فهو ممنوع واللام ينجمه الاطلاق وما ذكره من الحاق ما ورد لاجله واقعة
بمناوئه الدليل ففي غاية الاشكال اذ لا يقطع بالدخول في شيء من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى
فالوجه انه لو وقع في حياته عليه افضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام في واقعة اخرى غير
ما ورد العام عليها او ورد العام في حياته عليه افضل الصلاة والسلام لاجله واقعة ان يجزى
في ذلك هذا الخلاف لان الدخول في ذلك ظني ولو وقعت حادثه في حياته عليه افضل الصلاة
والسلام فورد العام عليها لم يفعل الا بعد وفاته لكون فعلها على التراخي فالوجه القطع بجواز

فان قلنا ذلك احتج به جزما
(وتمسك بالعام في حياة
النبي صلى الله عليه وسلم قبل
البعث عن المخصص) انما قال
كما قاله الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني (وكذا بعده
الوفاة خلافا لابن سريج
ومن تبعه في قوله لا يتمسك
به قبل البعث لاحتمال
المخصص واجيب بان الاصل
عدمه وهذا الاحتمال منتف
في حياة النبي صلى الله عليه
وسلم لان التمسك بالعام اذ
ذلك بسبب الواقع فيما ورد
لاجله من الوقائع وهو قطعي
الدخول لكن عند الاكثر
كجائبات

التمسك
بالتمسك

التمسك بالعام فيها قبل البحث لان دخولها ما قطعي وهو ظاهر والامر الثاني ان كون مورد العام
 قطعي الدخول انما يمنع التخصيص واخراج من حكم العام ولكنه لا يمنع التسليم بل النص
 الخاص القطعي مما يقبل التسليم فان اراد بقوله يتمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص ان
 التمسك به لا يتوقف على البحث عن التخصيص ولكنه يتوقف على البحث عن غيره وان كان ذلك
 غيره فهو من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن التخصيص لان المراد
 على هذا بحسب المعنى انما هو امتناع التمسك قبل البحث وان اراد ان التمسك لا يتوقف على
 البحث مطلقا فهو مشكل مع احتمال التماسخ واقطع بالدخول لا يمنع التسليم فانهم انما اتفقوا
 على عدم وجوب البحث نظر العدم امكان التخصيص فلا فائدة في البحث اذا المقصود به ليس
 الاطلب التخصيص وهو متنع لكن قضية النظر الى ذلك ان لا يتفقوا على عدم الوجوب لافادة
 البحث عن التماسخ لا مكانه اللهم الا ان يجاب بانه نادرفلم يلتفتوا اليه فالاصل ان التخصيص
 وان كان كثيرا بل غالبا لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والتسليم وان كان ممكنا لكنه
 نادرفلم يلتفت الى احتمال فليست امل (قوله وما نقله الامدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن
 سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابى اسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بانه انما
 حكاه عن الصيرفي ومن حكي الاتفاق لم يعتمد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين
 في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب
 العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الى آخر ما اطل به الكمال (واقول) قال
 المصنف في شرح المنهاج هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن التخصيص فبه مذهبان
 احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابى العباس بن
 سريج واعلم ان اثبات الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو اراد الامام بعنى الرازي
 وجهه واتباعه وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتمل بان الذي قاله
 الغزالي فن بعده كما مدي وغيره انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص اجماعا
 قالوا وليس خلاف الصيرفي الا في وجوب اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر
 محض تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الامدي وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى
 تواعت الاسن بان هذا المكان من غلطات الامام (وانا اقول) قد سبق الامام هذا النقل الثقة
 اثبت الشيخ ابواسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه اذا وردت هذه الاقناط الموضوعه
 للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرت الى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها
 اختلاف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل
 بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابواسحق في اصوله الذي اتخذه والذي ايده الله ولفظه قبل يلزم
 وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول المههدة بل واز ان يكون فيها ما يخصه واقاد الاستاذ ان
 الخلاف ليس الا فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهد وجبت
 المبادرة الى الفعل على عمومه وقد بان بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستكر وهو اول
 وأوجه من القول بالاجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور التخصيص يتغير الاعتقاد فانه
 مذهب في غاية السقوط لوجهه ولا حاصل تحته قال امام الحرمين انه عندنا غير معدود من

وما نقله الامدي وغيره
 من الاتفاق على ما قاله
 ابن سريج مدفوع بحكاية
 الاستاذ والشيخ ابى اسحق
 الخلاف فيه وعليه جرى
 الامام الرازي وغيره ومال
 الى التمسك قبل البحث
 واختاره البيضاوي وغيره
 وتبعهم المصنف وهو قول
 الصيرفي كما نقله عنه الامام
 الرازي وغيره واقصر
 الامدي وغيره في النقل عن
 الصيرفي على وجوب اعتقاد
 العموم قبل البحث عن
 التخصيص وعلى قول ابن
 سريج لو اقتضى العام عملا
 مؤقتا فضاق الوقت عن
 البحث هل يعمل بالعموم
 احتياطيا ولا خلاف حكاية
 المصنف عن حكاية ابن
 الصباغ

مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما هو قول صدر عن غياووه واستقراري عند انتمى
وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتدا فانه ذو وجه ظاهر وجه انتمى كلام المصنف في شرح
المنهاج باختصار وهو صريح كما ترى بان الذي حكاه الاستاذ والشيخ ابو الصديق عن الصيرفي هو
العمل بالعام وان الذي رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو
كذلك فان هذا هو الذي في البرهان ولفظه مسألة اذا وردت السابقة الظاهرة في اقتضائه
العموم ولم يدخل وقت العمل وجوبها فقد قال ابو بكر الصيرفي من ائمة الاصول يجب على
المتبدين اعتقاد العموم نعم على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك وان تبي
ان خصوص تغير العقيدة وهذا غير مدد عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وسيند فاستدلال
الكمال على ان من حكم الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال امام الحرمين الخ في غير
محل لان الذي قاله امام الحرمين انما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب
العمل الذي حكاه عن الصيرفي هذان الاستاذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وابن
احدهما من الاخر على انه لوضع عدم اعتماد حكمي الاتفاق عورض باعتدادهذين الاستاذين
وسنوافقه انقد در هذا الشارح (فان قلت) القول بجواز اتمسك بالعام قبل البحث الذي مشى
عليه المصنف بنا في ما مشى عليه في بحث البيان الآتي من جواز تأخير البيان عن وقت
الورود (قلت) لان ذلك وانما يتأخره لولزم بناؤه على منع تأخير البيان وليس كذلك بل هو انما
على مدرتك آخر بجامع الجواز هناك وهو ان العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والاصل عدمه
فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال (فان قلت) فلا فائدة في القول بجواز تأخير البيان (قلت) بل
من قوائمه فيما نحن فيه كون العموم ظنيا لا قطعيا فثبت له احكام الظنيات والحاصل ان
جواز تأخير البيان غاية انه يوجب احتمال التخصيص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن
به فيحصل به كسائر الظنيات وبما تقرير يندفع ما زعمه الكمال من ان موافقة المصنف الصيرفي
هنا تناقض ما ارتضاه في بحث البيان الآتي من جواز التأخير عن وقت الورد فليست
(قوله مدفوع) قال شيخنا الشهاب اي نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اه (واقول) في
نظرو الذي يظهر صحة ظاهر العبارة ومضى دفع منقوله الذي هو الاتفاق المذموم وعدم
الاعتداده والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل اتفق الدفع
بمنه ليس الا باعتبار المدقول لتحقيق نفس النقل قطعيا فليست (قوله) ثم تركه لانه ليس خلافا
في اصل المسئلة) اقول اي وذكره كما كان ولا يفهم انه خلاف في اصل المسئلة وبه علم اندفاع
اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يعني ان ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف اولا يقتضي
ان يكون خلافا في اصل المسئلة فكان واجب الحذف لذلك لا يجرى كونه ليس خلافا في اصل
المسئلة انتهى وجه اندفاعه انه لم يعمل بمجرد كونه ليس خلافا في اصل المسئلة غاية الامر انه
حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق (يقى) ان هذا لا يقتضي تركه مطلقا فهلا ذكر
تقريرا على المقابل كانه من تقريراته الحسنه (قوله) واشتهر كلام الائمة) اي على ذلك العام
(قوله) التخصيص فسمان قال الكوراني ما فرغ من بيان التخصيص واحكامه شرعا فيما
يخص به التخصيص وهو في التصديق ارادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الارادة حقيقة

وذكره هنا اولاً
بقوله وثالثها ان ضاق
الوقت ثم تركه لانه ليس
خلافاً في اصل المسئلة (ثم
يكفي في البحث) على قول ابن
سريج (الظن) بان لا يخصص
(خلافاً لاقضى) ابي بكر
الاقلافي في قوله لا بد من
القطع قال ويحصل بتكرير
النظر والبحث واشتهر كلام
الائمة من غير ان يذكر احد
منهم مخصصاً (المخصص)

عربية

عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص الا المعنى الثاني فقد ذكر المصنف انه قسمان متصل وهو
 خمسة اقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبدل البعض وقسم بعض الفضلاء الى المستقل وغيره
 ثم قسم المستقل وغيره واراد بغير المستقل ما يتعاقب بصدور الكلام وهذا هو معنى ما ذكره المصنف
 لان الاتصال ليس واجباً للفظ ولا زماناً وتلك العبارة توهمه انه انتهى كلامه وفي النسخة
 الواقعة في سقم (واقول) مجرد الاتصال الى المستقل وغيره لا يتأق به كلام المصنف ولذا جعله
 الشارح عامية قال الاول اتصل اي ما يتصل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام انتهى
 فاشار الى ان المراد بالمتصل ما يتقرر الى اتصاله بغيره وهو معنى غير المتصل لكن قوله بان يقارن
 العام قد يقتضى خلاف ذلك لصدقه بقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله
 لا تقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر انه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد
 بقوله بان يقارن العام معنى بان يحتاج الى مقارنة لعدم تاق افراده عنه فيخرج ما ذكره انه
 لا يحتاج الى مقارنة لتأق افراده عنه وان اتفقت مقارنة في الزمن ثم رأيت قول شيخنا
 الشهاب قوله بان يقارن العام كانه قد لا فائدة المتصل التخصيص انتهى فليتأمل والوجه ان
 قوله بان يقارن العام تصوير للايمان بالمتصل لانه لما اريد به غير المستقل لم يتصور الايمان به
 الا مع المقارنة لكن يحتمل ان يراد بالمقارنة ولولمعه ان يقارن ارادة الاخراج وان تاخر الدال
 عليه وسأق عن مقتضى كلام العبد ما يوافق في غير الاستثناء لكن يخالفه ما أتى للمصنف من
 تضعيف القول يجوز اتصال الاستثناء بشرط ان ينوي في الكلام وما عاقل به اعنى الكوراني
 الا لويته من ان الاتصال ليس واجباً للفظ ولا زماناً قد يمنع بتصریح المصنف بوجوب الاتصال
 في الاستثناء والشرط وتصریح بغيره بذلك في الباقي كما سأق بيانه واعلم ان ههنا امرين احدهما
 الاتصال في الزمان بالنسبة لصاحب الكلام في اتيانه به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال
 الذي صرح بوجوبه كما ذكر وما حمله انه يشترط في الاعتداد بهذه التخصيصات اتيانه بها متصلة
 بانها عادة فلو انفصلت فلا اثر لها والثاني الاتصال في الزمان باعتبار وصوله الغير المتكلم
 وهذا ليس بشرط فان اراد بالاتصال الذي نقاه الاول فهو ممنوع والثاني فهو مسلم ولا يجدي به
 شيئاً واما ما ذكره من ان المخصص في الحقيقة هو الارادة فقد ذكره الامام وسأق ما فيه (قوله
 اي المقيد للتخصيص) اي الشيء المقيد للفظ المقيد لما ساق انه يكون غيراً لفظاً كالعقل والحس
 قال شيخ الاسلام اطلاق المخصص على الدليل المقيد لذلك مجازاً شائع وان كان المخصص حقيقة
 هو فاعل التخصيص وقول الامام الرازي ومن تبعه انه حقيقة ارادة المتكلم فيه وقصة وكان
 ذلك سري الهم من قول المتكلمين الارادة صفة في الشيء فوجب تخصيص احد المقدورين
 في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل ومعلوم ان ذلك لا يستلزم ما قالوه
 وذكر الكمال ضوء وفيه أمور الاول انه قد يمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم
 في كلام الكوراني وبويده انه المتبادر عرفاً من المخصص والثاني ان صريحه ان التفسير بالمقيد
 يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله اي المقيد احتراز عن الشخص
 المخصص انتهى وقد ينظر في ذلك بان كلام المخصص والمقيد للتخصيص يصدق على الفاعل
 نعم يستعان على الاحتراز بملاحظة قوله قدما الخ والثالث ان ما حكاه عن الامام ومن تبعه انه

اي المقيد للتخصيص (قسمان
 الاول المتصل) اي مالا
 يستقل بنفسه من اللفظ
 بان يقارن العام (وهو خمسة)

حقيقة اعادة المتكلم ليس بعيدا اثبتت الحكم لبعض الافراد واتقاؤه عن البعض الاخر
 فرع اعادة المتكلم ذلك اذ الوجه ان المراد بالتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان
 المذكور غير لازم ويتقديره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستئناس المذكور بل تكفي المناسبة
 لذلك (قوله بمعنى الدال عليه) فيه امر ان الاول قال المولى التفتازاني وينبغي ان يعلم ان اذا
 قلنا جاءني القوم الازيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد فخرج وعلى لفظ زيد المذكور
 بعد الاو على مجرى لفظ الازيدا وبه هذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب انه
 يعمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى وبه يتظرفي قول شيخ الاسلام افادته
 ان للاستثناء معنيين الخ بل ينبغي ان يقال ان للاستثناء معاني اربعة معان والثاني انه ذكر
 الكمال انه شبهه بما على ان المخصص هو الاستثناء بمعنى ادوات الاخراج (واقول) اقتصاره على
 مجرد كون ذلك تبيها على ما ذكرنا لا يفيد كسبر فائدة بل لا بد من توجيهه ككون المخصص هو
 الاستثناء بمعنى الادوات لا بمعنى الاخراج والافلقات ان يقول ما المانع من ابقائه على ظاهره
 اعني ان يكون بمعنى الاخراج اذا الاخراج يفيد التخصيص لانه يستلزمه فان اخراج بعض افراد
 العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعمل ان الاخراج ليس عين
 التخصيص بل هو مستلزم له (فان قيل) يمنع من ابقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فان الكلام
 في المخصص المتصل (قلت) بعد تسليم ان الاخراج نفسه لا يوصف بالاتصال بوصفه باعتبار
 الدال عليه (فان قيل) هذا تكلف (قلت) بعد تسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته
 الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجه وان كان الاستخدام من المحسنات البدئية (قوله
 بالاواحدى اخواتها) اقول ظاهر العبارة غير شامل للاخراج فهو استثنى واخرج على لفظ
 المضارع فان كان كذلك فهو ملحق بالاخراج في الحكم (قوله صادرا) دفع به توهم تعلق
 من متكلم واحدا باخراج وهو فاسد اذا المتكلم مخرج على اسم القاعل لا مخرج منه وقوله مع
 المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج منها من متكلم واحدا والمخرج
 منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله من متكلم واحد) قال الكوراني
 قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام
 المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدوره جزأه اعني المسند
 والمسند اليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة (ثم هنا تدقيق آخر)
 وهو ان القائل الازيدا بعد قول من قال جاء الرجال مستلزم للحكم بالحي على من عد ازيدا بلا ريب
 واذا حكم بالاستثناء لم يقع الا في ذلك الكلام المقدر رعاية لم يذ كر لعلم به فاشترط متكلم واحد
 لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكره كلام ظاهري لا غناء فيه ا (اقول) اما قوله
 وليس كذلك لان الكلام الخ فهو ليس بشئ لانه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يرد في استناده
 في ذلك على نقله اختياره خلافا عن بعض المحققين من النحاة ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان
 ان مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لان مجرد قول عالم لا يرد قول
 عالم آخر ولو ساع ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساع رد مختاره بعض المحققين باختيار المصنف
 خلافا اذ ليس رد مختار المصنف بمختاره غيره اولى من العكس على هذا التقدير على انه لا يلزم

احدها (الاستثناء) بمعنى
 الدال عليه (وهو) اي
 الاستثناء نفسه (الاخراج)
 من متعدد (بالاواحدى
 اخواتها) نحو خلا وعدا
 وسوى صادرا ذلك الاخراج
 مع المخرج منه (من متكلم
 واحد وقيل مطلقا) فقول
 القائل الازيدا عقب قول
 غيره جاء الرجال استثناء على
 الثاني لقوله على الاول

من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء سواء جهلنا الخلاف فيه من جهة اللغة
أو من جهة الاصطلاح اذ كل منهما أمر تقلي والقيناس فيه ضعيف فتأمل ذلك واعجب من
هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل ان الله وانا اليه واجعون واما
التدقيق الذي ذكره وأظن فيه فالرد به من الطراز الاول لانه لم يرد في اثباته على مجرد الدعوى
كما ترى مع انه يمكن رده أما أولاً فادعاه من عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر ممنوع كلياً
لم لا يمكن ان ياتي كل من المتكلمين بمناطق به فاصداً ربطه بمناطقه الا تخرم غير اعتبار
تقدير ولا تعويل عليه واذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع انه ليس مقسوماً باليه
الاباء اعتبار وقت ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى والافهوه غير صادر عنه جاز
ان يعقد فيه على مناطق به غيره وما أورد بعض الفضلاء اشكالاً ووصفه بأنه صعب وهوان
في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضى تقديرها بغيره وقد لا يقتضى
وللعلم بالقرآن ان يقدروا محتاج اليه من غير ذلك فالحذوفات في كلام الله المقدرة لاشك انها
كلام البشر لان القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله يتوسط الملك فيلزم ان يكون الكلام
القديم المهجور محتاجاً الى الحادث الغير المهجور وهو ظاهر البطلان والمركب من المهجور وغير المهجور
غير مهجور والمركب من القديم والحادث حادث والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس
ينقص في كلام الله ولا يجرجه عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اه اجاب شيخنا
الشمري بقوله ما تقول هذا القدر من الاحتياج ليس ينقص بل نقول فيه كمال الكمال
والبساق والنقص اللغوي غير مضر اه اي لاقادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة
السياق والقراش على المحذوف فقد اتفق المستشكل والجيب على ان المحذوف ليس من كلام
الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وان كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى
وذلك لتوجيه المنع على قوله والمركب من المهجور وغير المهجور غير مهجور فان مجموع القرآن مهجور مع
انه مركب من المهجور كالثلاث آيات وغير المهجور كآية والآيتين وكل سورة منه مهجور مع انها
مركبة من المهجور وغيره فيما زاد على الثلاث ومن اجزاء كل منها غير مهجور مطلقاً وقوله والمركب
من القديم والحادث حادث فان القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم
فقط فان قيل قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا هذا التما
يسلزم كونه معلوماً لا كونه كلاماً كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل
بقوله والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس ينقص في كلام الله الى قوله ظاهر البطلان ان
اعتقد ما أفاده هذا الكلام نعم استدلال الدماميني في شرح التسهيل على استعمال صدور الكلام
من متكلمين بان كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه الى الآخر والنسبة أمر نفسي لا يقبل
التجزى ولا يقوم الاجمالي واحد اه وهذا يجزى له هنا نظير ما احتج به ويمكن دفعه بأنه لا يلزم
من صدور الكلام من متكلمين تجزى النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بجملين بل يقوم بذهن
كل من المتكلمين نسبة شخصية فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص
كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فانه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن
فيه بمنزلة كلامين ان يجوز كون كل من المتكلمين قد اعترفاً مناطق به الاخر ولا حظ ربطه بما

ولو قال النبي صلى الله عليه
وسلم الأهل الذممة عقب
نزول قوله تعالى فاقتلوا
المشركين

نطق به هو كما يتبرر بط المقدر بما نطق به والمنازعة في امكان ذلك بالبرهان مما لا يثبت اليها
 غاية ما في الباب انه لم يثبت للجموع الصادر من احكام الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة
 وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد اجزائه ولا ينافي اتحاد
 وحينئذ فما اعاد من الاستحالة ممنوع واما ثانيا فسلما لعدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر
 لكن ذلك لا ينافي امكان اعتبار الجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما باحد
 الجزأين قائما مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الاحكام المتعلقة بالالفاظ التي لا يكتفي
 فيها باقتدارات كافي الطلاق فقد تقرر فيه عند الشافعية انه لو قال فائق لزوجته أنت ونوى
 طالق أو طالق ونوى أنت لم يقع طلاق أو قال أنت طالق ثلاثا ونوى الواحدة وقع الثلاث أو
 قال الواحدة ونوى قبله أنت طالق ثلاثا لم يقع شيء فلذا يمكن اختلاف فهم هل يعد بالاستثناء
 الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لغو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على
 الخلاف ما لو واصل من يطاق زوجته ثلاثا الواحدة فقال الوكيل أنت طالق ثلاثا وقال
 الموكل الواحدة أو بالعكس فعلى الأول يعد بذلك وعلى الثاني هو لغو واما الثالث فيستعمل
 بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وان كان في غاية الضعف أو البطلان كان التصريح المصنف باشتراط
 اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعه عنهم الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه
 في غاية الحسن وكان الاعتراض عليه فيه ليس الا من التفسير في الوجوه الحسان فزعم
 الكوراني انه لا وجه له هو الذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه انه لم يرد في هذا الاعتراض
 على ضمه الى ركة اللفظ ومما جرت به عادة المعنى (قوله كان استثناء قطعا) قال شيخنا الشهاب
 أي انفا فاقانه من متكلم واحد وهو الله سبحانه وعمل هذا على القول بانه لا يجوز له الاجتهاد
 انتهى (وأقول) الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه
 بالقول المذكور لان اجتهاده على القول بجواز لا يكون الامتثال للعق أو لا يقر الاعلى ما هو
 الحق منه على الخلاف في المسئلة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى
 فالاستثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه (قوله ويجب اتصاله
 عادة) أي لاحقة وفيه أمران * الاول ان من أدلة ذلك ورد الاقوال الاتية انه لو صح اتصال
 الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به ولا يكفر
 عن يمينه فلو جاز الاتصال لم يوجب التكفير عينا بل قال فليستثن أو يكفر لانه لا حث مع
 الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل وأيضا لو جاز الاتصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعق
 لعدم الجزم بقبول شيء منها لجواز الاستثناء المنفصل وأيضا لو جاز الاتصال لم يعلم صدق خبر
 ولا كذبه أصلا لجواز استثناءه عليه بصره عن ظاهره الى ما يصير به مادقا وان كان ظاهره
 كذبا وبالعكس قال السعد وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها نفع وثبتت احكام
 الاقرارات لوجود القرينة عن عدم الاستثناء ليس بشيء لانه اذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد
 حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبتت احكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام
 المكلف حيا ٥١ * والثاني انه صرح هنا بوجوب الاتصال وسيأتي التصريح بوجوبه في
 الشرط أيضا وسكت عن وجوبه في السابق وقد قال المازري التواضع وهي التعت والعطف

كان استثناء قطع لانه مبلغ
 عن الله تعالى وان لم يكن ذلك
 قرآنا (ويجب اتصاله) أي
 الاستثناء بمعنى الدال عليه
 بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر
 اتصاله بنفس أو سعال

والتما كيد البديل والشروط لاختلاف في وجوب اتصالها انتهى ومن نقله عنه واقره عليه شارحا المحصول الاصفهاني والقرافي وحيداً يذبحتم لالفرق بين التواضع حيث اتفق على وجوب اتصالها والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فبسه لكن نفي اختلاف في الشروط بخلاف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكرنا الباقى كالغاية كذلك هذا وسابق عن العبد ما يقتضى الفرق بين الاستثناء وبقيمة المخصصات بما فيه (قوله وعن ابن عباس الخ) عبارة المحصول وعن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صححت فاعل المراد منها ما ذكرنا الاستثناء متصل بالكلام ثم اظهر نية بعده فانه يدبر فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه وفي العبد كمنه قيل لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اوردت الاكاذم سمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جواز مطلق انواه أم لا لكان بعيداً جداً اهـ وقوله سمع منه ظاهر في القبول ظاهر وهو المتبادر من اطلاق نقله عن ابن عباس صحة الاستثناء وان طال الزمان وقضية قول الامام السابق فانه يدبر الخ عدم القبول ظاهراً وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس ويحتمل ان ابن عباس يوافق ما علمه الفقهاء من قبول النية ظاهراً تارة وعدمه اخرى وقد تقدم في الكلام على تعميمه فحواً لا كالتوان اكات ما يعلم منه قياس قواعدنا في ذلك (فان قلت) حمل كلام ابن عباس على ما تقررنى في قول المصنف الآتي وقيل يجوز بشرط ان ينوى في الكلام لانه يقتضى الاطلاق فيما قبل هذا القول (قلت) لا ينافيه أما على غير الرواية الاخيرة عنه فلهذا التقييد في هذا القول بما قيد به ابن عباس وأما على الرواية الاخيرة فانما جمع المصنف بينهما لعدم الاتفاق عليها وعدم تعيينها عنه وهو علم ان قول العبد السابق كالخصيص بغير الاستثناء بما تقدم لانه يقتضى الفرق بين الاستثناء وبقيمة المخصصات وانه يجوز فيها الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به ولا يتجبه الفرق بعدم استقلال الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية وأما من جهة المعنى فأي فرق في كرم بنى تميم مثلاً بين ان ينوى معنى العلماء وان ينوى معنى الاجتهال ثم رأيت الاصفهاني فسر الفسري في قول المختصر وقيل يجوز بالنسبة كغيره أي الاستثناء بقوله وهو التخصيص بالأدلة المنفصلة اهـ فليتامل (قوله وقيل سنة) بالخراي الى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز انفصاله سنة (قوله في المجلس) أي مادام المجلس (قوله وقيل يجوز انفصاله بشرط ان ينوى في الكلام) أي أو لا أي قبل فراغه بديل قوله لانه مراداً ولا ثم قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء من نفع النية باطناً تارة وظاهراً أيضاً تارة اخرى ان العبرة بنسبة النية ولا أثر للاستثناء فان وافقهم هذا القائل على ما ذكرنا فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد استثناء مطلقاً وقد يكون أثره عند القبول ظاهراً مطلقاً اذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده في القبول كذلك أويرى ان المؤثر الاستثناء بشرط عدم النية فتتقدم بها شرط في تأثيره فلا أثر لاجدهما وحده لكنه يبيد في النية وحدها فليتامل (قوله وقيل في كلام الله فقط) قال في البرهان وانما جعلهم ذلك خيالاً تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الاذن واحد وانما الترتيب من جهات الوصول الى الخاطبين فلان اخر الاستثناء فذلك في السماع

(وعن ابن عباس) يجوز انفصاله (الى شهر وقيل سنة وقيل أبداً) روايات عنه (وعن سعيد بن جبير) يجوز انفصاله (الى أربعة أشهر وعن عطاء والحسن) يجوز انفصاله (في المجلس وعن مجاهد) يجوز انفصاله (الى سنتين وقيل) يجوز انفصاله (ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل) يجوز انفصاله (بشرط ان ينوى في الكلام) لانه مراداً (وقيل) يجوز انفصاله (في كلام الله تعالى فقط) لانه تعالى لا يغيب عنه شيء

وانتفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي تبلغنا
وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ (قوله فهو مرادله أولاً) قد يقال كان
قياس ذلك ان لا يتقدم ذلك بكلام الله وأن يكون المدار على النية أولاً أي قبل فراغ الكلام
كما هو القول السابق على هذا واقتربان من لازمه تعالى ارادته أولاً بخلاف غيره ليس فيه
كبر قوة كالايجني (قوله وقد ذكر المنسرون الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضاً للاقول عطاء والحسن اهـ (أقول) ويمكن ان
يستدل به لما قبل الاخير ايضاً والثاني قال الكوراني والحق أنه لا دليل فيه لانه يصلح ان يكون
صفة أو حالاً اهـ (واقول) ما زعمه ليس بحق لانه اذا جاز الانفصال في الصفة ومنها الحال فليجز
في الاستثناء لاستوائهما في عدم الاستدلال وفي الاخراج في المعنى بل الجواز في الاستثناء أولاً
بدليل الاختلاف في جوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المنازري بما فيه
ونظير ذلك ما سبق من استدلال ابن عباس رضي الله عنهم افا انه بالقياس لا بالنص على ان
الحالية لا تنافي الاستثناء فانهم أعرابوا غير الاستثنائية حالاً كما تقرر في محله وانما الوجه في دفع
الاستدلال بذلك ان الاعتبار الاتصال بحسب الوجود لا بحسب الاعلام والاستثناء في هذه
الآية متصل بحسب الوجود وان اتصاله بحسب الاعلام لكن اذا قلنا بما شهور من حدوث
الانفاظ يلزم تأخر الاستثناء في كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فانه ازلي
وحيث ان ذلك في كلام غيره تعالى اذا نوى أولاً اذا فرق في المعنى فليست مثل ثم ان أراد
الكوراني بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلي في معرض الاستدلال وقد ذكره المنسرون
الخ تأتت خبير بسقوط هذا التعريض لان المحقق انما سلك ذلك استدلالاً لا لاقول الاخير
المرجوح ولم يتصب لاختياره وقد اشهر انه لا تعرض الحسكية (قوله كما قرأه) وجه الشبهة
في أمثاله الوجود (قوله ونحوه) هو عطف على ما روى وفيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب
يريد أي بقوله ونحوه ما سلف من الاقوال عن غير ابن عباس اهـ وظاهر قوله من الاقوال
الخ جميع الاقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للاخيرين فان هذا الاصل لا يناسبهما كما
لايجني وبذلك يشعر تعبيره بقوله ونحوه دون قوله وغيره وتعليل الاخيرين دون غيرهما الثاني
انه كيف يصح تعليق هذا الاصل بالنحو المذكور مع قوله كما روى عنه أي عن ابن عباس فان
معناه انه روى عن ابن عباس انه استدلال هذا الاصل الذي هو قوله تعالى ولا تقولن الخ ومعلوم
انه لم يستدل على اقوال غيره التي هي المراد بالحوال المذكور كما تقرر الا ان يجاب بان المراد ان
هذا الاستدلال لما صلح لاقوال غيره فكأنه روى عنه فيكون قوله كما روى عنه مستعملاً في
معناه اظاهر بالنسبة لاقواله وفي معناه التشبيهي بالنسبة لاقوال غيره اوبان المراد كما روى عنه
في اقواله ونحوها في معناه فيكون ذلك أصلاً فيه أيضاً اوبان المراد في اقواله فيكون المراد
تقديمه وان أطلق لفظاً (قوله كما روى عنه) أي على الوجه الذي روى عن ابن عباس (قوله
قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره ان الاصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور بل هو
القياس على ما افاده ويجاب بان اصل المقيس عليه اصل للمقيس في الجملة (قوله ولا تقولن
الخ) قال البيضاوي أي لا تقولن لاجل شيء تعزم عليه اني فاعله فيما استقبله الابان يشاء الله اي

فهو مرادله أولاً بخلاف غيره
وقد ذكر المنسرون ان قوله
تعالى غيراً روي الضر نزل
بعد لا يستوي القاعدون
من المؤمنين الى آخره في
الجاس وقراءه نافع وغيره
بالنصب أي على الاستثناء
كما قرأه أبو عمرو وغيره
بالرفع أي على الصفة والاصل
فيما روى عن ابن عباس
ونحوه كما روى عنه قوله
تعالى ولا تقولن اشئ الى
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت أي
اذ نسيت قوله ان شاء الله

الامتنان بعيشته (قوله ومثله الاستثناء) اشارة الى ان الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا ينفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيمان ظرفاً للتذكرة وهو فاسد فهو ظرف للنسيمان والتذكرة ما انتهى وقوله ظرفاً للتذكرة الاولى للذكرة أي ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ما في لسانه فلا يتصور اتحاد وقتها وقوله فهو ظرف للنسيمان والتذكرة ما انتهى وقوله فاختلقت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد بنسيمان توسعاً فقوله واذا ذكر ربك أي مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق نحو ما في الدار أحد الاحجار (فما لها) أي الاقوال لفظ الاستثناء (متواط) فيه وفي المتصل أي موضوع للقدر المشترك بينهما أي الخصاله بالا أو إحدى اخواتها حذراً من الاشتراك والجماز الاتيين والاول الاصح انه مجاز في المنقطع لتبادر غيره أي المتصل الى الذهن والثاني انه حقيقة فيه كالتوصل لانها الاصل في الاستعمال ويحد بالخالفة المذكورة من غير اخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما

الامتنان بعيشته (قوله ومثله الاستثناء) اشارة الى ان الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا ينفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيمان ظرفاً للتذكرة وهو فاسد فهو ظرف للنسيمان والتذكرة ما انتهى وقوله ظرفاً للتذكرة الاولى للذكرة أي ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ما في لسانه فلا يتصور اتحاد وقتها وقوله فهو ظرف للنسيمان والتذكرة ما انتهى وقوله فاختلقت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد بنسيمان توسعاً فقوله واذا ذكر ربك أي مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق نحو ما في الدار أحد الاحجار (فما لها) أي الاقوال لفظ الاستثناء (متواط) فيه وفي المتصل أي موضوع للقدر المشترك بينهما أي الخصاله بالا أو إحدى اخواتها حذراً من الاشتراك والجماز الاتيين والاول الاصح انه مجاز في المنقطع لتبادر غيره أي المتصل الى الذهن والثاني انه حقيقة فيه كالتوصل لانها الاصل في الاستعمال ويحد بالخالفة المذكورة من غير اخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما

من غير اخراج أي من المنطوق فلا ينافي الاخراج من مفهوم الكلام عرفاً كما تقر في محله

وهذا القيد لا يخرج المتصل (قوله فهو مكرر) أجاب المحشيان بأن الظاهر ان مراد المصنف
 بالقول الثاني ما حكاه الشيخ أبو اسحق ان الاستثناء من غير الجنس لا يصح حقيقة ولا مجازا وان
 قال العضد لا يعرف خلافا في صحة لغة (قوله ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض)
 أقول فيه امور ١ الاول انه ينبغي تقييده بالاستثناء المتصل فان التناقض المذكور لا يظهر
 في المنقطع نحو جاء القوم الاحمير وكذا على ما قدمه من ان المتصل هو المنصرف اليه
 الاسم عند الاطلاق وان الاصح انه حقيقة فمه مجاز في المنقطع ثم رأيت ابن الحاجب في المنهني
 أشار الى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتي بقوله قد اختلف في تحقيق مدلول المقدرات
 في الاستثناء المتصل الخ اه لكن ينبغي ان يعلم ان المتصل أو يجعل في حكمه نحو له على عشرة
 الاثوبان المعنى الاقيمة ثوب والاورد على التقييد بالمتصل لجران شبه التناقض فيه وقد
 يقال لا حاجة للتقييد بالمتصل لجران شبه التناقض في المنقطع أيضا باعتبار المفهوم فان معنى
 جاء القوم الاحمير جاء القوم وما يتعلق بهم الاحمير كما تقر في النحو فقد أثبت الجبر في ضمن
 ما يتعلق بهم ثم نفي صريحا * والثاني أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائي وهو شامل لما اذا تقدم
 المستثنى وقضيه توجه التناقض حينئذ أيضا وقد يقال لا مانع منه فليأمل * والثالث انه قد
 يقال ان ذلك لا يختص بالكلام الاستثنائي بل يجري في سائر الخصائص فقوله مثلا كرم بني
 تميم ان جأول يشتمل على التناقض حيث ثبت غير الجأولين منهم في ضمن بني تميم ثم نفي بقوله القيد
 وهو قوله ان جأول لكن هذا ظاهر على ما تقدم عن المصنف من ان العام المخصوص عموم مراد
 تناولا لاحكاما وعن العضد في الكلام على قول المصنف الاشبهه أنه حقيقة من قوله وقد يقال
 ارادة الاستغراق باقية الخ المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل في كمال معناه أما على أنه
 مجاز وانه مستعمل في بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض اذ اللفظ على هذا لم يستعمل
 في كمال معناه وهذا بخلاف الاستثناء فان المستثنى منه فيه مستعمل في كمال معناه ولا بد على
 ما يفيد ما تقدم عن العضد والسبب في ذلك ان مقتضى الكلام على قول المصنف والعام المخصوص عموم
 مراد تناولا لاحكاما وكان هذا هو السبب في اقتصارهم على الاستثناء (قوله حيث ثبت
 المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفي صريحا) أقول هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فانه على
 العكس من ذلك ينفي فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحا فلا زاد أو بالعكس
 مثلا وكانهم اقتصروا على صورة الاثبات على وجه التثليل (قوله ثم اخرجت ثلاثة) قال شيخنا
 الشهاب يرد عليه ما مر من ان العام المخصوص عموم مراد تناولا لاحكاما يقال العدد ليس
 بعام لانا نقول قد مر في قوله والقبائل له أعني التخصيص حكم ثبت له عددان المراد بالعام
 المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اه (وأقول) لا ينبغي ضعف هذا الايراد لان
 الاخراج بالاستثناء لا يمنع تناول المستثنى منه لجميع افراد له وهذا قال الشارح في بيان المعنى
 له على الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة فقوله من عشرة اخرج منها صريح في استغراق
 العشرة لا احادها مع الحكم بالاخراج منها الا لا يصدق عشرة اخرج منها ثلاثة الا اذا أريد بها جميع
 آحادها وقال المولى التفتازاني تعليلا لشيء ذكره في هذا المقام ما نصه لان المركب سواء جعل
 حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد المقدرات من الاستعمال في معنى فيكون

فهو مكرر لأن يريد بالطوى
 الثاني انه حقيقة في المنقطع
 مجاز في المتصل ولا هائل بذلك
 فباعلت (والخامس الوقت)
 أي لا يدري أهو حقيقة
 فيهما أم في احدهما
 أم في القدر المشترك بينهما
 ولما كان في الكلام
 الاستثنائي شبه التناقض
 حيث يثبت المستثنى في ضمن
 المستثنى منه ثم نفي صريحا
 وكان ذلك أظهر في العدد
 لتوضيحه في احاده دفع ذلك
 فيه بيان المراد به بقوله
 (والاصح وقا قال ابن الحاجب
 ان المراد بعشرة في قولك)
 مثلا لا يدعى (عشرة الاثلاثة
 بعشرة باعتبار الأفراد)
 أي الاحاد جميعها (ثم
 اخرجت ثلاثة) بقوله
 الاثلاثة

لنظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون
العشرة مجازا عن السبعة فليتامل اه فتأمل قوله فيكون لفظ العشرة الخ وفي حواشي
التلويح المسروبة في قوله لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشر ما نصه ان قيل هذه
المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد
خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لاسبعة لان الاعداد أنواع
متباينة فان قيل ما ذكره يقتضي أن لا يصح الحمل في قوله السبعة عشرة فخرج عنها ثلاثة قلنا
الحمول هنا مجموع عشرة الاثلاثة اريد به السبعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان
الجموع غير المقيدة تدبر اه وكان الشيخ بن علي ان الاخراج منها ينافي تناولها لما أخرج
منها وهو ممنوع أو ان القيد داخل لكنه من دفع كانه زور (قوله ثم أسند) قال شيخنا الشهاب
نارة أي أسند السنند وهو زور وأخرى ثم أسند أي الحكم (واقول) يجوز أن يكون هذا الفعل
تامنا والمعنى ثم وقع الاسناد وقول الشيخ أي الحكم أي الحكم به وقول المصنف تقديرا قال
شيخنا أي هذا الترتيب في التديرا في اللفظ (قوله ولانني أصلا) كذا في العوض فقال فلانمة
الاثبات واحد ولانني أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي انتهى قال المولى
التفتازاني في تقريره أي ليس في هذا التركيب الاثبات واحد وللسبعة دون الثلاثة ولانني
أصلا لالسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافي ما ذكر من ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا على أنه
لا معنى لسلب نفي الثلاثة لان التناقض انما هو بين اثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع
الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لاني للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذ التناقض
انما يتوهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة اه (واقول) هو ينافي القول بان الاستثناء من
الاثبات نفي الذي سمي اني تصحبه خلافا للعقبة من غير توقف تلك المناقاة على الاتفاق عليه
وحينئذ فقول المصنف والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الخ لا يجمع مع قوله الآتي
والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة اه لان ما هنا صريح في انه لاني في
الثلاثة وما سأتى صريح في ان فيها نفيها ولا مع قوله السابق والقابل له أي للتخصيص حكم ثبت
لمتعدد لان هذا صريح في انه لا اخراج باعتبار الحكم ضرورة تاخر الاسناد عن اخراج الثلاثة
فلم يكن المخصوص الحكم اذ لم يستند الا الى الباقي بعد اخراج الثلاثة وما سبق صريح في ان
الاجراج باعتبار الحكم اللهم الا أن يجاب عن الثاني بان ما تقدم من ان التخصيص باعتبار
الحكم انما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة ولهذا قال العوض بعد أن قرر محتمل ابن الحاجب
الذي صححه المصنف بقوله والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد الخ ما نصه وعلى المذهب المختار
يحتمل أن يقال انه أي الاستثناء تخصيص نظر الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد المخصوص
وأن يقال ليس بتخصيص اذ المفرد ليرد به الا العموم كما كان عند الانقراد لم يغير الى تخصيص
اه أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لانه انما تعين بالباقي بعد الاستثناء
مثلا وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده متناف لقول المشرح هنا لانه به هذا على
ان المخصوص في الحقيقة الحكم اه الا أن يجاب بجمع المناقاة لان تخصيص الحكم يتحقق
بتعلقه بالباقي بعد الاستثناء لان اراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبطة بقصره

(ثم أسند الى الباقي) وهو سبعة
(تقدرا وان كان) الاسناد
(قبله) أي قبل اخراج الثلاثة
(ذكر) فكانت له على
الباقي من عشرة اخرج منها
ثلاثة وليس في ذلك الا
الاثبات ولانني أصلا
فلا تناقض (وقال الا كره
المراد بعشرة فيما ذكر) سبعة

على بعض افراد العام اذ لا يتوقف قصر الحكم على سبق تميمه بل ذلك ليس الا برجوعا عن الحكم وهو غير معتبر في التخصيص ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام في قول المصنف التخصيص قصر العام على بعض افراد صادقا بالعام المراد به الخصوص وأن يجاب عن الاول اما بمثل ذلك ايضا بان يقال ما يأتي من ان الاستثناء من الاثبات نفي هو بحسب الظاهر دون الحقيقة واما بانه حيث حكم بانه لاني كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية وحيث حكم بثبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة التسمية كما جمع بذلك العضد عند الكلام على ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس بين كلام الخنفيه وكلام أهل العربية وأوضحه المولى التفتازاني فقال وسأول الشارح الحق يعنى العضد توفيقا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالة على النسبة الخارجية فلانني ولا اثبات في المستثنى أى لدلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا للحكم الصادر وان اعتبرت دلالة على النسبة التسمية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا للحكم الصادر وهو عدم الحكم التسمي الثابت في الصدر الخ ما اطال فيه وفي كلاب الجوابين نظر لا يخفى بل هما منافيان لما سياتي في كلام الشارح وغيره في بيان محل الخلاف وبما تقر به يظهر اشكال كلام الشارح فقوله وليس في ذلك الا الاثبات ان أراد الاثبات الثلاثة لم يصح وهو ظاهر والسبعة فلا دخل له في جواب التناقض المذكور لانه انما جاء باعتبار اثبات الثلاثة ونفيها وقوله ولاني أسلان أراد لاني للسبعة فلا دخل له في الجواب اول الثلاثة نافي ماسياتي ان الاستثناء من الاثبات نفي اولاني فيهما فلا دخل لسلب نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة ينافي ماسياتي ان الاستثناء من الاثبات نفي (فان قلت) يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافي ماسياتي وهو الاقتصار على دعوى سلب الاثبات عن الثلاثة اذ به يتدفع التناقض كما تقدم في كلام السعد والمناقاة لما سأتى اذ لم يسأل النفي عنها (قلت) لا يابن بذلك لولا انه قد يمنع من ذلك ان سلب الاثبات مبنى على تقدير الاخراج قبل الاسناد وذلك يقتضى سلب النفي ايضا عن الثلاثة لأن يدعى ان تقدير سبق الاخراج للاسناد موضوع لسلب اثبات الثلاثة وسبق الاسناد وذلك الاخراج لفظ موضوع لنفي الثلاثة وفيه ما فيه فليتأمل (قوله والاثلاثة قرينة) أى فليست للاخراج كما يفيد قول الشارح ووجه تصحيح الاول الخ وقوله ارادة الجزء أى السبعة وقوله مجازا حال من اسم الكل وقوله وقال القاضي عشرة الاثلاثة أى مجموع هذا اللفظ المركب وقوله أى معناه أى وهو السبعة وقوله بازاء اسمين أى هو معنى لكل منهما وقوله مفرد وهو سبعة أى لفظ سبعة وقوله وهو عشرة الاثلاثة أى مجموع هذا اللفظ لفظ الاثلاثة على هذا جوه الاسم فلا اخراج فيه ولا قرينة (قوله ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السبوطي لو وقع ذلك في الوصية نحو وصيت له بمائة الامانة صح وكان رجوعا عن الوصية أقيمت بذلك ثم رأيت في كلام الاصحاب ما يساعده فتأمل اه وهو ظاهر لكن في كلام السبوطي ما يحتاجه فانه قال واعلم ان محلى الاجماع مقيد باعترين الى أن قال الثاني أن يكون الاستغراق

والا ثلاثة (قرينة) لذلك ثبت ارادة الجزء باسم الكل مجازا (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (عشرة الاثلاثة) أى معناه (بأزاء اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة الاثلاثة ولاني أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول ان فيه توفيقا بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما (ولا يجوز) الاستثناء (المستغرق) بان يستغرق المستثنى المستثنى منه أى لأثره في الحكم فلو قال له على عشرة الا عشرة لزمه عشرة

غيره - مبدائل وما كثر الناس ولو حوت بمؤمنين اذ يدل على عدم ايمان الاكثر وكل من ليس
بمؤمن غاوا واذا ثبت جواز استثناء الاكثر لجواز استثناء المداوى اولى ومنه ان فقهاء
الامصار اذ اتفقوا على أنه لو قال على عشرة الاثني عشر لم يلزم الا واحد ولو ان استثناء الاكثر ظاهر
في وضع اللفظ في بقاء الاقل لاستخ الاتفاق عليه عادة واصار قوم ولو قائل لا في أنه تلزمه العشرة
لكون الاستثناء لغو الالة غير صحيح كافي المستغرق فقول الشارح وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا
الح يمكن أن يجعل اشارة الى الدليل الثاني (قوله والاستثناء من الثاني) أي من ذي النفي وهو
الكلام الذي دخله النفي كأن نفي فيه المحكوم به عن المحكوم عليه والمستثنى منه الواقع في
كلام دخله النفي اثبات أي ذوات اثبات أي دال عليه وبالعكس عطف على اثبات أي والاستثناء
مكتسب بالعكس مما ذكر رأى بالمخالفة له أي من الاثبات أي من ذي الاثبات وهو الكلام
أو المستثنى منه المثبت نفي أي ذواتي أي دال عليه خلافا لابي حنيفة وفيه أمور الاول أنه ينبغي
أن يلحق بالنفي مافي معناه كالتنفي والاستثناء كالتنفي والاثبات ان الكوراني قال المشهور
عند الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيًا متفق عليه عند الطائفتين وانما الخلاف في
العكس وهو كونه اثباتًا من النفي وفي كتب الحنفية أنه ليس من النفي اثباتًا ولا من الاثبات
نفيًا وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لانه آخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى (وأقول)
الظاهر انه قلدي نقل المشهور والمذكور مافي حواشي المولى القفطازي - والعضد وان قصده
بذلك الاعتراض على الشارح الحق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف في عبارة
المصنف راجعًا للشقين حيث قال عقب قول المصنف - خلافا لابي حنيفة مانصه في - ما وقيل في
الاول فقط انتهى وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد
صرح المصنف في منع الموانع رجوع الخلاف للامرين جميعا بل وبان الخلاف في الاول محقق
وفي الثاني مشكوك حيث قال مانصه فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
خلافا لابي حنيفة وعندنا ان ابا حنيفة مخالف في الموضوعين وقد مناهما الخلاف فيه محقق
وآخرنا ما الخلاف فيه مشكوك انبين انه مخالف فيهما جميعا وهذا من محاسن هذا الكتاب فانه
لو عكس توهم متوهم - م أن قوله خلافا لابي حنيفة مقصود على الثاني ومراده ان يجهل شاملا
للامرين انتهى نص المصنف بحجج روفه ومن قوله فانه لو عكس توهم متوهم الخ يعلم ان محسك
الكوراني فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بتأخير العكس مجرد توهم لا يقال لم يقصد
الكوراني الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه مافي منع الموانع لاننا نقول هذا
بطله قوله وعبارة المصنف - موافقة لما ذكرناه مع انه لا يسوغ مثله الاعتراض على المصنف في
مثل هذا الامر ولا التمسك في مثل هذا الاعتراض بما في الحواشي تبعًا للعضد لما لا ريب فيه
لمصنف من أن المصنف هو الثقة العمدة المحجة في نقل هذا الفن وخلافاته المتقدم في ذلك على
ثلث الحواشي ونحوها وان كانت في نهاية الجلالة لها واصبغها اقتأمل - والثالث أن القراني
قال مانصه قلت يومًا للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء اتفقوا على ان
الاصول وخالفوها في القروع فقال لي ما هم اقلت له المعروف باللام العاموم عندهم ولو قال
الاطلاق يلزمه في بغيرية لم يلزمه الاطلاق واخذوه وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من

(والاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس خلافا
لابي حنيفة) فيهما وقبل
في الاول فقط فقال ان
المستثنى من حيث الحكم
مسكون منه فصور ما قام
أحد الازيد وقام القوم
الازيد ايدل الاول على
اثبات القيام لزيد والثاني
على نفيه عنه وقال
لا يزيد مسكون عنه من
حيث القيام وعدمه

النفي

المتفق اثبات ومن الالتماسات التي ولو قال والله لا يثبت ثوبا الا الكتان فقه عدريان لم يلزمه شيء
ومقتضى قاعدة الاستقناء انه حالف على نفي ما عدا الكتان وعلى نفي الكتان وما ليس الكتان
فيثبت فقال وجه الله سبب الخافضة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع
المعوية اذا تعارضوا وقد اتفق الايام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجفر دون استيفراق الجفر
فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد الا على الواحد واتفق الا في
الاستقناء في الحلف بمعنى الصفة مثل سوا وغيره في حلفه والله لا يثبت ثوبا سوى الكتان
او غير الكتان فالمحلف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس بمحلفا عليه فلا يلزمه بلسه ولا تركه
ثم توفي رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتمس ان مذهب الشافعي
رضي الله عنه انه يجنب اذا قعد عدريانا وان الاعلى بابهم والاستقناء من الالتماسات التي ومن النفي
اثبات واراناقلا في ذلك انتم هي كلام القرافي (واقول) ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة
التمسك بغيره ومن ثم اتفق الامام البلقيني فيمن حلف لا يشكوه الا من الشرع فترك
الشكوى مطاقا لانه لا يجنب ولنا ان نلتزم ان الا في المثال المسذ كولا الاستقناء وان هذا
الاستقناء اثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج وذلك لان الالتماسات بحسب
المقصود من النفي وفي مقابله والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون
المقصود من الالتماسات هو اباحة لبس الكتان لنفسه لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع
وهو الاباحة واما الالتزام فامر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يجنب بالترك فانه حتم دقيق
ثم رأيت في بعض حواشي التلويح ما وافق هذه الجواب ثم رأيت التاج السبكي اطال فيه في
بعض تراجم حرف الامين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فله الجسد (قوله ومبني الخلاف
الح) قال السيد الشريف اعلم ان الخلاف بين الامامين يعني ابا حنيفة والشافعي في أن
الاستقناء من النفي اثبات وبالعكس مبني على ان الالفاظ هل هي موضوعية بازاء المعاني
الذهنية أم الخارجية فان قلنا بالاقول فلا يثبت له مستقنى في الخارج حكم مخالف للحكم السابق
سواء أكان الاستقناء من الالتماسات أو النفي مثلا مدلول جامعي القوم الازيد ان كان هو
الصورة الذهنية وهي ايقاع النسبة الذهنية بين القوم الذهني والجمعي الذهني وقد اخرج زيد عن
هذا الحكم الذهني فلا دلالة في اللفظ على ان المستقنى حكم مخالف للحكم الصادر فانه يجوز ان يرتفع
الايقاع رأسا بل عدم مجي زيدا عما يكون بحكم البراءة الاصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت
لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الاستقناء لا يثبت شيء بدلالة اللفظ لغة
بل للعرف وطريق الاشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من الشرك بحسب
عرف الشرع وان قلنا بالثاني فدلوه وقوع النسبة بين القوم الخارجي والجمعي الخارجي وقد
اخرج زيد عن هذا الحكم الذي هو الثبوت الخارجي فيلزم عدم مجي زيد البتة لانه لا واسطة
بين مجي زيد وعدمه في الخارج بخلاف ما في الذهن فانه يجوز ان يرتفع الحكم الذهني وهو
ايقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ ويمكن ان يقال ان الالفاظ موضوعية بازاء
المعاني الذهنية وهي مدلولات الالفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هي النسب والامور الخارجية
وهي مدلولات لها واسطة وهي المقصود بالذات فالاستقناء اما ان يعود الى الاقول وهو مختار

ومبني الخلاف على ان
المستقنى من حيث الحكم

عبد الوهاب صاحب

أي حنيفة رحمه الله تعالى واما ان يعود الى الثاني وهو مختار الشافعي رحمه الله عليه اه وقوله
 ويمكن ان يقال الخ أي فلا يتعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على ان الالفاظ موضوعه
 بازاء المقام الخارجية وكلام الشارح أقرب الى هذا من الاول كما لا يخفى وكان المعنى على هذا
 عند الشافعي في نحو جاء القوم الازيد الحكم مجي من عدا زيد من القوم وبعدهم مجي مزيد
 وفد ذكر الامام هذا في المعالم فقال الاحكام الخارجية انما تثبت بواسطة الاحكام الذهنية فاذا
 صرفنا الاستثناء الى الصور الذهنية افاذ بغير وسط أو الى الاحكام الخارجية لا يبيدها الا بوسط
 قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك يريد ان الانسان اذا قال قام القوم أو ما قام القوم
 انما يفهم من ذلك ابتداء انه بعبارة ذلك ثم يقول ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائما في
 الخارج أو قائما فصا حكما ثانياً قائم بعد حكما ثانياً المتكلم اعتقد ذلك فاذا صرفنا الاستثناء
 الى الاحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم الازيد الا حكم عليه في هذه
 القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز ان يكون موافقا للمستثنى منه في حكمه وان يخالفه
 ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستثنى عن الوسط واذا صرفناه للاحكام الخارجية صرفناه
 لما هو محتاج للاحكام الذهنية وتوسطها والاستثناء عن الوسط أرجح ويرد عليه ان المتبادر في
 العرف هو الاحكام الخارجية والاصل عدم النقل كما ان الاصل عدم الوسط فيتمارض
 الاصلان وتبقى المناجزة سالمة عن المناجزة انتهى ثم قال اتفق العلماء اوسع منه وغيره على ان الا
 للاخراج وان المستثنى مخرج وان كل شئ مخرج من نقيض دخل في النقيض الاخر فهذه ثلاثة
 أمور متفق عليها وفق أمر رابع يختلف فيه وهو انا اذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام
 والحكم فاختاروا اهل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فحين نقول من القيام قد دخل
 في نقيضه وهو عدم القيام والخلفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لنقيضه وهو عدم
 الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن ان يكون قائما وان لا يكون فعندنا انتقل الى عدم
 القيام وعندهم انتقل الى عدم الحكم وعند الفريقين هو مخرج ودخل في نقيض ما أخرج
 منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه انما قصد اخرجه
 من القيام لان الحكم به ولا يفهم أهل العرف الا ذلك فيكون هو اللفظ لان الاصل عدم النقل
 والتفسير انتهى ولا يخفى انه يجوز ان يكون المراد بكونه مخرجا من القيام انه مخرج من القوم
 باعتبار القيام وكأنه قبل وقع القيام من سوى زيد منهم ولم يقع من زيد وكونه مخرجا من الحكم
 أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قبل أحكم بالقيام من سوى زيد منهم ولا أحكم بشئ لزيد
 فلا ينافي ما أطنبت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو المخرج منه القوم وفي المحصول
 احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام لا تكاح الابوي ولا صلاة الابطهور
 ولم يلزم منه تحقق التكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على
 عدم صحته ما عند عدم هذين الشرطين انتهى قال الاصنفهاني وجوابه ان ذلك يقتضي الصحة
 عند وجود الطهارة بصحة الاطلاق لا بصحة العموم أي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع
 صور الطهارة وان اتفق غيرهما من الامور الغريبة في صحة الصلاة انتهى لكن أورد صاحب
 التلخيص منهم دليلين على أن الاستثناء في مثل الصلاة الابطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان

من النبي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة يطهر وثابتة أي مخصصة وقد ثبت ان الشكوة
الموصوفة تتم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة يطهر ومخصصة وهذا باطل لان بعض الصلاة
المخصصة بالطهور وبالطه كاصلاة الى غـ عرجة القبلة وبدون التنية وضوء ذلك قال في التلويح
وهذا في غاية الفساد للقطع بأن من مثل قولنا أكرمتم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون
الوصف عامة فامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع
الصور والقول بعموم الشكوة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الخنفية فضلا عن القائلين
بأن الاستثناء من النبي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرم من رجلا عالما لا
يا كرام عالم واحد وامان حلف لا أجاس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالته عالما وأ كرمنا على
ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا أجاس الا رجلا على ان
القائلين بعموم الشكوة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى وان الثاني ان قوله
لا صلاة سب كافي بمعنى لا نبي من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة
الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة غير جائزة الا في
حال اقترانها بالطهور وفيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق ببعض لم يجوز البعض
الاخر بلاطهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النبي اثبات لم تعلق اثبات ما تقي عن الصدر بكل فرد من
أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل
لما مر وأجاب في التلويح بقوله لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة ذم على
فردا وانما سبها عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النبي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك
الموضوع ولا يتم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور وفان
فيها يفتنى هذا الحكم ويثبت نقيضة وهو جواز شيء من الصلوات اذ تبيض السلب الكلي
ايجاب جرحي كما يقال ما جاني أحد الا راكبا انتهى وبذلك كما يظهر من جواب الامنهاني
واعلم ان ابن الحاجب لما استدلل على المدعي أن الاستثناء من النبي اثبات وبالعكس
بالنقل عن أهل العربية فانه المعتمد في اثبات مدلولات الانفاذ ذكر العوض جوابا عن ذلك بما
شرحه السيد في قوله وسأول الشارح المحقق زرقا بين كلامهم أي الخنفة وكلام أهل العربية
منبعا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية
الواقعة في نفس الامر فان اعتبرته دلالة على النسبة الخارجية فلا تقي ولا اثبات في المستثنى
أي لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما محالنا لحكم الصدر وان اعتبرته دلالة على النسبة
النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النبي دلالة على ان للمستثنى حكما محالنا
لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى أي فالخنفة يحملون كلام أهل
العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به الرضوي في عبارته أي فالخنفة بين المستثنى والصدر
بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما أفصح به صاحب النقر في تقريره بجارة العوض ثم قال
السيد ثم ههنا جهت وهو ان ما ذكره لا يتفق فيهما هو العمد في مأخذ الاحكام أعني الانشاء لعدم
دلالة على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيدا في مثل أحكام الناس الا زيدا في حكم

المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بلا خلاف انتهى وكان وجه هذا الزور
 انه ليس معنى قولنا اكرم الناس الحكم بايجاب الاكرام حتى يثبت للمستقي نقيضه وهو عدم
 الحكم بالايجاب فيكون مسكوتا عنه بل معناه نفس الايجاب فيثبت للمستقي نقيضه وهو عدم
 ايجاب الاكرام وذلك هو معنى قوله بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه أي بل اثبت له عدم
 الايجاب الذي هو نقيض ما في الصدر ولا يفتي ما في محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل
 العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القراني وقد قال السعد قبل ما تقدم عنه
 ويؤولون اي الحفظة كلام أهل العربية انه من الاثبات في انه يجازى بعبارة عن عدم الحكم
 بالحكم بالعدم لكونه لازما لكن انكار دلالة ما قام الازيد أي بحسب الوضع على ثبوت القيم
 زيدا كما دلت على بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من التي اثبتت لا يحتمل
 التأويل انتهى واعلم ان معنى في عبارة الشارح بمعنى البناء يدل تعديته بعلى وان قضية كون
 الاخراج من المحكوم به ان المراد بالحكم في قول المصنف السابق والقبيل له حكم ثبت لتعقد
 هو المحكوم به وان قوله من حيث الحكم كانه احتراز عنه من حيث ذاته فانه من هذه الحظية
 يخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لانه من حيث المحكوم به ولا الحكم وان هذه الحظية
 لا تنافي قولنا السابق انه يخرج من القوم باعتبار القيام فانه يخرج من المستثنى منه لكن تارة
 بلا حظ اخر اجمعه من حيث ذاته وتارة من حيث الحكم ولا منافاة بين قوله من حيث الحكم
 وقوله انه يخرج من المحكوم به لان اعتبار ملاحظة الحكم في الاخراج صادق مع كون
 الاخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به (قوله وجعل الاثبات في كلمة التوحيد يعرف
 الشرع الخ) فيه ما تقدم في كلام القراني وأن الشارع أمر بالاثبات بهذه الكلمة من لم يعرف
 الشرع ولو لان الاثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك (قوله والاستثناءات
 المتعددة) أي مع افتقاد المستثنى منه وبني عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه وافتقاد المستثنى
 وسبأ في قوله والوارد به جعل معاملة كإقال الركشي لا يقال سكت الاصويون من
 عكس هذه المسئلة وهي ان يتعدد المستثنى منه ويعد المستثنى لانا نقول هي مسألة الاستثناء
 عقب الجمل وسيد كرها انتهى وينبغي الكلام فيما اذا تعدد اجناسها فيما يأتي نحو قوله على عشرة
 وعشرة الاربعة والاثلاثة والاثنين وينبغي أخذ من كلامه هم الآتي وكلام الفقه ارجوع
 هذه المستثنيات لكل من العشرين فيلزمه اثنتان وعلى قياس ذلك يقال فيما اذا تعددت
 المستثنيات بعد الجمل وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما اذا تعدد المستثنى منه أيضا وفيما
 يأتي صادقة بما اذا تعدد المستثنى أيضا فلا حاجة الى زيادة ذلك عليها (قوله للاول أي فهمي
 عائدة للاول) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أي للمستثنى منه للاول من الاستثناءات
 وان أوهمه كلامه اه (وأقول) لم يبال المصنف بمثل هذا الاجسام لا بد فاعه بالتأمل
 اذ لا يتصور عود جميع الاستثناءات التي منها الاول للاول منها مع ان لفظ الاول أخصرون لفظ
 المستثنى منه والثاني أن عبارة المصنف شاملة لما اذا استغرق غير الاول وهو ظاهر لان
 المستثنيات اذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الاول بدون عطف كما سبأ في كلام
 الشارح فع العطف أولى لان الرجوع مع العطف أقرب بديل انه عند عدم الاستغراق تعود

مخرج من المحكوم به
 فيدخل في نقيضه من قيام
 أو عدمه مثلا أو مخرج من
 الحكم فيدخل في نقيضه
 أي لا حكم اذا القاطعة ان
 ما خرج من شيء دخل في
 نقيضه وجعل الاثبات في
 كلمة التوحيد يعرف
 الشرع وفي المصنف نحو
 ما قام الازيد بالعرف العام
 (و) الاستثناءات المتعددة
 ان تعاطفت للاول أي
 فهي عائدة للاول نحو
 على عشرة الاربعة وال
 ثلاثة والاثنين فيلزمه
 واحد فقط (والا) أي
 وان تعاطف

الى المستثنى منهم مع العطف دون غيره قائل (قوله فكل لما يليه مالم يستغرقه) أقول فاعل
 يستغرق ضمير كل والها ما والتقدير فكل عائد لما يليه مالم يستغرقه عدم استغراق كل ما يليه وحده فغير
 عليه أنه يدخل في منطوقه ما اذا استغرق غير الاول مع انه لا يعود كل لما يليه وما اذا استغرق
 الاول فقط مع انه لا يعود كل لما يليه على غير الاول والثاني من الاقوال الثلاثة المحكية في ذلك
 فتأمله ويرد على الشارح ان قوله فان استغرق كل ما يليه الخ بيان للمفهوم مع ان ما عدا
 استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بينا ويجب ان يرد ان اريد ان الاعم من المفهوم
 دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن في الصورتين الا شريكتين أعني استغراق غير الاول واستغراق
 الاول (قوله فان استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول نحو قوله على عشرة الا عشرة الا عشرة
 (قوله وان استغرق غير الاول نحو قوله على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة عاد الكل
 للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فية أمر الاول انه يمكن توجيه ذلك بأنه لما تعذر رجوع
 المستثنيات بعضهم البعض رجعت للاصل وهو المستثنى منه بعضهم للكلام بقدر الامكان
 والثاني ان قياس ما ذكر في المثال أنه لو قال له على عشرة الا أربعة الاستلزام ستة لان الكل
 يعود للمستثنى منه فتكون الاربعة مستثناة من العشرة بفضل ستة فتكون الستة مستثناة
 منها الستة مستغرقة فيبطل ولا يقال تلزمه عشرة لان مجموع الاستثناءين عشرة فهو مستغرق
 للمستثنى منه وذلك لانه لا يجمع المقترق لافي المستثنى ولا في المستثنى منه كما تقرر في الفروع
 ومن هنا ينظر في جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بأنه
 لو قال على عشرة وخمسة الاستثناء كان للجميع اثمنا فافكذا في غير من الضرورة الاشتراك
 والمجاز حيث قال الجواب اول الى ان قال وثانيا انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع
 الى الاخير لم يستقم أي للاستغراق انتهى فان قضية هذا الجواب انه مع الرجوع
 للجميع يجمع المستثنان فيكون الاستثناء من العشرة والافعال استغراق بجمله مع أن المقرانه
 لا يجمع المقترق واعل هذا قول ضعيف والثالث ان استغراق غير الاول شامل للاستغراق
 بالرائد كما في مثاله وبالسوى نحو قوله على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة قال الزركشي بمسئله هذا
 التعميم عن المحصول والمنهاج وهو في الزائد صحيح وفي المساوي معارض بان الثاني يستكون
 تأكيدا كما قاله الرافعي في الاقرار انتهى وعلى هذا فتقبل الشارح بالاستغراق بالرائد له
 للاحتراز عن هذا والرابع انه شامل أيضا ما اذا استغرق بعض غير الاول دون البعض نحو قوله
 عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا واحد اذ يصدق انه استغرق غير الاول وقضية ان يعود الكل
 للمستثنى منه فيلزمه أربعة في هذا المثال ويحتمل ان يحمل قوله غير الاول على العموم فيخرج
 ما اذا استغرق البعض دون البعض كما في هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عداه
 للمستثنى منه فيلزمه في هذا المثال ستة لان الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع
 الاثنان المستثنى الاول من العشرة يبقى ستة ولم أوف ذلك شيئا فاجمع (قوله والاستثناء
 الوارد بعد جعل متعاطفة عائد للكل) فيه أمران الاول قال في التلويح لاختلاف في جواز رده
 الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رحمه
 الله تعالى انه نظام في العود الى الجميع ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر في العود

(فكل) منها عائد (لما يليه
 مالم يستغرقه) نحو قوله على
 عشرة الا خمسة الا أربعة
 الا ثلاثة فيلزمه ستة لان
 الثلاثة تخرج من الاربعة
 يبقى واحد يخرج من
 الخمسة تبقى أربعة تخرج
 من العشرة تبقى ستة فان
 استغرق كل ما يليه بطل
 الكل وان استغرق غير
 الاول نحو قوله على عشرة
 الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة
 عاد الكل للمستثنى منه
 فيلزمه واحد فقط وان
 استغرق الاول فقط نحو قوله
 على عشرة الا عشرة الا
 أربعة قبل يلزمه عشرة
 لبطان الاول لاستغراقه
 والثاني بما قيل أربعة
 اعتبار الاستثناء الثاني
 من الاول وقيل ستة
 اعتبار الثاني دون الاول
 (و) الاستثناء (الوارد بعد
 جعل متعاطفة) عائد
 (للكل) حيث صلح له لانه
 الظاهر مطلقا (وقيل ان
 سبق الكل لغرض) واحد
 عاد للكل نحو حيث دأرى
 على أعماي ووقت بستاني
 على أخوالي وسبات سقاني
 لجير الى الان يسافروا

الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصله بـ مئة طعة مما سبقها
من الجملة نظر الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب
والاتصال دليلا والانتطاع مما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها بصير غزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالكسوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا
يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى
العود الى غيرها انتهى (وأقول) لقائل ان يمنع ان القرب والاتصال المذكورين يقتضيان
ظهور العود الى الاخيرة دون غيرها وان يمنع تأنيدها لولا الاخيرة بسبب انقطاعها فانه ان
أريد ان هذه الجملة ما نامة من الصفة فساطل لما تقدم من أنه لا خلاف في جواز العود للجميع
أو من الظهور منه وشموع وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء لانه ان
أراد ان الاتصال القائم بهيولوا شرط لصحة الاستثناء فقد يربح جميع الاتفاق على جواز العود
لجميع أو شرط اظهره منه نوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك والجمع يجعل الجميع
بمنزلة الجملة الواحدة وهذا واجب العوض عن تسكهم بالحيولة المذكورة بقوله الجواب منع
كونه حائله وانما تكون حائله لولم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانما هو الوجه
الثاني فاجاب عنه العوض بقوله الجواب لان سلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع
فلا يتقدم بالاخيرة كالاول دليل على عوده للجميع فانه يعتبر اجماعا مع جواز وضعه للجميع
لا يتم ما ذكرتم انتهى وقوله بل عندنا ان وضعه للجميع قال السهلا يقال هذا محتمل فلا يدفع
الظاهر الذي هو ثبوت حكم الاولي لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند ونحن كون
الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحققه منع ظهور ثبوت حكم
الاول بل الظاهر عدم ثبوته اه قال البيضاوي واحتج الشافعي بان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع العلاقات كالتسالم والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف
فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه قال المصنف في شرحه وقد
نقل الامام عن الحنفية موافقة على عود الشرط الى السك والاما الحال والظرف والمجرور فقال
انا نخصم بالاخيرة على قول أبي حنيفة وحيد لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية وفي
الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك اثنين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع
الاحكام واللغة لا تثبت قياسا مع أن الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة
المعنى أي لو جوبت عدم الشرط على الجزاء كما قاله في التقيود وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف
الاستثناء فانه مؤخر من الجهتين اه ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور باننا نمدع لزوم الاشتراك
في جميع الاحكام بل ادعينا الظهور في الاحكام المذكورة صلاحية للجميع وعدم المنع من
العود ولم تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود الى الجميع في الشرط علامة على ان الامر كذلك
في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال واما الفرق المذكور فيمكن منع تأنيده ثم رأيت
العوض اجاب عن هذا الفرق بقوله وقد يقال ان الشرط مقدور تقديمه على ما يرجع اليه فلا وكان
للاخيرة قدم عليه فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا انتهى وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه

فلا يكون تقدمه لاجل رجوعه حتى يحصل به الفرق * واعلم ان المصنف أطلق في الشرط وقده
العقد بالواقع في العين حيث قال قالوا أي الشافعية ألا والله لا آكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لاستثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا
واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لا يخصص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد
أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديره ولو سلم فهذا يرجع الى
الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو العين عليه او ذلك مما نقول به وانما الكلام فيما
لا قرينة فيها الخ انتهى واقتل أن يمنع ان العين عليه اقرينة على الرجوع للجميع لان العين
عليه اصالح مع اطلاق ما قبل الاخير وتقسيد الاخير خاصة ولا تقتضي خصوص الرجوع الى
الجميع والامر الثاني انه أورد على عود الاستثناء للسلك انه يلزم توارده عوامل على معمول واحد
وأوجب بالمنع لاننا جعلنا العامل الا كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام والاف ذلك من قبيل
الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على ان المسئلة خلافية (قوله والاعاد للاخير فقط) أقول
هلا قال والاعاد للاخيرة ولما اتفق معهما في الغرض فقط ليفيد عوده في نحو قولك أكرم العلماء
وأعق عميدك وحبس دارك على أعمالك وقف بستانك على اخوتك وسبل يترك على جيرانك
الا الفسقة منهم الى قوله وحبس وما بعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر (قوله وحبس
وجددت اتقى الخلف) أقول لعن المراد اتقى أثر الخلف والاف القرينة لا تنافي القول
بالاشتراك أو الوقف حتى يتنى الخلف نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلف ثم
رأيت قول شيخنا الشهاب لك ان تقول نفي الخلف في رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهرا ولكن
ما وجه نفي القول بالاشتراك وغيره انتهى وقد علم جوابه ما قررته فليتامل (قوله كما في قوله تعالى
والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الامن تاب فانه عائد الى جميع ما تقدمه قال السهيلي
بلا خلاف) قال شيخنا العلامة قوله الى جميع ما تقدمه أي من قوله والذين لا يدعون وما بعده
رفيه نظير بل هو عائد الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق آثاما وحسدها انتهى (وأقول)
عوده الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق آثاما عودا الى جميع ما تقدمه لتمام هذه الجملة
بجميع ما تقدمه فالمراد انه عائد الى جميع ما تقدمه بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة ان يقال
ومن يدع مع الله الها آخر يلق آثاما ومن يقتل النفس التي حرم الله الا بالحق يلق آثاما ومن
يزن يلق آثاما الامن تاب (فان قلت) هذه الجملة التي قدرتها وجعلت الجملة المذكورة
بمنزلة ليست هي الجمل المتقدمة ولا موافقة لها في المعنى لان تلك منفيات وهذه مثبتات
والاستثناء انما ينظم مع هذه ولا ينظم مع تلك اذ لا معنى لان يقال في سياق المدح والذين
لا يدعون مع الله الها آخر الامن تاب فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله الها آخر مشروطا
بعدم التوبة والايان والعمل الصالح وحيث لا يصدق قول الشارح فانه عائد الى جميع
ما تقدمه اذ لم يصح عوده هذا الاستثناء الى نفس الجمل المتقدمة (قلت) المراد بعوده الى جميع
ما تقدمه تعلقه به في الجملة وذلك صادق بتعلقه بمثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار الى تلك
المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر وفي ذلك اشارة الى نعم تلك القاعدة وانها شاء له مثل هذه
الصورة فلا اشكال اصلها قوله (قوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع) قال شيخنا

والاعاد للاخيرة فقط نحو
أكرم العلماء وحبس
ديارك على آثارك وأعق
عميدك الا الفسقة منهم
(وقيل ان عطف بالواو)
عاد للكل بخلاف الفاء
وتم مثلا للاخيرة وعلى
هذا الامدى حيث فرض
المسئلة في العطف بالواو
(وقال أبو حنيفة والامام)
الرازي (للاخيرة) فقط لانه
المتيقن (وقيل مشترك)
بين عوده للكل وعوده
للاخيرة لاستعماله في كل
نهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة (وقيل بالوقف) أي
لا تدرى ما الحقيقة منها
ويتبين المراد على الاخيرين
بالقرينة وحيث وجدت
اتقى الخلف كما في قوله
تعالى والذين لا يدعون مع
الله الها آخر الى قوله الا
من تاب فانه عائد الى جميع
ما تقدمه قال السهيلي بلا
خلاف وقوله تعالى انما
جواه الذين يصارون الله
ورسوله الى قوله الا الذين
تابوا فانه عائد الى الجميع
قال ابن السمعاني اجساما

العلامة أي جميع قوله ان يتقبلوا وما بعده وأنت خير بأن هذه مقدرات لاجل لان ان المصدرية
والفعل في تاويل مصدر وهو مفرد انتهى (وأقول) الظاهر أنهم تسبحوا في عدم مثل هذه جلا
نظرا الى أصلها قبل دخول ان الحسول المقصود مع ذلك من التنبية على العود لجميع الجمل
السابقة عند وجود القرينة والتسميح بنحو ذلك شائع في كلامهم بحيث لا يستنكر وقد يجاب
أيضا بأنهم أرادوا بالجل ما يشمل نحو ذلك لكن يخدشه ما دل عليه كلام الحواشي السعد من
ان مثل هذا ليس من الجمل التي هي محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على
العود للجميع ان تعاطف المقدرات الواقعة موقع الخبر لا مبتدأ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد
الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جمل ليعود الاستثناء الى الكل
ثم قال والجواب ان ذلك في المقدرات أو ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب
أو التي وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى واعلم ان تقرير
هذه المسئلة على هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو كذلك في كلام القوم كما تصرح به عبارته
الآتية الى قوله قال السهيلي بلا خلاف قال ابن السهلي في اجماعا ولم يبه الشارح على ما فيه
من التسامح الذي تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصا وقد اشتهر
ان المناقشة في العبارة ليست من دأب المصنفين وان الامثلة مما يكتفي فيها بمجرد الاحتمال بل
والفرض لان المقصود بها الايضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمل (قوله الى قوله الأنا يصدقوا
فانه عائد الى الاخيرة) قال شيخنا العلامة أي الى الجملة الاخيرة ولا يخفى عليك ان كلام من قوله
فدنية مسلمة وقوله فخير برؤية مقدر لان الاول مبتدأ والثاني معطوف عليه انتهى (وأقول)
لا يتعين كون الثاني معطوفا عليه لجواز كونه مبتدأ مقدر لخبر أي فعلية فخير برؤية مؤنسة
وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشي اذ هذه الجمل على هذا
التقدير لها محل من الاعراب لانها وقعت جزاء الشرط ويجاب بانهم تسبحوا في التثليل بها
وهذا كله على تسليم ما في الحواشي والاف يمكنهم منع ما فيها واعلم انه قد بين المحشيان القرينة
في هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد (قوله أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الخ)
أقول هذا الصنيع صريح في ان قوله تعالى ولا تقبلوا اهلهم شهادة أبدا معطوف على جملة
فا جلدوهم عند الشافعي كغيره فقيه ودعي من زعم ان الشافعي جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة
عن جملة فاجلدوهم مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى ومنشأ هذا الزعم
ان الشافعي قبل شهادة المدد في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم النسق ولم يستطع عنه
الجلد فانهم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفها عليه
لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل قال في التلويح
وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من
تمام الحديث على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاجرمه فهل ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بهن والمقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر بعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين
تابوا وأصلحو او من جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط

وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطا الى قوله الا أن يصدقوا
فانه عائد الى الاخيرة أي
الدية دون الكفارة قطعا
اتقانا ما قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لما توار
بأربعة شهداء الى قوله الا
الذين تابوا

الجلد

الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل انتهى وهو ظاهر وأما في الخواشي المسروبة
من قوله جوابه أي هذا البحث ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر
في الهداية وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح أن يكون حد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون
تيمما للحد ومكمل له باعتبار استلزامه لعقوبة الذم من شخص لا يتالم بالضرب كما يتالم
بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق
والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا شرط به الأئمة
انتهى فلا يخفى ما فيه من التسكف ويمكن دفعه بان شأن حق الأذى السقوط بالعقوبة تكاد
نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك وإذا كان هذا شأن أصل حق الأذى فتمتته
أولى اذ تمة الشيء دونه في القوة وبأنه لم يرد في شيء من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض ليكون
عدم قبول الشهادة من تيممه ولو كان من تيممه كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها للبيان
ذلك خصوصا مع كونه مما يخفى والازم اعمال بيان ذلك أبدا وعدم التعرض له بوجه وهو
في غاية البعد كما لا يخفى فظواهر النصوص شاهدة قوية بأنه ليس من تيممه ومثل هذا
القدر كاف في هذا الأمر الظني ويجرد ان التالم برد الشهادة قديرة فوق التالم بالضرب لا يكتفي
في اثبات ذلك لان غاية الأمر ثبوت الصلاحية له ويجوز ذلك لا يجوز اثبات هذا المدعى به والا
فكان ينبغي أن يصح الاقتصاري عليه في غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد وقد قال السيد
على وحد المقررى مما نزل ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده مما نزل مما
يشعر ببقاء شيء آخر ولا يقال انما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لان ذلك غير
صحيح اذ لا ظهور بوجهه يكون ذلك تمة بل غاية ما ثبت ظهوره في نفسه ويجوز تفسير الهداية
لا يرد ما ذكره التلويح على انه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفا له
بخاصته والاخر حده أو تعريف له بخاصة أخرى وقوله لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس
العدم المطلق ممنوع قطعا بل المراد الاعم الشامل لذلك للقطع بأنه لا يخرج على الحاص
في الاقتصار على مجرد الاعراض عنه وعدم العمل بشهادته الالعارض يقتضى زيادة على ذلك
(قوله غير عائد الى الاولى أي الجلد قطعا لانه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا
الكلام من توجيه عدم العود لا الى عما ذكر أشار الكوراني الى رده حيث نقله عن بعض
الفضلاء ثم بالغ في رده بما توهم انه وادله فقال واعلم ان هنا جناد قديمة الابد من الوقوف عليه وهو
انه لما تقرر ان المختار عود الاستثناء الى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالآخرة
ورد عليه الاشكال بآية القذف فان التوبة لا تسقط جلد الثمانين أجاب عنه بعض الفضلاء
بانه انما يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشيء لان الذنوب المشروعة فيها حد
وان كانت في حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضا مشاله لو قال والذين يشربون
الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط
الحد بالتوبة جزما بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثناء في آية القذف انما هو نفس
التوبة وحق العباد توبته انما هو بادائه أو بالاستحلال كما ان التوبة في حق الله تعالى انما هي
بإستيقاه الحد وبعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى (وأقول) ما زعمه في جواب بعض الفضلاء

فانه عائد الى الآخرة غير
عائد الى الاولى أي الجلد
قطعا لانه حتى آدمي فلا
يسقط بالتوبة وفي عوده
الى الثانية أي عدم قبول
الشهادة الخلف فعندنا
نعم وعند أبي حنيفة لا
(و الاستثناء) الوارد بعد
مفردات نحو تصدق على
الضقراء والمساكين وابناء
السيبل الا الفسقة منهم
(أو بالكل) أي به عوده
للكل من الوارد بعد جمل
لعدم استقلال المفردات

الذي مشى عليه الشارح المحقق من انه ليس بشئ هو الذي ليس بشئ وما احتج به على ذلك
لا يسمي ولا يغني من جوع وبين ذلك أما أولاً فلان ما زعمه من كون الحدود لا تسقط بالتوبة
سواء كانت لله تعالى أو لا آدمي ليس بصحيح على اطلاقه بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنياً
وكذا ظاهر احيث لم يبلغ الحياكم وكذا ان بلغته في احد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها
الاعتراف به بل يستحب له السر على نفسه ولا تجب التهمة اذ عليه بل يستحب تركها الا ان كانت
المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين في ذلك وأما ثانياً فلو سلمنا ان الحدود مطلقاً لا تسقط بالتوبة
لكن ذلك لا يمنع صحة تعديل عدم سقوط ما يكون منها للآدمي بالتوبة بكونه حق آدمي سواء أريد
بالحق الحد أو الأعم اذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة غاية الأمر أنه اذا أريد بالحق في
التعديل معنى الحديث توجه أن عدم السقوط لا يتوقف على خصوص كون ذلك الحد للآدمي
بل مطلق كونه حداً كاف في عدم السقوط وظاهر أنه لا أثر لذلك في صحة التعديل اذ يصح التعديل
بكل من الخصوص والعموم كما لا يخفى والحاصل أن حق الآدمي اذا كان حداً فاقه معنيين
يصح تعديل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حداً آدمي وكونه حق آدمي وان لم يتوقف عدم
السقوط في الاول على خصوص كونه للآدمي وانما أثر النظر لكونه حقاً نظراً الى ان عموم
كونه حقاً للآدمي هو العمدة في عدم سقوطه بدليل ان غير الحد من حقوق الآدمي كتعزير
استحقاقه على غيره لا يسقط بالتوبة أيضاً ولهذا يجب على الحياكم استيفاء وبله بطالبه بخلاف تعزير
لله تعالى لا يجب استيفاءه بل للحياكم تركه بالمصلحة فان كان وجه رد ذلك الجواب ان كونه حق
آدمي لا يصح التعديل به فخطا ظاهر أو ان خصوص كون ذلك الحق للآدمي لا يتوقف عليه
السقوط قلنا أما أولاً فلا ضرورة الى حمل الحق في التعديل على معنى الحد بل يجوز ان يراد به
المعنى الأعم وحينئذ فلا اشكال في اعتبار الخصوص لان حق الله اذا لم يكن حداً لا يمنع
السقوط بخلاف حق الآدمي وأما ثانياً فعدم توقف السقوط عليه لا يمنع صحة التعديل به وأما
التقييد بكونه للآدمي يوهم أن كون الحد لله تعالى لا يمنع السقوط رجوع الاعتراض الى المناقشة
في العبارة بماها خلاف المراد وهذا مع كونه ليس من دأب المصلين لا يصح ان يتسبب عنه
ان الجواب ليس بشئ وبالجملة فهذا الرد لا يكون الا خطأ على ان دعواه المزمع في قوله ان حد
شرب الخمر لا يسقط بالتوبة جز ما دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعي والثوري محترماً
مذهب الشافعي وغيرهما من أصحاب الشافعي قولين في ذلك بل في مطلق حدود الله تعالى
كما تقدمت الاشارة اليه فليت شعري أي سنده في هذه الدعوى الباطلة بل لا سند له فيها الا
التساهل والجمازة فقد اتضح صحة جواب بعض المتضلاء المذكور وان ما أورده الكوراني
من البحث الدقيق مجرد تلقين وتلويح وأما ما تجب به من الجواب عن ذلك الاشكال فهو
مسروق من قول التلويح السابق مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جعله الاصلاح
الاستهلال الخ فكان عليه ان يضيف الشيء الى أهله وان لا يضيفه في غير محله والله تعالى أعلم
(قوله أما القرآن) أقول مناسبة هذا المقابلة ظاهرة فان الاختلاف في ثبوت حكم آدمي
الجلتين للآخرى نظير الاختلاف في رجوع الحكم المذكور بهما حتى الجلتين لما قبله (قوله
بين الجلتين) أي أو الجليل كما هو ظاهر وفيه أمران الاول قال شيخ الاسلام قال الركني وغيره

أما القرآن بين الجلتين

الذي

الذي في كتب الحنفية تخصص ذلك بالجل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف وفارقوهن
بمعروف وأشهدوا فالجملتان بكلمة واحدة والاشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة
بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلام من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى
تبعوت حكم في احدهما تبعوته في الاخرى أى فلا يقال لا تجب الزكاة في مال الصبي كالأ
تجب عليه الصلاة انتهى (فان قلت) هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من
أن لا يذكر أصله وان لا تذكر صفة فان الحكم هنا وهو الاشهاد مذكور في الآية دون صفة من
الوجوب بخلاف مثال الشارح فان الحكم فيه من أصله غير مذكور (قلت) لا حاجة الى جعل
الحكم هنا ونفس الاشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشقة على التكليف بل يجوز جعل
الحكم صفة الاشهاد التي هي وجوبه وهو غير مذكور فليست أمثلة * والثاني ان التقييد بالجملتين
يخرج المفردين ولكن لا يبعد انهما كذلك (قوله لفظا) قال شيخ الاسلام منصوب على
التمييز عن النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما انتهى وقال شيخنا الشهاب في الاول تمييز
محول عن المضاف اليه وفي الثاني تمييزا لغير المذکور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض
انتهى وكان التقييد بقوله لفظا استرازا عن القرآن بينهما في الحكم بان يبين استواءهما فيه
وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليست أمثلة (قوله بان تعطف) هذه الباء يجوز كونها
للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها لاداة (قوله مثلا حديث أبي داود) قال شيخنا
الشهاب الحكم المذكور هو النهى فتشترك فيه والذي لم يذكر هو التخييم بهما انتهى وقد
يقال لا حاجة لاعتبار ما ذكر لهما من الحكم لان المصنف لم يعتبر ذلك في القرآن (قوله لا يبولان
الح) قال شيخنا الشهاب عطف بيان على حديث أبي داود أقول أو يبدل (قوله لما ترجع) قال
شيخنا الشهاب أى للدليل الذي ترجع على القرآن الكائن أى ذلك الدليل في مسئلة ان الماء
المستعمل في الحدث طاهر انتهى (قوله ويكتفى في حكمه النهى ذهاب الظهورية) أقول هذا
لا يأتي في الماء الكثير بقا طهوريته فاعل حكمه النهى تقديره وفيه نظري المستحرج لان
ياتر عدم النهى حينئذ (قوله بمعنى صبغته) انما قال ذلك لان الكلام في المخصص المتصل وقد
تقدم انه ما لا يستعمل من اللفظ والمراد بالصبغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الاولى لأداة
الشرط أى فقط والمراد بالجملة الاولى ما يكون جملة أولى في مجموع الشرطية المشقة على شرط
وجزاء (قوله وهو أى الشرط نفسه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يعنى مدلول تلك
الصبغة ويعنى أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلي انتهى وقد يقال الصبغة
متصوره لكل شرط حتى العقلي فلا حاجة لذكر الاستغناء المذكور اذ لا أعم فليست أمثلة * والثاني ان
الكلام بين ان فيه استغناء ما ثم قال لكنه خلاف الأصل في العبارة ايها المذكور اذ لا قرينة فيها تعين
المراد الآن يدعى ان القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصبغة انتهى (وأقول)
أى مع ظهور ان التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتأمل فانه لا بد من هذا حتى لا يفهم
ان التعريفه ويمكن ان يجعل من القرينة قوله وهو كالاستثناء انما الا ان حقيقة الاتصال
لا تصور اللفظ وكذا قوله وأولى الخ اذ العود والاخراج به لا يظهر ان الألفظ (قوله
ما يلزم من عدمه لعدم الخ) فيه أمران * الاول ذكر شيخ الاسلام ان هذا التعريف تعريف

لفظا) بان تعطف احدهما
على الاخرى (فلا يقتضى
التسوية) بينهما (في غير
المذكور حكما) أى في عالم
يذكر من الحكم المعلوم
لاحداهما من خارج (خلافاً
لابي يوسف) من الحنفية
(والمزني) منافي قوله ما
يقتضى التسوية في ذلك
مثاله حديث أبي داود
لا يبولان أحدكم في الماء
الدائم ولا يغتسل فيه من
الجنابة فالبول فيه يتجسه
بشرطه كما هو معلوم وذلك
حكمة النهى قال أبو
يوسف فكذا الاغتسال فيه
للقران بينهما وواقفه أصحابه
في الحكم لدليل غير القران
وخالفه المزني فيه لما ترجع
على القران في ان الماء
المستعمل في الحدث طاهر
لا يخفى ويكتفى في حكمه
النهى ذهاب الظهورية
(الثاني) من المخصصات
المتصلة (الشرط) بمعنى
صبغته (وهو) أى الشرط
نفسه (ما يلزم من صلح
العدم ولا يلزم من وجوده
وجود

للشروط الشامل للفقوى وغيره وان المراد هنا اللغوى انتهى قال فلوز كذا التعريف المذكور
 فيما مر مع تعريف السبب والمنايع وعرف اللغوى هنا بما مر آتفا أى وهو الصيغة كان أنسب
 والحامل له على ما قلناه وم الاختصار انتهى وفيه أمران * الاول ان ما ذكره من شمول هذا
 التعريف للشروط اللغوى على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتى في غاية الاشكال اذا الشرط
 اللغوى هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها لاخفا فيه اذ لا يلزم من عدمها العدم
 اذ وجود اللفظ وعدمه مما لا أثر لهما - فانهما في وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر اذ قد
 يوجد الاكرام مع اتفاه قولك ان جنتنى لوجود حقيقة الجنى فان أريدانه بشهه من حيث
 معناه فهو تكافؤ - متغنى عنه اذا المقصود بيان ان المخصص هو الصيغة وقد اذ ذلك قول
 الشارح الثانى الشرط بمعنى صيغته * والثانى ان قوله وان المراد هنا اللغوى كان وجهه - ان
 الكلام فى المخصص المتصل ولا يكون الا لغويا اذ غيره لا يكون الا متصلا فلا ينافى ان غير
 اللغوى مخصص أيضا على ما هو الظاهر عندى * والامر الثانى ان هذا التعريف شامل للركن
 اذ يلزم من عدم تكبيره الاحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها اذ قد يوجد
 التكبير دون بعض الاركان الأخرى والشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم اذ قد يتحقق بقية
 المعتبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع وقد يجاب بانه تعريف بالانتم وقد أجازته الاقدمون
 واختار جمع منهم السيد وياتى ما يعنى خارج بقية الشهارة ان الشرط خارج لادخل (قوله
 لذاته) قال شيخنا الشهاب ظاهر صريح الشارح الآتى انه متعلق يلزم المنى دون المثبت وينبغى
 التعلق بهما على وجه التنازع فيه انتهى وسببى كلام يتعلق بذلك (قوله احتراز) قال
 شيخنا الشهاب اى تولى (قوله بالقييد الاول الخ) أقول القيد الاول هو قوله يلزم من عدمه
 العدم والقيد الثانى هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقيد الثالث هو قوله لذاته
 واعلم أنهم لم يمتعضوا المحترز قوله ولا عدم أى ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لانه يلزم
 من وجوده العدم ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن اخراج المانع بهذا باخراجه بما قبله
 من قوله ما يلزم من عدمه العدم فليستأمل (قوله وبالثالث الخ) فيه أمور * الاول انه لا يعنى
 ان ما آل ما ذكره الى ان التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب وحاصله انه لا تدخل هذا
 الشرط فهو احتراز عن خروجه لاعتن دخوله ولا محذور فى ذلك فكثيرا ما يكون الاحتراز عن
 الخروج لاعتن الدخول وبهذا يجاب عن الشيخنا الشهاب هنا بما سئله فتأمل * الثانى مقتضاه
 ان قول المصنف لذاته مخصص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ وانه لا يرجع لما قبله أيضا
 أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه أيضا لخراج المانع اذا قارن عدمه عدم
 الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا اذا قبل لعدم الشرط المنى قارنه بعدم المانع
 وحده يخرج بقوله يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله لذاته الثالث
 قال الكمال الألبق فى حل القيد الثالث انه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط
 اذا قارن السبب لان ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم
 لزوم العدم من وجود الشرط اذا قارن المانع لان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على
 وجود الشرط انتهى ووجهه ظاهر فانه فى الصور المحترزة بها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود

ولا عدم لذاته) احترازاً بالقييد
 الاول من المانع فانه لا يلزم
 من عدمه شئ وبالثنائى من
 السبب فانه يلزم من وجوده
 الوجود وبالثالث

الشرط

الشرط ولا العدم من وجوده (فان قلت) بل لزم ما ذكر من وجوده اذ لا معنى للزوم الاعدم
الانفكاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم يتفككا عن وجوده في الصور المذكورة قلت انما
يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله ولا يلزم وجوده ولا عدمه لكنه عبر بقوله ولا يلزم من
وجوده الخ يعني الدالة على ان يكون الزوم عدلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده في
الصور المذكورة فتدبره هذا ولا يخفى ان ما ذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لا فائدة
انه يدفع التوهيم المذكور وانه للاحتراز عن خروجها عن دخولها فانه له تعريفه (قوله من
مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب أي من خروج مقارنته والاحسن ان يقول
وبالمثل من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده وقوله فيلزم أي من وجود الشرط
المقارن وقوله ومن مقارنته أي ومن خروج مقارنته الخ وقوله لالذات الشرط أي قد دخل
الشرط المقارن لاجل ما ذكر انتهى (قوله فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب
لك ان تقول لزم الوجود حينئذ لم تقارنته دون الشرط فلتكن خارجة بقوله ولا يلزم من وجوده
وجود (فان قلت) ما سلكته الشارح أيضا صحيح اذ الوجود لازم حينئذ لوجود الشرط لكن
لالذات قلت فيمنه يكون قوله لانه مدخلا للشرط المذكور للاحتراز منه فليتامل ولا يجزم مثل
ذلك في جانب المانع انتهى وقد علم جوابه وهو ان الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضا كما هنا
وقوله لازم حينئذ لوجود الشرط فيه ان هذا مسلم لكن ليس لازما من وجوده وهو المراد
كما أشرنا اليه (قوله مع النصاب) متعلق بوجود الحول (قوله ثم هو عطف على قوله ولغوى وهو
المخصص) فيه أمران الاول ان هذا التقسيم هو هكذا في العبد كأصله وغيره حيث قال الشرط
يتقسم الى عقلي وشرعي ولغوى اما العقلي فكالحياة الى ان قال واما اللغوى فمثل قوائنا دخلت
الدار من قوائنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان
مادخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعاق عليه الجزاء هذا وان الشرط اللغوي صار استعماله
في السببية غالب الخ انتهى ولم يعقبه في ذلك السعد ولا غيره وبه يظهر ان ايراد الكلام الآتي
ان صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغي للكلام ان يضيف هذا التقسيم الى
القوم ثم يتكلم عليه وأما الاقتصار على اضافته الى الشارح ثم الايراد عليه فما لا ينبغي ولعله
لم يستحضر ان الشارح مسبوق بذلك من القوم على ان الايراد مدفوع كما سيعلم والثاني قال
الكلام فيه أمران أحدهما ان ظاهر عبارته ان الشرط المعروف هو المنتقسم وان اللغوي بمعنى
الصيغة داخل فيه وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي كما حزره شيخنا في تحريره
أخذ من القرأني فان المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما
يوافقه قول الشارح في عدم الاكرام المأمور به بانعدام الجعي ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر
وهذا من الشارح يتأني تقسيمه والثاني ان الشرط لغة ليس معناه الصيغة انما هو مخفف الشرط
بالفتح بمعنى العلامة وأما تسمية الصيغة فخوان دخلت الدار فانت طالق شرط اللغة مع انه سبب
جعلي فصيروته علامة على وقوع الجزاء انتهى المقصود نقله من كلامه (وأقول) أما ما ذكره في
الامر الاول من ان ظاهر عبارته ما ذكر فوجهه انه جعل من الاقسام الشرط اللغوي ووصفه
بانه المخصص وقد تقدم ان المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من المخصصات المتصلة الشرط

من مقارنة الشرط للسبب
فسلزم الوجود كوجود
الحول الذي هو شرط
لوجوب الزكوة مع النصاب
الذي هو سبب للوجوب
ومن مقارنته للمانع كالدين
على القول بانه مانع من
وجوب الزكوة فيلزم العدم
فلزوم الوجود والعدم في
ذلك لوجود السبب والمانع
لالذات الشرط ثم هو عطف
على الحياة للعالم وشرعي
كالطهارة للصلاة وعادي
كصب السلم لصعود السطح

بمعنى الصيغة وأما قوله وليس كذلك إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي فيقال عليه أما أولاً ولا
 فالشارح لم يرد على ما ذكره كما تقدمت الإشارة إليه وأما ثانياً فيجاب عنه بان كونه جعلياً إنما
 هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الأصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه
 هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً فيقال إن دخلت الدار فانت طالق
 والمراد إن الدخول سبب لطلاق يستلزم وجوده ولا مجرد كون عدمه مستلزماً لعدمه من
 غير سببية وقد يستعمل في شرط شبه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي
 لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواء أفاد وجود ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها
 فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه أنه لا يتوقف اضائه الأعلى طوعها ولذلك
 أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سوا ما يخرج ما لولا له دخل لغة فإذا قيل أكرم في تيمم إن
 دخلوا فلولوا الشرط لم وجوب الأكرام جميعهم مطلقاً لوجود مقتضى باسره فإذا ذكر الشرط
 علم أنه بقي شرط لولا لمكان المقتضى تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود ولو وجد الشرط
 والعدم لولاه فيقتصر الأكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين أياها ولولاه لما خرجوا
 وكانوا داخلين في حكم وجوب الأكرام انتهى فتأمل على أن كون الشرط بمعنى الصيغة سبباً
 جعلياً لا يصح بظاهره إذ الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ ولا يصدق فيه معنى السبب الذي ذكره
 وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم إذ اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط ويعدم
 ويوجد المشروط ألا ترى أنه لو قيل إن دخلت الدار فانت طالق فقد وجد الشرط اللغوي وهو
 الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك وإنما يوجد عند وجوده معناه فالصيغة في الحقيقة إنما تفيد
 جعل المعنى سبباً للطلاق فتوقف على تحققه ثم يمكن أن يدعى كون الصيغة سبباً ناقصاً
 إذ الطلاق يتوقف عليها أيضاً بدليل أنه لو نوى جعل الدخول سبباً للطلاق بدون صيغة لم يكف في
 ترتيب الوقوع على الدخول فليست اقل وأما قوله كما يوافقه قول الشارح الخ فهو ممنوع منعا ظاهراً
 إذ قول الشارح إذا امتثل تصریح ببيان مجرد الشرط وهو المحي لا يلزم من وجوده وجود المشروط
 وهو الأكرام وإن وجود الأكرام إنما يترتب على المحي إذا انضم إلى المحي الامتثال وهو معلوم أن
 الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معه السببية
 ويكون كلام الشارح موافقاً لما ذكره كما زعمه بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على
 ما عرّف به الشرط وبيان أن هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته بل لما قارنه من
 الامتثال ثم رأيت شجناً العلامة أفاد ذلك فله الحمد وعند ذلك يتجهب من زعمه الموافقة ويتضح
 سقوط ما بناء على هذا الزعم بقوله وهذا من الشارح يتأق تقسيمه إذ قد اتضح موافقته لتقسيمه
 وينظر في قول شيخ الإسلام بين به أي بقوله إذا امتثل إن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود
 المشروط بمعنى السبب الجملي والافق قد عرف أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
 الصادق ذلك بالصيغة وبالعليق المذكور انتهى بل لم يمين به الانطباق لهذا المثال على ضابط
 الشرط المذكور على أن ما ذكره في نفسه ممنوع كما سبق وأما ما ذكره في الأمر الثاني فقد تضمن
 الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرط لغة وهذا كاف في صحة ما ذكره الشارح وموافقة كلام
 غيره كالعضد حيث قال وأما اللغوي فنقل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت

الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر
المعلق عليه هو الجزاء انتهى وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرط الغوى وان النسبة
في قولنا لغوى لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لالانهم من مشهور لفظ
الشرط لغة (قوله ولغوى وهو الخ) أقول قد يستشكل بانه أراد باللغوى الصيغة بدل
قوله وهو المخصص وقد صرح فيما سبق بان الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من
المخصصات الخ ولا يخفى ان الصيغة التي هي اللفظ لا يتصور على الإطلاق ان يكون قسمها من
الشرط المعرف بقوله ما يلزم من عدمه العدم الخ كما تقدمت الاشارة الى ذلك ويمكن ان يجاب
بان قوله وهو المخصص على تقدير وهو المخصص لفظه لکن قد يمنع من ذلك انه حينئذ يتناول
أيضا العقلي وغيره لان الصيغة تتناول أيضا ما يكون مدلولها ذلك وهذا يناقض قوله وهو أى
اللغوى المخصص ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله وهو المخصص أى الذى صيغته مخصصة فلا
يشكل بان التقسيم لمدلول الصيغة وهى المخصص ومن صريح الشارح تعلم ان الشرط المحدود
أعم من المخصص انتهى وبما قررناه يظهر لك ما فيه فليتاامل وأما معناه ان يجاب به من ان
أراد بالشرط هنا المعنى مع التزام ان معنى الصيغة أى من حيث اعتباره مخصص فهو وان
أمكن في نفسه وليضافه تفسير المخصص فيما سبق بالمقيد للتخصيص لان المقيد للتخصيص
يشمل غير اللفظ أيضا كما يصرح به قول الشارح من لفظ أو غيره في قول المصنف الآتى القسم
الثاني المنفصل لکنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذى منه الشرط بقوله أى ما لا
يستقل بنفسه من اللفظ نعم ما يجوزنا من تخصيص المعنى قد يتأمله المصنف في قول الشارح
وهو المخصص الآن يلاحظ ان المراد وهو المخصص المتصل فليتاامل (قوله فينبعدهم الاكرام
المأمور به الخ) فيه أمران الاول ان لفظ ان يقول لم جعل المشروط الاكرام المأمور به
وهو لاجل طلب الاكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق اعم وجوب
الاكرام وقوله في حكم وجوب الاكرام وعلى هذا فالعدم بانعدام المحبى طلب الاكرام
لانفس الاكرام والثاني ان شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤاله بان كيف صح
قول الأئمة ان الشرط اللغوى أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده والصواب أى في الجواب ما أشار اليه السيد
في حاشية المطول في بحث الشرط من ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى
تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحقيقة لزم من عدم الشرط عدم
الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لشرطه فليتاامل انتهى (وأقول) قال العضد
مانصه الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوى الى أن قال وأما اللغوى فنقل قولنا ان دخلت
الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان
ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء وهذا وان الشرط اللغوى صار
استعماله في السببية غالباً الى آخر ما تقدم نقله عنه في الكلام على كلام الكمال السابق ومنه
تعلم ان أصل وضع الشرط اللغوى لغير السببية وانه غاب استعماله في السببية وانه يستعمل
فيما يشبه السبب فالخاصل ان استعماله في السببية هو مقتضى

والغوى وهو المخصص كافي
أكرم في تقسيم ان جاؤا أى
البلاتين منهم فينبعدهم الاكرام

أصل وضعه وثانيها استعماله في السببية وقد كثرت ذلك فيه وثالثها استعماله في شرطية شبهة
 بالسببية اذا تقرر ذلك فيجوز ان يحمل قول الأئمة ان الشروط اللغوية أسباب على ان المراد
 أنها غلب استعمالها في معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها كما يجوز
 أن يكون عند اللغوي هنا من جملة الشرط المعروف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا
 مخالفة ولا اشكال ولعل هذا أولى مما صوبه شيخنا في جواب سؤاله المذکور إذ ربما يلزم على
 ما صوبه بطلان عند اللغوي من جملة الشرط المعروف بما ذكره لأنه اذا لزم من عدم الشرط
 اللغوي عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سبباً ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذکور
 (قوله المأمور به) قال شيخنا الشهاب جواب سؤاله قد رأى لا يدخل اللغوي فيه إذ قد
 يكرمهم بلون الجبى انتهى وكان يكفيه أن يقول أى لا يدخل هذا الشرط وهذا المتثال
 (قوله اذا المتثل) قال شيخ الاسلام بينه ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود الشرط بمعنى
 السبب الجعلي الخ (أقول) فيه نظر ظاهر ان أراد ان السبب الجعلي عبارة عن الشرط بعد وجود
 الشرط ويحتاج في ذلك لتقل صريح صحيح بل كلام العبد السابق صريح في خلافه والوجه
 في تقريره مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فرأجه وقد أشرفنا عليه فيما سبق ثم لا يخفى عليك
 بعد ما سبق ما في بقية كلام شيخ الاسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه
 تعريف الشرط المذکور فرأجه وتأمل فيه (قوله على الأصح الآتي) أى فيه الخلاف على
 الأصح المذکور ومقابل الأصح هو قوله وقبل يجب اتصال الشرط اتصافاً وعليه قال شيخنا
 الشهاب لينظر ما الفارق انتهى (وأقول) سنشير الى الفارق ثم ان استثنى هذا القائل من
 الاتفاق ان شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط والأشكال الاتفاق مع أن
 أصل الخلاف فيه فليست أملى (قوله من أن أصله) أى الخلاف في الاستثناء في ان شاء الله وهو
 أى ان شاء الله صيغة شرط قوله وعلايه اقتصر المصنف في شرح المنهاج الخ قال شيخنا العلامة
 صنيعة هنا لا يخالفه إذ قوله على الأصح الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد ان صنيعة يمكن أن
 لا يخالفه وان كان ظاهراً في مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لأنه يكفيه في
 جملة الخلاف راجعاً للمستلزم انه الظاهر من المتن لا سيما مع الاستدلال بقوله لما تقدم من ان
 أصله في ان شاء الله تعالى الخ ومع كون قاعدة الشافعي رجوع القيود لجميع ما سبق ومن ثم
 قال شيخ الاسلام ان مفعلة الشارح أقعد وان أراد انه ظاهر في عدم مخالفة أو انه ليس ظاهراً
 في مخالفة فهو ممنوع منها لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة (قوله وأولى من الاستثناء بالعود
 الى الكل) قال شيخ الاسلام وجه الأولوية يعرف من الفرق الذي ذكره بعينه انتهى (وأقول)
 يمكن أن يوجه بهذا أيضاً القول السابق انه يجب الاتصال اتصافاً بخلاف اتصال الاستثناء فبقي
 الخلاف وذلك لان مناقاة الانفصال مع التأخير لانه الصدور أقوى من مناقاة الساليس له الصدر
 ويمكن أيضاً أن يوجه به الاتفاق على جواز اخراج الاكثريه بان يقال لما كان له الصدور كان كانه
 مذكوراً ولا وصار العام المذکور بعده كانه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا يخرج بخلاف غيره
 وكانه فيما لو قال أكرم بنى تميم ان كانوا علماء قال ابتداء أكرم علماء بنى تميم أو العلماء من بنى تميم
 أو نحو ذلك ثم ان تضعيف الفرق المذکور لا يجبرى هنا فقام له وقال شيخنا الشهاب قوله وأولى

المأمور به بانعدام الجبى
 ووجود وجوده اذا المتثل
 الامر (وهو) أى الشرط
 المخصص (كالاستثناء
 اتصالاً) ففي وجوبه هنا
 الخلاف المتقدم على الأصح
 الاتي لما تقدم من أن أصله
 في ان شاء الله وهو صيغة
 شرط وقبل يجب اتصال
 الشرط اتصافاً وعليه
 اقتصر المصنف في شرح
 المنهاج حيث قال لانعلم
 في ذلك نزاعاً (وأولى) من
 الاستثناء (بالعود الى
 الكل)

أى وهو أولى وهو عطف على الاستثناء ثم لو أسقط أولى وقال وهو كالاتثناء اتصال العود الخ
 كان مؤدباً ما قاله الشارح وأما عبارته فتفيد التشبيه في الاتصال خاصة فيين كلام الشرح
 والمتن تبعاً انتهى (وأقول) لا يخفى أنه لو أسقطا أولى وقال ما ذكر فإتته الدلالة على الأولوية
 المقصودة والمهمة لهم وأما قوله كان مؤدباً ما قاله الشارح الخ فلم يظهر لي معناه فليست فيه
 قضية ما فيه (قوله أى كل الجمل المتقدمة عليه) قال شيخ الإسلام لو قال أى كل المتعاطفات كان
 أولى ليتناول المقدرات انتهى (وأقول) هذا يتوقف على ثبوت الخلاف في المقدرات وقد تقدم
 عن حواشي السعدنى الخلاف فيها بما فيه وقال شيخنا الشهاب قوله الى الكل خصه الشارح
 بالجل وقضيته ان ذلك لا يأتى في العود الى المقدرات وفيه نظر انتهى ويحاج باحتمال
 اختصاص الخلاف بالجل وان التخصيص لاجل ذلك (قوله على الاصح) قال شيخنا الشهاب
 متعلق بأولى ويتنازع على كالاتثناء أعنى ثاباً والاحسن أن يتعلق بالعود فليست
 (وأقول) قول الشارح وقيل يعود الى الكل اتفاقاً صريح في تعلقه بالعود والحاصل ان العود
 الى الكل على الاصح أو اتفاقاً أولى (قوله وقيل يعود الى الكل اتفاقاً) قال شيخنا العلامة
 هذا القول يرى ان الشرط أولى من الاستثناء بالعود الى الكل فلا يصح أن يكون مقابلاً للاصح
 الى آخر كلامه (وأقول) هذا الاعتراض موقوف قطعاً أما أولاً فإنه لا يخفى على من أحسن التأمل
 انه مبنى على ان قوله على الاصح متعلق بقوله أولى وهو ممنوع بل هو متعلق بانفاد العود ومعنى
 الكلام العود الثابت هنا على الاصح أو اتفاقاً أولى من العود هناك فتكون أولوية العود هنا
 من العود هناك ليست محل نزاع وانما محل كونه العود داخل أو وفاق ولا منافاة بين
 اشتراك الاستثناء والشرط في الاختلاف في العود الى الجميع وأولوية ذلك العود في الشرط
 كما لا يخفى والى هذا المعنى أشار الشارح إشارة ظاهرة بتصرُّحه بجعل محل الاتفاق على المقابل
 نفس العود إشارة الى أنه محل الخلاف دون الأولوية حيث قال وقيل يعود الى الكل اتفاقاً ولم
 يقل وقيل أولى بالعود اتفاقاً فتأمله وأما ثانياً فلو سلمنا تعلق قوله على الاصح بقوله أولى لم يناق
 مقابلة الاصح بالقول المذكور لانه على هذا مقابل للاصح مع مقابله فيكون في أولوية العود
 طريقان أحدهما حكاية قوانين فيها والآخر القطع بها خاصة انه أولى على أصح القولين
 وقيل أولى قدهما ولا شبهة في ان القطع بالأولوية يقابل حكاية اختلاف فيها وكان الشيخ ظن على
 هذا انه مقابل للاصح فقط فاشكل عليه ان تصحیح العود انما يقابله عدم العود لا القطع بالعود
 وقد بان أن الاشكال فتأمل وأما ثالثاً فلان قوله فى آخر كلامه بل مثله في الخلاف صريح
 في ان المماثلة في الخلاف منافية للأولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعاً إذ قد يشترك الحكمان
 في الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى نظر في كلامهم وأما رابعاً
 فليست من قوله ومقابله هو القول الأول الخ وما المراد بهذا القول الأول من المتن والشرح فلا
 تكون من الغافلين (قوله بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب لينظر القارق انتهى (وأقول)
 قد قلنا الإشارة الى القارق (قوله ويكون جهاهم أكثر) قال شيخنا الشهاب فيه جعل
 المضارع المبتدأ حالاً وهو متخفف ويؤول في مثل ذلك بالماضى والزوار عطفة أو لوالوا حالية
 وهو خبر مبتدأ محذوف انتهى (وأقول) لا ضرورة الى جعل الواو على وإرا حال حتى يحصل

أى كل الجمل المتقدمة
 عليه نحو أكرم بنى نعيم
 وأحسن الى ربيعة وأخلع
 على مضر ان جأوك (على
 الاصح) وقيل يعود الى
 الكل اتفاقاً والفرق ان
 الشرط له صدر الكلام فهو
 متقدم تقديره بخلاف
 الاستثناء وضرباً به
 انما يتقدم على المقيد فقط
 (ويجوز ان يخرج الاكثريه
 وفاقاً) نحو أكرم بنى نعيم ان
 كانوا علماء ويكون جهاهم
 أكثر بخلاف الاستثناء في
 انما يخرج الاكثريه بخلاف
 تقدم

وفي حكاية الوفاق تسمي لما
 قدمه من القول بأنه
 لا بد أن يبقى قريب من
 مدلول العام الا ان يريد
 وفاق من خالف في الاستثناء
 فقط (الثالث) من
 المخصصات المتصلة (الصفة)
 نحواً كرم بنى تميم الفقهاء
 خرج بالفقهاء غيرهم وهي
 (كالاستثناء في العود)
 فعود الى الكل على الاصح
 (ولو تقدمت) نحو وقتت
 على اولادى وأولادهم
 المحتاجين ووقتت على
 محتاجى اولادى وأولادهم
 فعود الوصف في الاقل
 الى الاولاد مع اولادهم
 وفي الثانى الى اولاد الاولاد
 مع الاولاد وقيل لا (أما
 المتوسطة) نحو وقتت على
 اولادى المحتاجين وأولادهم
 قال المصنف بعد قوله لا تعلم
 فيما نقل (فالختم اختصاصها
 بما وليته) ويحتمل أن يقال
 تعود الى ما وليها أيضاً
 (الرابع) من المخصصات
 المتصلة (الغاية) نحواً كرم
 بنى تميم الى أن يعصوا خرج
 حال عصيانهم فلا يكرمون
 فيه وهي (كالاستثناء في
 العود) فعود الى كل
 ما تقدمها على الاصح نحو
 أكرم بنى تميم وأحسن الى
 ربيعة وتعلمت على مضراى
 أن يرحلوا

الاشكال ولا الى التأويل بالمضى والواو عاطفة بل لا مانع من جعل الواو على الاستثناء أو
 على العطف على جملة نحواً كرم الخ أى وذلك نحواً كرم الخ وابقاء الفعل بلا تأويل بالمضى
 (قوله تسمي) أقول كأنه أراد بالتسمي انه أراد بالوفاق قول الاكثر مثلاً لانه قريب من الوفاق
 والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب انه على التسمي لم يرد مع في الوفاق بل معنى ما يقرب منه
 كقول الاكثر وكان المعنى على التشبيه أى كالوفاق وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه
 وفاق مخصوص (قوله لما قدمه الخ) أقول قد ينظر في هذا الاستدلال باحتمال أن ما قدمه
 مخصوص بما هنا من الاتفاق في الشرط فليتامل (قوله وهي كالأستثناء في العود) قال شيخ
 الاسلام أى وفي الاتصال وصحة اخراج الاكثر ولو ترك قوله في العود كان أعم انتهى (وأقول)
 قال الاصقهاى قال المازرى التوابع وهي النعت والعطف والتاكيد والبدال والشرط
 لاختلاف في وجوب اتصالها انتهى وكذا نقله القرافى وأقره وحيد بن زبير لأن يكون عدم
 تعرض المصنف للاتصال لانه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاد فهم جريان الخلاف فيه
 كالأستثناء لكن الحق ان هذا لا يمنع الايراد مطلقاً اذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف (قوله
 مع اولادهم) ثم قوله مع الاولاد اشارة الى ان مدخول مع وهو اولاد الاولاد في الاقل والاولاد
 في الثانى هو المتبوع لعل الوصف به ولا (قوله أما المتوسطة) فالختم اختصاصها بما وليته
 فيه أمران الاول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالأستثناء والشرط
 والغاية والظاهر ان الحكم واحد وقد أشار السكالي الى بيان ان شاء الله من الشرط والثانى
 ان شيخ الاسلام بين ان الختم يعود للما وليها أيضاً واحتج على ذلك بفرع نقلها عن الفقهاء
 واعلم انه قد تترق في كتب التفرع انه يشترط في صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشيئة أن
 ينوى المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام والا فلا يعبه واذ انما لمت ذلك مع قولهم يرجع ما ذكر
 لجميع الجمل المتقدمة علمت ان الحكم يرجع للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن اذا
 رأينا مثل ذلك في كلام نحو الواقين حكمنا بالرجوع الى جميع ما تقدم وان لم نعلم نيتهم بناء على
 الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم والفرع الذى نقله شيخ الاسلام هنا عن فتاوى البلقينى
 والكلام الذى نقله عن الشافعى رضى الله عنه فانه لو اشترط العلم بنيتهم ما سأل للبقينى ولا
 للشافعى ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقف فيما ذكره البلقينى وعلمنا بارادة الله تعالى فيما ذكره
 الشافعى ومن هنا ينشأ اشكال وهو انه ان كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم في العود
 للجميع لا يقيده بوجود النية المذكورة خالف ما فى التفرع أو يقيدهم بالزم ان الخفية يمنعون
 العود للجميع وان قصد المتكلم علم قصد اياه وهو في غاية البعد اللهم الا أن يكون المراد
 بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهراً وهو في غاية البعد من الصنيع ثم اعتبار النية قبل
 الفراغ في المتوسط ظاهراً بالنسبة لما قبله واما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الاتيان
 به وهو محتمل اعتبارها حال اتيانها بذلك الواقع بعده ثم رأيت بعضهم يبحث في الاستثناء المتقدم
 اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر (قوله خرج حال عصيانهم) قال السكالي تشبيهه على ان
 العموم في حالة التخصيص بالغاية عموم في الاحوال لاني الاشخاص فالقصر لبقينى تميم على بعض
 احوالهم لا لبقينى تميم على بعضهم وكذا القول في التخصيص بالشرط انتهى (وأقول) فيه بحث لان

هذا مسلم في نحو هذا المثال لا مطلقا اذ لو قيل مثلا قرأت سورة القدر الى سورة الناس
 واشترت نخيل البستان الى نخلة كذا ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم
 المخصص بها عموما في الاشخاص بلا شبهة فكيف يجعل العموم في التخصيص بالغاية هو ما في
 الاحوال لا في الاشخاص مطلقا كما هو صريح عبارته على ان عبارة العوض مصرحة في نحو
 المثال بان العموم في الاشخاص حيث قال نحواً كرم بنى تميم الى ان يدخلوا بالغاية وهي الى ان
 يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى اللهم الا ان يريد قوله تيممه على ان
 العموم في حالة التخصيص بالغاية أي في هذا المثال ونحوه على انه يمكن منع ذلك أيضا بان المراد
 في المثال الاعتم من الاحوال والاشخاص فانه ان وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان
 أو من بعضهم خرج العصاة منهم وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك فلو خرج حال عصيانهم
 أي المقتضى لخروج جميعهم حال العصيان ان عموم ونزوح العصيان منهم فقط ان لم يعمهم بل
 عموم العصيان جميع الافراد الموجودة في الواقع لا يمنع كون العصاة بعضهم بنى تميم فيتحقق
 التخصيص باعتبار الافراد على هذا أيضا الا ان يجب ان المراد في نحو هذا المثال ان المنظور
 اليه ابتداء هو التخصيص في الاحوال فتأمل وقولي ودلت القرينة الخ لثلاث ايقال ان الغاية
 هنا التصديق العموم كما في قطعت أصابعه من التخصيص الى الابهام مثلا وكذا يقال في الشرط
 فان العموم المخصص به في نحو قولك أكرم بنى تميم ان لم يكونوا من ولد فلان عموم في الاشخاص
 بلا شبهة فتأمل (قوله والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت) أقول فيه أمران
 * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الشمول من حيث الحكم والاقدم من العام المخصوص
 عمومه مراد تناولا لا حكما انتهى (وأقول) كان وجه ما قاله ان المصنف شرط في شمول العموم
 لها عدم اتيانها بدليل قوله لولم تأت وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند اتيانها مع ان العام
 عند اتيانها من العام المخصوص وقد تقدم ان عمومه مراد تناولا فلا بد من حمل الشمول هنا على
 الشمول من حيث الحكم لا من حيث التناول أيضا لئلا يخالف ما سبق ويؤيد ذلك أيضا قول
 الشارح فانها لولم تأت لثلاثا فمفهوم قوله لا لعموم من حيث الحكم وعندى انه لا حاجة
 لذلك وان المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابله بقوله اما مثل حتى مطلع الفجر الخ وكلام
 الشارح لا ينافي ذلك بل هو ان يريد تكرار القائل اثبات العموم لفظا لانه فرعه ولا دلالة في شرط
 المصنف المذكور لانه ليس احترازا عما لو أتت الغاية المخصصة بل هو احتراز عن الغاية التي
 لا يشملها العموم لولم تأت * والثاني ان هذا صادق على الغاية في قولهم قطعت أصابعه من
 المنصر الى البصر مع ان الغاية فيه ليست للتخصيص ويجب ان يوجهين الاول انه حذف من
 هذا الضابط قسمه مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت على
 خروج بعض الافراد عن حكمه بخلاف ما لولم تدل على خروج شئ كافي هذا المثال والثاني انه
 لا محذور في صدق ذلك الضابط على ما ذكر لان كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضي ان
 كل ما كان كذلك يكون مخصصا وانما اللازم ان الغاية المخصصة لا تكون الا كذلك (قوله
 حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب بالغاية لقوله فاتلوا الذين وليس من الغاية الواردة بعد متعد لان
 الجمل صلات وقوله فاتلناهم قال شيخنا الشهاب أي لكتنا ما مورين بذلك أي فاللازم الامر

(والمراد) بالغاية (غاية)
 تقدمها عموم يشملها
 لولم تأت مثل) ما تقدم
 ومنش قوله تعالى فاتلوا
 الذين لا يؤمنون بالله الى
 قوله (حتى يعطوا الجزية)
 فانها لولم تأت لثلاثا فمفهوم
 أمطوا الجزية أم لا

بالمقابلة لانه نفس المقابلة فلا يرد انهما قد تختلفا لو لم تات الغاية (قوله امام مثل حتى مطلع الفجر)
قال شيخنا الشهاب احسن من قول الشارح امام مثل قوله تعالى سلام هي الخ لان التمثيل
للاغاية لا للعالم المغيا انتهى ويمكن ان يجاب بانه انما صرح بالمغيا ليعلم ان الغاية لم يشملها
عموم ما قبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس ان يقول امام مثل حتى مطلع الفجر في قوله تعالى
سلام هي حتى مطلع الفجر لكنه اثر الاختصار (قوله من غاية لم يشملها عموم قبلها) ثم قوله
ليس من اللية (أقول) قد يرد عليه ان ذلك لا يدخل له في اتقاء كون الغاية للتخصيص لانه لو قيل
سلام هي الى آخره لم يكن فيه تخصيص أيضا بل تحقيق العموم مع ان الغاية شملها عموم
ما قبلها وان آخر اللية جزء منها الا ان يجاب بان المراد الاشارة الى ان التحقيق العموم قد
تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتي بخلاف التي
للتخصيص لا تكون الا مشمولة لما قبلها فليست ام (قوله كعموم اللية لاجزائها في الآية) أقول
فيه رد لما في شرح الرزكشي من التفسير في المثال قال لان اللية ليست بعامة الا ان يريد مثل هذا
اذا وردت في صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى ويؤيد الرما تقدم
في قوله والقابل له حكم ثبت متعدد من ان المراد بالعام هنا ما هو اعتم من المحدود (قوله مع
البلاغة) أقول البلاغة مطابقة الكلام يقتضي الحال مع فصاحته والحال هو الامر الداعي
الى التكلم بالكلام المنصوص أي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى المراد
خصوصية ما وهو مقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكر الله كما حال يقتضي تأكيد
والتأكيد مقتضاها ومعنى مطابقتها ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكدا
وهكذا كما تقر كل ذلك في محله اذا تقر ذلك فيجوز فيما نحن فيه ان يراد بالحال امتحان المخاطب
واختبار تنبيه أو مقدار تنبيه وذلك يقتضي اراد المعنى بعبارة فيها خفاء كافي عبارة المصنف
اذ جعل البداية الخنصر والنهاية البنصر في بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة اذ قد يسبق الى
الوهم من هذه الغاية ان المقطوع الخنصر والبنصر لكن النظر الدقيق يدل على من ربط هذه
الغاية بما قبلها الظاهر في العموم ان المقطوع الجميع وانه قطع ما عدا هذين الاصلين بينهما
حتى يصدق ذلك العموم (قوله لان الغاية في الثاني من المغيا) قال شيخنا الشهاب فيه نحو لان
المغيا القطع انتهى وقضية ان المراد بالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هي الفعل
لا محل من مكان أو زمان وقد قال الرضي ان المراد بالغاية المسافة قال الجاسي وقيل كثيرا
ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لانه غرض الفاعل
ومقصوده انتهى (قوله ضحوا كرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب هل يشترط ان
يكون فيه اشعار بالوصفية كهذا أم لا كما في أكرم قريش بن هاشم انتهى وظاهره لا يشترط
ما ذكر (قوله ولم يذكره الا كثرون وصوبه الشيخ الامام) قال السكوتاني وشبهتهم في ذلك على
ما ذكره بعض الشارحين ان المبدل منه لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم هو المبدل فلا
معنى للتخصيص (وأنا أقول) هذا كلام في غاية السقوط لانه جار في الاستثناء أيضا لا ترى انك
اذا قلت جاءني القوم الا يزيد الم تسند الفعل الى القوم الابدان خارج زيد منهم والا كان تناقضا
فاخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخرج العاجز في قوله والله على الناس حج البيت

(امام مثل) قوله تعالى سلام هي (حتى مطلع الفجر) من غاية لم يشملها عموم قبلها فان طلوع الفجر ليس من اللية حتى تشمله (فالتحقيق العموم) فيما قبلها كعموم اللية لاجزائها في الآية للتخصيص (وكذا) قواهم (قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر) بكسر أولهما وثالثهما فان الغاية فيه لتحقيق العموم أي أصابعه جميعها بان قطع ما عدا المذكورين بين قطعهما وأوضح من ذلك من الخنصر الى الإبهام كما عبر به في شرحي المختصر والمنهاج وعدل عنه الى ما هنا لما فيه من السجع مع البلاغة المخرج الى التدقيق في فهم المراد وذكر مثالين لأن الغاية في الثاني من المغيا يختلفا في الأول (التمام من الخصصات المتصلة) بديل البعض من الكل) كما ذكره ابن الجاسي ضحوا كرم الناس العلماء (ولم يذكره الا كثرون وصوبه الشيخ الامام) والدار المصنف لان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لعل يخرج منه فلا تخصيص به

من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجهور ذكر البديل انما هو لعله لم يره من الاستثناء
 لتقاربهما في المعنى انتهى (واقول) اراد ببعض الشارحين الشارح المحقق فانه ذكر في توجيهه
 قول المستنف ولم يذكره الا كثرون الخ مانصه لان المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل
 يخرج منه فلا تخصيص به انتهى لكن اضافته ذلك اليه كأنه لعله اطلعه فتوهم ان هذا
 التوجيه من عنده بانه وائس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم وعن ذكره الصفي الهندي
 والشارح المحقق في هذه المسئلة حكما وتوجيها لم يرد على نقل كلام الامة من غير ان ينصب
 لاختاره أو توجيهه فلا توجيه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته والافهوا اعتراض فاسد غير
 ملاق لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتامل وذلك لان حاصل ذلك التوجيه هو ان تخصيص
 لكونه اخر اجابته تدعى مخرجا عنه ولا يخرج عنه في البديل لان المبدل منه في نية الطرح فكأنه
 معدوم حقيقة وكان البديل ذكر ابداء حتى كأنك قلت ابداء في مثال الشارح المحقق أكرم
 العلماء وحينئذ قد ليس هناك اخراج من شئ ليتحقق تخصيصه وظاهر ان هذا المعنى لا يجرى في
 الاستثناء ضرورة ان المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس في نية الطرح بل هو المقصود بالذات
 عكس المبدل منه فالخروج عنه محقق في الاستثناء قطعا فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك
 التوجيه ان الاسناد في صورة البديل بعد الاخراج حتى يقال ان ذلك جار في الاستثناء لان
 الاسناد فيه بعد اخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلا منشا لهذا التوهم وبني عليه تلك
 القماعات فما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل

سارت مشرقة وصبرت مغربا • شان بين مشرق ومغرب

(فان قلت) لكن الامر على ما ذكره في الاستثناء من ان الاسناد بعد اخراج المستثنى (قلت) لو
 سلم ذلك والافقد علمت فيما سبق وستعلم قريبا ما فيه لم يضرنا لان كون الاسناد بعد الاخراج هما
 يحقق التخصيص لانه عبارة عن الاخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي وقد تحقق ذلك
 في الاستثناء على هذا الاثر جننا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطنا به
 بعد الاخراج وأما البديل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الاسناد بعد اخراج البديل خلافا
 لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله فاخراج زيد في صورة الاستثناء قيل الحكم مثله اخراج
 العاجز الخ فقد اتضح سقوط اعتراضه هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذي وهم
 فيه الكوراني وان كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه اذ كونه في نية الطرح غير مسلم على
 الاطلاق كما بين في محله ولهذا قال شيخنا الشريف في قول القوائد القبايية محمد بن قوله
 والصلاة على رسوله محمد مانصه بدل مقصود بالذات والاول توطئة وهو بهذا المعنى في حكم
 الطرح لا مطلقا انتهى وكتب بهامش ذلك مانصه اشارة الى دفع اشكال وهو ان جعله بدلا
 يقتضى أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون اثبات الرسالة له غير مقصود أصلا
 مع انه ليس كذلك وجوابه ان المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح انه غير مقصود بالذات بل
 ذكر توطئة وهنا الامر كذلك اذ المقصود بالذات الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم انتهى
 وحينئذ قد يقال اذا كان مقصودا في الجملة تحقق الاخراج فيتحقق التخصيص ويحجب بانه
 لما قصد للتوطئة كان في حكم العدم ولا يخفى ان ما ذكره من كون الاسناد بعد الاخراج

في الاستثناء بعد الاخراج وان كان موافقا لما تقدم عن المصنف كابن الحناجب في عشرة الا
 ثلاثة الا انه منافي لما تقدم ايضاً من ان القابل للتخصيص حكم ثبت لم تعدد فان قضيته ان
 الاخراج بعد الحكم لا قبله ومن ان الاستثناء من النص اثبات وبالعكس كما صرح به المولى
 التفتازاني وقد بينا ذلك فيما سبق وحينئذ فلنأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه
 في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضاً والله الموفق (قوله القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم
 انه وقع للدكتوراني ههنا تخطيط عجيب وتهاوت غريب وذلك انه قال مانصه لما فرغ من أقسام
 المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر بالاتفاق على جواز
 التخصيص بالادلة السمعية وأشار اليه المصنف ايضاً بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به
 وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لا يأكل الرأس فلأكل رأس
 العصفور لا يباحث لانه لم يتعارف به بين الناس وحده وكذا لو حلف لا يأكل الفاكهة لا يباحث
 بأكل العنب والرمان كما روى عن أبي حنيفة لقوله تعالى فيها ما فاكهة وفخل ورتمان عطفها على
 الفاكهة لزيادة فيها ما على التفكه واذا قال كل مما ملأني فهو حذر لا يعتق المكتاب لنقصان الرق
 فيه انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي (وأقول) كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف
 مع ان قوله يجوز التخصيص بالحس والعقل ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك
 بجواز التخصيص بالادلة السمعية حيث قال والاصح جواز تخصيص الكتاب به الخ وكيف
 يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية في معرض
 الرد على ما زعمه على المصنف من الحصر ثم يعترف بان المصنف أشار اليه بقوله والاصح جواز
 تخصيص الكتاب به وبالسنة واهل الموقع له في ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابة هذا المحل
 لا يقال له انه أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لانا نقول انما يسوغ
 الاستناد في الاعتراض الى مثل هذا الاخذ لو اقتصر على الجار والمجرور ويختلف ما لو صرح
 عقبه بما عني التعلق بمفهومه ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله بالحس فقط
 لان مفهومه منع العقل وفي قولك مررت بدار زيد ودار عمرو ودار بكر لان مفهوم بدار
 زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل (قوله أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا
 الشهاب لم يقل ههنا بان لا يقترن نظير ما مر في جانب المتصل كأنه والله أعلم ليكون المنفصل
 العقلي مقارناً انتهى ويمكن أن يقال المقارنة في الوجود وقد ثبت للمنفصل والمصاحبة
 في الذكرا تصور في الحس والعقل (قوله يجوز التخصيص بالحس) أقول الوجه انه أعم من
 المشاهدة وبه يشعر اطلاق الشارح اياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة ولا ينافي
 ذلك ان الدليل السمي الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع لان ما عدا المشاهدة من
 الحس لا يتحصر في السمع والمقصود بيان التخصيص بالحس أي بواسطة الاحساس بأمر
 محسوس غير اللفظ بقريته المقابلة فمأذنة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص
 بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق والشم وبالسبع بالنسبة لتغير الدليل السمي
 وبذلك يشدق قول الكمال مانصه قوله بالحس أي بالمشاهدة والا فالدليل السمي وهو اللفظ
 الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع انتهى ان أراد الكلام على قول المتن بالحس

(القسم الثاني) من المنفصل
 (المنفصل) أي ما يستقل
 بنفسه من لفظ أو غيره يبدأ
 بالغير اقلته فقال (يجوز
 التخصيص بالحس)

ويكون قوله أي بالشهادة من كلامه تفهيمه فان أراد الكلام على قول الشارح في تقرير
المثال بالحس أي المشاهدة فلا معنى حينئذ لقوله والا فالدليل السعي الخ فتأمل واعلم ان تفصيل
المراتب في هذا المقام ان التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك
المخصوص أي المخرج من العام بأن يقضي العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له والتخصيص
بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعا مما ذكر كان يحس بما يمنع من ثبوت الحكم
كشاهدة السماء في مثال الشارح فانها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وان كان المدرك هو
العقل بواسطة المشاهدة مثلا لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلا لا يقضي بامتناع الثبوت
فان العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجوده لا يقضي بامتناع ثبوت التدمير بها بل
يجوز ان يخالف خلق الشيء لنفسه فان العقل في حد ذاته يقضي بامتناعه والتخصيص
بالدليل السعي هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو في الشارع الحكم عنه
وان لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة عما في الباب ان المدرك لذلك الشيء هو العقل
بواسطة سماع اللفظ المدال على ذلك مثلا فعمل تميز هذه الاقسام وان أمكن الاستغناء بالعقل
عن الحس نظر الان التخصيص بالحس يؤول الى ان العقل يحكم بمخروج بعض افراد العام بواسطة
الحس فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الالمدى وغيره على العقل لكن ما سلمه المصنف
أوضح وادفع اتوهم خروج الحس اذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون ادراكه
بواسطة الحس فما أورده الكمال وشيخ الاسلام مدفوع عن ارادته الاعتراض (قوله بالحس)
قال شيخنا الشهاب هو الادراك بالحاسة مثل الاساس فالادراك بالحاسة يسمى احساسا
وحسا ومشاهدة انتهى (قوله كافي قوله تعالى) أي كالتخصيص الذي في قوله تعالى في شان
الريح أي اقوله كل شيء في قوله تعالى تدمر كل شيء (قوله فان ادرك بالحس) قال شيخنا الشهاب
فيه بحث فان الادراك هو الحس اه (قوله اشذوذ) قال شيخنا الشهاب هو مصدر
يعني اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى وتقدم انه يجوز بقاؤه
على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وان جمع فاعل على فحول مقصور على السماع
(قوله في منههم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى وقال
الكمال ظاهرا المتن جريان الخلاف في التخصيص بالحس أيضا ولم يصرح به الشارح امالانه لم
يجده اولان التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على ان الادراك للعقل
بواسطة الحواس نعم قد يقال انه اشار اليه في ضمن قوله ويأتي مثل ذلك كما في التخصيص بالحس
انتهى وعلى هذا الاستدلال يتوجه أنه لم يصر المتن على العقل ثم الحق به الحس وقال الزركشي
وقوله خلافا لاشذوذ هو ما تد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لانعلم فيه خلافا
نعم ينبغى ان يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة الآفات
والتخللات اه (قوله مانتق العقل) أي الفرد الذي في العقل حكم العام أي المحكوم به على
العام عنه (قوله لم يتناول العام لانه لا يصح ارادته) أقول فيه بحث لان عدم صحة الارادة انما
يقضى عدم تناول من حيث الحكم لان حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كافي في
تتق التخصيص أي الانحراج من العام كما تقدم ان العام المخصوص عمومهما يتناول لا سيما

كافي قوله تعالى في الريح
المرسلة على عادته مدمر كل شيء
أي تهلكه فان ادرك بالحس
أي المشاهدة ما لا تدمر فيه
كالسماء (وبالعقل) كافي
قوله تعالى الله خالق كل شيء
فان ادرك بالعقل ضرورة
انه تعالى ليس خالقا لنفسه
(خلافا لاشذوذ) من الناس
في منههم التخصيص
بالعقل فائلم ان مانتق العقل
حكم العام عنه لم يتناوله
العام لانه لا يصح ارادته
هنا ياض يفظه

ثم رأيت امام الحرمين قال فان تلقى الخصوص من ماخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا
 للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف بطلان مذهب الواقعية وان امتنع بمنع
 من تسمية ذلك تخصيصا فليس في اطلاقه مخالفة عقل أو شرع الى آخر ما ذكره ونفسه في شرح
 المنهاج عنه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله لم يتناول العام ان أريد من حيث اللفظ مجموع
 أو من حيث الحكم فلم ولا محذور انتهى ويحتمل ان المعنى على التشبيه أى كأنه لم يتناول العام
 وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بالعقل كان ما أتى العقل حكم العام عنه
 كأنه ليس من الافراد (قوله ومنع الشافعي تسميته) أى تسمية التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل
 أو نقول تسمية الاخراج بالعقل (قوله وهو لفظي) فيه امران * الاول انه قد يقال قضية كونه
 لفظية أن لا مخالفة من الشذوذ والشافعي الا في مجرد التسمية فلم غاير المصنف في الحكاية عن
 الشذوذ عن الشافعي بما عبر به وهلاجهما فقال خلافا للشذوذ والشافعي أو قال ومنع شذوذ
 والشافعي تسميته تخصيصا ويوجب بان كون الخلاف في التسمية لا ينافي الزيادة عليهم اجمالا يخرج
 الى الخلاف في المعنى فان الشذوذ كما نفى التسمية نفى والتناول أيضا المحقق للاخراج على ما تقر
 بخلاف الشافعي فإنه اقتصر على نفي التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تديه على التفاوت بين
 المذهبين ثم ان اعترف الشذوذ بالتناول لفظا حقيقة اشكل الحال * والثاني ان الزركشي
 قال وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوي لان العام بخصوص بذليل العقل على قول من يجوز
 تخصيصه به يجرى فيه الخلاف السابق في انه حقيقة فيه أو مجاز وعلى قول من لا يجوز تخصيصه
 به فلا يبل هو عندهم حقيقة لا خلاف كذا قاله السني الهندي قلت أو يكون عندهم من باب
 العام المراد به الخصوص لان باب العام بخصوص فيجب فيه الكلام السابق في كونه حقيقة
 أو مجازا وجعل ابو الخطاب من الختابة ماخذ الخلاف التحسين والتبحيح العقليين فان صح
 ذلك كانت هذه قائمة ثانية انتهى وقال شيخ الاسلام لك ان تقول بل هو معنوي لانهم يعتبرون
 في التخصيص بالعقل صحة ارادة المخرج بالحكم ونحن لانعتبره الى آخر كلامه ويوجب عنس ان
 هذا يقتضى كونه معنويا اذ الخلاف على هذا صار من بابا على تفسير التخصيص وانه هل يعتبر
 فيه صحة ارادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الاخراج وهذا لا يخرج عن كون
 الخلاف لفظيا وقال السكالي وكون الخلاف لفظيا بالنسبة الى قول الشافعي ظاهر واما بالنسبة
 الى الشذوذ فقبه نظر لانهم قالوا لا يتناول العام واذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص
 وهو قصر العام على بعض افراده انتهى ويوجب بان عدم تناوله له ارض عدم صحة ارادته بهذا
 الحكم لا يمنع كونه من افراده ومتمنا ولا له بحسب الوضع ولا شك انه كذلك كما يدل عليه ما تقدم
 عن امام الحرمين وحقيقة ذلك صدق تعريف التخصيص عليه ظاهر * قال الزركشي واعلم ان الامام
 في أول البرهان حكى خلافا في تقديم العقل على الحس فقال وما حاضرنا فيه تقديم ما يدرك
 بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابي الحسن وقدم القلائس من اصحابنا
 المعقولات بالادلة النظرية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
 ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي عرضة للافتات انتهى وينبغي جريان مثل هذا الخلاف
 هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أي ما يخص به ولم تعرضوا لذلك

(ومنع الشافعي) رضى الله
 تعالى عنه (تسميته تخصيصا)
 نظر الى ان ما يخص بالعقل
 لا تصح ارادته بالحكم (وهو)
 أى الخلاف (لفظي) أى عائد
 الى اللفظ والتسمية للاتفاق
 على الرجوع الى العقل فيما
 أتى عنه حكم العام وهل يسمى
 نفسه لذلك تخصيصا فعندنا
 نعم وعندهم لا

انتهى

ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (والاصح جواز تخصيص الكتاب به) أي بالكتاب وقيل لا قوله تعالى وأنزلنا الملك الذي
تسبب للناس ما نزل اليهم فوض البيان الى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص ٥٩ بيان فلا يحصل الا بقوله صلى الله عليه

وسلم انما الوقوع كتخصيص قوله
تعالى والمطلقات يقرب من
بأنفسهن ثلاثة قروء الشامل
لاؤلات الاحمال بقوله تعالى
وأولات الاحمال اجلهن
أن يضعن حملهن فان قال المانع
يجوز ان يكون التخصيص بغير
ذلك من السنة قلنا الاصل عدمه
وبين الرسول يصدق بالبيان
بما نزل عليه من القرآن
وقد قال تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء
(والسنة بها) أي بالسنة
وقيل لا قوله تعالى وأنزلنا
اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم قصر بيانه على
القرآن لنا الوقوع
كتخصيص حديث العصيين
فما سقت السماء العشر
بجديتها ما ليس في ما دون
خمسه أوسط صدقة
(و) السنة (بالكتاب) وقيل
لا قوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم جعله مبينا
للقرآن فلا يكون القرآن
مبينا للسنة قلنا لا مانع من
ذلك لانهما من عند الله قال
تعالى وما ينطق عن الهوى
ويدل على الجواز قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء وان خص من عموم
ما خص بغير القرآن (والكتاب
بالتواتر) وقيل لا يجوز
بالسنة المتواترة القطعية بناء

انتهى وانما ان يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف في ايهما يخص به لانهم ما ان
اتفقوا في مقدار التخصيص بان كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح ان لا فائدة
لحصول التخصيص بكل حال بلا تناوت وان زاد الخارج بأحدهما فالآخر فيما اتفقا عليه على
هذا الحال ويعمل بذي الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها وان كان الخارج بأحدهما غير الخارج
بالآخر فاقاس كما هو ظاهر العمل بهم لان كلاهما يعارض الآخر فيما اخرجيه فليست كل قوله
ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (قال شيخنا الشهاب قلت تعبد لا تمنع السابقان
لا يحسنان هنا فليست كل ما (وأقول) جوابه المنع فانه على عدم تناول هذا لعدم صحة الازادة
ولا خفاء ان ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح اراذته فلا يتناوله العام على قياس
ما هنا (قوله فوض البيان) أي التبيين وقوله فلا يحصل الا بقوله أي أو فعله وهذه النتيجة
ممنوعة والمقدمة متان مسلمتان وسيشيرنا خارج الى ذلك وقوله اجلهن أي اقتضاء عدتهن وقوله
قلنا الاصل أي المستحب وقوله تبيانا ما بالغة البيان وقوله لكل شيء أي والقرآن شيء قد دخل
فيه وقوله قصر بيانه أي باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل والهواء في بيانه للنبي صلى الله عليه
وسلم وكذا في جعله مبينا وقوله عن الهوى أي هوى النفس (قوله وان خص من عموم
ما خص) أي العام الذي خص بغير القرآن أي من سنة أو غيرها من التخصصات الاتية (وأقول)
هلا بد له وقوله ما خص بغير القرآن بقوله ما بين بغير القرآن ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير
ذلك من أنواع البيان واعلم انما اقتصر على التخصيص لان الكلام فيه (قوله وكذا يجزى
الواحد عند الجمهور) قال الزركشي هذا الخلاف موضع في خبر الواحد الذي لم يجزوا
على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله لاميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة
وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بخلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لان تعداد الاجماع
على حكمها وان لم يتعد على روايتها به عليه ابن السهماني انتهى (قوله بخلاف ما لم يخص
أو خص بظني) أقول هذا يدل على ان ابن ابيان يجزى التخصيص بالظني ابتداء أو لا فلا وجه لترتيبه
عليه منع التخصيص بالآحاد وحينئذ يشكك منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع انه من افراد
الظني فيقال لم يجز تخصيصه بظني غير الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع انه ظني
أيضا الآن انما يجزى بان منع التخصيص اذا خص بظني بجامع بطلان التخصيص بالظني لكن هذا
لا يناسب البناء الذي ذكره الشارح فليست كل ما رأيت شيخ الاسلام لحفظ هذا الاشكال وأشار
الى دفعه حيث قال مانصه قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني أي أو خص عند غير ابن ابيان
بظني والافتقار لا يجوز التخصيص بظني فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الاول به انتهى
وفيه نظر ظاهر لان التخصيص بالظني ابتداء اذا كان ممنوعا عند ابن ابيان فلا أثر له عنده وان جوزه
غيره لانه اذا حكم غيره بالتخصيص بالظني ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وان العام ياتي
على عمومه لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظني حتى يصح له أن يترتب
عليه منع التخصيص بالآحاد بل المنع حينئذ عنده انما ترتب على عدم التخصيص مطلقا وكلام
المنصف ظاهر في خلاف هذا الجواب لان قوله وعندى كسبه على الوجه الذي شرحه الشارح
يتوقف على كون ابن ابيان يجوز التخصيص بالظني والالتماس ذلك البحث من المنصف وكون

على القول الاتي أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور)
مطلقا وقيل لا مطلقا والابن القضي بالظني قلنا يحصل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل بانظنين أولى

ذلك البحث مع ابن ابيان بناء على أن الجواز على قول غيره في غاية البعد فليستامل (قوله ان ما خص
 باللفظ حقيقة) قال شيخ الاسلام فيه وهو اذا اللفظ قد يكون قطعيًا كما يكون ظنيًا والغرض
 الفرق بين القطعي والظني ان الظن كان أو غيره انتهى وكان هذا القائل اعتبار الغالب خصوصًا
 وقد أراد قطعي الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالة حيث قد وقطعي الدلالة من اللفظ
 نادى بل اللفظ في نفسه لا يكون قطعياً المتوقف قطعياً على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر
 خارج عنه وخرج بقوله باللفظ ما خص بغيره كالقول قال شيخنا الشهاب أنه يجوز دلالة ضعيقة
 اه (قوله وعندى عكسه) فيه أمور * الاول انه قد يناقش فيه بان عكس المذكور عن ابن ابيان
 انه يجوز ان خص بظني أو لم يخص وبتتبع ان خص بالقاطع لان المراد بالعكس أن محل الجواز فيما
 تقدم هو محل المنع هنا محل المنع فيه هو محل الجواز هنا ومحل المنع فيما تقدم هو ان لا يخص
 أو ان يخص بظني فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع ان الامر ليس كذلك كما علم من تقرير
 الشارح فاي دليل على اخراج ما لم يخص من حكم الجواز يمكن أن يجاب بان الدليل على ذلك
 فهو موافقة من حكم التخصيص بالقاطع لانه اذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما
 تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو أولى وعلى
 هذا فيمكن أن يوجه اجمال المصنف في هذه العبارة بأنه للعمل على التدريب واستخراج الدقائق
 فليستامل * والثاني ان الشارح المحقق قد جعل على ما حاصله أن هذا ليس اختياراً من المصنف
 للعكس وانما هو يبحث منه مع عيسى بن ابيان على سبيل القدح في دليله بالقول بالموجب كما بينه
 السكال في حاشيته ولما لم يتد الكوراني الى مقصود المصنف من ذلك جعله على أن ذلك اختيار
 للمصنف ثم اعترض عليه حيث قال وقيل ان خص بقاطع جازواً ولا فلا وحكي هذا عن ابن ابيان
 واختار عكسه المصنف ثم قال بعد ان أعاد ذكر مذهب ابن ابيان وما اختاره المصنف من عكس
 ذلك مع كونه مخالفاً لطباق العلماء غير معقول لان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص العام لا بقطعي
 ولا بظني يجوز تخصيصه بالاحاد فالتخصيص بالقطعي لا شك فيه بضعف في العام فكان جواز
 التخصيص بعده من باب الاولى انتهى وقد علمت سبب هذا الاعتراض وبناه على غير أساس
 لان المصنف لم يذكر هذا العكس اختياراً بل قد جاء في دليل ابن ابيان كما تقرر على انه لو فرض
 اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكوراني أما زعمه كونه مخالفاً لما أطبق عليه العلماء فزعم
 باطل لما سبق في كتاب الأجماع من ان احداث التفصيل جائز اذا لم يكن مخالفاً بان وافق كلام
 القوانين مثلاً في بعضه ولا يخفى ان هذا العكس كذلك لانه موافق للجمه وورث في الجواز عند
 التخصيص بظني لانه بعض ما شمله قولهم وللقائل بالمنع مطلقاً في غير ذلك لانه بعض ما شمله قوله
 فيكون جائزاً واما ما زعمه من ان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص بقطعي ولا بظني فلا سند له فيه
 سوى نقل المصنف له عن الجمهور ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضي موافقتهم له عليه ولا يمنع
 أن يختار خلافه ولهذا كثيراً ما نقل المصنف وغيره من الأئمة في تصانيفهم الحكم ثم يختارون
 خلافه وهذا الصنيع مشهور في كتب الأئمة لانه يثريه شك من له أدنى نظر فيما فعل تقدير اختياره
 هذا العكس لا يكون قائلًا بقول الجمهور فلم يكن قائلًا بما ساقه قطه وان ما ذكره في هذا
 الاعتراض ليس الا غلطاً على غلط وبالله التوفيق * والثالث أن شيخنا الشهاب قال قوله وعندى

من الغاء أحدهما (وثالثها)
 قاله ابن ابيان يجوز (ان خص
 بقاطع) كالعقل لضعف
 دلالاته حيث يختلف ما لم
 يخص أو خص بظني وهذا
 مبني على قول تقدم
 ان ما خص باللفظ حقيقة
 قال المصنف (وعندى
 عكسه) أي ينبغي أن يقال
 حيث فرق بين القطعي
 والظني

يجوز ان خص بظني لان المخرج بالتطعي للم تصح ارادته كان العام ليتناوله ٦١ فيلحق بما يخص (وقال المكرخي)

يجوز ان خص (منه صل)
قطعي أو ظني اضعف دلالاته
حقتد بخلاف ما لم يخص
أو خص بمقتضى العموم في
المقتضى بالنظر اليه فقط وهذا
مبني على قول تقدم أن
المقتضى بما لا يستقل حقيقة
(وتوقف القاضي) أبو بكر
الباقلاني عن القول بالجواز
وعلمه لنا الوقوع كتخصيص
قوله تعالى بوصيكم الله في
أولادكم الى آخره الشامل للولد
الكافر يحدith الصحيحين
لا يرث المسلم الكافر ولا
الكافر المسلم وياتي الخلاف
في تخصيص المتواترة بخبر
الواحد كما يؤخذ من كلام
القاضي أبي بكر الباقلاني ثم
البيضاوي زيادة على امامه
(و) يجوز تخصيص الكتاب
أو سنة (بالقياس) المستند
الى نص خاص ولو كان خبر
واحد (خلافا للامام) الرازي
في منعه ذلك (مطلقا) بعد
أن جوزه حذر من تقديم
القياس على النص الذي هو
أصل له في الجملة (والجباي)
أبي علي في منعه (ان كان)
القياس (خفيا) اضعفه
بخلاف الجلي وسبب ان
وهذا التفصيل منقول عن ابن
سريج والمنقول عن الجباي
المنع مطلقا وقدمت المصنف
على ذلك في شرحه (ولابن أبان
ان لم يخص مطلقا) بخلاف ما خص فيجوز اضعف دلالاته حيث قد

عكسه خبر مبتدأ محذوف لامبتدأ أخيره عندى أى وعندى الصواب عكسه ان قيل بالتفريق
فقوله حيث فرق اصلاحي للمقريعى ليس مراد المصنف ان الصواب عنده هو هذا التفصيل
بل الصواب لمن فصل ان يفصل هكذا انتهى ومنعه كونه مبتدأ أخيره عندى ممنوع بل هو جازم
لان عندى يراد به عندهم معنى معتقدى أو قولى مثلا فالقاعدة خبرنا ومعتقدى أو قولى عكسه أى
وعكسه معتقدى أو قولى بناء على التفرقة بمعنى ان العكس هو صواب التفرقة ولا اشكال في
صحة ذلك (قوله يجوز ان خص بظني) أقول فيه الاشكال المتقدم (قوله فالعموم في المتصل
بالنظر اليه) أى فكأنه لم يخص (قوله ويأتى الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ
الاسلام أى الخلاف المذكور والاطلاق الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة انتمى
أى من اطلاقه والأفليس صريحاً في تناول تخصيص المتواترة بالأحاد لجواز أن يكون مشروفا
في المتساويين (قوله زيادة على امامه) قال شيخنا الشهاب هو امام الحرمين وكذا رأيت في بعض
الهوامش بخط بعض العلماء وفيه نظروا الظاهر انه الامام الرازي لانه الذى اختصر كلامه
في الاصول وكثرت متابعتها فيه (قوله وبالقياس خلافا للامام مطلقا الخ) قال الزركشى هذا
الخلاف اذا كان العام من الكتاب والسنة متواترا فان كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب
وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز وكلام القراني يشير الى تصوير القياس
بما اذا كان أصله ثابتا ومتواترا فان كان ثابتا باخبار الاحاد كان المنع من التخصيص به أقوى
اضعف أصله انتهى وقال شيخ الاسلام محل الخلاف في القياس المظنون اما المقطوع فيجوز
التخصيص به قطعا كما أشار اليه الاسارى شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى (قوله
المستند الى نص خاص) فيه امران الاول قال الكمال أى بان كان حكم أصله مخرجا من العموم
بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو أحاد الخ اه (وأقول) فيه بحث اذ لا يتجه التقييد بكون
حكم أصله مخرجا من العموم بل المتجه انه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجا من
العموم بان لا يكون أصله داخل في العموم اذ لا وجه للفرق بينهما وكلامهم كالصريح في عدم
الفرق الا ترى الى قول المصنف الآتى واقوم ان لم يكن أصله مخصصا من العموم فانه صريح في
انه على الاول الصحيح لا فرق ومثله في العكس وغيره وعلى هذا فقول الكمال في قول المصنف
الآتى واقوم ان لم يكن أصله الخ قد يقال انه عين الاول مدفوع لانه بناء على ما قرره هنا وقد
علمت اندفاعه والثانى ان في تقييد الشارح النص بالخاص بحثا اذ يمكن عموم النص أيضا أى
لغير ذلك المقيس بان يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذى يراد تخصيصه
اللهم الا ان يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وان كان عاما في نفسه بخلاف ما يتناوله
للمعارض حيث ذكر رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح الى نص خاص اما المستند الى عام
فان العامين يتقابلان انتهى ويمكن تنزيهه على ما قلناه فليتأمل (قوله حذر من تقديم القياس
على النص) أى وهو العام وقوله في الجملة أى لانه ليس أصلا في هذا القياس بل أصله فيه ذلك
النص الخاص (قوله ولا ابن أبان) قال النووي في شرح مسلم اما أنان فقهه وجهان لاهل
العربية الصرفة وعدمه فن لم يصرفه جعله فعلا ماضيا والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه
جعل الهمزة أصلا فيكون فعلا ماضيا وهو الصحيح وهو الذى اختاره الامام محمد بن جعفر في
ان لم يخص مطلقا) بخلاف ما خص فيجوز اضعف دلالاته حيث قد

لان القياس أقوى عندهم من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها (واقوم) في منعهم (ان لم يكن أصله) أي أصل القياس وهو المقس عليه (مخصوصا) بفتح الصاد (من ٦٤ العموم) أي مخترجا منه نص بان لم يخصه غيره أصل القياس بخلاف أصله

فكان التخصيص بنصه (ولا كرخي) في منعه (ان لم يخصه) بان لم يخصه أو خصه بغيره بخلاف المنفصل اذ قد دلالة العام حينئذ (وتوقف امام الحرمين) عن القول بالجوهر وعدمه لئان أعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة لا تمسهن أي نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتيت بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الأمة في النصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أي مفهوم الموافقة وان قلنا الدلالة عليه قياسا كأن يقال من أساء إليك فعاقيه ثم يقال ان أساء إليك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (في الأبرج) وقيل لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجب بان المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالفهم مقدم عليه لان أعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره الماء لا يشبهه شيء الا ما غلب على ريحه وطعمه ولو تبهجه فهو حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث قوله (و) يجوز التخصيص (بقوله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الأصح) فيهما

كأيه جامع اللغة والامام أبو محمد بن السيد البطلوني اه (قوله وقد اطلق الجواز هنا وقد قدمه في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس أقوى عندهم من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها) أقول مفهومه فيما اذا كان راويه فقيها انه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوي ويكون خبر الواحد أقوى وانه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد اذ اخص العام ولو بغير قاطع ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الاسنوي في شرح المنهاج الشارح فقيده مذهب ابن أبان هنا بالقاطع فقال والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز ثم قال وان لم يخص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المنفصل على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمنفصل عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للعلم به بما تقدم اه في كتاب الشارح قد صدقنا الفقه في ذلك (قوله بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقر ومشكل اذ دليل الأصل دليل الفرع فنص القياس كان التخصيص به وان كان المخرج غير أصل القياس لا يقال يمنع أن دليل الأصل دليل الفرع لانا نقول فلا يتأني قولكم فكان التخصيص به فانه انما يتبعه اذا كان له دليل الأصل دخل في اثبات الفرع لانه اذا لم يكن له دخل فلا وجه لقوله كان التخصيص به كما لا يخفى (قوله لئان أعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب هو دليل عقلي قال وقوله وقد خص الخ هو دليل ثان وهو الوقوع اه وكذا قال النكاح وفيه نظر فاعل التخصيص لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس (قوله وبالفعوى) قال شيخنا الشهاب كانه أطلقه هنا على ما يشمل الأولى والمساوى اه وقوله وان قلنا الدلالة عليه قال شيخنا الشهاب أي على مفهوم الموافقة أي المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اه وقد يفهم اختلاف المراد بالفعوى والهاء في علمه وفيه نظر نعم قد يقال التخصيص انما هو ما دل على الفعوى من اضطرار وقياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر وقوله وكذا دليل الخطاب في الأبرج (أقول) ظاهر العبارة انه لا خلاف في الفعوى وهو موافق لما في شرح المختصر من نقل الاجماع فيه كانه الكمال لكن لقائل أن يقول ان دليل مقابل الأبرج في دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المقدم على ذلك المقابل هنا والافا الفرق اللهم الا أن يفرق بان الفعوى أقوى بدليل أنه جرى فيما أقول انها منطوق كما سبق في محله نهي اما منطوق أو في حكمه اقووم فانه لا يتم جريانها المقابل فلستأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله في الأبرج ينبغي أن يكون راجعا الى الفعوى أيضا بقرينة توجيهه مقابلة الآتي وان كان قول الشارح الآتي فيه ما عقب قول المتن في الأصح ظاهر في خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اه فلستأمل قوله وان كان قول الشارح الخ الا أن يكون في نستنساظ (قوله لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب في هذا التعبير نوع تسامح ان تاملته مع ما مر من قوله المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل السكون اه وكان وجه التسامح أن قوله المذكور فأد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف هذه العبارة فانها صريحة في ان المفهوم دال وبمحتملة لكون المنطوق العام أو دلالاته (قوله وبفعله عليه السلام وتقريره) فان قيل هذا مستدرج مع

الماء لا يشبهه شيء الا ما غلب على ريحه وطعمه ولو تبهجه فهو حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث قوله (و) يجوز التخصيص (بقوله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الأصح) فيهما

قوله السابق والسنة وقوله الكتاب بالتواتر وكذا بخبر الواحد الفاعل والتقوير من أفراد السنة قلنا الاستدراك ممنوع اذا تصریح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقويرية ولا يهمل هذا الخلاف الجارى حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبين الخلاف أمر مهم عندهم فان قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول والسنة ولو فعلية على الاصح والكتاب بالتواتر ولو فعلية وكذا بخبر الواحد ولو فعليا قلنا افراده على هذا الوجه ابلغ في البيان وأخصر قوله ثم فعله الملح أى فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من اقتره خارجا من حومة الوصال (قوله بل يفسحان حكم العام) أى رفعا عنه عن جميع الافراد بخلاف التخصيص (قوله والاصح ان عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكوراني والحق ان انفراد هذه المسئلة لا وجه له بعد ذكر مسئلة القرآن فان حكمها علم هناك اه (وأقول) ما زعمه ممنوع بل لافراد هذه المسئلة وجه وجبه وذلك لان حاصل ما هنا ان عطف احدى الجائتين على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما في غير الحكم المذكور من الاحكام المعلومة لاحداهما وحاصل هذه ان عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضى التسوية بينهما في صفة الحكم المذكور وهما كما يعلم ذلك من تقرير المسئلتين ومن الواضح انه لا يلزم من المنع في الاول المنع في الثاني بل ينظم الجواز هنا وان قيل بالمنع هناك لان التسوية في صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما يترك من الاحكام والمصنف مشى على المنع هناك فلو سكت عما هنا لم ينهس المنع هنا مما هناك لان مكان الفرق بل اتجاهاه كما تقر في كنف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق انه لا وجه لافراد هذه العلم بحكمها مما هنا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن لا وجه لافراد ذلك مع هذه العلم بما من هذه بالاولى فكان يقتضى الاقتصاد على هذه (قلت) لو ادعى الكوراني ذلك كان له وجه في الجملة وجوابه انه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد اليها اذا لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هنا لما تقر بان تلك أولى بالمنع ثم قد يتوهم انه لا حاجة لهذه مع ما ياتي أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصص بناء على ان ما هنا من افراد ما هناك وهذا توهم فاسد اذا الخاص هنا لم يترك بحكم العام لان حكم العام في المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل الماهد فتأمل (قوله وعكسه المشهور) أى بالخلاف بيننا وبين الخنزية كما قاله المحمديان أو في الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والاول هو المناسب للاعتدال بذلك عن ترك المصنف اياه (قوله أى يقصره على ذلك الخاص) أقول لما كان في المتن اجمال لاحتمال ما افاده من تخصيص العام يقصره على ذلك الخاص ويقصره على ما عداه بين الشارح المراد بهذا التفسير وأما قول شيخنا الشهاب انه اشارة الى ان التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الاخراج فبمعزل عن المطلوب مع اننا منع ما قاله فان من لازم قصره على ذلك الخاص اخراج ما عداه منه (قوله في الحكم) قال شيخنا الشهاب أى حكم المعطوف عليه وقوله وصفته قال شيخنا الشهاب أى الحكم وهو العموم والتلصوص اه (وأقول) فيه نظر لان حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه والامر في مثال العكس الذى ذكره على العكس فان النزاع في ان الكافر في المعطوف عليه هل يتقدم بالحري كالمعطوف أو لا فالوجه ان يراد بالحكم حكمهما معا معنى انه لا يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف في وصفته (قوله قلنا في الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب

كما قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو اقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوى الناس في الحكم وأجيب بان التخصيص أولى من التسخين لما في من اعمال المدعيين (والاصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا يخصص) العام وقيل يخصه أى يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوم عهد في عهد يعنى بكافر حربى للاجماع على قتله بغير الحربى فقال الحنفى يقدر الحربى في المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين في صفة الحكم فلا يثنى ما قال به من قتل المسلم بالذمى ومثال الاول ان يقال لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بكافر الاقول الحربى فيقول الحنفى والمراد بكافر الثانى الحربى أيضا لوجوب الاشتراك المذكور وقد تقدم التمثيل بالحديث مسئلة أن العطف على العام لا يقتضى العموم في المعطوف على الاصح

(و) الاصح ان (رجوع الضمير الى البعض) أي بعض العام لا يخصه وقبل تخصيصه أي يقصره على ذلك البعض بخلاف مخالفة الضمير لرجوعه واجيب بأنه لا محذور ٦٤ في المخالفة للقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن مع قوله

تعالى بعده ويعولنن أحق برهن فضمير يعولنن للرجعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائق وقيل لا ويؤخذ حكم البوائق من دليل آخر (و) الاصح أن مذهب الراوي (و) للعام بخلافه لا يخصه (ولو) كان (صحاحيا) وقيل يخصه مطاذا وقيل ان كان صحاحيا وقيل ان مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصه أيضا أي يقصره على ما عدا محمل المخالفة لأنها انما تصدر عن دليل قلنا في ظن المخالف لاني نفس الامر وليس لغيره اتباعه لان الجمع لا يقلد مجتهدا كما ساق مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس من بدله دينه فاقتلوه مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تناول الاناث كما هو قول تقدم (و) الاصح (أن ذكر بعض افراد العام) بحكم العام (لا يخص) العام وقيل يخصه أي يقصره على ذلك البعض فقهومه اذ لا فان قلده كره الا ذلك قلنا مفهوم القلب ليس بجمعة وفائدة ذكر البعض في احتمال تخصيصه من العام مثله حديث الترمذي وغيره أيما هاب دبح فقد طهر مع

واعلم انه ربما يؤخذ من هنا ان والراسخون يجوز ان يكون معطوفا على الله ولا يمنع بان العطف يلزم منه أن جملة يقولون آمناب حال من المعطوف والمعطوف عليه اذ هو مبني على وجوب الاشتراك في صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا (ه) (أقول) وقد يستدل بالآية للمدعي الا ان يقول الخصم ان الاصل الاشتراك لم يمنع مانع كما هنا (قوله مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الاول قال شيخنا الشهاب العام هو الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربي معطوف بالواو الداخلة له على ولا ذوقاته من عطف المفرد ان عطف ذو على مسلم وبكافر حربي على بكافر (ه) وهو ظاهر به يستدفع ما قد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله) وقد تقدم القليل بالحديث) اشارة الى صحة التمثيل به في الموضوعين لان فيه اعتبارين يناسب كلاما من الموضوعين بواحد منهما فالتمثيل به فيما سبق ليكون العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف والتمثيل به هناك كون عطف الخاص على العام هل يخص ذلك العام والحاصل انه اذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصا كما هو الموضوع الاول فهل يخص المعطوف عليه كما هو الموضوع الثاني فهما معرضان متمايزان لاتفاق بينهما وأما قول الكمال قد قد منا هناك ما يتضح به عدم صلاحية مثلا لما ذكره فهو غير صحيح لان حاصل ما قد منه ابداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر في المقصود لان المثال يكفي فيه الاحتمال كما نصوا عليه (قوله بخلافه) متعلق بمذهب الراوي على تضمنه معنى قوله وقوله يخصه أيضا أي كالصحابي الراوي (قوله بحكم العام) قال شيخنا الشهاب حال من بعض (ه) (وأقول) لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكرو معنى ذكره بالحكم اثبات الحكم له كما تقول ذكرت زيدا بالخير أي اضفت الخير اليه ونسبته اليه (قوله قلنا مفهوم القلب ليس بجمعة) أقول يراد منه أنه لو كان غير لقب اعتد به فهو من ضمنه العام ويؤيده أو يمينه ما قدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة وما سبذ كره من محل المطلق على المقيد فان ذلك انما هو بطريق المفهوم كما سنبينه فتركه التقييد هنا للاعتماد على ما سبق ويأتي وقد صرح العضد بالتفصيل حيث قال اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان فقهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصا (ه) قال المولى التفتازاني قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم بأن حكمه على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون الخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما اذا قيل في العنق زكاة في العنق الساعة زكاة والمصنف تركه هذا التقييد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم (ه) ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لذلك ونقل المسئلة عن العراقي عن تصريح أبي الخطاب الحنبلي وكان وجهه تمثيل المولى التفتازاني بالساعة لما للمفهوم له ان التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعي اعتبره مفهوم هذا القيد في الاحاديث وكانه يمنع أن السوم هو الغالب على الاطلاق (قوله فانه مفهوم به) قال شيخنا الشهاب أي والاتفاق يستلزم الطهارة (ه) وقد يمنع الاستلزام فان الجلد النجس يجوز الاتماع به في مواضع كما تقرر في الفروع الآن يجب بان اطلاق الاتماع يستلزم ذلك اذ من أفراد ما يوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه واردة بعض الانتقاعات

حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم اهايم افيدي بفقومه فانتدعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما من حرم اكلها وروى مسلم الاول بلنظ اذ ادبغ الأهاب فقيط طهروا البخاري الثاني بلنظ هلا اسقمتهم باهاب الى آخره وروى لم يحرم

من غير بيان مما لا فائدة فيه (قوله وان العادة بتبرك بعض المأمور تخصص ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم او الاجماع وان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور الاول قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه قوله وان العادة بتبرك بعض المأمور أقول اذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم أو إيجاب والخاطبون يعتادون بعضها مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل أن يقول حرمت الرياقي الطعام وعادتهم تناول البرهل نعم حرمة الرياكل مطعوم أو يختص بالبرقال المصنف ان كانت العادة في زمانه صلى الله عليه وسلم ودرى بها ولم تنكر او انعقد الاجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص والا فلا وما عدا هذين القسمين المختاران ليس بمخصص ثم قال ثم في كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو في قصر العام على المعتاد مثل البري المثال المذكور لا على ما عداه بان يكون الريا محرم ما في غيره ودونه فانه لم يذهب اليه أحد مع ان قول المصنف ولا على ما وراءه صريح في كونه محل الخلاف والمجيب ان شارح كلامه لم يتنبه واليه اه كلامه في النسخة الواقعة في ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل بعصودنا هنا (وأقول) ما ورد من التطرف ونظر ضعيف لا الثقات اليه ولا تعويل عليه فان المصنف والشراح هؤلاء الأئمة الاعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسائل فلا اعتماد في امثال ذلك الاعلام ولا رجوع في تلك المسائل الا اليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل الى عدم التنبيه زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعابه عاقل ولا يقيم له وزنا فاضل والمجيب عن برد نقل الأئمة الموقوف بهم في النقل والمقدمون فيه مجرد عدم الوقوف عليهم مع التطلع عند كل عاقل بضعف اطلاعه وقصور بياعه بالنسبة الى هؤلاء الاعلام أئمة الاسلام وغاية ما يتصور له من العذرة اطاع على نقي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب ومعلوم أن مجرد ذلك لا يسوغ له ما زعمه ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشراحه وما حقه في امثال ذلك بقول القائل ليس بعشك ادبح ادبح والثاني انه ينبغي أن يراد بالأمور المأمورة أمر إيجاب اذ هو الذي ينافي تركه كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان تركه يخص المأمورة أمر نهي لا ينافي تركه كونه مأمورا به ليصح أن يقال فيه ما ذكره وكذا يقال في قول الشارح المنهي عنه ينبغي أن يراد به المنهي عنه نهي تحريم اذ هو الذي ينافي فعله كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان فعله تخصيص وفي عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي واعلم ان كون العادة مخصصة بمقتل وجهين أحدهما محتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام واجب أو حرم شيئا بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بتبرك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي حوت العادة بتبرك أو بنبهه أو لا تؤثر في ذلك بل هو ياق على عمومها متناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث ان المراد أمر الإيجاب ونهي التحريم * والثالث ان قوله ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال شيخنا الشهاب فيه ما نصه لك أن تقول اذا كان تقرير أو اجماع فلا يشترط الاعتقاد بل يكفي مجرد التبرك قلت انظر الى قول الشارح الآتي وهذا توسط للإمام الخ تعلم الجواب انتهى وأقول العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع وحيث أنه فلا ضرورة لما قاله في

(و) الاصح (ان العادة بتبرك بعض المأمور به) أو يفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أي تقصره على ما عدا المتروك أو لا تعول (ان اقترها النبي صلى الله عليه وسلم) بان كانت في زمانه وعلم بها ولم يشكرها (او الاجماع)

الجواب وان كان صحيحا وكان مراده منه ان المصنف انما ذكر ذلك تبعا للامام لان غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز وبذلك يندفع أيضا ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فلي تأمل
 والرابع انه قد يقال في عبارة المصنف اشارة الى التمييز بين المسئلتين وتصوير الاولى بما اذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله العادة تبرك بعض المأمور به والثانية بما اذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله العادة السابقة لكن يتجه حيث قيد الاولى باقرار النبي أو الاجماع انه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة اذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه وكذا يتجه في الثانية انه لا فرق لان الفرض مجرد الاعتماد من غير تقرير اذ لو وجد أحدهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسئلة الثانية لا التخصيص وقصر العام على ما وراء المعتاد تقدم اعتياده أو تأخره
 وعلى هذا فانما قيد المصنف العادة بالسابقة وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله ثم نهي لانه الذي يتوهم أو يقوى توهم تخصيصه اوله الذي وقع الخلاف فيه بالفعل والخاص انما وجد الاقرار والاجماع وجب العمل بمقتضاها تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر حيث انتهى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقا فلي تأمل وعلى هذا فلا حاجة على معتد المصنف الى التمييز بينهما بما ذكره السكاك بل لا وجه له فتأمل (قوله بان فعلها الناس) أي ولو قلنا لا ينهم بل أو واحدا جعل على الجنس كما هو ظاهر لان المدار على الاجماع الخاص لعدم الانكار بقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج اليه فتأمل (قوله والتخصيص في الحقيقة التقريري) قال شيخنا الشهاب لو اقتصر عليه لكان عن قوله أو الاجماع لان التقرير ما من الرسول صلى الله عليه وسلم أو الاجماع انتهى وكذلك قال شيخ الاسلام فقال وقوله أو الاجماع القملي لاحاجة اليه للشعول التقرير له اذ المراد تقرير النبي أو تقرير الاجماع وان كان المراد بالثاني دليلا كما تقررون لان الاجماع القولي كالتقولي بل أولى انتهى ويمكن ان يجاب بانه اراد التنبية على ان الحجية انما هي من حيث وصف الاجماع لان حيث التقرير الذي تضمنه (قوله القملي) قال شيخنا الشهاب أي لان البعض ترك أو فعل وكف أهل الاجماع عن الانكار فكان فعليا انتهى وحاصله ان فعليته كعملية انجم عليه وفيه نظير وضابط السكوتي الاتي في كتاب الاجماع شامل لهذا وقال شيخ الاسلام و اراد بالاجماع القملي ما فعله كثير من الناس من غير انكار عليهم لا المقابل للاجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقريته ما ذكره انتهى ثم ذكر ان التخصيص في الحقيقة دليل الاجماع انتهى والخاص ان المراد بالاجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهوره انه لا أثر له اذ مع الاجماع الصريح (قوله كان لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو انكرها (قوله لان فعل الناس) أي غير أهل الاجماع (قوله بين اطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الاطلاقين غير مراد بدليل التعليل اذ لا يسع البعض الاول دعوى الاجماع القملي الا اذا كان الاعتماد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم يشكروه أحد من العلماء مع اطلاق الجميع فاطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما انه لا يسع البعض الثاني دعوى ان فعل الناس ليس بحجة الا حيث لم يتحقق الاعتماد المذكور فاطلاقه في

بان فعلها الناس من غير انكار عليهم والتخصيص في الحقيقة التقريري أو الاجماع القملي بخلاف ما ليست كذلك كان لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجبهوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للامام الرازي ومن تبعه بين اطلاق بعضهم التخصيص

التصوير

نظر الى انه اجماع فعلي وبعضهم عدته نظر الى ٦٧ ان فعل الناس ليس بجحجة

(و) الاصح (ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما رواه) أي ما رواه المعتاد (بل نظر حله) أي للعام في الثاني (العادة السابقة) عليه فيصير على عومه في القسامين وقيل يقصر على ما ذكره الاول كالمكان عادتهم تناول البر ثم يبيع الطعام بجنسه متفاضلا فقبل يقصر الطعام على البر المعتاد والثاني كالمكان عادتهم يبيع البر بالبر متفاضلا ثم يحى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقبل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لانهم (و) الاصح (ان نحو) قول الصحابي انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين هو لفظ لا يعرف ويشرب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالجوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وقا قال لا كثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فالولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت هو في الحكاية له بل يقطع عام كالجار فلما ظهر عموم الحكم بسبب ظنه ولا يلزمنا اتباعه في

التصوير محمول على ما دل عليه تعليقه من انه لم يتحقق هناك اجماع وحينئذ فلا خلاف في الحقيقة فليتم (قوله نظر الى انه اجماع فعلي) قال المحشيان استدلال بما هو اخص من المدعى أعني الاطلاق اذ اجماع الفعل لا بد فيه من عدم الانكار وفعل جميع المجتهدين والاطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى وأقول هذا العام يصح لو ثبت ان مدعى هذا القائل هو الاطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفا (قوله أي للعام في الثاني) انما قيد بالثاني لان المعتاد في الاول ليس من افراد المنهى عنه حتى يتأق طرحه بخلافه في الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأصححه شيخ الاسلام (قوله لا يعرف) أي بين المحدثين (قوله لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب في العبارة كل نحو الجار أي ويقاس الجار على نحوه بالاولى انتهى (وأقول) قولنا نحو كذا معناه عرفا كذا ونحوه فكذا داخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار الى ذلك لحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ (قوله وقيل يعم ذلك) هو الذي نصره ابن الحاجب والمضد وغيرهما واستدلوا عليه بأنه عدل عارف باللغة وبالجملة فانظروا انه لا يتقبل العموم الا بعد ظهوره وأقطعوه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور بما قال انه منهي عن غير خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو مع صبغة خاصة فتوهم انها للعموم فروي العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا الحكاية بان هذا الاحتمال وان كان منقدا فليس يقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعد الله والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروراته فيؤدي الى ترك الظاهر انتهى وجوابه ان ظهور علمه وهذا انه يفتضى ظهور العموم في اعتقاده لاني الواقع فيكون الظاهر العموم انما هو باعتبار ظنه الذي لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي وهذا كله شرح ما ذكره الشارح واعلم ان هذه المسئلة ترجع بحكاية الصحابي حالا بانظاظها العموم وقد ورد بعضهم التمثيل لها بنحو وقضى بالشفعة للجار بأنه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية الفعل لم يكن الجار عام لان اللام لا تستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى بالشفعة لكل جار انتهى وجوابه كما أشار اليه في التلويح ان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة لكل جار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا الايقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لانه قول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر امام الحرمين في الوراق بقوله ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه انتهى وشالوا الثاني بالتضام بالشفعة وبه يكون القضاء انما يشع للمعين وأما كون الجار عامنا بله على ان اللام لا تستغراق فقد سبق الكلام عليه لا يقال يحتمل ان الراوي فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه الصلاة والسلام بمحض من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لانه جار من غير ان يعم بصيغة العموم فلما رأى ترتيب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله أو يقضى بمحضه لاجل اخصوصه وقد كان يعم منه عليه الصلاة والسلام قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها الا ان قول مثل هذا الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات اليها (قوله ولا يلزمنا اتباعه في

كل غرر (مسئلة جواب
الاسائل غير المستقل دونه)
أي دون السؤال (تابع
للسؤال في عمومه)
وخصوصه العموم كحديث
الترمذي وغيره ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن
بيع الرطب بالتمر فقال
أينقص الرطب اذا بيع
قالوا نعم قال فلا اذن فيم
البيع الرطب بالتمر
والخصوص كما لو قال للنبي
صلى الله عليه وسلم قائل
بوضات من ماء البحر فقال
يجزئك فلا يسم غيره
(والمستقل) دون السؤال
(الاخص) منه (جائز اذا
أمكنت معرفة المسكوت
منه) كان يقول النبي صلى الله
عليه وسلم لم من جامع في شهر
رمضان فعليه كفارة
كالظاهر في جواب من أظفر
في شهر رمضان ماذا عليه
فيه هم من قوله جامع ان
الأظفار بغير الجامع لا كفارة
فيه فاذا لم تمكن معرفة
المسكوت من الجواب فلا
يجوز لتأخير البيان عن
وقت الحاجة (والمساوي
واضح) كان يقال من جامع
في شهر رمضان فعليه كفارة
كالظاهر في جواب ماذا على
من جامع في شهر رمضان
وكان يقال لمن قال جامع

ذلك) فيه أمران * الأول انه لعل الاقتصار على نفي الزوم اقتصار على الأقل والافقياس نفي
اللزوم انه ليس للعجم داتاعه في ذلك ما لم ينظفه بطريق صحيح عنده * الثاني أورود شيخنا الشهاب
ان هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لانه عدل عارف بذلك وانه قوله
بجسب ظنه ممنوع أيضا ويجاب عن الأول بما علم مما تقررا نفا من انه ليس النزاع في كون هذا
المدلول لغويا بل في ان الشارع صرح به أو فهمه الراوي وعن الثاني بأنه ان أراد منع القطع
بأنه بجسب ظنه لم يضر لانه ليس المدعى أو منع احتمال ذلك احتمال اقويا وهو المدعى فهو
مكابرة لا يلتفت اليه (قوله ونحو قضي الخ) قول أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
عن بيع الغرر الخ أي فلا يبيع كل غرر ولا يبيع كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك
فانهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته مع احتمال أن يكون بها
ما ينقص قيمته وينقر عنه ويبيع السكر باس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون
في الوجه الآخر ما ذكره كبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال أن يكون يبطنها ما ذكر
الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم حله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض
بيوع الغرر لانه حينئذ مطلق فيمكن فيه صورة وحينئذ يشكك استدلال الرافعي وغيره على
بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لان السلم المناقاة لانه لما فهم ان حله النهي الغرر صرح الاستدلال
به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علما ان العلة ليس مطلق
الغرر بل الغرر الشديد فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره وبذلك
يظهر اندفاع ما أشار اليه الكمال فتأمل (قوله غير المستقل) حقيقة جواب وقوله دونه يتعلق
بالمستقل وقوله العموم كحديث أي مثال التسمية في العموم كالتسمية في حديث فكذلك قوله
والخصوص الخ (قوله فقال يجوزك فلا يبيع غيره) قال شيخنا الشهاب أي غير ذلك الموضوع
المسؤل عنه اه وعبارة الخاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل (قوله والمستقل
الاخص جائز اذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لانه حيث عرف منه حكم المسكوت
لم يكن أخص بل مساويا ويجاب بأنه أخص بجسب منطوقه وحده وان كان بجسب منطوقه
ومنه هو مساويا ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله الاخص منه أي بجسب المقهور اه وهو
لا يخالف ما قلناه لانه أراد بالمفهوم معناه المطابق وفيه تماثل من وجه آخر فليست أمثل (قوله اذا
أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الاسنوي قال في المحصول فلا يجوز الا بشئ ثلاثة شروط
أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والثاني أن يكون السائل مجتهدا والثالث
أن لا تنفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اه وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل
أهلا للتنبيه لذلك وفي الثالث وأن يثق من وقت العمل زمن يسع التأمل الذي يتوقف عليه
التنبيه (قوله والمساوي واضح) قال شيخ الاسلام أي سواء كان مستقلا أم لا ولهذا أمثل
الشارح له بمثلين أولهما المستقل والثاني لغیره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف
المساوي على المستقل وفيه تكرار لان غير المستقل علم مما عرفه فالوجه عطفه على الاخص اه
وما ذكره من الاوجه هو صريح قول الزركشي وان استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان
يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام اما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم الى

آخره اه ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على انه لم يرد حمل المساوي على الاعم من
المستقل بل مجرد ايضاح أمثلة قسميه وان كان المراد هنا أحدهما أو بقاء على انه حمل قول
المصنف فواضح على معنى واضح أمثله لاعلى معنى واضح جوازها كما هو قياس ما قبله على انه قد
يلتزم ما هو نظاره مع منع لزوم التكرار بناء على ان المراد فواضح جوازها والمستفاد مما سبق
التبعية في العموم والخصوص والجواز والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع
بينهما متكررا وان استلزم أحدهما الا نرا ذلك تكرر مذموم في الجمع بين اللازم والملازم
(قوله والاعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الاخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى
كما ان العام والخاص باعتبار اللفظ في الغالب فيهما اه فان أراد بهذا الكلام ان المراد هنا
بالاعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله ذكره في قوله والعام الخ (قوله والعام الوارد على
سبب) اطال الاستنوي في الرد على من نقل عن الشافعي انه يعتبر خصوص السبب لاعموم
اللفظ ونقل عن ابن برهان انه قال فالوفا ان كان اللفظ على عمومته فلماذا قدم الشافعي العموم
العري عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما ورد من السبب وان لم يكن مانعا من
الاستدلال وما نعلم من التعلق به فانه يجب ضعفا فقدم العري عن السبب لذلك اه كلامه
قال الاستنوي عقبه وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه ويتجه على
قياس ذلك أن يقدم من ذى السبب مامعه قرينة العموم على ما خلا عنها من لان الاول أقوى
(قوله في سؤال أو غيره) فان قيل كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب
السائل فانسأ ليس قول المصنف والعام عطف على قوله الاخص ليكون من أقسام الجواب
المستقل فيسوجه ما ذكره بدل قول الشارح والاعم ذكره في قوله فانسأ وان المراد بهذا
الاعم من جواب السؤال وانه ليس عطف على الاخص كما قد توهم وان المصنف لم يترك جواب
السؤال المستقل العام بل ذكره في ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال اذا حاجته اليه
على ذلك التقدير والحاصل ان المصنف خالف الظاهر بالتعميم غير السؤال لزيادة الفائدة
لكن يتوجه حينئذ انه لم يعم أيضا في الاخص لذلك فان الظاهر تاني التعميم فانه بان يرد على
سبب ليس يسؤال فيفصل بين ان يمكن معرفة المسكوت منه فيجوز ولا فلا وان أفهم قول
الزريني كشي تنبيه لا فرق في هذا القسم أي العام بين أن يكون السبب سؤالاً أو لا فلماذا
صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم التاني فيه (قوله الحيض) أقول بكسر
الحاء وفتح الباء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فان فعلا يطرد في جمع فعلة بكسر
الفاء وسكون العين نحو كسرة ودعية وحجة ومريه ويمكن أن يجعل جمع حيضة بفتح الفاء كضبع
جمع ضبعة وخيم جمع خيمة وان كان محفوفاً خلافاً لمن قاسه والقائوا على هذا بالقاء ما هي فيه
وهو الخرق أو المراد بها خرقة الحيض ثم رأيت في النهاية لابن الاثير ومنها أي من أحاديث
الحيض حديث عائشة ليقن كنت حيضة ما قاتني بالكسر خرقة الحيض ويقال لها أيضا المهيضة
وتجمع على المهايض ومنها حديث بئر بضاعة يلقى فيها المهايض وقيل المهايض جمع الحيض وهو
مصدر حاض فلما سمى به جمعه ويقال المهيض على المصدر والزمان والمكان والدم اه والنقن
يعني المنقن أو التقدير ذو النقن (قوله أي مما ذكر) أي في الحديث من الامور المذكورة وغيره

والاعم ذكره في قوله
(والعام الوارد على سبب
خاص) في سؤال أو غيره
(معتبر عمومته عند الأكثر)
نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو
مقصود على السبب لو ورد
فه من مثله حديث الترمذي
وغيره عن أبي سعيد الخدري
رضي الله تعالى عنه قيل
يا رسول الله أتوضأ من بئر
بضاعة وهي بئر تقي فيها
الحوض والحوم المكلا ب
والنقن فقال ان الماء طهور لا
ينجسه شيء أي مما ذكر وغيره
وقيل مما ذكر وهو ساكت
عن غيره (فان كانت) أي
وجدت (قرينة التعميم

أى من بقية التجاسات قال شيخنا الشهاب وكذا قوله الماء طهور ويشمل جميع المياه وان كانت الواقعة في برضاة لكن لم يظهر غير بعض المياه على بعض لم يقبه الشارح على ذلك اه أى بخلاف التجاسات فانه قد يظهر فيها الميزان له عهد العفر عن بعضها دون بعض وما يوجب به أيضا عدم تنبيه الشارح على ما ذكر ان المقصود التمثيل وما ذكره كاف فيه (قوله فاجدر) قال شيخنا الشهاب هو خبر مبتدأ محذوف أى فهو يعنى فالعام الذى معه قرينة وظاهر كلام الشارح ان المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة فبان قوله مما لو لم تكن مصدرية اه واعلم ان اثار الشارح ذلك لانه ظاهر اللفظ والافه يمكن الحمل على غيره كان يجعل المبتدأ المحذوف التعميم أى فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها (قوله فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم) قال شيخ الاسلام حاصل ما ذكر ان العبرة بعدم اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم ان وجدت قرينة بخصوص فهو المعبر كأنهى عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية فى بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحرييات فلا يتناول المرتدة وانما قلت ظهرا من يدل دينه فاقوله اه (وأقول) يترجم عليه كلامان * أحدهما ان قول الراوى نهى عن قتل النساء حكايته حال كقول نهى عن بيع القدر وقضى بالشفعة للجماعة لا يعم عند الاكثر كما تقدم ولا حاجة فى منع عمومه الى الاستناد الى القرينة * والثانى ان رؤيته عليه افضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر انه من قبيل وجود قرينة بخصوص وانه يدل على الاختصاص بالحرييات بل هذه الرؤية لم ترد على كونهما سبب الورد اما انها قرينة بخصوص فن أن ثم رأيت الزركشى عبر بما هو أقرب الى كونه قرينة بخصوص وان كان فيه ما فيه أيضا كما لا يخفى على المتأمل حيث قال محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال ومثال القاصرة له على السبب تخصيص الشافعى النهى عن قتل النساء والصبيان بالحرييات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله عليه وسلم ترأى امرأة مقتولة فى بعض غزواته فقال لم قتلت وهى لا تقايل ونهى عن قتل النساء والصبيان فعلم انه أراد بهم الحرييات اه على ان فى استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر من يدل دينه ما لا يخفى فان هذا الخبر مع خبر النهى عن قتل النساء من عارضان فى المرتدة كما بين ذلك فى شرح الوردات للشارح وشرح شرحها التافه وقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فيما تامل (قوله وصوره السبب) أى سبب الورد واطراف صورة اليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب (وأقول) قد يستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسئلة وجود قرينة قطعية على ارادة بيان حكم صورة السبب فكيف يسوغ القول بانها ظنية الدخول وان كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول ويجوز ورود العلم بعد وجود ذلك السبب ليس قطعية على الدخول بل وازان الشارح أراد بالعام مع ذلك ما عدت تلك الصورة وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القواين اللهم الا أن يكون منتأ الخلاف ان ورود العام بعدم وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلهذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام

فاجدر) أى أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وسبب نزوله على ما قبل وجعل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤذوا الامانات الى أهلها نزل كما قال المفسرون فى شأن مفتاح الكعبة لما أخذته على رضى الله عنه من عثمان ابن طلحة قهرا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ليعلى فيها فصلى فيها ركعتين ونزع فسأله العباس المفتاح ليضم السدانة الى السفاية فقلت الآية فرقته على لعثمان بلطف رضى الله عنه باهر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فنجب عثمان من ذلك فقرأه على الآية فجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاسلم فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم (وصورة السبب) التى ورد عليها العام (قطعية الدخول) فيه (عند الاكثر) من العلماء لوورده فيها

الثاني فلذا قال بظنيته ثم رأيت الزركشي ذكر كلاما طويلا من الشيخ الامام ومن جملته
 فقال أي الشيخ الامام القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله اذا دلت قرآن حاله أو مقالية على
 ذلك أو على ان اللفظ يشبه بطريق الوضع لا محالة والافتقار لمتنازع الخصم في دخوله تحت اللفظ
 العام ويعدى انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب ويبان انه ليس داخلا في الحكم فان
 للعلمية أن يقولوا في حديث عبد بن زعنة أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراس وان ورد
 في الأمة فهو واردي لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما بالثبوت أو بالانتفاء فاذا ثبت ان
 الفراس هو الزوجة لانها التي يتخذها الفراس غالبا وقال الولد للفراس كان فيه حصر أن
 الولد للزوجة ومقتضى ذلك انه لا يكون للأمة فكان فيه بيان للمكمن جميعا في النسب عن السبب
 واثباته لغيره ولا يلحق دعوى القطع والمقطوع به انه لا بد من بيان حكم السبب أما كونه يقطع
 بدخوله في ذلك أو بغير وجه عنه فلا يدل على واحد منهما اه وفيه أمور في الأول ان ما ذكره من
 ان القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله ما ذكره لا يتجه خلافه فانه حيث لم تدل القران على
 الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأق القطع بالدخول وينبغي جعل قوله
 قرآن حاله أو مقالية على القران القطعية والاطلاق القران لا يقيد القطع وأما قوله أو على
 ان اللفظ الخ فيسوره عليه ان مجرد دلالة القران على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة
 لا يقيد القطع بشمول هذا الحكم له فان التخصيص باخراج بعض الافراد لا ينافي شمول اللفظ
 لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا ولكن ما أطال به في قضية عبد بن زعنة مما حاصله
 انه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراس في الحرمة رده
 قوله صلى الله عليه وسلم هولك يا عبد ورواية أي داود هو أخوك يا عبد فانه صريح في ان
 الفراس في قوله الولد للفراس شامل للأمة وانما أراد بقوله الولد للفراس الحاقه بفراس الأمة
 فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراس بالوضع الشرعي للأمة اللهم الا أن
 يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا * والثاني ان
 هذا الكلام من الشيخ الامام يقتضي موافقته على القطع بالدخول بهذا الشرط الذي لا يتجه
 الاعتباره كالتين وقضية ذلك وجود الخلاف افظما وان الاطلاق في كلا الجانبين ليس على
 ما ينبغي * والثالث انه يبيح الكلام فيما لو علم انه لم يقصد بالعام بيان السبب كان لم يعلم به الشارع
 وفيما لو جهل انه أراد بيان السبب كان احتمال اطلاعه وعدم اطلاعه عليه وظاهر انه في الأول
 ليس من محل الخلاف بل ينبغي فيه القطع بظنية الدخول وأما الثاني فقبه نظروا وتجه انه
 كذلك (قوله فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الاسلام خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول
 بمقتضى اللفظ من التخصيص لا يخص ذلك أيضا وان كان ينسخه اه ويمكن أن يجاب
 بشمول الاجتهاد للجميع اذ التخصيص لا يكون الا بالاجتهاد متوقفه على النظر في الدليلين وما
 تقتضيه القواعد فليست امل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم) استدلال على رد ما لم على قول
 أي حذفة وذكر الرواية الثانية لصراحته في ثبوت النسب (قوله ويقرب منها الخ) قال
 الكوراني وقال يقرب أي ليس من له ولا بعدا منه وهذا اتفاقه منه قليل الجدوى مع انه قد تقدم
 لنا ان القرآن في الذكر لا يدخل له في توافق الاحكام اه (وأقول) كان وجه قلة جدواه ما خطر

(فلا يخص) منه (بالاجتهاد)
 وقال الشيخ الامام) والد
 المصنف كغيره هي (ظنية)
 كغيرها فيسوره اخراجها
 منه بالاجتهاد كما لم من قول
 أي حذفة ان ولد الأمة
 المستقرشة لا يلحق سيدها
 ما لم يقربه نظر الى ان الاصل
 في المعاني الاقرار اخراجها
 من حديث الصحاحين
 وغيرهما الولد للفراس الوارد
 في ابن أمة زعنة المختص
 فيه عبد بن زعنة وسعد بن
 أبي وقاص وقد قال صلى
 الله عليه وسلم هولك يا عبد بن
 زعنة وفي رواية أي داود
 هو أخوك يا عبد (قال)
 والد المصنف أيضا (ويقرب
 منها) أي من صورة السبب

كثيرا بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو ان النص على الخاص بخصوصه يفتى عن الحاقه
بصورة السبب لانه كما ان الكون صورة السبب مانع عند الجمهور من اخر اجبه بالاجتماع من
العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك كما لا يخفى
ويمكن أن يجاب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على
خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تاليا له في الرسم وبان المكلف بذلك
العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص ففي الحاقه بصورة السبب اثبات قطعية دخوله
بالنسبة للمخاطب بالعام ولولا هذا الالتحاق ما ثبتت هذه القطعية ولا يخفى ان ذلك جدوى أى
جدوى نعم قد يمنع صحة الالتحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص وأما قوله مع انه قد
تقدم الخ فمما يتوجب منه بل لا منشأه الا العقله القاحشة اذ ليس في هذا الاستدلال بالقران في
الذكر على توافق الاحكام كما هو ظاهر بادنى تأمل فمأمله قوله حتى يكون قطعي الدخول أو ظني
فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فقوله يكون فيه ضمير يعود على خاص المتأخر عنه لفظا
لارتبة اه وكان وجه تقدمه رتبة ان رتبة حتى سواء كانت للتعديل أو الغاية متأخرة عن تمام
الفعل بفعله لان كلام من المعلى والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقا * والثاني ان الذى
يوصف بالدخول في العام انما هو المعنى لان دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص
كإتمام اسم اللفظ كما علم مما تقدم ويدل عليه هذا كالتلوذ لا يصدق حقيقة الاعلى الا لفظا
فكيف مع الاخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعا للفظ ويجاب بالجل
على المسامحة كان يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أى معنى خاصا * والثالث ان قضية ذلك
يعوز ازاوج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الاشكال لانه ان أريد
اخر اجبه من حكم العام فظاهر لانه منصوص عليه بخصوصه بلفظ مستقل فيلزم الغاء النص
وابطال حكمه بمجرد موافقته للعام مع ان الموافقة ان لم تقوه ما نقصته عن قوته وذلك مما لا وجه
له بل لا سبيل اليه وأى فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فانه لا يسع أحدا
التزام الغائه وابطال حكمه لو وافقته للعام بل قواه هم ذكر بعض افراد العام يحكم لا يخصه
صريح في الاعتداد بالخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه وان أريد
باخر اجبه من العام مجزئانه لم يرد منه كقضاء النص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له مع هذا
بما قلنا قبل (قوله خاص في القران) أقول لا يعدان التقييد بالقران ليس بشرط في هذا
الحكم وان ذلك يجري أيضا في السنة كما في الاصل الملحق به هذا (قوله تلاه في الرسم عام) فيه
أمران الاول انه خرج بالتلوذ ما لو تقدم العام وكان وجهه انتقاء شبه الخاص حينئذ بصورة
السبب اذ وضعها أن تقدم هي على العام ثم رد علمها بخلاف ما لو تأخرت عنه فعمل به فيها
لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها * والثاني انه يقههم من قول الشارح
وان لم يتله في النزول ثم قوله والعام تال للخاص في الرسم متأخر عنه في النزول ان المراد بالتلوذ
التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح انه لا يضر طول الفصل بما يتعلق بذلك
الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابله ونحو ذلك (قوله وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا
الشهاب أى وقد شاهدوا اه وكأنه أعرب هذه الجملة حالا والماضى لفظا لا يقع حالا عند

حتى يكون قطعي الدخول
أو ظني (خاص في القران
تلاه في الرسم) أى في رسم
القران بمعنى وضعه
مواضعه وان لم يتله في
النزول (عام للمناسبة)
بين التالى والمتلو كما في قوله
تعالى لم ترالى الذين أتوا
نصييا من الكتاب يؤمنون
بالحبب الى آخره فانه كما
قال أهل التفسير إشارة الى
كعب بن الأشرف ونحوه
من علماء اليهود لما قدموا مكة
وشاهدوا قتلى بدر عرضوا
المذركين على الاخذ بشاهدهم
ومحاربة النبي صلى الله عليه
وسلم فسألوه من أهذى
سبلا محمد وأصحابه أم نحن
قتلوا أنتم مع علمهم بما في
كاتبهم من نعت النبي صلى
الله عليه وسلم المنطبق عليه

الخاص
بالمعنى
العام

البصريين الا الاخفش الاربعة قد ظاهرة او مقدره لكن الذي اعتمده ابن مالك عدم
وجوب قدمه انه لا تمنع حالية هذه بل يجوز كون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة
سابقة على القدم لان الواو لا ترتيب فيها (قوله واخذ الموائيق) عطفت على نعمت النبي او علمه
وقوله فكان ذلك أي نعمت النبي لكن مقتضى قوله الاتي هي بيان صفة النبي صلى الله عليه
وسلم ان الامانة بيانه لان نفسه وفي وصف البيان بالاداء حرازة وقوله ولم يؤدوها أي بان يؤدوها
لانهم كفوها وقوله مع هذا القول أي انهم أهدي سبيلا وقوله مع هذا القول قال شيخ
الاسلام أي مع تضمن الآية له وقوله التوعد عليه أي على هذا القول وقوله المنقذ للامر
لان التوعد يقتضي النهي والنهي عن الشيء أمر بصدقه وقوله بمقابله قال الكمال أي أن يقولوا
ان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم أهدي سبيلا وقال شيخ الاسلام أي بان يقولوا لمحمد
وأصحابه أهدي سبيلا وقوله المشتمل صفة مقابله قاله الحشمان وشيخنا الشهاب وقال غيرهم
كالسيد السهودي صفة الامر وفيه نظر لان اداء الامانة منهم لانهم مأمورون بادائها
فكيف يشتمل عليها الامر المذكور وقوله بافادته الخ قال الكمال بيان لوجه اشتمال مقابله
على اداء الامانة يعني ان اشتماله على ذلك بسبب افادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف
في كتابهم اه وذكروه شيخ الاسلام وزاد قوله بالاداء تعاقبة بالمشتمل ويجوز تعلقها باداء
انتمى وهذا كما ترى يدل على ان بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو الامانة يحصل
بسبب افادة المقابل انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتابهم مع ان المقابل بالمعنى الذي
قصره به كما تقدم لا يفيد انه الموصوف في كتابهم فان مجرد قولهم محمد واصحابه أهدي سبيلا ليس
فيه تعرض لانه الموصوف في كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملا على اداء الامانة التي
هي بيان صفة بسبب افادته ما ذكر اللهم الآن يكون الذي في كتابهم نعمت بعوت وان
المنعوت بتلك المنعوت هو الاهدي سبيلا فاذا اعترفوا بانه أهدي سبيلا دل ذلك على انه
المنعوت في كتابهم فليست (بشيء آخر) وهو انه لم اعترف في بيان صفة توسط انه الموصوف
في كتابهم وهلا اكتفى ببيانها في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الآن يكون انما أخذ الميثاق
عليهم بهذا الاعتبار فليست (قوله وذلك مناسب) أي الامر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل
خلافا لشيخنا الشهاب ويؤيده ان قوله تعالى ان الله يامركم الخ امر باداء الامانات فالمناسب له
الامر باداء الامانة الذي هو الامر بالمقابل لا المقابل الذي هو الامر به لان المناسب للامر هو
الامر لا المأمور به (قوله وذلك خاص) أي الامر بالمقابل خاص بامانة أي بادائها وقوله
بالطريق السابق يحتل تعلقه بامانة أي بادائها وبالطريق السابق افادة انه الموصوف في
كتابهم ويحتل تعلقه ببيان أي هو بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق وهو
بيان انه الموصوف في كتابهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بالطريق السابق وهي ان الامر
بمقابله مشتمل بسبب افادة ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتبهم على اداء الامانة
التي هي بيان صفة صلى الله عليه وسلم اه ولم يتعرض لانه يمتعلق قوله بالطريق السابق على
هذا فليست (قوله أي عن وقته) أقول يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول
المصنف في نظيره الاتي في المطلق والمتيسر وتأخر المقيدين عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر

وأخذ الموائيق عليهم ان
لا يكتفوه فكان ذلك امانة
لازمة لهم ولم يؤدوها حيث
قالوا الكفار انتم أهدي
سبيلا حسد النبي صلى الله
عليه وسلم وقد تضمنت الآية
مع هذا القول التوعد عليه
المقيد للامر بمقابله المشتمل
على اداء الامانة التي هي بيان
صفة النبي صلى الله عليه
وسلم بافادته انه الموصوف في
كتابهم وذلك مناسب لقوله
تعالى ان الله يامركم أن تؤدوا
الامانات الى أهلها فهذا
عام في كل امانة وذلك
خاص بامانة هي بيان صفة
النبي صلى الله عليه وسلم
بالطريق السابق والعام نال
للخاص في الرسم متأخر عنه
في النزول بست سنين مدة
ما بين بدر في رمضان من السنة
الثانية والفتح في رمضان
من الشامسة وانما قال
ويقرب منها كذا لانه لم يرد
العام بسببه بجلا قها (مستله)
ان تأخر الخاص عن العمل
بالعام المعارض له أي عن
وقته

(نسخ) الخاص (العام)
 بالنسبة الى ما تعارض فيه
 (والا) بان تأخر الخاص عن
 الخطاب بالعام دون العمل
 أو تأخر العام عن الخاص
 مطلقا أو تقاربان عقب
 أحدهما الآخر أو جهل
 تاريخهما (خصص) الخاص
 العام (وقيل ان تقاربا تعارضا
 في قدر الخاص كالصين)
 أي كالتخفيف بالنسبة
 بان يكونا خاصين فيحتاج
 العمل بالخاص الى مرجح له
 قلنا الخاص أقوى من العام
 في الدلالة على ذلك البعض لانه
 يجوز ان لا يراد من العام
 بخلاف الخاص فلا حاجة
 الى مرجح له (وقالت الخنفة
 وامام الحرمين العام المتأخر)
 عن الخاص (نسخ) له
 كعكسه يجامع التأخر قلنا
 الفرق ان العمل بالخاص
 المتأخر لا يلغى العام بخلاف
 العكس والخاص أقوى من
 العام في الدلالة فوجب
 تقديمه عليه قالوا (فان
 جهل) التاريخ بينهما
 (فالوقف) عن العمل بواحد
 منهما (أو التساوت) لهما
 قولان لهما متقاربان
 لاحتمال كل منهما عندهم
 لان يكون منسوخا باحتمال
 تقدمه على الآخر مثال العام
 قاتلوا المشركين والخاص
 ان يقال لا تقتلوا أهل الذمة

عن دخول وقته لانه انقضاه كما يه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عبارة الامام الآتية ولعل
 المراد ان يتأخر عن الوقت اذ ان يبقى منه بعد الورد ما لا يسع (قوله نسخ) اذ لو كان تخصيضا
 لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع (قوله بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أي
 تراخي عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقاربان عقب أحدهما الآخر وكذا يقال في قوله الآتي
 أو تأخر العام (قوله أو تأخر العام عن الخاص مطلقا) قال الكمال أي عن وقت الخطاب
 بالخاص أو عن وقت العمل به اه وهذا تصریح منهم بالفرق بين تأخر الخاص بقصد فيه وتأخر
 العام فلا يفصل فيه ووجهه ظاهر فان التخصيص بان المراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص
 عن وقت العمل والالزام تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع بخلافه مع تأخر العام اذ لا يلزم
 عليه ذلك (قوله أو تقاربان عقب أحدهما الآخر) أقول فيه تصریح بان المراد بالتأخر
 في هذه المسئلة التراخي كما تقدمت الإشارة اليه (قوله وقيل ان تقاربا تعارضا الخ) أقول
 قضية السكوت عن عزوه ذل الخنفة مع عزو ما بعده اليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر
 الشريعة في تنقيحه فان لم يعلم التاريخ حل على المقارنة فعند الشافعي يخص وعندنا يثبت حكم
 التعارض في قدر ما تناوواه انتهى مصرح بخلافه (قوله كالصين) قال شيخنا الشهاب انظر
 هل المراد المتقاربان أو عام ثم هو تنظير كراهة قياسه فهدد ليل لهذا القائل على التعارض
 انتهى والمناسب للقياس ان المراد المتقاربان وقوله أي كالتخفيف قال شيخنا الشهاب أي
 كالتخفيفين بسبب أن كلامهما نص في معناه اه (قوله بان يكونا خاصين) قال شيخ
 الاسلام بين به ان المراد بالخاص ما يرم الظاهر لا ما يقابلها فالمراد بخصوصهما خصوصا ما جورد
 واحدا لخصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اه (وأقول) قضية شعولهما العامين
 مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له احتياج العامين الى مرجح لكن
 سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح تفصيل طويل في تعارض العامين ومنه اذا أمكن الجمع بينهما
 يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجع (قوله وقالت الخنفة وامام الحرمين العام
 المتأخر عن الخاص نسخ له كعكسه) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش فيه بأنه ان اراد
 العام المتأخر مطلقا والمتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس في قوله كعكسه اذ
 النسخ في العكس ليس على الاطلاق ولا فيما اذا كان التأخر عن مجرد الخطاب كما علم مما تقدم مع ان
 فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس في النسخ والالتمحج للفرق بل كان يكفيه
 ان ينع ان حكم العكس النسخ والعام المتأخر عن وقت العمل فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر
 عبارة صدر الشريعة الآتية الاول والثاني انه قد يفهم من الصنيع في المقام حيث قابل
 الشارح التأخر بالتقارن بالمعنى الذي بينه ان المراد بالتأخر في هذا القول هو التراخي لكن عبارة
 صدر الشريعة مصرحة بان المراد أعم من التراخي فانه قال فان تعارض الخاص والعام فان لم
 يعلم التاريخ حل على المقارنة فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما
 تناوواه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا
 بخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصصا اه فانظر الى
 كونه أطلق كون العام ناخرا اذا تأخر ثم فصل في تأخر الخاص فانه صريح في عدم الفرق في
 الاول وعبارة التلخيص وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ

للخاص وعلى الثاني الخاص مخصوص العام ان كان موصولاً به وناسخ له في قدر ما تناهوا لانه ان كان
متراجحاً به وظاهر عبارته انه لا فرق في النسخ عند تاخر العام بين تاخره عن وقت العمل أو عن
مجرد الخطاب (قوله وان كان كل منهما) قال شيخ الاسلام يعني من المتناوذين لان العام
والخاص كما هو ظاهر كلامه والالساكن بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اهـ أي لان من
لازم كون أحد الشيتين خاصاً والآخر عاماً بالمعنى المراد في هذا المقام من العلم والخاص وهو
الخاص المحض بالنسبة لذلك العام والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما
العموم المطلق وقد يجاب عن اطلاق ضمير منهما بان استعمال العموم من وجه بين الخاص
والعام بالمعنى المراد في المقام قريبة صارفة عن الظاهر وقال شيخنا الشهاب لك ان تقول
لم يرجع الضمير أي ضمير كان للخاص فقط كما هو ظاهر المتن ومن البين انه اذا كان
الخاص عاماً من وجه خاص من وجه آخر كان العام كذلك اهـ وفيه بحث لان الخاص الذي
الكلام فيه في السابق هو الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصاً من
وجه عاماً من وجه فان أراد مطلق الخاص الاعم عام سبق فهو تكلف على تكلف فاصنعه
الشارح أولى لانه اجول على ان ما صنعه يجوز ان يكون مال المعنى فلا ينافي ما ذكره الشيخ
(قوله فالترجيح) أقول اطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا في باب التعادل حيث احال على ما هنا
لكن الذي في الوردات وشرحها للشارح انه ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص
الاخر وجب والاحتمال الى الترجيح فان تعذر الترجيح قال الاستوى فالحكم التخيير كما قاله
في الحصول (قوله من خارج) قال شيخنا الشهاب أي عن اللفظ اهـ (وأقول) ان اراد بان خارج
دليل آخر حتى لا يكتفى الترجيح بوصف أحدهما ككونه في الصيغتين أو في صيغتين الأخرى
مشتملة على زيادة ففيه نظر لانهم اطلقوا هذه الامور من المرحلات وهو شامل لما نحن فيه
وان اراد به جميع المرحلات الشاملة لما ذكره فلا حاجة لذلك قوله من خارج اذ الترجيح على هذا
لا يكون الا من خارج فان اراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل بعض الارادة فظهور واستماع
ذلك بغيره عن ذكره ثم رأيت الزركشي قال ما نصه قال الشيخ تقي الدين في شرح الامام كان
مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بمسألة الرواة وسائر الامور
الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في
هذه المسئلة ان أحدهما اذا دخله تخصيص يجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذا اذا كان
أحدهما مقصوداً بالعموم فانه يرجح على ما كان عموماً اتفاقاً اهـ فيحتمل ان الشارح اراد
موافقة الشيخ تقي الدين ويحتمل خلافه فليشأمل (قوله واجب) أي بالنسبة لما وقع فيه
التعارض (قوله تقارناً وتأخراً أحدهما) هذا كالصريح في انتفاء النسخ هنا مطلقاً خصوصاً
مع مقابلته بقول الخنيفة المذكور وقد يقال فيما اذا علم تأخر أحدهما لان نسخ المتأخر المتقدم
بالنسبة لما تعارض فيه على قياس ما جزم به في الوردات وشرحها في العامين والخاصين من نسخ
المتأخر منهما المتقدم حينئذ حيث لم يمكن الجمع وسأني في التعادل والترجيح ما وافقه فانهما
بالنسبة لما تعارض فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لغيرهما فان كان في النقل تصریح بجمع
ذلك امكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجهه فليشأمل (قوله وقالت الخنيفة

(وان كان كل منهما) عاماً
من وجهه) خاصاً من وجهه
(فالترجيح) بينهما من
خارج واجب لتعادلهما
تقارناً أو تأخراً أحدهما
وقالت الخنيفة

المتأخر ناسخ) قال شيخ الاسلام أي لما تعارض فيه وانما لم يحججه لوجهه لانهما يشترطون في
 التخصص المقارنة اه وقال السكال والخلفية يشترطون في التخصص المقارنة كما في تحرير شيخنا
 وغيره عنهم اه فليتامل هذا الكلام مع قول الشارح تقارنا أو تاخر احدهما فان قضيته انه
 لا فرق على قول الخلفية وكذا قضية تعبير المصنف بالمتاخر فانه يشتمل المقارن بدليل تعبيره في
 صدر المسئلة حيث عبر بالمتاخر وقابله بقوله وقيل ان تقارنا الخ فلو لا شموله لعددهما ما كنت
 هذه المقابلة وتقدم في الخاص والعام عن صدر الشريعة ان المجهور والتاريخ يثبت له حكم
 التعارض وان العام المتأخر ينسخ الخاص مطاقا وان الخاص المتأخر ان كان موصولا تخصص
 العام أو متراخيا ينسخه في ذلك القدر وقضية كلام التلويح عليه ان المراد بالعام والخاص في
 هذه الاقسام ما يشتمل العام والخاص ولو من وجه فانه اورد سؤالا على ما مثل به لوجه ول التاريخ
 واجاب عنه بقوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده
 لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عامامتنا والاشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه
 كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقبول الكافرين ولا تتناولوا
 أهل الذمة اه وعلى هذا فقد يقال القياس ان شرط نسخ المتأخرهما بينهما عموم وخصوص من
 وجه التراخي لان المتأخر انما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسبة للاقول وقد تقر بان شرط
 نسخ الخاص المتأخر التراخي فان كان موصولا تخصص فليتامل

(المطلق والمقيد) *

(قوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب الخ) أقول قد اظنوا
 في الرد على المصنف في هذا الكلام بما ينزل السقوط جميعه وانهم من الهباء المنثور فلام ولنا
 ما نسمع من كلماتهم قال الكوراني مانصه أقول عرف المطلق بأنه اللفظ الدال على الماهية
 بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فان بعضهم قال المطلق ما دل على المسمى
 بلا قيد وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل
 عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع في جنسه وهو الفرد المنتشر رقيقة في قوله
 تعالى ففرد رقيقة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام التسمية هي الافراد الموجودة
 لا الماهيات المعقولة اه ولا شك ان من عرف بذلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن
 الحاجب يعرف ذلك من ايراد الامثلة ثم يخبر على ما فهمه من مسئلة أخرى وهي ما اشتر بين
 الاصوليين من ان الامر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لا على التعيين لان طلب الماهية
 من حيث هي غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشي لانه مبني على ان المراد بالمطلق
 هو الفرد المنتشر وليس كذلك لان المراد مطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي
 لا كلية ولا جزئية واذ لم تكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة
 لان جوهر الوجود موجود فمكون الامر بالماهية المطلقة أمر ايم الاتهام موجودة في ذلك
 الجزئي الموجود هذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه الاقول ان كون الماهية من حيث هي
 موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هي الا في العقل الثالث لو فرضنا ان المطلق عبارة
 عن الماهية على ما ذهب اليه فمندا اقترا ان الامر بايجادها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن

الافراد

المتأخر ناسخ) لا يتقدم مثال
 ذلك حديث البخاري من
 يدل دينه فاقبلوه وحديث
 الصبيحين انه صلى الله عليه
 وسلم نهى عن قتل النساء
 قالوا عام في الرجال والنساء
 خاص بأهل الردة والثاني
 خاص بالنساء عام في
 الحريات والمرتدات
 (المطلق والمقيد) *

أي هذا وجه مهم (المطلق
 الدال على الماهية

الافراد وحيث لا تكون قرينة الكل والبعض المعين على ما هو المقروض فارادة فردا ضرورية
 الثالث اننا لو سلمنا ان الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يتقدح في قولهم الامر بطلق
 الماهية امر يجزئي لان مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا اتقت كانت ارادة الفرد الغير
 المعين ضرورية وسواء كانت الماهية موجودة في ذلك الجزئي أو لم تكن هذا تحققيق المقام
 وما عداه مخالات وأوهام اه ما زعمه من الهذيان ونقمة من الهتان وهول به من التلبيقات
 والتزيقات (وأقول) أما قوله ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ
 فوجه عدم الاستقامة الذي زعمه وزعم نسبه الى الشيخ ابن الحاجب هو ما ينه في قوله وانما
 عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة وجواب ذلك
 ان هذا التاثير دلولى من تلك التعاريف ان يكون مناط الاحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة
 من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك بل لم يلزم منها الا كون المنطوق هو الماهية بلا قيد كما
 صرح به في التعريف الاول وهو معنى قول التعريف الثاني من حيث هي والماهية بلا قيد يصح
 ان تكون مناط الاحكام الشرعية بالاشكال اذ ليس الواجب في المناطية الوجود والماهية
 بلا قيد موجودة بوجود افرادها وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف في
 منع الموانع وهذا مما يطل توجيه الكوراني عدول ابن الحاجب بعدم وجودها فان في هذا
 التوجيه على ما زعمه هودون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره في اول الوجوه التي ذكرها
 فع لزوم توجيه الكلام على الا يقول به صاحبه بل بما يقول صاحبه بتقيضه لا يلتفت اليه أيضا
 كما يستبين مما يأتي على كلامه وبين بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على ان الشائع في الجنس غير
 موجود ضرورية كلى لاستحالة الشائع على الجزئي الحقيقي فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب
 بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف فان اعترف بذلك وارتابك التاويل قلنا هذا مع مناقاته
 لما زعمه يمكن مثله في عبارة المصنف أيضا فلم يتم لك مطلوبك فان قيل المراد بالشائع ما صدقه
 قلنا ان أردت ما صدقنا معينا لم يصح أو ما صدقنا لا بعينه فهو كلى ويهود الكلام فيه ثم رأيت
 ما سياتي عن السيد من الحكم بسهولة ابن الحاجب فيما ذكره ومن رد الجواب بالفرق بين الماهية
 والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العبارة التي ابتدأها وعلى بطلان
 ما هول به الكوراني كغيره في هذا المقام فعليك بتامله وتدبره ولا تغرنك تلك التهويلات وأما
 قوله ولا شك ان من عرف تلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب فهو ممنوع منها
 لا شبهة فيه وبينه وبين نفي الشك الذي تقوله شرط القنات وشب الغراب قوله يعرف ذلك من
 اراد الامثلة قلنا لانم دلالة ذلك اليراد على ذلك وأما نسبة كون الامر بالماهية المطلقة أمرا
 بفرد أي جزئي لا على التعمين الى الاصولين فهو تلميس وتغويه فان ذلك انما قاله الآمدى وابن
 الحاجب بناء على زعمهم اوقد حكام المصنف ورده في المتن قوله ومن ثم فالالخ وكيف نصح نسبة
 ذلك الى الاصولين مع اعترافه بان المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فانه اذا كان
 ظاهر عبارة القوم أي الاصولين هو ما قاله المصنف فكيف يشتر ينسب ما ينفيه اللهم الآن
 يزعم ان ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم في غير التعريف يناقيه وحيث نصد
 تقتصر على منع ذلك ومن تأمل صنيع الآمدى الذي هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم

بطلان نسبة ما ذكر الى الاصوليين فانه قال في أحكامه اذا أمر بفعل من الافعال مطافعا غير
 مقيد في اللفظ بقيد خاص قال بهض أجمعنا انما تعلق بالماهية الكلمة المشتركة ولا تعلق له بشئ
 من جزئياتها ثم بحث في ذلك واختار انه انما تعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد * وأما قوله في
 تعليل هذا الذي نسبة الى الاصوليين لان طلب الماهية من حيث هي غير معقول فمن التلبس
 العجيب لانه ان اراد بالماهية من حيث هي ما ذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم ان طلبها
 غير معقول بل كونه معقولا مما لا شبهة فيه لان غاية ما يتوقف عليه معقولية طلبها هو امکان
 وجودها ووجودها ممكن بوجود افرادها وكونه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والتحرير
 المدقق استاذ المحققين والمدققين القاضى ضد الدين على ما ذهب اليه ابن الحاجب بما يطل
 تعليل الكوراني المذكور ويجعل انتصاره لما ذهب اليه ابن الحاجب من الهباء المنشور فانه
 قرر كلام ابن الحاجب ثم قال واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وبشرط لا شئ ولا بشرط
 شئ علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية ولا يلزم من
 عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات
 والاطناب فيه فن آخره واطال مولانا سعد الدين في شرح هذا الكلام ثم قال واذا تقررت هذا
 فنقول يجوز ان يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان
 كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلمة المتنافية للوجود
 العميق ليست قيدا في او شرطها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما
 ذكره المصنف أي ابن الحاجب ولا المشترك للمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه
 انحصار بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم
 اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين
 غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني اه فانظر ما صرح به كلام هذين الامامين
 المرجوع اليهما والمعول عليهم في سائر القنون في مقام اعتراض ما ذهب اليه ابن الحاجب
 من ان طلب الماهية من حيث هي معقول وانها من حيث هي موجودة في الجزئيات تعلم ان
 الكوراني لم يرد في هذا المقام على التعبير بالهذيان في وجود الحسان فان زعم الكوراني توقف
 معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت اليه اذ ليس له أدنى سند يعول عليه
 مع مخالفة الكلام من هم المعول عليهم والمرجوع اليهم على اننا لو سلمنا امتناع وجود الماهية
 بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها وكيف لا مع تقدم الخلاف القوي الشهير
 في التكليف بالحال بسائر أنواعه جواز وقوعها فاستأمل وان أراد به معنى آخر يتناقى
 وجودها فلا يرد علينا لاننا لم نرد ذلك المعنى الاخر ولا ادعينا مطلقية الماهية باعتبارها ولا
 باعتبار ما يستلزمه * وأما قوله وهو فاسد من وجوه الخ فهو من التهور القبيح اذ لم يستند فيه الى
 شئ يعتمد ولا الى وجه صحيح قوله الوجه الاول الخ قلنا اما ان تريد بالماهية من حيث هي الماهية
 بلا قيد أو شيئا آخر فان أردت الثاني فلاشغل لنا به لانه خلاف المعنى الذي أردناه كما تبين فالإيراد
 عليه كما لا يضرنا لا يتفهم وان أردت الاول فان زعمت ان ما زعمت من بطلان كونها موجودة
 في الجزئيات أمر ضروري أو مجمع عليه فهو بمتان لا يخفى على انسان فلا يعجب به ولا يلتفت اليه

وان وقعت للموافقة على ما هو الواقع من انه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا
فكيف يسوغ لك في مسئلة تصادمت فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظام في
جميع الازمان الجزم بالطلان من غير حجة ابدية ولا برهان ما هذا الاجراف وسوء الخراف
مع اناسئين بما لا هن يدعيه ان المحققين على انها موجودة في ضمن جزئياتها وقوله الثاني الخ
قلنا قولك فارادة فرد ما ضرورية غير صحيح وهو اول المسئلة ومن اين لك هذا التفرير فان طلب
ابقاعها في الخارج ووجوب كون وجودها فيه في ضمن الافراد واثباته اقربينة الكل والبعض
المعين لا يستلزم ارادة فرد ما بل هو كون المراد الماهية في ضمن الفرد بل هذا هو الظاهر من
المقدمات المذكورة التي فرضتها أنت فليأمل المتأمل وقوله الثالث الخ قلنا الخال فيه كالذي
قبله فان قولك اذا اتقت القرينة كانت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية غير صحيح وهو اول
المسئلة لان انتفاء القرينة المذكورة كما يدق مع ارادة فرد ما يدق مع ارادة الماهية في
ضمن الفرد فدعوى لزوم الاول بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة المطلان فقد اتضح بما
لا هن يدعيه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ان ما اطلب فيه وزعم انه تحقيق للمقام انما
هو مجرد خيالات وأوهام والزركشي أيضا فقال مانصه وقول المصنف توهماه النكرة ممنوع
بل تحقيقه وما صنعه ما خبر بما صنعه المصنف ولا شك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع
قيد الوحدة متقاربان لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه
لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق الا بالوجود في الخارج والمطلق
الموجود في الخارج هو واحد غير معين لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الوجود
في ضمنه هو ضروريه عينه بانضمام شخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحد غير معين وذلك
هو مفهوم النكرة والاصولي انما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا افسره بالعين وأما الاعتبارات
العقلية كما فعل المصنف فلا تكلف بها الا لوجودها في الخارج لان المكلف به يجب ايقاعه
والاتبان لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكلف به الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى
على العارفين في هذا الكلام الذي ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض أما قوله ولا شك الى
قوله لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره فلا مثله الا الاتباس لانه لا محل له الا لو كان مانسبه
المصنف الى الشئين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال في دفع ذلك ان تغايرهما من
الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لكنه ليس كذلك كما هو في غاية الوضوح بل مانسبه اليهما انما هو
توهم ان مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى ان المطلق فرد من افراد النكرة ومعلوم
ان هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد وأما قوله ولكن الاصوليون لم يفرقوا
بينهما فمراده به بقرينة ما عاله به انهما واحد في المعنى هنا بمعنى ان تعلق الحكم في الماهية بلا قيد
عنه تعلق الحكم مع قيد الوحدة أي تعلقه بفرد غيره عين فانه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة
ما بينه بعد هذا ومع ذلك فان اراد بان الاصوليين لم يفرقوا بينهما انهم صرحوا بعدم الفرق بينهما
فهو ممنوع وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره ممن رافق الامدي وابن الحاجب بان ظاهر عبارة
الاصوليين ان المطلق ما يراده الحقيقة من حيث هي وما نقله في آخر كلامه عن صاحب البديع
لا يفيد ان الاصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يخفى على المتأمل وان اراد انهم سكتوا عن الفرق

بينهم ما فهذا لا يصح التسلسل به فيما ادعاه مع ان الانسلاهم سكتوا عن ذلك المسبق عن السعد وغيره
 من ان ظاهر عبارتهم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي * وأما قوله والمطلق الموجود
 في الخارج هو واحد غير معين في الخارج فهو ممنوع وهو أول المسئلة فان من يجعل المطلق هو
 الماهية بلا قيد فالمطلق الموجود في الخارج عنده هو الماهية في ضمن بعض افرادها على أن قوله
 ان الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج
 لا يكون الامعينا والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلا لا كما هو معلوم اللهم
 الا ان يريد بقوله غير معين في الخارج انه لا يشترط تعيينه لتأني في الخارج ولا يتجزئ ما فيه من التكلف
 * وأما قوله لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الافراد فلا يثبت ما قبله لان كونه لا يوجد الا
 في ضمن الافراد لا يقتضي أنه واحد غير معين بل هو ازانة الماهية في ضمن الواحد * وأما قوله
 وجوده في ضمنه هو صيرورته عينه فهو ممنوع بل هو فاسد لان الموجود في الخارج في ضمن
 الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله ولو كان عينه
 لم يوجد في ضمن غيره أيضا مع انه يوجد في ضمن كل فرد له * وأما قوله وأما الاعتبارات العقلية الخ
 فهو مردود لان معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتبارا عقليا لا وجوده في الخارج
 بل هو الماهية من حيث هي وهي موجودة في الخارج في ضمن افرادها فيصح التكليف بها
 لوجودها في ضمن افرادها كما علم مما تقدم على ان ما زعمه من ان معنى المطلق على
 ما سلمه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في
 شرح قول المصنف وليس بشئ من أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات وما صرح
 به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال وقوله في جنسه أي له افراد تماثله
 ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي المنكرة اه
 فجعل الدال على الماهية من حيث هي من جهة المطلق ومن لازمه وجوده واللام يصح التكليف
 به كما اعترف به على ان اطلاق قوله والاثبات بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به
 لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوي في التكليف بالفعال بسائر انواعه جوارا ووقوعا فائتأمل
 * والكمال أيضا فقال مانعه وما جرى عليه ابن الحاجب كالأمدى في تعريف المطلق هو
 الموافق لاسلوب الاصوليين لان كلامهم في قواعد استنباط أحكام افعال المكاتب والتكليف
 متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية بل ويوافق اسلوب المنطقيين أيضا
 فان المطلق عندهم موضوع القضية المهولة لانه مطلق عن التقيد بالكلية والجزئية
 والمنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية والحكم في الجمع متعلق
 بالافراد أما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي فقد صرح
 المنطقيون بانها لا اعتبار لها في العلوم اه (وأقول) أما قوله هو الموافق لاسلوب الاصوليين
 فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله لان كلامهم الى قوله دون المفهومات الكلية
 التي هي أمور عقلية برده ما علم مما بيناه آتيا واصله انه لم يلزم على ما قاله المصنف تعاقب
 التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث انها أمور عقلية حتى يتوجه
 عليه الاعتراض بذلك وانما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالماهيات باعتبار وجودها في

افرادها وتعلقهم بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه وأما قوله بل ويوافق أسلوب المنطقيين أيضا الى قوله في الجميع يتعلق بالافراد فيرده انه ان اراد بان الحكم في الجميع يتعلق بالافراد انه يتعلق بها في الجملة فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم ان الحكم على طريقته لم يتعلق بالمطلق من حيث انه ماهية كلية عندية بل باعتبار وجوده في افرادها وان اراد بذلك انه يتعلق بالافراد ابتداء بلا واسطة فهذا وان دل عليه ظاهرا عبارات المنطقيين الا ان الذي حقه محققهم انه ليس متعلقا بالافراد الا بالتبع وانما هو متعلق ابتداء بالمعانيات فقد قال الاستاذ الكبير العلامة الدواني ونهايك تاماته وجلالاته في حواشي التهذيب انه وعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في الطبيعة أخذت من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهبية فيصدق عليها هذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالتوعية ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم وفي المهمة أخذت من حيث هي بلا زيادة ثم يصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص وفي المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات الى ان قال وليس الحكم في المهمة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض بمعنى ان الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالتحقيقة ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد حاصلا له بالوجه الكلي وما يقال من ان الافراد حاصلة بالوجه الكلي فغناه ان الامر الكلي حاصر في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الأمر واحد وهو ذلك الوجه الا انه لو حظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذا يتعدى منه الحكم اليها بمعنى انه اذا لو حظ تلك الافراد وجدنا ذلك الامر منطبقا عليها فتعرف حينئذ احكامها بالانحلال فتأمل مانص عليه هذا الامام من هذا التحقيق المصرح بان الحكم في المحصورات والمهمة عند المنطقيين على الطبيعية أصلا وعلى الافراد تبعاته علم ان ما قاله المصنف هو الموافق لآسلوب المنطقيين على التحقيق وان ما زعمه الكمال من مخالفتهم لآسلوبهم لم يقع في محله لانه بناء على ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم ينظر به وأما قوله وأما القضايا الطبيعية الخ فلا يرد على المصنف اذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهبية وذلك هو معنى الموضوع في الطبيعة كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال ان ذلك لا اعتبار له في العلوم وانما جعله الحقيقة من حيث امكان وجودها في افرادها كما بين بما لا يرد عليه والحقيقة من تلك الحقيقة لها غاية الاعتبار في العلوم وقد انضج لك انصاحا لا يرد عليه مما قررناه في رد اعتراضات هؤلاء ان تعريف المصنف هو الموافق لآسلوب الاصوليين والفقهاء والمنطقيين وانه لا يخل فيه من جهة المعنى لوجود المعانيات بوجود افرادها وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الآمدي وابن الحاجب لموافقته لكلام اهل الفن وكلام غيرهم وسقوط جميع ما اعترض به عليه في هذا المقام ولله در المصنف ذلك الامام والله ولي التوفيق والانعام ثم رأيت شيخ الاسلام نقل بصيغة قبل ان ما قاله الآمدي وابن الحاجب اقتصد مما قاله الشارح تعالى المصنف وتوجيه ذلك بمنزلة ما ذكره الكمال في اعتراضه

تم قال ويرد بان ما قاله تعالى المصنف اقدم لان الكلام في حد المطلق لا ما صدقانه وهو بالمهاية
 انسب والقول بان القضايا الطبيعية لا اعتبارها في العلوم محله اذا طلبت مجردة لاستحالة
 وجودها كذلك في الخارج أما اذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة
 في العلوم قاله الصريح الامر بها في ضمن جزء منها والالزام التكليف بالتحال واما القواعد المذكورة
 يعني في قول المعترض وكلام الأصوليين انما هو في قواعد تنبسط منها احكام افعال المكلفين
 والتكليف يتعلق بالافراد لا بالمهايات المعشوقة وكلام الفقهاء انما هو في تلك الاحكام انتهى
 فانما يناسبها الاحاطة بالافراد لا ما هيتهما بخلاف الحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان قوله لا ما صدقانه
 يقتضى عدم دلالة ما صدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع وقوله فانما يناسبها الاحاطة
 بالافراد الخ يقتضى اختلاف مدلول المطلق في الحد وتلك القواعد وهو ممنوع أيضا مع ان ذلك
 مخالف لسباق قوله والقول بان القضايا الطبيعية الخ فتامله (قوله بلا قيد) اقول لا يخفى ان
 المتبادر من القيد والقهور منه هو المقيدية لا التقييد فانه خلاف الظاهر منه وان قوله بلا قيد
 حال من الماهية وان التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح احدهما ان معناه الدال
 على الماهية دون قيدها أي انه الذي يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضا وان تحقق
 في الواقع كما تقول اتنى برجل بلا سلاح على معنى اتنى برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وان
 كان له سلاح والثاني ان معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيدها فيكون الجورور على
 حذف مضاف ومثله في غاية الشبوع لا يمكن انكاره (فان قلت) لكن كلا المعنيين يحتاج
 لقرينة لاسيما في التعريفات فاي قرينة ههنا (قلت) ظهور اسما للخلو الماهية في الواقع
 عن القيد فان ذلك بصرف نفي القيد الى نفي اعتباره أو للدلالة عليه لا الى نفيه في نفسه لاستحالة
 ذلك وقد صرحوا بعد الاستحالة من القرائن في باب الجواز وغيره فاصل الوجه الاول ان المطلق
 لفظ يدل على مجرد الماهية ولا يدل على شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وحاصل الوجه
 الثاني انه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيدها أي ما دل على مجرد الماهية من غير دلالة
 على اعتبار شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدم
 كما هو مقتضى محله وظاهر انه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين انه اعتبار في مدلول المطلق
 عدم اتصافه في الواقع بشئ من القيود حتى يلزم ان لا يصدق المطلق على الماهيات المضادة
 وان احتمال العبارة لسلك من هذين الوجهين وصحة ارادة كل منهما وصحة التعويل في ارادة
 احدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه اعقل منصف عارف بقواعدهم واساليب
 كلامهم اذا حصل الامر محل العبارة على بعض احتمالاتها بقرينة معنوية صح عن الائمة اعتبار
 مثلها ومثله مما يطع بصحته حتى في التعريفات ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام يحتمل ولو مع
 القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما اجمع على ارتكابه العقلاء وهل اللسان بل جرت
 عادة اهل هذه القنون بالاعتناء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في
 التعريفات كما لا يشك على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم بل يقع له في نحو
 مطوله انه يتقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد لقطعها ثم يجيب بان الاعتراض ناظر وبهال
 ذلك بان الظاهر غير مراد بل المراد كذا وبين معنى مرجوحا تحتمله العبارة ويقرر السيد على

(بلا قيد)

امثال

امثال ذلك وهذا دليل قطعي على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مر جوها والله اعلم
وانما علمت ذلك علمت صحة جعل الشارح القيد في عبارة المصنف على المقيد به دون التقييد وان
ما اطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله وهكذا ادب الشيخ مع المصنف
والشارح الاطياب في الابراد على ما حصله من ساحة مشهورة او علم اقرينة او احتمال العبارة
لغير المراد مع اعتبارهم امثال ذلك وتعارفهم اياها وانصههم على ان المناقشة في العبارة أي اذا
أريد بها الردية من ادب المحصلين بل الكتاب العزيز يقع فيه مساحات لا يتسدى الى
المراد بها الاغتصاف من السنة أو المعنى كما هو معلوم (فان قلت) سلنا جميع ذلك لكن
ما بال شارح حمل القيد على معنى المقيد به مع انه لو حمل على معنى التقييد كان اقل كلفة
(قلت) ان المتبادر من القيد المقيد به جعل الكلام على ظاهره مع صحته اولى ان لم يجب (قوله
ومن وسدة وغيرها) قال شيخنا العلامة وقوله وغيرها يدل فيه قيد التعيين الذهني فانه قيد
في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اه أي فعل الجنس وان دل على الماهية لم يكن مع اعتبار قيد
التعيين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجا من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقيد توقف
في خروجه وتقديره فقد يقال ان له حكم المطلق فليتامل (قوله المسمى بالمطلق) قال شيخنا
العلامة فيه التعريف عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ ومفهوما لا ماصدقه
اه واقول ان ايراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد اذ اما اللفظ قد صرحوا
بان المسمى يطابق على كل من المفهوم والماصدق قال في شرح المقام سد والمسمى قد يراد به
المفهوم وقد يراد به ماصدق هو عليه من الافراد انتهى ومع تعارفهم اطلاقه على الافراد كيف
يسوغ الاعتراض عليه لا يقال ليس في هذا الكلام ان اطلاقه على الافراد حقيقة لا نقول
قد ثبت قطعاً بهذا الكلام صحة هذا الاطلاق ولا يخلو اما ان يكون ذلك بطريق الاشتراك
او الجواز ولا شبهة اعاقل في صحة اطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك رعاية الامر
الاحتياج في كل منهما الى قرينة وهي هنا البيان الذي هو قوله من الامثلة الآتية ونحوها
ضرورية ان تلك الامثلة ماصدقات وافراد فاصل الامرانه استعمال المشترك في احد معنييه
أو اللفظ في مجاز مع قرينة فيها او مثل ذلك مما لا يقع من عاقل انكاره واما ثانياً فلوترتانا
سانا ما قاله في معنى المطلق لافيه عبره الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن ان يختلف معناه
بان يكون معنى الاول مدلول لفظ المطلق وان أطلقه الشارح فيما ساقى على الافراد ومعنى
الثاني ما يطابق عليه انظ المطلق وافراد المطلق يطلق عليه اللفظ المطلق فليتامل واعلم ان الضمير
في قول المصنف دلالاته عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعروف به افساد ذلك هذا اذا المطلق بذلك
المعنى لم يقل احد بدلالاته على الوحدة الشائعة كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى
آخرو هو الافراد لان افراد المطلق التي هي الالفاظ المنصرفة كانت قرينة على التي ادعى الاتمدى
وابن الحاجب فيما ذكره لولا كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير الى المطلق باعتبار المعنى
المعروف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله المسمى بالمطلق الخ فهو من قبيل الاستخدام واتامل
في المعنى يرشد اليه والله اعلم (قوله على الوحدة الشائعة) فيما مر ان الاول انه انما يتأنيق
في المقرد مع ان المطلق عندهما كغيرهما لا ينصرف في المقرد بل يشمل المتن والجمع فيرد عليه ان

من وسدة وغيرها (وزعم
الاتمدى وابن الحاجب
دلالاته) أي دلالة المسمى
بالمطلق من الامثلة الآتية
ونحوها (على الوحدة
الشائعة) حيث عرفنا بما
بقي عنهما

اقتضاه على الوحدة الشائعة مما لا ينفى لعدم شموله جميع افراد المطاق عندهما وقد اشار
 الشارح بقوله حيث لم يخرج الخ الى جواب ذلك وحاصله ان المصنف خصص اعتراضه عليه
 ببعض افراد المطلق وهو المفرد ووجه التخصيص ان المفرد هو الاصل وحيث صدق في عبارته
 مسامحة والمراد انهم اعمد لالتسه في الجملة او باعتبار الاصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة
 الشائعة ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوحدة الشائعة فردية بمعنى اللفظ المنتشرة فيشمل
 المتفرد والجمع أيضا اذ معنى كل منهما مفردية لئلا يفتقر الاقوال على شيئين منتشرين والثاني على
 اشياء منتشرة كما لا يخفى والثاني ان السكالك قال الحق ان ابن الحاجب والامدي لم يقيدا
 بالوحدة وانما نظرهما الى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع معناه ما دل على حصة
 من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي وقول الامدي
 انه عبارة عن التكررة في سياق الاثبات بنحو معنا لان مراده التكررة لخصصة الخ وأقول
 لا يخفى ان قول الامدي انه عبارة عن التكررة في سياق الاثبات فيه تصريح بدلالة التسه على
 الوحدة الشائعة لانه جعله عبارة عن التكررة في الاثبات والتكررة في الاثبات معناه المفرد
 المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لانه اراد بالوحدة الشائعة في ضمن الواحد
 الشائع أو اراد تقدير المضاف أي على ذى الوحدة الشائعة وهو الواحد الشائع واما قول
 ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه فانهم من جنس الواحد الشائع لان الشائع في جنسه هو
 المفرد المنتشر والمراد انه شائع في افراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها اذ لا معنى لشيوع المفرد في
 نفس الجنس لانفس الماهية اذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع انها هي الجنس نعم يمكن شيوعها
 في افراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ والاقوال في افراده لان
 اضافة الجنس اليه تقتضي انه غيره على ان ذلك يناقضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق
 نفس الماهية واذ اتقرر ذلك فان كان حاصل اعتراضه انهم لم يجملوا مدلوله المفرد فهو بخلاف
 مطلوبه أو انهم لم يجملوا الواحد الشائع على الاطلاق بل انما جعلوا الواحد الشائع في المفرد
 والاشيين الشائعين في المتفرد والثلاثة مثلا الشائعة في الجمع فقد علم جواب ذلك في الامر الاول
 مع ان هذا لا ياتهم مع ما صدق به عندهم من قوله قد علمت فيما سبق الى قوله فلا يكون ذلك منشأ
 ما ذكر لان حاصل هذا التفسير ان مدلوله بمرتب شائع فالنشئية في مجملها أو انهم ما جعلوا للمفرد
 لكن لا يقيد الوحدة بل يصدق بالمفرد الواحد والاكثرفه - هذا غير معروف وانما اختلفوا في انه
 للماهية أو للمفرد المنتشر بمعنى واحد ما ولو سلم فهذا لا ينافي المنشئية بل هو ان يريد المصنف على
 هذا بالجزء الاعم من الواحد فليتناول ومما تقرر به لم رد قول الركني وقوله أي ابن الحاجب
 في جنسه أي له افراد مماثلة ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هو والدال على واحد
 غير معين اذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هي انه دل على شائع في جنسه مع ان
 الماهية هي المراد بذلك الجنس فان اراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما
 اذا كان اللفظ بجنس افراد ذلك الجنس ماهيات لانه صحة تمام التكليف بالافراد التي هي
 ماهيات من حيث هي وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بان الماهية من حيث هي اعتبار
 عقلي لا وجوده في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده ولا يخصص المفرد

من الماهية ويطلبه اذ لم يقل أحد ان ذلك هو مدلول اللفظ فان اريد بما يخص الفرد منها
ويطابقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع الى ما قاله المصنف أو مجموع
الماهية والتشخص الذي هو الفرد فهذا هو الوحدة الشائعة الموجودة في ضمن الفرد الشائع
و بما تقر بنظر ما في قول الكمال معناه ما دل على حصة لانه لا يجازان يريد بالحصة الماهية من
حيث هي والافق كونها ليست هي الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه ولان يريد بها الماهية بقيد
لان هذا ليس معنى لفظ المطلق للقطع بان معنى لفظ رتبة ماهية الرتبة فقط لا ماهية مع قيد
كلايمان ولا مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد لان هذا هو الوحدة الشائعة وليس
غرضه الا في ذلك ومما يدل على ان ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة ان لم تكن
قطعة ان العضم لما في عبارة ابن الحاجب المذكورة بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة
لخصص كثيرة مما يدرج تحت أمر مشترك من غير تعيين أشار المولى سعد الدين الى ان المراد
بالحصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال وانما فسر اشارح بالحصة دعما لما يتوهم من ظاهر
عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق
بالافراد دون المفهومات اه فقولته وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد اشارة الى تفسير
الحصة بالفرد اذ لو اريد بها غيره فلامعنى اه هذا التعليل ولا ارتباطه بالمعلل وقد وصف تلك
الحصة باحتمالها لخصص كثيرة فيكون المراد الفرد المحتمل لافراد كثيرة وهو الفرد المنتشر ومع
ذلك كيف يكون الحق انه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتامل (قوله توهماء التكررة) اقول فيه
مساحية ظاهرة شائع امثاله والمعنى توهماء انه من افراد التكررة وكانه على حذف مضاف أى
توهماء فرد التكررة أى فردا من افرادها او المعنى توهماء تكررة يجعل ال لله هذ الذي
بالاصطلاح السباني حتى يكون مدخولها في معنى التكررة كما قالوا اذ ان في نحو ادخل السوق
واشترى اللحم أى سوقا ولحما او توهماء كالتكررة المخصوصة وهى التى عرفاه بعضهم بنسائه
على ان ال لله هذ الخارجه أو توهماء كالتكررة في دلالة على الوحدة الشائعة بناء على انه من
التشبيهه البليغ بحذف الاداة ولو عساه في التشبيه ومما يدل على ارادة احدهم هذه المعاني
ظهور عبارة الأمدى وابن الحاجب ظهورا قويا في عدم اتحادهما فلا يتأتى من فاضل خصوصا
عن عبارتهما بين عينيه كما صنف ان ينسب اليهما اختلافه فملم حصة تعبير المصنف وان دفاع
اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه اليه الكمال مما معناه انه يدل على اتحاد المطلق والتكررة
عندهما وليس كذلك أى فان من التكررة عندهما التكررة العامة وليست من المطلق عندهما
على ان حاصل اعتراضه مناقشة في عبارة وقد اشتم رائها مع ظهور المراد ليست من دأب
المحصلين أى الا ان يراد بها القرين والتدوير المعنيين (قوله والثاني بمادل على شائع
في جنسه) قال شيخنا الشهاب فيه أيضا مخالفة لا لطلاق قوله الوحدة الشائعة لانه شامل لكل
من الشيعوع الجنسى والنوعى اه (واقول) جوابه منع المخالفة لان المراد بالشيعوع في الجنس
الشيعوع في افراده اذ لامعنى للشيعوع في نفس الجنس سواء حمل الشائع على الفرد او الجنس
كما بيناه فيما سبق والشائع في الافراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس الا الفرد دون النوع والجنس
لانه الموجود في الاعيان والاحكام انما تتعلق به وذلك هو السبب في تعريف ابن الحاجب

(توهماء التكررة) أى وقع في
وهو ههنا أى ذهنا انه هي
لانها اذ على الوحدة الشائعة
حيث لم يخرج عن الاصل من
الافراد الى التثنية أو الجمع
والمطلق عندهما كذلك
أيضا اذ عرفه الاول بالتكررة
في سبب اى الاثبات والثاني
بمادل على شائع في جنسه
وخارج الدال على شائع
في نوعه فهو رتبة مؤمنة

قال المصنف وبلى الفرق بين
المطلق والمنكرة اسلوب
المنطقيين والاصوليين
وهذا الفقهاء حيث
اختلفوا فيه قال لاهرأته
ان كان جملتك ذكرا فانت
طالق فكأن ذكرين قبيل
لا تطلق نظر التنكير المشهور
بالنوحيد وقيل تطلق جملا
على ابئسراه ومن هنا يعلم
ان اللفظي المطلق والمنكرة
واحد وان الفرق بينهما
بالاعتبار ان اعتبار اللفظ
دلالة على الماهية بلا قيد
وهي مطلقا واسم جنس
ايضا كما تقدم او مع قيد
الوحدة الشائعة سمي
نكرة والامدى وابن الحاجب
يتكبر ان اعتبار الاول
في معنى المطلق من امثله
الاتية ونحوها ويجعلانه
الثاني فبدل عندهما على
الوحدة الشائعة وعند
غيرهما على الماهية بلا قيد
والوحدة ضرورية اذ لا
وجود للماهية المطلوبة باقل
من واحد والاول موافق
لكلام اهل العربية والتسمية
عليه بالمطلق القابلة المقيد
وعدول المصنف في النقل من
الامدى وابن الحاجب
عما قاله من التعريف الى
لازمه السابق

المطلق بما ذكره من تعريفه بالدال على الماهية فالشروع الجنس والتوحي لا يحقل ارادتها
من كلامه لانها ما بتقدير ما كتتم ما يتاقتان مقصوده (قوله اسلوب المنطقيين والاصوليين) اقول
قد علم مما قررناه في كلام الكمال صحة هذه الدعوى واتقاء ما يتاقتان المقصود من كلام الاصوليين
والمنطقيين (قوله جملا على الجنس) اقول وجه الدلالة من هذا ان المطلق واسم الجنس
بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله سمي مطلقا واسم جنس ايضا كما تقدم اه وشارح بقوله
كما تقدم الى ما ذكره قبيل من مثله الاستقاق به بشرح قول المتن وان وضع للماهية من حيث
هي فاسم الجنس بقوله وقيل ان اسم الجنس كاسم دورجل وضع فرد كما يؤخذ مع تضعينه مما
سياتي ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وار من زعم دلائله على الوحدة الشائعة بوجه
المنكرة فالعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سياتي بالمطلق نظرا للمقابل في الموضوعين
انتهى والظاهر ان هذا اعني كونها بمعنى واحد لا يختص بالاصوليين بل بقول به الفقهاء
ايضالا ان الغالب موافقتهم على ما تقر في الاصول وكيف لا والاصول انما وضع ليبنى الفقه
عليه بل لا شبهة لمصنفاته مما تقر في الاصول شي ويجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه
بخلافه فثبت تقر في الاصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكما ان اسم الجنس عند الفقهاء
للماهية كان الظاهر ان المطلق ايضا عندهم للماهية وهذا المطلب ظني يمكن فيه بمثل هذا
القدر فعمل اندفاع ما اطال به شيخنا العلامة هنا مما صه قوله جملا على الجنس لا يدل على ما هو
مراده الخ وغاية ما في الباب ان المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الامة
من حذف بعض مقدمات الدليل انكالات على ظهورها فتأمل (قوله ومن هنا) اي من
اختلاف الفقهاء المذكور (قوله وان الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا
ان الواضع وضع اللفظ المذكور كورصا لخالن يعتبر السامع فيه دلالة على الماهية فيكون مطلقا
والوحدة فيكون نكرة ولا يخفى ما فيه فليجردوا بنظره بل المراد اعتبار الواضع ام السامع
ام كيف الحال والظاهر ان المراد اعتبار الواضع ليصح قوله الدال على الماهية والدال على
الوحدة لان الدلالة انما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار المتكلم اذ اللفظ اذا اطلق
دل على معناه الوضعي اعتبره المتكلم واراها ام لا انتهى (واقول) لاحاجة لهذا التطويل
اذ لا صعوبة في المقام لان الحاصل انه موضع مشترك كبر الماهية والفرد لا يعتبران الا باعتبار
المعتبر واستعماله (قوله يتكبر ان اعتبار الاول) اي دلالة على الماهية بلا قيد اي بل يعتبران
اتقاء الاول ولهذا قال ويجعلانه الثاني اي من اراده كما علم مما تقدم في قوله بوجه المنكرة
(قوله والوحدة ضرورية) اي حيث طلبت الماهية او تقول لوجود الماهية لا للحكم عليها
كما يصرح بارادة ذلك قوله اذ لا وجود للماهية المطلوبة بما قبل من واحد لا مطلقا لان الكلام
باعتبار الاحكام المتعلقة بالوجود كما في الاحكام الشرعية لا مطلقا فسدق منع شيخنا العلامة
كون الوحدة ضرورية واستداده بقوله اذ الحكم على الماهية قد يكون باعتبارها من حيث
هي كقولك أسد أجزأ من ثعلب لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها
انتهى بل لا منشا لهذا المنع الا اعمال ملاحظة السياق فلا يتكبر من الغافلين (قوله الى
لازمه السابق) قال شيخنا الشهاب في كونه لازما نظري بل هو جزؤه اه (واقول) هو نظري ضعيف

أما ولا فلفظه ورأى أن جزء الشيء لازم له إذ لازم الشيء ما لا يتكلم عنه وجزء الشيء كذلك فكونه
جزءاً لا يتنافى كونه لازماً بل يقتضيه ولهذا يقع لهم أنهم يقيدون اللازم بالخارج أحتمالاً عن
الداخل وأما ما بناه فلا أن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته والذي عدل إليه المصنف
الدلالة على الوحدة الشائعة لأن نفس الوحدة الشائعة والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور
كونه جزءاً من التعريف الذي هو قول الآمدى المنكرة في سابق الإثبات إذ ليس في هذا
التعريف اعتباراً للدلالة على الوحدة الشائعة وإن كانت متضمنة في الواقع هذه الدلالة
أمر ما أتى على المنكرة في سابق الإثبات لكنهم لازموا بابل ولأن التعريف الذي هو قول ابن
الحاجب ما ل على شائع في جنسه لأن الوحدة ليست جزءاً من الشائع في جنسه أي في أفراد
جنسه إذ معنى الشائع في الأفراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزءاً من هذا المعنى لكنها
لازمة له إذ المحتمل لكل فرد لا يكون الأفراد والوحدة جزءاً من الفرد فالدلالة عليها لازم للمادل
على شائع في جنسه نعم إن أراد بقوله على شائع على فرد شائع أمكن كون الوحدة جزءاً من المعنى لكن
إرادة ذلك غير لازم بل لو أراد معنى شائع فليأمل ثم رأت الكمال قال ما نصه قوله إلى لازمه
السابق أي دلالة على الوحدة الشائعة لأن الوحدة الشائعة بعض معنى المنكرة في تعريف
الآمدى وبعض معنى الشائع في قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشيء لازم له
(قوله ليبنى عليه الخ) أقول لباحث إن يمنع توقف البناء المذكور على ذلك المدلول لكتابة
التعريف فبعضه ضرورة أنه إذا كان القول المذكور مبنياً على اللازم صعب بناؤه على لزوم ذلك
اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم اتساقه عنه غاية ما في الباب أن يكون البناء بواسطة
والبناء على الشيء كما يكون بغير واسطة يكون بها أيضاً وقد يجب أن البناء بلا واسطة يظهر
واقرب فكان العبدول لذلك فقوله ليبنى عليه أي على الوجه الأظهر الأقرب (قوله وإن لم
يتعرض للبناء) أي وعدم تعرضه له في الذكر لا يتنافى أنهما ارتكبا في الواقع بمعنى أن قولها ما
مأذ كرمشوه زعمهما المذكور (قوله وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة)
قال الكمال قد علمت أنهم إنما قصدوا الشروع دون تقييدها بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ
ما ذكره وأقول قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المشبهة
في محلهما (قوله لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا
الملاية هذا تصريح ببيان الأمر المتعلق بالفعل كضرب أمر بطلق الماهية ومطلق الماهية أمر
كلي يستحيل وجوده إلى آخر ما أطال به في هذا المقام وأقول لا يخفى على الفاضل العارف المحب
للإيضاح الطارح عن كماله رداء العصبية والاعتساف إن شيخنا وإن كان من الجلالة علم
وفهما وأمانة بالمثل المعروف فلا يخفى مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به هنا ونحن نبين
أولاً مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف بقوله هذا تصريح ببيان الأمر المتعلق بالفعل أمر بطلق
الماهية إلى قوله ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن الموجب لصرف الأمر إلى جزئى استعماله
وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب يجب الظاهر لأن الأمر بطلق الماهية أمر بطلق
عند الآمدى وابن الحاجب الختمه مع الإيضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التأمل إن هذا
الدليل الذي ذكره الشارح بقوله لأن المقصود الوجود الخ صريح في أن السبب في صرف

ليبنى عليه قوله وإن لم يتعرضوا
للبناء (ومن ثم) أي من هنا
وهو ما زعماه من دلالة المطلق
على الوحدة الشائعة أي
من أجل ذلك (قال الأمر
بطلاق الماهية) كالضرب
من جزئياتها (أمر بجزئى)
بسط أو عصا أو غير ذلك
لأن المقصود الوجود ولا
وجود للماهية وإنما توجد
جزئياتها فيكون الأمر
بها أمر بجزئى لها

الامر يطلق الماهية الى جزئي استعماله وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر وكون
السبب ذلك بخلاف ما أفاده قول المصنف ومن ثم قال الخ من ان السبب في ذلك انصرف هرا
الامر يطلق الماهية امر يطلق عند الامدى وابن الحاجب والامر يطلق عندهم امر
يجزى فيكون الامر يطلق الماهية امر ويجزى فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف
المدكور فيكون قوله مردود او يكون هو وكلام الشارح مختلفين فقوله لان الامر يطلق
الماهية امر يطلق عند الامدى وابن الحاجب أى كما أفاده قول المصنف المدكور وقوله
كيف والمطلق عندهم ما الخ استدلال على بطلان ما أفاده قوله المدكور بوجه آخر وهو ان
المطلق عندهم ما هو المتكثرة المدكور فلا يصح أن يكون الامر يطلق الماهية من المطلق
عندهم ما حتى يصح ان يبنى كون الامر به امر ويجزى على كون الامر بالمطلق كذلك لما أفاد
ذلك قوله المدكور فتدبان بطلان البناء الذي تضمنه ذلك القول لانه مبني على ان الامر يطلق
الماهية امر يطلق عندهم ما وقد بان بطلانه ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلالتين وصحتهما
ووضوحهما قال وبالجمله فن البسبب في ان قولهما ذلك ليس من البناء في شئ على ان المطلق
اى شئ هو أى لما تبين من استدلال الشارح ان السبب في التصرف المدكور هو استحالة
وجود الماهية لان الامر به امر يطلق ومن تعريفه ما ان الامر يطلق الماهية ليس من
الامر بالمطلق حتى يكون امر ويجزى بناء على ان المطلق كذلك واذا علمت ذلك فنقول ان
جعلنا الامر من افراد المطلق كما سبب برهن عليه من كلامهم خلافا لما توهمه الشيخ فلا غبار على
كلام المصنف ولا على البناء الذي ادعاه لان الامر لما كان من افراد المطلق وكان مدلول
المطلق عندهما الواحد الشائع كان الامر عندهما محمولا على الجزئ لانه من افراده فيجب
ان يوافق في المعنى بان يكون المطلوب به الجزئ لانه معنى المطلق وعلى هذا فلا منافاة بين
ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ لان المصنف نظر في البناء الى
ان الامر من افراد المطلق فيكون جملة على الجزئ مبنيا على جعل المطلق عليه والشارح نظر
في التعليل الى السبب الحقيقي في التصرف الى الجزئ في المبني كالمنبى عليه زيادة في الفائدة
وهو ان المقصود الوجود الخ وحاصل المعنى على هذا انهم الماز عمدا لالة المطلق على الواحد
الشائع لان الحكم انما يتعلق بالموجود والموجود انما هو الجزئ دون الماهية فلو لم يكن
المطلوب في الامر من افراده هو الجزئ لان المطلوب فيه الموجود والموجود انما هو الجزئ
دون الماهية وانما تبين على ذلك لتلايمهم ان السبب في هذا القرد هو الامر شئ آخر وان
لم يجعل الامر من افراد المطلق فوجه البناء في كلام المصنف انما جعل المطلق للجزئ
نظر الى انه الموجود والحكم انما يتعلق بالموجود بجره ما ذلك الى جعل المطلوب بالامر الجزئ
لان المطلوب هو الموجود والموجود انما هو الجزئ وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره اشارة
الى بيان السبب في هذا البناء وفي ترتيب الحكم في الامر على الحكم في المطلق فالمدقق عليه
في كلام المصنف هو ما زعمه لامن حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعمه
بواسطة والبناء على الشئ قد يكون بواسطة وقد يكون بواسطة وقد لا كما هو معلوم ان له تتبع
لكلامهم والمصنف فيهم فان رجح الاعتراض الى ايهام العبارة ان البناء على ما زعمه

(وليس قوله ما ذلك بشئ)

بحسب

بحسب ذاته لا بواسطة منسبته كان ضعيفا لانه حينئذ مناقشة في عبارة وقد اشتهر انهم البت
من دأب المحصنين واذا قدر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين
كلام الشارح وسقوط ما اطال به الشيخ وما قوله وهما معترفان بان الامر يتعلق بالماهية
لا بوحدة الشائعة فان اراد به ان الامر المطلق ليس محمولا عندهما على الجزئي فهو مردود
بشهر محمولا بخلافه وعبارة ابن الحاجب مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية انتهى وعبارة العوض في شرح ذلك اذا امر بفعل مطلق فمحمول نحو
اضرب من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكافية المشتركة لان
الماهية هي المطاوعة اه وقوله بفعل مطلق قال في النقود اى غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
ككون الضرب مبرحا وغير مبرح انتهى وقوله فالمطلوب الجزئي قال السعد اى الحقيقي لانه
المتحقق في الاعيان الممكن الى ان قال وبالجملة فردت ما من الافراد المسكنة لتلك الماهية لانفس
الماهية المشتركة الكلمة انتهى وحاصل ذلك كما ترى ان المطلوب فرد ما من الافراد الممكنة
واذا كان المطلوب ذلك كان معنى الذكر في الاثبات وكان دالا على شائع في جنسه اذ لا معنى
لكون المطلوب ذلك الا كون اللفظ مستعملا فيه مراد منه ذلك فيجوز ان يكون من قبيل
المطلق عند الشيخين ولا يتأفقه به بر المصنف بقوله الامر بطلق الماهية لان معناه الامر بطلق
الماهية بحسب الظاهر او بطلق المعنى اى بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد وهذا لا ينافي ان
المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله امر بجزئي وان اراد به شيئا آخر فليس صورنا تكلم عليه واما
قوله وكيف يتوهم عاقل ان اضرب مثلا مطلق عند احد من الناس والمطلق انما هو اللفظ
القابل لسكل من اعتبارى الوحدة الشائعة وطلق الماهية فهو في غاية السقوط لوجهين الاول
انه اى مانع من توهم ما ذكر بل اى مانع من اعتقاد مفضل عن مجرد التوهم واما ما استدل اليه
في هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على ان اعتراضه مبنى على ان قول المصنف الامر بطلق
الماهية معناه ان مطلق الماهية عبر عنه بفعل الامر الاصطلاحى كما ضرب او ان الامر به
يستلزم التبعير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف انه عد فعل الامر الاصطلاحى من المطلق
وكلا الامرين يمكن منعه لانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز ان يتحقق التعبير عن مطلق
الماهية بالاسم كما زعمت اى اوجبت عليك ضربا او ضربا لزيد او صلاة او صلاة في وقت كذا
فيجوز ان يكون المصنف اراد ذلك ولا ينافي ذلك ان شرع ابن الحاجب اى وغيرهم قد يمثل بالفعل
الاصطلاحى كما تقدم في عبارة العوض بل يجوز ان يكون المصنف حل كلامهم على غير ذلك
او تكلم غير ذلك منه فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الامر الاصطلاحى ثم
الاعتراض عليه والثانى ان ما تضمنه كلامه هذا من ان نحو اضرب ليس بطلق عند احد من
الناس وبالغ فيه بان عاقل لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لأصل لها ولم يأت لها ولا يأت لها بصحيح
بان من حجة او برهان بل من تتبع كلامهم لم يرتب في ان الفعل قد يكون من افراد المطلق
كما انه قد يكون من افراد العام كما تقدم بل صرح بذلك شيخ الاسلام ابن قدامة في روضته
فقال ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به
والالة فيما يقتضيه لالة والحمل للافعال المتعدية وقد يتقيد باحد هادون بقية ما انتهى لا يقال

لم يرد شيخ الاسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لانا نقول هذا خلاف المفهوم
من الفعل عند الاطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل ولو سلم فالمطلوب حاصل على هذا
التقدير أيضا لان وصف اللفظ بالاطلاق انما هو باعتبار معناه فاذا وصف الحدث الذي هو
معنى الفعل الاصطلاحي بالاطلاق صح ان يوصف هو به أيضا كما لا يخفى ألا ترى ان الشيخ انما
استند فيما ادعاه الى جانب المعنى وان لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال القابل لكل من
اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية ولو سلم فالاعتراض لا يصح ان يكابه بمجرد الاحتمال
وأما قوله والمطلق انما هو اللفظ القابل الخ فجوابه ان الفعل كذلك بلاشكال بدليل قبوله
التقييد بالكثرة والقله والوحده فهو اضرب ضربا كثيرا أو قليلا أو مرات كثيرة أو قليلة
أو مرتين أو مرة واحدة فلو لا قبوله ما ذكرنا ما يمكن فيه ذلك التقييد ولهذا صرح في المطول
بنبوت الشيعيوع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين وصرح
الاصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صبغة الامر التكرار بان مدلول صبغة الامر
طلب الحقيقة والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي فالواجب ان يحصل الامتثال
مع أحدهما حصل ولا يتقدم باحدهما دون الآخر انتهى فهل تجد نصا قاطعا باحتماله للاعتبارين
المذكورين وراء ذلك فأطلق المصباح فقد طلع الصباح (فان قلت) هذا مسلم باعتبار جزم معناه
الذي هو الحدث لا باعتبار مجموع معناه فلثبت اطلاقه على الاطلاق (قلت) هذا لا يبصر بالان
كلامنا في اطلاقه باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد
ولجزئها بالضرب بسوطا وعصا أو نحو ذلك ولم يتعرض فيهما للزمان نفيا ولا اثباتا فاشعربان
الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على ان اطلاقه باعتبار الزمان متصور أيضا كما
يفهم مما تقدم عن شيخ الاسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك فان الزمان المستقبل مثلا ماهية
كلية صدقه على كثيرين وهي الاجزاء المستقبلة اذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان
المستقبل واذا كان ماهية كلية فقد تراد بلا قيد فتصف بالاطلاق وهذا مما لا ما عاقل
لا تكاره (فان قلت) الحدث مقيد بالزمان والنسبة الى فاعل معين كما تقر في محله فلا يكون مطلقا
(قلت) نبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي نبوت الاطلاق وحكمه من وجه آخر ولهذا صرح
غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بان المطلق ينقسم الى حقيقي واضافي
وبان المراد هنا ما يشتمل كلامهما وبان قولنا رقية مؤمنة مطلق بالنسبة الى قولنا رقية مؤمنة
سلمة من العيوب ومقيد بالنسبة الى قولنا رقية وبذلك كما يتضح بطلان قوله وقد تبين لك ان حدث
المطلق عما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل باقسامه وذلك لانه لم يأت بشيء يعتد به في نفي
الاطلاق عنه ولم يرد على مجرد الدعوى الخالية عما يصح الاستناد اليه مع ما تقرناه من ظهور
كلامهم في كون الفعل من افراد المطلق ان لم يكن نصا قاطعا في ذلك بل صرح بكونه من
افراد شيخ ابن قدامة كما تقر ومع ما هو مشهور في كلام الأئمة من امتناع نقض التعاريف
بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح وأما قوله وليس يطلق عند احد كما في قوله
الشارح ان اللفظ في المطلق والتكررة واحد فجوابه منع افادة قول الشارح المذكور لما ذكر
فان مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل وقد صرحوا بان الفعل يوصف

بالتشكيك

بالتكبير وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالاطلاق واما قوله نعم قد يدعى الخ فقد انضغ
 اندفاعه بما تبين من ثبوت اطلاق الفاعل وصدق الحد عليه والله تعالى اعلم (قوله لوجود
 الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتوجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته الى
 نفسه فاضل فقال الذي عليه الحقون كالسيد في شرح المواقف وغيره ان الكل مطلقا لا يمكن
 وجوده في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج معين شخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود
 الماهية وهم صرف انتهى (واقول) زعم ان المحققين على عدم الوجود من غير ادنى بيان فضلا
 عن حجة او برهان فان مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك اذ لا يثبت ان المحققين على
 عدم الوجود كما لا يخفى ثم نقر ببع ان الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتهار
 الخلاف في المسئلة وكونه في غاية القوة من التمسك بالبارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته
 الا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسئلة الا من نحو كلام الشيخ في هذا
 التعليق ولا قدرة لهم على تقديم ما اشتمل عليه من انواع التلقيق وكيف يصح هذا الزعم وما فرغ
 عليه مع قول من لدواني ذلك العلامة التحرير في حواشي التهذيب اعلم ان مذهب المحققين
 من الحكماء ان الكل الطبيعي اعنى الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عرض
 الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجودها غيرها قال الشيخ في اول
 الخط الرابع من الاشارات قد يغلب على اوهاام الناس ان الموجود هو المحسوس واما ما لا يتأله
 الحس مجزوه ففرض وجوده محال وان ما لا يتفحص به كان او بموضع بذاته كالجسم او بسبب
 ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حقله في الوجود وانت يتأق لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه
 بطلان قول هؤلاء الى آخر ما اطال به عن الشيخ فانظر قول هذا الامام الرجوع اليه في امثال
 ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسائل اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء الخ وما نقله
 عن رئيس الحكماء من قوله قد يغلب على اوهاام الناس الى قوله فتعلم منه بطلان قول هؤلاء حيث
 جعل انكار وجود الكل مما قد يغلب على اوهاام الناس فجعله أمرا وهميا ثم صرح بطلانه
 وبانه يتأق العلم بطلانه من تأق نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وانه من الهباء المنثور ثم
 قال هذا كلامه أى الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعنى شيخنا
 عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب الخبير قال قال التقناتاني قال الشارح العلامة
 فان قيل الواحد الجنسى وهو الواحد بما هو واحدا عما يتصور وجوده في الازهان لافي الاعيان
 فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لافي ضمنها الجواز طلب المشترك في ضمن الافراد
 وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقتها للحقيقة الذهبية
 لا باعتبار ما كان به جزئيا ورده العلامة بانه يتأق كون الواجب هو المشترك انتهى نص ما نقله
 هناك فانظر ما صرح به ذلك الاستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذى ذكره وفي رد
 جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكل في ضمن الافراد واقره على ذلك علامة المتأخرين
 المولى سعد الدين فتح اعتراف هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة والقدر في هذا الشأن بما ذكر كيف
 يسوغ لعاقل زعم ان ذلك وهم صرف وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد ان عليه
 السيد في شرح المواقف وغيره ثم رأيت في حواشى العبد للسيد في بحث الواجب الخبير ما يطل

لوجود الماهية بوجود
 جزئى لها لان اجزؤه وجزء
 الوجود موجود (وقيل)
 أمر (بكل جزئى) لها الاشعار
 عدم التقييد بالتعميم

سعى الشيخ من أصله ويجعل اتصافه في هذا المقام لابن الحاجب هباء منثورا بل يبطل أيضا
 تمسكه بما في شرح المواقف كما سيوضح وذلك لأنه بعد أن حقق أن الواجب هو الأمر الكلي قال
 مانصه فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه
 المصنف من ان الامر بالكلي أمر يجوز في مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت
 ما ذكره هناك سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين المناهية والقرود المنتشرة لا يتم لان مفهوم
 الفرد المنتشر أمر كلي فان كان هو الواجب ظهر المناهية بين الكلامين وان كان الواجب
 ما صدق عليه من الجزئيات فاما جبرها او بعضها وكلاهما قاذح فيما ذكره من التحقيق وعليك
 بالثبوت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام انتهى فانظر هذا المحقق حيث اعترف في هذا
 الكلام بما خرج من التحقيق المذكور من ان الواجب هو الامر الكلي وسلك بهم وابن
 الحاجب في مخالفته لذلك بقوله فيما سيأتي ان الامر بالكلي أمر يجوز في بناء على امتناع وجود
 الكلي وعرض بلفظ المخالف بقوله وعليك بالثبوت الخ فان ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع
 بوجود الكلي وهو مما يبطل أيضا تمسك الشيخ بما في شرح المواقف فان السيد خالفه هنا مع
 المبالغة في المخالفة كما علم مما تقرره التمسك بالثبوت دون هذا من التحكم الذي لا التفات اليه بل
 من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا يا اولي الابصار (قوله ان يفعل) بدل
 من كل جزئ (قوله وتقريره) وكذا تقرير الاجماع (قوله بعض جزئيات المطلق) أي بافظ
 جامد كاعتق رتبة أعنى زيد بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتي (قوله ويزيد المطلق
 والمقيد انهما الخ) أقول فيه أمران الاول ان في زيادة جميع ما ذكره وان غير غيره كالعقد
 بذلك أيضا انظر ظاهر وذلك لان قوله ان اتحد حكمهما الى قوله جعل المطلق عليه يتصور نظيره
 في العام والخاص وذلك لان النسخ فيه في الشق الاول والتقديم فيه في الثاني انما هو مفهوم
 القيد ومثل ذلك متصور في العام والخاص بان يتحد حكمهما أو شيئهما ويكون الخاص بعض
 افراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كان يقال في كفارة الظهار أعنى أى رقيق كان أعنى
 مؤمنا فينبغي حينئذ ان يقال ان تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخه والاختصاص وقد
 تقدم في المسئلة السابقة انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما
 تعارض فيه والاختصاص لكن ذلك ليس على وزن ما هنا لان ذلك فيما اذا اختلف الحكم اذ لو
 اتحد لم يحصل تخصيص اذ ذكر الخاص بحكم العام لا يخصه وما هنا فيما اذا اتحد الحكم كما
 قديده المصنف وأما قوله وان كانا مؤتمنين الخ فقد صرح هو بانه من قبيل الخاص والعام فعلم
 ان الزيادة فيما عداه ولان قوله وان كان أحدهما أمر الخ يتصور منه أيضا في العام والخاص
 نحو أعنى أى رتبة أو أى رقيق لا تعنى كافر فينبغي أيضا ان يخص قوله أى رقيق بضد الكافر
 وهو المؤمن ولان قوله وان اختلف السبب مع اتحد الحكم الخ يتصور منه أيضا في العام
 والخاص كان يقال في كفارة الظهار فعنى أى رتبة أو أى رقيق وفي كفارة القتل فعنى
 مؤمن فينبغي ان يجري فيه خلاف أبي حنيفة والشافعي فليتاامل مع ذلك ما وجه اطلاقه من
 زيادة ما ذكره ثم رأيت شيخنا الشهاب بنه على ذلك في القسم الاول حيث قال قوله فهو أى
 المقيد ما نسخ للمطلق أى في مثل ذلك من الخاص والعام لانسخ ولا تخصيص لان ذكر بعض

(وقبل اذن فيه) أى في كل
 جزئ ان يفعل ويخرج عن
 العهدة بواحدة (مسئلة
 المطلق والمقيد كالعام
 والخاص) فما جاز تخصيص
 العام به يجوز تقسيمه المطلق
 به وما لا فلا فيجوز تقسيمه
 الكتاب بالكتاب وبالسنة
 والسنه بالسنة وبالكتاب
 وتقسيد هما بالقياس
 وباللغة ومبنى وفعل النبي
 صلى الله عليه وسلم وتقريره
 في مذهب الراوى
 وذكر بعض جزئيات
 المطلق على الاصح في الجمع
 (و) يزيد المطلق والمقيد

افراد العام بحكمه لا يخصص كما تزقوله والا الخ اي وفي مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ
ولا تخصيص لانه ذكر بعض افراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريبه الذكن هذا
وما ذكرناه في مسئله النسخ انما يصح اذا كان المقدم باقظ مشتق والخاص باقظ جامد والا
فحكماهما واحد في التخصيص والتقييد وعدمهما أي وفي النسخ انتهى والثاني ان المطلق
حيث حمل على المقيد يحتمل ان يجري في كونه حقيقة او مجازا ما ذكره المصنف في العام المخصوص
ويحتمل ان يجعل هذا حقيقة وان جعلنا ذلك مجازا ويفرق بان العام عنده المصنف معناه
الافراد فاذا خص فقد اريد منه بعضا فيكون مجازا لانه اريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر
على ان عومه مراد تنولا كما تقدم واما المطلق فعنه عند المصنف المشاهة وتقييده لم يخرج
عن استعماله فيها اذ ليس المراد بالتقييد الا بيان اعتبار ذلك القيد في الحكم لاستعمال اللفظ
في المقدم من حيث انه مقيد فليتامل (قوله انهما ان اتحد حكمهما او وجبهما الخ) أقول فيه
امور الاول ذكر المصنف ما اذا اتحد الحكم والموجب وما اذا اتحد أحدهما دون الآخر
وذكر فيه قسمين رسكت عما اذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأتبه ههنا اذا ارتباط
حينئذ بينهما ولا معارضة لافي الحكم ولا في السبب لياتي النسخ والتقييد وقد يؤخذ ذلك
من قوله في شرح المنهاج اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا
يكون فان كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما
بالآخر اصلا ومثلا وهذا تقييد الشهادة بالعدالة وجرى بان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقا جرى
عن العدالة انتهى والثاني انه لا يخفى ان حمل المطلق على المقيد في القسم الاول اعني ما اذا
اتحد حكمهما او وجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصور ذلك فيه لتوقفه على تغير الاصل
والفرع وهو منتف عنه بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد واذا تعارض دليلان
كذلك وامكن الجمع وجب وقد امكن هنا يحمل المطلق على المقيد وان النسخ والتقييد
في المثبتين من هذا القسم انما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم ان هذا من
ذكر بعض افراد المطلق بحكمه فلا يقيد كما أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصصه وانما
يكون من ذلك اذا لم يكن للمقيد مفهوم كما في اعتق رقبة اعتق زيدا وبذلك يظهر ان تعويل
المصنف على المفهوم في قسم المثبتين بقوله فقا تل المفهوم الخ ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم
كما قد يتوهم والثالث ان تقدير الشارح افظ يزيد قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة
بالفتح ويحتمل الكسر وان الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها اعني قوله المطلق الخ وعلى
الخبر في الجملة الاسمية المذكورة والرابع ان المراد بحكمهما في هذا المقام المحكوم به المتعلق
بهما كما يدل عليه قول الشارح الآتي واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق
واضح وان المراد بوجبهما ما وجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذي ينبغي ان
الحكم المحذوف هنا على ظاهره لان الظاهر اوال قبل مثل ما وجب أي سبب لا يجاب العتق
ولا يظهر كونه سببا لنفس العتق لانه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأسا
(قوله وناخر المقيد) قال المحشيان أي علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما يشبه عليه ادخال
الشارح تحت المنق بقله واما اذا جهل تاريخه ما انتهى (وأقول) سكت المصنف والشارح

(انهما ان اتحد حكمهما
وموجبهما) بكسر الجيم
أي سببهما (وكأنما مثبتين)
كان يقال في كفارة الظهار
اعتق رقبة أو تأخر المقيد عن
مؤمنة (وتأخر المقيد عن
وقت العمل بالمطلق فهو)
أي المقيد (تأخر) للمطلق
بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد
(والا) بأن تأخر المقيد عن
وقت التلطاب بالمطلق دون
المسئل أو تأخر المطلق عن
المقيد مطلقا أو تقاربا أو
جهل تاريخهما (حمل المطلق
عليه) أي على المقيد جمعا
بين الدليلين

والمتشبهان عما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسي فيحصل التوقف ويحتمل حمل
المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحل والاصل عدم السبب المقضى لانفاء أحدهما كما هو لازم
التسخير وأما ادخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد (قوله وقبل المقيد ناسخ ان تاخر) اقول فيه
أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هو والقول به مقلدان للتفصيل للشق الثاني منه فقط
انتهى ولا يخفى ان هذا القول تفصيل أيضا لان حاصله انه ان تاخر المقيد عن وقت الخطاب
أو العمل تسخير والاصل حمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر وان القول الذي
بهذه اطلاق العمل مقابل التفصيل هذا كما مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ اصح كلام
الزركشي مخرج في انه مما قبل الشق الثاني فقط حيث قال القسم الثاني ان يكون ناشئين
فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد فيه ثلاثة مذاهب اصحها
حمل المطلق عليه الخ انتهى * والثاني أن هذا القول ان جرى في التخصيص والعام بان قيل
بالتخصيص فيما اذا تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في التخصيص والعام
فلذ كره في حيز الزيادة والاحكام في الخاص والعام وان لم يغير فيما ذكره احتج للفرق الواضح
فان الخاص والعام نظرا للمقيد والمطلق ولذا اشتركا في أكثر الاحكام فلا بد من التسوية هنا
أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيئا (قوله وقبل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب
اي ولو بعد العمل انتهى وقال الزركشي سوا متقدم أو تاخر انتهى وقوله أو تاخر أي من وقت
الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضا أخذ مما تقرره من تخصيص الخلاف بالشق الثاني
(قوله قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب اي بين جزئي من العام والخاص وجزئي من
المطلق والمقيد (قوله الذي ذكره من العام منه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
ضعفه منه اللقب ولو حذف ذكره واتصرت على الباقي كان أولى انتهى أي لان الذي من اللقب فرد
العام لاذ كره ويمكن ان يجاب بان الضمير في منته مفهوم اللقب وذكرا على حذف مضاف اي
مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لانه ذكر في نفسه اذا فهم انما هو من الذكر ثم رأيت شيخ
الاسلام قال قوله من أي من مفهوم اللقب انتهى ولم يزد على ذلك والنائي انما يفهم سابق ان فرد
العام قد لا يكون لقبابل صفة فبعد مفهومه ويخص به العام كما ان فرد المطلق قد يكون لقبانحو
اعتق رقبة أعتق زيدا فالوجه ان لا يحمل المطلق حيث تد عليه أخذ من هذا الفرق الذي ذكره
الشراح بل صرح به الشراح في أول المسئلة بقوله وذ كره بعض جرميات المطلق على الاصح
وحينئذ يشكل الفرق الآن يكون بحسب الاغلب (قوله وان كانا متعينين الخ) ثم قوله ان كان
أحدهما أمر أو الآخر نهي (أقول) لقائل ان يقول ينبغي ان يجري في هذين القسمين التفصيل
المدكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ
والاصل حمل المطلق عليه وعلى هذا فقوله في المنفيين فتأمل المقوم يقيد به محله اذا لم يتاخر عن
وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد (فان قلت) أي أثر
لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فهو ما أطلقناه به فانه سواء تمخضا أو لم يتخص
الحكم بالمقيد (قلت) أثره انه في الاول يكون الحكم منوطا بالاطلاق الى حين ورود الناسخ
فأي فرد من أفراد المطلق أتى به اجراء في الخروج عن العهد وفي الثاني يمين بالورود ان الحكم

(وقيل المقيد ناسخ)
للمطلق (ان تاخر) عن
وقت الخطاب به كما لو تاخر
عن وقت العمل به بجامع
التاخر (وقيل يعمل المقيد
على المطلق) بان يلغى المقيد
لان ذكر المقيد ذكر جزئي
من المطلق فلا يقيد به كما ان
ذكر فرد من العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما ان مفهوم
القيد جهة بخلاف مفهوم
اللقب الذي ذكره فرد من
العام منه كما تقدم (وان كانا
متعينين)

منوط من أول الامر بالتقييد (قوله منقذين او منقذين) بدل من قوله غير منقذين (قوله يقيد به)
 اقول لا يخفى ان المتبادر من قولنا يقيد به معنى يجعله قيدا له ويحتمل مع بعدم معنى يقيد به بسببه
 اى يجعل له قيدا آخر بسببه فان جعل الضمير في به للمقيد ووافق المعنى الاول الذى هو المتبادر لانا
 نجعل المقيد اى ما فيه من القيد قيد للمطلق كما فى المثال الذى ذكره حيث نجعل قوله كافر الذى
 فى المقيد قيد القول مكتاب الذى هو المطلق ولا يجعل المفهوم الذى هو اجزاء عمق المؤمن قيدا
 لذلك المطلق ان كان اعتبار هذا المفهوم سبب فى تقيد المطلق بقيد المقيد وان جعل الضمير
 المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح
 الضمير للمقيد حيث قال اى يقيد المطلق بالمقيد وبذلك يظهر ان دفاع قول شيخنا الشهاب لوجه
 الشارح مرجع الضمير للمفهوم لكان أولى انتهى وكذا وجه الاولوية عنده ان المفهوم هو
 المذكور والأقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلنا مع ان المقيد مذكور كالمطلق بل هما
 المحدث عنه فى قوله وان كانا منقذين وان وزان تنادرا المقيد من الهاء فى بسبب السياق وزان
 تبادرا المطلق من الهاء فى تقيد به بسبب ذلك (قوله وهى اى المسئلة حيثما خاص وعام) فيه
 أمران الاول انه اذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد
 والتعبير بالمطلق والمقيد فى قول المصنف والشارح يقيد به اى يقيد المطلق بالمقيد من
 قبيل المسامحة واعتبار حالها قبل دخول الناقى أو من قبيل المتابعة لغيره كالمحتاج ثم
 الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله وهى خاص وعام واعلم هذا أقرب والثانى قال الكوراني
 رد على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنقذين من المطلق والمقيد اذا التكررة فى سياق النفي
 للعموم وقد نبه عليه المولى المحقق فى شرحه والامر فى ذلك سويل لان التقييد يخص فى المعنى
 لرفعه شيوع المطلق وان لم يكن تخصيصا اصطلاحا انتهى (وأقول) لا يخفى ما على هذا الكلام
 من لواحق التعصب ومن تأمل مع الانصاف فى مضائقه اهل الفنون فى تحصيل الاصطلاحات
 وعدم اختلافها فى الخاص والعام والمطلق والمقيد فى كثير من الاحكام كما هو مبين فى هذا البحث
 ظهر له منع ما زعمه من سهولة الامر (قوله فى سياق النفي) اى غير الاثبات نصيا كان أو
 نهييا بقوله السابق يعنى غير منقذين منقذين أو منقذين فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله
 فى سياق النفي اى وكذا انتهى انتهى وفى هذا الكلام نصرح به يوم التكررة فى سياق النفي
 وهى فائدة حسنة لم يصير حواجا فى محبت الصيغ بل اقتصر وانما على النفي الا ان يريدوا به غير
 الاثبات فيشبه النفي وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدم من تعميمه نحو لا كانت ثبوت العموم بعد
 النفي والنهي لكل من الفعل والتكررة فى نحو لا تعتق مكاتبنا فهو للنهي عن كل فرد من افراد العتق
 لكل فرد من افراد المكاتب (قوله بلغى القيد) اى لأنه لما لم يكن له مفهوم كان من باب ذكر
 بعض افراد العام بحكمه (قوله وان كان أحدهما أمر الخ) قال الكوراني ثم قوله وان كان
 أحدهما أمرا والآخر نهييا فالمطلق مقيد بضد الصفة مستدركا لأنه علم من مفهوم قوله منقذين
 لان عدم كونها منقذين يتناول المنقذين والمنقبت والنفي وكأنه فهم من النفي ما هو ضد للنهي
 اصطلاحا وهذا وهم لان المراد هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما وقد مثلنا له فى المقالة
 الاولى فراجع انتهى (وأقول) هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل أما

يعنى غير منقذين منقذين
 أو منقذين نحو لا يجزئ عمق
 مكاتب لا يجزئ عمق مكاتب
 كانه لا تعتق مكاتب لا تعتق
 مكاتب ككافرا (فقاتل
 المفهوم) اى القاتل بحجة
 مفهوم المخالفة وهو الراجح
 (يقيد به) اى يقيد المطلق
 بالمقيد فى ذلك (وهى) اى
 المسئلة حيثما خاص
 وعام) لعموم المطلق فى
 سياق النفي ونفى المفهوم
 بلغى القيد ويجزئ المطلق
 على اطلاقه (وان كان
 أحدهما أمرا والآخر
 نهييا) نحو اعتق رقبة لا تعتق
 رقبة كقوله اعتق رقبة
 مؤمنة لا تعتق رقبة (فالمطلق
 مقيد بضد الصفة) فى المقيد
 ليعتد به اطلاق فى المثال
 الأول مقيد بالايان وفى
 الثانى بالكفر

أولا فلانه علل ما زعمه من انه مستدرك بما زعمه أيضا من انه علم من مفهوم قوله مثبتين وكلا
الزعمين باطلان أما الاول فلان التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شيء كما صرح به
الأئمة مستكثرا وهذا مما لا يشكره الا جاهل بكلامهم وأما الثاني فلانه ان أراد بكون هذا علم من
مفهوم قوله مثبتين انه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد اذا كانا مثبتين الحكم بتقييد
المطلق بضد صفة المقيد اذا كان أحدهما امرا والاخر نهيما فهو هذيان أو بهتان لظهور انه
لا وجه لفهم ذلك مما ذكر لا بالموافقة وهو ظاهر اذ لا موافقة ولا مخالفة اذ الذي يفهم بالمخالفة
بما ذكرنا هو عدم حمل المطلق على المقيد هنا ما تقييده بضد صفة المقيد فلا ولو سلم فالعقل
يتردد بينهما ولا يمتد لاحدهما بعينه لاحتمال كل منهما الحصول المخالفة به وان أراد بما ذكر
انه فهم مما تقدم ان ما عدا المنتين حكمه واحد فيكون حكم الامر والنهي داخل في قوله
وان كانا منفيين كما يشعر به قوله وكأنه فهم الى قوله الشامل لهما فهو من البطلان بكون لان
حكم الامر والنهي مخالف للحكم المنفيين كما تقر ان حكم الامر والنهي تقييد المطلق بضد
صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الراجح ومعلوم ان أحدهما
لا يفهم من الاخر فكيف يتأتى اتفاق مع ذلك دعوى الاستدراك وأما ثانيا فلان قوله وكأنه
فهم من النفي ما هو ضد للنهي الى قوله الشامل لهما لم يصدر عن تأمل بل لا يصدر مثله عن حاضر
عقله اما اول فلان قوله فهم يشعر بان المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم
واستغنى عن التصريح به وفيه أمران أحدهما ان هذا يخالف تلميله الاستدلال بان هذا
القسم علم من مفهوم قوله مثبتين لانه يقتضي ان ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا
الكلام يقتضي انه معلوم بطريق المنطوق والثاني انه يقتضي صحة الاستغناء بهذا التمهول
وهو باطل قطعا لان الحكم الذي ذكره للمنفين لا يجري في الامر والنهي كما تبين وأما ثانيا
فلانه ان المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له الا مجرد الهوس الفاسد بل
انما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنهين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا
المعنى لا يشمل الامر والنهي لعدم صلاح اللفظ اتنا ولهما اذ ليسا منفيين لاصح صفة ولا حكا
وان كان أحدهما منفيبا حكا وعدم اتفاقهما في الحكم كما تقر وبهذا يظهر ان قوله وهذا وهم
الخط هو الوهم الفاحش اذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه
بالوهم اذ غاية الامر حينئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور وترتب على ذلك مع امكان حمله
على ما يشمل النهي ومثل ذلك لا وهم في نفسه بوجه والالزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل
كلاما على ظاهره من غير فساد يترتب عليه اذا أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك
عاقل لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنهين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل
وهما الاثبات قول ترك بعض المسائل مع امكان ذكرهما لا يعدوهما ابا جماع من العقلاء والالزم
الحكم بالوهم على سائر الكتب أو عابها اذ قلنا تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل وأما ثالثا فلان
قوله لان المراد بالنفي هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما أي للنفي والنهي مما لا معنى له
في هذا المحل لأن سابقه لاثبات الاستدراك فان أراد انه اذا أريد بالنفي السلب استغنى عن
قسم الامر والنهي فهو هذيان لان المصنف عبر بالمنفيين وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما

(وان اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار فحبر رقبته ٩٧ وفي كفارة القتل قصير رقبته مؤمنة

(فقال أبو حنيفة لا يحمل)
المطلق على المقيد في ذلك
لاختلاف السبب فيبقى
المطلق على اطلاقه (وقيل
يحمل) عليه (لفظا) اي
بجرد ورود اللفظ المقيد
من غير حاجة الى جامع (وقال
الشافعي) رضى الله عنه
يحمل عليه (قياسا) فلا بد
من جامع بينهما وهو في
المثال المذكور حرمة
سببهما اي الظهار والقتل
(وان اتحد الموجب) فيهما
(واختلف حكمهما) كما في
قوله تعالى في التيمم فامسحوا
بوجوهكم وأيديكم وفي
الوضوء فامسحوا بوجوهكم
وأيديكم الى المرافق
والموجب له ما الحدث
واختلاف الحكم من
مسح المطلق وغسل المقيد
بالمرافق واضح (فهو في
انطلاق) من انه لا يحمل
المطلق على المقيد أو يحمل
عليه لفظا أو قياسا وهو
الراجح والجامع بينهما في
المثال المذكور واشتركا في
في سبب حكمهما وهو
الحدث (والمقيد) في
موضعين (بمتناهيين) وقد
أطلق في موضع كافي قوله
تعالى في قضاء أيام رمضان
فعدة من أيام أخر وفي كفارة
الظهار فصيام شهرين

المساويين ومعلوم ان ذلك لا يتناول الامر والنهي اذ لا يصدق المسلوبان عليهما اذا أحدهما
الامر وهو ليس سلبا مطلقا وان أراد انه اذا أريد السلب دخل المنهين في المنهين فهو كلام
أجنبي عن السياق مع ان ذلك ان تمتع صدق السلب على النهي لانه من عوارض القضية التي
لا تكون الا خبرا فان أريد صدقه على ما يتضمنه النهي لانه يتضمن سلبا فلك ان تمتع افادة ذلك هنا
لان المقصود صريح النهي لا منضمه وأما ما راعا فلان قوله وقد مثلنا له في المقالة الاولى يقال
عليه الذي ذكره في المقالة الاولى ما نصه وبالمشتمين اي واحترز بالمتبين عن المنفي والمثبت فهو
اعتق رقبته ان ظاهرت ولا تملك رقبته كقوله فان المطلق هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم في
أحدهما الاعتاق وفي الآخر الملك لان اعتاق الكافر مقيدون الملك محال انتهى بحروفه وقد غلط
فيه غلطا فاحشا حيث قال ان المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعبقته في مثاله عن الظهار
الرقبة الكافرة مع ان الصواب الذي صرح به المصنف في المتن الذي حكاه هو هنا انما هو حمل
المطلق على ضد صفة المقيد فاجب منه حيث يحكي المتن بحروفه ولا يمتد الى معناه ومع ذلك
يتصدى الرد على مثل المصنف والشارح المحقق وبالجملة فهو لم يزد في هذا المقام على الاغلاط
والاوهام ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان اهله هو اللائق بالانسان (قوله وان
اختلف السبب الخ) أقول لم يفصل المصنف في هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين
أو مختلفين كما فصل في القسم الأول وهو ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما وكان له علم بأنه لا فرق
عما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعي فيما اذا كانا مثبتين كما في مثال الشارح حمل أحدهما
على الآخر قياسا وفيما اذا كانا غير مثبتين وقتناجه هو المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضا وفيما
اذا كانا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضا بان يقيد المطلق بصفة أي قياسا في هذين
القسمين أيضا كالأول وكذا يقال في قوله وان اتحد الموجب الخ فاقبل (قوله وقيل يحمل
لفظا) قال شيخنا الشهاب ظاهر كلام الشارح انه يعني لفظا نص على نزع الخلاف انتهى
(قوله كافي قوله تعالى في التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) قال شيخنا الشهاب جهله مطلقا
وهو عام انتهى (وأقول) قد علم مما سبق ان الاطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الايدي
هنا فانه مطلق من حيث الغاية وان كان عاما من حيثية أخرى وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة
مقدار اليد هنا وعام في أفرادها فبها يتصور هذا التمثيل على هذه القاعدة المسنة وهي ان اللفظ
الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم باعتبارين فثبت له أحكام الاطلاق باعتبارها وأحكام
العموم باعتبارها فان قيل لا اطلاق من جهة الغاية أيضا لان لفظ اليد صفة الى المتكسب فهو
ظاهر في جميعها قلنا لكن الظاهر غير مراد بالدليل خصوصا مع اطلاق الشارح اليد في مواضع
مع ايراد جميعها تارة وبعضها أخرى وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الاطلاق بهذا الاعتبار
وحاصله انه عرض الاطلاق في هذا الاستعمال في المقدار من حيث ارادة البعض من غير تعيين
فتأمله واحفظه (قوله والمقيد في موضعين متناهيين الخ) أقول كلام المصنف والشارح يدل
على تصوير هذه المسئلة بما اذا تباينت تلك المواضع الأخرى الى قول الشارح في موضعين وقد
أطلق في موضع وقال المصنف ان لم يكن أولى بأحدهما قياسا فانه انما يتصور مع تباين المواضع
والا لقياس الذي هو الخاق فرع باصل مشاركته في علة حكمه لا يتصور في الموضوع الواحد

١٤٢ ت ت متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم (بمعنى) فيما أطلق فيه (عنه) ما

اذ في الموضوع الواحد لا يتصور أصل وفرع وحينئذ فالترتيب في غسلات الغلظة لا يتأق
 اندراج تحت هذه المسئلة لانه شيء واحد وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الاسلام عن القرافي
 من انه جعله منه وفي قول شيخنا الشهاب مانه قوله أي الشارح بناء على الرابع من ان الحمل
 قياسي (أقول) قضية هذا ان رواية احدها في غسلات الكلب تحمل على رواية اولاهن لانها
 أولى من رواية آخرهن يدايل نيب الترتيب فيها ومن ثم تعلم ان ما يقال في القضية من تساقط
 أولاهن وآخرهن والعمل باحدها انما يفرع على غير الرابع هنا انتهى على ان الاولوية التي
 بينهم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيّد كما هو المراد هنا على ما صرح به
 قول الشارح من حيث القياس الخ فليست أمثل ثم رأيت في مرة أخرى مانه يمكن ان يجعل
 قوله والمقيد يتساويين يستغنى عنهما ان لم يكن الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما في رواية
 غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء المقيد بتعارضهما مع اتحاد الحمل
 ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحد كما في مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق في محله وأما
 مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأق في القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل
 وفرع وذلك منتفقه لا اتحاد الحمل والحكم والموجب فلما لم يأت على هذا فقوله الشارح
 في موضعين وقوله في موضع أعم من ان تتباين المواضع أو لا وقوله المصنف قياسا سمحوا على
 ما اذا تباينت المواضع وقد يطبق بالقياس ما في معناه اذا التباين ولا يصحى اندفاع ما ورد من شيخنا
 على هذا التقرير أيضا لعدم الاولوية بالقياس الا ان قلنا يلحق به ما في معناه اذا اتحدت المواضع
 واعلم ان شيخ الاسلام بعد نقله في الترتيب ما تقدم عن القرافي قال مانه واطاها رانه ليس منه
 اضعف دلالة هاتين أي رواية أولاهن ورواية آخرهن بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية
 الترمذي آخرهن أو قال أولاهن وبلوا وحمل رواية احدها على بيان الجواز وأولاهن على
 بيان التعبد وآخرهن على بيان الاجزاء وبما تقررت ان شرط الحمل فيما اذا اختلف السبب
 واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين بمتساويين أو يكون أولى باحدهما من الآخر من
 شرطه أيضا ان يكون المقيد صفة لا ذاتا كالاطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل
 عند تعذر الصوم فيها وان لا يكون في اباحة اذا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى
 وفي كل من قوله اضعف دلالة هاتين بالتعارض وقوله وان لا يكون في اباحة اذا تعارض فيها
 نظرا ما الاقول فلان القواعد مقررة في التعارض وأما الثاني فلان التساؤل في اباحة بقدر
 الاذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد اذا اقول يدل على الاذن مطلقا والثاني يدل عليه في حال
 دون حال فليست أمثل (قوله ان لم يكن أولى باحدهما) أي المتساويين من الآخر قال شيخنا الشهاب
 صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال في كلام الشارح الآتي اهـ (أقول) يجاب بأن في الكلام
 اختصارا منه ودا كما قالوا ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل من زيد والأصل منه أي
 الكحل في عين زيد (قوله كان وجد الجامع بينه وبين مقده) قال شيخنا الشهاب أي بين المطلق
 وبين المقيد باحد القيدين فهو بفتح الياء وضمه للاحد القيدين اهـ (قوله فان قيل لفظي فلا)
 أي لعدم إمكان الحمل عليهما المتساويين ما وعلى أيهما لانه ترجيح بلا مرجح

ان لم يكن أولى باحدهما
 من الآخر قياسا) كافي
 المثال المذكور بأن يبق
 على اطلاقه لا متنازع
 تقيد به بما المتناهيما
 وبأحد منهما لا انتفاء
 مرجحه فلا يجب في قضاءه
 ومضان تنابيح ولا تفريق
 اما اذا كان أولى بالتقيد
 بأحدهما من الآخر من
 حيث القياس كان وجد
 الجامع بينه وبين مقيد
 دون الآخر فبني بناء على
 الرابع ان الحمل قياسي
 فان قيل لفظي فلا

(الظاهر والمؤول)

أي هذا مجتمعا (الظاهر
 مادل) على المعنى (دلالة
 ظنية) أي راجحة فيحمل
 غير ذلك المعنى مرجوحا
 كالاستدراج في الحيوان
 المقترن مرجوح في الرجل
 الشجاع والعاث راجح في
 الخارج المستنذر للمرف
 مرجوح في المكان
 المهدد بالمرضوع له لغة
 أولا

(الظاهر والمؤول)

(قوله الظاهر ما) أي لفظي يدل تبادر من دل (قوله دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر

أي في اللغة الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالفأط اه
 قال الفاضل وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية تقسيم له وقد يفسر أي الظاهر بما دل دلالة
 واضحة فيكون أي النص قسمه اه قال المولى سعيد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص
 ليكون دلالة قطعية والجمل والمؤول لكون دلالتهم مساوية ومرجوحه وظاهر كلام المصنف
 أي ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع أو بالعرف من تمام الحسد احترازاً عن المجاز وبه صرح
 الأمدى وكلام الشارح يشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحذف داخل المجاز وهذا أقرب اه
 والمصنف مع تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضاً بناء على المتبادر من قوله دل وهو ان
 يدل بقسمه بخلاف المجاز فان دلالتة بواسطة القرينة وقال بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالتة
 من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أي مرجوحه أو لا مرجوحه ولا راجحة فالأول
 النص والثاني الظاهر والثالث المؤول والرابع المشترك اه وفسر في التفود الظنية بقوله أي
 محتملة الغيرة احتمالاً مرجوحاً وله أي الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهراً ولا نصاً اه وهذا كله
 يقتضي أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لاجابة
 الى تفسير الشارح بقوله أي راجحة الان يقال شبهه على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله
 فيتمتع بغير ذلك المعنى مرجوحاً ودفع توهم ان المراد لفظاً له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن
 لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر (قوله وخروج النص) اقول فيه أمران الأول
 في وجه التعرض لخرجه دون اخراج الجمل والمؤول ولعله الاختصاص مع ظهور خروجهما
 والاهتمام باخراج النص لان من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن المضد والثاني ان في قطعية
 دلالة نحو زيد مع احتمال معنى مرجوحاً ككتابه ورسوله اه هذا أكدوه لدفع ذلك في نحو جاء
 زيد نفسه نظراً فأي فرق بين نحو الاسد ونحو زيد حتى كان الأول من الظاهر والثاني من النص
 مع شربوت الاحتمال في كل منهما اللهم الا ان يفرق بان احتمال المجاز في الأول ثابت في غير
 التركيب أيضاً بخلاف الثاني اذا قل نحو زيد في غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه
 في التركيب لاحتمال الاحتمال الاسناد المجازي وفيه نظر لان من يجوز في الاعلام مجازاً ان يرد بـ
 الاحتمال نحو زيد في غير التركيب أيضاً اللهم الا ان يبنى ما هنا على المنع (قوله والتأويل) فان
 قلت لم يفسر كغيره الظاهر دون الظاهر المتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر
 قلت لما قاله غير واحد من ان الظاهر أكثر استعما لامن الظاهر والتأويل أكثر استعما لامن
 المؤول (قوله حمل الظاهر) اقول اخرج حمل النص على معنى مجازي يدل على رجل المتترك
 على أحد معنیه كذلك فظنية التعريف ان ذلك لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً (قوله فان حمل عليه
 الدليل) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الامر انتهى وهو ما خوذ من قول المصنف تأويلاً
 الخ وقضية صحة التأويل حيث قد وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن ينبغي ان يراد
 اعتقاد صحته في نفس الامر لافي الظاهر عند الحامل ولو كان الدليل فاسداً في نفس الامر لكن
 اعتقاد الحامل صحته فالتأويل صحيح بحسب اعتقاد مدون نفس الامر وان تقول في نفس
 الامر بحسب اعتقاد المدون لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته في نفس الامر بحسب نفس
 الامر متوقف على صحته في نفس الامر بحسب نفس الامر وان صحته في الظاهر يكفي فيها صحته

وخروج النص كزيد لان
 دلالة قطعية (والتأويل
 حمل الظاهر على المحتمل
 المرجوح فان حمل عليه
 الدليل فصحيح أو لا يظن
 دليلاً) وليس يدل في
 الواقع (فما سد

بجسب الاعتقاد فقول المصنف أو لما يظن دليلا ففاسد ينبغي ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر دون الظاهر كما في نظائره ألا ترى أنا نحكم بحجة الصلاة اذا اعتقد المصلي استحجام شرائطها وان كانت فاسدة في نفس الامر لادم استجماعها فيه (قوله أول الشئ فلعب لا تاويل) أقول فيه امور * الأول انه ان اتنى الشئ في الواقع والاعتقاد فهو واجب ولا كلام أو في الاعتقاد دون الواقع فهو واجب أيضا بحسب الاعتقاد أو في الواقع دون الاعتقاد فالمجبه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الخامل ولم يصد رمنه ما يتقضى به بل هذا القسم داخل في قوله أو لما يظن دليلا ففاسد * والثاني ان شيخنا الشهاب قال والمراد بقوله لا تاويل في التاويل المعتد به والاخذ بالتاويل صادق عليه انتهى وقضيته انه يسمى تاويلا في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سبق ذلك والثالث ان شيخنا العلامة أورد ان هذا يوجب فساد الحد بانه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يزيد فيه قيد يخرج به كان يقال لدليل أو شبهة انتهى (وأقول) قد تقرر في بحث التعريف جوهر الاضمار فيه بشرط قرينة واضحة وحينئذ فقول المصنف حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فيه حذف وهو دليل أو لما يظن دليلا بدليل تعقيبه بذلك التفصيل وأي قرينة أصرح على ارادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب وبذلك تنضح حجة الحد وفساد زعم الفساد وان منشأ الغفلة عما يشاهد على ان التعريف بالاعم اجازة الاقدمون واختاره غير واحد من محقق المتأخرين فتمام (قوله ولم ينقل تجديده كحاش منه الخ) قال شيخنا العلامة لا يحتمل ان قوله لم يسبق الخ كاف في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله ولم ينقل علا وقبان يقول على انه لم ينقل كان صوابا قال العضد الى آخر ما حكاه عنه اه (وأقول) لا يحتمل ان حاصل هذا الاعتراض الفاسدان الشارح جعل مجموع الشقين أعنى قوله لم يسبق الخ وقوله ولم ينقل الخ وجه واحد للبعد وان الصواب الاقتصار على الاول لكفايته في بيان البعد وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التي حكاه عنه. ونحن نقول لامشاله هذا الاعتراض الفاسد الا التساهل الذي أوقع فيه حب العصبية اما أولا فلان سلم ان الشارح جعل الشقين وجه واحد الاذ ليس في عبارته ما يقتضى ذلك ولا يمنع من كونهما وجهين مستقامين بل هو محتمل لذلك قطعه الاحتمالا في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فان العطف على التعليل يجوز ان يكون من جلته ويجوز ان يكونا ان يكون تعليلهما مستقلا اما لا يحتمل من شيوخ عطف العلل المستقلة بعضهم على بعض وكثرته فقوله ولم ينقل الخ سواء عطف على خبران الاول أعنى قوله قريب عهد بالاسلام أو على خبرها الثاني أعنى لم يسبق الخ يجوز ان يكون علا مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه ومن زعم خلافه فعليه البيان ولا نسلم أيضا ان العضد اقتصر على الشق الاول وجعل الثاني علاوة فان قوله هذا مع انه لم ينقل تجديده قط الخ لا يلزم ان يكون علاوة بل يجوز ان يكون زيادة في الوجه الاول كما يجوز ان يكون وجهها مستقلا ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان والحاصل انه يصح جعل الشقين وجه واحد او جعلهما وجهين اذا لم يحدو في واحد من الامرين وكفايته أحدهما لا تنفع من اعتبار المجموع واحد كما لا يشق عليه من له أدنى المهام ينفع الأئمة وان عبارة الشارح صالحة لكلا الامرين وكذا عبارة العضد وأما ثانيا فلو سلمنا ان الشارح

أول الشئ فلعب لا تاويل
هذا كما ظاهرا ثم التاويل
قريب يترج على الظاهر
بأدنى دليل نحو اذا قمتم الى
الصلاة أي عزتم على القيام
البيهاز يعيد لا يترج على
الظاهر الأبا أقوى منه وذكر
المصنف منه كثيرا فقال
(ومن البعيد تأويل أمسك
على ابتداء أي تأويل
الحنفية قوله عليه الصلاة
والسلام لبيلان بن سلة النخعي
وقد أسلم على عشر نسوة أمسك
أربعا وفارق سائرهن رواه
الشافعي وغيره على ابتداء
نكاح أربع منهن فيما اذا
كان نكهنه مما لبطلانه
كالمسلم بخلاف نكاحهن
مرتبا فيمسك الأربع
الاولى ووجه بعده ان
المخاطب يجعله قريب عهد
بالاسلام لم يسبق له بيان
شروط النكاح مع حاجته
الى ذلك ولم ينقل تجديده
نكاح منه ولا من غيره مع
كثرتهم وتوفر دواعي حله
الشرعية على نقله ولو وقع
(و) من البعيد تأويلهم
(سنتين مسكينا) من قوله
تعالى فاطه امستين مسكينا

جعل

جعل الشقين وجهها واحدا وان العضد اقتصر على الاول وجعل الثاني علاوة قلنا أي محذور
في ذلك مع صحة كل من الامرين بل وتعارفهما في المعنى اذ لا يقصد بالعلاوة الا تقوية ما قبلها كما
ان جعل الامرين وجهها واحدا فيه تقوية الاول بالنسبة وبالجملة فهم ما طر يقان صحهما ان سلك
العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقلي الاعتراض على الشارح
ونسبته الى مخالفة الصواب ولعمرك ان ذلك من العجائب مع ان لنا على هذا التقدير ترجيح
طريق الشارح بوجهين الاول ان جعلهما وجهها واحدا أمر عاقل الى دفع الخصم وأقطع لشعبه
اذ لو اكتفى بالشق الاول لربما يادري المنازعة في اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرد ذلك
وأجوب الى تغيير الاسلوب والتوجيه بالجموع والثاني انه لما كان التوجيه بانه لم يسبق له
بيان شروط التكاح قد يعترض بأنه لا يمكن في البعد لوزان باهر بالتجديد لتعلم الشروط ثم
يجدد ولهذا صرحوا بان الامر بالشق أمر بشرطه وان أمر الكافر بالصلاة أمر بالاسلام ثم
الاتيان به والامر بالاسلام صادق بالامر بالاتيان به بعد تعلم كيفية فلا بد من بيان انتفاء
التجديد ليتقن هذا الاحتمال زاد قوله ولم ينقل الخ لئلا يندفع ذلك منه ومن جهة وجه البعد ولما كان
نقل تنى التجديد من غير ان غير كلف لانه لو نقل من غيره كفى في موافقه التاويل زاد قوله ولما من
غيره ولما كان نقل التجديد مطلقا قد لا يمكن لاحتمال ان ذلك لقتلهم أو عدم توفر الدواعي على
ذلك النقل زاد قوله مع كثرة م الخ وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر
ان هذا الاعتراض لم يرد على التغيير في الوجوه الحسان (قوله على ستين مدا) قال شيخنا
العلامة مقتضاه ان اقط ستين مسكينا أطلق على ستين مدا وقوله بان يقدر مضاف أي طعام
ستين مقتضاه ان ستين مسكينا باق على معناه والطعام مراد بلفظه المقدر وهذا تناقض لاختفاء
فيه فليست اتمى (وأقول) قد تأملنا امثالا لامر بالتأمل ما زعمه الشيخ من ان هذا تناقض
لاختفاء فيه فوجدنا مناشاة اشقياء لا خفاء فيه وذلك لانه توهم ان قوله وستين مسكينا على ستين
مدا معناه انه أريد بالمسكين المدفون المراد من قوله ستين مسكينا ستين مدا من غير تقدير
وليس كذلك بل معناه كما هو ظاهر لا خفاء فيه ان قوله ستين مسكينا أريد منه معنى ستين مدا على
ان طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكينا وطعام ستين مسكينا هو ستون مدا
فقول الشارح بان يقدر مضاف الخ بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة
في ان قوله وستين أي وتواو يلهم ستين على ستين مدا صادق بكون التأويل لم هذا الطريق قاي
تناقض في ذلك رأى مقتضى لمن الكلام وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح
زعمه رأى شئ في عبارة المصنف يعين ان المسكين عبر به عن المدون قوله ستين مسكينا عبارة
عن ستين مدا بدون توسط تقدير ولعمرك انه لا نشأ امثال هذه الارادات الا الغفلة واهمال
التأمل رأسا وان الموقع في ذلك ليس الا الشغف بالتعصب وبهجة الاعتراض وهذا أمر صعب
يفشأ منه عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال قوله
بان يقدر مضاف هذا يخالف المتن فان معنى المتن ان مسكينا لم يرد حقيقة بل أريد به معنى المد
وكلام الشرح يقتضى بقائه المسكين على حقيقةه وهما متناهيان انتهى وقد علمت ما فيه وليت
شعري ما سئد في الجزم بنسبته الى المتن ما ذكر وتاقتل لا تتدله في ذلك الا محض الوهم

(على ستين مدا) بان يقدر
مضاف أي طعام ستين
مسكينا وهو ستون مدا
فيجوز اعطاء مسكينا واحد
في ستين يوما كما يجوز
اعطاؤه لستين مسكينا في
يوم واحد لان المقصد
باعطائه دفع الحاجة ودفع
حاجة الواحد في ستين يوما
كدفع حاجة الستين في يوم
واحد ووجه بعده أنه اعتبر
فيه ما لم يذكر من المضاف

وألقى فيه ما ذكر من عدد المسكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتطابق قولهم على الدعاء للصائم (و) من البعيد
تأويلهم حديث أبي داود وغيره (أي ما أمرأة فسكت نفسها) بغير إذن ولم أفسكها باطل وفي رواية السهقي فإن أصابها فلها
مهر مثلها بما أصاب منها (على الصغيرة ١٠٢ والامة والمكاتب) أي حله أو لا يعرض على الصغيرة واحدة تزويج الكبيرة نفسها

عندهم كسائر تصرفاتها
فاعترض بان الصغيرة
ليست امرأة في حكم
اللسان فله بعض آخر على
الامة فاعترض بقوله فلها
مهر مثلها فإن مهر الامة
ليس لها فله بعض
متأخرهم على المكاتب
فإن مهرها ووجه بعده على
كل أنه قصر للعام المؤكد
جمومه بما على صورة نادرة
مع ظهور قصد الشارع
عمومه بان يمنع المرأة مطلقا
من استقلاها بالنكاح
الذي لا يملك بمحاسن العادات
استقلاها به (و) من البعيد
تأويلهم حديث (لا صيام
لمن لم يبيت) أي الصيام من
الليل رواه أبو داود وغيره
بلفظ من لم يبيت الصيام من
الليل فلا صيام له (على
التضام والنذر) لصحة
غيرها بنية من النهار عندهم
ووجه به أنه قصر للعام
النص في العموم على نادر
لندرة التضام والنذر بالنسبة
الى الصوم المكلف به في أصل
الشرع (و) من البعيد
تأويل أي حصة حديث
ابن حبان وغيره (ذكاة
الجنين ذكاة أمه) بالرفع
والنصب (على التشبيه) أي
مثل ذكاتها أو كذكاتها
فيكون المراد الجنين الحى

راه حال التام ولا رول ولا قوة الابالته (قوله وألقى فيه ما ذكر من عدد المسكين) قال شيخنا
الشهاب فيه نظر فإن العدد معتبر في قدر الطعام المعطى فلم يبلغ إذا الطعام مقدور به عدد المسكين
أنتمى (وأقول) هذا اليراد يعزل عن ملاقاته كلام الشارح لأن كلامه ليس في عددهم باعتبار
المعطى أي الشيء الذي يعطى بل في عددهم باعتبار من يعطى بمعنى أن ظاهر الآية اعتبار كون
من يعطى ستمين مسكينا فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد وقد ألقى الخائف
اعتبار هذا العدد فيه أي في من يعطى واكتفى بإعطاء واحد في ستمين يوما. وعبارة العبد ووجه
بعدمه أنه جعل المأمور وهو طعام ستمين مذكورا بحسب الإرادة والموجود وهو طعام ستمين
عدمه بحسب الإرادة مع إمكان أن المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد طعام الستمين دون
واحد في ستمين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتطابق قولهم على الدعاء للصائم فيكون أقرب الى
الاجابة وأهل فيهم مستجابا بخلاف الواحداه وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض ثم رأيت زياد
بعد ما تقدم عنه مانصه ولوقال وألقى فيه ما ذكر من طعام العدد كان ظاهرا واتضح التعليل
بفضل الجماعة أنتمى وقد ظهر أن ما عبر به الشارح صالح لهذا المعنى وأنه المراد منه فلا اشكال
(قوله وتطابق قولهم سم) كذا في العبد قال السعد تضافر قولهم بالاضاد المجهمة هو التعاون
والظام من غلط الناسخ اه (قوله للصائم) أي المكفر اهل الله بغفر ذنبه وقول العبد فيكون
أقرب الى الاجابة قال في التتود اذ قلنا بخروج من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون
مستجابا الدعوة مغتنم الهمة اه (قوله إيمان امرأة) هو نكرة في سياق الشرط فيم وفي شرح
البرهان للمازري اذا ما كذا العموم يتبع تخصيصه وههنا قد كذا بقول باطل باطل ثلاث
مرات اه ورد القراني في شرح الموصول (قوله نسكت نفسها) قال شيخنا الشهاب كذا الرواية
وهي تصد ان نسكت يستعمل بمعنى زوج اه (قوله في حكم اللسان) أي اللغة قال شيخنا الشهاب
ولما كانت مرجعا ومعددا جعلها حاكمة حيث أضاف اليها اه (وأقول) ظاهر كلامه ان
الحكم هنا بالمعنى المصدرى والظاهر ان المراد به المحكوم به بحسب اللغة (قوله المؤكد جمومه
بما) ينبغي أن التقييد ببيان زيادة البعد وان أصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال في قوله
الآتي النص في العموم (قوله صورة نادرة) أي فيكون كالغز (قوله استقلاها به) قال شيخنا
الشهاب يمكن الاستغناء عنه بجعل الذي الخ صفة لاستقلاها السابق للنكاح اه (أقول)
لكن فيه إيهام ان الوصف للنكاح (قوله من الليل) قال شيخنا الشهاب من ابتدائية
أو بمعنى في (قوله النص في العموم) لما سبق في المتن ان النكرة في سياق النفي للعموم نصا
ان ثبت على الفتح (قوله أو كذا كاتما) قال شيخنا الشهاب هو توجيه للنصب بان كاف التشبيه
متعلقة باستقرار محذوف ثم أدى به حذفها الى ما كان محجورا ورها توسعا ويعبر عن هذا ونحوه
بالنصب على استقلا الخافض اه (قوله ما فيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب أي القدر اه
(وأقول) يجوز بقاءه على ظاهره (قوله فبان بعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده الخ) قال شيخنا
العلامة قد يقال لا يتعين هذا فم الجواز ان يكون كذا ذكاة الجنين مبتدأ خبره ما بعده على معنى ان
ذكاة الجنين المطلوبه شرعا هي نفس ذكاة أمه الشابتة حسا ويبدل عليه دخول ان عليه في قوله
عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سيذكره الشارح فان ذكاة ذكاة أمه لان النواسخ

لحرمه الميت عنده وأحله صاحبها كالشافي ووجه به عدم ما فيه من التقدير المستغنى عنه أما على رواية الرفع وهي انما
المختولة كما قاله الخطابي وغيره من جملة الحديث فبان بعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده أي ذكاة الجنين ذكاة له يدل عليه
رواية البيهقي ذكاة الجنين في ذكاة أمه وفي رواية بذكاة أمه وأما على رواية النصب ان ثبت فبان يجعل على الطريقة

كافي جئتك طلوع الشمس أي وقت طلوعها والمعنى ذكارة الجنين حاصله وقت ذكارة أمه وهو موافق لعني رواية الرفع الذي

ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وأن ذكارة أمه التي أحلتها أحلتها بعماله أي بغير ذلك خافي بعض طرق الحديث من قول السائلين يا رسول الله اناتنصر الابدل وتبيح البقر وولدتا فتجدي بطهما الجنين فنلقيه أمنا كانه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه ان شئتم فان ذكارة أمه فظاهره أن سؤالهم عن الميت لانه محل الشك بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحصل الابالتذكية فيكون الجواب عن الميت ايطابق السؤال (و) من البعد وتأويلهم كالك قولهم تعال (انما الصدقات) للفقراء والمساكين الى آخره (على بيان المصرف) أي محل الصرف يدل على ما قبله ومنهم من يلزم في الصدقات الى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها الخلقهم عن أهلها ثم بين أهلها بقوله انما الصدقات للفقراء الخ أي هي لهذه الاصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضا فيكون الصرف لا يصفق منهم ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استعجاب الاصناف الغير

انما تنصب ما أصله المبتدأ اه (وأقول) جواب ذلك ان الشارح لم يدع التبعين حتى يرد عليه جواز وجه آخر وتعبيره بقوله بأن لا يقتضى التبعين لان عادته استعماله للتبديل بعماله شيخي مذهبه الرافي والنووي كما هو معلوم عنهم مشهور وعند أهل مذهبهم وأماما استدلاله الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قاله الشارح بل وترجمه لانه مع معارضة روايتي في ذكارة أمه وبذكارة أمه له يحصل ان يكون على القلب كائن عليه المولى سيد الدين في حضوره ولا يكفرك منك الوداعاه ونحوه يكون مزاجها على ما هو عليه بناء على انه يمنع الاخبار بالمعرفة عن التكررة في الجملة الخبرية (قوله كافي جئتك طلوع الشمس) قال شيخنا الشهاب قديقال بينهم ما فرق من حيث ان ذكارة الجنين لم تقع وقت ذكارة الام بخلاف الحي وهو يجب بانها كانت ذكارة الام ذكارة له صح ان ذكارة حاصله وقت ذكارة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذي أوردته مع ظهور ان الفعل المصطلح لذكارة ما واحد فلا يتوهم تحلف ذكارة عن ذكارة الام ولا اختلاف وقتها (ما قوله ايطابق السؤال) قال شيخنا العلامة المطابقة حاصله بان يتضمن السؤال عنه سواء تضمن ايضا غيره أم لا ولذا يقال مطابق وزاد ومن ثم كان الانتظام العام الوارد على سبب خاص مؤول عنه أم لا عام فيه وفي غيره على الصحيح المتقدم كافي بترضا عاه (وأقول) لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الايراد عن كلام الشارح وانه لا منشأ له الاعداد ملاحظته على وجهه وذلك لان حاصل قوله بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحصل الابالتذكية ظهورا وسؤالهم لم يكن عن الحي الممكن الذكارة ظهورا وحكمه لهم وهو انه لا يحصل الابالتذكية وحينئذ لا يصح كون الجواب عن الحي لا بخصوصه ولا مع الميت لا مجرد كون الحي غير مسؤول عنه بل لذلك مع ظهور مخالفة حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بحكم الميت لخالف حكمه ما يحصل الكلام أن حكم الحي الممكن الذكارة معلوم لهم وهو انه لا يحصل الابالتذكية فتعين ان سؤالهم عن الميت الذي هو محل الشك فلا يكون الجواب الا عن الميت ايطابق السؤال اذ لا جازان يكون عن الحي وحده والى ايطابق الجواب السؤال اذ ليس الحي مسؤولا عنه لظهور حكمه لهم وأما الميت فسؤل عنه ولا ان يكون عنهما لظهور مخالفتهم في الحكم أو يقال لان الحي لما كان ظاهرا لحكمه فلا معنى لضمه الى غيره في السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنهم ما لعدم الحاجة اليه في الحي لظهور حكمه ومخالفته وانما اقتصر الشارح على نفي ارادة الحي وحده كما يؤخذ من تعليقه بعدم المطابقة لان غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحي وحده فقوله ليكون الجواب عن الميت أي لا عن الحي وحده كما قاله المخالف لانه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لانه عن الميت ولا يتعرض لنفي كونه عنهم لان المخالف لم يدعه فلم يحتج الى التعرض له مع اشارته الى رده أيضا لظهور مخالفتهم ما أوقال بظهور حكمه الحي لهم المقضى اكونه غير مسؤول عنه فلم يحتج للجواب عنه ولمخلص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعلقا بالحي والميت جميعا لا اختلاف حكمهما عندنا وعندنا مع ظهور حكمه الحي اما عندنا فلا اعتقاد نأجل الحي بشرط التذكية وحده الميت بغير تذكية واما عندنا فلا اعتقاد نأجل الحي بشرط التذكية وجمرة الميت مطلقا فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلق الا باحدهما فاذا بين الشارح عدم ارادته على بالسؤال على

منافاة

وجهه يقتضي انه غير مراد ايضا في الجواب وهو انه معلوم الحكم لهم تعين ان المراد في السؤال هو
الميت فتعين ارادته في الجواب لم يطابق السؤال اذ لو اريد فيه الحي لم يطابق السؤال ولا يقال
يجوز ان يراد فيه كلا الامرين وتحصل المطابقة لما تقر من ان ارادتهم استنفية عندنا وعند
وانه ليس المراد عندنا وعند الأحدث ما دون الآخر والفرص ليس الا الاحتجاج على نفي
ما ادعاه هو لا على نفي سائر الاحتمالات فتقوله فظاهر الخ اثبات لارادة الميت وحده في السؤال
وقوله فيكون الجواب عن الميت أي وحده لا عن الحي وحده كما ذهب اليه المخالف فهل بقي بعد
هذا البيان من شك في صحة ما قاله الشارح وظهوره وان لا منشا لاعتراضه الا عدم ملاحظته
على وجهه وتامل مقصوده المبرحة به عبارته وتوهم ان قوله فيكون الجواب عن الميت
احتراز عن كونه عن الحي أو عنهما فاورد حينئذ انه اذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة
وهو توهم فاسد اذ ليس المراد الا الاحتراز عن كونه عن الحي وحده كما ذهب اليه المخالف الذي
ليس النزاع الامم فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وانهم محض (فان قلت)
قضية ما قرره ان السبب في عدم صحة كون الجواب عن الحي وحده هو عدم صحة الحكم لعدم
المطابقة كما قاله الشارح (قلت) كلا الامرين يصح جعله سببا ولا محذور في الاقتصار على
أحدهما كما صنع الشارح ثم أقول مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع الى وجدانه
على ان المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقبه أمنا كانه اذ لا يفهم من الالتقاء في مثل هذا
الارميه على نحو المزابل والاعتراض عنه ومعلوم ان الحي لا يسمع احد بالقائه كذلك ولم يعتمد
ذلك فيه بل المعتاد فيه حفظه وانتظار حاله كما لا يفهم من ذكر كونه الا الميت بخلاف الحي
اذ لا جاز ان يكون السؤال عن كانه حيا لانه غير معناه وفيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل
ولا عن كانه بعد تذكيره لانه من الظهور بحيث لا يسأل عنه أحد العوام فضلا عن صحابة
سيد الانام (لا يقال) المراد فنلقبه أمنا كانه اذا مات لان هذا في غاية البعد من هذا السياق من
غير ضرورة اليه بل يكاد السياق يقطع بنفسه وكيف يشبهه على مثل الصحابة حاله ارامات بعد
خروجه حيا مع ان حرمة الميتة التي هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الامم فكيف بهؤلاء
الائمة (قوله اذ بيان المصرف لا يتأقبه) قال شيخنا العلامة ما نصه قديقال بيان المصرف
على وجه الحصر يتأقبه لما تقر وعند أهل البيان من أن الحصر انما يستعمل رد على المخاطب
في اعتقاده غير حكم المتكلم ويبيانه ان الصدقات ان قصد انحصارها في هذه الاصناف وفي
استيعابهم استدعى ان المخاطب منازع في الامرين معا وذلك منتف اذ لا يخفى انه انما يعتد
استحقاق غيرهم لها الا استحقاق بعضهم دون بعض وان قصد انحصارها في الاصناف دون
الاستيعاب لم يكن ثم حينئذ دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتامل ذلك مع الانصاف
وعدم التعسف (فان قيل) الواوثة تقتضي تشريك الاصناف في الصدقات أي في ملكها المستفاد
من اللام وهو نفس استيعابهم (قلت) التظاهر المتبادر انما تقتضي تشريكهم في الصدقات أي
في جواز صرفها اذ المعنى انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف وذلك لا يقتضي وجوب
الاستيعاب اه (وأقول) لا يخفى على البصير بالتقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على
مراعاة ذلك الراغب في اتباع الحق المحب للانصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط

اذ بيان المصرف لا يتأقبه
فليكونا مرادين فلا يخفى
المصرف لبعض الاصناف
الا اذا فقد الباقي للضرورة
حينئذ

جميع ما أورده وأمر بما له بالانصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفه المطلوبة فاما قوله قد
يقال بيان المصرف على وجه الحصر بتأقيه وتبعه شيخنا الشهاب في هذه الجملة من غير زيادة
فقد استند فيه كما ترى الى ما عقبه به من قوله اما تقر وعند أهل المعاني الخ وبين ذلك بقوله وبيانه
الى قوله استند على ان المخاطب ينازع في الامرين وذلك مستف الخ وحاصله كما ترى ان حمل
الآية على بيان المصرف والاستيعاب معا يتوقف على مخاطب يتنازع في الامرين ولا مخاطب
كذلك فيمنع الحمل المذكور ولا يخفى عليك انه لم يرد في هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب
المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهي ان المخاطب انما يعتد استحقاق
غيرهم لها بالاستحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلا عن
حجة ونحن نقول لانتم انتفاء المخاطب المذكور وليس في الآية ما ينافي وجوده ولا ما يدل على
انتفائه اذ الذي فهم انهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى ومنهم من ياترك في الصدقات
الخ وتعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الاصناف أيضاً وبعضهم
دون بعض أيضاً وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين
في هذه الاصناف وانهم أيضاً من المستحقين وانه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون
بعض وهذا ما لا يسع عاقلاً انكاره نهى مع ذلك يسوغ اجراء مثل دعوى انتفاء المخاطب المذكور
والاحتجاج عليهم بدعوى ان المخاطب انما يعتد استحقاق غيرهم لها بالاستحقاق بعضهم دون
بعض فان ادعى في هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله ولا يخفى فهي دعوى ممنوعة أيضاً
سلماً انتفاء المخاطب المذكور لكن لانتم ان الحصر في الامرين يتوقف على المنازعة في كل
منهما لم لا يكتفي فيه بالمنازعة في مجموع الامرين وهي حاصله بالمنازعة في أحدهما او حينئذ يكون
التنازع في المجموع ويرد الحصر رداعلى المنازعة فيه لا بدلتنى ذلك من دليل صريح صحيح من
كلامهم سلماً التوقف المذكور لكن لم لا يكتفى بتقدير المنازعة وتزويل غير المنازعة منزلة لوجود
مقتضى ذلك وله نظائر في كلامهم سلماً لكن لم لا يجوز ان يكون القصر بالنسبة الى الاستيعاب
قصر تعين زيادة في الفائدة ودفع التوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة الى
الاصناف قصر ايراد غاية ما في الباب لزوم استعمال المشترك في معنييه معا وهو جائز عند
الشافعي وطائفة مع ان لنا ان نمنع لزوم ذلك بناء على انه ليس واحداً من التعين والافراد معنى
لصيغة الحصر بل من فوائدها وما يجوز ان يقصد الشيء لجميع فوائده واعلم ان قوله انما
يعتد استحقاق غيرهم لها ان اراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك انه
حمل الحصر على حصر القلب وهو في غاية البعد كما لا يخفى بل الوجه انه حصر افراد لان الظاهر
الموافق لسياق الآية وسبب النزول انهم انما كانوا يعقدون انهم أيضاً من المستحقين لانهم
المستحقون دون غيرهم ومما عوفي غاية الظهور في انهم انما اعتقدوا المشاركة في الاستحقاق
لا الافراد به قوله تعالى فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذاهم يسخطون ولم يقل فان
اعطوا رضوا وان لم يعطوا اذاهم يسخطون الا ان يسخطون الا ان يسخطون بعض من اعتقد
الاستحقاق دون الاصناف وان اراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المنازلة في قوله
لا استحقاق بعضهم دون بعض بل كان الواجب ان يقول لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق

(و) من البعيد تأويل بعض أصحابنا حديث السنن الاربعة (من حلال ذارحم) محرم فهو حر وفي رواية النسائي وابن ماجه عتق عليه (على الاصول والفروع) لما تقر عندنا من انه انما يعتق بمجرد الملك ما ذكر ووجه بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف وتوجيه ما تقر ان نفي العتق عن غير الاصول والفروع للاصل المعقول وهو انه لا عتق بدون اعتاق خوفاً هذا الاصل في الاصول لحديث مسلم لا يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه أي بالشراء من غير حاجة الى صفة الاعتاق وفي الفروع اقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية والحديث قال النسائي منكرو الترمذي لا يتابع ضمرة عليه وهو خطأ عند أهل الحديث نعم رواه الاربعة من غير طريق ضمرة أيضاً وصححه الحاكم وقال الترمذي العمل عليه عند أهل العلم فتحتاج نحن الى بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال مخصصه

بعضهم دون بعض أو يقتصر على قوله لا استحقاقهم وحدهم فانه المقصود بالذات بالنفي على هذا التقدير كما لا يخفى مع التامل الصحيح فكيف يترك ما هو المقصود بالذات ويقتصر على غيره وإذا تأملت ما أشرنا اليه حق التأمل علمت ان الشيخ لم يزد في هذا المقام على مجرد الدعوى الخافضة للظاهر وحينئذ يتعجب مع ذلك من قوله فلستأمل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف انتهى فلستأمل مع الانصاف وعدم التعسف وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت الظاهر المتبادر الى قوله وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب لجوابه ان الشارح لم يدع ان الآية تقتضي أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل انه اظهره فيه وفرق بين الامرين كما هو معلوم وظهورها في الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضا فان قولنا انما يجوز صرف الصدقات لهذه الانصاف ظاهري وجوب الاستيعاب لانه المتبادر منه والظاهر مما يكتبني به في المطالبة الظنية بل يتنوع العدول عنه من غير معارض قوي لان الظاهر من غير معارض قوي راجح والاخذ بالمراجح واجب كما هو مشهور وقد ايدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لو اقرن زيد وعمرو وبكر بالف فانه يجب قسمته بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحد منهم سواء أتى في اقراره بصيغة حصر كقوله انما الالف الذي لم يزد وعمرو وبكر أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال أو صيت بان لا يعمل هذا الا لزيد وعمرو وبكر والله اعلم وانما كبر وانشاء السيد بل فانه يجب على الوصي أو الخالك قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحد منهم ويقول صلى الله عليه وسلم في خبر أبي داود عن زياد بن الحرث لمن قال له اعطني من الصدقة ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيهما خوفاً لها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك فان قوله خيراً لها ثمانية اجزاء ظاهر كما لا يخفى في وجوب الاستيعاب اذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها ثمانية اجزاء بل لو اذنعها الواحد (لا يقال) قد يكون ذكر التجزئة ثمانية اجزاء باعتبار الاكل لان هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من ان الظاهر وجوب الاستيعاب وقد ورد علينا الامام نضر الدين الرازي ما ملخصه ان آية الصدقة نظير آية الغنمية مع انه لم يقل أحد بان كل شيء غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آياتها كلها ويجب بان الذي يتولى قسمة الغنمية هو الامام أو نائبه وهو الذي يجوز له دفع الغنمية الواحدة لبعض الطوائف ونحن نقول بمثله في الصدقة فانه يجوز عندنا للامام دفع الزكاة الواحدة لصنف واحد أو بعضها لان حلة الزكوات بالنسبة اليه بمنزلة الزكاة الواحدة والنسبة اليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة وانما فوجب الاستيعاب اذ افرق المالك ولا يلزم تساوي الامام والمالك في الحكم فانه قرر في آية الغنمية لا يرد عليه الا ان نقول بنظيره في آية الصدقة ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله ذلك وأطال فيه فلستأمل بالانصاف (قوله دون بعضهم أيضاً) أي كفرهم وقوله بمجرد الملك أي أخذ من القاه في الخبر (قوله من صرف العام) أي لانه نكرة في سياق الشرط (قوله فيعتقه) أي بالشراء من غير حاجة الى صفة الاعتاق قد يقال لا يفيد ذلك الا ان يقال هو مستفاد بواسطة قرآن شارح كحديث أصحاب السنن الاربعة المتقدمه وكرواية يفتق عليه أو يقال ذكر الشراء قرينة على ان المراد عتقه بنفس الشراء اذ لو اريد عتقه بصيغة الاعتاق لم يحتمل ذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى الباطن فكيف بكلام سيدهم

القصاص على النفقة فانما لا يجب عندنا لغير الاصول والقروع (والسارق يسرق ١٠٧ البيضة) أي ومن البعيد تاويل يحيى بن اكرم

وعنه حديث الصحابي من
الله السارق يسرق البيضة
فقط يده ويسرق الجمل
فتقطع يده (على) بيضة (الحديد)
أي التي فوق رأس المقاتل
وعلى جبل السفينة ليوافق
أحاديث اعتبار النصاب
في القلع ووجه بعده ما فيه
من صرف اللفظ عما يتبادر
منه من بيضة الدجاجة
والجمل المعهود غالباً المؤيد
إرادته بالتسوية بين
الجريان عرف الناس بتوجيه
سارق القليل دون الكثير
وترتيب القطع على سرقة ذلك
لجرها إلى سرقة غيره مما
يقطع فيه وهذا تأويل قريب
(وبلال يشفع الأذان) أي
ومن البعيد تأويل بعض
السلف حديث أس
في الصحابي أن بلال أي
أمره رسول الله صلى الله عليه
وسلم كافي الناس أن يشفع
الأذان ويوتر الإقامة (على)
أن يجعله شفيعاً للأذان
ابن أم مكتوم) بأن يؤذن
قبله للصبح من الليل كما هو
الواقع ولا يزيد على إقامته
حمله على ذلك ما قاله من أفراد
كلمات الأذان ووجه بعده
ما فيه من صرف اللفظ
عما يتبادر منه من تنسية
كلمات الأذان وأفراد كلمات
الإقامة أي المظم فيما
المؤيد إرادته بما في رواية

صلى الله عليه وسلم فكان يكفي أن يقول إلا أن يعقده وفيه نظر لو أزان براد كمال المجازاة وهو
بالشرع والعقوب المتسبب عليه (قوله دل على نفي اجتماع الولدية والعبيدية) فيه أمره الأول أنه
قد يقال اجتماعهما لا يلزم حصول العتق لأنه فرع المالك إذا عتق الأبناء إلا أن يجاب بأن المراد
نفي استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استمراره والثاني قال شيخنا الشهاب قيل
إن اعتبر هذا يعني نفي الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية أصلاً فلا يصح شرأؤه أصلاً وجوابه
يعلم من جواب الأول والثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً يدل على نفي إمكان الاجتماع
الذكور (وأقول) هو الخ لادلالة على ذلك وإنما اقتصر على بيان نفي الاجتماع لكفايته
في حصول المطلوب مع عسرات نفي الامكان العقلي (قوله القصاص على النفقة) أي يجامع
أنه حق للقرابة وقوله فانما لا يجب عندنا لغير الاصول والقروع أي لادلالة المقررة الموضحة
في كتب القروع (قوله والسارق الخ) أقول يجوز نصبه على الحكاية ورفع قوله الآتي وبلال
على الحكاية أيضاً ونظهما في الاسلوب السابق من غير اختلال في أسلوب المتن والتقدير ومن
البعيد تاويلهم السارق يسرق البيضة أي هذا اللفظ والمراد تاويل البيضة من هذا اللفظ على
بيضة الحديد وتأويلهم بلال يشفع الأذان أي هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ
ولا ينافي ذلك تغير الشارح للأسلوب في التقرير بل أزان يكون للفتن بارتكاب أحد الجانبين
وهم لما ينظر فيها ذكره المحشيان ثم رأيت شيخنا شهاب قال ما نصه قوله والسارق يسرق البيضة
إن كان المتجر السارق عاقفاً على مسلك أربعة أظهور التكنة في عدول الشارح عن أسلوبه
السابق في المعطوفات قبله حيث قد مر من البعيدين العاطف والمطوف إذ لو فعل مثل ذلك هنا
لم يمكنه الاتيان بانفاظ الحديث مع بقا المتن على اعرايه لأن السارق فيه مجرور كما فرض وفي
الحديث منصوب وإن كان بالنصب حكاية لما في الحديث فكان يمكن أن يجري على أسلوبه
السابق بأن يقول ومن البعيد تاويل يحيى بن اكرم وغيره حديث الصحابي من الله السارق
يسرق البيضة وأما رفعة كاذب إليه السكالك المقدسي فلا يخفى بعده أنتمى وقد ظهر لث ان
الجرى على الأسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقيمة الحديث العامل في نصب السارق (قوله
وترتيب القطع الخ) جواب سؤال وتقريره وجوابه من ذلك ظاهر (قوله وبلال يشفع) هو
مراد بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح (قوله على أن يجعله شفيعاً للأذان ابن أم مكتوم) قال
شيخنا الشهاب أي شأنه على هذا محتمل أن ضمير إقامة من قول الشارح الآتي ولا يزيد
على إقامته راجع لابن أم مكتوم فيكون معنى يوتر الإقامة على ما ذهبوا إليه أن يجعل إقامة
ابن أم مكتوم وترابان لا يقيم بلال إقامة ثانية تشفعها ويحتمل أيضاً وهو انظار عن هذا الضمير على
بلال أي لا يزيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم إليها أخرى هذا كما جرى على كلامهم وهو
في غاية البعد ثم ظهر بعد ذلك أن الاحتمال الأول في غاية البعد لأن المراد من الأذان والإقامة
في الحديث أذان بلال وإقامته ولا ينافي ذلك كلام المتن هنا عنى قوله يجعله شفيعاً انتهى وقوله
أولاً أي شافعه زاد في موضع آخر أنه يجوز أن يكون على باب فكون اللام بمعنى مع انتهى

(بحسب الجملة)

(قوله دلالة) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب أي مدلوله بدليل ما يأتي انتهى

أنس في الصحابي أيضاً من زيادة الإقامة أي الكلام فانما انتهى (الجملة ما لم تنضح دلالاته) من قول أو فعل

(وأقول) لا يميز ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وان كان انصاحها باتصاح المدلول
وسمولة فهمه وليس فيما يأتي ما يعين ما قاله والثاني ان الدلالة هنا اعم من اللفظة كما قال غير
واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة اعم من أن تكون لفظة أو غير لفظة ودلالة الفعل
عقلية انتهى (قوله وخرج المهمل اذ دلالة له) قال شيخنا العلامة فيه انظر ان يصدق عليه انه
انقطع لم تنضح دلالة بناء على ان السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرراته بنهي وواقفه شيخنا
الشهاب على هذا النظر (وأقول) قد أشار القوم الى هذا النظر والى دفعه فذكر ان اللاتق
نقل عبارتهم وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب والجمل المجموع وفي الاصطلاح
ما لم تنضح دلالة له قال العضد والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والاوراد عليه المهمل انتهى
وقد مر مرادهم بذلك وبني عليه اندفاع الورد واقروه السعد على ذلك وقال صاحب النقود في
قوله والمراد ما نصح العلم بان البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى وأشار بعضهم الى
انه يجوز ان يقال انما يقال لفظ دلالة غير واضحة لو كان له دلالة انتهى وعلى المراد ان ذلك
بحسب العرف فالشارح لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل
وان لم يصرح بتفسير كلامهم كإفعل العضد اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت
لزوم خروج المهمل من عبارتهم اذ قد ارادوا به ما يخرج فلا يخبر على انصاح يخرج بخروج
المهمل عنها (فان قلت) قد استتر ان المراد لا يدفع اليراد (قلت) أما اولها فهذا الذي اشتهر
معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسعد وغيرهم من اندفاع اليراد ببيان المراد
وصالح العبارة له فانهم في مواضع لا تخصي بي الغون في دفع اليراد حتى بتعليق المورد مع انهم
قد لا يزيدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحتمله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة وظهورا
تماما في خلافه بحيث لا يحتتم له هو الاحتمالا بعيدا كما لا يخفى ذلك على من له المام بكلامهم
فليتصفح المطول ويحوه وهذا وان كان انما يقع منهم في الاكثر في غير التعاريف الا انه قد يقع
متهم فيها ايضا كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع اقوال السعد وغيره له علمه وهذا ادل
دليل على ان أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وان كان متمعا عند أهل المعقول
او بعضهم وانما قلت اربعضهم لان مقتضىهم جواز التعريف بالاعم والاخصر ونحو ذلك
واختاره غير واحد من محقق المتأخرين وأما ما نيا فيجتمه من انهم يرون ان المتبادر عرفا من
السالبة وجود الموضوع وان هذا عرفا لهم ولو في نحو هذا المحل ويؤيد ذلك ما تقدم عن اشادة
بعضهم وخصوصا مع قرينة ان الاصولي انما يبحث عن الالفاظ الموضوعية اذ يجتمع عن الأدلة
المنزعجة التي لا تكون الا موضوعية ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله العضد
وبالجمله فلا يخبر على كلام الشارح ولا نظيره (قوله والمبين لاتصاح دلالة له) فيه امران
الاول قال العضد المبين نقض الجمل فهو المتضح الدلالة وكان انقسم الجمل الى المقرد والمركب
فكذلك متبادر المبين قد يكون في شرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له
اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء ما لله بكل شيء عليم اه والثاني
ان هذا صريح في ان المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من الجمل على الاطلاق ويصرح به
قول العضد اعتراضا على تعريف أبي الحسين الجمل بما لا يمكن معرفة المراد منه مانصه وهو ايضا

ويخرج المهمل اذ دلالة له
والمبين لاتصاح دلالة له (فلا
اجال في آية السرقة) وهي
والسابق والسارقة فاقطعوا
أيديهم مما لافي اليد ولافى
القطع وخالف بعض المنقبة
قال لان اليد تطلق على
العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب والقطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح
يقال ان جرح يده بالسكين
قطعها ولا ظهور لولا احد
من ذلك وابانة الشارح من
الكوع مبين لذلك قلنا
لان سلم عدم الظهور لولا احد
فان اليد ظاهري العضو الى
المنكب والقطع ظاهر
في الابانة وابانة الشارح
من الكوع مبين ان المراد
من الكل ذلك البعض

غير

غير سديد ان يريد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لانه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازا هو عين اول بين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لانه بل من البيان في الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال انتهى
قال السعد وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعني هذا الجواب بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراد بل انما يعرف من البيان اه
والحاصل ان كلامنا المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من الجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لان ارادة المعنى المرجوح منه ك ارادة المعنى المجازي من المجاز وقد قال الاصفهاني في شرح المختصر قيل يدخل في الحد المؤول أيضا فان دلالاته على المعنى المرجوح ليست منضحة واجيب عنه بان المؤول صدق عليه ان دلالاته منضحة بالنسبة الى المعنى الرابع وورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحت من الوجه الآخر الذي به كان مؤولا وهذا الرد غير صحيح لان الجمل مالم تنضح دلالاته أصلا والمؤول يتضح دلالاته في الجملة لان دلالاته منضحة بالنسبة الى المعنى الرابع فلا يكون داخل تحت الحد اه
قال في التوفيق وليس غير صحيح اذ كل مجمل تنضح دلالاته في الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى كذا في النسخة الواقعة لي وكأنه اعتراض على احتجاجه على رد هذا الرد بقوله لان الجمل الخ ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان لا يكون مجلا وفهم أحد الحامل لاعتباره لان الكلام في الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالانتزاع ثم قال عن الخطيبي بل الجواب ان معنى المؤول ان تعدد ولا تكون دلالاته غير منضحة بالنسبة الى شئ منه يكون مجلا لان المراد بما لم يتضح انه لم تنضح دلالاته على شئ من معانيه المتعددة والافلايد انتهى اه وقد ينظر في هذا التفصيل مع ان من لازم المؤول ان له معنى ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل السابق وفي التوفيق نقل عن غيره في جواب سؤال أو رد ذلك الغير مانصه قلت انه يعني ابن الحناجب جعل الدلالة المجازية حيث تهاذرت الحقيقة وتعددت الجازات من اقسام الجمل انتهى فليتأمل هذا الاطلاق والله تعالى اعلم (قوله ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال المحسن ان جعله الشارع مع ما عطف عليه مر فوطا بالابتداء تقديره خبرا لوجهه مجرورا صح ولم يوجب الى تقدير ذلك كما في الذي قبله انتهى زاد النكاح وكان الشارع اعتمده في أي في رده ضبط المصنف انتهى وأقول يمكن ان يكون اعتمده على ترك العطف في بقية الامثلة فانه يدل على تعدد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الامثلة في الاستئناف فان قلت فهذا ترك العطف أيضا في نحو حرمت وما بعده قلت يمكن ان يوجهه العاطف في نحو حرمت يدفع توهم التمثيل به ما قبله وفيما بعده بالتقريب الامثلة القرآنية والامثلة الخدمية يتصدر الاولى بالعاطف وتركه من الثانية على اننا نسلم انه لم يترك العطف فيما بعده بل ترك

(ونحو حرمت عليكم
امهاتكم) حرمت عليكم
المتة أي لاجال فيه وخالف
الكرخي وبعض اصحابنا
فقالوا اسناد التحريم الى العين
لا يصح لانه انما يتعلق بالقول
فلا بد من تقديره وهو محتمل
لامور لا حاجة الى جمعها
ولاصح جمع لبعضها فكان مجلا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه قاض بان المراد
في الاول تحريم الاستمتاع
بوطء ونحوه وفي الثاني تحريم
الاكل ونحوه (وامسحوا
برؤسكم) لاجال فيه
وخالف بعض المنضحة قال
تروده بين مسح السك
والبعض

ومسح الشارع الناصية مبيّن ذلك ١١ قلنا لاسلم تردّد بين ذلك وانما هو لطلاق المسح الصادق باقل ما يطلق عليه الاسم

وبغيره ومسح الشارع
الناصية من ذلك (لانكاح
الايولي) صححه الترمذي
وغيره لاجمال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلاني
فقال لا يصح النقي لنكاح
بدون ولي مع وجوده حسا
فلا بد من تقدير شيء وهو
متردد بين الصحة والنكاح
ولا مرجح لواحد منهما
فكان مجلا قلنا على تقدير
تسليم ما ذكر المرجح لنقي
الصحة موجود وهو قربه
من نقي الذات فان ما انتقت
صحته لا يعتد به فيكون
كالمعدوم بخلاف ما اتفق
عليه فقد يعتد به (رفع
عن أمي الخطأ) والنسيان
وما استكرهوا عليه
لا اجمال فيه وخالف البصريان
أبو الحسين وأبو عبد الله
وبعض الخنسية قالوا لا يصح
رفع المسح ورات مع
وجودها حسا فلا بد
من تقدير شيء وهو متردد
بين أمور لا حاجة الى جمعها
ولا مرجح ليهضها فكان مجلا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه يقضي بان المراد
منه رفع المؤاخذه والحديث
بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو
القاسم العمري المعروف
فانحى عامه في مسنده واليه في
في اختلافات ورواه ابن

فيه لان الواو الموجودة مع من جملة المثال اذ هي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه
مع انه يمكن الجرفي الجيع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فانه قد يحذف في المنزلة كما تقر في نحو
ولا ينال ذلك صنيع الشارع بل وازنه قصد التفرقة في التقدير فليبدأ مل (قوله ومسح الشارع
الناصية من ذلك) أي من مطلق المسح الذي دل عليه الآية لانه مبيّن لاجمال فيها (قوله مع
وجوده حسا) قال شيخنا الشهاب اي بناء على تسمية الفاسد نكاحا وقوله على تقدير تسليم ما ذكر
أي من عدم صحة النقي قال شيخنا الشهاب يشترط في منع وجوده حسا بان يخص النكاح بالصحيح
واقول يستفاد من هذا المقام ان ما ذكره في نحو انما الاعمال بالنيات من ترجيح تقدير نحو
الصحة على تقدير النكاح بان نقي الصحة اقرب الى نقي الذات انما هو على تقدير تسليم عدم صحة
النقي رأسا فليبدأ مل (قوله المرجح لنقي الصحة موجودا ملح) قال العضد فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منع قوله قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد الجازات بالمرف في مثله ولذلك يقال
هو كالمعدوم اذا كان بلا جدوى انتهى وقوله بالترجيح أي الذي هو بيان الاولي وقوله وقد
منع قوله أي في اللغويات حيث قلتم طريقها النقل وقوله ليس من ذلك أي من اثبات اللغة اذ لم
نقل يكون اللفظ موضوعا للصدق في اللغة وقوله ترجيح خبر مبتدأ محذوف أي هو أو مبتدأ خبره
بالعرف أو في مثله أي وترجيح ما ذكرنا اتفاقا وقوله ولذلك يقال أي يبين وجه المشابهة التي
هي العلاقة الصحيحة للعجائز قال العضد قالوا العرف شرعا في أي في نحو لا صلاة الا بطهور
مختلفة في فهم منه نقي الصحة تارة ونقي النكاح أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب
ان اختلاف العرف والنكاح انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة أو في النكاح فكل
صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجرد
الانه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم انه متردد بينهما قلنا لم انه على السواء بل نقي الصحة راجح لما
ذكرنا من انه اقرب الى نقي الذات انتهى وفي المحصول فان قلت اللفظ لم يدل على نقي الصفة أي
الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة
الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فهنا لم توجد دلالة المطابقة التي هي الاصل
كيف سبق دلالة الالتزام التي هي القرع الجواب انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نقي الصفة
تابعة لدلالتها على نقي الذات لكن بعد استقرارات الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها
باسرها فاذا اخص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معه ولا يفي في الباقي انتهى قلت وهو
مما يتوجب منه فان الدلالة موجودة قطعا والمعدوم انما هو المدلول والتبعية للدلالة لا للوجود
المدلول ثم رأيت الاصفهاني في شرحه قال وقد قول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء
مدلولها عدم الدلالة فانها ما فهمم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ مجال يفهم السامع العالم
بالوضع ومما وجد ان ههنا انتهى فليبدأ مل (قوله قد يعتد به) قد يعتد به هذا التعليل
الدال على انه قد لا يعتد به بان النكاح لا يتوقف عليه الصحة فمع اتفان النكاح يعتد به ولا بد الا
ان وجه هذا التعليل بان انتفاء النكاح صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين
التعليل فان اتفق النكاح فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا (قوله لاجمال فيها)
أي في قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخ الاسلام هذا الذي نقي

عنه

ما حجه وغيره باللفظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم

عنه الاجال وسماه في محبت العام بالمتضى بكسر الضاد نفي عنه ثم العموم قال الزركشي وهو
اضطراب تبسع فيه ابن الحاجب ورد بانه لا يلزم من نفي عموم ثبوت اجاله بدليل انتفاءهما اذا دل
دليل على بعض المقدرات أو كان متضخ الدلالة بدون عموم وتقدم اجال والحديث المذكور
من هذا التيسيل وهذا الرصيح بالنظر الى من لم يثبت اجاله ثم امانا بالنظر الى من أثبت اجاله ثم
كالزركشي والشارح فلا الان يقال انه أثبت ثم نظر الذاتية ونفاها هنا نظر القرينة اه والراد
بما ذكره هو الكمال وقوله للقرينة أي وهو العرف وهو مؤثر في نفي الاجال كما تقدم في حرمات
عليكم أمهاتكم بل الاقتران بطاق القرينة يمنع الاجال كما أفاده ما تقدم في اعتراض العسجد
تعريف ابى الحسين وما ذكره السعد عليه من الجواب ورد ولا يخفى ان ذلك الجواب الذي رده
هو ما ذكره شيخ الاسلام بقوله الان يقال الخ فيكون مردودا فليستأمل نعم قد ذكر السعد
الاعتراض الذي أشار اليه الزركشي ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شيء مما ذكره حيث
قال قوله ولا اجال في نحو رفع الخ فان قيل قد ذكر في بحث عموم المتضى انه مجمل وانه أقرب من
تعميم المقدر قلت ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسام ان ليس المقدر أمر امتنعنا وهذا
على طريق التحقيق انتهى ويمكن ان يجاب أيضا عن الشارح بان كلامه ثم في المتضى من حيث
هو مع قطع النظر عن خصوص الامثلة وكلامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكره
المرج وقد أشار السعد في جوابه المذكور بقوله فيه وتقدير تسام ان ليس المقدر أمر امتنعنا
الى انه مهما تعين المقدر أي ولو بنحو التبادر عرفت ان الاجال فليستأمل (قوله لاصلاة
الافتاتحة الكتاب) قال شيخنا الشهاب هذا ما اول قوله لا تكسح الابوي كما أشار اليه الشارح
أي بقوله والكلام فيه الخ فكأن اللائق ان يقتصر على أحدهما أو يذ كرهما معا في محل واحد
انتهى وأقول تعدد الامثلة أبلغ في الايضاح وفي دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق
بينهما أبلغ في الاهتمام بذلك اذ فيه اشارة الى ان كلا كلمة مقصود مستعمل (قوله لا شترأ كه بينهما)
قد يقال اطلاق الحكم باجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره في معنييه عند التجرد عن
القرائن كما تقدم نقله عن الشافعي رضي الله عنه ولا جدوى له على القول بانه مع اجاله يجعل
عليهما عند ذلك احتياطا كما تقدم نقله عن القاضي وانما قيدت بالاطلاق احترازا عما اذا لم
يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم في محله ومما لو قامت قرينة ارادة أحد المعنيين فقط من غير تعينه
(قوله والنور صالح للعقل ونور الشمس) اقول فيه بحث لان التناحر المتبادر ان اطلاقه على
العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة وقد يشعر بذلك قول الشارح
لتشابههما بوجه ولا اجال بمجرد ثبوت معنى حقيقي ومعنى مجازي كما علم مما تقدم عن العسجد
بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي فان جعل على المجازي كان مؤولا كما تقدم ذلك ثم رأيت شيخنا
الشهاب نظري كونه مجازا بعد ان جزم بانه مجاز في العقل نعم ان ثبت غلبة المعنى المجازي
ومرجوحية المعنى الحقيقي أمكن توجيه الاجال لانه اذا تعارض المجاز الغالب والحقيقة
المرجوحة جرى خلاف معنى المصنف منه على الاجال كما تقدم أول الكتاب لكن لا يخفى
ان جريان ذلك في نحو هذا المثال من بعد البعيد ان لم يقطع باستناعه وقد يوجهه أيضا بان
استعماله في العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وان

(لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب) لا اجال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلاني
والكلام فيه كما تقدم
في لا تكسح الابوي والحديث في
الصحيحين بلفظ لا صلاة لمن
لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب
(لوضح دلالة الكل)
كما تقدم بيانه (وخالف قوم)
في الجميع كما تقدم بيانه
(وانما الاجال في مثل القرن)
متردد بين الطهر والحيش
لا شترأ كه بينهما (والنور)
صالح للعقل ونور الشمس

لم تصر الحقيقة مرجوحة فليست مثل (قوله تشابههما بوجه) أقول فيه أمران الأول انه يتأمل
 موقع هذا التبدل فان صلاحية لفظ النور لهما ان كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك
 اللفظي أو المعنوي فإى موقع لاعتبار تشابههما وان كان بطريق الوضع لاحدهما والتجوز في
 الآخر لتشابه المذكور فيتوجه انه لا اجال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم
 عن العضد وغيره والثاني انه يتأمل أيضا وجه الاقتصار على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار
 النور فيهما الا ان يكون الاقتصار على طريق التمثيل (قوله والجسم) أقول فيه نظران الظاهر
 ان الجسم من قبيل المتواطئ لان الظاهر انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد وهو المركب
 من جزأين فصاعدا الى آخر ما تقر ريبانه في محله واطلاق جعل المتواطئ من قبيل الجمل محمل
 نظر قروي وما عدا الامام في الحصول المتواطئ من الجمل وبواقفه قول المسنف الآتي في مسئلة
 تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطئ وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر رده الاصفهاني
 في شرحه فقال وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطئ من الاقفاط المحكوم عليه بالاجال حال
 كونه مستعملا في موضوعه لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك
 لا يكون مجلا انما اذا استعمل في غيره موضوعه فان استعمل في مورد من موارد بخصوص ذلك
 المورد من غير تعيين كان مجلا انتهى وقال القرافي في شرحه ثم المتواطئ لا يكون مجلا وهو
 مستعمل في موضوعه الا باعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى
 ثم قال تنبيه زاده مناج الدين فقال المتواطئ يكون مجلا اذا أريد به معين قلت وفي الحصول لم
 يشترط ذلك بل أطلق والاطلاق صحيح لان الله تعالى اذا قال قهر برقية صدق ان لفظ الرقية
 ظاهر بالنسبة الى القدر المشترك مجمل بالنسبة الى خصوصيات الرقيات في أنواعه وأشخاصها ثم
 قال فالاجال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين وغير مانع وهو ما في الحصول
 والاطلاق أرجح لانه يشمل القسمين والتقسيم يخرج أحدهما عن كون مرجوحا ثم قال سؤال
 جعله المتواطئ مجلا اذا استعمل في موضوعه اذا أريد به أحد أنواعه وأشخاصه مشكل لانه
 اذا أريد به ذلك لا يكون مستعملا في موضوعه انتهى ويمكن ان يدفع هذا بان ليس المراد ايراد
 ما ذكر استعماله الا لفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين ثم قال تنبيهه
 الاصل في المتواطئ عدم الاجال وان يحتمل على مسماه المعنى الكلبي حتى تدل قرينة على
 استعماله في أخص من مسماه والاصل في المشترك الاجال حتى يبين فهمه مشتركا انتهى وما
 أفاده قول الاصفهاني فان استعمل في مورد من موارد الخ وقول سراج الدين المتواطئ يكون
 مجلا اذا أريد به معين وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه من ان
 المتواطئ المستعمل في بعض افراده من حيث خصوصه مجمل فيه شي لان المتواطئ المستعمل
 فيما ذكر مجاز وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بان اللفظ الذي يراد به مجاز بين
 أوليين ليس مجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم الا ان يستغنى مثل هذا
 من المجاز أو يحتمل كلاهما على ان المراد باستعماله في مورد معين استعماله في موضوعه في ضمن
 مورد معين والوجه ان اجاله مخصوص بما اذا استعمل في موضوعه مراد في ضمن فرد معين
 أو افراد معينة بخلاف ما اذا استعمل فيه من غير ملاحظة الافراد وما اذا أريد في ضمن فردا
 وما اذا استعمل في فرد معين أو افراد معينة فلا اجال فيه حيث ذاع علم الصبي الهندي صرح بان

تشابههما بوجه (والجسم)

نحو زيد مسمى به اثنان من الجمل حيث قال في تفصيله والقول امام مفرد او مركب والمفرد اما
 علم كزيد المتردد بين الشخصين المسمين به الخ انتهى فلو ان كلام النص كزيد والمتواطئ كرجل
 قد يكون مجلا فاحفظه (قوله للسما والارض لتمامهما) قال شيخنا الشهاب أي في الجسمية
 وهو التركيب من جزءين فصاعدا انتهى وقال شيخ الاسلام أي صفة وعددا انتهى وأقول فيه
 أمران نظير ما تقدم في قوله لتشابههما بوجه وهذا ما قبله ذكره الغزالي وعبارة في المستصفي
 اعلم ان الاجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة في لفظ مركب الى أن قال اما اللفظ المفرد فقد يصلح
 لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان وقد يصلح لتضادين كالقمر للحيض
 والظهر وقد يصلح لتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونورا الشمس وقد يصلح لتمامين كالجسم للسماء
 والارض وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وناخرو قد يكون مستعارا من الآخر كقولات
 الارض أم البشر فان الامم وضوح للوادة أولا وكذلك اسم المناقني والكافور والفاسق والصوم
 والصلوة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى الوضعي أيضا انتهى ولا يخفى انه لم يترك
 التشابه والتماثل على وجه التعايل وان قوله وقد يكون مستعارا الخ يقتضي دخول الاجمال
 الجوازات والمتعولات وان قوله قد يصلح لتمامين كالجسم للسماء والارض ظاهر في ان تمامي السماء
 والارض ليس في الجسمية كما قبله شيخنا (قوله ومثل المختار) انما كرت لفظ مثل في هذا المقيد
 ان المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمصنف في زيد مختار والبر مختار وما ورثه بعد الاعلال
 واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار (قوله لتردده بين الفاعل
 والمفعول) انما صرح بتعليل هذا دون غيره لانه قد يحق معنى المتردده هو بينهما وقد يقال قد
 يحق أيضا تردد التور بين العقل ونورا الشمس ويجاب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة
 الواحدة كثير مشهور وبخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فانه مما تنكر الفقه عنه وعن كون
 تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه (قوله ويسرى الاجمال الخ) قال شيخنا
 العلامة قدم مرتفي محبت الامام ان العام المخصوص ولو بهم حجة في الباقى أي يعمل به فيه
 ولا يخفى ان منه هذه الآية فكونها مجمله وحجة لا يخفى تناقضه فالصواب على القول بأن مثل
 هذه الآية مجمل ان تقتضى حجيتها وتقيدها بالحجة بالعام المخصوص بيمين كما فعل ابن الساجب وغيره
 فتأمل انتهى (وأقول) منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين الجمل المذكور هنا كما أشار اليه
 الشارح بقوله ويسرى الاجمال والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله الآ
 بعضهم من نحو اقتلوا المشركين الابعضهم ونحوهم اتحاد الاجمال والايهام وذلك منوع فان
 المبهم اعم من الجمل اذ قد يكون له ظاهر بخلاف الجمل وينتد فراد المصنف بابهم هناك مالا
 تعيين فيه ماله ظاهر كلفظ البهض كما مثل به الشارح هناك أي غير مراد به معين في الواقع بحيث
 كان التخصيص مجمل ومنه مبهم لا ظاهره كالأورد بانظ البهض معين في الواقع أسقط الحجة
 اسريان الاجمال للمخصوص وهذا مجمل ما هنا وحيث كان بهم بالاعنى المذكور لم يضر في الحجة
 لان له ظاهرا يحصل الخروج عن الهدية بأقل معناه وهذا مجمل ما هناك ولهذا المائل الامام
 الرازي الجمل بواسطة تخصيصه بمجهول بما اذا قال عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى اقتلوا
 المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافي لا بد ان يقال بعضهم معينا أي في الواقع اما

صالح للسماء والارض لتمامهما
 (ومثل المختار لتردده بين
 الفاعل والمفعول) باعلاؤه
 بقلب يائه المكسورة أو
 المقموحة الفاء (وقوله تعالى
 أو يعنوا) الذي بيده عقدة
 النكاح لتردده بين الزوج
 والولي وقد جعله الشافعي
 على الزوج ومالك على الولي
 لما قام عندهما (الامانتي
 عليكم) الجهل بمعناه قبل نزول
 مبيئه أي حرمت عليكم
 المسنة الخ ويسرى الاجمال
 الى المستغنى منه أي أحبات
 لكم بهيمة الانعام (وما يعلم
 تاويله الا الله والراسخون)
 في العلم يقولون آمنابه لتردد
 لفظ الراسخون بين العطف
 والابتداء وجمله الجمهور
 على الابتداء لما قام عندهم

لوقال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجازا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض
 كسائر المطلقات انتهى وأما تمثيل السعد للخصوص فيجمل بقوله هذا العام لم يرده كل ما يتناوله
 أو اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى فيمكن حمله على ارادة البعض المعين في الواقع في مثله الثاني
 والافه وممنوع ومعارض بكلام غيره كالتقاضي وبما قررنا بظهور ضعف استدلال شيخنا الشهاب
 بتمثيل السعد على حقيقة الاشكال وذلك لان تمثله مؤول أو ممنوع بصريح غير بخلافه
 والتسك بجبرده ما قاله السعد ليس بأولى من التسك بما قاله التقاضي فليستأمل (قوله وعليه) أي
 على الابتداء ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية الخ (لا يقال) كيف يكون
 ما قدمه مبدئا على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفهائنا لان مقتضى الابتداء
 ان احدا غيره تعالى لا يعا ومقتضى ما قدمه ان غيره قد يعا لبقوله فيه وقد بطام عليه الخ لانا
 نقول المنقى بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون لغيره تعالى طريق معتاد
 في استعلامه والمثبت بمقتضى ما هناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة
 (قوله والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال حديث خطبة حجة الوداع عام
 وهذا الحديث خاص والخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر فكان يتعين العمل بهذا الحديث
 الا ان يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذى
 يعارضه فيه ويقدم عليه غيره معلوم لاجاله كما نقره فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا
 بالمحقق وتر كالمحقق الا انه يعارض على هذا قول الشارح الآتى والرابع ظاهر في العود الى
 الاحد اذ يكتفى في التخصيص ظهور الخاص في معناه الا ان يمنع ظهوره فيما ذكره لكن روى
 أحمد وأبو يعلى مرفوعا للجار أن يضع خشبة على جدار غيره وان كره فان صح كان معينا للرجوع
 الى الاحد ولم يقدم منع الظهور شيئا فليستأمل (قوله وقولك زيد طيب ماهر الخ) عبارة الصق
 الهندى وقد يكون بسبب جمع الصفات واردة انها بما يصلح ان يرجع الى كلها أو الى بعضهم انصو
 قولك زيد طيب أديب خياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل وإلى البعض
 فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الآخر أو غيره قال فان قلت هو ظاهر في العود الى الكل
 عند البعض وإلى الآخر عند البعض الآخر وعلى التقديرين لا يتحقق الاجمال قلت أليس انه
 عند البعض مجمل غير ظاهر في شئ منها وعرضنا انما هو بطريق الاجمال في الجملة لا الاجمال
 المتفق عليه ثم الاجمال في مثل هذا لازم على رأيهم أيضا اذ ادل دليل على انه لا يرجع الى الكل
 أو الى الاخير انتهى فليستظر السؤال والجواب في مثال المصنف وبالجملة فكلام الصق هذا
 صريح في انتفاء الاجمال عنده من يقول بالعود الى الجميع ومن يقول بالعود الى الاخير فقط
 وفي ذلك تأييد لما قدمناه من نفي الاجمال عن المشترك عند من يحمله على معنيته ظهورا
 كالشافعى (قوله لتردد ماهر بين رجوعه الى طيب الخ) أى لانه يحتمل ان يكون خبرا نائبا لزيد
 وان يكون صفة للخبر وهو طيب ولا مزبلة لاحد الاحتمالين على الآخر (قوله ويختلف المعنى
 باعتبارهما) أى فعل الأول يكون المراد المهارة في الطب وعلى الثانى يكون المراد المهارة مطلقا
 كما قال العسقل لتردد بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب انتهى (قوله لتردد الثلاثة الخ)
 حاصله انه يحتمل ان التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد ويحتمل ان التقدير صفات الثلاثة زوج

وعليه ما قدمه المصنف في
 مسألة حدوث الموضوعات
 اللغوية من ان التشابه ما
 استأثر الله بعلمه (قوله) عليه
 الصلاة والسلام قيار واه
 الشيطان وغيرهما (لا يمنع
 أحدكم جاره أن يضع خشبة
 في جداره) لتردد ضمير
 جداره بين عوده الى الجار
 وإلى الاحد وتردد الشافعى
 في المنع لذلك والجديد المنع
 لحديث خطبة حجة الوداع
 لا يجل لاسرى من مال أخيه
 الا ما أعطاه عن طيب نفس
 وواه الحاكم باسناد على شرط
 الشيخين في معظمه وكل
 منهم ما مفردا في بعضه
 وخشبة في الاول روى
 بالانفراد من نونا والاكثر
 بالجمع مضافا (وقولك زيد
 طيب ماهر) لتردد ماهر
 بين رجوعه الى طيب وإلى
 زيد ويختلف المعنى باعتبارهما
 (الثلاثة زوج وفرد) لتردد
 الثلاثة فيه بين جميع
 أجزائها وجميع صفاتها

وان تعين الاول نظرا الى

صدق المتكلم به اذ جعله على
 الثاني يوجب كذبه
 والاصح وقوعه أي الجمل
 (في الكتاب والسنة)
 للامثلة السابقة منها وفضاه
 داود ويمكن ان يفصل عنها
 بان الاول ظاهر في الزوج
 لانه المالك للسكاح والثاني
 مقترن بفسره والثالث
 ظاهر في الابتداء والرابع
 ظاهر في عوده الى الاحد
 لانه محط الكلام (و) الاصح
 (أن المسمى الشرعي) للفظ
 (أوضح من) المسمى (اللفظي)
 له في عرف الشرع لان النبي
 صلى الله عليه وسلم بعث
 لبيان الشريعات فيجعل على
 الشرعي وقيل لافي التهي
 وقال الفسزالي هو مجمل
 والآمدى يجعل على اللفظي
 (وقد تقدم) ذلك في مسألة
 اللفظ اما حقيقة أو مجاز
 وذكرها توطئة لقوله (فان
 تعذر) أي المسمى الشرعي
 للفظ (حقيقة فيرد اليه بتجويز)
 محافضة على الشرعي
 ما أمكن (أو) هو (مجمل)
 لتردده بين المجاز الشرعي
 والمسمى اللفظي (أو) يجعل
 على اللفظي (تقديم الحقيقة
 على المجاز) أقوال) اختار
 منها المصنف في شرح المختصر
 كغيره الاول مناه حديث
 القرمذي وغيره الطواف بالبيت

وقرد فالثلاثة يحتمل ان الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم انصافها باصناف بل
 انصاف اجزائها أي جزئها ما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاها فبإلزام انصافها بالصفتين
 مع استعماله وهذا كلام صحيح لا يخبر عليه خلافا لما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال بعد
 ما هده وبذلك علم انه كان الاولى ان يقول لتردد الثلاثة فيه بين انصافها بصفتهما وانصاف
 اجزائها ما انتهى بل ما عبر به الشارح اقصه لان المدعى اجمال فقط الثلاثة ولا معنى لاجماله
 لتردده بين ان يراد به الاجزاء وان يراد به الصفات وامتزج ذلك الثلاثة بين انصافها وانصاف
 اجزائها فهو وفرع عن هذا التردد فليتنامل (قوله وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم) قد
 يقال هلا كانت استمالة اجتماع وصفى الزوجية والفردية واستمالة ثبوت الزوجية لها وبداية
 ثبوت الفردية لها فربما مقارنة الفعل الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثاني فبنتفي
 الاجمال عن هذا الكلام ويمكن ان يكون هذا الوجه قول أبي زرعة والبرماوى في عدم هذا
 المثال من الجمل نظرا ليجنى وأمام دفع به المشيمان هذا النظر فلا يجنى ما فيه وعندى انه غير
 دافع له فليتنامل وقد يتعسف في دفعه بأنه لم كان الكلام قد يكون صدفا وقد يكون كذبا وقد
 يقصد المتكلم المعنى الكاذب لا اعتقاد وغيره تعد هذه القرينة قرينة دافعة للاجمال فليتنامل
 (قوله والثاني مقترن بفسره) أي وان تأخر عنه في النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل
 الواقع بينهما مانعا من الاقتران وفي هذا الكلام دلالة على ان الاقتران باقصر مانع من الاجمال
 وهو موافق لما تقدم عن العصد في المشترك ومؤيد للنظر السابق في مثال الثلاثة زوج وفرد
 وكان الاول يمنع الاقتران نظرا لتأخر النزول بل يفصل بينهما بناء على ان مثل هذا الفصل مانع
 من الاقتران وهو الظاهر أو ينظر الى حالته قبل نزول الميئين كما حال الشارح فيما تقدم للجهل بمناه
 قبل نزول ميئين ويحتمل ان المراد أنه مجمل عند داود ايضا وانه انما يمنع وقوع الجمل غير ميئين
 لا مطلقا (قوله فان تعذر حقيقة) قال شيخنا من نسج المعنى باسم اللفظ انتهى وكأنه يعويه
 حالا أي حال كونه حقيقة لا مجازا أي معنى حقيقيا لا مجازيا فان المسمى الشرعي قد يكون
 حقيقة وقد يكون مجازا اذا المجازات قد تكون شرعية ويمكن ان يراد بالحقيقة هنا نفس الامراى
 فان تعذر المسمى الشرعي بحسب الحقيقة ونفس الامر وان يجعل تميزا نحو لاجل التفاعل أي
 فان تعذر حقيقة المسمى الشرعي أي المسمى الشرعي نفسه (قوله فيرد اليه بتجويز) لا يجنى ان
 المناسب له سببه هذا بقوله أو مجمل الخ يرجوع ضمير رد اللفظ اذا مجمل من أقسامه أي يراد اللفظ
 الى المسمى الشرعي بتجويز بان يجعل على معنى شرعي مجازي وايضا يرجع للمسمى الشرعي
 صارا التقدير فيرد المسمى الشرعي الى المسمى الشرعي بتجويز ولا معنى له ان يمكن خلور رد من
 الضمير يجعله على التمام والتقدير فيحصل الرد أي رد اللفظ اليه بتجويز (قوله بان يقال
 كالصلاة) قال شيخنا الشهاب يعني اطلقت في الحديث وأريد بها هذا المعنى اذ لو كان من
 التشبيه البليغ على حذف الاداءة لكان مدخولها حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين
 انتهى (وأقول) قوله وأريد بها هذا المعنى أي مشابهة الصلاة بمعنى قوله الطواف بالبيت صلاة
 الطواف بالبيت مشابهة للصلاة وقوله وليس استعارة الخ هذا قول الجوهري في نحو زيد اسد
 وذهب بعضهم ونفسل عن الحقيقة الى جواز جعله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند

صلاة الا ان الله أحل فيه الكلام تعذيره صمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجويز بان يقال كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما

قوله في أول الكتاب من لا يروى وغيره (قوله أو يجعل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير) أي بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوي (وأقول) ظاهره أنه إذا جمل على ذلك كان حقيقة وقد يتوقف في ذلك بان الطواف ليس دعاء وان كان قد يصاحبه فاطلاق الصلاة بالمعنى اللغوي على الطواف من اطلاق اسم الشيء على ما يصاحبه ولو في الجملة ذلك الشيء ومثل ذلك مجاز لا حقيقة فلا يصدق قوله بتقديم الحقيقة على المجاز اللهم إلا أن يكون المراد أن معنى قوله صلاة أنه يصاحبه الصلاة بالمعنى اللغوي وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أي ذو صلاة بمعنى أنه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوي وان كان في جهاتها على الطواف مسامحة ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الاشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليتامل (قوله والختمتان اللفظ المستعمل لمعنى تارة الخ) أقول فيه أمران الأول أن هذه المسئلة يشتملها ما سبق إذ لا فرق في كل من الشيتين اللذين يتردد الجمل بينهما بين أن يكون معنى واحدا أو أكثر وانما أفردتها المصنف بالذكر نظرا للمقابل المختار الثاني للاجمال نظرا لترجيح الجمل على المعنيين نظرا لأنه أكثر فائدة ولأن المسئلة ليست مشروطة بسبق تقرير المعنى والمعنيين لذلك اللفظ كما هو المتبادر من فرض ما سبق بل يكفي فيها احتمال اللفظ لذلك والثاني أن شيخنا العلامة قال إذا تاملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك أن صواب العبارة أن يقول ان اللفظ المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ إذ اللفظ المذموم ولم يتحقق له سبق استعماله في ما ذكر بل ليس فيه الا هذا الاحتمال ان انتهى (وأقول) قد تقررت في المنطق الموسوم بانه معيار العلوم ان ثبوت أمر لا تجرله كيفية في الواقع من الامكان وغيره تسمى تلك القضية مادة القضية والصورة المعقولة منها في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية الملقوطة تسمى جهة القضية فان اشتملت القضية على البيان سميت موجهة والاسميت مهمله من حيث الجهة ثم الجوهرة ان وافقت المادة كانت القضية صادقة والافكاذية وحينئذ فلما ان جعل جهة النسبة في قول المصنف المستعمل هو الامكان غاية الامر انه لم يبين فتكون القضية المشار اليها بتمام النسبة مهمله من حيث الجهة واهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها في الواقع كما هو معلوم مقترن وعلى هذا فالمعنى ان اللفظ الذي يمكن استعماله بمعنى الخ وهذا لا يقتضي وجود الاستعمال بالفعل كما في قولك زيد كاتب بالامكان فانه لا يقتضي وجود الكتابة بالفعل غاية الامر ان هذه القضية موجهة والقضية فيما نحن فيه مهمله من حيث الجهة لكن اهمالها كذلك لا يخرجها عن مادتها في الواقع وبهذا يظهر لك ان قول الشيخ ظهر لك ان صواب العبارة الخ المقضى ان عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقررة وانه لا منشا لامثال ذلك الاعتراض الا اهمال مراعاة تلك القواعد والجرى على المألوف بين الناس فتأمل لا يقال لفظ المستعمل وصف لانه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرره المصنف فيما سبق في اسم الفاعل وجعله على معنى الامكان بنا في ذلك لانه قول هذا غلط واضح فان المحمول ههنا على الامكان ليس اسم المفعول بل نسبه الى الذات وفرق كبير بينهما فاللفظ الذي يمكن ان يوصف بالاستعمال بالفعل في معنى تارة الخ لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الاشكال لان الاستعمال غير متحقق حال التكلم اي تكلم المصنف لانه قول ليس المراد بالخال في قوله هم الوصف حقيقة

أو يجعل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاستعمال الطواف عليه فلا يعبر فيه ما ذكر وهو مجمل لتردده بين الامرين (والختمتان اللفظ المستعمل لمعنى تارة ومعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما)

في الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرئ ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده
وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجعه وكفاك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرح به
أئمة المنطق من ان نحو قيد كاتب قد تكون مادته الامكان مع ان المحمول فيه اسم فاعل وهو
حقيقة في الحال فاحفظ ذلك (قوله على السواء) قال شيخنا الشهاب متعلق يستعمل أو حال
من تارة وتارة انتهى وقوله وقد أطلق أي استعمل حال شيخنا الشهاب حال من ضمير المستعمل
انتهى (قوله والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الاسلام وظاهره ان المراد
بآخره قوله ويوقف الآخر وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقيل يعمل به أيضا
فانه يقتضى ان غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويحاجب بأنه أراد ان الجزم بتقييد ذلك مع ما بعده
مما ظهر له من نفوى كلام القوم فلا ينافيه ان لغيره فيه كلاما يخالفه انتهى (وأقول) لا يخفى ان
قضية قوله ويوقف الآخر مع حكاية الشارح مقابلها ان الاختلاف في وقف الآخر والعمل به
تابت في كلامهم وثبت هذا الاختلاف فيه يتضمن ان العمل بالاول الذي هو احد المعنيين
ثابت فيه أيضا اذ من أبعد العمدان يختلفوا في المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويسكتوا
عن المعنى الاول أو يذكر واقبه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير وهذا الصنيع صريح
في تقييد مسئله الاجال في كلامهم بما اذا لم يكن ذلك المعنى احد المعنيين وقضية ذلك
ان المصنف أخذ بتقييد احدى المسئلتين من الاخرى ومثل هذا لا ينافيه ان يقال فيه انه مما
ظهره ولا أن يقال ان ظاهره مرادهم فالاشكال قوي وفي جواب الشيخ ما فيه والظاهر انه
مرادهم أيضا أي كما انه ظهر له (قوله بناء على ان التكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز
عن القول بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلا اجال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق
(قوله استقدم منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب فيه نظر ولو عكس كان أظهر انتهى وقد
بسط شيخ الاسلام تقرير هذا الاشكال وجوابه فليراجع وقال الكمال مانصه والمعنى الواحد
المستفاد هو الوطاء الذي هو وصف للمحرم فعلا وعمكينا والمعنيان هما عقد التكاح نفسه
وعقد غيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى ومما قلناه ان الوطاء لا يمكن ان
متعاقبة فان متعلق الواطئية والموطئية واحد وهو المحرم عدمه في واحد والعقدان تعدد
متعلقه فانه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عدمه في نفسه ونظر لان المحذور الكون متروجا
والكون من وجاوم متعلقهما واحد وهو المحرم غاية ما في الباب ان الثاني يتعلق بغيره أيضا
ولا دخل لذلك في المحذورية ولا يمنع له من اتحاد متعلقها كما ان الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع
اتعلقها به اتحاد المتعلق عندكم ويمكن ان يفرق بان الغرض بالذات من التزويج لما رجع الى الغير
كان منظور اليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطاء فانه غير راجع الى الغير فلذا انظروا
المعنى في الاول دون الثاني حتى عدوا المعنى في الاول دون الثاني (قوله أي بان تعقد لنفسها
أو تاذن لوليها في عقدها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة) أقول يحتمل ان يكون
مراد ان المعنى الواحد الذي يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان
يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما ان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها ويحتمل ان يكون
مراد ان المعنى الواحد ان تاذن لوليها وان المعنيين ان تاذن لوليها أو تعقد لنفسها ويؤيد

تارة أخرى على السواء وقد
أطلق (بجمل) لترده بين
المعنى والمعنيين وقيل يترج
المعنيان لانه أكثر فائدة
(فان كان) ذلك المعنى
(احدهما فيعمل به)
جزما لوجوده في الاستعمالين
(ويوقف الآخر) للتردد
فيه وقيل يعمل به أيضا
لانه أكثر فائدة والتقييد
بقوله ليس الخ مما ظهر له كما
قال والظاهر انه مرادهم
أيضا مثال الاول حديث
مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح
بناء على ان التكاح مشترك
بين العقد والوطء فانه ان
حمل على الوطاء استقدمه
معنى واحد وهو ان المحرم
لا يبطا ولا يوطأ أي لا يمكن
غيره من وطئه وان حمل على
العقد استقدمه معنيان
بينهما قدر مشترك وهو ان
المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد
لغيره ومثال الثاني حديث
مسلم النبي احق بنفسها من
وليها أي بان تعقد لنفسها
أو تاذن لوليها في عقدها ولا
يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها
أبو حنيفة وكذلك بعض
أصحابنا لكن اذا كانت في
مكان لا ولي لها فيه ولا حاكم

الاول ما في بعض النسخ مما صورته هكذا أي بان قد انقسمها أو بان قد انقسمها أو تاذن
لولا انها انتهى ويعدده انه يلزم عليه ان يكون عقدها انفسها أمرا معلوما محقق الثبوت وانها
لولاها مع عقدها لا غير معلوم وغير محقق الثبوت مع ان العكس أولى كما لا يخفى ومع ان جواز
عقدها انفسها انما هو عند أبي حنيفة فيحتاج الى بناء التمثيل على الاحتمال والقرض وهو كاف
في التمثيل ومن هنا يعلم ان قول الشارح وقد قال بعقدها انفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة
التمثيل وانما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ قلبه أمل (قوله ونقله يونس)
اعترض عليه بان الذي نقله يونس انما هو أنها تولى أمرها أمر أو وجهها وأما تزويجها انفسها فانما
هو وجه حكمه الماوردي انتهى وقد يجاب بان ذلك مراد الشارح وان تسمي في التعبير أو انه
اطلع على نقل عن يونس يوافق ما ذكره عنه والمسئلة مبسطة محترزة في كتب الفروع فلترجع
منها (قوله البيان اخراج الشيء) أي من قول أو فعل من حيز الاشكال الى حيز التجلي أي من
حال اشكاله وعدم فهم معناه الى حال اقتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو قال
وفي العصد وغيره البيان يطلق على قول المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم
واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى منتهى التبيين
ومحله وهو المدلول وبالتنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى
الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاثة اشكالات
أحدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيا ان لفظ
المبني في الموضوعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثانيا ان التجلي هو الوضوح بعينه فيكون
مكرر فاذا زاد العصد ولا يخفى انها مناقشات واهية انتهى أي لان البيان ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي به لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح أحد على
تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا يضرننا وأن التجوز في الحد لا يمنع مطلقا بل يجوز عند وضوح
المعنى وفهم المراد كما تقرر في محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال والاتضاح قرينة
على المقصود وان زيادة لفظ آخر كالنصب لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعريف لا بعد
تكرارا فقول الشارح بمعنى التبيين اشارة الى ان له معاني آخر وقوله فالبيان بالظاهر الخ دفع
للاشكال الاول ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعا على هذه الاشكالات فانها
مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتدادها بها واسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة اليه وزاد
الشارح معناه تفسير التجلي لانه أوضح منه (قوله فالبيان بالظاهر من غير سبق اشكال الخ)
قال شيخنا الشهاب أي فهذا الظاهر لا يجمل ولا مبين وفيه نظر اذ لا واسطة وجواب الحاشية
ضعيف انتهى (وأقول) هذا النظر مدفوع ولا اشكال في اثبات الواسطة فانه أمر اصطلاحى
لا مشاحة فيه وجواب الحاشية صحيح قوى موافق لقول العصد السابق ولا يخفى انها مناقشات
واهية ولما تقدم في بيانه على ان هذا الكلام من الشيخ غير لائق لما نحن فيه اذ كلامنا
في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين مفرق عظيم بينهما وانه اذا قال العصد كما تقدم والمبين
تفويض الجمل فهو المنضخ الدلالة ثم قال وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون
ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شئ عليم انتهى مع قوله السابق أنفا ولا يخفى

ونقله يونس بن عبد الاعلى
عن الشافعي رحمه الله
* (البيان) *
بمعنى التبيين (اخراج الشيء
من حيز الاشكال الى حيز
التجلي) أي الاتضاح فالبيان
بالظاهر من غير سبق اشكال
لا يسمى بيانا

انها

انهم مناقشات واهية الدال على ان الاثيان بالظواهر ابتداء ليس بيان اصطلاحا واعلم ان المين
بكسر الاء كما ضبطه بذلك صاحب النة وفي ترجمة ابن الحاجب بقوله البيان والمين (قوله)
وانما يجب البيان ان اريد فهمه (اتفاقا) اقول فمعه امور واحدها قال الاصفهاني في شرح
المحصل بعد ما بين ان الامام تبع في هذا صاحب المعتمد وفيه نظر من وجهين احدهما ان
ما ذكره صاحب المعتمد هو اذا اريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفاعل له والاي لم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا يستقيم على اصل ابي الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق
واما على اصل المصنف وهو القول بتجويز التكليف بالاحمال فلا انتهى وبه يشكل دعوى
المصنف الاتفاق الالهم الا ان شكك في حله على اتفاق المانعين تكليف ما لا يطاق ولا يفتى ما فيه
ولان تناول انما يتوجه الاشكال على المصنف لوقال انما يجب ان كلف لكنه انما قال لمن
اريد فهمه ومن اراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له والاختلاف المراد وهو محال فلا اشكال
عليه فليتامل نعم لما قال الاسنوي يجب بيان الجملة ان اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم
بدون البيان تكليف بالاحمال انتهى قال ابن جماعة في هذا التعبير قصور المطابق لما يفتى في
آخر التعليل ان يقول لمن اوجب الله تعالى عليه ان يفهم ان انتهى واذ علمنا ما قاله المصنف بما
قلنا لم يتق عليه اشكال مطلقا ثم ذكر الاصفهاني الوجه الثاني بما ينبغي الوقوف عليه في الاصر
الثاني قال المصنف في شرح المنهاج بهد ما شرح قوله انما يجب لمن اريد فهمه لا العمل كالصلاة
او الفتوى كاحكام الحوض مانع هذا ما ذكره المصنف تعالى الامام والامام تبع فيه ابا الحسين
وفيه نظر من وجهين احدهما اطلاق قوله يجب البيان لمن اريد فهمه يشعر بانه يجب على الله
تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهي عبارة رديئة والاولى التعبير بالبيان لمن اريد فهمه لا بد
من وقوعه والثاني ان فيه اشعار بانه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن وليس كذلك
بل الرجال والنساء سواء في ذلك انتهى والوجه الاول وادعى على عبارته هنا الاصر الثالث ان
ما ذكره من الوجوب ينافي قوله الاتى تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز لان
وجوب البيان ينافي جواز تاخيره عن وقت الفعل ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما ما سبق
من ان الوجوب هنا باعتبار ارادة الفهم لاستحالتها من غير بيان واما عدم الوجوب الذي
تضمنه ما ساق فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق والثاني بناء الوجوب هنا على عدم جواز
تكليف ما لا يطاق كما افاده ما تقدم عن الاصفهاني ويوافق ان المصنف في شرح المنهاج على
الوجوب بان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المقهوم
مما ساق فانه يفتى على جواز ما ذكر كما صرح به الشارح فيما ساق نعم قد يستبعد الوجه
الاول بان الظاهر ان مراد من اريد فهمه ممن اريد تكليفه بالفهم بالذات او التبعية لتوقف
المكلف به عليه بدليل انه في شرح المنهاج عبر بقوله يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه
بالفهم بدون البيان تكليف بالاحمال انتهى وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بالبيان هذه مسئلة
اخرى غير ما في شرح المنهاج كما قد يشهر بذلك تعليل الشارح وعدم الاعتداد به في شرح
المنهاج (فان قيل) يمكن ان يجاب ايضا بان وجوب البيان انما ينافيه جواز ترك البيان لاجواز
تاخيره لان تاخير البيان غير تركه (قلت) لا يفتى بعد هذا لان تاخير البيان عن وقت الفعل الذي

(وانما يجب) البيان
(من اريد فهمه) المشكل
(اتفاقا) لحاجته اليه بان
يعمل به او يفتى به بخلاف
غيره (والاصح انه) اي
البيان (قد يكون بالفعل)
كما تقول وقيل لا يطول زمن
الفعل فيتاخر البيان به مع
امكان تعجيله بالقول وذلك
ممتنع

كفبه ترك البيان في الوقت الذي كلف فيه بالفهم فليتامل (قوله قلنا لا نسلم امتناعه) اعترضه
الكامل بان فيه اجحافا في اختصار الجواب بالنسبة الى ما في عبارة المختصر وبين ذلك (وأقول)
جوابه ان هذا الجحاف لا يضر ولا يترتب عليه خلل لان ما ذكره الذي هو الوجه الرابع في المختصر
يفتح عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعه وتأمله تعرفه ومن هنا قد يقال انه على هذا مما لا
يعد اجحافا مطلقا لان الاختصار من غير خلل لا يكون اجحافا (قوله والاصح ان المظنون بين
المعلوم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب أي المظنون المتكبر الا حاد دون الدلالة وكذا
الكلام في المعلوم انتهى (وأقول) وجه ما قاله ان المعلوم الدلالة لا خفاء فيه لاحتياج البيان
أوليتصوير بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصور بيانه به * الثاني قال الكوراني
هذا ظاهر كلام الامام في الحصول والتحقيق في هذا المقام ان المدين ان كان عاما ومطلقا فيشترط
ان يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم الظاهر والاطلاق ويشترط الرفع ان يكون أقوى وأما
الجمل فلا يشترط ان يكون بيانه أقوى بل يحصل بادي دلالة لان الجمل لما كان محتملا للمعنيين
على السواء فاذا انضم الى احد الاحتمالين أدنى مرجح كفاء انتهى (وأقول) اما ألا يخاف نقله
عن ظاهر كلام الحصول نقله صاحب الاحكام عن أبي الحسين في المعقد ثم اختار وتبعه
ابن الحاجب وقال انه التحقيق وأما ثانيا فقد فرض الكلام في أعم من بيان الجمل مع ان كلام
المصنف هنا انما هو في بيان الجمل كما هو ظاهر وأما ثالثا فجواب ما استند اليه فيما قال انه التحقيق
ان متعلق البيان هو المدلول وهو ظرفي فيهما (قوله والاصح ان المتقدم وان جهلنا عينه الخ)
أقول فيه أمور الاول قال شيخ الاسلام أي والمقارن فيما يظهر وانما ذكره اقلته وخفاء تصويره
انتهى (قلت) وفيه نظر لانه ان أريد المقارن للبيان الاخر بان يقارن البيانان سواء قارنا المدين
أيضاً ما تأخر عنه ففيه انهما اذا تقارنا لم يمكن تعيين احدهما لكونه البيان حتى يصح اتصاف
الاخر بانه مقارن للبيان اذا الحكم على احدهما بهمينه بانه البيان من التحكم المحض وايضا
فالحكم بان المقارن هو البيان منصف للحكم بانه مقارن للبيان نعم هذا ظاهر اذا وجد تقارن
حقيقة كان كان المدين الأخر بالضرب فقال اضربوا ضربه باليد مقارنا لضربه باليد بحيث
كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد اما لو قارن احدهما بعض الآخر كان امر في المثال
الآتي في المتن بطواف واحد عند شروع في الطوافين فهل هو من باب تقدم القول حتى يكون
البيان هو القول عند أبي الحسين ايضا في قسم الاختلاف الآتي او امر بطواف واحد مع آخر
اجزاء الطوافين فهل من باب تقدم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند أبي الحسين فيما
ذكره في نظر ولا يجد ان الامر كذلك ويبقى ما لو قارن القول انما الفعل كان قارن مجموع آخر
الطواف الاول وأول الطواف الثاني او وقع بينهما فليتامل فيه على قول أبي الحسين وان أريد
المقارن للمدين بان قارن احدهما للمدين وتأخر الآخر عنه ففيه ان هذا داخل في المتقدم
اذ المراد به المتقدم على البيان الآخر وهذا كذلك فيما رتبهم شاملة له فلا حاجة الى زيادته
والترد فيه فليتامل * والثاني انه قد يستشكل عمرة هذا الخلاف في القسم الاول فان الفرض
فيه اتفاقهما في البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الاول دون الثاني وبعبارة الان يجاب
بان تعلق التكليف تعلق الزام انما يكون بعد البيان فاذا مضى بعد الاول من البياتين زمن

قلنا لا نسلم امتناعه
(و) الاصح ان المظنون
بين المعلوم وقيل لانه
دونه فكيف يجعل في محله
حتى كأنه المذكور بده قلنا
لوضوحه (و) الاصح ان
المتقدم وان جهلنا عينه
من القول والفعل

يمكن فيه العمل فإن قلنا البيان هو الأول استقر التكليف أو الثاني فلا ثالث إن قوله
وقيل إن كان أي الآخر كذلك أي دون المتقدم في القوة فهو أي الآخر البيان لم يفسح
فيه عن إن الأول حيث بدأ كيدلاً لا آخر فيلزم تقدم التأكيد أولاً وحتمه فإما إن يجعل
بياناً أيضاً فيساقى بقوله فهو البيان أو لا فيلزم إن يكون له أو قد يلزم الأول وجواز تقدم
التأكيد وقد ذكر بعض التصويين في تكرير ما يجازيه إن الأولى تأكيداً للثانية والرابع أنهم
سكتوا عما لو كان البيانان مختلفان قولين كالأمر عليه الصلاة والسلام بمنزول آية الحج
مرة بطواف وأخرى بأكثر أو غير ذلك كما لو قيل بعقد زواجه في إحدى حجته طوافاً
وفي الأخرى أكثر مرات القرينة على إن الاتيان بالأكثر لاجل الحج فيصحب في القولين أن
يتظن إلى كونهما عاماً وخاصاً أو مطلقاً ومقيداً إلى غير ذلك ويعمل مقتضى القواعد فيما ذكر
كان نسأول بولم يمكن الجمع فإن تأخر الأكل أكثر كان وجب الزيادة أو الأقل كان ناسخاً للزيادة كما
في غير البيان ويحتمل خلافه ومنه أن يعمل الواحد على الأقل والأكثر على الأكل وأما
الافعال فقد أخذنا في وقوع التعارض فيها جزم في المختصر والمنهاج بانهم لا يتعارضان
لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واحد في غير اختلاف لان الأعمال لا يرم لها قال الزركشي
لكن حكى جماعة قولاً لا يحصل التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخدوف
ولهذا رجع الشافعي منها ما هو أقرب له بثمة الصلاة ورجح غيره الأخير وقال الشيخ ولي الدين ليس
الترجيح هنا بمعنى الغاء الآخر فإن جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح إنما
هو في الأفضلية وليس الكلام فيه فيصحب في ما لو وقع ما ينافي أن يجرى فيه ما ذلك أو بعضه
ويحتمل إن البيان هو الأول وأما الثاني فإن كان هو الأقل فهل هو ناسخ للزيادة الأول في حقه
فقط أو في حقه وحق غيره أو مبين لأن المراد به الكمال لأنه أهون من النسخ أو لأن الأكثر في
الفرض وإن التثنية بكيفية واحدة لان الجدة الثانية تنقل فيه نظر وإن كان هو الأكثر فهل يحصل
على زيادة الواجب في حقه فقط أو في حقه وحق غيره وعلى الكمال فيه نظر وقياس قول المصنف
وفعله نذب أو واجب أي في حقه دون أمته إن الزيادة هنا مندوبة له أو واجبة عليه دون أمته
فإنما مل (قوله المتقين في البيان) أي بان لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام
الشارح الآتي فيما إذا لم يتقما (قوله فالقول أي فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب قوله
القول قدر ليحصر البيان فيه انتهى (وأقول) نفاه هذه العبارة إن الأول من الطوافين ليس
بياناً ولا مؤكداً بل أي به لخص الامتثال ويحتمل أن يقال إنه مؤكده وهو ظاهر في تأخره
(قوله الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالاول والثاني يمكن للاتفاق على الثاني ليكون
الاول هو ركن الحج لأنه الألبق بحال النبي من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله كما
في قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب الأضافة بيانية (أقول) أو من إضافة الأعم إلى الأخص
(قوله كما سبق) أي نذب أو واجب في حقه فقط صلى الله عليه وسلم (قوله قلنا عدم النسخ بما
قلناه) أي بسبب ما قلناه وهو الجمل على الوجوب أو النذب في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله
كما سبق) أي من أنه تحقيق في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله بقرينة ما سياتي) استدلال على
التعميم (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أي الزمن الذي وقته الشارع لفعل ذلك

فهو البيان لان الشيء لا يؤكده
بما هو دون قلنا ههنا في
التأكيد بغير المستقل
أما بالنسبة فلذا لا ترى ان
الجملة تؤكد بجملة دونها
(وان لم يتفق البيانان) القول
والفعل كان إذا الفعل على
مقتضى القول (كالطواف)
صلى الله عليه وسلم (بعد نزول
آية الحج) المشتملة على
الطواف (طوافين وأمر
بواحد فالقول) أي فالبيان
القول (وفعله) صلى الله عليه
وسلم الزائد على مقتضى قوله
(نذب أو واجب) في حقه دون
أمته (متقدما) كان القول
على الفعل (أو متأخرا) عنه
جمع بين الدليلين (وقال أبو
الحسين) البصري البيان
هو (المتقدم) منه ما كان في
قسم اتفاقهما أي فان كان
المتقدم القول فخكم الفعل
كما سبق أو والفعل فالقول
ناسخ للزائد منه قلنا عدم
النسخ بما قلناه أي ولو نقص
الفعل عن مقتضى القول
كان طواف واحد أو أمر
بأثنين فقياس ما تقدم لنا
أن البيان هو القول ونقص
الفعل عنه تخفيف في حقه
صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل
أو تقدم وقياس ما تقدم لابي
الحسين البصري إن البيان
المتقدم فان كان القول فخكم
الفعل كما سبق أو والفعل فازاده

بأن القول عليه مطلوب بالقول (مسئلة تأخير البيان) الجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سياتي (من وقت الفعل)

الفعل انتهى (وأقول) المفهوم من التأخير عن الوقت ناخيره الى تروجه ولا يعد ضبط التأخير
 الغير الواقع بالتأخير الى حد لا يقي بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم
 رأيت ما سياتي قريبا (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما في صحيح ليله الاسراء لانا نقول صحيح ليله
 الاسراء لم يجب أصلا ما لان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فرائض وقتها ولم يبين له صلى الله
 عليه وسلم ولهذا المية هلها أداءه ولا قضاءه واما لان الوجوب انما كان لظهور ذلك اليوم فما بعده
 دون ما قبله ومن هنا يعلم ان الكلام في غير الوجوب المعلق على البيان اما هو فلا يتصور فيه
 تأخير البيان عن وقت الفعل (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور ١ الاول
 أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاتفاق لظهور رأيه قد
 يكلف بذلك في وقت معين ٢ والثاني أنه انما عبر بالاحسنية دون التمين لان المراد بالحاجة هنا غير
 المراد به عند المعتزلة كما لا يخفى ولهذا عبر المصنف بها فيما سياتي غير ان المراد بها أو همت ارادة
 المهي في المنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكبه المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سياتي
 تبيينها على جواز التعبير بها وان لا يحد وفيه بالمعنى المراد لغا في هذه المواضع وبذلك يندفع
 قول شيخنا الشهاب أي فيمنذ تعبیر المصنف بها فيما سياتي ذهول عن هذا انتهى ٣ والثالث
 قال المولى التفتازاني قوله عن وقت الحاجة أي وقت تحييز التكليف انتهى وقال الزركشي
 قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل او وقت
 تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعله هل يكون هذا تأخير البيان
 أولا يكون الى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به القاضي أبو بكر المراد
 وقت جواز التروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخير البيان عن وقت
 الحاجة وعلى هذا يشكك تعليقه المنع بأنه تكليف ما لا يطاق لانه اذا بين له في نصف الوقت لم يكن
 تكليفه ما لا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة انتهى وما فرعه على ما نقله عن القاضي
 قد يجري الى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر وبالجملة فالمتجه
 جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافيا لتعلق الوجوب لانه يتعلق على وجه
 التوسيع فيقتضيه تأخير البيان عن الاول ويكتفي في ثبوت التعاقب من الاول أنه يجب العزم
 من الاول على الفعل في الوقت أي ان تمكن الآن هذا قد يستبعد حينئذ بقوى ما قاله
 القاضي الأأنه يشكك عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فلا يتامل (قوله لانها كما قال
 الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان المؤمنین بحاجة الى التكليف
 يستحقوا الثواب بالامتثال) قال في المواقف وشرحه في المقصد الثامن في ان أفعال الله تعالى
 ليست معاملة بالاعراض مانصة تدب اذا قبل لهم أي للمعتزلة أنهم قد أوجبتم الغرض في أفعال
 تعالى فما الغرض من هذه التكليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى تعاليمه ولا لعبده
 لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيما عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار
 الآخرة وتكثيره منه فان الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيمها وكرامه وهو ان
 التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق فبيح عقلا لا ترى ان السلطان اذا أمر بربال واعطاه من
 المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستحق منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغنا للثواب واعاد له

غير واقع وان جاز) وقوعه
 عند أئمتنا المجوزين تكليف
 فلا يطاق وقوله الفعل
 أحسن كما قال من قول غيره
 الحاجة لانها كما قال الاستاذ
 أبو اسحق الاسفرايني
 لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان
 بالمؤمنين حاجة الى التكليف
 يستحقوا الثواب بالامتثال

عن

عن ساحة الهوان بالكتابة لكن مع ذلك اذ نزل له وقام بين يديه معظمه ومكر ما ياه وأمر
 خدمه بتقبيل أنامله استعجب منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
 فالتقه سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة موروثة باجلال وكرام منه ومن ملائكته
 المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى
 فالمؤمنون محتاجون الى التكليف امتثالوا فاستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقر به
 أطال في المواقف وشمره في رد ما قاله فليراجمه من أراد (قوله ساحة الى التكليف) قال
 شيخنا الشهاب لك أن تقول هذه مسألة والمتقدم انما هو في حاجة المكاتب الى بيان ما كلف
 به كي يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف ويجب ان دعوى المصنف انه
 لا أتى بذلك لانه عينه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب أيضا بان الاحتياج الى التكليف يحصل
 الثواب بالامتثال بجر الى الاحتياج الى بيان ما كلف به لتأتى الامتثال فيحصل الثواب (قوله
 ومطلق بين تقييده) ثم قال في القسم الثاني ومتواطى قال شيخنا الشهاب لينظر ما بين المتواطى
 والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد
 والمتواطى كذلكما في التعاريف (وأقول) اراد بصنيعه جعله المطلق من غير الجمل الذي
 له ظاهر والمتواطى من الجمل الذي ليس له ظاهر ثم أقول أما أولا فالظاهر ان المتواطى أعم من
 المطلق لانه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالدال على الفرد المنتشر الذي
 هو النكرة التي قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الأمدى وابن الحاجب دلالاته على
 الوحدة الشائعة فيهما النكرة فالطلق من افراد المتواطى وأما ثانيا فينبغي ان يكون الفرق
 بين ما ذكره من ان المطلق له ظاهر وانه ليس من الجمل وان المتواطى لا ظاهر له وانه من الجمل انما
 هو بالاعتبار بان يكون ظهور المطلق بالنسبة للعدد المشترك ولو في ضمن الافراد من غير تعيين
 وعدم ظهور المتواطى الذي من افراد المطلق بالنسبة للافراد المعينة أما بالنسبة للعدد المشترك
 ومطلق الافراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الاصطهاني والقرافي في الكلام على تمثيل
 المصنف الجمل بالعدد وبذلك يشهر قول الشارح يبين أحد ما صدقانه تمامه (قوله أحد
 معنيته) قال شيخ الاسلام عبرة به بالمتنى وفي المتواطى عقبه بالجمع نظرا الى المعهود فيهما أو الى
 الغالب انتهى (وأقول) لا يخفى انه لم يفتصر في الاول على المتنى بل ذكر الجمع ايضا بقوله مثلا فانه
 اشارة الى الجمع وكأنه قال أو معانيه ولا في الثاني على الجمع بل ذكر المتنى بقوله ايضا مثلا فانه اشارة
 الى المتنى وكأنه قال أو معنيته ولهذا قال السكاكليه به بذكره أي مثلا عقب معني المشترك وعقب
 ما صدقات المتواطى على أن المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وان المتواطى قد يوضع
 للعدد مشترك بين شيئين فقط وانما أتى بالثنائية في المشترك والجمع في المتواطى وعناية للغالب فيهما
 انتهى فرادهما انه انما اقتصر في الاول على التصريح بالمتنى وأشار للجمع وفي الثاني على
 التصريح بالجمع وأشار للمتنى بما ذكره ووجه ايتار الاشارة طلب الاختصاص فان مثلا أخصر
 من أو معانيه في الاول ومن أو ما صدقته في الثاني واعلم أنه ينبغي وجوع قوله مثلا لاحد أيضا في
 الموضوعين فليست أم (قوله لا خلاله بفهم المراد عند الخطاب) ينبغي أن يتعاق عند فهم المراد ثم
 يحتمل ان مراده بالاخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد أو توهم خلافه فيما لا ظاهر

(و) تأخير البيان عن وقت
 الخطاب (الى وقته) أى
 الفعل جائز (واقعه عند
 الجهور سواء كان للمعين
 ظاهرا) وهو غير الجمل كعام
 بين تخصيصه ومطابق بين
 تقسيمه ودال على حكم بين
 نسخته (أم لا) وهو الجمل
 كمشترك بين أحد
 معنيته مثلا ومتواطى
 يبين أحد ما صدقانه مثلا
 ويسئل يمنع تأخيره مطلقا
 لا خلاله بفهم المراد عند
 الخطاب

(وثالثها) أي الاقوال

(بمستحق) التأخير (في غير

المجمل وهو ماله ظاهر)

لايقاعه المخاطب في فهم غير

المسراد بخلافه في الجمل

(ورابعها) يمنع تأخير البيان

الاجمالي فبالمه ظاهر) مثل

هذا العام بخصوص وهذا

المطلق مقيد وهذا الحكم

منسوخ يبدل لوجود المحذور

قبله في تأخير الاجمالي دون

التفصيلي لمقارنة الاجمالي

(بمخالف المشترك والمتواطئ)

بما ليس له ظاهر فيجوز تأخير

بيانها الاجمالي كالتفصيلي

فكان يقال المراد أحد

المعنيين بخلاف المشقوك

واحد الماصدقات مثلا في

المتواطئ لا تفاء المحذور

السابق (وخامسها) يمنع

التأخير (في غير النسخ)

لاخلاله بفهم المراد من

اللفظ بخلاف النسخ لانه

رفع للحكم أو بيان لانتهاء

أمدته كما ساقى (وقيل يجوز

تأخير البيان في (النسخ

اتفاقا) لا تفاء الاخلال

بالتفهم عنه لما ذكر

(وسادسها) لا يجوز تأخير

بعض من البيان (دون

بعض) لان تأخير البعض

يوقع مخاطب في فهم ان

المتقدم جميع البيان وهو

غير المراد وهذا مفرع على

الجواز في الركل

له هذا في غير البيان بالنسخ واما فيه ففهم دوام الحكم ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يرد على قوله

كان وجه ذلك أي الاخلال في النسخ احوال ذلك الذي ينسخ دفع الحكم في كل وقت انتهى

فليتأمل (قوله) وثالثها يمنع التأخير في غير الجمل) أي تأخير البيان التفصيلي فلا يكتفى عند

الاجمالي والاساوي الرابع وحينئذ قد يشكك تعلمه بقوله لا يقاعه المخاطب في فهمه غير

المراد اذ مع البيان الاجمالي لا يتأخر الايقاع المذكور الا أن يجاب بان وجود الاجمالي غير

لازم على هذا القول لان حاصله منع تأخير التفصيلي سواء وجد الاجمالي أو لم يوجد وبالجملة مع

وجود الاجمالي يحصل الايقاع المذكور في الجملة اذ لا يعرف بالاجمالي كية البيان فانه اذا

قال هذا العام بخصوص لا يعرف له منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الاكثر في الواقع

ويتمتع المخاطب انه الاقل نظر الغائب ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله لا يقاعه المخاطب

الحق أي لذهاب التفهم الى ظاهره الغير المراد ثم لا يعني ان هذا التعامل أخص من تعليل القول

الثاني وانه يشكك في مسئلة النسخ انتهى وقوله الى ظاهره قد يقال هذا غير لازم بل هو وجود

الاجمالي وهو مانع من ذهاب الوهم الى ظاهره وقوله مشكك في مسئلة النسخ ان أراد بذلك انه

لا يقع فيه مخاطب في فهم غير المراد فمنوع لانه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان اجمالي يأمع انه

ليس كذلك الا أن يريد ان وقوعه في ذلك غير لازم بل هو وجود الاجمالي فليتأمل (قوله يبدل)

قال شيخ الاسلام مثال والاقباله كاف في كونه بيان اجمالي الا يقال بل هو حينئذ تفصيلي

لانا نقول النسخ غالبها التام يكون يبدل والتعبير بالغائب مع ان المحذور قد يلقى مع غير الغائب

فتمامه (وأقول) الاوجه ما ذكره في السؤال وأما جوابه فقبه نظرا لانه وان كان الغائب

يبدل لكن المتيقن من اطلاق الشارع الاخبار بالنسخ ليس الاعم البديل بل الغائب انه

لا يطاق الاخبار الا اذا لم يكن بديل والحاصل ان المتجه انه اذا لم يبدل كان البيان تفصيليا

لدلالته على انقطاع التعامل رأسا بخلاف ما اذا قال يبدل لبقاء التعامل مع عدم العلم بالحكم

المتعلق وأما قوله مع أن المحذور الخ فقبه ما فيه فليتأمل (قوله لوجود المحذور قبله) أي قبل

البيان وهو الايقاع في فهم غير المراد وقوله المحذور السابق أي وهو الايقاع المذكور وقوله

لاخلاله يفهم المراد لم يقل لا يقاعه في فهم غير المراد قال شيخنا الشهاب اظم المشترك والمتواطئ

الى ماله ظاهر (قوله بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمدته) أي لان الفرض

التأخير عن الخطاب الى وقت الفعل فتأخير بيانه لا يخل بفهم المراد لان التام لا يغير الخطاب

السابق باعتبار نفسه وانما يرفعه أو يبين انتماء مدته فعليه ما يفهم من الخطاب عند تأخير

البيان عنه فماتى الحكم على الوجه الذي دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع واذا دخل

وقت الفعل رفعه الناسخ او بين آخر مدته فلا اخلال بوجه وجهه يشكك اطلاق الاقوال

السابقة وتعلمها بالاخلال ويقوى القول المحكي بعد هذا الا أن يجاب بانهم أرادوا بالاخلال

في هذا المقام ما يشمل فهم دوام الحكم فليتأمل (قوله ويميدل) قال شيخنا الشهاب جعل الاعملة

فبمالة ظاهر لم يغيره بالاولى وقوله في المسئلة أي مسئلة التأخير في الكل وفي البعض انتهى

(قوله لنقل أهل الحديث كما قال المصنف انه) أي حديث الصحيحين كان في عزوة حديث وان

الاية قبله في عزوة بدر (أقول) قضية ذلك أخذنا من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسئلة

أي قبل ما يلا يجوز في البعث

لما ذكر والاصح الجواز
 والوقوع ومما يدل في المسئلة
 على الوقوع قوله تعالى
 واعلموا انما غنمتم من شئ فان
 لله خمسة الى آخره فانه عام
 فيما يغنم مخصوص بحدوث
 الغنم من قبيل قبلا
 عليه بينة له سلمه وهو ما نخر
 عن نزول الآية انقل أهل
 الحديث كما قال المصنف أنه
 كان في غزوة حنين وأن الآية
 قبله في غزوة بدر وقوله تعالى
 ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة
 الى آخره فانها مطلقه ثم بين
 تقيدها بما في آجوبة أسئلتهم
 وفيه تأخير بعض البيان
 عن بعض أيضا وقوله تعالى
 حكاية عن الخليل عليه
 الصلاة والسلام يا بني اني
 ارى في المنام أني اذبحك الى
 آخه فانه يدل على الامر
 بذبح ابنه ثم بين نضه بقوله
 تعالى فذبحناه بذبح عظيم
 (وعلى المنع) من التأخير
 (المختارانه يجوز للرسول
 صلى الله عليه وسلم تأخير
 التبليغ) لما أوحى اليه من
 قرآن أو غيره (الى) وقت
 الحاجة) اليه لاتقاء
 المحذور السابق عنه وقيل
 لا يجوز اقوله تعالى يا أيها
 الرسول بلغ ما أنزل اليك
 من ربك أي على القور
 لان وجوب التبليغ معلوم
 بالعقل ضرورة فلا فائدة

ان تأخر الظاهر عن العمل بالعام أي عن وقت العمل بدونه ان الحديث ناسخ للآية بالنسبة
 لحكم المساب لما أخره عن وقت العمل وهو وقت وقته بدو وقته غنمها ولا بد على ذلك ما صح
 انه صلى الله عليه وسلم لم يقضى بسلب ابي جهل لما اذن من عمرو بن الجموح لما أجاب به المشركين عن
 المناقشة بذلك في التمثيل بالآية والحديث من ان قضاءه صلى الله عليه وسلم بسلب ابي جهل لما اذ
 ابن عمرو وواقعة عين فلا عموم لها والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بمخصص عام لكل سبب انتهى
 وسينفذ فقد تأخر حديث الصحيبين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب
 ابي جهل فيكون ناسخا لها بالنسبة لحكم بقيمة الساب ولم أر من تعرض لذلك فليتامل (قوله
 وقوله تعالى ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة الى آخره فانها مطلقه ثم بين تقيدها بما في آجوبة
 أسئلتهم) اعترض بما ذكره العضاة بقوله الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما لا يصحاح الى
 ان فيما أخر بدليل يامركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيجعل علمه او بدليل قول
 ابن عباس وهو نفس المفسرين لودجوا الى بقرة لاجزائهم ولكنهم شددوا على أنفسهم بشدد
 الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
 عن التمهين كان تعسوا لانه لا يمكن ان يعارض ذلك بانهم لم تكن معينة لكان ايجاب
 المعينة عينها بعد ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول وهم لم يجزوا ذلك من قبيل التصحح الا ان
 يجاب عن هذا بان الايجاب كان مرادى الواقع على معنى ايجاب بقرة ما ان لم يشددوا
 وايجاب بقرة مخصوصة ان شددوا وقد يقال هذا الا ينافي المطلوب لانه يتضمن تأخير البيان اذ
 حاصله انه ايجاب للمعينة مشروط ولم يبين لهم اول ذلك الشرط ولا تلك المعينة التي هي الواجب
 على ذلك التقدير الواقع منهم وانما تميت باخر الامر فليتامل (قوله عن بعض أيضا) أي كما قبله
 تأخير البيان في الكل (قوله أني اذبحك) أي اني امرت وكنت بذبحك لقوله تعالى قال يا أيها
 افعل ما تؤمر وقوله فانه يدل على الامر أي اقوله تعالى قال يا أيها افعل ما تؤمر وهذا حكم
 ظاهره الدوام ثم بين نسخه بقوله تعالى أي بدلته على النسخ لانه لا نسخ كما هو ظاهر وفي نسخة
 ثم بين نسخه أي ذكر ما يدل عليه لان هذا القول ناسخ كما تقر (قوله انه يجوز للرسول صلى الله
 عليه وسلم تأخير التبليغ) أي تبليغ الاصل لا البيان كما قد يتوهم قبل التأمل والالام يفتق المحذور
 السابق عنه وهو الاخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضا لما أوحى اليه
 ولم يقل للبيان (قوله لاتقاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب وهو الاخلال بفهم
 المراد وقال شيخ الاسلام وهو ايقاع المخاطب في فهم غير المراد وهل الاقل احسن فتأمل (قوله
 معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب له معنى على ان العقل يحسن ويقبح وهو ضيق انتهي
 وقال شيخ الاسلام ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل الى مذهب المعتزلة لان ذلك عندينا
 انما يدل بالشرع وعليه فالاولى ان يقال في الجواب قلنا لانتم ان وجوب التبليغ علم بالعقل ولو
 سلم ففائدة نايه العقل بالعقل اهـ ويجاب بان الشارح اراد الاستصراع حصول المطلوب
 من دفع الخصم بما قاله (قوله فيجيب تارة بما عنده) أي فقد كان ما اجاب به حاصله عنده قبل
 السؤال فقد أخر تبليغه الى السؤال قال شيخنا التمام وفيه صحت لاحتمال أن تكون الاجابة
 عن اجتهاد فلا يدل انتهى ويمكن أن يجاب عنه بان الاجتهاد يحتاج لمن عقب السؤال يقع

فيه مع انه كان يجيب فورا قبل مضي ذلك الزمن بل امتصا بالسؤال كما هو معلوم ولوفي البعض
 (قوله واختار على المنع) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين
 لتأخير البيان مع المانع منه فالجوز هناك مجوز هنا والمانعون هناك مانعون هنا انتهى
 (وأقول) هذا بحث باطل قطعاً لوجهه الاجتزاء ما وقع في خاطره أو توهمه من نحو عبارة العصد
 من غير ما رجعة لنصوص الأئمة المصرحة بما يصرح به بلان هذا البحث وهو كذلك إذ اذ به مع
 المصنف والشارح يورد عليهم بحسب ما يظهر له أو يفتهم من نحو عبارة العصد من غير
 مراجعة وهذا مما لا وجه له خصوصاً في التقلبات التي المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها
 وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يتري في شيء من ذلك من
 له ادنى عقل مع ديانة والحاصل أنه ان كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من
 حيث النقل فلا يخفى فسادها لان المصنف هو الثقة الحجة العمدة في نقل هذا الفن والتوقف
 في نقله بغير وجه وبغير ما راض عنه مجرد هو من خصوصاً وقد صرح بما قاله الأئمة المرجوع
 اليهم والمعول عليهم في النقل وغيره فقد قال الاصفهاني شارح الحصول مانصه قال صاحب
 الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز السماع
 المكلف العام دون السماع الدليل المخصص فذهب الجبائي وأبو الهذيل الى امتناع ذلك
 في المخصص السماعي دون المخصص العقلي وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى
 جواز السماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقلياً كان المخصص له اوسمياً وهو الحق
 قال ابن الحاجب المانعون اختلفوا في جواز السماع المكلف العام دون السماع المخصص
 الوجود واختار الجواز ثم قال اعني الاصفهاني والفرق بين هذه وبين جواز تأخير البيان عن
 وقت الخطاب واضح وذلك لان في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب
 ولا كذلك في هذه الصورة فانه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى وقال القرافي
 في قول المصنف المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع
 ما يخصصه وهو قول النظام وأبي هاشم والفقهاء وقال أبو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك
 في العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بآلة العقل وان لم يعلم السامع
 ان في العقل ما يدل على تخصيصه انتهى مانصه سؤال ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قواهم
 في المسئلة الاخرى يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لان في صورتين سمع المكلف
 العام بدون المخصص جوابه ان تلك لم ينزل وحى في البيان اصلاً وقت الخطاب وهما نزل البيان
 وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان
 ولذلك استدلل بان بعض الصحابة لم يسمع كثيراً من النصوص مع انها في صدور الحفظة
 ولهذا وقف في هذه المسئلة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع انهم ينعون تأخير البيان عن وقت
 الخطاب ما ذاك الا ان البيان قد حصل في الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوز
 المانعون في المخصوص بدليل العقل لان الدليل العقلي حاصل في التطرفة وانما التصدير من جهة
 السامع بخلاف المخصوص بالسمع وان كان قصر في الاطلاع عليه ولكنه ليس في قطره بل
 امر خارج بعيد عنه يحتاج الى نقل اليه فهذا هو الفرق انتهى وان كان مشوه التوقف فيه

للإمير به الا للفرقنا فائدة
 تاييد العقل بالنقل وكلام
 الامام الرازي والآمدي
 يقتضي المنع في القرآن
 قطعاً لانه متعبد بتلاوته ولم
 يؤخر صلى الله عليه وسلم
 تلذغه بخلاف غيره لما علم
 من انه كان يستعمل عن الحكم
 فيصيب تارة بما عنده ويقف
 أخرى الى أن ينزل الوحي
 (و) المختار على المنع أيضا

من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضا لظهور المعنى بما
سمعه من الفرق في كلام الاصنفهائي وكلام القراني واذا نظرت الى هذه النصوص من
هؤلاء الاثمة على ان النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسئلتين قضيت العجب مما
وقع فيه الشيخ خصوصا من حزمه بما زعمه وابت شعري أي سنده في ذلك ولعل شبهته عبارة
العضد فانه في الغالب لا يتظر في غيره وغير حاشيته وقد قال شرح الكلام ابن الحاجب ما نصه
اذا جوزنا تأخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للدخول تحت العموم
مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم
واما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه واختار جوازنا ان تأخير اسماعه مع
وجوده اقرب من تأخير مع عدمه وقد ينجز جواز ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع
فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا مع الابهام فالاقرب اجدر انتهى
فقوله وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ يحتمل انه منشأ ما وقع فيه الشيخ
لكنه لا يصلح له هذه المنشئة اما اولافلانه لا يقاوم نصوص الاثمة السابقة وانما ثانيا فلانه انما
ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذي أورده ابن الحاجب الاعلى ذلك التقدير لان الخ
في النقل الذي هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقا لنصوص الاثمة السابقة واهذا قال
المولى سعد الدين في قوله وانت تعلم الخ ما نصه يعني اذا بنى الكلام على منع تأخير البيان
وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم لا يقولون بجواز تأخير
البيان مع عدمه فيجب ان يحمل كلام المصنف على انه نزاع مع من يمنع تأخير البيان يعني
ممن تقول بجواز اسماع العام دون المخصص ونثبت ذلك باننا اثبتنا على المانعين جواز تأخير
المخصص مع عدمه منع وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع في الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى
البصائر قوله انه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا به (مخصص) فيه أمور الاول ان
ذكر المخصص ينبغي أن يكون على وجه القبول فغيره كالتقدير والمبين كذلك والثاني قال
السكراني واعلم ان عبارة المصنف محتملة لان الكلام في المخصص الموجود مع تأخير اسماعه
لا عدم اسماعه لانه كالموجود ليكون معنى الكلام يجوز ان لا يعلم ذات المخصص ولا وصف
كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب المتبعة قليل الجدوى انتهى (وأقول) أمثال هذا
الاعتراض التي أكثر منها مع القطع بانه ليس من أهل النقل والاطلاع والتقدير بانه لم يصعبها
تأمل صحيح كالتضح من الكلام عليها أشبهه شي بالخرف لانها كاترى مجرد دعاوى لم يبينها
بمقول ولا معقول ومثل ذلك مما لا يلتفت اليه من مثله خصوصا في حق مثل المصنف ذلك
الامام الناقد البصري وانت ترى فاي منقول أو معقول صدق به ما زعمه وهل عدد لنا الكتب
المتبعة أو جملة منها ليتضح لنا رؤيتهم ازمعه الباطل فكيف يلتفت مع ذلك ذوقه الى تلك
الاعتراضات أو يعاودون تلك التافيات وغاية ما يمكن ان يصدق فيه ههنا انه وقف
على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف او بعضه ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب
اختلال عبارة المصنف ولا مخالفة للكتب المتبعة وما دعواه قلته جدوى هذا الكلام فهي
دعوى باطلة لا منشأ لها الا عدم فهمه عبارة المصنف وحاصلها انه يجوز ان يرد المخصص

(انه يجوز ان لا يعلم) المكلف
(الموجود) عند وجود
المخصص (بالمخصص ولا بانه
مخصص) أي يجوز ان لا يعلم
ذات المخصص ولا بوصف
انه مخصص مع عامه بذاته
كأن يكون المخصص العقل
بان لا يسبب الله العلم بذلك
وقيل لا يجوز ذلك في المخصص
المتبعي لما فيه من تأخير
اعلامه بالبيان

عبد الوهاب بن محمد

ولا يعلم المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه شخصاً بان لا يعلم بذاته او يعلم به ولا يعلم
وصف أنه مخصص وسامه انه يجوز ان يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده وأى
جدوى فوق ذلك بل أى زيادة جدوى لما قال ان الكلام فيه على ثلاث الجدوى بل العبارتان
معنى واحداً لانه لا معنى لتأخير اسماع المخصص الموجود الا عدم اعلامه بالمخصص من حيث
انه مخصص وهذا صادق بعدم اعلامه بذاته وبعدم اعلامه بوصفه لان الفرض عدم علمه
بالتخصص وهو حاصل على التذيرين وهذا هو معنى عبارة المصنف واكثرهم قوم لا يفتقرون
وعما يطع بالتحاد المراد من العبارة عندهم ان ابن الحاجب عبر بجواز تأخير اسماع المخصص
ولاشك انه لم يطالع من الكتب المعتبرة على غيره فغير العوض في شرحه بمعنى عبارة المصنف
حيث عبر بقوله الاتي مع عدم اسماع المخصص له وهو مما يبتطل صريحاً قول السكرواني
السابق لا عدم اسماع المكلف الموجود فقد اتضح استقامة ما ذكره المصنف وكثرة جدواه
وعدم مخالفة للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال الاختلال الفهم

قلنا المذون تأخير البيان وهو
منتق هنا

وكم من عائب قولنا صعباً * وآفته من الفهم السقيم

بل لو فرض ان ما ذكره المصنف ليس في الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجه لان الحاصل
حينئذ انه ذكر مسألة خلاعها الكتب المعتبرة واغنت عفاي الكتب المعتبرة
اذ علم مما قرأه استلزام ما ذكره المصنف في الكتب المعتبرة ولا يدعى ان ذلك من الاختلال
من حضر عقله * والثالث ان المراد انه يجوز تأخير الاعلام المذكور الى وقت الفعل
لا عن وقت الفعل أيضاً على ما يقيد ذلك قول العضد اذ جوزنا تأخير البيان وعدمه الى
وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع اسماع عدم التخصص له الى وقت
الحاجة اجدر بالجواز لان عدم اسماع اسهل من العدم واماناً على المنع من تأخير
البيان فقد اختلف فيه والخيار جوازها أيضاً انتهى ولهذا صرح شيخ الاسلام بالتحديد
فقال قوله وأنه يجوز ان لا يعلم المكلف الموجود أى الى وقت الحاجة انتهى وقد يقال
لعل هذا التقييد لانه محل هذه الخلافية المخصوصة والافصح ان يمكن التعميم وعدم
التقييد حيث كان الخلاف في الجواز لان في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً اشار
اليه المصنف في اول المسئلة بقوله وان جاز مع قول الشارع عند امتناع الخفائه اذ اجاز تأخير
البيان جاز تأخير الاعلام لانه تأخير البيان الآن يجاب بان ما أشار اليه المصنف والشارح
في اول المسئلة مفروض فيما اذا لم ينزل المبين كالتخصص وما هنا قيمياً اذا نزل لكن لم يعلم به
المكلف ولا يلزم من جواز التأخير من غير نزول جوازه مع قيام الحاجة المناسب كون
النزول لاجلها وفوات التبليغ نعم سياتى ان هذه المسئلة مصورة بما اذا علم البعض وقصر
البعض حتى أعطى حكم العالم ومع ذلك التصور لا يبعد التزام جواز التأخير بل قد يقال
أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض
واكتفى بغير الباقي وكذلك رسله المبعوثون الى التواحي تبليغ الاحكام لم يبلغوا كل فرد
بل بلغوا البعض واكتفى بالباقي فليس اتمل (قوله وهو منتق هنا) قال شيخنا الشهاب
أى لانه منه لبعض المكلفين وجه تنذيره أى المصنف السابق يجوز ان لا يعلم المكلف الخ من

من غير ان يعلم ان في العقل ما يخصه وكولا الى نظره وقد وقع أن بعض العصاة لم يسمع المخصص السعي الا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه صلى الله عليه وسلم له يوم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاتحج عليها أبو بكر رضى الله تعالى عنه بارواه اها من قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عمر رضى الله عنه لم يسمع مخصص الجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكروهم فقال ما أدري كيف اصنع أي فهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعي رضى الله عنه وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من الجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

(النسخ)

(اختلف في أنه رفع الحكم (أو بان) لانتهاء أمده (والحتم) الاول لشهولة النسخ قبل التمكن وسياق

جواز على الصحيح

سلب العموم لان عموم السلب وان كان قضية العام المنقح هو الثاني اه ويؤيده قول القرافي السابق وهما نزل البيان ونهيه بعض المكلفين وبقي النزاع في انه هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ وهذا مع قول الشارح وعدم علم المكلف بالخصوص الخ يحصل منه تصور المسئلة بما اذا علم به بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الاخر الا انه يمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره ويحتمل ان الشارح يرى تصوير المسئلة بما اذا لم يبلغ البيان احد الكتمهم لما تمكنوا من البحث كانوا للتصويرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه (قوله بان لم يبحث عنه) يؤخذ منه انه لا بد من مضي زمن يتأق فيه البحث (قوله فاتفقوا الخ) أي فيصم كلام المصنف على انه اراد كتابة الخلاف الذي اشار اليه في الجوه وع ان اراد بالخصوص ما يشمل العقلي فليتامر والله سبحانه اعلم

(مبحث النسخ)

(قوله والخيار الاول) فيه أمران * الاول انه انما قدره هكذا دفعا لما يتوهم من ظاهر المقن انه قول ثالث مقابل القولين لا لتفصيل لآزلهما * والثاني انه علله بقوله اشتموله النسخ قبل التمكن وقبه أمران الاول ان الكوراني اعترضه بما وافقه فيه الحشمان حيث قال وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل كذا في بعض شروحه وليس بشئ لانه داخل في الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بدى انتهاؤه والحق ان التعريفين متساويان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بدى انتهاؤه واذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه وعبارة الكال بل الثاني شامل له أي للنسخ قبل التمكن أيضا اذا لا بد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وانما يتحقق بالتعلق وبين انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقوله اه (وأقول) اراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبتها اليه ثم الاعتراض عليه بأنه ليس بشئ من الجملة الفاسدة والعصية الكاسدة فان هذا التوجيه ليس للحق بل هو توجيه القوم الاول المختار عندهم وليس حظ المحقق منه الا مجرد تكليفه على عادته الغالبة في حكاية كلامهم - على ما هو عليه مع السكوت عليه وان كان فيه ما فيه وانما كان يصح ان يوجه اليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عند يانه اوضحر بانه المختار للقول الاول أو نسب اختياره الى نفسه فكان الصواب ان كان لا بد من الاعتراض اسنادا لتوجيه اليهم ثم الاعتراض عليهم واهله لم يتف على ذلك الا في كلام المحقق فتوهم انه من عند يانه وليس الامر كما توهم - اوله لا يصح من الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره اذا تقر ذلك فقد قال حجة الاسلام في المستصفي في مساق الاستدلال على اختيار الاول بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقيل وقته فلا يكون بياننا لانتقطاع مدة العبادة اه فانظر ما ذكره هذا الامام الحجة من التبريع بقوله فلا يكون الخ فانه نص في دعوى المناقاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بياننا في ان المراد بكونه بياننا ليس ما توهمه المعتضون بل انه بيان لانتقطاع مدة العبادة واذا كان المراد بكونه بياننا ما ذكره يشمل النسخ قبل التمكن وحده فلا اشكال على استدلالهم على اختيارهم الاول بما ذكره الشارح

ولاني ان ما ذكره المشرح هو حاصل كلام المستصفي غاية الامر ان الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه والمستصفي شرح المراد منه فلا يتوهم معه اشكال وقد سبق الغزالي الى ذلك غيره كالقاضي أبو بكر فانه قال في مساق الاستدلال أيضا ندين ان شاء الله تعالى انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من ان يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة قبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اه فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو رأس الاصولييين ومن أعيان رؤسهم المتضمن للتصريح بان المراد بكونه بياناً انه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه ان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب الى ذلك (أقول) ولا شبهة لعائل في صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بياناً ما صرح به هو والغزالي ومعلوم ان مثل هؤلاء الاثمة من أعيان رؤس علماء الاصول بل وسائر الفنون لا يمكن ان يصرحوا به على القول الثاني الا بسند قوى صحيح صريح كيف لا وهم الثقات والاثبات نقلها وفهمها والمرجوع اليهم في نقل الخلاف والوقاف (فان قلت) نقل ان الاستاذ أبا اسحق الاسفرايني وهو من أعيان رؤس ذوى العلوم كما هو معلوم ذهب الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني الراجع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وهذا يوافق القول الثاني بل لهه قائل الثاني أو أول فائده أو رأس قائله واپس صريحاً في مسألة القاضي والغزالي بل يمكن حله على ما يشمل النسخ قبل التمكن (قلت) اما أولاً فالقاضي والغزالي لم ينقلوا عن أحد بعينه فيجوز ان يكون قائل ما نقله أو ما يستلزمه غير الاستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه وأما ثانياً فعلى تقدير اراءهم ما نقل عن الاستاذ فلا يلبق بجلائمهما وأما ثمتما الانهما وجداني كلامه ما يصرح بما نقله لان التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه ثم الاراد عليه من الجراف الذي لا يلبق باوساط الطلبة فكيف باعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين واذا علمت ذلك فان اراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين الاول ان الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله والثاني ان هذا الاعتراض مبني على غير أساس لانه مبني على فهم القول الثاني على خلاف المراد منه كالتين مما تقرره عن القاضي والغزالي وان اوردوا الاعتراض على أصحاب القول الاول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثاني (فان قلت) يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثاني أيضاً بان يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضي زمن يمكن فيه الفعل (قلت) على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالاراد باق والعدول محتاج اليه (فان قلت) قد قال الصفي الهندي عقب ما تقدم عن القاضي وفيه نظر فليستأمل الناظر اه (قلت) لا اثر لذلك لانه ان اراد التوقف فيما نقله القاضي فلا التمسات اليه أو سلمه ونازع فيها ادعاء من المناقاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كالتين مما قدمناه وان اراد جهة أخرى فلتبين التمسك عليهم ان نافذ مطابو بنا والامر ان في التعليل المذكور اشارة الى الفرق بين القولين بان أحدهم أعم من الآخر وفي بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال مانعه ذهب القاضي أبو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريقتين الحكم اللاحق المضاد له الا ان الله شرع الحكم السابق دائماً على خلقه الى

قوله والامر ان في التعليل
 كتب عليه الله والامر
 الثاني اه

ان تقوم الساعة ثم ان الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الحكم الثاني وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني لارافع الحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخالف بده الخطاب الثاني لان الله تعالى انما شرع الحكم لوقت ورود النسخ فالخطاب الاول يدل بظهوره على الدوام فلما ورد النسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا لوجود الحكم الثاني لانه كان مغيبا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمه نحن بورد الحكم المتأخر المتضاد للحكم الاول فيرجع النسخ في هذا المذهب الى التخصيص في الازمان وقد وهم بعض الافاضل حيث قال لانزاع بينهما في التحقيق واعتقاده لافرق بين المعنيين في المعنى وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى ذلك ايضا حتى قال انتهاه امد الحكم الثاني بقاءه ولا يعنى بالرفع الا ذلك وما ذكرناه من الفرق يظهر ان دفاع هذا الوهم اه ولا يعنى ما في هذا الفرق مع القطع بانه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها وهو يبدلها فيه اذون غيرهما الا ان يقال التقييد بالمدة في علم الله ليس معتبرا بالذات على الاول ومعتبر بالذات على الثاني وكان حاصل الحكم المتسوخ على الاول افعولوا الا ان امنعكم من الفعل مع انه عالم بانه يتبع ويوقت ذلك المنع وهو يبدل المنع في ذلك الوقت الا ان التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات وعلى الثاني افعولوا مدة سابقين لكم انتهاهما فالتقييد معتبر بالذات ابتداء فليست اهل ذلك فان صح امكن الفرق به وفي التقويد اعلم ان موضع التشاير في التعاريف المذكورة ان النسخ رفع او بيان مع امكان التوفيق بينهما على ما تقدم وهذا الخلاف فرغ اختلافهم في ان زوال الاعراض بالذات او بالصدف قال يقاتها قال انما يعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ ولولا لابق ومن لم يقبل بالبقاء قال يعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ ونظيره الخلاف في الحديث هل الوضوء ينتقض به او ينتهي هو بنفسه اه (قوله والمراد من الاول انه رفع الحكم) فان قلت هذا لا يشتمل نسخ بعض القرآن تلاوة لاحكام اذ ليس رفع الحكم فلا يكون جامعاً لتسخير التلاوة فقط معناه نسخ حرمه القراءة على الجنب والممس على الحديث وهو ذلك وهذا احكام قفسح التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه التعريف (فان قلت) يناق ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم (قلت) لا منافاة لان مرادهم بالحكم المنقح حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقاً ثم رأيت في حواشي العبد لسعد ما نصه اعلم ان شيئاً من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمه القراءة على الجنب والحائض وهو ذلك اه (قوله أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلاً أو أراد بالتعل ما يشتمل فعل اللسان وهو التلفظ وفعل القلب كالاتقاد واعتراضه شيئاً الشهاب فقال يقتضى ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله يخرج بالشرعي رفع الاباحة الخ يقتضى خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية في الحكم وأخرجها بالشرعي اه أي في كلامه تناقض (وأقول) هذا عجيب من الشجر رجه الله تعالى لان تقييد الحكم بالشرعي يبين ان المراد به الخطاب وانته غير شامل للاباحة وهو معنى اخر اجهايه فان التقييد يبين ان المراد بالمقيد ما عدا ما اتت عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها في الحكم وأخرجها بالشرعي انما سمع التقييد بالشرعي مرادة منه أضافه وهو عجب لان

والمراد من الاول انه (رفع)
الحكم الشرعي (أي من حيث تعلقه بالفعل)

ذلك متافى التقييد بالشراعي وان أراد ان التقييد به دال على انه غير مراد ولو لادفهم ارادتهم
 معه فقولته يقتضي خلاف غير صحيح والذي يظهر ان الشيخ وقع في خاطره ان التقييد يقتضي
 ان المراد بما قبله الاعم والالهي يمتنع للتقييد وهو سم وكيف واردة الاعم متافى التقييد بل التقييد
 يقتضي ان المراد بما قبله الاخص الذي لا يشتمل ما خرج بالقياس على ان المنافع ان يمنع ان قوله
 من حيث تعلقه يقتضي ان المراد بالحكم الخطاب وانما يصح هذا الاقتضاء لو لم تصف الاباحة
 الاصلمية بالتملق وهو ممنوع فلنأمل وكذا الكوراني حيث قال والمراد بالحكم ما هو صفة فعل
 المكلف كالوجوب والحرمه لا خطاب الله فلا يراد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت
 قدمه امتنع عدمه وأجيب أيضا بان المراد من رفعه رفع تعلقه رفيعه تكلف لا يفتني اه (وأقول)
 أما ما أجاب به بقوله والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمه لا خطاب الله
 الخ المصرح بان الوجوب والحرمه ليس نفس الخطاب والانا في قوله لا خطاب الله حتى لا يحتاج
 الى جواب الشارح فيرد عليه انه متافى لما حققه المحقق العصفري تعريف الحكم جوابا عن
 اشكال يورد عليه مما حاصله ان كلامه من الايجاب والوجوب نفس الخطاب وانما ما يتحدان بالذات
 مختلفان بالاعتبار وكذا المحو والتحرير والحرمه وتنقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف
 المصنف الحكم وقال انه أدق الاجوبة فيما أنسأه للعق عند عصيتمه الباطلة وأما قوله وأجيب
 أيضا به وإشارة الى جواب الشارح المشار اليه بقوله أي من حيث تعلقه لكن زعمه ان فيه
 تكلفا زعم باطل ليات له بشبهة فضلا عن حجة فان الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف
 بالتملق الذي هو مدلول التكلف سواء جعلنا ذلك التعلق معتبرا في مفهوم الحكم كما هو مذهب
 الشارح وظاهر كلام المصنف أولا ولا شك ان النسخ يبدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون
 النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون اضافته الى الحكم على حذف المضاف الذي
 ينساق للذهن اليه من جهة المعنى وهو التعلق اعم من ان يكون داخل في مفهومه أو خارجا
 عنه وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياف الذهن اليه كما هنا كيف وقد كثر
 في الكتاب العزيز والسنة النبوية ولهذا سلك هذا الجواب أيضا المحقق العصفري كابر الحاجب
 وغيره من المحققين فانه قال ويرى يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه
 امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فأجاب يعني ابن الحاجب عنه بان المراد بالحكم
 ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا الخ قال المولى سعد الدين قوله ما ثبت على المكلف يعني
 الخطاب المتعلق تعلق التمييز وهو بهذا المعنى انما يحدث به حدثا شرطا التكلف
 والتقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب اه واذا كان المراد بما ثبت على المكلف
 هو الخطاب المتعلق تعلق التمييز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه تعين ان المرفوع هو
 التعلق فالنسخ رفع تعلقه فتأمل (فان قيل) قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التمييزي اذ قد
 يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تمييزيا حتميا فلا يكون هذا الجواب شاملا فلذا هذا
 بعد تسليم وروده مشترك الا انما فانه يراد على الكوراني اذ لا وجوب ولا حرمه قبل دخول الوقت
 فما كان جوابه فهو جوابا على انه يمكن ان يراد برفع التعلق التمييزي اعم من رفعه بعد تحققه
 ورفعه قبله اذا كان صدق التحقيق كما قيل على ذلك قول التلويح صح مانعه لا يقال ما ثبت في

الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعا وما في المستقبل لم يثبت به سد فكيف يبطل فإيما كان
 لا رفع (لأننا نقول) ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب في المستقبل بمعنى
 انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاقب في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعاقب المظنون اه
 والمباصل انه يمكن بل يتعين ان يراد بالتعلق الاعم من التجيزي والاعلامي ولو مضى من
 الوقت زمن امكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل فهل هو من نسخ المستقبل أو غير فيه نظر
 والوجه الاقول بل لا يمكن غيره (قوله بخطاب) قال الكوراني يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم
 مع كونه ناسخا ورمي بما يجب بانه يع لم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى من
 القول اه (وأقول) هذا الذي أجب به مع ما فيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بان
 التعارض لا يصح متى فيه بالهجوم ولو بالطريق الاولى لاجابة اليه لان فعله عليه الصلاة
 والسلام دليل النسخ الذي هو الخطاب لانفس النسخ كما أجب هو بثلاث في الاجماع حيث
 قال وخرج أيضا الاجماع على أحد القواين فانه يلقى القول الآخر بالعدم مع انه ليس بنسخ
 اذ لا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا حاجة اليه لان الاجماع اذا انعقد على حكم يكون
 سنده ناسخا لا هو فالاجماع دليل على وجود النسخ اه فن العجب تفرقة بينهما على ان قوله
 ان دلالة الفعل على النسخ أقوى ممنوع فقد قال المصنف في شرح المنهاج فائدة قد ذكر المصنف
 هناك ان الفعل أدل على السكينة والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول
 لان فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو نهي أو غيرها والقول
 أقوى وأوضح من الفعل لصراحتة اه ولا خفاء في ان النسخ من قبيل الثاني فتأمل (قوله
 وقول الامام) أي في مباحث التخصيص في الفصل الاقول في تخصيص العموم بالعقل من سقط
 رجلاه نسخ غسلهما ممدخول قال الكوراني والحق ان الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب
 الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بان سقوط الرجلين ليس نهما صطلحا فلا وجه لمواخذة مثل
 الامام بالنسخ فيه به يظهر مراده اه (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الغفلة القاحشة
 عن تامل كلام الامام ولا سائل له عليه الاتصيه الكاسد واغترافه القاسد فان الامام لم يذكر
 ذلك في مباحث النسخ وانما ذكره قبل ذلك في مباحث التخصيص كما تقر ولكن في سياق ظاهر
 ان لم يكن صريحا في أنه أراد حقيقة النسخ وذلك لانه ذكر خلافا في جواز تخصيص العام بالعقل
 ثم قال مانعه فان قيل لوجاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من انكسرت
 رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل اه فهل يتهم ذو عقل من هذا
 السياق غير ارادة حقيقة النسخ ولهذا اعترض عليه القرافي في شرحه في ذلك فقال قلنا لان
 ان هذا نسخ لان الوجوب ما ثبت في أول الامر الا مشروطا بالقدرة والاستطاعة وبقاء الحمل
 ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخا الخ اه ثم الظاهر ان الامام تناقض كلامه
 فانه في باب النسخ به مد كلامه قوله قال ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز
 ليس بطريق شرعي اه ثم رأيت الاسنوي في شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه في ذلك حيث
 قال وقوله بطريق شرعي نخرج بيان انما حكم شرعي بطريق عقلي كاللوث والغفلة والعجز
 فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالدلالة المنفصلة

(بخطاب) نخرج بالشرعي
 أي المأخوذ من الشرع
 رفع الاباحة الاصلية أي
 المأخوذة من العقل وبخطاب
 الرفع بالموت والجنون
 والغفلة وكذا بالعقل
 والاجماع وذكرهما لئلا
 على ما فهمنا قوله (فلا نسخ
 بالعقل وقول الامام) الرازي
 (من سقط رجلاه نسخ)
 عنه (غسلهما) في طهارته
 (مدخول) أي فيه دخل
 أي عيب حيث جعل رفع
 وجوب الغسل بالعقل
 لسقوط محل نساخه فانه
 مخالف للاصل بطايع وكانه
 توسع فيه

بفكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اه
فكس مع ظهور كلامه او صراحته كما رأيت في ارادته حقيقة النسخ واقصار شراحه
وشراح اتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزعوا بالاعتراض عليه ونهته الى التناقض
فيه يسوغ الذي عقل زعم ارادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لما أخذته بما اتبع فيه فالخلق الذي
لا مزية فيه لذي عقل ان مؤاخذه المصنف في محامها وان لها وجهها وجيم او ان السكورا لي لم يزد
على التعمير في الوجود الحسن ونحو ذلك من بلية العصية وزيده الحمية (قوله ولا بالاجماع
ومخالفهم تتضمن ناسخا) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب الثاني ان تقول لم يزل يقولوا بمثل ذلك
في التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالاجماع ولكن مخالفة الجموعين لمقتضى العموم تتضمن
مخصصا هو مستند الاجماع اه (وأقول) قد سبق الشيخ الى هذا الاشكال القرآني ويحتمل
ان يجاب بان ما ذكره هو مرادهم وان أوهمت عبارتهم خلافه فالحمل على ذلك يدل على ما قرره
في النسخ لوجود مثل المعنى الذي لا وجه له معناه كون نفس الاجماع ناسخا ثم رأيت في كلام
المصنف وغيره ما يصرح بان ذلك هو مرادهم قال المصنف في شرح المنهاج مانصه عليه معنى
قوله لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالتخصيص
سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جهلوا المخصص ولبس معناه أنهم خصوا العام
بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهد عليهما الصلاة والسلام وانه قد
الاجماع بهند ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع
اه وذكر المصنف في شرح المنهاج انه لا يجوز تخصيص الاجماع بالنص وعمله بما حاصره اه انه
يمنع الاجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على المخصوص وكذا ذلك غيره
وعبارة الصفي الهندي وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة وغير جائز لاستحالة ان يعقد
الاجماع على خلاف الكتاب او السنة قال وأما تخصيص نص أهل الاجماع على الاجماع
بغيره لكن ليس ذلك تخصيص الاجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الاجماع وبينهم ما فرق اه
به الثاني انه كما لا نسخ بالاجماع لا ينسخ الاجماع صرح به ابن الملا في علوم الحديث والنورى
في مختصره وصرح به أيضا صاحب المنهاج كغيره قال المصنف في شرحه هذا رأى الجماهير اعني
ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله انه لو اتسخ لكان انتساخه اما
بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أو القياس والكل باطل اما بطلانه بالقرآن فلا نص الكتاب
والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متقدمة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعقد
الاجماع في زمنه واما بالاجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين
وأما بالقياس فلا شرط صحته ان لا يخالف الاجماع واما ان الاجماع لا ينسخ به فلا المنسوخ
به اما النص أو الاجماع أو القياس والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزمه البرز وال
شرطه كما عرفت أيضا اه باختصار (وأقول) فيما ذكره كغيره نظرا له انه ان أراد بان الاجماع
لا ينسخ به انه نفسه لا يكون ناسخا ولكنه قد يتضمن النسخ قسما ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله
والاولان باطلان لما عرفت الخ كما لا يخفى وان أراد انه لا يكون ناسخا لنفسه ولا يتضمنه
النسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الاجماع بناء على انه لا يتصور في حياته عليه الصلاة والسلام

(ولا نسخ بالاجماع) لانه
انما ينسخ بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم كما سبق
اذ في حياته الحية في قوله
دونهم ولا نسخ بعد وفاته
(و لكن مخالفتهم) أي
الجموعين لأنهم في ما قبله
(تضمن ناسخا) له وهو
مستند اجماعهم (ويجوز
على الصحيح نسخ بعض
القرآن

لا على انه يتصور أيضا كما اختاره القرافي اذ يمكن حينئذ ان يتحقق اجماع على حكم ثم يتحقق
 آخر على تقيضه استنادا الى نص متأخر عن مستند الأول غير مسلم بالنسبة الى نسخته النص
 والقياس أما الأول فلانه يمكن تحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استنادا الى نص
 متأخر عن النص المنسوخ وأما الثاني فلانه يمكن ان يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة
 والسلام مثلا كقول من يتحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام في يوم موته استنادا
 الى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس وكذا في عصره بناء على انعقاد الاجماع في عصره
 على ما تقدم وينبغي أن يعمل على هذا ما في الموصول من جواز نسخ القياس في عصره عليه
 الصلاة والسلام بالاجماع حيث قال فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة النبي عليه
 الصلاة والسلام أو بعد وفاته الى أن قال فان كان حال حياته فلا يمنع رفعه بالنص أو بالاجماع
 أو القياس اه فانما ذكر الاجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي
 ما ذهب هو اليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام وبذلك يتدفع اعتراض
 القرافي بانه ناقض لنفسه والاسنوي بانه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تاخر الاجماع عن
 عصره عليه الصلاة والسلام لان قوله اما ان يكون أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة
 والسلام صريح في تحقق النسخ حال حياته بالاجماع ولا يتصور ذلك الا مع تحقق الاجماع حال
 حياته اللهم الا بغاية التكلف بان يجعل ضمير فان كان في حياته للقياس لا نسخته بدل قوله فلا
 يمنع رفعه بالنص اذ المرفوع بالنص القياس لا نسخته وما يؤيد نسخ القياس في حياته بالاجماع
 على ما تقدم ونسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فانه اذا صح كون
 القياس ناسخا للقياس صح نسخ الاجماع له بجماع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما
 تقدم ويؤخذ من قوله واما بالاجماع فلا يستتبع انعقاده على خلاف الاجماع لزوم خطأ أحد
 الاجماعين امتناع تخصيص الاجماع بالاجماع اذا وقع الاجماع الأول على العموم لازوم ما ذكر
 حينئذ اما اذا يصحح أهل الأول بالعموم فينبغي جواز تخصيصه بالاجماع آخر اذ لا يلزم ما ذكر
 وقد يدل عليه قول الصبي الهندي وأما تخصيص نص أهل الاجماع الخ ولم أرفى ذلك شأ وسبب
 جوازنا فالمراد ان المخصص في الحقيقة هو مستند الاجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره وقد يقال
 لا يتصور مع كون الاجماع الأول على العموم ان يكون مخالفة الاجماع الآخري به في بعض الافراد
 من قبيل التخصيص لان العام المخصوص عموميه غير من ادم من جهة الحكم فتلخص على ما ذكرنا
 ان الاجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له وانه لا يتخصص بالنص ولا بالاجماع آخر
 على ما قررر وانه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته واما باعتبار ما تضمنه فيسسخ به النص والقياس
 وكذا الاجماع ان قلنا بانه قاده في حياته عليه الصلاة والسلام بان يوجد اجماع على حكم في
 حياته ثم آخر بعد حياته على تقيض ذلك الحكم استنادا للنص متأخر عن مستند الأول فليست أميل
 والذات انه كان ينبغي ان يعبر في القياس أيضا بانه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخا فان ذلك هو
 الموافق لاقتضائه في تعريف النسخ السابق على قوله بخطاب والرابع انه قد يمنع قوله ومخالفتهم
 تتضمن ناسخا وذلك لانه سابق في كتاب التعادل والتراجع انه اذا تعدر اهل العلم بما رضوا أصلا
 ولم يعلم المتأخر منهم ما يرجع الى غيرهما وانما لوقتنا في الورود عن الشارع تخيير بينهما في

تلاوة وحكما وأحدهما لفظا وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عامة وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم
والعكس لان الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فاذا انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر قلنا انما يلزم اذا روي وصفت الدلالة وما نحن

فيه لم يراع فيه ذلك فان
بقاء الحكم دون اللفظ
ليس بوصف كونه مدلول له
وانما هو مدلول للمادل على
بقائه وانتفاء الحكم دون
اللفظ ليس بوصف كونه
مدلول له فان دلالة علمه
وضعية لا تزول وانما يرفع
الناسخ العمل به وقد وقع
الاقسام الثلاثة روى مسلم
عن عائشة رضي الله عنها
كان فيما أنزل عشر
رضعات معلومات فنسخن
بعضهن معلومات فهذا
منسوخ التلاوة والحكم
وروى الشافعي وغيره عن
عمر رضي الله عنه لولا أن
يقول الناس زاد عمري
كتاب الله لكتبها الشيخ
والشيخة اذ انما يفرجوها
البتة فانا قد قرأناها فهذا
منسوخ التلاوة دون
الحكم لامر صلى الله عليه
وسلم بجمع المحصنين رواه
الشيخان وهم المراد بالشيخ
والشيخة ومنسوخ الحكم
دون التلاوة كثر منه قوله
تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول
فسخ بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يترصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا التأخره

في النزول عن الأول كما قال أهل التفسير وان تقدمه في التلاوة

أى تلاوة وحكا بمخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لاحكام عند الشافعي
وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكا أيضا (قوله ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فمه أمور
أحدها قال القرافي في شرح المحصول قات المسائل في هذا المعنى أربع أحدها أن يؤقت
الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره وتأتيه أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل
الشروع فيه وثالثه أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله ورابعه أن إذا كان الفعل يتكرر
ففضل مرارته نسخ فان الثلاثة الأولى في الفعل الواحد غير المتكرر أما الرابعة فوافقنا عليها
المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها
ومنه ما قبل الوقت وقبل الشروع بعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة عنه قاعدة
الحسن والقبح والنقل في هاتين المسئلتين في هذا الموضوع قد نقله المصنف وأما بعد الشروع
وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ومقتضى مذهبا جوازا لنسخه مطلقا وفي غيره ومقتضى مذهب
المعتزلة ما أتانا ذكره من التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا انتهى وفي شرح المنهاج
للأسنوي نم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل انتهى والشافعي قال الكمال
قده شيخنا في تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذ من كلامهم في حكم النسخ قبل
التبليغ وبعده كما سبق في التشرح انتهى وقد يقال حق الكلام أن يقال يجري في تعيينه
بما بعد التمكن من الاعتقاد للخلاف الآتي في كلامهم المذكور الثالث خرج بقوله قبل
التمكن منه ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الأسنوي وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ
في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى
كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وبس كذلك فقد صرح الأمدى في الأحكام في أثناء
الاستدلال بأن هذا جائز بخلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان
في الوحي ومام الحرميين في البرهان انتهى كلام الأسنوي وفي النهاية لصفي الهندي ما نصه
فعل هذا يجوز النسخ وفاقا بعد مضي مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المأمور به وهذا على
المشهور وفي بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم كالكرخي خاف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ
قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يرض انتهى ودخل فيما بعد التمكن ما بعده
الوقت وقد قال الأسنوي وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف
بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الأحكام في أول
المسئلة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا الغائب إذا صرح بوجوب القضاء وقتنا الأمر بالأداء
يستلزمه انتهى وما نسبه للأحكام أنه أخذ من هجوم عبارته والأفلم أره صرح بهذه
بخصوصها (قوله بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يرض منه ما يسعه) قال الأسنوي وفي معناه أيضا
ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى وتقدم نحوه في
كلام القرافي السابق (قوله بعدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة استقران هو
حصول التعلق التخييري وفيه بحث فان الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وان لم يرض سابع
الفعل فالدليل لا يشمل المدعى بشقيه انتهى (وأقول) العجب من الشيخ يدعي الشيء بلا سند ثم
يفني عليه فان زعمه ان الاستقرار هو حصول التعلق التخييري مجرد دعوى لا سند له عليها انتهى

(و) يجوز على الصحيح
نسخ الفعل قبل التمكن
منه بان لم يدخل وقته
أو دخل ولم يرض منه ما يسعه
وقيل لا يجوز لعدم
استقرار التكليف قلنا يكفي
للسنخ وجود أصل التكليف
فإن قطع به وقد وقع النسخ
قبل التمكن في قصة الذبيح

ممنوعة بل هي غير صحيحة لان حصول التعلق التخييري انما هو اصل التكليف لاستقراره لما
تقدم في المقدمات ان التكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه ولا الزام ولا طلب قبل الوقت بل
لا يتحققان الا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضا ثم ان الامر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد
دخول وقته الزام وقبله اعلاما ومعلوم ان التعلق الاعلاهي ليس تكليفا واهذا صرح
الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وان علم انه يستغرق الوقت وتفتوت الصلاة وعلوه بعدم
تكليفه حينئذ والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل كما سره
بذلك الكمال في حاشيته وهو ظاهر لان معنى استقرار التكليف الامن من سقوطه بما يعرض من
تحويلات أو انحاء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور اذ بعد مضيه تلتزم العبادة وان
عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فان عرض ما ذكر يسقطها اذا
استغرق الوقت وان تحقق التعلق التخييري واهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول
الوقت مانع يكون وانما واستقر بان ان أدرك قبل عرض ذلك قدر الفرض زمن والافلا فظهر
سقوط البحث المذكور وان بناء على غير أساس وان الدليل يشمل المدعى بشقيه واهذا سلمه
الشارح ثم أجاب عنه بقوله قلنا يكفي للسخ وجود أصل التكليف نعم توجه على هذا الجواب
انه غير شامل لما قبل الوقت اذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرر والجب من
المحشيين حيث لم ينه على ذلك اللهم الا ان يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعلق الاعلاهي
ويراد بالاصل له سبقه عليه وكونه كالقدمة له فان قلت أو يريدوا به التعلق التخييري السابق
في وقت آخر كما في نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال اذ سبق تعلق الوجوب تخييرا يوم
الاربعاء قلت هذا أيضا لا يشمل النسخ قبل سبق تعلق تخييري كالنسخ وجوب أول صلاة لاقته
بعد البلوغ قبل دخول وقتها واعلم ان قوله قلنا يكفي للسخ وجود أصل التكليف فقوله أصل
التكليف قال شيخنا اضافة بيانية انتهى وعندى ان ذلك غير متعين لان التكليف يشمل أصلا
أى قوله ويشمل استقراره فالإضافة مخصصة للاحتراز عن الثاني فليأمل (قوله فان التاميل
أمر بذيح ابنه) قال الاسنوي وهذا الولد قال في المصنوع انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق
وصحبه القراني انتهى وفي أسرار التنزيل للبيضاوي والظاهر ان المخاطب يابن أبي أري
في المنام اني أذبحك اسمعيل لانه الذي وهب له اثر الهجرة أي هجرته مع لوط وسارة الى أرض
الشام وقيل الى حران ولان البشارة باسحق معطوفة على البشارة بهذا الغلام وقوله عليه
الصلاة والسلام أنا ابن الذي يمين فاحدهما اسمعيل والاخر أبو عبد الله فقد اءه أبوه بمائة
من الابل ولذلك سفت الدينة مائة ولان ذلك كان بحكمة وكان قرنا الكباش معلقين بالكعبة حتى
احترقاهما في أيام ابن الزبير لم يكن اسحق ثمة ولان البشارة باسحق كانت مقرونة بولادة
يعقوب منه فلا يناسبها الامر بذيح مر اهما وفي تفسير القرطبي وهو قول أبي هريرة وأبي
الطفيل عامر بن وائلة وروى عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي ويوسف بن
مهران ومجاهد وقيل المخاطب به اسحق وهو قول الاكثرين وعمن قال بذلك العباس وعمر وجابر
في أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين وهو قول أهل الكتابين قال سعيد بن جبيرة
سار به مسيرة شهر في غداة واحدة حتى أتى به المخزومي فلما صرف الله عنه الذي سار به مسيرة

فان التاميل أمر بذيح ابنه
عليهما الصلاة والسلام

لقوله تعالى حكاية عنه يابني ابي اري في المنام ٢٣٩ اني اذبحك الى آخره ثم نسخ

ذبحه قبل التمكن منه بقوله
 تعالى وقد ينابذ مع عظيم
 واحتمال أن يكون النسخ
 فيه بعد التمكن بخلاف
 الظاهر من حال الانبياء
 في امتثال الامر من
 مبادرتهم الى فعل المأمور
 به وان كان موسما
 (و) يجوز على الصحيح
 النسخ بالقرآن للقرآن
 وسنة) وقيل لا يجوز نسخ
 السنة بالقرآن لقوله تعالى
 وانزلنا اليك الذكريات
 للناس ما نزل اليهم جعله
 مبينا للقرآن فلا يكون
 القرآن مبينا للسنة قلنا
 لامانع من ذلك لانهم امن
 عند الله قال تعالى وما ينطق
 عن الهوى ويدل على الجواز
 قوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل شي وان
 خص من عموم ما نسخ بغير
 القرآن (و) يجوز على الصحيح
 النسخ بالسنة متواترة او
 آحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز
 لقوله تعالى قل ما يكون لي
 أن ابدله من تلقاء نفسي
 والنسخ بالسنة تبديل منه
 قلنا ليس تبديلا من تلقاء
 نفسه وما ينطق عن الهوى
 ويدل على الجواز قوله تعالى
 تبين للناس ما نزل اليهم
 (وقيل يمنع) نسخ القرآن
 (بالآحاد) لان القرآن
 منطوع والآحاد منطونون

شهر في عداة واحدة وفي الهدي لابن قيم الجوزية واهم عمل هو الذبح على القول الصواب عند
 علماء الصحابة والتابعين بعدهم وأما القول بأنه اصح فردوباكثر من عشرين وجها كذا في
 المشني على الشفاء (قوله لقوله تعالى حكاية عنه يابني ابي اري في المنام اني اذبحك) أي ومنام
 الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وهي معمول به قال في الاحكام وأكثروحي الانبياء كان
 بطريق المنام وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام ان وحيه كان ستة أشهر بالتمام ولهذا
 قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة فكانت نسبة
 الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام
 ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل المنام
 انتهى وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسوطة بما يتعلق بها في الحصول والاحكام وما
 يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد وقوله اني اذبحك أي أوامر
 بذبحك بدليل قال يابن ابي اري ما تأمر ولهذا قال الشارح فان الخليل أمر بذبح ابنه عليه الصلاة
 والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الامر به (قوله وانسخ
 بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهده وقد عرفت من هذا التقدير ان عطف
 المصنف هذه المسئلة على ما قبلها ليس عرضي لانه يفهم منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه
 وليس كذلك انتهى وقال شيخ الاسلام سكت يعني الشارح عن حكاية قول يمنع نسخ القرآن به
 اذ لم يقل به أحد ممن جوز نسخ بعضه وحكمه عندهم لم يجوز علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح
 نسخ بعض القرآن الخ انتهى (وأقول) اما أولا فلا نسلم قوله وليس كذلك وان وافقه شيخ
 الاسلام فيه اذ هو يجوز دعوى لم يستدل عليه فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال
 انه اطلع على خلاف في ذلك بل قول الصفي الهندي مانعه القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق
 أكثرهم على انه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في افادة العلم وجوب العمل به وقد
 وقع ذلك كما تقدم ذكره انتهى مصرح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله اتفق أكثرهم ولو لم يطلع
 المصنف الاعلى مثل هذه العبادة لكان عذرا له قوي في الايات بهذه العبارة المحتملة لسبب
 الخلاف في كل من الامرين وللشارح في السكوت لان ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى واما ثانيا
 فلثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الامرين
 اختصارا في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع امرين أو أمر ومعهودة (قوله لانهم امن عند
 الله) قال شيخنا العلامة لا يدفع الدليل اذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى (وأقول) ما بني عليه
 هذا الاعتراض من الجزم بان حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع بل اختلافه وافيه فحمله بعضهم
 ذلك كلاسنوي في شرح المنهاج فانه قال وأما العكس أي امتناع نسخ السنة بالكتاب فلانه
 تقران السنة مبينة للكتاب فلوجب نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان الحكم
 وذلك دور انتهى قال فأجاب يعني البيضاوي بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا أي مبينا لكل
 شي فانه يقتضي أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى تبين للناس يقتضي أن تكون
 السنة مبينة للكتاب فلما عارضه الاستدلال بهما انتهى واستمع ما يمنع احتمال الدور من
 أصله فضلا عن لزومه ومنهم من جعله غير ذلك وتنوعوا فيه فقال العصد كائن الحجاب وغيره

قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين
 للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لمبيننا لان نسخ الحكم رفع له
 ورفع الشيء لا يكون بيانا للجواب ان المعنى بالبيان في الآية تسليمه عليه الصلاة والسلام اليهم
 لانه اظهروا لو لم يكونه مبينا لا يبنى كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام
 ناسخا لما ارفع منها او لا منافاة بينهما انتهى وقال صاحب القواطع واستدل من تعلق بالقول
 الاول اى عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى واتزلنا اليك الذكرياتين للناس ما نزل اليهم
 فلما جعل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينا للسنة لان الشيء الواحد لا يكون مبينا
 ومبينا ولا نه نسخ الشيء بغير جنسه فلم يجز ثم قال واما تعلقهم بقوله تعالى واتزلنا اليك الذكرياتين
 للناس ما نزل اليهم فليس فيه دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت
 الدار لاسلم على زيد ليس فيه انك لا تفعل فعلا اخر على انه ليس في كونه بيان للكتاب
 ما يمنع من نسخه بالكتاب اذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكلا لا يمنع ان
 ينسخ الكتاب بالكتاب وان كان بعضه بيانا لبعضه واما قوله هم انه ينبغي ان يكون نسخ الشيء
 بنفسه فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى وحيث اننا لانفسد الدليل عند الشارح لزوم
 الدور ووجهه ان هذا اللزوم في غاية الضعف للقطع بان المراد بيان احدهما بالآخر بيان
 بعض احدهما ببعض الاخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الاخر ضرورة ان في كل
 منهما ما لم يبين بشئ من الاخر بل لا يمكن بيانه بشئ من الاخر ولا خفاء في ان بيان بعض
 كل منهما ببعض الاخر بيان بين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبينه من الاخر مما
 لا يتوهم فيه احتمال دور فضلا عن لزومه بل يجوز ان يكون حاصل الدليل عنده التسليم بفهم
 الآية لانه لما جعله مبينا للقرآن دل على ان القرآن لا يكون مبينا للسنة فاجاب بانه لا مانع من
 كون القرآن مبينا للسنة لانها ما من عند الله فيجوز ان يكون كل منهما مبينا للاخر بمعنى
 ان يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الاخر كما تقدم امامنا على شمول
 الذكر وما نزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن واما بناء على انه كما جاز بيان
 الكتاب بالسنة لانها من عند الله فصحت ان تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لانها من عند
 الله فيبينها كلام الله فليسا مل فان الشيخ كثيرا ما يستروح لعظمته فينتلق كلام الائمة بغير
 اعتناء وامعان ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ان تبع الشيخ في الاعتراض بان الجواب لا يدفع
 الدور قال مانصه قوله لانها من عند الله اى فيشعلها ما قوله تعالى ما نزل اليهم وكذا قوله الذكر
 وايضا فالتيبين مستدالية عليه الصلاة والسلام فيجوز ان تبين كلامه بالآخر فلا دور انتهى
 (قوله قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فان قيل يؤخذ منه ان يمنع نسخ
 التلاوة بالاحاد لان نسخها يتضمن استنطاق قرائتها وهي ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالاحاد قلت
 هذا ممنوع لان الثابت بالقطع هو اصل قرائتها لا دوامها والذي ينسخ بالاحاد على تقدير القول
 به هو الثاني دون الاول فليسا مل (قوله والحق لم يقع الا بالمتواترة) قال الكوراني اشارة الى ان
 الحق جواز نسخ المتواتر بالاحاد عقلا غايته انه لم يقع وهو ذا ضعف ومخالف للجمهور ولانهم لم
 يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالاحاد ولم

قلنا محل النسخ الحكم
 ودلالة القرآن عليه ظنية
 (والحق) انه لم يقع نسخ
 القرآن (الا بالمتواترة) وقبل
 وقع بالاحاد كحديث الترمذي
 وغيره لا وصية لوارث فانه
 فامنع لقوله تعالى كتب
 عليكم اذا حضر احدكم
 الموت ان ترك خيرا الوصية
 للوالدين والاقرابين قلنا
 لا تسلم عدم تواتر ذلك ونحوه
 للجمهور بين الحاكين بالنسخ
 اقر بهم من زمان النبي صلى
 الله عليه وسلم

يجوزوا

يجوز وانسخه به قلت الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخل في مراد المتكلم فهو
 في الحجة دفع كما تقدم في بابه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجود ان حاكم بان المبتل
 لا بد وان يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بادن ما منع انتهى (وأقول) أما قوله
 وهذا ضعيف فلا تنفاته اليه لانه مجرد دعوى فان كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم
 ما فيه مما يبين به عدم صلاحية السندية وأما قوله ومخالف للجمهور وقائهم لم يجوزوه فهو ممنوع
 فقد قال الاستوى في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالاحاد جازم قطعوا واختلقوا في وقوعه على
 مذهبين كذا صرح به الاستوى في الاحكام ومنتهى السؤل وعبره قوله اتفقوا وفي المصنوع
 ومختصراته ثم هو أيضا قائم جزوا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب
 توهم ان الخلاف في الجواز انتهى وقال المصنف في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالاحاد جازم
 في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد وقد سكت القاضي في مختصر التقریب عن
 بعضهم انه ذهب الى منع ذلك عقلا ثم قال واذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم ان
 الجاهل وان قالوا بالجواز لانهم اختلفوا في الوقوع فذهب الاكثرون الى انه غير واقع وذهب
 جماعة من أهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضي في مختصر التقریب والغزالي بين زمان
 الرسول وما بعده فقال ابو قوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده ونقل القاضي اجماع
 الامة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما اختلفوا في زمانه وكذا امام الحرمين
 قال اجمع العلماء على ان الثابت قطعا لا ينسخه مطلقون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه
 وسلم واعلم ان المراد بالمتواتر في هذه المسئلة القرآن والسنة المتواترة انتهى فانظر كيف
 صرح صاحب الاحكام ذلك الامام بنقل الاتفاق على الجواز وكيف جزم به امام المسلمين الامام
 نجر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصره وكلامه وأقرهم الاستوى مع سعة اطلاعه وكثرة
 استدراكه وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه وحريده حفظه وكثرة تنبهه واستدراكه
 على غيره كلامه بان الجاهل قالوا بالجواز في ذلك كيف يصح لمثل الكوراني مع قصور اطلاعه
 وضعفه في الفن الاعتراض عليه بان الجهور لم يجوزوه بل هذا الشبه شيء بالهوس فان قلت هو
 ناقل أيضا قلت من الضروري الواضح ان نقل مثله مجردة مما لا يلتفت اليه مع نقل هؤلاء
 الاعلام وخصوصا مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتميز صوابه من غيره هذا اضطرابه ولو
 سلنا مجرد مخالفة الجهور ولا يقتضي التضعيف وانما ثبت التضعيف بقوة دليل المخالف
 وضعف دليل غيره ولم يبين شيئا من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى وأما الفرق الذي ذكره فقد
 اعتمدت على ان الوجود ان حاكم بان المبتل لا بد ان يكون أقوى أو مساويا فان اراد قوة المعنى
 لم يفتظنية المعنى في كل من المتواتر والاحاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الاحاد
 وان اراد قوة اللفظ فلان سلم ان الوجود ان حاكم بان المبتل لا بد ان يكون أقوى أو مساويا فان اراد قوة المعنى
 لا يفيد شيئا لانه ليس حجة على غيره خصوصا مثل هؤلاء الاعلام على ان الاستدلال بما قاله من
 ان المبتل لا بد ان يكون أقوى أو مساويا قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج
 منها ما ذكره القاضي في مختصر التقریب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما
 يضرنا التردد في أصل الحديث مع اننا لم قطعنا وجوب العمل به فمكان صاحب الشريعة قال

اذا نقل من ظاهره العدم الفاعل هو ايان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل
ومنها اننا لنسلم ان المقطوع لا يدفع بالظنون الا ترى ان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع
مقطوع به عندنا وشبوت الخطر او الاباحة مقطوع به عندنا آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول
صلى الله عليه وسلم آحادا ثبت العمل به ويرتفع ما تقر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضا
ومنها انهم جازوا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص
مقطوعا به فاننا لو قلنا ذلك لزمنا ان نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي أيضا
قال المصنف كغيره رحمه الله ان المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والشخص لم يرد على
أصل الحكم وانما قطع دوامه انتهى (قوله قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمها قرآن الخ)
واقول هذا من محاسن المصنف النفايس وان باغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان
بالتضليلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام مانعه المنقول عن الشافعي
في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المبح والجواز وأطبق المتأخرون من أصحابه
على الجواز وهو المختار لما تسئل في أول لفصل من الأدلة ثم قال المصنف قول الشافعي في
المستلزم مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو ان السنة اذا فحضت القرآن فمع تلك السنة قرآن
بعضه وكذا مع القرآن التام سنة معاضدة تين توافق الكتاب والسنة وما اختاره ليس بمختار
الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشئ اما أولا فلان الكتاب نسخه
الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح
ان تكون ناسخا فالنسخ مسند اليها الا الى السنة وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن
بعضه فان لم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء اذ هو
أقوى لانه وحى متلو ومجيز والسنة وان تواترت لا تبلغ رتبة اتفاقا واما ثانيا فلان كلام
الشافعي في الرسالة على ما نقله وليس الا ان قال فان قال يريد ان خصم هل نسخ السنة بالقرآن
قبل لو نسخت السنة بالقرآن لكان النبي سنة تين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى
تقوم الحجة على الناس بان الشئ ينسخ عنه هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار
لانه يصلح أن يكون تعليلا لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه بل يجب حله على هذا القول لان قوله
حتى تقوم الحجة على الناس فان الشئ ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشئ بمثله في نسخ السنة
بالسنة مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن اقتحام طوم
الاضاحى الا فاقبورها وكذلك نسخ التفاء المتماين لحديث الماء من الماء كغيره فالحجة في ذلك
قائمة قال القرظاني في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي فاننا هذا ان كان في جوازه فلا يخفى انه
يفهم من القرآن وجوب الصول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة
وكذلك عكسه يمكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة
اذ لا ضرورة في هذا التقدير وانما نقلنا كلام القرظاني لان بعض الشراح يتبع بان المصنف فهم
من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله

(قال الشافعي وحيث وقع
نسخ القرآن بالسنة فمها
قرآن) ما ضلها بين توافق
الكتاب والسنة (أو) نسخ
السنة (بالقرآن) فمها سنة
عاضدة تين توافق الكتاب
والسنة) هذا فهمه المصنف
من قول الشافعي رضى
الله عنه في الرسالة لا ينسخ
كتاب الله الا كتابه ثم قال
وهكذا سنة رسول الله
لا ينسخها الا سنته ولو
أحدث الله في أمر غير ما سن
فيه رسول الله سن وسوله
ما أحدث الله حتى يبين
لناس ان له سنة ناسخة لسنته

فكم من عائب قولنا صحبا * وأنته من القهم السقيم
انتمت هذا بانه وقت ترهانه مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب ولما كانت

واضحة القساد نسجت عليها عنكب الهجران والكساد فلم يعباها عاقل ولم يقم لها وزنا بنحو
 نقلها أو تقريرها فاضن (وأقول) أما قوله المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ
 وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على أنه
 لا يتصور ما يقول وذلك لأن ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع والمصنف
 انما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله والنسخ بالقرآن
 لقرآن وسنة الخ ثم الوقوع بقوله والحق لم يقع الا بالتواتر قال الشافعي وحيث وقع بالسنة
 فيهما قرآن الخ وفي غير جمع الجوامع أيضا كشرح المنهاج حيث قال فيه وأما نسخ الكتاب
 بالسنة والسنة بالكتاب فالجواز على جوازه ووقوعه وذهب قوم الى امتناعهما ونقل عن
 الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استكره جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا
 الهزاسي هوان الكبار على اقدارهم ومن عد خطوه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار
 ابن احمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال
 هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول
 لا يلبث بعلم قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورثته وأول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون
 اهذ القول من هذا العظيم مجمل فتمه قوا في محامل ذكرها واوردا الكيا بعضها واعلم انهم
 صعبوا أمر اسهلوا بالغوا في غير عظيم وهذا ان صح عن الشافعي فهو غير مستكره وان جبن
 جماعة من الاصحاب عن نصرته هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ثم ذكر ان جماعة من أكابر
 الاصحاب صنفوا في نصرته هذا المذهب ثم بعد نقله قول الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ
 قال ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ الكتاب وليس يجيد
 وانما مراد الشافعي رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه
 ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن ينس النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ
 سنته الأولى الى ان قال فهذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي أعني انه لا بد أن ينس
 النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثر الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد
 الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه انتهى والخاص بكثرة ان المصنف في جمع الجوامع ذكر
 مسئلتى الجواز ولا من غير عز ولا حد ثم ذكر مسئلتى الوقوع ثانيا واذكر عن الشافعي تقييدهما
 بذلك القيد وفي غيره كشرح المنهاج ذكر ان منهم من نقل عن الشافعي الامتناع ومنهم من نقل
 عنه قولين ثم جعل القول بالامتناع على ان المراد انه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر الا وقع الآخر
 عاضدا من جنس المسوخ فكيف مع ذلك يسوغ اعراضه أن يذكر ان المنقول عن الشافعي
 في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز ثم يدعي ان المصنف قال قول
 الشافعي في المسئلتين مقيد بغفل عنه الناقلون الخ ما هذا الا خلط قبيح وجوزاف صريح
 فانه ان أراد ان هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطع المعاملات ان المصنف ذكر فيه
 مسئلتى الجواز من غير عز ولا حد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض
 لتقييد مسئلتى الجواز بوجه وانما قيد مسئلتى الوقوع وان أراد ان واقع في غيره كشرح
 المنهاج فهو أيضا باطل قطع المعاملات أيضا انه لم يقيد فيه واحدة من المسئلتين بهذا القيد وانما

حل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع الا بذلك القيد وحاصله انه قال انه حيث وقع
 لم يقع الا بهذا القيد كما تقرروا ان كان وقوعه بدونه أمرا ممكنا على انه لا يتصور تقييد قول
 الشافعي في المستلتمين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لانه ان أراد بالقول الذي ادعى
 ان المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لأن المراد بالمنع عدم الامكان لانه
 مقابل الجواز الذي هو الامكان ولا معنى لتقييد عدم الامكان بما اذا كان مع الناسخ عاضدا
 من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء اذ حاصله انه اذا كان مع الناسخ عاضدا لم يكن المنسوخ
 ممكنا ولا يجزئ ظهوره فسادا وان أراد قول الجواز فهو وغيره معقول أيضا لان المراد بالجواز
 الامكان ولا معنى لتقييد الامكان بما اذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لان حاصله تقييد
 الامكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد لقطع ثبوت الامكان بالمعنى المراد هنا وان لم يوجد
 الناسخ فضلا عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده وحينئذ فلا ينبغي نسبة هذا التقييد الى من
 له أدنى عقل فضلا عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم صحة كإقضاء سياق الكوراني
 حيث استند في رده الى ما ذكره أولا وثانيا والافكان الواجب في رده بيان فساد وعدم امكانه
 نعم يمكن أن يتصل ويلحق له ما لا يقبله عبارته وهو انه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز تقييده
 بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بان حل الجواز على الوقوع بذلك القيد والمنع على عدم
 الوقوع الا بذلك القيد وليتأمل وأما قوله غفل عنه الناقلون فان أراد ان المصنف نسبهم الى
 الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل اذ لم يتعرض لذلك فيه كما ترى وان أراد في غيره فان أراد بذلك
 الاعتراض على المصنف فهو من حماقة اذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف الا من جهل
 جلالاته خصوصا في هذا الفن أو من أعماه داء الحسد ومن لم يجعل الله له نورا فلا من نور
 وأما قوله وما اختاره ليس مختارا لشافعي بل استنبط من كلامه فلا ينبغي انه كلام بارد متهافت
 لان نفي كونه مختارا لشافعي لا يقابل انه مستنبط من كلامه اذ مختارا للانسان أهم من أن
 يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا فان أراد نفي كونه مختاره صريحا مع الاعتراف بدلالة
 الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك اذ ليس النزاع في انه صريح باختياره أو لا بل
 في مطلق اختياره وأما قوله واما هذا الاستنباط بشئ فهو من تهوره وغفاته عما سيظهر
 من فساد شبهته قوله اما ولا فلان الكتاب نسخة الكتاب وحده عند الشافعي وجميع
 من قال بجواز النسخ قلنا هذا أدل دليل على عدم تصويره المقام حق تصويره لان قوله نسخة
 الكتاب وحده عند الشافعي ان أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمت بما لا مزيد
 عليه وان أراد باعتبار الوقوع فهو أول المسئلة فاجب له حيث يدعى فساد استنباط
 المصنف ثم يستدل على فساده بحمل النزاع وكأنه نسي ما اشترط في المقدمات من فساد
 الاستدلال بحمل النزاع وقوله وجميع من قال الخ قلنا هذا مما لا محل له من الاطلاق الكلام في حق
 الشافعي دون غيره وقوله فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح ان تكون ناسخا للنسخ
 مسند اليها الا الى السنة قلنا ان أردت انه لا يصح اسناده الى السنة فغير صحيح اذ لا مانع
 من اسناده اليها أيضا لان غاية الامر تعدد الناسخ وتعدد جازئته تعدد المنسوخ مع اتحاد
 الناسخ وان أردت انه لا ضرورة الى اسناده اليها لامكان اسناده الى الآية فهذا اسقاط لانام

ندع الضرورة وان اردت انه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يطل الاستباط ولا ينافي صحة
 المستنبط لان عدم ظهور فائدته لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيما يظهر بطلانه ببيان
 الفائدة وقوله وما الفائدة في ان يقال السنة ناسخة والقرآن بعضه الخ قلنا ذلك فواته كقيام
 الحجة على الناس به ما جعلا فانها ابلغ من قيامها باحدهما والاشارة الى شدة ارتباط أحدهما
 بالآخر وثبوتها فلا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك ابلغ في الدلالة على انهما جميعا من عند
 الله وفي الحل على اتباعهما وكاظهر تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم ينفرد الكتاب بنسخ
 الكتاب بل عوضه بسنة ولا ينسخ سنته بل عوضه بسنته وكسكتها بآجره صلى الله عليه وسلم فان له
 أجر السن وأجر من عمل به ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الأقايد وغيره وقوله فلم لا يكون
 القرآن ناسخا ابتداء قلنا هذا الاستفهام بما لا وجه له ولا منسأله الا الذهول القاحش فان لم يمنع
 ذلك وانما قلنا يجوز اسناد النسخ الى كل منهما وكون الآخر عاضدا له وقوله واما ثانيا
 فلان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه قلنا قولك على ما نقلوه من الوجوه التي يظهر بها
 عمارة المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحا بلا واسطة اطلاق خبره واحاطة وامع النظر
 فيها حتى وقف على مقاصدها واحاط بمتفرقاتها واما أنت فلم ترد على نقله من نقل عنها بعض
 العبارات المتعلقة به هذا المقام وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه وقوله ليس الا ان قال فان قيل
 الى قوله هذا آخر كلام الشافعي قلنا هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعا بل للشافعي في الرسالة
 كلام آخر كما نقله الأئمة أولوا الخبرة بها ومنهم المصنف فانه قال في باب ابتداء النسخ والنسخ
 مانصه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدئ يفرضه فهو المنزلة المنبسط لما يشاء منه بل
 ثابته ولا يكون ذلك لاحد من خلقه انتهى ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله رسوله في أمر من قبله غير
 ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة
 ناسخة لتي قبلها عما يخالفها انتهى ثم قال بعد ذلك فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ ونحوها
 ما يعتد به عن هذا الرجل انه لم يطلع على الرسالة على ما دل عليه قوله السابق على ما نقلوه
 فاقصر على نقل ما رأى في كلام غيره ظانا انه الذي في الرسالة ويفرض انه اطالع عليها فهو قطعها
 لم يحط بما فيها ولا آمن النظر فيها الا ان ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصا
 في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والاحاطة أعنى المصنف رحمه الله تعالى وقوله وليس في هذا
 انه قوله المختار الخ قلنا ان أردت ان كلامه هذا يحتمل احتمالا ضعيفا بعد انه لا يكون مختاره
 فليس ذلك محل هذا النزاع وان أردت انه ليس ظاهرا ظهورا بينا في انه قوله المختار فهدمه مكابرة
 باردة لا التفت اليها ولا يعول ذو عقل عليها اذ لا يرتاب ذو مسكة في ان هذا الكلام ظاهر في انه
 أراد بيان قوله المختار له والمرضى عنده وخصوصا مع جزمه بوضوئه قبل ذلك كما تبين وخصوصا
 مع عدم ما ينافيه في كلامه والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه الا للدليل يمنع عنه ولا
 دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راجح لا يصح
 ان يكون دليلا على صرفه عن ظاهره خصوصا في مسألة ما حلهم على مخالفة فيها الاشكالها
 عليهم خصوصا وقد تبين عدم اشكالها وقوله بل يجب حمله على هذا الى قوله غير مستقيم قلنا كل

من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لاستقامة له كما استبين قوله لان نسخ
 الشيء يجعله الى قوله كثير محقق فالجدة في ذلك قائمة قلنا هذا مبقى على ان مراد الشافعي بقوله حتى
 تقوم الحجية الخ حتى يمتنع على الناس في اثبات ان الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وان اوهمته العبارة
 بل مراده حتى يمتنع على الناس في الحكم الثاني بالسنة الناسخة أيضا حتى لا يتخالف الكتاب
 والسنة فالباقي في قوله بان الشيء النسبية وكأنه قال حتى تقوم الحجية على الناس بسنة الناسخة
 بسبب ان الشيء ينسخ بمثله ويؤيد ان هذا مراده ما ذكره في الرسالة بعد ما تقدم أيضا كما نقله المصنف
 كغيره أيضا فانه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل
 في هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فحدث الله في تلك السنة
 نسخا أو محرجا الى سنة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الحجية على الناس بها حتى
 يكون انما صاروا من سنة الى سنة التي بعدها انتهى فانظر قوله تقوم الحجية الخ حيث تضمن
 التصريح بان الحج عليه ليس ان الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة وحيث
 جعل المراد من تعديله في كلامه السابق كما دل عليه قوله وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا
 الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ولو سلم فغاية الامر ان هذا تعديل قاصر وله
 تعديل آخر شامل لكل وضع وهو ما ذكره في هذا المجلد الاخير والحكم المعامل به لئلا يتقيد
 بانتفاء احدهما مع بقاء الاخرى واما قوله قال الغزالي رحمه الله في المستصفي بعد نقل كلام
 الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه الخ فقد قصد به امرين أحدهما تأييد ما نزعوه ونعمة من رد
 ما قاله الشافعي واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالي المذكور على رده والثاني الرد على
 الشارح المحقق فيما نسبته اليه من انه تبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد
 قبله فان الغزالي قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعي ذلك لكنه رده فاما الامر الاول فنقول
 في رده ويان زيفه فمقتار الشق الثاني في كلام الغزالي وهو ان كلامه في الوقوع كما سبق بيانه
 بما لا مزيد عليه قوله في رد ذلك فقد قلنا وقوعه أي حيث قال انه لا يخفى انه يفهم من القرآن
 وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة قلنا مجرد هذا
 لا يكفي في رد ما قاله الشافعي لان هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضا قوله رد هذا ولا حاجة
 الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير قلنا اما اول فلان سلم انتفاء الحاجة فان
 الفائدة التي تقدم بيانها حاجة أي حاجتنا الى ذلك التقدير واما ثانيا فنحن في غيبة عن التقدير
 لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهي استقباله صلى الله عليه وسلم الكعبة فانه لا يخفى
 ان السنة تكون فعلا كما تكون غيره والناسخ يكون فعلا كما اعترف به الكوراني فيما سبق
 واورده على تعريف المصنف بالنسب بالخطاب وأجاب عنه حيث قال يخرج عنه فعله صلى الله عليه
 وسلم مع كونه ناسخا وربما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى
 انتهى وصرح المولى التتاراني بكون الفعل ناسخا حيث قال في التلويح وذكر الدليل لبشمل
 الكتاب والسنة قولنا وفعلا انتهى ولو سلم ان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يتبدل على نسخ سابق كما
 قيل بذلك فيجوز ان يكون مراد الشافعي بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخا حقيقة أو دالا
 على الناسخ أخذ من احتجابه المذكور لان مقصوده حاصل مع ذلك أيضا كما لا يخفى واما

الامر الثاني فأنسبه فيه للشارح المحقق من تبيجه بما ذكره ان أراد بالتبيح معنى مذموم وهو
 من الاقتراء القبيح والباطل الصريح اما ولاقلان الشارح لم يصد منه تبيح بوجه بهذا
 المعنى وهذه عبارته مكشوفة فأي شيء فيها يدل عن التبيح المذكور فانه انما قال بعد سوق المتن
 هذا فهمه المصنف من قول الشافعي كذا وينه ثم قال وما فهمه المصنف دافع لكل
 الاستعظام وهذا لا يدل على التبيح المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز ولكنهم قوم
 لا يعقلون واما ثانيا فلانه لم يدع انه لم يفهمه أحد قبل المصنف فأي شيء من عبارته يدل على ذلك
 وله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف
 ما حكاه غيره من الاصحاب عنه لكن هذا التوهم مبني على عموم غير في قوله غيره من الاصحاب
 وكون من فيه البيان وكلاهما غير لازم لجواز جعل غير على غير العموم وان كان مضافا لانتظام
 المضاف انتظام اللام كما صرحوا به وحمل من على التبعيض ونصب موضعهما على الحال خصوصا
 والغالب في المحاورات العرفية عدم ارادة العموم من امثال ذلك وان أراد بالتبيح معناه
 اللغو وهو الفرح فأي محذور في فرح الشارح يفهم المصنف كلام امام الأئمة على وجه
 صحيح دافع للاعتراض والاشكال فان ذلك من التيم العقاب والمسرات الجسام بل لو أريد
 بالتبيح نحو معنى الافتخار فلا محذور أيضا لو وقع من الشارح اذا اقتضاه هذا المصنف بالليل
 وفهمه من كلام هذا الامام الذي هو من اعلام الدين ما لم يفهمه جميع الناس أو غالبهم
 من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب على ان ما نقله عن الغزالي لا يصح الرد به على الشارح
 وذلك لان الغزالي انما ذكره على سبيل الاحتمال والقرض وتوطئه فلو لم يأت بما يؤيد
 ارادة ذلك من كلام الشافعي ومثل ذلك لا يقال فيه انه فهمه عن الشافعي بخلاف المصنف فانه
 جزم بان ذلك مراد الشافعي وأيده بيقينة كلامه ورتب عليه دفع الاشكال عن كلام الشافعي
 وهذا القدر لم يصد عن الغزالي فنسبته الى المصنف دون الغزالي مما لا اعتبار عليه وان فرض
 ان غير الغزالي شاركه في هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق في شرح المنهاج وأكثرت
 الاصول بين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه ومع ذلك
 فهذا لا ينافي ان فهم المصنف كلام الشافعي وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أي
 منقبة يليق الفرح والافتخار بها اذ المنقبة لا يلزم ان تخص كما هو معلوم بل ما أحسب ان أحدا
 شاركه المصنف فيما قرر من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة واذا اتقنت جميع ما قرناه في
 هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت ان الكوراني لم يرد في هذا المقام على
 التهور بل بالاعطاط والاهام وانه الحقيق بقوله

وكم من عاتب قولنا صححها * وآفته من الفهم السقيم

(قوله أي موافقة للكاتب الناسخ لها) أقول الظاهر انه تفسير بقوله ناسخة استتم من قوله حتى
 يبين للناس ان له سنة ناسخة استتم وفيه اشارة الى انه ليس المراد بان له سنة ناسخة استتم كونها
 ناسخة حقيقة تصد الانه اذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الا نسب استتم النسخ اليه
 لثبوتها به قبل مجي السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب
 والسنة (قوله اذلا شك في موافقته له) قال شيخ الاسلام أي موافقة الرسول لله أو موافقة

أي موافقة للكاتب الناسخ
 لها اذلا شك في موافقته كما
 في نسخ التوجيه في الصلاة
 الى بيت المقدس الثابت بفعله
 صلى الله عليه وسلم بقوله
 تعالى قول توجهك شطر
 المسجد الحرام وقد فعله
 صلى الله عليه وسلم

وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والاول محمول عليه في الفهم محتاج الى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي انه لم يقع نسخ الكتاب ١٤٨ الابالكتاب وان كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة الابالاسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها

ما سنه الرسول الكتاب انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله له يحتمل عوده الى الله ويحتمل عوده الى الكتاب الناسخ الذي احسنه الله سبحانه انتهى (قوله وهذا القسم) أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة نفهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاخذ من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس وقوله محمول عليه قال شيخنا الشهاب أي مقصود عليه انتهى وكان المراد بحمل الاول على هذا القسم في الفهم انه ينبغي ان يحتمل كلام الشافعي على ما يشمل الاول أيضا وان يفهم منه حكم الاول أيضا بان يفهم منه انه اراد ان القرآن لا ينسخ بالسنة الا ومعها عاخذ من القرآن بدليل ان المعنى الذي لاجله قال ما قال في هذا القسم جازي الاول أيضا (قوله انه لم يقع نسخ الكتاب الابالكتاب) أي وقع نسخ الكتاب بالكتاب ولا بد فاقصود من الحصري ان الابدية لان الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه وان كان ثم سنة ناسخة له فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به والمراد بكون الكتاب ناسخا للكتاب كونه عاظدا لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعها مثل المنسوخ عاظده وكذا الكلام في قوله ولا نسخ السنة الابالاسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح اول بيان المجانس ناسخ وقد ذكر المتن انه عاظده انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا اذا ناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وان سبقه دال آخر فليتنامل ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال وقوله الابالكتاب ثم قوله الابالاسنة البيا فيه سمة للمعية بدليل قوله الا في أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر وقوله الا ومعها مثل المنسوخ أي عاظده من جنس المنسوخ انتهى (قوله هل ذلك) قال شيخ الاسلام أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى وهو وجه مما أتيه لشيخنا الشهاب وقوله لم يقع قال شيخنا الشهاب أي وان جازا انتهى وقال شيخ الاسلام أي ولم يجز شرعا انتهى فان حصل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة (قوله دافع لحل الاستعظام) قال شيخنا الشهاب هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منه - اللاد آخر انتهى وانما قال لحل الاستعظام ولم يقل دافع للاستعظام لثلايتوهم بقاء القول المذكور ودفع الاستعظام بطريق آخر يدفع الاشكال عنه (قوله من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب قد يقال ترك هذا أي قوله بالقرآن اولي انتهى وكان وجه الاولوية التي جوزها شعول العبارة حيث نذ نسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة اذن للتقيد وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقيد يبلغ لثلايتوهم عند الاطلاق اعادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله (قوله يجعل عن امرأته) قال شيخ الاسلام هو بضم الياء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعدها بعين وان أغنى عنه ولم ينه عن شيخنا الشهاب قوله يجعل عن امرأته أي قام عنها هجلا أي سبق قيامه الانزال ومنه أعلمت امر ربكم أي سبقتم انتهى (قوله ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس) أقول فيه امران الاول انه انما قد بقوله للنص مع ان القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم كذلك كما يجوز في محاسن في قوله ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم

أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعها مثل المنسوخ عاظده ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه من انه لا تنسخ السنة بالكتاب في احد القولين والكتاب بالسنة قبل جزما وقيل في احد القولين ثم اختلفوا هل ذلك يسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذات منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم وما فهمه المصنف عنه دافع لحل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعالم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والاتحاد بمثلها والمتواترة وكذلك المتواترة بالاتحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالاتحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يجعل عن امرأته ولم ين ماذا يجب عليه فقال انما الماء من الماء بحديث الصحيحين اذا جلس بين شعبه الا يبيع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم في رواية وان لم ينزل لتأخر هذا عن الاول لما روى

أبو داود وغيره عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان الفتيان التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصه رخصها ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول الاسلام ثم امر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى صاعا

ينص أو قياس العلم به من هذا الآتي وانما لم يجعل المنسوخ هنا على الاصح من النص والقياس
ويخص النسخ فيما ياتي بالنص مع ان ذلك مساوي للمعنى لما سلمه لقول المصنف بشرط ناسخه
ان كان قياسا فانه دل على التعميم هناك فلو علم هنا أيضا لزيم التكرار والثاني ان شرط
الجواز كما هو ظاهر مستفاد من قول الشارح الآتي ويجوز ان يقول الآسدي تاخر لخصه
مربح الخ ان يتاخر نص القياس عن النص المنسوخ (قوله لاستناده الى النص فكأنه النسخ)
فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب الكافي ان تقول هلا قيل بئس له في الاجماع انتهى واقول
بينهم ما فرق في غاية الظهور ويجب كيف خفي على الشيخ وذلك لان مستند الاجماع دال على تقيض
حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الاجماع بل وقبل تحقق الاجماع لان ذلك
المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والاجماع لا ينعقد في حياته
عليه الصلاة والسلام على ما فيه وبمجرد صدوره عن الشارع تحقق النسخ وان تأخر اطلاعه
عليه فلذا اثنان الاجماع لا يفسخ وان النسخ مستقدم وهذا بخلاف القياس فان مستنده
الذي هو دليل أصله في حد ذاته لم يدل على تقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وانما الدال
على ذلك الحاق ذلك الفرع الذي هو محل الحكم المنسوخ بذلك الاصل في حكمه فمع قطع النظر
عن هذا الحاق الذي هو القياس لا يثبت تقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا
قلنا بان نفس القياس ناسخ فان قلت هل يرد على هذا قولهم ان القياس مظهر لحكم الفرع
لا مثبت له قلت لان ظهوره الذي به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى
انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يتحقق معارضة البتة هذا كله ان كان مستند الاجماع
زائفا فان كان قياسا فلاحظته كائنه في تحقق نسخ الحكم ورفعه بدون ملاحظة الاجماع بل
ويدون تحققه في نفسه فالتأمل والثاني قال الكمال ينبغي حل النص هنا أي في قوله لاستناده
الى النص على النص الدال على عليه العلم مع حكم الاصل لاعلى النص الدال على حكم الاصل
فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد تكون علمه مستنبطة فيكون النص على الحكم
المدعى نسخه معارض لها فلا يصح الحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره في باب
القياس ولما ورد على المصنف ان اطلاقه القياس هنا لتناوله ما علمه مستنبطة ياتي ما شرطه
في باب القياس كما ذكرناه آنفاً اجاب بما حاصله ان اطلاقه القياس هنا يقدح بجماعته منصوصة
كما دل عليه كلامه في باب القياس انتهى وتبعه شيخ الاسلام في مضمون ذلك وزاد ان العراقي
رد هذا الجواب بان اطلاقه هنا ولا ثم تفصيله في القول الرابع بين ان تكون علمه منصوصة
أو لا يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علمه مستنبطة انتهى كلام شيخ الاسلام
ويمكن ان يجاب عن رد العراقي بان مقابلة الرابع الاول باعتبار مجموع ما ذكره من كونه في
ضمنه عليه الصلاة والسلام وكونه علمه منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين
فلا ياتي في توافقه ما في الكون الثاني ولا ياتي في ذلك قول الشارح بخلاف ما علمه مستنبطة لان
ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ياتي في شوتها على الاول ايضا حيث لم تقتصر المقابلة في الاول
هذا وقد يمنع مناقاة اطلاقه هنا ما شرطه في باب القياس لان عبارته ثم وان لا تكون المستنبطة
معارضه معارض مناف موجود في الاصل انتهى وقد يفرق انسان بين المعارض الذي في

الى الحول بقوله تعالى أربعة
اشهر وعشرا (و) يجوز
على الصحيح النسخ للنص
(بالقياس) لاستناده الى النص
فكأنه النسخ وقيل لا يجوز
حذرا من تقديم القياس
على النص الذي هو أصل له
في الجملة

(وثانها) يجوز (ان كان)
القياس (جلبا) بخلاف
الخطي اضعفه (والرابع)
يجوز (ان كان) القياس
(في زمنه عليه الصلاة والسلام
والعلة منصوصة) بخلاف
مآلته... تنبئة لضعفه
وما وجد بعد زمن النبي صلى
الله عليه وسلم لاتفاء النسخ
حينئذ قلنا يتبين به ان
مخالفه كان منسوخا (و) يجوز
على الصحيح (نسخ القياس)
المرجود (في زمنه عليه
الصلاة والسلام) نص أو
قياس وقيل لا يجوز نسخه لان
مستند الى نص فيدوم بدوامه
قلنا لان لم يزوم دوامه كما
لا يزوم دوام حكم النص بان
ينسخ (وشرط ناسخه ان
كان قياسا ان يكون اجلي)
منه (وقال الامام) الرافعي
(وخلافه لا مدي) في
اكتفائه بالمساوي فلا يكتفي
الادون جزما لاتقاء المقاومة
ولا المساوي لاتقاء المرح
ويجوز ان يقول الامدي
تاخر نفيه مخرج اذ لا يد
من تاخر نص القياس الناسخ
عن نص القياس المنسوخ به
وعن النص المنسوخ به كما
لا يخفى

الاصول والمعارض المنفصل عنه كصالح الحكم المنسوخ لان وجود منافي العلة المستتبطة في
الاصول منافي لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فانه غير منافي ذلك بل غاية معارضة
لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتاخره فان صح هذا أمكن ان يكون سببا
لكسرت الشارح عن هذا التثبيد فليتنظر (قوله وقيل لا يجوز) أو رد عليه السكالك انه ان أريد
بالجواز الذي هو ورود النفي والاثبات في القواين الجواز العقلي فهو قابل الجدوى وان أريد انه
لامانع شرعيان وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فما جعله
موجودا هو الذي عليه وجهه ورأى أصحابنا قائم قالوا ان القياس لا ينسخ به نص ولا اجماع الى آخر
ما أطال به (وأقول) ان سلم المصنف ما نسب له وجهه ورأى أصحابنا وانه الصحيح أمكن حمل الجواز على
العقلي ومنع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليستأمل (قوله ان كان القياس جلبا) قال شيخنا
الشهاب كان المراد به ما يشبه المساوي انتهى ووافق قول شيخ الاسلام في قوله بخلاف الخطي
لضعفه انما يقبل والمساوي لان المساوي جلي اه (قوله ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة
والسلام) ان قيل لم يقدر زمنه صلى الله عليه وسلم قلت لانه انما يتصور فيه لانه زمان ورود الوحي
فيتصور فيه تحقق القياس ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فانه اذا تحقق فيه قياس
لا يتصور ان يرد بعده ما رفعه اذ لا يتصور وحي بعد زمانه وعلى تقدير وجود نص منافي له يتعين
ان يكون سابقا عليه في الوجود فلا يتصور ان يكون ناسخا لان شرط النسخ التاخر بل يتبين
حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفة النص نعم لو تبين تاخر هذا النص الذي وجد في الوجود
عن نص الاصل المقيس عليه فهل يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمي اقتضاء حكم الاصل وان لم
يصدر من أحد اعتبارا بالفعل أو لانه نظير (قوله وشرط ناسخه ان كان قياسا) فيه اشارة الى ان
ناسخه لا ينصرف في القياس فقط - ويكون نصا كما صرح به الشارح وهو ظاهر وقد يكون اجماعا
كما صرح به في المصنوع خلافا لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم مما فيه (قوله ان يكون اجلي)
قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من ان القياس ينسخ النص الاقوى من القياس كما هو
ظاهر ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلي لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر
الجلاء في نسخ الاضعف ولا يعتبر في نسخ الاقوى اللهم الا ان يشترط هنا كون العلة مستتبطة
وتم كونها منصوصة فتكون منصوصة ثم مقابلا للجلاء هنا فليستأمل (قوله وفاقا للامام
وخلافه لا مدي) قال الكوراني والحق ما ذهب اليه الامدي اذا التامخ في الحقيقة هو النص
الذي استند اليه القياس والنص ينسخ المساوي اذا تاخر عنه انتهى (وأقول) والنص ينسخ
الاعلى اذا تاخر عنه ايضا مع عدم نسخ القياس الادون جزما كما صرح به الشارح المحقق في ارجح
به قول الامدي غير تمام (قوله فلا يكتفي الادون جزما) أقول عدم كفاية الادون سواء كان
مجزوما به أو لا مشكل لان القياس بمنزلة النص ولذا صح نسخه به والنص يجوز ان ينسخ نصا
آخر وان كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متساويا دلالة كان يكون المنسوخ قطعي المتن
واضح الدلالة والناسخ ظني المتن حتى الدلالة فكذلك ما هو بمنزلة ويجاب بأنه ليس بمنزلة من كل
وجه لان النص مطلقا ادال على الحكم بخلاف القياس لادلالته على الحكم الا بواسطة العلة
وهي تحت مل انلطافا وثق من معتبراتها احتمالا قريبا وهذا الاحتمال اقوى جدا

قوله وعلى ولنا كذا يحفظه اه من هاهن واعل على زائدة في خطه اه (ويجوز نسخ الفعوى) أى مفهوم الموافقة بضمه
 الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفعوى ١٥١ دونه (على الصحيح) فهم لان الفعوى

واصله مدلولان متغايران
 في نسخ كل منهما وحده
 كنسخ تحريم ضرب الوالدين
 دون تحريم التائيف والعكس
 وقيل لا فيهما لان الفعوى
 لازم لاصله فلا ينسخ
 واحده منهما بدون الآخر
 لمخافة ذلك لزوم بينهما
 وقيل واختاره ابن الحاجب
 يمنع الاول لامتناع بقاء
 المزوم مع نفي اللازم بخلاف
 الثاني لجواز بقاء اللازم
 مع نفي المزوم ولقوة جواز
 الثاني أى فيه المصنف بكاف
 التشبيه دون واو العطف
 لكن يؤخذ مما ساقى حكاية
 قول بعكس الثالث أما نسخ
 الفعوى مع أصله فيجوز
 اتفاقا (و) يجوز (النسخ به)
 أى بالفعوى قال الامام
 الرازى والا مسمى اتفاقا
 وحكى الشيخ أبو اسحق
 الشيرازى كما قال المصنف
 المنع به بناء على انه قياس وان
 القياس لا يكون ناسخا
 (والاكثران نسخ أحدهما)
 أى الفعوى وأصله ايا كان
 (يستلزم الآخر) أى نسخ
 لان الفعوى لازم لاصله
 وتابع له ورفع اللازم يستلزم
 رفع المزوم ورفع المتبوع
 يستلزم رفع التابع ويحيل
 لا يستلزم واحده منهما الآخر
 لان رفع التابع لا يستلزم رفع

في الادون فلا يقوى على نسخ الاعلى ومن هنا يظهر وجه المنع في المساوى أيضا فإنه لا مرجح
 حتمت لأحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطا فيه احتمالا قريبا بخلاف الاجلى لوجود
 المزيدة مع ضعف احتمال الخطا أو عدمه وبهذا يدفع ما تقدم من الكوراني ولا ينفعه ما قاله
 من ان الناسخ في الحقيقة هو النص لانه ليس ناسخا الا بعد ملاحظة العلة والخطا فيها محتمل
 احتمالا قريبا كما تقر وقد فسر الركنى الاجلى بان تكون الامارة الدالة على علة المشتركين
 هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة الدالة على علة المشتركين ذلك الاصل والفرع واعلم
 انه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس وجواز نسخ النص بالقياس وقد
 تقدم جواز تخصيص القياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل (قوله) ويجوز نسخ
 الفعوى) أى ولو بالفعوى أخذ من قوله الا فى ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح
 والنسخ به والاكثران نسخ أحدهما يستلزم الآخر قال الكوراني فى قوله ونسخ الفعوى دون
 أصله كعكسه مانصه ٢ وعلى ولنا على جواز نسخ الاصل مع بقاء الفعوى مثل انتفاء تحريم
 التائيف مع بقاء حرمة الضرب ان الاصل مزوم والفعوى لازم ولا يلزم من انتفاء المزوم انتفاء
 لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفعوى بدون الاصل ان الفعوى والاصل معنيان متغايران
 فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر لان أحد المتغايرين اذا كان لازما للآخر لا يمكن
 رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء المزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقاء اللازم بدون لازمه
 واقع انتهى ثم قال واعلم ان قول المصنف الاكثران نسخ أحدهما يستلزم الآخر كلام باطل
 لانك تحققت ان الفعوى لازم والاصل مزوم ورفع المزوم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه
 اه ثم قال وابعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم
 نسخ الفعوى لانها تابعة له دون العكس فلا يضمن نسخ الفعوى نسخ الاصل قال واعلم ان هذا
 العمل يسلك بقولهم اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وكأنه توهم ان الجواز تابع للوجوب وقد
 حققنا في بحث الاحكام ان الوجوب والجواز بمعنى الاباحة المأخوذة من خطاب الشارع
 ضدان لا يجتمعان بمعنى البراء الاصلية ليس ككاشعربا فلا اشكال اه (وأقول) أما اعتراضه
 الاول وهو التنظير في الدليل فيجاب عنه بأنه ان اراد بالزوم هنا الزوم العقلى فهو ممنوع
 اذا ارتبط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الاخر والله
 تعالى ان يحكم بما يشاء فله ان يحرم التائيف ويحمل الضرب والمذهب الحق عندنا بطلان
 التحسين والتقميع العقليين وان اراد بالزوم معنى التبعية في الدلالة والاتصال من أحد
 الحكمين الى الآخر فى الجملة لتناسبه بينهما فنقض ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضى امتناع بقاء
 المزوم بهذا المعنى بدون اللازم وهذا فى غاية الظهور وامامنا فهمه قوله أعنى الكوراني فى شرح
 قول المصنف الا فى لا الاصل دونها مانصه وقيل يجوز أى نسخ الاصل دونها لان رفع المزوم
 لا يقتضى رفع اللازم الجواب ان الزوم ليس عقليا كما فى الفعوى ولهذا لم يقل به كثر من
 العلماء انتهى من ان الزوم فى الفعوى عقلى بناء على تعلق قوله كما فى الفعوى بالمتى لا بالنو فهو
 ممنوع منعا فى غاية الظهور ثم رأيت المولى سعد الدين قال وقد يعترض فى هذا المقام بان المعبر
 فى الدلالة الالتزامية الزوم فى الجملة بمعنى الاتصال وهو لا يوجب الزوم فى الحكم ولو سلم

المتبوع ورفع المزوم لا يستلزم رفع اللازم وقيل نسخ الفعوى لا يستلزم نظرا الى انه تابع بخلاف نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل

من يجوز نسخ كل منهما دون الآخر فان الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوي على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه ماخوذ من قول الامدي اختلافوا في جواز نسخ الاصل دون القوي والقوي دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ القوي الى آخره المشقة على العكس أيضا وكأنه سرى الى ذهن المصنف من غير تمام ان الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان ما اخذ الاول الفيدان الاكثر على الامتناع فلينأمل (و) يجوز (نسخ) الخافضة وان تجردت عن أصلها) أي يجوز نسخها مع أصلها وبدونه (لا) نسخ (الأصل دونها في الظاهر) أي فلا يجوز كما قال الصفي الهندي من احتمالين لأنها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتهما من حيث دلالة اللفظ عليها معه لأن حيث ذاته مثال نسخها دونها ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فان المذخور مفهومه وهو ان لا غسل عند عدم الانزال ومثال نسخها

فبعد الاطلاق دون التخصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به اهـ واما اعتراضه الثاني فان اراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلا نسلم ان المصنف اختاره وانما قصد حكايته لمقابله ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر اذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك بل مقابله بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على ارادته ذلك وبهذا يدفع اعتراض الشارح المحقق عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله وكأنه سرى الى ذهن المصنف الخ قد يقال المصنف فهم كلام الامدي على ما اراد لكنه اختار خلاف ما عليه الاكثرون ما عليه الاكثر انتهى وان اراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببراءة المصنف من الدخول في عهدته بغير مجرد حكايته فالامر حينئذ لكه خالف الادب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالطلان عن قول المصنف وكان الصواب في التعبير ان يعبر بنحو قوله وما حكاه المصنف عن الاكثر او القول الذي حكاه عن الاكثر باطل بل التعبير بذلك أيضا مخالف للادب الواجب على مثله فان اعتراض قول اكثر أهل الأصول بأنه باطل انما يسوغ لأئمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وامام الحرمين دون غيرهم عن غايتهم التعلق بقول بعض كلماتهم والتثبت ببعض آثار اذ يالهم وان سبقهم غيرهم الى القول بذلك من فهم أهلية ذلك لان التشبه في أمثال ذلك مما يليق على ان لقائل ان يمنع ما استقدم اليه في بطلانه بان اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم دفع التابع فان قيل انما يستلزم دفعه من حيث انه تابع لا مطلقا قلنا لما لم يصر طريق ثبوت هذا التابع في التبعية اذ القرض انه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجبا لارتفاعه مطلقا لانه اذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لاثباته بخبره بالطلان ليس في محله * واما اعتراضه الثالث فهو عجيب لانه قد سبق في المسئلة ان الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا يعني الاباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعا لكان الكوراني لسي ما تقدم في المتن وتوهم ان الجواز الباقي هو الاباحة وهي لا تجامع الوجوب فاجاب بما لا يصح الجواب به والحق ان هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا يابى به وان ما توهمه الكوراني لا يذمعه وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الاقوال المذكورة الا ترى ان قوله لنا فانه ذلك اللزوم بينهما يتوجه عليه اننا لا نسلم ان هذا اللزوم حقيقيا فلا ارتباط بينهما ماعلا حتى يتمتع رفع أحدهما دون الآخر ولو سلم قلنا في اللزوم انما هو نسخ اللزوم دون اللزوم تضمنه وجود اللزوم بدون اللزوم وهو محال بخلاف العكس اذ لا يتمتع وجود اللزوم بدون اللزوم وهذا حال شيخنا الشهاب في قوله لان القوي لازم لاصله يجب عنه بانه لازم في الدلالة لافي الوجود اهـ (قوله بناء على أنه قياس) أي محل القوي على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم (قوله وقيل لا يستلزم واحدهما الآخر) هذا ما صحه المصنف وقوله وقيل نسخ القوي لا يستلزم الخ هذا على القول الرابع الذي قال انه يؤخذ مما سياتي وقوله وقيل نسخ الاصل لا يستلزم الخ هذا على ما اختاره ابن الحاجب وقوله وقد اقتصر ابن الحاجب الخ قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وان اختاره انتهى وقوله الجواز من الاول أي من جملة الاول وقوله المقيد نعت لما اخذ الاول (قوله لا الاصل دونها) أقول لا يعني اشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الاصل دون القوي

معاً أن ينسخ وجوب الزكاة في المسألة ونفيه في المعلوفة الدال عليه ما الحديث السابق في المفهوم ويحتاج

ويرجع الامر في المعلومه الى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضره أو اباحه ان كان منفعه كما يرجع في السامه الى ما تقدم في سنده اذا فسح الوجوب ١٥٣ بقى الجواز الخ (ولا يجوز)

(النسخ بها) أي بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها عن مقاومة النص وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي الصحيح الجواز لان في معنى النطق (و) يجوز (نسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو وصي وبك ان لا تعبدوا الاياه أي أمر (أو) بلفظ (الخبر) نحو والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء أي ليتربصن وخالف الدقاق نظرا الى اللفظ (أو) قيد بالتأيد وغيره مثل صوموا أبدا صوموا احتما) وقيل لالتماس التأيد والتهميم قلنا لانسخ ذلك فيتمين بورد النسخ ان المراد فعلوا الى وجوده كما يقال لازم غريمك أبدا أي الى أن يعطى الحق وأشار المصنف بلوا الى الخلاف الذي ذكرناه وكذا الصوم واجب مستتر أبدا اذا قاله انشاء) قاله يجوز نسخها (خلافه لابن الحاجب) في منعه نسخها دون ما قبله من صوموا أبدا والفرق بان التأيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم انه ليس من محل الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصح بذلك

ويحتاج الى التسمية بينهما في الجواز أو الامتناع او الى ابد الفرق واضح بينهما وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من ان المخالفة تابعة في الثبوت لاصحها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها فتمه نظرا ما أولا فلان يمنع انما تابعة للاصل في الثبوت بل في الدلالة فقط والدلالة باقية قطعا فان دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصا بعد فهمه من الدال وثبوته وأما ثانيا فالفحوى أيضا تابعة لاصحها في الثبوت بمنزلة الطريق الذي ينتم به تبعية المخالفة لاصحها بان تقول جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذي ترتب عليه الحكم المنطوق الى آخر ما بينه الكمال في تقرير ذلك الطريق وأما ما أجاب به أعني الكمال عن قول مقابل الاظهر وتبعيته له من حيث دلالة اللفظ عليها مع أي ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم لدليل منقصل من انه اذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم فيرد عليه اننا لانسخ سقوط اعتبار الدلالة بل يجوز ان تكون معتبرة وقائمة باعتبارها فانسخ الحكم المفهوم سلبا سقط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لان الذي قلناه هو التبعية في الدلالة لا في اعتبارها ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتأمل وغاية ما يظهر الآن التحمل به في دفع الاشكال الفرق بان الفحوى أقوى لاننا قلنا انما منطوق وهو أحد القولين فظاهر لانها حتمت مدلول مطابق ولا تبعية لها الشيء وان قلنا انها قياسية وهو القول الآخر فلانه يكفي في الدلالة على الاقوية انه قبل بانها منطوق دون المخالفة ولانها منهوه من العلة لامن مجرد الاصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فيجاز نسخ الاصل دونها وان لم يجز نسخ اصل المخالفة دونها مع ذلك فالوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما ان الوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقا لما صححه الشيخ أبو إسحق فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يرد هنا على قوله انظرنا الفرق بينهما وبين ما تقدم في الموافقة (قوله ويرجع الامر) أي بعد نسخ الدليل الخاص (قوله للفعل) والفعل هنا اخراج الزكاة (قوله ويتبين بورد النسخ ان المراد فعلوا الى وجوده) ان قلت يرد عليه ان حل صوموا أبدا منسلا على ان معناه صوموا الى ورود النسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شي في دفع المناقاة قلنا بل يفيد اذا احتماله هذا المعنى يمنع المناقاة والقرينة ظهور ان التكليف المشيئة الشارع وان له رفعه متى اراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستتر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليل التي عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى أي فتناقى مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط (قوله اذا قاله انشاء) احتراز عما اذا قاله اخبار المناسبات في نسخ الخبر (قوله والفرق بان التأيد فيما قبله قيد للفعل) ان قلت بل هو قيد للوجوب كما ادعاه من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بان الايجاب معني زائد في الكلام فيجب رجوع القيد له فينبأ بالوجوب ويتبعه تأيد الفعل وحينئذ ينسخ النسخ للتناقض قلت لانسخ لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للاصل كما هو مقررى محله وحينئذ فلا يلزم تأيد الوجوب ولا كون الكلام انصافيه بل محتملا وظاهرا فلا ينسخ النسخ لعدم التناقض (قوله لا أثر له) قال شيخنا الشهاب قد يتنازع

(و) يجوز نسخ (ايجاب الاخبار) بشئ (ايجاب الاخبار بتقيضه) كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قيل الاخبار بقيامة
بلو ازان يتغير حاله من القيام الى عدمه ١٥٤ فان كان الخبرية مما لا يتغير كحدث العالم فثبت المعترضة ما ذكره لانه تكليف

بالكذب فينزه الباري عنه قلنا قد يدعو الى الكذب
غرض صحيح فلا يكون
التكليف به نقصا وقد ذكر
الفقهاء اما كن يجب فيها
الكذب منها اذا طالبه ظالم
بالوديعة او بظلم خبائه
وجب عليه انكار ذلك
وجازله الخلف عليه واذا
اكره على الكذب وجب
(لا) نسخ الخبر (اي مدلوله)
فلا يجوز ان كان ما يتغير
لانه يوهم الكذب اى يوقعه
في الوهم اى الدهن حيث
يجبر بالشئ ثم بتقيضه وذلك
محال على الله تعالى (وقيل)
في المتغير (يجوز ان كان عن
مستقبل) بلو ازان المحو لله
تعالى فيما يقدره قال الله تعالى
يعفو الله ما يشاء ويثبت
والاخبار يتبعه بخلاف الخبر
عن ماض وعلى هذا
القول المضاوى وقيل
يجوز عن الماضي أيضا
بلو ازان يقول الله لبث نوح
في قومه ألف سنة ثم يقول
لبث ألف سنة الا خمسين
عاما وعلى هذا القول الامام
الرازي والامدي وكانه
سقط من مبيضة المصنف
لفظة وقيل بعد يجوز ان يند
ما قبلها حينئذ الحكاية
(ويجوز النسخ ببدل انقل)
وقال بعض المعتزلة لا ادلا

في ذلك ابن الحاجب اتهم وهو عجيب فانه كلام خال عن الفائدة للقطع بان ابن الحاجب تنازع
في ذلك كنه وهو رد لادله ولكن لا يضر تنازعه لانه مع كونه قد مد اللوجوب والاستمرار
لا يتاخره النسخ لما تقدم في المسئلة الاولى (قوله يايجاب الاخبار بتقيضه) خرج مجرد نسخه
من غير ايجاب الاخبار بتقيضه كالمقال اخبروا عن العالم بانه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشئ
البينة فلا خلاف في جواز تهديد المصنف بما ذكره من خلاف (قوله لانه تكليف بالكذب
فينزه الباري عنه) عبارة غيره لانه اى الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو
مبنى على قاعدة التحسين والتقصير وجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل
عندنا (قوله غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب اى للمكلف انتهى (قوله وقد ذكر الفقهاء
اما كن) كانه اراد بالاما كن ما يشتمل الاوقات لقوله منها اذا طالبه الخ (قوله لانسخ الخبر
اى مدلوله) اقول انما قال اى مدلوله لان نفس الخبر الذى هو اللفظ يجوز نسخه وقد تقدم في
نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما وان الخبر يطلق بمعنى
الاخبار وقد تقدم جواز نسخه في قوله ونسخ الاخبار يايجاب الاخبار بتقيضه ولهذا قال
الامدي والنسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وغرته فان كان الاول فاما ان تنسخ تلاوته
او تكليفه بان يكون قد كلفنا ان تخبر بشئ فيفسخ عننا التكليف بذلك الاخبار ثم قال واما
ان كان النسخ لمدلول الخبر فاقدمه الخ اه (قوله لانه يوهم الكذب الخ) فيه امران الاول
انه اعترض بان نسخ الامر ايضا يوهم البداه اى الظهور وبعد الخفاء وهو محال على الله تعالى
ايضا فلو كان مجرد الابهام ما عدا لا تمنع النسخ هنا ايضا فان قالوا انتهى الذى ينسخ الامر دال
على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا الفاسخ ايضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول تلك
الصورة والثاني ان شيخنا الشهاب ناقش في التعبير بالابهام حيث قال قوله لانه يوهم الكذب
بل يحققه ولعل الشارح اشار الى الجواب بقوله اى يوقعه الخ انتهى اى نليس المراد بالابهام
مقابل التحقق بل الايقاع في الوهم اى الدهن فيصدق بالتحقق وعلى هذا يخرج الجواب عن
الاعتراض الاول لحصول الفرق بين نسخ الامر ونسخ الخبر الذى في الاول هو الابهام المقابل
للتحقق والذى في الثاني هو الابهام الجامع للتحقق (قوله وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا
الشهاب فوهمه كذلك انتهى وفيه بهتان الاول ان هذا لا يوافق قوله السابق بل يحققه الخ
والثاني ان ما ادعاه من استحالة الموهوم ما قد يمنع (قوله فيما يندر) قال شيخنا الشهاب تقديره
معنويا لا تخبيريا والتقدير تعلق القدرة بالقدرة وتارة في الازل وتارة فيما لا يزال اه (قوله ثم يقول
لبث ألف سنة الا خمسين عاما) قال شيخنا الشهاب هذا القول تخصص (قوله ويجوز النسخ
ببدل) قال شيخنا الشهاب بمعنى الى او الملائمة (قوله من سهل) قال شيخنا الشهاب هذا لا يتاخر
ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل اى لان الثقل سهل بالنسبة للثقل (قوله قلنا لانسلم ذلك)
قال شيخنا الشهاب اى لان من فوائده كثرة الثواب (قوله قلنا لانسلم ذلك) قال شيخنا
الشهاب اى لحصول الراحة من التكليف اه اى والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله
(قوله وقيل وقع كفسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم اذا ناجيته
الرسول الخ) اذ لا بد لوجوبه (أقول) فيه امران الاول انه ظاهر وأصرح في ان البدل الذى لم

مصلحة في الاتقال من سهل الى عمر قلنا لانسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كفسخ التصبر بين صوم
رمضان والقديبة بتعين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة لا ادلا

يقع النسخ الايه وفاقا لاشافعي لا يكتفى فيه ما هو مقتضى الدليل العام الا ترى الى قوله في حقه هذا
القبيل فيرجع الامر الخ ثم قوله قلنا الخ فانه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا
بدل بان الامر يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك مقتضى ليس من البديل المزا هذا
والا كان مناقضا لقوله بالوقوع وفي اعتراف القول الاول بان هذا ليس من البديل ولهذا لم يجب
المسارح عن احتجاج ذلك القبيل بالآية المذكورة بان مقتضى الدليل العام بدل بل عدل الى
الجواب يمنع انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر وحاصله انه لا بد في البديل الذي
قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستقدا من النسخ ناصا واقضاء والاية من قبيل الثاني فان
قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسألة اذ النسخ الوجوب بقي
الجواز يعني عدم الخرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام اذ ليس مقادا من النسخ لانصا ولا
اقتضاء بل هو امر منفصل عنه رأسا ووجه تقييد البديل بما ذكر كظاهره فانه لا يفتهم من عدم
وقوع النسخ الا يبطل الا انه لا يقع الا معه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما اذا اختلف عن ذلك
رأسا فانه لا يقال ان النسخ يبطل وان ثبت حكم مقتضى الدليل العام فتأمل ذلك فانه قد يلتبس
مراد المسارح بعدم احسان التأمل ثم ان هذا الذي أخذناه من كلام المسارح لا ينافي تقرير
الزركشي اه هذه المسئلة مع التأمل الصحيح وان كان يوهم منافاته له يبادى النظر فعليك
بالتأمل والثاني ان قضية هذا الذي قررناه ان النسخ لو لم يقد البديل ناصا واقضاء كما تقررين يكون
محل الخلاف متى يكون متمعا عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وان ثبت حكم آخر
بمقتضى الدليل العام لكن ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال واستدل
القاضي في مختصر التقريب على تجوز نسخ الشيء لا الى بدل بان الجواز ارتفاع التكليف عن
المخاطبين بجملة فلان يجوز ارتفاع عبارة بعينها الى البديل أو الى قال والمخالفون في ذلك وهم
المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا اختلفونا في هذه المسئلة فهذه اوهام مشار الخلاف في
هذه المسئلة انتهى قد يقتضى خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم مقتضى الدليل العام لم يلزم
ارتفاع التكليف فليتأمل (قوله اذا ناجيتم الرسول) أي الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم الخ
كذا قاله شيخنا الشهاب وله بيان للمعنى دون تقدير الاعراب (قوله الصادق هنا بالاباحة
والاستحباب) قال شيخنا الشهاب أي وأما غيرهما فتقديرهما بالوجوب اه (أقول) لا يخفى ان
الجواز الذي هو بدل الوجوب لا يتصور ان يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ ان الجواز الذي
لا يكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب فليتأمل ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك
ان الجواز الذي بدل الوجوب قد ينصرف في احد الامرين لقيام مانع من الآخر فليستأمل (قوله
واقع عند كل المسابن) لا يخفى ان وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله والحق لم يقع الا بالمتواترة
لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسابن ومخالفته غيرهم فيه والدليل على وقوعه
علم من مواضع تقدمت في الشرح (قوله وخالفتم اليهود الخ) اعلم ان النسخ غير البدل لان
النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص والبدل هو الظهور بعد الخفاء ومثله بدأ
لنا الامر القلاني وبد الناسورا بل بدأ أي ظهر لنا بعد خفاءه وغير مستلزم له لانه يجوز ان يكون
فعل المأمور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الامر به في وقت وانتهى عنه في

مصلحة في ذلك قلنا لان سلم
ذلك (لكن لم يقع وفاقا
لشافعي) رضى الله عنه
وقد قيل وقع كتسخ وجوب
تقديم الصدقة على مناجاة
النبي صلى الله عليه وسلم اذا
ناجيت الرسول الى آخره اذ
لا بدل لوجوب فيرجع الامر
الى ما كان قبله مما دل عليه
الدليل العام من تحريم
للفعل ان كان مضرة
أو اباحته ان كان منفعة
قلنا لان سلم انه لا بدل للوجوب
بل بدله الجواز الصادق هنا
بالاباحة والاستحباب
(مسئلة النسخ واقع عند
كل المسابن) وخالفتم
اليهود وغير العيسوية

وقت آخر ولا يستدكر ذلك فان أكثر الافعال العادية كذلك ألا ترى ان الأكل والشرب حالة
الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلقا بانه لا يكون
ذلك اظهورة مفسدة فيه كانت خفيت بل قد يحسن الامر بالشئ ثم يحسن النهي عنه قبل التمكن
من فعله لان المصلحة هو الامر به أولا ثم النهي عنه ثانيا ولما توهمت اليهود والروافض استلزام
النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل
المحال عليه تعالى وجوزة الروافض لجهولهم البداء على الله تعالى كما يقول الظالمون عاوا
كيرا قال الهندي فكل من المذهبين وان كان كقرا اذ الاول يقتضي عدم نبوة نبينا عليه الصلاة
والسلام والثاني يقتضي جواز الجهل على الله تعالى وكونه محال للحوادث لكن الثاني كقر
صريح لا يمكن أن يعمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الاول يمكن جعله على ذلك بان يقال
ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال ان شرع من
قبله كان مغيا الى ظهوره عليه الصلاة والسلام (قول بعضهم في الجواز وبعضهم في الوقوع)
تدبسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم وردّها ويكتفي في ذلك ما تقدم من بيان وقوعه
في القرآن وغيره (قوله فقيل خالف) فان قيل المخالفة في الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصا
لتمتصن التسمية المضاف اليه الاعتراف بالوجود فلا وجه لنا في عبارة المصنف قلنا يمكن أن
يوجه بان العدول عن تسميته المشهورة الى تسميته باسم موهوع في الاصطلاح لا يقابله وهو لفظ
التخصيص المشهور ذلك العدول بارادة ذلك المقابل قديدا على تلك المخالفة ولا ينافي ذلك رجوع
ضميرهما للنسخ لاحتمال ان المعنى انه سمي ماندي فمن انه نسخ تخصيصا بنا على اعادة اطلاق
حقيقة النسخ عنه لما منع من ثبوتها كانه صريح بانها مغييا فاشارة بالقائه الى ان منشا ذلك
القول هذا العدول ولعل الشارح قصد الاشارة الى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فان
المبادر من هذه العبارة بيان منشا دعوى هذا القول المخالفة في الوجود كما لا يخفى على ان كون
القائه للتفريع غير متعين لجواز كونها مجردا عن الخلف (قوله فان الخلف الذي حكاه الآمدي وغيره
عنه من تقيبه ووقوعه) تفريع على قوله وسماه أبو مسلم تخصيصا الاعلى قوله فقيل خالف (قوله
لفظي) لا يقال الخلف الذي هو نفي الوقوع لا يتصور ان يكون لفظيا لقطع عبارة نفي الوقوع
لوقوع ومناقضته لانه لا ينافي قول المراد ان ما حكي عنه من نفي الوقوع ينبغي أن يصرف عن ظاهره
بحيث يعود لفظيا ليوافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصا المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده
فانما له (قوله الذي فهمه المصنف عنه) اشارة الى انه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما توخذه منه
(قوله المتضمن لاعترافه به) فيه بحيث لان حقيقة التخصيص ليس رفعا والنسخ رفع على الصحيح
فالاعتراف بالاول ليس اعترافا بالشئ الا أن يقال حقيقة التخصيص باعتبار الازمان كما هنا
تجامع الرفع فتضمن تسميته تخصيصا للاعتراف المذكور ومنشؤه ارادة التخصيص باعتبار
الازمان مع ملاحظة عدم اليقظة المذكورة فليتامل والاحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام
وهو انقطاع حكمه وتعلق آخر وهذا المعنى يجامع معنى النسخ على قولنا لان انقطاع الحكم صادق
بانقطاعه بطريق رفع الثاني اياه ومعنى النسخ الذي ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع
كان وجودا الثاني وانما كان الاحسن ذلك لانه الذي به يثبت قول الشارح المتضمن

بعضهم في الجواز وبعضهم
في الوقوع واعترف بها
العيونية وهم أصحاب أبي
عيسى الاصفهاني المتنفون
بعبته نبينا عليه أفضل
الصلاة والسلام لكن الى
بني اسمعيل خاصة وهم العرب
(وسماه أبو مسلم) الاصفهاني
من المعتزلة (تخصيصا) لانه
قصر الحكم على بعض الازمان
فهو تخصيص في الازمان
كالتخصيص في الأشخاص
(فقيل خالف) في وجوده
حيث لم يذكره باسمه المشهور
(فان الخلف) الذي
الآمدي وغيره عنه من تقيبه
وقوعه (لفظي) لما تقدم
من تسميته تخصيصا الذي
فهمه المصنف منه المتضمن
لاعترافه به اذ لا يابق به
انكاره كيف وشربعت نبينا
صلى الله عليه وسلم بخالفة في
كثيرا شربعت من قوله

لا اعترافه

لا عترافه به الخ مع قوله تفر بعا على ذلك فهي عنده مغيبة الخ ثم قوله وصح انه لم يخالف الخ والالا
فلو اريدا عترافه بالنسخ على الوجه الذي قلناه كيف ياتم ذلك مع قوله فهي عنده مغيبة
الخ ومن هنا يظهر ان المراد بوقوع النسخ عند كل المسائل ان المعنى العام الصادق به
واقع كذلك فليتامل (قوله فهي عنده مغيبة الخ) شريعتهم صلى الله عليه وسلم وكذا
كل منسوخ فيها مغيبا عنده في علم الله الخ فان قلت التقييد بقوله عنده في الموضوعين يقتضى
ان ذلك غير مغيبا عنده غيره في علم الله الى ما ذكر وليس بظاهر لان كون ما ذكر مغيبا في علم الله
الى ما ذكر كما لا ينبغي الاختلاف فيه قلت لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله كما غيبا
في اللفظ فالذي يخصه ان جعل المغيبا في العلم كما غيبا في اللفظ حتى جعلها مخصصة كما أشار
الى ذلك شيخ الاسلام (قوله فنشأ من هنا) أى من كون شريعة من قبله مغيبة وكذا
كل منسوخ فيها مغيبا (قوله وصح انه لم يخالف في وجوده أحد من المسائل) أى على الراجح
من ان انما لم يخالف في وجوده والافعل على ما قبله الذى حكاه المصنف بقوله فقبل خالف لا يصح
ذلك الا ان يكون هذا القيل مؤثرا (قوله والختم ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم
القرع) اقول يشكل عليه جواز نسخ الاصل دون القوي كما تقدم بناء على انها قياسية كما نقله
في محث المفهوم عن الشافعي وغيره ويمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم في القوي اقوى من
ثبوتها بتدليل انه قيل انها منطوق ثم ما يتم تعرضوا للجواب ذلك قال العضد شرح الكلام ابن
الحاجب قالوا اى القائلون بانه يبقى القرع تابع للدلالة للحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء
الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم القرع وهو
بمعناه الذي صرح به في جواز نسخ الاصل دون القوي الجواب لان سلم انه لم يحدث شئ
الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعبرة شرعا وهو ما يلزم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه
بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة
للتأنيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قال
المولى التفتازانى قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتأنيف ارتفاع
الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأنيف كان
غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر انواع
الايذاء بخلاف حكمة الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية وحاصله ان العناية والرعاية في تحريم
التأنيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى
والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التأنيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من
ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى انتهى (واقول) لقائل ان يقول هذا الفرق لا يجرى على
القول بقياسية القوي كما تقدم او اثل الكتاب نقله عن الشافعي وغيره اذ هو على هذا من جملة
الاقضية كما يقال في بقية الاقضية يقال فيه اذ لا فرق بين قياس وقياس في ذلك كما لا يخفى
ولا فيما اذا كان مساويا لان المصنف ادا به مفهوم المرافقة بقسميه الاولى والمساوى كما فسر
به الشارح الحق في ذلك لان واحد من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس اولى من الآخر فلا
اضعف واقوى ثم ولا فيما اذا كان القرع في القياس اولى من الاصل بالحكم ان يجرى حينئذ

فهي عنده مغيبة الخ
شريعته صلى الله عليه وسلم
وكذا كل منسوخ فيها مغيبا
عنده في علم الله الى ورود
ناجحه كالمغيبا في اللفظ نشأ
من هنا نسبة النسخ تخصيصها
وصح انه لم يخالف في وجوده
أحد من المسائل (والختم ان
ان نسخ حكم الاصل لا يبقى
معه حكم القرع)

فيه ما قالوه في الفجوى ولا يرد الاولان على ابن الحاجب وشراجه لان الفجوى عندهم غير
 تباينة كما قرروه في محبت المنهوم وارادوا بها الاولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف
 عليه المتامل فيه بخلاف المصنف كما علمت ولم يمتنعن الكوراني لذلك فادهم في هذا
 الفرق في تقرير كلام المصنف فتامل (قوله لا تتفاء العلة) أي من حيث اعتبارها (قوله لان
 القياس مظهر له لا مثبت) يمكن ان يجاب بانه كما انه مظهر للحكم الفرع مظهر لا اعتبار مع العلة
 فيه اذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهر للحكم الفرع ولا الاعلية (قوله من التسخ)
 قال شيخنا الشهاب وذلك لان مورد التسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع وذلك ان
 تقول بل تساط الناسخ على الحكمين مع ما ورد فيهما ما فلا تنسخ انتهى (قوله فيجوز نسخ كل
 الاحكام) فيه امور * الاول انه خرج بنسخ كل الاحكام رفع كل الاحكام بغير نسخ بل باعدام
 العقل الذي هو مناط التكليف فهو جائز بخلاف كان النهي عن معرفته تعالى بمنع بالا
 خلاف الاعلى من يجوز التكليف بالمال وذلك لان امثال النهي متوقف على العلم به المتدعي
 معرفة الناهي فامثاله يستدعي ما ينافي الامثال * والثاني انه قد يقال جواز نسخ كل
 الاحكام لا يستفاد من قول المصنف وان كل شرعي يقبل التسخ لان كل المنافع لتكره للعموم
 ودلالة العام كلية كما تقدم أي الحكم فيه على كل فرد منه ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد في نفسه
 جواز نسخ جملة الافراد بل جواز نسخ كل فرد في نفسه اكن نسخ اذ انضم اليه نسخ
 البقية ويجاب بان استيفاده من كلامه بقريته المقابلة بقوله ومنع الغزالي الخ لظهوره في انه
 اراد بكل شرعي اعم من كل فرد ومن جملة الافراد بل جملة الافراد فرد من افراد كل شرعي أيضا
 وفيه نظر لان المقابلة المذكورة غاية ما تفيد ارادة جميع الاحكام التكميلية لتقييد الغزالي
 بالتكليف والاحكام في كلام الشارح اعم من التكليف الا أن يقال يكفي كونها قريته
 على ان المصنف لم يرد كل شرعي بشرط انفراد مع شمول الشرعي لغير التكليف أيضا فتأمل
 فقيه دقة هو الثالث انه قد يدخل في نسخ كل الاحكام نسخ جميع القرآن تلاوته كما تقدم من
 رجوع نسخ التلاوة الى نسخ الحكم ولا ينافي ذلك ما تقدم من الاجماع على امتناع نسخ كل
 القرآن لانه كما تقدم امتناع شرعي فلا ينافي الجواز العقلي المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه
 أيضا احكام غير التكليف كالندب والاباحة (قوله جميع التكليف) اقول يجوز ان يريد
 جميع الاحكام ويكون التعبير بالتكليف للتغليب ويجوز ان يبقى على ظاهره اذ يكفي في المنع
 عنده دخول المعرفة في التكليف فان ذلك هو منشا المحذور عنده (قوله على معرفة النسخ
 والناسخ) لا يخفى ان معرفة الاول تصوري (قوله وهي) أي المعرفة أي وجوبها من التكليف
 نظر السعد وجهه انه في وجوب هذه المعرفة قال فان وقوع النسخ وان كان معرفته ومعرفة
 الناسخ اعنى الشارع لا تستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف أي لانه يكفي في ذلك حصول
 المعرفة وان لم يجب الحصول التكليف بها قال اللهم الا ان يقال التسخ لا يكون الا بدليل شرعي
 وهو خطاب يجب فهمه ومعرفة اه (قوله لکن يحصلها بغيرها) أي التكليف بها - هذا يدفع
 ما توهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ ولم جرا (قوله وهي القصد
 بنسخ جميع التكليف) لا يخفى انه لم يحصل بما ذكر بنسخ جميع التكليف بل ارتفاع البعض

لا تتفاء العلة التي ثبت بها
 بالتفاء حكم الاصل وقالت
 المنتهية يبقى لان القياس
 مظهر له لا مثبت وسلم في قوله
 لا يبق من التسخ في قول
 بعضهم نسخ الحكم الفرع
 (و) المختار (ان كل حكم
 شرعي يقبل التسخ) فيجوز
 نسخ كل الاحكام وبعضها
 أي بعض مكات (ومنع
 الغزالي) كما اعتزله (نسخ
 جميع التكليف) لتوقف
 العلم بذلك القصد منه
 بتقدير وقوعه على معرفة
 النسخ والناسخ وهي من
 التكليف ولا ينافي نسخها
 قلنا مسلم ذلك لکن حصلها
 بغيرها التكليف بها فيصدق
 انه لم يبق تكليف وهو القصد
 بنسخ جميع التكليف

بطريق النسخ واقطاع البعض بطريق الايمان بالماوريه قال السعدي رحمه الله (فان قيل) يصح
 ان جميع التكليفات الموجودة قد نسخت (قلنا) نعم فان تكليف المعرفتين أي معرفة النسخ
 ومعرفة الناسخ قد وجدوا في النسخ (فان قيل) يجوز ان يصير الشارع بانه ليس مكلفا بشي أصلا
 (قلنا) يستلزم وجوب معرفة ذلك ما يورد الكلام اه (قوله فلان نزاع في المعنى) وذلك لان حاصل
 الذي ادعاه الجهور وجواز ارتفاع جميع التكليفات بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق
 الايمان بالماوريه والغزالي لا يخالف في ذلك والذي ادعاه الغزالي انه لا يمكن رفع جميعها
 بطريق النسخ والجهور لا يخالفون في ذلك (قوله ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أي
 معرفة الله قال شيخنا الشهاب يعني العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته اه وعبارة ابن
 الحاجب المختار جواز نسخ وجوب معرفته ونحوه الكفر وغيره أي كالظلم والكذب خلافا
 للمعتزلة وهي فرع التحسين والتفريق انتهى (قوله لان عندهم حسنة لذاتهم) قال شيخنا
 الشهاب والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى والتعريف بقوله عندهم فيه
 شي لا لا والوافقنا هم في الحسن الذي وافقنا هم في عدم التغيير كالمخالفهم فيه كما قال الشارح
 قلنا الحسن الذي باطل فتأمل (قوله لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب أي لا يتغير
 حسنها أي وجوبها هذا مرادهم فيه يظهر اه (واقول) لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فان
 الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترب عليه كما هو ظاهر (قوله والمختار ان الناسخ قبل
 تبليغه صلى الله عليه وسلم لانه لا يثبت في حقهم) فيه امران الاول قال شيخ الاسلام قوله
 قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم أي للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق للثابت قبل بلوغ الناسخ
 له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه وقبل نزوله الى الارض كما في ليلة الامراء من رفع فرضية
 خمسين صلاة بخمس ملوات وبما بعد نزوله الى الارض وقبل تبليغه للامة فيجبري الخلفاء
 في الجبيع وما قبل من ان الخمس في ليلة الامراء خاصة للتمسك بين هرا واحد الوجهين مع انه ليس
 مما ثبت فيه لان ذلك نسخ في حق النبي ابوغه له وكلامنا في النسخ في حق الاممة اه (واقول) فيه
 امور منها ان ما ذكره من جريان الخلفاء فيما قبل بلوغ الناسخ صلى الله عليه وسلم وبعد بلوغه
 لجبريل يخالفه قول الصفي الهندي في نهايته وهذا الخلفاء انما هو بعد وصول الناسخ الى
 النبي فاما قبله فلا وان وصل الى جبريل عليه السلام اه وقول الاحكام لانعرف خلافنا بين
 لامة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم
 حتى المكاتبين بل هي في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل الفناء الناسخ الى
 بل وانما الخلفاء فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الاممة اه وقول
 عند استدلاله على المختار أيضا لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل
 السلام واللازم باطل بالاتفاق بان الملازمة انما هي في وجود الناسخ وعدم علم المكلف
 بوجوده مقتضى حكمه وعدم علم المكلف لا يصلح ما عاينته ثبت حكمه عملا بالتمسك في السلام
 المعارض انتهى وقول الجوهر الفردي عن المصنف والخلاف اذا بلغ جبريل عليه اله لامة
 بلام واقاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الارض ولم يتمكن احد من المكاتبين من العلم
 راعه مورد احد الى آخر ما طال به ما بين الوقوف عليه ولا يوافق هو اطلاق المقابل

ولا نزاع في المعنى (و) منعت
 المعتزلة نسخ وجوب المعرفة
 أي معرفة الله تعالى لانها
 عندهم حسنة لذاتهم لا يتغير
 بتغير الزمان فلا يقبل
 حكمها التسخ قلنا الحسن
 الذي باطل (والاجماع على
 عدم الوقوع) لما ذكر من
 نسخ جميع التكليفات
 ووجوب المعرفة والمختار
 ان الناسخ قبل تبليغه صلى
 الله عليه وسلم الامة لا يثبت
 في حقهم لعدم علمهم به

الا في اذ لا يسع احد دعوى الاستمرا في الذمة قبل بلوغ الدامخ له صلى الله عليه وسلم ومنها
 ان ما ذكره في قضية الخمسين ليله الامراء فقد تردد فيه المصنف في الجوهر القريني في كلام حكاه
 عنه والثالثة أي الصورة الثالثة ان يباغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسما
 ثم يرفع كفرض خمسين صلاة ليله المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون
 ناسخا فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه اذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر ويحتمل على بعد ان
 يقال بثبوتها لانه باغ خير البشر صلى الله عليه وسلم وعليه يدل كلام ابن السعدي اذ قال فرض
 الله خمسين صلاة ليله المعراج ثم نسخها قبل ان تعليه الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
 عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الابداع واعتقاده فانظر كيف عمه نسخا
 ولم يثبت لم يسم نسوخا انتهى وظاهر هذا السياق ان هذا بالنسبة الى الامة وكلام البكال
 صريح في حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف ويحتمل على بعد ان الاربع عنده الاحتمال
 الاول وهو قضية التمس وعلى كل حال فتردد في هذه المسئلة يدل على امكان النسخ قبل بلوغ
 المنسوخ الى المكلفين اذ لو لم يكن ممكنا لم يكن هذا التردد ومنها ان ما ذكره من ثبوت النسخ
 في حقه صلى الله عليه وسلم بلوغ النسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لان كونه من
 النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الانبياء خصوصا اقبلهم صلى الله عليه وسلم في امتثال الامر
 من مبادرتهم الى فعل الماء وريه وان كان موسعا والاشتمال يمكن في السماء والظاهر انه قبل
 التمس لان الظاهر ان تجسيره كليفه مشروط بدار التكليف وهي الارض وايضا فعل
 الوجوب كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين له في السماء وبهذا يجاب عن عدم فعله عشا
 تلك المسئلة وصح يومها مع ادراكه وقتها في دار التكليف وهي الارض وذلك لان وجوبها
 كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين في وقتها فلم يجبا اذ لا على انه يحتمل ان الوجوب لم يتعلق
 به مطلقا ولا مطلقا على بيان الكيفية بان اوجب الخمس عليه على ان اولها الظاهر من هذا
 يظهر سقوط ما يتوهم من ان تاخير البيان عن وقتي الشاء والصبح تاخير له عن وقت الحاجة
 وهو لا يجوز وذلك لان ما لم يجبا قبل البيان اما لانهم لم يجبا مطلقا اولان وجوبها ما كان
 مشروطا بالبيان ولم يوجد فلا تاخير عن وقت الحاجة فلا حاجة مع عدم الوجوب ولا يرد على
 ذلك ان من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفية ايلزمه القضاء وذلك لتكتمه من تعلم
 الكيفية باستقرار الشرع فهو مقصر وايضا فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية
 بخلاف ما نحن فيه ومنها ان ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين الى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان
 يكون معناه رفع التعاق بالجملة مع اثبات التعاق ببعضها فيكون المنسوخ في الحقيقة ماعدا
 الخمس من الخمسين ويحتمل على بعد ان يكون معناه رفع التعاق بجميع الخمسين واثبات تعلق
 جديد بالخمس وهل كانت الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات او كان ماعدا الخمس من
 الخمسين مواتا من مغايرة للخمس فيه نظر ولم يحضر في الآن فيه شيء فلا يرجع والامر
 الثاني انهم استدلوا على اختيار المذكور بادلها انها لربيت حكم النسخ في حقههم لادى الى
 وجوب وتجريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال بيان ذلك
 ان الشارع اذا اوجب على مكلف فعلا معينا في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت

بعبته

ويعينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف حدث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذي اوجبه
 الشارع عليه حتى لو تركه اثم اجماعا فلو كان حكم الناسخ ثابتا في حقه حرم عليه الاتيان بذلك
 الفعل في ذلك الوقت فيكون الاتيان به في ذلك الوقت واجبا وحرما ما فيجتمع الوجوب والتحريم
 في فعل واحد من شخص واحد في وقت واحد وذلك محال (فان قلت) هل يجري هذا الدليل في
 النسخ قبل الوقت والتمكن (قلت) يمكن جريانه في الجملة فان قبل الوقت خطا بان في الجملة قبله
 تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معا حيث قد منع بعضهم ما تقدم انه لو تركه اثم كالموطني
 ووجهه نظرنا اجنبية فانه لا ياتهم على الوطء بل على الجراءة عليه انتهى أي فالاثم هنا على الجراءة على
 ترك الواجب لا على ترك الواجب ويجب بان ذلك لا يضر في المطلوب لان الاثم على تلك الجراءة
 ليس الا من آثار وجوب الفعل (وههنا بحثان) * الاول ان اجتماع الوجوب والتحريم كما افاده
 هذا الدليل حاصله طلب المحال لانه وهو الجمع بين النقيضين وههنا فعل الشيء وتركه في وقت
 واحد وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا ولو اذاته فاخترنا المصنف المنع هنا يخالف
 ذلك الا ان يجب ان يمنع ان ذلك من التكليف بالمحال الذي اجازته المصنف بل هو من التكليف
 المحال الذي منعه بعض من اجاز التكليف بالمحال وقرق ابن التلمساني وغيره بينهم ما بان
 التكليف بالمحال هو ان يكون الخلل راجعا الى الامور به والتكليف بالمحال هو ان يكون راجعا
 الى الامور ~~ك~~ تكليف الغافل وقد صوب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم
 فليست امل * والبحث الثاني ان الانسليم ما ذكر في هذا الدليل من انه لو ثبت حكم الناسخ في حقهم
 لا أدى الى ما تقرر وانما يلزم ذلك لو لم يثبت به معنى الامتثال وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى
 الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليست امل (قوله) وقيل ثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى
 الامتثال) فيه امور * الاول ان قوله لا بمعنى الامتثال قال شيخنا اللهم اب أي طلب الامتثال
 * والثاني ان السبوطي عبر بقوله الجهر ورعى انه لا يثبت في حقه لا بمعنى التأييم ولا بمعنى
 القضاء لعدم علمه وقيل ثبت بمعنى القضاء كالتأيم وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى
 قول جمع الجوامع الامتثال والاستقرار في الذمة والاولى اوضح واخصر انتهى * والثالث
 ان ظاهره ان القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قولهم في القضاء حيث وجب انه بأمر جديد
 الا ان يقول على معنى انه متعلق به على وجه يصلح لان يجب معه القضاء بأمر جديد * والرابع انه
 ينبغي ان يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وان صح ارادة هذا
 على المختار اذ لا يصح احدا القول بالاستقرار في الذمة حيثما تقدم * والخامس ان المتبادر
 من التعيين بالاستقرار في الذمة تصوير المسئلة بما اذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغي ان
 يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجري المختار ومقابلته فيما اذا اقتضى الناسخ غير الوجوب
 أيضا كالتحريم بعد الاباحة فيثبت اثر التحريم في الذمة كالضمان حيث اقتضاء التحريم وان لم
 يثبت الاثم لعدم العلم والاباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم
 الاتلاف والتضمين به وعلى هذا القياس * والسادس انه ينبغي جريان المختار ومقابلته في غير
 النسخ كالخصيص حتى لو نفي الوجوب مثلا عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير قيد
 لم يثبت التخصص قبل بلوغ المخصص على المختار ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار في الذمة

(وقيل ثبت بمعنى الاستقرار
 في الذمة لا بمعنى الامتثال)

فيجب القضاء فيلتامل (قوله كما في النائم) قال شيخنا الشهاب فيه نظر لانه غير مخاطب
 ووجوب القضاء باصر جديد انتهى (وأقول) أما أولاً فيصير ان يكون التنظير بالنائم من حيث
 الاستقرار في الجلة وان اختلفا من وجه اخر واما ثانياً فليس في كلام المصنف تحقق مخاطبة
 هنا على مقابل المختار وقد جوزنا أن يكون القضاء هنا باصر جديد كما تقدم (قوله ومن لم يبلغه
 من تمكن من عمله) فان قلت يلزم على هذا تحقق المهدور السابق في دليل المسئلة فيما اذا نسخ
 الوجوب الى التحريم لانه يلزمه الايمان بالفعل وبإثمه بتوكله عدم علمه بارتضاع الوجوب بلهله
 بالناسخ ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجبا حراما في وقت واحد في حق
 شخص واحد فيجتمع وجوب الشيء الواحد وحرمته في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد
 وهو محال قلت لانسلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وان قصر في معرفته غاية الامر انه يثام
 بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه الا بالوجوب وان أثم بتقصيره فيلتامل (قوله اما الزيادة
 على النص) أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع الحكم المزيد
 عليه وفيه أمران الاول قال الكوراني ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما
 كان رفع الحكم الشرعي فالحكم بان الزيادة مطاقا عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم
 لان الشافعي لما قال ان مفهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة فلو جاء نص بوجوب الزكاة
 على المعلوفة كان نسخا لذلك الوجوب قطعاً والزيادة على الركعتين في صلاة العجر لما كانت
 بحرمة فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى في الصلاة كانت نسخا تلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعاً هذا
 حكم الزيادة وأما النقص في العبادة مثل اسقاط ركعة من العجر حكم المصنف بان الخلاف فيه
 كانخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح انه ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهذا أيضاً كذلك الآن في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخاً (فان قلت) اذا نسخ الركعتان من الظهر لم يلحق
 فعلهما ما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون نسخاً (قلت) نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان
 اللتان نقصت الباقيات فان وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الاول انتهى (وأقول)
 ينبغي أن يعلم ان محل النزاع ان الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وان النقص هل هو ناسخ
 للمنقوص منه لا في ان واحدا منهما هل هو ناسخ على الاطلاق أو لا ولهذا أقدم الشارح الحق
 قول المصنف فليست بنسخ بقوله للمزيد عليه وقال في شرح قوله وكذا الخلاف في نقص جزء
 العبادة أو شرطها هل هو نسخ لها فبقوله لها ثم قال والجهر ومن الشافعية لا والنسخ للجزء
 أو الشرط فقط وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد ان قرر كلام ابن
 الحاجب مانعه وفي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول وبالله التوفيق قولنا الزيادة هل هي
 نسخ ايس معناه الا انها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتبعه حيث قد قول من يقول ان رفعت
 حكماً شرعياً كانت نسخاً أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
 من حيث هي أو لا إنما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم
 شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أو لا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا
 في الكلام فذكر ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غير ما عرف ذلك انتهى ثم قال
 صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب ولو زيد ركعة في الصحيح فنسخ التحريم الزيادة على

كما في النائم وقت الصلاة
 وبعد التبليغ يثبت في حق
 من بلغه ومن لم يبلغه من
 تمكن من عمله فان لم يتمكن
 فعله الخلف (أما الزيادة
 على النص) كزيادة ركعة
 أو ركوع أو صفة في رتبة
 الكفارة كالإيمان
 أو جلدات في جلد حدة
 (فليست بنسخ) للمزيد
 عليه (خلافاً للحنفية) في
 قولهم انه نسخ (ومثاره)
 أي الجهل الذي تار منه
 الخلف ما يقال (هل
 رفعت) أي الزيادة حكمياً
 شرعياً فعندنا لا فليست
 بنسخ

الركعتين

الركعتين ثم وجوبه اود ذلك الصريح - حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب وخالف أبو الحسين
 البصري في ذلك ورد الامدى رحمه الله هذا الدليل بأنه انما يصح لو كان الامر بالركعتين
 مرة متصفا للثمن عن الزيادة عليه ما وليس كذلك بل يمكن أن يكون مستفادا من دليل آخر فزيادة
 ركعة لا تكون ناسخا قلت وهو صحيح فان الكلام في ان الزيادة هل هي نسخ لله زيد لا في كونها
 نسخا لامر آخر كما بهنا عليه فيما مضى انتهى ثم قال والتغريب اذا زيد على الحد كذلك
 فعند المصنف انه نسخ التحريم لانه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الايجاب رافعا لما ثبت بدليل
 شرعي وهو النسخ انتهى وقال عقبه ولقائل أن يقول ليس كلامنا الا انه هل هو نسخ لا مزيد
 عليه الذي هو الجملدات لا غير ثم لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع انتهى اسكن قوله
 لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع برده عليه ما بينه السكال وغيره من ان عومات تحريم
 الاذى نحو لا ضرر ولا ضرار ثبت حرمة ونحوه بالشرع واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض
 الكوراني بقوله ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لتكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعي
 الى قوله وهي حكم شرعي قطعا وانها لا منشأ له الا عدم تحرير محل الخلاف مع الاعتراض باطلاق
 بعضهم ووجه سقوطها ما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه وأما الاول
 فلان النص بوجوب الزكاة في الملوقة لا حاجة بل لا وجه لعله من قبيل الزيادة على النص بل
 هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لان عدم وجوب الزكاة في الملوقة أفاده النص الاول
 وان كان بطريق المفهوم فاذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافيا ورافعا له وليس زائدا
 عليه ولو كان هذامن قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا انما ليست بنسخ مناصفا
 لما قدمه من جواز نسخ المخالفة مع انه ليس كذلك قطعا وكانه اعتبر بما اقتضاه كلام نحو ابن
 الحاجب من ان هذا أيضا من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية وأما قوله الا ان في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي فيرد عليه انه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاقتصار
 على البعض نظريا ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسله الفرق بينهم وبين هذا يظهر ان ما ذكره
 من السؤال والجواب لا يجدي شيئا لانه فرضه في الساقط ويبقى الكلام في الباقي فانه كان يحرم
 الاقتصار عليه وقد صار جازا لا اقتصار عليه فنفرقته بين الزيادة والنقصان غير تمام فليست
 (فان قلت) ما بينت انه محل النزاع بخالفه قول الشارع في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا
 الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقضى فانه صريح في ان المرفوع
 ترك الزيادة فالمنسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيت ان محل النزاع ويقوى ذلك قول
 الشارع عقب قول المصنف للحنفية في قولهم انها نسخ ولم يقل انها نسخ للمزيد عليه (قلت) لا تلزم
 المخالفة لانه يجوز أن يكون المراد بيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها لترك الزيادة لانها اذا
 رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مما لا وجوب ركعتين معناه عدم وجوب ركعتين فقط
 فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط والامر
 الثاني ان السكال قال تضمن كلام المصنف ان الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند
 الحنفية وهو غلط لان الحنفية ينقون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بان رفعه نسخ لان
 النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا احذفه المصنف في المتن واعتذر بالتلويح والحواشي بان

سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره ايشار للاختصاص باعتذار ظاهر انتهى وقد صرح
 بالاستثناء صدر الشريعة في تنقيحه فقال وذكر وانها أي الزيادة على النص اما بزيادة جرم
 كزيادة ركعة مثلا على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما
 لو قال في المعالفة زكاة بعد قوله في الساعمة زكاة وهي نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت
 اذ لا نقول بالمفهوم انتهى وعبارة التلويح وأنت خبير بأنه لا مأخذ في ذلك على ابن
 الحاجب لما علم من عادته في الاختصاص بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى انتهى
 ولا يخفى ان الاعتذار عن هذا الامام بما ذكر ان صح أولى من تعديله لكن بردها الاعتذار
 من أصله ان عبارة المختصر وهي مانصه وأما زيادة جرم شرط أو زيادة مفهوم برفع
 مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى صريحة كما ترى في ان
 الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على
 واحد من المذهبين لان الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريبا في كلام
 المصنف والحنفية لا يثبتون مفهوم المخالفة فإما عن الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالنظر
 للأقوال التي حكاهما بعد ذلك لا يلتزم مع هذا الصنيع (قوله نظرا الى ان الامر بما دونها
 اقتضى تركها فهي رافعة لذلك مقتضى) قال شيخنا الشهاب انظر هل في ذلك أي كون الامر
 بما دونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة فيخالف ملتزم من انكارهم له ثم استناد
 الاقتضاء الى الامر مجاز وقوله فهي رافعة أي النص الميثب لها رافع وقوله لذلك مقتضى
 أي لحكمه انتهى (وأقول) الظاهر ان دلالة الامر بما دونها على تركها عندهم من قبيل
 دلالة الالتزام وانهم يدعون ان الامر بركعة من مثلالاستلزام الامر بترك الثالثة وعبارة
 التوضيح صدر الشريعة في تقرير دليلهم مانصه وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم
 زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة أمور * الاول بالتخفيف في اثنين
 بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني
 بالتخفيف في ثلاثة بعدما كان الواجب اثنان فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين
 * والثالث باليجاب شي زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
 الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص انتهى والظاهر ان مرادهم استفادته من
 النص بطريق اللزوم فوجوب الشيء الواحد يستلزم حرمة تركه وجوب أحد الامرين
 يستلزم ترك أحدهما لكن اهل المراد هنا الاصل المطلق الشامل لكل منهما المظهر وان
 وجوب أحد الامرين انما يمنع تركهما جميعا لا ترك أحدهما وجوب الشيء يستلزم اجزاء
 وقد أشار في التلويح الى جواب هذا الدليل حيث قال في قول التنقيح فترفع اجزاء الاصل
 مانصه قيل معنى الاجزاء امثال الامر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس
 بحكم شرعي ولو سلم فالامتناع به عمل الاصل لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس
 بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لتصرم الزيادة على الركعتين مثلا
 وأيضا قيل ان التخفيف بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع هو
 عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النقي الاصل فلا يكون رفعه نسخا انتهى وقوله

وعندهم نعم نظرا الى
 ان الامر بما دونها اقتضى
 تركها فهي رافعة لذلك
 مقتضى قلنا لان سلم
 اقتضاء تركها والمقتضى
 للترك غيره ويؤا على ذلك
 انه لا يعمل باخبار الآحاد

فالأولى أن يقال أنه نسخ التعريم الزيادة يجب عنه بما تقدم من قول الجوهري ورد الآمدى هذا
الدليل بأنه إنما يصح لو كان الأمر بالر كعتين مقتضيا انتهى عن الزيادة عليهما وليس كذلك إلى
قوله قلت وهو صحيح الخ وأما قول شيخنا أن إسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز فهو مسلم لو كان
الاقتضاء على ظاهره لكان الظاهر أنه هنا بمعنى الدلالة فلا يجوز في الإسناد (قوله في زيادتها
على القرآن) قال شيخنا الشهاب الظاهر أنهم يقولون إن القرآن قطعي الدلالة كالمعتاد انتهى
(أقول) فاعتدتم أن كل ما انتهى عنه الاحتمال الفاشي عن دليل يكون قطعيا بخلاف ما قام فيه
ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك في مباحث التخصيص (قوله على الرجلين والرجل
والمرأتين) قال صدر الشريعة في تنقيح وقوله فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون
الشاهد واليمين فاصفا ٥٥ قال في التلويح على هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك
الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير ليس بشهد رجل وامرأتان
أو فالمتشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إفادته انحصارا لاستشهاد في النوعين لا ينفى
صحة الحكم بالشاهد واليمين انتهى وفي الخواشي الحسروية جوابه أنا سلمنا أن أصل
الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى إذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين
أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريدان يحلف مكان رجل وامرأتين كما أن
أصل النكاح ليس بواجب لكنه إذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى ولقائل
أن يقول فرق بين مسألة النكاح وما نحن فيه فإنه إنما يجب أن يكون عند الشهود إذا أريد
وإن لم يكن أصله واجبا لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها وأما انحصار إثبات الحق
في النوعين المذكورين في الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين
وأمكن الجمع بحمل ما في الآية على الإثبات ببعض الشهادة فينحصر في النوعين حتى لا يكفي
شعور بع نسوة ولا رجل وامرأة وما في الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الأدلة واجب
بقدر الامكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتأمل وذكر الكمال جوابا عن المختصر بأن
الآية والحديث لم يتواردا على محمل واحد إذا الآية تتضمن الارشاد إلى الاحتياط في
الاستشهاد والحديث في الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى وفي العمد
سؤالا وجوابا ما شرحه في الخواشي بقوله تقريره أي السؤال هب أن مجرد استشهاد
شاهدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد وبعين لكن مفهوم النص أثبتته حيث حصر اليقينة
في النوعين رجلين أو رجلا وامرأتين وأوجب أنه إذا لم يكن رجلا لزم رجل وامرأتان
فدل على أنه لا يثبت في شاهد وبعين والامكان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين
وتقرر الجواب أن المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى أن اللازم رجلا لزم رجلين أو رجلا وامرأتين
ورجل وامرأتان على تقدير أنه مذكور في منع المفهوم كما هو رأي الحنفية فلا نسخ وإن سلم
المفهوم فليس لشهوم قوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان سوى أن غير هذا الاستشهاد ليس بطالب بمعنى أن طلب الاستشهاد
لم يتعلق إلا بهذين النوعين وأما أنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالنطوق
ولا بالمفهوم انتهى (وأقول) كان يمكن إبدال اللازم في قوله في تقرير الجواب بمعنى أن

في زيادتها على القرآن
زيادة التعريب على الجلد
التابثة بحديث الصحيبين
البكر بالبكر جلد مائة
وتعريب عام وزيادة اعتبار
الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمرأتين الشائبة
بحديث مسلم وأبي داود
وغیره انه صلى الله عليه وسلم
قضی بالشاهد واليمين بناء
على أن المتواتر لا ينسخ
بالاحاد

(والى المأخذ) المذكور

(عود الاقوال المفصلة والقروع المينة) أى التى بينها العلماء حاصكين ان الزيادة فيها نسخ أو لا منها ما تقدم من زيادة التعريب والشاهد واليمين ومن الاقوال المفصلة ان الزيادة ان غيرت الزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استغنائه كزيادة ركعة فى المغرب مثلا فهى نسخ والا كزيادة التعريب فى جلد الزنا فلا ومنها ان الزيادة ان اتصلت بالزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعة فى الصبح فهى نسخ والا كزيادة عشرين جلدة فى حد القذف فلا (وكذا الخلاف فى) نقص (جزء العباداة وشرطها) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ ام لا فيقول نعم الى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من النافعية لا والنسخ للجزء والشرط فقط لانه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا * (خاتمة للنسخ) * (يعين النسخ) للشئ (بتأخره) عنه

اللازم بالمطلوب فيقال يعنى ان المطلوب وما يضعف عنكهم بالآية ان ما هو ظاهرها من الترتيب غير ما ادكباينه الفقهاء وقروا كفاية الرجل والمرأتين فى المال مع القدرة على الرجلين فليستامل (قوله والى المأخذ المذكور) أى المشار اليه بقوله ومثاله هل رفعت وهذا الظرف متعلق بنسبه خبرا عن عودا ومثاق يعود والخبر محذوف أى ثابت وقوله المفصلة بصيغة اسم الفاعل وقوله المينة بصيغة اسم المفعول من البيان كادل عليه قول الشارح التى بينها العلماء (قوله وكذا الخلاف) أى ومثل الخلاف فى الزيادة الخلاف فى النقص والكاف حرف والجار والجرور خبر مقدم أو اسم مضاف لاسم الاشارة فى محل رفع على الخبرية وفى نقص متعلق بالمبتدأ وهو الخلاف (قوله نعم الى ذلك الناقص) أى نعم هو نسخ لها الى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى الهدول ويمكن تعلقه بنسب لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله وقيل نقص الجزاء الخ) شروع فى نظير الاقوال المفصلة فى مسئلة الزيادة * (خاتمة للنسخ) * (قوله أى أن يذكرا شئ على خلاف ما ذكره فيه أولا) فيه أمور الاقول ان المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المناقاة حتى يصح النسخ كان يقول فى شئ أنه مباح ثم يقول فيه انه حرام والافطلى الخلاف لا يقتضى المناقاة المحصنة للنسخ فانه يشهل ما لو قال فى شئ انه جائز ثم قال فيه انه واجب مثلا فان الوجوب خلاف الجواز مع انه لا نسخ لامكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب * والثانى ان وجه كون النص على الخلاف طريقا للعلم ان وصفه فى الزمن الثانى بخلاف ما وصف به فى الزمن الاوّل يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثانى عن مشروعية الوصف الاوّل والالام يصح وصفه فى الزمن الثانى * والثالث ان المراد النص على خلاف الاوّل من غير تعرض فى هذا النص للاقول فى غير ما قبله من قوله أو قوله كنت نسيتمكم عن كذا فاعلوه والانه مشتقل على النص على خلاف الاوّل ويجوز جعله شاملا له ولا يرد ان شرط عطف العام على الخاص الواو لان عطف هذا ليس على ما قبله بل على قوله الاجماع * والرابع ان تقدير المتن أو النص على حكم للشئ بخلاف الحكم الاوّل له أى الذى وصفه به قبل ذلك (قوله أو قول الراوى هذا سابق) قد يترق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتى بان هذا أقرب الى التحقيق لان العادة ان دعوى السبق لا تكون عادة الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرآن قد تخفى وقد لا يقول بها غير الراوى (قوله قلنا لا يلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفى ان ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع ان ذلك هو الظاهر (قوله بعد الاخرى) ان قلت من أين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احدى الايتين فى المحصف أمر معلوم بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة فى مجرد الاخبار بذلك فعمل قطعها ان المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الاخرى (قوله لما علم انه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغى أن يكون قوله هذا ناسخ كذا بالتكبير كذلك فليستامل

(الكتاب الثانى فى السنة) *

(قوله وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) فهى أمران * الاوّل ان ظاهره ان معنى السنة المجموع المتناول لاسم الاقوال والافعال وغيرها مما اقتروه وهذا نظير ما قدمه من جعل

(وطريق العلم يتأخره
الاجماع) بان يجبهوا على
انه متأخر لما قام عندهم
على تأخره (أو قوله صلى
الله عليه وسلم هذا تأخر)
لذلك (أو) هذا (بهذا ذلك)
أو كنت نهيت عن كذا
فأفهاوه) كحديث مسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها (أو النص على
خلاف الاول) أى أن يذكر
الشيء على خلاف ما ذكره
فيه أولاً (أو قول الراوى
هذا سابق) على ذلك
فيكون ذلك متأخراً (ولا
أثر وافية أحد النصين
للأصل) أى البراءة الأصلية
فى أن يكون متأخراً عن
المخالف لها إذ زعم
ذلك نظر الى أن الأصل
مخالفه الشرع له فيكون
المخالف هو السابق على
الموافق قلنا لا يلزم ذلك
بل هو العكس (وثبوت
أحدى الآيتين فى المصحف)
بعد الأخرى أى لا أثر له فى
تأخر زوروا خلفاً لزم
نظر الى أن الأصل موافقة
الوضع للنزول قلنا لكنه
غير لازم لجواز المخالفة كما
تقدم فى آتى عدة الوفاة
(وتأخر اسلام الراوى)
أى لا أثر له فى تأخر مرويه
عماراً ومقدم الإسلام
عليه خلفاً لزم ذلك

سمى القرآن المجموع الشامل اسائر أجزائه وظاهر انهم أيضاً كالقرآن تطلق على المفهوم
الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيره وعبارة التلويح الآتية ظاهرة فى هذا ويتبرح الاول
بكونه ظاهر العبارة وموافق لما تقدم فى الكتاب وان أمكن الحل على الثانى يجعل الاضافة
فى أقواله وأفعاله للجنس والثانى انه سواء جعلنا مسميها المجموع أو المفهوم الكلى فهو أحد
معانيها اصطلاحاً ولها معنى آخر يعلم مما تقدم فى المتدمات فى تقسيم الحكم وقد صرح به
المصنف وغيره هنا قال فى شرح المنهاج مانصه السنة فى اللغة الطريقة والسيرة وفى الاصطلاح
ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على
ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير أو
واستثناؤه القرآن يقوم مقامه اضافة المتن الاقوال والافعال وأورد الزركشى انه كان ينبغى
زيادة همه عليه الصلاة والسلام وأجاب شيخ الاسلام بدخوله فى الافعال أى لانه فعل قلبى
وهذا يقتضى دخول الافعال القلبية كالمقصود وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالاً
حقيقية ولكنها قد تعد أفعالاً وأجاب العراقى بان الهم حتى فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل
فيكون الاستدلال باحدهما فلا يحتاج الى زيادته انتهى وفيه نظر أما أولاً فلا نسلم الحصر فى
قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ
انها هو به واما ثانياً فالاطلاع عليه باحدهما والاستدلال باحدهما لا يمنع كونه من افراد
السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغى زيادته وأدخل شيخ الاسلام أيضاً فى الافعال صفاته
وفى صدق الافعال بها كالسنة نظر وزاد بعضهم الاشارة وهى من جهة الافعال فلا ترد فان
قلت كان يمكن الاقتصار على الافعال لشمونها الاقوال لانها أفعال اللسان كان الهم فعل
القلب قلت انما ذكرها للتأثير هو خروجها العدم تادرها عرفاً من الافعال (فان قلت) فهو الهم
لا يتعد ارباً من الافعال (قلت) قد جعل مقابله الافعال للاقوال قرينة على ان المراد بها
ما عدا الاقوال فتناول نحو الهم (قوله الاتباع معصومون) قال فى المواقف وهى أى العصمة
عندنا أى على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله
فيهم ذنباً وعند الحكماء أى بناء على ما ذهبوا اليه من الاقوال بالايجاب واعتبار استعداد القوابل
ملكه تمنع القبول الى ان قال وقال قوم تكون أى العصمة خاصة فى نفس الشخص أو فى بدنه
يمنع بسببها صدور الذنب عنه ثم أبطل هذا القول بما ورد منها ان امتناع صدور الذنب ينافى
التكليف بتركه اذ لا تكليف بما يمتنع لانه ليس مقدوراً اختلصت الاختيار مع انعقاد الاجماع
عليه وبذلك يظهر اشكال قول شيخ الاسلام وأحسن ما قيل انها أى العصمة ملكة نفسانية
تمنع صاحبها عن القبول وذلك لأن هذا قول الحكماء مخالفاً لقولنا البناء على أصولهم لكن جزم
به صاحب الطوالع من غير عزوله الى أحد وله أن يجيب بمنع ان هذا انما ينبغى على أصلهم من
الايجاب والاستعداد بل هو أن يقال انها ملكة بمعنى خلق الله تعالى تمنع بطريق جرى العادة
القبول بحيث يمنع عادة وقوع الفجور معها ويوافق ذلك ما سبأنى فى العدالة من انها ملكة
تمنع عن اقتراف الكبائر وصغار الخسة والذائل المباحة لكن ينشأ من هنا اشكال وذلك
لاتفاقهم على ثبوت العدالة لآحاد الامة وانها لا تختص بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة

نظرا الى انه الظاهر قلنا
 لكنه على تقدير تسليمه غير
 لازم لجواز العكس (وقوله)
 أي الراوي (هذا نسخ) أي
 لا أثر لقوله في ثبوت النسخ
 به خلافا لمن زعمه نظر الى
 انه لعده لا يقول ذلك
 الا اذا ثبت عنده قلنا ثبوته
 عنده يجوز ان يكون
 باجتهاد لا يوافق عليه (لا
 النسخ) أي لا قول الراوي
 هذا النسخ لما علم أنه
 منسوخ ولم يعلم ناسخه فان
 له اثر في تعيين النسخ (خلافا
 لزاعميه) أي زاعمي الآثار
 لما عدا الأخير وقد تقدم
 بيان ذلك كله والله الموفق
 للصواب
 (الكتاب الثاني في السنة *
 وهي أقوال محمد صلى الله
 عليه وسلم وأفعاله) ومنها
 تقريره لانه كف عن الانكار
 والكف فعل كما تقدم وقد
 تقدم مباحث الأقوال التي
 تشرك السنة فيها الكتاب
 من الأمور التي وغيرها
 والكلام هنا في غير ذلك
 وتوقف حجية السنة على
 عصمة النبي صلى الله عليه
 وسلم يبدأها ذاكرا جميع
 الأنبياء لزيادة الفائدة
 فقال (الأنبياء عليهم الصلاة
 والسلام معصومون)

لا حد الأمة عن الكفار وصغار الخبيثين والذائل المباحة فاما أن يطل تعريف العصاة
 سياتي أو تخصيص العصمة بالانبياء اللهم إلا أن يراد بالملك هنا ما يمنع أبدا بخلافه في العدا
 إذ قد يحصل في وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم وقد يدعى ان العصمة كذلك بديل اختلافهم
 في حصولها قبل النبوة لأن يجاب بارادة ما يمنع أبدا حصوله وقد يدعى قضية الملكين الا
 أن يراد انها تمنع أبدا مادامت حاصلة وما صدر عن الملكين انما صدر به بسلبها اذ لا مانع من ان
 الله تعالى يخلق تلك الملكة ثم يسلبها لا يقال اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي أو ملك
 لانه قول يجوز أن تجري عادته بأنه لا يسلبها الا مع الاعلام بذلك فما يحصل الاعلام لا يحصل
 عادة سلمها وفي مسابقة الكمال بن الهمام والعصمة تخصبص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة
 المعصية انتهى وفي تحريره وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خاق مانع منها غير ملجى أي
 بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتزدي العصمة لا تزيل الخسة قال صاحب الهداية
 معناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تجزعه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل
 الخير ويجزه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وقد ذكر القرافي في شرح
 الحصول التعريف الاول مع بسط استشكله والجواب عنه حيث قال فان قلتم ان معناها أي
 العصمة انهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذين بلغوا وما قرب بلوغهم
 من غير أن يعصوا فسد صدق معنى العصمة الذي ذكرتموه في حقهم مع انهم ليسوا معصومين
 وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير يصدر منهم الكفر ولا الكفار ولا الصواب معصومين فلا
 يكتفي في العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد من تحرير في هذا المقام وهو اننا نقول
 قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصي مستحيلة على الملائكة والأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام وعلى الأمة المحمدية يعني مجموعها وافراد الأمة كل واحد منهم قد استحتمل منه
 صدور المعاصي التي لم تقدر عليه فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص عنهم ويقول أهل
 العرف من العصمة أن لا تجرد وكل واحد من هذه المواطن له ضابط * اما نقديس الله تعالى
 وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور * أحدها انه لذاته تعالى وجب ذلك له غير ما له شيء
 * وثانيها انه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجبا
 لاجل الخبر * وأما عصمة الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة فلا استحتملة
 في حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفساني واللساني عن
 جعلهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وارادته له فتكون العصمة واستحتملة المعصية
 عليهم نشأت عن أربعة أمور العلم والخبر النفساني واللساني والارادة وفي حق الله تعالى عن
 أربعة أمور غير ان الارادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل
 لذاته والارادة لا تدخل في الامكان ودخلت الارادة في عصمة الملائكة والأنبياء ومجموع
 الأمة لانه من باب المستحتملات عقلا وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى الى ان قال قال
 المازري في شرح البرهان الانبياء كالشمر يجوز عليهم ما يجوز على البشر الامارات المجردة على
 نفسه أو قالوا هم ان هذا لا يجوز علينا فيمنع حينئذ وأما عصمة الصحابة وآحاد الأمة الذين
 لم يصدر عنهم معاص خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجرد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط

العلم والارادة والخير النفساني لانه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه
وليس في حقهم خبر اساني أي لم ينزل نص من الله تعالى في ان فلانا لا يصدر عنه كذا من المعاصي
في هذا القدر الذي هو الكلام اللساني امتازت الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام
ومجموع الامة واما اصل الامتناع فمترك بل ما من أحد الا وقد عصه الله من معصية ولا يبر
أحد من خلق الله جوع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية متصورة الا وقد وقع فيها
فيحصل له في عصيته الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فيمتاز الامتناع في حق الله تعالى بانه لانه
وتعذرا لارادته وعتا عصية الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة بالخبر
اللساني ويبقى الخير النفساني والعلم والارادة مشترك بين عصمة الملائكة والانبياء وآحاد الناس
ويكون العلم والخبر النفساني مشتركين المواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره
فهذا التخصيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فحق قلنا الانبياء
معصومون نريد الخير اللساني بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا نريد به معنى
آخروهي الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذا التخصيص محل النزاع والنزاع حجة هذا ما هو هل
وردد في الشرائع ما يقتضي ذلك الامتناع عليهم أم لا والاستحالة لا يحقق ذلك هذا ما ذكره القرافي
بحروفة ولا يخفى ما فيه فان الفرق بين عصمة الانبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك
القر يبين في عدم صدور الذنب بحجور دوروا الخير اللساني في الانبياء وعدم وروده في غيرهم كما هو
حاصل كلامه في غاية البعد والضعف وما نقل الامتهاني في شرح الحصول حاصله عن بعضهم
قال ومساق هذا الكلام ظاهر بان النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر ويستعمل
ان يكون المعنى بالعصمة النصوص كذفي النسخة الواقعة في منه وقد يشكك على هذا
التعريف اعتبار المصنف المذكي في العد التمع القطع بان العصمة اعمى فكيف نعتهم بالملكوة
في الادنى ولا تعتبر في الاعلى فلينأمل (قوله لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا الخ) فيه أمر ان
الازل قال في المواقف وشرحه اجمع أهل المال والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد
الكذب فيما دل المجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى
الخلايق وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم في ما ذكره على سبيل السهو والنسيان
خلاف بقية الاستناد أبو إسحق وكثير من الأئمة الاعلام وجوزة القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما كثر وغيره من المعاصي اما الكفر فاجعت
الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلهم بحجوز الكفر بل يحكي عنهم
انهم قالوا يجوز بعنة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره أي اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كذا أو صغائر وكل منهما اما ان يصدر عنه واما
ان يصدر سوا اما الكافر عمد افعله الجهور الاحشوية والا كثر من المانعين على امتناعه
سما وقاتل المعتزلة بناء على اصولهم عقلا واما سهوا وعلى سبيل التأويل انخطى بجوزة
الا كثر من المختار خلافه واما الصغائر عمد فجوزة الجهور الاجباني واما سهوا فهو جواز
انفا قابين أكثرهما بناوأ كثر المعتزلة الا الصغائر الحسنة وهي ما يلحق فاعلم بالاراذل والسفل

لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة
سهوا

كسرة لقمه فانه لا يجوز أصلا لا عد ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كظن
وقال الخا حفيحوز ان يصدر عنهم صغائر الخسة سهوا وبشرط ان يتوافقينتم واعنه وقد تبعه فيه
كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة وهذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة اما قبله فقال الجهور رأى أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال
أكثر المعتزلة تتمتع الكبيرة وان تاب منها او منهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن
ذنبهم كعهر الامهات أى كونها زانيات والفجور فى الآباء ودنايتهم واستغناءهم والصغائر
التي يسهة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عد ولا
سهوا ولا خطأ فى التأويل انتهى باختصار واسقاط الأدلة ثم قال لنا على ما هو المختار عندنا وهو
ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عدوا وجوه الخ منته
يتضح محل الخلاف والوفاق وفيه تصریح بان الاكثرين على جواز الكبيرة سهوا والصغيرة
عدا أيضا خلاف ما دل عليه كلام الشارح فبما وذلك مما يعكس على قول الكمال انه ينبغي حل
ما ذكره العصفه فى شرح المختصر من اطلاق جواز الصغائر نقلنا عن الاكثرين على السهو فان
تصريحه فى المواقف بنقل جواز الصغائر عدوا عن الجهور صريح فى ارادته الاطلاق بما فى شرح
المختصر نعم ما ذكره فى الكبار عدما من ان الاكثرين من المسانعين على الامتناع سمعا وأن المعتزلة
قالوا عقلا ببحالقه قول البرهان لامام الحرمين ومن نقله واقره القرانى والاصغهانى فى شرحهما
على الحصول مانصه فاما الفواحش الموبقات والافعال المعدودة من الكبائر فالذى ذهب اليه
طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبياء عقلا وصارا اليه جاهرا اعتنا وقال القاضى رحمه الله
هى متمتعة وان كان مدركا امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من جملة الشريعة على
الامن من وقوع الفواحش من الانبياء ولوردنا الى العقل لم يكن فى العقل ما يجعل ذلك فان
الذى يميزه النبى مدلول المجزئة ومعتادها والكبار ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمجزئة ببقيا
واثباتها ثم قال والمختار عندنا ما ذكره القاضى رحمه الله تعالى اه ولم يتعرض صاحب المواقف
وشرحه كما ترى لبيان ان جواز الصغائر عدما الذى نقلناه عن الجهور عقلى أو سهوى وقد صرح
فى البرهان بانه عقلى حيث قال والذى صار اليه أئمة الحق انه لا يمنع صدورها أى الصغائر من
الرسول عليه الصلاة والسلام عقلا وترددوا فى التامق من السمع فى ذلك والذى ذهب اليه
الاكثرون انها لا تقع انتهى ولا لبيان ان جواز صدور الكذب سهوا وعدم القاضى فيما دل
المجيز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يماغونه عن الله عقلى أو سهوى وقياس جواز ذلك
فيما ذكر جوازه فى غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر ان بينهم وعلى السواب دورا ولا يخفى ان نقي
الصدور الذى عبر به المصنف أقرب الى كون الامتناع سمعا وكلامه ظاهر فى التعريف الاول
للصحة وفى كون الامتناع سمعا فقله لا يصدر الخ فى موضع التفسير قوله معصومون فان
قلت ما اعتده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهوا ويشكل عليه ما وقع له عليه
الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها
عدا حرام اذ هو قطع للفرض وقطعه حرام بل اختلف الأئمة فى حرمة قطع النقل وقد وقع منه
ذلك سهوا وقد وقع الذنب سهوا (قلت) يمكن ان يجاب بان محمل الكلام حيث لا يرتب على

الوقوع

الوقوع سهواً تشرع اماماً يترتب عليه ذلك فيجوز ثم رأيت شيخ الاسلام في شرح اللب عقب قوله الانبياء معصومون حتى من صغيرة سهواً قال ما نصه فان قلت يشكل بانه صلى الله عليه وسلم سهواً في صلته حيث نسي فصلى الظهر خمساً وسلم في الظهر أو العصر من ركعتين وتكلم قلت لا اشكال على قول الاكثريين الا في وابدل له خبر البخاري اني انسى كما نسيت فاذا نسيت فذكر في واما على القول المذكور فيجب بان المنع من السهم ومعناه المنع من استدائه لامن ابتداءه وبان محله القول مطلقاً وفي الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك ثم قال ان السهو في الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا فادخ في التصديق انتهى ما ذكره شيخ الاسلام واقائل ان يقول يرد على قوله وبان محله القول مطلقاً ما تقدم من انه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتكلم وذلك لان السلام قول يحرم تعهده قبل فراغ الصلاة لقطعها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام ولانه لما سلم سهواً لم يخرج من الصلاة فيكون تعهد الكلام بعد السلام سهواً محرماً تعهد الكلام في الصلاة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام فينبغي ان يجعل القول كالفعل في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتب عليه تشریح فليتامل * والامر الثاني ان المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها وقد تقدم بيان حكم ما قبلها في عبارة المواقف وشرحه بقوله ما وهذا كما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة ما قبله فقال الوجه وراخ ومن جملة ذلك نقله ما عن الروافض انه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعتمادها ولا سهواً ولا خطأ في التأويل وفي الشفاء للقاضي عياض ما نصه فصل وقد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الرب فكيف والمسئلة تصورهما كالمتمتع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس في حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل ان يوحى اليه هل كان متبعاً لشرع من قبله أم لا فقال جماعة لم يكن متبعاً لشيء وهذا قول الجمهور والمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالامر والنواهي وتقرر الشرعية ثم قال وقالت فرقة انه كان عاملاً بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا وأطال في بيان ذلك انتهى فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكانه لا احتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع في حقه ولم يقدم دليل واضح عليه ثم أشار الى اشكال تصور المسئلة بان المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لئلا يكون تعبيره بقوله والمسئلة تصورهما كالمتمتع يقتضي امكانهما فيجعل ان التعبير بذلك مرعاة للقول بانه كان مكلفاً بشرع من قبله على ما تقر به عايفه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا عدهم وتعرض غيرهم لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة متبني على انهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه ان الله عصمهم عما علم انه يكون معصية في شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ (قوله أحد) يدخل فيه غير المكلف

أي لا يصدر عنهم ذنب
 أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة
 لاعتمادها ولا سهواً (وفقاً
 للاستاذ) أي اسحق
 الاسقرايني (و) أبي الفتح
 (الشمسستاني) القاضي
 (عياض والشيخ الامام)
 والد المصنف الكرامتهم
 على الله تعالى عن أن يصدر
 عنهم ذنب والاكثر على
 جواز صدور الصغيرة
 عنهم سهواً الا الدالة
 على الخمسة كسرقة لقمة
 والتطقيف بقره وبينهم
 عليهم او تفرغ على عصمة نبينا
 منهم ما ذكره بقوله (فإذا
 لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم
 أحداً

وهو الظاهر لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولانه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جواز بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى كذلك (قوله على باطل) أي من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب (وأقول) هو انما يأتي اذا لم يفرق بين ماهنا وما سياتي في قول المصنف وكذا الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير اما على تقدير الفرق بينهم ما فيجب تخصيص ماهنا بالفعل ليصح الاطلاق الشامل لما اذا كان الفعل فعل من يعر به الانكار وسنة على ما في ذلك ولا يخفى انه كان يقضي ان يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الاولى وقضية ما يأتي في قوله دليل الجواز دخواها المكن قد ينافي ذلك تفسير الشارح الجواز برفع المخرج الا ان يفسر المخرج بما يعم لوم المكروه وخلاف الاولى فليتامل (قوله وسكونه ولو غير مستشعر على الفعل) يشمل فعل غير المكلف وهو الظاهر فسكونه عليه دليل الجواز لغيره وهل هو دليل عدم الكراهة أو خلاف الاولى أيضا محل نظر ولا يبعد انه كذلك (قوله وقيل الا فعل من يعر به الانكار) قال شيخنا الشهاب تضعيف هذا قد يخالف ما سياتي من ان الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى ما قاله شيخنا ومثل الشارح هناك الحامل على التقرير يعم اذا كان الخبر من بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقع فيه الانكار قال ولا يدل السكوت على الصدق قول واحد اهـ (وأقول) يستمع هناك جواب هذا الاشكال وما يتعلق به (قوله دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضا قال السبكي لا أستحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الاباحة معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة وذكر الزركشي ان ابن نصر القشيري ذكر المسئلة في كتابه الاصول وحكى الوفاق في ذلك عن القاضي ثم وجح الحمل على الاباحة لانهم الاصل ثم قد يفهم من الاباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الاولى ويدخلان في الباطل لكن قول الشارح أي رفع المخرج يقتضي شعولها الهـ الا ان يراد بالمخرج ما يشمل اللوم على المكروه وخلاف الاولى لكنه خلاف الظاهر واعلم ان الكلام فيما علم اطلاقه عليه صلى الله عليه وسلم اماما فعمل في عصره ولم يعلم اطلاقه عليه فقبه قولان للشافعي كما حكاه الاستاذ أبو اسحق (قوله وقوله الخ) فيه أمور * الاول ان انتفاء الحرمة عن فعله قد علم ما سبق لكنه صرح به هنا لتحرير اقسامه الى الاقسام الاتية دون الحرمة والكراهة أيضا * الثاني ان المراد بقوله الفـ عمل الصادر منه لا العمل بالنسبة اليه والافهذ يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم الى ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى وحينئذ فقوله الاتي أو كان مخصوصا به لا يدخل فيه ما اخص به من الحرمة * الثالث ان لقائل ان يقول كان الاولى والافيدان يعر بما يشمل غير الفعل أيضا كالفعل والظن لانتفاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصدر عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى (فان قيل) انما اقتصر على الفعل لانه ذكره ان توطئة لتقسيمه الى الاقسام الاتية (قلنا) هذا انما يظهر بعد تسليم عدم جريان الاقسام المذكورة في غير الفعل وتسايم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره مما ذكر الى الاقسام المذكورة على ثبوت كل منها الكل واحد من افراد ذلك المفهوم وكلاهما في محل المنع على ان تقسيم الفـ عمل اليها

على باطل وسكونه ولو
غير مستشعر على الفعل
بان علم به (مطلقا وقيل الا فعل
من يعر به الانكار) بناء على
سقوط الانكار عليه (وقيل الا
الكافر) بناء على انه غير مكلف
بالقروع (ولو) وكان
(مناقضا) لانه كافر في الباطن
(وقيل الا الكافر غير
المنافق) لان المنافق يجزى
عليه احكام المسلمين
في الظاهر (دليل الجواز
الفاعل) أي رفع المخرج عنه
لان سكونه صلى الله عليه وسلم
على الفعل تقرير له (وكذا
غيره) أي غير الفاعل
(خلاقا للقاضي) ابي بكر
الباقلاني قال لان السكوت
ليس بخطاب حتى يعم
واجب بانه كالمخاطب فيعم
(وفعله) صلى الله عليه وسلم

لا يتوقف على تخصيص التوطئة اذ لو عم فيها ثم قال وما كان من أفعاله جبليا الخ حصل المطلوب
والاختصار انما يطلب حيث لا تقرب به زيادة الفائدة ويمكن ان يقال ان ذكر الفعل قسبها
على غيره لظهور عموم العصمة فتركه اختصارا وقصد السكون التوطئة بقدر الموطأه (قوله وغير
مكروه للندرة) فيه بجهتان الاول ان لقائل ان يقول كان ينبغي الاستدلال على انتفاء الكراهة
أيضا بالعصمة كان يقول وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة فان الظاهر عصمته عن الوقوع في
الكرهية أيضا وما فعله مما يكروه في حقا غير مكروه منه لانه قصد به بيان الجواز بل قد يجب فعله
اذ توقف البيان عليه وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين انه أفضل
في حقه من التثنية للبيان فان قلت انما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرمان لانها المذكورة فيما
سبق قلت هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بان
وجه التخصيص في الحمان عدم تصريح الأئمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح
المنهاج والمكروه يندرج وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيدنا النبيين وامام المرسلين والذي
نراه انه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه اه قوله والذي نراه الخ مشعر بأنه غير مخصوص
والثاني ان استدلاله بالندرة لا يقيد بمطلوبه اذ ندرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم
الوقوع منه بل غاية ما يدل عليه اندرية الوقوع منه ويمكن ان يجاب بوجهين الاول ان الندرة
محمولة على كاملها اية على ان الشيء اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل كما صرح بذلك غير واحد
ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الأمة بزيادة عليهم في كل كمال شاركوه في
أصله فاذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية الندرة كان منتقيا عنه رأسا اذ ما بعد
غاية الندرة الا الاتفاقرأسا وللخامس ان الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد
وهي ان الشيء اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل ولعل مرادهم انه قد يكون كذلك أو ما لم يقيم
دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تركها للوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام بزيادة
على جميع الأمة ومثل ذلك شائع واقع والثاني ان أل في قوله للندرة العموم أخذنا مما تقدم ان
أل للعموم ما لم يتحقق عهد ومعلوم ان لا عهد هنا فمفهومه ثبوت سائر افراد الندرة للتقي من أمته
وما بعد سائر افرادها الا لعدم رأسا والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متميز على سائر أمته وزائد
على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله فاذا ثبت لهم سائر الندرة ثبت له العدم رأسا فان قلت
لم يحصل السارح قوله للندرة على معنى لندرة وقوعه منه ليوافق قوله للعصمة في ان كلامه متعلق به
قلت لوجهين الاول ان الحمل على ما ذكر لا يقيد بالمطلوب لان الحكم بندرة وقوعه منه يقتضي
وقوعه منه قليلا والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقا لا يقال بل يقع منه قليلا للتشريع لانا نقول
ليس الكلام في ذلك لانه حينئذ غير مكروه بل قد يكون واجبا وانما الكلام في وقوعه منه مع
كونه مكروها في حقه بحيث يوصف بخالفه النهي والثاني ان ما ذكره هو الموافق لمراد المصنف
كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج (قوله وما كان جبليا) أي محض دليل ما يأتي (قوله وغيره)
أي غير البيان وهو الجبلي وما كان محض صاب له لسنا متميزين به فان قلت يرد عليه ان ظاهره
انه خلاف في عدم تعددنا بالجبلي مع انه قيل بنده وبه جزم الزركشي فقال اما الجبلي فللندب
لاستحباب التأسي به وان الخصاص به قد يتعبد به كالضحي فان وجوبها يختص به مع نهيها لنا

(غير محرم للعصمة وغير مكروه
للندرة) بضم النون بضبط
المصنف أي لندرة وقوع
المكروه من التقي من أمته
فكف ما منه وخلاف الاول
مثل المكروه أو من يندرج
فيه (وما كان) من أفعاله
(جبليا) كالتقيا والعود
والأكل والشرب (أو يانا)
كقطع السارق من الكوع
يانا المحل القطع في آية السرقة
قال المصنف روى بإسناد
حسن انه صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا من انفصل
(أو خصص صابه) كزيادة
في النكاح على أربع نسوة
(فواضح) ان البيان دليل
في حقا وغيره لسنا متميزين به

(وفيما تردد) من فعله (بين
 الجبلي والشرعي كالطبع
 واكثر تردد) ناشئ من القولين
 في تعارض الاصل والظاهر
 يحتمل ان يُلحق بالجبلي لان
 الاصل عدم التشريع فلا
 سبب لنا ويحتمل ان يُلحق
 بالشرعي لان النبي صلى الله
 عليه وسلم بعث لبيان
 الشرعيات فيستحب لنا
 (وما سواه) أي سوى ما ذكر
 من فعله (ان علمت صفته)
 من وجوب أو نيب أو اباحة
 (فانته منله) في ذلك
 (في الاصح) عبادة كان أولا
 وقيل منله في العبادة فقط
 وقيل لا مطلقا بل يكون
 كجهول الصفة وسائق
 (وقعلم) صفة فعله (بنص)
 عليها كتولها هذا واجب
 مثلا (وتسوية معلوم الجهة)
 كقولها هذا الفعل مساو
 لكذا في حكمه المعلوم
 (ووقوعه بيانا أو امتثالا
 لدال على وجوب أو نيب
 أو اباحة) فيكون حكمه
 حكم المبين أو الميمثل
 ولا اشكال في ذكر البيان
 هنا مع ذكره قبل لان الكلام
 هنا فيما تعلم به صفة الفعل
 من حيث هو لا بقيد يكونه
 سوى ما تقدم

قلت اما الاول فيمكن الجواب عنه باحتمال ان المراد بتدبيه انه يناب على قصد التامس به لا على
 نفس الفعل الذي الكلام فيه واما الثاني فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الاسلام من ان المزداد
 يكونه لسانا تعبدية به انما الصفاة تعبدية به على الوجه الذي تعبد هو به والافتقار تعبدية نحن
 على وجه آخر كالضحي والمشاورة فانه تعبدية ما على وجه الوجوب وتعبدنا به ما على وجه
 التندب انتهى وبيان المراد انما لسانا تعبدية به من حيث فعله وباعتباره بمعنى ان فعله لا يكون
 سببا لتعبدنا به فلا ينافي تعلق التعبد بعبادة ما غير الفعل كاقول ففعله للضحي على وجه الوجوب
 لم يؤثر في تعبدنا بالضحي لكانه أمرنا بما بقول ففعله بنا بما اعتبار قوله لا باعتبار فعله الذي
 الكلام فيه (قوله وفيما تردد بين الجبلي والشرعي) أي بان كانت الجبلة متضمنة في نفسها الكنه
 وقع متعلقا بعبادة بان وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الحج والذهاب الى العبد في طريق
 والرجوع في أخرى فالركوب في نفسه ومخالفه الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على
 ان الايمان به مجرد الجبلة أو وليكونه مطلوبيا في هذه العبادة (قوله تردد) لم يرجح شيئا ورجح فقهها
 الشافعية في بعض جوتمات القاعدة ما يقتضي الاخلاق بالشرعي (قوله يعلم الجهة) أي جهة
 حكمه هل هو الوجوب أو غيره (قوله ووقوعه بيانا أو امتثالا) فيه أمور الاول ان صورة
 البيان ان لا يعلم صفة المأمور به فيفعله صلى الله عليه وسلم لتعلم صفته كان يطوف بعد ايجاب
 الطواف لتعلم صفة فعله وجوب هذا الطواف لكانه بيانا للواجب فان قلت وجوب الطواف
 معلوم من الامر به فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بيانا لذلك الامرات فائدة وجوب الصفة
 التي وقعت ككونه سبعا والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره وأيضاً فيصح الاستناد في
 الوجوب الى هذا البيان فيكون دليلا آخر للوجوب وصورة الامتثال ان يكون المأمور به
 معلوما لكن يأتي به لامتثال الامر به كالتصدق بدراهم امثالا لايجاب التصديق فيعلم وجوبه من
 وقوعه امثالا والافتقار في حد نفسه لا تعلم صفته ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته
 من الامر ايضا التأكيد في ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الامر والفعل ودفع توهم
 توقف اجزاء المأمور به على بعض الوجوه والثاني انه لا اشكال في عطف الامتثال على البيان
 وان حصل بكل منهما الاخر فلا يقال ان عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك
 لان كلامهما وان كان أعظم في نفسه من الاخر الا انه أرديبه هنا ما بين الاخر لانه وقع على
 للوقوع والتقدير ووقوعه لاجل البيان أو لاجل الامتثال والبيان الذي الوقوع لاجله
 والامتثال الذي الوقوع لاجله متباين والثالث قال السكوراني فان قلت قد ذكر المصنف
 البيان ما وجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق أحد الاقسام على الاخر قلت أراد بالبيان
 الاول بيان الجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا أيديهم ما
 ومثل قوله خذوا عني مناسككم بعد قوله والله على التامس حج البيت وبالتالي ان فعل
 لم يسبقه اجال كما اذا شرب قائما وقال الشرب قائما مباح وقال الطلاق في الحيض حرام
 والشراح لما أرادوا توجيه كلام المصنف ولم يتهذوا الى ما ذكرناه قال بعضهم الكلام هنا فيما
 تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم وقال الاخر البيان له جهتان من حيث البيان
 تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدرا انه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة

الفعل

الفعل من الندب والاباحة وكلام المصنف صريح في ذلك انتهى (وأقول) أرادنا بعض الاول
 المحقق المحلى وعدم اهتدائه لما ذكره الكوراني هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن
 السفساف اذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكوراني اما اولاً فلانه لا يطابق كلام المصنف بل
 هو صريح في معاكسة ذلك لان كلام المصنف موضح بفرض المبين معلوم الصفة ودال عليها
 الا ترى قوله لادال على وجوب أو ندب أو اباحة فانه نص في فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير
 معلوم الصفة في نفسه ولادال عليها الا ترى انه صرح بان صفة تعلم وقوعه بنا نال على الصفة
 وكلام الكوراني على العكس من ذلك كما تصرح به أمثاله الا ترى انه جعل في المثال الاول المبين
 هو الشرب قائماً ومعلوم انه ليس فيه بيان صفة والبيان قوله الشرب قائماً مباح ومعلوم ان فيه
 التصريح بالصفة وهي الاباحة وجعل في المثال البيان قوله الطلاق في الحيض فصرح فيه
 بالصفة وهي الحرمة فظهر ان ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرح به عبارة المصنف
 وايضاً فالمصنف فرض الكلام فيما اذا كان البيان فعلاً والكوراني فرضه فيما اذا كان قولاً
 وان أمكن ان يدعى ان حكم القول حكم الفعل أو ان المصنف أراد بالقول ما يشمل القول
 واما ثانياً فلانه لا وجه للتخصيص الذي ذكره ولاداعي اليه بل ادعى الى التعميم قائم اذا الحكم
 في الاول لا يتقيد ببيان الجملة وكذا في الثاني مع امكان التعميم فيهما وان دفاع الاشكال بما قاله
 المحقق فهو اولى لزيادته من سلامة من التخصيص مع ادعى التعميم واما ما يلزم عليه من
 رجوع الضمير في ونعلم للصفة المضافة الى الفعل لا بقيد فهو امر مبهود سائق كما هو عليه
 ومنهم السيد في حواشي العوض في محبت الدلالة ومنهم الكمال وشيخ الاسلام في حاشيتهما
 في محبت الاعادة فلا محذور فيه فالعجب مع ذلك من تبجح الكوراني بجوابه وأعجب من ذلك
 تمسكه لبيان الجملة بقطع يد السارق وما أسرع نسيانه لما تقدم قريانياً في المتن من انه لا اجمال
 في آية السرقة وأرادنا بعض الثاني العلامة البذر الزركشي وعبارته واعلم ان قوله بياناً أي
 يكون حكمه حينئذ في حقنا حكم المبين وطاصله ان فعله اذا كان بياناً كان له جهتان من حيث
 البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشرية واجب مطلقاً واتباع التامس له انما هو في الاولى
 واما الثانية فكالحليل فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الحليل في الوضوح أي لا يجب علينا
 اتباعه فيه من تلك الحيلة وبهذا دفع اشكال في كلامه حيث قال وما سواه أي ما سوى ما هو
 بيان أو حليل أو تخصيص ثم قسمه الى بيان أو امتثال فجعل قسم الشيء قسمه انتهى ولا يخفى
 ما فيه من التصريح بان للبيان اعتبارين كونه تشرية وكونه بياناً وان حكمه بالاعتبار
 الاول الوجوب عليه مطلقاً وبالاعتبار الثاني حكم المبين من وجوب أو غيره وان كلام المصنف
 هنا مبني على الاعتبار الثاني الذي هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبني على الاعتبار الاول الذي
 حكمه الوجوب مطلقاً فالاعتبار الذي هو مبني كلام المصنف عنده منشأ علم الصفة والاعتبار
 الذي حكمه الوجوب مطلقاً ليس مبني له عنده فلا اثر لعدم علم الصفة بناء على فقوله الكوراني
 ولم يدرا الخ من التخصيص الواضح لان عدم علم الصفة اذا كان واجباً مطلقاً لا ينافي كلام المصنف
 لانه ليس مبني على اعتبار الوجوب مطلقاً بل على الاعتبار الآخر كما تقرر فظهر انه لا منشأ لقوله
 ولم يدرا الخ لعدم الدراية نعم بقى شيء آخر في كلام الزركشي وهو انه ان أراد توزيع الاعتبارين

وويخص الوجوب) عن غيره ١٧٦ (اماراته كاصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشرع ان ما يؤذن لها واجب بخلاف

ما لا يؤذن لها كصلاة العبد والاستسقاء (وكونه) أي الفعل (ممنوعا) منه (لوم) يجب كالتان والحد) لان كلامهما عتقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كافي بعبود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره بياض باصله

بمعنى ان اعتبار الوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة اليه فيجب عليه انه لا وجه للوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه السلام أيضا وان أراد عدم التوزيع وان الاعتبارين بالنسبة اليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بيان واجبا مطلقا من حيث كونه شرعا وحكمه حكم المبين من حيث كونه بياناً له فيجب عليه ان ذلك يتقيد برتقائه لا حاجة اليه بل يجوز ان يجعل القدر الذي يحصل به البيان واجبا مطلقا بكل اعتبار وما زاد عليه حكم المبين كما هو في حقنا مطلقا فينبغي ان يحمل كلامه في الوجهين على ان ما يحصل به البيان واجب مطلقا من غير تفصيل وما زاد له حكم المبين بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام كافي حق غيره وظاهر ان هذا كله حديث لم يسبق منه بيان بالقول والا فلا وجه لوجوب فعله مطلقا فليتأمل (قوله ويخص الوجوب اماراته) فديقال لا فائدة في هذا الاخبار اذا من المعلوم الواضح ان امارات النبي تخصه ويمكن ان يجاب (قوله كاصلاة بالاذان) بجوزا برأوه على ظاهره من ان الامارة الصلاة بالاذان اذا اشكال في صحة جعل الصلاة بالاذان امانة على وجوبها لتغير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حمل على ان المراد ان الاذان للصلاة امانة على وجوبها (قوله بخلاف ما لا يؤذن لها الخ) قال شيخنا الشهاب العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه اذا الامارة مختصة بالنوع لا بكل فرد فقوله بخلاف فيه نظر الا ان يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اه (وأقول) لا ضرورة الى ما اعتد به عن نظره اما اوله لانه يجوز ان يقال ان عدم الاذان امانة عدم الوجوب اصالة كما ان الاذان امانة الوجوب اصالة فلا ينافي في عروض الوجوب بالندب او يقال انه اعني عدم الاذان يدل على عدم الوجوب الدليل كافي للندب على قياس ما بقره الشارح في الامارة التي بعدهم وعلى التقديرين فلا يرد ان العلامة لا يلزم من عدمها العدم لان ذلك في العلامة من حيث هي والافتقار خصوص بعض الافراد قد يلزم من عدمها العدم واعل من ذلك ما ذكره في العلة بناء على انها بمعنى المعرف من انه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتأمل وأما ثانياً فالاعتراض انما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامتها للوجوب وهو ممنوع بل وانها بطريق الوضع بان ثبت باستقراء الشرع ان ما لا يؤذن لها من وجوب ففعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدل دليل على خلافه (قوله وكونه ممنوعا منه لولم يجب) هذا لا ينافي ما يقع في عبارة الفقهاء من ان ما كان ممنوعا منه اذا جاز صدق بالواجب لانه قد لا يكون واجبا للمعارض كما سنذكره الا ان فكانهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب الى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الامارة (قوله وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل) اشارة الى ان حاصل الامارة كونه ممنوعا منه لولم يجب بلامعارض وهذا كلام محقق لا غبار عليه (قوله وقيل للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصرحهم بذلك وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده اشارة الى ان المراد الندب والاباحة في حقنا فقط ويؤيد قول الشارح في القول الخامس لانه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم وقيل في قوله وقيل فيهما ان ظهر قصد القرية وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا فديقال ما ظهر فيه قصد القرية من معلوم الصفة لما تقدم من ان مجرد قصد القرية من امارات الندب والكلام هنا في مجهول الصفة فكيف يكون منه الجواز للامارة

(بمجرد قصد القرية) عن قيد الوجوب (وهو) أي الفعل لمجرد قصد القرية (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر وشعور ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفة (فلا لوجوب) في حقه وحقنا لانه الاحوط (وقيل للندب) لانه المتحقق بعد الطلب (وقيل للاباحة) لان الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أوجهه (وقيل بالوقف في الاوabin) فقط (مطلقا) لانها الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم (وقيل بالوقف فيهما) فقط (ان ظهر قصد القرية) والا فلا اباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا وبجماعة القرية للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامارة

ما يظهر

ما ظهر فيه قصد القربة وكيف يقال بالوجوب أو الإباحة مع جعل ظهور قصد القربة من
 امارات التذب فان جعله على الوجوب أو الإباحة مع ظهور قصد القربة ينافي كون قصد
 القربة من امارات التذب ويمكن ان يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالإباحة بأنه
 لم يصرح بالتعميم الى ما ظهر فيه قصد القربة وغيره وانما فهم ذلك من جمع قولا مع القول المفصل
 مع عدم ارادة التعميم وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القربة
 من امارات التذب ولا اشكال في الخلل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الخلل
 عند عدم ذلك لجواز انهم عرفوا من حال الشارع انه عند ظهور مجرد قصد القربة عنده يريد
 التذب دون الوجوب وان كان قصد التقرب في الواجب في غاية المناسبة ان لم يكن أنسب منه
 بالتذب وبانه يضاف في كون ظهور قصد القربة من امارات التذب وعن القائل بالإباحة
 أيضا بان مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل
 أو من كون قصد القربة من امارات التذب ما اذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما اذا علم كونه
 بالبيان أو احتمال كلا الأمرين وأما عساه ان يجاب به من ان الذي تقدم انه من امارات التذب
 هو مجرد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرد وقرق ظاهر بينهما فقد يتطرق فيه
 بان قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم الا ان يراد بقصد القربة
 بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم التقييد وفيه أيضا نظر لأن المراد بمجرد قصد القربة ان لا توجد
 امارات الوجوب وحينئذ فلا بد هنا أيضا من هذا التقييد والانفلا معني للوقف في الشكل أو بعبارة
 اللهم الا ان يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القربة من امارات التذب ولو صح ان المراد
 بمجرد قصد القربة قصد القربة على وجه يتبني معه الوجوب بقصد القربة قصدها على وجه
 يحتمل الوجوب ان تقع الاشكال رأسا فليتنامل (قوله فينتاب على هذا القصد) قال شيخنا
 الشهاب هذا القصد هو القربة فالقربة هي القصد على هذا وظاهر أول الكلام ان القربة
 هي نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينها مخالفة وأول الكلام هو الظاهر انتهى (وأقول)
 قد يوجه ما هنا من ان الثواب على التصديان الفرض ان الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا
 يتصور الثواب الاعلى قصده بخلاف ما يكون في نفسه مطلقا فان الثواب عليه كقصده وقد
 يمنع ان ظاهر أول الكلام ان القربة نفس الفعل لانه مبني على ان القربة بمعنى المتقرب به وهو
 ممنوع لجوازه بمعنى التقرب فعنى قصد القربة قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضى انه قربة بل
 هو صادق بكونه في نفسه مباحا فليتنامل (قوله الذي هو هو) أقول وجه كونه هو انه
 لا يناسب التقييد لان عدم ظهور قصد القربة يعد الوجوب والتذب فكيف يقيده بالوقف
 فيه - ما تم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة له ما يناء على انه لا يلزم من عدم ظهور ذلك
 اتفاقه في الواقع فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد اتم فلا وجه لاجراجه بذلك التقييد وقد
 يقال لم يقصد بذلك التقييد اخرجه بل الاشارة الى ثبوت الحكم له بالاولى بخلاف ما لو قيد
 بظهور قصد القربة اذ لا يذهب منه عدم ظهوره وما لو ترك التقييد رأسا فانه يتوهم منه
 الاختصاص باحد القسمين وحينئذ فلا سم واللهم الا ان يكون التقييد بالظهور باطابقة
 مذهب هذا القائل فليتنامل (قول المصنف والشارح واذا تعارض القول والفعل أى

فتناب على هذا القصد كما قاله
 المصنف وقوله ان ظهر عدل
 اليه عن قوله ان لم يظهر
 الذي هو هو كما رأيتهما
 في خطه مشطوبا على
 الثاني منهما لمحاقة ابدله الاول
 واذا تعارض القول والفعل أى

تخالفنا وذل دليل على تكرره مقتضى القول الى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر) أقول فيه أمور * أحدها سكت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب انهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي عنه كغيره ان شرط معارضة الفعل للقول المذكور ان يدل الدليل على تكراره وأما على اطلاق المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بان الفعل يدل على الجواز المستمر فلم أرفيه شيئا فيجتمهل الحكم بتعارضهما أخذنا بظاهر هذا التوجيه ويحتمل خلافه فإيراجع * ثانيا فاسفر التعارض بالتخالف الاعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التماثل لا مود منها انه لو أويده التقابل المذكور صارقوله وذل دليل على تكرره مقتضى القول مستدرا لا غناء ما قبله عنه اذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى الا اذا دل الدليل على ما ذكر ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الاتي وان كان خاصا بنا فلا معارضة اذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة * ثالثا نأظها المتن والشرح ان التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل بل على تكرير الفعل سواء أكان الفعل متقدما أو متأخرا ودمع اشكاله فان الفعل لا عموم فيه ونجاية ما قبله اطلاق وهو لا يكتفي في معارضة العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر فهو ومشكلى ولم دل الفعل على الجواز المستمر دون القول بخالفنا قديده المصنف معارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدما في غير هذا الكتاب كشرح المتنازع والمختصر وشروحه وغيره بان يدل دليل على تكرير الفعل بخلاف ما اذا كان الفعل متأخرا فإنه وان لم يدل دليل على تكريره ينسخ عموم القول المتقدم قال العبد في هذا القسم الذي بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصا به صلى الله عليه وسلم بعد أن قال اما اذا كان مع فعله قول يعارضه بما اعتبر دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تاسي الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول اما أن يختص به أولا وبالامة أو يشاهلها وعلى التقديرات فاما ان يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال مانصه القسم الاول ان لا يدل دليل على تكراره ولا على تاس وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلقه بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ الحكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جازعنا فنجوزه مجتمع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يعترض له لانه بدأ كفي نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكم عليه انتهى فانظر تصرفه عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانتفاء النسخ ثم قال القسم الثاني أن يدل دليل على تكراره وعلى وجوب تاسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصا به فلا معارضة في حق الامة بجماله وأما في حقه فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ لا تأخر كما تقدم فان جهل التاريخ فذهب الى أن قال ثالثا وهو المختار للتوقف الخ انتهى فصريح ههنا في حقه عليه الصلاة والسلام ينسخ المتأخر منهما للمتقدم لكونه فرض الكلام فيبادل

تخالفنا (ودل دليل على
تكرره مقتضى القول
فان كان) القول (خاصا
به) صلى الله عليه وسلم كان
قال يجب على صوم عاشوراء
في كل سنة وأنظر فيه في سنة
بعد القول أو قبله (فالتأخر)
من القول أو الفعل بان علم
(ناسخ) للمتقدم منه ما في
- فب وذلك ظاهر في تأخر
الفعل وكذا في تقدمه لدلالة
الفعل على الجواز المستمر

دليل

دليل على التكرار ثم قال القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب
 التامس به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فإن كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان
 خاصا به أو عاماله والامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه
 فالمتاخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والختم الووقف
 انتهى فصرح هنا بنسخ المتاخر منه ما في حقه عليه الصلاة والسلام إذا كان القول خاصا به
 أو عاماله والامة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار ثم قال القسم الرابع
 أن يدل الدليل على التامس دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فإن كان خاصا به فلا
 تعارض في حق الامة وأما في حقه فإن تكرر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه
 وان جهل فالذهب الثلاثة والختم الووقف وفيه نظر فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فناخذ
 بعقضى القول حكما بتقديم الفعل للتلايق التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى قال
 المولى المنتقنا في قوله وفيه نظرا ختم الووقف وان لم يكن صريحا في المتن لكنه معلوم من قوله
 فالثلاثة إشارة الى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهرا لورود
 لاشتراكهما في عدم تكرار الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى
 والحاصل ان كلام العضد موضح فيما إذا كان القول خاصا به عليه الصلاة والسلام بأنه ان دل
 دليل على تكرار الفعل كان المتاخر من القول والفعل ناسخا للمتقدم والافان تقدم القول
 كان الفعل ناسخا له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ وان جهل المتقدم في الشق الأول الختم
 الووقف وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو الى الحكم بتقديم الفعل حتى
 لا يتعارضوا يلزم النسخ وقال المصنف في شرح المنهاج قوله قولنا قدما هذا هو الحال الأول
 وجهه القول فيه انه عليه الصلاة والسلام اذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه
 فإنه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوم يوم عاشوراء
 واجب علينا ثم ان تراها أفطورية وقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصا به أم خاصا بنا انتهى
 ثم قال فإذا كان القول متاخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل دليل
 على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وان دل على وجوب تكرره
 عليه وعلى أمته فالقول المتاخر اما أن يكون عاما يشمله ويشمل أمته فيكون ناسخا للفعل
 المتقدم كما اذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره ثم قال لا يجب
 علينا صومه الى أن قال وأما أن يكون خاصا به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور
 لا يجب على صباهه فلا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيسترحكم الفعل
 الأول عليهم وينسخ في حق صلوات الله وسلامه عليه انتهى فأنظر تفرقة بين تقدم القول
 وتقدم الفعل حيث صرح في الأول بنسخ الفعل له ولم يقيد به بان يدل دليل على تكرره وقد
 ينظر فيه بأنه ان أراد نسخ الفعل له مطلقا فلا يخفى اشكاله لان ما لا يقتضى التكرار كيف يكون
 ناسخا مطلقا ونسخ الفعل له بحسب تلك المرز من الفعل فقط مثل هذا لا ينبغي أن يكون نسخا بل
 تخصصه صاوفي الثاني بنسخ القول له وقيدته أعني الفعل بما ذكره وصرح بأنه اذا لم يوجد هذا القول
 لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد ولم يطبق الشرح

والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبية عليه وعلى المخالفة فيه فقلتأمل رابعها لم اعتبر
 المصنف في غير هذا الكتاب كالعقد وغيره من ذكر دلالة الدليل على تكرر الفعل إذا كان
 متقدما ولم يعتبر وذلك فيه إذا كان متاخرا فإنه ان دل على الجواز المستقر فليس عليه مطلقا
 ولا حاجة إلى اعتبار الدلالة على تكريره إذا كان متقدما وأما اقتضاه صنيعهم هذا من
 دلالة عليه إذا كان متاخرا وعدم دلالة عليه إذا كان متقدما فهو مشكل محتاج إلى البيان
 وأيضا فثبت كان الفعل لا عموم فيه وهذا جزم في المختصر والمنهاج بان الفعلين لا يتعارضان لأنه
 يجوز أن يكون الفعل في وقت وأجبا وفي وقت بخلافه وكانت دلالة على الجواز المستقر ليست
 وضعية فهلا جعل محصا للقول العام تقدم عليه أو تاخرا لانهما أو منسوخا لان شرط النسخ
 أن لا يمكن الجمع وهو هنا يمكن بجملة من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم وللجواز
 المستقر لا يقال بجملة محصا للقول العام المتقدم باطل لان فيه تاخيرا البيان عن وقت الحاجة
 وهو ممنوع لانه قول هذا ما سلم في تاخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لافي تاخره عن
 وقت الخطاب فقط وقد يجب ان يابى الفعل لا عموم له لكنه إذا تاخرنا في القول فينسخه بخلاف
 ما إذا تقدم لان صدور القول بعده ينحط على ما عداه ويرد عليه ان عدم عمومه يقتضى ان لا
 ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصه فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا
 الطريق في هذا الكتاب فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد * خامسها انه قد ينظر في قول
 الشارح وذلك ظاهر في تاخر الفعل اذا لا يخفى ان المراد ان الفعل حينئذ ناسخ للقول بالنسبة
 لعام القطر وما بعده دون ما قبله كما انه اذا تقدم الفعل كان القول ناسخا لما عدا عام الافطار
 وان كونه ناسخا للقول كذلك انما يظهر بلا حجة دلالة على الجواز المستقر والا فلا وجه لمكونه
 ناسخا لما بعده فدعوى الظهور في تاخر الفعل وتعميل التقدم بالدلالة على الجواز المستقر مع
 احتياج المتأخر أيضا إلى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج إلى التوجيه ثم ان النسخ في تقدم
 الفعل بالنسبة لما عدا عام الافطار لا يتصور بالنسبة اليه كما لا يخفى * سادسها انه قد ينظر
 في قوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر انه لم يدل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستقر مع
 ان كلامهما ليس فيه صيغة عموم حتى انتهى النسخ في التأخر دون التقدم فيما اذا لم يدل دليل
 على تكرر القول كما سيأتي * سابعها انه أطلق المتأخر في قوله فالمتأخر ناسخ فتعمل المتأخر وغيره
 وقد قال في المحصول اما القسم الاول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالقول المعارض له اما
 أن يحصل عقبه أو متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما أن يكون القول متناولا له خاصة إلى أن
 قال لا يجوز أن يتناوله خاصة الأعلى قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته قال القرافي هذا
 البحث من الامام يرد عليه في حد النسخ به هذا لانه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه
 عقبه فيكون ذلك الشرط في الحد باطلا مع ان هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون
 هذا اقتضا على الجميع وتكون هذه الفتوى باطلة ان صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى
 وقال الاصفهاني واعترض عليه بان شرط النسخ التراخي على ما سيأتي وهذا الشرط موقوف
 هنا وجوابه اننا نقول المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله
 عليه وسلم من غير إعادة المصطلح عليه في باب النسخ أو نقول انما احترازنا بالتراخي في باب النسخ

عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فيشترط في المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخترجه عن بعض الأزمنة وذلك أعم من أن يكون واردا عقبه أو متراخيا عنه أو نقول هذا القسم داخل في التقسيم غير داخل في الوجود انتهى فان اعقدنا الجواب الثاني فلا إشكال والا محل التأخر على التراخي (قول الشارح واحتترز بقوله ودل الخ عمالم يدل فلانسخ حيثه لكن في تأخر الفعل دون تقدمه) أقول فيه امران الأول حاصل هذه الحالة أنه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل أما الأول فقد صرح به بقوله عمالم يدل وأما الثاني فلما تقدم من أنه لم يعتبر في الفعل دلالة الدليل على التكرار وقد علمت ان الذي ذكره العضد في هذه الحالة أنه ان تأخر القول فلا تعارض أو والفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد نعم العضد صور النسخ عند تأخر الفعل بما اذا وقع الفعل في الوقت الذي عينه القول ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يقره فيه انتهى والنسخ حيثه واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام في مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه في سنة ولا يعد ان العضد يوافق فيه على عدم النسخ فلية تأمل الثاني قال شيخنا الشهاب قوله فلانسخ حيثه لكن في تأخر الفعل هذا ظاهر اذا جاء الفعل بعد العمل بقتضى القول اما اذا جاء قبل العمل فينبغي ان يكون ناسخا خصوصا ان قيد القول بوقت معين كان قال يجب على صوم عاشوراء في هذا العام ثم افطر فيه فلا إشكال في كون الفعل ناسخا وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل انتهى أي لان الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول في حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره (وأقول) اما قوله اما اذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون نسخا فقيسه نظرا والمسئلة شبيهة بالعام والخاص فان الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به والقول لم يدل دليل على تكرره مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص وقد تقدم في المسئلة السابقة قبيل المطلق والمقيد انه لو تأخر العام عن الخاص مطلقا أي سواء تأخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تأخر عن وقت العمل به أيضا كان الخاص مخصوصا للعام ولم يكن العام ناسخا له وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لان الفعل الذي هو بمنزلة العام تأخر عن القول الذي هو بمنزلة الخاص نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله خصوصا ان قيد القول بوقت معين أي وحصل الفعل في ذلك الوقت كما في المثال الذي ذكره لانه مطلقا كما لو كان الفطر قبل العام الذي عينه القول أو بعده واما قوله وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل فله انحاء على طريقة الشارح كما نحن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون في حكم العام والقول في حكم الخاص لعدم الدليل على تكرره مقتضاه ويمكن أن يجاب عنه بان هذا نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لان القول هنا تأخر عن الفعل الذي هو نفس العمل وقد تقدم في المسئلة المذكورة انه لو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا له لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لكن الذي تقرره هنالك أنه ينسخه بالنسبة الى ما تعارض فيه وحينئذ فالقول هنا ان دل على شيء معين كما لو أفطر يوم عاشوراء في سنة ثم قال يجب على صوم عاشوراء في سنة كذا يعني سنة معينة أخرى كان النسخ

واحتترز بقوله ودل الخ
عمالم يدل فلانسخ حيثه
لكن في تأخر الفعل دون
تقدمه لما تقدم من دلالة
الفعل على الجواز المستمر

بالنسبة لتلك السنة المعينة والا كان حال بعد القطر يجب على صوم عاشوراء فهل يحتمل على مرة
لانه لا يدل على التكرار فتكفيه المرة فيكون القول ناسخا للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر والحل
على المرة غير بهدوما نسخه للفعل مطلقا فشكل لانه لا عموم فيه ولم يدل على التكرار ولو
صح نسخه للفعل مطلقا لزم كونه محمولا على العموم فيلزم كونه منسوخا بالفعل في العكس مع انه
ليس كذلك كما صرح به الشارح (فان قلت) يدعى هذا الجواب منع ان ما نحن فيه نظير ما
الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق انه يلزم على التخصيص تاخير البيان عن وقت الحاجة
هناك ولا يلزم ذلك هنا لان البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وان لم نطلع عليه فيجوز ان
يحمل القول المتأخر على التخصيص لتقدم البيان له على القول المتأخر (قلت) الظاهر المتبادر
من تأخر قوله عن فعله ان وصول حكم القول اليه متأخر عن وصول حكم الفعل اليه لانه
لا يؤخر بيان الشرع وان خصه لان في بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به
في ذلك الحكم فالخاص ان تأخر القول عن الفعل من قبيل تأخر الخاص عن وقت العمل
بالعام ومقتضاه النسخ وتأخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تأخر العام عن وقت
العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فيتامثل الثالث اذا اتقى
النسخ في تأخر الفعل كما قاله فان دل القول على شيء معين كان قال يجب على صوم عاشوراء سنة
كذا ثم أظفر في غيرها فظاهر ان الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستقر يخص بغير
تلك السنة وان لم يدل على معين كان قال يجب على صوم عاشوراء ثم أظفره في بعض السنين
فهل يحتمل القول على مرة واحدة لانه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكفيه المرة الواحدة
والزيادة عليها الاحدله وتخصيص ما زاد بعد معين بحكمه واما حمله على جميع المرات فلا يصح
لاقتضائه النسخ والغرض انتفاءه كما تقر فليتأمل (قوله فان جهل فثانها الاصح الوقف)
لا يخفى ان ذلك مفسر ورض فيما اذا دل دليل على تكرره مقتضى القول واما اذا لم يدل
دليل على ذلك فينبغي ترجيح الوقف أيضا لانه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص
وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقر فليتأمل (قوله والفعل انما يدل
بقريئة) قال شيخنا الشهاب وهي العصمة (وأقول) فيه نظر وارض اذ لا وجه لافحصار
القريئة في العصمة بل العصمة ليست قريئة لان المراد بالقريئة ما بين المراد بالفعل والعصمة
ليست كذلك وانما هي دليل على ان الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول
عليه بالقريئة (قول الشارح الى آخر ما تقدم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب لم يرد
ما يشتمل حالة عدم وجود دليل على تكرره مقتضى القول لان قوله الاتي وفي الامه المتأخر ناسخ
باني ذلك من حيث العموم (أقول) لا حاجة لذلك لان المتن هنا مبني على الفرض السابق من دلالة
الدليل على تكرره مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور والثاني ان
من جملة ما تقدم قوله في كل سنة اشارة الى التقييد بان يدل دليل على تكرره مقتضى القول فيخرج
بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصرت على قوله يجب عليكم صوم عاشوراء فيجوز فيه نظير
ما تقدم كما هو ظاهر وهو انه لا نسخ ان تأخر الفعل بخلاف ما لو تقدم ما تقدم بيانه وهذا الظاهر
اذا علم المتأخر كما هو فرض المسئلة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتي في قسم زيادة

(فان جهل) المتأخر من
القول والفعل (فثانها) أي
الاقوال (الاصح الوقف)
عن ان يرجح أحدهما على
الآخر في حقه الى تعيين
التاريخ لاسواتهما في احتمال
تقدم كل منهما على الآخر
وقبل يرجح القول لانه أقوى
دلالة من الفعل لوصفه لها
والفعل انما يدل بقريئة
وقبل يرجح الفعل لانه أقوى
في البيان بدليل انه يبين به
القول ولا تعارض في حقنا
حيث دل دليل على تاسيناه
في الفعل اعدم تناول القول
لنا (وان كان) القول (خاصا
بنا) كان قال يجب عليكم
صوم عاشوراء الى آخر
ما تقدم (فلا معارضة فيه)
أي في حقه صلى الله عليه
وسلم بين القول والفعل
لعدم تناول القول له

قوله في كل سنة أو يتوقف لانه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن
للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم في كلام الشارح فيما اذا كان القول
خاصا به صلى الله عليه وسلم فلم يبين النسخ في تقديم القول فهو يتبع الجمع بين الدليلين المحتمل
فيه نظرا والثاني أقرب وأوجه (قول المصنف وفي الامة المتأخر ناسخ) أقول قد واذللك بقيد
أحدهما أن يدل الدليل على التامس به وهذا صرح به في المتن (والثاني) أن يدل دليل على
تكرار الفعل اذا تقدم لكن هذا لا يحتاج اليه على ما صرح به الشارح وبني عليه كلام
المصنف في هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وانما يحتاج اليه على طريق
العقد وغيره ولهذا صرحوا به هنا قال العضد القسم الثاني أن يدل الدليل على تكرار
أى تكرار الفعل وعلى وجوب تامس الامة وفيه الاحتمالات الثلاث الى أن قال فانها
أن يكون أى القول خاصا بالامة فلا تعارض في حقه بحال واما في حق الامة فالمتأخر من
القول أو الفعل ناسخ لا يخفى انتهى وذكره هو المصنف في شرح المنهاج وزاد حيث
قال فاذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل
دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وان دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته
فأقول المتأخر اما أن يكون عاما الى أن قال واما ان يكون خاصا بنا ~~كقوله~~ لا يجب عليكم
صيامه فلا تعارض أيضا في حقه صلى الله عليه وسلم واما نحن فيرتفع عنا التكليف به ثم ان
ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصوصا امينا لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على
أنه يجوز التخصيص في اللفظ العام الى أن يبقى واحد وان ورد به صدور الفعل كان ناسخا
لقولنا المتقدم ولا يكون تخصيصا لاسم التزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة واعلم ان هذا
التفصيل انما يأتي اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالتيان بافظ
عام مثل هذا الفعل واجب على المكافين اذا قلنا الخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر
الناس واما اذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلا بل يتعين حمله
على النسخ مطلقا الخ انتهى وعلى هذا فقولنا في الامة المتأخر ناسخ محمله في تأخر الفعل على
وكذا في تأخر القول ان كان وروده بعد صدور الفعل وكذا قبله ان كان دليل الاتباع قطعي
التناول فليتامل لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل
لان القرض انه لم يوجد الا مجرد فعل والتوقيت انما يتصور في قول مبين للوقت وقوله واما اذا
كانت قطعية الخ لا يقال عليه النسخ حينئذ مبنى على التعارض مع ان القطعي لا يعارضه
الظني لانا نقول اما أولا فالتعارض في هذا المقام بمعنى الخالف كما فسر به الشارح
وهو محقق واما ثانيا فالعارض المنفي بين القطعي والظني هو التعارض في الواقع واما
بسبب الظاهر فهو محقق وهو كاف هنا واما ثالثا فالقطعية هنا قطعية التناول وان كان
الثبوت ظنيا فتامله (قوله ان دل دليل على التامس به) ان قلت لم قيد التامس به هنا وفيما
يأتي بدلالة الدليل على التامس ولم يقيد بذلك فيما سبق في قوله وما سواه ان عات صفته فامته
مثله فانه يقيد بثبوت التامس وان لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولا استدلالهم كافي
الورقات وغيره بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة اذ يدل دليل خاص لم يحتج

(وقى الامة المتأخر) منهما
بان علم (ناسخ) للمتقدم
(ان دل دليل على التامس)
به في الفعل

لا استدلال بذلك قلت وجه ذلك ان الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل بخالفه فلا يترك ما ثبت في حقنا ويثبت تاسينا به الابدليس والكلام هناك حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فطلب تاسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا نعم يتي الاشكال في قول الشارح السابق ولا تعارض في حقنا حيث دل دليل على تاسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم الا ان يجاب بان عدم التعارض في حقنا ليس قطعا لاحتمال ثبوت حكم القول في حقنا ايضا وان لم يتناولنا لان نحو وجنا منه ليس الا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتج لدليل التاسي فليتأمل (قول المصنف فالتاسي الاصح يعمل بالقول) فيه أمران الاول ان لفظة ان يقول ان كان وجه ذلك ما تقدم من انه أقوى فمجيء عليه ان الفرض انه دل دليل على التاسي ولا يدل على التاسي الا القول فع الفعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بانه أقوى ويجاب بان التاسي انحصار الدال على التاسي في القول بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كالمو أنظر في المثال يوم عاشوراء أو أظفر الناس معه ولم يشكر عليهم ولو سلم فقد يكون القول الدال على التاسي عاما يمكن تخصيصه فلا يقيم النص الذي هو المعارض وقضية ذلك انه لو دل على التاسي نص لم يكن الاصح العمل بالقول والثاني ان هذا التصحيح مسلم في هذا الفرض وهو زيادة في كل سنة في تصوير القول وأما اذا سقط ذلك فيجبه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه (قول الشارح وانما اختلف التصحيح الخ) أقول لا يمتنع اشكال هذا التوجيه من جهة ان الترجيح انما يكون بدليل ويجوز احتمالا العلم بالحكم لتعمل لا يصح دليل الامر بهجامع التعارض مع ان هذا التوجيه لا يقتضي ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الامرين من القول ومقتضى الفعل اللهم الا ان يقال ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم في خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقا لا يقال ومن جهة ان ثبوت الضرورة الى الترجيح فيما يتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام كباي نوع بل قد تدعو الضرورة اليه كالمورد دليل على تاسينا بفعله اذ التاسي حينئذ موقوف على معرفة الناسخ والمنسوخ فان كان الناسخ الفعل ثبت التاسي أو القول ارتفع به التاسي لانا نقول لانسلم ان دلالة الدليل على التاسي به ضرورة تدعو الى الترجيح في حقه لان غاية الامر التعارض في حقنا مع كفاية الترجيح في حقنا كما في القسم الآتي على ان هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر لان الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متأخرا انما ينسخ الفعل بالنسبة اليه بالنسبة اليه ايضا فليتأمل والجواب ان الترجيح هنا لم يقع الابدليس وهو كون القول أقوى لانه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفرقهم منه في بعض الاحوال بقريته ولانه أعم دلالة لانه يم الممدوم والموجود والمعقول والمحموس والفعل يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار ولان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جله لانه يختص بالامة وقد بطل حكمه في حقههم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلمة لكن لما احتجنا الى الترجيح للتعبد علمنا بما هذا الدليل الذي هو قوة القول ولم يراخ الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يتحج اليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاختمال هذا حاصل ما في العنصر فليتأمل بعدد (قوله وان لم يدل دليل على

(فان جهل التاريخ فالتاسي
الاصح يعمل بالقول) وقيل
بالفعل وقيل بالوقف عن الفعل
بواحد منهما المثل ما تقدم
وانما اختلف التصحيح في
المسئلتين كما في المختصر
لانا متعبدون فيما يتعلق
بنا بالعمل بحكمه لتعمل به
بخلاف ما يتعلق بالنبي صلى
الله عليه وسلم اذ لا ضرورة
الى الترجيح فيه وان رجح
الآمدى تقدم القول فيه
أيضا وان لم يدل دليل على

التاسي

التاسي به في الفعل فلا تعارض في مقابلة عدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وان كان) ١٨٥ القول (عامة التاويل) كأن قال يجب على
وعليكم صوم عاشوراء الى آخر

ما تقدم (فتقدم الفعل أو
القول وللأمة كما مر) من ان
المتاخر من القول والفعل
بان مالم تقدم على الآخر
بان ينسخه في حقه صلى الله
عليه وسلم وكذا في حقنا ان
دل دليل على ناسيها في
الفعل والا فلا تعارض في
حقنا وان جهل المتاخر
فالاتوال أهمها في حقه
الوقف وفي حقنا تقدم
القول (الأن يكون)
القول (العامة ظاهر فيه)
صلى الله عليه وسلم لانصا
كأن قال يجب على كل واحد
صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم
(فالقول تخصيص) للقول
العامة في حقه تقدم عليه
او تاخر عنه أو جهل ذلك ولا
نسخ حينئذ لان التخصيص
أهون منه
(الكلام في الاخبار)
أي يفتح الهمزة وافتحه بتقسيم الخبر
الصادق بالخبر ليخبر الكلام
عليه زيادة للقائده فقال
(المركب) أي من اللفظ
(اماهم) بان لا يكون
له معنى (وهو موجود) كدلول
لفظ الهذيان (خلافا للإمام)
الرازي في نفسه وجوده
قائلا التركيب انما يصار
اليه للافادة فثبت اتفت
اتقى فرجع خلافه الى ان

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا) أي سواء دل دليل على تكرار الفعل أولا وهو ظاهر
اذ لا أثر للتكرار بالنسبة اليه مع عدم تعلق الفعل بنا وصرح به العبد في قول في الاول القسم
الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التامس الى أن قال فان كان أي القول
خاصة بالأمة فلا تعارض أصلا انتهى وفي الثاني القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على
تأخر الى أن قال ثانيا أن يكون القول محتمما بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تاخره
المفروض عدم وجوب التامس فلا تعلق للفعل بالأمة والقول محتمم بهم فلم يتوارد على محل
واحد انتهى (قول المصنف فتقدم الفعل والقول له وللأمة كما مر) أقول قد علمت انه على
ما تقدم عن العبد وغيره بشرط للنسخ اذا تقدم الفعل دلالة لدليل على التكرار والاولا نسخ
حينئذ لاني حقنا ولا في حقه قال العبد القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأخر
وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها أن يكون القول محتمما به الى أن قال ثالثها أن يكون
القول عامه وللأمة فخكمه على تقدير تقدم الفعل وتاخره في حقه وحق الأمة كما تقدم في
حقه ان تاخر فلا تعارض وان تقدم فالقول ناسخ له وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى

(الكلام في الاخبار) *

(قوله كدلول لفظ الهذيان) فيه أمران أحدهما انه يفيد انحصار الهذيان في المركب وثانيهما
انه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهذيان قال شيخنا الشهاب فان خص معنى الهذيان
بالناسي عن نحو المرض فللكاف وجه والافهى مستدركة فيما يظهر اه (وأقول) على
تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهذيان فوجه الكاف انها قد تكون باعتبار الافراد
الذخنية (قوله لا يسمى مركبا) قال شيخنا الشهاب أي ولا مفردا فهو واسطة فاقسام اللفظ
ثلاثة اه (قوله وليس موضوعا) قال السكاك لا فائدة للتصريح به لان معنى المهمل تضمنه اذ
المهمل مالم يوضع لمعنى فيقول الكلام الى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى
ولا فائدة له كالأفادة لقولك الانسان انسان لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في انه على
المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين ان المراد المستعمل انتهى
(وأقول) جوابه اما ولا فبما حقه المولى التفتازاني في شرح قول القائل قد فاتت الاشياء
ثابتة من ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيد بالنظر الى
بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى ويان ذلك
عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى ويان ذلك
هنا ان المهمل أخذ من حيث انه مالا معنى له فمفيد الحكم عليه بعدم الوضع لان حيث انه
مالم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغوا والى ذلك أشار الشارح بنفسه بالمهمل بقوله
بان لا يكون له معنى دون أن يقول بان لم يوضع لمعنى فان قلت لكن عدم الوضع لازم لكونه
لامعنى له قلت لزومه له لا يمنع افادة الحكم به الا ترى ان قول القائل الانسان قابل للعلم فيسه
حكم على الانسان بلازمه ولا يسع أحدا انكار افادته ولا دعوى أنه لغو وقد جعل المولى
التفتازاني قول حقيقة السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع ان
الوجود من لازم واجب الوجود بالاحتمال وأما ثانيا فبما أشار اليه في قوله لا يقال الخ وأما

(الكلام في الاخبار)
أي يفتح الهمزة وافتحه بتقسيم الخبر
الصادق بالخبر ليخبر الكلام
عليه زيادة للقائده فقال
(المركب) أي من اللفظ
(اماهم) بان لا يكون
له معنى (وهو موجود) كدلول
لفظ الهذيان (خلافا للإمام)
الرازي في نفسه وجوده
قائلا التركيب انما يصار
اليه للافادة فثبت اتفت
اتقى فرجع خلافه الى ان

ما أوجب به عنه فهو مدفوع بانه قد يغفل عن معنى المهمل أو معنى الوضع فدفع التوضيح ظاهر
وأما الثاقبان المقصود بيان انتهاء الوضع بالاتفاق بدليل اطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده
وهذا الاتفاق ليس لازماً لمعنى المهمل أو ليس لازماً أيضاً فينبغي التنبه عليه للدلالة بغفل عنه
فايتأمل (قوله والمختار انه موضوع) أي بالنوع قال شيخنا الشهاب يعني وضعت العرب فردا
من المركب انتهى (وأقول) ما نسره بالوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في
التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما نسره ولننهيك على فائدة تجديده وهي ان الوضع التروحي قد
يكون بثبوت قاعدة الالهي ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كمثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو لقردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة ~~وهو~~ كل اسم غير الالف والهمزة
ومساكن ومسلمات فهو راجع من معيانات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو يجمع تلك المعيانات
الى غير ذلك ونزل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة باعتبارها بل أكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والجمع والمصغر والنسب وعمامة الأفعال والمشتقات والمركبات
وبالغلة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة الالهي ان كل لفظ
معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة عليه
وفيه عند قيام القرينة بما له او مثله مجاز انتهى (قوله وللتعبير عنه بالكلام قال) اعترض
عليه بان معنى الكلام أخص من معنى المركب المستعمل (وأقول) جوابه ان المراد والتعبير
عنه في الجملة وحاصله وللتعبير عن بعض افراده ومثل ذلك غيره في الاستعمال كما لا يخفى والله
أعلم (قوله والكلام ما تضمن من الكلام) فيه أمران أحدهما قال الكوراني ويجب أيضا
حمل الكلم على كلمتين لان الكلام انما يتركب من المسند اليه والمسند لا غير وما في الشروح
من الكلمتين فصاعدا باطل انتهى (وأقول) ما زعمه من بطلان ما في الشروح مما ذكر من
التمور القبيح والجفاف الباطل الصريح فان كون الكلام يتركب من كلمتين من كلمتين
مشهور في كلام النحويين حتى صرح به امامهم الجلال بن مالك في شرح تيسيره وتبعه شرحه
وحتى صرح به من اذ القبه السيد قال فيه تحميم الأئمة وقاض الامة الشيخ الرضي حيث قال في
قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاستناد المراد بالاستناد ان يجرى في الحال أو في الاصل
بكلمة أو أكثر عن أخرى الخ ثم قال وقولنا أو أكثر ايم فهو زيد أو زيد قائم زيد قائم أو هو فكان
على المصنف يعني ابن الحاجب ان يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الاصل في الخبر
الافراد اذ لا دليل عليه ويحيى فيه من يدعي ان شاء تعالى اه وحتى أطلب الجلال ابن هشام
وناهدك بجملاته واحاطته في رد ما أوردهم كلام ابن الحاجب من انه انما يتركب من كلمتين وحتى
اعتذر جمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فانه اعتذر عنه فيما بان ما تضمن
الاكثر يصدق انه تضمن كلمتين ومنهم الهندي في حواشيه فانه اعتذر عنه فيما بان المراد بكلمتين
ما فوق الواحدة فكيف مع ذلك يصح ما قل أن يدعى بطلان ما في الشروح لاسيما وهذا أمر

(والمختار انه موضوع) أي
بالنوع وقيل لا والموضوع
مفرداته وللتعبير عنه بالكلام
قال (والكلام ما تضمن من
الكلم) أي كلمتان فصاعدا
تضمنتا

اصطلاح وقد اشتهر انه لامشاحة في الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدور الشريعة وناهيك به
بان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء نعم السيد في حوائج المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بان
الكلام انما يتحقق بالاستناد الذي يتحقق بالاستدلاله والمستند فقط وهما اما كتمان أو ما يجزى
بجراهما وما عداهما من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة
لها انتهى لكن هذا لا يوجب الحكم بطلان ما في الشروح الذي هو مشهور ومن لم يجعل الله
له نورا فاعلمه من نوره وقائمه كما قال الدماميني في شرح التفسير فان قلت صدقه أي قوله ما تضمن
من الكلام على الاثنين من قوله من الكلام ليسان الجنس فيلزم أن يكون
مدخولا وهو الحكم مقسرا لما والكلام انما يطلق على ثلاث كلمات فصاعدا فاذن لا يتحقق
الكلام الا عند تحقق الحكم وهو باطل قلت لان لم من أن تبيينه وانما هي تبيينه وهي
ويجوز انما في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في تضمن أي والكلام شيء تضمن كائنا
من الكلام أي في حال كونه بعضا من الكلام فيصدق على الاثنين قطعا انتهى (قوله اسنادا
مقبدا مقصودا لذاته) أقول فسر ابن مالك الاسناد بأنه تلميح خبر بخبر عنه أو طلب
بطلوب واورد بهت ونحوه وأجيب بأنه خبر بحسب الوضع وانما يتبعه بحسب الضرر
وصرح أعني ابن مالك بأنه يخرج بالمقبدا ما لا يجعل معناه نحو النار طارة وهو مبني على ان الاعتبار
القائده الجديدة واعقد غير واحد من المحققين ان الاعتبار القائده للوضعية بان يبدل المركب
على معنى يحسن السكوت عليه وان كان معلوما أي ولو بحسب اصله ومع قطع النظر عن
عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فانه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب
الاصول ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح في تحقق الاسناد المقيد
فيه وانه انما يخرج بقوله مقصودا لذاته فلو لا هذا التعميم لم يتحقق الاسناد المقيد فيه وعلى
اعتبار القائده للوضعية بالمعنى المذكور ويدخل نحو النار طارة ويخرج نحو رجل يتكلم
وقد يقال لاجابة لان خارج هذا لان الكلام في التراكيب العصبية لغة وهذا فاسد لغة بناء على
انه لا يصح الابداء بالنكرة الا أن يجاب بان فسادها لا يمنع الا ترازعنها (فان قلت) ويخرج
أيضا نحو رجله الشرط من الجملة الشرطية بل وجهه الجزاء من انما يتبعها على ان الكلام مجموعهما
(قلت) لا بل كلاهما فيه الاسناد المقيد بالمعنى المذكور وانما يخرج ذلك بقوله مقصودا
لذاته كما في الصلة بلا فرق (قوله يخرج غير المقيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان
فيه بيان بعد اتمام) فيه أمور أحدها محقق تقييد الاول باذا لم يردية تكلم الان في مكان كذا
في حديث كذا مثلا والا كان مقيدا ناهيا قال الكوراني وأما تقييده بقوله مقيد
استرازا من رجل يتكلم بغيره مبداء ما أولا فلا لأنه مقيد لانه فاعل في المعنى وقد ذكر بعض
المحققين من الصلة ان ما كان فاعلا في المعنى يقع مبداء وأما ناهيا فلان الاسناد عندهم هو
نسبة إحدى الكلمتين الى الأخرى بحيث يصح السكوت عليها وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت
عليه انتهى (وأقول) هذا أدل دليل على عدم تثنيه ووضف اطلاعه اما أولا فان كون قولنا
رجل يتكلم بغيره مقيدا أمر مشهور وشائع ذائع حتى احتاجوا للترقي فيه وبين تكلم رجل
ومن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجديده فيها بعد تسليم اعتبار
وأما ناهيا فلان الاسناد عندهم لا ينحصر في تقييده في ما ذكره بل قسمه الى مقيد وغير مقيد

(اسنادا مقيدا مقصودا
لذاته) يخرج غير المقيد
نحو رجل يتكلم بخلاف
تكلم رجل لان فيه بيان
بعد اتمام وغيره المقصود
كالمصدر من التام
والمقصود لغيره كصلة
الموصول نحو جاء الذي قام
أبوه فانها مقيدة بالضم اليه
مقصودة لا يوضح معناه
ولا يطلق الكلام على
التسامي كاللاني

وكذا النجحة على انه يفسر بغير المقيد أيضا هذا التعريف الذي ذكره المصنف فانه لامام الادب
 وترجمان لسان العرب امام متأخرى الصائفة بلا نزاع ويحفظ اللغمة من غير دفاع الجبال بن
 مالك وقال نجم الأئمة الشيخ الرضى في قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وكان
 على المصنف أن يقول بالاسناد الاصل المقصود ما تر ككب به لئذانه ليخرج بالاصلي اسناد
 المصنف واسمى القاعل والمفعول واصفة المشبهة والظرف فانها مع ما استندت اليه ليست
 بكلام وأما ضو أقاتم الزيدان فلكونه بمنزلة القهـل وبمعناه كما في أسماء الافعال انتهى وهو
 نص صريح قاطع في اطلاق الاسناد عندهم على أعم محازمه الكوراني عليهم فتأمله ثماتها
 نظريه شيخ الاسلام بان فعله الذي ذكره مشـترطين المثالين كما يظهر لهما مل فيلزم أن يكون
 ككل منهما ما مقيد على ان المرادى صرح بان الثاني المفهوم منه الاول بالاولى غير مقيد
 وهو الاوجه انتهى (وأقول) ان سلم ما وجد به نظره فيمنه ما فرق أبدا ما الهدي في حواشي
 الكافية يقتضى العادة الثاني دون الاول فانه قال بوجهه والحقا على انه يجب أن يكون المبتدأ
 معرفة أو نكرة فيم اختصاص لانه محكوم عليه والحكم على الشيء لا يكون الا بعد معرفته
 والفاعل قد يخص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر لانه
 اذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشيء قبل معرفته والجواب
 ان النكرة تصير بتقديم التبر في حكم المخصوص قبل الحكم وذلك أن المقصود من اشتراط
 التعريف والتخصص في المحكوم عليه اصغاء السامع الى كلام المتكلم لان تنكيره ينشر
 السامع من استماع الحديث فضل بالغرض وهو الافهام وعند تقديم الحكم لا يتقرر السامع
 من استماع آخر الكلام بل يصحق اليه حق الاصغاء فيعد ذلك لود كر المحكوم عليه مجه ولا يخل
 بالغرض لان الافهام قد حصل باستماع الحديث فثبت ان تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه في
 حكم المميز فلا حاجة الى تعريف أو تخصيص اهـ (فان قلت) يرد على هذا الجواب انه لو جرى
 في تكلم رجل لزم جواز نحو قائم رجل مع انه لا يجوز واما متناع نحو بقرة تكلمت مما حكم على
 النكرة فيحكم غريب في العادة مع انه لا يمنع (قلت) يمكن ان يجاب أمانع الاول فالفرق بين الفعل
 والتبر اذا كلنا ما نكرة بان الفعل وضع اصالة لينسب الي غيره ولا يصلح الا ذلك فالسامع
 لا يتقرر عند سماعه لعله بان حديث عن الاقي بعده فينتظره ويصغي لسماعه فيستفيد والامم
 لم يوضع اصالة لينسب الي غيره ويصلح لان ينسب اليه غيره فالسامع يتقرر عند سماعه عدم تعيينه
 لان يكون حديثا عما بعده مع تنكير المنفرد عن الاصغاء اليه فلا يستفيد واما عن الثاني فبان
 السامع وان نشر عند سماعه لكونه مجه ولا لکن اذا جاء بالحكم الغريب بعده رجح السامع
 الى الاقبال عليه والاصغاء اليه فيستفيد بخلاف ما اذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فانه
 يستقر انصراف النفس ونفرتها عن الاصغاء فتعوت الاستفادة فليعامل (قوله والاختلاف
 في انه حقيقة) أي باعتبار اللغة قال الزركسى وقال الامدى في غاية المرام انكار تسمية التسمية
 كلاما لا يستقيم نظرا الى اطلاق الوضع للغوى فانه يصح ان يقال في تسمى كلام وفي نفس
 لان كلام ومنه قوله تعالى يقولون في اتهمهم قال ولا نظرا الى كونه اسما ياب او فيا يبدل عليه
 من العبارات اوفيه ما كيف وان حاصل هذا النزاع ليس الا في تسمية لغوية واطلاقات

لفظية

اعظمة ولا حرج فيها بهد فهم المعنى وكذا قال الايبارى في شرح البرهان المستقلة لغوية محضة
 والقطع باحد هـ الميثبت عندى واهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الانفاظ اه
 (قوله في انه حقيقة فيما اذا) قال شيخنا الشهاب انما ثبت الالف أى لف ما حشو التركب
 ذامح اسم الاستفهام فليست موصولة فتعوجها اذا نسأل لكن الاستفهام له الصدر فلم يبد
 قبل حقيقة اه (واقول) قال الدمامبى في شرح التسهيل قد صرح بعض المناخرين بانها من
 بين ادوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ما قبلها فيها وان كلام العرب على ذلك وقد ذكر
 المصنف يعنى ابن مالك هذه المسئلة في توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجاه الصحيح
 واستشهد عليهم بقول عائشة رضى الله عنها في حديث الالف اقول ماذا و قول بعض الصحابة
 فكان ماذا فراجع من هناك اه (قوله وهو المحدود بما تقدم) قضيته ان اللسانى مخصوص
 لغة بما تقدم لكن قال غير واحد ان الكلام لغة ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا الا ان يدعى انه
 بهذا المعنى مجازا او يكون المراد بانه المحدود بما تقدم ان من افراد المحدود بما تقدم او يكون
 معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله وقالت المعتزلة انه حقيقة في اللسانى الخ) اقول أى
 اشتركا كانظيا كما هو المتبادر من الاشتراك وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله بين اللسانى
 والنفسانى وقوله او فى احد معنويه الحقيقةيين ولم يتعرض للاشتراك المعنوى وكانه لبعدها القدر
 المشترك بينهما والتكلف في تحققه كان يجعل احد الامر من اللسانى والنفسانى وقد ذكره
 غيره بل رجحه الكمال بن الهمام في المسارىة حيث قال مانصه ثم لاشك في اطلاق الكلام على من
 قام به الحروف لغة اما مجازا او ما حقيقة وهو أى انه حقيقة أقرب لان التبادر من تكلم زيد
 وهو لغة تطلقه فيكون مشتركا لفظيا او معنويا يشككنا بناء على ان الكلام مطلقا عنهم من
 اللفظى والنفسى وهو أى كونه مشتركا معنويا الواجبه اه أى لان الاصل وحدة الوضع
 وكون الاطلاق حقيقيا (قوله وقال الاشعري مرة في النفسانى) قال الكورانى والنون
 فى النفسانى راقدة فى النسبة على غير قياس كاصنعانى ونحوه وما قيل انه للتعظيم باباه المقام اه
 واقول اراد بما قيل قول المحقق المحل والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة الف ونون للدلالة
 على العظمة كما فى قولهم شعرائى فى العظيم الشعر اه ودعواه انه باباه المقام دعوى بلا مستند
 فلا يعبا بها وأى جهة لا باباه المقام الذى هو مقام بيان حقيقة الكلام وان حقيقته المعنى القائم
 بالنفس او المركب المخصوص وهو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الالف والنون
 فى نسبته الى النفس مع انصافه بالعظمة فى الواقع على ان التمسك باباه المقام لوسم انما يصح لو كان
 توجيه الزيادة لاجل المقام وليس كذلك بل المقصود توجيه الزيادة فى هذه النسبة فى نفسها مع
 قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر عنه وان
 استعملت بعد فيه وكانه توهم ان غرض المحقق بيان نكته استعمال هذه النسبة فى هذا المقام
 وهو فاسد (قوله قال الاخطال الخ) اعترض الاستدلال بذلك لانه ليس فى قوله وانما جعل
 اللسان على القوادد ليلاما بوجوب ان اسم الكلام عندهم مجازى للفظى اذا لفظى فبادر عند
 اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام
 على اللفظى مجازا (قوله فيتبادر الى الاذهان) قال شيخنا الشهاب فهل تقول هو حينئذ

والاختلاف فى انه حقيقة
 فيما اذا قال ما كاله (وقالت
 المعتزلة انه) أى الكلام
 (حقيقة فى اللسانى) وهو
 المحدود بما تقدم لتبادره الى
 الاذهان دون النفسانى
 الذى آتته الاشاعرة دون
 المعتزلة (وقال الاشعري
 مرة) انه حقيقة (فى النفسانى)
 وهو المعنى القائم بالنفس
 المعبر عنه بما صدقات
 اللسانى مجازى فى اللسانى (وهو
 المختار) قال الاخطال
 ان الكلام فى القوادد وانما
 جعل اللسانى على القوادد ليلام
 (ومرة) انه (مشترك) بين
 اللسانى والنفسانى لان
 الاصل فى الاطلاق الحقيقة
 قال الامام الرازى وعليه
 المحققون منا ويجب على
 القواين عن تبادر اللسانى
 بانه قد يكثر استعمال اللفظ
 فى معناه المجازى أوفى احد
 معنويه الحقيقةيين فيتبادر
 الى الاذهان والنفسانى
 منسوب الى النفس بزيادة
 الف ونون للدلالة على العظمة
 كما فى قولهم شعرائى لاهظيم
 الشعر

حقيقة عرفيته في اللساني لان التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وان كان في الاصل حقيقة
 في النفساني او مشتركه اه (واقول) مما يدنع استدلاله بان التبادر علامة الحقيقة وان كان هو
 نصهم ان الشارح فرع التبادر على كثر الاستعمال في المعنى المجازي او احد المعنيين
 الحقيقيين فقل اه هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الاسلام حاصله اى جواب
 الشارح ان يطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة والا
 لا تقتض بالحاصل بكثرة الاستعمال لانه وجد في المجاز مع انه ليس بحقيقة وفي احد المعنيين
 الحقيقيين مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اه فلتأمل (قوله لان مجتمه
 في ذلك) فيما مر ان الاول قال شيخنا الشهاب هذا يشبه تعليل الشيء بنفسه لان تكلم الاصولي
 هو مجتمه اه واقول جوابه اننا لانسلم ان المراد بتكلم مجتمه الذي هو اثبت المحولات
 للموضوعات بل المراد به ارادته بلانظ الكلام والمعنى وانما يريد الاصولي بالفظ الكلام اللساني
 اى انما يطلق لفظ الكلام لارادة اللساني لان مجتمه عنه اى لان غرضه اثبات محولاته وهذا
 معنى حسن قريب ولو سلم فالعنى وانما يتكلم الاصولي في ذلك اى يبحث عن اللساني بالنعول
 لان مجتمه انما هو عنه بحسب الغرض وحاصله انما يقع مجتمه عن اللساني لان البحث عنه هو
 غرضه وليس في هذا تعليل الشيء بنفسه ولا ما يشبهه والثاني ان مجتمه لا يخصر في ذلك لانه يبحث
 عن الادلة الشرعية وهي لا تخصر في الالفاظ لان منها الاجماع والقياس ونحوهما وهذه
 ليست الفاظا ويحاج بان المراد ان مجتمه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني
 لاعن النفساني كما اشار اليه بقوله لافى المعنى النفسى والحاصل ان المراد انه فيما فيه كلام
 لسانى وثبت انما يبحث عن اللساني فلا يشافى انه يبحث في غير ذلك عن المعانى الاجماع
 والقياس فتأمل (قوله فان افاذ بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية استقهاام الخ) تكلم عليه
 الكوراني ثم قال هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستقهاام في طلب ذكر الماهية
 غير سديد لان حقيقة الاستقهاام استعلام ما في ضمير الخطاب فقد يكون المراد من السؤال
 بيان الحال نحو كيف زيد اى على اى حال او التصديق فهو هل الحركة الموجودة دائمة ولان
 تخصيص الانشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور بل
 نسب الى بعض المنطقيين والمشهور ان الانشاء قسم الخبر اه (واقول) يمكن ان يحاج بان
 اطال من جملة الماهيات اذ لوجه تخصيصها بتفسير الاحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب
 ذكر الماهية كما يصدق على نحو من ذا ازيد ام عمر وطلب ذكر ماهية المشار اليه اى المراد
 منه بعينه وكذا على نحو هل استغنى زيد لان الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره
 وطلب ذكر الماهية اعم من طلب التصور او للتصديق ولهذا قال في اطول في باب الانشاء
 وهو اى الاستقهاام طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كان تلك الصورة وقوع نسبة
 بين الشئين او لا وقوعها فخصولها هو التصديق والافهوا التصور انتهى ثم رأيت السكالي قال
 قد يقال تعريف الاستقهاام بانه اللفظ المقيد لطلب ذكر الماهية كما يترجمه من هذا التقسيم
 غير جامع لان الاستقهاام كما يقيد لطلب ذكر الماهية قد يقيد بطلب تعيين فرد من افرادها نحو
 من ذا ازيد ام عمر وقد يقيد بطلب بيان وصف من اوصافها نحو هل استغنى زيد وهل احمد

(وانما يتكلم الاصولي في
 اللساني) لان مجتمه في ذلك
 لافى المعنى النفسى (فان افاذ)
 اى ما صدق اللساني (بالوضع
 طلبا فطلب ذكر الماهية) اى
 اللفظ المقيد لطلب ذلك
 (استقهاام) فهو ما هذا (و)
 طلب تخصيصها او تحصيل
 الكف عنها)

الزرع ويمكن ان يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين
وتشخيص لبعض افرادها ودون ذلك فيكون التعريف بامها وان كان فيسه ايجام بالنسبة
الى اقسام المستفهم عنها انتهى وايك ان تظن اتحاد جوايا مع جوابه واما مخالفة المشهور
فيما يرجع لمجرد الاصطلاح فامرهم جدا واقتضاه على نسبة بعض المنطقين فيه قصور
ولهذا قال السبوطي المذاق من النجاة وغيرهم واهل البيان قاطبة على انحصاره اى الكلام
في الخبر والانشاء وقال كثير من اقسامه ثلاثة خبر وطلب وانشاء اه (قوله اى اللفظ
المفيد لطلب ذلك) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب انما حوله لذلك لقول المتن الاتي
والاخر لا يحتمل الصدق الخ فانه باعتبار اللفظ ولولا هذا لصح التقسيم هنا للمقاد بالساني من
غير حاجة الى تأويل اه والثاني انه يخرج منه ان الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب
ما ذكرناه جعل الاستفهام من اقسام الكلام الساني وكذا يقال في بقية الاقسام
وهذا لا ينافي اطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم (قوله وتصيبها وتصيب الكف
عنها امر ونهي) اقول يدخل فيه نحو فهمه في كذا لان فيه طلب تحصيل ماهية الفهم لاذكرها
فهو داخل في تعريف الامر خارج عن تعريف الاستفهام وكذا نحو اذ كرلى ماهية كذا لان فيه
ايضا طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لا مجرد ذكر ماهية كذا ثم يريد عليه نحو كفف فانه امر
ويصدق عليه حد النهي وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الامر وهو طلب تحصيلها
فلا يكون حد الامر جامعا ولا حد النهي مانعا ونحو ما يزيد فانه يفيد طلب تحصيل الماهية لانه
صيغة نداء وقد ندمر وطلب الاقبال فهو طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بامر
ولانهى ويجاب عن الاقل بان الحدود الضمنية كالاستفهام من التقسيم لا يتوجه عليها
المواخذة بمثل ذلك وعن الثاني بانهم تسعوا في تفسير انشاء بطلب الاقبال وانما طلب الاقبال
لازم معناه ولهذا قال شيخنا الشريف في شرح الفرة المنطقية ما نقله فانه اى النداء وضع
لتبنيته المخاطب لسلاية وانه حرف ويلزم منه طلب الاقبال اه (قوله وسائل اى دون
المطلوب منه رتبة) اقول هذا لا يقتضى ان السؤال من الله نحو اغفر لى امر حقيقة كيف
وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما ولا يظهر تحقق قيد الجزم في حقه تعالى وخصوصا لان لا حظنا
ان التوعد بالعباد من خاصية الجزم على ما تقدم في محله بل يكفي صدق هذا بالنسبة للخلق لكن
يبقى الكلام في ان السؤال منه تعالى بافظ الامر كما غفر لى من اى الاقسام المذكورة فان
خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاضر فليتامل (قوله تنبيه وانشاء) قال شيخنا الشهاب ان
قوله وانشاء عطفة تفسير (واقول) هذا الامعق له مع قول الشارح اى يسمى بكل من هذين
الاسمين واذكر غير توجيه التسمية بكل منهما ما بانك ثبت به على مقصودك وانشاءه اى ابتكرته
من غير ان يكون موجودا في الخارج اه (قوله ام افاد طلبا باللازم كالتقى والترجي) قال
شيخنا الشهاب فيه بحث من جهة التقى واما الترجي فقد مشى في المطول على انه لا طلب فيه
وانما هو ارتقاب شئ لا وثوق بمصولة اه واقول اختلافوا في التقى فمنهم من قال انه لا طلب
التقى ومنهم من قال انه خالصة تفاسية يلزمها الطلب فماد ذكره الشارح كالمصنف
احد القرانين فماد في البحث فليتامل (قوله ومحملة ما الخبر) اقول يخرج منه ان الخبر

اى اللفظ المفيد لطلب ذلك
(امر ونهي) نحو رقم ولا
تفقد (و) لو كان طلب
تحصيل ما ذكر (من ملقوس)
اى مسا ولا مطلوب منه رتبة
(وسائل) اى دون المطلوب
منه رتبة فان اللفظ المفيد
لذلك منهما يسمى امر او نهيا
وقيل لا بل يسمى من الاقل
القاسا ومن الثاني سؤالا
واشار المصنف الى هذا
التغلاف بقوله ولو (والا)
اى وان لم يفد بالوضع طلبا
(فلا يحتمل) منه (الصدق
والكذب) فيبادل عليه
(تنبيه وانشاء) اى
يسمى بكل من هذين الاسمين
سواء لم يفد طلبا نحو انت
طالق ام افاد طلبا باللازم
كالتقى والترجي فهو ليست
الشباب يعود لعل الله
يعفونى (ومحملة ما) اى
الصدق

ما يحتمل الصدق والكذب او قول كلام او مركب يحتمل الصدق والكذب وقد اعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور اذ الصدق معرف بطبيعة نسبة النظر للواقع والكذب بعدم مطابقتها نسبة للواقع واجيب بوجوده منها ان النظر الاصطلاحى معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالنسبة للغوي ومنها ان هذا التمايز على من فسر الصدق والكذب بما ذكر اما لوفى بطبيعة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور (قوله من حيث هو) أى بمجرد النظر الى مفهومه اى بمجرد أن يلاحظ انه ايجاب شئ على شئ اوسلب شئ عن شئ بل نسبة شئ الى شئ مع قطع النظر عن الالفاظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية النظر كذا عبر بعضهم (قوله) واي قوم تعريفة) اى الخبر فى القواعد الغائية وشرحها الشيفنا الشرى بما يقبلى ايراده هنا حسن تخيصه وايضا هو المقام قال فالنظر تصويره اى تعقل المفهوم الذى وضع اللفظ له من حيث هو ضرورى لا يحتاج الى نظر وفكر ولم يرد ان فهم المعنى من اللفظ أو تصوّر من حيث انه معناه ضرورى كذا حققة العلامة ولا يتوجه حينئذ انه مما يتبدل بتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فان الحكم على ذات المعنى المقرّر وضروريته فى المذهب الاصح قيل اذا عرف شئ بالبسداهة قبداهته بديهية لانا اذا التفتنا الى حصوله نعرف انه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتصورين ولا الاستدلال وكذا كل كسبى اجيب بأننا نسلم معرفة طريق الحصول فانما نجد صور الاندري كيف حصلت وذلك لان النفس قد تحصل علومها لا تتلف الى كيفية ضبط حصولها حق اذا اختلفت وطالت المدة التمس عليها فى بعضها كيفية الحصول واحتج من قال بنظرية الخبر بأنه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لانه ضائع وقيل لان المعرفة هو الموصول بطريق النظر فلا يكون المعرفة النظرية ويمكن الجواب بوجهين * الاول ان الشئ قد يكون بديهى الكنه نظريا من وجهه فيعرف تعريفه فاحقيقيا بالوجه النظرى من غير محذور فيجوز ان يكون تعريف الخبر تعريفه فاجوده نظرية مع بداهة الكنه وما توهم من ان الامر الاعتبارى لا وجه له لا وجه له * الثانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لاما لا يمكن حصوله فلم لا يجوز ان يحصل بديهى شئ من نظر مجرد اوسم فله طريقان يختار المعرف أحدهما تعلما واجاب المصنف بان تعريفه ليس تعريفه فاحقيقيا يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهى وتعريفه (تنبيهات) يراد بها الالتفات الى ما علم بالصدق بانه المراد بلنظ الخبر فتكون تعريفات لفظة لا تنافى البداهة وكذا الطلب ضرورى أى تصور على الاصح باقسامه أى مع الاقسام الخمسة الاتية من الامر والنهى والاستتهام والتقى والتداه اه تخيص واختصار كبراهمات ونقائس ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بان كلا من أهل التمييز بلا احتياج الى تمييز بين الخبر والطلب باقسامه فيعرف ان كلاهما نوع مغاير للاخر ويورد كلا فى موضعه ويوجب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأق منه النظر كالبه (قوله كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف فى المقدمات الخلاف فى ان العلم ضرورى أو نظرى وفي المواقف وشرحه قيل انه أى الوجود بديهى تصور فلا يجوز حينئذ ان يعرف الا تعريفه لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا

والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد قطع بصدقه او كذبه لامور خارجة عنه كما سلف (واي قوم تعريفة كالعلم والوجود والعدم) أى كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لان كلا من الاربعة ضرورى فلا حاجة الى تعريفه وقيل له معرف تعريفه

لا بداعة ولا كسبا والمختار أنه بديهي والمنكر له أي ليكون الوجود بديهيا فرقتان الأولى
 من يدعى أنه كسبي يحتاج إلى معرف الثانية من يدعى أنه لا يتصور الوجود أصلا
 لا بداعة ولا كسبا بل هو بمنزلة التصور وبسط حجج الفرق الثلاثة ثم قال ثم من قال بأنه أي
 الوجود يعرف حقيقة الكونه كسبا عنده ذلك فيه عبارات الأولى أنه أي الموجود هو الثابت
 العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظة العين التنبه على أنه هو الموجود في نفسه والمعدوم
 في نفسه لا للموجود الغير والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما * الثانية أنه المنقسم إلى فاعل
 ومفعول أي مؤثر ومثرا والمنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك * الثالثة أنه
 ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات
 تعرفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء
 إلى فاعل ومفعول أو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكأه أي كل ما ذكره
 هذا القائل تعرف للشيء بالاشئ كما لا يخفى فإن الجهة ويرد يعرفون معنى الوجود والموجود ولا
 يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا
 يصح تعريفه بغيره أيضا حقيقة الفاعل وجود له أثر في الغير والمنقسم موجود فيه أثر من
 الغير والقديم موجود لا أول له والحادث هنا وجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف
 الموجود وصحة العلم والأخبارا مكان وجوده ما قاله تعريف ما أيضا وري انتهى (قوله
 وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم أن معنى الخبر
 والانشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عند الخبر والتمييز بينهما ما صدق واحتاج إلى الإيضاح وقد
 نلخص ذلك محققا شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى اعلم أن كل أمرين
 بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبارهما مع برطالة أمانا بالثبوت أو الانتفاء ضرورة
 استحالة ارتفاع التقيضين والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الأذعان تحكي تلك
 الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالتعريف علمه أيضا
 ويجوز تخلفه عن كلامه مدلوله ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة
 بالإيقاع أو الانتزاع في ضرورة تكون الصورة وافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة
 المحكية المعكى فهما ثبوتيان أو سلبيان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للثبوت في الكيفية
 فالصدق مطابقة المحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لمعنى الواقع في الكيفية والكذب مخالفة
 إياه في أولئك أن تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللا وقوع من حيث أنها مدركة مفهومة
 من اللفظان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذا أنه مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق
 والافتكاذ والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول الآن فيه
 نكالة أظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع انتهى وفيه تصريح بأن المراد بالصورة
 الذهنية هو الإيقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر وهذا أعني أنها مدلول الخبر موافق لقول
 المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللا وقوع
 سواء أريد بالحكم الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللا وقوع وأن التغاير بين المطابقتين حقيقي
 على الأول اعتباري على الثاني والمراد بالمطابقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت

(وقد يقال الانشاء ما) أي
 كلام يحصل مدلوله في
 الخارج بالكلام

أو السلب فإن الايقاع يوافق الوقوع في الثبوت لأن الايقاع ادراك الوقوع وهو ثبوتى
كالوقوع ثم قال فان قلت اضرب مثلا يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضا فان تحققت كان صدقا
والا فكذباً قلت هو موضوع لنسبة الطلب لا الما بين ثبوتهم البديل على الثبوت بالذات الا انه
يستلزم خبرا وهو ان الضرب مطلوب فيسدل على نسبة تصحتمل المطابقة لانه بالذات يدل على
صورة تحكي ثبوت نسبه فافهم انتهى وحاصل الجواب ان الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت
النسبة وتحكي ذلك والانشاء موضوع لنفس تلك النسبة ثم قال وقد يقال لنسبة الانشاء
خارج تطابقه أولا الا انه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجودا أو عدما ولا يتفق اليها فتأمل
انتهى وهو اشارة الى نقل جواب آخر ورفقا آخر بين الخبر والانشاء ومن ذكره هذا شيخ
الاسلام الهرورى حفيد المولى التفتازانى في حواشيه على المختصر حيث قال مانصه لا يقال قد
يكون لبعض الانشاء خارج تطابقه نحو ازيد قائم بل يكون ذلك في جميع الانشاءات لان النسبة
بين كل أمرين في الواقع اما ثبوتية أو سلبية على طريق الحصر العقلى لانا نقول المقصود أى
في الخبر خارج تصدق مطابقتها فان تطابق فصادق والافساذب ثم قال في قول المختصر اما أن
تكون نسبه أى الكلام بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجودا لها من غير قصد الى
كونه دال على نسبة حاصلة في الواقع بين الشئيين وهو الانشاء مانصه وذلك لانه اذا قال المتكلم
اضرب يتصف بطلب الضرب ويعتد طالبا له عرفنا مجردا التلنظ بهذا اللفظ (أقول) بتحقيق
الفرق بين الخبر والانشاء أشير اليه من ان الخبر تصدق فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج
بخلاف الانشاء والافساذب من الأمر والنهى يدل على نوع طلب مخصوص فاذا لم يكن في نفس
المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذبا وان كان كذلك يكون صادقا فكأنهم
اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى
اذا تقرر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حقه شيخنا فقول المصنف
الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام أى لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعة بين طرفيه
فقوله اضرب مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها وقول الشارح وطلب القيام
يحصل به لا يغيره أى هو المقصود به لا يغيره أى على وجهه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا
يشافى أنه يتحقق بدونه وقوله أى ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره يحمل على أن المراد مدلوله
مضمونه الذى هو وقوع النسبة الحكيمية على ما أشار اليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقى
المقصود به حكاية ذلك المضمون وقول المصنف أى ماله خارج صدق أو كذب أى ما يكون مدلوله
حكاية للنسبة الواقعة بين طرفيه ويتبعى أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعبر حتى يشمل
الذهنيات وقول الشارح أى مضمونه من قيام زيد أى من وقوع قيامه وكلامه يفهم ما تقدم
نقله في كلام شيخنا عن المحقق فى الاصول من أن المطابقة بين الوقوع أو الادوقوع من حيث
كونه مفهوما من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوما من اللفظ
فليتأمل (قوله نحو أنت طالق رقم) فمه اشارة الى ان الانشاء على هذا القول المذكور بقوله
وقد يقال شاء لى ما يقصد طلبا بالوضع أيضا فهو أعم منه على الاول كما سيصرح به الشارح
فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية (قوله من ايقاع الطلاق الخ) قال شيخنا

نحو أنت طالق وقسم فإن
مدلوله من ايقاع الطلاق
وطلب القيام يحصل به
لا يغيره وقوله بالكلام من
اقامة الظاهر مقام المضمون
لايضاح فالانشاء بهذا
المعنى أعم منه بالمعنى
الاول لشموله ما قبل الاول

الشهاب

(والخبير خلافه) أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره (أي ماله خارج صدق أو كذب) ١٩٥ فهو قام زيد فان مدلوله أي

مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لان يكون واقعا في الخارج فيكون هو صدقا وغير واقعا فيكون هو كذبا (ولا يخرج له) أي للخبر من حيث مضمونه (عنه) أي عن الصدق والكذب (لانه امام مطابق للخارج) قال الصدق (أولا) قال الكذب (وقبل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاحظ) قال الخبر (اما مطابق للخارج مع الاعتقاد) أي اعتقاد الخبر المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقادها بان اعتقاد عدمها أول بعقد شيئا (أو لا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أي اعتقاد الخبر عدم المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقاد عدمها بان اعتقادها أول بعقد شيئا (فالثاني) أي ما اتفق عليه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين (فيهما) أي في المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب (والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق وفي غير المطابق الكذب) (وبغيره) أي غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) أي صدق الخبر مطابقتها (لاعتقاد الخبر مطابق) (الخارج) أي عدم المطابقة لا اعتقاد الخبر مطابق اعتقاده الخارج أولا

الشهاب هو موافق لما يلي في جانب الخبر من ان مدلوله الحكم بالنسبة لاشيئها (قوله أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره) تفسير للخلاف للضمير المضاف اليه قال شيخنا فسر الشارح الخلاف بحقيقته وفسره المصنف بالآية انتهى (قوله أي ماله خارج صدق أو كذب) ما خبر مبتدأ محذوف والتقدير أي الخبر ماله خارج الخ وجعله له خارج صفة ما وقوله صدق أو كذب صفة ثانية هذا مقتضى شرح الشارح وقوله فيكون هو أي قام زيد صدقا الخ وظاهر عبارة المصنف كالعصاة أنه يسمى بالصدق والكذب من غير تاوليها بالصادق والكاذب أو بذي الصدق وذو الكذب وعلى هذا قوله ولا يخرج عنهم ماعناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب ويحتمل انه بالتأويل وبه يشهر تسمير الشارح بصادقها وكذا باو هو المناسب لقوله الآتي وغيره الصدق الخ ويعتبر من ان قوله صدق أو كذب صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من ان قول المصنف أي ماله خارج غير مانع لان الانشاء أيضا خارجا غير أنه لا تقتضي مطابقتها على ما تقدم وذلك لانه وان كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التي هي قوله صدق أو كذب (قوله فان مدلوله أي مضمونه من قيام زيد الخ) انما سمر المدلول بالمضمون الذي هو النسبة لا بالحكم الذي هو المدلول حقيقة على ما سياتي لان النسبة هي التي تحصل بغيره بخلاف الحكم فانه لا يحصل الا به (قوله ولا يخرج له) أي ولا يخرج له فهو مصدر وقوله من حيث مضمونه أي الذي هو النسبة لان من حيث مدلوله الذي هو الحكم على ما سياتي وقوله لانه أي الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن الحق في الاصول ويوافق ظاهر قول المصنف الآتي وورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم وان أمكن تاوليه بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا وقوله فالصدق أي فهو الخبر الصدق وليس المعنى فالمطابقة هي الصدق لما تقدم من ان الصدق والكذب في عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام (قوله فالثاني الى قوله وذلك أربع صور بواسطة) قال شيخنا الشريف وماتوهم من صورتين آخرين يعني اتقاء المطابقة والاعتقاد معا واتقاء الامتطابقة والاعتقاد معا ففاسد لدخول الاول في غير المطابق والثاني في المطابق انتهى ثم أورد بجهتها وهو ان اذعان مضمون الخبر واعتقاده أي الايقاع غير الازعان بان الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة في الكيفية ونحوها على ما مر ضرورة اختلاف الطرفين ويجوز حصول الاول من غير التفتت الى الثاني وان كان يحصل بادنى توجه كما صرحوا به وحينئذ ترقى الصور لجزا ان يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبر وهي وان أمكن ادراجها فيما لا اعتقاد به بان يراد عدم اعتقاد المطابقة والامتطابقة لكن فيه مع البعد ان المقصود تفصيل الصور المحتملة لا ادراج بعض في آخر والا فيمكن ادراج الصور الى أربع هي المطابقة مع اعتقادها وعدم اعتقادها والامتطابقة كذلك انتهى (قوله والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق) أي الخبر الصدق فالصدق الذي هو وصف الخبر مطابقتها للخارج مع اعتقاد الخبر المطابقة وما قبل من ان مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقتها للواقع والاعتقاد لا المطابقة وان بعقد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع (قوله وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب في هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن

اعتقاده (الخارج) أولا وكذا بغيره (أي عدم المطابقة لا اعتقاد الخبر مطابق اعتقاده الخارج) أولا

(فالساذج) بفتح الذا
المججمة وهو ليس معه
اعتقاد (واسطة) بين الصدق
والكذب طابق الخارج
أولا (والراغب) قال
(الصدق المطابقة الخارجية
مع الاعتقاد) لها كما قال
الجاحظ (فان فقدت) أي
المطابقة الخارجية
واعتمادها أي مجموعهما
بان فقدت كل منهما
أو أحدهما (فإنه كذب)
وهو ما فقد فيه كل منهما
سواء صدق فقد اعتقاد
المطابقة باعتماد عدمها
أم بعدم اعتقاد شيء (و) منه
(موصوف بهما) أي
بالصدق والكذب (بجهتين)
وهو ما فقد فيهما واحد من
المطابقة للخارج واعتمادها
يوصف بالصدق من حيث
مطابقته للاعتقاد أو للخارج
وبالكذب من حيث اتفقت
فيه المطابقة للخارج
أو اعتمادها فهو واسطة
بين الصدق والكذب
(ومدلول الخبر) في الاثبات
(الحكم بالنسبة) التي
تضمنها كقيام زيد في قام
زيد مثلا (لاشيوتهما) في
الخارج (وفاقا للأمام)
الرازي في أنه الحكم بها

نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل في عبارة المصنف فليست مثل (قوله فالساذج واسطة)
قال شيخنا الشهاب اعترض بأن الشك من قبيل التصورات كما هو رأي المحققين فليس من الخبر
انتهى (وأقول) صرح في المطول أولا بما يفيد اتقاء الواسطة على هذا القول ثم ذكر في أثناء
تقريره مانصه وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لأن الشك عبارة عن تساوي الطرفين
والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وثبت الواسطة اللهم إلا أن يقال إذا
اتقى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر يكون
صادقا وكاذبا لأنه لا حكم فيه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لأننا نقول
لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لا يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من
التفي والاثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر
لا محالة بل إذا تبين أن زيد ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى
فقوله لأننا نقول الخ رد للاعترض الذي حكاه شيخنا وسكت عليه وقوله وثبت الواسطة الخ
يشعر بعدم الخزم بتفصيها على هذا القول وان صرح أولا بما يفيد تفصيها عليه (قوله فإنه كذب وهو
ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتماد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء) فيه
تصريح بأن من الكذب على هذا القول ما الاعتقاد فيه أصلا واعترضه الكمال بأنه عند الراغب
الواسطة كما شيء عند كلامه وكأنه أراد بكلامه المنبئ عما ذكر قوله فيما نقله عنه بل أم أن لا يوصف
بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار وفي تمسكه بهذا نظر لأن فرض هذا
اتقاء الاعتقاد من لا قصد له وكلام الشارح في انتفاءه عن له قصد فليست مثل (قوله ومدلول الخبر
في الاثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلا لا يشوبها في الخارج) فيه أمور
* أحدها ان المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه والاقبول نفسه هو ما تقدم في قول المصنف
والخبر خلافه وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله في الخارج بغيره والمصنف بجمله
خارج صدق أو كذب * ثانياً يقول الشارح في الاثبات قال شيخنا الشهاب جملة على التقييد به
قول المتن الآتي لا يشوبها انتهى (أقول) وقول المتن الحكم بالنسبة لأن مدلوله في التفي ليس
الحكم بالنسبة بل بانتفاءها كما سيأتي * ثالثاً ان هذه النسبة التي هي متعلق الحكم هي ثبوت
المحول للموضوع كثبوت القيام لزيد في قولنا قام زيد أو نقول هي ثبوت ربط المحول بالموضوع
كثبوت ربط القيام بزيد في قولنا قام زيد كما بين ذلك القوم في كتب المنطق وغيرها وحينئذ فتشبه
الشارح للنسبة بقوله كقيام زيد في قام زيد بخلاف ذلك والمعنى اذ متعلق الحكم بحسب الواقع
انما هو ثبوت القيام لانفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا لا يشوبها فإنه دل على أنه
اراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته والا كان المعنى لا يشوب ثبوت القيام وهو فاسد وقوله فيما يأتي
كقيام زيد في زيد بن عمرو قائم فعل للنسبة بقائم لا بثبوته وما آل ذلك الى ان المراد بالنسبة المنسوب
والوجه أن كلام المصنف في الموضوعين على حذف المضاف أي الحكم بثبوت النسبة ونسبة
قائم أي النسبة التي اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح انما قصد المحافظة على
ظاهر كلامه لكرامة الخالفة مع ظهور المراد فان السابق الى الفهم من الحكم بالقيام انما هو
الحكم بثبوته مع انه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الاضافة في قوله لا يشوبها

بياناً أو جعله على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعاً للنسبة لا بالاعتنى المراد فيما سبق وهو
 الثبوت بل بمعنى المنسوب الذي هو متعلق الثبوت * رابعها ان المتبادر من الحكم وهو الذي
 يصريح به كلام أهل الميزان ان المراد به الايقاع والايجاب الذي هو التصديق لكن صرح في
 المحصول بخلافه فقال بقي ههنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز ان يكون المراد منه
 الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة ولأن من لا يعتقد ان زيداً في الدار يمكنه
 ان يقول والحالة هذه زيد في الدار أي ويوافق ذلك ما تقدم في خبر الشاك عن المطول في شرح
 قوله فالسائح واسطة ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب
 والممتنع مع ان الارادة تمتنع تعلقاتها به فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني هو أمر مقارن لجنس
 الاعتقادات والتصور وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى وعلى
 المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخالف مدلول الخبر فيه وحينئذ يتوقف في قول
 الشارح الآتي نعم الا قول سالم عن هذا التخلف كما سيأتي * خامسها ان قول الشارح في الخارج
 ينبغي ان يريد به خارج النسبة الذهنية المقهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الامر
 لا ما يرادف الاعيان والافانسية ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لانها من الامور
 الاعتبارية * سادسها ان الكوراني في شرح هذه العبارة ثم قال والتحقيق في هذا المقام هو ان
 الخبر مثل زيد قائم اذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الايقاع وهو الحكم الذي صدر عن
 المتكلم ويدل أيضاً على الوقوع فكل منهما يسمى حكماً كما احتمال الصدق والكذب وصدق الخبر
 أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع واما باعتبار افادة
 الخطاب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت زيد قائم انما تقيد بالخطاب ووقوع القيام لانك
 اوقعت القيام على زيد فانه لا يعد فائدة فان قلت لولد زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب
 في خبر قط لا متناع تخلف المدلول عن الدليل قلت دلالة اللفظ على المعنى وضعية لاعقلية فجاز
 التخلف لما منع كافي المجاز ولذلك قال بعض أئمة العربية ان الصدق هو مدلول الخبر والكذب
 احتمال عقلي فاذا اتت هذه الظهور ان قول المصنف والالم يكن شيء من الخبر كذباً ليس بشيء
 لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى (وأقول) أما قوله فاحتمال الصدق والكذب
 وصدق الخبر أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع فان
 اراد فيه يكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الايقاع انه باعتبار مطابقة الايقاع المفهوم من
 الكلام للايقاع الثابت في نفس الامر بمعنى ان الايقاع المفهوم من الكلام ان كان مع قطع
 النظر عن فهمه من الكلام متحققاً في الواقع كان مطابقاً وكانت تلك المطابقة صدقاً وان
 كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققاً فيه لم يكن مطابقاً وكان عدم المطابقة كذباً
 فتقوله لا الوقوع ممنوع بل يجوز ان يكون باعتبار الوقوع بمعنى ان مطابقة الوقوع المفهوم من
 الكلام للوقوع الواقعي صدق وعدم مطابقتها للوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع
 كذب وكذا يقال في الايقاع المفهوم من الكلام فطابقته للواقعي بان لا يتحقق الوقوع
 صدق وعدم مطابقتها له بان يتحقق الوقوع كذب وقد تقدم في كلام شيخنا الشريف نقل هذا
 عن المحقق أي السبب في الاصول كما يجوز ان يكون باعتبار الايقاع مع الوقوع بمعنى ان

مطابقة الايقاع للوقوع الواقعي بان يكونا متبوعين صدق وعدم المطابقة بان لا يتحقق الوقوع
 في الواقع كذب وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام قطابته للوقوع الواقعي بان
 لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وعدم مطابقتها بان يتحقق كذب وقد تقدم في كلام شيخنا
 ترجيح هذا وان اراد فيه يكون الصدق أو الكذب باعتبار الايقاع أن الصدق مطابقة
 الايقاع للوقوع والكذب عدم مطابقتها له على ما تبين فلامعنى حينئذ بقوله لا الوقوع بل هو
 حينئذ باعتبارهما وأما قوله وأما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت الخ
 فان اراد به اثبات ان المدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الايقاع فيتوجه عليه انه بتقدير تمام
 جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه اذ لا يلزم من كون المقصود افادته للمخاطب هو
 الوقوع لا الايقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الايقاع بل وان يكون المدلول هو الايقاع
 والمقصود افادته هو الوقوع الذي افاده الخبر أيضا كما تقدم في كلام شيخنا الشريفي أن الخبر
 دال وضع على صورة ذهنية فتحكي الوقوع وتبينه وأن الحكاية تدل على المحكي فالخبر دال
 عليه أيضا أي بواسطة دلالة على الصورة الذهنية المدالة عليه فان حصل ذلك أنه موضوع
 للايقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو معنى الوقوع هو المقصود بالافادة واما ان تستنكر
 كون المدلول خلاف المقصود بالافادة فان ذلك واقع كما في التعريض والحكاية حيث كانت
 حقيقة كما تقدم في المقدمات فان المقصود في ما بالافادة غير مدلولها كما هو ظاهر لما مل
 معناهما وان اراد به اثبات أن الافادة انما هي باعتبار الوقوع وان لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي
 فيتوجه عليه ان هذا لا يلاقى مقصود من رد ما اختاره المصنف من ان مدلوله الوضعي الحكم
 بالوقوع لانفس الوقوع فظهر أن جميع ما ذكره الى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره
 المصنف وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله فاذا نامت هذا ظهر لك ان قول
 المصنف واللام يمكن شئ من الخبر كدبا ليس بشئ الخ ففيه أمران الاول ان غاية ما يلزم من ذلك
 رد هذا الدليل الخاص لكن مجرد ذلك لا يوجب رد المدعى بل وانما ثباته بطريق آخر كالاتمه
 من التخالف اللازم للقول الاخر كما أشار اليه المحقق الهلبي بقوله نعم الاول الموافق للامام الرازي
 سالم عن هذا التخالف وأما دفع شيخ الاسلام كالحال هذا بانه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا
 نقطع بان ما نقتضيه بقولنا زيد قائم ونفهمه منه هو افادة المخاطب بثبوت نسبة القيام لزيد
 لاحكامنا بذلك فيرد أن كون ما نقتضيه ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي انه المدلول الاصلي الوضعي
 كما بيناه انفا بما لا مزيد عليه نعم قد يعارض بان التخالف يوجد أيضا على طريقة المصنف كما في
 خبر المشاك لكن ان اريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخالف على طريقة المصنف
 فليست امثل الامر الثاني ان هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فانه قال في قول
 الامام لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا
 القول ويحدث العالم مانصه وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
 أن لو كان اللفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده ويكون غيره لكن دلالة عليه قطعية
 فلا يتفك المدلول عن وجود الدليل أما اذا كان مدلوله الامر الخارجى الذي هو وقوع حدوث
 العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حينئذ بدون مدلوله انتهى ولا شبهة لما قل

في اطلاع المصنف عليه اذ لا يتصور مخالفته في كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالخالفه بل نقل
 أعنى المصنف هذا الايراد عن والده وأقره حيث قال في منع الموانع ما نصه نعم رد الشيخ الامام
 على الامام هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث
 الحكم بذلك الخ هذه الدعوى هيصة والاستدلال فاسد أما صحته فافلان مدلول العالم حادث
 الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر من مبرأ عن الخطأ يلزم صحة الخبر به في الخارج فيكون
 العالم حادثا وأما فساد الاستدلال فلان الالفاظ مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرأ عن الخطأ
 أو غير مبرأ بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقله يجب أن لا يكون
 الكذب خبرا يجب انتمى وكل هذا ظاهر في انه لم يذ كر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتقاد
 عليه في هذا الحكم وكيف يذ كر ذلك مع الاطلاع على رده في كلام القراني ووالده واقرارهما
 على الايراد وعدم منازعتهم ما فيه بوجه بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه رده على
 الامام هذا الدليل مع موافقته على الحكم اذ لو لم يوافقده لما أقره على هذا الكلام بل كان
 الواجب عليه أن يجيب عن رد والده كما هو عادته في أمثال ذلك بل ذ كر قبل هذا الكلام في
 منع الموانع ما يصرح بأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه فانه نقل اعتراض قوم على قول الامام والالم
 يكن الكذب خبرا بأنه يوهم بحقق الكذب ولا تصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير ان تمام
 الكذب وان هذا انقلاب على الامام وأن صواب العبارة أن نقول والالم يكن الخبر كذبا ثم قال
 والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لاعابه أما تقرير عبارة فلان مدلول النسبة
 لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منتف ضرورية أن الكذب أحد قسمي الخبر
 الذي هو صدق وكذب فالزم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا
 يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح وأما تبين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والالم يكن
 الخبر كذبا كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فوضح ان صواب
 العبارة ما ذ كر الامام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع
 حيث يقول والالم يكن شيء من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ وهذا من
 الأماكن التي ذ كرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذ كر وقوع الخطأ القوم في تقريره
 كما عرفت فأوردناه على الوجه الذي أورد الامام بعبارة أوضح من عبارة يزول به اعتمده
 الاشكال انتمى فانظر الى قوله والغرض بذ كر وقوع الخطأ القوم الخ فان فيه تصريح بان
 ليس الغرض الا ذلك وأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه في هذا الحكم ويزيد ذلك تصريحاً بما تقدم
 نقله عن والده واقارده عليه من موافقته الامام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من
 اعتناؤه بتابعه والده وتقدمه على غيره حتى خالفه الجهور في مواضع وأبديه الجهور في
 مواضع واذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرد وأنه لم يذ كر هذا الدليل للاعتقاد عليه بل
 للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبهه بما ليس له والحامل له
 على أمثال ذلك هو فرط التعصب اليسار الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أعراض المصنف
 رتبعها وعدم اتقانه مقاصده وبيانه المستعان وحيث وصل بنا الكلام الى هذا المقام فاطن في
 الصباح فند طاع الصباح (قولته في انه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب وهذا هو الذي عليه المناطقة

(وخلافا للقراني) في انه
 ثبوتها (والا) أي وان لم
 يكن مدلول الخبر بالحكم
 بالنسبة بل كان ثبوتها
 (لم يكن شيء من الخبر كذبا)
 أي غير ثابت النسبة في
 الخارج وقد اتفق العقلاء
 على ان من الخبر كذبا
 وأجيب بأن كذب الخبر
 بان لم تثبت نسبته في الخارج
 ليس مدلوله حتى ينافي
 ما جعل مدلوله من ثبوت
 النسبة غاية الامر أن الخبر
 الكذب يتخلف فيه المدلول
 عن الدليل لان دلالاته
 وضعية لاعقابه وتقسيم
 الخبر الى الصدق والكذب
 باعتبار وجود مدلوله معه
 وتخالفه عنه

وأهل المعاني والمراد ثبوتهم في الخارج انتهى (قوله ثم الاقول الموافق للإمام سالم عن هذا
التخلف) قال الكل هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنا تقطع
بان الذي نقصده عند اخبارنا بقولنا زيد قائم هو افادة الخطاب بثبوت نسبة القيام لزيد لاحكامنا
بذلك ونقطع بان الذي نفهمه من اخبارنا بان زيد قائم مثل ذلك وهذا هو الذي نصره في المطول
ورد ما رجحه الامام بأنه لو أريد ايقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع أن يقال انه لم
يوقع النسبة واعلم ان الامام فائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي كما تقدم ذلك عنه
في الكتاب الاول فقوله هنا ان مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة جار على ذلك المنوال بخلاف
المصنف فانه قال بان اللفظ موضوع للمعنى الخارجي يخالف الامام هناك مع قوله هنا بما قال
الامام اه وتبعه شيخ الاسلام فيما قبل قوله واعلم الخ (وأقول) أما قوله وهو معارض بما هو مقدم
عليه الخ فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلا عن التقديم
على المعارض وأما قوله ورد ما رجحه الامام الى قوله لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة فيمكن
ان يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بأنه مع ازادة ايقاع النسبة لا مانع من كون الانكار
لمدلوله ذلك الايقاع من الوقوع أو اللادوقوع اذ لا يجب ان يرجع الانكار لمدلول الخبر
بالذات بل يجوز ان يرجع لما هو المقصود بالافادة وهو ما ذكره وكأن المنكر يبين بانكاره متعلق
الايقاع انه أعنى الايقاع غير مطابق فليتمأمل وأما قوله واعلم الخ فقد أجاب عنه شيخ الاسلام
بان ما رجحه المصنف هنا لا يخالف ما رجحه في الكتاب الاول لان الكلام هناك في اسم الجنس
الذكورة وهناك في الخبر اه واعلم أنه في المطول قبل رد ما رجحه الامام أيده بقوله وانه أي الخبر
لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه والاصح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء
اللفظ عن معناه الذي وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا ويلزم التناقض في الواقع
عند الاخبار بامر من متناقضين اه قال القسري قوله وحينئذ لا يتحقق الكذب انما ظاهر
انه بيان لبطان التالي أعنى قوله ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لا يقال هذا
مفروض بأنه لو صح لم يكن الايقاع والاتزاع أيضا مدلول الخبر اذ لو كان الايقاع أيضا مدلوله
لم يصح ضرب زيد الا وقد وجد من التكلم الايقاع لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن الموضوع له وحينئذ
لا يتحقق الكذب اتحقق مدلول الخبر في الواقع لا نقول ليس كذب الخبر عند من يقول
بان مدلوله الوضعي هو الايقاع مثلا بانتفائه في الواقع بل بانتفاء النسبة التي يشعر بها ذلك
المدلول وان تحقق نفسه فلا محذور اه وقال قبل ذلك فان القائل يكون مدلول الخبر
هو الايقاع فائل بان المقصود بالافادة هو الوقوع الذي يدل عليه الايقاع بطريق الاشعار
كما صرح به الشريف في شرح المفتاح اه (وأقول) يمكن ان يؤخذ من ذلك تايد جوايبنا السابق
عن رد المطول على ما رجحه الامام بان يقال اذا جاز أن يكون المقصود بالافادة متعلق المدلول
لا نفسه فيجوز ان يكون المقصود بالانكار ذلك أيضا ثم قال القسري في قوله ويلزم التناقض
في الواقع وههنا بحث وهو ان المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الاثبات أو النفي اذ لما
لم يجز اخلاء اللفظ عن معناه الوضعي لزم تحقق النفي والاثبات عند الاخبار بامر من متناقضين
فلا يصح سببا للمدلول لا يقال لا تناقض بين النفي والاثبات الا ترى انه ما يرتفعان عند الجهل

نعم الاول الموافق للإمام
الرازي سالم عن هذا التخلف

الخبر في التقى فيقال مدلوله الحكم بان تقاضا النسبة وقيل انتفاؤها وقوله واللام يمكن شئ من الخبر كذبا او وضع كما قال من عبارة الحصول لم يكن الكذب خبرا ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذبا (ومورد الصدق والخبر) في الخبر (النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لابن يزيد) له مرورا ايضا فقام المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا يشترط ان يدعى وفيه ايضا اذ لم يقصد به الاخبار بها (وهي ثم) أي من هنا وهوان المورد النسبة أي من أجل ذلك (قال) الامام (مالك) وبعض اصحابنا الشهادة بموكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالقول كالتة) أي التوكيل (نقط) أي دون نسب المرسل ووجه بناءه على ما ذكر ان متعلق الشهادة خبر كما سياتي (والمذهب) أي الراجح عندنا ان الشهادة بالنسب) للموكل (ضمنا ولو كالتة) أي التوكيل (أصلا) لتضمين ثبوت التوكيل المقصود بثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم (مسئلة الخبر) بالنظر الى أمور خارجة عنه (اما

المسقط والمتناقضان لا يجوز ارتفاعهما لانا نقول لاختفاء في وجود التناقض بينهما واجتماع المتناقضين كاجتماع النقيضين فلستأمل ثم في قوله للزم التناقض مسامحة لان التناقض لارم البتة والاطهر ان يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اه ما ذكره القنري ويمكن ان يفرق بان اجتماع المتناقضين أخف من اجتماع المتناقضين فمذوره اسهل بقي أمرا آخر وهو انه قد يقال انه على الاول يتخاف المدلول في خبر الشاك فلستأمل (قوله باعتبار ما تضمنه من النسبة) أي لا باعتبار مدلوله وقوله كما سياتي أي في قول المصنف ومورد الصدق والكذب الخ (قوله) أوضح كما قال من عبارة الحصول) ووجه شيخ الاسلام الاوضحية بسلامته من ايهام عبارة الحصول وجود الكذب لا بوصف الخبرية والقصد انثاؤه وايهام عبارة التحصيل ان كل خبر كذب وليس كذلك انتهى لا يقال ذلك الايهام لا محذور فيه لان وجود الكذب لا بوصف الخبرية وواقع قد صرحوا بانه قد يطابق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها في غير الخبر أيضا كقوله تعالى لقد صدق الله رسوله أيضا وقوله صلى الله عليه وسلم وكنب بطن أخيك وقول الشاعر وقد كذبتك نفسك فا كذبها * لما مننتك تغير ارقام

لانا نقول المراد ايهام وجود الكذب في النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية (قوله) ومورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم الخ) أي ما يتعلق به المطابقة التي هي الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذي هو الكذب ويتصف به هو النسبة أي المقهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله التي تضمنها مطابقة النسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيين أو سلبيين صدق وعدم مطابقة الهابان يكونا مختلفين كذب في عبارته ظاهرة فيما تقدم عن المحقق في الاصول من أن المعترف بالصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لا مطابقة الايقاع أو الاستراع للنسبة الواقعية والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو الازدواج كما يصرح به كلامهم ويمكن حمل كلام المصنف عليه فقوله كقائم أي كنسبة قائم أي النسبة التي اشتمل عليها وهي ثبوت القيام زيد (قوله) فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد يتبادر الى الفهم منه انه اعتبار النسبة التي بين قائم وضمير وفيه نظر لان هذه النسبة لا يصدق عليها النسبة التي تضمنها الخبر لان المقهوم من النسبة التي تضمنها الخبر هي نسبة الخبر التي هي المقصودة بالافادة وقد وصفها بذلك ولانها ليست مقصودة للافادة بل لتصور القيام منسوبا الى زيد فهي مقهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة في الجملة الواقعية خيرا كما في زيد يقوم أبوه ليست مقصودة للافادة فان تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغي ان لا يكون قوله المسند الى ضمير زيد اشارة الى حل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره بل اشارة الى أن اسناده الى ضمير زيد دليل على نسبه الى زيد فلستأمل (قوله) مشتمل على نسبة) أي مستلزم لها وقوله هي قيام زيد أي وقوع قيام زيد وقوله لا يشترط ان يدعى وفيه أي في الخبر المذكور وقوله اذ لم يقصد به أي بالخبر المذكور الاخبار بها أي بالبنوة قد يؤيدنا ويلنا قوله المسند الى ضمير زيد فان النسبة التي في قائم بالنسبة الى الضمير لم يقصد بها الاخبار من حيث انها نسبة قائم الى الضمير فلستأمل (قوله) ووجه بناءه على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سياتي) قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة في أطراف الخبر وان لم تكن

القديم (وكل خبر) ٢٠٣ عنه صلى الله عليه وسلم (أو هم باطلا) أي وقع في الوهم أي الذهن (ولم يقبل التأويل

كذوب) عليه صلى الله عليه وسلم اعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (ما يزال الوهم) الحامل بالنقص منه من الأول ما روى ان الله خلق نفسه فانه يوهم حدوده أي يقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزوع عن الحدوث ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أولئك ليكنم هذه فان علي رأس مائة سنة منها الا يبقى من هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما قال لا يبقى من هو اليوم يريد أن ينضم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسعوا لفظة اليوم ويوافقوه فيما حديث أبي سعيد الخدري لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منقوسة اليوم وحديث جابر ما من نفس منقوسة اليوم باق عليها مائة سنة وهي حية يوهن ذروهما سلم وروى

مطروسة بالذات لا فائدة حتى لم يكن موردا للصدق والكذب لكنها ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقبوله المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فوجهها عن كونها موردا للصدق والكذب لا يقتضي عدم الاخبار بها بالتبع بل الذي يقتضي كونها قيودا للخبر كما تقر به الاخبار بها كذلك وجه ما يظهر وجه المذهب الآتي فليتأمل (قوله أي الزجاج) اشارة الى أنه لم يرد بالمذهب ما هو مصطلح الفروع عند النروى وغيره وقوله ضمنا أي تبعا وقوله أصلا أي قصدا وقوله لتضمن أي استتباع (قوله لغيبته عن المجلس) قال شيخنا الشهاب أي اذ لو كان حاضر الشهد على عينه وسجل عليها اه (وأقول) الذي يظهر انه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه الخبر له أيضا وعلى هذا فالتعليل بالغيبة لزوم الشهادة حينئذ اذ لا يتأتى مع الغيبة الاشارة الى العين فليتأمل (قوله بالنظر الى امور خارجة عنه) أي عن مفهومه احتراز عن النظر الى مجرد مفهومه فانه بذلك الاعتبار يحتمل له ما لا قطع فيه به واحد منها (قوله فكذوب) قال شيخنا الشهاب نائب القاعل ضمير عائذ على الخبر لئلا يخلو الخبر عن المائدة وقضية ذلك تعدى كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه (وأقول) مكذوب خبر مبتدأ محذوف أي فهو مكذوب والجملة خبر كل خبر والربط لذلك المبتدأ المحذوف (قوله من الاول ما روى ان الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التأويل لجواز ان يقول خلق نفسه على أن وجوده مقتضى ذاته فنزل اقتضاه ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فاطلق عليه لفظه مجازا ويجاب بان الغرض التتميل على سبيل الفرض فلا ينافي إمكان التأويل على ما ذكرنا وبان الغرض التتميل لموهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد تبين بذلك قول الشارح أي فانه يوهم حدوده الخ ولم ينضم له قوله ولم يقبل التأويل فليتأمل (قوله وقوله منقوسة أي مولودة احتراز به عن الملائكة) أي ولا يجتربه عن الجن فانها مولودة ولكن قد يشكك بالجنس فانه لم يقرص مع أنه من الجن وكان موجودا حينئذ ويمكن ان يجاب بجمع أنه مولود وبأنه لم يكن حينئذ على ظهر الارض فلعله كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله على ظهر الارض أو هو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحتراز عنه بقوله اليوم فتأمل (قوله وسبب الوضع) فان قلت هلا أخرجهما بعده فان منه ما يشمل الموضوع أيضا كما في قوله وما نقب وقوله وبعض المنسوب قلت لانه لما كان ما قبله متناولا لاجمال الجميع الموضوعات ومنها ما يشمله بعض الانواع الاقية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهم ما وليتفرغ الذهن الى تلك الانواع لاحتمالها الفضل التفاضل فيهما من التتميل مع فله الكلام على سبب الوضع (قوله أو اقتراء عليه) قال شيخ الاسلام الاولى أو تنفيها اذ الافتراء من الموضوع لا سبب له انتهى (قوله ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة الخ) يتجه ان محل الخلاف ما قبل نزول قوله تعالى وناتم النبيين أما بعده فلا يتجه المخالفة في القاطع نظر التجوز العقلي مع منسح الشرع على أن تجوز العقل صدق لا يتأني القطع بكذبه عادة لان معنى تجوز العقل خلاف العلوم العادية أنه لو قدر وجود خلافها لم يكن محالاً لانه يجوز خلافها بالتأمل كما قرره ابن الحاجب وشرحه في أول مختصره وقوله بلا مجزئة أو صادق المصدق أي من نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدق هذا المدعي للنبوة في دعواها والمعنى

مسلم أيضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منقوسة أي مولودة احتراز به عن الملائكة بلا

(وسبب الوضع) للخبر بان يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم (نسيان) من الراوى ٢٠٣ لما رواه فقد ذكر غيره فانا انه المروى

(أوافقراء) عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تزييرا للعقلاء عن شريعة المطهرة (أو غاظ) من الراوى بان يسبق لسانه الى غير ما رواه أو يرضع مكانه ما يظن أنه يؤذى معناه (أو غيرها) كما في وضع بعضهم أحاديث في الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة) أى قوله أنا رسول عن الله الى الناس (بلا مجزأ) (أو) (بلا) تصديق الصادق (لأن الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تنضى بكذب من يدعى ما يخالفها ولا دليل وقيل لا يقطع بكذبه تجوز العقل صدقه أمام مدعى النبوة أى الإجماع اليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله امام الحرمين (وما نقب) أى نقس (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند ذويه) من الرواة من الملقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه تجوز العقل صدق ناقله وهذا مقروض بعد استقرار الاخبار أما قبل استقرارها كافي عصر الصحابة فيجوز أن يروى أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى

بلا والله ما كفى ولا قطع منهم آتيا وكفورا مع تصديق الصادق لا يحتاج الى اظهار الحجزة (قوله وما نقب) فيه أمران * الاول ان ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله من الملقطوع بكذبه خبرا عنه مع امكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما به. وكان عدم اقتضائه على قطع ما بعده لئلا يسببها ذلك ما قبله * الثاني ان المصنف في شرح المنهاج بحث في ذلك فقال بعد ان نقل ذلك عن الامام واقابل أن يقول غاية يتمنى المنصب الجار والمتمم الا انه عدم الوجودان فكيف يفتض ذلك قاطعا في عدم الوجود وانما قد اراء من غائب يوجب أن لا يلتفت الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلى أو شرعى أو قوة لدواعى على نقله عاد الى الفقهين المذكورين في الكتاب أى المنهاج انتهى (قلت) ويؤيد ما قاله ان الاستقراء الناقص انما يوجب الظن كإحصاء النجوم وأما الاستقراء التام فهو متبذره ومتعسر حذار قوله ولم يوجد عند ذويه) وفي نسخة أهله يمكن ان يريد بالوجود عند ذويه وأهله ما يعنى الوجود فى صدورهم والوجود فى كتبهم ونحوها ثم رأيت الاسنوى عبرة بقوله فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة انتهى (قوله كافي عصر الصحابة) قال شيخنا الشهاب أى كالحديث الذى نقس عنه فلم يوجد عند غيره اويده فى عصر الخ انتهى (قوله أنه قال سيكذب على) قال المصنف فى شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب به بيعة المضارع فيجوز أن يقع فى المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فأنما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نوه عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة هاء (قلت) ومراده بالماضى فى قوله لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى ما تقدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام وبالاستقبال فى قوله فيجوز ان يقع فى المستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحسب الصادق بان يكون قرب الساعة قليلا (قوله ورسوله لعصمة عن الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل وسائر الملائكة المشهورين عصمة الجميع وهى شاملة للعصمة عن الكذب. والثانى انه قد يشكك القطع بصدقهم مع الاختلاف فى تجوز كذبه وهو اقبال المجهز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله فان القاضى يجوزه صحتهم تقدم وفى تجوز الصغار عمدان الا كتر جوزه كما تقدم ومنها تعهد الكذب فى غير ما ذكره كيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب فى الاول كما جوزه القاضى وعمد فى الثاني كما جوزه الا كثر ولم يتم قاطع على بطلان واحد من التجوزين ولا ادعى أحد خطأ القاضى ولا الاكتم فى ذلك الا أن يكون التجوز عقليا وهو لا ينافى القطع مع ما أوقال انه ان جاز لا يقتر عليه ولا بد أن يقتر عليه فى الاول ويستدرك الصواب فى الثاني فإى خبره استقر قطع بصدقهم ثم رأيت فى المحصول بعد كلام قرره قال مانعه فاذن هذا المطلوب أى علم صدق خبر الرسول لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا فى جميع ما خبر عنه ثم أقام المجهز عليه وذلك لا يكتفى فيه قيام المجهز على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء الذين اتوا فى جواز الصغار على الانبياء بل جوزه بعضهم الكائن عليهم واتفقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهر المجهز عقب ادعاء

(وبعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم) من الملقطوع بكذبه لانه روى عنه أنه قال سيكذب على فان كان قال ذلك فلا يتم

وقوعه والافسه كذب عليه وهو ٢٤ كما قال المصنف حديث لا يعرف (والتقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله)

تواترا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المأطوع بكذبه للخالفة للمادة (خلافاً للرافضة) في قولهم لا يتطع بكذبه لتجوز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما روي عنه في اقامة على رضى الله عنه نحو أنت الخليفة من بعدى شيهين له بالم يتواتر من المجزئات كتحسين الجذع وتسامي الحجر وتسيح الحصان هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القران بخلاف ما يذكر في اقامة على فانه لا يعرف ولو كان ما سقى على اهل بيعة السقيفة أى الصحابة الذين يابغوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخبزج وهي صفة مظاللة بمنزلة الدار لهم ثم يابغوه على وغيره رضى الله عنهم (واما) مقطوع (صدقه كغير الصادق) أى الله تعالى لتزجه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) وان كاذباً لعينه (والتواتر بمعنى أرفظاً وهو خرج عن متبع عادة تواترهم على الكذب عن محسوس) لانه قول لجواز الغاطفه كغير القاسية بقديم العالم فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي

الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بصدقه في الكل والافق القدر المذمى انتهى ولما نقل الاستوى مضمون ذلك في شرح المنهاج قال وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه الصغار سهوا وادعوا العلم بالصدق مطاقاً ثم ان اذا الصدق في الاحكام وهو الذى يقتضيه كلام الامام في العالم فلا تعارض لانهم معه ومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم انتهى وفيه نظر لانه حيث قيل بالجواز ولم يقيم قاطع على المتع فكيف ثبت المطلوب فليتأمل (قوله) وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) فيه أمور الأول انه يمكن الاستدلال على ذلك باننا نقطع بان امر بتبليغ ما أنزل اليه من ربه وأنه امثله ذلك من لازم ذلك قطعاً صدق ما نسب اليه في الجملة والام يتحقق التبليغ حقيقة * والثاني انه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل لانهم أيضاً ما رويون بالتبليغ مما نزلوا به لكن هل يقتضيه سم بعض المنسوب اليهم أيضاً فيه نظر لان التقييد ببعض فيسه صلى الله عليه وسلم انما أخذ ما روى عنه من قوله لا يكذب على ولم يعلم رواية ذلك عنهم الا ان العادة كالفطرية بتوهم الكذب عليهم في الجملة واما جريان ذلك في حق الانبياء ففيه نظر لانهم غير ما روي بالتبليغ * والثالث انه يمكن تقييده بالآحاد أخذاً من قول الشارح وان كاذباً لعينه لان المتواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين ومن قول المصنف والمتواتر الخ لشهولة الاحاديث المتواترة ولو عملها هذا أيضاً كان مستدركا بالنسبة اليها أو بناء على انه لا تواتر في الاحاديث ويحتمل اطلاقه ولا ينافيه قوله وان كاذباً لعينه لان مجموع المنسوب لا تعلم عينه لان جزءه من الآحاد لا تعلم عينه والمركب مما لا تعلم عينه لا تعلم عينه وتقييده هذا دفعاً للاستدراك بالاستثناء بما بعد ليس أولى من العكس على أن الانسليم الاستدراك في المتعاطفين اذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا (قوله يتبع عادة) هو مراد من قال يتبع عقلاً لان مراده عقلاً بالنظر للمادة (قوله عن محسوس) أى ولو بواسطة أو في الاصل فمثل متعدد الطباق أيضاً فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الاولى أرفق الاصل أى بالنظر للاولى وشمل المحسوس المحسوس بسائر الحواس الظاهرة وهل يشبه الوجدانيات أيضاً فيسب نظر وقد يدل على التمول تقرير الاقوال الآتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشر بن علي اخبارهم بصبرهم فان الصبر غير محسوس بالمس الظاهر وفي تقرير قول الامم بعين يستدعى اخبارهم عن انهم بذلك فان الكفاية ليست أمر المحسوس بالظاهر فان قيل حد المتواتر المذكور ينطبق على اخبار النصارى بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لانهم عدد يتبع تواترهم على الكذب أخبروا عن محسوس أوجب يمنع ذلك لانهم جمع خبرهم الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا سعة نفر كافي كتب التفسير ولا يتجمل العادة تواترهم على الكذب على ان التسعة اختلوا في الاخبار قتله كما حكى عنهم فان ثبت بعضهم وثقاً بعضهم (قوله لانه قول لجواز الغلط فيه) أقول فيه بحيث لجواز الغلط في المحسوس أيضاً كما صرحوا به ثم رأيت في حواشي العبد ما يفتيد تقييداً بيزول به الاشكال وهو قوله ما نصح قوله فلا يشبهه اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحسن بمعنى ان العقلي قد يشبهه على الجمع الكثير كحدث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمله لكن قد يدعى ال مجرد الاحتمال وان كان قليلاً ينافي القطع الا أن يجاب بان الاحتمال العقلي

وان اختلفوا فيهم اجمع وجوده حتى كفى فهو المعنوي كما اذا خبروا احد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى القليل

فرسا وآخر أنه أعطى به - وهاكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء (وحصول ٢٠٥ العلم) - خبر مضمونه (آية) أي

علامة (اجتماع شرائطه)
أي المتواتر في ذلك الخبر أي
الامور المحققة له وهي كما
يؤخذ مما تقدم كونه خبر
جمع وكونهم بحيث يمتنع
تواطؤهم على الكذب وكونه
عن محسوس (ولا تكفي
الاربعة) في عدد الجمع
المذكور (وفاظا للقاضي)
أي بكر الباقلاني (والشافعية)
لاحتياجهم الى التوكيد فيها
لوشهدوا باننا فلا يقيد قواهم
العلم (وما زاد عليها) أي
الاربعة (صالح) لان يكفي
في عدد الجمع في المتواتر
(من غير ضبط) لعدم معين
(وتوقف القاضي في الخمسة)
هل تكفي (وقال الاصطغري
أقله) أي أقل عدد الجمع الذي
يقيد خبره العلم (عشرة) لان
مادونها أحد (وقيل) أقله
(اثنا عشر) كعدد النقباء
في قوله تعالى وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا بعمرو كما قال
أهل التفسير للكنعانيين بالشام
طليعة لبيئ اسرائيل المأمورين
بجهادهم ليخبروهم بجبالهم
الذي لا يرهب فكونهم على
هذا العدد ليس الا لانه أقل
ما يقيد العلم المطلوب في مثل
ذلك (وقيل أقله) (عشرون)
لان الله تعالى قال ان يكن
منكم عشرون صابرون
يقبلوا ما تبين فيه وقت بعث

القليل انما ينافي القطع عقلا لاعادة فليتامل (قوله فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى
فهو اللفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي) أقول بقي ما لو اختلفوا في اللفظ
دون المعنى كما في الالفاظ المترادفة فيجوز ان المعنوي للاختلاف في اللفظ وفيه نظر لانه اعتبر
في المعنوي الاختلاف في المعنى أيضا ولا اختلاف هنا فيه والاربعه انه من اللفظي لان اللفظ
وان اختلف في حكم المتحد لا اتحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه الا ان يقال المراد
الاتفاق في اللفظ ولو حكما فيكون داخل في انقسام الاول في كلامه وقد يقال بقي أيضا ما لو اختلفوا
في المعنى دون اللفظ كما في اللفظ المشترك وفي كونه من المتواتر نظر وكلامه كالصريح في انه ليس
منه ويحتمل انه منه وقائده القطع بثبوت اللفظ فيثبت له احكام اللفظ المقطوع بثبوتها أو التقطع
بثبوت انقدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه وعلى هذا فهو خارج عن كلا القسمين لعدم
انطباق واحد منهما عليه (قوله وحصول العلم من خبر) قال الكمال احتراز بقوله من
خبر عن خبر الاخذ الذي أفاد العلم اقراءت احتقت به لان قوله من خبر متعلق بقوله حصول
والعلم في خبر الاخذ المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لان مجرد الخبر (وأقول) فيه
بجواب لان الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز ان يحصل العلم باخبار ستة مثلا ولا يحصل بسمة
أخرى أو أكثر وليس هذا التفاوت لذات الخبر والالم يكن التفاوت لوجود الخبر في الموضعين فهو
لا مر خارج عنه وذلك الخارج قرينة تقدر توقف افادة المتواتر العلم على القرينة كالاتحاد فلم
يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه لا يقال القرائن التي في الاحاد هي الخارجة عن حال الخبر
بخلاف المتواتر فيجوز ان يعتمد فيه على حال الخبر لانه يقول قد يكون قرينة الاتحاد حال خبره
أيضا ويوجب بان المراد بحصوله من الخبر ان يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة الاتي
بانها في كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة الاتي بانها أيضا يتوجه على هذا الجواب
ان القرائن اللازمة يمكن ان تحقق في خبر الاحاد كما سيظهر فان أخرج حينئذ بقيد كون
الخبر جمعا فهذا القيد يخرج مطلقا فلا حاجة الى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله من خبر
والجواب الخامس لمادة الاشكال ان القرائن اللازمة لا تكون سببا لحصول العلم بخبر الاحاد
وان تحققت فيه كما سنبينه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله وحصول العلم من خبر أي ولو مع
قرائن لازمة فخرج خبر الاحاد الذي أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سياتي اهوا احتراز بالمنفصلة
عن اللازمة فانها لا تكون سببا في حصول العلم بخبر الاحاد كما ذكرنا آنفا (قوله آية اجتماع
شرائطه) فان قلت هذا يدل على انه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وان وافق ما سياتي
في الكلام على قول الشارح فلا خلاف في المعنى في انه ضروري عن التقود عن الخبي وعن
العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الاتي بتوقفه على مقدمات حاصله أي عند
السامع قلت لان سلم المخافة اما ولا فهذا الاتي انما يحكمه المصنف من القائل بانه نظري ولا
يجب ان يسأل المصنف واما ثانيا فلان حصولها عند السامع لا يستلزم كونها ملحوظة له بل
تكون مع حصولها مفعولا عنها غير ملتفت اليها كما سياتي في ما اقتضاها هنا من عدم اشتراط سبق
العلم بحصولها الا ينافي حصولها من غير التفات اليها فليتامل (قوله ولا تكفي الاربعة وما زاد
عليها صالح) أقول في هذا الاطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأربعة الاربعة بل
عشرين لما تبين على اخبارهم بصبرهم فيكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم المطلوب في مثل ذلك (وقيل أقله

(أربعون) لان الله تعالى قال ٦٠ نيا بها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا كلهم

عرضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم فاخبار الله عنهم بأنهم كانوا يستدعي اخبارهم عن أنفسهم بذلك له طمأنينة قلبه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لان الله تعالى قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا أي للاعتداد إلى الله تعالى من عبادة العجل واسماهم كلامه من أمر ونهى ليخبروا قومه بما يسهونه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة) وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد تفتح ما بين الالف إلى التسع وعارة امام الحرمين وغيره وثلثة عشر زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وسبانية عشر وسبعة عشر وبعضهم قال ان ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وانما ضرب الله بهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لهم في باراء الشيطان وما يدريك اعداء الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا لقضائه زيادة احترامهم يستدعي التقيب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون

الخلقاء الاربعة وصلاحيه خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وان قضية المعنى عكسه اللهم الا ان يراد عدم كفاية الاربعة من حيث مجرد الكثرة لامطلاقنا فلا ينافي ان نحو الخلفاء الاربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل (قوله لاحتياجهم إلى التزكية الخ) أقول فيه بحث لان قضية عدم الاحتياج إلى تزكية الشهود اذا بلغوا عدد التواتر والله هو من القروع خلافة وانه لا بد من تزكية الشهود مطلقا لان الشهادة يغلب عليها التبعيد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخبر عليها الرواية نعم ان كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لمعتبر التزكية كما هو ظاهر اذ مستند قضائه حيث هو علمه لا الشهادة فليتأمل وفي العضد اعتراضا على ما قاله القاضي من انه لا يكفي الاربعة مع توفقه في الخمسة ما نصه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قديفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية تعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الشهادة والظهير كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطى انتهى قال المولى سعيد الدين قوله ويرد عليه أي على القاضي انه كما تجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للبرم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة وله ان يجيب بان الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وما ذلك الا الكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية تعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بان أمر الشهادة أخصيق وبالاحتياط أجدر انتهى وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة نمازاده على هذا لا يجوز ان يتواتر اربعة لانه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى (قوله لان ما دونها أحد) في اثباته المطلوب نظروا ضح (قوله ليخبروهم بما لهم الذي لا يربح) يعني ان السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكنتم ما يربح من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يربح يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسيره قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً في اثناء كلامه على ذلك فلماذا نأى السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الاخبار ونهاهم ان يحدوا قومهم فرأوا أجراما عظيمة وباسا شديدا فهاجوا ورجعوا وحدثوا قومهم ونكثوا الميثاق الاقلانا وفلاننا را استثنى منهم اثنين عنيهما انتهى فليتأمل (قوله واجب يمنع الاليسية في الجميع) صادق يمنع ان العلم مطلوب في نفس الامور انما كورة في تلك الاقوال بل يكفي فيها الظن ويصح ان ذلك العدد على تسليم ان المطلوب العلم في تلك الامور ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط (قوله فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لان توفقه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا) فان قلت فيه تسليم توفقه على تلك المقدمات بناء على انه ضروري وكلام العضد على عدم توفقه علم ابناء على ما ذكرناه لما نقل احتجاج ابي الحسين من الذاهبين الى انه نظري بانه لو كان ضروريا لما احتج الى توسط المقدمات واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشبه وان الخبر بن جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس يكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا قال والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري

يحصل

في الجميع (والاصح) أنه (لا يشترط فيه) أي المتواتر (اسلام) في روايته (ولا عدم احتواء بلد) عليهم فيجوز أن يكونوا كفارا وأن يحويهم بلد كان يخبر أهل قسطنطينية يقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطى على الكذب وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطى الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفسد خبرهم العلم (و) الاصح (ان العلم فيه) أي في المتواتر (ضروري) أي يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتناقى منه النظر كالبه والصبان (وقال الكعبي) من المعترلة (والانسان) أي امام الحرمين والرازي (نظري وفسره امام الحرمين) اي فسر كونه نظريا كما أفصح به الغزالي التابع له أخذ من كلام الكعبي (بتوقفه على مقدمات حاصله) عند السامع وهي الحقيقة لكون الخبر متواترا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (لا الاحتياج الى نظر عقبيه) أي عقب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لا يتنافى كونه ضروريا وبالضروري عبر الامام الرازي

يحصل بالعادة لا بالقدمة من استغنى عن الترتيب ولا ينافيه ضرورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه ثم ما ذكر شروط التواتر الصحيحة والفاصلة وان الصحيحة ثلاثة كلها في الخبرين أحدها تعددهم - ثانياً يبلغ في الكثرة الى أن يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانياً كونهم مستدين لذلك الخبر الى الحس ثالثاً استواء الطرفين والواحدة أعنى بلوغ جميع طبقات الخبرين في الأول والأخر والوسط عدداً التواتر قال من زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله وامتنع فاضابط عندنا - حصول العلم بصدقه وانما علم ذلك عادة علم وجود الشروط لان الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظري (قلت) يمكن منع المخالفة بان مقصود الشارح انه متوقف على وجود تلك المقدمات في الواقع لكنه لا يتوقف على ملاحظتها ويوافق ذلك ما في التقود عن النبي مما ناهى هذه الامور بشرط يجب حصولها في نفس الامر أما في علم الخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى ومقصود العضد انه لا يتوقف على ملاحظتها وان توقف على وجودها في الواقع لكن قد يمنع - بل كلام الشارح على ما ذكر موافقته المصنف على قوله حاصله أي عند السامع كما صرح به الشارح الا ان يجاب بان المراد يحصلها في الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها فإنه لا يلزم من حصول الشيء في النفس استحضاره وملاحظته بل كذا ما يكون الشيء حاصل فيها مغفولاً عنه ولهذا قال السمع في قول العضد السابق والجواب منع احتياجه بمعنى لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامر والثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الالف الى الامر والمذكورة وقد لا يلتفت اليه اعلى التفصيل انتهى فليتامر (قوله وتوقف الآدمي) أقول التوقف مع اتفاق الخلاف في المعنى واتفاقاً من أفاضل العلماء لا يخلو عن كماله في وقوله في الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ ان أراد بعدم النظر الى عدم التناقى انه غفل عنه فهو من أبعاد العبد وان أراد انه لم يلتفت اليه فكذلك فليتامر (قوله ثم أخبروا عن بيان الخ) فان قلت هذا مستفاد من التعريف الاتري الى قوله فيه من محسوس فلا حاجة اليه قلت هذا ممنوع فان التخصيص على اعتبار الشروط في كل طبقة الذي أفاده هذا مما لا يفيد التعريف أي الابدالكلفه (فان قلت) كان يمكنه ان يقول في التعريف وهو خبر جمع في كل طبقة فيستغنى عن هذا (قلت) بعد ذلك لم يلزم سلوك طريق بعينه في هذا بعد التعريف منه بل بعد اجمال وهو من فنون البلاغة وأيضاً فالعاريف كثير ما يقع التساهل فيها خصوصاً في امثال هذه فنون ويكون بالبيان والاعم والخاص خصوصاً وقد قيل يجوز ذلك فيما بالخارج ونحو ذلك فربما لا يستفاد من اعتبار ذلك مسرياً وبه الا يوثق باستفادته من سافكان الهم افراد بالبيان (فان قلت) قوله عن عيان فاصراً لا يشمل غير الابصار (قلت) المراد به عن احساس مجازاً أو تغليباً أو القرينة قوله في التعريف عن محسوس (فان قلت) التجوزي هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس باولى من العكس أعنى تخصيص ذلك بالعيان بقرينة هذا (قلت) ملاحظة المعنى ترشد الى اعتبار ما في التعريف لاقتضائها استواء أنواع المحسوسات وبذلك يترجح الاول واذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الاسلام هنا فليتامر (قوله وهذا يحمل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب أي على مقابل الاصح القائل بقراءتها

خلاف ما عبر به المصنف عنه هو وأظن ان المراد واحد وقوله عقبيه بالياء لغة قليلة تجوز على الالسنه والكثير في الأيام

كأنه قدم (وتوقف الأمدى) عن القول بواحد من الضروري والنظري المتعارض دليلاً مما السابقين من حصوله لمن لا يتأني منة
النظر وتوقفه على تلك المقدمات ٢٠٨ الحقيقة من غير نظر إلى عدم التناقض بينهما (ثم أن أشيروا) أي أهل المبرم المتواتر (عن عيان)

بأن كانوا طبقة فقط (فذلك) أي
واضح (و) الأأي وان لم يخبروا
عن عيان بأن كانوا طبقات
فلم يخبر عن عيان الا الطبقة
الاولى منهم (في شرط ذلك)
أي كونهم جمعاً يتمتع تواترهم
على الكذب (في كل الطبقات)
أي في كل طبقة طبقة لا يفيد
شبههم العلم بخلاف
ما إذا لم يكونوا كذلك في غير
الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم
العلم ومن هذا تبين
ان المتواتر في الطبقة الاولى
قد يكون آحاداً فيما بعدها
وهذا محال القراءة
الشاذة كالتقدم (والصحيح)
من أقوال (نالتها ان علمه)
أي المتواتر أي العلم الحاصل
منه (لكثرة العدد) في رواية
(متفق) للسامعين فيحصل
لكل منهم (ولقرائن) الزائدة
على أقل العدد الصالح له
بأن تكون لازمة له من
أحواله المتعلقة به أو بالخبر
عنه أو بالخبر به (قد يختلف
فيحصل لزيد دون عمرو) مثلاً
من السامعين لان القرائن
قد تقوم عند شخص دون آخر
أما الخبر المفيد للعلم بالقرائن
المنفصلة عنه فلا يسر بتواتر
والقول الاول يجب حصول
العلم منه لكل من السامعين
مطلقاً لان القرائن في مثل ذلك
ظاهرة لا تخفى على أحد منهم
والثاني لا يجب ذلك بل قد

كأمر صدر الكتاب الاول وهو أيضاً انه يعمل به من حيث الخبرية على الاصح كافي خبر الآحاد
ولا يضرب في ذلك عدم قرأتها (فان قلت) قد مر قريبا ان المنقول آحاداً ما تتوفر الدواعي على
نقله فواتر من المقطوع بكذب نهله فيه مخالفة لهذا (قلت) اما العمل به من حيث الخبرية فلا
اشكال فيه نعم ربما يشكك ذلك على مقابل الاصح القائل بقراءة آياتها ويمكن الجواب بان القراءة
الشاذة فرض تواترها في الطبقة الاولى وما مر سابقاً من آحادها ونظر اذا القرآن بسائر اجزائه
تتوفر الدواعي على نقله فواتر في سائر الطبقات فاذا اختلف في طبقة منها انتفت قرآنيته قطعاً اه
(وأقول) هذا البرد على مقابل الاصح لانه لا يسلم اعتبار التواتر في سائر الطبقات لسبوت
القرآنية ولان الدواعي تتوفر على نقله فواتر في سائر الطبقات بل وان يعرض مانع من توفرها
في بعض الطبقات واذا كانت المجزئات التي تتوفر الدواعي على نقلها فواتر قد يتقاطع تواترها
لاستغناء عن استمرارها لان مانع ان ينقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضي ذلك (قوله
وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب لا يخفى عليك ان المتواتر لا يتغير من شروط ثلاثة وقد
مر أن العلم الحاصل منه ضروري فكيف يفرض تخلفه عند من لم يقيم عنده القرائن والقرض انه
متواتر من حيث العدد فان كان المراد ان زيادة العلم الحاصل من القرائن اللازمة قد تختلف فلا
اشكال اه (وأقول) لا اشكال أيضاً وان لم يكن المراد ذلك بل لامتناع استكمال ذلك الا للضرورة
الواضحة اذ لا يخفى ان العلم اذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن التواتر متحققاً بمجرد العدد
بل وبالقرائن أيضاً عند التخالف لم يقيم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة اليه ولعمرك ان
هذا في غاية الظهور وليس يعمل اشكال فيما تدل (قوله بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به
أو بالخبر عنه أو بالخبر به) قال شيخنا الشهاب الاحوال المتعلقة به قد يعمل لها باتفاق الجمهور على
لفظ واحد وتركيب واحد والخبر عنه المحكوم عليه والخبر به المحكوم به فأحوال الاول كأن
يكون الخبر عنه نبياً أو ملكاً مثلاً وأحوال الثاني كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع في
العادة اه وبعبارة العبد من أحوال في الخبر والخبر والخبر عنه والخبر فيه اذكر الخبر بصيغة اسم
الفاعل والخبر بصيغة اسم المفعول ووجه الشك اسقاط الشارح لهم ما فرجه وقوله أحوال
في الخبر قال المولى سعد الدين مثل الهيات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وقوله والخبر قال
المولى سعد الدين أي المتكلم مثل كونه موسوماً بالصدق مباشر الامر الذي اخبر به وقوله والخبر
عنه قال المولى سعد الدين أي الوقائع التي اخبروا عن وقوعها ككونها أمر اقرب الوقوع
ليحصل باخبار عدد أقل أو بعد الوقوع فيفتقر إلى أكثر قال وأما الخبر على لفظ اسم المفعول
فالمراد به السامع الذي أتى اليه الخبر انتهى ولم يعمل لحاله اللازم (وأقول) قد ظهر من هذه
الامثلة امكان تحقق القرائن اللازمة في خبر الآحاد أيضاً الظهور وتصور مثل هذه الامثلة فيه
وحيث ان القرائن ان خبر الآحاد يفتقر بالعلم بالقرائن اللازمة كالمفصلة له أشكال صحة قول
القاضي والشافعية بانه لا يكفي الاربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يميز المتواتر عن
الآحاد بناء على الصحيح انه لا يقدّم بعدد معين اذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الاربعة
دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالتقوى في الاول والتردد في الثاني وما من عدد الا ويمكن
الحصول منه تلك القرائن فلا يميز المتواتر عن الآحاد وان التزم انه لا يقدّم العلم به او يقدّم

يحصل العلم مطلقاً لكل منهم ولبعضهم فقط بل وان لا يحصل العلم لبعض بكثرة العدد بالقرائن (و) الصحيح من أقوال بالمنفصلة

بأنه فصله أشكل الفرق بينهما اللهم الآن يقال ان اللازمة المقدمه للعالم لا تحقق في الاحاد
 بخلاف المفصلة ولعل الأوجه أن يجاب أخذ من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح
 له بان يوقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجامع التواتر بخلافها مع دون الأقل
 المذكور وعلى هذا القرائن اللازمة توجد مع كل من التواتر والاحاد الا ان الخبران كان
 عددا يصلح تحقق التواتر والافلا فليتا مثل (قوله وان الاجماع على وفق خبر) أقول أي على
 معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون المتن لا يدل على صدقه أي صدق معنى ذلك الخبر أي من
 حيث نسبته للخبر عنه بذلك الخبر في الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فانه
 لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وان تلقوه بالقبول الا باعتبار نسبتها للخبر عنه بذلك الخبر
 اذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الاجماع عليه كما هو معلوم ومثل هذه المسامحة شائعة حتى
 في كلام الصادق كالجحني على ذوى الخبرة به فاطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به اطالة في غير
 محل اطالة اللهم الآن يريد تشخيص الأذهان وغربن الولدان والله المستعان (قوله بان
 صرحوا بالاستناد اليه) بيان لسبب التلقي بالقبول وفيه اشارة الى ان قوله ان تلقوه بالقبول
 معناه ان علم انهم تلقوه بالقبول لان التصريح المذكور انما يتسبب عنه العلم بالتلقي لا تفسر
 التلقي الذي هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقي فلا يكون سبب له اذ السبب لا يتأخر
 عن مسببه وقوله مما استنبطوه من القرآن فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه ان
 الذي يستند اليه هو الدليل والمستنبط هو الأحكام والعلل أي لا الدليل لانه ان كان فيه فهو
 مصرح به فلا استنباط وان لم يكن فيه فلا يتأق استنباطه (وأقول) بل الدليل أيضا يستنبط
 منه وان كان مصرح به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلا على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك
 طريقة الاستنباط الثاني كان التقييد بالاستنباط لانه لو كان مصرح به في القرآن لم يكن من
 محل النزاع بدليل تعديل الثاني اذ لا يجزى اذا كان مصرح به في القرآن اذ لا يكون الظاهر
 حينئذ استنادهم الى الخبر بل الى القرآن أو لظاهره بقى انه يجوز أن يكون استنادهم الى
 القياس على حكم آخر في القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن ويمكن أن يجاب بان
 التقييد به لموافق الغالب وبان الاستناد الى القياس على ما في القرآن استناد الى ما استنبط
 من القرآن لان الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم
 القياس عليه منه فان قلت قد يكون ذلك الحكم منصوصا فلا يصدق عليه الاستنباط قلت بل
 يصدق عليه من حيث كونه مقبلا عليه للاحتياج الى استنباط علمه المتوقف عليها القياس
 وقوله ووجه دلالة استنادهم الى شيخنا الشهاب هو توجيه الثاني وان تضمنه الثالث من ان
 الاستناد اليه يدل على الصدق انتهى (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) أي وأما حيث صرحوا
 بذلك فلا اشكال في استنادهم اليه (قوله قلنا لان السلم الخطأ حينئذ الخطأ) أقول الخطأ هنا قسمان
 أحدهما كون الظن أمرا باطلا لا يصح اتباعه بان يستند الى ما لا يجوز الاستناد اليه
 وثانيهما مخالفة ما هو الحكم في نفس الامر بان ظنوا بخلاف ما هو الحكم في نفس الامر
 وعصية الامة عن الخطا التي دل عليها الشرع محمولة عند الاصوليين على عصيتهم عن الخطا
 بالمعنى الاول بمعنى لا تجتمع أمقى على ضلالة مثلا ان اجتماع ظنونهم على شيء لا يكون أمرا

(ان الاجماع على وفق خبر
 لا يدل على صدقه) في نفس
 الامر مطلقا (وثانيتها يدل
 ان تلقوه) أي الجمعون
 بالقبول بان صرحوا
 بالاستناد اليه فان لم يلقوه
 (بالقبول) بان لم يصرحوا
 بالاستناد اليه فلا يدل
 لجواز استنادهم الى غيره مما
 استنبطوه من القرآن
 وثانيتها يدل مطلقا لان
 الظاهر استنادهم اليه حيث
 لم يصرحوا بذلك لعدم
 ظهور مستند غيره ووجه
 دلالة استنادهم اليه على
 صدقه ان لو لم يكن - يثبت
 صدقها بان كان كذبا لكان
 استنادهم اليه خطأ وهم
 معصومون عنه قلنا لان السلم
 الخطأ حينئذ لانهم ظنوا
 صدقه وهم انما أمروا
 بالاستناد الى ما ظنوا
 صدقه فاستنادهم اليه انما
 يدل على ظنهم صدقه

ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه ٤١٠ في نفس الامر وقيل ان ظنهم بمعصوم عن الخطا (وكذلك بقاء خبر تنوير

الدواعي على ابطاله) بان لم يسطر دور الدواعي مسع سماعهم له احادا لا يدل على صدقه (خلافاً للزيدية) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه الشيخان فان دواعي بني أمية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلائله على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخفني في قومي وان مات قسبله ولم يبطوه (وافترق العلماء) في الخبر (بين قول) له (ومحتمل) به لا يدل على صدقه (خلافاً لقوم) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر (و) الصحيح (ان الخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف او طمع في شيء منه (صادق) فيما أخبر به

باطلا بل هو أسرق لانهم الماء ورون باتباعه خلافا لابن الصلاح ومن وافقه في جعلها على عدم مخالفة الواقع فحاصل جواب الشارح ان أريد الخطأ بالمعنى الأول فلزومه ممنوع أو بالمعنى الثاني فبطاله ممنوع اذ ليسوا معصومين عن الخطأ بهذا المعنى وهذا كلام صحيح لا غبار عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطال به ههنا شيخنا العلامة لانه مبني على ارادة الخطأ بالمعنى الثاني وارانته ممنوعة كما تقرّر وقوله في آخر كلامه ويرد بان الله أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر برده انه ان اراد انه تعالى أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر بحسب نفس الامر فهو ممنوع أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجدي شيئا لان هذا هو مدعى الشارح وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على ان الخطأ خلاف ما أمر به لاعداء ما نفس الامر وفيه نظر انتهى اذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرّر بمجرد النظر مما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارفين بقوانينه وايضا ان توهم ان أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما توهمه كثير من الجهلة فانه خطأ ظاهر فانه جواب القوم قطعاً والشارح لم يرد على نقله عنهم فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن محتصاً بالشارح وإعلم انه تلخص من جواب الشارح انه لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع وحيثما يلزم ان المراد بالضلالة المنقضية عنهم في نحو حديث لا تجتمع أمي على ضلالة ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الامر والله أعلم (قوله ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر) قال شيخنا الشهاب قلت وكيف يكون ظنهم محتملاً للخطأ مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ قطعي وقد قالوا انه قطعي لانا نقول انهم لم يجزموا بانه قطعي بل اختلفوا فيه وبقتديراته قطعي انما هو قطعي في الظاهر وان كان في طريقه ظن لان ظن الجميع معلوم لهم قطعاً وذلك لا ينافي قطعية الاجماع في الظاهر انتهى (وأقول) ما أورده شيخنا فقد علم مما تقدم من ان الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الامر الذي لا يسوغ لهم اتباعه بان يكون ظنهم أمراً باطلا وكل ما ظنوه ظناً صحيحاً بان بدلو الواسع في الاجتهاد كان أمراً حقاً لا باطلا (قوله وافترق العلماء) اعلمه ضمن معنى الدوران أو التردد لاجل قوله بين أي دائرتين أو مرتدين بين مؤول ومحتمل (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لان الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذلك ما يليه يستلزم ذلك والا لم يحتمل الى تأويله نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا يجتمعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا الآن يقال التأويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الامع اعتقاد الصحة بقوله وان الخبر بحضرة جمع) اقول هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه انه لم فصل بينهما بقوله وكذلك بقاء خبر الخ اللهم الآن يقال ان بقاء الخبر وافترق العلماء المذكورين أشبه في المعنى بالاجماع على وفق الخبر حتى كأنه من جنسه فغاب تعقيبه فان قيل كان القياس ناخبره من جهة الاجماع على وفق خبره تعقيبه بما ذكر فينتفي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة فانت كأنه لان الاجماع المذكور أقرب الى الدلالة على الصدق عما به دة نسكان في الدلالة على الصدق عنه أهمية

فقدّم فلجئز رما هو أو وجه مما ذكر (قوله لان سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة فيه
ببحث لان سكوتهم يجوز ان يكون لعدم علمهم بحال الخبر به ولو سلم انه تصديق له لم يلزم منه انه
صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن
شيء واحد بحضورهم ظهر ان سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الاخبار بالمسئلة لزمه صدقه
انتهى (وأقول) أما قوله فيه بحث لان سكوتهم يجوز ان يكون لعدم علمهم بحال الخبر به فهو
في غاية السقوط بل لمنشأه الا الذهول عن فرض المسئلة وذلك لان عدم علمهم بحال الخبر به
حامل على السكوت وفرض المسئلة كما صرح به المصنف انه لا حامل على السكوت فهذا خارج
عن فرض المسئلة فكيف يصح ايراده فان قلت الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده
كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العضد بقوله من
خوف أو غيره ومثله الكمال بقوله كمالو كان مما لا يعلمونه ككونه غريبا وكالخوف وغيره قال
فاقتصر الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل بما ينتقد انتهى فيجوز كل كلام
الشارح على التمثيل كما أشار إليه شيخ الاسلام وقربته من كلام الشارح العموم في قوله لجواز
ان يسكتوا لاشي فقد نفى الشئ على العموم والاقوال لجواز ان يسكتوا لغيره ما وبنسبة
يندفع دعوى الانتقاد فتأمل فانه في غاية الحسن والدقة وأما قوله ولو سلم انه تصديق لم يلزم
منه انه صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه الخ فهو مدفوع قطعنا لانه لا يطابق صورة المسئلة
من ان الاخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصنف
الهندي حيث صور المسئلة بقوله اذا أخبروا بحد يحضرة جماعة كثيرة عن شئ محسوس بحيث
لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وعبارة الزركشي اذا أخبروا بحد يحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن
مثلهم عادة الخ وصورها العضدان يكون الخبر مما لو كان لهما وعلم انهم لا حامل لهم عليه ولا
يخفى ان الاخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على
السكوت مما تنقضى العادة بعلم المدكوريه وبصدقه فكيف يقال مع ذلك لو سلم انه تصديق
لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون اظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه ولهذا قال العضد لا يقال
اعلمهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى
فان قلت اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصور المسئلة غير مستفاد من كلام المصنف فهو
ناقص قلت بل هو مستفاد من قوله ولا حامل على السكوت لان الخفاء عليهم عادة مما يجعل
على السكوت فتأمل والحاصل ان المسئلة مصورة بالاخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى
مثله عليهم عادة ولم يكذبوا الخبر ولا حامل لهم على السكوت ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه
صادقا نعم لفتايل ان يقول سلمنا ان الخبر على هذا الوجه يجب ان يكون صادقا لئلا يكون من أين يعلم
انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق فيجوز تحقق حامل
في نفس الامر لم يطاع عليه أو لا يمكن اطلاعا عليه فان الحوامل لا تنحصر ولا يمكن الاطاعة بها
ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه الا بالخبر ومن قام به فان كان الكلام على سبيل الفرض كان
قابلا للجدوى كما لا يخفى وهذا البحث متوجه أيضا على قوله الاتي ولا حامل على التقرير
والكذب فليست اقل واذا عات ذلك فاعجب من قوله نعم لو فرض الخ فانه يدل على انه لم يقف على

لان سكوتهم تصديق
له عادة فقد انتفوا وهم
عدد النواتر على خبر
عن محسوس ان فرض
المسئلة كذلك كما صرح
به الا مدى فيكون صدقا
قطعا وقيل لا يلزم من
سكوتهم تصديقه بل جواز
ان يسكتوا عن تكذيبه
لاشئ (وكذا الخبر يسمع
من النبي صلى الله عليه
وسلم)

فرض المسئلة وقد علمت ان فرضها في كلام الائمة ان يكون الاخبار عن محسوس يمنع
 جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الائمة وهذا ان لم يكن اخبارا بشئ وجد
 بحضورهم كان منسله وأبلغ في امتناع جهلهم به كما لا يخفى لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر
 عبارة الشرح لانا نقول اما أولا فعبارة الشرح مصرحة بتصوير المسئلة بما ينهانا لا ترى الى
 قوله في سياق الاستدلال فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ فانه صريح
 في ان هذا الاتفاق من قبيل التواتر وشروط التواتر متحققه فيه واما ثانيا فارجع الاعتراض
 حتمنا الى المناقشة اللفظية وأمرها هي جدا ولذا اشتهر انها ليست من دأب المحصلين اللهم
 الآن يراد تشييد الأذهان وبالله المستعان (قوله أي يمكن يسمعه منه النبي صلى الله عليه
 وسلم) قال شيخنا الشهاب أوضح من هذا أن يقال أي يمكن سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ
 من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون من ابتدائية انتهى (وأقول) عبارة الشارح لا تنافي ذلك
 كما لا يخفى (قوله ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور * الأول ان نفى الحامل
 بلا التي لنفي الجنس شامل لنفي كل ما يمكن أن يكون حاملا ومنه كل ما استدلل ابن الحاجب
 كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ما ذكره مما شرحه العبد بقوله لانا انه لا يتعين السكوت
 للرضائية اصدق بل يحتمل انه ما سمعه أي لأهله عنه باشتغاله بهم منه مثلا وما ذمسه أي انصر
 خلال في دلالة عبارة الخبر أو كان قد بينه وعلم انه لا يقيد انكاره أو ما علمه نقبا واثباتا لكونه
 دنيويا ورأى تأخيرها الى وقت الحاجة الى سبانه وتقدير عدم الجميع فتر كدلال انكار صغيرة
 وهي جائزة على الانبياء وان بعدت انتهى لما لا يخفى ان كلاً من عدم سماعه بالمعنى المذكور
 وعدم فهمه حامل على التقرير وأما قوله أو كان قد بينه وعلم انه لا يقيد انكاره فردد عليه ان
 هذا حامل على التقرير والفرض ان لا حامل عليه على انه قد يقال هذا بمجرد لا يصلح أن يكون
 حاملا على التقرير لما يعلم من الجواب الآتي من ان في السكوت افهام تغيير المنكر فان اعتبر
 مع هذا ما يمنع ذلك الافهام كاشتمار كون الخبر به منكر اشهره لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه
 عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حتمنا حامل على التقرير وفرض المسئلة انتفاء كل حامل
 وأما قوله أو ما علمه نقبا واثباتا لكونه دنيويا فهذا لا يصلح حاملا لما يأتي في الجواب من انه اذا
 كان كذبا أعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحد اعل على كذب لان الاقرار على الكذب وان لم يعلم
 انه كذب نقص بالنسبة لمنصبه الشريف لا يليق به وأما قوله ورأى تأخيرها الى وقت الحاجة
 الى سبانه فهذا لا يصلح حاملا لما يعلم من الجواب من ان وقت الاخبار وقت حاجة الى البيان
 التلايتوهم حقيقته وتغيير الطمكم وأما قوله وتقدير عدم الجميع الخ فلا يأتي على ما صححه
 المصنف كما تقدم من عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغار أيضا الا ان في القطع
 بالصدق مع الاختلاف في العصمة عنها وفتة الا ان يقوم فاطع على امتناع الصغار عليهم وعلى
 عدم وقوعها منهم * والثاني انه يمكن أن يقال لا فائدة لهذا المسئلة اذ لا يتصور حصول العلم
 بالصدق لاحد متوقفة على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لان الجوامل
 لا تنحصر وقد يخفى في الحامل وقد يشبهه الحامل فيه فيظن ما ليس بحامل حاملا وما هو حامل غير
 حامل فان صورت المسئلة بما اذا أخبر عليه الصلاة والسلام بانه لا حامل له على الاقرار فالعلم انما

أي يمكن يسمعه منه النبي
 صلى الله عليه وسلم (ولا
 حامل على التقرير) للنبي
 صلى الله عليه وسلم (و) على
 (الكذب) للتخبر

صادق فيما أخبر به دينيا كان أو دنيويا لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحد على كذب (خلافًا للمتأخرين) منهم إلا صدق
وابن الحاجب في قواه سم لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على صدق الخبر أما في الدين ٣١٣ فليجوز أن يكون النبي بينه

أو آخر بيانه بخلاف ما أخبر به الخبر وأما في الدينوى فليجوز أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم يعلم حاله كافي القاح التخل روى البخارى ومسلم عن أنس انه صلى الله عليه وسلم مرت يقوم يلقيون فقال لولم تفعلوا الصلح قال فخرج شيبا فترجم فقال ما التخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بما مر ديناكم (وقيل) يدل على صدقه (ان كان) مخبرا (عن) أمر (دينوى) بخلاف الدينى فلا يدل وفي شرح المختصر عن هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم وأجيب في الدينى بان سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع النكر لما فيه من افهام تفسير الحكم في الاقول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثانى وفي الدينوى بأنه اذا كان كذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه تعالى به عصمة له عن ان يقر أحد على كذب كما أعلمه يكذب المنافقين في قوله لم تشهدنا رسول الله من حيث تضمنه ان قلوبهم وافقت أسنتهم في ذلك

حصل من اخباره لا من مجرد الاخبار بحضرة من غير حامل له على الاقرار فليست اقل * والثالث ان قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب والمجبه انه غير مراد وان الاعتبار انتفاء الحامل على التقرير فقط سواء وجد حامل على الكذب أو لا لانه عليه الصلاة والسلام لا يقر من غير حامل على كذب سواء كان الحامل أو لا بحيث اقر به الحامل على الاقرار دل على الصدق وحيث اقر الحامل لم يدل عليه والاقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه لزوم المحذور من افهام التغيير لا يحتاج للاحتراز عنه وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضا (فان قلت) اذا كذب الخبر وخوف من القتل مثلابان كان بحيث ان لم يكذب قتل فهو ~~كذب~~ ون ذلك حامل للنبي على الاقرار (قلت) لا يكون ذلك بمجرد حامله على الاقرار لان القتل ينهض عنه بمجرد كذبه وعلى النبي الانتكار لئلا يلزم المحذور نعم ان كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضا أمكن ان يكون ذلك حاملا ان كان محترما ولم يمكنه دفع القتل عنه فليست اقل وبما تقرر يظهر انه لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الاسلام من ان انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر * والرابع ان الكذب لحامل قد يصاحبه الاثم كالأخبار عن عدوه القاتل ولما مقبول خطابان فيه القصاص ليستغنى أحسن الخبر بقتل الولي اياه وشمل هذا قد يتغنى عنه الحامل على التقرير عما فيه الحافيه من فهم تغيير ما استقر من انه لا قصاص في قتل الخطا وقد يوجد فيه الحامل كان يكون الخبر معاندا لا يقع فيه الانتكار مع اشتهار ما استقر شهرة لا يتأني معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص وقد لا يصاحبه الاثم كان يظن الخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطا ومثل هذا أيضا قد يتغنى عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد جملتين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا (قوله صادق فيما أخبر به) أى صادق قطعا اخذ من قوله خلاف المتأخرين أى الذين منهم ابن الحاجب وقد صرح بتصوير المسئلة بذلك حيث قال مسئلة اذا أخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا انتهى (قوله) وأما في الدينوى فليجوز أن لا يكون النبي يعلم حاله كافي القاح التخل الخ لم يتعرض الشارح لجواب ذلك وقد تعرض له الكمال في باب الاجماع في قول المصنف وانه قد يكون في دينوى فقال وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دونها وهذا هو العقيدة وقوله لولم تفعلوا الصلح حق به هذا المعنى أى حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم أعلم دينيا كم أى بكيفية التلقيح لا يتأني ذلك انتهى (قوله) كافي القاح التخل الخ) استدل على انه يجوز أن لا يعلم النبي حال الدينوى وان لم يكن مثالا لما نحن فيه اذلا اخباره بحضرة (قوله) وأجيب في الدينى الخ) فان قلت قد يرد على هذا الجواب انه قد يكون الحال بحيث لا ينسب تغيب الحكم لشدة يقظة الحاضرين أو لقراش سالية أو مقالية وهذا الجواب لا يجدى في هذه الحالة قلت يمكن ان يقال ان كون الحال

وان كان دينيا

بهم هذه الحقيقة تحمل لتقرر بالنبي عليه الصلاة والسلام وقد قدمت المسئلة بتبني الحامل عليه
 (قوله) اما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان الخبر من بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم ولا يتنع فيه الا تكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً) فيه اشكال لما تقدم
 أول كتاب السنة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرأ حد اعلى فعل باطل وان كان من يعر به
 الاتكار وأي فرق بين الفعل والقول مع ان كلامهم مامعصية وعن اورد هذا الاشكال شيخنا
 العلامة ثم قال ويمكن الجواب بان المراد ان التقرير الحامل عليه اذا فرض وقوعه من النبي
 صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه الا التقرير على الجائز كما تقدم اذ التقرير
 على غيره ذنب والانبيا عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف
 حينئذ انتهى وحاصله ان هنا حكمين أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام والثاني دلالة
 التقرير بما صنف تكلم على الثاني وبكت عن الاول اعلم امتاعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا
 مبنياً على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (وأقول) يمكن أيضا الجواب بان ما هنا مبنى
 على أحد الأقوال هناك المذكور بقول المصنف وقيل لا فعل من يعر به الاتكار وبالفريقان
 المسئلة هنا مصورة بان الكافر قد علم معانته النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لا يتنع فيه الاتكار
 وان الحال بحيث لا يتحمل التعمير والنسخ وأنه لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال اذا اتكار
 حتمت دلائله ولا مضرة في تركه بحال وهناك مصورة بما اذا لم تتوفر جميع هذه الامور لاقادة
 الاتكار ودفعه المضرة حينئذ وهذا الفرق وجيه جدا من حيث المعنى فينبغي الاخذ به وقد
 عبر الهندي بما قد يشيرا اليه حيث قال وثالثها أي شير وط دلالة على الصدق ان يكون ذلك الخبر
 من لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفره به فان يتقدير ان يكون ذلك لم يتنع فيه
 الاتكار فلم يجب عليه عليه الصلاة والسلام اتكاره ويانه بالنسبة اليه ولا كان السكوت
 موهما للتصديق وأما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه أيضا لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن
 وقت حاجة اليه بالنسبة الى الغير انتهى (قوله) وأما مظهرون الصدق فخير الواحد) فان قلت
 لم خيرا لاسلوب وهلا عطفه على مقطوع الكذب ومقطوع الصدق فقال وأما مظهرون الصدق
 وهو خير الواحد قلت اشارة الى ان هذا هو الاصل في الخبر وكان اصالة هذا معلومة مقررة
 فلما ذكر القسمين الاولين الخارجين عن الاصل فيه وجع الى بيان ما علم انه الاصل وطلبت
 النفس بيانه فكأنه قال وأما الاصل فيه المعلوم اصالة الذي هو مظهرون الصدق فهو خير
 الواحد فتأمل بلطف فان قات بقي من الاقسام مظهرون الكذب فلم تركه المصنف قات أشارة اليه
 بقوله السابق وكل خبر او هم باطلا (قوله) وهو ما لم ينه الى التواتر) أي الى حد التواتر تصريح
 بتسمية ما رواه نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الاسنوي
 وغيره (قوله) أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا) فان قيل ادخال هذا تحت خبر الواحد ينافي
 فرض المصنف انه مظهرون الصدق قلنا لان السلم المناقاة لان المراد انه في ذاته مظهرون الصدق
 وذلك لا ينافي انه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه (قوله) ومنه المستفيض الخ) بيان لانقسام
 خبر الواحد وتعرض عن جعل المستفيض واسطة (قوله) وأقله اثنان وقيل ثلاثة) قال
 السوطي والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ وقال الراعي انه أشبهه بكلام

اما اذا وجد حامل على
 الكذب والتقرير كما اذا كان
 الخبر من بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم ولا يتنع فيه
 الاتكار فلا يدل السكوت
 على الصدق قولاً واحداً
 (وأما مظهرون الصدق فخير
 الواحد وهو ما لم ينه الى
 التواتر) واحداً كان
 راويه أو أكثر أفاد العلم
 بالقرائن المنفصلة أولاً
 (ومنه) حينئذ المستفيض
 وهو الشائع عن أصل
 نخرج الشائع لا عن أصل
 (و قد يسمى) أي المستفيض
 (مشهوراً وأقله) من حيث
 عدد راويه أي أقل عدد
 راوى المستفيض (اثنان
 وقيل ثلاثة) الأول ما خوف
 من قول الشيخ في التنبيه
 وأقل ما ثبت به الاستفاضة
 اثنان وعبارة ابن الحاجب
 المستفيض ما زاد نقله على
 ثلاثة

الشافعي وهو الذي جزم به أهل الحديث فلم يذكر واسواه فقالوا ما تقر به راو واحد غريب
أوروا بيان عزيزا وثلاثة فأكثر مشهورا انتهى كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم ياتت
إلى ما جزم به النور في التقريب تعالى بن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال إذا انفرد عن
الزهري وشبهه من يجمع حديثه رجل بحديث سمي غريبا وان انفرداثنان أو ثلاثة سمي عزيزا
فإن رواه جماعة سمي مشهورا انتهى قال السيوطي في شرحه كذا قال ابن الصلاح أخذ من
كلام ابن منده وأما شيخ الإسلام وغيره فانهم خصوا الثلاثة فافرقوا بالمشهور والاثني بالعزير
لعمري أي قوته لجيشه من طريق آخر وأقله وجوده انتهى (قوله مسألة خبر الواحد لا يقيد
العلم الا بقرينة) أقول فيه أمور الأول قال العضد واعترض عليه بان العلم غة لا يحصل
بالخبر بل بالقرائن كالعلم بجبل الخجل ورجل الرجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها
والجواب انه حصل بالذير بضمه القرائن اذ لو لا الخبر بطورنا موت شخص آخر انتهى
(وأقول) غيبتنا فاقابل أن بقول لا مستند في كون الميت هذا الشخص المعين الا بالخبر والخبر
بجزمه لا يقيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث انه موت هذا المعين نعم يحصل
العلم بالموت في الجملة وهو غير المدعى والحاصل ان الدال على موت هذا المعين ليس الا بالخبر وهو
لا يقيد الا الظن وان القرائن المقيدة للعلم انما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا
يحصل العلم بموت هذا المعين ويوجب بان حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعها أمر عادي
وان لم يقتضه العقل فلا اشكال فليست بالثاني قال أيضا أعني العضد وعنى أي ابن الخابط
بم الزائدة على ما لا ينقل التعريف عنه عادة قال المولى سهد الدين يعني ان المراد بالقرائن الغير
التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال الخبر والخبر عنه كالصراخ والجنائز الخ
انتهى وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا ان القرائن اللازمة لا توجب العلم في خبر الواحد
فراجعه الثالث قال السيوطي ومن ذلك يعني خبر الواحد الذي يقيد العلم بقرينة ما أخرجه
الشيخان أو أحدهما قال شيخ الاسلام ابن حجر فانه احتق به قرائن منها جملتهم ما في هذا
الشان وتقدمها في تمييز الصحيح على غيرها وتلقى العلماء الكتابين بما بالقبول وهذا التلق وحده
أقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق انتهى (وأقول) ان ثبت ان هذه قرائن منفصلة تحصل
والا فقد تقدم ان اللازمة لا توجب العلم في الاحاد على ان الثالثة لا أثرها على طريق المصنف
كما علم مما مر فليحترز (قوله وقال أحمد يقيد مطلقا) يتأمل مراد الامام أحمد من ذلك وهل
كان يحصل له العلم من الاحاد وخصوصا عند وجود المعارض ومخالفة بقية الأئمة له فيما ذهب
(قوله في دليل أحمد انتهى عن اتباع غير العلم) قال العضد وانتهى للخبر وقوله وذم على اتباع
الظن قال العضد فدل على حرمة وقوله وأجيب أي فهذه النصوص وان كان ظاهرها العموم
لكنها مخصوصة بما يطلب فيه اليقين ثم هذا الجواب الذي أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد
والآخر اننا نسلم انه لو لم يقيد العلم لكان العمل به اتباعا لغير المعوم بل للاجماع القاطع على
وجوب اتباع الظواهر (قوله وقال الاستاذ وابن نورك يقيد المستفيض علما نظريا) فيه انه
لم يتعرض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كما استفاد على الاولي بالقرائن ضروريا
أو نظريا ولا يبعد انه لا يتعين واحدهم ما بل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من

مسئلة خبر الواحد لا يقيد العلم الا بقرينة
في اخبار الرجل بموت ولله المشرف على الموت مسح قرينة البكاء واحضار الكفن والشمس (و) قال (الاكثر لا يقيد مطلقا) وما ذكر من القرينة فيوجد مع الاعجاز (و) قال الامام (أحمد يقيد مطلقا) بشرط العدالة لانه حينئذ يجب العمل به كما سابق وانما يجب العمل بما يقيد العلم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان تتبعون الا الظن
نهي عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن وأجيب بان ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحداية الله تعالى وتزكوه مما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن في القروع (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وابن نورك يقيد المستفيض) الذي هو منه عندنا (علما نظريا) جعله واسطة بين التواتر المقيد للعلم الضروري والا حد المقيد

غير احتياج الى ترتيب ونظر وقد يكون نظريا فيوقف على ذلك فليتأمل (قوله بما يتفق عليه
 أئمة الحديث) من الواضح انه لا يلزم من ذلك تواتره بل وان تحالف بعض شروط التواتر مع وجود
 اتفاقهم (قوله يجب العمل به في الفتوى والشهادة) أي يجب العمل بكل من فتوى المفتي
 وشهادة الشاهد وان لم يبلغ واحد منهم ما حد التواتر عدد او غيره وليس المراد ان خبر الواحد
 الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرهما
 الشارح دفعا لهذا التوهم (قوله بما يتفق به المفتي الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير في تعليق
 قول المصنف في الفتوى والشهادة بألفاظ العمل وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد وأما قول
 شيخنا العلامة انه بين به انه متعلق بحال محذوفة من ضمير به أي وارد في الفتوى لا بالعمل والا
 لكان معناه ان عمل المفتي به في فتواه والشهادة به في شهادته واجب وهو غير مراد بل غير صحيح في
 الشهادة أي لانه لا يجوز الشهادة باعتقاد اعلی خبر واحد انتهى فقيه نظر تاما ولا فلا نسلم انه بين
 به ما ذكر بل لا تحتمل عبارته الا لتعلق بلفظ العمل اذ لا يقهمن من قولنا يجب العمل بما يتفق به
 المفتي الا لتعلق قولنا بما يتفق بالعمل وهذا ظاهر في تعلق الظرف في عبادة المصنف بالعمل وأما ثانيا
 فلا نسلم تعيين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بهم اي بهم خلاف المراد اذ يسبق الى الذهن
 منه ان المراد ان الخبر الوارد في الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مرادنا المراد ان
 الافتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به وأما ثالثا فلا نسلم انه اذا تعلق بالعمل تعيين
 ان يكون معناه ما ذكره بل هو محتمل للمراد احتمالا قريبا كما لا يخفى (قوله كالخبر بدخول وقت
 الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب حق العبارة ان تدخل الكاف على الدخول والتخصيس لانها
 من الامور الدينية لانفس الاخبار انتهى (وأقول) ليس مقصودنا شارح تكميل الامور الدينية
 حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى اخبار الواحد في قوله يجب العمل فيها بخبر الواحد
 (قوله قبل هذا لا عقلا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاديث القباطل والنواحي الخ)
 فيه أموزة أحدها قال الامة هاتني في شرح المختصر وفيه اي في هذا الدليل نظر فان المبعوثين
 مقتنون والمبعوث اليهم العموم ويجب على العموم العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل
 بخبر الواحد انتهى (وأقول) عندي ان هذا نظر في غاية الضعف للقطع بان المبعوثين لم يقصد
 ببعثهم الا مجرد الاخبار دون الفتوى * والثاني ان من الاحاديث المبعوثين لتبليغ الاحكام من
 أمر تبليغ التوحيد والامر بالشهادتين وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالايان
 لكن هذا يناقض مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله ان خبر الواحد يفيد العلم
 مطلقة من تسليم انه لا يعمل به فيما يتعلق بالايان مما يطلب فيه العلم * والثالث قال شيخنا العلامة
 اعتمد في كون هذا الدليل معينا على مجرد البعث الذي هو أمر مسموع واذا حقت
 مناط الدلالة وجدته قوله فالولا الخ وهو في قوة قولك فلولا يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم
 فائدة وهو استدل بالنبى الملازم على نبي الملازم وذلك عقلي لا سمعي اه (وأقول) لامشالهذا
 الاعتراض الا العقلية مما تزعمه أئمة الكلام وغيرهم من أن مقتضيات الدليل اما عقلية مرفقة
 وهو الدليل العقلي واما من كفة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلى وان الدليل لا تكون

للظن وقد مثله الاستاذ
 بما يتفق عليه أئمة الحديث
 وانما يقيد الواحد بالعدل
 كما يقيد به ابن الحاجب
 وغيره لانه لا حاجة اليه على
 الاقل حيث يفيد العلم لان
 التعويل فيه على القرينة
 ولا على الثاني كما هو ظاهر
 وان احتج اليه على الثالث
 كما تقدم وكذا على الرابع
 فيما يظهر كما يحتاج اليه
 حيث يقال يقيد الظن
 * مسند * يجب العمل به
 أي بخبر الواحد في الفتوى
 والشهادة أي يجب العمل
 بما يتفق به المفتي وبما يتفق
 به الشاهد بشرطه (اجماعا
 وكذا سائر الامور الدينية)
 أي باقيا يجب العمل فيها
 بخبر الواحد كالخبر
 بدخول وقت الصلاة وتبليغ
 الماء وغير ذلك (قبل هذا)
 لا عقلا لانه صلى الله عليه
 وسلم كان يبعث الاحاديث
 القباطل والنواحي لتبليغ
 الاحكام كما هو معروف
 ولولا انه يجب العمل بخبرهم
 لم يكن لبعثهم فائدة

مقدمة عقلية صرفة وحيدة ~~تكون~~ بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقليا
لا يخرج منه عن كونه نقائيا فالاعتراض عليه بما ذكره سابقا واعلم ان ما ذكره الشارح يمكن ان
يكون اشارة الى قياس استثنائي استثنى فيه نقبض التالي لينتج نقبض المقدم والتقدير لولم يجب
العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الا حاد لتبليغ الاحكام لكنه بعث بالآحاد
لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجودية قول الشارح
لم يكن ابعثهم فائدة اشارة الى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف اشارة الى دليل الاستثنائية
ثم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث اذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة
لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة واتفق العبث اذ جواز العمل فائدة أي فائدة ويمكن
ان يجاب بما يعلم مما سياتي في الكلام على قوله لم تعطت وقائع الاحكام وذلك لانه لا يقطع بان
الشارح شرع الواجبات مثلا على انه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلولم يجب العمل بخبر
الآحاد التي اقتصر على بعثها فان الفائدة التي قصدتها بشرع الاحكام فليست مثل (قوله وقيل
عقلا) قال شيخ الاسلام الاولي وقيل وعقلا ليوافق المنقول منه عليه الزركشي وغيره وأشار
اليه الشارح بقوله وان دل السمع أيضا يجعل الواو للعمال اه (وأقول) يتوجه حينئذ امران
الأول ان مدعى القائل الأول على هذا الاثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام
الشارح لا يفي بذلك اذ ليس فيه تعرض لنفي الاثبات بالعقل الثاني ما سنبينه من انه لا فرق بين
القوانين في ان كلامهم ما استند الى السمع فليس الدليل في واحد منهما عقليا لان الدليل العقلي
ما كان جميع مقدماته عقلية فليست مثل (قوله أي من جهة العقل) فان قلت لم يقل نظير ذلك
في قوله مما قلت يحتمل انه مراده فيكون قد حذف من الاول دلالة الثاني وان كان الاولي
العكس وتكون مخالفة الاولي لما ياتي ويحتمل ان يكون قد خص هذا التقدير بالثاني لانه
أحوج اليه وذلك لان اطلاق السمع بمعنى المسوع أكثر من اطلاق العقل بمعنى المعقول فعلم
جهة جل العقل هنا على المعقول والمعنى يجب من جهة المعقول أي الدليل المعقول وهو أي
الدليل المعقول انه الخ فالصغير في وهو عا على العقل بمعنى المعقول فقوله شيخنا العلامة لم يمكن
جعل العقل على المعقول لان المراد به القوة المدركة بمسوع مدعى ودليلا وقوله فلو قال أي شيء
من جهة العقل ليكون هذا الشيء هو مرجع قوله وهو انه لكان جيدا مدفوع بالاستغناء عن
ذلك برجوع ضمير وهو للعقل بمعنى المعقول كما تقر على انه لا محذور في رجوعه لشيء يفهم من
مضهون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع فإفهامه قوله لكان جيدا من ان
ما صدقه الشارح غير جيد مدفوع بلاخفاء فتأمل واعلم انه يظهر ان يجوز من حيث المعنى نصب
سماعا وعقلا على اسقاط الخافض وان كان سماعا في نحو ذلك أي بالسمع أي المسوع والعقل
أي المعقول ولا يجب كونه تميزا كما قاله شيخ الاسلام (قوله لم تعطت وقائع الاحكام) فان شيخنا
العلامة وفي الاستلزام بحث لا يمكن وجود الحكم بخبر الواحد وان اتفق وجوب العمل لانتفاء
شرطه وهو التواتر مثلا ويكتفي في فائدة وجوده جواز العمل اه (واقول) قد فسر هو العمل
في قول المصنف يجب العمل به بقوله لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الاحكام الخمسة
أزحس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو إرساله في الفعل والترك مع رجحان

(وقيل عقلا) وان دل السمع
أيضا أي من جهة العقل
وهو انه لولم يجب العمل به
لم تعطت وقائع الاحكام
المروية بالآحاد وهي كثيرة
جدا ولا يسيل الى القول
بذلك وانما لم يرجح الاول
لخبره غيره

على ما هو المعقد عند أهل السنة لان الثاني منقول عن الامام أحمد والفضل وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب العمل به (مطابقا) اي عن التفصيل الآتي لانه على تقدير رجحانه انما يفيد الظن وقد ينسب عن اتباعه وذم عليه في قوله تعالى ولا تتقوا الناس لك به علم ان يتبعون الا الظن قلنا تقدم جواب ذلك قريبا (و قال (الكرخي) لا يجب العمل به (في الحدود) لانها تدرك بالشبهة لم يثبت مستدأي حنيفة ادركوا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب في الآحاد شبهة فلنا لانم انه شبهة على انه موجود في الشهادة أيضا (و قال (قوم) لا يجب العمل به (في ابتداء النصب) بخلاف ثوابها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال فتبيلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أو سق لانه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفضلان والنجباء لانه أصل

هذا يباض سطر بن خطه كذا في هامش الأصل

أحد مسمأ أو استوائهما اه والظاهر الأول ويستند فلما قيل أن يقول المراد لما أن تحل وجواز انما هو ممنوع شرعا لما فاته المدلل عليه الدليل من استقرار التكاليف في جميع الوقائع أو المراد نكاحات عن وجوب اعتقاد أحكامها ووجوب منع أيضا لما ذكره يمكن الجواب على وجه آخر وهو اننا نقطع بان المقصود من شرع الواجبات مثلا وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك بقوله على الاعلام بها وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الاعلام بواسطة ارسال الآحاد الى القبائل فلو لانه يجب ما ذكرته على ما قصدنا الاحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله لتعطت وقائع الاحكام أي باعتبار ما قصدته الشارع فيها اذ قوله ويمكن في قاعدة وجوده جواز العمل برده اننا نقطع بان الشارع أراد بوجود الاحكام تبعاتها بالمكاتبين على الوجه الذي ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلا فلا يكفي في فائده وجودها جواز العمل اذ هو غير القائم المقصود من وجوده فليقتأمل على انهم صرحوا بانها يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الأصمغاني في شرح المختصر واحتج الصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد مسمأ به انه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا في زمن العصاة والتابعين في وقائع كثيرة مشاهير اذ انما لم يشكر أحد العمل به وذلك أي تكرر العمل به من غير تكبير لأحدية قضى عادة بلانهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير تكبير لا يدل الأعلى جواز العمل به مسمأ أيضا به لانه لا فائز بالفصل بين الجواز وما والوجوب مسمأ فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اه (فان قلت) الزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا في الدليل العقلي (قلت) سنين آتقائه أيضا مسمأ مسمأ في ان بعض مقدماته مسمأ كما هو المراد من السمي (قوله) على ما هو المعقد عند أهل السنة) أقول لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافي المعقد عند أهل السنة اذ العقل لم يستعمل بأدراك هذا الحكم بل استنبطه من المنقول وهو ما ثبت من ان الشارع شرع أحكاما تتعلق بالمكاتب بشرط العلم بها واقتصر في الاعلام على بيعت الآحاد ولا يخفى ان استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذي تقره ليس من باب تفكير العقل الذي لا يقول به أهل السنة فكان يمكن الترجيح أيضا بانه انما يرجح الأول لان الثاني لا ينافي مذهب أهل السنة فليقتأمل (فان قلت) يرد ما ذكرنا انه يلزم عليه كون هذا الدليل مسمأ لانه مركب من النقل والعقل فيتحدا القولان وهو باطل (قلت) انما يرد هذا الزبث ان هذا القائل جعل هذا الاستدلال في مقابلة القول الأول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لافي مقابلة شيء مسمأ عقليا لان بعض مقدماته عقلي ولو ثبت انه جعله في مقابله كان البحث حينئذ مسمأ من هذا الاستدلال ليس عقليا صرنا الآن يريد المقابلة في كيفية الاستدلال وان كان السمع مستغرابا كل منهما ولا ينافي ذلك تسميته عقليا لانه باعتبار بعض مقدماته فليقتأمل وليراجع (قوله) أي عن التفصيل الآتي) أي لامن السابق أيضا حتى يمتنع العمل به في الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله) لانه على تقدير رجحانه قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هو مستدرك اه (قوله) على انه موجود في الشهادة) قال شيخنا العلامة قد يفرق بين الحدود والشهادة بانه مقصود وهي وسيلة والوسائل يغتفر فيها امالا يغتفر في القاسد اه (واقول) مما يذهب هذا الفرق انه لو كانت شهادة الآحاد وجوب حد

يعني فيما اذا ماتت الائمة
 من الابل والبقر في اثناء
 الحول بعد الولادة وتم
 حواها على الاولاد فلا
 زكاة عندهم في الاولاد مع
 شعول الخديث لها وهو قول
 ابي حنيفة الاخير قال لعدم
 اشغالها على السن الواجب
 وقال او لا يجب تحصيله
 كقول مالك وثانيا توخذ
 منها كقول الشافعي
 (و) قال (قوم) لا يجب
 العمل به (فيما عمل الاكثر)
 فيه (بخلافه) لان عملهم
 بخلافه حجة مقدمة عليه
 كعمل الكل قلنا لاننا لم
 حجة (و) قالت (المالكية)
 لا يجب العمل به فيما عمل
 اهل المدينة (فيه) (بخلافه)
 لان عملهم كقولهم حجة
 مقدمة عليه قلنا لاننا لم
 ذلك وقد نقت المالكية
 اخبار الجاس الثابت بحديث
 الصحيبين اذا تابع الرجلان
 فكل واحد منهما بالخيار ما لم
 يتفرقا قاله اهل المدينة
 بخلافه (و) قالت (الحنفية)
 لا يجب العمل به (فيما عمل به
 البلوي) بان يحتاج الناس
 اليه حديث من من ذكره
 فليتموا صحبه الامام احمد
 وغيره لان ماتم به البلوي
 يكثر السؤال عنه فتقضى
 العادة بتقله واتر التوفر
 الدواي على تقله فلا يعمل

لم يمكن الكرخي ردها فانه لا سيدل الى القول به وقبولها يلغى هذا الفرق معنى اذ لا معنى لرد
 الاحاد الوارد في اثبات الحد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصد وسد الطريق الموصل
 اليه على ان هذا الفرق مبنى على ان المراد الشهادة بغير الحد يعني انه يقبل خبر الاحاد الوارد
 في شأن الشهادة وهو ممنوع بل هو ازان المراد الشهادة بالحد يعني ان الاحاد تقبل شهادتهم بالحد
 وحقيقة تدفع هذا الفرق من الابتداء فليتامل (قوله يعني فيما اذا ماتت الائمة من الابل
 والبقر) انما اقتصر عليهم ما مع ان غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعاني على الفصلان
 والجماجيل اذ لا يطلقان على اولاد الغنم (قوله وقالت المالكية) فان قلت الشارح استدل
 لمذهب المالكية بان عمل اهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ممنوعه ولو استدل المالكية
 بان الظاهر ان خبر الواحد لا يحذف عليهم فخالفتم له فتقضى انما مع الاطلاع عليه وعلى ما هو
 مقدم عليه لم يمكن منعه قلت لاننا لم يمكن منعه حجة تدل على يمكن منعه واستناده بان الصحابة
 وقع لهم كثير في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا اليه حين اطعوا عليه (قوله اهل
 المدينة) ينبغي ان لا يفتدوا بالصحابة بل المتمدون من نحو التابعين من اهلها كذلك (قوله بان
 يحتاج الناس اليه) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على انه جعل ماتم به البلوي واقعا على خبر
 الاحاد نفسه الى آخر كلامه (واقول) ما زعمه من البناء المذكور ممنوع منع الا يخفى بل يجوز ان
 يكون جع له واقعا على حكم الفعل بحكم المس بل هو المتبادر من قوله لا يجب العمل به فيما عمل به
 البلوي لان المتبادر من المسؤل فيه بالخير هو الحكم لانه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه او
 لا يعمل به فيه واما قوله في تأييد ما ادعاه ويؤيده التمثيل له الخ فلاننا لا يندفبه بل وازان يكون
 التمثيل لخبر الاحاد المذكور في قوله لا يجب العمل به للماتم به البلوي الذي هو الحكم وان
 تكون الهاف في فتقضى العادة بتقله للماتم به البلوي الذي هو الحكم لا لخبر الاحاد الوارد فيه فانه
 يوصف قطعاً بقضاء العادة بتقله وعلى هذا فكل من قوله بان يحتاج الناس اليه الى ماتم به
 البلوي يعني الحكم المذكور وقوله يكثر السؤال عنه أي ماتم به البلوي من الحكم المذكور
 واقع في محله مناسب كل المناسبة لظهوره ومناسبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس اليه أي
 الى معرفته لكثرة وقوع متعلقه وبكثرة السؤال عنه كذلك ويجوز ان يراد بما عمل به البلوي
 نفس الفعل ويكون قول المصنف فيما عمل به البلوي على حذف المضاف أي في حكم ماتم به
 البلوي وكذا قول الشارح يكثر السؤال عنه أي عن حكمه وقوله فتقضى العادة بتقله أي نقل
 حكمه لكن يشكل عليه قوله بان يحتاج الناس اليه لان الفعل الذي تعبه البلوي يعد وصفه
 باحتياج الناس اليه ويصعب أن يجاب بان وصفه بذلك على التجوز من وصف الشيء بوصف
 ما يتعلق به (قوله فتقضى العادة بتقله) قال شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة قضيتته ان الخبر
 حينئذ مقطوع بكذبه لما مر من ان المنقول احاد مع قضاء العادة بتقله واتر ما قطع بكذبه
 فقوله فلا يعمل بالاحاد فيه أي لا يجوز وقدمت ان المدعى في الوجوب اه (واقول) كون
 المدعى في الوجوب ممنوع والتعبير في الوجوب لا ينافي ارادة الامتناع كما لا يخفى وانما عبر بعدم
 الوجوب مع ارادة عدم الجواز لما تقدم بيانه (قوله يعني ولم يكن داوية فقيها أخذ من قوله
 بعد الخ) أقول ليس مقصود الشارح اثبات هذا التمسيد بمجرد هذا الا في كماله شيخنا

بالاحاد فيه قلنا لا نسلم
 قضاء العادة بذلك (أو مخالفه
 راويه) فلا يجب العمل به
 لانه انما مخالفه للدليل قلنا في
 ظنه وليس لغيره اتباعه لان
 الجمهور لا يقدح بمجتهد اكل
 سياتي مثاله حديث أبي
 هريرة في الصحيحين اذا شرب
 الكلب في انا أحدكم
 فامسح به سبع مرات وقد
 روى الدارقطني عنه انه
 أمر بالمسح من ولوغنه
 ثلاث مرات قال والصحيح
 عنه سبع مرات ويؤخذ
 من قوله أو مخالفه راويه
 ما صرحوا به من ان الخلاف
 فيما اذا تقدمت الرواية
 فان تأخرت أول يعلم الحال
 فيجب العمل به انما قال أو
 عارض القياس) يعني ولم
 يكن راويه فقيها أخذنا
 من قوله بعد ويقبل من
 ليس فقيها خلاف الخنفة
 فيما يخالف القياس لان
 مخالفته ترجح احتمال
 الكذب قلنا لا نسلم ذلك
 (وثالثها) أي الاقوال
 (في معارض القياس) انه
 (ان عرف العلة) في الاصل
 (بص راجح) في الدلالة (على
 الخبر) المعارض للقياس
 (ويجوز قطعها في الفرع
 لم يقبل) أي الخبر المعارض
 لرجحان القياس عليه
 - ينشد (أو قلنا الوقت)

العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسئلة فنأزع في ذلك بما سأتى مما
 حاصله ابقاء قول المصنف هنا أو عارض القياس على اطلاقه وأيده باطلاق ابن الحاجب
 والعضد بل مقصوده ان التقييد بما ذكر هو منقول الخنفة فتعين حمل عبارة المصنف عليه
 وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يتدفع عن المصنف الاعتراف بأنه ترك من كلام
 الخنفة هذا التقييد الذي لا بد منه بلا قرينة تدل عليه قال البيضاوي في المنهاج شرط أبو
 حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس قال المصنف في شرحه وقال أبو حنيفة يشترط فقهه ان
 خالف القياس لان الدليل نحو قوله ان الظن لا يغني عن الحق شيئا ولا تصح ما ليس لك به علم
 ان يتبعون الا الظن يعني جواز العمل بخبر الواحد خالفنا فيما اذا كان الراوي فقيها لان
 الاعتماد على روايته أو توهمه ببقاء معاده على الاصل ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن
 صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر الخ اه فانظر قول البيضاوي ان خالف القياس فانه
 مصرح بقبول الخنفة رواية الفقيه اذا خالف القياس وقول المصنف فقلنا عنهم خالفنا الخ
 فانه نص ظاهر في قبول روايته بخلاف القياس اذا كان فقيها وقال الزركشي وقد نقل في المنهاج
 عنهم أي الخنفة انهم اشترطوا فقه الراوي اذا خالف الحديث القياس وهو قصر يرجح بانهم
 لا يردونه مطلقا وسيدكره المصنف بعد اه بل النص على ذلك مشهور في أصولهم قال صدر
 الذريعة في تنقيح فصل الراوي امام معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف الا بصحبه
 أو حديثين والمعروف ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالمحقق والعبادلة وزيد ومعاذ أو أي
 موسى الأشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم فقدمه يقبل وافق القياس أو مخالفه
 الخ اه واذا علمت ذلك علمت ان ما أطلع به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذنا من قوله
 بعد الخ في غاية السقوط والفساد وكيف يصح حمل عبارة المصنف على اطلاقها ورد تقييد
 الشارح اياها مع مخالفة الاطلاق بمفهوم كلام المصنف فيما بعد ولتصريح المصنف هو وغيره
 من الأئمة عن الخنفة بالتقييد على وفق ما نصه وعليه في أصولهم بمجرد الاستناد لاطلاق عبارة
 ابن الحاجب والعهد ان هذا الاستعمال فاحش ويجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع
 أو أكثرها ونهه وبالله من عصية تعمي عن الحق وقصم (فان قيل) جمع المصنف بين ما هنا وما
 يأتي يلزمه التكرار (قلت) ممنوع لان ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما
 متغايران وان تلازم فلا تنكرار (قوله اتساوى الخبر والقياس - ينشد) أقول ولا يمنع من
 المساواة رجحان نص العلة لمعارضته ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع
 انضمام ظن وجودها في الفرع الى رجحان نصها (قوله أي وان لم تعرف العلة بنص راجح الخ)
 أي وان وجدت في الفرع قطعا كما هو ظاهر اذا لا أثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان
 نصها وبالاولى اذا لم توجد في الفرع لقطعها ولا ظنا وان احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فان
 أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها وبمجرد احتمال وجودها الأثر له (قوله فرد الفرع
 يدل اللين مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذا لم يرد عن متناف لوجوده مع
 قيام عين اللين فالمتألم غير مطابق اه (وأقول) قد تقرر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح
 منهم انه يجب رد الصاع اذا تناهى اللين وكذا اذا لم يتألم يراضيا برد اللين وعلوه بان اللين

بجلبه

عن القول بقول الخبر أو
 عدم قبوله لتساوي الخبر
 والقياس حينئذ (والا)
 أي وأن لم تعرف العلة بنص
 راجح بان عرفت باستنباط
 أو نص مساو أو مرجوح
 (قبل) أي الخبر مثال الخبر
 المعارض للقياس حديث
 الصحيحين واللفظ للخبر لا
 تصير والابن ولا الغم فن
 ابتاعها بعد فانه بخبر
 النظرين بعد ان يحملها ان
 شاء أمست وان شاء ردها
 وصاعن تفرقا التبريد
 اللين مخالف للقياس فيما
 يضمن به المتاف من مثله أو
 قيمته وتصرو بضم الناء
 وفتح الصاد من صرى وقيل
 بالاعكس من صر (و) قال
 أبو علي (الجباني لابد) في
 قبول خبر الواحد (من
 اثنين) بروايته (أو اعتضاد)
 له فيما اذا كان راويه واحدا
 كأن يعمل به بعض الصحابة أو
 يتمسرفهم لأن أبابكر رضي
 الله عنه لم يقبل خبر المغيرة
 ابن شعبه انه صلى الله عليه
 وسلم أعطى الخديجة السدس
 وقال هل معك غيرك فوافقه
 محمد بن مسلمة الانصاري
 فانفذه أبو بكر لها رواه أبو
 داود وغيره وعمر رضي الله
 عنه لم يقبل خبر أبي موسى
 الأشعري انه صلى الله عليه
 وسلم قال اذا استأذن

بجانبه كالتالف لذهاب طراوته أي فهو تالف حكما لان تالف الصفة كتلف الذات وحكم التالف
 حقيقة أو حكاية مشهورة اذا كان مشابها وقيمه ان كان متقوما فيجب التفرق في الحسابين مخالف
 للقياس حينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مقروضا في التالف حقيقة ولا اشكال وان
 يكون مقروضا في التالف حقيقة أو حكاية ولا اشكال أيضا لانه انما يجب رد التفرق في الحال الثاني
 لكونه في حكم التالف كما صرحوا به ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فيجب التفرق في هذه
 الحالة خلاف القياس فقد تبين ان مطابقة المثال على كل تقدير لا غير علمه وان ما رجمه الشيخ
 من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشي عليه المصنف في شرح المنهاج) أقول
 الهاء في علمه عائدة على الحكاية أي ومشي على حكاية هذا عن حكاية عبد الجبار عن الجباني
 وتذكر كبر الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى في مرجع الضمير امر مقترن
 مع هودثة واقع فني الحسن عنه الذي أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذي يحس
 تأنيث الضمير في عليه وفي قوله وهو له مود على حكاية لان المشي عليه والتقييد للاطلاق
 وحكاية قول آخر انما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله (قوله لا يفسد المراد عن القول)
 فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان غير الاصل بفحو الاضطربة وبكل حال قد يستشكل
 عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الا في بيانها الآن
 يفرق بان سكوت الساكت عنهما يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل
 انما يتضمن نفي روايته اهل انقياسه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر لان نفيه
 روايته مع روايته غيرها ان لم يكن من قبيل زيادة العدل كان في معناها الا ان يفرق باحتمال
 النسيان الثاني قال شيخ الاسلام قال المارودي وغيره الا انه لا يجوز لفرع أن يرويه عن
 الاصل وفيه نظر اه وقضية صنيع السيوطي في شرح التقریب انه يجوز لفرع روايته عن
 الاصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال النووي في التقریب اذا روى
 حد يشتم فاه السمع فالحتم ان كان جائزا بنفيه بان قال ما رويته ونحوه وجب رده ولا يقدح
 في باقي روايات الراوي عنه اه قال هو مانصه ومقابل المختار عدم رد المراد واختاره السمعاني
 وعزاه الى الشافعي وحكي الهندي الاجماع عليه وجزم المارودي والروائي بان ذلك
 لا يقدح في صحة الحديث الا انه لا يجوز لفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال وثم قول
 رابع وهو انما يتعارضان ويرجح أحدهما بنظر يقه وصار اليه امام الحرمين اه الثالث ان
 عدم القبول يوافقه ما قرره في بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ للتقریب للنووي واذا قال
 المسمع بعد السماع لا تروعي أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مستند ذلك الى خطامته
 أو شك ونحوه لم تمتنع روايته أي فان أسنده الى ذلك امتنع اه وذلك انه لانه اذا كان الشك
 يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى بقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الاسناد الى نحو
 الشك اللهم الا ان يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضي الشك في أصل الوجود ولا
 كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضي نفي روايته هو فقط فليست مل وأما الاسناد الى نحو
 الخطا فببطله نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب الرابع
 قال شيخ الاسلام والمراد بالمراد ما تكاذب فيه سواء كان حديثا أو بعضه اه أي فلا يقدح

هذا الخبر صحيح
 رواه أبو بكر رضي الله عنه
 في صحيحه

سدكم ثلاثا فلم يؤذن له
 فليرجع وقال اقم عليه
 اليه فوافقه أبو سعيد
 الخدرى فقبل ذلك عمر
 رواء الشيخان ويقوم
 مقام التعدد الاعتقاد قلنا
 طاب التعدد ليس لعدم
 قول الواحد بل للثبوت
 كما قال عمر في خبر الاستئذان
 انما سمعت شيئا فأجبت ان
 أثبت رواه مسلم (و) قال
 (عبد الجبار لا يد من أربعة
 في الزنا) فلا يقبل خبر ما دونها
 فيه كالثبوت عليه وحكي
 هذا في المصنف عن حكاية
 عبد الجبار عن الجبائي
 ومثى عليه المصنف في
 شرح المنهاج فسط منه
 هنا القطة عنه وهو اما
 تقديم لاطلاق نقل الاثنين
 عنه كما مشى عليه ابن
 الحاجب أو حكاية قول آخر
 عنه في خبر الزنا (مسئلة)
 المختار ورواها للسمعاني وخلافا
 للمتأخرين **ك** الامام
 الرازي والامدي وغيرهما
 (ان تكذيب الاصل الفرع)
 فيما رواه عنه كأن قال
 ما رويت له هذا (لا يسقط
 المروي) عن القبول لاحتمال
 نسيان الاصل له بعد
 روايته للفرع فلا يكون
 واحدا منهما بتكذيبه
 للاخر مجرورا

التكذيب في باقي مريات الفرع كما تقدم عن التقریب * الخامس لو عاد الاصل وحدث
 به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذب فهو مقبول صرح به القاضي أبو بكر والخطيب
 وغيرهما (قوله لاحتمال نسيان الاصل) أقول لا يخفى ان قبول خبر العدل والعمل به
 لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصحيح كلام الفقهاء ومن ذلك قولهم في باب الشفعة
 لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر واجابهم الصوم بشهادة عدل **و** كذا اخبار
 فاسق في حق من ظن صدقه ولو اشترط في العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق وقد فرقوا
 بينهما كما ترى وكابدل عنه اطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد وكابدل
 عنه قوله الآتي وان شك أو ظن وان الفرع جائز فأولى بالقبول وعلمه الاكثر فانه لا يحصل
 ظن الصدق حينئذ مع اجابهم القبول من غير تفصيل نعم ظن عدم الصدق لا يعد ان يمنع
 من القبول بشرط وجوده سند معتبره وهذا أمر آخر لا يختص بهذا بل يجري في أصل قبول
 العدل وان وافقه الاصل واذا علمت ذلك علمت قطعاً الدفاع قول شيخنا العلامة اعلم ان
 القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتمال ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتداوية فلا قبول
 الخ يتمل (قوله فلا يكون واحداً منهما بتكذيبه للاخر مجرورا) أقول لا يخفى مع أدنى
 انصاف وأدنى اصفاء للعق وسلامة من العصية ان حاصل استدلال الشارح كبره باحتمال
 النسيان والمقصود منه هو ان الفرع عدل أي شرعا وهو من تكون عدالته ثابتة بحسب
 الظاهر أعم من ان ثبت أيضا في الواقع أولا والعدل شرعا يجب العمل بقوله بشرطه اذا كان
 فيما يعمل فيه بقول العدل ومجرد تكذيب الاصل له لا يوجب كذبه قطعاً لاحتمال نسيان
 الاصل له فلا يكون تكذيبه قادحا في ثبوت عدالته شرعا والعمل بها كالمولم يكذب به بجماع
 ثبوت العدل شرعا والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما ان تكذيب الفرع للاصل
 لا يكون قادحا في عدالة الاصل اثبوتها شرعا والحكم بها وعدم تحقق القادح فيها بالموازن
 يكون الفرع صادقا في تكذيبه والاصل كاذبا في تكذيبه كذبا لا يقدر فيه ولا في المروي
 لعدالته روايته للفرع فالفرع في قول الشارح فلا يكون واحداً منهما بتكذيبه للاخر مجرورا
 ليس هو اتقاء الجرح في الواقع حق يمنع صحة التقریب بوجرد احتمال العمل وحتى ينسب
 التقریب الى انه مبني على اشتباه الاحتمال بالتحتمل بل المقرع هو اتقاء الجرح شرعا في الظاهر
 وانكم أي لا يحكمكم بمجرد ليقيني قبوله لان ذلك أعنى الظاهر والحكم هو المدار شرعا فيما
 الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو في غاية الوضوح مما تقر في الشرع ولا شبهة
 لعاقلة في صحة هذا التقریب على هذا الوجه ولا في حسنه وموافقته لقول العسدي وان كان
 مخالفا بالنسبة للقوط مانعه فالانفاق على انه بسقط المروي أي لا يعمل بذلك الحديث لان
 أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين ولا يقدر في عدالته لان واحداً منهما ما به يعلم كذبه
 وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك اه فانظر كيف أثبت العدل المحتجبان المسقط لها لم
 يعلم بل يحتمل اتقائه في حق كل واحد بعينه فان حاصل هذا التقریب ثبوت عدالتهما على احتمال
 اتقائه القادح وليس مراده قطعاً الا العدل شرعا كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح وغيره
 في هذا المقام انما هو في العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط

القبول

القبول وعدمه شرعا للذين هما المقصود بالبيان ههنا التماها والعدالة والجرح بحسب ما ذكر
واذا علمت ذلك حق التأمل علمت قطعا ان ما وقع فيه شيخنا العلامة ههنا وحسب انه شيء وهو
ليس بشئ من تشنيعه على الشارح ونسبته الى الاشتباه حيث قال اعلم ان الاحتمالات اربعة
الكذب سهوا وعمدا في جانب الراوي أو الاصل والجرح لا يثبت مع احتمال العمد كما لا يتفق
مع احتمال السهو ولا يصح ان أحدهم - الذين الاحتمالين يوجب نفي الجرح مطلقا لقيام كل من
الاحتمالين الاوابعن ثبوت كل من التهمة بين الاوابعن يوجب الجرح وكل من المحتملين الاخيرين
يوجب نفيه وهذا الذي قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالتحتمل اه لان مشأله الا الغفلة
القاحشة والاشتباه القبيح وذلك لانه توهم ان المراد تفريع نفي الجرح في الواقع وهو خطأ ظاهر
لا ياتي ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل وانما المراد تفريع نفي الجرح في الظاهر والحكم
لانه المدارك الكلام فيه من القبول وعدمه كالتبين ولا شبهة في ان اتقاء الجرح في الظاهر
يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفي السهو في الواقع بخلاف اتقاء الجرح
في نفس الامر فانه انما يتفرع على ثبوت السهو في الواقع ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال لكن
الكلام انما هو في اتقاء الجرح في الظاهر والحكم لاني اتقائه في الواقع وعلمت أيضا ان قول
شيخنا الثماب في قول الشارح لاحتمال نسبة الاصل ما نصه يحتمل أيضا صدقه واستواء
الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذي هو مناط قبول الرواية اه مدفوع لانا لاننا استواء
الاحتمالين لان احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتسقة فهو ارجح لا يقال
واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتسقة لانا نقول عدالته لا تقتضي صدقه في الواقع
وانما تقتضي عدم تعمد كذبه لان التعمد هو الذي ينافيها وبالجملة فالحكم بهدائه شرعا قضيته
قبوله شرعا من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الاصول والقروع ولهذا صرح
الفقهاء في مواضع يقبل قول العدل من غير شرط ويقبل قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا
صريح في ان قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل والالاستوى العدل وغيره
فتأمل (قوله فلا يكون واحدا منه ما يتكذبه للاخر مجروحا) فيه أمران الاول قال الكمال
عبارة ملوية حقا بتكذيب الاستحالة اه (وأقول) لك منع القاب لجرح كون التكذيب صادرا
مضافا له قول وقوله للاخر منه لاني بالتكذيب على انه حال منه مثلا والمعنى فلا يكون واحدا
منهما باله كذيب الواقع عليه الساب ذلك التكذيب للاخر على - ميل القاعلية مجروحا
والثاني ان الكلام في سقوط مروري الفرع وكان يمكن ان يتول فلا يكون الفرع بتكذيب
الاصول له مجروحا (قلت) لما فرغ المصنف على عدم السقوط عدم رتبهادة الفرع والاصل
اذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على اتقاء الجرح عن كل منهما فاما ذكر تعرض الشارح لاتقاء
الجرح عن الاصل ايضا لذلك التفريع ونوطه له (فان قلت) عدم السقوط لا يترتب عليه عدم
رد الشهادة فانه لا يلزم من قبول المروري قبول الشهادة لان الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره
الشارح بهد فكيف صح التفريع (قلت) المراد انه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته
وقضى العدالة القبول الامناع والاصل عدمه (قوله ومن ثم لواجبهما في شهادة لم ترد)
اعترضه الكوراني بعد ان ايد مختار المصنف حيث قال والحق ما ذهب اليه المصنف لان

(ومن ثم) أي من هنا وهو
ان تكذيب الاصل الفرع
لا يسقط المروري أي من
أجل ذلك نقول (لواجبهما
في شهادة لم ترد)

الاكثرين على انه لو قال لا أدري أرويته له أم لا يحنج بذلك المروي وعلوه بجواز النسيان وكما
احتمل النسيان في صورة الشك فكذلك في صورة الانكار فكلم من مصر على تقي أمر ثم يقربه
معتذرا بالنسيان لكن تعليله بقبول شادتهم اذا اجتمعا في قضية ليس بسديد لا ناقد كزنان
عد المما المحققة لا تزول بالشك فقبول قولها في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر الذي
أحدهما كاذب فيه قطعاً فالفرق واضح اهـ (وأقول) أما تأييده مختار المصنف بمسئلة الاكثرين
المذكورة أي وهي الآتية في قول المصنف وان شك أو ظن والقرع جازم المخ فظاهر ولو أيد
بصورة الظن كان أبلغ والحاصل ان كلام من مسئلة مختار المصنف ومسئلة الاكثرين المذكورة
قد يحصل فيهما ظن صدق القرع وان كذب الاصل القرع أو ظن انه مارواه والوجودان يؤيد
ذلك فالتكذيب قد تجزم بصدق الخبر لك عن شك ذلك الخبر به ولا يتأثر بانكاره وقد لا يحصل فيهما
ظن صدق القرع فالقبول في مسئلة الاكثرين ليس الوجود العدة وان لم يظن الصدق بل
وان ظن عدمه بالاستدعاء فثبت القبول أيضاً في مسئلة المصنف لوجود العدة والفرق
بينهما بقوة المعارض في مسئلة المصنف وهو تكذيب الاصل وضعفه في مسئلة الاكثرين وهو
ظن الاصل لا أثر له حيث لم يعتبر في القبول ظن الصدق كما لا يخفى وأما اعتراضه بتعليل المصنف
فيجاب عنه بان وجه كلام المصنف قياس قبول المروي على قبول شهادة الكاذب منهم ما مع قيام
المعارض فيهما من تكذيب الاصل في الاول وكذب الشاهد في الثاني فكما لم يعتبر المكذب
لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الاصل لاحتمال نسيانه مع عد الراوي المقتضية
للقبول فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيازعمه لاحتمال انه الاصل فلا يسقط مقتضى العدة
المحققة بمجرد احتمال كذب القرع وصدق الاصل فاندفع قوله غير سديد الخ (قوله ان أحدهما
كاذب ولا بد) أي كاذب سهواً كذا قال شيخنا العلامة قال كذا يشير اليه بقوله الاتي اذا كان عمدا
اهـ (وأقول) مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بد فان مناه ان كون أحدهما كاذباً أمر لازم
ولزم كذب أحدهما سهواً وباطل قطعاً لجواز ان يكون عمداً فالصواب ان المراد أعم من كونه
سهواً أو عمداً أو ما قوله كذا يشير اليه بقوله الاتي الخ فمما يتوجب من الاستدلال به على ما زعمه لان
حاصل قوله الاتي المذكور كما هو ظاهر ان الكذب المحتمل انما يسقط العدة على تقدير أحد
قسميه وهو ان يكون عمداً ولا يخفى صراحة هذا في تعميم الكذب في ذلك القول فكيف مع ذلك
يسوغ لتأمل ان يحصره في العمد ويستدل به على تقييد الاول بالسهم وقاعرف أمثال هذا
التساهل من الشيخ وعدم أمعان التأمل وقس عليه اعتراضه على المصنف والشارح ليهون
عليك المال في ردنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لا يزيد عليه وبالله المستعان (قوله لان
كلامهم ما يظن انه صادق والكذب على النبي الذي يؤل اليه الأمر في ذلك على تقدير انما
يسقط العدة اذا كان عمداً) قال شيخنا العلامة قوله اذا كان عمداً وهو منصف فيما نحن فيه اذ
الفرض ان كلامهم ما عدل وهو لا يعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام ومقتضى
كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدة كل منهم لان عدالته معاملة
وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك الخ اهـ (وأقول) لا يخفى ان معنى هذا التعديل الذي ذكره
الشارح هو ان الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم الذي يؤل الأمر على تقدير كونه من

ووجه الاسقاط الذي
تقي الامدى الخلاف فيه
ان أحدهما كاذب ولا بد
ويحتمل ان يكون هو القرع
فلا يثبت مرويه ولا يخفى
هذا قبول شهادتهم
في قضية لان كلامهم ما
يظن انه صادق والكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم
الذي يؤل اليه الأمر في
ذلك على تقدير انما يسقط
العدة اذا كان عمداً

الراوي

(وان شئت) الاصل في انه رواه للفرع (أو ظن) انه ما رواه له (والفرع العدل جائز) بروايته عنه (فاولى بالقبول) للغير مما جزم فيه الاصل بالثني (وعليه) اي على القبول (الاكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الاصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره في شهادة الفرع على شهادة الاصل وأوجب بالفرع بان باب الشهادة أخصب اذ اعتبر فيه الحرية والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الرواية وجزم الاصل بغيرها او ظنه قال في المصنف في الاول تعين الرد وفي الثاني تعارضوا والاصل العدم والاشبهه القبول (وزيادة العدل) في رواه عن غيره من العدول (مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس) بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ولم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد (والا) أي وان علم اتحاد المجلس (فناالهما) أي الاقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غيره من زادتها والثاني عدمه من لجواز خطأ زاد فيها

الراوى انما يسقط العدالة اذا كان هذا الا ان كونه هذا غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة الههقة بمجرد الاحتمال فقول شيخنا ومقتضى كلامهم انهم جعلوا الكذب على العمدة الخ غير صحيح فانهم لم يجعلوه على العمدة كما ترى بل غاية الامر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عددا فكان الصواب أن يقول ومقتضى كلامهم انهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عددا ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لان عدالة معلومة الخ فتأمل (قوله ولو استوضح المصنف على الاول الخ) قال شيخنا العلامة قدري في الاستبصار بان قبول الشهادة مشروط بنظر الصدق فيها للعدالة وهو ثابت اذ صحح بين انها لا تسقط بالتكذيب عند العدم تعين محضه ولا سهوا لعدم منافاته لها والرواية مشروطة بنظر الصدق فيها وهو مع التكذيب منتفأ اقيام الاحتمالات والحاصل ان التكذيب المهم محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى (وأقول) ما ذكره وحصله ممنوع بل يحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعا وان لم نظن نحن الصدق بالعدل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على ان باب الشهادة أضيق وأكثروا من باب الرواية وانه يتوسع في الرواية ما لا يتوسع في الشهادة يقتضى ان الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة لا يقال لكن بينهما ما هو الفرق فانه بتقدير تحقق الكذب عند يلزم انتفاء المروى ولا يلزم انتفاء المشهود به لان المروى متعلق الرواية والمشهود به ليس متعلق الشهادة لانا نقول اما ولا فلا أثر لهذا الفرق لانه يكتفي في الجملة ان الكذب عند اوجب سقوط قوله بالنسبة للمشهود به فكالم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعا فلا يؤثر احتمال بالنسبة للمروى مع ثبوت العدالة شرعا أو ما نانيا فلان لم ان تحقق الكذب عند يلزم انتفاء المروى في الواقع بل يمكن اجتماعهما بان يتحقق في الواقع رواية الاصل لذلك المروى ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له لا يقال سلمنا ذلك لكن المروى ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك لانا نقول والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل (قوله لما تقدم من احتمال نسيان الاصل) قال شيخنا العلامة وفي توجيهه الشارح ماهر من اعمال أحد الاحتمالين دون الآخر فان أراد ان احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بد من جعل الجزم المذكور جزئا من علم القبول (وأقول) وجه اعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقة للعدالة الههقة المستصبة عند الشك فلا حاجة الى جعل المذكور (قوله ان كان غيره لا يقبل) قال شيخنا العلامة صريح كلام ابن الحاجب والعضدان غير الراوى اذا كان لا يقبل أى لكثرةهم لا يقبل خبر الراوى للزيادة اتفاقا (وأقول) اما أولا فهذا انما يرد لو سلم ما دل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع ومما يؤيده هو كلام المصنف المنفق على سعة اطلاعه وكثرة استدراكه على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق والخلاف ما دل عليه كلام غيرهما من انه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه وقد عبرا عنى الهندي بعد اطلاق حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله ومنهم من فصل وقال ان الذين لم يثقلوا الزيادة ان كانوا جماعة لا يقبل مثلهم عن مثلها عادة بسداه ودواما لم يقبل والاقبات انتهى ولو ثبت الاتفاق المذكور ما صح له مقابلة هذا المقصود بل بما قبله وبعبارة

٤٩ ت ت (والرابع ان كان غيره) أي غير من زاد (لا يقبل) بضم الفاح (منهم) عن مثلها عادة لم تقبل (أي الزيادة

تقريب النووي ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها أى الزيادة مطلقا وقيل
لا تقبل مطلقا وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولا تقبل عن رواه مرة ناقصا وقيل
الشيخ أى ابن الصلاح أقساما أحدها زيادة تخالف الثقات فتدركها ما سبق أى لشذوذ
الزيادة حينئذ الثاني ما لا يخالف فيه كقدره فيجعله حديثا فيقول قال الخطيب
باتفاق العلماء الثالث زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر رواة كحديث جعلت لنا الارض
مصبدا وطهورا انضرد أبو مالك الأشعبي فقال وتربها طهورا فهذا يشبه الاول أى
المردود من حيث ان ما رواه الجماعة عام وما رواه المنقرض خاص ويشبه الثاني أى القبول
من حيث انه لا منافاة بينهما والصحيح قبول هذا الاخبار التي في قوله تعرض لهذا النقص
لكن نقله السيوطي في شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاهما عن أربابها ولو
كان هذا محل وفاق ليدفع نقله عن ابن الصباغ دون غيره مما يلابه مقالات غيره المطلقة عن
هذا التفصيل وسكى شيخ الاسلام في شرح الافية أو الاكثيرة في القبول والرد معبراً في
كل منها يقبل منها قوله وقيل لا تقبل ان كثر السالكون عنها ولم يغفل مثلهم عن مثلها
انتهى ولو كان هذا محل وفاق ليدفع هذا السنيع وأما ثانياً فن تتبع صنيع الأئمة في
حكاية الخلاف علم انهم قد يخصون بعض الأقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف وسبب
ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع انه يقول بها
فيمتصده عند حكاية الخلاف حكاية ما وقع على الوجه الذي وقع مع اعتقاد الاتفاق على
بعض ما أضيف لبعضهم دون بعض وهذا مما لا يعترى فيه من له أدنى خبرة بصنيع الأئمة فلم
يلزم من ذكر الرابع في عبارة المنصف ان جميع ما فصل فيه محل خلاف فتدبر (قوله والخيار
وقال للسماعى المنع ان كان غيره لا يغفل أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها) أقول لا يخفى
مع أدنى تأمل ان حاصل هذه العبارة أمران الاول منع القبول في حالتين احدهما ان
يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة عن الزيادة سواء كانت تتوفر الدواعي على نقله
أولا والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله سواء كان غير من زاد يغفل
مثلهم عادة أولا والامر الثاني القبول في غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل
ولا تتوفر الدواعي على نقله ولا شبهة لما قل في صحة هذا التفصيل ووجهه فانه لا يخفى ان كلا
من الحالتين في الامر الاول معقول في نفسه لا فساد فيه ولا اختلال بوجه وان الحكم
يمنع القبول فيهما في غاية الوضوح والحكم في الحالة الثانية يمنع القبول مع اقتضاء كون
الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله تواتر التواطع بكذب الاشكال فيه لان ذلك الاقتضاء مما
يؤكد ذلك الحكم ويؤيده وهذا في غاية الظهور غاية ما يحتج به الوهم هنا أن يقال هذا
معلوم فلا حاجة اليه وهذا وهم فاسد اما أولان كونه معلوما لا يمنع ذكره هنا لا استيعاب
أقسام ذلك التفصيل المختار وأما ثانياً فالإشارة الى أنه لا فرق في تلك الحالة بين أن يكون غير
من زاد يغفل مثلهم أو لا دواعي لما قد يتوهم من قبول الزيادة اذا كان مثلهم يغفل لاحتمال ان
سبب عدم روايتهم لعقائهم أو يقال هذا يقتضى ان ما تتوفر الدواعي على نقله من محل
الخلاف وهو غير صحيح لما تقدم ان ما تتوفر الدواعي على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الأحاد

والاقتبات (والخيار وفاقا
للسماعى المنع) أى منع
القبول (ان كان غيره) أى
غير من زاد (لا يغفل) أى
مثلهم عن مثلها عادة (أو كانت
تتوفر الدواعي على نقلها)

وهذا

وهذا اعني دعوى الاقتضاء المذكور ممنوع اذ لا يلزم من ذكر بعض الاحوال في بعض اقوال
 الخلاف كونه من محل الخلاف بل قد يذكري في بعضها بعض الامور المتفق عليهم الاختصاص
 فانه يذكريه لا اعتنا به باستيفاء اقسام الحكم عنده والتاكيد في دفع التوهم عند عدم سكوت
 غيره منه مع كونه يقول به فيقتصد على الخلاف حكاية ما وقع من الاثمة على الوجه الذي وقع
 من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك على انه يمكن ان يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من
 محل الخلاف بالنظر لرافضة المخالفين في كونه مقطوعا بكذبه وان لم يصرح بمخالفتهم هنا
 فيكون التعرض لهذا القسم اشارة الى خلافهم فيه وان الامر الثاني ايضا معنى معقول في
 نفسه لا فاد فيه ولا خلل وان الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح ايضا لوجود شرط القبول
 من غير عارض والحاصل انه لا خال بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في
 الاحكام المبينة لها واذا علمت ذلك علمت على اقويان ما اطال بالاشيخ على المصنف ههنا
 شيخنا السلامة حيث قال مانعه قوله وكانت تتوفر الدواعي على نقلها مع ان تتوفر تكثير
 وتجنس ومعنى الدواعي الاسباب الباعثة فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل
 وتواتر النقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقا لا بقيد التواتر
 والنقل الواقع في السبب وهو الذي تقضى العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقا بل كذلك الى هذا
 قول ابن الحاجب وغيره اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير
 فهو كاذب قطعاً اذا علمت هذاتين لان تقدير الشارح تواتر بعد قول المصنف في المقطوع
 بكذبه والمقول آسدا مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم وان التفصيل الذي اشار به المصنف
 هنا غير صحيح لان الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضى العادة نقله تواتر فنقله آحادا يوجب
 القطع بكذبه سواء كان غير الماقل يغفل مثله ام لا اه خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور وصح
 بعد تأمل ما قترناه فان قوله لان الذي تتوفر الدواعي على نقله الخ ان اراد به ان كلام المصنف
 افاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل ما قترناه فانظر الى الامرين اللذين هما
 حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل يصح في واحد منهما ما مخالفته بوجه من الوجوه لما ذكره كلا والله
 بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي انه لقضاء العادة
 بكذبه وان لم يصرح بذلك هنا لان عدم القبول صادق مع القطع بالكذب كما هو بدعي
 غاية ما يتوهم ان كلام المصنف يقتضي ان ذلك محل خلاف وقد تبين بالامر يدعيه انه
 لا يقتضي ذلك لانه كثيرا ما يذكري حكاية الخلاف في بعض الاحوال المتفق عليه مضافا لبعض
 الاقوال دون غيره لسبب الذي تقدم بيانه على انه لو سلم اقتضاء ذلك لكان هذا لا يقتضي
 بطلان التفصيل كما هو حلي لان التفصيل صحيح في نفسه اذ لا معنى لاجتمعه الاثبات الاحكام
 المبينة فيه وهي ثابتة قطعاً او ما اقتضاء ان بعض احواله محل خلاف مع انه محل وفاق فهذا امر
 خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور ان احكام
 التفصيل تنبئ وان كونها محل خلاف او وفاق شئ آخر فكيف يقتضي بطلان احدهم الو
 فرض بطلان الآخر وان سلم ان كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فتمت على عدم صحته به ما
 لا معنى له بل هو هوس واضح والذي يظهر لي ان دنشاً هذا الاعتراض القاسد سقم النسبة

الواقعة للشيخ وانها هكذا وكانت تتوفر الدواعي بالواو فيكون توفر الدواعي شرطاً في الرد
 اذا كان مثلهم لا يعقل ومفهوم هذا انه يقبل اذا كان مثلهم يعقل وان مجرد توفر الدواعي
 لا يقتضي الرد مع انه يوجب القطع بالكذب مطلقاً وهذه النسخة تحريف بالانزاع وخلاف
 لفظ المصنف من غير دفاع وانما اللفظ هكذا أو كانت بالواو كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة ومن
 الهباب ما جرت به عادة الشيخ كما علمنا بالاشهاد من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع
 لمن النسخ السقيمة وبناء التشيخات الشنيعة عليهم من غير مراعاة غير النسخة التي يده ولا
 مراعاة احتمال سقمها وتحريرها وانما شاهدته غير مرة في تدرسه تفسيراً للبيضاوي يبالغ في
 بعض الاشكالات والاعتراضات فيبين له الحاضرون ان نسيته سقط منها نحو السطر والسطرين
 مما أوجب سقوطه ما وقع فيه من الاشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لاصلاح
 نسخته وعما يشهدك الى ان المتساما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القولة قوله وكانت
 فانه بالواو كما هو كذلك في خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه وهذا امر مشكل يوجب
 عدم الوثوق بكلامه في تفسير المواضع ولا حول ولا قوة الا بالله وأن قول شيخنا الشهاب في
 قول المصنف أو كانت تتوفر الدواعي على نقله مانصه قد مر ان الذي تتوفر الدواعي على
 نقله يقتضي العادة بنقله تواتراً وما كان كذلك فنقله آحاداً مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من
 محل الخلاف اللهم الا ان يقال الذي مر مفروض فيما اذا كانت الدواعي تتوفر على نقله
 تواتراً كما صرح به الشارح فيما مر بتقييمه بالنقل بالتواتر ويكون المراد ما توفر الدواعي
 على مطلق النقل انتهى مدفوع لانه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في محتاره كونه من
 محل الخلاف كما تبين بما لا مزيد عليه وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال اذا
 علمت ذلك تبين لك ان تقدير الشارح الى قوله غير مسلم ذلك ان تقول في دفعه بعد ان تعلم انه لم
 يتقدم بذلك التقييم كما سبق الى أوهام الجهلة القاصرين بل سبقه اليه غيره من الأئمة
 كإمام أئمة الدنيا الامام فخر الدين فقد عبر بقوله القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت
 الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما تعليق الدين به كالمول الشرع وانما رتبته كسقوط
 المؤذن من المنارة أو لهما جميعاً المعجزات انتهى أما ولاغياية فالزم مما مهد لذلك
 الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شيء مستلزماً عادة لكون ذلك النقل على سبيل
 التواتر الا ترى الى قوله فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً فان
 حاصله بلاخفاء ما قلناه من ان توفر الدواعي على النقل يستلزم كون ذلك النقل على وجه
 التواتر وحينئذ فغاية ما وقع فيه الشارح انه صرح بالالزام وذلك امر معهود لا محذور فيه
 ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم وفائدة هذا التأكيد ودفع كون النقل المحرور
 بعلى مقيداً بما قيد به قوله المنقول من قوله آحاداً كما قد يتوهم من العبارة واما ثانياً فبان للشارح
 ان يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقاً مستلزماً لكون النقل تواتراً وذلك لان قوله على
 نقله كما هو قضية ما قرره يتعلق بالدواعي بمعنى البواعث فالمعنى تكثر البواعث على نقله ولما منع ان
 يمنع ان مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواتراً وان يستلزم هذا المنع بان الآحاد
 بما قامت الدواعي على نقلها الذلابسح احدا دعوى انتفاء الدواعي الى نقلها مطلقاً مع ان

الداعي الى نقلها قد يكون كثيرا لان مطلق الكثرة لا يكفي في التواتر كما هو معلوم فليتأمل (قوله
 وبهذا يزيد هذا القول على الرابع) اقول فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر ان عدم القبول
 اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها يوافق احتمال توافقا لانه حينئذ يقطع بكذب روايتها احدا
 فالرابع ايضا قائل بالمنع اذا كانت مما تتوفر الدواعي هل نقله كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم
 فلا يزيد له هذا القول بهذا على الرابع اللهم الا ان يريد الزيادة بسبب الظاهر والتصريح بها
 فانه لم يصرح بها في الرابع وان وافق على حكمها او الا ان يكون المراد توفر الدواعي على مطلق
 نقلها على ما تقدم الثاني انه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف اذ ليس في كلامه ما يفتي
 انه اراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مرادنا قوله وعدم التصريح به فيه لم يقل
 واختار الرابع (قوله فان كان الساكت اضبط الخ) فيه امران قال السكاكلي تخصيص لكل
 الخلاف السابق في حالة اتحاد الجملتين بغيرها من الصورتين اه واسترز بان اتحاد الجملتين
 تمدهم فلا فرق حينئذ (واقول) من المعلوم انه لا يتأتى تخصيص القول الرابع باعتبار شقه
 المذكور في المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد ان الساكت لا يفعله مشاهم فبالاولى اذا انضم
 الى عدم الغفلة اضبطتهم ومن هنا يظهر تقييد الساكت في قول المصنف فان كان الساكت
 اضبط بما اذا كان منزه بغفل كالواحد وعدم تاتي تقييد المختار باعتبار شقه المذكور في المتن
 لانه اذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مشاهم او توفر الدواعي على نقل الزيادة فكيف اذا انضم
 الى ذلك الاضبطية وحينئذ يظهر اشكال قول شيخ الاسلام قوله فان كان الساكت اضبط الخ
 تقييد لكل المختار السابق اه بل كونه تقييد للمختارين في ما اورد بعد هذا من السؤال
 وال جواب بقوله لا يقال اضبطية الساكت اقوى من عدم غفلته عن الزيادة ومن توفر الدواعي
 على نقلها فيكون اولى منها بجمع القول لانه قول لان لم ذلك بل الامر بالعكس كما لا يخفى على
 المتأمل على ان العلامة الايسري حكى قولنا في الساكت الاضبط ان الزيادة تقبل واستظهره
 اه وذلك لان حاصل السؤال انه كان ينبغي عدم القبول هنا بالاولى لان الاضبطية اقوى من
 عدم الغفلة فاذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الاضبطية بالاولى لان منع الاقوى اولى
 منع الاضعف وهذا صريح في تصوير المسئلة بما اذا كان الساكت مما يمكن غفلته عادة ولم تتوفر
 الدواعي لكنه اضبط والامليات قول السكاكلي ان الاضبطية اولى بجمع القبول من عدم الغفلة
 وتوفر الدواعي لانه مع صحة عدم الغفلة او توفر الدواعي لا يتصور لعدم القبول وحاصل
 الجواب منع اقوية الاضبطية ما بل مما اقوى منها فاذا ثبت عدم القبول معها ولم يثبت
 معها بل حصل التعارض معها المحتاج الى الترجيح اللهم الا ان يريد تقييد لكل المختار باعتبار
 شقه المذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف او يريد بكونه تقييد لكل المختار انه يؤخذ منه تقييد
 لكل المختار بصد ذلك وهو ان لا يكون الساكت اضبط ولا صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل
 ويرد على هذا انه يلزم من كونه لا يفعله عادة انه اضبط فلا يتأتى تقييده بعدم الاضبطية وان
 مفهومه حينئذ انه لو كان اضبط لم يفت القبول بل بقيت التعارض فيلزم المذور وهو انتفاء
 القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض اذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الاضبطية
 الا ان يجاب عن الاول بانه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الاضبطية وبالجملة فالوجه تصوير

وبهذا يزيد هذا القول على
 الرابع وان لم يكن الامر كذلك
 قبلت (فان كان الساكت)

المسئلة بما اذا تساوى الجانبان في امكان الغفلة عادة او في عدمها وازاد الساكت بالاضطمية
 فليستامل او يريد جعل المختار محل الخلاف كما عبر به السكالك وقد يشعر بذلك تعبيره بجعل المختار
 دون المختار ومع ذلك لا بد من استثناء الشق المذكور في كل من الرابع والختمار فليستامل
 (قوله اي غير الذاكرها) قال شيخنا الشهاب فسر بذلك لان الساكت عن الشيء يفهم انه عالم
 به وقال مرة اخرى فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مصرح
 يتقيا والمصرح بالنفي غير ساكت وان كان غير ذاكرها اه (قوله كان قال ما سمعها) اقول
 فيه امران * الاول ان ذلك مقيد بما اذا لم يقطع فاطع عن سماعها كما ينه السكالك وغيره اى
 فان قطع فاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر * والثاني انه به بذلك على ان المراد من نفي الزيادة
 الاعم من نفي سماعها خلافا لما قد يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذي يصح تقسيمه والى
 ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجه لا يقبل كأن قال لم يقلها النبي صلى
 الله عليه وسلم فهو تعيين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح فقول شيخنا
 العلامة هذا المثال في التصديق نفي لسماع الزيادة لانه ان اراد به الاعتراض عليه بان المثال
 غير مطابق كان اعتراضا فاسدا ومشووا الغفلة الفاحشة عن المقصود (قوله تعارضا) قال
 شيخنا العلامة هذا خلاف قاعدتهم المشهور ومن ان المثبت مقدم على النافي (واقول) القائل
 بذلك يخص القاعدة المشهورة بقصد ذلك وما قال هذا الا عن علم تلك القاعدة وممارسة لها
 وللخصيص وجه وجيه فان النافي هنا لما كان أيضا راوى الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان
 الظاهر ارا حاطته بجميع اجزاء الخبر لاسيما مع اتحاد الجاهل فصار نفيه لسماع تلك الزيادة
 معارضا قوي بالاثبات ولا كذلك مجرد الاثبات والنتي كما في بقية الصور واداءت القاعدة
 المذكورة محل خلاف كبير كما سبق في كتاب التعادل وانتراجيح فلاخر اية في تخصيصها بما ذكر
 ولا يمارض ما قلناه ما ذكره في جواب السؤال الذي اوردته من أنهم وجه والقاعدة بان المثبت
 مدع للعلم والثاني ناف للعلم لظهور الفرق بين نفي ونفي فكلامه في نفي لا يكون على الوجه الذي
 بيناه وبالجمله فن يقول مع ما هنا تلك القاعدة لا يسعه الاخصيصها وتخصيصها بما لا يصد
 عنه عقل ولا نقل فليستامل (قوله ولورواها مرة وترك اخرى ففكر او بين رواها احد هما دون
 الاخر) قال السكالك اى وسيا تترك قريبا ان الاكثر على القبول فهو واحدا في المتن على لاحق يأتي
 قريبا في قوله ولو اتفرد واحد عن واحد اه (واقول) كون الاحالة على الاحق به بدو خصوصا
 على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك للاحق بالرواية عن الشيخ فان هذا المذكور هنا
 في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك
 اللاحق متباينان ولا خفاء في منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه في قوله ففكر او بين يقوله
 فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قبلت الخ فان هذا التفصيل الذي بين به هذا التشبيه
 غيره مستفاد لامن المتن ولامن الشرح في ذلك اللاحق فلا تنافي تلك الحوالة ولا تمنع بل الظاهر
 ان تكون الحوالة على الكلام السابق فانه ظاهر في هذا التفصيل الذي بين به الشارح وجه
 التشبيه اما قوله فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قبلت فاستفاد من قول المصنف
 وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس فانه شاعل قطع لما اذا كان الساكت واحدا

عنها اي غير الذاكرها
 (اضبط) من ذكرها (او
 صح نفي الزيادة على وجه
 يقبل) كأن قال ما سمعها
 (تعارضا) اى الخبران فيما
 يخالف ما اذا اتفاه على وجه
 لا يقبل بان محض النفي فقال
 لم يقلها النبي صلى الله عليه
 وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو
 رواها) الراوى (مرة وترك
 اخرى ففكر او بين) رواها
 احدهما دون الاخر

وما اذا كان عددا واما قوله او الى مجلس يقبل فقبل الخ فتقدم من قوله والافتتاح الوقت
 فانه شامل قطعا ايضا لما ذكره وقد ذكر فيه ثلاثة اقوال الوقت القبول عدمه غاية الامران
 صرح بالوقف واناره الى الاخرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذا
 الاقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هناك وترك الرابع لانه لا ياتي هنا بقامه اذ من
 جهلة تفصله ان يكون الساكت جعلا لا يفضل مثله وهذا لا يتصور هنا اذ القرض ان الساكت
 واحد وكذا المختار لانه ايضا الايات بقامه هنا لما ذكر ايضا (فان قلت) هل يعلم الرابع هنا عند
 اتحاد المجلس مما هنا بقية هذه الحواشي (قلت) نعم لان الرابع هنا عدم القبول اذا كان
 الساكت جعلا لا يفضل او كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بان
 لا يكون الساكت جعلا او يكون جعلا لا يفضل مثله عادة وما هنا من غير ذلك الا ان تكون الزيادة
 مما تتوفر الدواعي على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها او اما سكوت
 عن استثناء ذلك فله ظهور فتأمل فانه حسن جدا غفل عنه المحققان قطعا وسنذكره في قول
 المصنف فكمرا وبين أي وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على اعتبار المصنف لشعوره
 او ما لعل الشارح انما ساكت عنه لظهوره وبما تقر به عذر الشارح في قوله قول المصنف
 الاقوال ولو اتفرد واحد عن واحد على الرواية عن الشيخ وذلك لما بين من ان اتفرد الواحد
 عن الواحد في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في الكلام السابق وصحة تقدمه
 فليدبر (قوله فقبل تقبل الخ) فيه امران الاول انه ينبغي ان يحمل ذلك اذا لم تغير الزيادة
 الاعراب والاعتراض كما صرح به الصفي الهندي حيث قال اما اذا اختلفت رواية الواحد
 في ذلك بان روى مع الزيادة وأخرى بدونها فان اسند الزيادة الى مجلس غير مجلس الحديث
 السابق قبلت الزيادة مطلقا كما في اذ اتفرد الرواة وان اسندهما الى مجلس واحد فان غيرت
 الزيادة اعراب الباقي ولم يصرح بتسميته في تلك المرة ولا سهوه في مرة الزيادة تعارضت رواياته
 كما في الراويين وان لم تغير اعراب الباقي فاما ان تكون مرث رواية الزائد اقل من مرث
 رواية الناقص او مساوية او زائدة فان كانت اقل لم تقبل الزيادة الا ان يصرح بتسميته وسهوه
 في المرث السكتية ويذكرها في المرث القليلة فهنا يقبل التصريح بذلك لانه لا بد من حمل
 احدي الراويين على السهوه اذ تعدد الكذب بقبه ظاهر وعدالتهم وحمل الاقل على السهوه
 أولى وان كانتا متساويتين او كانت مرث الزيادة زائدة فهنا تقبل لما تقدم من ان حمل
 السهوه على نسيان ما سمعه أولى من حمله على توهم انه سمع ما لم يسمعه ٨١ وهذا التفصيل الذي
 ذكره فيما اذا لم تغير تباع فيه المصنوع والمصنف تباع فيما اشار اليه من سكاية الاقوال التي يسمها
 الشارح ابن الحاجب وغيره والثاني قال شيخنا العلامة اعلم ان هذا الخلاف لا يجوز على
 ما سيجي من ان حذف بعض الخبر جائزا الا ان يدعى ان مرادهم ان الحذف معه قرينة تسمية
 (واقول) هذا الشبهة هي بلا حاجة الى دعوى ما ذكرنا من مستلثان مختلفتان فصوره هذه
 ان يجهل الزيادة فهو بها واحد مرة ويتركها أخرى فهل يقبله وصورة ذلك ان يسمع الراوي
 خبرا فهل يجوز له ان يروي به صفة دون بعض ومن ذلك من ترك الزيادة فيما سأل فيه ان كان
 علمها فالغرض من الاولي بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه ومن الثانية

فان اسندها وتركها الى مجلسين
 او سكت قبلت او الى مجلس
 فقبل تقبل بلجواز السهوه وفي
 الترك وقبل لا بلجواز الخطا
 في الزيادة وقبل بالوقف عنهما

لم يروا زعمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على انه لا سبب لذلك كله لان الساكت لم يرو
الزيادة اهدم سماعه اياها اذ لا يصدق عليه حذف بعض الخبر لان محله فيمن بلغه شيء فحذف بعضه
او فيمن اتفق بروايته شيء وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المذوف أيضا فقام له وشان
ما بين المقامين وليت شعري كيف سني ذلك مع وضوحه على الشيخ (قوله ولو غيرت اعراب
الباقي تعاضا) اقول فيه امور * الاول انه شامل لما لو كان الساكت سماعا لا يغفل منهم وهو
لا يجمع مع ما تقدم من عدم القبول حينئذ عند عدم تغيير الاعراب فانه اذا اتفق القبول مع
عدم التغيير فله اولى فكيف يصور اتقاء القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير بل
يشكل على الوقت ايضا لانه دون التعارض فالوجه تقيدها معا بما اذا لم يكن الساكت الجمع
المذكور ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال في المحصول وان كان المجلس واحدا فالذين لم
يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد او يسوا كذلك فان كان
الاول لم تقبل الزيادة وسجل امر راويه اعلى انه يجوز مع عدمه ان يكون قد سمعها من غير النبي
صلى الله عليه وسلم وظن انه سمعها منه وان كان الثاني فذلك الزيادة اما ان لا تكون بغير
لاعراب الباقي او تكون فان لم يتغير اعرابا قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون المصنف معها اضبط من
الراوي لها اخلافا لبعض المحدثين الى ان قال اما اذا كانت الزيادة بغير الاعراب الباقي كما اذا
روى احدهما قواعدا عن كل واحد منهما صاعا من بر وروى الاخر نصف صاعا من بر فالقائل انها
لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لانه حصل التعارض لان احدهما اذ رواه صاعا فقد
رواه بالثبوت والاخر اذ رواه نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل
التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه * الثاني قضية تعليل الشارح باختلاف
المعنى انه لو لم يختلف فانه لا يلزم من تغيير الاعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد صاعا من تمر
واخر قد صاع من تمر كان كالمثل بتغيير الاعراب وهو محتمل وقياسه انه لو لم يتغير الاعراب لكن تغير
المعنى كما لو روى بدل قوله في حديث الصحيبين المذكور صاعا من تمر الخ الاثله
اي الصاع كان كالمثل بتغيير الاعراب تغييرا يمتزم تغيير المعنى وهو متجه ولم أر في ذلك نقلا * الثالث
قال الكوراني في قوله خلافا للبهري مانصه فانه يقبل الزيادة مطلقا وليس له ان موجب
القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجدوا اختلاف الاعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندي
بجنا وأي فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت وتقفها فاذا قيل انه ثقة تقبل زيادته
فاختلاف الاعراب لا يصلح مانعا اه (وأقول) بشرق بيان تارك الزيادة هنا وهو نظير الثاني هناك
نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا وجودا يثاني مانعه المثبت وذلك أقوى من مجرد النفي
هناك فلذا تعارضها هنا لا هناك وأيضا فقد علمت في البحث السابق مع شيخنا ان هذه المسئلة
مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على النافي مع توجيه ذلك * الرابع انه ليس في عبارة المتن ولا في
عبارة الشرح اطلاق تخصيص هذا الحكم اعني التعارض اذا غيرت الزيادة اعراب الباقي
بكون المجلس متحدا والتارك للزيادة عددا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا يلزم
تخصيصه بذلك لكن عبارة المحصول ظاهرة في تخصيصه بما ذكره حيث قال مانصه فاما ان يكون
المجلس واحدا أو متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون الرسول عليه

(ولو غيرت اعراب الباقي
تعاضا) أي خبر الزيادة وخبر
عدمه الاختلاف المعنى
حينئذ كما لو روى في حديث
الصحيبين فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم زكاة القدر
صاعا من تمر الى آخره نصف
صاع (خلافا للبصري) ابي
عبد الله في قوله تقبل الزيادة
كما اذا لم يتغير الاعراب

الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجالس مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون ثلاث الزيادة
 وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول
 قوله وان كان المجلس واحدا فالذين لم يروا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما
 يثبت الواحد أو ليسوا كذلك فان كان الاقل لم تقبل الزيادة وحل امر رايها على انه يجوز
 مع عدالتها ان يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام وظن انه سمعها منه وان كان
 الثاني فثلاث الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لآراء الباقي أو تكون فان لم تغير آراء الباقي
 قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا ان
 عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامسالك الراوي الثاني عن روايته لا يقدر فيه لاحتمال
 ان يقال انه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيادة عرض له سموا وشغل قلب
 أو دخول انسان أو فكر اذ هله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد مقتضى لقبول خبره خاليا عن
 المعارض وجب قبول خبره (فان قلت) كما جازا لسمو على الممسك جازا أيضا على الراوي (قلت)
 لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الاغلب على الظن ان الراوي للزيادة بعد عن سمو لان
 ذهول الانسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع انه سمعه بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة
 وقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر لم يأت به منه بكلام مع
 انتظار له فهذه مآثر المعارض القولان ويصار الى الترجيح أما اذا كانت الزيادة مغيرة لآراء
 الباقي كما اذا روى أحدهم ما ادوا عن كل حوا وعبد صاعا من بروروى الاخر نصف صاعا من
 برخالق اثم الا تقبل خلافا لابي عبد الله البصرى لنا انه حصل التعارض لان أحدهما اذا
 رواه صاعا فقد رواه ما نصب والاخر اذا روى نصف صاع فقد روى الصاع بالجرو والنصب ضد
 الجرو فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه بجره ومثله
 في المنهاج وشرحه للاسنوى وقد صرح المصنف الهندي بالقبول وان غيرت آراء الباقي اذا
 تعدد المجلس فقال وان علم ان المجلس متعدد فهنا لا خلاف في ان الزيادة مقبولة سواء كانت
 الزيادة مغيرة لآراء الباقي أو لم تكن وسواء كان الساكت عنه واحدا أو جماعة وان لم يعلم
 واحد منهم ما فالخلاف ينبغي ان يكون مرتبا على الخلاف فيما اذا علم ان المجلس واحد والاظهر
 القبول مطلقا اه وكلامه فيما اذا تعدد المجلس محتمل تخصيص التعارض عند تغيير الزيادة
 آراء الباقي بما اذا كان التارك لها واحدا وتعميمه بما اذا كان جمعا أيضا فاستاسل (قوله
 ولو انفرد واحد عن واحد فيما روى به عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة لا يظهر بين هذه
 وبين ما روى عنه عليه الصلاة والسلام فرق الى آخر كلامه (وأقول) يمكن الفرق بما ذكره
 بقوله الى ما قد يتجمل الخ وبيان من شأنه صلى الله عليه وسلم بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع
 الحاضرين في المجلس الواحد وان لا يخص بعضهم بشئ مما يتعلق بالآية بصدد نشر الشرع
 ويانه لجميع المكلفين ليعلموه ويأفوه من لم يحضر ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ليبلغ
 الشاهد منكم الغائب فمن ثم قوى احتمال خطأ من زاد فجري ذلك الخلاف على ذلك الوجه
 بخلاف الشيخ فانه ليس من شأنه ما ذكر فلا بد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصا
 وقد تروى الزيادة وتر كها بطريقين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين بأحدى الطريقين

(ولو انفرد واحد عن واحد فيما روى به عن شيخ بزيادة (قبيل) المنفرد فيها (عند الاكثر) لان معه زيادة علم وقيل لا لخالفته رفيقه

والبعض بالآخر لمتنص قام على ذلك وبتقديمه القبول في هذه المسئلة أعنى مسئلة انفراد
 أحد الرايين بزيادة عن شيخ بما اذا علم اتحاد المجلس وحينئذ فقول الاكثر هنا نظير القول
 الاثرل في مسئلة الخلاف وهو القبول مطلقا وقد قال الكمال فيه هو الذي اشتهر عن الشافعي
 ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه
 اه فهو قول الاكثر أيضا لا يقال يجوز ان يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون
 قول الاكثر لانا نقول الامس عدم ذلك ولو سلم فيجوز ان يريد المصنف بالاكثر هنا الاكثر من
 الفقهاء والمحدثين فان قيل يشكل حينئذ ان المصنف اختار قول الاكثر هنا في مسئلة
 الخلاف السابقة قلت مجرد نقله هنا قول الاكثر لا يستلزم اختياره ولو سلم فيجوز ان يفرق بينهما
 بنحو ما فرقه الشيخ وادعى انه تحصل ويجوز ان يكون اطلاق اختيار قول الاكثر هنا اتكالا
 على فهم تقييده من اختياره السابق على اننا نأشرنا فيما سبق الى ان تلك الزيادة الواقعة في
 اختياره يجوز ان تكون محتمل اتفاق ومراده على القول هناك أيضا بتقييده بما اذا لم يعلم
 اتحاد المجلس وحينئذ فلا اشكال في الحكم بالقبول فيها عند الاكثر غاية الامر ان ذلك يقتضي
 اثبات خلاف في مسئلة الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم عند عدم العلم باتحاد المجلس
 ولا مانع فان بعضهم اثبت فيه خلافا وان اقتضى كلام المصنف خلافاه وفاقا لمن نفي فيه الخلاف
 كالصفي الهندي وعلى هذين الجوابين فلا حاجة الى تكلف الجواب عما استدله به الشيخ
 للتساوي وعلى الجوابين الاولين فالجواب عنه اما عن قوله لان معه زيادة علم فبان الغرض بذلك
 ليس الادفع استنادا للمقابل الى مخالفة لرفيقه وأما بيان الفرق بين المسئلةين فلم يتعرض له وأما
 عن قوله ولو استند الى قوله فكا الزيادة فبان هذا مفروض فيما اذا تعدد غير المسئلة والواقع
 بخلاف ما نحن فيه فانه مفروض فيما اذا تعدد غير من روى الزيادة وسيعلم الفرق بين الاتحاد
 والتعدد في ذلك من قول الصفي الهندي الا ترى لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
 الخ هذا كله ان حصل قول الشارح عن شيخ على التقييد لاخراج ما اذا اختلف الراويان في
 الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك في كلام المصنف السابق كاتيين فيما تقدم
 قريبا ويصرح به صنيع الشارح في الموضوعين فلا وجه لافراد بالذكر هنا أيضا ويبقى الكلام
 فيما لو تعدد السالك عن الزيادة ولا يعد حينئذ ان يجيء فيه القول الرابع ومختار المصنف
 في مسئلة الخلاف السابقة فيقال ان كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة وكانت
 مما تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل والاقبات وفيما لو كان غير الذاكر لها اضبط أو صرح
 بنفيها على وجه يقبل ولا يعد حينئذ مجي التعارض هنا أيضا فان حصل على التمثيل وصورت
 هذه المسئلة بانفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي أو عن الشيخ والمسئلة السابقة
 في انفراد الواحد عن الجماعة في الرواية عن النبي أو عن الشيخ فالفرق ما أشار الى الصفي الهندي
 الى بيانه حيث قال بعد تقريره مسئلة الخلاف مع اتحاد المجلس مانصه بهذا كله اذا كان
 المنفرد بالزيادة واحدا والذين لم ينقلوها جماعة فاما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكت
 عنها أيضا واحدا فنقبل عنه أو فصل أو توقف قبل هنا لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
 وهما مسئلة الجماعة والسهم وفي سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر

فاما من لم يقبل ثمة ففهم من لم يقبل هنا أيضا للتعارض ومنهم من قبل الان يكون المسلك عن
 الزيادة اضبط من الراوي لها ثم قال وان علم ان المجلس متعددة لاخلاف في ان الزيادة مقبولة
 سواء أكانت الزيادة مغيرة لا عراب الباقى أو لم تكن وسواء كان السالك عنها واحدا أو
 جماعة وان لم يعلم واحدا منهما فالاخلاف فيه ينبغي ان يكون مرتب على اختلف فيما اذا علم ان
 المجلس واحد والظاهر القبول مطلقا لان المقضى لقبول قوله وهو صدقة حاصل والمعارض له
 غير متحقق لا قطعا ولا ظاهرا فوجب القبول اه فانه أشار الى تصوير مسئله الخلاف السابقة
 بما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا وكان من لم يقبلها جماعة وتصور هذه المسئلة بما اذا كان كل
 من المنفرد بالزيادة والسالك عنها واحدا والى الفرق بين المسئلتين بقوله لان التوقف انما
 كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهم والجماعة والسهم والى عدم تقييد
 هذه المسئلة بالرواية عن الشيخ ذهب شيخ الاسلام فانه قال في قول المصنف ولو انفرد واحد
 واحد قبل عند الاكثر بوجهه ان ما مر من قوله وزيادة العدل مقبولة مصورا بما اذا انفرد
 العدل بزيادة عن عددهم من العدل لاجل واحد بقرينة قوله والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم
 حيث أتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح انهما مسئلتان وهو الوجه اذ لا يتأتى في
 هذه مجيى القول المختار ثم فقوله الشارح عن شيخ لا حاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اه لكنه
 قد علمت ان حصل قول الشارح عن شيخ على التصور لا يوافق ما ذكره في شرح قول المصنف
 ولو رواها مرة الخ ولا نسلم قوله بقرينة قوله والرابع الخ لان كون الغير جمعا في بعض التقادير
 لا يقتضى تصوير المسئلة بذلك كما لا يخفى (قوله ولو أسند وارسلوا الخ) صور المسئلة بما اذا كان
 المسند أو الرافع واحدا وغيره جمعا ومثله العكس بالاولى ولا يخفى ان تصويره المذکور
 لا يتأتى تعميم السالك فيها تقدم في الزيادة وانه لا فرق بين كونه واحدا أو أكثر ولا ينافيه
 قول المصنف هناك ان كان غيره لا يغفل مثلهم لان تقديره ان كان غير من زاد جمعا لا يغفل
 مثلهم وهذا لا يتأتى عموم الغير في أصل المسئلة لغير الجمع المذکور أيضا بل هذا التقدير
 يدل على ان الغير قد يكون الجمع المذکور وقد يكون غيره من الواحد وغيره (قوله كل زيادة فيما
 تقدم فيقال الخ) قال شيخ الاسلام لم يذكر القول الخامس لانه لا يمكن مجيى ما فيه هنامن
 التفصيل بين ما تتوفر الدواعى على نقله وما لا تتوفر على نقله فيكون الرابع هنا هو الرابع ثم اه
 (وأقول) هنا أمور منها ناقدين فيما سبق توافق الرابع والخامس في المعنى وان الخامس
 لا يزيد على الرابع الا بشئ توفر الدواعى على النقل وما تتوفر الدواعى على نقله اذ انقل أحادا
 قطع بكذبه فالرابع لا يسمع مخالفة الخامس في هذا الشئ ففى تفرقة بينهما نظر ظاهر ومنها
 ان السيوطى نقل صحيح الاوله عن المحدثين فقال وان علم اتحاد أقوال أحدها ترجح الاسناد
 والرفع وهو الاصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الاقوال ثم قال ولو وقع الامر ان من واحد
 ولا يتصور ذلك الامع تعدد المجلس يقتضى العبارة ببيان الاقوال والمصحح فى كتب الحديث
 تقديم الاسناد والرفع أيضا وفي بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع منه أكثر اه وهذا
 موافق للمرجح اذا وقع من اثنين مع تعدد المجلس وقد يتطرق في قوله ولا يتصور ذلك الامع تعدد
 المجلس بانه يتصور مع اتحاد أخذ ما تقدم للشارح فى شرح قول المصنف ولو رواها مرة وترك

(ولو أسند وارسلوا) أى
 أسند الخبر الى النبي صلى الله
 عليه وسلم واحده من روايته
 وأرسله الباقر بأن لم يذكر
 الصحابي كما يعلم مما أتى (أو
 وقف ورفعوا) كذا بخط
 المصنف وهو او صوابه أو
 رفع ووقفوا أى رفع الخبر
 الى النبي صلى الله عليه وسلم
 واحده من روايته ووقفه
 الباقر على الصحابي أو من
 دونه (فكل زيادة) أى
 فالاسناد أو الرفع كل زيادة
 فيما تقدم فيقال ان علم تعدد
 مجلس السماع من الشيخ
 فيقبل الاسناد أو الرفع
 بل وازان يفعل الشيخ ذلك
 مرة دون أخرى وحكمه فى
 ذلك القبول

على الرابع وكذا ان لم يعلم
 تعدد المجلس ولا اتحاده لان
 الغالب في مثل ذلك التعدد
 وان علم تضاده فنالت
 الاقوال الوقف عن التبول
 وعدمه والرابع ان كان مثل
 المرسلين أو الواقفين لا يفضل
 عادة عن مثل الاسناد أو
 الرفع لم يقبل والاقبل فان
 كانوا الضبط أو صرحوا بنفي
 الاسناد أو الرفع على وجه
 يقبل كأن قالوا ما معنا
 الشيخ أسند الحديث
 أو رفعه تعارض الصنعان
 (وحذف بعض الخبر جازم
 عند الاكثر الا ان يتعلق)
 أي يحصل التعلق لبعض
 الآخر (به) فلا يجوز
 حذفه اتفاقا لاختلافه
 بالمعنى المقصود كأن يكون
 غاية أو مستثنى كافي حديث
 الصحيحين انه صلى الله عليه
 وسلم نهى عن بيع الثرة
 حتى تزهي وحديث مسلم
 لا تبعوا الذهب بالذهب
 ولا الورق بالورق الا وزنا
 بوزن مثلا بمثل سواء
 بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز
 حذفه لانه كثير مستعمل
 وقيل لا يجوز لاحتمال ان
 يكون لضم فائدة تفوت
 بالتقريب وقرب هذا من منع
 الرواية بالمعنى وسأني مثاله
 حديث أبي داود وغيره انه
 صلى الله عليه وسلم قال في الجهر
 هو الطهور وماؤه الحل بيقته

أخرى فكريا وبين فلي تأمل ولو وقع الامر ان من اثنين مع اتحاد المجلس بان أسند أحدهما
 أوقف وأرسل الآخر أو وقف رجح الاسناد والرفع أخذ من قول السبوطي السابق وهو
 الاصح عند الحديث لانهم اذا صحوا ذلك مع اتحاد المسند والرفع وتعدد غيره وقع اتحادهما
 بالاولى ومنها ان الشارح حيث قال فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس
 هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع
 من النبي صلى الله عليه وسلم ووجه ذلك ان الزيادة هنا هي الاسناد والرفع فيجب أن يكون
 مجلسه مجلس السماع من الشيخ اذ لا معنى لكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس
 الاسناد والرفع اليه كما هو ظاهر وأيضا فلما اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان
 الرفع اليه ثابتا فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الارسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت
 الاسناد فلي تأمل (قوله على الرابع) قال شيخنا العلامة هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه
 اذ ترك الاسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما ان فعلهما كان زيادة على ما مر ولا يخفى ان جواز
 الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اه (وأقول) هو غريب بعيد وفيه نظر والظاهر
 ان الشارح أشار الى خلاف في مسألة الاقوال السابقة عند تعدد المجلس وان اقتضى كلام
 المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدم في عبارته فذكر رأيت بما مش نسختي من
 نهايته بازاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في ان الزيادة مقبولة مانصة سببه الى
 ذلك ابن الحاجب وشيخه الاياري وليس بعيدا وما ذكره في حالة عدم العلم من جريان
 الخلاف فهو الصواب خلافا لما رجمه الاياري اه ثم رأيت شيخ الاسلام قال في قول الشارح
 على الرابع مانصه أي وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لا خلاف فيه كما مر اه وهو عين
 ما قلناه (قوله فان كانوا الضبط أو صرحوا بنفي الاسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بصيغة الجمع
 اشارة الى ان المراد بالاسناد في قول المصنف فان كان السناد الضبط أو صرح بنفي الزيادة
 الخ ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة نعم ان كان الجمع لا يفضل منهم لم يقبل
 الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق (قوله أي يحصل التعلق ببعض
 الآخر) قال شيخنا الشهاب فسر يتعلق يحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد
 وحل معنى اه (وأقول) لا مانع من كونه بيان اعراب أيضا اذ كثيرا ما يستعمل الفعل بمعنى
 فعل آخر مسندا الى ضمير صدره كما استعمل يتعلق هنا بمعنى يحصل مسندا الى ضمير التعلق
 وعلى هذا فهو مبنى للفاعل ويحتمل انه مبنى للمفعول مسندا الى الجار والمجرور وحاصل معناه
 معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فسر الشارح تفسير مراد وحل معنى (قوله كأن يكون غاية
 أو مستثنى) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون مثلا للتعلق لانه سبب له فلا لبعض الذي حصل
 التعلق به لانه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالظاهر ان يقول كالتغاية أو المستثنى
 (وأقول) يصح ان يكون مثلا لبعض المذكور على المساحة كما هو مشهور شائع في امثال
 ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذا ان يكون وان يكون مثلا لسبب التعلق الذي يجبر
 اليه المعنى والتقدير الا ان يتعلق به لسبب من الاسباب كان يكون الخ فتمدحه بلطف فانه حسن
 دقيق ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي ان له تأمل في

استعمالهم

استعمالهم وهو محمول على نحو ما قلناه (قوله واذا حمل الصحابي قيل أو التابعي الخ) أقول
ظاهره جريان هذا القيل في جميع الاقسام الاتية ولا مانع الا ان من المعلوم عدم تأني جريانه
في قوله الاتي وقيل ان صار اليه الخ كما لم يتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الاتي أي
حمل الصحابي مرويه ولم يقبل قيل أو التابعي وقوله على أحد محمله المتناقضين في ذكر المحملين دليل
على انه مشترك ولم يصح بذلك لعدم الحاجة اليه وقوله فيما بعد فكالمشترك أي في غيره هذه
الحالة والافهون نفسه مشترك (قوله فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الامر
ويجوز ان يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه اه (وأقول) المتبادر من عبارة المصنف
ان العمل بالظاهر حينئذ واجب (قوله لان الظاهر انه احمله عليه القرينة) قال شيخنا
السلامة قد يرتب سببي من انها قرينة في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ويمكن الفرق بان ترك
الحمل فيما له ظاهر أي كما في سببي يؤدي الى اعمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر
أي كما هنا يؤدي الى تعطيل المروي اه (وأقول) قد يرد عليه انه ان اراد بترك الحمل فيما ليس
له ظاهر ترك الحمل مطلقا فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي أو ترك الحمل على
ما حمل عليه الراوي فهذا لا يؤدي الى تعطيل لا يمكن الحمل على غير محمل الراوي ويمكن الفرق
أيضا بان ظهور القرينة في الواقع للراوي فيما له محمل اقرب من ظهوره في ما له ظاهر
لوجوب البيان عليه على الله عليه وسلم في الاول لافقة تارة الى البيان أيضا بخلاف الثاني
فليتأمل (قوله اي لاحتمال ان يكون حمله موافقة رأيه لاقرينة) فيه أمران الاول
قال شيخنا العلامة هذا الاحتمال لا يتقيد بالاول بل بنبته أيضا ويثبت ظهور الاحتمال الاول
عليه والشيخ يفتي بظهوره ويحمله ساويا واذا تبين هذا لك علمت ان الشيخ لم يتوقف في ظهور
الحمل عليه بل بنبته كما هو ظاهر لفظه المحكي اه ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله
أي لاحتمال الخ أي كما يحتمل هذا يحتمل ان يكون لقرينة على السواء فكذلك الحمل لقرينة
هو الظاهر محتمل منع عنده اه (وأقول) ان اراد به هذا الكلام الاعتراض فهو مبني على ان
مراد المصنف بقوله وتوقف أبو اسحق الشيرازي انه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لادليل
في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ اليه وانما مراده انه توقف في حمله عليه بل هذا هو
المتبادر من عبارة المصنف لان المتبادر من المقابلة بالتوقف ما روي به كون التوقف فيما
ربحه والذي ربحه هو الحمل لا كون الظاهر المحمل فمدبره فانه في غاية اللوضوح الثاني ان هذا
الكلام الذي ذكره الشارح لا يخفى من اشكال لان حمل الصحابي المروي على أحد محمله بلا
قرينة بل مجرد موافقة رأيه في غاية البعد بل الظاهر انه لا يمكن مدوره عنه بل حمله موافقة رأيه
لامتناله الادليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حمل هذا المروي على غير هذا المحمل الذي حمل
عليه اللهم الا ان يرد بالقرينة شاهد هامن الشارع عليه الصلاة والسلام وان كان بقرينة
استخرجها باجتهاده ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الاخر لهذا
المروي فليتأمل واعلم ان المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض
لما اذا كان المروي نصا بخلافه والذي يظهر انه عند المصنف كحمل الظاهر على غير ظاهره بل
أولى فلا يعمل بخالفته ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكره في الحمل على غير الظاهر

(واذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمله المتناقضين) كالقوله بحمله على الظاهر أو الخبض (فالظاهر حمله عليه) لان الظاهر انه احمله عليه القرينة (وتوقف) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي) حيث قال فقد قبل بقبل وعندي فيه نظر أي لاحتمال ان يكون حمله موافقة رأيه لاقرينة وانما لم يسأوا التابعي الصحابي على الرجح لان ظهور القرينة للصحابي اقرب

(وان لم يتناوبا) أي المجلان
 (فكما اشتركت في حمله على
 معنيته) الذي هو الراجح
 ظهورا أو احتياطيا كما تقدم
 فيجمل المروي على محمله
 كذلك ولا يقصر على محمل
 الراوي الاعلى القول بأن
 مذهبه يخصص وعلى المتع
 من جل اشتركت على معنيته
 يكون الحكم كما لو تناسف
 المجلان كما قال صاحب
 البديع المعروف حمله على
 محمل الراوي ولا يبعد ان
 يقال لا يكون تأويله حجة على
 غيره اه (فان حمله) اي محمل
 الصعابي مرويه (على غير
 ظاهره) كان يحمله اللفظ
 على المعنى الجازي دون
 الحقيقي أو الامر على التدب
 دون الوجوب (فالاكثر على
 على الظهور) أي على
 اعتبار ظاهر المروي وفيه
 قال الشافعي رضي الله عنه
 كيف أترك الحديث بقول
 من لو عاصرتة لحجته (وقيل)
 يحمله (على تأويله مطلقا)
 لأنه لا يفعل ذلك الال دليل
 قلنا في ظنه وليس لغيره
 اتباعه فيه (وقيل) يحمله
 على تأويله (ان صار اليه
 لعلمه بقصد النبي صلى الله
 عليه وسلم اليه) من قرينة
 شاهدها قلنا على ذلك أي
 ظنه ليس لغيره اتباعه فيه
 لان الجهد لا يقبل محتمدا

هنا وهو انه لدليل في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ومنها ان مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال
 هذا ناسخ لكذا وقد سبق ان ذلك لا يثبت به النسخ ومنها قول الهندي في اثناء كلامه ذكره في
 مسئلة الجمل على خلاف الظاهر توجيه الكون الجمل بالاجتهاد لكن وبما ظن ضعف روايته
 بما ليس بضعف أو ظن نسخته بما لا ينسخ به الخ ثم رأيت الأعمى صرح بالعمل بالنص حيث
 قال وأما ان كان الخبر نفسا في دلالة غير محتمل للتأويل والخافقة فلا وجه لخافقة الراوي له سوى
 احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله يكون ناسخا في نظره ولا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين
 وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره وإذا كان ذلك محتملا فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه
 لامر محتمل اه وابن الحاجب قال فلو كان نصا تعين نسخته عنده وفي العمل نظر اه وعبر
 الاصفهاني في شرحه عن النظر بقوله وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان النص أقوى من
 الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فانص أولى ان لا يترك
 فان قيل لا نسلم ان النص أولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالة قطعية لا يحتمل غير معناه
 فلا يكون ترك الراوي اياه للاجتهاد بل نص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه
 جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاد أجيب بان العمل بالنص أولى لان المقضي للعمل به متحقق
 بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان تكون مخالفته نص آخر ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك
 في نفس الامر اه (قوله وان لم يتناوبا فكالمشترك الخ) قال الزركشي وينبغي تقييد كلام
 المصنف في الجمل عليهم ما بما اذا لم يحتملوا على ان المراد أحدهما أو جوزوا كلاهما ثم قال
 والخلاف كما قاله الهندي فيما اذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ والافتقاره أولى بالخلاف
 اه (وأقول) ان كان المراد تفسير للفظ له معنى واحد أو مترعاجه لانه فالامر قريب مع
 انه يمكن استعماله من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الجمل على تفسير الراوي وان كان المراد
 تفسير للفظ يحتمل معاني لغة أو شرعا بحيث يحتمل الحكم باعتبارها فهذا مما ضمن فيه فلا معنى
 للتقييد فليتامل (قوله أو الامر على التدب) قال شيخنا العلامة هـ ومن عطف الخاص على
 العام اه (وأقول) يمنع منه ان عطف الخاص على العام لا يجوز ان يكون بأو وكانوا عليه
 فيجب ان يكون من عطف المبين بأن يقيد اللفظ في قوله كأن يحمله اللفظ بغير الامر بالنسبة
 له على نحو التدب (قوله ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه) أي وطريق
 العلم بأنه صار اليه لذلك اخباره مثلا كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت ان النبي قصد
 ذلك بقرائن ووجه عدم اعتبار ذلك على الاول ان ذلك بحسب ظنه نعم ان قال أخبرني النبي
 صلى الله عليه وسلم انه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوي كما هو
 ظاهر (قوله وأثر في زمن افاقته) اعترضه شيخ الاسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر
 فيه الجنون نخلال في عقله لا جنونه قال فلا حاجة الى هذا القيد بل قد يضر اه (وأقول)
 لما كان الخلل في زمن افاقته ناشئا من الجنون كان حكم الجنون منسجبا عليه فصح ذلك
 القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فان كان اشارة الى انه
 يوهم قبول الجنون اذا قطع جنونه ولم يؤثر في زمن افاقته وانه لا تقبل روايته في زمن افاقته
 حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشي نقله عن ابن السعالي وهو

فان ذكر دليله لا عمل به
 * (مسئلة لا يقبل) في
 الرواية (مجنون) لانه لا يمكنه
 الاحتراز عن الخلل وسواء
 اطبق بغيره أم تقطع
 وأثر في زمن افاقته (وكافر)
 ولو علم منه التدين والتحرز
 عن الكذب لانه لا وثوق به
 في الجملة مع شرف منصب
 الرواية عن الكافر (وكذا
 صبي) بميز (في الاصح) لانه
 لعلمه بعدم تكليفه قد
 لا يحتراز عن الكذب فلا
 يوثق به وقيل يقبل ان علم
 منه التحرز عن الكذب
 ولم يصرح المصنف بالتمييز
 للعلم به فان غير المميز لا يمكنه
 الاحتراز عن الخلل فلا
 يقبل قطعا كالمجنون (فان
 تحمل الصبي) فبلغ فادى
 ما تحمله (قبل عند الجهور)
 لاتقاء الحد ووالسابق
 وقيل لا يقبل لان الصغر
 مظنة عدم الضبط والتحرز
 ويستمر المحفوظ اذا ذكروا
 تحمل الكافر فأسلم فادى
 قبل قال المصنف في شرح
 المنهاج على الصحيح وكذا
 القاسق يتحمل فيسب
 فيؤدى يقبل (ريقبيل
 مبتدع) لا يكفر ببدعته
 (يحترم الكذب) لانه
 فيه مع تأويل في الابتداع
 سواء ادعا الناس اليه أم لا
 وقيل لا يقبل مطلقا

ظاهروا ان كان اشارة الى شئ آخر فليصور لتسكلم عليه (قوله لانه لعلمه بعدم تكليفه قد
 لا يحتراز عن الكذب) قد يقال هذا الدليل غير شامل اذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه
 اللهم الا ان يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لانه يمكن ان يعلم فقد لا يحتراز (قوله فبلغ فادى) قال
 شيخنا العلامة الفاء في الصبي والكافر والفاسق للترتيب مطلقا بقصد التعقيب اذ لا فرق في
 ذلك بين التعقيب والمهله يرشدك اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه (وأقول)
 يجوز ان تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقصد التعقيب على ما هو أصلها ويقههم منه القبول
 عند التراخي بالاولى لانه اذا قبل مع عدم مضي زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلان
 يقبل مع مضي الزمن المذكور بالاولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ واذا قبل مع عدم
 مضي زمن طويل بين التحمل والبلوغ فيعدم مضيه بالاولى لانه يتكرر استحضاره لمسوعه
 فيثبت ويربى مساقط من - ما عه شئ يقرب الزمن فيتم ذلك الزمن أو يسعه مرة أو حرات
 أخرى ولعل هذا وجه ايتار المصنف الفاء على ثم لانه مع ثم لا يفهم القبول مع التعقيب لا بالاولى
 ولا بالمساواة لاحتمال ان يكون القبول لاجل مضي المدة المذكورة فالمصنف لما رأى ان التعبير
 بالواو يرههم القبول مع تقدم الاداء على البلوغ ويشيرونهم عدم القبول عندهم مضي تلك
 المدة وان التعبير بنحو وان أدى بعد بلوغه يفوت مطلوبه من الاختصاص واختار التعبير بالفاء
 المفيدة للقبول بشرط تقدم البلوغ سواء تراخي عنه الاداء أولا وقد بان بذلك ان عبارته خير من
 عبارة المنهاج وان عبارة المنهاج لا ترشد الى ان المراد الترتيب مطلقا بل توهم خلافه الا ان
 يتكلفه ان المراد ان عبارة المنهاج اذا انضمت الى عبارة المصنف ارشدت الى ذلك نعم قد
 به ارض ما قلنا من ترجيح عبارة المصنف بان التراخي مظنة الاشتباه والتسيبان اطول العهد
 بخلاف التعقيب اقرب العهد - حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخي
 فلي تأمل * (تنبيه) * قد تقر في التروع انه لو شهد كافر معان حال كثره أو وصي حال صباه أو عهد
 حال رقه ثم أعادوها حال كراههم بالاسلام في الاقول والبلوغ في الثاني والعين في الثالث قبلت
 بخلاف ما لو شهد كافر مسرًا أو فاسق ثم أعادها حال الاسلام في الاقول والتوبة في الثاني فلا تقبل
 للثمة ولا خفاء ان الرواية كالتشهادة في القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما في
 القسم الثاني فيحتمل انها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب
 الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعها للشاهد وتقبل رواية جرت نفعها للراوى بأن يروى ما يجيز
 اليه نفعها كأن يروى العبد خبرا يتضمن عتقه كاصرح حوايه في علوم الحديث ولم أر من تعرض
 لذلك * (تنبيه) * فان اذا تاب الفاسق فهل يشترط في قبول روايته الاستبراء كما في قبول شهادته
 أو يفرق بضيق باب الرواية ٢ فيه نظروا أرفيه شيا (قوله لا يكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة
 هذا القديم - تغنى عنه بقوله أو لا وكافر اه (وأقول) اعلم ان بين قوله أو لا كافر وقوله ثانيا
 مبتدع من قوله ويقبل مبتدع ٤ وما وخصوصا من وجه اذا الاول يشمل المبتدع الذي يكفر
 ببدعته ويغيبه من الكفار * والثاني يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين
 فيجتمعان في مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فيمن كافر لا بدعته والمبتدع فيمن لم يكفر
 ببدعته فالاول عام في المبتدع وغيره خاص بالكافر * والثاني عام في المسلم وغيره خاص بالمبتدع

٣ قوله بضيق باب الرواية كذا بخطه ولعله الشهادة

بدعته لانه لا يؤمن فيه ان يضع الحديث على وفقها أما من يجوز الكذب فلا يقبل ككفر يبدعه أم لا وكذا من يحرمه ويكفر يبدعه كالجسم عند الاكتر لعظم بدعته والامام الرازى واتباعه على قبوله لامن الكذب فيه (و) يقبل (من) ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يباح بحضنه يخالف القياس لما تقدم مع جوابه (و) يقبل (المسائل في غير الحديث) بأن يكرز في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لأن الخلل فيه بخلاف المسائل فيه فيرد (وقبل برد) المسائل (مطابقا) أى في الحديث أو غيره لان التساهل في غير الحديث يجبر الى التساهل فيه (و) يقبل (المكتر) من الرواية (وان ندرت مخالطته للمحدثين) أى والحال كذلك لكن (اذا أمكن) تحصيل ذلك القدر الكثير الذى رواه من الحديث (في ذلك الزمان) الذى خالطه المحدثين فان لم يكن فلا يقبل فى شئ مما رواه لظهور كذبه فى بعض لا يعلم عينه (وشرط الراوى العدالة) وهى ملكة) أى

واذا خص عموم كل من خصصه الا نكر تعارضا في المبتدع الذى يكفر يبدعه فان الاول يقتضى عموم قبوله والثانى يقتضى قبوله فن المهم بيان حاله وان التعويل على عموم الاول دون الثانى وأيضا فالقيمة بذلك لا تدفع توهم قبوله وان كفى يبدعه كما ذهب اليه الامام فيكون قوله وكافر مخصوصا بغير هذا وللتوسطه لذكر خلاف الامام الا فى فتأمل ذلك فانه حسن بالغ وحيفئذ فالاعتراض مع ذلك بان هذا القديم مستغنى عنه لامشأله الا الدهول عما أبدناه ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال ويجاب بان ذلك محمول على غير هذا المكان الخلاف فيه كما سأتى قريبا ان الامام الرازى واتباعه على قبول الجسم وان كفى يبدعه اه فليتأمل (قوله لابتداعه المنسوقه) قال شيخنا الشهاب ظاهره ان فسقه محل وفاق وفيه نظر لعدله بالتأويل اه (وأقول) نظره فى غاية القوة وفى كلام الفقه ما يريد بل يصرح به (قوله وثالثها) قال مالك الاداعية قال السيوطى وهذا القول هو الاصح عند أهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووى (قوله أى والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب انما أعربه حالا ولم يجعله موطوفا على شرط مقدر رأى ان كثرت المخالطة وان ندرت الخ لم يلزم من ان اذا أمكن الخ طرف حتمه ذلك للمعطوف والمعطوف عليه معا وهو قاسدا وهو خاص بحالة النادرة اه (وأقول) هو حسن لكن يخدشه انه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف فان قلت لكنه يوهم الرجوع للمعطوف عليه قلت الايمام حاصل بكل حال فانه لا قرينة على الخالية الا تأمل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضا نعم فيجيب بان فى تخصيصه بالمعطوف ضمه ما هو الظاهر المتبادر من تعلق اذا يقبل وأما تعلقها بشدرت أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليتأمل (قوله وشرط الراوى) قال شيخنا الشهاب أى لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الاسلام فى روايته ولا بد ان يستغنى المبتدع أيضا لما مر من قبول روايته الا ان يقال انه ليس فاسقا وان صرح الشارح بخلافه كما مر اه (وأقول) قوله الآن يقال قوى جدا كما أشيرنا اليه فيما تقدم والكلام حيث لم يقدر الخبر العلم بالقرائن كما علم مما تقدم لا يقال التعويل حتمه ذلك ما هو على القرائن لانا نقول بل وعليه أيضا كما علم مما ذكرناه ثم عن العضد (قوله ملكة) أقول ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وانه يكفي فى تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الامور المذكورة (قوله عن اقرار الكبار) قال شيخنا العلامة لاخفاء ان الكبار هم البدنية والقلبية التى منها الابتداع باقسامه وهو يناقض ما مر من قبول المبتدع اذا حرم الكذب وسبأ فى لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقريظة اضافة الاقرار وتعدد الامثلة الاتية ان المراد بها الكبار الفعلية دون التركية التى هى ترك الفروض ولاخفاء فى ان العدالة لا تصحق معها فتحمل الكبار على ما يعمرها أيضا فدعا لذلك اه (وأقول) أما قوله وهو يناقض ما مر فقد بين جوابه الواضح بقوله وسبأ فى لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره فى قول الشارح فى شرح قول المصنف ويقبل من أقدم جاهل لا على مفسق مظنون أو موطوع سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتقد شيئا من قوله ومن هنا يعلم ان قوله فى العدالة ملكة تنبع عن اقرار الكبار معناه ما هو كبيرة عند المتعرف فيستدل المبتدع فى العدل فى باب الرواية فيصيح اطلاق قول المصنف شرط الراوى العدالة وأن قوله هنا مفسق

معناه

هينة راصفة فى النفس تنبع عن اقرار الكبار

معناه مع العلم أو الظن بجرمته انتهى وأما قوله ثم الظاهر الخ ففقيه نظر لانه لا تكليف الا بقول
وان المكلف به في النهي الكف كما تقدم فالكبار التركيبية من قبيل الفعلية أيضا فالكبرى في
ترك الصلاة مثلا هي كف النفس عن فعلها اولاد لادلة في اضافة الاقتراف حينئذ كما هو معلوم (فان
قلت) قد تكون الكبائر اعتقادات وليست أفعالا (قلت) اما أولاهي معدودة من الافعال
ولذا يعبر عنها بالافعال الخوية كاعتقاد وظن على ما بين في محله وأما ثانيا فالاقتراف يتعلق بتفسير
الافعال أيضا ولو بان يتعلق بعقد ماته (قوله) وصغائر الخمسة أي الصغائر الدالة على خسة فاعلمها
(قوله) كسرقة لقمعة التمثيل به مبنى على اشراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما
فيه (قوله) والردائل المباحة أقول يمكن أن يستغنى عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وانما هو
من قبيل اعتبار المرأ وازيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في القروع (قوله) أي الجائزة
أقول فيه أمران الأول انه لما كان المتبادر من الاباحة التخيير وليس مراد الالنه لا يجامع القبول
بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرهما الشارح بالجواز لان المتبادر منه عدم الامتناع بل
يكفي صدقه بعدم الامتناع وان أطلق أيضا بمعنى التخيير ولا يخفى على المتأمل ان هذا التفسير
للتبعية ودفع توهم ان الاباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف والاقالة التمثيل قرينة واضحة على
ارادة هذا التفسير والحاصل ان الاباحة لفظ مشترك يحتاج قرينة وهي التمثيل بالبول
والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل والشارح فسر
المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه ان المراد به على وفق القرينة فلا يخاف في الكلام
ولا لبس بوجه وبمذايهم انه لا اعتبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطل به ههنا
شيخنا العلامة وقوله تفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لبس انتهى ووجه سقوط هذا ان
المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصا مع ملاحظة التمثيل وانه لا حاجة الى جواب
شيخنا الشهاب بقوله ويمكن الجواب بان المباح ظاهر في مستوي الطرفين انتهى ولم يظهر معنى
هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين * والامر الثاني ان تفسير المباحة بهذا التفسير
يشمل التخيير بين طرفيه باسواء ان تحقق مثل ذلك (قوله) فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد
منها) قال شيخنا العلامة صادق بان المصلحة المذكورة يمكن ههنا اقرار كل فرد منها واقرار
بعض منها دون بعض فتنتفى العدالة باقرار كل فرد منها على الثاني دون الاول ولا تنتفى
باقرار فرد منها على كل منهم ما تقول الشارح فباقرار الفرد منها لا تنتفى العدالة اقتصار
على المحقق وطرح للمشكوك انتهى (وأقول) الذي تلخص عند الشافعية ان الايمان بجميع
افرادها لا يسقط العدالة اذا غلبت الطاعات بخلاف ما اذا لم تغلب فيجوز أن يكون قول
الشارح فباقرار الفرد منها لا تنتفى العدالة احترازا عن اقرار الجميع مثلا فان فسه
تفصيلا بين ان تغلب معه الطاعات فلا تسقط والافتسقط كما يجوز أن يكون ذلك المقابلة
ما ذكره في الكبائر والصغائر الخمسة ولانه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخمسة
وأما قوله اقتصار على المحقق الخ فيرد عليه انه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه
ومذهب المصنف ما ذكره استأمل (قوله) وهو الهوى النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب ليس
أي قوله أي اتباعه تفسير الهوى النفس بل اشارة الى ان الكلام حينئذ يحتاج الى مضاف

وصغائر الخمسة كسرقة
لقمعة) وتطيفت ثمرة
(والردائل المباحة) أي
الجائزة) كالبول في الطريق
الذي هو مكروه والاه كل
في السوق لغير سوقي والمعنى
عن اقرار كل فرد من
افراد ما ذكره فباقرار الفرد
من ذلك تنتفى العدالة تماما
صغائر غير الخمسة ككذبة
لا يتعلق به ضرر وتطرده الى
أجنبية فلا يشترط المنع
عن اقرار كل فرد منها
فباقرار الفرد منها لا تنتفى
العدالة وفي نسخة قبل
الردائل وهو الهوى النفس أي
اتباعه وهو مأخوذ من والد
المصنف فقال لا بد منه فان
المتقى للكبائر وصغائر
الخمس مع الردائل المباحة
قد يتبع هو اذ عند وجوده
اشيئ منها فبتركيبه ولا عدالة
لمن هو بهذه الصفة وهذا
صحيح في نفسه غير محتاج
اليه مع ما ذكره المصنف

مة أثر ليصح العطف على الاقتراح وأنت خير بانا اذا جعلنا الهوى بمعنى المهوى صح عطفه
 على البكار من غير احتياج الى المضاف المذكور بل لا يصح ذلك حقيقة انتهى وقد كرهوه
 شيخنا العلامة (وأقول) فيه اشارة الى ان الشارح انما قد راضا المضاف لصحة العطف وانه لا حاجة
 اليه لصحة بدونه يجعل الهوى بمعنى المهوى ولا يخفى على المتأمل ان الشارح انما جعل الهوى
 على المعنى المصدرى المتعنى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة
 الظاهرة في ارادة ذلك لالاتمام طريق اخر يصحح العطف وذلك لان هذه النسخة ماخوذة من
 وآل المصنف كما قاله الشارح والهوى في كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواء
 عند وجوده لشيء منها وسر كونه في كلامه بذلك المعنى انه لم يصرح باعتبار الملكية ومقصوده
 بيان اشتراط كونه بحيث يتبع من الاقتراح لوجود ما يمنع منه لا اعتبار ذلك في العدة لعدم
 استلزام مجرد الاتقاء ولو جعل يعنى المهوى وعطفه على غيره مما ذكر في كلامه لم يقد هذا المعنى
 فان مجرد اتقاء المهوى لا يدل على كونه بحيث يتبع منه لما منع عنه منه فتدبره (قوله لان من
 عنده ملكة تمنعه عن اقتراح ما ذكر يقتضى عنه اتباع الهوى لشيء منه الخ) قال شيخنا العلامة
 يرد عليه انه يقال مثله في جانب المتق بالان يقال لان من عنده اتقاء لما ذكر يقتضى عنه اتباع
 الهوى لشيء منه والواقع في المهوى فلا يكون عنده اتقاءه وتحققه انه كما يصح الاتصاف
 بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله
 عند اتباعه فكالم يكف في العدة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يمكن وجود المنع المتوقع
 زواله واذا تبين لك ما ذكرناه فظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد لان الملازمة في قوله لان من
 عنده ملكة الخ ممنوعة قوله في دليلها والواقع في المهوى قلنا صحح قوله فلا يكون عنده ملكة
 تمنعه عنه قلنا ان اريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح الزوم ومنعنا بطلان اللازم وذلك
 لا يفيد في الاتباع وان اريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا الزوم بين الوقوع وعدم
 السكون انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي تأمل صحيح راغب في اتباع الحق الصريح انه يعتبر في
 العدة عند كل من المصنف والذات امر ان أحدهما اتقاء اقتراح ما ذكر والثاني كون ذلك
 الاتقاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل وهذا الامر الثاني أفاده قول المصنف ملكة
 تمنع وقول والده قد يتبع هواء عند وجوده لشيء منها الخ فانه يقيد انه لا بد في العدة من كونه
 بحيث لا يتبع هواء عند وجوده ولا يكون كذلك الا اذا قام به ما يجعل على الترك ويمنع من
 الفعل فلا يمكن الامر الاول عند واحد منهما والاذلا حاجة الى اعتبار المصنف الملكية ولا الى
 اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواء بل كان يكفيهما اعتبار مجرد ترك الامور الثلاثة وان
 انتفت الملكية والسكون المذكوران وهذا في غاية الظهور ولا يحتمل انكار من ذكر ولا توقف
 متوقف فالشارح رحمه الله بين بقوله وهذا صحح في نفسه الخ ان هذا المزيد في هذه النسخة
 المأخوذة من والده المصنف محتاج اليه في عبارة والده المصنف دون عبارة المصنف أما الاحتياج
 اليه في عبارة والده المصنف فلا انه اعتبر في العدة الاتقاء وهو عبارة عن الاتيان بالامورات
 واجتناب المنهيات ومجرد هذا لا يمكن في العدة عنده لانه وان استلزم ترك اتباع الهوى
 لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع في المهوى قائم بذات العدل لان

لان من عنده ملكة تمنعه
 عن اقتراح ما ذكر يقتضى عنه
 اتباع الهوى لشيء منه

مجرد الاتقاء ما لم يصير ملكة لا يتحقق معه الحامل على ما ذكر ولا المانع منه كما هو ظاهر فلا يتبع
 الاتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمنع من ذلك الاتباع بان يقوم به ما يمنع منه وافر كغير
 لا يتحقق على عاقل بين مجرد ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لان الاول يتحقق مع عدم
 الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثاني لا يتحقق الامع الحامل على ترك
 الاتباع المانع من الاتباع فلذلك اعتبر السبكي هذه الزيادة وقال لان المتق قد يتبع هو اء عند
 وجوده شئ من غير تكيه اى قد يكون بحيث يتبع هو اء عند وجوده شئ منها فغير تكيه
 فليس المراد انه يتبع بالفعل لانه يشاقى فرض انه متق اى مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل ولا
 عدالة لمن هو بهذه الصفة اى وانما العدة التان يكون بحيث يمنع من ذلك الاتباع ولا يكون
 كذلك الا اذا قام به ما يجعل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع فهذا انصريح
 منه بعدم كفاية مجرد ترك الاتباع وبانه لا يتبعه من امر حائل عليه مانع من الاتباع واما
 عدم الاحتياج اليه في عبارة المصنف فلانه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم انه قام بالذات
 وصف يمنع من الاتباع ويجعل على تركه ومع ذلك لا يحتاج الى تلك الزيادة التي قصدتها الاشارة
 الى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات فقول الشارح لان من
 عنده ملكة تمنعه عن اقرار ما ذكر يتقى عنه اتباع الهوى شئ منه اى يتقى عنه كونه
 بحيث يتبع الهوى او يتقى عنده اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وسماها على تركه وقوله والا
 لوقع في الهوى اى وان لم يتق عنه كونه بحيث يتبع اذ ذلك الاتباع بان اتبع ونع في الهوى
 اى كان بحيث يقع او وقع فيه وقوله فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه اى يلزم من كونه بحيث يقع
 او من وقوعه في الهوى انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمه اى المنع من الاتباع لان ملكة
 المنع تقتضى المنع من الاتباع وتستلزمه اذ لا معنى لكونه ملكة المنع الا ذلك وانفائها
 كذلك باطل لان القرض انما موجود وانتفاء الموجود محال فالوقوع في الهوى باطل
 ايضا لان ملزوم الباطل باطل لا يقال انتفاء ملكة المنع انما يكون باطلا اذا اريد انتفاؤها محال
 وجودها لا مطلقا لان زوالها ممكن وان عسر فاذا زالت بعد وجودها امكن الوقوع في الهوى
 من غير لزوم انتفاء الموجود لان الوقوع في الهوى حينئذ وان استلزم انتفاءها لكن لا محذور
 فيه لان انتفاءها في نفسه لا محذور فيه وانما المحذور في انتفاءها حال وجودها وهي غير
 موجودة على هذا التقدير لانا نقول هذا كله مسلم ولا يشاقى مقصود الشارح وذلك لان
 مقصوده بيان ان اعتبار المصنف في العدة الملكة المنع مغل عما زاده والده الذي حاصله اعتبار
 كونه بحيث لا يتبع الهوى لاتصافه بما يمنع من ذلك الاتباع وذلك لان تحقق تلك الملكة
 يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها في العدة اعتبار المنع من الاتباع اذ لو وجد الاتباع
 او كان بحيث يوجد لعدم ما يمنع من اتقائها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذي هو
 مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والضرر انما هو وجوده لتوقف
 العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك الملكة في العدة مع عدم اعتبار المنع ومعلوم ان هذا
 لا يشاقى لانه يمكنه زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع او يكون بحيث
 يتحقق لانه حينئذ قد زالت العدة التان والما تنوقف عليه وكلامنا ليس الا في ان العدالة

والالوقع في الهوى فلا
 يكون عنده ملكة تمنع عنه

لا توجد الا اذا وجدت الملكة ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع ومع وجود ذلك الاتباع
أو كونه بحيث يقع لان ذلك يثافي وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فانه وان
استلزم انتفاء الاتباع لـ ~~لكنه~~ لا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبارا بالمنع من
الاتباع وكون انتفائه لما منع منه قائم بالعدل واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت ان جميع
ما شنع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وانه لا منشأ له الا عدم وقوعه على المراد فقوله في بيان
اليراد بان يقال الى قوله فلا يكون عنده انتفاء له قلنا هذا مما لا ينبغي شيئا مقصودا لان حاصله
كما هو ظاهر ان الانتفاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ويجزئ هذا لا يكفي في العدم الذي عند المصنف
والله بل لا يتبع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات ويجزئ
الانتفاء ما لم يصرف الملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا من يد عليه وهذا
بخلاف قيام الملكة المانعة بالذات فانه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويجمع من ذلك
الاتباع كما تبين ذلك أيضا كذلك فاضح الفرق بين الجانبين وظهران التسوية بينهما كما تشأ
الاعن الغفلة الساحشة عن اتفاقهما بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدم التواجد
وانتفاء عند المصنف ووالله بعنتضى ما ذكرناه في ضابطهما مما تقر عنهما وقوله وتحققه الخ
قائما قد تبين ان هذا التحقيق ليس بشئ بل لا يليق الا أن يرسم بالباقي من لفظه أعنى لفظ
التحقيق بعد اسقاط التاء المشناة من فوق والحاء منه وذلك لان قولك فيه فكالم يكف في العدم
وجود الانتفاء المترقب زواله الخ كلام في غاية السقوط لا منشأ له الا الذهول عن المقصود وذلك
لانه ليس السبب في عدم كفاية وجود الانتفاء هو ترقب زواله لان مجرد ترقب الزوال لا يقدر
في العدالة ولذا كفت باتفاق ملكة المنع مع امكان زوالها وان عسر كما تقدم بل السبب فيه
هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرد الانتفاء اعتبره المصنف ووالله في العدالة وهو قيام وصف
بالذات يمنع من اتباع الهوى والانتفاء ليس كذلك فانه لا يمنع وان استلزم حصول ترك الاتباع
مادام وفرق بين المستلزم لحصول الشيء والحامل عليه المانع من نقيضه وهذا بخلاف المنع
المترقب زواله أي بزوال الملكة فانه أمر زائد على الانتفاء وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره
المصنف ووالله في العدالة فلا يقاس به مجرد الانتفاء فثمان ما بين المقامين وكان الصواب أن
يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لان ظاهر الانتفاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع
التي عبر بها المصنف لا المنع لان مجرد لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر فقد انضح فساد هذا
القياس الذي ذكره في قوله فكالم يكف في العدالة الخ وانه لا منشأ له الا الغفلة والالتباس
وقوله واذا تبين لك ما ذكرناه فظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد قلنا قد تبين مما ذكرناه
فساد ما ذكرته وحاله بالمره والشجرة تنبى عن الثمرة وقوله لان الملازمة الى قوله ممنوعة قلنا قد بان
لك مما قررناه ان تأملته على وجهه ثبوتها وانجهاها وسيبين ذلك آنفا أيضا وقوله قلنا ان أريد
الخ قلنا المختار الشق الاول قوله منعا بطلان اللازم قلنا الدليل على بطلانه انه خلاف
المفروض لان المفروض تحقق الملكة وحصولها كما صرح به قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن
اقترافي ما ذكر الخ فانه لا خفاء ان معناه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه
بحيث يتبع حال حصولها اذ لو لم يتفق عنه ذلك كذلك وقع في الهوى أو كان بحيث يقع فيه

فيلزم انتفاء تلك الملكة لا انتفاء مقتضاها حيث أنه هو المنع من الوقوع فيه وانتفاء اللازم
يوجب انتفاء المزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لأن القرض يتم احصاه وانتفاء الحاصل
باطل فيكون الوقوع في المهوى باطلا لأن المزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو
المطلوب ولا شبهة له اقل في بطلان التالي على هذا الوجه اذ بطلان انتفاء الحاصل في حال
حصوله من اوضح البديهيات وانما قلنا ان حاصل كلامه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه
الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لان مقتضوه اثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول
ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الاول مغنيا عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاده والده فاشار
الى بيان ذلك الاثبات بان للامتناء مقتضى الملكة لانها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه
كاتبين فيما سبق مما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشيء بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصور تلك
الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء فلهذا استدلل على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول
ذلك الانتفاء وانما حتى سمات حصل هو بتولده والالتزام في المهوى الخ أي لو لم يحصل ذلك
الانتفاء لم يندفع تلك الملكة وتقع في المهوى أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهوى
أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لا انتفاء لازمه حيث هو انتفاء الوقوع في المهوى أو كونه
بحيث يفتى الوقوع لانها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كاتبين وانتفاء تلك الملكة محال لأن
القرض حصولها وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن يفتى الاتباع أو كونه بحيث
يتبع حال حصول الملكة واذا كان هذا الذي قرناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياق شهادة
لامرية فيها التأمل ولا ترد في صحتها المتعمل لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي الا السهو
والغفلة عن المقصود اذ بطلان التالي حيث هو لا يحتمل التوقف بوجه فضلا عن الجزم بالمتبع
وانما اظننا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجهه لا يخفى عن تكرار
واستدلاله مباينة في تفهيم المقام لثلاث اعتبارات وقع فيها الشيخ من المباينة في التشنيع به هذا
الاراد مع اقتنائه على غير اساس بل على محض الاتيان وبالله المستعان وعليه التكالل انهم
لقائل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند الى ان ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها
والاكتفاء بمجرد الانتفاء وان لم يفته الى حد الملكة لكن هذا امر اخر واما وقع فيه الشيخ
والله أعلم (قوله وتفرغ على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة فيه تطراد القبول وعدمه
مشرطان على شرط ذلك وانما يفرغ عدم القبول وعدمه على اشتراط تحقق الشرط والقبول على
الاكتفاء بظنه كما هو مصرح به في كلامه انتهى (واقول) هذا النظر في غاية الضعف لانه
ان اراد ان مراد الشارح أن القبول وعدمه مفترعان على شرط العدالة وان ذلك ممنوع لان
عدم القبول انما هو مفرغ على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول انما هو مفرغ
على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط فهذا النظر في غاية السقوط اما اول فلان المتبادر
من اشتراط العدالة انه لا بد من تحققها فيجوز ان يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله ما ذكره
بقوله منافي قول المصنف فلا يقبل الجهول باطنا وهو المستور لا فيما بهده ايضا من قوله تسلافا
لابي حنيفة الخ ولا اشكال في تفرغ عما ذكره في قوله فلا يقبل الجهول باطنا وهو المستور على
قوله شرط الراوى العدالة لان المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله خ الا فالخ خارجا عن

وتفرغ على شرط العدالة كما
ذكره بقوله

حين التفرع بغير ذكر زيادة الشائنة ببيان الخلاف وأما ثانياً فلا بد لاجتناب ان يتفرع شيء على آخر
ليس معناه الاتزيم عليه ولزومه منه أعم من أن يكون ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره في ذاته
أو باعتبار بعض معتبراته في اعتقاد المفرع وقد يختلف في الاعتبار فيختلف التفرع فعمدني
التفرع على شرط العدالة أنه لزم منه عدم القبول فيما ذكره عند من يعتبر في اشتراط الشيء
تحقق ذلك الشيء المشروط والقبول عند من يكفي فيه بالظن وبالجملة فعمدني التفرع على شيء
كون ذلك الشيء منشأ للزوم ذلك المتفرع أعم من أن يكون منشأ ذاته أو بواسطة لا يمتري
في ذلك من له أدنى الملم بكلام الأئمة من أهل الفنون فإذا كانت المنشئة بواسطة محتلف فيها
اختلاف المتفرع اللازم حينئذ فان سلم الشيخ هذا المقدار لزم ترك هذا النظر وان اذى زيادة
عليه فعليه البيان ودون ذلك شرط القتاد وان أراد ان مراد الشارح ان المراد ليس الاتفرع
عدم القبول على شرط العدالة وأنه ممنوع بل المراد تفرع كل من القبول وعدمه لكن
القبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لاعلى الشرط وعدمه على تحقق الشرط لاعلى
الشرط فسقوط النظر حينئذ أظهر أما أولاً فلا بد دعوى ان مراد الشارح ما ذكره ممنوع منعا
لاخفاؤه وليس في عبارته ولا سياقه ما يشعر بذلك فضلا عن الدلالة عليه وما منع ارادة ما ذكر
فلا بد يجب عنه بأنه الظاهر المتبادر من قوله ولا يقبل كذا خلافاً لابي حنيفة فإنه لا يسبق
الذهن منه الا الى تفرع مخالفة أبي حنيفة على ذلك الشرط لا تفرع قوله أيضاً وأما ثالثاً
فلا بد على تقدير ان المراد تفرع كل من الامرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه
فتأمل ولا تمكن من الغافلين (قوله فلا يقبل الجهول باطنا وهو المستور) لا ينافي ذلك ان
الشهادة أضيف من الرواية وقد قبل الفقهاء منها هذه المستور في بعض المواضع كحضور وقد
النكاح والشهادة به لال رمضان لان خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة من محلها
لا ينافي كون الشهادة أضيف والرواية أوسع (قوله اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول
لو استدلوا بان الشرط ظن العدالة لا حقيقةها سلوا من أن يقال عليهم الشرط لا بد من
تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جداً وقد قال شيخ الاسلام في عدم قبول الجهول
باطنا هذا على طريق الاصوليين أما على طريقة الهنديين وفقهاء الشافعية فيقبل على الراجح
كما عراه النووي لكنهم من المحققين وصححه انتهى وعبارة السيوطي والنسائي القبول وهو
الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح في محتمره والنووي في شرح المهذب انتهى
(قوله الى ان يظهر حاله بالبحث عنه) قضيته انه يعتبر بالعدالة الباطنة كالقول الاول لكنه
عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيستوقف احتياطاً الى ظهور الحال بخلاف الاول لا يراعى
هذا الاحتمال ولا يلتفت اليه (قوله عما ثبت حله بالاصل) يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل
المراد انه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة المسمى في كتاب التعادل والتراجع انه يقدم خبر
الخطر على خبر الاباحة أو يفصل بين أن يكون راوى الحل عدلاً باطناً أيضاً فيقدم الحل أو
ظاهر فقط فتقدم الحرمة على قاعدة ما سأتى فيه نظرو لم أرفيه شيئاً ولا كلام في تقديم خبر الحل
على القول الاول اذا كان عدلاً باطناً وبصحة ذلك أيضاً على قول الامام (قوله يعني ان الحل
الحل) بيان مراد المصنف بقوله ان اليقين لا يرفع بالشك يعني انه ليس المراد هنا حقيقة اليقين

(ولا يقبل الجهول باطناً وهو المستور) لا يتفاء تحقق الشرط (خلاف لابي حنيفة وابن فورله وسليم الرازي في قوله هم يقبلوه استتفاء بظن حصول الشرط فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن) وقال امام الحرمين يوقف عن القبول والرد الى ان يظهر حاله بالبحث عنه قال (ويجب الانكفاف) عما ثبت حله بالاصل (اذاروى) هو (التحرير) فيه (الى الظهور) لحاله احتياطاً واعتراض ذلك المصنف مع قول الايباري بالمرحدة ثم التصانيف في شرح البرهان انه مجمع عليه بان اليقين لا يرفع بالشك يعني ان الحل الثابت بالاصل لا يرفع بالتحرير المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين أى استعجاباً بالشك بجماع الثبوت

فان الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث شونه أي بالاصل واستصحابه كنبوت اليقين واستصحابه فان الشرع طارئ على الاصل فلا يزال به مع الشك هذا هو الوجه عندى فى تقرير ذلك لا ما ذكره شيخ الاسلام بقوله وقوله يعنى أشار به الى ان قوله فيما ذكر اليقين لا يرفع بالشك معناه لا يرفع عما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتى وهو قوله لا يرفع الخ انتهى (قوله اما المجهول باطنا وظاهرا فردود اجاعا) الظاهر ان المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالتحاطة بان انتفت محاطته (قوله وكذا مجهول العين) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان منه ما لو قال الراوى عن رجل أعرفه لجهالة عند غيره انتهى (قوله وانما أفردت عما قبله) أى فان المجهول باطنا وظاهرا أعم من مجهول العين فجهول العين من افراده (قوله ليني عليه قوله) فيه أمور الأول انه كان يمكن الافراد بوجه لا تكرر فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدم بان يقول ومنه مجهول العين ويوجب بان ما ذكره أوضح اذ لو قال ومنه توهم ان المراد بضمير منه المجهول باطنا وظاهرا مطلقا وليس مقصوده المجهول العين منه فقط * والثانى لقائل ان يقول البناء لا يتوقف على افراده ببيان الحكم اذ لو أسقطه وقال فان وصفه نحو الشافعى مجهول العين بالثقة الخ حصل المقصود ويمكن ان يقال افراده طريقا للبناء يجوز ان يكتبه وان أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر اذ لا حاجة اليه مع ايمانه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور ومع كون ما قلناه أخصر اذ فيه اختصار لفظ كذا والهاء فى وصفه * والثالث ان هذا الترجيح يقيدان هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال وكان وجه ذلك ان الوصف بالثقة انما يكون عبارة عن مجهول العين لان قوله اخبرنى الثقة لا تعين فيه نعم يرد على ذلك انه لو قال اخبرنى الثقة وهو هذا أو فلان اشارة الى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين لان يقال هذا خلاف الواقع منهم وان كان ممكنا فليراجع (قوله نحو الشافعى من أئمة الحديث الراوى عنه) فان قلت أى حاجة الى قوله الراوى عنه وهذا لا يقتصر على قوله من أئمة الحديث قلت الحاجة اليه بناء الجواب الآتى فى قوله وأجيب الخ عليه فانه اذا روى عنه فقد احتج برويه على حكمه فى دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتى ولا يضر انه قد روى عنه ولا يوجب به لان الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكفى بالمظنة ولم يقتصر على قوله الراوى عنه لان رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لان غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواية فلا يعبر وصفه بالثقة فليست أملا (قوله لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك) معناه ان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك أى ثقة فى نفس الامر لان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا بعد البحث التام والخبرة التامة ويدل على ان مراده ان الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتى وأجيب بعد ذلك الخ فتأمل به هذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة ان يكون عدلا باطنا كما اعتبره المصنف لجواز ان يكون الواصف ممن يرى الاكفاء بالمتور (قوله وان قال لا اهتم) ان قلت لفظ قال الحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعى لا اهتم بل لا اهتمه قلت لا اهتم بعض لفظه فقد قصد الحكاية بعض اللفظ اشارة الى جيمه أو الى ان حكمه ما واحد على انه يقول اخبرنى من لا اهتم (قوله وخالف الصيرفى وغيره مثل ما تقدم) لو قال لما تقدم كان واضحاً لان علمه هذا هو عين ما تقدم فلفظ مثل امالنا كيد أو

(اما المجهول باطنا وظاهرا فردود اجاعا) لا تتفاه تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كان يقال فيه عن رجل فردود اجاعا لانضمام جهالة العين الى جهالة الحال وانما أفردت عما قبله ليني عليه قوله (فان وصفه نحو الشافعى) من أئمة الحديث الراوى عنه (بالثقة) كقول الشافعى كثيرا أخبرنى الثقة وكذا قول مالك قليلا (فالوجه قبله وعلمه امام الحرمين) لان واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك (خلافا للصيرفى والخطيب) البغدادى فى قولهما لا يقبل لجواز ان يكون فيه جانب لم يطلع عليه الواصف واجيب به عند ذلك جدا مع كون الواصف مثل الشافعى او مالك محتجابه على حكمه فى دين الله تعالى (وان قال) نحو الشافعى فى وصفه (لا اهتم) كقول الشافعى أخبرنى من لا اهتمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفى وغيره مثل ما تقدم

للتغاير الاعتباري فان المعال به باعتبار اضافة المعال هنا غيره باعتبار اضافة المعال هناك
(قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) أي على القولين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح
عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبي
الخ مقابل للقولين في ذلك (قوله وانما هو توثيق للاهتمام) قال شيخنا العلامة لا خفاء ان الاهتمام
اقترع من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح ففي الاتهام يلزمه التوثيق وان لم يكن اياه
فلا يجبه نفيه عنه الا ان يدعى ان الاتهام ظن الجراح انتهى (وأقول) فيه أمران * الأول
قال في النهاية اتهمته ظننت فيه ما نسب اليه انتهى وعلى هذا المعنى لا اتهمه لا ظن فيه ما نسب
اليه بمعنى ما ينسب اليه ويقدر به فيه وظاهر انه لا يلزم من نفي الظن المذكور ظن برأيه بما
نسب اليه فضلا عن نفي ما نسب اليه عنه بل واز ان يكون جاهلا بحقيقة حاله وهذا شرح قول
الشيخ الا ان يدعى ان الاتهام ظن الجراح لسكن تعبيره يتدعى يدل على ان هذا المعنى غير ثابت
الاتهام وهو ممنوع لما عرفت من كلام النهاية * والثاني ان قوله يلزمه التوثيق قد يمنع بان
معنى لا اتهمه لا انسبته للثمة وهي كافي القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة
للثمة نفي التهمة بل واز ان لا يعلمها فترك النسبة لها وان لم يشدر على نفيها الا ان يدعى انه
لزوم ظني عرفي ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلا فلا يراد بنفي الاتهام الانتقال الى نفي
الجراح بل لا يقصد الا مجرد نفي الاتهام والنسبة للثمة من غير قصد الى ذلك الانتقال لعدم
العلم والظن بانتهاء التهمة أي ما يتم عليه وحتمه فيجب ان هذا اللزوم لما كان بهذه
المنابة من الضعف ولم يتحقق ارادته لم يكن معتبرا فلا يتدفع ما قاله الذهبي بما قاله الشيخ وانما
يتدفع بما قاله الشارح من الجواب (قوله وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعي
الخ) لك ان تقول كان يكفيه ان يقول وأجيب بمنزل ما تقدم أو بما تقدم وهو أخصر مما قاله
ويمكن أن يقال انما ارتكب ما قاله لتلايتهم ان المشار اليه بما تقدم هو المشار اليه بقوله
لمثل ما تقدم ولما لا يدخل فيه قوله في الجواب السابق أو مالك مع انه غير مراد هنا (قوله وان
كان دونه في الرتبة) قال شيخنا العلامة أي وان كان هذا اللفظ وهو لا اتهم دون الوصف
بالثمة لان الثاني صريح في التوثيق دون الاول لكن قد علمت ان لا اتهم مراد به معناه وهو
نفي الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والسكايبة عند البيهقيين أبلغ من التصريح اه
(وأقول) قد علمت ان اللزوم ههنا ضعيف لكونه ظنيا عرفيا وان غير معلوم لانه قد لا يقصد
واذا كان بهذه المنابة لم يقاوم التصريح في هذا المقام الذي يطلب فيه الاحتياط فضلا عن
أبلغيته عنه وكون الكناية أبلغ من حيث افادتها المعنى بدليله لا يتأني انه قد يترجح التصريح
علم المعارض على أن الانسليم أرجحة الكناية عند علماء الشريعة في الاحكام الشرعية كلما وان
سخت عن المعارض ولا سيما في الشهادات اذ لا يكتفي فيها بالشهادة بل يلزم المشوذية والتوثيق
شهادة بالعدل فكان القياس ان لا يكون ذلك توثيقا لانه توسع فيه فلا يثبتون مقاوما
للتصريح فتأمل (قوله جاهلا) أي بالحرمة سواء كان جهله بحسب اعتقادنا فقط كمن اعتقد
الاباحية بتقليد كفتي شرب النبيذ لا اعتقاده اباحته فان جهله ليس الاباحية اعتقادنا خطأ
في ذلك الاعتقاد والافهوه بعتقاده انه مصيب فيه مع احتمال اصابته في نفس الامر اذ خطؤه

فيكون هذا اللفظ توثيقا
(وقال الذهبي ليس توثيقا)
وانما هو توثيق للاهتمام
بان ذلك اذا وقع من مثل
الشافعي بحيث يجهل على حكم
في دين الله تعالى كان المراد
به ما يراد بالوصف بالثمة
وان كان دونه في الرتبة
(ويقبل من أقدم جاهلا)

غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده وكذا بحسب نفس الامر قطعا بل قلنا أو كان بحسب
نفس الامر كن شرب الخمر مع اعتقاده مسله فهو نشئه بيادية بعيدة عن العلماء أو لامع اعتقاد
شي من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح سواء الخ ويدخل في الجاهل الغالط
أيضا كن ظن ما شربه ما وفي معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالاكراه
كقطر رمضان بخلاف ما لا يباح به كالتل (قوله على فعل مفسق) أي لو لم يكن جاهلا
والاقتداء مع الجهل يمنع كونه مفسقا وقد يشكك تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره
كاقول المفسق كالتلف جاهلا بجرمته فهو قرب عهد به بالاسلام ويمكن أن يراد بان فعل ما يشمل
القول لانه فعل اللسان (قوله أو مقطوع في الاصح) قال الكمال لا يخفى أن محله ما اذا لم يكن
عن يرى الكذب ويتدين به فان كان متصفا بذلك لم يقبل قطعا ٥١ (أقول) فيه أمران الأول
ان ذلك يفهم من قول المصنف السابق ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ فانه يفهم أن من يجوز
لا يقبل قطعا * والثاني أن وجهه تخصيص استقناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم
الكذب مقطوع لا مطلق نعم يشكك اطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتي في عد الكتاب
فان كان الاستقناء الامن حيث السكون مفسقا استغنى عن هذا الاستقناء بل لا وجه له حينئذ
فليتأمل (قوله سواء اعتقد الاباحة) أي بتقليد وغيره كما علم مما تقرر (قوله أم لم يعتد شيئا)
أي لا الاباحة ولا الحرمة وهذا يتصور في نحو الشك في كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد
منهما وقد يتوقف في جواز اقدمه مع الشك وقد قال الماوردي كانه الزكوى اما ما اختلف
في اباحته كشرب النبيذ والنكاح بالاولى ان فعله معتقد التحريم كان كبيره وان لم يعتد تحريمه
ولا اباحته مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لان ترك
الاسترشاد في الشبهات تهاون بالدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاد الاباحة اغلظ من
التعاطي ولا يفسق معتقد الاباحة وحكي المصنف في شرحه لامتهاج الوجهين واسقط منهما قوله
مع علمه بالخلاف فيه فاشكك الامر عليه وقال لا بد من فرضه في جاهل بالقاعدة المشهورة لاق
المكاف لا يجوز له أن يقدم على فعل جرمية رجاء برائه منه اه وقد يقال حيث أوجبنا التقليد
لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر في تركه الا بجهل بعذوبه فليتأمل (قوله عالما بجرمته) ينبغي أو
ظانا أو اراد بالعلم ما يشمل الظن كما يستعمله الفقهاء كثيرا (قوله في الكبيرة) أي في معناها وفي
حدها (قوله ما توعد عليه) حذف ما وقع في كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديدا فيحتمل
انه لعدم الحاجة الى التقييد بناء على ان من لازم الوعيد من الله كونه شديدا وقد يشهر بذلك
أعني أن عذابه تعالى لا يكون الا شديدا قول الشارح الاتي وشدة عقابه فليتأمل (قوله
بخصوصه) فيه أمران الأول انه ينبغي أن يشمل التوعد عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره في
التوعد بعد التصريح به كان توعد على متعاطفات وان ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد ان ذكر
كل منها بخصوصه كما في آية الذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الابالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما الخ وما لو توعد على نوع أو جنس خاص من المعاصي
فهو توعد على أفراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتي في قوله عليه الصلاة والسلام من
اقتطع شبر من ارض ظلم فهو ذاك توعد على الغصب بخصوصه ان قلنا ان الظلم أعم منه على

على فعل (مفسق مظنون)
كشرب النبيذ (أو مقطوع)
كشرب الخمر (في الاصح)
سواء اعتقد الاباحة أم لم
يعتد شيئا لعذره بالجهل
وقيل لا يقبل لارتكاب
المفسق وان اعتقد الاباحة
وقيل يقبل في المظنون
دون المقطوع أما المقدم
على المفسق عالما بجرمته
فلا يقبل قطعا (وقد اضطرب
في الكبيرة فقبيل) هي
(ما توعد عليه بخصوصه)
في الكتاب أو السنة

(وقيل) هي (ما قبله) قال الراعي وهم الى ترجيح هذا أميل والاول هو ما يوجد لاكثرهم وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكبائر (و) قال (الاستاذ) أبو إسحاق الاسفراييني (والشيخ الامام) والده المصنف هي (كل ذنب ونقبا الصغائر) نظر الى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال في تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لان بعض الذنوب لا يندرج في العدالة اتفاقا (والخيار) وفاقا لامام الحرمين (انها) كل جريمة تؤذي بقوله اكثر من تركها بالدين وورقة الديانة هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والامام اغماضه بما يطل انما التمن المعاصي الشامل لثلاث الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا نعم هو اشمل من التعريفين الاولين ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان

ما يأتي * الثاني كان الاحتراز يقولهم بخصوصه عن تحوله الصفة النار (قوله) وهم الى ترجيح هذا أميل) فيه أمران * الاول ان هذا مع قوله والاول ما يوجد لاكثرهم اذ كلف يكونون أميل الى ترجيح غير الموجود لاكثرهم الا ان يجب بان المراد ان بعضهم أي المتأخرين أو المتصددين للترجيح في كلام من قبلهم أميل الى ترجيح هذا فلا يتأني أن الموجود لاكثر خلافه * والثاني قال الاذوي يجب قول الشيخين ان الاصحاب الى الثاني أميل وهو في غاية البعد اه لكن ان حل على أن قائلة أراد ما هذا المنصوص عليه وان لم يكن فيه حذف بعده على ان الاول مدخول أيضا بكائر ذكرها ابن عبد السلام لم يرد فيهما بعيد كما هو بسوط في الفقه وقد قال البارزي في تيسيره والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قوربه وعيد أو حد أو من ينهر كتاب أو سنة أو علم أنه قد تدها كفسدة ما قوربه وعيد أو حد أو من ينهر كتاب أو سنة أو علم أنه قد تدها اشعار بصغر الكبائر المنصوص عليه بذلك كما لفتل من يعتد معه وما فظها رانه مستحو لدمه أو وطى امرأته ظانا انه زان بها فاذا هي زوجته أو أمته اه (قوله) كل ذنب) قال شيخنا العلامة من المشهور عندهم فسداد الحد بتصديره بكل الخ (وأقول) قدأ اكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم امامه ابن الحاجب وتوعوا في الجواب عنه بما هو مذكور في شرح كافيته وحواشيها وغبرها ومنه ان كل لبيان الاطراد وقضية أن قصد الاطراد به يسوغ الاتيان به والاول بقدر الجواب بذلك فيفصل في الاتيان به بين قصد الاطراد به فيجوز وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتمامل (قوله) انظر) يعني الاستاذ والشيخ الامام كذا بخط ابن قاسم به امس نسخته وقضية ضبط نظر افعلها ضما مع سند الاثني وعندي انه غير متعين وانه يجوز ايضا ضبطه بلهظ المصدر على ان يكون كل ذنب ونقي الصغائر (قوله) بقوله اكثر من تركها بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهما متلازمان عادة وتفسير شيخنا العلامة الاكثر بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالكثر من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف المدنية اه وهو غير متعين بل هو ان يراد بقرعة الديانة ضعف الدين الشامل اضعاف اقسامه واعتنائه (قوله) بظاهره) انما قال بظاهره لانه يحتمل التعميد (قوله) يتناول صغيرة الخسة) ظاهره انه لا يتناول ايضا الرذائل المباحة وقد يوجه بان المباح وان أسقط المروءة لا يتأني كثرة الاكثر بالدين وقوة الديانة وبانه لا يصدق عليه معنى الطرية الا بتكليف (قوله) لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا) وقد يجب بان المصنف حمله على انه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكما وصغيرة الخسة كبيرة حكما ولا يخفى انه في غاية التكلف (قوله) نعم هو اشمل من التعريفين الاتيين) قال شيخ الاسلام أي شموله صغيرة الخسة فهي كبيرة على هذا اه (وأقول) فيه نظر والوجه عندي أن يقال لشموله الكبائر التي لم يرد فيها حد ولا توعدها بما يخصها فان بعض الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدم عن البارزي وذلك لان المتبادر من عبارة الشارح والسياق انما هو أن المراد بالشمولته تناوله لافراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الا لان المراد انه يشمل بعض الصغائر وان كان له حكم الكبائر في اسقاط العدالة فليتمامل (قوله) ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان) قال شيخنا العلامة هذا مسلم في الاخير لان قوله فيه بقوله اكثر من تركها بالدين ورقة الديانة ظاهر في وجود أصل الدين

وأما في الاقوال فمنوع أما في الاول فلا يختم به وأما الثاني فلا نه يتناول الردة لان فيها حد او هو
القتل وان لم يتناول الكفر الاصل (فان قلت) القتل للردة لا يسمى حدا (قلت) الحد هو العقوبة
المقدرة على الجنابة فيسمى اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بان قول المصنف
وشروط الراوي العبد الوهي ملكة تمتنع عن اعتراف الكافر بحد قوله انه لا يقبل كافر ظاهر في انه
أراد الكافر المجامعة للاسلام وذلك ظاهر في انه أراد بالحد وما يجامع الاسلام فقوله ظاهر كل
من التعاريف أي بواسطة السياق على ان ذكر الحد في الثاني يخرج الكفر لانه لا حد فيه أما
الكفر الاصل فظاهر وأما الردة فلان القتل لا يسمى حدا في اصطلاح فقهاءنا كما هو ظاهر
منه هم وله هذا قال المزجدي في تحريره التعزير يوافق الحد في انه زجر وتأديب للاصلاح فان
هذا لا يشمل القتل بناء على التبادر من قوله للاصلاح من انه اصلاح المعزور والمحدود اذا
لا يتصور أن يكون القتل للاصلاح المقتول ثم قال المزجدي التعزير في كل معصية لا حد فيها
ولا كفارة وقبل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجنابة على الاطراف والمنازع الى أن قال قال
شيخنا في الدين وزاد العمراني في مشكاه في الضابط فقال لا قصاص فيها ولا ارش ولا حكمة
اه فقوله لتخرج الجنابة على الاطراف الخ يدل على ان قطاع الاطراف لا يسمى حدا او مثله القتل
وقوله وزاد العمراني الخ صريح في أن الحد لا يتناول القتل قصاصا فدل على ان القتل مطلقا
ليس من افراد الحد اصطلاحا فإورد الشيخ في جواب السؤال الذي أوردته لا يفيد لانه على
تقدير انه موافق مذهبه لانسلم انه موافق لمذهب الشارح كما صنف ثم رأيت الكمال قال في قوله
وأما كان ظاهر كل من التعاريف مانصه أي بحسب دلالة المقام والافاق الاول مع قطع النظر عنها
متناول للكفر ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلنا ورأيتهم امش نسخة ابن قاسم
بخطه في قوله كل من التعاريف مانصه أي مجموع الثلاثة المذكورة في تعريف الكبيرة لان
الاول منها متناول للحد فإعمل الكل على الكل المجموع حتى لا يرد الاقول وهو صحيح في
نفسه لكنه في غاية البعد مع تنوين كل وقوله من التعاريف اظهر ذلك جدا في ارادة الكل
الجميع الا أن نحمل من على بيان كل فإبتداء (قوله كالتل) شامل لقتل الكافر المعصوم
وقتل الانسان نفسه وهل يدخل قتل المهدر كالزاني المحصن نفسه فيه نظر ولا يعد الدخول
لانه ليس له قتل نفسه (قوله كما صرح به شريح الروباني) قال الكمال أي من أن شبه العمسا
كبيرة أما الخطا فلا اشكال في انه ليس معصية فضلا عن كونه ايس كبيرة فلا جهة لتخصيص
شريح بنقل تني كونه كبيرة اه (وأقول) اعمل الوجه عود ضمير به لتفصيل المذكور المتضمن
اتصريح شريح بان شبه العمس كبيرة فالتفصيل المذكور يختص بشريح ولا يلزم منه كور
كل شق منه مخصوصا به وعود الضمير قوله أو شبه عمس فقط به يدلو لو كان كذلك لقد ه على قول
بخلاف الخطا وانه اللائق حينئذ كما لا يخفى فإبتداء (قوله) يعني أن التخصيم على فعل
الكبيرة كالتل من تفسير فعلها بان منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما في حديث اذا التقى
المسلمان بسيفهما فالتل والمقتول في النار من قوله في المقتول كان حربا على قتل صاحب
ففيه الوعيد للمقتول لموصيه على القتل مع اتفائه (قوله والزنا واللواط) كذا البيان غير
حليلته في دبرها وقضية هذا التقييد خروج حليلته وبيان الهيمة كما صرح به جماعة من أئمتنا

بدأ المصنف في تهديد هاجما
ببلي الكفر الذي هو أعظم
الذنوب فقال (كان قتل)
أي عمدا كان أو شبه عمدا
بخلاف الخطا كما صرح به
شريح الروباني (والزنا)
بالإي روى الشيخان عن
ابن عمر قال قال رجل
بارك الله في الذنوب أكبر
عند الله قال ان تعد عولته
تداهو ولا تقبلت قال ثم أي
قال ان تقتل ولدك مخافة
ان يطعم معك قال ثم أي قال
ان تزاني حليلة جارك

وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم السحاق زنا النساء
بينهن وقوله ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لاله الا الله وعد منهم الرابية والمركوبة وبجث بعضهم
في كل من وطء الشريك الامة المشتركة والزواج زوجته المينة والوطء في نكاح بلاولي ولاشهود
وفي نكاح المتعة ووطء المستاجرة انه كبيرة قلت ولا حاجة الى بحث ذلك في المستاجرة لان
تصريحهم بالحد في المستاجرة تصريح بان ذلك كبيرة (قوله فانزل الله عز وجل تصديقها) وجه
شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشئ حسن يبغي مراجعته
وانما يحتاج اليه ان يريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع انه يمكن ان المراد
التصديق من حيث مجرد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها ثم قال لكن بقي اشكال
آخر وهو ان قضية الحديث ان كل فرد من هذه الافراد الخاصة المتتالية فيه يلي ما قبله فيكون
اعلى من فرد آخر من افراد نوع ما قبله مثلا الزنا بحليلة الجارية يلي قتل الولد في الرتبة فيكون
اعلى من قتل الاجنبي والاية تدل على خلاف ذلك ولا يخفى من ذلك الابدعوى ان كل نوع
تساوى افراده في الرتبة وهو محل منع اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد في الحديث
الترتيب بين انواع هذه الافراد حتى ان المراد بقوله ان تقتل ولذالك نوع قتل ولذالك وهو القتل
مطابقا بشرطه وانما اقتصر على هذا الفرد اشارة الى قباحتها حتى كأنه كل القتل وهكذا فالتباين
بين الآية والحديث بل يتعين الجدل على ذلك لان قوله فانزل الله تصديقها دليل واضح على
الموافقة بينهما ولا يكون الابداع كما نرى في ما في الباب أن في العبارة مساحقة وهذا الكلام
من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وحاكمها برهان واضح على انه لا محذور في مثل هذه
المساححات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف والشايع ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع
التي بالغ فيها على ما دون هذه المساحقة من المساححات وأما دعوى ان كل نوع تتساوى افراده
فهي مما يقطع كل عاقل بطلانه فلا سبيل الى احتماله ويمكن حمل ثمة في الحديث على انها مجرد
الدلالة على تاخر ما بعدها عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شيء (قوله والواط) كذا
ايمان البهائم كما صرح به المغوي (قوله لانه مضيع لماء النسل) أي بوطء محرم كالزنا فخرج
تضمينه بغير وطء وان حرم كاستنماء حلال كبيد حليلته أو حرام كبيده والمراد بكونه مضيعا
لماء النسل بوطء محرم كالزنا انه مظنة ذلك فلا يراد كلاما منهما كبيرة وان لم ينزل أو عز عن
المزني بها أو الملوطة به وانما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع انه ثبت انه صلى الله
عليه وسلم لعن من عمل قوم لوط اشارة الى كفاية القياس وان الكون كبيرة لا يتوقف على
الورود فيستفاد من ذلك ان ما علم أن مفسدته كفسدته بعض ما ورد من الكبائر كان كبيرة
كما تقدم عن البارزي (قوله وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالا آخر وجهه
ان الله تعالى تصدق في كتابه العزيز بتحذير هذه الامة من وقوعها فيه فيصميم اما أصابهم كما
يستفاد من السياقات والادلة فهو في تقدير توعد هذه الامة على هذا الفعل وهذا يتدفع
ما توهم انه لادالة في ذلك لانه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم ان يثبت في حقنا لان شرع
من قبلنا ليس شرعا تاما مطلقا على الصحيح ويستفاد منه أنه لا يشترط في التوعد به ان يكون
أخرويا (قوله وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور الاول ان الاكل كالشرب وكذا مطلق

فانزل الله عز وجل تصديقها
والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون
الآية (والواط) لانه
مضيع لماء النسل كالزنا
وقد أهلك الله قوم لوط وهم
أقل من فعله بيه كما قصه
في كتابه العزيز (وشرب
الخمر) وان لم تسكر اقلتها
وهي المشتمة من ماء العنب
(ومطلق المسكر) الصادق
بالخمر وبغيرها كالشتم من
تبيع الزبيب المسمى بالتبيد
قال صلى الله عليه وسلم ان
على الله عهد لمن يشرب
المسكر أن يسقيه من طينة
الظبال قالوا يا رسول الله
وما طينة الظبال قال عرف
أهل النار وراه مسلم اما
شرب ما لا يدكر لقلته من
غير الخمر صغيرة

وصول الجوف مما لا يبدأ كلا ولا شرابا نحو ابتلاع الاثر الخفيف الذي لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتغل عليه كما هو ظاهر مع انه لا يعد شرابا ولا كالا كما هو ظاهر خلافه لما اقتضاه كلام الروياني من أن شرب غير الخمر انما يكون كبيرة اذا سكر منه وان سكت عليه الرافي ومشي عليه الشارح كما سيأتي ولقول الحلبي لو خلط خمر بمثلها من الماء ذهبت شدتها وشربها فصغيرة وصرحوا بنفي الحد الاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بماء مجنون هي فيه وفي كون ذلك كبيرة نظير الثاني أن فحوصها واعتصارها ووجعها وطلبها للشرب ما يشجوه ينبغي أن يكون كشرابها أخذ من حديث اللعن على ذلك الثالث قد يشعل المسكر الخمرات نحو البعج والخشيش بناء على انها تسكر فان الظاهر ان أكلها كبيرة وان لم تشعلها عبارة المصنف لأن قوله ومطلق السكر للشرب فلا يتناول الاكل ثم يمكن على بعد جعل الشرب على التناول فيم غير الشرب أيضا والرابع انه يمكن جعل المسكر في عبارة المصنف على ما طبعه الاسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لانه ويضد انه كبيرة بخلاف ما مشى عليه الشارح من انه صغيرة منه المقتضى ما نقله الرافي عن الروياني وأقره وجلال عبارة المصنف على ظاهرها من ارادة المسكر بنفسه لكثرة لان المتبادر من اسم الفاعل ما بالفعل والخامس انه انما يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضا للتأثير وهم جعله على الخمر وحده لاشتهار به هذا الوصف والتأثير وهم على طريق الشارح خروج القلبيل من الخمر أيضا (قوله والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه وفي شرحه وخرج بغصب المال غصب غيره كغصب كتاب صغيرة اه (قوله في الحديث ظلمنا) قال شيخنا العلامة هو أعم من الغصب لتناوله الاقنطاع باليمن الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليل لالوعيد على الغصب بخصوصه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أن الظلم أعم من الغصب لان الغصب عند الشافعية كالحرم متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق في نفس الامر وان كان يهتق في الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمن الفاجرة قطعاً بل التزم بعضهم ان السرقة من افراد غاية الامران هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الافراد وهو القطع وأما ثانياً فلان التوعد على الشيء بخصوصه يصدق بالتوعد على ما يكون جنسا تحته أنواع فالاقنطاع ظلمنا متوعد عليه بخصوصه وان انقسم الى الغصب وغيره اذ لا يشترط في التوعد على الشيء بخصوصه كونه فردا أو نوعا ولا ذكره بانفراده وانما احتزروا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا يدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل (قوله كما يقطع به في السرقة) قال شيخنا العلامة من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى اباتة العضو وقوله به أي بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار ويبدل على هذا المعنى أما سرقة الشيء القابل فانه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقيد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحتز به عن سرقة الشيء القابل ويجعل مقابلا لذلك فليستأمل اه (وأقول) لا بأس بما قاله وما استدلل به عليه غير انه يشكك عليه انه قال ابن عبد السلام وناهيك به عما يجهدا اجمعوا على ان غصب الخبثية ومرفتها كبيرة وان اعترض عليه بان هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوى وغيره ان يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه في السرقة لان أقل مراتبه اثبات خلاف وهو ينسج القطع المذكور (قوله أما سرقة الشيء

(والسرقة والغصب) قال
 الله تعالى والسارق والسارقة
 فاقطعوا أيديهما وقال صلى
 الله عليه وسلم من اقتطع
 شبرا من أرض ظالم طوقه يوم
 القيامة من سبع أرضين
 رواه الشيخان واقطعه لمسلم
 وقيد جماعة الغصب بما يبلغ
 قيمته ربع منقال كما يقطع
 به في السرقة أما سرقة الشيء
 القابل فصغيرة

القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف في تعريف العدالة ومغاير الخسة كسرقة لقمة فجعل
سرقه نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة وهل كسرقة القليل سرقه الكثير حيث وجد
مانع القطع كشبهة لا تجوز الاخذ وعدم حرز او يفرق فيه نظر ولا يعد الفرق ثم رأيت أن
الهروى صرح بذلك حيث قال وتبعه شرح الروايات وحسد الكبيرة أربعة أسماء أحدها
ما يوجب حسد أو قتلاً أو قدومه من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد أمه وان
الجلال البلقيني قال في قوله أو قدومه الخ يشبهه إلى أن السرقة ما لا يوجب القطع لكونه من
غير حرزاً وشبهة فانه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لمانع وذلك لانه قال قبل ذلك انه يشترط في
العدل ان لا يقترب الكبائر الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أو قدومه من
الفعل وان لم يجب الحد فيه الشبهة أرعدم حرزاه بل لا يعد أن الجميع حتى سرقة القليل
كفصيه **ك** بيرة خلافاً لما نقله الشارح لاطلاق أحاديث التوعده على ذلك (قوله ليس بكبيرة
موجبة للحد) قال شيخنا العلامة المحقق من مثل هذه العبارة نفي اجاب الحد لانه كونه كبيرة
أيضاً لان الكلام المقيد بقيدواذني توجيه النفي للقيد الاخير وبصير الكلام صادقا بقيد غير
ويشبهونه اه (وأقول) الذي أفادته عبارتهم في النقل عن ابن عبد السلام انه ينبغي كونه كبيرة
كما هو مبسوط في محله ومع ذلك فنقول الشيخ المحقق ما ذكر صحح الآن قوله لان الكلام المقيد
بقيدواذني توجيه النفي للقيد الاخير فيه نظر اذ من واعي انه أيضاً قد يرجع للقيد وقيد يرجع
لهما الآن يريد أن رجوعه للقيد هو الاكثراً والمتبادر (قوله به علم انه ليس منه) قال شيخنا
العلامة العلم الحقيقي في مثله مذهب المراد به الظن اه (وأقول) تعذره ممنوع فان من يعلم من
نفسه انه لم يطأ يعلم قطعاً انه ليس منه وكذا من نزح حال الابلاج بحيث لم تصر له شهوة بوجه
ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبعة **ك** كذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه ولهذا جمع
القهاه بين العلم والظن المؤكد في مثل ذلك والوجه ان يقال المراد بالعلم ما يشغل الظن المؤكد
فان هذا الحكم لا يختص بالعلم (قوله بل هو واجب) قال شيخنا العلامة الظاهر عود الضمير على
جرح من قوله جرح الراوى والشاهد لانه وعلى قذف من قوله قذف الرجل والالتقال بل هما
واجبان **ك** لافرق بينهما في الوسب اذ لا يجوز لاخذ أن يلحق نفسه من ايس منه اه
(وأقول) اما قوله لانه وعلى قذف والالتقال فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله
في الاقول فباح لانا نقول الاباحة قد تنطق به في مطلق الجواز فلا ينافي الاضرار الانتقالي الى
الوجوب بل قوله في الثاني وكذا اشارة الى الاباحة ومع ذلك صح الاضرار الانتقالي فكذا مع
التصريح بما على انه لا مانع من جعل الاباحة بمعنى التخيير وجعل الاضرار ابطاً لما يمكنه بعد
وأما قوله والالتقال فقد تنجح الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليه ما تأويلهما بالمدكوراً وبكل
منهما وأما قوله لكن لافرق بينهما ما في الوجوب فيوافقته تصريح الشارح في شرحه منهاج
الذقة بوجوب القذف وأما قوله اذ لا يجوز لاخذ الخ فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب
اذ لا يلزم من عدم جواز ما ذكر وجوب القذف اذ له طريق آخر الى النفي وهو رمي باصاوية غيره
لها على فراشه بشبهة ثم بلاعنها وينفيه في اهانه وقد ذكر الزركشي في شرح المنهاج كلاماً يشتمل
على زاع في الوجوب قلعل تعبير الشارح هنا بالاباحة ملامته هنا الى عدم الوجوب أو اقتداء

قال الحلبي الا اذا كان
السرور منه مسكيناً
لاغنى به عن ذلك فيكون
كبيرة (والقذف) قال
تعالى ان الذين يرمون
المحصنات الآية نعم قال
الحلبي قذف الصغيرة
والمملوكة والحرة المتسكة
من الصغائر لان الايذاء
في قذفهن دونه في الحرمة
الكبيرة المتسكة وقال
ابن عبد السلام قذف
المحصن في خدوة بحيث
لا يسمعه الله والخفظة
ليس بكبيرة موجبة للحد
لاستقاء المتسدة اما قذف
الرجل زوجته اذا أنت بولد
يعلم انه ليس منه فباح وكذا
جرح الراوى والشاهد
بالزنا اذا علم بل هو واجب

عن غيرهم ما ارا حيا الطر فوع النزاع في الوجوب كما تقرر (قوله وهي نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد) ينبغي ان ينقل غير الكلام كالتعل نحو الكتابة والاشارة والجلوس على نحو القرض كنقل الكلام وان نحو الاشارة الى كلام بعض الناس او كتابته كقوله ان لم يدخل فيه وان البعض المنقول اليه لافرق بين كونه المتكلم في حقه مثلا وكونه غيره عن يترتب الافساد على النقل اليه ايضا لكون المتكلم فيه مثلا قريبه او صديقه او غلامه وانه لافرق بين ان يقصد الافساد او لا حيث كان الافساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وان المراد بالافساد ما يحصل منه تاذ لا يحتمل عادة (قوله فكان يشي بالقيمة) قال شيخنا العلامة قد تقرر ان كان يفعل للتكرار على ما مر نحو كان حاتم يكرم الضيف فالحديث انما يدل على ان تعذيبه لتكرار القيمة منه ولا يلزم منه ان مطلق القيمة كبيرة كما هو المطلوب اه (واقول) يمكن ان يجاب بان استعمال كان يفعل للتكرار استعمال عرفي كما تقدم ويستعمل ايضا المطلق الفعل ولعلمهم جعلوا الحديث هنا على هذا الاستعمال التالي لما قام عندهم من قرينة اوسباق وقد اخرج الطبراني ليس مني ذو حسد ولا قيمة ولا كراهة ولا انا منه ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما كتبوا فقد اخطوا به تانا واعلمنا ومن لم يتبع اصديعهم لا يرتاب في انهم كثيرا ما يعتقدون في الاستدلال بالدليل على القرينة المرشدة الى المطلوب منه فتأمل ثم انظر لم اعرض عن مثل هذا الاعتراض في الحديث الاول فانه عبر فيه بنام وهو من صبيغ المبالغة فلا يدل على التورع على اصل الفعل ولا على انه كبير (قوله وهي ذكر الشخص اخاه) نبيه امور الاول قال شيخنا العلامة عبر هنا بالاخ المراد به المسلم وفي القيمة ببعض الناس الشامل للكافر للاشارة الى اختصاص القيمة بالمسلم دون القيمة ثم اذا تأملت التعريفين وجدت القيمة مستلزمة للقيمة ثم انه لا بد في تعريف القيمة من زيادة قوله في غيبته ليخرج ذكره بما يكره في حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اه (واقول) اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفي الخادم عن الامام حجة الاسلام الغزالي ما حاصله ان الذي كاسم ثم قال وقد روى ابن حبان في صحيحه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من سمع من يديا او فصرنا فله النار ومعنى سمعنا ما يرويه قال ولا كلام به ده هذا اى اظهروا لاله على الحرمه ثم قال بهد كلام حكاة عن ابن المنذر يخالف ذلك وهذا قد يازع فيه ما قاله في السوم على سوم اخيه ونحوه اه وعلى تحريم غيبته الذي هو الوجهه فالتعريف بالاخ في الخبر لا يعطف والتذ كبير بالسبب المباحث على تأكد الترتيب في حق المسلم فوق تا كده في حق غيره لانه اشرف واعظم حرمة وفي كون ذكره بما يكره في حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم وغيره ولافرق بالنسبة للحكم فانظر به ذلك في الخلفاء الذي ادعاه الثاني ان ذكر نحو داية الاخ ودار بما يكره كذكره بذلك وقد يشعل ذكره كذلك الثالث قال في الخادم وهل تعطى غيبة الصبي والمجنون حكم غيبة المكاف لم ارم من تعرض لها الا ابن القشيري وساق عنه ما حاصله انه كالكاف (واقول) هذا بالنسبة لنفس الصبي او المجنون اما بالنسبة لغيره او آه اذا كره ذلك فلا توقف في ان ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل في التعريف المذكور على ما اشترنا اليه آفناه الرابع انها لا تنقيد بالذ كبل تحقق حيث افهم الغيبة بما يكرهه المغتاب ولو

(والقيمة) وهي نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد بينهم قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة تمام زواة الشيخان ورويا أيضا انه صلى الله عليه وسلم صر يقبرين فقال انهم مامن لبعذان وما بعدان في كبير يعني عند الناس زاد البخاري في رواية بلى انه كبير يعني عند الله اما احد عما نكان يشي بالقيمة واما الآخر فكان لا يستتر من بوله اما نقل الكلام نصيحة للمنفول اليه فواجب كما في قوله تعالى حكاية يا موسى ان المنذر يا تخرون بك ايقولك ولم يذكر المصنف الغيبة وهي ذكر الشخص اخاه بما يكرهه وان كان فيه والعادة قريتها بالقيمة لان صاحب العدة قال انها صغيرة واقره الرافعي

ومن جملة العموم البلوى بما نقل من مسلم ٣٥٦ منها ثم قال القرطبي في تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الاكبر الكبيرة

بما وعد عليه بخصوصه قال صلى الله عليه وسلم لما عرج في مسرت يقوم لهم انظار من فحاس يحمشون وجوههم وصدورهم فقات من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم رواه ابوداود وفي التنزيل ولا يغتب بعضكم بعضا ايجب اسدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا وبتاح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها (وشهادة الزور) لانه صلى الله عليه وسلم عداه في حديث من الكفار وفي آخر من أكبر الكفار رواها الشيخان وهل يقيد الميثم وديه بقدر نصاب المصرفة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرطبي بالنسبي بل قال ولولم ثبت الافلسا (واليمين الفاجرة) قال صلى الله عليه وسلم من حلف على مال امرء مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان رواه الشيخان وقال من اقتطع حق امرء مسلم يمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شبا يسيرا يا رسول الله قال وان كان قضيا من ارضي رواه مسلم (وقطعة الرحم) قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم وقطعة فعيلة من القطع ضد الوصل العلامة

بجوهره يرض أو فعل كان يمشى مشيته أو إشارة بنحو بدأ وجفن أو كناية قال النووي بلا خلاف وان أهم الغتاب حيث فهم الخطاب منه معنا وكذا بالقلب بان يظن به ما يكرهه ويصم عليه بتأليه من غير استناد في ذلك الظن الى مسوغ شرعي قال في الاحياء اعلم ان سوء الظن حرام مثل سوء القول واست أعني به الاعتقاد القاب وحكمه على غيره بالسوء فاما نحو الخواطر وحديث النفس فهو موقوف عنه بل الشك أيضا موقوف عنه ولكن المنهي عنه ان تظن والظن عبارة عما تركز اليه النفس ويحيل اليه القلب فليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا ان يشكك فيك للعبارة لا تحصل التأويل فعند ذلك لا يمكن ان لا تعتقد ما علمته وشاهدته الى آخر ما بسطه والظاهر انه لاحرمه في اعتقاد استناد الى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم كما تقدم (قوله لعموم البلوى بها) قال شيخنا العلامة لوقال اغلبية البلوى به المكان أو وفق بقوله فقل من يلم منها (وأقول) وجه هذا الاعتراض اقتضا العموم انه لم يلم منها أحد وقوله فقل من يلم منها ان البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بان المراد بالعموم الكثرة أو العموم لاكثر الناس بقرينة فقل أو بان المراد بالقلبة العدم والنفي حقيقة أو بالغة فان قل قد يستعمل بمعنى النفي والى هذه الاجوبة ونحوها أشار الشيخ بغيره بأ وفق (قوله ترد فيه ابن عبد السلام) فان قلت ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الاتي في اليمين الفاجرة وان كان قضيا من ارضي (قلت) الفرق انه انضم الى كل أموال الناس بالبطل انهم الحرة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا وأيضا فهو هنا غير أخذ بل معين لغيره على الاخذ بخلافه ثم وبهذا يفرق أيضا بين تردده هنا وتقله فيما سبق الاجماع على ان غضب الحبة أو سرقتها كبيرة (فان قلت) لم سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سبق أي بان خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة واقراءه تقييد جماعة الغضب بما يبلغ قيمته ربع مثقال بل قد يكون ما ذكر رأوي بالتردد لان نفسه أخذ والشهادة لا أخذ فيما بل هي اعانة للغير عليه (قلت) اما الاول فالفرق انه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن معاملة أو استيفاء حتى مثلا كان أقرب الى المسامحة لان النفوس قد تسرح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق واما الثاني فالفرق ان مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها الحفظ الحقوق (قوله وجزم القرطبي بالنسبي بل قال ولولم ثبتت الافلسا) قال شيخنا العلامة ان أريد بالاثبات الايجاب ضد النفي انتهض بشهادة الزور التافه لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باقائه أبراسه وان أريد بالاثبات التصحيح عند الحيا كم انتهض بشهادة الزور المرودة فلو قال ولولم تتعلق الابتناس كان أشمل انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب باختصار الشق الاول لانه فرض الكلام في الاثبات على وجه التثليل للعلم بحال النبي بالمقايسة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على انه يمكن أن يراد بالاثبات الالزام بزعم الشاهد وقصد ويجعل قوله الافلسا على تقدير الاحكام فليس من ثبوت أو نفي أي ولولم يزم باعتبار زعم الشاهد الاحكام فليس من ثبوت أو نفيه وحيث تشمل الشاهد بالثبوت والشهادة بالنفي المقبولة والمردودة (تبيينه) لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضا في نظر (قوله من حلف على مال امرء مسلم الخ) قال شيخنا

الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم وقطعة فعيلة من القطع ضد الوصل العلامة

العلامة هذا الحديث والذي بعده لاسيما الثاني يدلان على ان الوعيد على الاقتران باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المدعى فليتم امل انتهى (وأقول) اما اول قوله فام عندهم ما دل على ان المراد في هذه الاحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدم نظيره ويمكن ان يكون مما قام عندهم على ما ذكرناه الطبراني بسند صحيح والحاكم وصححه ان الله جل ذكره اذن لي ان احسن عن دينك قد مرقت رجلاه الارض وعنته من بين تحت العرش وهو يقول سبحانه اعمك ربنا فرده عليه ما علم ذلك من حلفت بي كاذبا اذ في هذا اشعار بالتهديد والوعيد وما رواه عبد الرزاق في باب الكسب من الباب الجامع عن معمر بن سعيد الجعفي ان رجلا جاء ابن عمر فقال اني اصببت ذنبا اوجب ان تعذبني الكفار قال نعمت عليه سبعا او غنايا الاشرار بالله الى ان قال واليمين الفاجرة كما تقدم نظيره واما ثانيا فهذا الايراد منه مبني على ان مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وان لم يقطع بها شيء وليس في الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التي يقطع بها ويجوا به منع ان مرادهم باليمين الفاجرة ما ذكره بل ليس مرادهم بها الا اليمين الكاذبة التي يقطع بها لان الذي نضوا على انه كبيرة هو اليمين المنعوسة في الحديث التي يقطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة لان الظاهر انه لما ذكر ما نضوا عليه فهذا هو المدعى ولا شبهة في دلاله الحديثين عليه غاية الامر ان بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا ساءوا باليمين الفاجرة وقسمها الزركشي بما يشمل الكاذبة التي لا تقطع بها وهذا لا يقتضي الجزم بان هذا هو مدعاهم حتى يبنى عليه ذلك الايراد وان كان نعيم الحكم اعنى كون اليمين الكاذبة مطلقا كبيرة متجها في نفسه بل يحث الزركشي ان كثرة الايمان وان كانت صادقة مفسدة كما في كثرة المخاصمة وفيه نظر والفرق لا يخفى على ان غاية ما يتوجه على ان المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المدعى ومثله يقع لهم كثيرا (قوله والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة القرابة لا تقبل القطعة فالمناسب ان يراد بالرحم هنا المودة والتواصل التماسا عن القرابة المذكورة مجازا في السبب عن السبب انتهى (وأقول) المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهود شائع وانما أسند القطع اليها مع ايرادها ما ذكره بالغته حتى كان من قطع ما ذكره قطع الرحم نفسها فلا حاجة الى اخرجها عن معناها بل لا وجه له مع نفويت هذه البدلغة التي قصدها الشارع كما هو اللائق بكال بلاغته وسكت الشارع عن تفسير القطعة وقد قال أبو زرعة يعني ان يختص بالاسامة وقال الكمال لا ينبغي ان يختص بها بل ان يتعدى الى ترك الاحسان وقال شيخ الاسلام ما يترك الاحسان فالاقرب كما قال العراقي انه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة ويحتمل ان يكون صغيرة في بعض الاحوال انتهى وقد يقال يتجه ان يختص كل منهما باختلاف الحال ثم رأيت بعضهم قال ان الذي يتجه ان المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القرب منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعي وبسط ذلك الى ان قال فلا فرق بين ان يكون الاحسان الذي ألقه منه قريبا مالا او مكتوبة او مراسلة او زيارة او غير ذلك فقطع ذلك كله بعد دفعه لغسيرة عذر كبيرة انتهى (قوله والعقوق) أي لوالدين أي ولو كافرين كما هو ظاهر اطلاقه وهو الظاهر وان وقع في بعض الاحاديث التقييد بالمسلمين لان الظاهر أنه جرى على

والرحم القرابة (والعقوق)
 أي لوالدين لانه صلى الله
 عليه وسلم عد في حديث من
 الكفار وفي آخر من أكبر
 الكفار رواهما الشيخان
 واما حديثهما الخلة بمنزلة
 الام وحديث البخاري عم
 الرجل صنواً فإنه فلا يدلان
 على انهما كآلوالدين في
 العقوق (والفرار) من
 الزحف لانه صلى الله عليه
 وسلم عد من السبع
 المو بقات أي المهلكات
 رواه الشيخان نعم يجب
 اذا علم انه اذا ثبت يقتل
 من غير نكاح في العدة
 لانتفاء اعزاز الدين بقوته

الغالب وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في قطعة الرحم وقد بسطوا الكلام
 في ضابط العقوق في كتب الفقه ومنه أن يؤذي ما أو أحدهما إذا ليس بالهين أي عادة
 فلا يرجع من محله (قوله ومال اليتيم أي أكله مثلا) فان قلت لا حاجة لذلك لأنه
 لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدم قلت اعلم أن كراهة وقوعه بخصوصه وحكمة إفراجه
 بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضا الاهتمام بشأنه وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن
 فأنه غصب أيضا لكن أفردنا بالذكر اهتماما بيمينهما لتلايته وهما جاهل بما عرفت فيمنه من
 المعاملة ونحوها (قوله في الحديث) قال شيخنا العلامة الحديث لم يسبق وانما سبقت الإشارة
 إليه اه (وأقول) هذه مناقشة هينة لا يتوجه مثلها على الأئمة مع ان سبق الشيء أهم من أن يكون
 صريحا وإشارة (قوله وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران الأول انه قد يقال كيف صح له
 التردد مع ان ذلك غصب أو سرقة كما نقرر وقد تقدم نقله الاجماع أن غصب الحبة وسرقتهما
 كبيرة ويحجب بأنه يحتمل ان تردده هنا مبني على قول غيره فيمن تقدم ويحتمل انه يخص ما هنا
 بالوصي ونحوه ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الاكل منه كما
 نقرر في القروع كان له فيه شبهة في الجمل ما نعمة من كون أخذه كبيرة على الاطلاق اما غصبه
 من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الاطلاق من الغصب من غيره والثاني انه اذا قلنا
 انه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أولا كما تقدم ان غصب
 غير المال صغيرة فيه تظن (قوله اما في التافه صغيرة) فيه أمران أحدهما انه ينبغي أن
 يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن ببيتيم وقلنا ان أخذه ماله كبيرة مطلقا فيكون هذا
 كذلك والثاني اننا اذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهما ما كبيرة
 مطلقا فيحتمل ان يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره شارح منبدا على قول غيره ويحتمل أن
 يفرق بينهما بأن هذا الما كان في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة
 مطلقا كما تقدم لكن سبأني عن الأذرى الإشارة الى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلا
 كبير مطلقا (قوله وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة واقراء قال
 الاسنوى وأما عند الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لأنه ان كان يعتقد الجواز
 فلا كلام فيه وان كان عالما بانع فالصلاة فاسدة رحمتنا فان صلاحها في وقتها فالصلاة
 لكونه أني بصلاة فاسدة فيمنع التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة وان لم
 يصلها في وقتها فالصلاة بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى ورده الأذرى فقال ما ذكره
 فحاطب لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها الا اذا قدمها
 فالصلاة عدم دخول الوقت وان ذلك لا يجوز وهذا ما اقتضاه كلام خلافت من الأئمة ولا نزاع
 فيه ولا ريب انه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح
 في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو قبله وان أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر
 وهو ظاهر (قوله وتأخيرها عنه) أقول ينبغي أن يكون تأخيرها عنهم بحيث لا يكون عمد
 جائز كما خبير كما هو وان يكون فعلها في وقتها مع تعمد الاخلال ببعض شروطها أو واجباتها
 كتأخيرها لانه ترك لها وتلاعب بالدين (قوله والكذب على رسول الله صلى الله عليه

ومال اليتيم) أي أكله
 مثلا قال تعالى ان الذين
 يأكلون أموال اليتيم
 الآية وقد عده صلى الله
 عليه وسلم من السبع
 الموبقات في الحديث
 السابق وتردد ابن عبد
 السلام في تقسيمه نصاب
 السرقة (وخيانة الكيل
 أو الوزن) في غير الشيء
 التافه قال تعالى ويل
 للمطففين الآية والكيل
 يشتمل الذرع عرفا أما في
 التافه فصغيرة كما تقدم
 (وتقديم الصلاة على وقتها
 وتأخيرها) عنه من غير عذر
 كما سقر قال صلى الله عليه
 وسلم من جمع بين صلاتين
 من غير عذر فقد أتى بابا من
 أبواب الكفار رواه الترمذي
 وأولى بذلك تركها (والكذب
 على رسول الله صلى الله عليه

وسلم

(وسلم) فيه أمور * الاول ان هذا هو المشهور والافقه مذهب الشيخ أبو محمد الجويني الى أن
 الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كثر وقال الزركشي ولا شك ان الكذب عليه في تحاميل حرام
 أو تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف في تعدده فيما سوى ذلك انتهى * والثاني أنه ينبغي
 أن يكون من الكذب عليه تعدد رواية الموضوع عنه بلا مسوغ شرعي بل ربما يكون منه
 أيضا اللعن في كلامه بلا عذر صحيح * والثالث قال شيخ الاسلام والوجه ان الكذب على غيره من
 الانبياء أي وان لم يكونوا رسلا فيما يظهر كبره قياسا على الكذب عليه الخ انتهى وينظر
 الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصا الكذب على مثل جبريل واسرافيل
 (قوله) اما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة واعلم ان الشارح وجه قول المصنف
 فيما مر تكذيب الاصل الشرع لاسقط المروي باحتمال نسبته الاصل له بعد روايته للشرع
 فلا يكون واحدا منهما بتكذيبه للاختصاص وهو يقتضي ان الكذب بعد الرواية مع عدم
 النسيان مجرح وهو كذب على غير النبي وليس من صغائر الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص
 عليه هنا انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه بل لا ينبغي ان يكون الاسم والان الذي
 أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحا وكونه كبيرة هو كذب الفرع لانه كذب على النبي صلى الله
 عليه وسلم الاتري قوله هناك ووجه الاسقاط الذي نفي الا مدى الخلاف فيه الى قوله والكذب
 على النبي الذي يؤل اليه الاخر في ذلك على تقدير انما يسقط العدة اذا كان هذا انتهى فانه
 احتراز بقوله على تقدير حاله لو كان الكذب من الاصل فانه لا يسقط العدة لانه صغيرة لانه
 كذب على غير النبي بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال قوله على تقديره وان يكون
 الكذب على الراوي دون تقديره وهو ان يكون الكذب من الاصل انتهى فسبحان من لا ينسى
 (قوله وضرب المسلم) فيه أمور * الاول قال الزركشي وخص المصنف المسلم لانه الخس
 أنواعه والافندي بغير حق كذلك قال العراقي ان أراد في التحريم فسلم وان أراد في كونه كبيرة
 فهو ممنوع انتهى وعندى ان الاوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه
 * والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الأذرى ان الضربة والخدشة اذا عظم ألمها أو كان
 أحدهم الوالد أو ولي ينبغي ان يطعها بالكفاية انتهى * والثالث انه ينبغي أن يدخل المسلم الخفي
 في المسلم فان الظاهر ان ضربه بغير حق كبيرة أيضا واما الحيوان البهيبي كالحمار فظاهر كلامهم
 ان ضربه بغير حق لا يكون كبيرة ولا يعد استثناء ضرب شديد يتضمن تعذيبا (قوله معهم
 سبياط الخ) قال شيخنا العلامة في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى وجهه
 وقد مر غير مرة وقال الكمال أطلقه أي قوله وضرب المسلم فتناول ما يسمى ضربا والدليل
 يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسبياط الموصوفة انتهى ثم قال قوله يضربون
 بها الناس فظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق لما تدعى
 لاطلاقه وتقييمه الدليل انتهى (وأقول) جواب ذلك أنهم أشاروا بالاستدلال بهذا الخبر الى
 أنهم فهموا بقراءات شرعية ان خصوص كون الضرب بالسبياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم
 غير متبرفي هذا الحكم والى أن ذلك ظاهر بين جملة الشرع حتى لم يصحح الى التقييم عليه وعمما
 يدل على ان خصوص ما ذكره ليس شرطا ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي امامة قال قال

(وسلم) قال صلى الله عليه
 وسلم من كذب على متعمدا
 فليتبوأ مقعده من النار
 رواه الشيخان اما الكذب
 على غيره فصغيرة (وضرب
 المسلم) بلا حق قال صلى
 الله عليه وسلم صنفتان من
 أمتي من أهل النار لم أرهما
 قوم معهم سياط كأذناب
 البقر يضربون بها الناس
 ونساء كاسيات عاريات
 الى آخره رواه مسلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرد ظهره وسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان وروى أيضا
 ظهر المسلم حتى الابحثة على انه يجوز ان يكون استندلا على بعض المدعى وقد سبق انه امر
 معهود (قوله ريب الصحابة) قال العراقي ريبه مستثنى من ذلك سب الصديق بنى الصحبة فهو
 كفر لسكذيب القرآن انتهى وفي العباب وفي كفر سباب الشيخين تردد انتهى ومقتضى
 المذهب انه ليس كفرا (قوله الخطاب للصحابة السابقين) ان قيل لم جمع في قوله لا تسبوا مع
 ان الساب واحد وانتهى انما ورد بسبب وقوع السب قلت اشارة الى نبوت هذا النهى
 للجميع وان السب لا يليق باحد منهم (قوله الذى لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة فبسه ان
 السب المذكور ان كان حين صدوره حراما خالف قولهم ان الصحابة كلهم عدول وان لم يكن
 حراما بان لم تثبت حرمة الابائض المذكور لم يكن السب المذكور مقتضيا للتنزيل لهم منزلة
 غيرهم وقد يجاب باختبار الشق الاول والاقدم على الحرام جاهلا بحرمته لا يبنى العدالة كما
 انتهى (وأقول) يجوز ايضا مع اختيار الشق الاول كون خالد رضى الله عنه عالما بجمرة
 السب في نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه في الخصومة خصوصا وقد تقرر
 في الشرع جواز السب بشرطه وقد يجاب ايضا باختبار الشق الثانى والسب المذكور
 مقتضى للتنزيل المذكور بل تردد اذ لا يابق بالصحابة الوقوع فيما لا يندبى وان لم يكن حراما
 (قوله اما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان يستثنى
 من غير الصحابة اولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من ان اذية اولياء الله ومعاداتهم من
 الكفار لما روى البخارى من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد
 آذنته بالحرب أى اعلمته أى محارب له ولاخفاء فى أن فى السب ايداء ومعاداته وهذا هو مقتضى
 استدلال الشارح بخبر البخارى المذكور ومع قوله والصحابة من اوليائه الدال على ان الاولياء
 اعم منهم * الثانى ان الوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقا كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة
 لوجود معناها فيه فهو من افرادها بل قد تكون اشدها او من أشدها ومن هنا يؤخذ ان
 سب اهل العلم وحله القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وان غيبة اولياء الله كبيرة وان لم يكونوا من
 اهل العلم وحله القرآن اذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام فى اهل العلم
 وحله القرآن غير المنهمكين فى الخلفات اذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتم امل (قوله ومعناه تكرر
 السب) قال شيخنا العلامة أى وتكرر الصغيرة اذ ما ن عليها وسبب أى أنه من الكبار
 ولا يخفى أن الادمان اخص لانه كما سبب أى المواظبة (وأقول) التكرار يصدق بالمواظبة فيصح
 جملة علمه بقربة قول المصنف وادمان الصغيرة لان السب من أفرادها وانما اقتصر الشارح
 فى التفسير على التكرار لانه اللازم فى معنى السباب فتدبر (قوله وكتمان الشهادة) فيه
 امور * الاول انه ان قيل ينبغى تقييده وتقييد الخلل بما لم ينقص عن نصاب السرقة ان قلنا
 بذلك التقييد فى الغصب والسرقة بل اولى لانه لا يزيد عليها قلنا هو محتمل وقد يفرق بان مجرد
 اخذ الغاصب يمكن استدرا كدبالاستحاض منه بخلاف كتمان الشهادة فانه يقررت الحق
 بالكلمة وهذا هو قضية اطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مر فى اليمين الفاجرة * الثانى ان الخلل
 البلقينى قيد ذلك بما اذا دعى اليها التولية تعالى ولا يابى الشهادة اذ امدعوا أمنا كانت عنده

(وسب الصحابة) قال صلى الله
 عليه وسلم لا تسبوا اصحابي
 فوالذى نفسى بيده لو ان
 أحدكم اتفق مثل أحد ذهباً
 ما أدرك مد أحدهم ولا
 نصيفه رواه الشيخان
 وروى مسلم عن أبي سعيد
 الخدري انه كان بين خالد
 ابن الوليد وعبد الرحمن بن
 عوف بنى فسيبه خالد فقال
 صلى الله عليه وسلم لا تسبوا
 أحد من اصحابي فان أحدكم
 لو اتفق الخ الخطاب للصحابة
 السابقين نزلهم لسبهم الذى
 لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث
 عال بما ذكره وروى
 البخارى انه صلى الله عليه
 وسلم قال ان الله تعالى قال
 من عادى لي وليا فقد
 آذنته بالحرب أى اعلمته
 بأنى محارب له أى معاقب
 والصحابة من اوليائه تعالى
 وسبهم مشعر بمعاداتهم
 أما سب واحد من غير
 الصحابة فصغيرة وحديث
 الصحبة بسبب المسلم
 فسوق بمعناه تكرر السب
 (وكتمان الشهادة)

شهادة رجل وهو لا يعلمه او كان شاهدا في امر لا يحتاج الى الدعوى بل يجوز حسبه فلم يشهد
بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعى به هل يسمى ذلك كتماناً نظراً وكلام الشيخين في الاداء دليل
على انه ليس قادحاً انتهى ونظر فيه غيره وفي دلالة الآية لما تقدمه وقد قال العراقي قال ابن
القشيري من كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد ومنه ان لا يكون عند صاحب الحق علم
بان له شهادة وخالفه صاحبه انتهى وظاهر ذلك انه يجب اعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد
تقديم ذلك بما اذا احتل حاجته اليها والرغبة في ما حالها لوطن انه وان اخبره به المنة تقع بها
في الحال اولي يكن ثم من يفيد الادعاء عنده فالمجته جواز الآخر الثالث ينبغي ان يستثنى من
امتناع كتمان الشهادة ما لو وقع بحضوره سب او قذف الغير اخذاً من قول الاحياء في تعريفهم
القيمة بأنهم نقل كلام الناس به ضمهم في بعض على وجه الافساد بينهم مانصه هذا هو الاكثر
ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء اكرهه المنة قول عنه او الية وثالث وسواء
كان كشفه بقول او كتابة او رمز او ايماء وسواء في المنة قول كونه قولاً او فعلاً عيباً او نقصاً في
المنقول عنه او غيره فحقيقة التهمة افشاء السر وهتك السر عما يكره كشفه وجبته ينبغي
السكوت عن حكاية كل شيء شوهه من اسرار الناس الا ما في حكايته نفع لمسلم او دفع ضرر
كالوراثة من يتناول مال غيره فعليه ان يشهد به انتهى فليتنامل (قوله أي مسح) فيه امر ان
* الاول وجهه شيخنا العلامة ثم قال وهذا تكلف لم اره لغيره الى ان قال على ان المسخ الذي
ادعاه غير ثابت انتهى (وأقول) اما قوله وهذا تكلف فهو مبني على ان المراد بالمسح هنا المسخ
الحسي وهو ممنوع بل يجوز ان يكون مراد الشارح به المسخ المعنوي كما قيل بذلك في قوله صلى
الله عليه وسلم ما ينسخ الذي يرفع رأسه قبل الامام الحديث وظاهر ان المسخ المعنوي لا تكلف
فيه بوجه على اننا انسلم ان في المسخ الحسي تكافؤاً وما المانع منه وأي تكلف فيه واما قوله لم اره
لتفسيره فلا اثر له اذن حفظ حجة على من لم يسمع ولا سيما الشارح ذلك الامام المطلع الثقة وابن
اطلاع الشيخ من اطلاعه واما قوله على ان المسخ الذي ادعاه غير ثابت فان اراد بعدم ثبوته عدم
حصوله للقلب فلا سند له في هذا النبي ولا وجه تمسك به اذ هو امر ممكن لم يقم على منه عقل ولا
نقل فيجوز ان يكون حاصله لكن لا يطلع عليه اذ لا يتأق رويته ويجوز الاستبعاد مما لا يجدي
وان اراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لان غاية الامر انه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر في
نقل الشارح والثاني انه قد يتوقف في دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة الا ان يجاب بان
الوعيد المعتبر في الكبيرة شامل للوعيد بجميع القلب ومن الأدلة على انه كبيرة ما أخرجه الطبراني
من رواية من احتجبه البخاري من انه صلى الله عليه وسلم قال من كتم شهادة اذا دعى اليها كان كمن
شهد بالزور (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وان كانت بسيرة أو كان الحق ما لا دون
نصاب السرقة ويوجه بانه انضم الى اخذ مال الغير بغير حق بتدليل الشرع عن وضع لتفسيده
بجسلاف مجرد الغصب والسرقة ثم رأيت ان الأذري قال اطلق شرح الروائي وغيره ان كل
أموال الدماغي وغيرهم بالباطل من الكاثر وكذا اخذ الرشوة ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك أربع
دينار وان لا وكذا أطلق صاحب العدة اكل اموال اليساخي واخذ الرشوة ويجرى على اطلاقه
فيها وفي كبل أو وزن الشيخان وسأني عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التفسير بحمله

قال تعالى ومن يكتمها فإنه آثم
قلبه أي مسح (والرشوة)

رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في روايه في الحكم وحسنه والحاكم في روايه ايضا والرئيس هر الذي يسهى بينهما وقال فيه بدون الزيادة في صحيح الاسناد وقال الترمذي فيه بدون ما حسن صحيح اما بطل مال المتكلم في جاز مع الساطان فلا يجال جازة (والديانة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والذبيث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح (والقيادة) وهي استحسان الرجل على غيره أهل وهي مقبلة على الديانة (والسعاية) وهي ان يذهب بشخص الى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه وفي نهاية القريب حديث الساعي مثلت أي مهلك بسعايته نفسه والسعي به وإيسه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤتي منها حقها الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحى عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الى آخره رواه الشيخان (ويأس الرجة) قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون

في المقصود بربع دينار انتهى (قوله وهي ان يبذل ما لا يحق) فيه امر به الاقول انه جعل معنى الرشوة البذل مع ان الاخذ كبيرة أيضا كما صرح حوايه الثاني ان تنس الحكم بغير حق ينبغي عده من الكبائر وان اتنى البذل المذكور كما يدل عليه حديث النضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فاما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ففضى به ورجل عرف الحق بخار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار فكل من البذل والاخذ للغرض المذكور كبيرة وان لم يقع حكمه والحكم بالبطل كبيرة وان لم يوجد أحد ولا يبذل الثالث ان قوله يحق باطلا أو يبطل حقا يخرج ما اذا أخذ بحق حقا مع أنه ينبغي ان يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني سواء أخذ على الحكم بالبطل أو الحكم بالحق والرابع ينبغي أن يتظر فيما لو يبذل ما لا لا أحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يمتد لها ولا خصومة ولا يبعدها من صغيرة وظاهره لحرمة على الدافع اذا توقف وصوله الى حقه عليه وينبغي أنه كبيرة بالنسبة الى الاخذ وهل الاهداء حيث حرم كبيرة فيه نظره وقد سهر رشوة وغاها وشمله قوله في الحديث هدايا العمال غلول (قوله قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرشئ الى قوله والحاكم في روايه أيضا والرئيس هو الذي يسهى بينهما) اقول يؤخذ منه ان كلام من قبول الرشوة والسعي فيهما من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الاخبار وهو وجه الدلالة نعم حيث جاز الدفع للراشي كما تقدم وكان الراشي من جهته فلا يصرح عليه كما هو ظاهر وهذا ذكر بعضهم ان الراشي تابع للراشي في قصده ان قصد خيرا لم تلحقه لعنة والا لحقته (قوله استحسان الرجل على أهله) ينبغي وان لم يقع الاخذ الاختلاء على نية المحرم وان المراد بانه الزوجة ونحوها كبنته (قوله وهي ان يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة الظاهر ان المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كاف في تحقق السعاية وان لم يذهب به اليه (وأقول) ان ثبت ان هذا من أفراد السعاية امكن دخوله في هذا التمر بجمع الباء السببية ويكون قوله ليؤذيه بياناً لتلك السببية أي بسبب شخص أو بنية قد يرمي مضاف أي بأمره وشأنه فلا يقتضي مصاحبة معه وظاهر ان في معنى قوله في حقه نحو اشارته اليه كالمسأل ظالم من فعل هذا فاشار هو اليه وان في معنى قصد الايذاء ما لو لم يقصد ايذاءه اذا علم ان اخبار الظالم يترتب عليه ايذاؤه (قوله فيما دافعه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة انظر ما حكته مع قوله فأحى عليها في نار جهنم (وأقول) حكمته المبالغه البالغة فان صفائح النار اذا حى عليها صارت أبلغ ما يكون في الحرارة (قوله فيكوى بها) قال شيخنا الشهاب عبر بالمضارع اشارة الى ان الكي مستتر بخلاف التصريح فانه يقتضى انتهى (أقول) ولاستحضاره الصورة العجيبة (قوله جنبه الخ) انظر حكمه تخصيص هذه الثلاثة (قوله قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) قال شيخنا العلامة يدل على ان اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح ان المراد تعداد الكبيرة مع وجود الايمان (وأقول) هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلمهم انما استدلو بالآية على ان اليأس كبيرة لصر فهم قوله فيها الكافرون عن معناه الحقيقي كحمله على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للدلالة على ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفر حقيقة كغير من الكبائر الاشر الثابتة والاياس من روح الله رواه المدرك قطني لكن صوب وقعه على ابن

معهود فان الظاهر من الاشارة مطلق الكفر بقضية استتراء استعمال الشارع له ومن العطف المغايرة والحاصل ان هتاهما عين أحدهما ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر حقيقة وان لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك والثاني كون اليأس كبيرة فلم يتكلموا ههنا في المقام الاول اتكالا على ما ينوه في محل آخر وتكلموا في المقام الثاني والآية بعد الفراغ من المقام الاول وصرح فيها عن ظاهرها بنحو عملها على التشبيه او على كقران النعمة دالة عليه لان ما أشبه به الكفر في العظم لا يكون الا كبيرة وقد أطلق جماعة ان كقران نعمة المحسن من الكفر قبل وهو بعيد ويتعين جله على كقران نعمة الله اذ هو المحسن على الحقيقة ويمكن جله أيضا على كقران نعمة محسن يجب مراعاته كالزوج انتهى (واقول) يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة فانه ان اريد به انكار انعم الله فقد يتوقف في الاقتصار على كونه كبيرة وان اريد به عدم الشكر علم فان اريد بالشكر الشكر اللساني ففي كون تركه كبيرة تنظر بتلقي من غوى كلام الفقهاء وان اريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على كونه كقرا نالنعمة وقد عد بعضهم من الكبائر نسيان النعمة فلي تأمل المراد به ويمكن أن يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقا فلا يوجد شكر عليها لابل القلب ولا باللسان ولا بالاركان (قوله بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة ان كان المكرا يقع التكال بالمعاصي بغتة من غير تقدم انذار فالحصار السبب فيما ذكره الشارع مسلم وان كان يقع التكال مطلقا بغتة فلا اذا الامن من المكركب ينشأ بلزوم بان لا يقع وان كان طائعا وهذا يقتضي حصر الامن في الخاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى (واقول) القائل ان يمنع هذه التفرقة التي ادعاها اذ مانع بناء على ان المكركب هو يقع التكال بالمعاصي بغتة من غير تقدم انذار من كون المكركب هو بلزوم بان لا يقع وان كان طائعا ودعوى ان الثاني يقتضي الحصر المذكور ممنوع اذ الحصر على التقديرين صحيح قطعاً فمقتضى الثاني دون الاول (فان قلت) ما حكم الامن مع الطاعات (قلت) ان اريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب احد على معصية فيبقى ان لا كلام في ان هذا كبيرة بل قد يكون كثيرا لما استقر في الشرع انه لا يقمن تعذيب بعض العصاة وان اريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده او مع البعض لقوة رجائه فالظاهر ان هذا ليس صغيرة فضلا عن كونه كبيرة أخذنا من قولهم ان الافضل للحي استواء خوفه ورجائه او لعدم قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كقرا ومن هنا يظهر تقييمهم بالاسترسال في المعاصي فلي تأمل (قوله قال تعالى فيه وانهم لم يقرولون منكرا من القول وزورا) اقول وجه الدلالة من الآية ان الله تعالى سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من ان الظاهر من الكبائر وسكتوا عن الايلاء ولا يعد كونه كبيرة ايضا (قوله قال تعالى قل لا اجد فيها أوحى الى محترما الخ) اقول قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة ايضا رايتأمل وجه الدلالة من الآية فان التحريم اهم من الكبيرة وقد بسطت دل بآية حرمت عليكم الميتة اذ قوله فيما اذلكم فسق راجع للجمع على القاعدة الاصولية وكون الشيء فسقا بالمعنى الشرعي يقتضى انه كبيرة (قوله لان صومه من اركان الاسلام فقطره يؤذن بقوله اكثرا من تركه بالدين) فيه امر ان الاول قال شيخنا العلامة فانه تلويح بان فقطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف

(وامن المكركب) بالاسترسال
 في المعاصي والاتكال على
 العقول قال تعالى فلا يامن مكركب
 الله الا القوم الخاسرون
 (والظهار) كقول الرجل
 لزوجته انت على كظها رمي
 قال تعالى فيه وانهم لم يقرولون
 منكرا من القول وزورا أي
 حثت شبهوا الزوجة بالام
 في التحريم (ولم الخنزير
 والميتة) أي تناوله لغير ضرورة
 قال تعالى قل لا اجد فيها
 أوحى الى محترما على طاعم
 يطعمه الا أن يكون ميتة
 او دما مسفوحا او لحم خنزير
 فانه رجس (وفطر رمضان)
 من غير عذر لان صومه من
 اركان الاسلام فقطره يؤذن
 بقوله اكثرا من تركه بالدين

(والغلول) وهو الخيل يأنه من الغنمية ٢٦٤ كما قال أبو عبيد قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهي

دون الاولين انتهى (واقول) يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابن خزيمة وجمان في صحيحهما ثم انطلق في فاذا انا يقوم معاقبين بعراقهم مشقة أشد اقهم دما قال قلت من هؤلاء قال الذين يقطرون قبل تحلة صومهم الحديث أي قبل تحق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه * والثاني ان التقييد بمضام يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي أن يكون كصوم رمضان والحديث المذكور يشبهه وان لم يشبهه دليل الشارح ثم رأيت بعضهم قال وظاهر ان مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والافطار فيه بغفيرة عذر ترك صوم واجب مضيق من نذراً وكفارة فيكون كبيرة كالافطار منه بغفيرة عذراه والمصلحة تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترتك دون صورة الافطار بغفيرة وهل كالأوجب التطوع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظراً ولا يبعد انه كالأوجب لانه بعد الشروع عصاره واجب (قوله قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) أقول وجه الدلالة ان معنى يأت بما غل انه يأتي بالذي غل عليه على عنقه أو يأتي بما أحمله من وبالوائمه كما قاله المفسرون وعلى كل فلا فائدة في الاخبار بذلك الا الإشارة الى انه يعدب عليه فقيهه وعيدوه يقويه ثم توفي كل نفس ما كسبت (قوله بالخافتهم) ظاهره ان مجرد الاخافة كبيرة وان لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهزيمة تضي الآية الكريمة فانه تعالى توعد فيه بالعذاب العظيم في الآخرة مع ان من أقسام المحاربة فيها مجرد الاخافة كما صرح به تفسيرا بن عباس رضي الله تعالى عنه (قوله والسحر) أقول هو ظاهر في نفسه وصرح جمع كالجلال البلقيني بان كلامه تعلبه وتعلمه وطاب عمله كبيرة أيضا والكلام في سحره لا كفر فيه بان لم يقترن بكفر والافهوكفر وقد يقال لاحاجة لهذا فان السحر في نفسه ليس بكفر والكفر ما اقترن به (قوله والربا) أقول مقتضى كونه في الشرع اسما لا عقدا لخصوص ان مجرد ذلك المقدم كبيرة (قوله وادمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب في قوله أي المواظبة عليها الخ مانصه يفهم ان الآتي بواحدة من كل نوع لا يكون مدعنا اه (وأقول) ما قاله ممنوع لان الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليه احداهما ظاهرا المواظبة عليها من أنواع فن أين هذا الانهزام * الثاني ان صريح كلامه ان ادمان الصغيرة كبيرة والذي في القروع انه مسقط للعبد بشرط أن لا تغلب طاعته معاصيه قال البلقيني والرجوع في الغلبة الى العرف فانه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر ليس من الناس أحد نعلمه الا أن يكون قليلا لا يعض الطاعة والمرأة فاذا كان الاغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة والمرأة قبلت شهادته واذا كان الاغلب الاظهر من أمره المعصية وخلاف المرأة ردت شهادته قال البلقيني وانفق الاصحاب على ان المراد الصغار فان الكبيرة بمجرد ما تخرج عن العبدية وان كان الاغلب الطاعة اه (قوله يعني باعتبار أصناف أنواعها) قال شيخنا الشهاب أي وأما ابن عباس فاعتبر الأنواع نفسها فلا مخالفة اه * (مسئلة الاخبار عن عام الخ) * قوله وخلافه وهو الاخبار عن خاص بعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام الشهادة) أقول يرد عليه أمران صرح الكمال بإيراد أحدهما وأشار الى إيراد الآخر * الاول انه غير مانع لتناوله الدعوى والاقرار * والثاني انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقوف على المسلمين أي أو

قطع الطريق على المارين بأخافتهم قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الآية (والسحر والربا) بالموحدة لانه صلى الله عليه وسلم عددهما من السبع الموافات في الحديث السابق (وادمان الصغيرة) أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع وايت السكائر مخصصة فيما عدده كما أشار اليه بالكافي في أولها وما ورد في حديث الصحابين الكبار الاشارة بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخاري والمدين العموس ومسلم بدأه وقول الزور وحديثهما اجتنبوا السبع الموافات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل مال اليتيم واكل الربوا والتولي يوم الرضا وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات فحملها على بيان المحتاج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين أقرب وسعيد بن جبيز هي الى السبع مائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها * (مسئلة الاخبار عن) نبي (عام للناس) لا ترافع فيه الى الحكام (الرواية

على

وخلافه) وهو الاخبار عن خاص بعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام (الشهادة)

على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه اذا الترافع يكون للابطال كما يكون للاثبات والناسي
 وورد على الشارح دون المصنف لان الخلاف في عبارته شامل للعام الذي يمكن فيه الترافع
 كهذين المثالين ويمكن الجواب عن الامر الاقول بان هذا تعريف بالاعم وقد اجازة الاقدمون
 وبان الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكره عن غيرهما مطلقا فلا يتوجه انه
 لا يميزها عن الدعوى والاقرار اذا الواجب في التعريف تمييزه للمعرف عما قصد تمييزه عنه لاعت
 جميع ما عداه مطلقا كما صرحوا بتقدير ذلك في غير موضع وعن الثاني بان العام المشهود به كالوقوف
 على المسلمين اوجيع الخلق فيه جهتان جهة عموم وهو عدم اختصاص احد به من المسلمين
 او الخلق مثلا وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه وهو باعتبار
 الجهة الاولى يكون الاخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه الى الحكم اذ مجرد الدعوى بان
 هذا لجميع المسلمين لا التفات اليها ولا معنى لها فان اضاف الى ذلك اني استحق منه وهذا يعني
 مثلا رجعت الدعوى والنزاع الى الله وحس وباعتبار الجهة الثانية يكون الاخبار عنه شهادة
 ويتأتى الترافع فيه فالشهادة والترافع لا يتعلقان الا بالخصوص ولولوا لجله فن ثم قصر الشارح
 الخلاف في عبارة المصنف على الخصوص وادعى ان نفي الترافع في العام لبيان الواقع كما سياتي
 وقد يقال بل يمكن الترافع في العام فان من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الامر الى
 الحاكم والدعوى بان هذا وقف على عموم المسلمين وعموم الخلق وانما منهم فاستحق وهذا يعني
 حتى منه فالتامل (قوله وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبي صلى الله عليه وسلم)
 اقول يظهر ان الخارج بامكان الترافع لا يتحصر في خواص النبي صلى الله عليه وسلم فان الاخبار
 عن زيد بانه فعل كذا او بان حاله كذا روايت مع انه اخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس
 من خواص النبي صلى الله عليه وسلم ويجيب بانها ليس في عبارته تصريح بخصر الخارج في
 خواص النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن جملة على التمثيل (قوله فينبغي ان يراى في الاول
 غالبا) قال شيخنا الشهاب (قلت) ولو زيد ذلك لكان متنع صدق التعريف على هذا الفرد
 حينئذ ايضا فالتامل اه (واقول) وجه هذا الاعتراض هو البناء على ان حاصل التعريف
 مع هذا القيد هو اعتبار العموم في الغالب فلا يصدق حينئذ الاعلى ما ثبت عمومه في الغالب
 والخواص ليست كذلك اذ لا عموم لها مطلقا بل هي ايد خاصة والجواب منع ان هذا حاصل
 التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم في نوع الاخبار غالبا كما قال الاخبار
 الذي يكون باعتبار نوعه عاما غالبا وهذا صادق على الخواص لانها عامة غالبا بحسب نوعها
 فتأمل فان فيه دقة وقد قرر غير واحد هذا المعنى في تقييد كون الحديث باللسان بقولنا غالبا
 لادخال ما لا يكون باللسان (قوله ونفي الترافع فيه لبيان الواقع) اقول فيه بحث اخذ مما
 سبق من ان المشهود به قد يكون عاما يمكن الترافع فيه الى الحكم اذ مقتضى هذا كون
 نفي الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك بما فيه (قوله وما
 في المروي الخ) قال شيخنا العلامة أي المروي من الله تعالى ورسوله يرجع الى الخبر أي الكلام
 الذي لقبه به خارج حتى يكون الخطاب به اخبارا أي القاء للكلام الخبري فيدخل في حد
 الرواية فان قيل يلزم ان يكون الامر والنهي وغيرهما في النصوص أخبارا لا انشآت قلت

وخرج بامكان الترافع
 الاخبار عن خواص النبي
 صلى الله عليه وسلم فينبغي
 ان يراى في الاول غالبا حتى
 لا يخرج منه الخواص ونفي
 الترافع فيه لبيان الواقع
 وما في المروي من الأمر والنهي
 ونحوهما

هي انشآت وضعا استعملت في النصوص أخبارا لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى
 القائم بذات الله تعالى وان استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون انشآت لان
 الطلب الذى هو مدلولها انما وجد في الخارج بها وان وجد في الذهن أى نفس المتكلم قبلها اه
 (وأقول) فيه أمور أحدها ان تقييده المرورى بقوله من الله تعالى ورسوله ممنوع بل لا وجه له
 لان الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعجم من الرواية عن الله ورسوله قطعا * ثانيها ان قوله قلت
 هي انشآت وضعا الخ صريح في ان أوامر الشارع ونواهيها مستعملة في المعنى الخبرى الذى
 بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة مستعملا في معنى الصلاة واجبة وقوله
 لا تقربوا الزنا مستعملا في معنى قولنا الزنا حرام وان هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام
 وكلاهما ممنوع منع الاختفاء معه مخالفا لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما بل
 الظاهر ان ما ذكر من نحو الأوامر والنواهي مستعملة في المعنى الانشائى وهو المطابق لصنيعهم
 الا ترى انهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى أقيموا الصلاة فيقولون لان
 أقيموا أمرا والامر للوجوب حقيقة وهذا صريح في جملة على المعنى الانشائى اذ لو كان مستعملا
 في المعنى الخبرى الذى هو مجاز فيه لما صح قواهم انه للوجوب حقيقة لان الوجوب حقيقة ليس
 معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير وكونه معناه بحسب الاصل وان لم يكن الآن مستعملا
 فيه لا يصح الاستدلال به في الاستدلال لانه غير مراد منه على هذا التقدير فالوجه بل الصواب
 انها مستعملة في معانيها الانشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بانصاف والظاهر أيضا
 ان الشارح انما أراد ان ذلك المعنى الخبرى لازم لمعناها الذى هو المعنى الانشائى فلم يستعمل الا في
 المعنى الانشائى وهو المتبادر من قوله يرجع الى الخبر دون معناه الخبرى مثلا ويؤيد ذلك موافقته
 لهم في صنيعهم المشار اليه وحمل كلامه على ذلك كاف في دفع السؤال المقدر الذى قصد جوابه
 بهذا الكلام وهو ان هذه الامور انشآت فكيف وقعت متعلقة بالخبر لان الاخبار بكسر الهاء
 اقضاء قول المصنف الاخبار عن شئ عام ومتعلق الاخبار لا يكون الاخبار لان الاخبار هو ذكر
 الخبر ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا انها وقعت متعلقة بالخبر لان الاخبار لا تستلزامها معنى خبريا فهى خبر
 باعتبار ذلك المعنى اللازم وان كانت انشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه وأما استدلاله
 على انها استعملت في النصوص أخبارا بقوله لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى القائم
 بذات الله تعالى فهو مما لا يجدي شيئا وذلك لان مجرد هذا لا يكتفى في كونها اخبارا فان الفرق بين
 الانشاء والخبر ليس هو ان الخبر خارجيا بخلاف الانشاء كما توهمه الشيخ بل كلاهما له خارجى كما
 نصوا عليه وانما الفرق بينهما بوجود بينهما في محلها اذ قلنا بعضها في الكلام في الاخبار السابق
 أوائل كتاب السنة منها انه في الخبر تصدق مطابقة الخارجى وفي الانشاء لا تصدق مطابقة مع
 تحقق الخارجى فيه وتحقق المطابقة فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصد مطابقة مع
 الخارجى لا يدل على الخبرية * ثالثها ان فرقه بين النصوص وغيرها وان تلك الامور مستعملة
 اخبارات في النصوص وانشآت في غيرها مع ثبوت الخارجى لتلك الامور وان لم تصدقها
 مطابقتها سواء كانت في النصوص او في غيرها مما لا وجه له ولا سند عليه * رابعها قوله وان وجد
 في الذهن أى نفس المتكلم قبلها يدل على ان وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم

ويرد عليه انه ان اراد بالخارج ما يراد في الاعيان لم يصبح اذ الطلب لا يتصور ان يكون في الاعيان
وان اراد به الواقع ونفس الامر فوجوده في نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده في الواقع وفي
نفس الامر وقد قدمنا في محبت الكلام في الاخبار المشار اليه ما يوضح معنى الخبر والانشاء
فراجعه وقال شيخنا الشهاب قوله وما في المروي الخ لا حاجة اليه لان الرواية قول الراوي قال
كذا واما المروي وما فيه فليس مما نحن فيه اه (وأقول) جواب ذلك ان المصنف وصف الخبر
عنه بالعموم للناس والعموم ليس الا وصف الامر والنهي ونحوه ما فهد الاشكال ولا يندفع
الاجماع له الشارح واما الخبر عنه الذي تضمنه قول الراوي قال أي النبي مثلا كذا أعني صدور
قول كذا عن النبي مثلا فالعموم فيه الابعاد كذا الذي هو الامر والنهي مثلا فان أريد
بالشيء الخبر عنه الصدور المذكور فالعموم فيه فلا يطابق كلام المصنف وأنت كذا يرجع
الى ما قاله الشارح فتأمله ومن هنا يظهر النظر في ترجيح الكمال جواب القاضي الذي نقله على
جواب الشارح بالنسبة الى عبارة المصنف فتأمل ذلك نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف
هي الاخبار بمعنى المروي وقبه به مد ومخالفة للمبتدأ من أن الحكاية المروي عنه فتأمل (قوله
يرجع الى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع أيضا
ترجع الى الخبر بتأويل فقول الشخص اضرب فلان مثل لا يجعل الى فلان ضربه مطلوب ونحو
ذلك وقد يجاب بان التقضي مثلا اذا صدر من الشارع دل على طلب نفسي قائم بالباري سبحانه
وحيث قد لا يخل السهله خارج يطابقه وأمر الخلق وان دل على طلب فهو قائم بنفسه لاني
الخارج أي فيجعل هذا الى اخبار عما في النفس وذلك الى اخبار عما في الخارج اه (وأقول)
جميع ما ذكره لا منشأه الا الوهم القاسم اما قوله قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع
ترجع الى الخبر بتأويل فلام وقع له في هذا المقام ومن منع انه يرجع اليه بتأويل وكأنه توهم
ان مراد الشارح بقوله وما في المروي الخ ان الرجوع الى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن
الشارع وان المرويات عن الشارع مستعمله في المعنى الخبري دون الانشآت الصادرة عن
غيره ومعلوم ان الشارح يرى من ذلك وانما خاص المرويات بالذكرة لرفع النقض بها على سده
الرواية كما تبين فان اراد ان الشارح كالمصنف يمنع ان الاخبار عنها رواية فيرد عليهم ما أنه
ينطبق عليها احد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعا فهو وهم صرف قائم بما ينعا ذلك حيث
تحقق المذكور قائم سما لم يخص الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل وأما قوله وقد
يجاب الخ فقيه نظار من وجهين الاول انه جعل نحو أمر الشارع خبرا ونحو أمر غيره انشاء
وهذا مما لا وجه له وهو مبني على توهمه السابق والثاني انه فرق بين ما بان الاول دل على طلب
نفسى قائم بالباري فلا خارج يطابقه والثاني دل على طلب قائم بنفس الخلق لاني الخارج فلم
يكن خبرا وساده هذا لا يخفى لانه ان اراد بالخارج ما يراد في الاعيان فالطلب الذي دل عليه
أمر الشارع ليس في الاعيان قطعا وان اراد به الواقع ونفس الامر فكل من الطلب في أمر
الشارع وفي أمر غيره متحقق في الواقع ونفس الامر وقيام الطلب في أمر غيره بنفسه لا يتحقق
كونه خارجيا كما هو ظاهر اذ ليس المراد بالخارج في هذا المقام الاماله فتحقق مع قطع النظر عن
دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق في محله وقد تعرضنا له فيما سبق في أوائل هذا الكتاب أعني

يرجع الى الخبر بتأويل
فتأويل أقيموا الصلاة ولا
تقربوا الزنا مثلا الصلاة
واجبة والزنا حرام وعلى
هذا القياس (وأشهاد انشاء
تضمن الاخبار) بالمشهود
به (لا محض اخبارا وانشاء
على المختار)

هو ناظر الى اللفظ لوجود
 مضمونه في الخارج به والى
 متعلقه والثاني الى المتعلق
 فقط والثالث الى اللفظ
 فقط وهو التعيين فلم تنوارد
 الثلاثة على محل واحد
 ولا منافاة بين كون أشهد
 انشاء وكون معنى الشهادة
 اخبارا لانه صيغة مؤدية
 لذلك المعنى بتعلقه (وصيغ
 العقود كعبت) واشترت
 وزوجت وترزجت (انشاء)
 لوجود مضمونها في الخارج
 بها (خلافا لابي حنيفة) في
 قوله ان اخبارا على أصلها
 بان يقدر وجود مضمونها
 في الخارج قبل التلفظ بها
 (قال القاضي أبو بكر
 الباقلائي يثبت الجرح
 والتعديل بواحد) في الرواية
 والشهادة تنظر الى أن ذلك
 خبر (وقيل في الرواية فقط)
 أي بخلاف الشهادة رعاية
 للتناسب فيما كان الواحد
 يقبل في الرواية دون الشهادة
 (وقيل لافيهما) نظر الى أن
 ذلك شهادة فلا بد فيها من
 العدد (وقال القاضي) أيضا
 (يكفي الاطلاق فيهما) أي
 في الجرح والتعديل فلا
 يحتاج الى ذكر سببهما في
 الرواية والشهادة اكتفاء
 بعلم الجرح والمعدل به
 (وقيل بذكر سببهما) ولا
 يكفي اطلاقهما الاحتمال

كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس ومع ذلك هو
 خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لانه محقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما
 تقره قد بر (قوله هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه) أي مضمون اللفظ وهو الاخبار الخاص
 وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي وكون معنى الشهادة أخبارا وقوله والى متعلقه أي
 متعلق اللفظ كقوله بان اعلان على فلان كذا ووجه النظر الى ذلك ان معنى اللفظ انشائي لانه
 الاخبار المخصوص الذي لا يوجد الا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لانه معنى يتحقق قبل اللفظ
 تصدده حكاية باللفظ فلذا كان أشهد انشاء تضمن الاخبار وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الذي
 هو الاخبار المخصوص وهو المبر عنه فيما تقدم بالمضمون وقوله بتعلقه أي متعلق ذلك المعنى
 الذي هو الاخبار المخصوص وذلك المتعلق هو الخبر به (قوله ولا منافاة بين كون أشهد انشاء
 الخ) قال شيخنا العلامة هذا التوجيه مبني على ان الشهادة هو افظ أشهد فينتهي في الحكم عليه بأنه
 انشاء وتعرفه بما مر من انه اخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الانشاء والاخبار فيه
 وتقرير الدفع انه مؤد أي موحد في الخارج لعناؤه وهو الاخبار مع متعلقه أو ما يتباعد بتعلقه وهو
 المشهود به الخ (وأقول) ما زعمه من بناء التوجيه على ما ذكره بعد ابعاد كون الشهادة لفظ
 أشهد مع تعريفها آتيا بالاخبار ولا ضرورة الى بناءه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال
 ان لفظ أشهد انشاء مع انه صيغة شهادة والشهادة اخبار فيكون معناه الاخبار وكونه انشاء
 بناء على كون معناه الاخبار لان الانشاء والاخبار متناهيان وتقرير الدفع ما ذكره شيخنا متأمل ثم
 اعلم ان من الواضح للمتأمل أن قول القائل أشهد بكذا معناه ثلاثة أمور الاخبار وتعلق ذلك
 الاخبار بمعنى مدخول الباء ومعنى مدخول الباء وان الأول وحده معنى أشهد وحده وان
 الأول مقيد بالثاني بمعنى أشهد باعتبار تعلقه بما بعده وان الثالث معنى مدخول الباء وان
 مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الانفاظ والظاهر ان الاخبار الذي هو معنى الشهادة هو
 مجموع الامرين الاولين واما الثالث فخارج عنه على حدان العمى عدم البصر حيث كان
 العمى هو العدم مع الاضافة الى البصر والبصر خارج عنه فقوله الشارح وكون معنى
 الشهادة اخبارا أي عن خاص وذلك الاخبار عن خاص هو الاخبار باعتبار تعلقه بمعنى
 مدخول الباء وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الاخبار المقيد بذلك التعلق وقوله بتعلقه أي وهو
 مدخول الباء انما يخرج عن ذلك الاخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة واذا عرفت ذلك
 عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله وان الاخبار المخصوص ليس معنى أشهد بل هو معناه
 باعتبار تعلقه بما بعده فان أراد ليس معناه وحده لم يكن واردا ومنع قوله وانما الاخبار
 المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى أشهد باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله فقد بين أن
 الشهادة الخ بل هي الاخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كما شهد باعتبار تعلقه بما بعده
 وقوله وذلك غير لفظ أشهد مبني على ما بين عليه توجيه الشارح وقد علم منه وان الشارح لم
 يجعلها لفظ أشهد حتى يترجمه عليه ذلك فتأمل (قوله يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب أي
 الجرحه قال وقوله والتعديل الاولى العدالة اه (وأقول) يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلها
 مصدرى الجهول فعناهما كونه مجر وحا وكونه معد لا ويجعلها ماعل حذف المضاف أي قائدة

الجرح

ان يجرح بخالفين بجارح
وان يادربالى التعديل عملا
بالظاهر (وقيل) يذكر
(سبب التعديل فقط) أى
دون سبب الجرح لان مطلق
الجرح يطل الثقة ومطلق
التعديل لا يحصلها لجواز
الاعتقاد فيه على الظاهر
(وعكس الشافعي) رضى
الله عنه فقال يذكر سبب
الجرح الاختلاف فيه
دون سبب التعديل (وهو)
أى عكس الشافعي (الختار
في الشهادة واما الرواية
فيكنى الاطلاق فيها) للبح
كما التعديل (اذ اعرف
مذهب الجارح) من انه
لا يجرح الا بقادح ولا يكتفى
بمثل ذلك في الشهادة تتعلق
الحق فيها بالشهادة (وقول
الامامين) أى امام الحرمين
والامام الرازي (يكتفى
اطلاقهما) أى الجرح
والتعديل (العالم) بسببهما
أى منسه ولا يكتفى من غيره
(هورأى القاضي) المتقدم
(اذ لا تعديل) (ولا) جرح الامن
العالم) بسببهما فلا يقال انه
غسبه وان ذكره مع ابن
الحاجب وغيره (والجرح
مقدم) عند التعارض على
التعديل (ان كان عدد
الجارح أكثر من) عدد
المعدل اجاوا وكذا ان
تساوا) أى عدد الجارح

الجرح والتعديل (قوله وعكس الشافعي) أقول هذا المنقول عن الشافعي رضى الله عنه مما
أشكل على لان حاصله اشتراط التخصيص في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع انه
يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لان من يجعل شيئا جارحا يجعل
اتقاه شرطاً في العدالة ومن لا يجعله جارحا لا يجعل اتقاه شرطاً فيها فمن لم ينف عنه ذلك الشيء
غير عدل عنده من يجعله جارحا وعدل عنده من لا يجعله جارحا فكان الاختلاف في سبب الجرح
مقتضياً للاختلاف في سبب العدالة وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو انه لو اكتفى
بالاطلاق في الجرح لآدى الى تقليد المجتهد وهو باطل بالنسبة ما أتى في محله بيان الملازمة ان
الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ما هو
سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون ما هو عند الجارح سبباً ليس بسبباً عند المجتهد لزم
تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف أسباب التعديل فانها الكثرة لا المنصب فلا يمكن ذكرها
فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق فليتناقل (قوله وقول الامامين يكتفى اطلاقهما للعالم هو راي
القاضي اذ لا تعديل وجرح الامن العالم) قال الكوراني ذهب امام الحرمين والرازي الى ان
الاطلاق في الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالماً بأسباب العدالة والجرح وردده المصنف
بانهم لم يزيدوا على قول القاضي اذ لا جرح ولا تعديل الامن العالم والحق ان قولهما اخص من
قول القاضي قال في البرهان والذي أراه ان العدل ان كان اماماً موصوفاً في الصناعة لا يلدق
به الاطلاق الا عند الثبوت الظاهرة فمطلق ذلك منه كاف فاننا علم ان اطلاقه عن بحت واستقراغ
وسع في النظر وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان عدلاً رضى اذ لم يحط بعالم الروايات
فلا بد من البوح بالاسباب وأين هذا من قول القاضي الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل
الامام في البرهان عن القاضي انما هو في الجرح وحده اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه اما
أولاً ففرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولى القاضي والامامين مع نقله قولهما على
الوجه الذى نقله المصنف ولا خفاء في توجيه الاعتراض حينئذ واما ثانياً فاحتجاجه على ان
قولهما اخص بعبارة البرهان غير سديد اذ بتقدير دلالاته على ذلك انما تنفد اخصية قول امام
الحرمين لا قول الامام الرازي أيضاً كما لا يخفى والقيام في الاقوال غير صحيح كما هو معلوم واما
ثالثاً فالظاهر ان الأئمة فهموا بقرائن ان امام الحرمين اراد بهذه العبارة ما ذكره ولهذا
جزموا بنسبة ذلك اليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك وحينئذ توجيه اعتراضه على الجمع
بين القولين ويمكن ان يكون من تلك القرائن على ارادة الامام ما ذكره الاقتصار في مقابلة ما ذكره
أولاً من قوله الا عند الثقة الظاهرة الخ على قوله وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان
عدلاً رضى اذ لم يحط بعالم الروايات فلا بد من البوح بالاسباب فانه ظاهر في ان سبب وجوب
البوح مجرد عدم الاطاعة اى العلم بعلم الروايات أو فهموا انه لا جرح ولا تعديل عند القاضي
الامن العالم على الوجه الذى فصله امام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمل (قوله
وكذا عمل العالم في الاصح) قال السيموطى وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في مكتب
الحديث خلافة انه ليس تعدى لارأوى ولا تصحح المرورى وبه جزم النووي في التقريب تبعاً
لابن الصلاح اه (قوله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطاً) قضيه انه لو كان الاحتياط

وعدد المعدل (أو كان
 الجارح أقل) عددان
 المعدل لاطلاع الجارح على
 ما لم يطلع عليه المعدل (وقال
 ابن شعبان) من المالكية
 (بطلب الترجيح) في القسمين
 كما هو حاصل في الأول بكثرة
 عدد الجارح وعلى وزانه
 قال بعضهم ان التعديل
 في الثالث مقدم (ومن
 التعديل) لشخص (حكم
 بشرط العدالة) في الشاهد
 (بالشهادة) من ذلك الشخص
 اذ لو لم يكن عدلا عنده لما
 حكم بشهادته (وكذا عمل
 العالم) المشروط للعدالة في
 الراوي بروايه شخص تعديل
 له (في الاصح) والى العمل
 بروايته وقيل ليس تعدى لا
 له والعمل بروايته يجوز
 ان يكون احتياطاً (ورواية
 من لا يروى الا للعدل) أى
 عنه بان صرح بذلك وأعرف
 من عادته عن شخص تعديل
 له كالأقوال هو عدل وقيل
 لا يجوز ان يترك عادته (وليس
 من الجرح) لشخص (ترك
 العمل بروايته) ترك الحكم
 بشهوده) لجواز ان يكون
 الترك اعارض (ولا الحد له)
 في شهادة الزنا) بان لم يكمل
 نصابه لانه لا يتقاه النصاب
 (ولا في) نحو شرب النبيذ
 من المسائل الاجتهادية
 المختلف فيها كترك المتعة

في ترك العمل كالأول المروي على جواز أخذ مال انسان كان عمل العالم به تعدى لا قطعا وليس
 بعيدا (قوله وقيل لا يجوز ان يترك عادته) قال السيوطي وعلمه أهل الحديث اه وقضية
 التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعدى لا تقاطعا وهو وجهه (قوله كسكاح
 المتعة) قال شيخنا الشهاب كانه بالنظر الى فرض ذلك في العصر الاقول والا فلا يجامع الا ان
 منه قد على التحريم اه (قوله لجواز ان يترك عادته ذلك) قال شيخنا الشهاب قضية انه لو شرب
 من النبيذ قدر الايسر وهو يعتقد التحريم وحذر ذات عدالة وفيه نظر فقدم ان شرب مثل
 ذلك صغيرة اه (وأقول) قد حقق الكمال وغيره فيما مرته بشرى ما ذكره يحد وترد شهادته ونقله
 عن كلام الشيخين قال وهو يتضمن ان قبول الشهادة المقتضى لعدم اذ كره صغيرة متدبر يكون
 الشارب معتقدا للحل وان معتقدا التحريم وحذر ذات عدالة وفيه نظر فقدم ان شرب مثل
 انه في حقه كبيرة وعليه فاطلاق الشارح انه صغيرة معتقدا اه ويجاب عن الشارح بان كلامه
 هنا يرشد الى تقييد ما هناك فلا اعتراض على الشارح هناك لان ذلك الاطلاق مقيد بما أفهمه
 كلامه هنا ولا هنا الصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين فاندفع نظر
 شيخنا لانه امتنع فيه الى ظاهر كلام الشارح هناك وقد تبين انه غير مراد على انه يحتمل حمل ما هنا
 على التكرار بشرطه واعلم انه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من ان شرب ما لا يسر صغيرة
 في حق معتقد الحل اذ الحرمة في حق معتقد الحل مطلقا وجوابه يعلم من كلام الكمال هناك
 وحاصله انه صغيرة حكم الاحقية فراجع (قوله ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب هو معطوف
 على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ وفيه نظر اذ المراد بالجرح فيما مر
 المصدر وانما يصدق على التدليس المذكور اذا كان بمعنى الجرح به فلهذا استعمل في حقيقة
 ويجاز معاه اه (وأقول) اما اول فالكلام المصنف لا يقتضى صدق الجرح على التدليس حتى
 يقال وانما يصدق الخ لانه سلب أحدهما عن الآخر اذ قد يدرى ليس التدليس من الجرح
 والسلب لا يقتضى الصدق فانه يصح ليس زيد جارح مع استحالة الصدق قطعا واما ثانيا فيجوز
 ان يكون قول المصنف وليس من الجرح كذا محمولا على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب
 يمكن ان يصدق على نفس التدليس واما ثالثا فيجوز ان يكون الجرح مصدرا للجرح والحول وكذا
 الترك والتدليس وسيتبين صدق على كل منهما اصطلاحا لانه في الاصطلاح عبارة عن ذلك
 وأمثاله فليأمل واعلم ان الكلام في ان التدليس المذكور لا يوجب الجرح واما قبول الخبر
 المدلس فحقيقته تفصيل في محله (قوله بتسمية غيره مشهورة) هذا يسمى تدليس الشبهوخ ومنه كما
 هو ظاهر ما ذكره بقوله ولا يعطى شخص اسم آخر الخ وأما قوله ولا يبايع اللقي والرحلة فهو من
 تدليس الاستناد وسند ذكر آخر تدليس المتون وأقسام التدليس مبسوط في محلهما من علوم
 الحديث (قوله ولا يعطى شخص اسم آخر تشبيها كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعنى الذهبى
 تشبيها بالبيهقي يعنى الحاكم) قال السكوراني في شرح هذا الكلام مانعه وكذلك التدليس
 باعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا أبو عبد الله وأردت الذهبى كما
 يقول البيهقي حدثنا أبو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك

رأيت اليوم حاتما وأردت به جواد القرط ثمرة حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لان
 التشبيه انما هو تشبیه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لانه نفسه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وقوله
 تشبیها بالبيهقي يعني الحاكم صريح في ذلك اه (وأقول) الحصر في قوله لان التشبيه انما هو تشبیه
 الخ ممنوع بل يجوز ان يشبه نفسه في الرواية عن الذهبي بالبيهقي في الرواية عن الحاكم على وجه
 يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله فاندفع
 قوله لانه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وحينئذ ندفع قوله عبارة المصنف غير سديدة * مسئله *
 (قوله أي الشخص الذي يسمى صحابيا) فيه أمران * الأول انه فسر بذلك لظهور تناوله للاتي
 اذ سبق الى الفهم من لفظ الصحابي اختصاصه بالذكري خصوصا وقد جرت عادتهم بالتعبير عن
 الاتي بالصحابية بناء التأييد فاشار بهذا التفسير الى انه ليس المراد المعنى الوصفي النسبي كما هو
 أصله بل المعنى الاصحي العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكرو الاتي * الثاني
 قال شيخنا العلامة فيه ان التعريف حينئذ لا يخص الجزئيات العينية وانما تعرف الماهية
 أي الحقيقة الكلية انتهى وقال شيخنا الشهاب ان التعريف ان كان لفهوم الشخص المذكور
 فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة وان كان لما صدقانه فليس من شأن التعريف اذ هو ليس ان
 الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) كلاهما في غاية السقوط بل غلط محض قطعاً أما الاول فلان
 قوله ان التعريف حينئذ للجزئيات المعينة ممنوع منها لا يشبهه فيه له اقل فضلا عن فاضل اذ
 الشخص الذي يسمى صحابيا كلي قطعاً لصدقه على كثيرين اذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم
 الشخص المذكور كما هو في غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص انه جزئ معين وهو
 توهم عجيب فان الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته البكائية على
 أن قوله وانما تعرف الماهية الخ برده أنهم صرحوا بأن الماهية التي تتميز بأحوالها في الوجود
 بتحديد هياكل تلك الاجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك في الجزئ بأن تميز أجزأه
 المتميزة في الوجود ويسمى بسانم احسدا أو رسم المشابهة الحسدا والرسم بذلك المعنى وان لم يكن
 حسدا حقيقيا لاختصاصه بالكليات بالاتفاق وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئ المعين بهذا
 المعنى كان ممكنا وحينئذ لا يفي هذا الاعتراض أثر ولا يجرد الخيال وأما الثاني فلان قوله في
 جوابه مختار الشق الاول وهو ان التعريف لفهوم الشخص المذكور قولك فيمنع صدقه على كل
 افراد الصحابة قلنا هذا منك لا ينبغي أن يكون الاسم وان ارادة المفهوم ثابتة في كل تعريف
 مع الاتفاق على صدقه على الافراد وكان الشيخ توهم ان المفهوم لا يصدق على الافراد فارادته
 مانعة من الصدق وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساده الى بيان وليت شعري اذ لم يصدق المفهوم
 على الافراد الذي يصدق عندها وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على
 الافراد وكأنه تخيل ان معنى الصدق الاتحاد خارجا وهذا هو الذي ليس كذلك بل هو الاتحاد
 خارجا فقط أو مختار الشق الثاني وهو انه لما صدقانه قولك فليس من شأن التعريف الخ قلنا ان
 أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف في الجزئ فسلم ولا يضر لانه على فرض ارادة تعريف
 الجزئ يكون المراد ما يشبه التعريف على ما ينزهه وان أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل

بلوازان بعبارة باحة ذلك
 (ولا التدليس) فيمن روى
 عنه (بتسمية غير مشهورة)
 له حتى لا يعرف اذلا خال في
 ذلك (قال ابن السمعاني الا
 ان يكون بحيث لو سئل عنه
 لم يبينه) فان صدقه حينئذ
 جرح له لظهور الكذب فيه
 وأجيب بمنع ذلك قترك
 الاستثناء أظهر منه (ولا)
 التدليس (بإعطاء شخص اسم
 آخر تشبیها كقولنا) أخبرنا
 (أبو عبد الله الحافظ يعني
 الذهبي تشبیها بالبيهقي) في قوله
 حدثنا أبو عبد الله الحافظ
 (يعني) به (الحاكم) لظهور
 المقصود (ولا) التدليس
 بأبواب التي والرحلة) الاول
 كقول من عاصر الزهري
 مثلا ولم يلقه قال الزهري
 موها أي موقعا في الوهم
 أي الذهن انه سمعه والثاني
 نحو ان يقال حدثنا من وراء
 التهر موها ما جيحون والمراد
 ثم مرصكان يكون بالجزيرة
 لان ذلك من المعارض
 لا كذب فيها (أما مدلس
 التون) وهو من يدرج
 كلامه معها بحيث لا يميزان
 (فجروح) لا يقع غيره في
 الكذب على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم * مسئله *
 الصحابي أي الشخص الذي
 يسمى صحابيا أي صاحب
 النبي صلى الله عليه وسلم

(من اجتماع) حال كونه
 مؤمنا بجمعه صلى الله عليه
 وسلم ذكر اركان أو اثني
 فخرج من اجتماع به كافر
 فليس بصاحب له بعداونه
 وفصل بين الفعل ومتعلقه
 بالحال التي صاحبها وهو ضمير
 اجتماع وعدل عن قول ابن
 الحاجب وغيره من رأى النبي
 صلى الله عليه وسلم يشعل
 الاعشى من أول الصبغة
 كابن ام مكتوم (وان لم يرو)
 عنه شيا (ولم يطل) يضم
 الياء أي اجتماعه به (بجلاف
 التابعي مع الصحابي) وهو
 صاحبه فلا يكفي في صدق
 اسم التابعي على الشخص
 اجتماع بالصحابي من غير
 اطالة للاجتماع به نظرا
 للعرف في الصبغة وان قيل
 يكفي كالاول والفرق
 ان الاجتماع بالمصطفى صلى
 الله عليه وسلم يؤثر من النور
 القلبي اضعاف ما يؤثره
 الاجتماع الطويل بالصحابي
 وغيره من الاخبار فالعراقي
 الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى
 مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة
 طاعته صلى الله عليه وسلم
 (وقيل يسترطان) أي
 المذكوران من الرواية
 واطالة الاجتماع في صدق
 اسم الصحابي نظرا في الاطالة
 الى العرف وفي الرواية التي
 انها المقصود الاعظم من
 حجة النبي صلى الله عليه

المشابهة فقد سمعت انهم صرحوا بجواز ذلك (قوله من اجتماع) أقول فيه امور الاول انه
 يشمل غير المميز وكذا من اجتمع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة والسلام ومن
 اجتمع به بحيث لم يشعر واحدا منهما بالآخر أو لم يروا احدهما الآخر ومن اجتمع به من وراسته
 رقيق كتوب وعلم به وخاطبه أولا ومن لقيه ما راع مروره أيضا الى غير جهته من غير مكث عند
 الوصول اليه وعلم به وخاطبه أولا ولو رآه من كوة في جدار بينهما فهل يعد اجتماعا فيه نظر نعم ان
 خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغي انه اجتماع أو في حكمه فلا يرجع ذلك ويخرج من رآه عليه
 الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بأنه صحابي وقد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حاصله
 انه ان لم يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرواية من بعد الثاني انه
 يشعل من اجتماع به مؤمنا من الجن * والثالث انه قد يشعل من اجتماع به قبل النبوة (فان قلت)
 لا يشعله لخروجه بقوله مؤمنا وهذا غير مؤمن (قلت) هذا ممنوع اما أولا فقوله بجمعه صلى الله
 عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتماع فقط لا بقوله مؤمنا أيضا وأما ثانيا فالتصريح بالتمسك بدين
 عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما في التوراة الذي منه انه عليه السلام نبي اخر الزمان ياتزم انه
 مؤمن بجمعه صلى الله عليه وسلم * والرابع انه يشمل الانبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره
 المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الانبياء الذين اجتمعوا به لبعثه
 الاسرار والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى اسكن قد يرد الخضر عليه الصلاة
 والسلام فان الظاهر انه اجتماع به في الارض واجتماعه به عادى لانه في الارض على الوجه
 المعتاد فلا يرجع شرح التعريب وغيره للسيوطي ويجرد كل ذلك فليتأمل (قوله لتلي الحال
 صاحبها) ان قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها الجلي متعلق الفعل
 الفعل قلنا بل أولى لان الحال من تمة الفاعل اذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات
 الفعل لانه معموله ايضا وتعلقه به فوق تعلق معمول الآخر به لانه من قبيل المفعول به وتعلق
 الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الالهام تقديمه على المتعلق الآخر وعلى قياس ذلك لو كان
 صاحب الحال مفعولا به لكان الاولى انه يلد حاله قبل مجيء الظرف أو الجار والمجرور لان تعلق
 المفعول به بالفعل المتعدي فوق تعلقه بما ذكرنا يتوقف ثقل معناه عليه فليتأمل وقوله وهو
 ضمير اجتماع دفع لتوهم ان صاحبها من اجتماع لان مجيء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من
 الخبر بل أوجب بعضهم كابن الحجاج كون صاحبها فاعلا أو مفعولا (قوله فلا يكفي في صدق
 اسم التابعي على الشخص اجتماع بالصحابي من غير اطالة للاجتماع به) في التعريب للنووي قبل
 هو من صحب صحابيا وقيل هو من لقيه وهو الاظهر اه وفي شرحه للسيوطي واشترط ابن حبان
 ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان مغيرا لم يحفظ عنه فلا عبرة برويته كخالف بن خليفة
 عدده في اتباع التابعين وان رأى عمرو بن حريث لسكونه كان صغيرا قال العراقي وما اختاره ابن
 حبان له وجه كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو بمنزلة قوله كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو بمنزلة
 سيأتي في كلام السيوطي الجزم بخلافه ثم قال قال ابن الصلاح مطلق التابعي مخصوص بالتابع
 باحسان قال العراقي فان أراد بالاحسان الاسلام فواضح الا ان الاحسان أمر زايد عليه وان

وسلم لتلخيص الاحكام (وقيل)
 يشترط (أحدهما) فقط
 يعني قال بعضهم تشترط
 الاطالة وهذا مشهور
 وبعضهم يشترط الروية اولو
 الحديث كما حكاها بعض
 المتأخرين (وقيل) يشترط في
 صدق اسم الصحابي (الغزو)
 مع النبي صلى الله عليه وسلم
 (أو سنة) أي مضميا على
 الاجتماع به لان لصحبة النبي
 صلى الله عليه وسلم شرفا
 عظيما فلا تنال الا بالاجتماع
 طويل يظهر فيه انطلق
 المطبوع عليه الشخص كالغزو
 المشتمل على السفر الذي
 هو قطعة من العذاب
 والسنة المشتملة على
 الفصول الاربعة التي
 يختلف فيها المزاج واعتراض
 على التعريف بأنه يصدق
 على من مات مرتدا كعبدا
 الله بن خطل ولا يسمى صحابيا
 بخلاف من مات بعد دونه
 مسلما كعبدا الله بن أبي
 سرح ويوجب بأنه كان يسمى
 قبيل الردة ويكنى ذلك في
 صحة التعريف اذ لا يشترط
 فيه الاحتراز عن المنافي
 العارض ولذلك لم يحتزوا
 في تعريف المؤمن عن الردة
 العارضة لبعض أفرادها

أراد به الكمال في الاسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك في حد التابع بل من صنف في
 الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اه (قوله وقيل الغزو أو سنة) ان قيل هذا يفيد الحصر
 في أحد هذين وكلام الشارح بخلافه حيث قال كالغزو والمشمول على السفر الى أن قال والسنة
 الخ فجعلهما في حيز الكاف التتمدية فاقتضى عدم الحصر (قلت) يمكن دفع المخالفة بأنه بقي بعد
 السنة التي عبرها الشارح السنن والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم
 من ان ينضم اليها زيادة أو لا على انه يمكن ان يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر
 ولولم ير الغزو كافي كما يشر بذلك ما على به الشارح الغزو لانه على ان وجهه اعتبار الغزو
 اشتتاله على السفر وأيضا فيمكن ان يكون ادخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه وعلى هذا
 فلا مخالفة ايضا وهل يكفي على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه
 نظر (قوله أي مضميا على الاجتماع به) لعلمه ليرد بالاجتماع به مخالفة والحضور عنده في جميع
 السنة بل يكفي مضميا على اتباعه واعني اداءه وان كان بعيدا عنه قليلا (قوله ويوجب بأنه كان
 يسمى قبل الردة ويكنى ذلك في صحة التعريف الخ) اعترضه الكوراني فقال والجواب بأنه كان
 يسمى قبل الردة ويكنى ذلك في صحة التعريف الخ لان الكلام في صدق هذا الاسم عليهم
 الذين ورد الآيات والاحاديث بالثناء عليهم وقد علمت ان الايمان شرط نفسه وأما من ارتد ومات
 على الكفر فقد حبط عمله وأول آخر اغترب لا اعتمادا بما عناه السابق وأعماله لا اعتمادا بصحته
 فقول من قال ومات ومنا زيادة في التعريف كان جوابا ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته
 لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذي هو شرط فيها اه والكمال يقال فيه نظر اذ لا يخفى
 ان قصد الذين عرفوا الصحابي انما هو تمييز من يسمى صحابيا عن غيره من الرواة حين انقسام
 الرواة الى صحابي وتابعي لتبني له خاصة الصحابي من كونه عدلا بتعديل الله الى آخر كلامه
 (وأقول) أما قول الكوراني والجواب الى قوله ليس بشي فهو وايسر بشي قوله لان الكلام في
 صدق هذا الاسم الخ فلذا هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلا عن حجة فلا يعابها وما يؤيد
 ما قاله الحق ان الاصل في التعريف وشأنه ان يكون للحقيقة من حيث هي ولا يقصر على بعض
 الأنواع فلا يجوز اخرجه عن أصله بلا موجب صحيح وأما قوله وأما من ارتد الى قوله أولا وآخره
 فما لا يغنى من جوع لان حبوط عمله أولا وآخره لا يدل على اتمة تسميته قبل الردة كما لا يخفى
 وأما قوله لغيره لا اعتمادا الخ فهو من طراف ما قبله لان عدم الاعتماد بصحته لا يدل على انتفاتها
 من أصلها وليس الكلام الا في ذلك وأما قوله ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك
 التسمية تزول بزوال الايمان فساد ظاهر لانه ان اراد انهم تزول بعد زوال الايمان مع انها
 كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعى الحق وان اراد انه اذا زال الايمان تبين انهم لم تكن قبل فهو
 ممنوع بل باطل قطعا لا قطع بتحققها قبل زواله فكيف تبين بزواله انهم لم تكن غاية الامر انه
 يتبين بزواله عدم الاعتماد بها وايسر الكلام في ذلك وأما قول الكمال اذ لا يخفى الخ فجوابه منع
 ان قصدهم ذلك وشيئ خاصة الصحابي المذكورة لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج
 في تعميمه المحتاج اليه الى تعميمه فان من روى حال صحبته لا يثبت عن عدائه حديثا سمعت
 صحبته أو زالت ومن روى بعد زواله الاتقبل روايته مطلقا ولو سلمنا ان قصدهم ذلك فلا سلم ان

لمصنف وادّعتهم في هذا المقصد (قوله أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
 لا مطلقا والالزيمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال
 فقال ارادة ذلك هي اللاتق بالقسيم الرواة كما مر فلا بد من زيادة قيد الموت على الاسلام وقوله
 والالزيمه الخ يقال عليه يكفي في نفي لزوم ما ذكره ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته وان لم
 تنقضى الصحابة وأنت اذا حققت ما يأتي في العقائد من قوله السعيد من كنيه الله في الازل
 سعيدا والشقي عكسه علمت أن ثبوت اسم الصحابي في الحياة على ماهو مقصود التعريف من
 اثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الاسلام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ارادة ذلك
 هي اللاتق الخ فقد علمت اندفاعه آتقا وأما قوله يقال عليه الخ جوابه ان ارادة تعريف من يسمى
 صحابيا بعد موته داخل في قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
 لانه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الاسلام والمعه في أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد
 انقراضه بدليل قوله والالزيمه أن لا يسمى صحابيا حال حياته ولو سلم انه غير داخل فهو في معناه
 بدليل دليله المدكور وأما قوله وأنت اذا حققت الخ فهو وخلاف التحقيق لان التسمية بالالفاظ
 مبناها الظاهر دون الواقع واذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله فيظهر لك ان الحق الخ
 (قوله ولو ادعى المعاصر) الظاهر ان المراد به من ثبت له المعاصرة في الجملة فبم من ادعى بعد
 وفاته عليه الصلاة والسلام ومعلوم ان الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرك أو
 المغرب مثلا ولم يرض بعد النبوة زمن يتأني فيه الوصول اليه والاجتماع به مثلا (قوله الصحبة
 له) استرازا عما رواها غيره فانه رواية أو شاهدة فلا حكمها فاذا قال ان زيدا اجتمع بالنبي صلى
 الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيدا به صلى الله عليه وسلم فتقبل روايته بشرطها كما للوروي
 أو صاف النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها (قوله لان عدالة من الكذب) أي لضعفها
 التقوى التي تنهى عن المعاصي وتقع عاداتها فلا يراد أن العدالة لا تنافي مطاق الكذب لانه
 صغيرة (قوله كما لو قال أنا عدل) أقول قد يفرق بانه هنا محكوم بالوصف المقضي لقبول قوله
 وهو العدالة بخلافه هناك فانه يدعى الوصف المقضي لقبول (قوله والاكثر على عدالة
 الصحابة) قال المازري في شرح البرهان لسانا عنى بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله
 عليه وسلم يوما ما أو زارا لسانا أو اجتمع به لغرض وانصرف وانما يعنى به الذين لازموه وعزروه
 ونصروه انتهى قال العلاني وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن
 الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاصي وغيرهم من وقد علمه
 صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد
 ولم يعرف مقدار اقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجوهري وهو
 المعتبر اه (قوله قال صلى الله عليه وسلم خيرا متقى قرني) قد يستشكل الاستدلال به بشهولة غير
 الصحابة من أهل قرنه ورويد الشهول و ارادته قوله في الخبر القرون قرني ثم الذين
 يلوهم ثم الذين يلوهم فان أثبت الحكم بالخبرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعنى أن تكون بحيث
 لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية فيلزم اثباتها كذلك الغير الصحابة من أهل قرنه ولاهل القرنين
 الاثنى عشرين وليس كذلك والا فلا يثبت المطلوب فليتأمل اللهم الا أن يجاب بأن الخبرية تقتضي

ومن زاد من متأخري
 المحدثين كالعراقي في
 التعريف ومات مؤمنا
 للاحتراز عن ذكر اراد
 تعريف من يسمى صحابيا
 بعد انقراض الصحابة
 لا مطلقا والالزيمه أن لا يسمى
 الشخص صحابيا حال حياته
 ولا يقول بذلك أحد وان كان
 ما اراده ليس من شأن
 التعريف (ولو ادعى المعاصر)
 للنبي صلى الله عليه وسلم (العدل
 الصحبة) له (قبل وفاته
 لاقاضي) أبي بكر البلاقاني
 لان عدالته تمنعه من
 الكذب في ذلك وقيل لا يقبل
 لادعائه نفسه رتبة هو فيها
 منهم كما لو قال أنا عدل
 (والاكثر) من العلماء
 السلف والخلف (على عدالة
 الصحابة) فلا يبحث عنها في
 رواية ولا شهادة لانهم خير
 الامة قال صلى الله عليه وسلم
 خيرا الامة قرني رواه الشيخان

ذلك

ذلك الاماخرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور بل عن العدالة
وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة فآخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتامر
(قوله ومن طرأ الخ) به به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طرد ذلك لهم أو أنهم لا يؤخذون
بما طرأ الرضيع قدرهم وعظمتهم مرتبهم (قوله فيبحث عن العدالة فيهم الى قوله الا أن يكون
ظاهر العدالة أو مقطوعها) تفرج هذا على قوله هم كغيرهم يقتضى ان غيرهم لو كان مقطوع
العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالته في رواية ولا شهادة ويوافق ذلك كلام الفقههاء قال في
المنهاج وانما يشهدون يعرف عدالة أو فسقاً عمل بعلمه والواجب الاستركا انتهى فتأمل (قوله
كالشيخين) تعيين انه تمثيل لقوله أو مقطوعها كما هو ظاهر (قوله لوقوع القتن بينهم من حيثئذ)
أى وهى مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الآتى وردت بأنهم مجتهدون
(قوله وفيهم المسك عن خوضها) فيه اشارة الا أنه لم يحتل عماد كعدالة الجميع وعلى هذا فمن
علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يبحث للبحث عن عدالته وينبغي
أن يلحق بالمسك على هذا القول من خاض فيها وعلم ان خوضه على وجه سائق لم يفارق فيه
الحق كعلمي رضى الله عنه (قوله وردت بأنهم مجتهدون) لا يخفى ان الجميع لم يصلوا حداً الاجم ادلان
الصحابة تنقسم الى مجتهدين وعموم وحيثئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهداً أو قاد مجتهداً فذا
وان لم يكن مجتهداً ولا قاد مجتهداً فهو قاسق وقد يشترط في الحكم بنفسه أن لا يكون جاهلاً
بجهل بعذوبه (مسئلة) (قوله المرسل قول غير الصحابي الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم انه قد
مر ان الرواية عن المجهول مردودة اجماعاً فرسل التابعي لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة
صحابي فان لم يعلم أو كان الارسال من غيره فما الفرق بين هذا البحث وما مر في المجهول اه (وأقول)
أما قوله لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة صحابي فتأمل عليه بل نفسه اشكال مع قول
الشارح الآتى وان كان صحابياً الاحتمال أن يكون عن طرأه قادح وأما قوله فما الفرق الخ
فاعلم ان في تقرير النووى وشرحه للسيوطى مانصه واذا قال الراوى في الاسناد فلان عن
رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسل وقال غيره مرسل قال العراقي وكل
من القواين خلاف ما عليه الا كثرون فانهم ذهبوا الى أنه متصل في سنده مجهول انتهى فعلى
كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما انها محتان في الحقيقة
لان ما هنا مع الاسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الابهام ويمكن التفرق بينهما في الحكم حيث
ادعى المصنف هناك الاجماع على الردو حتى هنا خلافاً بما يؤخذ من دليل المحققين بالمرسل بأن
اسقاط الواسطة يناسب أن يكون لعدالته لان المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة الا وهو عدل
عنده فلا يكون تليسا فليتامر بخبرى هنا قول بالقبول ولا كذلك الذي كرمع الابهام وأيضا جزم
العدل بالعز الى النبي صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الواسطة لا يناسب الاعتدال الواسطة
عنده خصوصاً مع ورود التغليظ في الكذب عليه الذى قد يقع فيه التساهل في الواسطة ولا
كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجمعوا على رده على ما قاله المصنف والافقه سبق ان غيره حكى
فيه خلافاً (قوله وأما في اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي) أى قال النبي صلى الله عليه وسلم
قال النووى في التقرير قال الحاكم وغيره من المحدثين بل يخص المرسل بالتابعي عن النبي

ومن طرأ له منهم قادح
كسرة أو زنا عمل بمقتضاه
(وقيل) هم (كغيرهم)
فيبحث عن العدالة فيهم في
الرواية والشهادة الامن
يكون ظاهر العدالة أو
مقطوعها كالشيخين رضى
الله عنهم (وقيل) هم عدول
الى (حين قتل عثمان)
رضى الله عنه ويبحث عن
عدالتهم من حين قتله لوقوع
القتل بينهم من حيثئذ وفيهم
المسك عن خوضها (وقيل)
هم عدول (الامن قاتل علياً)
رضى الله عنه فهم قساق
لنر وجههم على الامام الحق
وردت بأنهم مجتهدون في
قتالهم له فلا يا غون وان
أخطوا بل يؤجرون كما
ساقى في العقائد (مسئلة)
المرسل قول غير الصحابي
تأهبا كان أو من بعده
(قال) النبي صلى الله عليه
وسلم كذا سقط الواسطة
بينه وبين النبي صلى الله عليه
وسلم هذا اصطلاح الاصوليين
وأما في اصطلاح المحدثين
فهو قول التابعي قال المصنف

صلى الله عليه وسلم انتهى قال السيوطي يرد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي
صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفقا فواحد يشه ليس يرسل بل موصول
لا خلاف في الاحتجاج به كالتنوخني رسول هرقل وفي رواية قيصر فقد أخرج حديثه الامام
أحمد وأبو يعلى في مسندهما وساقاه مساق الاحاديث المستندة ومن رأى النبي صلى الله عليه
وسلم وهو غير مبرك كعمد بن أبي بكر الصديق فإنه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا
يجب فيه ما قيل في مراسيل الصحابة لان أكثر روايته هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابي
الذي أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين بعيد جدا انتهى ويجاب بأن المراد التابعي
حقيقة وحكا أو ككافق والاول ليس تابعا حكا بل هو صحابي حكا والثاني تابعي حكا وقياس
ما قاله في الثاني ان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان
لها حكم المرسل فليستأمل (قوله فان كان القول من تابع التابعين فمتقطع) أي فرد منه فان
المتقطع لا يخص في هذا كما سأتى تعريفه بقوله ماسقط منه راوفاً كروفي التقريب للنورى
فان سقط قبله واحد أي قبل التابعي والصواب قبل الصحابي كما بينه السيوطي في شرحه فهو
منقطع وان كان أكثر فمحل ومنقطع ثم قال الصحيح الذي ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن
عبد البر وغيرهم من المحققين ان المتقطع ما لم يتصل اسناده على أي وجه كان انقطاعه أي سواء
كان الساقط منه الصحابي أو غيره كما صرح به السيوطي في شرحه ولكن أكثر ما يستعمل
في رواية من دون التابعي عن الصحابي اهـ (قوله أو ممن بعدهم) أي بعد تابع التابعين فضمير
الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للاضافة وياه لالتقاء
الساكنين ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لانه في المعنى جمع (قوله ففضل أي بفتح
الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخوذ من حيث اللغة أي لان معضلا بفتح العين
لا يكون الا من ثلاثي لازم عدى بالهمزة وهذا لازم معها قال وجئت فوجدت له قولهم أمر
عضيل أي مستغلق شديد وفعل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي فعلى هذا يكون لنا عضل فاصرا
وأعضل حتميا كما قالوا ظلم اللبل وأظلم وقال غيره هو من أعضله فلان أي أعياه فهو معضل أي
معيا فكان الحديث الذي حدث به أعضله وأعياه فلم يفتع به من يرويه عنه (قوله وهو ماسقط
منه راويان فأكثر) فيه أمور الأول في التقريب وشرحه للسيوطي مانصه وهو أي المعض
ماسقط من اسناده اثنان فأكثر بشرط التوالى أما اذا التوالى فهو منقطع من موضعين قال
العراقي ولم أجد في كلامهم اطلاق المعض عليه ويسمى المعض منقطعاً أيضاً ويسمى مراسلا
عند الفقهاء وغيرهم كما تقدم في نوع المرسل اهـ والمتبادر من قول السارح ماسقط منه راويان
فأكثر السقوط مع التوالى الامر الثاني أن قوله راويان فأكثر صادق بماسقط منه راويان فقط
وماسقط منه أكثر من راويين لان معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنين لا يقال
صرح العضد في مجت العماد بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنين فقط فلا يصح ما ذكرنا لانا
نقول ما صرح به العضد هو دود كما بينه المولى سعد الدين الثالث لا تنافي بين تعريف المعض بما
ذكر وقوله عن المصنف أو ممن بعدهم ففضل لان المراد منه ان هذا فرد من المعض لا أن ذلك هو
حقيقة المعض كما تقدم نظيره في قوله فان كان القول من تابع التابعين فمتقطع وبهذا يظهر أن

فان كان القول من تابع
التابعين فمتقطع أو ممن
بعدهم ففضل أي بفتح
الضاد وهو ماسقط منه
راويان فأكثر والمتقطع
ماسقط منه راوفاً كروفي
العراقي بماسقط منه واحد
غير الصحابي لانه فرد عن المعض
والمرسل

أقل مراتب الساقط في المنتطح واحد وفي المعضل اثنان ولاحتلالا كتر فيه فالمنتطح أعم
مطلقا من المعضل فكل معضل منتطح ولاعكس وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي
بناء على ظاهر تعريف المنتطح المذكور فإنه مشاؤل لما لو كان الساقط الصحابي فقط فان خص
بغير قول التابعي كايههه قوله عن المصنف فان كان القول من تابع التابعين وعبارة التقريب
السابقة في المنتطح على القول الاوّل فيها كانا متباينين والمعضل مبين للمرسل المذكور
أي الحديثي كما هو ظاهر من تعريفهما وأما المرسل الاصولي فهو أعم من المعضل ومرادف
للمنتطح بالمعنى الاوّل كما يصرّح بذلك قول شرح مسلم مانصه وأما المنتطح فهو ما لم يتصل اسناده
على أي وجهه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمى أيضا معضلا بفتح الصاد المحجمة
وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب الحافظ أي بكر البغدادي وجماعة
من الحديثين ما انقطع اسناده على أي وجهه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنتطح انتهى وفي
التقريب الصحيح الذي ذهب اليه النقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من الحديثين ان
المنتطح ما لم يتصل اسناده على أي وجهه كان انقطاعه قال السيوطي في شرحه سواء كان الساقط
منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى واذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية
شيخنا العلامة في هذا المحل من الخلل المبني على ما تقدم عن تصريح العضد وقد تقدم أنه
مردود وأما قوله وان هذا غير اصطلاح الحديثين فلم أدر من أين أخذه وأي سند له في ذلك
فليتأمل وعلت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ
مانصه انظر ما بينه وبين قوله قبله فان كان القول من تابع التابعين الخ من الاختلاف انتهى
ليس في محله فتأمل * (تنبه) السابق الى التفهم من قوله فان كان القول من تابع التابعين الخ
ان تخصيص تابع التابعين بالمنتطح لانه أول مراتبه لان الساقط حينئذ واحد وهذا لا يقتضي
ان الفرض عدم اسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله والا كان الساقط اثنين لان المراد
اسقاط واحد أو اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لاسقاط الصحابي أيضا لكن قد يكون الساقط
بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أول مراتبه
بالنظر للغالب من أن تابع التابعين يروى عن تابعي عن الصحابي وعلى قياس هذا اختصاص من
بعد تابع التابعين بالمعضل لانه أول مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من ان من
بعد تابع التابعين يروى عن تابع التابعين عن التابعين عن الصحابي والافسد يكون الساقط
أكثر بأن تتكرر الوساطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما هذا وقد يتوقف في كون
الغالب في الشقين ما ذكر في كل تخصيص (قوله واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران
* الاوّل ان هذا صريح في أن كلام المنتطح والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم اصدق
المرسل بالمعنى الاصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أي كما علم مما تقدم فيحجج بكل منهما
عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما ولا يحجج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه * والثاني
ان محل الخلاف (قوله والآمدى مطلقا) قال الكمال اللاتقي بالأدب أن يقال واحتج به
أبو حنيفة ومالك مطلقا واختاره الأمدى لان ينظم الأمدى مع الامامين في سلط واحد
كما لا يخفى (وأقول) في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المصنف (قوله قال مسلم وأهل العلم

(واحتج به أبو حنيفة
ومالك) وأحمد في أشهر
الروايتين عنه (والآمدى
مطلقا) قالوا لان العدل
لا يسقط الوساطة بينه وبين
النبي صلى الله عليه وسلم
الا وهو عدل عنده والا
كان ذلك تلبيسا فادعاه
(وقوم ان كان المرسل من
أئمة النقل) كسعيد بن
السيب والشعبي بخلاف
من لم يكن منهم فقد يظن
من ليس بعدل عدلا فيسقطه
بظنه (ثم هو) على الاحتجاج
به (أضعف من المسند) أي
الذي اتصل بسنده فلم يسقط
منه أحد (خلافا لقوم) في
قولهم انه أقوى من المسند
قالوا لان العدل لا يسقط
الامن بحجزم بعد التمه بخلاف
من يذكره فيجيب الامر فيه
على غيره وأوجب منع ذلك
(والصحيح رده وعليه الاكثر
سهم) الامام (الشافعي) رضي
الله عنه (واقاضي) أبو
بكر الباقلاقي (قال مسلم)
في صدر صحيحه (وأهل العلم

كذا يخظه اه من هامش

بالاخبار (بالاخبار) للجهل بعدالة
 الساقط وان كان صحابيا
 لاحتمال أن يكون ممن طرأ
 له قاذح (فان كان) المرسل
 (لا يروى الا عن عدل) كان
 عرف ذلك من عادته (كاتب
 المديب) وأبي سلمة بن عبد
 الرحمن يرويان عن أبي هريرة
 (قبل) مرسله لاتقاء
 الخذور (وهو) حينئذ
 (مسند) حكمان اسقاط
 العدل كذكره (وان عضد
 مرسل ~~كبار~~ التابعين)
 كقيس بن أبي حازم وأبي
 عثمان النهدي وأبي رباح
 الطاردي (ضعيف يرجح
 أي صالح للترجيح) كقول
 صحابي أو فعله أو قول
 (الأكثر) من العلماء ليس
 فيهم صحابي (أو اسناد) من
 مرسله أو غيره بأن يشتمل على
 ضعف (أو اسناد) بأن
 يرسله آخر يروي عن غيره
 شيوخ الأول (أو قياس)
 معنى (أو انتشار) له من غير
 تكبير (أو عمل) أهل
 (العصر) على وقته (كان
 المجموع) من المرسل
 والمنضم اليه العاضده
 (حجة وفافا للشافعي) رضي
 الله عنه

بالاخبار) قال السكال لم يقل مسلم ذلك الا في اثنا سوال أو رده في مقدمة صحيحه على لسان خصمه
 غير انه لما رده ما عدا من كلام المصنف لم يحكم عنه اختياره بل مجرد حكاية الا أن يريد أنه ارتضى
 لاحاطة لدعوى أنه ارتضاه اذا المصنف لم يحكم عنه اختياره بل مجرد حكاية الا أن يريد أنه ارتضى
 صحة نقل ذلك (قوله للجهل بعدالة الساقط) أي لانه يحتمل أن يكون غير صحابي واذا كان كذلك
 فيحتمل أن يكون ضعيفا وان اتفق أن يكون المرسل لا يروى الا عن ثقة بناء على ان التوثيق
 مع الابهام غير كاف ولانه اذا كان الجهول المسمى لا يقبل فالجهول عينيا وحالا أولى وقوله وان
 كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قاذح قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ما مر من أنهم هم
 عدول لا يبحث عن حالهم انتهى (وأقول) هو اشكال قوي وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه
 مفرغ على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم أو بآثار هذا مفروض فيما اذا علم وجود
 قاذح منهم ولم يتبين صاحبه واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم
 مفروض فيما اذا لم يعلم وجود قاذح منهم وبان احتمال القاذح انما أثر هنا لاشتمال الادب الجهل
 باحتمال كون الساقط غير صحابي (قوله فان كان لا يروى الا عن عدل) لا يقال هذا بنا في تضعيف
 قوله السابق وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل مع انه اذا كان من أئمة النقل لا يروى الا عن
 عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن يفهم فقد يظن من ليس بعدل
 عدلا فيسقطه لظنه لانا نقول فرق كبير بين علم انه لا يروى الا عن عدل وبين غيره وان كان
 مقتضى حاله أن لا يسقط الا العدل كما بين هو من أئمة النقل لان ذلك معلوم الحال بخلاف
 هذا وذلك لا يروى الا عن العدل في حالتي الذكر والاسقاط بخلاف هذا فان الدليل المذكور
 انما يدل على أنه لا يسقط الا العدل ولم يدل على أنه لا يروى الا عن العدل فليتامل (قوله
 يرويان عن أبي هريرة) قال شيخنا الشهاب لو قال لا يرويان الا عن أبي هريرة كان أولى انتهى
 (وأقول) يمكن أن يوجه ما عبر به الشارح أما اولها لاحتياط لاحتمال أنهم ما روي تلك المراسيل
 عن غيره أيضا وأما ثانيا فللاشارة الى أنه يكفي في القبول روايتهم ما تلك المراسيل عن العدل وان
 رويها عن غيره أيضا ويقتضي الكلام فيما لو علم أنهم ما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن
 تلك المراسيل رواها عنهم أو عن العدل أو عن غيره ولا يتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى
 قول المصنف فان كان لا يروى الا عن عدل بل مقتضاه أيضا عدم القبول فيما اذا روي تلك
 المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهم ما رويها عن العدل أيضا وفيما لو
 كان الغائب روايتهم ما عن العدل (قوله بأن يشتمل على ضعف) أقول قد يدعى ذلك ليوافق قول
 المصنف ضعيف يرجح ويتأق كونه عاضدا ويتأق الخلاف الآتي فيها هو الحاجة اذ لو لم يشتمل على
 ذلك فهو مستعمل بالحقبة ومن ثم قيد أيضا القياس بكونه قياس معنى قال شيخنا الشهاب كأنه
 يريد به أن يكون ذلك الحكم مستقادا من القواعد والضوابط اذ لو كان قياسا صحيفا الحق فيه
 فرغ بأصل لعله جامعة كان دليلا لضعف فيه انتهى وقياس ذلك أن يجعل الانتشار وعمل أهل
 العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع فليتامل (قوله أو عمل العصر على وقته) قال شيخنا
 العلامة ظاهره انه مجرد مصدرا معطوفا على قول صحابي فيكون من أمثلة الضعيف ويؤيده
 قول المصنف ولا المنضم وقول الشارح لضعف كل منهما المكن سيجي في المسئلة التي بعد هذه

انه يمتنع بقول الصحابي كان الناس يفتعلون وكانوا لا يقطعون في التماثله اظهروا ذلك في جميع
الناس الذي هو اجماع ولا يخفى في أن عمل أهل العصر يشهد بل عمل أهل كل عصر اجماع فهو
حجة فلا يكون ضعيفا انتهى (وأقول) قد أشرنا آنفا الى جواب ذلك بان يجعل عمل أهل العصر
على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع ولا يلزم من أن نحو قول الصحابي كان الناس يفتعلون ظاهر
في جميع الناس انهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الاجماع كما لا يخفى
وقد قال شيخ الاسلام في حاشيته في قول الشارح اضعف كل منهم ما على انفراد أي عند من قال
بضعفه والافتقار احتجاج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي والجمهور بالقياس ويعمل أهل
العصر كاجماع السكوني انتهى ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ وقال الكمال
في حاشيته لكن اطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم اليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده وكذا
عمل أهل العصر ان كان اجماعا بان الذي عمل به جميع مجتهدى العصر وكذلك انقشاره حيث
كان الساكنون عليه مجتهدى العصر فليس شئ منها ضعيفا بانفراده ما انتهى وفيه اشارة الى
امكان حمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع كما ذكرناه فتمامه (قوله لا يجزئ المرسل
الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال غير المجموع وغير مجزئ كل منهما وهو المرسل المنضم اليه شئ من
ذلك هو الخطة اه (وأقول) حاصله أنه يجوز أن يكون الخطة المرسل بشرط الانضمام وهذا في المعنى
اعتبار للمجموع اذا لم يكن الشئ شرطاً وكونه شرطاً واحداً في المعنى على أنه يحتمل أن
المصنف أراد بالمجموع ما يشهد ما ذكره (قوله فان تجزئ ولا دليل سواه فالظاهر الانكشاف) أي
وجوب الانكشاف لاجل دليل حكايه الشارح مقابل الاظهر وقية أمور الاول ان الكلام
في مرسل كبار التابعين كما هو صريح السمياني بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكشاف
المذكور الثاني ان صورة المسئلة اذا كان مدلوله المنع من شئ كما صرح به الشارح (فان قلت)
هل في عبارة المصنف دلالة عليه (قلت) نعم لان ذكر الانكشاف يشعر به اذ وجوب الانكشاف
عن الشئ يدل على أنه ممنوع منه (فان قلت) لو كان مدلوله وجوب شئ فهل يجب الايمان به لانه
كما يحتمل للحرمة بالانكشاف يحتمل للوجوب بالايمان ولان وجوب الشئ يقتضى المنع من تركه
فصار مدلوله المنع في الجملة (قلت) هو محتمل لكن السابق الى الفهم من قوة العبارة خلافه ويترق
بين المنع الصريح والمنع الضمني فان الاول أقوى (فان قلت) لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه
فهل يندب الانكشاف (قلت) هو غير بعيد الثالث انه لا حاجة الى قوله ولا دليل سواه لانه معلوم
من ذكر التجزئ الا ان يحمل على التأكيد ويجاب بجمع ذلك فان ذلك انما يتم لو أريد لا دليل سواه
موافقه وذلك ممنوع بل المراد ولا دليل سواه أعم من أن يوافق أو يخالفه ويعارضه وذكر
التجزئ لا يقدح في ذلك لانه انما يقدح في انضمام العاضده وهو أعم من انضمام المعارض فهو احتراز عما
لودل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فعمل به ويقدم عليه ولا يجب الانكشاف منه
وفي قول الشارح في الباب دون أن يقول يوافق أو يعضده أو نحو ذلك اشارة الى ذلك فتمامه
الرابع قال شيخنا الشهاب اعلم أنه قد مر في مروى المستور وهو الجهول باطن اقوال امام
الحرمة فيه بالوقف ووجوب الانكشاف اذ اروي التحريم الى الظهور واعتراض المصنف
بان اليقين لا يرفع بالشك فينبغي أن يجري اعتراض المصنف في مسئلة ثلثناها بالاول وقد يعتذر

(لا يجزئ المرسل ولا) مجزئ
(المنضم) اليه اضعف
كل منهم ما على انفراده ولا
يلزم من ذلك ضعف المجموع
لانه يحصل من اجماع
الضعيفين قوة مفيدة للظن
ومن الشائع ضعيفان
يغلبان قويا امام مرسل
صغار التابعين كالزهري
ونحوه فبقا على الردمع
العاضد لشدته ضعفه (فان
تجزئ) المرسل عن العاضد
(ولا دليل) في الباب (سواه)
ومدلوله المنع من شئ
(فالظاهر الانكشاف) عن
ذلك الشئ (لاجله) احتياطاً
وقيل لا يجب الانكشاف
لانه ليس بحجة حيثئذ
(مسئلة الاكثر) من
العلماء منهم الاثمة الاربعة
(على جواز نقل الحديث
بالمعنى للعارف)

له أما غير العارف فلا يجوز له تعبير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسبي الراوي اللفظ أم لا (وقال الماوردي) يجوز (ان نسبي اللفظ) فان لم ينسبه فلا لقوات الفصاحة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم (وقيل) يجوز (ان كان موجه) أي الحديث (علماً) أي اعتقاداً فان كان موجهة خلاف يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره مفتاح الصلاة الطهور وتجرعها التكبير وتحليلها التسليم وحديث الصحيحين خمس من الدواب كاهن فواسق يفتان في الخيل والحرام الغراب والحداة والعقرب والفأرة والكلب العقور ويجوز في بعض (وقيل) يجوز (بلفظ) مرادف وعابه الخطيب البغدادي بان يوثق بلفظ يدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يوثق بلفظ مرادف بان يغير الكلام فلا يجوز لانه قد لا يوثق بالمقصود (ومنه) أي النقل بالمعنى مطلقاً (ابن سيرين) ونعيل والرازي) من الطنقية (وروي) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما حذر من التفاوت وان

بأن الفرض هنا أن لا دليل في الباب سواء افتقر قاور يرد بان الكلام السابق أعم من ذلك انتهى (واقول) جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوي والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه (قوله) *مسئلة* الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى) فيه أمور *الأول* ان كلامه شامل للاحاديد القدسية والظاهر ان الشمول صحيح اذا لم يأت *والثاني* أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن ابي عمير قال قلت لرسول الله اني اجمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما سمعته منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال اذا لم يحلوا حوا ما ولم تحرموا حللاً وأصبحت المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فان قيل هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جواباً لسائل عما جاز به دليل قوله لا أستطيع الخ قلنا تعميم الخطاب بقوله اذا لم يحلوا الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحالة المسؤول عنها في الجواب ومع اطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقاً *الثالث* قال المصنف في شرح المنهاج فائدة سألت بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة يعني جواز نقل الحديث بالمعنى والمسئلة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وعزم ان لا يفارق وعزمه أن الأمدى لم يذكر تلك المسئلة فظن ككتفاء هذه عن تلك وهذا عندي سؤال من لم يتروك من الاصول وما الجامع بين المسئلة وان تخيل ان الراوي بالمعنى اذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تعدد المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة في أمر أقوى وهي أعم من أن يقع في كلام راوي الحديث أو غيره فالمنع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض الى ان الشارع هل يمنع منه أو لا وهذا في أمر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمنع منه يقول لا يجوز للاستيباط فيه وهذا سواء اجوزته اللغة أم منعه اه كلام المصنف وهو حسن صحيح (قلت) وأيضاً فما نحن فيه شامل لا بدال اللفظ بما سواه وضعاً وباعاً منه اذا قيد بحيث يساويه وبإخص منه اذا بين انه مثال وان الضابط كذا وذو كرم يساويه بخلاف ما تقدم لاخصاصه بالمرادف فليتامر (قوله بمدلولات الالتقاط) قال شيخنا الشهاب هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الالتقاط أو جميعها اه (واقول) الضابط كما هو ظاهر ان يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتي به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما وقوله ومواقع الكلام قال شيخنا الشهاب أي محال وقوع الكلام كعروجه للتفسير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الاحوال انتهى وقوله في المراد منه هل تشترط المساواة في كيفية اداء المراد منه فمعتبر نحو التأكيد والتقديم للاهتمام ولا يعد اعتبار ذلك لانه مما يؤكداً لا امثالاً نعم لا يخفى انه لا يمكن مطابقتها بجميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذي اعتبره فينبغي أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتامر (قوله لقوات الفصاحة في كلام النبي) قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي وفيه نظر الا ان يريد القدر الواقع منها في كلام النبي لا مطلقاً فليتامر (قوله وقيل ان كان موجه علماً) وجهه شيخ الاسلام بانه وسيلة تغيره فيتمساح فيه (واقول) فيه نظر اذ قد يكون مقصود الذاته اذ طلب الاعتقاد في الاصول اعتماداً بذاته فليتامر (قوله بلفظ مرادف) يحتمل انه أراد به ما يشتمل المساوي (قوله مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب هل اعتبار الترادف

ظن الناقل عدمه فان العلة كبر ما يحتمل في معنى الحديث المراد مدخل

مدخل لهذا أم هو قيد زمانه ومن بقاء التركيب اعتبارا للعلمية والاسمية ونحو ذلك انتهى
 (أقول) ينبغي أن يكون قيدا زمانا لأنه لو كان الكلام فعلا وفاعلا مثلا فابدل الفعل بمرادفه
 وأخره عن فاعله صدق أنه أبدل الفظ بمرادفه مع أن التركيب لم يبق على حاله وكذا لو كان
 الفعل مؤخرًا فقدمه وهذا هو الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخير
 إذ الثاني يفيد تقوية والاول يفوتها ولأن الجملة في الثاني اسمية نهية للدوام والنبوت على
 كلام في ذلك في محله وفي الاول فعلية لا تفيد ما قلنا أمل (قوله وأجيب بان الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور الاول ان كون الكلام في ذلك وأنه محل
 الخلاف لا يقتضي ان كل ما كان منه يكون مرويا بالمعنى وإنما لا يلزم لذلك ان كل ما كان
 مرويا بالمعنى فهو من اظاهر المعنى وهذا هو الظاهر وعلى هذا فالاحاديث المروية لا تكون
 لا يجب أن تكون كاهمروية بالمعنى وحده بل قد ينادى كره شيخنا الشباب عن الدعا معني من أن
 الاحاديث المروية لا تكون من محل الخلاف لانهم مروية بالمعنى بدليل اختلاف
 الطرق في المروي والواقعة واحدة وأن الفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب الا لفظ
 صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأنه استثنى علماء عصره كالباقين وابن خلدون
 وغيرهم اذ اتفقوا بذلك انتهى في اطلاقه نظرا بل يتجه ان يقال يجوز الاحتجاج بها لان الاصل
 انما لفظ النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان النقل باللفظ هو الغالب الا ان يعلم النقل بالمعنى
 وان الراوي عن لا يصح بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم بالتمام
 الواقعة على انه يمكن ان يقال ان مجرد اختلاف الطرق لا يلزم الرواية بالمعنى بل وازانه عليه
 الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فردى كل راو
 ما طاع عليه نعم ان ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب يتجه عدم الاحتجاج بها
 واعلم ان قوله ليست من محل الخلاف لا يحتاج الى التامل فإنه ان أريد به ان هذه متفق على
 روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى وان أريد به ان هذه
 الاحاديث الموجودة اليوم لما كانت مروية بالمعنى فلما أريد أيضا روايتها بالمعنى بان تبدل هذه
 الالفاظ المروية بالمعنى بالفاظ أخرى جازا اتفاقا ففسه نظر لان الراوي الثاني بالمعنى انما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج عن كونه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فلا وجه
 لاجراجه عن محل الخلاف وان أريد به غير ذلك فليصور لينظر فيه الثاني أنه يشكل على هذا
 الجواب ان فقهاء نافي واضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها
 ببعض الاحاديث الظاهرة فيه بانها مروية بالمعنى وأنه لذلك حصل الخلل بظهورها في ذلك
 المدعى الذي هو خلاف المراد منه وأن الراوي لو أدى اللفظ بعينه لاصاب وهذا يقتضي ان
 الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه فان أجيب بان المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو
 في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا بردها ان الجواب حينئذ
 لا يدفع الدليل الذي هو قوله حذرا الخ نعم يمكن أن يجاب بان ما وقع في تلك المواضع وان اقتضى
 ان الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه الا انه لا يقتضي اعتقادهم بجواز ما وقع للراوي
 فيها بل جواز ان يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو

وأجيب بان الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف
 فيه كما انه ليس الكلام فيها
 تعبد بالفاظه كاذان
 والقسم والتكبير
 والتسليم

* (مسئلة الصحيح يمتح
 بقول الصحابي قال النبي
 صلى الله عليه وسلم) لانه
 ظاهر في سماعه منه وقيل
 لا يمتح به لاحتمال أن يكون
 بينه وبينه صحابي وقتنا
 يمتح عن عدالة الصحابة
 أو تابعي (وكذا) بقوله
 (عن) أي عن النبي صلى
 الله عليه وسلم (على
 الاصح) الظهوره في السماع
 منه أيضا وان كان دون
 الاقل وقيل لا الظهوره في
 الوساطة على ما سبق (وكذا)
 بقوله (سنة أمرنا) وهو
 الظهوره في صدر وأمرنا
 ونهى منه وقيل لا يلواز
 أن يطة هما الراوي على ما
 ليس بأمر ولا نهى تسخفا
 (أو أمرنا) أو نهينا أو
 أوجب (أو حرم) وكذا
 رخص لنا) بيناه الجميع
 للمفعول (في الاظهار)
 لظهور أن فاعلها النبي
 صلى الله عليه وسلم وقيل
 لاحتمال أن يكون
 الأمر والتأهي بعض
 الولاية والايجاب والتحرير
 والترخيص استنباطا من
 فائده (والا كثر يمتح بقوله)
 أيضا (من السنة) لظهوره
 في سنة النبي صلى الله عليه
 وسلم وقيل لا لجزا زارادة
 سنة البلد

اعتقاد فجوازه * الثالث انه لا يمتحني ان مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة ان لم
 تكن صريحة في ان المراد به ما لا يختلف فيه بان لا يمتحني احتمال الامتناع به وهذا وافق لقول
 الثوري في التقريب وقال جهور السلف والشافعي من الطوائف يجوز للمعنى في جميعه اذا قطع
 بأداء المعنى فانه انما يقطع بأداء المعنى عند اتقاء الاحتمال المذكور ولا يكون ذلك الا في الظاهر
 المعنى الذي لا يختلف فيه واقول الصفي الهندي في كذايته وجوابه أنه انما يجوز له عند عدم
 احتمال التفاوت بين العبارتين كما اذا روى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبروا عليه ذنوبا
 من الماء أريقوا عليه فلو لم إلا نمان الماء فانا نقطع انه لا تفاوت بين العبارتين في المعنى لاسيما
 بالنسبة الى الاحكام الشرعية فاما ما يمتحني ان يتفاوت ويحتاج في معرفة عدم التفاوت الى
 نظر واجتهاد فذلك مما لا يجوز اتهمه فانه انما يمتحني احتمال التفاوت واتقاء الاحتياج في
 معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد في المعنى الظاهر اذا انطى يلزمه احتمال التفاوت
 والاحتياج المذكور كما لا يمتحني على المتأمل فظهر ان ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف
 لهم فيما ذكره وبطلان قول المكون الراداعليه واقول بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما
 يختلف فيه مذهب مخترع انتهى وبما يرضى منه العجب اعتماد مع الشارح حتى فيما نقله وهو
 الثقة المطاع الرذعليه بمجرد دعاوى مخترة لا يستند في نقل ولا يعول فيها على عقل بل على
 مجرد فاسد حسده وحزبه وهو * الرابع ان قوله ما لا يختلف فيه يدل كما قال شيخنا الشهاب
 على ان الاحاديث التي اختلف العلماء في معناها غير مرورية بالمعنى وهو مخالف ما مر عن الدماميني
 انتهى (واقول) انما ثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف في معناه من الاحاديث الموجودة
 والدماميني انما ذكر اختلاف الطرق في الروي فلي تأمل * (مسئلة) * (قوله الصحيح يمتح بقول
 الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم) أي مثلا فيدخل لم قوله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم وظاهر انه يستفنى من الصحابي من اجتمع وهو غير مميز به صلى الله عليه وسلم بناء على
 ما تقدم عن السيوطي ان قوله قال النبي صلى الله عليه وسلم حكم مرسل التابعي وعلى عدم الاحتجاج بالمرسل
 وخرج بالصحابي هنا وفي قوله الآتي وكذا عن التابعي وقد تقدم في قول المصنف المرسل قول
 غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم أي مثلا (قوله لانه ظاهر في سماعه منه) أقول يؤخذ منه انه
 لو علم انه أسقط الوساطة فينبغي أن يقال ان علم انه تابعي أو احتمال احتمال اقويا كان علم كثره
 روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابي وان علم انه صحابي أو ضعف احتمال غيره فان يمتحنا
 عن عدالة الصحابة ففهمه خلاف المرسل وان لم يمتح فله حكم المرسل وان لم يوجد شيء من ذلك
 فينبغي الاحتجاج به لان الظاهر أن الساقط صحابي والصحيح عدم البحث عن عدالة فلي تأمل
 (قوله وكذا سمعته أمرنا ونهينا) أقول ظاهر ان الضمير لالنبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يعلم انه
 مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر ويحتمل انه كذلك وانه لا يمتح عن أمرنا ونهينا
 بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتي (قوله وكذا أمرنا ونهينا) أو واجب أو حرم وكذا
 رخص بيناه الجميع للمفعول في الاظهار والا كثر يمتح بقوله من السنة) أقول سكت المصنف
 والشارح عن حكم التابعي في ذلك ولما قال الثوري في التقريب ما نصه قول الصحابي أمرنا
 بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال ان يشق الاذان وما أشبهه كله مر فوع

عنى الصحيح الذى قاله الجمهور ولا فرق بين قوله في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده
قال السيوطى في شرحه اما اذا قال ذلك التابعى لم يجزم ابن الصباغ في العدة أنه مرسل وحكى
فيه اذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أو لا ولا يخفى فيه احتمالان بل لا ترجح هل يكون
موقوفاً ومرئوعاً مرسلًا وكذا قوله من السنة فيه زجهان حكاهما المصنف في شرح مسلم
وغيره وصححه وقعه وحكى الداودى الرفع عن القديم انتهى (فان قلت) لم فعل رخص بكذا مع
وجود الخلاف فيما قبله أيضا كما صرح به الشارح (قلت) يحتمل انه اشارة الى اختلاف
الاخلاف أو الى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرح به (فان قلت) ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء
للمفعول (قلت) يحتمل انه لانه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائمة أو لان هذه الصيغة مع
البناء للمفعول يحتمل ان كان فاعلها ضمير النبي صلى الله عليه وسلم لا تفتاء المعنى الذى نظر
اليه المتقابل (قوله) فكلامه ما شرا الناس أو كان الناس يفعلون في عهدته صلى الله عليه وسلم
فكأنهم فعل في عهدته فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشئ التامه) أقول سكتا
هنا أيضا عن حكم التابعى في ذلك وعبارة التقريب للزورى قول الصحابي كذا تقول أو تفعل أى
أوزى كذا ان لم يصفه الى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فهو موقوف قال السيوطى كذا
قال ابن الصلاح في الخطيب وحكاه المصنف في شرح مسلم عن الجمهور من الحديثين وأصحاب
الفقه والاصول وأطلق الحاكم والرازى والامدى أنه مرفوع وقال ابن الصباغ انه الظاهر
وحكاه المصنف في شرح المهذب عن كثير من الفقهاء قال وهو قوى من حيث المعنى وصححه
العراقى وشيخ الاسلام ويغنى أن يكون محل الخلاف صحابى لم يعلم موته في حياته صلى الله عليه
وسلم والافاطلة بمنزلة اضافته الى زمنه صلى الله عليه وسلم ثم قال في التقريب وان اضافته
فالصحيح أنه مرفوع وكذا قوله كذا لورى بأسا بكذا في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو هو وبيننا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأسا بكذا في حياته صلى الله
عليه وسلم فكلمه مرفوع انتهى قال السيوطى بعد ذلك كله اما قول التابعى ما تقدم فليس
بمرفوع قطعاً ثم ان لم يصفه الى زمن الصحابة فموقوف وان اضافته فاحتمالان
للعراقى وجه المنع ان تقرير الصحابي قد لا ينسب اليه بخلاف تقرير النبي صلى الله عليه وسلم
ولو قال كانوا يفعلون كذا فقال المصنف في شرح مسلم لا يدل على فعل جميع الامة بل البعض
فلا حجة فيه الا ان يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقله وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف
انتهى كلام السيوطى ولنظر ما لو اسقط الصحابي في حياته صلى الله عليه وسلم بعد كانوا يفعلون أو
زادها التابعى بعده وهل يجري في اسقاط الصحابي ايها ما تقدم في نحو كذا تفعل مع اسقاطها فيه
ولا يبعد جريانه بناء على ما سبق أى من أن ملحظ الاحتجاج بذلك ان حكم الرفع بل هذه الصورة
لا تزيد على قول المصنف فكان الناس يفعلون الخ ولا يخفى نصريح عبارة التقرير ببيان وجه
الاحتجاج بنحو قول الصحابي كانوا يفعلون في حياته صلى الله عليه وسلم أنه في حكم المرفوع ولا
يضاف ذلك قول الشارح اظهر ذلك في جميع الناس الخ فانه صريح في انه وجه ذلك الجمل
على أنه اجماع لانه فيما اذا صرح بجميانه عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما اذا لم يصرح
بذلك (قوله في عهدته صلى الله عليه وسلم) راجع للصيغتين قبله (فان قلت) لم لم يسهطه اكتفاء

(فكلامه ما شرا الناس) تفعل
في عهدته صلى الله عليه وسلم
(أو كان الناس يفعلون
في عهدته صلى الله عليه وسلم
فكأنهم فعل في عهدته) صلى
الله عليه وسلم اظهره في
تقرير النبي صلى الله عليه
وسلم عليه وقيل لا يجوز
أن لا يعلم به (فكان الناس
يفعلون فكانوا لا يقطعون
في الشئ التامه) قالته
عاشة اظهره وذلك في جميع
الناس الذى هو اجماع
وقيل لا يجوز ارادة ناس
مخصوصين وعطف الصور
بالثناء للاشارة الى ان كل
صورة دون ما قبلها في
الرتبة

بقوله في التي بعدهما في عهد بناء على رجوعه لجميع ما قبله حينئذ على ما هو القاعدة في أمثال ذلك (قلت) ثلاثي هو م اختصاص قوله في عهد بالتي بعدهم القضاة بالفاء إشارة الى تفاوتها مع ما قبلها كما ذكره الشارح فقد يتوهم ان من جهة التماوت اختصاصها بهذا القيد واحترز بذلك عما اذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب ووافق فيه وهو فروع عند الحاكم وموافق فيه (قوله فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم يقيد هذه الصيغة بقوله في عهد صلى الله عليه وسلم كافي سابقا ثم الانا نقول اما أولا فقد تقدم عن التقريب فيما اذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع فحينئذ لانه مرفوع لا يكونه اجماعا واما ثانيا فلوقبه بذلك فتكررت الاولى مع قوله السابق أو كان الناس يفعلون مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهي مع القيد تفيد الرفع حكوا بدونه تفيد الاجماع كما أشار الى ذلك الشارح وانما لم يحكم بانفاذها الاجماع أيضا مع القيد لانه لا ينعقد اجماع في حياته صلى الله عليه وسلم كما سياتي ثم كان يمكن أن يقال فيها بدون القيد ان أراد الراوي الناس في حياته فوجه الاحتجاج ان الظاهر انه عليه الصلاة والسلام اطاع على ذلك وأقره فهو في حكم المرفوع وان أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالتهم على الاجماع كما أشار الهندي الى ذلك وقد تقدم عن النووي ان قول النابهي كانوا يفعلون غير محمول على الاجماع الا أن بصرح به فليتأمل الفرق بينهما الا أن يندفع النووي الاجماع مع قول الصحابي أيضا وتكررت الثانية مع قوله السابق فكانت تعمل اذا فرق في المعنى بين كانه فعل وكناوية يفعلون كذا للتعبير بضمير العام في كل منهما واما كون المحكي الفعل في احدهما وعدم الفعل في الاخرى فلا أثر له لان حكمهما واحد فيما نحن فيه * (تبيه) * وجه تأخر كانه فعل عن كان الناس يفعلون ان العموم في الاول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذي قبله انه لا عموم فيه كما تقدم في محله وكذا يقال في تأخر كانوا لا يقطعون عن كان الناس يفعلون (قوله ومن ذلك استفادة الخلاف الذي في الاولى في غيرها) فان قلت أي حاجة لذلك مع امكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لعمدة تعلق قوله والا كتر جميع ما بعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة (قلت) اما أولا فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتجاج الى استفادة الخلاف من هذا بل التبيه على ان هذا طريق آخر في افادة الخلاف واما ثانيا فاستفادة الخلاف من هذا ابلغ من استفادته من العبارة لامكان المنازعة في تعلق قوله والا كتر جميع ما بعده لاحتمال أن يكون منه اتفاقا لمجموع ولا يمكن المنازعة في هذا الطريق لانه اذا جرى الخلاف في الاعلى وجب أن يجري في الأدنى بالاولى ففي هذا رد على المصنف حيث قال في الثانية بشقيه لا يتجه أن يكون فيها خلاف لتصريحه بتقبل الاجماع المتضد بمرقته صلى الله عليه وسلم فليتأمل

ومن ذلك استفادة كتابة الخلاف الذي في الاولى في غيرها وقد تقدم بيانه (حاشية مستند غير الصحابي) في الرواية (قراءة الشيخ) عليه (املا ويحمد بشا) من غير املاء (فقرائه عليه) أي على الشيخ (فقرائه) بقراءة غيره على الشيخ (فالناو مع الاجازة)

* (حاشية) *

(قوله مستند غير الصحابي) أقول يند بغير الصحابي نظر الغالب من جماعته عليه الصلاة والسلام والافقه ديروى الصحابي عن صحابي آخر أو نابهي فيكون مستنده ما ذكره غيره (قوله املا ويحمد بشا) كل منهما ما يكون من حفظ الشيخ ومن كتاب له (قوله فقرائه عليه) أي سواء كانت قرأه عليه من كتاب أو حفظ وسواء حفظ الشيخ ما قرئ عليه أم لا اذا أمسك أصله هو وثقة غيره قال العراقي وهكذا اذا كان ثقة من السامع من يحفظ ما قرئ

وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضا قال ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسئلة والحكم فيها منجبه
 ولا فرق بين امسالك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ وقد رأيت غير واحد من أهل
 الحديث وغيرهم اكنى بذلك اتهمى بشرط الامام أحمد في القارى ان يكون ممن يعرف
 ويشهروا امام الحرمين في الشيخ ان يكون بحيث لو فرض من القارى شخص يفت أو ضعف لردته
 والاذلا يصح العمل بها وقوله فسماعه بقرائة غيره أى من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا
 بشرطه السابق ولو سمع من وراء حجاب صح اذا عرف صوته ان حدثت بلقطه أو عرف حضوره
 بمكان يسمع منه ان قرئ عليه ولو قال المسمع به صد السماع لا تزعمى أو رجعت عن اخبارك
 أو ما أدت لك في روايته عنى أو نحو ذلك فان لم يستند ذلك الى خطأ منه فيما حدث به أو شك
 فيه أو نحو ذلك لم تتبع روايته والامتنعت (قوله كان يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكان
 يدفع الطالب الى الشيخ سماع الشيخ أصلا أو مقابلا به فيما مله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم
 يعيده الى الطالب ويقول له هو حديثى فاروه عنى أو اجزت لك روايته (قوله نحو اجزت لك)
 أى أولكم أول فلان وكذا فى أمثلة الخاطص الا سمية كما هو ظاهر رواية البخارى أى أو ما
 اشقلت عليه فهرستى كما مثل به فى التقريب أيضا والفهرست بالهاء المشناة القوقية وقوفها
 أو ادماجها كما قال صاحب تنقيح اللسان انه الصواب قال وربما وقف عليها بعضهم بالهاء
 وهو خطأ قال ومعناها حمله العدد للكتب لفظه فارسية (قوله نحو اجزت لك رواية جميع
 سهوعاقى) انظر هل يشمل ما سمعه به هذا الاجازة بناء على ان الوصف حقيقة فى حال التلبس
 لاحال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر وقوله اجزت لمن أدركنى رواية مسلم
 هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينعقد الا بعد هابناء على ان المراد أدركنى وهذا
 شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم يتحصل الا بعد موته فيه نظرا لاجتماع ذلك (قوله
 فلان لمن يوجد من نسله تعام) قال شيخنا الشهاب لوقال اجزت لمن عاصرني ومن يوجد
 من نسلهم قال ظاهر جوارزه وأنه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله اتهمى وهو حسن
 ظاهر ويؤيد ما ذكره من الجواز ان كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب مانصه
 فان عطفه أى المسموع على وجود كاجرت فلان ومن يولد له أولك ولعقبك ما تناسلوا
 فأولى بالجواز أى مما أفرد به الاجازة المختلف فيه انتهى فانهم صوروا بالعطف على الموجود
 وهو شامل للعام والتبديل لا يخص ويبنى الكلام فيما لو قال اجزت لزيد ومن يوجد من نسل
 عمرو وينبئ ان الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له (قوله فالمنأولة من غير اجازة)
 أى بان يتأوله الكتاب مقتصر على قوله هذا معنى أو من حديثى ولا يقول له اروه عنى ولا
 اجزت لك روايته ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمنأولة من غير اجازة بالغ انورى فى رده فقال
 فلا يجوز رواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء وأصحاب الاصول وعابوا المحدثين المحروزين
 لها قال السمرطى وعندي ان يقال ان كانت المنأولة جوا بالسؤال كأن قال له ناوتى هذا
 الكتاب لاروه عنك فتأوله ولم يصرح بالاذن أى ولا أخبر بأنه سمعه كما هو ظاهره وكان
 وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه فى جواب لاروه عنك المتبادر منه ان المطلوب
 رواية مسهوعه صححت وجازله أن يرويه كما تقدم فى الاجازة بالخط بل هذا ابلغ وكذا اذا قال له
 حدثنى سمعت من فلان فقال هذا معنى من فلان فتصح أيضا وما عدا ذلك فلا فان تأوله

كان يدفع له الشيخ
 أصل سماعه أو فروعا
 مقابلا به ويقول له اجزت
 لك روايته عنى (فلا اجازة)
 من غير منأولة (لخاص فى
 خاص) نحو اجزت لك
 رواية البخارى (لخاص فى
 عام) نحو اجزت لك رواية
 جميع سهوعاقى (فعام فى
 خاص) نحو اجزت لمن
 أدركنى رواية مسلم (فعام
 فى عام) نحو اجزت لمن
 عاصرني رواية جميع
 مروياتى (فان فلان ومن
 يوجد من نسله) تعامه
 (فالمنأولة) من غير اجازة

الكتاب ولم يخبره انه سمع لم تجز الرواية به بالاتفاق قاله الزركشي اه (قوله فالاعلام كان
يقول هذا الكتاب) أي أو هذا الحديث من مسوعاتي على فلان أي مقتصرا على ذلك من غير
أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالاعلام هو ما قاله كثير من أهل الحديث والفقه
والاصول والظاهر قال النووي كابن الصلاح والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم
انه لا تجوز الرواية به وقطع بذلك الغزالي في المستصفي قال لانه قد لا تجوز روايته مع كونه
سماعه لظلال يعرفه فالأعني النووي وابن الصلاح لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ انه سمعه
ان صح سنده واقعي القاضي عياض الاتفاق على ذلك (وأقول) هذا الاستدلال الظاهر في
امتناع الرواية وان وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الاشكال (فان قلت) لا اشكال
فضلا عن غايته اذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته الا ترى انه لو علمنا صحة سنده ولم تحصل
اجازة من الشيخ بطريق من طرق الاجازة مطلقا امتنع روايته عنه مع وجوب العمل به
(قلت) هذا حسن لكنه لا يخلص من الاشكال مع تعديل الغزالي المذكور فتأمل (قوله
فالوصية) أقول ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لانهم جعلوا
منها الوصية عند السفر وقابلوا الوصية عند الموت وذلك يقتضي انهم لم يريدوا الوصية
المعروفة عند الفقهاء وان تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع واعلم ان
جواز الرواية به سامة قول عن بعض السلف ووجهه القاضي عياض بان في الدفع له نوعان
الاذن وشبهه بالمناولة قال وهو قريب من الاعلام انتهى وهل يشترط في الجواز اخباره مع
الوصية بانه من مروياته أو سمع عنه فيه نظر والمخج الاشراط لكن قال النووي انه غلط وان
الصواب انه لا يجوز وسبقه الى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر به قوله وهذا بعد جدا وهو امازلة
عالم أو متاقل على انه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الاعلام والمناولة
نعم أنكسر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بخلاف وهي
مسمول به عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى ويجاب بأن جوازها له مل بها أو وجوبه
لا يقتضي صحة الرواية اذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الاعلام فان ابن
الصلاح والنووي منها الرواية به وأوجب العمل اذا صح السند فلينأمل (قوله فالوجادة)
أي يكسر الواو قال النووي في التقريب وهي مصدر لوجوده لغير مسوع من العرب
اتهم قال ابن زكريا النهر والى فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من حقيقة
من غيره سماع ولا اجازة ولا مناولة من تقريق العرب بين مصادرو وجد للتمييز بين المعاني المختلفة
قال ابن الصلاح يعني وجد ضالته وجدانا ومطالوبه وجودا وفي الغضب موجدة وفي الغنى
وجدنا وفي الحب وجدنا (قوله كأن يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف) أي فذ ان يقول
وجدت او قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الاستناد والتم وهو من
باب المنقطح وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره قال وجازف بعضهم فأطلق فيها
حديثنا وأخبرنا وانكر عليه قال وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء
المالكين وغيرهم انه لا يجوز عن الشافعي ونظارا صحة جوازه وقطع بعض المحققين
الشافعيين بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه

(فالاعلام) كأن يقول
هذا الكتاب من مسوعاتي
على فلان (فالوصية) كأن
يوصي بكتاب الى غيره عند
سفره أو موته (فالوجادة)
كأن يجد حديثا أو كتابا بخط
شيخ معروف

الازمان غيره انتهى قال ابن الصلاح فانه لو وقف العمل فيها على الرواية لانسداد باب العمل
بالمقول تعذر شروطها وخرج بقوله بخط شيخ معروف ما لو وجد حد يثاب في تأليف شخص
وليس بخطه فانه يقول قال فلان كذا أو كذا أو نحو ذلك من ألفاظ الجزم أو قال فلان
أخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه وهذا كله إذا وثق بأنه خطه أو كتابه والافضل
بأنه عن فلان أو وجدت عنده أو قرأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان أو ظننت انه خط
فلان أو نحو ذلك وإذا نقل شيئا من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم الا إذا وثق بصحة
النسخة والافضل نقل باغنى عن فلان أو وجدت في نسخة من كتابه أو نحو ذلك نعم ان كان عالما
فطامنتنا بحيث لا يخفى عليه غالب الساقط أو الغرور جله جواز الجزم واعلم ان الخلاف
السابق في العلم بالوجدة حكاه صاحب الاقضية بعد ذكره النوع الاول قبل ذكر الثاني وحكاه
النووي في التقریب بعد ذكر النوعين ولم يقدّمه باسدهما فاشعر بجريانه فيما (قوله الاجازة
باقسامها السابقة) أي منوعوا الرواية بينها واعلم ان من اقسام الاجازة الكتابة بأن يكتب
الشيخ مسوعه أو بعضه حاضر أو غائب أو بأمر يكتبه فان اقتربت باجازة كما جرتك ما كتبت
للشفي كالمناوله المتفرقة بالاجازة والاقدم مع الرواية بقوم منهم الماوردي وأجازها كثير من
المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الاصول قال في التقریب وهو الصحيح المشهور بين أهل
الحديث بقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان أو نحو ذلك ويصحب في الرواية معرفة
المكتوب له خط الكتاب وقيل لا بد من البيعة عليه وحيثه فذلك لا يقال لم يقيد الشارح بقوله
السابقة فانه يخرج هذا القسم (فان قيل) الله انما يقيد بذلك لان غير الماوردي من المانعين
لم يصرح بانع في هذا القسم أو لم يعلم حاله بالنسبة اليه (قلت) هذا بعيد جدا فان في الاقسام
السابقة ما هو اعلى من هذا القسم فمن يمنع الاعلى يمنع الادون بالاولى نعم يمكن أن يجاب بان
المتبادران المصنف أراد ما ذكره لا غيره فليتأمل (قوله ومع القاضى أبو الطيب من يوجد
من نسيل زيد) قال شيخنا أي ولوته اهـ هذا مراده فيما يظهر انتهى (أقول) كلام التقریب
صريح فيما قاله * (تبيه) * اطلاق المصنف جواز الاجازة شامل للاجازة للطفل الذي لا يجيز
والجنون وهو كذلك وحيثه فذلك يدخلان في عموم نحو من عاصرني أو أدركني فيه نظروا بوجه
الدخول والكافر وقد قال العراقي لم يجد فيه فلا وقد تقدم ان سمعاه صحيح قال ولم أجد عند
أحد من المتقدمين والمتأخرين الاجازة للكافر الا ان شخصا من الاطباء وذكر أمر اجري
بعضه المزي يدل على انه يرى جوازها للكافر (أقول) وعلى الجواز فهل يدخل في عموم
من أدركني فيه نظروا لا يدخل في عموم قال وافاسق والمتدع أو بالجواز من الكافر ويؤيدان
اذا زال المانع قال وأما الجمل فلم يجد فيه نقلا ثم قال وقد رأيت شيخنا العلاف سئل الجمل
مع أبو يه فأجاز ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف في ان الجمل يعلم ولا (أقول) وعلى الجواز
فلا يدخل الدخول في عموم نحو من أدركني والله تعالى أعلم

* (الكتاب الثالث في الاجماع) *

(قوله من الادلة الشرعية) قال شيخ الاسلام متعلق بالثالث ولو جله عقبه كان أولى ويجوز
جمله حالاً لزمه من الاجماع ولا يتألفه كون المجمع عليه يكون شرعياً كحل النكاح وافقوا بالخ

(ومنع) ابراهيم
(الحربي وأبو الشيخ)
الاصمباني (والقاضي
الحسين والماوردي
الاجازة) باقسامها السابقة
(و) منع (قوم العامة منها)
دون الخاصة (و) منع
(القاضي أبو الطيب)
اجازة من يوجد (من
نسئل زيد وهو الصحيح
والاجماع على منع) اجازة
(من يوجد طائفاً) أي
من غير التقييد بنسئل
فلان وعطف الاقسام
بالفاء اشارة الى ان كل قسم
دون ما يليه في الرتبة ومن
ذلك مع حكاية الخلاف في
الاجازة تسفاد حكاية
خلاف فيما بعدها وهو
صحيح (وألفاظ الرواية)
أي الالفاظ التي تؤدى بها
الرواية (من صناعة
الحديثين) فليطلبها منهم من
يريدها منها على ترتيب
ما تقدم امل على حديثي
قرأت عليه قرئ عليه وأنا
أسمع أخبرني اجازة ومناولة
أخبرني اجازة أنبأني مناولة
أخبرني اعلاما وصلى الى

وجدت بخطه
(الكتاب الثالث في الاجماع)
من الادلة الشرعية

(وأقول) تعلقه بالثالث يوجب عد الكتاب الثالث من الأدلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على ان
سمى الكتاب الالفاظ المخصوصة وهو ظاهر وكذا بناء على انه المسائل فان الدليل الشرعي ليس
هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعا للامثلة وقوله ولا يتأني فيه الخ أي لان
عدمه من الأدلة الشرعية لا يتأني عدمه من غيرها أيضا (قوله وهو اتفاق) قال في التلويح
وغیره والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أو في القدر المشترك
بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت على ما سيأتي في الاجماع السكوتي (قوله
بجهد الامة) فيه أمران الأول ان قوله بجهد الامة مضاف وهو الامة وموافق الحكم في العام وان
كان على كل فرد وذلك لا يصح هنا الا لا يتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لانه لا يتصور الامة تعدد
الا ان يراد بالاتفاق موافقة كل منهم بغير منهم يمكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما
تقدم في محله فينبغي الجمل هنا على ذلك والثاني قال السكوتاني والاعتراض بان بجهد الامة جمع
وأقوله ثلاثة فيلزم منه ان لا يكون اجماع الاثنتين حجة والجواب بان لفظ بجهد عام لانه مفرد
مضاف فيشمل الاثنتين أيضا ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين
والتأخرين لوجود ذلك في الجميع فيها والحق ان هذا من عموم الجاهل الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي
وهو مطابق العدد والاشنان الحقا بالجمع قياسا او التقدير بجمع من يوجد من جنس المجتهدين
اه (وأقول) هذا مما يقضى منه العجب اذا حصر له رد الجواب الواضح المستلزم لصون
التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز والقيام في التعريف من غير
قرينة واضحة لا يقال أهل هذه القرون يتسامحون بمثل ذلك لانه لا يقولون ان الامر كذلك لكن
انما يجوز الخ على ذلك بقدر الحاجة والاف كيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على
امتناعه مع الاستعناء عنه بما هو أقرب الى شرطهم ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم
لا يكون مانعا من جعل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضا للعمل على الجواب
الركيب الممنوع على ان دعوى لزوم البطلان باطله بلا شبهة اذ لا يلزم من جعل تعريف المصنف
على ما ذكره تعاريف المتقدمين عليه لجواز حملها على وجه آخر يتأنيها ويصعبها كما لا يخفى
على ان العجب بذلك الجواب هو المصنف كما بصرح به كلام الزركشي فرده وترجم الجواب
بمخالفه جعل العبارة على خلاف مراد قائله او هو مما لا يليق بغير ضرورة (قوله الامة) أي أمة
التي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر بل وصرح به قوله بعد وفاة محمد الخ قال المصنف في
شرح المنهاج احتراز عن اتفاق المجتهدين من الامم السابقة فانه وان قبل ان اجماعهم حجة كما هو
أحد المذهبين للاصوليين واختاره الاستاذ أبو اسحق كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق في شرح
الامع فاقس الكلام الا في الاجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الا ان ذلك وان وجب
العمل به فيما مضى على من مضى لكن اتسخ حكمه منذ بعث النبي صلى الله عليه وسلم اه
وسمى في حكاية الشارح خلافا في انه حجة في حق هذه الامة (قوله به دفقة) متعلق باتفاق
لا بجهد (قوله في عصر) قال في التلويح حال من المجتهدين من زمان قل أو كثر قائده
الاحتراز عن ايرد من تركه هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق
جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه اه (قوله على أي امر كان) فيه

(وهو اتفاق مجتهدي الامة
بعد وفات) نبيا (محمد صلى
الله عليه وسلم في عصره على أي
أمر كان) وشرح المصنف
هذا الحد بآيات عليه معظم
مسائل المسدود زناهيك
بجهد من ذلك فقال (فعل
اختصاصه) أي الاجماع
(بالمجتهدين) بان لا ينجأ وزعم
الى غيرهم

أمران الأول انه يتبادران الجار والمجرور متعلقان باتفاق وان كان تامه صفة للمجرور وهو مشكل
 لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمر او وجودا مع انه لا يتقدم بذلك كما هو ظاهر فينبغي جعل
 الجار والمجرور وخبر المكان مقدما الثاني ان الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية
 والعقوبات والغوية كذا قاله الزركشي وسبقه المسهبة كالا ستوى في شرح المنهاج وزاد عليه
 وقال وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع والغويات ككون الفاء للتعقيب
 والعقليات كحدوث العالم والدينيات كالاترأه والحروب وتدبير امور الرعية فالاولان لانزاع
 فيهما واما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقليات فان
 المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها اتفاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول
 وبه جزم الآمدى والامام واما الرابع ففيه مذهبان شهيران أحصهما عند الامام والآمدى
 واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقد شمول الاربعه أردف المصنف
 الامر بالامور فان الامر المجموع على الاو امر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا
 وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفي اه
 (وأقول) مقتضى التعريف على هذا الاعتبار والاجتهاد الاتي بيانه في الاجماع على غير الشرعيات
 كالغويات والدينيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيران استمدالاهم في بعض الاحكام
 اللغوية باجماع أهل اللغة مع انهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الاتي اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا
 بالنسبة اسكل واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع ثم رأيت الامام في المحصول قال
 المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل
 الاجتهاد في غيره مثلا العبر في مسائل الكلام بالكلمين الى اخر كلامه اه (قوله وهو اتفاق)
 أقول لاحقا في اشكاله بقوله الاتي لا معنى لافتقار الجتهاد لافلا لا مدى اذلا اتفاق على
 اختصاصه بالمجتهدين مع قول الامام المذكور لانه ان أريد باختصاصه بالمجتهدين ان الاجماع هو
 اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدى لا يكون الاجماع اتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق
 العوام فاتفقهم وحده لا يكون اجماعا فلم يختص الاجماع باتفاقهم بهذا المعنى وان أريد به انه
 لابد من اتفاقهم وان توقف اعتبارهم على انضمام اتفاق غيرهم الى اتفاقهم فالعوام على هذا
 القول كذلك اذ لابد من اتفاقهم وان توقف على انضمام اتفاق المجتهدين الى اتفاقهم ثم رأيت
 شيخنا الشهاب قال هذا أى قوله خلافا للآمدى بعدم قوله السابق ان الاختصاص بالمجتهدين
 وفاق الا أن يريد انه لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار اليه الشارح فيما سلف اه أى بقوله بان
 لا يتنجسهم الى غيرهم وبقوله فلا عبرة باتفاق غيرهم ورأيت السكال قال في قوله فلا عبرة
 باتفاق غيرهم تنبيه على ان اختصاصهم بهم معنى ان اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وان
 اشتراط وفاق العوام عند القائل به لا ينافي اختصاص الاجماع بهم بهذا المعنى اه ولا يخفى
 عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدم فان اشتراط وفاق العوام ينافي كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر
 بلاشبهة اذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضى ان اتفاقهم وحده كاف وان اتفاق غيرهم من
 العوام لا يعتبر مطلقا أى لا وحده ولا مع غيره اذ لو لم يكن كذلك بان اعتبر مع اتفاقهم اتفاق
 العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غيره معه نعم هو معتبر لانه المعتبر وفرق كبير بينهما لان

(وهو) أى الاختصاص بهم
 (اتفاق) فلا عبرة باتفاق
 غيرهم دونهم اتفاقا وهل يعتبر
 وفاق غيرهم لهم تنبيه عليه بقوله
 (واعتبر قوم وفاق العوام)
 للمجتهدين (مطلقا) أى فى
 المشهور والنفي (وقوم
 فى المشهور) دون النفي
 كدقائق الفقه (بمعنى
 اطلاق ان الامه اجعت)
 أى ليصح هذا الاطلاق
 (لا) معنى (افتقار الجته)
 اللازمة للاجماع (اليهم
 خلافا للآمدى) فى قوله
 بالثاني ويدل له التفرقة بين
 المشهور والنفي (و)
 اعتبر (آخرون الامولى فى
 القروع) فيعتبر وفاقه
 للمجتهدين فيها لتوقف
 استنباطها على الاصول
 والعصم المنع لانه عامى
 بالنسبة اليه (و) علم اختصاص
 الاجماع (بالمسلمين) لان
 الاسلام شرط فى الاجتهاد
 المأخوذ فى تعريفه (خروج
 من تكفره) يبدعته فلا
 عبرة بوقاؤه ولا خلافه (و)
 علم اختصاصه (بالعدل ان
 كانت العدالة ركنا) فى
 الاجتهاد (وعنده) أى
 عدم الاختصاص بهم (ان لم
 تسكن) ركنا فى الاجتهاد
 وهو العصم كما ساقى فى باب
 فصل عماد كران فى اعتبار
 وفاق الفاسق قولين وزاد

عليهما قوله (وثالثها) أي
 الاقوال (في القاسق يعتبر)
 وفاقه (في حق نفسه) دون
 غيره فيكون اجماع العدول
 حجة عليه ان وافقهم وعلى
 غيره مطلقا (ورابعها) أي
 الاقوال باعتبار فاقه (ان
 بين ما خذته) في مخالفتها
 بخلاف ما اذا لم يبينه اذ ليس
 عنده ما يمنع عن ان يقول
 شيئا من غير دليل (و) علم
 (انه لا بد من الكل) لان
 اضافة مجتهد الى الامة يفيد
 العموم (وعليه الجمهور)
 فتضمر مخالفة الواحد
 وثانيه أي الاقوال (يضرر
 الاثنان) دون الواحد

هنا يابض أربعة أسطر بخط
 المصنف

(وثالثها) يضرر (الثلاثة)
 دون الواحد والاثنين
 (ورابعها) يضرر (بالغ)
 عدد التواتر دون من لم
 يبلغه اذا كان غيرهم أكثر
 منهم (وخامسها) يضرر
 مخالفة من خالف (ان ساغ
 الاجتهاد في منهجه) بان
 كان للاجتهاد فيه مجال
 كقول ابن عباس بعدم
 العمل فان لم يسغ كقول
 بجوازها الفضل فلا تضرر
 مخالفتها (وسادسها) تضرر
 مخالفة من خالف ولو كان

الثاني يفيد حصر الاعتبار فيه دون الاول وعندى ان أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن
 هذا الاشكال أحد أمرين الاول وهو ما أشار اليه شيخنا فيما تقدم عنه ان المراد باختصاصهم
 أن لا يتجاوزهم الى غيرهم وحده بان ينعقد باتفاق من عداهم دونهم واختصاصهم بهذا المعنى
 لا ينافي اعتبار غيرهم معهم واعل قول الشارح بان لا يتجاوزهم الى غيرهم ظاهر في هذا اذ
 المتبادر من مجاوزته اياهم الى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير لا ينافي هذا الجواب انه
 يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى الى غيرهم أيضا لانا نقول لكنه ليس متفقا عليه وانما يصح
 على قول الآمدى فقط وهذا ظاهر والثاني ان دعوى المصنف الاتفاق المذكور مبنية على منع
 ما قاله الآمدى من ان المراد توقف الحجة والحاصل انه يعتد بالاتفاق خلافا لآمدى فحكي
 أولا الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدى في هذا الاتفاق وتظهير ذلك
 ما كثر في الفروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابله بحكاية خلاف (قوله واعتبر قوم رفاق
 العوام الخ) أقول ان أريد بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم اشكل
 التفصيل بين المشهور والنفى مطلقا أو بالنسبة للعلماء لان العلماء خصوصا مجتهدى المذهب
 والفتوى من الاهلية التامة لادراك الحقيقتين ما لا يخفى وان أريد بهم من عدا العلماء كجديد
 عليه بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلا عن القاضي اذ لو قلنا ان خلاف العوام
 يقدح في الاجماع مع ان قولهم ليس الا عن جهل افضى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم انه قال
 عن غير أصل اه اشكل اعتبارهم دون من عدا المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد
 يختار الاول ويوجب بان من الحقيقتين ما لا يصلح له الصلاحية المعبرة الاجتهادون وفيه

نظر

(قوله بمعنى اطلاق ان الامة اجعت الخ) هو راجع للقولين معا ولهذا عبر عنه بقوله وعلى كلا
 القولين ليس معنى اعتبار رفاقهم ان قيام الحجة يقتصر الى ذلك الخ (قوله لان الاسلام شرط في
 الاجتهاد المأخوذ في تعريفه) أقول فيه أمران الاول انه قد يوجه بان كلام المصنف الاتي في
 باب الاجتهاد يفيد اعتبار الاسلام في الاجتهاد لانه اعتبر فيه معرفة متعلق الاحكام من كتاب
 وسنة وما يتعلق بذلك كعرفة النسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر اذ لا يعتد بحقيقة
 الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منه وما لا ينافي ذلك ما دل عليه كلامه في
 مسئلة المصيب في العقليات واحدمن تحقق الاجتهاد في الكافر لانه بمعنى آخر غير ما قرره أولا
 مما هو المعبر في الاحكام الشرعية (فان قلت) بل يتصور في الكافر اعتقاد حقيقة الكتاب والسنة
 لكن بالنسبة الى غير مكن يخص رسالته بالعرب من غيرهم وكذا بالنسبة له أيضا مكن كفر
 بانكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بخوليس الغيار (قلت) اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره
 فهو بمنزلة العدم الا ترى ان اخباره ساقط الاعتبار لكفره وان تدبر وتحرز من الكذب على ان
 لذا ان نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي هو معنى الاجماع اتفاقهم على ثبوته في
 حقه وحق غيرهم وهذا لا يتصور من يعتد بتخصيص الرسالة اذ لا يمكن أن ياخذ من الكتاب
 أو السنة حكاية يتعلق به كغيره فان قلت يكتفي في تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من
 الكتاب والسنة بفرض حقيقتهم ما عنده وهذا متصور في حق الكافر قلت اما لو افقدرة

الكافر

والسدا (في أصول الدين)
 لخطره دون غيره من العلوم
 (وسايعها لا يصح)
 الاتفاق مع مخالفة البعض
 (اجماعا بل) يكون (حجة)
 اعتبار الاكثر (و) علم
 (انه) أي الاجماع لا يختص
 بالصحابه) لصدق مجتهد
 الامة في عصر غيره هم
 (وخالف الظاهرية) فقالوا
 يختص بهم لكنهم غيرهم كثر
 لا تنضب فيهم اتفاقهم على
 شيء (و) علم عدم انعقادها في
 حياة النبي صلى الله عليه وسلم
 هذا ياض مقدار أربعة
 أسطر
 من قوله بعد وفاته ووجهه
 انه ان وافقهم فالجسمة في
 قوله والافلا اعتبار بقولهم
 دونه (و) علم (ان التابعي
 المجتهد) وقت اتفاق الصحابة
 (معتبر معهم) لانه من
 مجتهدى الامة في عصره (فان
 نشأ بعد) بان لم يصح التابعي
 مجتهدا الا بعد اتفاقهم
 (فعلى الخلاف) أي فاعتبار
 وفاقهم مبني على الخلاف
 في (اتقراض العصر) ان
 اشترط اعتبار الاثنا وهو
 الصحيح (و) علم (ان اجماع
 كل من أهل المدينة
 النبوية (وأهل البيت)
 النبوي وهم فاطمة وعلى

الكافر ساقطه الاعتبار شرعا في الشرعيات وأما ثانياً فالو كفت القدرة على سبيل الفرض
 لم يشترط معرفة متعلق الاحكام مطلقا لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة وكلاهم صريح في
 خلاف ذلك فليستأمل وحينئذ يندفع ما أورده السكّال وشيخ الاسلام هنا وأما ما قاله من ان
 الاولى أن يقول لان الاسلام شرط في المجتهد أي في قبول قوله فلا يخفى ضعفه في مراد المصنف
 لانه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما من التعريف كما هو ظاهر على انه
 ينتقض بالفاسق فإنه يعتبر وفاقه وينعقد اجماعه مع انه لا يقبل قوله فليستأمل والثاني قال
 الزركشي ولا يعدها اذا كان الاجماع في أمر ديني انه لا يختص بالمسلمين اهـ (قوله ان كانت
 العدالة ركائفي الاجتهاد) قال شيخ الاسلام الاولى في المجتهد لانه لما خوذ في تعريفه على وجه
 وباقى فيه ما مر آنفا (أقول) رجه ان الاولى ما ذكر ان العدالة على القول باشتراطها شرط
 في المجتهد لاني الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول ويرد على
 هذا الاولى انه لا يوافق مقصود المصنف لانه حينئذ لا يكون الاختصاص بالعدول معلوما من
 التعريف بل الوجه ان سياق المصنف الآتي في كتاب الاجتهاد ادال على ان من يعتبر العدالة
 لا يتحقق عنده الاجتهاد المعتبر شرعا الذي تقرّب عليه الاحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا
 فما قاله الشارح هو الصواب فليستأمل وقوله وبأني فيه ما مر آنفا اشارة الى ما ذكره قبل من
 السؤال والجواب بقوله لا يقال الخ هذا ويمكن أن يجاب
 (قوله ان في اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب أي وأرجحهما الاعتبار ثم لا يخفى
 انه لو كان الذي وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شيء لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر
 في ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لان الحجية بقول العدل وان اعتبر موافقة غيره اهـ
 (وأقول) فيه نظر ظاهر لان الاجماع الذي هو الحجية هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول
 غيره فكيف تثبت الحجية عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد بل كلام المصنف صريح في انه لو لم
 يوجد من المجتهدين الا الفسقة كان اتفاقهم اجماعا صحيحا به ألا ترى الى قوله وعدمه أي عدم
 اختصاص الاجماع بالعدول ان لم تكن أي العدالة ركائفا لانه ليعنى ان اختصاصه بالعدول
 الاتحقة بمجرد اتفاق الفسقة ولا يتأني ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت في حق غيرهم
 حتى يتأني العمل به اذ يمكن العلم باتفاقهم بغير اخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وبأخبارهم اذا
 بلغوا عدد التواتر فليستأمل (قوله اذ ليس عنده ما ينهيه) أي وهو العدالة (قوله اذا كان غيرهم
 أكثر منهم) هذا القيد لا يفيد المتن ولا ضعف هذا القول لم يعنى المصنف بتمام محوره وسهل ذلك
 ان في المفهوم تفصيلا (قوله ولو كان واحدا) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاده هذا نادون
 ما قبله (وأقول) أي وهو الخامس اذا الاول صرح فيه بذلك وما ينهيه ما لا يتصور فيه ذلك ويمكن
 أن يجاب بانه ذكر في الخامس ما ينهيه عن ذلك وهو تثبته بقوله كقول ابن عباس الخ اذ لو لانه
 تضمن مخالفة وحده على هذا القول ما صح التمثيل الاعلى سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر
 (قوله وسابها لا يكون اجماعا) عبر بعضهم بانه لا يسمى اجماعا فيجوز ان مراد المصنف ويحتمل
 وهو ظاهر عبارته أو صريحها انه انما أراد نفي حقيقة الاجماع أيضا (قوله ان وافقهم) قال

والحسن والحسين رضي
 الله عنهم (والخلفاء الاربعة)
 ابي بكر وعمر وعثمان وعلى
 رضي الله عنهم (والشخين)
 ابي بكر وعمر (وأهل
 الحرمين) مكة والمدينة
 (وأهل المصرين الكوفة
 والبصرة غير حجة) لانه
 اتفاق بعض مجتهدي الامة
 لا كلام (وان) الاجماع
 (المقول بالاحادية)
 لصدق التعريف به (وهو
 الصحيح في الكل) وقيل ان
 الاجماع في (الاشيرة ليس
 بحجة لان الاجماع قطعي
 فلا يثبت بخبر الواحد وقيل
 فانه يقبل الاشارة من
 الست حجة اما في الاولى
 فلم يثبت الصحيحين انما
 المدينة كالكبير تنفي نفيها
 ويتسع طيبها والخطا
 ثبت فيكون منقبها عن
 أهلها وأوجب بصدره
 منهم بلا شك لاتقاء
 عصمتهم فيعمل الحديث على
 انها في نفسها فاقضه تباركة
 وأما في الثانية فله قوله تعالى
 انما يريد الله ليذهب
 عنكم الرجس أهل البيت
 ويطهركم تطهيرا والخطا
 رجس فيكون منقبها
 عنهم وهم من تقدم لما روى
 الترمذي عن عمر بن ابي سلمة
 انه سأل عن هذه الآية نفى
 النبي صلى الله عليه وسلم

شيخ الاسلام كالكمال به قول أو فعل أو تقرير وان كان قوله فالحجة في قوله بوجه ان ذلك في القول
 فقط (واقول) يمكن أن يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم
 الجازأ والتمثيل (قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى قوله غير حجة) فيه أمور اوله انه
 اعترض عليه بان عدم الحجية لم يعلم من الحد وانما الذي علم منه عدم الكون اجماعا وهو أعم من
 عدم الحجية ويمكن أن يجاب بان المراد انه علم من الحد مع ضمنية وهي اما ان الاصل عدم الحجية الا
 ما صرح في الكتاب بحجته ولم يصرح فيه بحجته بناء على الاجماع بما ذكره فاذا علم من التعريف
 اتقاء الاجماع بما ذكره علم منه أيضا اتقاء الحجية للاصل المذكور وما انه ذكر في مواضع
 تقدمت ونافي ما يفيد عدم حجية المذكورات كقوله السابق في مسئلة يجب العمل به في
 القنوى والشهادة وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه والمسالكية أهل المدينة فان ذلك يفيد تصحيح
 عدم حجة اتفاق الاكثر وهو شامل لأهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجة اتفاق أهل المدينة
 وكقوله فيما سألني في باب الاستدلال في مسئلة الصحابي وقيل قول الشخين فقط وقيل الخلفاء
 الاربعة فانه يفيد تصحيح عدم حجة قول الشخين والخلفاء الاربعة فان قلت فلا حاجة مع تلك
 المواضع الى ما ذكره هنا لانه يعلم من عدم حجته الذي افادته تلك المواضع انه ليس اجماعا ولا
 كان حجة (قلت) لما كان للاجماع شروط فرعا توهم امكان تحقق حجتها في تلك المواضع وان محل
 عدم الحجية فيها المستفاد في تلك المواضع ما لم تتوفر تلك الشروط والايقت الحجية فانه بما ذكره
 هنا على دفع ذلك التوهم ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأنه انما عبر بما ذكره لغرض الاختصار في
 قوله وهو الصحيح في الكل مع توفيقه بالغرض لان الاجماع يلزمه حجته فاذا انتفى انتفت اه
 (واقول) برده عليه ان هذا انما يفيد نفي حجته من حيث كونه اجماعا لا نفي حجته على الاطلاق
 لا يقال يجوز ان يكون المراد هنا نفي الحجية من حيث كونه اجماعا واما نفي الحجية من غير هذه
 الحسية فستفاد من المواضع الاخر فلا اشكال أصلا لانا نقول الاستدلال لمقابل الصحيح بما
 ذكره الشارح صريح في ان الكلام هنا في الحجية على الاطلاق ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده
 وان قصرت عنه عبارته انه اذا انتفى الاجماع انتفت حجته من حيث كونه اجماعا لاتقاءه
 وحجته مطلقا لان الاصل عدم الحجية من جهة أخرى فقوله فاذا انتفى انتفت أي حجته أي
 والاصل عدم حجة أخرى * الثاني انه لا حاجة مع قوله أهل المدينة وأهل الحرمين لما بينهما لانه
 بعض كل منهما فاذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالاولى بل لا حاجة أيضا لذكر أهل
 المدينة مع ذكر أهل الحرمين لان الاول بعض الثاني ولان ذكر الشخين مع ذكر الخلفاء الاربعة
 لذلك أيضا ويمكن ان يجاب بأنه لما قيل بحجبة كل واحد من المذكورات بخصوصه فاسب
 الاعتناء بنفي كل واحد من المواضع الرد على كل قائل بخصوصه * الثالث استدلال ابن الحاجب
 للقول بأن اجماع أهل المدينة حجة بعد ان فسرهم بالاصابة والتابعين بقوله اجماع أهل المدينة
 من اصحابه والتابعين حجة عند مالك بما منه انهم اعرف بالوحي والمراد منه اسكتهم محل الوحي
 وقد يؤخذ منه ان المراد بهم اصحابه الذين استوطنوا المدينة حياته صلى الله عليه وسلم وان
 استوطنوا غيرها بعده والتابعين الذين استوطنوا هامة يطلع فيها على الوحي والمراد منه
 بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا يقتضي ان تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع

التابعين

عليهم كساء وقال هؤلاء أهل

يتى وخاصتى اللهم اذهب
عنهم الرجس وطهرهم
تطهرا وروى مسلم عن
عائشة قالت خرج النبي
صلى الله عليه وسلم غداة
وعليه مرط من رجل من
شعر أسود فجاء الحسن بن
علي فادخله ثم جاء الحسين
فادخله معه ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله ليجذب
الرجس عنكم أهل البيت
ويطهركم تطهيرا وأجيب
بتدع ان الخطا رجس
والرجس قبل العذاب
ويجمل الاثم وقيل كل
مستقدر ومستنكر وأما
في الثالثة فاقوله صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين من بعدى تسكرو
بها وعضوا عليهم ابانوا وجد

بالاصول هنا يبايض

رواه الترمذى وغيره
وصححه وقال الخلافة من
بعدى ثلاثون سنة ثم
تكون ملكا أى
تصيرا أخرجه أبو حاتم وأحمد
في المناقب وكانت مدة
الاربعة هذه المدة الاربعة
أشهر مدة الحسن بن علي
فتدحج على اتباعهم فبنتى

التابعين الموصوفين بما ذكره يطاعون فيما على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة
والتابعين كما تقدم اللهم الآن يكون للغالب وبالجملة فيصعب أن لا يتقيد بالحكم بالسالكين
بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في نحو قباء والعوالي إذا كان لهم تردد على
المدينة بحيث يطاعون معه على الوحي وما يتعاقبه ثم رأيت القراني قال في شرح المصنوع بعد
كلام قرره مانصه وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان
الحكم على حاله فهذا سر هذه المسئلة عند مالك لا خصوص المكان بل العلماء مطلقا خصوصا
أهل الحديث يرجحون الاحاديث الجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز
الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه يسروا أكثر واذا
بعدت الشقة أكثر الوهم والتخاطب فلو خرج أولئك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الجاز كان الامر
بجمله يحصل فيه خلل ويهنا يدفع كثير من الاسئلة على المسئلة كاستشكاله الفرقى بينه وبين
قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانا نلتزم التسوية في ان الامر بين حجة في
جميع المواطن اه ورأيت الاسنوى عبر بقوله ذهب الامام مالك الى ان اجماع أهل المدينة
حجة أى اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كناية عليه ابن الحاجب اه فليست
قولهم لا تتفاء عصمتهم قال شيخنا الشهاب هذا لا ينبت به المدعى اه (أقول) يعنى لان انتفاء
العصمة انما يستلزم امكان الصدور والامكان لا يقتضى الوقوع بالافعل ويمكن أن يجاب بأنه
لاحظ في هذا الاستدلال العادة فانهم اتقضى بوقوع الخطا من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد
الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطا بل بيان علة صحة صدور الخطا المتحقق وأما العلم
بصحة من دليل آخر فكأنه قال واجيب بأن الخطأ وقع منهم لادلة ذات على وقوعه منهم وانما
صح وقوعه منهم لان انتفاء عصمتهم فلم يقم لهم مانع الوقوع ولا يجاوز ذلك عن حسن ودقة كما يدرك
بالتأمل ثم رأيت السكالي أول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه وعلى هذا فلا اشكال
في الاستدلال لكن يرد عليه ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد
يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لزيوتهم على غيرهم في ذلك فليست أملى (قوله وخاصتى) قال شيخنا
الشهاب يمنع صراحة الدليل في المدعى ولذا والله أعلم قال وروى مسلم الخ اه (وأقول) فيه نظر
(قوله ليذهب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب كذا في غالب

النسخ وهو مخالف انظم القرآن اه (قوله وأما في الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى) لا يقال قديسة تشكى الاستدلال بذلك بأنه ان أريد
بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعى أو سنة الاربعة بمعنى ما اجتمعوا عليه فهذا لم يعلم قبل
انقراضهم فلم يعلم في زمن الاول منهم ولا الثانى ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الامر
فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع عليه الخلفاء الاربعة لان قولنا نحن الثانى ولا محمد وروى
عدم تاتى اتباعهم قبل انقراضهم ويكفى اتباعهم بعده على انه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل
زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر (قوله الاربعة أشهر مدة الحسن بن علي)
قضيته ان الحسن رضى الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا انه آخر الخلفاء الراشدين
بخص جده صلى الله عليه وسلم ولما خلافة بعد قتل أبيه بجباية أهل الكوفة فاقام بها ستة أشهر

عنهم الخطأ وأجيب بمنع
انتقائه وأما في الرابعة
فلقوله صلى الله عليه وسلم
أقندوا بالذين من بعدي أبي
بكر وعمر ورواه الترمذي
وغیره وحسنه أمر
بالاقتداء بهم ما فتنني عنهما
الخطأ وأجيب بمنع انتقائه
وأما في الخامسة والسادسة
فلان إجماع من ذكر فيهما
إجماع الصحابة لانهم كانوا
بالحرمين وانتسروا إلى
المصرين وأجيب على
تقدير تسليم ذلك بانهم بعض
المجتهدين في عصرهم على
ان فيما ذكر تخصص
الدعوى بعصر الصحابة
(و) علم انه لا يشترط في
الجمعة (عدد التواتر)
لصدق مجتهدى الأمة بما
دون ذلك (وخالف امام
الحرمين) فشرط ذلك نظرا
للعادة (و) علم انه لو لم يكن
في العصر (الا) مجتهد واحد
لم يجتهد به (اذ أقل ما يصدق به
اتفاق مجتهدى الأمة اثنان
(وهو) أى عدم الاحتجاج
به (الختار) لانتفاء الإجماع
عن الواحد (وقيل يجتهد به)
وان لم يكن إجماعا لا تخصار
الاجتهاد فيه (و) علم ان
انقراض العصر) موت
أهله (لا يشترط) في انعقاد
الإجماع لصدق تعريفه مع
بقاء الجمعين ومما صرح بهم

واياما وقضية أيضا كما قال شيخنا الشهاب اعتبار موافقة الحسن لهم اه أى فيشكل بعدم عده
فيهم في هذا القول الا ان يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر (قوله في الثالثة والرابعة
واجب بمنع انتقائه) أقول انما قيل أن يقول لواقصر في الاستدلال في الاولى على قوله فقد
حدث على اتباعهم وذلك يستلزم ان قولهم حجة والالم يصح اتباعهم وفي الثانية على قوله أمر
بالاقتداء بهم ما فدل على ان قولهم حجة والالم يصح الاقتداء بهم ما لم الاستدلال ولم يلاقه هذا
الجواب فأى حاجة الى اعتبار انتفاء الخطأ في الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليست
(قوله تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول لا يخفى ان التخصص متحقق وان كان ما ذكر
يقضى التخصص بما قبل الانتساب بالنسبة لاجماع أهل الحرمين وما بعده بالنسبة لاجماع أهل
المصرين (قوله وانه لو لم يكن في العصر الواحد لم يجتهد به) اعترض عليه بان الذى علم انتفاء
الإجماع لانتفاء الحجية ولا يلزم من انتقائه انتقائها وواجب ان يظهر ما تقدم في قوله وان إجماع كل
من أهل المدينة الخ وأجاب شيخ الاسلام هنا بنظير ما أجاب به هذا العامر بما فيه (قوله وهو
الختار وقيل يجتهد به) ذهب الامام واتباعه الى هذا الثاني قال الاسنوى المحدود انما هو الإجماع
الاصطلاحى المتناول بقول الجملة الواحد اذ لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه
صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف يعنى البيضاوى بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من
اثنين فصاعدا نعم سكى الاسدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترتيب واذا قلنا
بالاول فتغير اجتهاده في الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدثت مجتهد آخر
وأداء اجتهاده الى خلافه اه (وأقول) قياس كونه حجة امتناع الاخذ بالثاني ومخالفة المجتهد
الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لانه دليل شرعى استقر امره فليستأمل (قوله
موت أهله) قال شيخنا الشهاب لو قال أو بعضهم كان أولى لكنه مر اداه (وأقول) وجه ذلك ان
مقابله الاقوال المدكورة تقتضى ان يقول ما ذكر لان نفي اشتراط موت الجميع لا يخالفه أى
يتناقضه اشتراط موت البعض كما في تلك الاقوال المكن ما ذكره هو حقيقة انقراض العصر
ويمكن أن يقال اراد بأهله أهم من كلهم وبعضهم (قوله وخالف أحمد) وابن فورق وسابم الى
قوله أقوال اعتبار العاصمى والنادر) قال المكيال ظاهره ان الاقوال الاربعه أهولاء الثلاثة
اماعلى معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الاقوال الاربعه واماعلى معنى ان كل واحد
فائل بقول منها ومنهم من نقل عنه مع ما قال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير مستديد اذ
لا نقل يساعده بل النقل بخلافه اذا معروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ (وأقول)
ما قال انه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يتم على رده عقل ولا نقل والمصنف نقله من سعة
الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا انتقائات الى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة وأما قوله
اذ لا نقل يساعده فلا انتقائات اليه لانه مجرد دعوى بحسب اطلاعهم وأما قوله بل النقل
بخلافه اذا المعروف الخ فهو ممنوع انما ساقه من المعروف لا ينافى ان هؤلاء الذين اقتصر
المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الاقوال بأحد المعنيين للذين بينهم ما كالا يخفى على
التأمل فيما حكاه ثم قال المكيال واعلم ان مشترطى الانقراض فانما يكون بحجية الإجماع قبله
لكن لو رجع راجع أو حدث مخالفة كان ذلك عندهم فادخا في الإجماع فالانقراض في الحقيقة

(وخالف احمد وابن ذرارة وسليم) الرازي (فشرطوا انقراض كلهم) أي كل أهل العصر (أو قالهم أو علمائهم) كلهم أو قالهم
 (أقوال اعتبار العاصي والنادر) هل يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر ٢٩٥ العاصي دون النادر أو

العكس كما يستفاد من جمع
 المستثنى فينبغي عمل
 الآتين الأول والرابع
 وعلى الأخيرين الثاني
 والثالث واستدلوا على
 اشتراط الانقراض في الجملة
 بأنه يجوز أن يطرد بعضهم
 ما يخالف اجتهاده الأول
 فيراجع عنه جواز بل
 وجوبه وأوجب منع جواز
 الرجوع عنه للاجماع
 عليه (وقيل يشترط)
 الانقراض (في) الاجماع
 (السكوتي) الضعيف بخلاف
 القولي وسبأني (وقيل)
 يشترط الانقراض (ان كان
 فيه) أي في المجمع عليه
 (مهله) بخلاف ما لا مهلة
 فيه ~~كقتل النفس~~
 واستباحة الفرج اذ لا
 يصدر الا بعد امعان النظر
 (وقيل) يشترط الانقراض
 (ان بقي منهم) أي من
 المجمعين (كثير)
 كعدد التواتر بخلاف
 القليل اذ لا اعتبار به
 فالشترط حينئذ انقراض
 ما عدا القليل (و) علم (أنه
 لا يشترط) في انعقاد الاجماع
 (تأدي الزمن) عليه لصدق
 تعريفه مع اتقاء التأدي
 عليه كان مات المجمعون عقبه
 بخروج رسة قبا وغير ذلك
 (وشرطه) أي التأدي

شروط لان عقاده لا يلامس مستقر الحجة كغيره من الأدلة لا لاهل انعقاده حجة اه (وأقول) يمكن
 جعل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بان يراد به انه لا يشترط الانقراض في انعقاده على
 الاطلاق لاق حق المجمعين فيمنع رجوعهم ورجوع بعضهم ولا في حق غيرهم فتشعخع مخالفتهم
 خلافا للمذكورين فإنه يشترط عندهم الانقراض في حقهم على الاطلاق ولذا جاز الرجوع
 والمخالفة عندهم قبل الانقراض في الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء الانعقاد في الجملة
 لا على الاطلاق بخلاف قول المصنف فإنه حصل عنده الانعقاد على الاطلاق على انه يمكن أن
 يقال المراد بان عقاد الاجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يراد عليه ما ذكره لانه لان
 الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا اشكال في نسبة المخالفة اليهم غاية الاحران
 الخلاف في اشتراط ما ذكر في انعقاده لاق نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه (قوله فشرطوا
 انقراض كلهم) أي حتى العوام (وأقول) قد يراد عليه انه يلزم ان لا يتصور وجود اجماع يعمل به
 لان اشتراط الانقراض يقتضي اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يتصور
 حادث وانقراض جميع من في العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة ولو تصور بطالت
 فائدة الاجماع اذ بعد انقراض الجميع لا يتصور والعمل به لانه من يعمل به الا ان يوجد
 خلق جديد بعد الانقراض ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وان اعتبر موافقة الحادث
 من المجهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا اشكال لجواز ان
 ينقض جميع المجهدين دون العوام ثم يحدث المجهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالاجماع أو
 بأنه أعني هذا القائل انما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وان اعتبر موافقتهم لهم قبل
 انقراضهم فاذا انقضوا المجمعون لزم الاجماع وان بقي الحادثون فليمتثل (قوله أو قالهم)
 (أقول) حاصل هذا انه يغتفر عدم موافقة النادر من المجهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء
 هذا على اعتبار العاصي دون النادر لكن الظاهر انه لا فرق بين كونه من المجهدين أو من العوام
 لانه اذا غتفر عدم موافقة النادر من المجهدين فاعتقار عدم موافقة النادر من العوام أولى
 وان المراد بالنادر ما غتفر في الاقوال السابقة المقابلة للجمه ورفا لم يرد به الواحد على أول
 تلك الاقوال وهكذا وقضية ذلك انه لا يقتضيه فرما هي وعالم على الأول المذكور فليمتثل وظاهر
 انهم يغتفران على ثابتهما لانه اذا غتفر عليه المجهدان فالجهد والعاصي أولى (قوله أو علمائهم
 كلهم أو قالهم) أقول لا يخفى عدم تصور هذا الثاني اذا انحصر العلماء في اثنين فحينئذ يغتفر على
 هذا انقراضهما (قوله في الجملة) امل معناه مع قطع النظر من خصوص واحد من الاقوال
 فيشمل الجميع لا يقال بل هو اشارة الى ان جواز ان يطرد بعضهم ما يخالف اجتهاده الأول
 فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض
 غالب علمائهم لان من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز ان
 يطرد لهم ما ذكر في رجوعه الا نقول هذا غلط فمشوه الغلبة عن ان من اشترط انقراضه في هذه
 الاقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضران غيره يرجع قبل انقراضه أو بعدهم يمكن أن يكون
 فيه اعنى قوله في الجملة اشارة الى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض جميع
 أهل العصر بالنسبة للعوام اذ لا يتصور في حقهم جواز الطرد والرجوع المذكورين (قوله

(امام الحرمين في) الاجماع (الظني) ليستقر الرأي عليه كالتطبي وسبأني التمييز بينهما (و) علم (ان اجماع) الامم (السابقين)
 على امة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) في ماله حيث أخذ أمته في التهنيت (وهو الاصح) لاخصاص دليل حجة الاجماع

بإثباته كحديث ابن ماجه وغيره ان امتي لا تجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على ان شرعهم شرع لنا ونسبنا في الكلام فيه
(و) علم (انه) أى الاجماع ٢٩٦ (قد يكون من قياس) لان الاجماع الماخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كسابق والقياس

من جعله (خلاف المانع جواز ذلك) أى الاجماع عن قياس (أو) مانع (وقوعه) مطلقا (أو) التيسار (الظني) دون الجلي وسبأتي التميز بينهما والاطلاق والتفصيل راجعان الى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة ان القياس لا يكون ظاهرا في الاغلب يجوز مخالفة لأرجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بأنه انما يجوز مخالفة القياس اذالم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن (و) علم (ان اتفاقهم) أى المجتهدين في عصر (على أحد القولين) اهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحداث) بمدهم) بأن ما تواتر ونشأ عنهم فانه يعلم جوازه أيضا لصديق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز أن يظهر مستند جلي يجمعون عليه وقد أجمعت الصحابة على دفته صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد يصير للاتفاق المقدر (شعبه الامام) الرأى مطلقا (وجوزه الآمدى مطلقا وقيل) يجوز

بخلاف القول) أقول قد يقال ضمير السكوني لا ينصرف في القول فلم اقتصر عليه وعبارة العضد وقيل بشرط في السكوني دون غيره اه (قوله ان كان فيه مهلة) أى بان يمكن استدراكه (قوله بخلاف ما لا مهلة فيه) أى بان لا يمكن استدراكه قال الكمال والظاهر ان المرجع في الزمن الذي يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المتخول عمادى الزمن بعد انعقاد الاجماع اه (وأقول) في صحة هذا الكلام نظر ظاهر اذا ليس المراد بالمهلة التأخير بل امكان الاستدراك فالمعنى ان الجمع عليه ان كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما اجعوا عليه اشتراط الانقراض وان كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم بشرط والحاصل انه ان كان ما اجعوا عليه لو عمل به امكن استدراكه لو رجعوا كغرم زيد لمعروم مثلا اشتراط الانقراض والا كالمقتل لم بشرط ولا معنى مع ذلك للضبط الذي كرهه فتمأله (قوله كقتل النفس الخ) لا يخفى ان الجمع عليه جواز القتل مثلا وبإباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لانفس القتل واستباحة الفروج بمعنى اتيانها معتقدا باحتمالها وحينئذ فهل لا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه انما عبر بما ذكره لانه الذي لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليتمأله (قوله كعدد التواتر) قال الكمال يوهم انه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع ان المعروف في حكايته الضبط بعدد التواتر اه لا يقال للشارح ان يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لا نأقول هذا انما يصح الايمان بكاف التمسك ولا يدفع ايهام ان ما دون الاقل من الكثرة أيضا الا ان يقال في التمسك به اشعار بعدم كفايته مادونه والامثل به كما هو الاولى على هذا التقدير (قوله فالشرط حينئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يتصدق قوله الذي مر أو غابهم لا نأقول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبية فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلا وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط هنا لكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اه (قوله ان اتفاقهم على أحد القولين) لومات القائلون بأحد القولين فهل بصير القول الآخر مجمعا عليه لاتفاق اصحابه عليه ولم يبق مخافة انهم فيه أو لافيه نظرو ويظهر انه لا يصير بمجرد الموت بل لا بد من تجديد نظر الباقيين في قولهم وفي القول الآخر ثم رأيت الامام وأتباعه صرحوا بالاول وعبارة الامام المسئلة الخامسة أهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقيين اجماعا لان الموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى قسمين ثم كفر أحد ههما فانه بصير قول الثاني حجة اه ورأيت القرافي نازعه في صورة الموت فقال قلنا ينبغي ان يخرج هذا على ان قول الميت هل هو معتبر أم لا فان قلنا معتبرا لا يكون الباقي اجماعا وان قلنا غير معتبرا صار الثاني اجماعا اه وسكت عن صورة الكفر وعبارة الاسنوي في شرح المنهاج اذا اختلف أهل العصر على قوانين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه بصير قول الباقيين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذ كر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وذ كر الآمدى نحوه أيضا (قوله ولو) كان الاتفاق من الحداث بعدهم) قال شيخنا الشهاب يلزم ان

في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد يصير للاتفاق المقدر (شعبه الامام) الرأى مطلقا (وجوزه الآمدى مطلقا وقيل) يجوز

(الان يكون مستندهم)
 في الاختلاف (قاطعا) فلا
 يجوز حذرا من الغاء
 القاطع واحتج المانع بأن
 استقرار الخلاف بينهم
 يتضمن اتفاقهم على جواز
 الاخذ بكل من شق الخلاف
 باجتهاد أو تقليد فيمنع
 اتفاقهم بعد على أحد
 الشقين وأجاب الجوز بأن
 تضمنه ما ذكره شرط بعدم
 الاتفاق بعد على أحد
 الشقين فاذا وجد فلا اتفاق
 قبله والخلاف معنى على
 انه لا يشترط انقراض
 العصر فان اشترط جاز
 الاتفاق مطلقا قطعاً وفيما
 نسبته المصنف الى الامام
 والامدى انقلاب والواقع
 ان الامام جوز والامدى
 منع (وأما) الاتفاق (من
 غيرهم) أي من غير المختلفين
 بعد استقرار الخلاف
 بان ماؤا ونشأ غيرهم
 (فالاصح) انه (ممنوع ان طال
 الزمان) اي زمان الاختلاف
 اذ لو انقضى وجهه في سقوطه
 لظهر للاختلافين بخلاف
 ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم
 ويظهر لغيرهم وقبل يجوز
 مطلقا لجواز ظهور وسقوط
 الخلاف لغير المختلفين دونهم
 مطلقا (و) علم (ان التمسك
 باقل ما قبل حقي) لانه
 تمسك بما أجمع عليه

بصر المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعدهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد ويحجب
 بأن لو شرطية لاغائية وجواب الشرط قوله فانه بعد لم الخ اه (وأقول) يمكن ان يحجب أيضا
 بأن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أي جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر عن المجتهدين
 وهذا يشمل اتفاق الحادثين (قوله الان يكون مستندهم قاطعا) أقول فيه تأمل لانه ان كان
 المراد قاطع الدلالة أشكل عليه ان قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأق كونه مستندا
 لخلاف أي المخالفة وان كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله حذرا من الغاء القاطع
 اذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظني لا يمنع الغاؤه وقد يختار الاول ولا مانع من مخالفة قاطع
 الدلالة نظرا لامكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه التصحيح وورود الاشكال على
 احتجاج هذا القول فليتأمل (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته كان
 بينا اه (أقول) لان الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يحجب بحمل كلامه على ان المراد فلا اتفاق
 قبله تمنع مخالفته أو بان باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز
 الاخذ المذكور والالتمية فورا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه في
 عقل أو نقل (قوله والخلاف معنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق
 مطلقا قطعاً) هذا قد يشكل بالقول الاخير اذ الغاء القاطع محذور مطلقا الان يريد بالخلاف
 غير هذا القول أو يلتزم هذا القائل ان الغاء القاطع انما يحدث عند انقراض لتبين أمره
 بخلافه عند عدم انقراض لاحتمال ان يتبين الخطأ في قطعيته (قوله وأما من غيرهم فالاصح
 ممنوع ان طال الزمان) فان قلت هذا يرد على المصنف حيث دللناه علم من التعريف جواز هذا
 أيضا قلت قد يقال لا يرد لانه فهم من التعريف أمر ان هذا الجماع وانه جائز ولا اشكال في
 الاول لانه اجماع وان كان ممنوعا والتعريف يشمل الافراد المستعنة أيضا وكذا الثاني لانه
 مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقوله منه هذا الكلام (فان قلت) الاستثناء من
 التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد
 بالذات من التعريف ناسب التسامح فيه بامثال ذلك فليتأمل (قوله بأن ماؤا ونشأ غيرهم) أقول
 ليس هذا تفسير الاستقرار بخلاف كما قد يتوهم لانه يناهيه قول المصنف السابق ولو من الحادث
 بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار بل هو تصوير للحالة التي يتأق فيها الاتفاق من غيرهم
 بعد استقرار الخلاف لان الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد
 اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا قصر) أي فيجوز قطعا هذا ظاهر
 كلامه بل صريحه وينبغي جريان مثله في مسألة الامام والامدى السابقة أعني ما اذا
 كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أي فيستثنى من ذلك ما اذا قصر الزمن فيجوز
 اتفاقهم قطعا بل هو أولى من مسئلتنا يدلك على الاولوية الغاية في قول المتن السابق ولو من
 الحادث بعدهم فكان من حقه ان يقيد مسئلة الامام والامدى بطول الزمن كذا قال
 شيخنا الشهاب (وأقول) ما قاله محتمل احتمالا قويا ولا يتأق ذلك ان استقرار الخلاف
 مضبوط بطول الزمن أيضا مما سيأتى آتفا ويحتمل أن يفرق بين المسئلةين بما قد يشير

اليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز
مطلقا بجواز ظهوره مستقوما للخلاف لغير المختلفين وحاصله انه قد يظهر في القول لغير صاحبه
مالا يظهر له كما جرت العادة بذلك وهذا جرت أيضا عرض القائل قوله على غيره بمنزلة بل قد
لا يثق بقوله الا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع في المسئلة السابقة عند القصر أيضا
بخلافه في هذه وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق ان مقتضاه ان الجواز في حق غيرهم أولى منه
في حقهم وهو عكس ما دلت عليه المداغمة في كلام المصنف فيما قبل الاستقراء اما لا يمكن الفرق
بين المختلفين بأنه في حالة استقراء الخلاف قد طال الزمن فتقوى احتمال ان يظهر لغيرهم
مالا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقراء لانه لم يطل الزمن فلم يقو ذلك الاحتمال فخرج
جانبهم بكونهم قد خاضوا في الواقعة فهم باعتبار هذه الجهة التي لم يعارضها جهة أخرى أقرب
الى الاطلاع على ما فيها واما لا يمكن أن يسوي بينهم او يحتمل قوله ولو من الحادث على مجرد دفع
التوهم دون الاشارة الى الاولوية والحاصل ان ما يحتمل الشرح محتمل وليس بلازم فليقتل (فان
قلت) هذا كله بناء على ما قاله الكمال من ان المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان استقراء
الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقراء اما على
ما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال في قوله ان طال الزمان تمسرح جماعلم من استقراء الخلاف
من ان المراد بالطول هنا هو زمان استقراء الخلاف فلا اشكال في القطع بالجواز هنا عند القصر
لان هذا ثابت هناك أيضا اذا المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ولا فرق بينهما في هذه
الحالة كما تقدم (قلت) بل جنس الاشكال بجمله لان ما تقدم فيما قبل استقراء الخلاف من الجواز
فيهم انما هو قول الجمهور بخلاف الصيرفي ومن الجواز في الحادث بعدهم انما هو مبني على الجواز
فيهم كما افاد ذلك تصريح كلام الزركشي كما صنف وغيره وحينئذ فالقطع بالجواز في غيرهم الذي
افاده كلام الشارح هنا بناء على ما أشار اليه شيخ الاسلام من ان الحكاية بخلاف الصيرفي
المستفادة مما تقدم وما يرد على ما أشار اليه شيخ الاسلام لزوم استدراك قوله ان طال الزمان
(قوله مع ضميمه ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب
هذا قد ينافي الاجماع (أقول) اذا أريد ان الاجماع على حقيقة الاقل مع قطع النظر عن الزيادة
تقيا واثباتا فلا منافاة فانهم ما ان هذا يقتضي تخصيص المسئلة بالوجوب فليتنامل الحامل
عليه مع امكان جريانها في غيره أيضا كما لو قيل باباحة بعض المضار في حالة وقيل باباحتها في حالتين
احدهما الحالة المذكورة وقيل باباحتها في سائر الاحوال فالاباحة في الحالة المذكورة أقل
ما قيل والاصل عدم اباحة ما زاد على ما قبل (قوله بأن يقول بعض المجتهدين حكما الخ)
(أقول) الظاهر ان منه أيضا أن يفعل بعضهم فلا يدل على الجواز أو يمنع من فعله امتناعا يدل
على الامتناع ويسكت الباقيون بعد العلم الخ ومن القول جوابه عن السؤال عن حكمه وحكمه
اذا كان حكما وفي معناه أو معنى الفعل الاشارة الى الحكم وكتابته واعلم ان الاجماع السكوتي
انما يتحقق فيما قبل استقراء المذهب لا بعده أيضا ولهذا قال العضد كان الحاسب اذا قال
واحد أو جماعة يقول وعرف به الباقيون ولم يشكروه واحدهم فان كان بعد استقراء المذهب لم
يدل على الموافقة قطعا اذا عادت بانكاره فلم يكن حجة واذا كان قبله وهو عند البحث عن

مع ضميمه ان الاصل عدم
وجوب ما زاد عليه مثاله
ان العلماء اختلفوا في دية
الذي الواجبة على قاتله
فقبل كدية المسلم وقيل
كديةها وقيل كليلها فأخذ
به الشافعي للاتفاق على
وجوبه ونفي وجوب الزائد
عليه بالاصل فان دل دليل
على وجوب الاكثر أخذ به
كما في غسالات ولو غ
الكلب قبل انها ثلاث
وقيل انها سبع ودل
حديث الصحابين على سبع
فأخذ به (وأما الاجماع
السكوتي) بأن يقول بعض
المجتهدين حكما ويسكت
الباقيون عنه يعلم بعد العلم
به الى آخر ما يأتي في صورته

(ثالثها) أي الأقوال فيه انه حجة (لا اجماع) وثانها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفي الثالث اسم الاجماع لاختصاص مغلته عنده بالقطعي أي المقطوع فيه ٢٩٩ بالموافقة بخلاف الثاني كما سأتق

وأوله ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغبر الموافقة كالحلوف والمهابة والتردد في المسئلة ونسب هذا القول للشافعي أخذنا من قوله لا ينسب اسأكت قول (ورابهها) انه حجة (بشرط الانقراض) لان ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله (وقال ابن أبي هريرة) انه حجة (ان كان قنبا) لاحكام الان القنبا يبحث فيها عادة فالسكوت عنهم ارضاهم بخلاف الحكم (و) قال (أبو اسحق الموزني عكسه) أي انه حجة ان كان حكم الصمد وره عادة بعد البحث مع العلماء واتفقهم بخلاف القنبا (و) قال (قوم) انه حجة (ان وقع فيما يموت (استدراكه) كالأقوالهم واستباحة فريج لان ذلك لظهوره لا بسكت عنه الاراض به بخلاف غيره يابض بظنه (و) قال (قوم) انه حجة ان وقع (في عصر العصاة) لانهم لشدة هم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) انه حجة (ان كان الساكوت أقل) من القائلين نظروا لا كثر وهو قول من قال ان مخالفة

المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اه (قوله ثالثها انه حجة لا اجماع) ليس المراد نفي حقيقة الاجماع عنه كما يسبق الى الوهم منه بل نفي مطلق اسم الاجماع عنه بدليل قول الشارح ونفي الثالث اسم الاجماع الخ وسبب نفي بيان ذلك وحينئذ يقول الشارح وثانها انه حجة واجماع يحتمل ان مراده بقوله واجماع اثبات كل من كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى واجماع حقيقة واسما فيكون الدليل وهو قوله لان سكوت العلماء الخ لبعض المطلوب أي كونه فردا من افراد الاجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة ويمكن ان يكون دليلة للتسمية أيضا نظرا لانه اذا ثبت انه من افراد الاجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الاصل ويحتمل ان مراده اثبات كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن يشكل حينئذ قوله الا نفي عقب وفي تسمية الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث لان المتبادر بيان الاختلاف المشار اليه في كلام المصنف لا الاختلاف في نفس الامر من غير اشارة اليه في كلامه الا ان يقال لما كانت التسمية لازمة لكونه من افراد الاجماع بحسب الاصل والظاهر كفي ذلك في الاشارة اليه امن كلامه ويحتمل ان مراده اثبات التسمية فقط وحينئذ يشكل الاستدلال المذكور لانه لا يناسب ذلك الا ان يكون باعتبار لازمه اذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة انه من افراد معناه كذلك ويشكل أيضا قول الشارح الا نفي وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال لانه جعل الحاصل كونه من افراد الاجماع ولا تعرض في هذا القول لذلك على هذا التقدير الا ان يجب ان يتعرض فيه للجبية وهي مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الجبية على ذلك فليأتل قوله وثانها انه حجة واجماع) قال شيخنا الشهاب عبر في هذا الثاني وفي القول الا نفي بالاول فاحكمته اه (وأقول) يمكن ان يكون من حكمته ذكر الأقوال على ترتيب العكس وذلك لانه لما عذر ذكره على الاصل المقضى لذكر الاول ثم الثاني ثم الثالث للاحتياج الى فصل الثاني في كلام المصنف وهي كالجزم مما دخلت عليه كان الاولي ذكر العكس مرتبا فاحتاج الى التعبير عن هذا بالتالي فان قلت كان يمكنه ذكر ما يأتي معبر عنه بالثاني قلت ما فعله انسب لمشاركة هذا الثالث في أحد الجزأين ومبانية الا نفي فيهما والمشاركة أقرب فكان ذكره عقبه أولى (قوله ونسب هذا القول للشافعي الخ) أقول قال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب

انه حجة واجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظاهريا ويكون المراد بقوله لا ينسب الى ساكت قول نفي نسبة القول صريحا اليه لانني الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمى قولنا كما يسمى سكوت الولي عند الحياكم عن التزوج عضلا ولا يسمى قولنا (قوله ان كان فتيا الاحكام) أي ان كان الحكم الذي قاله البعض وسكت الباقي عنه فتيا أي مقتي به أي ان كان قائله قاله على سبيل الافتاء لا على سبيل الحكم والقضاء (قوله وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب ان كان عن نقل فلا اشكال والافتاء يذهب من يقول بضرر مخالفة الاقل الى ان سكوتهم لا يضر اه (وأقول) لان السكوت ليس فيه تصریح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره الاقل لا تضر (واصحح) انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث وقال الرافعي انه المشهور وعده الاصحاب قال

الرضا بخلاف الخاتمة بالقول * والثاني ان قضاة حكمية هذا القول مع هذا البناء ان هذه الصورة اعني اذا كان الساكتون اقل من افراد الاجماع السكوتي وان اذ لم يسكت الاقل بل خالف لا يكون من افراد السكوتي بل الصريح فيلزم ان يكون الاتفاق مع مخالفة الاقل اقوى منه مع سكوتهم لان الاجماع الصريح اقوى ولا يخفى اشكال ذلك وغرابته اللهم الا ان يلتزم هذا القائل انه في تلك الصورة مع كونه اجماعا سكوتيا اقوى من الاجماع الصريح في الصورة الاخرى او يلتزم انه في صورتين اجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهي لا أثر لها (قوله وهل هو اجماع) أي فرد من افراد حقيقة (قوله وفي تسميته اجماعا خالف لفظي الى آخر المتن والشرح) أقول أما قول المصنف وفي تسميته اجماعا فالمراد بذلك التسمية ان يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييده بالسكوتي كما يصرح بذلك قول الشارح قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي الخ فان قوله قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي صريح في ان المراد بمطلق اسم الاجماع لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتي والمراد التسمية بما ذكره حقيقة أي هل يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييد اطلاقا حقيقة قسأ والالا التسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا اذ الوجه للاختلاف في اطلاق لفظ الاجماع عليه من غير تقييد اطلاقا مجازيا اذ لا يسع عاقل منع ذلك اذ لا حجر في التجوز حيث وجدت العلاقة وهي هنا في غاية الوضوح وأقلها المشابهة في الاتفاق وان كان هنا مظهونا وأما قول الشارح وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث فاما خص فمعه الاختلاف بين هذين القولين دون الاول القائل بأنه ليس بحجة ولا اجماع لانه لا معنى للاختلاف في تسميته بمطلق اسم الاجماع الا اذا كان فردا من افراد حقيقة والاول ينفي ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثاني والثالث أما الثاني فقله انه حجة واجماع وأما الثالث وان قال انه حجة لا اجماع فلا ن مراد في تسميته اجماعا بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم ونفي الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وحاصله انه عنده من افراد الاجماع بدليل قوله بأنه حجة اذ لعله لذلك الا كونه اجماعا الا ان اسم الاجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره وأما قول المصنف وفي كونه اجماعا حقيقة تردد فمناه ان في كونه بحسب نفس الامر لا بحسب الأول أو نحوه فردا من افراد حقيقة الاجماع الذي هو الاتفاق بخصوص تردد وليس معناه ان في اطلاق لفظ الاجماع عليه اطلاقا حقيقة لا مجازيا كما قد يتوهم فان هذا فاسد لامور منها انه حينئذ يتقدم ما قبله وهو قوله وفي تسميته اجماعا خالف لفظي ومنها انه لو كان كذلك لم يصح كون منار التردد ما ذكره ابوسايط وتكلفات كالا يخفى على الفاضل المتأمل وبما قررنا يتضح تباين المقامين اذ حاصل الاول الاختلاف في انه يطلق عليه اطلاقا حقيقة قسأ لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتي مع الاتفاق على اطلاقه عليه مع ذلك التقييد وحاصل الثاني ذكر خلاف في أنه فرد من افراد حقيقة الاجماع حقيقة (فان قلت) هل الخلاف الاول مفترع على القول الاول من الخلاف الثاني وهو انه فرد من افراد الاجماع حقيقة (قلت) قول الشارح قبل نعم الى قوله وان نفي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه كالصريح في انه كذلك كالا يخفى (فان قلت) على القول الثاني من الخلاف الثاني هل يسمى اجماعا (قلت) لا يبعد انه يطلق عليه مطلق

وهل هو اجماع فيه وجهان (وفي تسميته اجماعا خالف لفظي) وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث قبل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وقبل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لان سراف المطلق الى غيره (وفي كونه اجماعا حقيقة تردد مشاره ان السكوت مجرد عن اماره رضا وخلف مع بلوغ الكل) أي كل الجهمدين الواقعة (ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم يحكم وعلم به الساكتون (وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة) أي موافقة السالكين للقائلين قبل نعم نظرا للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه

اسم الاجماع ثم يحتمل ان يطلق عليه مقيداً بالسكوتى كما قد يدل عليه ترجحة المصنف محل الخلاف
 بين الاول المذكور وبين غيره بقوله أما السكوتى أى الاجماع السكوتى ويحتمل أن لا أيضاً كما قد
 يدل عليه استدلال القول المذكور فى صدر المسئلة وأما قول الشارح وفى هذا الكلام تحقيق
 لحاصل الاقوال فالشارح اليه بقوله وفى هذا الكلام هو قول المصنف وفى كونه اجماعاً
 حقيقة ترد الخ ويبان ذلك التحقيق ان معناه هذا الكلام انه قبل انه اجماع حقيقة فيكون حجة
 وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الاول
 ومن هنا يظهر ان المقنى فى قول المصنف فثالثه انه حجة لا اجماع هو التسمية بمطلق اسم الاجماع
 لاسم حقيقة الاجماع وكونه من أفرادها كما يسمى الى القهم من هذه العبارة ويدل على ذلك أيضاً
 قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع الخ فان فيه اشارة الى موافقة الثالث الثانى فى كونه
 اجماعاً وان مخالفته له فى مجرد التسمية بمطلق اسم الاجماع وقوله ايضا فقيل نعم نظر العادة فى
 مثل ذلك الى قوله وان نقي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه فان هذا القيل اشارة الى مجموع
 القول الثانى والثالث بدليل الاقتصار فى مقابله على قوله وقيل لا فلا يكون اجماعاً من
 مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الاقوال فلولا لشمول القيل الاول والثالث لكان
 خارجاً عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقاً لحاصل الاقوال الثلاثة مع ان ذلك البعض الثانى
 مطلق اسم الاجماع اشارة الى القول الثالث فأحسن التأمل فى المقام (فان قلت) يريد على
 التحقيق المذكور ان حاصل القول الثالث كونه حجة واجماعاً حقيقة وأنه لا يسمى بمطلق اسم
 الاجماع وهذا الثانى لم يتحقق فى هذا الكلام (قلت) المراد تحقيق حاصل المقصود بالذات من
 الاقوال وهو حديث الاجماع والنجية وأما حديث التسمية بالاجماع فهو من غير المقصود بالذات
 منها وداخل فى قوله وفيما قبله تحرير الخ والحاصل ان المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود
 بالذات من تلك الاقوال فذكر قوله وفى كونه اجماعاً حقيقة الخ وقصد تحرير ما اتفق منها وما
 اختلف فذكر ما قبل هذا الكلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما ستبينه ولا غبار على ذلك بوجه
 فان الفصد الى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقاً مما لا يمنع منه عقل ولا نقل
 ولا يلزمه محذور بوجه وأما قوله ويبان لمدركه فهو عطف على قوله تحقيق لحاصل الاقوال
 والمراد بمدركه ما اشار اليه بقوله مشاركة الخ فمدركه حاصل القول الثانى والثالث ان السكوت
 المذكور يغلب ظن الموافقة ومدركه الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك ثم يحتمل ان المراد
 هنا التحقيق اثبات الشئ بدليل تضمن هذا الكلام اثبات ذلك الحاصل بدليله من المدركه
 المذكور ويحتمل ان المراد به تثبيت الشئ وذكره على وجه حق وما قرره من كون الحاصل انه
 اجماع فيكون حجة وكون المدركه ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر
 الموافق لعمارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على التأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليستأمل وأما
 قوله وفيما قبله تحرير ما اتفق منها وما اختلف فالمراد بما قبله اما قول المصنف والصحيح حجة وفى
 تسميته اجماعاً خلف افظى ويبان ذلك التحرير ان قوله والصحيح حجة يتضمن اتفاق الثانى
 والثالث على النجية ومخالفة الاول لهما فيها وان قوله وفى تسميته الخ يتضمن ان الثانى والثالث
 مع اتفاقهما على النجية محتتماً ان اختلافاً لفظياً فى تسميته بمطلق اسم الاجماع ولم يتعرض هنا

لا قول مع نفيه أيضا التسمية المذكورة السابقة فيما سبق وما يبين اتفاق الثاني والثالث على
 كونه اجاعا حقيقة فيجوز ان يستفاد من اتفاقهما على الخية لان وجه الخية عندهما انما
 هي لكونه اجاعا حقيقة وان كانت الخية من حيث هي اعم من الاجاع ويجوز ان يستفاد من
 كون الخلاف في التسمية لفظيا فانه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه اجاعا حقيقة واما
 قول المصنف وفي تسميته الخ نقطة فانه يهتد اختلاف القولين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق
 على الاجاع والخية (فان قلت) يرد على هذا التحرير ان القول الثالث فاعده في التفصيل
 موافقة القولين المطلقين بان يوافق أحدهما بصدده والاخر بجزء واحد المطلقين هنا كونه
 اجاعا حقيقة ووجه وثانيه اني ككل منهما موافقين في التحرير ان الثالث يوافق من اطلق
 الاثبات في الجزأين معا وان خالفه في التسمية دون من اطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس
 تحرير له ووجه الخلاف على القاعدة قبل نسخها على ان جعل الشارح الاول هو نفيه ما في القواعد
 فاعدهم المصريح في الثالث المفصل من انه يدل على القول الاول بصدده وعلى الثاني بجزءه
 (قلت) اما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تحليط ظاهر لا يخفى على ما هو اذا اشتباه في
 الفرق بين تحرير بصورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف وما ذكرته
 من قاعدة القول الثالث في التفصيل انما هو اذا اردت تحرير صورة الخلاف وهذا البلاغ غريب
 مقصود المصنف وانما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول
 الشارح تحرير ما اتفق منها وما اختلف أي من تلك الأقوال الثلاثة ولا شبهة لما قل في انه
 ليس معنى تحرير ذلك الا بيان القدر الذي وقع عليه اتفاق الأقوال أو بعضها والقدر الذي وقع
 فيه اختلافها وعبارة المصنف المذكورة واقية بذلك كما تبين ولا يقول عاقل ان طريق تحرير
 ذلك المفصل والاشارة بصدده الى أحد القولين وبجزءه الى القول الاخر فان ذلك خطأ لا يخفى
 اذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل لما ان تمنع وجوب مراعاة تلك
 القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقا وانما يجب مراعاتها
 عند ايراد الاعتراض على بعض أقوال الخلاف مع الاشارة به الى الباقي لامطابقا فان عاقل
 لا يمكنه المنع من التصريح بجمجم جميع الأقوال على أي وجه كان ولا من حكاية بعض الأقوال
 على وجه لا اشارة فيه الى الباقي اذ لم يرد الاشارة اليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الأئمة
 من غير تكبير من أحد منهم كما لا يخفى عليه من له أدنى الباطن بعباراتهم واسمهم الاتهم على ان لا
 سلنا جميع ما ذكرنا وسجلنا كائنه تلك القاعدة وهو اطاعة جميع الأئمة عليهم انفاية بما يلزم من
 مخالفتها مخالفة أمر القلي اصطلاحا لا يترتب عليها خلل بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من
 المسخ عند من سيلم معناه عن المسخ ومن ثم كان من المشهور انه لا يجوز في التعبير وان اسن أحد
 أن يصطلح على ما شاء وبهذا البيان الواضح يظهر للتمام العارف ان الاعتراض على تحرير
 المصنف بما ذكرنا لا يرد عليه على المسخ والتعريف اللذين أوقع فيهما بلبنة العهوية ومصيبة
 الخية واما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح فجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح الى ما صنفه
 هو ما تقر في الهلاوة المذكورة واذ تأملت جميع ما قررناه في كلام المصنف والشارح مما تظن
 به انه لا يخبر عليهم ما عند ذوي الابصار وان جميع ما ذكرناه في غاية من السداد والاعتبار علمت

فساد ما أوردته شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين وان ما زعمه من ان ذلك
التحرير مرسخ لصورة اطلاق لامشأله الامسح الكلام وشعر بقه عن مواضعه وان قول شيخنا
الشهاب ان المراد بالسمية في قول المصنف وفي تسميته اجاعا اعم من تسميته حقيقة أو مجازا
لشوله بعد وفي كونه اجاعا حقيقة تردد اه ممنوع منعا واضحا بل ليس المراد الا التسمية حقيقة
لانه الخلف فيه ولا يعارضه قوله وفي كونه اجاعا حقيقة لان معناه الاختلاف في كونه من
افراد الاجاع بحسب نفس الامر لا الاختلاف في تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا
مزيد عليه للعاقل وان الكوراني أيضا المصعب عليه المقام ولم يمدل حقيقة المرام عدل
الى الاعتراض بتفسيق كلمات هي في الحقيقة هذيانا حيث قال بعد تفقير كلام المصنف
على وجه هو في غاية القصور وما نهه هذا حاصل كلام المصنف وقبه نظرا أما ولا فلان قوله
وفي تسميته اجاعا خلاف لفظي لا وجه له لان المذهب الثاني القائل بانه اجاعا بر يديه حقيقة
الاجاع والثالث القائل بانه ليس باجاع بل بغير يديني كونه اجاعا حقيقة يظهر ذلك من
النظر في دلائل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما أشرنا اليه اه وجوابه منع الثالث
بني كونه اجاعا حقيقة واما استدلاله عليه بقوله يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني
المخولا اعتبار به لانه لم يذكر ما يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نفى صرح به المصنف والشارح
وكل منهما قطعاً أدري منه بالثقلات فلامعنى لرد ما قاله بمجرد التخيلات والتوهمات
تم قال وأما ثانياً فلان قوله هل يغيب ظن الموافقة صريح في ان ذلك ككاف في صيرورته
اجاعا حقيقة وليس كذلك اذ غلبة الظن لا تقيد الا الظهور في ذلك وهو غير كاف في الدلائل
القطعي اه وفساد هذيل غاطه الفاحش في غاية الوضوح فمن حال ان الاجماع السكوف
قطعي وهل قال أحد الا انه ظني وهل ذكر المصنف انه قطعي أو ذكر خلافا في ذلك حتى يعترض
عليه بان الظهور لا يكفي في الدلائل القطعي فهو لم يزد في تشييعه على المصنف على التشديع
على نفسه ولا منشأ الامثال ذلك الا التهور وفساد التصور ثم قال وبعض الشارحين له سخط في
هذا المقام لا يدري ما يقول ولولا خوف الاطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اه والظاهر
انه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه انه
من السداد والحسن بمكان كيف لا وذلك المحقق في تحقيق المعاني وتحرير النقول أبو عذرة
ذلك الشأن وان القدر فيه المشار اليه بهذا الكلام الذي قصد به الترويج على الجهلة من تبيح
البهتان الذي يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على عمر الزمان والحاصل انه لم يزد في اعتراضه
على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذي لا شبهة له فيه فضلا عن حجة
تعمد وفي اعتراضه على الشارح على مجرد التهور بل بالهذيان والتشبيح بالبهتان مع اناعلى
قطع واضح في انه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام ولم يحجم حول حتى ذلك التحرير
والتحقيق البديع الانتظام فأى سخط بعد هذا تركه لغيره في هذا المقام أى خيرة فاقته بعد
ما وقع فيه من هذه العظام العظام (قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجاع عنه) قال شيخنا
العلامة فيه شئ لان التعريف المذكور لا يفرم مطلق اسم الاجاع كما مر فصدق تعريفه دونه
على شئ يستلزم انه غير مانع اصدق التعريف حيث لا يصدق المعرف اه (وأقول) ان أراد

وان نفى بعضهم مطلق اسم
الاجاع عنه

وقيل لا فلا يكون اجماعا
 حقيقة فلا يمتنع به ويؤخذ
 تصحيح الاول من تصحيح انه
 حجة لان مدركه المذكور
 هو مدرك ذلك وفي هذا
 الكلام تحقيق لحاصل
 الاقوال الثلاثة المصدر
 به المستله وبيان لمدركه
 وفيما قبله تحرير لما اتفق
 منها وما اختلف وكل ذلك
 من وظيفة الشرح زاده
 على غيره ولو اُخِر قوله مع
 بلوغ الشكل وما عطف عليه
 عن قوله تسكيفية اسلم من
 الركافة ولو قال هل يظن
 منه الموافقة بدل ما قاله اسلم
 من التكليف في تاويله بان
 يقال هل يغلب احتمال
 الموافقة أي جملة غالباً أي
 واجها على مقابله واحتمل
 عن السكوت المقترن بامارة
 الرضى فانه اجماع قطعاً
 أو السخط فليس باجماع
 قطعاً وعمماً اذ لم تبلغ المسئلة
 بكل الجهتين أو لم يمتد زمن
 مهلة لا نظر فيها إعادة فلا
 تكون من محل الاجماع
 السكوتي وعمماً اذ لم تكن
 في محل الاجتهاد بان كانت
 قطعة أو لم تكن تكلفية
 نحو عمارة أفضل من حذيفة
 أو العكس فالسكوت على
 القول في الاولى بخلاف
 المساوم فيما على ما قيل في
 الثانية لا يدل على شيء وانما
 فصل السكوتي بما عن

بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع بشرط عدم التقييد أي لفظ الاجماع معرفاً أو منكرًا من غير
 تقييد بالسكوتي أو غيره فلان اسلم ان التعريف مفهوم ذلك حتى يرد انه يلزم صدق التعريف
 دون المعرفة على السكوتي فليزم كون التعريف غير مانع على اننا ان اسلم ذلك ونمنع ورود هذا
 الايراد أيضاً بناء على ان هذا التعريف مبنى على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب تساوه
 أيضاً على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور وان أراد بطلاق اسم الاجماع اسم الاجماع
 مطلقاً أي سواء كان غير مقيد كجهد لفظ الاجماع معرفاً أو منكرًا أو كان مقيداً بنحو الوصف
 كقولك الاجماع السكوتي سلطانان التعريف مفهوم مطلق اسم الاجماع لكن هذا لا يقتضي
 ان لفظ الاجماع معرفاً أو منكرًا بالتقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الاجماع بدل
 زياد لفظ مطلق وعدم اقتصاره على ما بعده بطلاق على السكوتي وان كان فرداً من افراد الاجماع
 حقيقة بل هو ازان يختص لفظ الاجماع العاري عن التقييد بامانة السكوتي مع كونه فرداً
 من افراد الاجماع حقيقة وذلك لا يقتضي صدق تعريفه فدونه على هذا الفرد حتى يلزم انه غير
 مانع اذ اللازم من صدق تعريفه كونه من افراده وصحى باسمه في الجملة ولو مع اشتراط تقييده
 بقيد معين ولذلك تطاير لا تحصى ومنها الحديث يتقسم الى اصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند
 الاطلاق بالاصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية وحينئذ فكلا الامرين من التعريف والمعرف
 صادق على هذا الفرد غاية الامر ان اطلاق اسم المعرفة عليه مشروط بالتقييد ولا يحد في ذلك
 ومن زعم ان فيه محذوراً فعليه البيان بالبرهان وحاصل هذا التقرير ان المقصود تعريف ما يطلق
 عليه اسم الاجماع مطلقاً أو مقيداً ولا شك في صدق تعريف الماعرف كالتعريف على السكوتي
 فسقط قوله فصدق تعريفه على شيء دون الخ والتضح ان لا غبار على كلام الشارح وانه ليس فيه
 شيء قد بر (قوله وقيل لا فلا يكون اجماعاً حقيقة فلا يمتنع به) ان قلت لم صرح بتفريع قوله فلا
 يمتنع به على قوله فلا يكون اجماعاً حقيقة وسكت عن نظير ذلك مما قد حدث قال قيل نعم فيكون
 اجماعاً حقيقة ولم يقل في حجة به قلت اهدم الاحتجاج اليه فيما قبله اذ الحجة لازمة للاجماع بخلاف
 في الحجة ليس لازماً لاتقاء الاجماع لان الاجماع أخص من الحجة ولا يلزم من نفي الاخص نفي
 الاعم (قوله ويؤخذ تصحيح الاول) أي وهو المذكور بقوله قبل نعم وقوله من تصحيح انه حجة
 أي المذكور بقول المصنف والصحيح حجة وقوله لان مدركه أي مدرك الاول المذكور أي بقوله
 نظر الله اداة في مثل ذلك وقوله هو مدرك ذلك أي انه حجة وكونه مدركاً انه حجة قد استفيد من
 قوله السابق وثانيم انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أي
 فاذا التحد مدركهما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليل على ترجيح الآخر (قوله اسلم من
 الركافة) أي ضعف التاليف بسبب الفصل بين المقيد وقيدته وتقييد الشيء قبل تمامه بما يتم به
 القيد أيضاً ما الاقول فلانه فصل بين المصدر وهو السكوت ومثله وهي قوله عن مـ... رأياً
 الثاني فلان الغرض من قوله مع بلوغ الخ تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرد المصدر مع ان هذا
 التقييد مقيد بالبالغ الذي هو المسئلة المذكورة ولم يذكر بعد فليتامل (قوله بان يقال هل يغلب
 احتمال الموافقة) فيه اشارة الى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجربة فان
 الظن ادراك خارج فاستعمل هنا في مجرد الادراك فقد استعمل في بعض معناه والمعنى حينئذ

هل

المعطوفات بالاول والخلاف في كونه حجة واجماعاً أو تبعه بقوله

هل يغلب ادراك الموافقة أي يجعله غالباً راجحاً على ادراك عدمها وقد يجعل كلام الشارح
على ذلك ان صح كون الاحتمال بمعنى الادراك والافتراض رآه بمعنى المحتمل وانه من اضافة
البيان أو الاعم فليتامل (قوله وكذا الخلاف فيما لم يتشر) أقول فيه اشكال لان اطلاق
الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدم المبرج فيه الحجة يدل على رجحان الحجة هنا بضامع انه ليمر
كذلك كما هو ظاهر ويمكن أن يجاب بأنه يفهم من اشتراطه في حجة السكوتى بلوغ الجميع
ومضى مقدمة المهلة مع الاشارة الى أن الله أن ذلك يغلب ظن الموافقة من قوله المتقدم وأنه لا بد
من الشكل وعليه الجمهور الخ أنه لو اتفق ذلك كما هنا فإنه اتفق بلوغ الجميع كما ذكره بقوله
لم يتشر اذا المراد بالاتسار بلوغ الكل اتفقت الحجة فكانت اطلاقه الخلاف هنا اعتماداً على
هذه القرينة المشهورة بعدم الحجة وأن المقصود التشبيه في مجرد اجراء الخلاف بدون ترجيح
الحجة فليتامل (قوله ولو خاص فيه الخ) قال شيخنا الشهاب هي في سائر الاحتمال السابق
والافتراضية متنوعة اه وهو ظاهر (قوله فيما تم به البلوى) قال شيخنا الشهاب أي في
حكم ما تم به البلوى فقوله كتنقض الخ مثال للحكم المذكور أي كالحكم بيقض الوضوء للذي
تم به البلوى لانه هنا من الذكر اه (وأقول) لا يتعين ما ذكره بل لا مانع من كون ما قسره
بالحكم بمعنى المحكوم به فقوله كتنقض الخ مثال لما لا يرد على ذلك ان الذي تم به البلوى هو
المس لا التنقض بالمس لانا لا نسلم ان التنقض لا تم به البلوى بل هي طاعة بمرتبته لعدمها وقوع
متعلقه فليتامل (قوله وعلم انه أي الاجماع قد يكون في أمر دينوى الخ) فيه أمران الأول
قال القرافي في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتد صور المسئلة ان يحرموا على الحرب
في موضع معين أي مثلاً قال القاضي عبد الجبار يجوز ان يهدم مخالفتهم فليسوا أعظم من
النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان يراجع في مواضع الحروب وعنه أيضاً لا يجوز مخالفتهم لان
أدلة الاجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمر الآخرة والقسرى بينهم وبين النبي
صلى الله عليه وسلم ان الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بأمر الدنيا
وأدلة الاجماع عامة اه كلام القرافي ولا يخفى ما فيها نقله من عدم جواز مخالفة والتقياس
ان يقال ان مخالفة الاجماع على أمر دينوى من حيث انه اجماع على أمر دينوى لا يحرم فان
ترتب عليه اضرار حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعى من اجماع على أمر
شرعى أو غيره لا من حيث اجماع على أمر دينوى من حيث انه اجماع على أمر دينوى ويكتفى
في فائدة الاجماع على الدينوى الجزم بصوابه وما يترتب عليه كما سنبينه والناسي قال
الكوراني هذا كلام المصنف وعليه شرحه وفيه نظر لان الأمر الدينوى لا معنى للاجماع
عليه لانه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه يدل عليه قصة
التلقيح حيث قال أنهم اعلم بأمر دنياكم والجمع عليه لا يجوز خلافه وما ذكره في أمر الحروب
وبحوا ان اتم مخالفة ذلك فلكونه شرعياً والاقلام على لوجوب اتباعه وكذا العقل لا معنى
للاجماع فيه لانه ان كان قطعياً بالاستدلال فافائدة الاجماع فيه الاتخاذ الادلة لا اثبات
الحكم ابتداء قال الامام في البرهان اماماً يتقدم الاجماع فيه فالسهميات ولا أثر للوافق في
المعقولات فان المتبع في العقليات الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعارضها

(وكذا الخلاف فيما لم يتشر)
ساقبل بان لم يبلغ الكل ولم
يعرف فيه مخالفة قبل انه
حجة لعدم ظهور خلاف فيه
وقال الا كتر ليس بحجة
لاحتمال أن لا يكون غير
القائل خاص فيه ولو خاص
فيه يقال بخلاف قول ذلك
القائل وقال الامام الرازي
ومن تبعه انه حجة فيما تم به
البلوى كتنقض الوضوء من
الذكر لانه لا بد من خوض
غير القائل فيه ويكون
بالموافقة لا تنفاه ظهور
المخالفة بخلاف ما لا تم به
البلوى فلا يكون حجة فيه
ولم يزد المصنف في شرحه
على هذه الاقوال الثلاثة
فكون مراده هنا الخلاف
في أصل الحجة من غير رعاية
للتفاسيل السابقة في
السكوتى (و) علم (انه) أي
الاجماع (قد يكون في) أمر
(دينوى) كالتدبير والبلوش
والحروب وأمر الرعية
(ودينى) كالصلاة والزكاة

وفاق هذا كلامه ثم نقول أي فائدة في الإجماع في العقليات مع انه لا يجوز التقليد فيها والمصنف
اعتبر كلام الامام في الحصول وابن الحاجب وقد أوقفناك المقام فدع عنك الاباطيل
والاوهام والله ولي الاتعام هذا كلام الكوراني (واقول) اما قوله لان الامر الذي هو لامعني
للإجماع عليه فهو ممنوع قطعاً بل له معنى اي معنى فانه بواسطة الإجماع عليه يجوز بان صواب
مادامت المصلحة التي ينظمها الرأي قائمة فيترتب عليه احكام الصواب كالوقوف انسان وفاقا على
من فعل الصواب في نحو الحرب فاذا فعل احد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغیره منازعة
في استحقاقه بان مانع له خلاف الصواب ولولا الإجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق
حينئذ على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما اجعوا على انه خلاف الصواب لم
يستحق شيئاً او لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلاً للتزاع متوقفاً على اثبات صوابية ذلك الفعل فقد
ظهر للإجماع معنى اي معنى وفائدة اي فائدة لا يقال الاستحقاق امر شرعي وليس الكلام فيه
لانه قول ليس كلامنا في الاستحقاق فانه امر شرعي بلا اشكال بل في صوابية ذلك الفعل في
نفسه وهو ليس امر شرعي وان ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالإجماع الاستحقاق الذي
هو امر شرعي وافرغ واضح بينهما واما قوله لانه اي الإجماع على الذي هو اولى من قوله
صلى الله عليه وسلم اي المتعلق بالذي هو وليس دليلاً اي على الامر الذي هو الخ فماد كره من
نفي كونه دليلاً واستدلالة بقضية التلقيح ممنوع وقد نقل الكمال في حاشيته هذا الكلام ثم اجاب
عنه حيث قال ومقابلته اي المرجح بمثل بان الإجماع في الذي لا يكون فوق صريح قول
الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة اثنا عشر من الاخبار وقوله صلى الله عليه
وسلم فيها انتم اعلم بامر دنياكم ولما رجعة الصحابة له ورجوعه اليهم في بعض الآراء كقول الجليس
بيدرو وهذا ما نصره في التلويح ويمكن ان يجاب من طرف الاول بمنع كون قول الرسول ليس
بحجة في مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فقط هو امر أو عن اجتهاد فهو صواب على القول بان
اجتهاده لا يخطئ اولاً لانه لا يقر على الخطا على مقابله واما المراجعة فقد وقعت في اجتهاد قبل
استقراره فاستقر على الصواب واما التلقيح فلا يصحني ان صلاح القرية من باب ربط المسبب
بالسبب ولو شاء الله اصلحت القرية دون هذا هو المقيدة وقوله لولم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى
أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله انتم اعلم بامر دنياكم أي بكيفية التلقيح
لا ينافي ذلك اه واما قوله والمجمع عليه لا يجوز خلافه فجوابه منع انحصار فائدة الإجماع على
شيء في امتناع خلافه وهو ظاهر بل من فوائده ايضاً ترتب حكم شرعي عليه كما بيناه سابقاً واما
قوله وماد كروه في امر الحرب ونحوها الخ فقد أخذ من التساوي مع فانه قال وأطلق ابن
الحاجب وغيره الامرايم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في امر الحرب
ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أم في امر الحرب فشرعي والادلامعني للوجوب اه
ولك رده باختيار الشق الثاني قوله والادلامعني للوجوب قلنا ممنوع بل بهكفي في معنى
الوجوب ثبوت الاستحقاق في نحو الصورة التي بينها فيما سبق بفعل ذلك الامر الذي اجعوا
على صوابيته وان لم يثبت بمثلته بل وباختيار الاول قوله فشرعي
قلنا لا يلزم ان يكون شرعياً بل قد يكون غير شرعي لكن يترتب عليه الشرعي فانهم اذا اجعوا

كذا ياض بخط مؤلفه

على ان صواب المعارضة الدافعة لاضرر العدو كذا واجب ارتكابه وانما يخالفه لکن ههنا
 امران أحدهما ان هذا صواب وهذا ليس شرعيا والثاني أنه يجب اتباع الصواب المدافع
 للضرر وهذا شرعي فليتأمل وأما قوله وكذا العقلي لانه في الاجماع فيه فهو أيضا ممنوع وقوله
 لانه ان كان قطعيًا بالاستدلال فمفادها للاجماع فيه الاتعاضد الاذلة أي والعقل القطعي لا
 يعضده الوفاق بدليل ما نقله عقبه من كلام البرهان وجوابه منع ما ذكره في البرهان من أن
 العقليات لا يعضدها الوفاق بل الحق أنه يعضدها فان الوفاق يظهـر قطعيتهما وحقيقتهما في نفس
 الامر ويدفع عنها احتمال الغلط الذي يتطرق للعقليات وحينئذ يظهـر للاجماع في العقليات
 فائدة أي فائدة فان تعاضد الادلة فائدة أي فائدة على أن العقليات لا تنحصر في القطعيات بل
 منها ظنيات تصير بالاجماع قطعيات او قريبة من القطعيات ولهذا قال في التلويح والمصنف
 خصه بالشرعي زعمانه أنه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والمدنية الغير الشرعية وفيما
 ذكره من البيان انظر لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيًا كما في تفضيل الصحابة وكثير
 من الاعتقادات اهـ واما اعتراض بعضهم عليه بقوله الظاهر ان مراد المصنف يعني صاحب
 التوضيح بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للقل فيه مدخل
 فقوله العقلي قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظني فلامصنف ان يمنع افادة الاجماع في تلك
 الصورة القطعية وينع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين
 وكذا الحال في كثير من الاعتقادات اهـ فهو بتقدير تمامه لا يتناقض مع تصوره لانه لان الظني
 وان لم يصير بالاجماع قطعيًا يصير قريبًا من القطعي فيعطي حكمه في مواضع وكفى بذلك فائدة
 وأما قوله ثم تقول أي فائدة في الاجماع في العقليات الخ جوابه منع قوله مع أنه لا يجوز التقليد
 فيها فان من العقليات العقائد وسيأتي جواب التقليد في عند المصنف وجع ولو سلم فن العقليات
 ظنيات فقد يرد فيها تعارض فيترجح ما وقع الاجماع عليه لقوته بصيرورته قطعيًا أو في حكمه على
 ما تبين على أنه يكفي في الفائدة في القطعي تأكيده ودفع احتمال الغلط فيه فان العقليات
 القطعيات تحت حمل الغلط والشدة والضعف كما هو الحق في ذلك واذا علمت ذلك علمت انه لم يرد في
 قوله وقد اوضحنا لك المقام على الزور والتشبع بالادعوى ولا في قوله قد علمت انك الا باطل
 والادعوى على تزويجهم تنافه وسرافه على الجهلة والعوام (قوله كحدوث العالم) قال شيخنا
 الشهاب لا يقال ثبوت الباري سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على
 ثبوت الباري فليكن متوقفا على الحدوث لانا نقول ثبوت الباري سبحانه أي العلم به متوقف على
 إمكان العالم دون حدوثه اهـ (وأقول) ما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث
 العالم ذهاب التلازمة مع اعترافهم بثبوت الباري الى قدم العالم
 (قوله فلا يمتنع فيه بالاجماع) قال شيخنا الشهاب لم يقل فلا يمتنع فيه لان المتوقف على ذلك هو
 الحجة والتسليم لا غير اهـ (قوله ولا يشترط فيه امام معصوم) فيه أمران
 الأول قال شيخنا الشهاب لم يقل في هذا وما عطف عليه وانه اهـ (وأقول) انما لم يقل ذلك اهتماما
 بالذكورين وسببها في بيان ما ورد على المخالف فيهم ما لخصه المخالفة فيهما فان مجرد الاخبار
 بعلمهم ما من التعريف لا يستلزم ثبوتهم ما في الواقع اذ قد يدل التعريف على خلاف ما في الواقع

(وعقل لا يتوقف صحته)
 أي الاجماع (عليه)
 كحدوث العالم ووحدة
 الصانع لشهول أي أمر
 الماخوذ في تعريفه لذلك
 أما ما توقف صحة الاجماع
 عليه كحدوث الباري
 والنبوة فلا يمتنع فيه
 بالاجماع والالزم الدور
 (ولا يشترط فيه) أي في
 الاجماع (امام معصوم)
 وقال الروافض يشترط
 ولا يحصل الزمان عنه وان لم
 تعلم عينه والحجة في قوله نقطة
 وغيره تبسعه

يباض باصل مؤنث مشهور ثلاثة
 اسطر
 يباض باصل مؤنثه

(ولابد له) أي للاجماع (من) مستند والام يمكن اقيمه الاجتماع) الماخوذ في تعريفة (معنى وهو الصحيح) فان القول في الدين بالمستند خطأ وقيل يجوز ان يحصل من غير مستندان يلهم والاتفاق على صواب وادعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضه على الامدى في قوله الخلاف في الجواز دون الوقوع (مسئلة الصحيح امكانه) اي الاجماع وقيل انه ممتنع عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقول كلمة واحدة في وقت واحد واجيب بان هذا الاجماع لهم عليه لاخلاف شمولهم ودواعيم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجزم عليهم الدليل (و) الصحيح (انه) بعد امكانه (حجة في الشرع) قال تعالى ومن يشاقق الرسول الاية نوءد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم او فعلهم فيكون حجة وقيل ليس بحجة لقوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول اقتصر على الرد الى الكتاب والسنة قلنا وقد دل الكتاب على حجيته كما تقدم (و) الصحيح (انه) بعد حجيته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

كما لا يخفى على انه يمكن كونها في حين انه بلوا زعطة مما على قد يكون في امر دينوى اى وانه لا يشترط له امام معصوم وانه لا بد له من مستند واپس في كلام المصنف ولا الشارح ما ينافى ذلك الثاني انه قد يرد عليه ان هذا الاشارة الى نفي مذهب الرافض اكن ما اشار اليه غير مطابق لمذهبهم فانهم ذهبوا الى انه لا اجماع وان الخجة في قول الامام المعصوم وكلام المصنف يدل على اعترافهم بالاجماع مع اشتراط الامام المعصوم فيه ويجاب بانه لا يتعين ان يكون اشارة الى نفي مذهبهم بل يجوز ان يكون اشارة الى ردته بابلغ رد حيث افاد ان الاجماع امر ثابت وانه لا يتوقف على امام معصوم رد القول به بعد ثبوته وان الخجة في قول الامام المعصوم والى عدم حجية قول الامام المعصوم حيث اشعر كلامه بانه لو وجد كان من جملة الجمهور فانه مشهر بعدم حجية قوله بمجرد وايالك ان ياتس عليك الفرق بين نفي مذهبهم بمرورده فامل (قوله ولا بد له من مستند) قال شيخنا الشهاب اى لا بد لخجته والتسك به من مستند والاختيصة الاجماع توجد بدون ذلك بالارباب اه (قوله فان القول في الدين الخ) أقول هذا لا يشمل الاجماع في الدينوى وكان يمكن التعميم فنقول فان اثبات الشئ بالمستند خطأ فليتامل (قوله مسئلة الصحيح امكانه) اى عادة بدليل قول الشارح وقيل انه ممتنع عادة (فان قلت) لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض اذ قد علم من مواضع من كلامه تقدمت امكانه وانه حجة كقوله لا يعنى افتقار الخجة وقوله وان الاجماع المنقول بالاتحاد حجة وقوله وانه لو لم يكن الا واحد لم يخججه وقوله والصحيح حجة (قلت) يمكن ان يقال انه مع كونه توطئة لقوله وانه قطعي الخ ليقع الارتباط صريحا بقيد من البيان مالا تقيده تلك المواضع ما عدا الاخير منها اذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال ابلغ في بيانه من مجرد الاعلام بانه علم من التعريف اذ قد يدل التعريف على ما لا يطابق الواقع كما تقدمت وايضا فان الخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدمت واما الاخير منها فهو مفروض في الاجماع السكوتى وهو وان فهم منه حكم غيره بالاولى اكن التصريح اقوى من المفهوم (قوله واجيب الخ) فان قلت يجاب ايضا بانه ان اريد الاكل دفعة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استصحابه لا يضر لان الاتفاق الذى هو معنى الاجماع لا يشترط ان يقع دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً اود اتماماً وان اريد ولو على التسريخ فلا نسلم استصحابه قلت قد يدفع ذلك بان الاتفاق على اكل طعام واحد ولو على التسريخ يتوقف على ترك اكل غيره مطلقاً قبله والاتنى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك اكل الغير من الجميع قبل اكل ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصور في العادة فليتامل (قوله وانه حجة) فيه اشعار بالوقوع وان لم يكن نصابه (قوله وانه قطعي حيث اتفق المعتبرون) فيه امران الاول ان ظاهره انه قطعي وان كان مستنده ظنياً وصرح به مقابلته بقول الامام والامدى مع احتجاجهم بما عدا كره الشارح وقد استدل في المختصر وشروحه على انه حجة قطعية بوجوه منها انهم اجتمعوا على القطع بتخطئة مخالفات الاجماع والعادة تجل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالفات الاجماع ولا يرد على ذلك ان فيه اثبات الاجماع بالاجماع ولا اثبات الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت ذلك النص

مستفاد

بعد حجيته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

مستفاد من الاجماع على القطع بالخطئة وذلك دور وذلك لان المدعى ان الاجماع حجة والذي
 اشتباه ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الاجماع يمنع عادة
 وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبت هذه الصورة من الاجماع ودلائلها
 العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
 التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة ومنها ما استدلل به الغزالي وهو قوله عليه
 الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على الخطا والاستدلال به من وجهين * الاول تواتر المعنى فانه
 جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم
 الساعة يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية فهي وان تواترت فقد تواتر
 القدر المشترك وحصل العلم به * والثاني تاقى الامة لها بالقبول فلو لا انها صحيحة قطعاً لقصت
 العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واستحسن في المختصر الوجه الاول دون الثاني لان قبول
 الامة لها لا يخرجها عن الاحاد وضمة مع اعنى الوجه الاول الامام كما قاله الاستوى فقال
 التواتر المعنوي بعيد لانا لان سلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وتقدره فهو وانما
 يقيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع
 الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث اه * والثاني قال الكوراني في
 شرحه واذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفقوا عليه من غير ان يكسر الباء أي المجهتدون كما اذا
 صرح كل منهم بالحكم لاجتياز اختلافوا كما في السكوتي وكان الاولى ان يقول لاجتياز
 يتفق والان الساكت لا يوصف بالتحلاف اه (وأقول) هذا منه نص واضح على أنه ما عرف
 أصل معنى المتن فانه توهم أن المعتبرين بمعنى المجهتدين المجمعين على الحكم فنهبطه بكسر الباء
 ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لاجتياز اختلافوا كالسكوتي فان معناه على هذا التوهم
 أن المجهتدين في الاجماع السكوتي يختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير
 صحيح اذ لا يخالف من الساكت اعترضه بانه كان الاولى ان يقول ماذا ذكر وهذا منه خطأ على خطأ
 والاصواب فتح باء المعتبرين وأن معنى كلام المصنف ان الاجماع قسمان قسم اتفق الاثمة
 المعتبرون أي المعتد بهم م على أنه اجماع كالاجماع الذي صرح فيه بجميع المجمعين بالحكم
 الذي أجمعوا عليه وقسم اختلفوا في أنه اجماع وهو غير ما ذكر كالسكوتي والحاصل ان
 المعتبرين في كلام المصنف وصف للمتعقبين على أن اتفاق المجهتدين على الحكم اجماع
 والمختلفين في انه اجماع وانما وصفهم بالمعتبرين اشارة الى عدم الاعتداد بالخالف فان بعضهم
 خالفهم في الحقيقة والى أن مخالفة ذلك البعض في الحقيقة لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بخلافه
 انصف شبهته فصارت مخالفتهم كالمعدم خلافا لما توهمه الكوراني من أنه وصف لنفس
 المجهتدين المتعقبين على الحكم أو المختلفين فيه وهذا دليل قاطع على تصديقه لشرح الكتاب قبل
 اتفاقه معناه ومن هو كذلك فتصديقه لما فرقة مثل المصنف والشارح من أعجب العجائب وأقبح
 المصائب (قوله لاحالة العادة خطأ هم جملة) قد يشكك فيما لو كان المجمعون اثنين من لافظ
 بان المحصر المجهتدون في اثنين وصرح كل منهم بالحكم وكان مستندهما احاداً متلاً ومتواتراً
 ظني الدلالة ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدلل على القطعية بانهم أجمعوا على القطع بخطئة

كان صرح كل من المجمعين
 بالحكم الذي أجمعوا عليه
 من غير ان يشذم منهم احد
 لاحالة العادة خطأ هم جملة
 (لاحيث اختلفوا) في ذلك
 (كالسكوتي وما ندر مخالفة)
 فهو على القول بانه اجماع
 يختص به ظني الخلاف فيه
 (وقال الامام الرازي
 والا مدى) انه ظني
 مطلقاً

مخالف الاجماع الى آخر ما تقدم في تقريره أو رد عليه ان مقتضاه ان الاجماع انما يكون حجة
 اذا بلغ الجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بخطئه مخالفه وأجاب بما شرحه المضديان
 الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطؤا مخالف مطلقا من غير
 تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صرح اه وقد يفهم
 تصوير المسئلة بما اذا بلغ الجمعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفة امام
 الحرمين اذا لم يبلغوا عدد التواتر والظاهر انه من المعتبرين ومن قوله كالمذكور وما در مخالفه
 اذا التمثيل يقتضى بقاء شئ آخر ~~ك~~ الذي لم يبلغ الجمعون فيه عدد التواتر فليست اهل (قوله
 والاجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالتمتع مستندا بما يعلم مما تقدم عن المختصر
 وشروحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع (قوله وخرقه حرام) أقول هذا في
 القطعي وكذا في الظني بغير دليل راجع عليه كما هو ظاهر (قوله واحداث التفصيل) قال شيخنا
 الشهاب هذا يعني عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب (وأقول) لما كان الفصل موافقا لكل
 من القولين في شق كان جواز مطلقا ظنة التوهم القوي فاحتاج المصنف الى التصريح
 دفعا لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بان هذا يعني عنه ما قبله اذ ما يقصد به دفع التوهم ولا سيما
 اذا قوى كما هنا لا يعتمد مستغنى عنه اذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى ثم رأيت
 السكال ذكر أن الشارح شبه بقوله في مسئلة عقب قول المصنف ثالث وقوله بين مسلتين عقب
 قوله والتفصيل على الفرق بين احداث القول الثالث وبين احداث التفصيل بان متعلق
 الاقوال في الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد دفعا للتوهم بعضهم من اتحاد مسلتين
 احداث القول واحداث التفصيل اه ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير
 المسلتين في كلامهم كان الاقتصار على احدهما موهبا ايماما قويا ترك الاخرى وان حكمها
 بخلاف حكم المذكور وهذا يقتضى تاكيد الجميع بينهما دفعا لذلك الابهام (قوله ان خرقاه)
 قال العراقي كغيره في مسئلة احداث التفصيل وذلك أى لزوم الفرق في صورتين الاولى أن
 يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمه والخالفة فان العلماء
 بين مورث لهما او مانع والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع
 واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما ما خارق لاجتماعهم في الاولى نصا وفي الثانية نفعنا
 ويجوز التفصيل فيما عداها من الصورتين اه وبعبارة المنهاج اذا لم يفصلوا بين مسلتين فهل
 لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا أى صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمه
 والخالفة لم يجز لانه رفع جمع عليه والأى وان لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز والى ولو لم يجز
 حينئذ يجب على من ساعد مجتهدا في حكم المساعدة في جميع الاحكام اه قال الاستموي
 كغيره ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض
 المجتهدين في حكم احدي المسلتين اه وبين أول أن ما ذكره فيما اذ لم ينصوا ولا اتحد الجامع
 هو المرجح في المنتخب والحاصل واختيار صاحب المنهاج وبالمسئلة القرأى الكلام على ذلك في
 شرح الحصول قال فيحصل انه متى تعدد الخلاف والمدارك جازت المخالفة اجماعا ومتى ارتفع
 الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف اجماعا ومتى تعدد الخلاف في الحكم واتحد

لان الجمع بين عن ظن
 لا يستعمل خطوهم
 والاجماع عن قطع غير
 متحقق (وخرقه بالخالفه
 حرام) للتوعد عليه حيث
 توعد على اتباع غير سبيل
 المؤمنين في الآية السابقة
 (فعل محرم احداث) قول
 (ثالث) في مسئلة اختلف
 أهل العصر فيما على قولين
 (و احداث التفصيل)
 بين مسلتين لم يفصل بينهما
 اهل عصر (ان خرقاه) أى
 ان خرق الثالث والتفصيل
 الاجماع بان خالفما اتفق
 عليه أهل العصر بخلاف
 ما اذ لم يخرقاه

المدرک

(وقيل) هما (خارقان مطلقا) أي أبدالان الاختلاف في قولين منه تلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل
 بينه - ثم يتبين بمتلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بجمع الاستلزام فيهما ٣١١ مثال الثالث الخارق ما حكى

ابن حزم ان الاخ يسقط
 الحد وقد اختلف الصحابة
 فيه على قولين قبل يسقط
 بالحد وقيل بشاركه كاخ
 فاسقاطه بالاخ خارقا
 اتفق عليه القولان من
 ان له نصيبا ومثال الثالث
 غير الخارق ما قيل يحل
 متروك التسمية سهوا للاعتماد
 وعليه ابو حنيفة ومالك
 وقد قيل يحل مطلقا وعليه
 الشافعي وقيل يحرم مطلقا
 فالخارق بين المسموم والعمد
 موافق لمن لم يفرق في بعض
 ماخاله ومثال التفصيل
 الخارق ما لو قيل بتوريت
 العمدة دون الخالة أو العكس
 وقد اختلفوا في توريتها
 مع اتفاقهم على ان العلة
 فيه أو في عدمه كونهما من
 ذوى الارحام فتوريت
 احدهما دون الاخرى
 خارق للاتفاق ومثال
 التفصيل غير الخارق ما قيل
 تجب الزكاة في مال الصبي
 دون الحلي المباح وعليه
 الشافعي وقد قيل تجب
 فيهما وقيل لا تجب فيهما
 فالقائل موافق لمن لم يفصل
 في بعض ماخاله (و) علم من
 حرمه خرق الاجماع (أنه
 يجوز احداث دليل)
 لكم أي اظهاره
 (أو تاويل) لدليل ليوافق

المدرسة نصيا واثباتا امتنع التفریق في تلك الاقوال كما قلنا في التوريت ٥١ ويتلخص من
 ذلك ان اقتصارهم في شق الخلاف على مدرستين واحدة كما في مسألة التوريت المذكورة امتنع
 التفصيل والاستناد منه الى مدرسة اخرى فليتم (قوله وقيل هما خارقان مطلقا) أقول لم يقل
 وقيل مطلقا لانه بوجه أن المعنى وقيل يحرم خرقاً ولا فيينا في مقصود هذا القبيل من ان الخرق
 لا يترجم لهما عنده ولا وقيل خارقان لانه حينئذ ان اراد الاطلاق فالعبارة توهم خلافه او التقيد
 كان خلاف غرض هذا القبيل ولا وقيل يحرم مطلقا اذ لا يفيد أنهم ما خارقان مطلقا كما هو
 مقصود هذا القبيل (قوله اي ابدأ) أقول فصر الاطلاق بذلك دفعا لتوهم انه في مقابلة
 التفصيل المستفاد من قوله ان خرقه فيكون معناه سوا خرقه اولاه وهو فاسد كما هو ظاهر
 (قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم ان الخرق قديم ~~كون~~ باعتبار العلة بان تصد علة
 الخلاف كما في مثال التوريت فان العلة على القولين واحدة وهي كونهما من ذوى الارحام
 فالتحاذير بمنزلة تصریحهم بانه لا فرق بينهما كما قال الاستوى كالاهام واتباعه فصار ذلك بمنزلة
 قولهم لا تفصلوا بينهما ٥١ ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بل انزع كما قاله اعني الاستوى ايضا
 قال واهذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب
 يعني المنهاج والمختص يقتضي اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن ٥١ (قوله وعلم من
 حرمه خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل الخ) أقول فيه بحث اذ الارتباط بين حرمه الخرق
 وجواز الاحداث المذكور وليكون الثاني معلوما من الاول بل يجوز ان يحرم الاحداث الغير
 الخارق المعنى يقتضى حرمته وان كان الخرق حراما اللهم الا ان يكون المراد أنه يفهم من حرمه
 الخرق جواز ما لخرق فيه الامتصاص آخر ولا مقتضى هنا في الواقع أو بالنظر للاصطلح فالتام
 (قوله أي اظهاره) أي ليس المراد حقيقة الاحداث لوجود الدليل أو العلة في نفس الامر
 (فان قلت) لو كان الدليل القياس وفسر بفعل الجتهد بالفعل على ما سياتي فيه ~~كان~~ هناك
 احداثا حقيقة (قلت) هذا نادرا في الجملة وعلى احتمال في معنى القياس غير مقطوع به فلم ينظر
 اليه وقضية كلامه جعل الاحداث هنا على مجرد الاظهار وهو ظاهر ان جعل التاويل على
 وصف الدليل ليعنى كونه مؤولا أي مصروفا عن ظاهره فان جعل على ما هو وصف الجتهد
 حقيقة الاحداث متحققة بالنسبة اليه وقضية ذلك ان يكون الاحداث مستعملا في معنيته
 (قوله وأنه يتبع ارتداد الامة في عصره) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال وفي قول
 المصنف وانه يتبع أي يستحيل نظرا ليجتنى اذ الامتناع معلوم من الدليل السمي لامن حرمه
 الخرق وحدها فان المعلوم منها حرمته لاستصحابه قائل ٥١ (وأقول) جوابه انه علم من
 الحرمه بعونه ملاحظة مقدمه معلومة وهي ما ثبت بدليل السمع من ان الامة لا تجتمع على
 ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم والحاصل ان العلم المذكور اعني
 العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين ~~كون~~ الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على
 الضلالة والامر الاول معلوم من هذا المحل لانه علم منه حرمه الارتداد لانه خرق والحرمه ضلالة
 والامر الثاني معلوم من محل آخر فكان هذا المحل منشأ العلم المذكور لانه يعلم منه ان ارتداد
 الامة ضلالة لانه خرق وقد تقرره ان الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو

غيره (أو علة) لحكم غير ما ذكره من الدليل والتاويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم

يجزق) ماذا كرماء كروه
 بخلاف ما اذا اشرق به بان
 قالوا لا دليل ولا تاويل
 ولا علة غير ما ذكرناه
 (وقيل لا) يجوز احداث
 ما ذكره مطلقا لانه من غير
 سبيل المؤمنين المتوعد
 على اتباعه في الآية
 واجب بان المتوعد عليه
 ما خالف سبيلهم لا ما لم
 يتعرضوا له كما نحن فيه
 (و) علم من حرمه خرق
 الاجماع الذي من شأن
 الاثمة بعده أن لا يجزقوه
 (أنه يمنع ارتداد الامة في
 عصر (عما) لخرقه اجماع
 من قبلهم - على وجود
 استمرار الايمان والخرق
 يصدق بالفعل والقول كما
 يصدق الاجماع بهما (وهو)
 أي امتناع ارتدادهم معا
 (الصحيح) الحديث الترمذي
 وغيره ان الله لا يجمع أمي على
 ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم
 شرعا كما يجوز عقلا وليس في
 الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء
 صدق الامة وقت الارتداد
 واجب بان معنى الحديث
 انه لا يجمعهم على ان يوجد
 منهم ما يضلون به الصادق
 بالارتداد (الاتفاقها)
 أي الامة في عصر (على
 جهلنا) أي شيء (لم تكلف
 به)

معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع ومن هنا يظهر ان ما هنا من مشال العالم
 بامتناع ارتدادهم معا فاقية بيد المصنف الامتناع المعلوم مما هنا بقوله معا صحيح دقيق
 قناه له وقال شيخنا الشهاب في قول الشارح الذي من شأن الاثمة بعده ان لا يجزقوه
 مانصه يريد به ذات وجهه ترقب امتناع الرقة على حرمه خرق الاجماع وفيه ايضا اشارة
 الى ان امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اه وحاصل هذا التوجيه الذي جعل كلام
 الشارح المذكورا اشارة اليه ان امتناع ارتداد الامة معلوم مما هنا بواسطة مقدمة
 معلومة وهي ان من شأن الاثمة ان لا يجتمعوا على خرق الاجماع بمعنى ان العادة قاضية
 بعدم اجتماعهم عليه فحاصل الكلام ان الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع
 الاثمة عليه فهي قاضية بعدم ارتدادهم لانه من الخرق الحرام المنفي اجتماعهم عليه بالعادة
 ومخلصه ان ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منفي عنهم بالعادة فيمتنع ارتدادهم بالعادة ويمكن
 أن يجعل هذا اشارة الى قياس استثنائي قد استثنى فيه تبعض التالي والتقدير لو ارتدوا
 لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك هذا ولكن
 هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح
 اشارة الى ما قلناه فقوله الذي من شأن الاثمة بعده أن لا يجزقوه أي أن لا يجتمعوا على خرقه لكون
 ذلك الاجتماع اجتماعا على ضلالة وهو منفي عنهم عادة بالسمع فبالتأمل وجعل الكمال قوله الذي
 من شأن الاثمة الخ اشارة الى تقييد الاجماع بما اتفق المعتبرون على انه اجماع احتراز عما لو
 اختلفوا فيه كالكسوف وما ندر مخالفة قال لان القائل بانه ليس اجماعا من الاثمة لا يبالي
 بخرقه لانه عنده ليس بحرام انتهى (وأقول) فيه نظر لان مفهومه حرمة خرقهما على القول
 بأنه اجماع وحديثه فلا يتجه اخراجهما من كلام المصنف ومحل حرمة خرقهما على انهما اجماع
 ما لم يعارضهما ما يدل أرجح كما في سائر الظنيات فبالتأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم - شرعا)
 قال شيخنا الشهاب الاحسن يمكن ان لا يخفى انتهى (وأقول) ان كان وجه ذلك ان الذي يقابره
 الامتناع هو الامكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلي بمعنى الامكان لا فرق بينهما
 أو ان التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعي فيتوجه عليه ان هذا التوهم كعدم لانه لا يفهم
 من الجواز في أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع الا الامكان وقوله شرعا قال
 شيخنا المذكور بمعنى ان أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أي يحمله (قوله وأوجب بان
 معنى الحديث الخ) قال الكمال وحاصل الجواب أن اسم الامة صادق عليهم قبل الارتداد
 فاصدق الامة قبله يمنع أن يقع منهم لانه اجتماع على ضلالة فتبقى الوقوع بالحديث انتهى
 (وأقول) كان ملخصه أن من صدق عليهم اسم الامة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق
 (فان قلت) لو حل ما قاله مقابل الصحيح في التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لان سلم ان
 في الحديث ما يمنع من ذلك لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق اسم الامة عليها
 لا يجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكور لانه مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات (قلت)
 يمكن اثباته بوجه ظاهر لعلنا نتركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الامة حال الارتداد
 امتنع ارادته في الحديث لعدم الحاجة الى بيانه اظهروه فلا فائدة فيه هذا ويمكن أن يجعل

بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فإنه لا يمنع (على الأصح عدم الخطأ) فيه وقيل يمنع والا كان الجهل سبباً له فيجب اتساعها فيه وهو باطل وأجيب بمنع أنه سبيل لها لأن سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم الشيء ليس من ذلك أما اتساقها على جهل ما كلفت به فمتنع قطعاً (وفي انقسامها) أي الأئمة (فرفقتين) في كل من مسألتين متشابهتين (كل) من الفرقتين (مخطئ في مسألة) من المسألتين (تردد) للعلماء (مشاره على أخطأت) نظراً إلى مجموع المسألتين فيمتنع ما ذكره لانتفاء الخطأ عنها بالحديث السابق أو لم يخطئ إلا بعضها نظراً إلى كل مسألة على حدة فلا يمنع وهو الأقرب ويرجح الآمدي وقال إن الأكثرين على الأول (و) علم من حرمة ترقق الاجماع الذي من شأن الأئمة بسده ان لا يجوزوه (أنه لا إجماع بضاد إجماعاً سابقاً خلافاً للبصري) إلى عبد الله في تجوز ذلك قال لأنه لا مانع من كون الأول معياراً لوجود الثاني

حاصل الجواب ان الله لا يجعل الامه بحيث يجهل به دعوى الارتداد أي لا يجهل بهم لذلك لا يقال هذا مبني على اعتبار الاستعداد ونحن لا نقول به لانا نقول الاستعداد بخلق الله تعالى مما تقول به اذ لا محذور فيه على أصولنا (قوله بان لم تعلمه) اشارة إلى أن المراد الجهل البسيط وهو عدم العلم بالشيء المركب الذي هو ادراك الشيء على خلاف ما هو به اذ لا موقع لارادته هنا (قوله كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ التفضيل وان كان غير مكلف به أي بفسه لكن لم يتفقوا على جهله اذ لا معنى لجهله بل المنفق على جهله ~~كون~~ أحدهما على التعمين أفضل وهو غير التفضيل قطعاً وموضوع المسئلة هو الشيء الذي اتفق على جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى (وأقول) هو نظري ضعيف فإنه بعد كونه مناقشة في مثال من دفع عنه ما سبق على ان المراد تفضيلنا وليس كذلك بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على الآخر وهو مما يجهل اذ يمكن أن لا تعلم أنه فضل أحدهما على الآخر اجمالاً أو تفضيلاً وبلهله معنى أي معنى ولو لم يمكن جهل التفضيل في المثال بعد اعادة التفضيل على التعمين بمعنى الحاصل بالمصدر ومثله ~~كثير~~ (قوله اما اتساقها على جهل ما كلفت به فمتنع قطعاً) أقول لقائل أر يورد على القطع قول المصنف في أوائل الكتاب وفي بقاء المجل غير مبين أقوال ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفة نفسه فإنه يفيد ولا يجوز اذ بقائه المسئلة يلزم الجهل به اللهم إلا أن يقال لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به بل وان يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع وفيه نظير والوجه ان يجاب بأن المراد هنا عما كلفت به ما تعلق بها على وجه التحيز فلا تأمل (قوله وفي انقسامها) أي امتناعه أو جوازها كما اشار إليه الشارع وقوله متشابهتين كأنه أراد بالتمييز به تحريم محل النزاع قال القرافي في شرح المحصول هذه المسئلة لها ثلاث حالات حالتان متفق عليهما أو حالة يختلف فيها فالمتفق عليهما اتساق فهم على الخطأ في المسئلة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز اجماعاً واتفق عليهم على الخطأ في مسألتين متباينتين مطابقاً ويجوز اجماعاً فخطئ الشافعية والمالكية في مسئلة الجنائيات والحنفية والحنابلة في مسئلة العبادات هذا لم يقل أحد باستحاطته والختلف فيها المسئلة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان اقتل والرق كلاهما مانع من الميراث غير أنه يقسم قسمين رق وقتل فهل يجوز أن يخطئ بعض في أحدهما فهذا الحكم فيقول القائل يرث والمعد لا يرث فيخطئ في الأول ويصيب في الثاني ويقول الآخر المعد يرث والقائل لا يرث فيخطئ في الأول دون الثاني فيكون القسمان من الأئمة قد أخطأ في قسمين شيئاً واحداً فنلاحظ اجماع الخطأ في شيء واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسئلة ومن لاحظ تنوع الانقسام وتمدها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فإنه في شئيين من نوع المجمع عليه انتهى (قوله الذي من شأن الأئمة بعده ان لا يجوزوه) هذا توجيه لترتب العلم بالثاني في قوله لا إجماع بضاد إجماعاً سابقاً على العلم بحرمة ترقق الاجماع على ما تقدم تفصيله في نظيره (فان قلت) لم ذكر هذا في مسئلة امتناع الارتداد السابقة وتركه في قوله السابق وأنه يجوز احداث دليل الخ (قلت) لأنه لا موقع له هناك لأن عدم الخرق لا يدل على جواز ما ذكره ويترك على عدم وقوع الارتداد ووقوع اجماع بضاد السابق (قوله وأنه لا إجماع بضاد إجماعاً سابقاً) أي لا يجوز اجماع على حكم اجمع على ضده قال المشايخ لأنه يستلزم تراض طائفتين

بناء على ان الاجماع قطعي وتعارض الفاطميين محال كما ذكره الشارح زاد الكمال فقول المنان
اذلا تعارض بين فاطميين متعاقبا قبل من المسلمتين اه وقضية ذلك جواز التضاد المذكور
اذا كان الاجماع ظاهريا كالسكوتى وقد نقل السيد السعدي ما تقدم عن الكمال ثم قال والذي
يظهر في توجيهه اى ما ذكره المصنف ان احدا للاجماعين المتضادين حطاطا واجتماع الامة
على الخط امتنع بحديث لا يجتمع مع امتى على ضلالة سواء فلذا ان الاجماع قطعي او ظاهري انتهى
وقضية امتناع ذلك في الظني ايضا ولا ينافيه جواز مخالفة السكوتى للدليل لانه لا يلزم عليه
تخطئة الامة بخلاف ما هنا فيما مل (قوله بناء على الصحيح انه قطعي) هذا ما اخذ من قول
المصنف اذلا تعارض الخ وهو احد ترغيب الظني كالسكوتى فيعارضه الدليل ككلام
الظنيات ويؤيد من ذلك تقييد قوله للاجماع بضا داجاعا سابقا يكون السابق قطعي ومن
هنا يظهر ان هذا اعم من ذلك كما جمع بينهما اهتماما وسيانا نظرا لان الخلاف البصرى
وقد جعل شيخنا الشهاب ما هذا من عطف العام على الخاص اى بناء على قول او بحسب المبنى
فما مل (قوله وانه لا يعارضه دليل لاقطعي ولا ظني) اقول فيه امران الاول ينبغي ان
المراد لا يعارضه معارضة بعينها بحيث توجب توقفا والاقلام منع من وجود دليل ظني يدل
على خلافه دلالة ظنية الثبوتى في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الاجماع على
النص القاطع فانه قال ومنها اى ومن الأدلة على ان الاجماع حجة قطعية اجماعا على
القاطع اى النص القاطع كما افصح به الاممها نى فدل على انه قاطع والانه تعارض الاجماعان
فان القاطع مقدم اه اى انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غيره فلولم يكن الاجماع الذى
قدموه على النص القاطع فاطع الزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع ومنه
يكون الاجماع على تقديمه معارض للاجماعهم على ان القاطع مقدم على غيره وذلك باطل لان
المادة قنح وقوع مثل هذا التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين ولا يخفى
ان تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو منافق قول المصنف وانه
لا يعارضه دليل اذلا تعارض بين فاطميين (فان قلت) كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتين فقط
(قلت) هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليما مل (قوله اذلا تعارض بين فاطميين) ينبغي ان يرجع
هذا السكوت من قوله وانه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعي وقوله وانه لا اجماع
بضا داجاعا الخ لانه مقروض في القطعي وان يختص قوله ولا قاطع ومفنون بقوله لا يعارضه
دليل باعتبار فرض ذلك الدليل ظاهريا ويمكن ان يرجع لما قبله ايضا بناء على فرض احد
الاجماعين قطعي والآخر ظاهري وفيه تكلف فليما مل (قوله لا تدل على انه عنه) فيه امران
الاول قال السبوطى قال القاضى عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا
فهو عنه بلا خلاف اه (واقول) فيه نظار بل وان يكون عن غيره ايضا ولا يلزم من تواتره ان
يستندوا اليه ولان يانغهم لا يقال ان لم يانغهم انقطع تواتره لان هذا نوع بل وان يباغ
من عدا المجتهدين دونهم وعبارة المرادى عن القاضى عبد الوهاب في المسئلة تفصيل ان كان
الظهور متواترا فهو مستندهم كما يجب اجماعهم على العمل بوجوب النص ولذلك تصرف الرسول
عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امثاله وان الخلاف في المسئلة انما هو في اخبار

(واژه) اى الاجماع بناء
على الصحيح انه قطعي (لا
يعارضه دليل) لاقطعي
ولا ظني (اذلا تعارض بين
فاطميين) لاستحالة ذلك
(ولا) بين (قاطع ومفنون)
لا لفاء المظنون في مقابلة
القاطع (وان موافقته)
اى الاجماع (خبر الامد
على انه عنه) بل وان
يكون عن غيره ولم ينقل لنا
استغناء بقل الاجماع عنه

(بل ذلك) أى كونه عنه (هو الظاهر ان لم يوجد غيره) معنا، اذ لا بد له من مستند كما تقدم ٣١٥ فان وجد فلا يجوز ان يكون

الاجماع عن ذلك الغير وبل
هنا التقاليد لا يطالبه وعطف
هاتين المسئلتين على ما قبلهما
وان لم تقبنا على حرمة
خرق الاجماع نسعد ولو
ترك منهما أنه وأن لم من
ذلك مع الاختصار
• (خاتمة) • جاهد الجمع عليه
المعلوم من الدين بالضرورة
وهو ما يعرفه منه الخواص
والعوام من غير قبول
للتشكيك فالتصق
بالضروريات كوجوب الصلاة
والصوم وحرمة الزنا والخمر
(كافر قطعا) لان مجده
يستلزم تكذيب النبي
صلى الله عليه وسلم فيه
بعض الامور
وما وهمة كلام الامدى وابن
الحاجب من ان فيه خلافا
ليس بمراد لهما (وكذا)
الجمع عليه (المشهور) بين
الخاص (النصوص) عليه
كل البيوع جاحده كافر (في
الاصح) لما تقدم وقيل
لا يجوز ان يخفى عليه (وفي
غير النصوص) من المشهور
(تردد) قيل يكفر جاحده
اشهره وقيل لا يجوز ان
يخفى عليه (ولا يكفر جاحده)
الجمع عليه (الحنفي) بان لا
يعرفه الا الخواص كفساد
الحج بالجماع قبل الوقوف
(ولو) كان الخفي (منصرما)
عليه كاستحقاق بنت الابن
السدس مع بنت الصلب
فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم

الاتحاد وهي اقسام ان علم ظهور والخبر وانهم علموا بوجبه لاجله جرمنا بذلك او علم ظهوره بينهم
وعلمهم عند ظهوره ولا نعلم ان علمهم لاجله والثالث ان لا يكون ظاهرا بينهم الا انهم علموا
بالحكم الذي تضمنه في القسم الثاني ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو
مستندهم وأما الثالث فلا يدل على انهم علموا لاجله اه الثاني قال الزركشي ينظر في هذه
المسئلة مع ما تقدم في محبت الاخبار في قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه
فانهم متقاربان وقال الوقي العراقي ثالثا في الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه في تعيين كونه
سندا للاجماع (قوله أى كونه عنه) قال شيخنا انتم اب هذا ليس مدلوله الموافقة بل هو
مدلول عدم وجود غيره (واقول) ان اراد الاعترض فانه قاعه ظاهر فان واحدا من كلام
المصنف والشارح لم يقتض انه مدلول الموافقة (فان قلت) بل كلام المصنف يقتضى ذلك فانه
لما نفي دلالة على انه عنه بقوله لا يدل على انه عنه فثبت اضرب الى الاثبات بقوله بل ذلك هو
الظاهر فقد اذ دلالة على انه عنه (قلت) المراد بالدلالة الاستلزام أى لا يدل عليه دلالة
المزوم على لازمه (فان قلت) فينبذ تناقض كلام المصنف لانه نفي الاستلزام بقوله لا يدل
على انه عنه ثم اثبت بقوله بل هذا هو الظاهر (قلت) المنفي او الاستلزام القطعي والمنبت ثانيا
هو الاستلزام المنفي فلا اشكال • (خاتمة) • (قوله المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب هل
المراد ان استقادته ونهيه من ادلة الدين بالضرورة ككفرهم او تقاطعها او ان اضافته للدين
والحكم بانه منه بالضرورة بحيث كل منهما والظاهر الثاني اه واقول
(قوله وما وهمة كلام الامدى وابن الحاجب من ان فيه تفرقا ليس بمراداهما) عبارة ابن
الحاجب مسئلة ان كاركحكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر اه وعبارة
العضد في تقرير الثالث مانصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات تكفر مما علم بالضرورة من
الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضوع فانه
مصرح به في المنتهى اه قال السعد انما قال ذلك أى هكذا افهم لان ظاهر كلام المترجم
والشروح واحكام الامدى ان في المسئلة ثلاث مذاهب اولها التكفير مطلقا والثاني عدم
التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين
بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا يخفى انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار
ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير وهذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به
بعض وانكروه بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح
في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكان

جعل الثالث على هذا التقرير بمذاهبنا على
ما ينبغي اه والله تعالى اعلم

بالصواب

عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

تم الجزء الثالث من الآيات وبذيه الجزء الرابع اوله الكتاب الرابع في القياس

فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحدا لجمع عليه من غير الدين كوجوده بقا قطعاً

* فهرسة الجزء الثالث من الآيات المينات *

صفحة	صفحة
١٨٦	٢
تعريف الكلام	(التخصيص)
١٩٠	٢٣
تقسيمه الى طلب وغيره	التخصص قسما ان الاول المتصل
٢٠١	٢٤
مسئلة الخبر امام مقطوع بكذبه الخ	الاول اى من اقسام المتصل الاستثناء
٢١٦	٤٥
مسئلة يجب العمل به اى بخبر الواحد	الثانى الشرط
فى القتوى والشهادة الخ	الثالث الصفة
٢٢٢	٥٢
مسئلة المختار وفاقا للسماى وخلافا	الرابع الغاية
للمتاخرين ان تسكذب الاصل الفرع	الخامس بدل البعض من الكل
لابسطة المروى الخ	القسم الثانى المنفصل
٢٣٩	٦٨
مسئلة لا يقبل مجنون وكافر وكذا صبي	مسئلة جواب السائل غير المستقل
فى الاصح الخ	دونه تابع للسؤال الخ
٢٦٤	٧٣
مسئلة الاخبار عن عام لا ترفع فيه	مسئلة ان تاخر الخاص عن العمل
الرواية الخ	نسخ العام الخ
٢٧١	٧٦
مسئلة الصحابى من اجتمع مؤمننا محمد	(الطلق والمقيد)
صلى الله عليه وسلم الخ	٩٢
٢٧٥	مسئلة المطلق والمقيد كالعالم
مسئلة المرسل قول غير الصحابى الخ	والمخاص الخ
٢٧٩	٩٨
مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث	(الظاهر والمؤول)
بالمعنى للعارف الخ	١٠٧
٢٨٢	(ببحث الجمل)
مسئلة الصحيح يمتنع بقول الصحابى الخ	(البيان)
٢٨٤	١٢١
مسئلة (خاتمة) مستند غير الصحابى قراءة الشيخ	مسئلة تاخير البيان عن وقت الفعل غير
املاه وتحد يثا الخ	واقف الخ
٢٨٧	١٢٩
* (الكتاب الثالث فى الاجماع) *	(النسخ)
٣٠٨	١٥٥
مسئلة الصحيح امكانه اى بالاجماع الخ	مسئلة النسخ واقف عند كل المسلمين الخ
٣١٥	١٦٦
مسئلة (خاتمة) جاهد المجمع عليه المعلوم من	(خاتمة) يبين الفاسخ بتاخره الخ
الدين بالضرورة كافر قطعا الخ	* (الكتاب الثانى فى السنة) *
	١٨٥
	(الكلام فى الاخبار)

* (قت) *

عَبَّ الرَّوَّاهُ بِصِحِّهِ