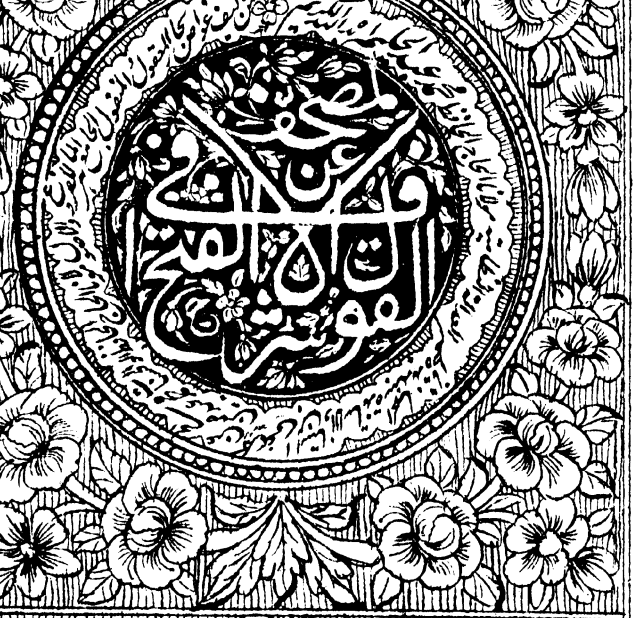
UNIVERSAL
LIBRARY
OU_232329
UNIVERSAL
LIBRARY

فاقرأوا ما تيسر من القرآن

من عناية الله الباري على السامع والقاري طبع الرسالة المسماة




بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل المؤيد بتائيد الأزلي المولوي محمد معشوق علي سلمه الله الولي

في المطبع العلوي قد طبعها محمد بخش الكنوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص الصائمين بانواع الاحسان + وشرف القائمين بكثير الامتنان + احمده على ما فوانا على حفظ القرآن + و
نشكره على ما انعم علينا من تلاوة الفرقان + والصلوة والسلام على سيد الاكوان + وعلى آله واصحابه الى يوم
الاحسان + اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي متنا الله الصمد
الايوبي القطبي نسبا الحنفي مذهبا اني لما دخلت المصر المعروف بحيدر آباد من مملكة الدكن نقاها الله عن البدع والفتن
رأيت ما اعجبني في شهر رمضان وهو ان حافظ القرآن يقرء الفرقان في التراويح وخلفه مقتدون كلهم غير حافظين
ومنيعلم انهم يضعون المصحف بين ايديهم ويفتحون الامام منه عند احتياجه اليه يأخذ الامام فتحه وهذا الامر قد تعارف في
مساجد المصر المذكور وقد سئلت عن ذلك كرات ومرات فافتيت بفساد صلوة الفاتحين بفتحهم والآخذين باخذ فتحهم
فشمر عني في ذلك منازع واجبني في ذلك مراجع فالهمني الله تعالى ان اكتب رسالة وافية وادفع شكوكهم الوهية
في هذا الباب فصرفت عنان القصد وهمتها بالقول الاشرف في الفتح عن المصحف والله تعالى
اسأل ان يتقبلها ويجعلها خير اجار با وللناس ارشادا سارا فاقول قد تقرر في مدارك الفقهاء الحنفية ان التعليم
للخارج والتعلم منه يفسد الصلوة ويتفرع عليه مسائل منها ما ذكره في منية المصلي من انه لو فتح غير المصلي على المصلي جاهلا
لفتحه يفسد صلوته لانه تعلم من الخارج ومنها ما اذا فتح المصلي على غير امامه سورا كان مصليا او غيره تفسد صلوة الفاتح
لانه تعليم فكان من كلام الناس كذا في الهداية وهل يشترط للفساد تكرار الفتح الصحيح انه لا يشترط بل تفسد بمجرد الفتح والكلمان
مرة واحدة لان الكلام غير قاطع وان قل كذا في فتح القدير فان قلت ما الفرق بين الكلام والفعل حيث
رخصوا العمل القليل ولم يجوزوا الكلام القليل قلت هو ان الاحتراز عن العمل القليل متعذر بخلاف الكلام القليل ولا
الله نفسا الا وسعها ومنها ما اذا فتح المصلي على غير امامه وهو مصل فاخذ فتحه يفسد صلوتهما اما صلوة الفاتح فلوجود التعليم

سقط
لا يهو المذكور
في الخارج المتبر
شرعا في الاصل
المذكور ١٢ منه
دام فيوضه

صلوة المستفتح فلوجود التعلم كذا في النهاية **وقد** شمل هذه المسائل قول النسفي في الكنز في ذكر مفسدات الصلوة وفتحه غير امامه **قال** في النهر الفائق هو شامل لفتح المقتدي على مثله وعلى المنفرد وعلى غير المصلي وعلى امام آخر وصح الامام والمنفرد على اي شخص كان ان اراد التعليم دون التلاوة انتهى **ومنها** ما اذا سمع المؤتم من امامه شيئا من القرآن سواء كان امامه مصليا بالصلوة اخرى او غير مصل مطلقا ففتح على امامه تبطل صلوة الكل لوجود التلقين من الخارج ذكره الزاهدي في التتمة عن الظهيرية وغنياني عن عبد الله الصفار ونقله في البحر الرائق عنه وجزم به في الدر المختار وغيره واقرّه في النهر الفائق وقال في رد المحتار حاشية الدر المختار وجه ان المؤتم لما تلقن من الخارج بطلت صلوته فاذا فتح به على امامه واخذ به بطلت صلوته انتهى **ومنها** ما اذا قرء المصلي من المصحف لفسد صلوته عند الحنيفة سواء كان القاري مفتديا او اماما فتقييده بالامام كما وقع في الهداية اتفاقي صرح به في غاية البيان وقال ابو يوسف ومحمد رح لا تفسد الصلوة الا انه يكره وقال الشافعي لا تفسد ولا يكره **لهما** ما روي ان ذكوان مولى عائشة رضه يؤمّ بها في رمضان وكان يقرء من المصحف ولان القراءة عبادة انضمت الى عبادة وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد وانما يكره هذا الفعل للتشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون كذلك والشافعي يقول لا يكره لانه لو كره هذا الصنع لسبق اليه صنع اهل الكتاب يوجب ان يكره القراءة على ظهر القلب لان منهم من يقرء هكذا ويجب ان يكره الاكل والشرب وجميع الافعال المشتركة بيننا وبينهم ولم يقل احد **والجواب** من قبلهما عنه انا لا نقول بكراهة التشبه بهم مطلقا بل التشبه فيما لمنامنه بد كما يكره للانسان ان يصلي سادلا ثوبه لانه صنع اهل الكتاب لمنامنه بد **وللمشائخ** في ذكر وجه قول الحنيفة قولان **احدهما** انه يلزم من القراءة عن المصحف حمله وتقليب اوراقه وهو عمل كثير فيفسد به الصلوة **فان قلت** هذا لا يصلح وجها للفساد الا ترى الى ما رواه ابو داود في سننه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يصلي وامامة بنت ابي العاص على عاتقه فكان يضعها اذا سجد ويحملها اذا قام وهذا الفعل اكثر من التقليب حمل المصحف **قلت** اجابوا عن هذا الحديث بوجوه **الاول** انه منسوخ **والثاني** انه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم **الثالث** ان هذا كان في النافلة ومثله لا يجوز في الفرض ذكره ابو عمرو في التمهيد عن اشهب بن مالك **الرابع** انه كان للضرورة ومثله يجوز للضرورة كذا قال العيني في شرح صحيح البخاري والهداية **وثانيهما** ان القراءة من المصحف تلقن من الخارج وهو مفسد للصلوة **والفرق** بين الوجهين انه على الاول لا يفترق الحكم في المصحف المحمول والموضوع فيفسد الصلوة لو كان محمولا ولا تفسد لو كان موضوعا لعدم علته وهو الحمل والتقليب **فان قلت** انما يدل هذا التعليل على الافتراق اذا كان عدم العلة يوجب عدم الحكم وقد عرف في الاصول ان انتفاء العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم المعين لعلل شتى فيجب اثباته عند وجود علة العدام غيرها **قلت** التعرض في هذا التعليل بحمل المصحف والتقليب اشارة الى ان نفس التلقن غير مفسد والا لم يكن لهذا التطويل فائدة فيقتضي الافتراق بحكم هذه الاشارة كذا قيل **واما** على التعليل الثاني فلا يفترقان فيفسد الصلوة بمجرد الاخذ عن المصحف وان كان موضوعا **وقد** صحح النسفي في الكافي الثاني وقال الصحيح انه تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وجزم به الزيلعي **وعلته** ينتفع انه لو لم يكن قادرا على القراءة الا من المصحف تصلي بغير قراءة ذكره الفضلي انها تجزيه وهو منقول عن شيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل

وصحح في الظهيرية عدم الجواز وقال في البحر الرائق الظاهر من فتاوى الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمل والعمل الكثير فاذا لم يقدر على ان يقرء عن ظهر قلبه امكنه ان يقرء من المصحف وهو موضوع وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا في حجره لا تفسد به على القراءة فكان اتيانا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف انتهى فعلم من هذا البيان ان وجه فساد الصلوة بالقراءة عن المصحف عند ابي حنيفة رح هو التلقن من الغير فان التلقن من المصحف كالتلقن عن غيره **فان قلت** تقرر في المسائل الاثنا عشرية انه لو تعلم امي بعد قعود قدر التشهد سورة يبطل صلوته عند الامام لان الخروج بصنعه عنده فرض لم يوجد وتم عندهما لانهما لا يقولان بفرضيته فلو كان التلقن والتعلم منافيا للصلوة لكان ينبغي ان تتم الصلوة في المسئلة المتقدمة عنده ايضا لوجود التعلم وهو منافٍ للصلوة فيوجد الخروج بصنعه **قلت** المراد بالتعلم في المسئلة السابقة هو التذكر دون التلقن رح فلا اشكال كذا في العناية وقد صرح به الزاهدي في شرح القدوري ايضا **وقد** يؤيد قول ابي حنيفة رح بما رواه ابو داؤد عن ابن عباس رض قال نهانا امير المؤمنين ان ننوم الناس في المصحف فان الاصل ان النهي يقتضي الفساد **وقال** في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري يقول في التعليل لابي حنيفة رح انا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرء عن المصحف ولا يمكن ان يقرء عن ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انها تجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما اجبت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان هذه المسئلة وباخذ بعض المشائخ انتهى **ولما ثبت** ان التلقن من المصحف مفسد عنده فتاويل اثر ذكروا ان صح محمول على انه كان مراجعة قبيل الصلوة قاله الزيلعي في شرح الكنز وقيل هو ما قال انه كان يحفظ في كل شفع مقدار ما يقرء في الركعتين فظن الراوي انه كان يقرء من المصحف قال العيني في شرح الهداية ويؤيده ما ذكر من ان القراءة عن المصحف مكروهة ولا ظن بعائشة رض انها كانت ترضى بالمكروه وتصلي خلف من يصلي بصلوة مكروهة انتهى **اذا عرفت** هذا كله فاقول لو اخذ المقتدي من المصحف وفتح على امامه يفسد صلوة الكل سواء كان المصحف قد حمله المقتدي بقلبه وراقه او لا بان يجلس هناك رجل يحمله ويقلبه وراقه وانما كان بادي النظر يقتضي عدم الفساد في الشق الثاني لعدم العمل الكثير وهو الذي وقعهم في الورطة الظلماء فضلوا واضلوا وهلكوا واهلكوا **وما ظهر لي** وبه اجبت السائلين هو فساد صلوة الكل لو اخذه امامه انما باخذه فيفسد صلوة الموتم وحده **اما** صلوة الفاتح فلوجوه ظهرت لي **الاول** انه فتح آخذا من الخارج والاخذ من الخارج والتلقن منه مفسد للصلوة ولذلك لو اخذ من المحراب فسدت صلوته نص عليه العيني وغيره **الثاني** انه قد صرح العلامة الهداد الجونفوري في حاشية الهداية ان النظر في المصحف والاخذ منه كالسماع من الغير والاخذ منه واشار اليه المرغيناني ايضا وقد عرفت سابقا فساد صلوة الكل لو سمعه الموتم ممن يليس معه في الصلوة فتحه على امامه واخذه فكذا هذا **الثالث** انهم اختلفوا في ان الفاتح هل ينوي لفتحه القراءة ام الفتح فمنهم من قال انه ينوي القراءة مستندا بان الفتح كلام معنى الا انه عفي عنه للضرورة فيجب الاحتراز عنه ما امكن الاحتراز في النية بان ينوي القراءة وانلم يكن في الفعل واليه مال العلامة الهداد الجونفوري وقال هو الصحيح ومنهم من قال انه ينوي الفتح دون القراءة لانها ممنوعة منها للموتم واما الفتح فهو رخص فيها من الشارع وصححه في الهداية وصححه السرخسي ونسب الثاني الى السهو

واختار وجمع غفير منهم اذا عرفت هذا فنقول اذا فتح آخذا من المصحف فكانه قرأ من المصحف اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الفتح تتمكن القراءة لامحالة وقد مران قراءة المصلي من المصحف مفسدة فتشكر واما صلوة المستفتح فلانه تلقن من الخارج بواسطة الموتم الآخذ من الخارج والآخذ من الخارج مفسد وايضا لما اخذ الموتم من المصحف فسدت صلوته فاخذ الامام صار ممن ليس معه في الصلوة وهو مفسد بكما مر واما صلوة باقي المقتدين فلفساد صلوة الامام فثبت انه يفسد صلوة الكل وذلك ما اردناه **قلت** ومنه يعلم فساد صلوة المصلي فيما اذا سمعه من الطير واخذ منه ولم ار ه صريحا **ثم اقول** هذا كله عند ابي حنيفة وهو المعتمد وينبغي ان لا يفسد الصلوة في صورة الاخذ من المصحف عندهما كما لا يفسد الصلوة بقراءته عن المصحف **ويخطر بقلبي** انه يمكن الفرق بين الصورتين عندهما ايضا فانهما انما لا يقولان بالفساد في صورة القراءة لان القرءة عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهي النظر في المصحف فلا وجه للفساد هناك وهذا الامر مفقود فيما نحن فيه لان الفتح ليس بعبادة بل هو كلام مني والقياس يقتضي فساد الصلوة به وانما جوزناه للضرورة فيقتصر على موضع الضرورة فينبغي الفساد بالفتح آخذا من الخارج المفسد للصلوة والله اعلم وعلمه احكم **وبعد ذلك اقول** لو كان رجل حافظ للقرآن يمكنه كثيرا ولا يمكن ان يقرء في التراويح بدون ان يكون خلفه فاتح ولم يجد حافظا ليسمع خلفه ويفتح عن ظهر القلب فعليه ان يترك القراءة ويقرء السور الصغار من المفصل لاداء التراويح لان المفسدة التي تنشأ من فتح الناس بالاخذ عن المصحف اشد من ترك قراءة القرآن من اتى بهاتين بتخيار ايهما والله اعلم بالصواب وعنده حسن المآب وقد استراح القلم من تحرير هذه المجالة النافعة والعلالة الرائقة في الجلسة الواحدة نهار يوم الاربعاء خامس شهر رمضان من شهور سنة ۱۲۸۴ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية في بلدة حيدرآباد صانها الله عن شيوع البدع والفساد وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على حبيبه محمد وآله وصحبه اجمعين

## خاتمة الطبع

الحمد لله على احسانه والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله واصحابه خير خلقه اجمعين الى يوم الدين اما بعد در ين جزو زمان رساله مختصر در بيان مسئله فتح مصحف مقتديان كه در قرأت قرآن مجيد در تراويح رمضان شريف براى لقمه دهى امامان فاقد در عدم موجود بودن حافظ ديگر سامع آن بعض جاها احتياج بدان مى افتاد وامام ناواقف از مقتديان لقمه ميگيرد فساد ونقصان در صلوة مى افتد پس بنا بر تحقيق مسئله آن اين رساله مولفه عالم نبيل فاضل عديم المثيل لوذعى الاكمل يلمعى الافضل حامل لواء علوم عقلى ونقلى ماهر معانى خفى وجلى حافظ قرآن شريف حاجى حرمين شريف مولوى **محمد عبد الحي** صانه الله عن شرور الغي وادام الله بركاته در شهر لكهنؤ كثره محمد علي خان در مطبع علوى باهتمام عاصى **محمد علي حسن خان** ابن بير محمد خان مبرور در سنه ۱۲۸۶ هجرى حليه طبع پوشيد فقط

واسطے سند امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی خاص مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کی گئی فقط

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

من تفضل الحق على ارباب الانصاف الراغبين عن الاعتساف طبع الرسالة المسماة

بتصحيح الفاضل الجليل العالم النبيل الوحيد السديد الازلى المولوى محمد معشوق على سلمه الله الولى

فى المطبع العلوى قد ابطبعها محمد بخش الكتوبى

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من هو مستحق بكمال الاوصاف اشهد انك لا اله الا انت لا شريك لك في اطراف العالم والاكناف وصلى وسلم على حبيبك احمد المصطفى محمد المجتبى مروج الامة عن طريق الاعتساف وعلى صحبه وآله الاخيار والاشراف اما بعد فيقول من لا صناعة له الا اكتساب الخطيات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا الانصاري الليوي القطبي نسبا الحنفي مذهبا تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي قد جرى النزاع بيني وبين بعض الفضلاء سنة اثنين وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين في ان الاعتكاف هل هو سنة موكدة على الكفاية او على العين وعلى التقدير الاول هل هو سنة كفاية على اهل البلدة كصلوة الجنازة او على اهل كل محلة كالتراويح بالجماعة فتكلم كل منا بما خطر في خاطره من دون ان يتجسس تحقيقه من كتب الفقه فاردت ان اكتب فيه ليسلك مسلك السداد ويثبت ما هو المقصود والمراد وسميته **بالانصاف في حكم الاعتكاف** واسأل الله تعالى قبوله بالتضرع والالحاف **فاقول** قد وقع الاختلاف في ان الاعتكاف سنة او سنة وعلى الثاني هل هو سنة موكدة او غير موكدة وعلى الاول هل هو سنة مطلقا او في العشر الاواخر من رمضان وهل هو سنة كفاية او عينا فلنذكر ههنا ما يرفع الحجاب عن وجه هذا الباب معتصما بحبل المولى الوهاب **فههنا مقامات المقام الاول** هل الاعتكاف مستحب او سنة او مباح او واجب فذهب بعض المالكية الى ان الاعتكاف امر مباح وهذا القول مما لا اعتداد به فقال ابو بكر المالكي قول اصحابنا جائز جهل منهم ولم اطلع على من قال بوجوب الاعتكاف مطلقا بل قد ادعى النووي في شرح صحيح مسلم الاجماع على عدم وجوبه واما اصحابنا الحنفية فيعلم من اختلاف عباراتهم انهم تفرقوا فيه ثلث فرق فذهب القدوري في مختصره الى استحبابه حيث قال ويستحب وغيره الى انه سنة موكدة **قال** المرغيناني في الهداية الصحيح انه سنة موكدة لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنية انتهى وهكذا **قال** في المحيط والبدائع والتحفة وقال الزاهدي في المجتبى قال استاذنا الصحيح انه سنة ولم اجد في غير مختصر القدوري انه مستحب فالظاهر انه اراد به السنة كما انه اراد اول الكتاب بذا حيث قال ويستحب للمتوضي ان يتوضأ للطهارة ويستوعب اسبابه بالمسح ترتيب الوضوء وضمها بسجدة مع نهاية من السنن انتهى وقال النسفي في المنافع شرح الفقه النافع ثم قال في الكتاب انه مستحب والصحيح انه سنة لمواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ذلك وقضائه في شوال حين تركه انتهى فهذا قولان وههنا قول ثالث وهو التفصيل بانه سنة موكدة في العشرة الاواخر من رمضان يكون واجبا بالنذر بلسانه ولا يكفي مجرد النية والشروع وبالتعليق ذكره ابن الكمال ومستحب في غيره من الازمنة وهذا القول هو الذي صححه العيني في شرح الكنز حيث قال قال المشايخ انه سنة وقال القدوري انه مستحب قال صاحب الهداية الصحيح انه سنة موكدة قلت الصحيح التفصيل فان كان منذورا فواجب وفي العشر الاواخر من رمضان سنة وفي غيره من الازمنة مستحب انتهى واختاره الزيلعي في شرح الكنز حيث قال الحق الالتزام الى ثلث اقسام واجب وهو المنذور وسنة في عشر الاواخر من رمضان ومستحب وهو في غيره واختاره ايضا ابن الهمام في فتح القدير وجزم به الشرنبلالي في نور الايضاح والتمرتاشي في تنوير الابصار والحصكفي في الدر المختار **قلت** لا بعد ان يحمل الاستحباب في قول القدوري على استحبابه في نفسه والسنية في قول صاحب الهداية على الاعتكاف في العشر الاواخر بمقتضى دليله فلم يتجرح

الاقول واحد وجزم به الشارح الثاني بل هو سنة مؤكدة او غير مؤكدة وقد عرفت من الزيلعي والطيبي والبرجندي تصحيح انه سنة مؤكدة واستدل عليه بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واظب عليه والمواظبة دليل الوجوب قلت هذا اذا كان مع الانكار على التارك واما المواظبة مع عدم الانكار على من تركه فهي دليل السنية وتمامه مشروح في محله فان قلت الانكار صلى الله عليه وعلى آله وسلم على من تركه من الصحابة قلت لو كان سنة مؤكدة لما تركه الصحابة مع انه لم يعتكف الخلفاء الاربعة قلت انما تركه لوجه آخر وهو ما قاله الامام مالك رح لم يبلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم وابن الزبير رض ولا احدا ممن سلف هذه الامة اعتكف الا ابو بكر بن عبد الرحمن وارى انهم تركوه لشدة ان ليله ونهاره وسكوت قال السيوطي في الدر المنثور في شرح صحيح البخاري قلت وتمام ان يقال ان مع شدته المالكي لبعض العمل في اصله فتبتت عليه تركه ذلك وملازمة المسجد انتهى قلت ما يخالف بالدال هو ان الاعتكاف وان كان سنة مؤكدة لكنه سنة بكفاية على كل فرد ترك الخلفاء في زمنهم للقدح في ثبوت ان ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كن يعتكفن بعد انتقاله في بيوتهن لما اخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابو داود والترمذي عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه من بعده انتهى فلعل اعتكافهن رافعا للاثم اللازم بترك السنة المؤكدة والله اعلم قلت ولم ار من صرح من علمائنا ان الاعتكاف سنة غير مؤكدة الا الصدر الشهيد في مختصره حيث قال انه مستحب وقد عرفت حاله وما علله به اطلق النسفي في الكنز السنة حيث قال ومن لبث في مسجد بصوم ونية ولا يمكن ان يكون المراد منه السنة الغير المؤكدة لانه رد وهو القول بالاستحباب في المنافع كما قد نقلته سابقا ثم رايت في رسائل الاركان لبحر العلوم رحمه الله تعالى ما نصه اعلم انه لا شك في مواظبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على الاعتكاف العشر الاواخر من رمضان لكن قد ثبت من الصحابة العظام ترك الاعتكاف منهم الخلفاء الراشدون فالاعتكاف نوع اختصاص وهو انه يلقي جبريل فيدارسه القرآن ومدارسة جبريل القرآن كانت مختصة به فلذا كان للاعتكاف اختصاص من فارق الاعتكاف من الائمة لا يلحقهم الاساءة ولذا كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يوكد في الاعتكاف تاكيده في غيره من السنن ولا يعيب واحدا من الصحابة على ترك الاعتكاف فالاعتكاف انما سنة مختصة به غير مؤكدة على الامة بل يبقى في حقهم مثل السنن الغير المؤكدة او كان واجبا عليه مختصا به فنفعله لامتثال الوجوب فلا يكون على الامة سنة بل مندوبا محضا وهذا غير بعيد انتهى قلت هذا التحقيق كله من عند نفسه والحق عندي هو الذي ذكرت **المقام الثالث** بل هو سنة مؤكدة كفاية ام عينا فاتهم على انه سنة كفاية لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم ينكر على من تركه من الصحابة بخلاف السنن المؤكدة فدل ذلك على انه سنة كفاية وبه جزم الشرنبلالي في مراقي الفلاح والعلامة الطرابلسي في البرهان شرح مواهب الرحمن وتبعه الحصكفي وغيره قلت ولم ار من صحح القول بكونه سنة العين ثم رايت انه قال القهستاني في شرح خلاصة الكيدانية عند تقسيم السنن وقد ينقسم السنة الى سنة العين سنة الكفاية كسلام واحد من جمع وقيل منه الاعتكاف ورد بانه رواية شاذة والحق انه من سنة العين انتهى لكنه ليس العين الراجح حتى يحيث حاله والحق ان قوله الحق ليس بحق

وله قوله موكدة كفاية وهو القول بالاخف من وقوعت ما في ذلك الكلام من الخلل بوجوه في حواشي المتحفة بشرح الوقاية لعبد البر تم فليطالع فانا فانا كافية بتحقيق المهمات ١٢ منه دام فيوضه

**ثم رأيت** الدمياطي قد نقل كلام المحشي في حاشيته تعاليق الانوار على الدر المختار والعجب منه انه سكت عليه

**المقام الرابع** الاعتكاف على تقدير كونه سنة كفاية كما هو الحق هل هو سنة كفاية على اهل البلد كالصلوة الجنازة ام سنة كفاية على اهل كل محلة كصلوة التراويح بجماعة فظاهر عبارتهم لقتضى الاول ففي مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر عند ذكر الاقوال وقيل سنة على الكفاية حتى لو ترك اهل بلدة باسرهم لتيهم الاساءة والا فلا كالتراويح وقال الطحطاوي في شرح قول الحصكفي اي سنة كفاية اذا قامها البعض ولو فرد اسقطت عن الباقين انتهى ومثله في شرح النقاية لعلي القاري وغيره **المقام الخامس** هل هو سنة مؤكدة مطلقا ام في العشر الاواخر من رمضان قولان تقدما في مجمع الانهر وقدمنا ان اليه اشار زاده في شرح النقاية الى الاول وتفصيل الزيلعي وغيره الذي دار عليه مدار الحق يقتضي انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيره مستحب قال العلامة الهداد المجوز في حاشية الهداية لا شك ان الاعتكاف في نفس الامر مستحب انما السنة هي الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان **المقام السادس** هل السنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان ام الاعتكاف في جزء منه الظاهر هو الاول لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعل كذلك دائما **ثم رأيت** في حاشية الهداية للمجوز لفوري قال الظاهر ان السنة هو استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف لا الاعتكاف في العشر ولو في جزء منه روى الامام شهاب الملة والدين نور الله مرقده اذ المواظبة من النبي كانت على سبيل الاستيعاب فيكون سنة مع وصف الاستيعاب **ثم قال** والقائل ان يقول انه واظب بصفة الاستيعاب فالقول بسنة استيعاب العشر الاواخر من رمضان بالاعتكاف يودي الى الحرج لظهور ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد المساند في دورهم لم يكن من يقوم بامر معاشهم وفيه من الحرج مالا يخفى فلهذه الضرورة جعلنا السنة وهو اللبث في العشر ولو بجزء منه دون الاستيعاب **ثم قال** ويمكن ان يقال ان السنة هي استيعاب العشر ولكن على وجه الكفاية حتى لو اقام البعض سقط عن الباقين ففيه نظر لان القول بالكفاية انما يصح اذا كان فعل البعض موديا للمقصود من السنة او الوجوب والمقصود من الاعتكاف كما يحصل باقامة البعض فلا معنى للقول بكونه سنة على وجه الكفاية انتهى كلامه **قلت** الحق ان استيعاب العشر سنة كفاية فلا يحصل الحرج مما اورده من النظر فيه نظرا ذ المقصود من الاعتكاف هو اداء حقوق المساجد وذلك حصل ببعض البعض كما ان المقصد من صلوة الجنازة اداء حق المسلم وذلك يحصل بفعل البعض والكل في سواء فليتدبر **فقد** ثبت من هذه المقامات ان الاعتكاف في نفسه مستحب يحبب بالنذر وغيره وهو سنة مؤكدة كفاية في العشر الاواخر من رمضان على سبيل الاعتكاف **فان قلت** ما الستر في اعتكاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في العشر الاواخر استيعابا دون غيره من الازمنة **قلت** لاخذ فضيلة ليلة القدر فانها في العشر الاواخر من رمضان على القول الاصح الاشهر وفي تعيينها اختلاف كثير على اكثر من اربعين قولا بسطها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري فعليك به **قال** مصححه هذا آخر ما املاه الحبر الزكي والنحرير الذكي المحقق المدقق المتبحر في الفقه والحديث والتفسير والعربية والادب الشيخ محمد امين الشهير بابن عابدين الحسيني الدمشقي الحنفي ادام الله تعالى فيوضه وبركاته على العالمين وقد وقع الفراغ منه نهار الاحد تاسع شهر رمضان من شهور سنة اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

**تمت** ۱۲۸۴ هـ

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

احمد الله الذي نور الانوار وضوء الفلك الدوار على طبع نور الانوار في شرح المنار وحاشيته المسماة

بتصحيح كاشف الاستار عن وجه الافكار ولائط الانظار المولوي سيد محمد معشوق علي سلمه الله الغني

في المطبع المعلوم محمد علي جستنا فخر اهل المطابع والتجار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنيًّا للشرائع والأحكام وأساسًا للعلم الحلال الحرام صيّره مزيّنة بالبراهين والدلائل ومزيّنة بالحلى والشمائل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين وأيّد العلماء بالأيد المتين ورفع درجاتهم في أعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين على آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وشيعهم من الأئمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار وجز الكتب الأصول متنًا وعبارة وأشملها أنكتا ودراية لم يشتغل بحلها أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فإن بعض الشروح مختصرة مخلة لمبهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب قديمًا كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحًا يحل رموزه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر المقاصد منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحابل فلما أنا وصلت إلى المدينة المنورة والبلدة المكرمة قرأ علي الكتاب المذكور بعض طلابي في خلص إخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف وأسجد المنيف فأشاروا بهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم وحكموا علي جبرًا ولم يتركوا لي عذرًا فشرعت في أسوغ ما سولهم أنجاح مسئولهم على حسب ما كان حضر لي في الحال من غير توجه إلى ما قيل ويقال وسميته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم قال الشارح بعد التسمية بالتسمية الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم تفسير قوله الحمد لله

واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول القرآن يراد به الثاني وقالوا ايضا انه اذا عدي الى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الاول واذا عدي اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثاني وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغي ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدي بواسطة الى ينبغي ان يراد به الثاني فايا ما كان نقدر هاهنا رسلا او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية والجملة لا تخلو عن تحمل الصراط المستقيم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام وسبيلا كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى الشعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسط بين الافراط الذي في دين موسى عم والتفريط الذي في دين عيسى عم وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا اعتقادا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وقيل تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم على ما قالت عائشة رضي الله عنها القرآن يعني ان العمل بالقرآن كما جبلة امين غير متكلف وقيل هو الوجد والكون في التوجه الى الحق وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى الخلق جميعا وهو غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص الآل

هذه تكليف يكون بما قال الله تعالى يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت

اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب بهذا المقام لان المصنف لم يتعرض لذكر الاصحاب
في الصلوة فكان الاولى هو المتمم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص
لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة
ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المصنف طوينا عليه
غرة ولكن لا بد هنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم بحيث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
موضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث
انه مثبت والمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ
عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد
بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي لادلته التي نصبها الشارع
دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي لادلة الاحكام المشروعة والا فان يكون الشرع
اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها
اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد
من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا
المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد
صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول
او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس لانه الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الاكثر
هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر
الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب
قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى
حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل البر والشعير لعلة القدر والجنس

على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المرتبة على حرمة ام البنت وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اوردنا هذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاولين الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب الاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال الاصل كان واحدا على تذكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان من الاعلى مرتبة لعدد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشئ آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غير متلو وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس وما شارع من قبلنا فملحق بالكتاب والسنة ودقائق الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما لا يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصرح الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافا اليه البعض والقرآن

انكان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وابتداء التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروء او المقروء فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام اولانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت لتقدير اداة اللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويجوز بهذا القيد عدم استحقاق تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم عن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات عما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقولنا بلا تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند المخالف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عندهم اعم من المتواتر لكن مع شبهة

وهذا كله على تقدير ان تكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع

وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض لقصد التبرك لا لقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيمه بعد بيان لتعريفه يعني ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا لانه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولانه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجات مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه ولانه ان اشتغل بالعربي تنتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تقبل بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تقبل وكان ابو حنيفة رح مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا تلتفت الا الى الذات فلا طمع عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل

واما في سائر الصلوة فهو رأي حاجا بينهما جميعا وانما اطلق النظم هكذا ان اللفظ رعاية للاولى لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الاكثر وان كان النظم اطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره

وهو قوله عليه السلام انما العلم بالتعلم والفقه بالتفقه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع
في تقسيماته اى انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات
النظم المعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت
كل تقسيم اقسامه لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع
اقسام تقسيم آخر وانما قال اقساما مهما ولم يقل اقساما تنبيها على ان منشأ التقسيم
هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى
وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم
يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك بقرينة المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة لانها
وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتى وذلك لان البحث فيما ان
يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث
او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثانى والا فهو الاول الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة يعنى ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة
واللغة والطرق هى الانواع الاصناف والصيغة هى الهيئة واللغة وان كان تشمل
المادة والهيئة كليهما لكن اريد بهما ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع
كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث
انه وضع لمعنى واحدا واكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة
على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهى اربعة الخاص
والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل على واحد او اكثر فان كان
الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد
فهو العام وان كان الثانى فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المأول والا
فهو المشترك فالمأول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذى هو صيغة ولغة

وان كان مفعول فعل التاويل الذى من شان المجتهد والثانى فى وجوه
البيان بذلك النظم اى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام اى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا
او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كالا وهى
اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم
يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها البعضها اولى من بعض وبعضها
الا دنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص والعام والمشترك
فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط
فقال واهذه الاربعة اربعة تقابلها اى لهذه الاقسام الاربعة للظاهر اقسام اربعة اخر تقابلها
فى الخفاء كما ان فى الاول بعضها اولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها اولى من بعض
فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاء لعارض
غير الصيغة فهو الخفى او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان من جهة
جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه بهذا التقسيم كذا التقسيم الرابع بتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثانى يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم المى التقسيم الثالث فى طرق
استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من ان المستعمل فى معناه الموضوع له اغيره او استعمل مع انكشاف معناه
او استتاره وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له حقيقة او فى
غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان فى الحقيقة
والمجاز ولذا قال فخر الاسلام القسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجربانه فى باب البيان فجعل الحقيقة
والمجاز جميعا الى الاتمال الصريح والكناية جميعا الى البيان فجعل بعض اقسام التوضيح كلاما من الصريح والكناية قسما من التغيير
والرابع معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى طرق وقوف المجتهد على مراد المتكلم فى الظاهر ومن ضمن المجتهد

قوله بل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى ودون اللفظ وهي بحسب الاستدلال ان العبارة النص والاشارة وبدلالته بقضاياه لان المستدل ان استدل بالنظم فالكلام مسوق لاجله فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فالكلام بمفهومه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجئ انشاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام يتسهل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام الحاصلة من التقسيمات الاربعة بتقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي عند اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم والشمول وقس عليه ومعانيها الى المنتهى الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام بازائه لفظ جمع كل من المسميات وترتيبها اي معرفة ان بعضها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص الظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اي ان بعضها قطعي وبعضها ظني وبعضها يجب التوقف فالخاص قطعي العام المخصوص ظني والمتشابه يجب التوقف فاذا ضربت هذا الاقسام في العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيم خمسة وتسعين الا ان التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاجزاء اقسام القرآن موقوف عليه تحققها ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام تبعه المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكره لا لتقسيم في اول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمصنف لما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وكرر الترتيب في بعض الاقسام فقط لم يتبع المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال

الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقولنا كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والمعاني كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك الذي غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك حتى يخرج من تعريف الخاص لان مناط البيان يكون المعنى منفردا عن الافراد من حيث هو آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا ودون النظم جريا على الاصل والا فالظاهر ان نوع الاقسام ليست متعلقة بالكتاب بل يجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيم تبعا للابداء لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ ونحوه ثم استعمل في اللفظ فانه في اللغة الدر وما ذكر كله كل فانه وان كان منكرا في التعريف لكنه في مصطلح الاصوليين معلوم

قوله فان كان اي المعنى قوله على المعنى قوله فان كان اي المعنى قوله بل الى حال المعنى قوله بل الى حال اللفظ قوله بل الى حال المعنى قوله بل الى حال اللفظ قوله بل الى حال المعنى قوله بل الى حال اللفظ

لبيان الاطراد والضبط وهلم نما يحصل بلفظ كل هو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص
الشخص فقسم للخاص بعد بيان التعريف اى الخصوص الذى يفهم فى ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه
خاصا بحسب الخارج وان كان ما صدق حليته متعددا او خصوص النوع على نهج الوتيرة او خصوص العين اى الشخص المعين وهذا
هو الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلى متمول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون
والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين فانهم يجعلون الفصل والخاص
فرعين للنوع عند المنطقيين حيث عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التى ذكرها بقوله كالانسان من رجل وزيد فالانسان
فى خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فانه يحتمله رجلا وامرأة والفرس من خلقة الرجل مركونه
بنيانا واما وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه والفرس من المرأة كونها مغرفته آنية بالولد
مديرة لمحارج البيت وغير ذلك والرجل فى خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاعراض فان افراد الرجال
كلهم سواء فى الغرض وزيد هم فى خاص العين فانه بشخص معين لا يحتمل الشركة الا بعد الاضياع ولما فرغ المصنف عن
تعريف الخاص والقسمة شرع فى بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول الخصوص قطعا اى شرط المرتب عليه
ان يتناول الخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل
غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم الخاص لم يحتمل غيره كذلك كل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت
من مجموع الكلام قطعية الحكم العالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متعلق بالحكم
الاول وكانهما متحدان ولكن الاول البيان المذهب الثانى لنفى قول المتهم بتعدد التغيير بعايات الآتية اى
لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتغيير وامابيان
التغيير فيحتمله الخاص لانه لا يتأبى القطعية فان بيان التغيير يزيل الاحتمال الناشئ بدليل فيكون
محكما كما يقال جاءنى زيد بيان التغيير بحيث كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار
بيان التبديل يحتمله الخاص فانه يجوز الحاق التعديل بآخر الركوع والسجود على سبيل الغرض شرع فى تغيرات مختلفة فيها
بنيانا بين الشافعى رح على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق التعديل الا كان
والطمانينة اى الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بآخر الركوع والسجود وهو محمله اصوا كما روى عن ابى يوسف على سبيل الفرض

كما الحقه ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع
والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال لم نعم ثم صل فانك لم تصل هكذا اقاله
ثلثا ونحن نقول ان قوله ثم اركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم للان الركوع هو الانحناء عن
القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث يحتمل بيانا لمنصر
المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت
بالكتاب يكون فرضا لا قطعي ما ثبت بالسنة يكون واجبا لان ظني لا يظل شرط الولاء والترتيب
التسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثمان عليه عطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل
البيان فمن ظل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب النية كما شرطهما الشافعي رح وشرط
التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيانه في ذلك
ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا
بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عليه السلام واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء
لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عليه السلام
انما صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والوضوء الفصل فلا يصح بدون النية ونحن نقول الله تعالى امرنا في الوضوء بغسل الممسوح بها خاصا فوضع المعنى معلوم

وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذا الاشيار كما شرطها المخالفون لا يكون
بيانا للخاص لكونه بيّنا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غاية الامر
تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت
بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن الواجب في الوضوء بالاجماع
لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشيار في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان
فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت
صلوة وقوله عم الا لا يطوفن بالبيت محدث والاعريان ونحن نقول
ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة
فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بيّنا بنفسه بل يكون
نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة تنقص بتركها الطواف
فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة
اشواط وابتداءه من الحجر الاسود فلعلية ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق
والتاويل بالاطهار في آية التربص عطف على قوله شرط الولاء وتفريع
رابع عليه اي اذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء
بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه
ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار ليعود
تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان
الطلاق المشروع الا في الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلثة لانه خاص

لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر كانت
العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب لك الطهر من العدة او لا فان احتسب
منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه
قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا
وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شئ من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي
وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء
بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان
يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف ما سواه بعد
فانها نص في مدلولها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن
بحيث يمكن احصار عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطي فيه لانه ايضا حينئذ انها
غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لانه لا يعلم حينئذ
انها حامل لتعتد بوضع الحمل او غير حامل لتعتد بالحيض كذا لا تطلقوا في الحيض لان بعد
الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرآن التستنبط
من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالبها
ان شاءت ثم ان المصنف رح ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات ارجع منها
منها ما تم الآن وثلث منها ما يجئ اورد بين تلك الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع
جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال ومحللة الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب السؤال المقدر علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السؤال ان بدية من تحته ثلثا هي ان كان حرا ان طلق
امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يحل للزوج الاول وقوع اخرى ثلثا فالطلاق مستفاد

بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين فنكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج
الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ما بقي من الاثنين
او واحد يعني طلقها سابقا واحدا فانه يملك الآن ان يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدا لا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها
ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين بدا لان الزوج الثاني يكون محللا ايا ما للزوج الاول بحل
جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين الطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان التمسك في هذا
الباب بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية
فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث لان الغاية فيما لا قبل له التغير
انما يعدم بالنكاح بحديث حلاوة العسيلة للزوج الاول فنفي هذا البطال موجب الخاص الذي هو حتى فلا يكون الزوج الثاني محللا
فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث فيفيد ما يوجد المغيا وهو ما دون الثلث دليل ان لا يكون محللا فلا يكون
الزوج الثاني محللا ايا ما للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح في جوابه من جانب ابي حنيفة رح
ان كون الزوج الثاني محللا ايا ما للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح كما زعمتم وبيانه
ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت عبد الرحمن
بن الزبير رح فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان
تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث
مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة مثبتة على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي لعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك
لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تتمتعي حرمتك والعود هو
الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد
الحل وتجدد بسبب مقاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيجامعه عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث

١٥

مطلقا ففيما كان الحال ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون المزوج الثاني متمما للنقصان بالطريق الاكمل ثم قال المصرح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان عليه سواء هلك بفعله او استهلك وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه صين اي اوجب السارق السرقة عصمة المال المسروق عن المالك حتى يصير في عقبه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فلم يجب له شيء واذا كان موجودا الا انه لم يطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال ورعاية لمعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو ابانة عن البسنع ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على حاصل الكتاب فاجاب المصرح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتهاءها عن المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض التقربات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته حتى لو سرق من مال الغير لا يكون جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال لانه اذا كان المال موجودا في يده وتيسر الايصال اليه حقيقة لان جزي بمعنى كفى مفيد على ان القطع هو كافي لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا بعد ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك ايها المنصف ليتم البيان التفاتة الباقية على الحكم فقال لذلك صح اتباع الاطلاق لعبد الحالي الى الاجل اي لان الحالي قطعي وجب الاتباع صح عندنا اتباع الاطلاق على البرة بعد ما خلا فلا يستشفع رح بما ذكره الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح ليعود بعد الفسخ بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح اتباع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

قوله مطلقا اي سواء كان الحال ناقصا او كاملا قوله ايضا اي كما كان قول المصنف رح بطلان العصمة قوله فاقطعوا ايديهما قوله وهذا ايضا جواب سوال مقدر قوله ومن تمهيد مقدمة قوله فان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان قوله وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قوله وذلك لانه صين اي اوجب السارق السرقة عصمة المال المسروق عن المالك قوله حتى يصير في عقبه من جملة ما لا يتقوم قوله وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال فلم يجب له شيء قوله واذا كان موجودا الا انه لم يطل ملكه قوله فلرعاية الصورة قلنا بوجوب المال قوله ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه قوله واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو ابانة عن البسنع ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى قوله فاجاب المصرح عن جانب ابي حنيفة رح بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتهاءها عن المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا قوله وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض التقربات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته حتى لو سرق من مال الغير لا يكون جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال لانه اذا كان المال موجودا في يده وتيسر الايصال اليه حقيقة لان جزي بمعنى كفى مفيد على ان القطع هو كافي لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا بعد ما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك ايها المنصف ليتم البيان التفاتة الباقية على الحكم فقال لذلك صح اتباع الاطلاق لعبد الحالي الى الاجل اي لان الحالي قطعي وجب الاتباع صح عندنا اتباع الاطلاق على البرة بعد ما خلا فلا يستشفع رح بما ذكره الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح ليعود بعد الفسخ بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح اتباع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي

اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك
بمعروف اي العجبة بين المعاشرة او التسريح باحسان اي التخليص على الكمال والتمام وذكر بعد ذلك مسئلة
الخلع فقال فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به افان خفتم يا ايها الحكام ان
لا يقيما الزوجان حدود الله بسبب المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به خلصتها من الزوج و
طلقها الزوج فعلم ان فعل المرة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا في الطلاق
لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره اي فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطيها ويطلقها
فالشافعي رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى يكون بيانا للطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة
معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص موضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقبنا
الطلاق بالافتداء فينبغي ان يقع بعد الخلع طلاق بائنة لانه يلزم ان يكون الطلقات الثنتان في قوله
الطلاق مرتان والثالثة الخلع الرابعة هي وهو لكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على ما قيل
مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا بائنتين فيجب امساك بمعروف او تسريح باحسان
او كانتا في ضمن الخلع فيكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيجب ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية
وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه حكم الحل لا الذي ليس كذلك
انه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله نعم فان خفتم ولكن يرد عليه انه انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان
اشارة الى ترك المراجعة كما حررت اما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام انه
قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله فان طلقها بيانا لذلك لا تعلق له بمسئلة الخلع اصلا فيكون المعنى
ان بعد المرتين اما امساك بمعروف او التسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان تظلقها
ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسطي في التفسير الاحمدي وجب المثل بفتح العقد في
المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخلع اي للاجل ان العمل بالخلع واجب لا التحيل
البيان وجب مهر المثل بفتح العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو

١٧

قوله اثنان الخ قوله ان الطلاق الخ قوله فان خفتم الخ قوله فان طلقها الخ قوله فعلم الخ قوله فالشافعي الخ
قوله فينبغي الخ قوله فان الخلع الخ قوله ليس طلاقا الخ قوله فيجب امساك الخ قوله فان طلقها الخ
قوله فيكون الخ قوله فان خفتم الخ قوله فان طلقها الخ قوله فعلم الخ قوله فالشافعي الخ

فالمعنى الذى فوضت نفسها بلا مهر والنكاح بفتح الواو فالمعنى الذى فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاول لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح وتحقيقه ان المرأة التى فوضها وليها بلا مهر وعلى ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح لانا بطوله فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى رح عندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فى الذمة ويجب باقره عند الوطى او الموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من ما وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر مذكورا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان النكاح فاسدا لا يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين فى هذا المقام اعتراضات ودقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى لاجل ان العمل بالخاص واجب ولاجل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راى العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم يا ملك يمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم فى ازواجهم وهو المهر فالغرض لفظ خاص وضع لمعنى مقدر وكذلك كل مقدر شرعا على ما قالوا وكذا الاستدلال خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر فى علم الله تعالى وقد بينه النبى عليه السلام بقوله اقل المهر عشرة دراهم

وكذا القطع على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص ان كان التقدير مجازا محتاجا الى البيان

وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشارح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب

لا يقدر تقديره على وعطف مالكت ايمانهم على زوجاتهم لان المهر للاقدر في حق مالكت ايمانهم فيكون الم والنفقة للكسوة

وهو صحيح في حق الازواج ومالكت ايمانهم جميعا قلنا تقديره عليه انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف مالكت ايمانهم تقدير

فرضنا ان اي او رضينا عليهم عليكم ان يكون بمعنى واحد بينا والاول بمعنى قدرنا كما ذكرنا قال الوقوف ذكر المصنف والشارح

كل المسائل الثلث فقال على الثلث فقال على بقوله فقهاء فلا تحل وان تتبعوا ابوابكم وقد علمنا ما فرضنا

فقوله على تعليل لقوله صححه على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان ملكتهما فلا تحل ناظر الى المسئلة

الاولى وقوله فلا تتبعوا ابوابكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة

الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتامل ثم لما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وحكمه

وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر النهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره

على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني سمي الامر لانه لفظ دال على انه لفظ موضوع لمعنى

معلوم وهو المطلب على الوجوب والقول مصدر اريد به المقول الا ان الامر من اقسام الالفاظ وجنس الشيء داخل كل نوع

وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي فما خرج بقوله لا تفعل والمراد بقوله تفعل

كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما مخاطبا او مخاطبا لكن

يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويقيد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع والا وليد بالنسبة الى

سوء الادب ان لم يكن عاليا وبهذا ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء

لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على الامر الذي يتبادر بالتخيير

فانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول والمقصود من ذكر الاستعلاء بيان لزوم

الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما وخص هذه الصيغة لانها بينا لكون الامر حقيقة

مرارا لامر هو الوجوب بصيغة لانها للمراد الغرض بيان الاختصاص الشيء من الى لا يكون الامر الا للوجوب وشذت الوجوب الا

من الامر وقول الفعل فيكون نفيا للاشتراك والمراد جميعا وذلك بان يدخل الباء ههنا على الشخص على ما ذكرنا لهم

فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب يتعين بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي والفعل اذا دل
كان الفعل مرجحا لا موجبا ويجوز ورود الفعل ولم يكتف بما ذكره الى هذا القول اصلا فقال نعم
على سبيل الترقي ان الفعل
قسم من الامر لان الامر ان كان قول او فعل لانه اطلق اسم القول فقط لان الامر على القول في قوله وما امر فرعون برشيد
اي قوله لان القول لا يوصف بالرشد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وتسمى الفعل به لغة
اي تسمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ
عن نفي المراد تصدى شرع في نفي الاشتراك تصدا فقال مورد الوجوب للندب والاباحة والتوقف في
موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا للندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف
كما ذهب اليه البعض ولا للاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكر المصنف
يفهم مما ذكره قبل فان قال المندب يقولون الامر المطلق طلب بد ان يكون حتما في الفعل بديهيا حاصلا
وهذا كقوله لهم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون في وقوعه لا في
واذا ثبت هذا وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فالمقتضي عندنا على العدم لا العمل بخبر الواحد حتى
يتعين المراد وعندنا الوجوب بقيته الامر فحمل عليه مطلقا لم تقم قرينة على خلافه وما قامت قرينة
يحمل عليه على حسب المقام سواء كان قبل الحظر او قبله متعلق بقوله مورد الوجوب يحمل من قال الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب التبعية للعقل من العادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاباحة في قوله فكلوا واذا حللتم فاصطادوا والمنع من اللام بل من قوله تعالى

ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع بعد الحظر فيكون حكمه اباحة الاصطياد فرضا فيكون حكم جميع
ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب انما يحمل على غيره بالقرائن والدلائل ثم شرع في بيان
دلائل الوجوب فقال الاستغفار الخيرة عن السامع بالامر بالنص اي انما قلنا ان موجب الوجوب استغفار
الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان
يكون لهم الاختيار من امرهم بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل بل يجب عليهم الاتيان بامرهما
ولا يكون ذلك الا في الواجب قيل النص هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الآية
اللعين اما بقي لك الاختيار بعد ان امرك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله استغفار
الخيرة اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتاركه بالامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام
وتيرة ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب لكن
يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وقد يجوز ان يكون المخالفة على
وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام يدل على ان الامر للوجوب وهو ايضا يحتاج الى البيان
ومصادقة على الاطلاق ان المخالفة في مستعمل انما تطلق على ترك العمل فتامل ودلالة الاجماع
والمعقول عطف على اقبلا في بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول بيان على ان موجبه الوجوب
معطوف فعلى مضمون ما تقدما وحاصلان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من
ان الطلب فعلا مرادا به الايجاب الا بلفظ الامر والكمال في الطلب يجب الوجوب الا صل في الامر فيتعين
فتعين ان موجبه الوجوب انما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لاختلاف فيه
بل انما الاجماع على شيء يدل عليه كذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الفعل
كلها اما للماضي او للمستقبل او للحال فالماضي مختص بمعنى ان يكون الامر كذلك والحال على معنى الوجوب
بل الثابت كون الاصل عدم الاشتراك وقد قال المعترض ان الوجوب مستحق بالوعيد فلم يكن الامر به

ذلك وقد نقل في بيان المنصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد الامر حكمه فقال واذا اريد به الاباحة او الندب فهو بالاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فيهما لخلاف وقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كلا واحد منهما بعض الوجوب و بعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل فقط والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة ح بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب بالتكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس الحاضرين هذا يا رسول الله امر للابد فيفهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل فذهب الشافعي رح الى ان محمل التكرار لان امر مختصر من الطلب المنكر نكرة والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فحمل عليه بقرينة تقتضي ههنا للفرق بين المعجل والمؤجل ان المعجل يثبت بالاداء والتعجيل مشبه بالنفية

قوله وقيل لا لانه جاز اصلا الخ

قوله ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله الخ

ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او معينا رد على بعض الحنفية
الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله ان دخلتم واكلتم جنبا فاطهروا
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما تتكرر بتكرر الشرط
والوصف فان الغسل تتكرر بتكرر الجنابة والقطع تتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط
وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على
اقل جنسه ويحتمل كله استدراك من قبيل لا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم
فكيف يصح عندكم نية الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل ما ينطلق عليه وهو
الفرد الحقيقي فيحتمل كل الجنس مع الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد لا
من حيث انه مدلوله هل من حيث انه منوي اليه اشار بقوله حتى اذا قال لما طلقي نفسك انه يقع على
الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا
تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة لان نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لا تعمل لانه عدد محض ليس
بفرد حقيقي ولا حكمي ولدين مع لا للفظ ولا احتمالا الا اذا كانت المرأة امة لان احتمال الثنتين في حقها كاحتمال الثلث في
حق الحرة فهو احد حكمي الثلث في حقها واذا قال طلقي نفسك ثنتين فهي انما تقع ثنتان لان الجمل اذا
تبين لما قبله لا بيان تغيير لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا ثم امر دلالة الصلح ليلا على ما هو المختار عنده فقال
لان صيغة الامر تقتضي طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضي الا مرة واحدة لان المختصر من طلب الفعل بالصيغة
فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلاة وقوله طلقي مختصر من اطلب
فعل الطلاق للواحدة المختصر منه فرد لا يحتمل التعدد كيف يحتمله وبمعنى التوحد مر في الفاظ العدد ما فيه كفاية
ان لا يحتمل العدد وبعد التتميم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالقرينة الجنسية المنشئ لبيان
بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو المذكور بالجنسية الفرد الحكمي فتعينت
والما سلوه فلا بعد فيه الفرد الحكمي الذي هو مر ذكر مرارا عديدة فيما مضى لا بالاذا جر الى وعلينا وان الامر
اذا لم يقتض التكرار وهو لا يحتمله فما بالك بتكرر العبارات فمثل هذا وامثاله يرد ذلك بقول ان تكرر من العبارات

لبس بالامر بل بالاسباب لان تكرر السبب يدل على تكرر المسبب فاليان وجد الوقت وجب الصلوة ومتى بقي رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لاتفاق ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب تتكرر الامر تقديرا اذ امر جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما

وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذ نوى المزوج بيان الخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسئلة المذكورة يعني ان عنده لما احتمل كل الامر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذ نوى المزوج ذلك وانما ينوي واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف تقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لا شتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فجعله دليل بيان وجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل موقع حالا اكد اذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو اخبار عن اسم الفاعل المذكور الذي هو على صيغة اقتضا مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يرد بآية السرقة واحدة والفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة نفرع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشارح فيما ذهب اليه بيانه ان الشارح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثانية بل خلي في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل دل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد الكامل وكل السرقات اليعلم الا في آخر امصار الواحد مرارا وتعين بالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة فاقطعوا دل على القطع مرة لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من آية السرقة لانه لا يقتضي ان لا تقطع الرجل اليسرى في المرة الثانية لانا نقول الرجل غير مستحق بها في الآية فلا بأس ان يثبت بنص آخر وهذا كما ثبت مستحق بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة على الكتاب لانه لم

الحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كما يزني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد
والحما ولما فرغ المصرح عن بيان التكرار وقد شرع في تقسيم الوجوب فقال ثم الامر نوعان اداء وهو
هو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب فعان وجوب الاداء وهو تسليم
عين ما وجب بالامر يعني اخراجه بان العدم الى الوجود في الوقت المعين له وذا هو معنى التسليم والا فالافعال
اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكرنا في اصول فخر الاسلام غير مرة تسليم النفس الواجب بالامر فاعترض
عليه بان النفس الوجوب لا يكون بالامر بل في الوقت اجيب بان قيد الامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا
بدل المصرح قوله النفس الوجوب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الوجوب اجباء وعينه كنايه عن اتيانه
في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد المبعض كذا الى قوله الى مستحقه لان قيد الامر
يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب عطف على قوله اداء يعني وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب بالامر في غير ذلك الوقت كان ينبغي ان
يقتصر بقوله من عنده ليخرج ادار ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس عين عنده بل كلاهما الله
والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه انما لم يقتصر
به لشهرة امره كونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع لم يلزم فلا يكاد يصير
واجبا ولكنه يؤدي مع انه لين يوجب فينبغي ان يقول عين الواجب لثبات ليعم النفل بكذا
قيل وفيه وجوه احدها كما ان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل

كل من الاداء والقضاء ومكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اصلي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا ادیت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى اذ هو بمعنى فخر الاسلام الى ان القضاء حكم يتحمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه مبني على شغل الرحاية وهو لا يحصل الا في الاداء كما قال الشاعر الدين يدي ولغيري بكاؤه الخ تمثيل ولغلب عليه اما اذا علم شعبان بظن انه من رمضان فالحكم لانه اداء قبل السبب ان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لانه اداء بعد السبب بل لانه اداء بنية القضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء انما الخلاف في فاسده وهو مفقود ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة فنية الصوم لقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من غير الحنفية خلافا للحنفيين من مشايخنا عامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام الآية عند علي وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر حيث امر بالتقدية على الاداء باتيان السبب في حكم النصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على شغل عين وسقوط فضل الوقت لا يخل فيه لان فضل الوقت للعجز عنه مستقوم في نفسه فيدخل حكم القضاء الى الامر وهو قضاء ما فات من الصلوة والصيام الا ترى ان الحائض عند الشافعي رح لا بد للقضاء من نص جديد يوجب سقوط الاداء القضاء الصلوة والصوم عندها بانه يكون لقضاء عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر حيث امر بالقضاء في النص انما يثبت القضاء بسبب الفوت الذي يعم الكل فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات عمدا نحن نقول القضاء في الفوات

ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه يعني بالكامل ما يؤدي
على الوجه الذي شرع عليه بالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال الاداء الكامل فانه اداء حسب
ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الجماعة في
اليومين الصلوة منفردا مثال الاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب
في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال الاداء الشبيه
بالقضاء فان اللاحق هو الذي يلزم الاداء مع الامام من اول التحريمة غير انه تبعه في الصلوة
بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث البقاء والوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم
يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها
بالقضاء وجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرته كونه اداء ظاهرا ولهذا لم تتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هي كونه لا تغير فرضه بنية الاقامة بالكان اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصر
فتوضأ وصلى ونوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام لم يتكلم يشرع في اتمام الصلوة فلا يتم اربعا
بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا تتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقيد بمسافر بل يقتدي
ولم يفرغ الامام بعد الى كلام ثم استأنف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم الرباعية
بالاقامة وثمرة هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فان
ومنها رد عين المغصوب اي من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى
المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين بدون ان يكون ناقصا بنقصان
فهذا النظير للاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم المبيع الى المشتري
وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر
اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فاعتقه او دبره او جنى عنده جناية

حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض فمتى زال الملك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري باقية
سماوية برئت ذمة الغاصب البائع لكونه اداء لو تلف فهو للمالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واجهاء عبد غيره وتسليمه لعبد الشراء نظير للاداء والتسليم
بالقضاء اي بمرجل عبد الغير في نكاح امرأة ثم سلمها الى العبد المشترى فهو اداء من حيث انه سلم عين
العبد الذي وقع عليه العقد شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا
كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه المزوج كان شخصا آخر اداء اسلمها اليها
كان شخصا آخر لان الخ في هذا اليا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فصل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان
القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت ان رسول الله تصدق
على فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة فتصدقي به اذا اعطيتنا
ايانا تصديقا لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل حتى تخرج على
القبول تفريع على كونه اداء الرأي تجبر المرة على قبول فك العبد المحمور بعد التسليم وهو من علامته كونه
اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه
الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل من الاصل بخلاف
النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر لا بعد الدخول وتنفذ اعتاقه وتدبيره واعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق المزوج اياها قبل تسليمه الى المرة لان المرة لا تملك الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو
ملك المزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد جهة في كلا الحالين وصف الملكية تغير
فيها جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان النوع
الاول شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع اليه بمثل معقول او بمثل غير معقول وهو الذي يسمى الاداء في
وكذا قيل القضاء انواع قضاء محض وهو ما يكون بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء يعني القضاء المحض
اصلا او لا حكما وهو في معنى الاداء بان كون بخلاف الجنس او المراد بالمثل المعقول ان يكون مماثلا بالعقل مع قطع النظر عن الشرع والغير المعقول
ان لا يدرك المماثلة الا شرعا كون الفعل قاصرا عن درك كيفيته لان العقل ناقصه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب

جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا النظير للقضاء
بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب الاسقط عن
الذمة الاباداء او باسقاط صاحب الحق ولما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية ليه
هذا النظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدرك عقل اذ لا مماثلة بينهما
صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم نصف
صاع من بر او دقيقه او سويقا او زبيب وصاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم
لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او
تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفاني واما اذا احملت ظاهرها منسوخة
على ما قيل ان في بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين الصوم وبين ان يفدي ثم نسخ بدرجات على
ما حررته في التعليقة الاحمدية قضاء تكبيرات العيد في الركوع هذا نظير للقضاء الذي سيشبه بالاداء يعني ان من
ادرك الامام في صلوة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر في الركوع عند نا غير رافع يدين للركوع
فرض التكبيرات واجبة فيه عندنا كما حسب ما يمكن واما رفع اليدين في التكبيرات وضعهما على الركبتين في الركوع فكلاهما
سنة فلا نذكر احدهما الآخر وهذا قضاء حيث ادرك محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه يشبه الاداء
لان الركوع يشبه القيام لقيام المنصف الاسفل على حاله لان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها
من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتي بها في ضمن الصلوة عند ابي يوسف رح لا تقضي هذه التكبيرات في الركوع لانه قد فات
محلها كما لا تقضي القراءة والقنوت فيه وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط جواب اسئول تعد فقيرا ان الصحيح في صوم
للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي ان لا تقتصر واعليه المتسولي عليه من مات وعليه صلوة فكم
قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى الفدية يجب على الوارث ان يفدي بعوض كل صلوة ما يفدي لكل صوم
على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس في ذلك لان نص الصوم
يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا لعلة عامة توجد في الصلوة اعني العجز والصلوة
نظير الصوم بل اهم منه في الشان والرخصة فاذا ثبتا الفدية عن جانب الصلوة فان فاتت عنها عند الصد

منفردا قاصرا فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل والاقتصار حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال ليس بنظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي والمال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عند التحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل امراة على عبد بغير عينه فلها ان تشتري عبدا وسطا وتسلمه اليها فلا خفاء انه لو اداه وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلابد في قطع المنازعة بينهما من ان يسلم اليها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطها بين بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى تجبر على القبول لما لو اتاها بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المراة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصرح تقريرا لتعيين لابحنيفة على قوله وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا اي لاجل ان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل ويد رجل عمدا ثم قتله قبل ان يبرء ينبغي للولي ان يقتل مثل ما فعل القاتل فيقطع يده ورجله ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذا الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه عفى عن بعض موجبه فصار كما اذا عفى عن كله عند تمامه لا قتصر الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرء بينهما وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطاءين او الاول عمدا والثاني خطاء او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان تخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا

قوله لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عند التحصل المساواة واداء القيمة

قوله وانما شرعها الله تعالى

قوله

لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ والكلام فيما اذا
فانكان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وانكانا خطأين يتداخلان اتفاقا وانكانا
عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما اعتبارا بهذا كما اذا اصدر عن شخص
واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه والايضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع
المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من
آخر مثليا ثم انقطع المثل والصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا
يضمن هذا المثلي بالقيمة الا يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل
الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد ان ياخذ المالك الضمان فتقدر
الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق
بالامثال امر مرجعها القيم وفيها تجب القيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل فيه ان كان
الاصل عاد بالعجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم فههنا الاصل ايضا رد بالعجز عنها
عنها يجب المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند
محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا
نعم ولكن ليظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كلمة مقدمة وهي ان الضمان
لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المصنف ثلث
مسائل على طبق مذهبنا الفالشافعي رح وانلم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا
جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي من اجل ان مالا
يتقوم لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي
رح لا تضمن منافع غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورته ان رجلا غصب فرسا الا حدر كبه مدة او حبسه
مدة ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لشيء اما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن هذه المنافع لكان بائعا للمالك ما هو ملكه
الغاصب فقد باع الغاصب او بحكمه قد رضا صاحب الغاصب وذلك باطل للتناقض بين كونه بائعا وبين كونه راكبا وبين كونه مرسلا وهو من الاعيان المال

قوله لا يتداخلان اي الفرائض لا يتداخل احدهما تحت الآخر فان نفس
القطع والقتل وانكانا اصلهما عمدا والآخر خطأ يتداخلان حتى لو كانا عمدين فقتل
فقطع يدخل القطع في القتل ويكتفى بالقتل وانكانا خطأين يجب ديتان ويتداخل
القطع في الدية ويجب دية واحدة وانكان القطع خطأ والقتل عمدا يجب ديتان
ولا يتداخل القطع في القتل وفي النفس الدية وفي الطرف ايضا كذلك
قوله لا يتداخلان اتفاقا يعني ان اصدرا عمدا والآخر خطأ

فلان المنافع عرض لا يتقوم بنفسه بل بتقوم المال فلا تدخل تحت اليد ولا تضمن بنفسها وانما تضمن بالمال في الاجارة
لان الرضا تاثيرا في ايجاب الاصول والفصول جميعا والاثر للعقد وان فيه الشافعي رح
يقول بضمانها بالمال بعقد العرف في كراءها الى ان ملك المنفعة قياسا على الاجارة وهو الوجه لانا ولا بد لك
رح من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن واللبن
والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون
الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فصير المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به و
هذا الفرق بما تحفظ فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تخريجا لنا على ان ما ثبت لا
يعتبر اصلا يعني ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي فلا ضمان عليه لورثة المقتول فلا يضمن هذا
الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة
وذلك لان القصاص يعتبر فيه نفسه لا غير فيشمل حق القتل ان الاجنبي صنع صنعا فتجب عليه
الدية كمال قال الشافعي رح انما يتقوم في حق الدية فيها لا كمن اتلف ما تافه لا يلزم اهدار الدم بالكلية
ضرورة وههنا الاجنبي ما تعدى لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم فلم يضمن لذلك لاجل
اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا يشمل لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول
فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا
عليه بسبب الدخول سواء كان قد قبضها او لا والاتلاف عليه شيئا لا يشمل استرداد المرأة وهو الذي يعيبه بملك
النكاح وليس هذا مثل المسألة المتقدمة بنوع آخر فان في ذلك في الشيء نفسه حرام وهذه المسألة بالمال لان تقومه
بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة اشرف ولا يظهر التفريق اصلا وعند محمد رح انه بالطلاق قبل الدخول
وشهود الاداء ولا اذن وانما يعتبر متقوما في الحال بعض عليه فصار القياس على ما قلنا في الطلاق قبل الدخول الا شهود
بالطلاق قبل الدخول ثم جاءا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحمل ان تعد

قوله اوطاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين احد الضعف المهر من يد الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين احد الضعف المهر من يد الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان

اوطاوعت ابن

وقد بحثت انا الاسرار ها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها
(اي الزكوة)
لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب
الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك كذا الصوم في نفسه تجويع و
اتلاف للنفس وانما حسن لقمع النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى
لا اختيار للنفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن في
المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق
الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره
عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير لكنه
به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى منه نفس المامور به او يتادى ولكن
حسنا لحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم اشلثة مسامحت
لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي ليس المامور
به لا جله اما ان لا يتادى منه نفس فعل المامور به بل لامر ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير ويتادى
منه نفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه ويكون ذلك المامور به حسنا لحسن في شرط وهو
القدرة يعني لا يكلف الله تعالى احدا من المامور الا بحسب طاقته وقدرته هذا ايضا حسن وهذا القسم ليس بتقسيم في الحقيقة
ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة يعني ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة
وسماه خبرا ساذجا معا لكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا ينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالتصديق والصلوة
او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا
بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق
به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن
لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده بثم بعد

هذه المسامحات الثلثة قد تسامح في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكين بها
العبد من ادا ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير بادائه فانه في نفسه
تبريد وتنظيف للاعضاء واضاءة للماء وانما حسن لاجل ادا الصلوة والصلوة مما لا يتادى
بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر تقصد التوجه به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء
كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء
يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن
لزجر الناس عن المعاصي والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة
في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد
صلوة الجنازة لا بالفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر وهلاك الميت وهتك حرمة المتحابين
كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لعينه
بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان
فانها بمحض خلق الله تعالى لا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به ان قدرت المضاف وقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم تنتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون المشروط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى بالجملة لا يخلو هذا المقام عن تحمل تم
وصف القدرة بقوله تمكين بها العبد من ادا ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة لتيسير قدرة حقيقية يكون
معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس من التكليف لانه لا يكون سببا لقاعلية الفعل حتى
يكلف بسبب الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح

فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي من وجدان الماء والافاقتهم
وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف وجود العلم والافجهة القدرة والحرى قدرة القيام حين الصحة والافاقعود والايماء
وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والافهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والافالقضاء خلفه وقدرة الحج حين
وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء ومأمن الطريق والافهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسمنا هذه القدرة الى
المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تمكن بها العبد هي بمعنى سلامة الآلات
والاسباب فحسب عان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما تمكن
بالماء سواء من الراحلة وهو شرط في اداء كل امر الى المطلق ادنى تمكن العبد بهذه القدرة من التمكن شرط في
اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان الكفي بهذا القدر سمي ممكنة
وهو الذي سماه المصرح مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد وكامل وقاصر وبازديا لفظ
ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو تمكن بها العبد والقسم هو ادنى تمكن بها العبد فظاهر ما قسم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره انما قيد بادا وكل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه لكن فان من
عليه الف صلوة يقدر له في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك ومرة تنظر في حق وجوب الاداء
بالفدية والاثم لا شك لوجه الحقيقة الى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى وبين هو الوجوب فتحقق
الوجوب اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وجوده
فان يتحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب البعدية فيه والا تظهر ثمرة في القضاء
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتعوم الاستداد
في آخر الوقت بوقت الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا ثبت
هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقت الشمس فان امتد في اداء
يوديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام
حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها وعنقها

فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر الريح لسليمان مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول الليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من على رضي الله عنه كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه تو هم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو عتبر ذلك لا تظهر ثمرة في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى انما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل هو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني وسيجيء ذكره

ميسرا لانه يجعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسر الله العبد ذلك بل بمعنى انه واجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يليق بحكمة الشارع فلم تكن عسيرة من الابتداء الا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية

ودوام هذه القدرة شرط لدوام الوجوب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الوجوب واذا فقدت انتفى الوجوب لان الوجوب كان ثابتا باليسر فان لم تبق القدرة تبدل اليسر الى العسر فصار كما تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا عزما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلك بنفسه او بقي عليه خراجه على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب بقي بعض شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا للايجاب اذ اداء ربع العين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فلا يسر في الباقي بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة اعشار عند كمال الحول على ما يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كلا او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه المضاف اليه وجوب الجزء الباقي والخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر وجود آلات الحرث وغير ذلك

فاذا عطّل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج التمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري لكن اذا لم يعطّل وزرع واعطلت
الزرع آفة تسقط عنه الخراج لانه وجب بالقدرة الميسّرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس شرطا لبقاء الوجوب
لانه شرط محض لا يشترط بقاءه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الوجوب
ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة
الواحدة او ثمنها يمكن بهما المرء من ادراء الحج واما اليسير فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة
ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة
الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول الا ترى ان لو هلك النصاب في
يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي رحمه الله من
يملك فوتا فاضلا عن حاجته يجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزمه في هذا قلب الموضوع
بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المأمور
به شرع في بيان جواز ادائه مناسبة واطرادا فقال ثم تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض
المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان هل يحكم بجوازه لنا
ان يحكم بجوازه اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى نظهر دليل خارجي على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال
بعض المتكلمين لا يحكم به حتى نعلم من خارج انه استجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من
قابل الصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا
انه تثبت بحيز ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به بحصول الامتثال على ما كلف به الا يلزم تكليف بما لا
يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل منفصل بعده بعيد ما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بحيز صحيح في العالم
بامر متبدد وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصيان المأمور بالاداء مع انه

مكروه شرعا والطواف محدثا مأمورا به مع انه مكروه شرعا فلنا ذلك الكراهة ليست في نفس المأمور
به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا مثل هذا غير مضر واذا عدمت
صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بمأمور
ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب بالامر بالنهي بالامر هل تبقى صفة الجواز الذي
في ضمنه ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بالصوم عاشورا فانه قد كان فرضا
ثم نسخت فريضته بقي استحبابا الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ مناقرضيته وجوازه و
هكذا الصيام اما صوم عاشورا فانما ثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء
وقيل فائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب
تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عندنا ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور
به بالمعقانه شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي عن
امر مطلق غير مقيد بوقت ليفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب
اي ملك المال والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا تقيدان بوقت ليفوتان بفوته
بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وانما كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي فالامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه
من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر
العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يود فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لانه لا يعود على موضوعه
بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه
بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ويقيده بالى الثاني امر مقيد بالوقت هو اربعة انواع لانه اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له

بل لفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته
والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر
الحقيقي في كل شئ هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في
كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولو لا
لافضى الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة
فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط
فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا
ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب
تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة
واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم السبب
على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم
على الوقت ثم ههنا شيئان بعض الوجوب وجوب الاداء فبعض الوجوب بسببه الحقيقي الا يجاب
القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء بسببه الحقيقي تعلق الطلب الفعل
وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت
لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وانه يوجد في الوقت لا يكون ظرفا اذ
الظرف ما يوجد فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو طلق الوقت والسبب
هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله
المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند
ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان ادیت الصلوة في اول الوقت
يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي يتحرى سببا للوجوب الصلوة فانه لو في اول الوقت

قوله بل لفضل عنه اي عن الاداء قوله والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده اي وجود الشرط قوله ويفوت بفوته اي بفوت الشرط قوله والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شئ هو الله تعالى قوله ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولو لا لافضى الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب تقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم السبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان بعض الوجوب وجوب الاداء فبعض الوجوب بسببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء بسببه الحقيقي تعلق الطلب الفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وانه يوجد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يوجد فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو طلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان ادیت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي يتحرى سببا للوجوب الصلوة فانه لو في اول الوقت

قوله لا يجوز اصلا اي في الصلوة قوله ثم ههنا شيئان بعض الوجوب وجوب الاداء هو الايجاب القديم اي الايجاب بالقلم كذا في التلويح قوله الشرائط اي شرائط الوجوب قوله ليس في وسعه اي ليس في وسع المكلف قوله ان لا يجوز التقديم اي تقديم اداء الصلوة عليها قوله الظرف ما يوجد فيه اي في الوقت قوله ان السبب يجب ان يقدم على المسبب اي وجوب السبب يقدم على وجوب المسبب قوله وانه يوجد في الوقت اي وجود السبب في الوقت قوله لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يوجد فيه اي في الوقت قوله لا بعده اي لا بعد الوقت قوله فلهذا قالوا ان الظرف جميع الوقت اي لهذا الذي ذكرنا قالوا ان الظرف جميع الوقت قوله والشرط هو طلق الوقت اي مطلق الوقت بالكلية يعني فوت مطلق الوقت فانه شرط لوجوب الاداء وهذا معنى قولهم ان الشرط هو مطلق الوقت من حيث هو مطلق قوله والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء اي في الوقت فان الظرف ان كان يسع الاداء والقضاء فهو ظرف للاداء فقط وان كان لا يسع الا القضاء فهو ظرف للقضاء فقط قوله والكل في القضاء اي الظرف والشرط والسبب في القضاء قوله وهو اربعة انواع اي اقسام قوله وقد فصله المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت اي الى جملة الوقت قوله يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان ادیت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي يتحرى سببا للوجوب الصلوة فانه لو في اول الوقت

تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا وعند زفر رح اربع ركعات فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فانه كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلوة الفجر حيث كاملة فان عرض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر حيث ناقصة فان عرض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه ادا ها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول والجزء الناقص والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان تقصير عليه الان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صح به حتى وجب كل الاية سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافيته زفر فرح فيه صح بكره هذا كما اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى اجمله اول لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق وقتا فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة فلانما الا في الوقت الكامل والا يشار بقوله فلهذا الا يتاد عصر امسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده في الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الكامل فلهذا لا يتاد عصر الامس في الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاءه الا في الوقت الكامل وتتادى عصر يومه في الوقت الناقص لانه لما لم يؤده في الوقت الاول اتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدي ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان يؤده الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها في الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتناءه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة ان يؤدي في تمام الوقت فالاخراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فتحمل هذا القدر من الكراهة

عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط نية
التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان
الوقت ظرفا خاصا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط
لضيق الوقت اى اذا ضاق الوقت عن التوسعة لسبب تقصيره الى آخر الوقت
او لسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاز الضيق لسبب
العارض وفى الاصل كان يسعه ولا تعيين بالتعيين الا بالاداء اى ان عين اول الوقت
او وسطه او آخره لا تعين بتعيينه اللسانى او القصدى الا اذا ادى ففى اى وقت ادى
يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يود فيما عينه بل فى جزء آخر لا يسعه قضاء كالحالف
فى اليمين فانه تخيير فى كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير
رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا
ادى صار متعينا وان ادى غيرها عينه اولا يكون مؤديا او يكون معيارا له سببا لوجوبه شهر
رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى من الانواع الاربعة للوقت ولا فرق
بينه وبين القسم الاول الا ان يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذى استوعب الوقت ولا
يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر لقصره فان الصوم يطول لطول النهار ويقصر لقصره فيكون معيارا
وسببا لوجوبه ايضا ويجتمع فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالى كما ثم قيل الجزء الاول
من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصوم على حدة وقد ذكرنا كله فى التقرير الاحرى فلم
نذكره ههنا لكونه شرطا للاداء ليعم نشطا للاداء اليه فاكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير غير منقض
اى لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منقضيا فى رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول نويت صوم غد لنوب الفرض رمضان الان
هذا التعيين انما شرع فى الصلوة لكون وقتها ظرفا خاصا لغيرها ايضا وهو ينقسم ههنا قال الشافعى رح لا بد
من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال فرح لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه تعين بين البدلين تعاقبا خير الاسود واطلها

وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق اي
فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضا
بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون لا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان
العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح استحسانا وسيقدم رأي صاحبيه
رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر عن القضاء
والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد بين
الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم انما رخص له بالافطار للمشقة فاذا لم
تتحقق رخص على اصله فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا
او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام تحمل المحنة على نفسه
انه لم يكن عاجزا فينقع عن رمضان وهذا هو المختار قيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو
كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بتحقق العجز
المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
ظهر انه لم يكن ليعجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان في النفل عنه روايتان متعلق لقوله نوى واجبا آخر اي في
النفل للمسافر عن رمضان عند ابي حنيفة رح وايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن محمد عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على
لا يحنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخص له الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان لصح
النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلا يصح فيه اداء
دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان
ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس هم له لانه من مصالح دينه ولا في مصالح دنياه ويكون معيارا له
لا سببا لان القضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت
القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لانه ليس الا ايام فكان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته وللظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعين الوقت فاني وقت يكون شرطه وقع في بعض النسخ

والنذر المطلق فان وقته معيار له ولكن سببا بالوجوب وانما السبب هو النذر والنذر المعين فنقول انه شريك النذر
المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو شرائطه المتعين عدم احتمال الفوات ولذا قيدته بالظاهر
ان النذر المعين شريك رمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام
وان قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين يشارك رمضان في بعض الاحكام ويقضي رمضان في
بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
وصدقة الفطر ومن داخل فيما في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي وهذا محل تشترط فيه
التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نيته التعيين بالقول
نويت للقضاء والنذر والاداء ومطلق النية والنية للنفل او وجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
النية من الليل لان باسوء رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم
الفاسد هو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يكتفي بمطلق النية ونية النفل لكن تلاقي
بنية وجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لا يعين في نفسه كرمضان للوقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يعين
الى وجب آخر ايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام ليكون مؤديا لان كل اليوم محل عندنا
وعند الشافعي رح لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا على التكاسل والتهاون
بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوت اذ المؤدى فيهما الوقت المعهود فيكون
قضاء او يكون شكلا اي شبيه الحال الشبيه بالمعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع المؤقت يعني ويكون
وقت الموقت شكلا اي شبيه الحال الشبيه بالمعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه شكل بهذا
المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه فيكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا الحج احد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة
فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤدى في اي وقت شاء ولم يدرك العام الثاني

٣٧

قوله والنذر المطلق الخ قال في الكشف ان النذر المطلق ليس بسبب للوجوب بل هو سبب بالوجوب
قوله وانما السبب هو النذر والنذر المعين فنقول انه شريك النذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه
قوله وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان
قوله والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة
قوله وصدقة الفطر ومن داخل فيما في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون الليالي
قوله وهذا محل تشترط فيه التعيين بالقول
قوله نويت للقضاء والنذر والاداء ومطلق النية والنية للنفل او وجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي
قوله الا عليه ما لم يعين الى وجب آخر ايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوت بل كلما صام ليكون مؤديا لان كل اليوم محل عندنا
قوله ويكون شكلا اي شبيه الحال الشبيه بالمعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع المؤقت يعني ويكون
قوله وقت الموقت شكلا اي شبيه الحال الشبيه بالمعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه شكل بهذا
قوله ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض
قوله فيكون الوقت فاضلا من هذا الوجه فيكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا الحج احد
قوله فان ادرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤدى في اي وقت شاء ولم يدرك العام الثاني

يكون الوقت مضيقا للبداءة ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق
ومحمد رح اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعيين شهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح
الى البداءة عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحج الى العام
الثاني موهوم والوقت مديد عند محمد رح تيسيرا لان العام الآخر شبه طرفي الفوت منه مرة
للاختلاف الاظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا ادى
في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته هكذا في كل عام وعند محمد رح لا اثم الا عند الموت او ادرك اعواما ولا يكون
مردود الشهادة ولكن كلما ادى يكون ادى الى عسى القضاء ويتأدى بطلاق النية لانه بنية النفل بعد
حكمه كونه متنفلا اي ان ادى الحج بطلق النية بان يقول آتوجه الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت
حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضا لانه سقط الفرض بحجة
قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان شبيه المعاياة الظرف اخذ شبها
من كل منهما فمن حيث كونه معيا لا اخذ شبها من الصوم ومن حيث كونه مبطلا بالنية كالصوم من حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة
فلا يتأدى بنية النفل كالصلوة كذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع

## في بيان كون الكفار مأمورين بالامر ولا فتقال والكفار مخاطبون بلام بالايمان وبالشرع من العقوبات
والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما في قوله يا ايها الذين آمنوا
آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مواظبة اقلب للسان او نحو ذلك وكذلك
الحق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص ان كانت تجري على المسلمين للاجل انتظام العالم
ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات
عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لانها تتأدى بالمال وهم يبذلونه للجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا

بالشرائع فی حکم المواخذة فی الآخرة بلا خلاف یعنی ان الکفار مخاطبون بالشرائع وهی الصیام والصلوة والزکوة والحج فی حق المواخذة فی الآخرة باتفاق بیننا وبین الشافعی رح فهم یعذبون بترک اعتقاد الفرائض والواجبات کما یعذبون بترک الاعتقاد اصل الایمان لقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین ای لم نک من المعتقدین للصلوة المفروضة والزکوة المفروضة هکذا قالوا وقد فسرته فی التفسیر الاحمدی باطنب وجه وشمله وامافی وجوب الادآء فی احکام الدنیا فکذلک عند البعض یعنی انهم مخاطبون باداء العبادات فی الدنیا ایضا عند البعض من مشائخ العراق واکثر اصحاب الشافعی رح وهذه مغلطة عظیمة للقوم لان الشافعی رح لما لم یقل بصحة ادائها منهم حالة الکفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنی وجوب الادآء فی الدنیا فلذا قالوا کلامنا بان معنی الخطاب فی حقهم آمنوا تصلوا فیفید الایمان تقضی تبعا الکبائر وثمرته انهم یواخذون عنده فی الآخرة بترک فعل الصلوة کما یعذبون بترک اعتقاده بالاتفاق فلو لم یکونوا مخاطبین باداء العبادات فی الدنیا لما عذبوا فی الآخرة بترکها هذا غایة ما قیل فی التلویح فی تحقیق هذا المقام والصحیح انهم لا یخاطبون باداء تکمیل السقوط من العبادات التی تتجزی والصحیح عندنا ان الکفار لا یخاطبون باداء العبادات التی تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما یسقطان عن اهل الاسلام بالحیض والنفاس ونحوهما لقوله علیه الصلوة والسلام لمعاذ حین بعثه الی الیمن لتاتی قوما من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا الا الله وانی رسول الله فانهم اطاعوک فاعلمهم ان الله فرض علیهم خمس صلوات فی کل یوم ولیلة الحدیث فانه تصریح بانهم لا یکلفون بالعبادات الا بعد الایمان واما الایمان فلما لم تحتمل السقوط من احد لاجرم کانوا مخاطبین بها فرع المصنف رح علی هذا الاصل ما ذکره فی مباحث النهی فقال مرة النهی هو قوله لای القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا الفعل یعنی النهی کالامر فی کونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو التحریم وباقی القیودات کما مضی فی الامر غیر انه وضع قوله لا الفعل لیکون قوله لا تفعل یشتمل المخاطب والغائب والمتکلم والمعروف والمجهول والمقتضی صفة القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی والحکیم انما ینهی عن الفحشاء والمنکر کما ان الحسن فی جانب الامر

قال

قال

قال

قال

قال

لكن ثم ان في المنهي لقسما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة لقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان ايضا اي صفا ومجاورا الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي لقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل بحوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان ايضا صفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال ما قبح لعينه وصفا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد به الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا انما القبيح فيه لان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع حرم الحدث من اين يكون ذلك الا لانها اي الصلوة لما انها صوم يوم النحر مثال ما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة ومسك يدفع انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف اللازم للصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء بوصف الكل فصار فاسدا لما يلزم بالشرع بخلاف البيع فانه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا سببا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال ما قبح لغيره مجاورا فان البيع في نفسه امر مشروع مفيد للملك انما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة اجوب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا معنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي فيفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين سفينة تذهب الى الجامع فيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فنهاد البيع كيما كان يفيد الملك بعد القبض

ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى وهو ما يمكن ان ينفك
عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي كذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في
ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو ما يمكن فك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل
في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يمكن فيه والا يصلي وحاصل ما فرع عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي
يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول المراد
بالافعال الحسية ما يكون معناها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان من ماهياتها معلومة بالحس موقوف على
الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كوطي
حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل عن ان امره الشرعية يقع على الذي اتصف وصفا عطف على قوله
عن الافعال الحسية اي النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصف الفعل وصفا الغير ان يحمل على ان بعض قبيح
لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الماهية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة
المال بالمال فقط زيدت عليها الاهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال
بالمنافع زيدت عليه معلومية المستأجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على
القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة الحدث لان القبح ثبت
اقتضاء فلا يتحقق على وجه يطل المقتضى وهو النهي والدليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان النهي عن
الافعال الشرعية اختلفا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما بيانه ونحن
نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه اختيارا يثاب عليه الا يعاقب
عليه ان لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفيا وتسخا لا نهيا كما اذا لم يمكن في الكور ما يقال له لا تشرب
هذا الخمر وان قيل له ذلك مع وجود الماء سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح ما ثبت في ا
اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعني النهي لانه

اذا اخذ القبح فيجا لعينه صار النهي نفيا ويطل الاختيار اذ اختيار كل شئ ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي تقيد الفاعل ان يفعل الزنا باختيار ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه بين جانب الشارع ومنع ذلك فيكون عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا اذا يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رح اذا قال بحال القبح اعني بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا يقتضي فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان البيوع وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل وغير مشروعة باعتبار الوصف فان البيوع اما هو اعواض مال بمال فيفيد يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد في الاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وقد يقع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن اضياف الله تعالى فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على نحو ما يقع بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجازا عن المعنى فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هذه لا محمول على النفي

بطريق المجاز فكان النسخ لعدم محله اى فكان هذا النهى كلا نسخ للمشروعية لعدم محل النهى
اذ محل البيع هو المال وهو لا يبقى بحال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفى ايراد لفظ
النسخ بعد النفى تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة
الاصلية ورفع ما فى الجاهلية او فى الشرائع السابقة ليسمى نسخا لان بيع الحر كان فى شريعة يوسف
عليه السلام وبيع المضامين والملاقيح كان فى الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان فى الجاهلية وبعضها فى الاديان
السابقة وقال الشافعى رح فى البابين ينصرف الى القسم الاول اشرع فى بيان مذهب الشافعى رح
يعنى ان عنده النهى فى كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر
وحرمة صوم النهر عنده سواء قوله لا بكمال القبح حال من الفاعل اى حال كونه قائلا بكمال القبح او من القبح لعينه وجود
لانه اجل قوله لكمال القبح كما قلنا فى الحسن فى الامر لان من ذهبنا ان الامر المطلق الخالى عن القرينة
يقع على الحسن لعينه قوله لا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع فاسدا وحراما
للملك بعد القبض وانما شبه الشافعى رح النهى بالامر لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن
فينبغى ان يكونا على السواء ولان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا اى للنهى عنه والحكم كان حسيا او شرعيا
لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا للمشروع آخر قال الشارح فى آخر لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا لم يصادف محلا
لنعمة هى حرمة المصاهرة حلالا نهايتعلق بالاجنبية الا ترى انه قد يرتفع بها علينا حيث قال هو الذى خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح الذى يرد حرمة ام المعطوفة وحرمة ام
الموطوءة وبنتها على الواطئ هذه المحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطئ الحلال اى عند ذلك ما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا
وعيسى من القبلة واللمس النظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان داعى الزنا افضت الى الزنا والزنا افضى الى الولد

ولو لد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان في كراثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرة على المزوج
وقبيلة المزوج على المرة لان الولد اشتمل جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد
الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلة قبيلتها
وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى لكن انما جاز ذلك فعا للحرج
وكذا تتعدى هذه من الزنا الى السبابة فالزنا وسببه انما يفيد حرمة المصاهرة لو بسطة الولد اكان
حيث انه زنا كما ان التراب انما يكفر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه والا لفسد
الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام معصية فلا يكون سببا
لامر مشروع هو الملك اذ هلاك المغصوب يقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان
فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك
لاجتمع العبد لان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان
يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك
الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب جعل مدبر احد ملك في يده بضمينه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولكون
سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق
والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا مشروعا وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا
نعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورة لا متصلة عينه
فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر
على مال المسلم واحرازه بدار الحرب امر محرم محظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون سببا للملك لان
الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه او دخلوه في ديارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على مال معصوم
بقاء وكان معصوما لاتباعه فيملكونه وقد ثبت لك من اشارة قوله لعموم المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم الآية ان
بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصرح عن بيان ما خص ما حكما ومما شرع في بيان العام فقال

واما العام فما تناول افراده تفقه الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن اللفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص بقوله تناول افرادا خرج الخاص الخاص العين فظاهر اما خاص الجنس والنوع فلانه تناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على الكثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه تناول الما جزاء دون الافراد وكذا خرج به المشترك لانه تناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصرح بالتناول دون الاستغراق اتباعا للفخر الامام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كلاهما عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما تناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه بقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اهداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما تناوله رد على من قال لا يوجب المفرد والا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص عنه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وانه لم يقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعند ذلك العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي العام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث الخيرين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وعرينة قبيلة ينسبون الى عرينة لتصغير عرنة الشئ هي ما ولي الجرفات واحدها عرنية ثم مار وي الكلبي بان لك ح ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وتنفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شاطئ الحرة حتى ماتوا فبهذا

خاص بحول الابل يدل على طهارته وحله وبه يتمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر وعلل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح اتبلى العذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فقال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو يحسب شأن النزول ايضا خاص بحرمة اكل ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بختام الانسان يدخل منه لآخر الحلقة للاول والفص مبتدأ تأييد لقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مساواة فعلية وهي انه اذا اوصى احد بختامه للانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعد بفص ذلك الخاتم بعينه للانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو الشمول افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد لكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بهما وفقط فاذا ذكر الخاص بعد العام كلاما مفصولا وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا لتساوي العام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام مرصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص الثاني عند ابي يوسف رح فيكون الفص للثاني البتة سواء اتى بكلام مرصول او مفصول لان الوصية بالخاتم بعد موته لا محالة فكان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة للانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لامحالة فيكون كالقباس مع الفارق ثم ان في هذا المقام تختلف فيما الاشتراك مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما محصوصان عند ابي حنيفة رح ليكن تقرير الاول ان في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلاما ملما لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عاما ذا انا سيأتي فيتبقى ان يحمل قوله تعالى على المستحيلة اصلا

قوله خاص حول الابل يدل الخ اشارة الى رفع اعتراض تقريره ان الخاص في حديث العرنيين انما هو الابل لانه ورد في ابوال الابل فيكون نسخ الخاص بالعام فيما كان من الابل فقط فلا يكون نسخا في غير الابل من الدواب وجوابه ان

قوله من الالفاظ العموم فيشمل الخ

قوله الاستنزاه من البول عرم الخ

قوله فاصبا الخ

قوله فيما عرف الخ

قوله ولا تهدد الخ

قوله وهو علم الخ

قوله والحق الخ

قوله الحديث الناسخ الخ

قوله فيما سبق الخ

قوله فيما الخ

قوله لعموم اللفظ الخ

قوله والذي يدل الخ

قوله فيما الخ

قوله فيما الخ

قوله فيما

كما ذهب اليه الكرخي ولكنكم خصصتم الناسي من بين اولئك بالقياس على الناسي في الآية بجامع ترك التسمية نسيانا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد ايضا بالقياس على الناسي بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يفرق في الآية الا ما كان من نوعها باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع طرافه او دخل في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من بين من قتل في البيت بعد الدخول من دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص منه هذين في البيت فلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فنقتص منه بالقياس على الصورتين المخصوصتين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا فارا بخربة تحت هذا العام الا الاذخر من غير النار

فان قيل المراد بالامن في الآية الامن في الآخرة لان الامن في الدنيا غير مراد بالاجماع لان كثيرا من الناس يدخلون الحرم خائفين ويخرجون آمنين فكيف يصح الاستدلال بالآية على ان من دخله كان آمنا في الدنيا حتى يخصص بالقياس على الناسي قلنا الامن في الآخرة لا يتحقق الا بالامن في الدنيا لان من لم يأمن في الدنيا لا يأمن في الآخرة فالامن في الدنيا مراد ضمنا والامن في الآخرة مراد قصدا

قال فان قتل فيه احدا فاقتص منه خارجا من الحرم ثم عاد فدخل الحرم لم يقتص منه في الحرم لان الحرم لا يصلح سببا لاستيفاء النفس لحرمته ولكن يؤخذ فيباع ويقضى دينه من ثمنه ان كان عليه دين ويتصدق بما فضل عن ذلك لانه لما تعذر استيفاء النفس صار كما لو مات

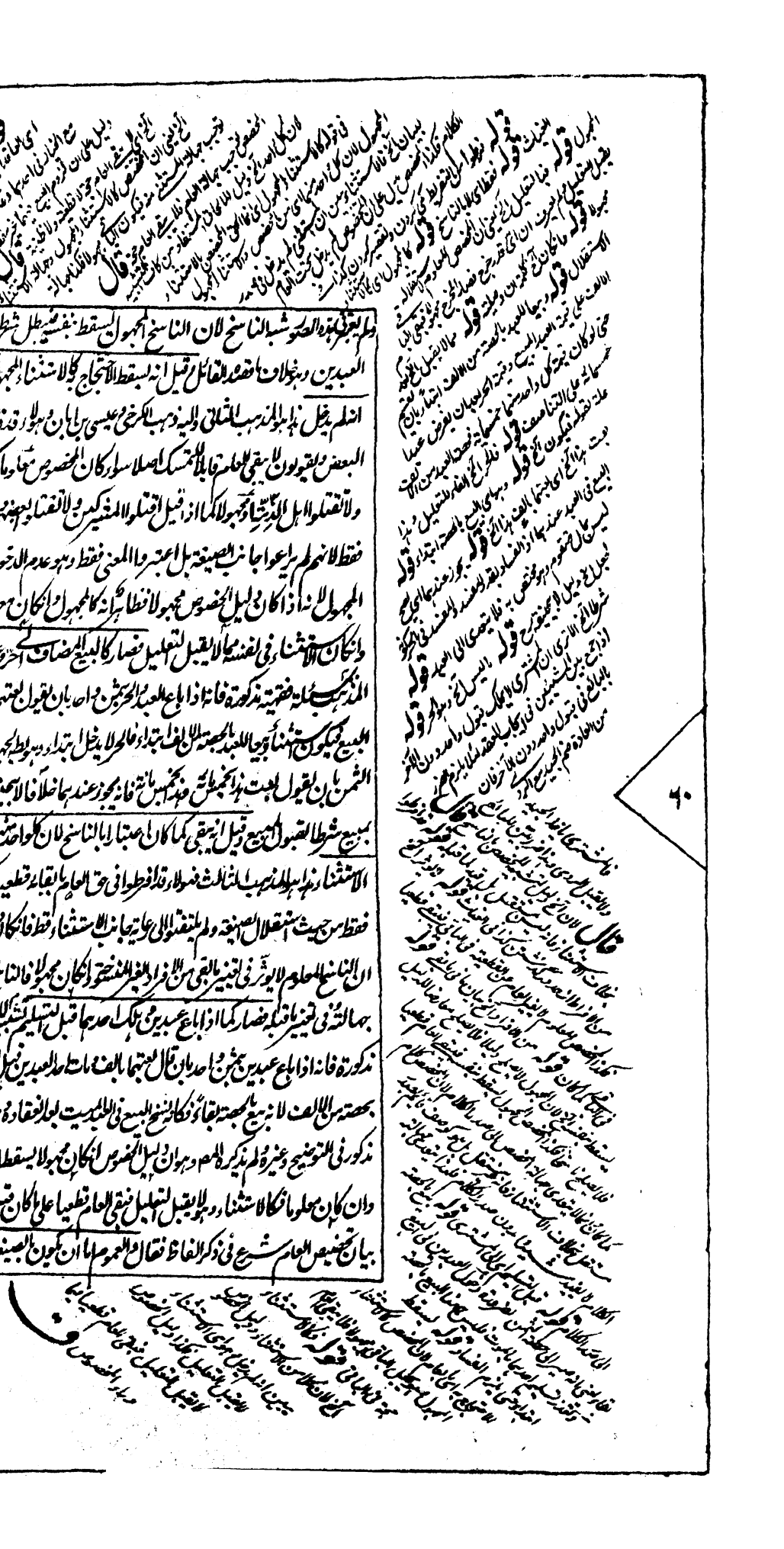
قال فان قتل فيه احدا فاقتص منه خارجا من الحرم ثم عاد فدخل الحرم لم يقتص منه في الحرم لان الحرم لا يصلح سببا لاستيفاء النفس لحرمته ولكن يؤخذ فيباع ويقضى دينه من ثمنه ان كان عليه دين ويتصدق بما فضل عن ذلك لانه لما تعذر استيفاء النفس صار كما لو مات

معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا يبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر
الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته
بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا حقيقة
ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان غاية او شرطا او استثناء او صفة وسيجيء تفاصيلها
وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء هكذا قالوا وعند
الشافعي رح كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا
ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالبيع لفظ عام لدخول الالف واللام الجنسي فيه وقد خص الله
منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولما علم ان الفضل ربا وبان البيع لم يشرع الا لافضل
فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ
نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة المبينة لهذا قال عمر رض لم يبين النبي عليه السلام عنا
ولم يتبين لنا ابواب الربوا اي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل الحنفية رح
بالقدر والجنس والشافعي رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فحمل كل منهم المقتضى عليه
في تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتي في باب القياس ان شاء الله تعالى وانما ذكرنا هذا
للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه
وهو ان مستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام وشبه الناسخ باعتبار صيغته
وهو ان صيغة مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على قدر الامكان فالخصوص
معلوما ومجهولا لا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل
المذهب الثالث فعلمنا انه اذا كان دليل الخصوص معلوما وغاية شبه الاستثناء اقتضى ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى
اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله وغاية شبه الناسخ تقتضي الا يصح الاحتجاج بهام ما لان الناسخ مستقل كل منهما

وان لم يقبل الناسخ بنفسه لئلا يلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير
مجهولا وجهالة توثر في جهالة العام فلرعاية المشهدين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح
التمسك واذا كان دليل الخصوص مجهولا فبعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح
التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى توثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية
شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلم يبق الا شبهين جعلنا العام بهذا
ايضا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به كما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه الدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية احدى دليل الخصوص
على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه
على حدة وذلك لان هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني ان لا
يعين ولا يسمي والثالث ان يعين ولا يسمي والرابع ان يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد غير داخل في الحكم من حيث انه داخل في العقد يكون رده بيعا بخيار والشرط تبديلا فيكون
كالفسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
فيكون كالمخصص الذي شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في
الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بمبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع فلرعاية شبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع تشبيه الناسخ
ولم نعتبره بهنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل
الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع اشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون بيعه مخالفا لمقتضى العقد ان جعل احدهما او كلاهما لا يصح استثناء
ففي صورة جعل كلاهما بصيغة واحدة قال بعت منك هذين العبدين بالف فلا احدهما بعينه لك وذلك بطل وفي صورة جعل
بصيغتين قال بعت منك هذين العبدين بالف لا احدهما بخمسمائة وفي صورة جعل الثمن بصيغة فان علم احدهما بالقلب الاول
الذي يحتمل

ولم يعتبر هذه الصورة شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه بطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وبخلاف ما قصده القائل قيل انه يسقط الاحتجاج بكل الاستثناء المجهول لان كلا منهما لبيان

انسلم يدخل هذا بل هو المذهب الثاني والبه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهو الاقرب قد قطعوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معاوما كما اذا قيل اقتلوا الامير الا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم مشهورة بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول ولذا شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى آخر وعبدي ثم ان شاء الله في البيل هذا المذهب مسئلة فقيهية مذكورة فانه اذا باع عبدين من رجلين واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون ثمنا بحيالة للالف بحصته للالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو بسط بحيالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عند هما خلافا لابي حنيفة فجعل قبول هما بمنزلة شرط القبول في البيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كلا واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وهذا هو المذهب الثالث فهو لا قد اقر طوا في حق العام بالبقاء قطعيا كما كان مشهورا بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فقط ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنتظمة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر بهما لته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين من رجلين احدهما قبل التسليم بشبهة الا هل ان المذهب مسئلة مفقيهية مذكورة فانه اذا باع عبدين من رجل واحد بان قال بعتهما بالف فمات احد العبدين قبل التسليم بقي البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكان النسخ البيع في الميت بعد انعقاده جائزا وهذا مذهب مشايخ بلخ مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فبقي العام قطعيا على ما كان قبل ذلك لما فرغ من بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظ فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى



للغير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة الدالة على كلا جماعا ما والاعلى الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع المعنى مستوعبا في افرادها والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم لكن المعنى يدل بالاستيعاب لا تيعوعكسه لان خلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالخصوص وذلك شئ آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا نهاية له لكن هذا مختار فخر الاسلام رحمه الله يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات وما عند من يشترط الاستيعاب الاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد دليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى السبعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الاحاد مجتمعة ولهذا يصح الاستثناء لواحد في قولك جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بخلاف ما اذا قيل لا يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيد لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن ما يحملان العموم والخصوص واصلها العموم يعني انها في اصل الوضع للعموم وتستعملان في الخصوص لعارض القرائن سواء استعملت في الاستفهام او الشرط او الخبر وقيل ان الخصوص يكون في الاخبار فقط لانه يدخل في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل الى الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد تستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل ثم ما في الدار فالجواب دابة او ثور لا زيد او عمرو وقد تستعمل في غير هما كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فنوحر نفسا واحدة تعزيعا لكون كلمة من عامة فلكل ان يعتق من شاء من عبيده كل من شاء العتق من عبيدي فنوحر وكلمة من عامة وصفت بصفة عامة والمشيئة ممن يحتمل البيان فان شاء الكل ابدا ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شربت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتق

---

قال الشارح رحمه الله الخ قوله قال الشارح رحمه الله الخ قوله قال الشارح رحمه الله الخ قوله

الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشتبهة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي لبعض رح قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني الشائي واحد يتعلق مشيئة بالكل دفعة فلا يستقيم الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فمع تصديق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبد فتامل قوله فان قال لا انكان باقي في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق تفريع لكون كلمة ما عاما لان المعنى حينئذ انكان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وجارية فلم يوجد الشرط فلا يعتق قوله فان قال الا ان يكون جارية فلم تعتق لوجود الشرط لان المعنى حينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسر ناف في ذلك بل يجئ مبنيا من مجاز الكل قوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته وبدخل في منافاة من يعقل ايضا فتقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها للازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق بخلاف ما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق حيث تتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين وما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على النكرة اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان مما يصلح ان يوكل هو صادق ومعنى الثاني كل احزاء الرمان مما يوكل وهو كذب لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه كل فرد اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ان يقع على عموم التزوجات

وبثبت عموم الاسماء فيثبتنا لان عموم التزوج لايكون الا بعموم النساء فحيثت بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا العموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد وكما كان في لفظ كل فتعتبر جميع ما يصدق عليه بالعبد مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لافعله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بينهن لك النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجاز هذا وان يعمل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان لكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بالعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه بالحقيقة فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن او لافعله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره هو اول لمناسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص في كلمة من طيل النفل اي اي قال من دخل هذا الحصن او لافعله من النفل كذا فدخل عشرة حالا يستحق احدهم لان الاول منهم لفرد سابق دخل او لانهم ليوجد بل وجد الداخلون الاول فالاول وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى لو تثنى في تغيير لفظا او لانجلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بما قبله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضع اذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم النفي للماهية او الفرد غير المعين

قال قال قال

لا يكون الا كذلك فان بعضهن معنى من الاخر فيه كما في لا رجل في الدار وقوله
لا الا الله محمد والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله
تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله
على بشر وقوله من شيء مفيدا للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ الا على سبيل الايجاب
الجزئي لان السلب الجزئي لا ينافي قضية الايجاب الجزئي وفي الاثبات يخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب
الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون
سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل لغير منه مجيء واحد منهم مجهول الوصف ليس المراد
بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة او الكثرة بل هي الدالة على الوحدة
من غير دلالة على التعيين الاوصاف وهذا هو الذي عنى الشافعي رح في نظمها عامة وهو معنى قوله
وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس تخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فاقد جنس المنفعة و
الرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا تنافيها ولها سم الرقبة و
لا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام ضابطتان احدهما ان المطلق يجري
على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان
والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ
لا يقول الشافعي رح بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط لكن
ما قلنا الا لعموم الاوصاف فسواء ان سمي ذلك اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة نعم هذا انما يتأتى
مما سبق كما قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجد فيه هذا الوصف وان كان خاصة في الخارج مما عداها

وهذا بحسب العرف والا فالمعقول من المفهوم الصفة هو الخصوص التقييد بحسب الظاهر لهذا ان كل عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لاضربن رجلا ولدني فان الولد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت علمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قوله تعالى والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا سئال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لم تكلم لقوله لكوفيا فجئت ان تكلم رجلين لما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه شال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موصوفة ليوم واحد فلو لم يصف لقوله اقربكما فيه لكان معناه ليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء يحمد وليس موقتا بمدة اشهر حتى ينقضي الاشهر الاربعة يوم ما وصفه بقوله اقربكما فيه فلم يكن ليا ابدا الا ان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال اما عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم لا يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة لعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اي عبيدي ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن شبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان تتبع الاخير عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على المنقول المشهور ان في الاول وصف الضارب بتبعيض لعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصف لكونه مسندا الى المخاطب فان اي فاعل كان يصار الى الخصوص مراعاة لما عرض عليه يا نكم ان اردتم الوصف النحوي فليس شيء من الشالين بمستقيل الوصف لان ما موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوي ففي كل من الشالين حاصل لانه في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله الا يوما اقربكما فيه وجد الجمع مع ان الايام واقع مختلفة فيه

لافاعلا فينبغي ان يكون في المفعول كذلك وحبيت بان الضرب ليقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما به مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبد بسياع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه بين المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي لهم ان يضربوه جميعا ليعتقوا فيجب فيه التوزيع بين دارهم كذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وحبيت العموم نعني كما ان النكرة اذا وصفت بصفة خاصة نعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف بالعهد وحبيت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام تابعوا او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريفات والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمة افراد معهودة او لم يجز ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قوله السارق والسارقة والزانية والزاني واما لو ذكر ليسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله او حبيت العموم اي هذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرته عموما نه ليسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث او لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فحينئذ بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا تتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين عند الشافعي رح لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام

وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة
والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن في ذلك من مباحث العامة فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام والاضافة دون الاعلام
ونحوها فاذا اعيدت باللام كان في ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لانها لو كانت عين الاولى لتعينت لوقوع التعيين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام تشير الى معهود مذكور فيما سبق
ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر اعيد
معرفا فيكون عين الاول والمراد عسر منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر اذا
اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح وصدر بشرح يسرين اذا فكرته فافرح فقال نحرير الاسلام
عندي في هذا المقام نظر لا يحتمل ان يكون الاعادة الثانية تاكيد اللاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا
ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة حرف
يدل عليه هو لطيف ولم يوجد لهذا مثال في النص قد جعلوا في مثاله اذا اقرا بالف مقيد
بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر
يكون الثاني غير الاول لان الف الف عند الاطلاق وهو المراد بقوله تعالى ولا تجعلوا مع الله الها آخر
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون اتقوا واذا انزل الكتب على
طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم مغايرة كقوله تعالى هو الذي في
السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الله اله واحد وامثال ذلك كثير فبعد ذلك ذكر المرصع قصي ما ينبغي ان يتحصص في العام ويكون



قال

ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الغاية اخره عنها فقال وما كان الخصوص
نوعان اي المقدار الذي لا يتبعض الى احتمالين النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغة من وما والنكرة
واسم الجنس المعرف باللام والملحق به كالجمع المعرف بلام الجنس فانها وضعا على الواحد الصادق لغة بالقليل
مدلوله كالمرأة والنساء وشرعا على ترتيب اللف فالمرة فرد بصيغة معرفة باللام والنساء جمع للاول
بلام الجنس وسمي تخصيصها الى الواحد النكرة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة وهي رجال
ونساء ونكرة امحاله بدخوله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كالجموع وشرطه انما ينتهي تخصيص جملة واحدة كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لبقاء اللفظ عن مقصوده وقال
بعض اصحاب الشافعي رح مالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب
الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها تخلفا بعد الموت
وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله مولاة ولاخوة زيد ولاخوان تتعلق الكل او
على ستة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين تتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا للاصطخري رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا للبلخي رح فانه عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث
الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى ولاعن مسافرة
الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال عليه الواحد شيطان والاثنان شيطانان و
الثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف اجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل او
بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بل المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام

على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع واحتراز عن قول الشافعي رح انه على سبيل الشمول كما سيأتي
وقيل انه احتراز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن المشترك باعتبار
كون افراده مختلفة الحقائق ودخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين
المتضادين لاجتماعهما قد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض كما عرفت وحكمه الموقوف الى ان يترجح
الشامل ليترجح بعض وجوهه للعمل اي الموقوف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجح
بعض الوجوه لاجل العمل اللائق بالمقام كما ذكرنا في القرء بعد رقم جديد بالصيغة ثلثة والثاني بكون
اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع الانتقال المجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم
في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم المجتمع والمنتقل دائما لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه
ليس بمجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها
ليست بمحل الانتقال والثالثة محلا للاجتماع في راي الرائي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام لاعموم لاي المشترك عندنا فلا يجوز ارادة معينه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان يراد المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة و
من الملائكة استغفار وقد اريد باللفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب اقتداء
المومنين بالله وملائكته ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان
الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ودعاء من المومنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان
واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم ام لا عندنا لا يجوز ذلك لان الواضع حين وضع
اللفظ للمعنى بحيث لا يراد غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب اراده خاصة و
باعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب اراده خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير
مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه بتبع
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل عنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما تضاد فاذا كان

بينهما مفاد كما يخصص الطهر الايجوز بالاجماع وكذا الايجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالقرائن

تحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعد المأول فقال واما ترجح من المشترك بعض وجوهه فالمراد

المراد بعني ان المشترك مادام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار

ذلك المشترك بعينه ولا فانما جعل قسما من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف

الى الصيغة فكان النص وبهذا اندفع قول من قال المشترك لان المراد ههنا هو هذا المأول الذي

بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مأولا والضمير في كونه من اقسام البيان والمراد

بغالب الرأي ظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر

الواحد او القياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأويل في الصيغة وقد يكون بالتأويل في السياق

كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثالثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى فاكلم ليلة

العسيلة والرفث عرفنا انه من الجمل وفي قوله تعالى ولا تقربوهن عرفنا انه من المجمل وحكمه العمل به على احتمال

الغلط اي حكم المأول وجوب العمل به جائز في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط بل يكون الصواب في الجانب

الآخر والحاصل انه ظني وجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر

فاسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته الا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاته والمراد بالصيغة شيء

آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج بهذا الكلمة من قبل الصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل

اللسان وفي الزيادة لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم فيما يتعلق بالكلام كما ان الاول

والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من المفهوم في قوله ما ظهر المفهوم اللغوي فلا يرد ان هذا التعريف

بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات

بالظاهر لان غايته ان يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر اما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق

ذلك النظم لذلك المعنى لا بحر وفهم من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص شرط السوق دون الظاهر عدم

فيكون منهجا لمباينة فاذا قيل جاء في القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت الا فلانا حين جاء في القوم كان نصا في

ظاهرا فی محیی القوم ولکن ذکر فی عامة الکتب ان الظاهر عم من ان یشترط فیه السوق او لا والنص یشترط
فیه السوق البتة وهکذا حال کل قسم فوقه من المفسر والمحکم فان بعضه ادنی من بعض بحیث یوجد الادنی
فی الاعلی فیکون بینهما عموم وخصوص مطلقا وحکمه وجوب العمل عاما وضع علی احتمال تاویل هو فی الحجاز
ای حکم النص وجوب العمل بالمعنی الذی وضع منه مع احتمال تاویل کان فی معنی الحجاز وهذا التاویل قد
یکون فی ضمن التخصیص بان یکون عاما یحتمل التخصیص وقد یکون فی ضمن غیره بان یکون حقیقة تحتمل
المجاز فلا حاجة الی ان یقع علی احتمال تاویل او تخصیص کما ذکره غیره لما احتمل هذا الاحتمال النص
کان الظاهر الذی هو دونه ادنی بان یحتمله ولکن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعیة وانما المضر فیما
ازداد وضوحا علی النص علی وجه لا یبقی معه احتمال التاویل والتخصیص سوی القطع ولک الاحتمال بیان الذی
علیه السلام بان کان مجملا فلحقه بیان قاطع بفعل النبی علیه السلام وبقوله فصار مفسرا او بازداد الله تعالی کلمة
زائدة بینها باب التخصیص والتاویل کما سیاتی وحکمه وجوب العمل علی احتمال النسخ ای حکم المفسر واجب
به مع احتمال ان یصیر منسوخا وهذا فی زمن النبی علیه السلام فاما فیما بعده فکل القرآن محکم لا یحتمل النسخ
واما المحکم فما احکم المراد به عن احتمال النسخ والتبدیل فعبارته عن ههنا تتضمن معنی الامتناع ای حکم
المراد به حال کونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبدیل سواء کان الامتناع لاحتمال النسخ لمعنی فی ذاته کآیات
التوحید والصفات وسمی محکما لعینه او لبقاء النبی صلی الله علیه وسلم وسمی محکما لغیره ولم یذکر فی بعض
لفظ ازداد کما ذکر فیما سبق تنبیها علی ان المحکم ازداد وضوحا علی المفسر شیئا لما ازداد علیه لقوته
وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت علی المفسر وحکمه وجوب العمل به من غیر احتمال لاحتمال
التاویل والتخصیص لاحتمال النسخ فهو اتم القطعیات فی افادة المتین ثم شرع فی بیان امثلة کل واحد
فقال کقوله تعالی واحل الله البیع حرم الربوا هذا امثال الظاهر والنص فانه ظاهر فی حق حل البیع حرمة الربوا
ونص فی بیان التفرقة بینهما لان الکفار کانوا یعتقدون حل الربوا حتی شبهوا البیع فقالوا انما البیع مثل الربوا
فرد الله علیهم فقال کیف یکون ذلک اهل الله البیع وحرم الربوا وامثاله المذکورة فی عامة الکتب قوله تعالی فانکحوا ما طاب
لکم من النساء الی قوله وثلث ورباع فانه ظاهر فی اباحة النکاح نص فی العدد لا یحتمل الکلام کما سیاتی وقوله تعالی فسجد الملائکة کلهم

اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة بنص في تعظيم آدم عليه السلام
لكنه تحمل التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوصا البعض وتحمل التاويل بانه سجد
منتصرين اجمعين فانقطع احتمال التخصيص يقع له كلام واحتمال التاويل لقوله اجمعون فصار مفسرا اولا
يقال انه يبقى احتمال كونهم مخلقين منتصفين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا ندعي انه يعتبر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال ان المستثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل
التخصيص ولا مضر لكون الكلام مسرا على انه استثناء منقطع ومبنى على التغليب كذا قيل انه خبر لا يحتمل
النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ واحتمال ارتفع هذا الاحتمال العارض
كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا
لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص فقد يقع ان الله يحكم ما يشاء
مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلا يحتمل التاويل والنسخ انما هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات
والملك لكن يذكر هنا ان احكام الشرع قال صدر الشريعة التوضيح ههنا ايضا لان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام
البهار ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام لا يحتمل النسخ لما فيه من توقيتها وتابيد ثبوتها نصا
وانما ظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى مترددا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بينهما الا عند التعارض
والقطعية لان كلها قطعية انما يظهر التفاوت عند التعارض فنعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض
بين الظاهر والنص نعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر نعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم نعمل بالمحكم ومن
هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا يمتاز
لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في
حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز
التعدي عن الاربعة لا بسبيل الاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقصر عليها وقيل الاول يقصر
في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه سيأتي فعن كبر مطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص

وبحسب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام استحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة ادّى كان او قضاء فرضا كان او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به اشارت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض ينبغي ان يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة واحدة والشافعي رح لم يعمل بهذا العمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما اعدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيصير سببا فاذا تعارض ينبغي العمل على المحكم كذا في كتب الاصول وقيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم من قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة على شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة بقوله على شهر مفسرا في هذا المعنى لاحتمال الالوكونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر مستقل بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا لصلاح ما قبله فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال واما الخفي فاخفى مراده لعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اتم الخفاء في مراده بسبب عارض انشاء من غير الصيغة اذ لو كان منشاء الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هذه الاربعة مترتب في الخفاء مترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لسيرته وهيئته ثم في قوله لعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول لعارض من غير الصيغة كما في عبارة بعض الائمة الحلواني في قوله لا ينال الا بالطلب ليس بقيد احترازي بل للتاكيد لانتفاء حكمه النظر فيه ليعلم

قوله فرض ونفل الخ في بعض النسخ فرض وواجب ونفل قوله فيكفي الوضوء الواحد الخ في بعض النسخ فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة قوله ويسمى بالمشكل والمجمل الخ في بعض النسخ ويسمى بالمشكل فقط قوله ادنى ظهور الخ في بعض النسخ ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء

ان انتفاءه ليزيد او ينقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفى المتطرق فيه هو الطلب الاول لتعليله ان انتفاءه
لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ نظهر المراد فيحكم فى الزيادة على حسب بالعلم من الظاهر
ولا يحكم فى النقصان قطع كآية السرقة فى حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ظاهر فى حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم
آخر غير السارق فى عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى
السترة اذ السرقة هو اخذ مال محترم خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال لضرب غفلة وفترة
لتعريف اختصاص النباش ايضا لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد للحفظ
فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان
القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد حرز بالحافظ
وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعى رح يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعنا

قلنا هو محمول على الاستيثار لما روى عنه عم لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المتأمل
فهو الداخل فى اشكالا اى الكلام اشتبه فى امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس فتغير لباسه وهيئته نفيته
زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر فى الطلب ثم التامل
على ما قال وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المشكل او
هو اعتقاد الحقيقة فيما كان المراد لعدم تصور سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اى نداء معان يستعمل هذا اللفظ
ثم التامل فيه بازاء اى معنى يراد ههنا من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعم فاتوا حرثكم انى شئتم فان
كلمة انى اشكالية بمعنى من اين كما فى قوله تعم انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم تارة
بمعنى كيف كما فى قوله تعم انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه بمعنى اى مكان يمنى ان
يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فحل اللواطة لانه اتى مكانا بمعنى كيف فيكون المعنى اتوها كيفية
شئتم قياما او قعودا او اضطجاعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان
الولد لا يزرع موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من اتى حرثه بالكلية حرمة قطعية حتى لا يكفر مستحلها

قوله ان انتفاءه اى على الزيادة كذا فى الكشف وفى بعض النسخ انتفاؤه اى انتفاء الحكم وهو الظاهر قوله فى النقصان اى انتفاء الحكم
قوله فى اى على الزيادة اى على الزيادة قوله على حسب اى على حسب ما يقتضيه من الظاهر قال ان اختفاءه اى
قوله فى حق الطرار اسم السارق اسم لا فاعل من سرق يسرق كضرب يضرب وقتل يقتل وهو فى اللغة اخذ مال الغير خفية
قوله فى حق النباش اسم السارق اسم لا فاعل من سرق يسرق كضرب يضرب وقتل يقتل وهو فى اللغة اخذ مال الغير خفية
قوله فى حق الطرار والنباش اى فى حق وجوب القطع على الطرار والنباش قوله فان قوله تعم السارق والسارقة
قوله فاقطعوا ايديهما اى فاقطعوا ايدى كل واحد منهما قوله فى حق وجوب قطع اليد اى فى حق وجوب قطع اليد اليمنى
قوله لكل سارق خفى اى لكل سارق يسرق من الاحراز قوله فى حق الطرار والنباش اى فى حق وجوب قطع اليد اليمنى
قوله اختصا باسم آخر اى اختص كل واحد منهما باسم آخر قوله غير السارق اى غير اسم السارق
قوله فى عرف اهل اللسان اى فى عرف اهل اللسان فى ذلك العصر قوله فتاملنا اى فى الفرق بين الطرار والسارق
قوله فوجدنا اى فى الفرق بين الطرار والسارق قوله ان اختصاص الطرار اى ان اختصاص الطرار باسم آخر
قوله لاجل زيادة معنى اى لاجل زيادة معنى فى الطرار قوله بمعنى السترة اى بمعنى الاخفاء قوله اذ السرقة اى
قوله هو اخذ مال محترم اى هو اخذ مال محترم للغير قوله خفية اى من غير علم المالك قوله وهو يسرق اى
قوله ممن هو يقظان اى ممن هو يقظان للمال قوله قاصد لحفظ المال اى قاصد لحفظ المال عن السرقة
قوله لضرب غفلة وفترة اى لكون المسروق منه غافلا وفاترا عن الحفظ قوله لتعريف اختصاص النباش اى لتعريف
قوله لاجل نقصان معنى السرقة اى لاجل نقصان معنى السرقة فى النباش قوله فيه لانه يسرق اى فى النباش لانه يسرق
قوله من الموتى اى من الاموات قوله الذى هو غير قاصد للحفظ اى الذى هو غير قاصد لحفظ المال
قوله فعدينا اى فعدينا حكم القطع قوله حكم القطع الى الطرار اى حكم القطع الثابت بالكتاب فى حق الطرار
قوله لاجل الزيادة اى لاجل زيادة معنى السرقة قوله فيه اى فى الطرار قوله بدلالة النص اى بدلالة النص
قوله ولم نعد الى النباش اى ولم نعد حكم القطع الى النباش قوله لاجل النقصان اى لاجل نقصان معنى السرقة
قوله فيه اى فى النباش قوله ولو كان القبر اى ولو كان قبر الميت قوله فى بيت مقفل اى فى بيت مغلق عليه
قوله قيل لا يقطع النباش اى قيل لا يقطع النباش عند الامام الاعظم رح قوله لما ذكرنا اى من ان القبر فى بيت مقفل
قوله وقيل يقطع اى وقيل يقطع النباش عند صاحبيه رح قوله لوجود الحرز بالمكان اى لوجود الحرز بالمكان وهو البيت المقفل
قوله وان لم يوجد حرز بالحافظ اى وان لم يوجد حرز بالحافظ وهو صاحب البيت المقفل
قوله وهذا كله عندنا اى وهذا كله اى عدم قطع النباش عندنا قوله وقال ابو يوسف والشافعى رح اى وقال ابو يوسف والشافعى رح
قوله يقطع النباش على كل حال اى سواء كان القبر فى بيت مقفل او لا قوله لقوله عم اى لقول النبى عليه السلام
قوله من نبش قطعناه اى من نبش قبرا قطعناه قوله قلنا اى قلنا فى الجواب قوله هو محمول على الاستيثار اى
قوله لما روى عنه عم اى لما روى عن النبى عليه السلام قوله لا قطع على المختفى اى لا قطع على النباش
قوله وهو النباش اى وهو المختفى قوله بلغة اهل المدينة اى بلغة اهل المدينة فى النباش
قوله واما المتأمل اى واما تفسير المتأمل قوله فهو الداخل اى فهو الداخل فى الامر المشكل
قوله فاشكالا اى الكلام اى فاشكالا الكلام قوله اشتبه فى امثاله اى اشتبه المراد فى امثال هذا الكلام
قوله فهو كرجل غريب اى فهو كرجل غريب قوله اختلط بسائر الناس اى اختلط بسائر الناس فى بلد
قوله فتغير لباسه وهيئته اى فتغير لباسه وهيئته بسبب اختلاطه بسائر الناس
قوله نفيته زيادة خفاء اى نفيته زيادة خفاء قوله على الخفى اى على الخفى الذى هو النباش
قوله فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور اى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر
قوله على الظاهر اى على الظاهر الذى هو السارق قوله فلهذا يحتاج اى فلهذا الذى ذكرنا يحتاج
قوله الى النظر اى الى النظر فى الطلب قوله ثم التامل اى ثم التامل فى الطلب
قوله على ما قال اى على ما قال فى الكشف قوله وحكمه اعتقاد الحقيقة اى وحكم التامل اعتقاد الحقيقة
قوله فيما هو المراد اى فيما هو المراد من المشكل قوله ثم الاقبال اى ثم الاقبال على الطلب
قوله على الطلب والتامل فيه اى على الطلب والتامل فى المشكل قوله الى ان يتبين المراد اى الى ان يتبين المراد من المشكل
قوله او هو اعتقاد الحقيقة اى او هو اعتقاد الحقيقة فى المشكل قوله فيما كان المراد اى فيما كان المراد من المشكل
قوله لعدم تصور اى لعدم تصور المراد قوله سماع الكلام اى سماع الكلام المشكل
قوله ثم الاقبال على الطلب اى ثم الاقبال على الطلب فى المشكل قوله اى نداء معان اى نداء معان من اللفظ المشكل
قوله يستعمل هذا اللفظ اى يستعمل هذا اللفظ المشكل قوله ثم التامل فيه اى ثم التامل فى المشكل
قوله بازاء اى معنى اى بازاء اى معنى من المعانى قوله يراد ههنا اى يراد من اللفظ المشكل ههنا
قوله من بين المعانى اى من بين المعانى التى يحتملها اللفظ المشكل قوله فيتبين المراد اى فيتبين المراد من المشكل
قوله ومثاله اى ومثال المشكل قوله قوله تعم اى قول الله تعالى قوله فاتوا حرثكم اى فاتوا نساءكم
قوله انى شئتم اى انى شئتم من اى مكان شئتم قوله فان كلمة انى اشكالية اى فان كلمة انى فى هذه الآية اشكالية
قوله بمعنى من اين كما اى بمعنى من اين كما يكون بمعنى من اين قوله فى قوله تعم اى فى قول زكريا عليه السلام
قوله انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم قوله تارة بمعنى كيف اى تارة يكون بمعنى كيف
قوله كما فى قوله تعم اى كما يكون بمعنى كيف فى قول الله تعالى قوله انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام
قوله فاشتبه ههنا اى فاشتبه ههنا على الراوى قوله انه بمعنى اى انه يكون بمعنى اى مكان
قوله فيكون المعنى اى فيكون المعنى من اى مكان شئتم قوله قبلا او دبرا اى قبلا او دبرا من المرأة
قوله فحل اللواطة اى فحل اللواطة بالمرأة قوله لانه اتى مكانا بمعنى كيف اى لانه اتى مكانا بمعنى كيف
قوله فيكون المعنى اى فيكون المعنى اتوها كيفية شئتم قوله قياما او قعودا او اضطجاعا اى قياما او قعودا او اضطجاعا
قوله فيدل على تعميم الاحوال اى فيدل على تعميم الاحوال فى المأتى قوله دون المحال اى دون المحال فى المأتى
قوله فاذا تاملنا اى فاذا تاملنا فى لفظ الحرث قوله فى لفظ الحرث اى فى لفظ الحرث فى الآية
قوله علمنا انه بمعنى كيف اى علمنا انه بمعنى كيف فى الآية قوله فتكون اللواطة اى فتكون اللواطة بالمرأة
قوله من اتى حرثه اى من اتى حرثه بالمرأة قوله بالكلية اى بالكلية فى الشريعة
قوله حرمة قطعية اى حرمة قطعية ثابتة بالكتاب قوله حتى لا يكفر مستحلها اى حتى لا يكفر مستحل اللواطة بالمرأة

وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى وان التي من الرجال لان منها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل في المشترك الذي جمع احد معانيه بالتاويل فصاروا وآ وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف آنية الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهي الشفافة وذميمة وهي السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهي البياض وذميمة وهي عدم الصفاء فلما بانا علمنا ان المراد انى الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبهت المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا تساوت في المشترك او يكون باعتبار عزة اللفظ كلفظ النوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا امسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراد الصلا فيه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل فخرج بقوله واشتباهه المراد به اشتباهها الى آخره فان الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الاسم ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه لان تعلم حقيقته بابى طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيما لا يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعال بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان نوع الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسليمات والاذكار فلما علمنا ان البعض منها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب غير انه كان مجملا في الزكوة معناها في اللغة النماء وكذلك غيرها وبينها النبي عليه السلام

بقوله ما اوراى عشر اوكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم وبكذا قال في باب السلم ثم طلبنا الآثار والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملاك النصاب علة وحولان الحول شرط وبهذا الاصل اوكم يكن السباع شيئا فيما كالمربوا في قوله ع وحرم الربوا فانه مجمل بين النبي عليه السلام بقوله المحفوظ بالحفظة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يد بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف الجامعة التي حرم حتى نعلم حال الباقي سوى الاشياء الستة فعلمنا ان بعض الاوصاف بالطعم الثمنية وبعضها بالاقتيات والادخار وفتح كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن السباع فيما وخرج من تحريم الاجمال الى ضرب الاشكال لهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه والمراجع بعده والصلاة هو في الانتفاع بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده انقطع اثره وانقضى اثره وجاء كتاب عتقه قبل الاصابة الى المفقود ان المراد به حق ولم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيه يكثر شوق الكل الى لقاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما ولا يتطلل فائدة النبي طلب ليصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله المتشابهات سخص الراسخين الذين يعلمون تاويله وشذ شاذ من الخلف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا تجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم لانه تعالى مدحهم بالايمان بالغيب والبعض من الواو والبعض والقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله يقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الخ فان قيل كيف يجوز ان يكون في القرآن ما لا يعلمه الا الله تعالى والتسليم للالباس على غير من يتعاون بالجهل فحالهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل ضرب بهم على ما ذكرنا لا يفكر والى متشابهات القرآن مستورة على اسراره فانها بين الله تعالى وبين رسوله لا يطلع عليها غيرهما لان الانبياء عليهم السلام كانوا يعلمون

هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيما يعنيه وهو العالم اطلاع على كل شيء فتبين تركيبه المتشابه
نوعين نوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الاخر
في المتكلم والا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب بمعنى والا لغرض التركيب نوع يعلم معناه لكن لا يعلم
مراد الله تعالى منه لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى ووجه ربك
ناضرة الى بها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات قد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير
الاحمدي فليطالع ثمة ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال
اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له لغة اللفظ بمنزلة الجنس تتناول المهمل والمجاز فخرجهما وقولنا ايذانا
ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع التعيين للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فامكان فك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وامكان من اشياع فوضع شرعي وامكان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا
فوضع عرفي عام والمتبادر في الحقيقة هو الوضع لشيء من اللغوي وضعاع المذكورة وفي المجاز عدمه فهما
الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعاني فالاستعمال اما مجازا او على انه من خطاء اللعوام وحكمهما
وجوب ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجمع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص بهما عتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم
المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له
لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز بقيد عن مثل استعمال لفظ الارض في السما
مما لا مناسبة بينهما وعن الغلط فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر
قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقدم به القرينة
كما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما
الجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع
له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد
في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه وضع لما وضع له

لئلا ينتقض التعريف ان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان
المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه دعاء ومن حيث انه ما وضع له
ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وفي الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في
الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه
غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجوبا استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا
وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ
ويراد به مجازه ان كان عاما يقال انه لازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع
افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري
يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت
العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة بل لانه زائدة على تلك الالف واللام
في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ومثلهما بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او اسم
المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم
او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى وسنة رسوله والضرورة منفية عن الضرورة
لا يقال ان المقتضي واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام
الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت
الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها كذا قالوا والانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته
على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع يعني ان السامع لا يدرك
بدون القرينة الا الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصير الى المجاز لهذا لفظ الصاع حديث ابن عمر رضي الله عنهما
بحيث لا يحل ان يكون مجازا لفظ الصاع حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام وقوله عليه السلام بعثت للاصاع
بالصاعين عاما في كل ما يحل فيه الصاع مجازا لان البعثة بمشيئته وارادته اتفاقا فليس الصاع الذي يكون بخمسة ارطال
في الشريعة فلا بد ان يكون مجازا عما يحل فيه فالشارح رح يقيد لفظ الاطعام فقط لان بيع الاطعام يحل في صاع الطعام يحل في صاعين

لأن المجاز لا يكون الا خاصا ولكن انعقد كل ما يحل اي لما ينبغي او الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاع سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز اقرار على الشافعي لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعام عامة بحكم العادة فلا يحرم التفاضل في الحص والنورة لانا نقول على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للباب انه باب ويصح ان يقال انه ليس بباب بخلاف الجدار فانه يصح ان يقال انه باب ويصح ان يقال انه ليس بباب وكذا الهيكل المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد لا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا ينفرع عليه كثير من الاحكام اي ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون الغرم اي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان مجملا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه بحقيقة هذا اللفظ دون معنى الغرم حتى تسهيل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رح وفيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فاجتنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وفي لك لان ابن مسعود استقام كرهذه المسئلة المتعين فقال في صحة التوبة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في حرمة المائدة عفى عنه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارة الآية فالشافعي رح يقول ان الله تعالى بما عقدتم الايمان معناه ومهما كسبت قلوبكم واحد فنشمل بكل واحد من الآيتين اللغو والغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة كليهما فيطبق سبيل الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى الغرم ليس بمجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فاما قوله تعالى في المائدة تدل على ان الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس المنعقدة جميعا والواو



قوله يصح ان يقال اي مجازا قوله اي اذا جاز العمل بالمعنى المجازي قوله اي فالحاصل ان اللفظ على المجاز دائر قوله اي فالكلام مبني على انه ليس بمجاز قوله لانه مجاز الخ قوله اي لان المعنى المجازي قوله اي قصد انشاء اليمين قوله اي لان اللفظ على الحقيقة قوله اي لان اللفظ على المجاز

فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المواضعة الاخروية فيكون الاثم في النفوس والمستقبح جميعا

هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء ان شاء الله تعالى ايضا ان النكاح الوطي و

العقدي يكون النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطي والعقد فيشمل

الوطي الحلال والحرام الوطي بملك اليمين ايضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطي والعقد انما سمي

نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطي والعقد مجاز ومن حيث الشرع العكس فانه

ح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمل على حقيقته اللغوية فثبت

حرمة المصاهرة بالزنا وتحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى

المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان يقول القائل لا اقتل الا

وتريد السبع والرجل الشجاع معا فان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز اذ لم يصح الا الشجاع حيث يكون الجمع

بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يكن كالوجوب والاباحة في الامر لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي

تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا

بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما باجتماع اللفظ

اياهما اجتماعا تنابليا ظاهريا شبيها من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما

فعندنا يجوز عندنا لا يجوز فصيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصطلح ودرئ فلك

تمثيلا تشبيها المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على الملابس بالكاعارية في زمان واحد

يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة الملابس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما

ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ

الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد الا لسان

احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة الملابس المعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز

بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان البرهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن وليس يصدق عليه انه يلبسه

بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول لئن سلمنا انه ليس بطريق العارية لان المرتهن لم تملك الثوب

حتى يعير الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال اليه عاد حق المالك الى صلاحية
ويكون اينكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تقرير هذه المسئلة فقال حتى قلنا ان الوصية للمولى الاعلى تتناول مولى المولى اذا كان له معتق واحد يستحق
النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بالواسطة وقد يطلق على كل من
المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى لكل مولاه وله معتق ومعتق معتق جميعا تبطل الوصية لانه لا
احد هما دون الاخر اشتراك اذ لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق
المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع
الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل فجميع
في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون المعتق المعتق
شيئا الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريعا على عطف
على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من انواعها وهي الطلا وخليط التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر
المسكرات بالخمر من حيث الحرمة ايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرتها
من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلا
واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيئا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب
المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه يشتد من مخامرة العقل وهو يخمر
الكل والايراد بنون بينه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى لاحد ابنائه زيد
وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيهم ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن مجاز في ابن
الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق عليهم فتبينا ويهم عتابا لظاهر والايراد
اللام بالميم في قوله لهم او لاتم النساء عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لام حقيقة في اللام بالميم مجاز
بالجماع خلافا للشافعي رح يقول ان الكل سيما مر ذكره هنا لان الميم لتمام الجمع قال الله تعالى لاتم النساء فلم تجد ما فقدموا صعيدا طيبا قال الله تعالى
فلم تجدوا فيه دليل الجمع فيكون من النساء ناقصة لانه ثبت ان اللام للجمع فالتتميم فيه لان الجمع انما يتم بالميم بدليل الآية ونحن نقول

ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان يراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلما كان
اللام بالسيد ناقضا للعموم وحتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول
الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والامثال الاخير يجوز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله
لان الحقيقة فيما سوى الاخير مجاز فيه طرد فلم يبق الا الاخير مرادا اى المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول
والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق الا المعنى الآخر اعني المجازي في الاول والحقيقة في الاخير مرادا
على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في اعتراضات وعلى هذه القاعدة فقال ومن الايمان
على الابناء الموالي اتفاق الفروع جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام و
قال آمنونا على ابنائنا فجاء ابنائنا يدخل في الابناء ابناء الابناء في الموالي موالي الموالي مع ان ابناء
الابناء مجاز في لفظ الابن وهو الموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما دخل
المفروع في هذا الايمان الان ظاهر الاسم اشبهه في حق الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما
هو الابناء والموالي بواسطته لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر الابناء والابناء في قوله تعالى يا بني آدم
وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بالارادة ويرد على
هذا الجواب اعتراض مهم اورده ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن
على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول بظاهر الاسم الاجداد والجدات
فاجاب عنه بقوله بخلاف الايمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان الطريق المتبعة فيلتزم
بالفروع وان الاصول اعني ان هذا التناول ظاهري بما هو طريق المتبعة المذكور فيلتزم هذا بانا نرى الآباء
وعلى الموالي الاسم فروع في الاطلاق فالخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا على الآباء والامهات
في اطلاق اللفظ لكنهم اصول في الخلقة تكييف حيث نجدهم في اللفظ ونحالتسري المكاتبة الى ابنيها اذا اشترى المكاتب
آباءه لانه خول لا تبعية لانه ليس بسبب لفظ يدخل فيه تجابل تحقيقا للصلة ولا حق فان الحر اذا اشترى ابا يكون
حرا عليه بحق البنوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه بالتحقيق صلة كلوا على حسب حاله وما حرم نكاح الجدات في قوله
حرمت عليكم امهاتكم فهذا الجواب ولا يدخل الاجداد والجدات ايضا في الامهات بمعنى الاصول لانه للاحتياط انما يقع على المكاتب والاجارة والدخول

حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سؤال آخر تقديره انا اذا حلف شخص لا يضع

قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا فيما مجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم في بحث

بخلاف الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك ومجازه

ان يكون بطريق الاجارة والعارية فقد قلتم في بحث بخلاف الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من

وجه آخر فاجاب بانه انما وقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في

قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من فعل له لا يضع قدمه

لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فبحث لعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا

لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا شيئا او اكبابا او وضع القدم فقط من غير دخول

لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان وهو معنى مجازي شامل

للملك والاجارة والعارية فبحث لعموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن ذكر في الفتاوى

انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة بحنث ايضا الا ان يقال السكنى

اعم من ان يكون بحقيقة او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان اجاب

سؤال آخر تقديره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في

الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانا انما بحثنا في هذا الشق

بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام في الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل

فبحثنا باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار ومطلق

الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه

في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فنقول اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار

لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لا يتغير

لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المصنف اليه والعامل فالقياس

انه اذا كان ممتدا مثل ان حلف عبده ليصعدن السطح اليوم او ليركبن اليوم او ليسيرن اليوم او ليدخلن اليوم

او ليخرجن اليوم او ليقعدن اليوم او ليقومن اليوم او ليمشين اليوم او ليركضن اليوم او ليسكنن اليوم

او ليلبسن اليوم او ليتكلمن اليوم او ليقرأن اليوم او ليكتبن اليوم او ليحدثن اليوم او ليأكلن اليوم

او ليشربن اليوم او ليبيعن اليوم او ليشترين اليوم او ليؤاجرن اليوم او ليعيرن اليوم او ليستعيرن اليوم

او ليصومن اليوم او ليصلين اليوم او ليحجن اليوم او ليعتكفن اليوم او ليغتسلن اليوم او ليتوضأن اليوم

او ليتطهرن اليوم او ليحيضن اليوم او لتحيضن اليوم او ليمرضن اليوم او ليصحن اليوم او ليموتن اليوم

او ليحيين اليوم او ليتزوجن اليوم او ليطلقن اليوم او ليعتقن اليوم او ليدبرن اليوم او ليكاتبن اليوم

او ليستولدن اليوم او ليقبضن اليوم او ليقبلن اليوم او ليهبن اليوم او ليتصدقن اليوم او ليرهنن اليوم

او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم

او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم او ليتقاضين اليوم

من تملك ذا رحم محرم منه عتق عليه الا فيمن يشتري ويحرر منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصرح عن التعبير لعلاقات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها والا فمجاز فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصرح عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لعلاقات المجاز المرسل او لعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سحابا نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال الاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والبيكل العلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالبيكل العلوم وهو الشجاعة اعني الجرءة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر متصلة بصورة السماء يعني السحاب فان الحرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان بين القسمين كما وجد في الحسيات والجاورات كذلك وجد في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من المسببات فان السبب يتصل بالمسبب بجاورة صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة بجاورة كما يتصل بالشراء ملك التعة يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى في العلاقة

قوله في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باقيا كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين فبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم لبعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري لتبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال الاول على نحوين الى الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانما يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان يذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة حين يثبت والعلة محتاجة الى الحكم حين يشرع اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الاستعارة من الطرفين الا ان الاستعارة ان ذكر المفتقر اليه يراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا وحررته فانت حر يقع الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر وقع ايضا لصدق فيهما ديانة يقرع الاستعارة العامة للحكم على سببه فان الشراء علة الملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك الا ان الشرط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر لم يعتق هذا النصف في صورة الشراء لانه في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال ارت بها حدهما الآخر يصدق في القضاء في الصورتين ديانة بالصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء لكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية كذا قالوا واعترض عليه بان الصورة الاولى ايضا تخفيف عليه لان الملك كان اعم من ان يكون بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء اخص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبد آخر اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني اتصال السبب بالسبب المراد بالسبب ما يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح

وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
الا ان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيرد
به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور
عادة مرتبط بقوله لا مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا
ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة المطلقة الى الجواب بالخصومة المطلقة تفريع اي يعني ان كل احد
رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا
كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله لقنه ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب الحق غالبا بالبر
والاقرار مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على هو كذا جاز عندهما خلافا لزفر والشافعي
رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان صباه عطف على قوله ينصرف تفريع ثان لان الحج ان الصبي
مهجور شرعا كما ان من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا وليس منا فليس ينصرف الى الحالي الا الحالي
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر بحيث لا يصلح ان يقال هذا صبي عرفا لا يحنث لان الصبي اذا بلغ
ومهاجرة المومن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الوجه الاحد يفضي الى الثلثة معا لانا نقول المعتبر في هذا
الباب هو المقصود وهذه الثلثة انما تلزم اذا تعمد الذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيد هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا
بالتنكير لقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وهو راجع الى الحالف لانه قد يكون بسفيها
يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة متعذرة والمجاز متعارفا فاني اولي
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت متعذرة في
العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى
عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان يأكل من عين الحنطة وهو متعذر لانها تفنى وتتوكل فصار كل من
المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعندنا يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من
الخبز او منها بان سرا دلهما وعلى هذا يعني ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان منبأ آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة

الثانی ان الشرب من الفرات بطریق الکرع وهی مستعملة کما هو عادة اهل البوادی ولکن المجاز غالب الاستعمال
وهوان یشرب من غرف واناء تؤخذ فیه الماء منها فعندنا بحیث بالکرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
اوبهما وبالکرع جمیعا ولو شرب من نهر متشعب من الفرات لا بحیث لانه انقطع بهم الفرات عنه بخلاف ما اذا قل
من ماء الفرات فانه یحنث بالاتفاق وهذا کله اذا لم ینو وان نوی شیئا فعلی ما نوی وهذا بناء علی اصل
آخر وهوان الحقیقة فی التکلم عنده وعندهما فی الحکم لیعم المجاز خلاف المذکورین ای بحیث فتح صاحبیه رح
مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینهم وهوان المجاز خلف الحقیقة عنده فی التکلم وعندهما فی الحکم وهذا لتضمنه
بسطا وهوان المجاز خلف عن الحقیقة بالاتفاق ولابد فی الخلف ان یتصور وجود الاصل ثم لم یوجد ارض
هذا بالاتفاق ایضا لکنهم اختلفوا فی جهة الخلفیة فعنده المجاز خلف عن الحقیقة فی التکلم ای فتح له هذا بنی مراده
بالحیرة خلف عن بنی ابنی مراده بالبنوة فتشترط صحة التکلم بالحقیقة حیث العبرة حتی یحمل المجاز عنه وقیل فی تقریره
ان بنی ابنی مراده بالحیرة خلف عن قوله هذا کما الاول الی الا یبقی الاصل محل الخلف علی حالها بخلاف الثانی
فانه یتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استعمال الاصل من حیث العبرة ولم
یستعمل المعنی الحقیقی فیصار الی المعنی المجازی وعندهما المجاز خلف عن الحقیقة فی الحکم ای حکم هذا بنی مراده
بالحیرة خلف عن حکمه مراده بالبنوة فینبغی ان یستعمل الحکم الحقیقی ولم یعمل معارض حتی یصار الی
المجاز فاذا کانت الخلفیة عنده فی التکلم فالتکلم بالحقیقة اولی لان اللفظ موضوع لاصل المعنی
الحقیقی وهو مستعمل فی العبارة غیر مهجور فیها غایة مهجورة دعیته الی صیرورته مجازا وعندهما
لما کان خلفا عنه فی الحکم وحکم المجاز راجحا ترجح علی حکم الحقیقة اما باعتبار کونه غالب الاستعمال واعتبار
کونه عاما شاملا للحقیقة ایضا فلابد ان یکون العمل بالمجاز اولی للضرورة الداعیة وتظهر الخلاف فی قوله لعبده
وهو اکبر سنا منه هذا ابنی ای تظهر ثمرة الخلاف بین بحیث فتح وصاحبیه فی قول الرجل لعبده هذا ابنی والحال ان
العبد اکبر سنا من المقائل حیث یعتق العبد عنده لا عندهما فان عندهما هذا الکلام صحیح لعبارة بحیث
کونه مبتدأ وخبرا وموضوعا لاثبات الحکم لیس معنی کونه صحیحا استقامة العبرة فقط کما ظن علماؤنا الا ان هاهنا
رح قال فی قول الرجل لعبده انت حر قبل ان تخلق او خلق انه کلام باطل لا یصح تکلما بحسب العبرة یصح ایضا

بل معناه ان يكون صحيحا بعبارة وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم تشيع عقلا فقوله انت عتيقك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله انت ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل لهذا الوقال العبد الاكبر سني انت ابني فهذا الكلام اذا كان له هذا المعنى صحيحا حيث العبرية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لتلا يلغو الكلام وهو العتق ههنا بين بلكذا لان الابن يكون حرا على الاب اذا عتق عنده بما كانت الخلقية في الحكم وكان هكذا المعنى الحقيقي شرط الصحة المجاز فهذا الكلام لان المنبوس الاصغر سنا لا يكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق لا ايقاع فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغو العدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي يكالاسد اما قوله ايت اسد يرفانه والكان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر المروية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال فصار وقيل يكون نسخا بالمنسوخ وهو بعيد وقد تعذر الحقيقة والمجاز معا واذا كان الحكم متعذرا معا يعني قد تعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا واذا كان كلا الحكمين متعذرا فيلغو الكلام ضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وقوله مثلا الكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك بدا فانه اذا كانت المرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنتا وان كانت اصغر سنا منه كذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه يستحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهرا وتعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق لا يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح لا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول بدا فيلغو الكلام لانهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار ظاهرا مانع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله الاكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وقوله مثلا حال من قوله معروفة النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد احد الشرطين معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فان قيل ان قوله الاكبر سنا منه عطف على قوله وقوله مثلا فتوجه ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الاخبار عن النسب صحيح قبل تصديق المتصدية لكن النسب يثبت بهذا اللفظ قبل تأكد

بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قسم الحق العين بالمجاز وترك الحقيقة وهي مبنية على ما زعمه فقال
والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى وصل عليهم ان
اتموا صلاتك على قوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعينة
وهجر معناها الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة للادعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا
ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة فيهما حكما
سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله الا لوضع قد مر في وافقان على ما مر بدلالة اللفظ
في نفسه اي باعتبار ما اخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بانكان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه
قوة فخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او المعنى فيه نقصان وضعف فخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او
ليس فيه اشكالا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف
لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك
اذ هو مشتق من اللحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدم المسفوح لا يسيل الا بالذبح
ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه
لحما طريا وبه تمسك مالك رح في اباحته باكل لحم السمك بغير ذكاة لكن نقول الاجمال ناخذ باللفظ والاتيان به
لا يسمى في العرف بايع اللحم بلفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه كان مملوكا
من جميع الوجوه بايا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبته حر يد
فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من الاثنين الحالف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به وتليذ وحال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن
فهو موضوع لمنقصان والعنب رطب الرمان فيهما كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن
ويكفي بهاء في بعض الاوصاف اللغة او فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطارق السارق وانكان فيه كمال ليس في
السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمعتبر لانه اصل بل مكمل ليس قبيل ولا له بعض فيه كما اشتمال
في قوله اتم واكمل لما ان ضرب الشتم بخلاف زيادة العنب فانه غير معتبر لتفكه به عندهما حيث بذلك كله

فقدم النبي عم من الترتيب قوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول
ان النبي عم لعلمهم الترتيب من حيث وغيره متلوا وانما احتيج على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام
والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله اسجدوا واركعي خطابا بالعكس فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض
بالاجماع في قوله لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب ان مقدر دل عليه ما تقدم
اذا قال احد لامرأته لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تعقيبه بحيث يقع
واحدة وعند بها ثلث فلان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ثم يتحل المحل للثاني والثالث
للمقارنة عندهما فيقع الكل فقه واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عنده
رح لان عجب هذا الكلام الافتراق فلا تغير الواو وقالا بموجب الاجتماع فلا تغير الواو ولعني ان يغير الترتيب
عنده والمقارنة عندهما يحتمل من الواو ثم من جعب الكلام فان جعب الكلام عنده الافتراق ولو لم
يكن كذلك يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق
علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على محل فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما جعب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كلمة بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقبيل
فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما في وقوع الثلث هذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار فلم يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول
على آخره فيقع بين جملة واذا قال لغير المدخولة انت طالق طالق طالق انما تبين بواحدة جواب السؤال آخر على عكس
رح وهو ان يقال اذا تأخر الطلاق بدون الشرط لغير المدخولة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلى عكس
الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة هنا فعلم انه لا تعقيب عند الكل فاجاب بان في المسئلة انما تبين بواحدة
لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية لحوقه محل التصرف يعني ما جاء التعقيب بين الواو الاول من
التكلم لكن لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه فلم يبق المحل
للثاني والثالث بدليل انه لو قال لها انت طالق طالق طالق تبين بالاول لا بالواو لاتفاق على انه لا يدخل الواو
فيه عند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا تزوج امتين بن رسل

بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى للحرة وهذه متصلا جواب السؤال الآخر على ما مر انا زوجته
اذا زوج فضولي امتين من رجل آخر سواء كان العقدان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير ان المولى كلمهما
فقال المولى لهذه حرة وهذه بكلامه متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق مبنيا فعلم ان الواو والترتيب والاصح
نكاحهما فاجابا بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل
قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب الحكمي لا يجري من الجوابين بل بالكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة
المولى اجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى او لا كانت الثانية موقوفة والا كانت نافذة فلزم ان
يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يسبق للثانية محل موقوف الى ان تكلم
بعتقها ويقول هذه بكلامه اذ قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتوطن في النكاح
وقيل اذ تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال اجزت وكالة فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ويبطل قبل الاخر
الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه لهذا لم يقيد بمثل الامة بهذا القيد وان اعتقهما المولى
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح احد منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام
مفصول فان جاز الزوج كلا حما او احدا منهما فان نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تعتقه الاجازة
هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان بعد الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كانا في عقدين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز ونفذ ايهما
معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت
نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجاز هما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب
سؤال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فاجاز هما
الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا هذا يدل على
ان الجمع والمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بالشبهة وهذا استطراد للاول فاجابا بان
هذه الصورة انما بطل النكاحان كلا هما لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام توقف على آخره فاكان في الغير
هو ايكا التطرق الا تنفيا واذا تاخر في الكلام يكون ذلك الكلام موقوفا عليه فاجازهما بكلمة واحدة لم يكن هناك نكاح الاخيرة

بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق طالق فالشرط
ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدار ان او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية
او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لو وجد الشرط وستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة الا الفاء
للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت تقارنها بالزمان فان قال ان دخلت فانت هذه العبد فقبل الاحرف
حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فخرجت لانه رتب الاعتاق على الايجاب لا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء وقال احرار وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلما يثبت القبول الاعتاق مع الشك قد دخل على العلل اذا كانت
مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم
يشترط الدوام فى العلة لكن يدخل الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال اخبرنى
انا كنت الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن فى اتيه دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على اخباره
عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الاسلام اصلا لمعنى التعقيب وذكر صاحب
التوضيح وغيره انها تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها متوخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله او الى الفاء فانت حر الى آخر الفاء لانك حر فيتحقق فى الحال
فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف
بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فتخيير
للامر وتتوقف الحرية على الاداء فتحقق معنى التعقيب بلا تخلف حيث ان الامر اذا لم يستوف الجواب تقدير
كلمة ان وكلمة ان انما تحتمل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة واما اذا كانت تحتمله
فلا تجعلها بمعنى المستقبل فلا يلتفت الى كرمتك اكرمتك وستار بمعنى الواو فى قوله تعالى درهم درهم حتى
لزمه درهمان بيان للمعنى المجازى فى الفاء وبعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض وان الاعيان والدرهم على التسمية
فى التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة فالحال ان لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب

هذا اعقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء حمل
تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما سكت ثم استانف فاذا قال انت
طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي في الحكم
الحكم جميعا وهند ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
يقتضي الوصل مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاول هو التراخي في الحكم فقط وتمرة هذا الخلاف تبدو
بينة بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده تقع الاولى منجزا
لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا
لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط وان قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الاولى ووقع الثاني والثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان يكون معلقا كما
لو سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة التعليق الاول
انه ان ملكها ثانيا بالنكاح وجد الشرط ليقع الطلاق لا بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم
بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع لانا نقول الضمير المبتدأ يبدله العطف لانه ضروري فكانه قال ثم انت
طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره وقالا التعليق جميعا وتيسرين على الترتيب لان الواو وصل للكلام
متحقق عندهما والفاصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع يترتبن على
الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول وان بانت به لا يقع الثاني
والثالث واما عند ابي حنيفة رح فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء
يقع الاول الثاني في الحال ويتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل في
قوله ثم فيما يكفر عن يمينه ثم لبيان ما الذي هو خبر بيان للجواز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب
سؤال مقدر وهو ان الشافعي رح يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عم قال

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذى هو خير فاتيان بالخير ليتناول
عن الحنث وذكر بالفظ ثم لبعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب بالصحيح الفقط
ثم فى هذا الحديث استعير بمعنى الواو وعلما بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى وهى قوله فليات بالذى هو
خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضى تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يحمل ثم فى الرواية
الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين اعنى الكفارة والحنث من غير تقديم احدهما على الآخر
ثم لعدم الترتيب هو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى لم لم يعكس لان تقديم الكفارة على
الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعى رح فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم
الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع يلزم تخصيص الكفارة بالمالى من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى
فلذا عملنا بالرواية الاخرى وحملنا لفظ ثم فى الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته للان المجاز الحرى خير
من المجاز فى الفعل يحمل الامر على الاباحة ونحوها بل للاثبات بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك
اى تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا فى تحكم ما قبل بل انذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود بالبيد الاخطاء فى
الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجئ لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا تقول جاءنى زيد بل عمرو كان نصا فى نفى المجئ عن زيد اذا جاء فى الاثبات ان
جاء فى المنفى بان يقال ما جاءنى زيد بل عمرو فقيل يصرف النفى الى عمرو وقيل يصرف للاثبات اليه على ما عرف
فى النحو فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته المطلقة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لما لم يملك البطال الاول فقد وقع
تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعنى ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما فى
الاخبار اما فى الانشاءات فلا يمكن فيه لك فيقع الاول والثانى جميعا ففى مسئلة الطلاق اراد ان يخبر
عن الواحدة الى الاثنين فالقياس يقتضى ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لانه
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف ما لو قال الف بل الفان جواب عن قياسين فرقانه
يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول انه منه فى هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار
يحتمل الاضراب تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجازت فيه الضرورة الذى يحتمل

قوله بما ای بالاول والاثبات قوله لكن قوله فيما شرط قوله وانما يقال ضربت قوله لكن الجملة قوله لكن عمرا قوله لكن عمرا

قال زيد لكن عمرو لم يقم والاثبات ضربت زيدا لكن عمرا لم اضرب والاثبات قام زيد لكن عمرو لم يقم والاثبات

قوله ولكن لما استدرك بعد النفي اي رفع توهم ناش من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد لكن عمرو ولم ان عمرا ايضا لم يجئ بمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو وسواء كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي شبيهة بها مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد بشرط وقوعهما بعد النفي او النهي عطف جملة على جملة ليقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلامان متسقا بعضهما ببعض بالايجاب والسلب او بالعكس لا بالكلام السابق لا يكون نفيا فعل واثباته بعينه بل يكون النفي لاحد الشيئين والاثبات الى الشيء الآخر وان فقد احد الشطرين فلم يكن الكلام مستتبعا لا معطوفا فاذا كان مستتبعا لا تساق الكلام السابق فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها في كتبهم لعدم الاتساق خاصة فقال كالاتة اذا تزوجت بغيرها ومن لها بمائة ودرهم فقال الولي ما زوجتك ولكن اجنبية بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وتحليل لكن مبتدأ الان انما يفيد اثبات فعل بعينه فان في هذا المثال قال الولي ولا اجنبية النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة فلما قال بعده ولكن اجنبية وبمائة وخمسين بلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا عتباره فتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ للنكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال الولي في جوابها لا اجنبية النكاح بمائة ولكن اجنبية بمائة وخمسين يكون بمثل هذا المثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه والاحد المذكورين في قوله هذا آخر هذا الكلام احدهما آخر هذا اختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك هو ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى مقصود للمتكلم فقصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محال الكلام وهو الخبر المجهول لذا لزم منه التخيير في الانشاء لو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك هذا الكلام انشاء تحمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان وقع هذا احرا وهذا انشاء حيث الشرع لان الشرع اضيفه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام الحاصل كونه بظن حيث اللغة ولما كان هو بهذين فاوجب التخيير الخ التخيير حيث كونه انشاء فجاز ان يقع التحقق في ايهما شاء يعني ان هذا كان اداة الى

على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه حيث كونه خبرا وحمل البيان الثاني
من وجهي كما ان المبين من وجهين فكذلك البيان ذو جهتين الثاني من وجه كان يوجد العتق الآن في
فتشترط الصلاحية للمحل الا ان شأن العتق لا يكون الا في محل صالح لنفاذ امالك عبد بين قبل البيان بل
كان مآله الى الكل لقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعيين المحل للعتق اظهار من وجه المخبر المجهول السابق فلهذا
يجر عليه من جانب الماضي الا في الانشاء لا يجر القهقرى بان يتعتق عبد التهمة فاحصل ان جهة الانشائية الخبرية
قد اعتبرت في كل من المبين والبيان وجهين مختلفين اجتماعا فالمبين حيث قبوله التخيير البيان وفي
البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان من المبيت لا يصح للتهمة وان من عبد احدهما اكثر من
ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة واذا خلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف
صح فلا شرط اجتماعهما الان في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح التردد
فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين وآجرت هذا او هذا آجرت هذا بالف او بالفين ليتبين
المقصود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعيين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما فان ثبت له الخيار في
والاجارة اي البيع والاجارة فقط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار في احدهما
للبائع او المشتري والآجر او المستأجر فيكون الخيار دائرا فيما فوق ثلثة من المبيع والثمن والاجرة والمدار لا
ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والمراد ان الصلاحية المبهمة غير مفضية الى المنازعة
لتعيين من له الخيار فيصح تحسانا والقياس ان لا يصح وهو قول زفر والشافعي لان الصلاحية قبل البيان في
كذلك عندهما ان صح التخيير في العقدين بحيث لو قبل احدهما دخل الآخر في البرهان يقول فرضت على هذا
او هذا فايهما اعطاه صح عندهما لكن شرط ان يصح التخيير بين شيئين بان يكون كل منهما اوفر ابين النفع
والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان التعويل على الف درهم وما ئة دينار او التعويل على الف حالة او الفين مؤجلة
او التعويل على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من الثلثة يشتمل على نفع وضرر يسير فيصح التخيير فيعطيهما ما شاء
ولان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من العقدين مثل ان يقول فرضت عليك الف
درهم او الفي درهم بحيث لو قبل احدهما دخل الآخر فالقياس ان لا يصح وهو قول زفر والشافعي لان الجهالة
مفضية الى المنازعة في المعقود عليه او المعقود به وجه الاستحسان ما ذكرنا في الوجه الاول من الاستدلال
بالنص وهو قوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا ولان الجهالة
تتقي بالتخيير لان الخيار يقطع المنازعة لان من له الخيار يختار احدهما فيتعين ولان الجهالة
تتقي بالتخيير لان الخيار يقطع المنازعة لان من له الخيار يختار احدهما فيتعين ولان الجهالة
تتقي بالتخيير لان الخيار يقطع المنازعة لان من له الخيار يختار احدهما فيتعين ولان الجهالة

١٠١

ولم يستبر لفضها في مقبول المكثير لان الاصل مراعاة المذنة والمال في النكاح ليس مما اصليا حتى
تعتبر رعاية الزيادة وقولهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على نعاج او
اوزان العسل يجب عندهما المعتاد الاقل قيمة بكذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل
من هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند سلامة التسمية
ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين المنسية انكان مهر المثل العشر او اكثر فالخيار لها وان كان
اقل من الف فالخيار للزوج لعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني
ان في كل كفارة يرد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله اطعام
او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ
الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احدها فيما على سبيل الاباحة فالواجب في الكل الاقل
من الكفارة الا واحدا الباقي تترجح وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون الثلاثة
فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب ما قبلها وان ترك الكل تقع الكل واجبا
وان عطل الكل تعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لا فراغ عن حقيقة كلمة او
شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض فان ابن عباس قد قال للحاربين في مصاع الفساد اعني قطاع الطريق اربعة احوال
من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق التوزيع كلية او في كل
واحد يقول انها على حالها فيتخير الامام فيها وعندنا يعني بل الاضراب عن كلام شروع في اعراب ما يقطع
الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال معا والتخويف فقط فعين
وعند مالك تفعل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع لكل لم يذكر الجنايات التي لها اصل واحد فلم
الجزاء انما يكون على حسب الجناية فعلظها بالغلظة وخفتها بالخفة ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي على الجناية

يا خفا الواو العكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا او قتلوا فقط بل يصلبوا او اذا قتلوا فقط بل يصلبوا او اذا قتلوا وصلبوا
بقتل النفس واخذ المال بل بقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل نفيهم من الارض اذا اخوفوا
الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بحاروى عن النبي عليه السلام انه دفع اليه برودة على ان يقتل بها من
اتاه من غير دين الاسلام فقطع اصحاب البرودة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام في امرهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل
الاخافة تنفي من الارض لكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام المخيار فالاية انشار قطع
قتل او صلب او نفي قتل او صلب من غير قطع لان الجناية يحتمل انها واحدة او متعددة فراعى كلتا الجهتين فجعل المراد من
النفي الحبس لان العلماء عن الوطن كما يوجبه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في
مثال آخر لجناية على مذهب ابي حنيفة رح فقال قالوا اذا قال لعبده وهو آبق هذا حر وهذا لا يقبل
لانه سهم الاحد هما غير عين وفي ذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان ترد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا
لذلك الحكم على سبيل البدل حتى لو عين المتكلم لعتق ذلك احدهما وهنا الدابة غير صالحة للعتق وكذا الحكم اقتضى
فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم يكن لواحد من العبدين قيمة اصلا او كانت قيمة احدهما اقل مما في المبطوء عنده وهو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم ملكنه
على سبيل المجاز بتحمل التعيين حتى لزم التعيين كما في مسئلة العبدين بان يريد بين العبدين ثم يقول هذا
حر او هذا فيجب السعاية على العبد الذي لم يكن يحتمل التعيين لما اجبر عليه والعمل المحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل
البالغ يصح حتى الاسكان بالحقيقة المجاز فحمل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحال الحقيقة فحمل
على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني بحمله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهاهنا كان الاستعارة
عند استحالة الحكم فيما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيطل هنا كما بطل ثمة ثم ذكر مجازا آخر
لما قال وتعارف الناس فصير يعني والواو العطف لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف
والمعطوف عليه كليهما فكذلك تكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشروع اولى على ما

قال قوله بمعنى الواو يعني في الاصل ثم استعير لمعنى الواو قوله فيصير يعني الواو قوله لان الواو
قوله بمعنى الواو يعني في الاصل ثم استعير لمعنى الواو قوله فيصير يعني الواو قوله لان الواو

كل منهما عن الآخر فلا يكون عين أحدهما نقيضا للآخر وإذا لم يكن نقيضا له لم يكن مستلزما لرفع موضوع النفي الذي هو الكلية

إلا بالقرينة لأن هذا من خواص الواو وشبهه كما سيجيء في الشرح وقوله فلان وفلانا أو فلانا وفلانا حتى إذا كلم

أحدهما بحنث لو كلمهما لم يحنث لأن مرة من قوله حتى إذا كلم فلانا وفلانا في قوة قوله إن كلمت فلانا وإن كلمت فلانا

تفرع لكونهما بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفرع لعدم كونهما عين الواو يعني إذا كانت بمعنى الواو فبتكلم أحدهما لم يحنث

بتكلم أحدهما إيتما كان إذ لو لم تكن بمعنى الواو ولم يحنث إلا بتكلم أحدهما فأيهما كلم أحدهما أولا وقع اليمين حنث ثم بتكلم الآخر

يتعلق الحكم الحنث وإذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث إلا مرة ولم يجب عليه إلا الكفارة بيمين واحدة إذ هتك حرمة

اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرة واحدة ولو كانت عين الواو فصار بمنزلة يمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على ما قيل

النفرع على العكس يعني أن من حلف إن كلم أحدهما لم يحنث تفرع على عدم كونهما عين الواو إذ لو كانتا عين الواو لحنث إلا

بتكلمهما جميعا من حيث المجموع فيتوقف الحنث على التكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما فإذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيهما

كان فيسأل منه لو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة تفرع على كون الواو بمعنى أو لكونها نقيضا لها لأن النقيض يرفع النقيض

وإن كلمهما جميعا فكذلك لأن المرة الواحدة لا تكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا فإن كلمهما متتالين لم يوجد موضوع

إلا بأن لا يستثنا من الحظر إباحة والطلاق والعتاق في قوله فإن كلمهما تفرع على كونها بمعنى الواو وإذا كلم

ههنا بالواو ولم يذكر التكلم بهما فكذا في أو ولو تكلم بمعنى الواو ولم يحل التكلم إلا حين أحدهما فإذا كلم أحدهما حلت

اليمين ثم إذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله لعباس

الفقهاء والمحدثين فإنه إن تكلم بالواو وتجب عليه بمجالستهما إن تكلم بأو وتباح له مجالستهما فاقتضيا بالجمع

بالواو وتوجب وهذا مما لا يعرف الفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والله سبحانه أعلم ثم ذكر

مجازا آخر فقال واستعارا بمعنى حتى إلا أن إذا عند العطف لاختلاف الكلامين وتحمل شرط الغاية بمعنى

الأصل في الواو أن تكون للعطف فالواو المستقيم للعطف بأن تخالف الكلام اسما وفعلا أو اثباتا ومضارعا

أو مثبتا ومنفيا أو شيئا آخر مما يشبه العطف ويكون أول الكلام مبتدأ بحيث تصير إلى غاية فجاز استعارا كلمة أو بمعنى حتى إلا أن عند استقامة العطف باختلاف الكلامين بمعنى خروج

لكن كون السابق مبتدأ بحيث تحمل عليه شرط الغاية فيما بعد بأن شرط لكونها بمعنى حتى إلا أن حتى الغائية حيث

كما ان حد الشيئين في اوينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكم خالفه ما سبق في الاحكام
كما ان حكم المعطوف بالواو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى
ولا ان مشابهة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى ولا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف الصرف دون الا
ان مع ان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان سيجيء تحقيقه في بحث حتى عند قوله ليس
لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك
لعدم التناسب المعنوي ولا على قوله الامر شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان تمتد الى غاية التوبة
فيكون بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى
يتوب الله عليهم فانهم يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر ورد ان النبي
عم استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد اراد ان يدعو
عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهي الله
عن الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم مما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله
او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر
شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او ينيرهم او يتوب عليهم
ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
فتطرف الامور ليس انما هو في مجرور قوله ليس لك من الامر شيء حتى تشعر العطف عليه ولم يلتفتوا الى
ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدت ههنا في
حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها جزءا مما قبلها كما في اكلت
السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها خارج عما قبلها وسيأتي التفصيل الى في مجرورها وتستعمل للعطف في تمام ما مضى
بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم سقيت الفصال
حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والقرعى ان يرفع يديه ويطرحهما مما يلي الارض من شدة العطش

لا الصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل انك فعلت الثمن عندك فعندي
حرفان لم يات واتاه لم يتعد اتاه وتعدى ستراخيا عن الاتيان بحيث لان الاقرب في هذه الاستعارة
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء التعقيب الترتبي قيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة
الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لابد ان يكون قوله الثمن عندي باسقاط الا ليكون مجموعا
على انك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى للبيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف
على المنفي دون المنفي فساقط الاعتبار به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون
الكلام السابق كانه قال او لا منها حروف العطف ثم لعل الفارغ عنها عطف هذا عليه فالباء
للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وتصحب الاثمان
حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال لانه لما
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة
بكر الشعير قبل القبض ويجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر اس حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد
عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود ومتسلم في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا يدخل فيه ان تقبضه
شرط السلم حتى يصح فلا يجوز استبدال راس المال في السلم فيه فلو قال ان الخبر تني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق
كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان لا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم
فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا حينئذ التكلم والا بخلافه اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قادم
فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق لما مقتضى للعدل عنه ولا يقال ان تقييد الاخبار
لا يكون للباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قادم فكان الاول ان نقول تقدير الباء لا الا لان السلسلة المعنى
دون تاثيرة الاخر ولو قال ان اخبرت من الباء الا باذ تستطر تكلم الا ان لكل موضع لان معنا ان احسن حسن البدء لرعاية
طالق الاخر وجها بالصفات ذي بكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة غير ما استوفيناه فاخبر ما الا ذ تكون على القا

قوله وهو الملصق
قوله بهذا اي بالالصاق هو الملصق
المقابلة ويتحقق بهما اي بالباء والدراهم هو الملصق الباء قال
الى الالصاق وهذا اي الالصاق ايضا وذا قيل ان الملتقى
والملتقى على دخول الباء على الاثمان اي
من حنطة جيدة قيد احترازي قوله ثمنا اي مثمونا
ولو كان الخ اي لو كان الكر مبيعا لم يجز لانه
قوله بحيث اي بحيث يكون الكر ثمنا
ان الكلام مقلوب فلا يكون ح سلما لانه
في حال حيرتها في المبيع بيدان العقد
سلما اليه بكر شرى راس السلم قوله فيكون اي اي يشترى
اليه بالكر فيكون بكر مبيعا مسلما فيه
بيان للاجل وقبض راس المال في المجلس
المستبدل الذي يستبدل الكر قوله
قوله فان تقيد اي كان ذكر اي الاخبار واقعا على الوقوع
قوله عن اي عن الاطلاق
قوله لا نقول
قوله وهو ذكر اي الخبر
اي الا نقول ان تقييد الاخبار لا يكون الا بالباء فلا نقبل ان يقول ان الخبر
لغوي الخروج الملصق باذ نه

ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصلها وضعها وانما جاز التبعيض في المسح
بطريق آخر كما قال لكنها اذا دخلت في المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول الكل كما اذا قيل مسحت
بيدي فالباء لالحاق محل الفعل بمفعوله ليراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء ليراد بها البعض اذ التعبير
بالآلة قد يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح لقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت يدي بالحائط
او قيل وامسحوا برؤسكم فجعل المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المجمل بالوسائل
احد بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس انما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل على ما بينا
المراد به الكثير واليد ذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصبع اصل في اليد لكف تابع والثلث اكثر فاقيم
مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض بمنزلة احد رأيتي بحيث
رجع لم تتعين للمرة الآخرى وهي ناقلة مجمل في حق المقدار لانه لما علم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون فعل المسح
عم متعلقه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح الربع الرأس ضرورة كان ثلث
اصابع وكلما الآن الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله انما فامسحوا بوجوهكم
وايديكم لانه خلف عن الغسل فيعامل معاملته في الوجه واليد لانه يثبت الاستيعاب في البشرة المستهدفة وهي ايهم
لعارض كيفيتك ضربتان ضربة تبلغ الوجه والمرفقين للذراعين الزيادة بمثله جابر وعلى اللازم فهو كعلى الالف درهم كان
دينا الا ان يقبل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء ولا علو الا حلا وقد يكون حقيقة بتخريج يزيد على السطح فقد يكون
حكما بان يلتزم على فتشمل على الالف درهم كما يعلوه بر فيجب عليه فان يقبل بها فقط الوديعة بالقبول على الالف
لم تخرج عن معنى اللازم لكن بحكم عادية حفظ الاداء فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بالقبول
مثل بعت هذا واجرت هذا او كتبتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى
للالزام والالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض

كما في حقيقة الشرط ليؤيده انه لو قال انت طالق مع مجيء زيد لا يقع الطلاق وان لم يجيء ولو
قال انت طالق ان لم تكن حرف جر فقال فهما اسما الظروف مع المقارنة اي
بالبعد لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء كانت
الكل موطوءة او لا وسواء قدم الكل او الكل على المضاف اليه او جعلها بين المضاف
اليه وجملها الاضافة بعد الكل في الكل مع تقدم لفظ قبل طلاق او تأخره عنه
الطلاق واحدة على ما قال او اضافة بالكينونة كانت صفة لما بعدها اذ اقتضى كل من القبل والبعد بالكينونة بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب الترتيب النحوي صفة لما قبلها
فتقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي سبقتها
واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه
في الحال الى آخره يجيء على ما قال اذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها الى آخره لتقييد كل من القبل والبعد بالكينونة
بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فتقع
في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى
الآتية تقع الاولى والحال هذه الآتية معنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى
الماضية تقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله لعلي درهم وهو قبل درهم
في الصلوة آخر يلزمه درهمان بهذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف ودرهم
ودينار وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثنا ولكن الاستعمال الاول اصل فيه الثاني تبع فهو
داخل في الظروف تغليبا كقوله الا على درهم غير الدانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم
فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال

بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وكمثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصلها انما تستعمل الا لهذا المعنى غير انها تستعمل لمعان اخر لهذا غلب ان فسمي الكل بحروف الشرط وان كان لبعضها اسما وانما دخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل للجزاء ولا تستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يكون في كل حين الطلاقها فاذا لم يطلق شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث لكانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان المرة الفارة بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرة تطلق للتبة لانه تحقق الشرط اذا عند نجاة الكوفة تصلح للوقت الشرط على الاستمرار فيجازيها قصرا ولا يجازيها اخر كليهما اذا اشتركا بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلمة الجزاء تسببا بان جعل الاول سببا للثاني مسببا بان جعل المضاف بعدها دخول الغار في خزاريها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم دخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها متين على شرط الشرط والجزاء مثال الاول شعر وتغن بالغناك تبك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل ومثال الثاني شعر اذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * واذا احوز بها سقط عنها الكوفة انها حرف الشرط وهو الحقيقة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لاعموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نجاة البصرة هي للوقت حقيقة فقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز بخلاف فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اذ لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الا نادرا فهاهنا لا ان لا يسقط ذلك عن اذ مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما الى ابي يوسف محمد رح لكن وجه قولهما انا اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانه محال اذ الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما التزم تضمنا عين ارادة كالمبتدا المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

قوله قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وكمثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحال على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصلها انما تستعمل الا لهذا المعنى غير انها تستعمل لمعان اخر لهذا غلب ان فسمي الكل بحروف الشرط وان كان لبعضها اسما وانما دخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل للجزاء ولا تستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يكون في كل حين الطلاقها فاذا لم يطلق شارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث لكانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان المرة الفارة بعد الدخول كذا اذا شارف موت المرة تطلق للتبة لانه تحقق الشرط اذا عند نجاة الكوفة تصلح للوقت الشرط على الاستمرار فيجازيها قصرا ولا يجازيها اخر كليهما اذا اشتركا بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلمة الجزاء تسببا بان جعل الاول سببا للثاني مسببا بان جعل المضاف بعدها دخول الغار في خزاريها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم دخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها متين على شرط الشرط والجزاء مثال الاول شعر وتغن بالغناك تبك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتحمل ومثال الثاني شعر اذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * واذا احوز بها سقط عنها الكوفة انها حرف الشرط وهو الحقيقة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف لاعموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نجاة البصرة هي للوقت حقيقة فقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز بخلاف فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال اذ لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الا نادرا فهاهنا لا ان لا يسقط ذلك عن اذ مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما الى ابي يوسف محمد رح لكن وجه قولهما انا اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانه محال اذ الوقت الذي هو معنى حقيقي لها والشرط انما التزم تضمنا عين ارادة كالمبتدا المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق

وفيه لا تقع لم يمت احدهما وقال لا تقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عند هما لا يسقط عنه معنى الوقت
فصار المعنى في زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام حدث بان لم يطلقها فيه فتقع
في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى وابو حنيفة
عنده تعلق الطلاق بالمشيئة يستوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع
في الحال فلا تقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا تأمل
اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق وللشطر وروى عنهما انه اذا قال انت طالق لولا الدار
فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يسبق على مفعاه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في
الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية وان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء
الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في تحقق الاقتران في عرف الفقهاء ولم يروعن
ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا كيف المسؤول عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد على التصحيح
اسم تقيم فان استقام في السؤال عن الحال منها والا بطل لفظ كيف والمراد استفامة السؤال عنها انه يكون
ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمة سؤال او لا كما في الطلاق والعدم استقامة
الا بكيون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على ما يتم من كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال
ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال يبطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال
عند ابي حنيفة رح كونه مدبرا او مكاتبا او على مال وغير مال عوارض له فلا يتغير فلا يتغير بكيف شئت ويقع العتق في
الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في حيز الوقوع والقدر منضما اليها بطريق التزويج ومثال الاستقامة
فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع
الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون ذلك الى المفوض اليها في حق الحال الذي هو حاصل
كيف وهو الفضل الموصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا او اثنين اذا وفق نية الزوج فان لم توفق
يقع ما نوى واذا اختلفت فالاعتبار من اعتبار النيتين فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الاقوى
فان نوى الثنتين ونويا ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس بمدلول اللفظ حاما فانه ثلث فلم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه

ظاهر

واحد اعتباري بجاز استعمال اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف انما احتاج الى ما وقفه
نية الزوج مع انه فوض الامر اليها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية
ليتعين احد محتملية هذا كله اذا كانت مدخولا بها فانها لم تكن مدخولا بها تقع الوحدة وتبين بها ولا يقع

قوله كيف شئت لعدم الفائدة قلنا لما لم يقبل الاشارة فحاله وصفة بمنزلة جعله صلة فتعلق الاصل
بتعلقه يعني ان عند هما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما وقعا والآخر موقوفا بل يعلق
الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقعا معا بالحمل على ما ظنوا ونبوا عليه النكاح بحاجتنا
اندفع قيل ان في كلامه مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله وصفته فيتعلق الاصل
بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وهو بقيته يرجح

يلزم من بناء الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر كما اسم للعدد الواقع فاذا
قال انت طالق كما شئت لم تطلق ما لم تشأ لانها كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج
ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه ليتكون استفهاما او خبرية فلا بد ان يتعين
بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك ليقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت
ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب ما شاءت الزوج الا لو حيث اين
اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانها
لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فنحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما ما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا
هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان كليته فلا يتوقف مشيئتها فيهما على المجلس وانما لم يجعلا
بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدلالة على مجرد الشرط

ولانا سبان الجمع عموم المكان استعارا من عمومه الزمان بالكل واحد من كيف وكم وحيث
وآيتا بها من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيهما ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف
المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر
بعلامة الذكور عند نا تتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا تتناول الاناث المنفردات
لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث
المنفردات وعند الشافعي رح لا تتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى
هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين
والمسلمات قلنا نترك الآية في حقهن لتعذر تطبيقها فيهن حيث قلن يا بانا لم نذكر في القرآن
صريحا واستقلالا كما ذكرت الآية في حقهن لاجل هذا الامر لم يدخلن في الجمع المذكر بالتغليب باب
واسع في القرآن وفي كر لعلامة التانيث تتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال امنوني على نبي لا بنون و
بنات ان الامان تتناول الفريقين لان الجمع المذكر تتناول الذكور والاناث عند الاختلاط
ولو قال امنوني على بناتي لا تتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا تتناول المذكور
على سبيل التغليب ولو قال على نبي وليس سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر
انما تتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا ودون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه المسئلة
على سبيل النشر المرتب لكان اولى وخصر واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان
او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان
منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج النص والمفسر لان ظهوره
من حيث الاستعمال وملحوظ بالقصد المتكلم والقرائن كقولك انت حر وانت طالق انطاهر
انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما

مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه كذا قيل وحكمه تعلق الحكم بـ
الكلام قيامه مقام معناه حتى استغنى عن النية لما يحتاج الى ان نوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ
فان قصد ان يقول لسبحان الله فجرى على لسانه انت طالق لقع الطلاق ولو لم يكن بقصده وكذا
قوله لعبت وشربت واما الكناية فما استتر المراد به لانفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه بنية
على الكناية تجمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار الاستتار الذي يستتبع الحاجة الى الاحتراز
المشكل لان خفاءها بحسب بالغ آخر فلم يقع الخفاء في الصريح الا ظهور في الكناية بعوارض آخر
لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الآخر لا اعتبار فا لمدار فيهما على الاستعمال
ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير
المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت لتستعملها
المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف للمعارف عند النحويين لا يضر كونه كناية
لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله عليه السلام على من قال بك بأبه فقال من انت فقال
انا فقال عليه السلام انا اي لم اقل انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم اظهر انا هو مثال الكناية
الحقيقة ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي
بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن بالم ينو بنيته او لم تكن شيء
قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها
مجازا حتى كانت ابائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به
والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة وحرام نحوها كلها
معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان
تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم الا بهام فيه اذ معنى البائن
واضح لكن للاعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى شيئا
بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كناية

لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه
بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا الاستناد اللغوي وهنا كذلك فان البائن والحرام
معناه اللغوي واضح لكن معناه المراد به مستتر وهو نهاها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة
ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان ودون الاصوليين فان الكناية عندهم ان
يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في
طويل النجاد يراد بطول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو
طول القامة وهنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن ينتقل منه الى ملزومه وهو
الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا الانجاء من حاشية فتامل الا اعتدي
واستبرئي رحمك انت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ
الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق
فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدادا لنعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفرع
عن العدة فاذا نوى هذا لم يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق
اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك وطلقتي ثم اعتدي وكوني طالقا ثم اعتد
فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلم تكن العدة عليها اصلا فيجب
ان يحمل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقتي فقد ذكر السبب
واريد به المسبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في
الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم
واما في الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق
وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة
ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض واما في قوله استبرئي رحمك
فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح زوج آخر فاذا نوى

هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا قائما استبرئي رحمك
وانلم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك استعارا من قوله
طالقا على نحو كل مامر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند
قومك وعندي في الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا لم
يقع الطلاق الرجعي لهذا قال بعضهم انه ان قرئ احدة بالرفع لم تطلق فظاهر ان معناها منفردة
عن قوله ان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة
وان قرئ بالوقف فهو يحتاج الى النية فان لم تكن لم تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رح
ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج
الى النية اما في الوقف والنصب فظاهر لان الصحيح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلا يحتمل ان يكون معناه انت
ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الاصل في الكلام الصريح يقضي
الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح وانما ظهر هذا التفاوت فيما
يدرء بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانه جامعت
فلانة بما حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد
القذف ما لم يقل بنكاحها او زينت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت
لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما
اذا قذف جلدا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجب حد القذف لان التشبيه يوجب
العموم في جميع ما وصف به فيكون كناية ثم شرع في تقسيم الباب فقال واما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر سياق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم لتسامحا لانه فعل المستدل
والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة
النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا
والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا

وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف لقوله له ما سيق الكلام
دون سياق النص له والعمل هو عمل المجتهد عنى الاستنباط دون عمل الجراح فيصير حاصل
المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر
ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص فان السوق في النص
ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او لا فاذا اشتركا حد
الاباحة النكاح لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص والمليم يضاف اليه ظاهرا
بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة
ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس ثابتا بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج المقتضى لانه ليس
ثابتا لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة
ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وانما يكون محتاجا
اليه ليعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى الانسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك
يرى من كان عن يمينه وشماله بموقع عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة
والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى للمولود له رزقهن وكسوتهن شامل للعبارة والاشارة معا
وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فالكلام لبيان ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه فاذا كان
لاجل انها مرضعة للولد يحمل على انه من باب التنبيه على علة النفقة وعلى كل تقدير سيق لاثبات
النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى على الذي له الولد الولد لاجله رزق الوالدات
وكسوتهن فالنسبة اليه لام الاختصاص يعرف بان الاب هو الذي
اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى وليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب

حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة
ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي وبهما اسقط
في ايجاب الحكم الا ان الاول حق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة
الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق
النساء
انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا ودينا قال عم اليس شهادة النساء
مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احداهن
شطر
دهرها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذاك من نقصان دينها فالحديث و
ان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان
لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
ولكنه معارض بما روى انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام وليالیهن واكثره عشرة
ايام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة والاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما
ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوصا البعض وغيره مثال الاشارة
المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء
ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه صلى
عليه سبعين صلوة وهذا كله على رأي الشافعي ولما على ائمتنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى على
المولود له رزقهن على الاب جارية ولده فانه يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة
النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا عدل بهذا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي
ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من مخرج الاسلام
حيث يذكر تارة الاستدلال ام الوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة هو من اقسام النظم حقيقة
تارة كما ثبت بالعبارة والاشارة هو من صفات الحكم الا ضمنيه فيجيء موضوع المقصود على كل تقدير خرجت من قول النبي النص
العبارة والاشارة وليس المراد بمعناه اللغوي المصنوع له بل معناه الاتراعي كالايلام من التأفيف قوله لغة

تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله الآتي بيان تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص والقياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس خفي لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب دون الاجتهاد وفي المثال مسامحة والاولى ان يقول حرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف والمقصود واضح يعني ان قوله لغة ولا نقل لهما انه معناه الموضوع له النهي عن التكلم بالف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ودلالة النص وما ثبت منه وهو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات الثابت بالاشارة الاعند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما وجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو في حالة النوم اولى ان تجب على العامد وهو على حالة اليقظة خلافا للشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد نحن نقول انه لعارضه قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه بدلالة النص على ان ليس عليه الكفارة اذ الجزاء سهم للكافي ايضا وهو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم والا يلزم الوقوع كذلك لما وجبت عليه الدية والقصاص لانا نقول لك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس الى الجهل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس لعلة مستنبطة واما اذا كان لعلة منصوصة فهو سواء في الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز اوصحابي فكل من كان كذلك يرجم

ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على المرأة اذا طاوعت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم والافساد بالاكل والشرب اكثر وقوعا من الافساد بالجماع غير ان الفقهاء تحيروا بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لم ينف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس مثل هذا كثيرا لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم لا موضوع له بالقطع ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يجوز الاذى ولم توجد الحرمة فانما وجبت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقديمه فان في ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضي اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم العمل النص الا بشرط تقديمه على النص فان في ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا الى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى للحكم الثابت به فيختلف قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم العمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص

وهو المقتضى فان فى لك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى
تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه
فح يكون فح له فان فى لك امر دليلا الجواب الشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم العمل النص على قوله واما
الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح بالمذكور والا يغنى عنه ظهوره

بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدى
حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير ما فى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف
المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل
ويقال واسأل اهل القرية يتحول المسؤل عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر
ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان
قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره معناه محذوف وبقوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه ان قدر البيع يقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام
ح مع انه مقتضى لانه يصير حينئذ امرا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأمورا باعتاق عبد المأمور
ولهذا قيل ان الفرق بينهما ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى امثاله وقيل ان المقتضى والمحذوف
كلاهما يغيران فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير بالجملة فالمحذوف
فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس مستمدا خارجا عن
الاربعة ومثال الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك لم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة
لكم فان لاعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك
عنى بالف فانه يقتضى معنى البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق
فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول لا يجرى فيه

خيار الرؤية والعيب والشرط بل لشيء فيه شرط فيه شرط الاعتاق من كون الامر مكلفا اهلا للاعتاق
فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير كر الف
فانه يقتضي الهبة كما ان الاول اقتضى البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع
عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول كن فلما احتمل الركن السقوط
فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف
القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال فاثبت منه كما ثبت بدلالة النص الاعتاق
اي هما سلوا في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة
حين اقرصته ثم اعنسليه بالماء فانه يدل اقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس لغير الماء المطلق
لانه لما اوجب الغسل بالماء فقد يحتمل ان لا يجوز لغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله
بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بها جميعا
الا ترى ان من القى الثوب النجس في الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيدل ان المقصود وهو ازالة النجاسة
حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص
فانما هو من قلة التتبع والعموم عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ و
المقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رح يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف
الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان
قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبدك عني ثم
كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة وليس كذا يكون عاما حتى اذا قال
ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء
لان طعاما انما يتناول من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما
فلا يقبل التخصيص والمأخذ بكل طعام فانما هو لوجود صفة الاكل لان الطعام
عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل اكلا حنث بكل طعام ويصدق

فى انية التخصيص لانه ملفوظ به ولكن يراد بهذا المثال على قول من يشترط فى المقتضى ان يكون شرعيا شكل لانه عقلى والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق ان طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريعه آخرا على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق ان طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه فى الواقع فلضرورة تصحيح الكلام اى صدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا الاخبار منه فكانه قال فى الاول انت طالق لانى طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة فى ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذى هو وصف المرة لا التطليق الذى هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذى هو فعل المتكلم لكنه دال على بعض ماض لا على مصدر حادث فى الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء بالشرع فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعى رح لقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقى نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعنى تخريج طلقى نفسك فى صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقى نفسك فمعناه اعزبى على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتض حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتملية فتصح ولا يكون هذا من العموم فى شئ ولا يتصور مثل هذا فى طلقى نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعى الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجا علحدة وتخريج الشافعى رح علحدة فتخريجنا بائنا وتخريج الشافعى رح هو ان كل فراق يقتضى ويجرى فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابى حنيفة رح منحصرة فى الاربع اعنى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سبع اهل العلماء يستكون بوجوه اخر ايضا

سوى هذه الامور المذكورة فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال فصل التخصيص
على الشيء بامر العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم
على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات
دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا المفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق
او لا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق
المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم
العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف
على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق وإلا خرج
مخرج العادة ولا يكون السؤال او حادثة ولا الكشف او مدح او ذم ولا التفيد فائدة اخرى
فح تعيين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما
كان معنى الغسل المزني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالانزال بعد الماء وهو
احتراز الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا
لا يدل عليه اي على النفي عما عداه ولا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم
ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه
رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرام الحداة والغارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي عما عداه
البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا والحق التخصيص من زيادة اهتمامه والا عتناء بشانه ونحو
ذلك لكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه ودون المخاطبات كما قال
حسبما الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تخصيص موضع الوقوع و
هذا في كتاب كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك ما دل بتاويلات متينة لما ان

لم يتناول تكليف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يدل على السكوت عنه اصلا فليف يوجب
الحكم من حيث النفى والاثبات فاذا قلت جاءنى زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على
نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان تتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم فى غيره بالقياس
وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلال بعضهم للانصار فقال والاستدلال منهم
بحرف الاستغراق اى الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف
اللام الذى هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من الانى
لا بواسطة ان التخصيص بالشئ يدل على النفى عما عداه ورد عليهم اصحابنا ان الحديث قد دل على
عدم وجوب الغسل بالاكسال سلوركان باللام او بالتخصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب
قال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة اى
ان عندنا الحصر الضمنى ثابت فى الغسل الذى يتعلق بالمنى اى جميع الغسل الذى يتعلق بالشهوة منحصر
فى الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين
مرة يكون عيانا بان يترائى فى نفس الامر فى النوم او اليقظة بالوطى او غيره ومرة يكون
دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين مقام الانزال سبب نزول الماء ونفسه تعذر
عن بصره ولعله لم يشعر بقلته فاقمنا السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد دلالة
احتياطا والحكم اذا اضيف الى سبب مشتق اشعر بان سبب الوجوب الفاسد وهو متضمن معنوم
الوصف والشرط المبنى ان الحكم اذا اسند الى شئ هو صوف بوصف خاص وعلق بشرط كان
دليلا على نفيه اى كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفى الحكم عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعى رح حتى لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط المذكور
فى النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات اى من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات فالاصل زيادة مهرهن ونفقتهن فى
معاشهن فليتزوج مملوكة من مملوكات ايمانكم اى ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته اصلا

من اما ئكم المومنات فالله تعالى قد نص على انه انكم يستطيع الحرة فلينكح امته ثم قيد الامة بالمومنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة والامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمومن بالم تصر مومنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمومنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته ان طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فلما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو اليمين والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط انما دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حتى لا امرأة فلا يتعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون اذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يوثر في ازالة ثقله وانما يوثر في ازالة سقوطه وتصح لتقديه هذا الحكم العدم اتى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى الطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ليقع لما ذهب اليه الشافعي رح اى اذا قال الاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم تتصل ولم الصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال الاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث ليقع الزاى اذا حلف والله لا افعل كذا ولم احنث بعد وكفر بالمال يصح عنده لعيا بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط متقدم فكانه قال انا حالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مترتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا الا انما قيدنا بالمال لان نفس الوجوب لا يتيقك من وجوب الاداء على ما عرف

كالثمن المؤجل ثبت لنفس وجوبه بحر والذمة والايثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية الضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لاينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول فك الفرق ساقط لان ذمات المال انما تقصد في حقوق العباد وانما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لاينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعند المعلق بالشرط لاينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فكانه تكلم لقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم لقوله انت طالق لان الايجاب لايوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد المركب وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لاينعقد سببا فاذا كان كذلك فعكس حال التنفير لعارض فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا للورود قوله انت طالق وانت حر فلا باس به لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين الا تنعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره هذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا ينفي ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانه من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بخلاف البيع فانه من قبيل الاثبات ولا يقبل التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون باقيا للحكم فقط دون السبب يقال ثم الشرط حتى الامكان وتقرير الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق ان دخلت الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق

وهو مذهب اهل العبرية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول
ولم يذكر المصرح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه دائما للوضوح وشهرته
وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا ورد في مسئلة شرعية مطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة
الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام والمقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظيره ما ورد في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة
وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول
ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيثبت
النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة اذا كانت مؤمنة ليفهم منه
انها اذا لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصلان الشرط والوصف كلاهما
يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكهما في كونهما كفارة وهذا معنى قوله ونظيرنا من الكفارات لانها جنس واحد
وبعض اصحابنا رح يحمل عليه بالطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح

انكم كما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان ينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام
عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجوب اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم
من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده لا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي
في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما عهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا
ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وانكانا
في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تناف بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير
قبل التماس الطعام عما يكون قبل التماس وبعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي
الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة عما الآن
يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات
مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا ان يقيد
قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت
تقييده لبطل اطلاقه اذ الشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة
له لانه لا يحمل المطلق بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمتفق على قبوله هو قوله
عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين
وح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي
قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان تحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو ادا الصاع
او نصفه فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر رد النصان في السبب لامزاحمة في الاسباب

فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا من حمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا ورد في الحكم للتضاد واما اذا ورد في الاسباب والشرط فلا مضائقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان مع اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سوى ذلك اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال لا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او للذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فلما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط في الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن تجويزهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكما اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكما اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين تخييرا والا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم انه لم يشترط في الصيام ثلثة ايام فالله يعلم العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشئ منها او نحمل نص احدها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيها فما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من المقتضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة فلتم اذا كانا اي تعدد الحادثة لا يحمل المطلق على المقيد حملتم المقيد حتى قلتم لا تجب

وستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعم وشهدوا ذوى عدل منكم حتى تشترط العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول ورد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسائمة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة الثانية تسلم الوجوب النفى عما عداه كما مختم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثابتة الدلالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله عم لازكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة انما عملنا بحمل المطلق على المقيد لا مر بالتثبت فى بناء الفاسق اوجب نسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى بناء الفاسق وهو قوله تعم يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق وجب التوقف فلاجرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد قيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم الى الاشتراك فيه لان غاية المناسبة بين المجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لافتقارها بالصلوة فى قوله تعم اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فيما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو وتقتضى للتشريك بينهما عندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لاجل العطف بل لقوله عم لازكوة فى مال الصبى اجتزوا بالجملة الناقصة اى قاسوا بالجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زيد طالق وعمرو طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قولك زيد طالق وعمرو فانها تشترك فى الخبر لا محالة فكذا الا يمان قلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان عمرو كان مبتدأ الى الطلاق فلهذا اجابت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت فيها لا تجب الشركة الا بقيد كالتعليق فى قولك ان دخلت الدار فانت طالق وعمرو حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة الا انها

ناقصة تعليقا فضارت مشتركة بينهما في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعى الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب لم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب لم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه انكار مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه بتخصيص سببه اي تخصيص العام في هذه الصور الثلث لسبب الورود اتفاقا ولتحصيل ابتداء الكلام فقط وان زاد على قدر الجواب بان يعود المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا تخصيص بالسبب بصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم تخصيص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا تخصيص بسببه بل انما تغدى او حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره بحيث التبه احترازا عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ

قوله نوع مسامحة نقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل جمع سلم وكان للزنا والغيره وكذا
لكل سجود اعم من ان يكون للسهو وغيره وكذا لكل الف من جنس هذا المال او من
غيره وكذا لكل غداء ادعوا وغيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأى الشافعي
رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما
وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي
نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل فيهم فقط
والباقي قياس عليهم او بثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه
دلالته على المدح والذم العارضين فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الآية على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان ورد في قوم مخصوص كنزوا الذهب
والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت
مقابلة الجمع بالجمع حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد الى بدل لكل فرد من افراد الجمع الاول
من كل فرد من افراد الثاني فقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود
والعروض لكل احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال فخر الشافعي رح واطلاق
الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا اثيابهم وركبوا دوابهم
وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل
الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير قيل
لا حكم للامر والنهي في ضد هما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء

لقتضى النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب
ضده فان كان له ضد واحد فبنهما وان كانت الاضداد كثيرة ففي الامر تحريم جميع اضداده
وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الخصاص عند الامام
بالشيء لقتضى كراهة ضده والنهي عن الشيء لقتضى ان يكون ضده في معنى سنته واجبته وذلك
لان الشيء في نفسه لا يدل على ضده انما يلزم الحكم في الضد ضرورة الاشتمال فتكفي الدرجة
الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول انهما دون التحريم والسنة الوجبة في الثاني لانهما دون
الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا للتصحيح المنطوق
بل اثبات امر لازم فقط وبهذا اذا لم يلزم من اشتغال بالضد تفويت المامور به كان
لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم
يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان بكروها كالامر بالقيام
يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد فراغ التشهد ليس منهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود لكنه يكره لان نفس القعود هو قعود
مقدار التسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب وان القيام
يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لما يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه
عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم الماشي عن لبس المخيط كان من
السنة لبس الازار والرداء ويتفرع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في
معنى سنته واجبته وذلك لانه لما نهى المحرم عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئا
يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يترك كما لم يترك
السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم قولا وفعلا
لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا ويتفرع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده

على غير ترتيب الالف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان سجد
على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي انما المامور به فعل السجود على مكان
طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها
عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت الماموربه حين اعادها وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه نفثة النجس لاجل المجاورة فلم يتاد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا
للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت
بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو
يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب
بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة للعبد بالفخر
الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل
ذلك صاحب التوضيح فقال فصل المشروعات على نوعين عزيمة اعني ان الاحكام المشروعة
التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اصل
اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار
المرض بل يكون حكما اصليا من ابتداء شروعه كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا
بالترك كالمحرمات وهي على اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكون جابرها اولا والاول هو الفرض فانه
لا يخلو ما ان يقبل التكرار او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تارك الصلاة والافاد
هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك كذا المكروه في الواجب والمباح
من المشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل
لا شبهة فيه فاعداد الركعات والمقادير كلها متعينة بنهي لا زيادة فيه ولا نقصان
وثبت بقطوع لا تحتمل الشبهة وقالا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين

كذلك لان كلمة ما عبارة عن غير معهودة لم تتبنا ولها قط كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب
قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق بالعتقد فيه بالاختيار والقصدي وهو احص
من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه
كما يعرفون ابنائهم وعملا بالبدن فغي العبادة البدنية هو اداء ها بالبدن في الميقات
اعطاء ها او نائبه وقيل لها حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم
والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن ترك
لعذر الاكراه او لعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما
ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على
اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان يتهاون
بها فان لم يتهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا
للغالب لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متواتر ولا فلا
فما ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف
او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة وهي مما
توارثته العلماء الاجلة الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحاصلها
ان يطالب بالمروياتها من غير اعتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من
غير اعتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيود في التعريف
الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة المهدي
والتقسيم الآتي انما هو باعتبار اطلاق السنة الان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض

يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها اي مطلقة
النبي عم اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان
سعيد بن المسيب قال عاد وون المثلث من الدية لا ينصف وهو سنة اراد بها سنة النبي
عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يوخذ للمراة نصف ما يوخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة
الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة الآتي مضى
تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اسام
كالملوم والعتاب وهي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة
والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
لاهل بصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى
والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء
كلها لا تقصد منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة
حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين ويلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة
اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى الهيئة المشهد الغير
فهذا كلها من سنن الزوائد فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو معنى قولهم في المستحب الآتي
ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري
حال الذم والعتاب في الزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر لمفهمها بانه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم
فرضه اساءة لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام فتعلق الاثم
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه

لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم
اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان بالاداء وجبت
صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا
كانا تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان اوى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه
والا يلزم البطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان
يقضيه ليتكون في صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا
نقول ان الاجزاء المؤداة لما كان له عرضة ان تصير عبادة بعد التمام ولم تتم
فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لافعلا الى الشروع مقيس على النذر لان
النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل اى ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل
من الابتداء في الشرع الفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم
يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية
بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال

وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما احق من
الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا
في مقابلتها حقيقة ففي القسم الاول وليس لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة
في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت
الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة

في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليها مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة الناقصة في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فمما استبيح اي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم قيام حكمه بعاد وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل لمكان هو احق بالطلاق اسلم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بتمامها على نفسه او على عضو من اعضائه لابد وانه فانه رخص له اجراءها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم المشرك هو حدوث العالم المنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجود ان بلا ريب ومع ذلك يرخص له الان حقه في نفسه ليفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليهما لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وانظاره في رمضان اي اذا اكره الصائم بما فيه الجار على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم هو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجود ان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بالخلف وتلافه بمال الغير اي اذا اكره على تلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجود ان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان وترك الخالف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره اي اذا ترك الخالف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع وجوبه قائم لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام المحرم حكما جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بادا العزم

ولا يخفى ما في هذا اللفظ عن الانتشار ولو اريد ضميره الى الخالف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخالف في الذكر لكان اولى بالاتصال امثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر الجمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك معنى بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر فقتل في صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الواجر بالمعروف في صورة الخوف اولم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة البتة يجوز له على ما حررت والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير حق كالمسافر اى كافطار المسافر رخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعي رحمه الله الافطار افضل لقوله عم اولئك العصاة ولانك العصاة بل ليس من امر بالصيام في السفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه عطف قوله على كمال سببه فهو دليل ان المكمل العزيمة اي وذلك لان الرخصة انما شرعت للتيسير واليسر انما يكون في الافطار وهو الاظهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين شركته مع سائر الناس في البلية اذا عمت طابت فانا نمنك بالعبادة ثم لبعد ذلك ليسير عليه الصوم في الاقامة او اذا رأى اساءة الناس بالفطر وما احسن هذه الدقة الخفية ولقد جر بنا ها مرارا الا ان يضعفه الصوم ويستثنى من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان ملكه الجهاد او مشاغل اخر فان صام مات يموت آثما وما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الامر اللذان اسقطهما عنا الشرع في حقنا ما كان في الشرائع السالفة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة

قوله ولا يخفى الخ قوله ما في هذا اللفظ الخ قوله ولو اريد ضميره الخ قوله ولو قدمه الخ قوله وترك المخالف الخ قوله ولانك العصاة الخ قوله قلنا كان ذلك الخ قوله وهو الاظهر الخ قوله ولقد جربنا ها مرارا الخ قوله الا ان يضعفه الصوم الخ قوله فحينئذ الفطر اولى الخ قوله بالاتفاق الخ قوله وما اتم نوعي المجاز الخ قوله عنا من الامر اللذان الخ قوله اسقطهما عنا الشرع الخ

في حق المضطر المكره فان حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان ثبت
في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم
اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم وكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا
الضرورة فانه يأكل الميتة او لحم الخنزير ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر
فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء
من الحرمة بل من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان في رواية عن ابي يوسف والشافعي رح
انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يواخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
والوجوب ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار الى شخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول
زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة لعله يجاوز قدر الحاجة وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا

وشرط غسل الرجل في هذه المسح فان استنار القدم بالخف بمنع سراية الحدث اليه فكان
طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير الماسح
وهذا على رواية الاصوليين واما على رواية الفقهاء فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماحيا وآتيا
فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعده بيان اسبابها بهذا التقدير اقتداء بفخر الاسلام
وكان الاولى ان يذكر بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل الامر اما
باقتضاء ايجاد الفعل او الكف عنه اما مؤقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون المنهي عنه لا يتأدى الا بالكف اما
لغة او نحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة والمراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لان الاحكام قد
تنسب الى اسبابها تارة وقد تنسب الى علتها اخرى وانما كان الاول اولى لان الاسباب اعلام
للاحكام والعلل مؤثرة فيها والاعلام اظهر من المؤثر في الاكثر ولان الاسباب قد تكون
متعددة والحكم واحد والعلة لا تتعدد فاذا نسب الحكم الى العلة لم يظهر وجه اختيار احد
الاسباب على الآخر بخلاف ما اذا نسب الى السبب فان وجه اختياره ظاهر وان كان
الحقيقي في الاشياء كلها هو الله تعالى من حيث ان العالم والوقت وملك المحل والقابلية
والرأس الذي

حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة
هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة
منسبهما الابدان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى
صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي
الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا ولمفه فتجب
الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لما لكه ومحظور
من حيث انه بناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة ولما عرف سبب
بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي لما عرف كون
الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه لتعلقه به فالمنسوب اليه المتعلق به يكون سببا للمنسوب اليه
البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء ولتعلقه به ان يكون مسببا له حادثا كما يقال كسب
فلان مح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال انما يضاف الى الشرط
مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس
الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو
البدن والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام
السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة
وافعالهم الحديث يطلق على قول الرسول عم خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هذا فقط
لان المصنف ذكر افعال النبي عم وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر الا ان
الكتاب مرتجل على العالم الامة النبي وغيره فذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقابلة بهذا الباب
بيانا لمختص السنن ولم يوجد ذلك قط وذلك اربعة اقسام اربع تقسيمات وتجب كل تقسيم قسام وقد عدد هذا على طريق
اصول الفقه الاصول التي يحدث وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
عم اي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره وهذا اما ان يكون كلا ملا كالمتواتر وهو الخبر الذي



باب اقسام السنة

قال

رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب كالمخبرين بحدوث العالم وبالصانع وصفاته وبالنبوات ونحوها

قوله رواه قوم الخ اعلم ان الخبر المتواتر هو ما رواه جمع كثير يحيل العقل تواطؤهم على الكذب من اول السند الى منتهاه وان يكون مستند علمهم الحس لا العقل ولا غيره من الامور النظرية وان يكون علمهم حاصلا من كل طبقة من طبقات السند وان يكون عدد كل طبقة مساويا لعدد الطبقة الاولى وان يكون مفيدا للعلم الضروري وان يكون مفيدا للعلم النظري وان يكون مفيدا للعلم الضروري في بعض الاوقات والنظري في بعض الاوقات وان يكون مفيدا للعلم الضروري في بعض الطبقات والنظري في بعض الطبقات وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاولى والنظري في الطبقة الاخيرة وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاخيرة والنظري في الطبقة الاولى وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الوسطى والنظري في الطبقة الاولى والاخيرة وان يكون مفيدا للعلم النظري في الطبقة الوسطى والضروري في الطبقة الاولى والاخيرة وان يكون مفيدا للعلم النظري في الطبقة الاولى والضروري في الطبقة الوسطى والاخيرة وان يكون مفيدا للعلم النظري في الطبقة الاخيرة والضروري في الطبقة الاولى والوسطى وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاولى والوسطى والنظري في الطبقة الاخيرة وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الوسطى والاخيرة والنظري في الطبقة الاولى وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاولى والاخيرة والنظري في الطبقة الوسطى وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاولى والوسطى والاخيرة وان يكون مفيدا للعلم النظري في الطبقة الاولى والوسطى والاخيرة وان يكون مفيدا للعلم الضروري في الطبقة الاولى والوسطى والاخيرة والن

حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر
جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد
علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون الضابط فيه شهرة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عم
بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
انما قال ذلك رفعا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون ممن تلقته الامة بالقبول يعني في القرن
الثلثة مما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك بمن كان كما سيأتي
في الخبر حجة عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقيني بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اذ لو خرج من كل
كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين التي هي مذهب الجماعة القليلة عند العلماء وسيرد
في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاولاد
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم لعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي
اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل بمقتضاه ان خبر الواحد يوجب
العمل في الآية توجيهه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا يخلو بما نحن فيه على ما ينبغي فلذلك تركنا تفسيره
الاحد ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اتاه علم الكتاب بيانه ووعظ الناس ولا فائدة منه الا قبول
الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل وانه وهي انهم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى
قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية حتى اخذها كلها ايضا بعث عليا
ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلولم يكن خبر الواحد
حجة للعمل

لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت احادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور
فلا يلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد وقع في بعض النسخ قوله والاجماع المعقول عطفا على
الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رضي على الانصار بقوله
عليه الامة من قريش فقبلوه من غير نكير هكذا اجمعوا على قبول خبر الاحاد في طهارة الماء وفي نجاسة الخمر
وهو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو لم يجز العمل بخبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل الاولى
الا عن علم بالنصب على معنى قوله لتعلم ولا تقف ليس لك علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل
ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل الانتفاء
اللازم والملزوم يلزم على ترتيب اللف الاول لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب
العلم لثبوت الملزوم وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور اذ لا يتبع ما ليس
لك علم به بدليل وقوع النكرة في سياق النفي فشملها كان خبر الواحد لم تبلغ رتبة التواتر
والشهرة فلابد ان يعرف حال راويه انه امامي معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة
والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه قال الراوي اذا عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد
كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل وهم عبد الله المراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعثمان رضي الله عنهم كما
حادثة يحتج به بالقياس خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد اذا لم يخالف القياس
لما روي من حمل جنازة فليتوضأ قال ابن عباس رض لم نر منا الوضوء من حمل عيدان يابسة فنحن نتوضأ
ان الخبر يفيد بصيانة انما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك بما بداء وصفه فلا يعارض الخبر قط
واذا عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة فان وافق حديثه القياس مثل ان الفقه
لم يترك الا بالضرورة وهي انما توجد بالعمل بالحديث للانسداد باب الرأي من كل وجه فيكون مخالفا
لقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان

مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واختصاره وقد يدرك مراد
رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة تركت الحديث
ولعمل بالقياس وهذا الذي ذهب اليه ابا بي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة في هذا المقام
فنقول حديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري
بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وهذه هو
ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها
ان ضيعها امسكها وان شاء ظهارد ها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتاعها المشتري بهذا الاغتراء
فان ضيعها فخير وحسن وان شاء ظهارد ها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي حلب في يوم اول فان
هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان المعدودات والبياعات كلها تقدر بالمثل
في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان
بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا ايجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك و
الشافعي رح الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن او عينه فتشرح الى
انه ليس له ان يرد ها ويرجع على البائع بارشها وامسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة
بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرط التقدم الحديث على القياس بل
خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة و
لهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع
انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر
وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا في رواية الحديث والعدالة لانه ليس
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كبسرة بنت صفوان بعد فخالة الا تخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف

او اختلفوا فيه وسكتوا عن القطع صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلاثة لان رواية السلف شاهدة بالصحة والسكوت عن القطع بمنزلة قبولهم فلذا يقبل والمختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك اسمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم يسر مثله قط لموافقة قضاءه قضاء رسول الله صلعم وروده على رض وقال الضفي بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه هوان المعقود عليها والبها مسلمان فلا يسقط بمقابلة عوض كما لو طلقها قبل الدخول لم يسم لها مهر فعلى رض عمل ههنا بالرأي القياس وقد روى على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن ما رووه عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو موكد بالقياس ايضا وهوان الموت يوكد المهر كما يؤكده المسيس انما لم يظهر من السلف الا الركون الى ما يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول وهو مثال مارث فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلعم سكنى ولا نفقة وردعمر رض قولها وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد وكان اجماعا على ان الحديث ليس بمنسوخ ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب السنة بقياس على الحال المبتوتة على المعتدة عن طلاق رجعي جامع الا ضطباس قبل هي السنة بعينها او بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في آية السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وفي النفقة وانما لم يظهر هذا القسم الخامس من المجهول الى الآن لخفاء شائع في السلف فلم يقابل دوا قبول اجماع العمل بمجرد الخبر فلا يسقط انكم تحتجون بمجرد الخبر في مواضع كثيرة فما فائدة اضافة الحكم الى الحديث وان القياس الا تحكم فيه تحكم في القياس من منع هذا الحكم وارتفع عن بيان القسم الرابع شرع في شرائط فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي ابانة العقل والضبط والعدالة والاسلام العقل هو

في بدن الآدمي يضيئ بطريق يُبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيئ
بسبب ذلك النور طريق يُبتدئ بتلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس
مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى اذن الانسان صانع
ذي علم وحكمة فتبدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى
المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يُبتدأ به بطريق العلم من حيث يوصل فيبتدئ الى المطلوب للقلب
فيدرك القلب بآلة وفيه تنبيه على ان القلب يدرك العقل آلة على طريق اهل الاسلام
عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد
الاشراق بالشمس والسراج عند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بوساطة العقل او الحواس
الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منها اي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي المعتوه والمجنون لان الشرع ما اهلهم الا
للتصرف فيما هو انفع لهم ففي امر الدين اولى وبهذا اذا كان السماع للرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه اذا ضل في تحمله لكونه ممنوعا ولا في
رواية لكونه حافظا والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه سماعا مثل سماع شئ بحيث يسمعه
من اوله الى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال فلان لانه كثيرا ما يجئ السامع في سماع
مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يردد الكلام الذي
بعد حضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث بل يكون تبركا كما لو وقع ناصبيا
في مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على
حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه بدل المجهول الضمير
حفظه وله راجع الى السمع المجهول مصدر بمعنى الجهد به الطاقة اي ثم حفظ ذلك السماع بقدر الطاقة
البشرية له ثم الاثبات عليه بمحافظة محدودة هي العمل بموجبه بعد فهمه ومراقبته بمذاكرته اي مع
مذاكرته حال كونه مستقرا على الساذة الظن بنفسه بان لا اعتماد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول اني اذا كتبته

وهذا كله الى حين اداته اى الى حين ان يؤدبه ويعاقبه الى شخص آخر كذلك واحد اكان او جماعة فمن تفرغ ذمته عند السدتع ويشتغل به ذمة الانسان آخر يؤديه الى احد كهذا الى يوم التناد والى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز متعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه لانه محفوظ عن التغيير معصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه العدالة وهى الاستقامة فى الدين وهو يتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر هنا كما لها وهو حجان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وانما يصير على صغيرة بل يليم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع لك من خواطر الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على فعل لك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى لكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها جميع الاشراك بالله وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وروى ابو بصرة رض مع ذلك اكل الربوا وعلى رض اضاف الى لك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والظهار الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة ودون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل قال الظاهر كل من هو سليم معتدل العقل لا يكذب ويمتنع عن خلاف الشرع لكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر لعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه انما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص مما لم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فلا يكفى هنا الضبط والاتقان وهو التصديق الاقرار بالبديهة كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى الخبر اختيارا لان الايمان فى اللغة التصديق قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا ينفعه لانه بما قال الله تعالى لقد يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذه المعنى للكافر ممنوع لانه لم

باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام اورکن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل
من قوله بالبدء ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الدو الاسماء التي هي المشتقات من الرحمن الرحيم
والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول الاحكام وشرائعه يحتمل ان يكون
مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته والشرط التبيان
اجمالا كما ذكرنا اي شرط الاسلام بيان اشرائع الاجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلعم فهو حق وان الله
تع مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلعم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال
لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم فقبل
شهادته وحكم بالصوم وقال الجارية اين الله قالت في السماء قال من انا فقالت انت رسول الله
فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى
اذا بلغت المرتد فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين بتركها وجهلها وجعل فرقة
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق الصبي والمعتوه والذي اشتدت
غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت
غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل
روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات
هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بين
رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم
بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو الربعة اقسام لانه اما ان
يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم
او هو مرسل من وجه دون وجه وهو انكان من الصحابي فمقبول بالاجماع

لان غالب حاله ان السمع بنفسه منه عم وانكان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو
بنفسه صاحب فان ارسل الصحابي يقبل قال رسول الله صلعم كذا وان اسند يقول سمعت
رسول الله صلعم او حدثني رسول الله صلعم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا
امي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي وتبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
رح لايقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح وتلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول الكلام في ارسال من لم يعلم اسناده الى شخص آخر يقبل والظن
الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم ولي بل هو فوق مسند لان العدل اذا صح
لا طريق الاسناد يقبل بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي لتحايا
تحمل عنه ليفرغ ذمته من ذلك وارسال من لم يعلم من هو لا يدان يقول من بعد القرن الثاني والثالث
قال النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق
ولم الشهد النبي عم العدالتهم فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه يقبل عند العامة لحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل
والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان ما يتكلون الا تصال فظاهر
ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرط المراوي وهي مخالفته الدليل فخرقه فانكان بمعصية كالفاسق
نهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي المغفل وانكان بالعرض بان جاء الكتاب بخلاف
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن كحديث من كان له امام فقراءة
يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الآية في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مسح الذكر اذا مسه
كحديث القضيب بشاهد يمين نخالف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو شهود الحادثة المشهورة

كحديث الجهر بالبسملة في الصلاة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلاة شهرة مستمرة كان يحفظ
الوف من الرجال ولم يسمع البسملة الا ابو هريرة وهذا شيء عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه
مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قول عمر تعفوا
في مال اليتامى حتى لا تاكلها الصدقة فعلم انه غير ثابت او دل تاويل ان المراد بالصدقة
النفقة سلمنا كما قال النفقة المكررة كفت صدقة كان مردودا او منقطعا ايضا جواب ان اي يكون
الخبر في كل من هذه المواضع الا بقيد ورد كما في النوع الاول التقسيم الثالث في بيان
محل الخبر الذي يحتمل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها
واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه
دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عليه
اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وغيرهم من المسامحات المشتهرة بين جميع السلف اقتداء
بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات
او العقوبات او دائرة بينهما او مترددة بينهما ولكن قبل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث
ذي اليدين وقد التقى الختانان من عائشة رض وحدها وقبل بشرط عدد لان النبي عليه السلام قبل خبر ذي اليدين
في عدم تمام صلوته عالما بنقصه الخبر غيره فالما فالمذكور في العقوبات فانه اذا قبل فيه خبر
الواحد ولا يثبت الحدود ومنه لان في اتصاله الى الرسول عليه السلام شبهة والحدود تندرئ
بهذه اما اثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم ومثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما ثبتت اسبابها والحدود
ثابتة بالكتاب والامكان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون
والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة
والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكونوا اثنين ويتلفظ بقوله اشهد

وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة تخ

يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان

لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحو ها بان يقول وكلك

فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك فلان الشيء هدية فانه لا الزام فيه على احد فله

يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل ويثبت باخبار الآحاد

بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا

كان او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة

والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا يستجمع الشرائط

يبعثه الى الموكيل او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم لان

الخبر غير ملزم في الواقع فلا اعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل خبر الهدية من الفاجر

وان كان فيه الزام من وجه ومن وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل

والمولى تصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان

التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر ونلزمه العهدة في ذلك كان فيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا

يشترط فيه احد شطري الشهادة عندنا خلافا لزفر يعني العدد والعدالة لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا عند الشافعي

اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلا هما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شيء منهما فوقر خطأ بين بين فيه

وعندهما لا يشترط فيه شيء بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او مأمورا من الموكل

والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والمرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع

في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد عم من ان يكون خبر الرسول عما وغيره ولهذا قال

وهو اربعة اقسام فتسمية المحيط العلم بصدقه خبر الرسول عما واما الادلة المتعقبة قائمة على عصمة الكتاب

سائر الذنوب وقسيم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون النبوة بالمعجزات فانه لا يكون الا بالبداهة فجعلها

على السواء خبر الفاسق فانه حين اسلم يحتمل الصدق وحين فسقه يحتمل الكذب فيجب التوقف ثم ترجح احتمال على الآخر

---

لله وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ١٢

قال

لخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود هنا اطراف ثلثة طرف للسماع بان
يسمع الحديث من المحدث ولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف
الاداء بان يقيده الى الآخر ليتفرغ نسخته وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ان يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة
او بقراءة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اكنت قرأت عليك
فيقول هو نعم وهذا احوط لان اذا قرأ نفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لان عامل النفس اشد
عاملا لغيره او يقرأ عليك المحدث نفسه من كتاب او حفظ او من يثق به فيما يقرأ الاسن كان
وطيفة النبي عم والجواب انه علم الامة وكان مأمونا عن الخطأ والنسيان فلم يحتاط في قضايا هو
الاول ان تكتب اليك كتابا على رسم المكتوب بان يكتب بسم الله من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان آه اما الى ان تصل بالرسول صلعم
ويذكر اليك من الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا فانت محدث عني فهذا من الكتاب
كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان آه فاذا بلغك رسالتي هذه فانت محدث عني بهذا الحديث
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة البينة ان هذا كتاب فلان او رسول
فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع الاول والثاني
من الاخيرين ويكون رخصة وهو الذي لا سماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين الغيابا ولا
مشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني فلان عن فلان آه والمناولة بان يعطي الشيخ كتابه سماعا منه او الى المستفيد ويقول هذا كتابي سمعته
من شيخي فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو كالبيع بدون الاجازة والاجازة بدون المناولة خاصة
لا بد منها في كل حال والمجاز لان كان عالما بما في الكتاب قبل الاجازة صح الاجازة والا لا كما في
الاجزاء بكتاب المشكوة مثلا الا اذا كان في لك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل فراغك بالمطالعة تقوم نفسه اداء بما عاد

قال

الكتابة من غير تلفظ اه فهمت اطلاقه فقط ومعنى شرط جواز الرواية بها
فهمت يعني ان شرط جواز الرواية بالكتابة ان يفهم الطالب ما في الكتاب
العبرة ان الكتاب سماعا فان الكثير
قال
فيكونان اي الكتاب والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة البينة
قال
اذا شاء الآخر اشترطه
قال
الاجازة في الحديث اه ليس بشرط عندنا
قال
اذا شاء الآخر اشترطه
قال
الاجازة في الحديث اه ليس بشرط عندنا
قال
الاجازة في الحديث اه ليس بشرط عندنا
قال
الاجازة في الحديث اه ليس بشرط عندنا

الصحابي بخلافه ويوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من وجه شرع في الطعن
من غير الراوي ومثاله ما روى عباية بن الصامت انه عن قال الكبا بالكبر حلبة بائعه وتغير عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض لفى جلا فاتر
ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا بعده فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان النفي كان
سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود احتر
به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم العمل به وذلك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الجحاد
النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند البعض دون البعض مع ذلك
يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة ودون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين
كثيرا ويحيلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين حتى
لا يقبل الطعن بالتدليس مع هو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول اصحابنا فلان عن فلان او فلان عن فلان آه ولا يقول احدثنا فلان
قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح
فشبهته اولى ولا تدليس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية او بالاسم او يذكره بصفة غير
مشتهرة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ
ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا
ورفض الدابة كما لا يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر شروع من اصحاب
الجهاد لا يصلح جرحا للمزاح هو لا يصلح جرحا للاقران الذي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوز

ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لا حنيفة رح ما يقول في الشاب الحديث السن عندي في ذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشط الالقاب عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن يعتاد بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان وكثرة مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام كان ينبغي ان يذكرها في بحث معارضة المقابلات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا بجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى وذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فذكر المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والاحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات فحكمين متضادين بان يكونا في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض مع ذلك القيد نحو ما ذكر في الكرخي تجاوضنا والا نهوخل في شرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل كذا الحكم كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم والا يسمى تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصيري في سنة لان الآيتين اذا تعارضتا

تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة
لانه يفضي الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن
مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث لا بعده وهو قوله عم
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين الستين المصير الى اقوال الصحابة رض اذ القياس
بهذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يغنم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس
سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة
رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به مثاله ما روي ان النبي صلعم صلى
صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة ركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها بار بع
ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار لسائر الصلوة و
عند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز عن المصيرين تعارضت السنتان واقوال الصحابة
رض والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شئ على اصله والقرار
ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر امر بالقاء وقدور طبخ فيها لحومها وروى غالب بن ابجر انه
قال لرسول الله ص لم يبق من مالي الا حمرات فقال كل من سمين مالك فاباح له لحومها
فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لانه متولد منها ايضا روي عن ابرانه عم سئل اضحوكما
هو فضالة الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس هذا
يدل على نجاسة سؤرها والقياس ان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق
ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون
نجسا لجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الثاني اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارض هذا كله والسنة باب الترجيح وجب ان يقع
من المتوضئ والماء على اصله فقيل ان الماء معروف طاهر في الاصل فلا ينجس فوجب استعمال الطاهر والتوضي
به الآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم ينزل بالحدث للتعارض فوجب التيمم الذي لا بقاء
ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهر الفات
اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان التيمم لا يرفع الحدث
ترجيح المحرم فوجب ان يترجح المحرم ولا يقضي الى الشك لانا نقول ان الترجيح كان للاحتياط او للاحتياط
ههنا في جملة مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمى اي سور الحمار مشكوكا لهذا الاجل التعارض لا ان يعني
الجهل اي لا يعني ان حكمه مجهول ليكون من قبيل الاداء بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم
اليه ولما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس
دليل يصار اليه الا العمل بالحال وليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سور الحمار للضرورة بل يعمل
المجتهد بايهما شاء لشهادة قلبه يعني يتحرى قلبه الى بعد القياسين الذي اطمأن اليه بنور الفراسة
التي اعطاها الله لكل مؤمن عند الشافعي رح لا شتراط شهادة القلب ولهذا كان له
في كل مسئلة قولان او اكثر في زمان واحد بخلاف المتناقضين فانه ترجح عنهم وايتان في
مسئلة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هذا
قيل ولما كان من ابيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها
الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم تعتبرا
بان كان احدها مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى
على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما
اليمين في سورة البقرة والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
كم بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للمنعقدة والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة
وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والنموس ههنا داخل في اللغو فيفهم الى المؤاخذة في الحنث
فلما تعارضت الآيتان في حق النموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على
المؤاخذة الدنيوية فعلم ان في النموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد
حررت فيما سبق بالطول من هذا او من قبل الحال بان يحمل احديهما على حالة والاخر على حالة كما مر في قوله
لقمة حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان قوله لقمة ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم
يطهرن بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سمي اغتسلن او لا وقرأ
بعضهم يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فيتعارض بين القراءتين في بيان ما يتحقق به
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فيتجرد
انقطاع الدم ح يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام فيحتمل
عود الدم فلا يؤكد الانقطاع الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كامل ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على
التقديرين الا ان يقال يميل على استحباب الغسل دون الوجوب اي يحل تطهرن ح على طهرين كيفيتين
بمعنى بان اريد قبل اختلاف الزمان صيرحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم كقولنا في اولات الاحمال احلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان
هذه الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا والآية الاولى
تدل على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من
وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رضه يقول تعتد باقصى
الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد
تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رضه يقول تعتد بوضع الحمل وقال احتجا على علي من شاء

بالجملة ان سورة النساء القصرى اعنى صورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال
نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعتبر به وبهذا قال عمر
رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج ويأخذ ابو حنيفة
والشافعى رح جميعا اذ لالة عطف على قوله فعبر بحا اى من قبيل اختلاف الزمان فى لالة كالخاص المبيح
فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الخاص ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان
الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا
ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون
النص المحرم ناسخا الاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو
غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة
اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او
الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى المثبت اولى من النافى هذه قاعدة
مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل
من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فنجد لك لصيرا الى الترجيح
بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى بالنسبة الى النافى الامر الزائد
ويبقيه على الاصل لما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وقع الاختلاف
فى عمل اصحابنا ايضا ففى بعض المواضع يعملون بالمثبت وفى بعضها بالنافى
اشار المصالى قاعدة فى فلك رفع الخلاف عنهم فقال الاصل فيما ان النفى ان كان من جنس ما يعرف
بدليل يا بكان بينا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذى لم يتحقق او كان متحققا
حال الكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة يعنى كان النفى فى نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من
الدليل او ان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى علم انه اعتمد على الدليل لم يجز

ظاهر الحال فمضى ما تين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا
بالدليل كان مثله فيتعارضان فيحتاج بعد ذلك الى دفعه فجاز ح مذهب ابن ابان والا فلا
الى ان نكم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله والا ما عرف ان المراد اعتماد على الدليل بل بناء
على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل
فجاز ح مذهب المكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات
ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف اما الكل او سوها على غير ترتيب الملف فجارا والا
بمثال قوله الا فلا فقال انفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعايشة رضه وكانت
في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها عتم هل يبقى زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان
عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لم يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا
وقيل قد صار حرا وهو مختار الحنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا
فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام العبودية عارضة لكن لما انفقت الرواة على ان زوجها
كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة
ويبقيا له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو زوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه يبقى كذلك وليست
للعبد علامة دليل يعرف بها وبميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها عتقت
وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا
الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لما حين كون زوجها حرا وفي حديث
مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي صلعم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم
اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام قضاه فقيل انه قضاه ثم تزوج بها حلالا حيث لا يحل النكاح
في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح واخذ الوطي بقيد حيث يحل النكاح لا الوطي حرم ان الوطي

فالاحرام امكان عارضا في بني آدم والحل اصلا لكنه لما التقت الرواة انه عم كان حل بنته
وانما الاختلاف في البقاره ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارئ عليه وخبر الحل مثبتا للاحرام
والنافي مقدم على المثبت في باب حديث ميمونة وهما روايان انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو
ليس من جنس المحيط وعدم تعلم الاطراف وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات
وهو ما روى انه عم تزوجها وهو حلال الا ان الخبر بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحلين وفيهم غلبا
فتعارض الخبران على السواء احتيج الى الترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا تفاوت
في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معلولا بهذا الوجه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله مثال للكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان
يقول وطهارة الماء وحل الطعام حين ما لم تشبه حالة لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض
مخبران في نقيض احدهما انه نجس وحرام فلا شك ان خبر مثبت للماء العارضي ما اخبر به قائلا لا بأس به
ثم جاء آخر يقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان تفحص عن حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه
الطهارة والحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت
وان كان خبره بدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وحاله منفسحة في
الاناء الطاهر الجديد او النفيس بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء
فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان خبر النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بينا
في تحقيق الامثلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة
وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او
كان احد هما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذا القدر لان الاستواء

في هذا الباب اي ترجح الخبر
فضل اي في العدد والضبط
فضل اي في العدد والضبط
فضل اي في العدد والضبط

فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لأن ثلثه اطهار وانما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل
وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال ونحن نقول نفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل والجواب
فيما لو ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وبما ذكرنا يندفع قوله فاذا
قرءناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان المطلق البيان
يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على
حاله يصح موصولا ومفصولا والبيان بتغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المتاخر في
الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم
يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف
الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة
غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تاما وانما يصح
ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لافتقاره معنى بدون ما قبله فيجب
ان يكون موصولا به لانه عم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليات بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعل مخلصا
ايضا بان يقول الآن انشاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح
مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله ثم وهذا
النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال لابي جعفر بن منصور الدوانيقي الذي كان من الخلفاء
العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة
رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي ليقول الناس الآن انشاء الله فتنقض بيعتك فتحير
الدواة وسكت واختلف في خصوص العموم فعند الشافعي رح يخصص ذلك بالاجماع في قسم

يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالاستثناء
اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان لتغيير فلا حاجة بتقييد بشرط الوصل
وعنده بيان لتقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم
مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى قطعا فكان لتغيير اي
كان التخصيص بيانا لتغيير من القطع الى الاحتمال فتقييد بشرط الوصل وعنده لما بين تغيير
هو تقرير للمظنة التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان
تخصيص العام الا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسئلة الاول ان الله تعالى امر بني اسرائيل
بقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا
ان يعلموا انها باي صفة هي وكيفيته ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد صح
العام بهذا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة بني اسرائيل من قبيل تقييد
المطلق لان من قبيل تخصيص العام لان قوله لها بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة وصفت
لفرد واحد لانها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ
لا يكون الا متراخيا الثاني ان قوله لا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون خاص بنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل
اهلك ايضا فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من
اهلك فقد خص العام متراخيا وهنا ايضا فاجاب بقوله والا اهل لم يتناول الا ابن لان اهل
النبي من كان تابعه في الدين والاتفاقة لا من كان ابنا في النسب فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله انه ليس
من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا لكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله واهلك الا
من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن نوحا عم تعلق ان ابنه
شفقة عليه حتى سأل ربه تعالى وقال رب ان ابني من اهلي ان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس
من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما تعم الكل فيدخل فيه

فقال عبد الله بن الزبعرى ألست ان عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله فترا هم يعذبون في النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية منه اخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى لما سمع تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي عم ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في البحث الوجوه الفاسدة نرك فكره واشتغل بحث الاستثناء فقال الاستثناء منع النكلم بحكم بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء منع التكلم بقدر المستثنى من حكمه الذي كان يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل كلما بابا قائما بذاته اى بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له على تسعمائة فقدر المانع كانه لم يتكلم له بحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالخبر اصلا حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح منع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه لا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله فلان على الف درهم الا مائة فلنا ليست على فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدة الاستثناء تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقض من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بسبب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن حجة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشارح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان حالة لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره واثباتا له لان المعنى حينئذ لا اله غير الله فيكون نفيا لغير الله

لا اثبات الا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المعنى
ح لا الا الله فانه موجود ولنا قوله نعم فلبثت فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في
القوم الف سنة الا خمسين عاما لان قبل الدعوة وخمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا
هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب
يكون لا الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح لان اهل اللغة
قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بعد نفي واثبات
باشارة فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب هو اليه اشارة ولم نكن على سنة من ان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست مرادة
من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود على ان حكم المستثنى منه منتهى بحالة كما ان الغاية منتهى
بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود وانما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما
وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلهة آخر قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا
حسبما التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو الا بمعنى لكن واخراجه من الصدر
بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء
عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ وقال
الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العلمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه اي ان هذه الاصنام الا
تعبدونها انهم عدو لي الا رب العلمين لكن رب العلمين فانه ليس بعدو لي فانه لم يدل ضلالي الى الان
فيكون كلاما مبتدءا ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما اعبده
عدو لي الا رب العلمين فيكون متصلا بهذا قيل ههنا والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها
على بعض بان يقول لزيد علي الف ولعمرو علي الف ولبكر علي الف الا مائة يتصرف الى الجميع

كالشرط عند الشافعي رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف جميعه
الشافعي رح كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول لهند طالق وزينب طالق و
طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وبذا ان
كلا من الاستثناء والشرط بيان التغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا في الجميع فينبغي ان لا يصير
لكن لضرورة عدم استقلاله بتعلق بما قبله وهي تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه
لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا
لجميع ما سبق لوجود شركة العطف لكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا
من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل لا مضائقة فيه بعد حصول المقصود وبيان ضرورة
عطف على قوله بيان تغيير اي البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بحالم لو
لا اي السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون في حكم المنطوق
اي البيان اما ان يكون في حكم المنطوق او الكلام المقدر السكوت عنه يكون في حكم
المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلام الثلث فان صدر الكلام وجب الشركة مطلقة في قدر
الابوين بين غير تعيين بنصيب كل منهما تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاستحقاق البات فكان قال فلام
الثلث والبقية اثبت بدلالة حال المتكلم اي حال السكوت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كالسكوت
الشرع عند امر بعانه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا امر بامر شرعي ويعلم انه كالمنصات
والسكارت او اشيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح مشكوته فيصير مقام الامر بالاجازة في حكم سكوت
الصحابة شرط القدرة على الانكار وكون الفاعل معلوما وان لم يقف عليه فوجب حلا فوجب حلا فوجب حلا ولا اثم حراما ولو ثبت
ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لعلمنا انه قضى على الاب ان يعجز عن الاداء ويأخذهم بالقيمة ويملكت
عوض ما منافعها ومنافع اولادها وكان في ذلك مضرة من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع الحر غير مضمونة
بالاتلاف او تثبت ضرورة دفع الغرور على ما سنذكر وحرام مسكوت المعنى الذي رأى عبده يبيع ويشتري

فانه يصير اذونا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر التاجر ودفع الغرور عنهم واجب
وقال فرح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وانه يكون لغرط الغبن
والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو
المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكانه قال على مائة درهم
ودرهم انما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بيان
الكل دراهم وهذا انما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب
فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا الثوب بل يرجع الى المقابل
في التفسير وقال الشافعي رح المرجع اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا
درهم وسمى المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقا وبيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة هو
النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد
ومعنى بيان التبديل انه بيان هو صحيح وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لغة الحكم المطلق الذي
كان معلوما عند الله لانه اطلقه فصار ظاهرا في البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا
في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة التبتة ولكن لم يقل نهى ابيح الخمر الى مدة معينة
بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه يبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد
ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه يدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب
الشرع ليعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في
حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله
تعالى تبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل
عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص
الذي تلوناه قبل ذلك فلا فالله هو ولغيرهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وغرضهم من ذلك ان النسخ يشير الى سوء عاقبة الحكم ويكون منه بدا والله تعالى
الآمر لا يوصف بالبدا لوجوه وغرضهم من ذلك ان النسخ يشير الى سوء عاقبة الحكم ويكون منه بدا والله تعالى

فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب الحكيم المريض يشرب دواء اليوم ثم غدا اليوم ثم غدا
بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب مزاجه ما يليق به
الميرغني اني أبدلك عن البغدادي دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء الاخير
حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحمل الوجود والعدم
لفسد بان يكون مراد ممكنا عليما ولا يكون واجبا لذاته كالايمان لا ستحقاقه لذاته كما
فان وجوب الايمان حرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان لا يقبل النسخ وليس بمانع
النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق بالتوقيت لا ينسخ قبل ذلك
الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلثة ايام
خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين وامثاله حكاية عن قول يوسف عم وكل ذلك غلط لان
من الاخبار والقصص الاولى في نظير قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره قوله تعالى
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ونحوه وتابيد ثبت نصا او لا عطف
على قوله توقيت فانه اذا الحق به تابيد ثبت نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي
قبض عليها رسول الله صلعم لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا الذي بعضنا فلا ينسخ بقبض
عليه عم وقد ذكرنا في نظير التابيد الصريح قوله تعالى في حق اليهود خالدين فيها ابدا او ورد
بانه يمكن ان يراد به المكث الطويل وجيب بان ذلك فيما اذا اكتفي بقوله خالدين كما في العصاة
واما اذا اقترن بقوله ابدا فانه نص محكم في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار دول الاوجه
في نظيره قوله تعالى في الحدود والقذف لا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ينسخ وشرطه ان يمكن من يعتقد
القلب عنده ناودون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد دخول الاستقبال من زمان قليل يمكن فيه من اعتقاد
ذلك الامر حتى لو قبل النسخ بعد ولا يشترط فيه فصل زمان يمكن فيه من فعل ذلك الامر لانا قائلون بعدم
زمان التمكن من الفعل حتى لو قبل النسخ وقبل ان النبي عم من صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ بادى على
الخمس ساعة ولم يتمكن احد من النبي عم والامة من فعلها واذا تمكن النبي عم من اعتقاد ما فقط

وانه امام الائمة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت لما ان

حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى

وجود التبع البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا يدان يتمكن من الفعل البتة ثم شرع

في بيان ان اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقياس لا يصلح ناسخا اي لكل

من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب

والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني

رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب

والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد

لعمل المجتهد بما شاء بشهادة قلبين كما في زمانين لعمل المجتهد باخر القياسين المرجح اليه لكن

لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح كان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة

بالرأي الا انهما على نهم يجوز نسخ الكتاب بقياس يستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا

ناسخ الشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال

فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد بان الاجماع يتصور انيكون لمصلحة ثم

تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول عند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب

بالاجماع لان الموافقة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات

بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة قيل نسخ ذلك

بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته لكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز

النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالكتاب

فهي سواء عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عندنا الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كما انه يجوز

نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول عمل اولا بالكتاب ثم كذب الله فكيف يؤمن ان يعيد ويبتليه لو جاز

الرد بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله فلنا مثل هذا الطعن

لا أنفر عنه في التفق ايضا وهو صادر من اسفهار الجاهلين فلا يعبأ به ومنهم
الشافعي رح ايضا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روى لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف يتسخ بها وفي عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا
له قلنا لما كان النسخ بيانا بينه الحكم المطلق جاز ان يبين الله كلام رسوله ورسوله كلام
ربه بمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله
عم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه
في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم
نسخ بقوله تعم فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعم لا يحل لك النساء من بعد
اى بعد التسع نسخ بما روت عائشة رضا ان النبي عم اخبرها بان الله تعم اباح له النساء ما شاء و
قيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعم انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة لا وقوله تعم ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك
من تشاء وهكذا كل ما ادروا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا في نسخ الكتاب بالكتاب نقطع
النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام
المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حق الرسول عم بالفاظها
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في من الشمانية آية والآن لا تبلغ على ما في المصاحف
العثمانية من سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن لا تبلغ على ما في المصاحف العثمانية من
عشر آية والحكم دون التلاوة ومثل قوله تعم لكم دينكم ولي دين ونحوه قد سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة و
عشرين آية في باب القتال منسوخة بآيات القتال وسواء عم القتال عشرين آية منسوخة التلاوة
على اصحاب الاتقان من عندي انها زائدة على عشرين الى العين ام الكثير وعلم هذا كله فرض على الذي
يعلم القرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعلم بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل

في التفسير الاحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب الحنفية شرح وان تيمم الشافعية باطلة
في كيفيتهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله
عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بلا وقت فتتابعات
وقوله فاقطعوا ايمانهما فكان قطع الايدي والنسخ وصف في الحكم بان ينسخ عنه الاطلاق ويبقى اصله
مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب
يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ هذا
الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن للابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة فانه نسخ
عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشهور كسائر المنسوخ وعنده
يجوز بخبر الواحد والقياس كما في البيان حتى انبتت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد هو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط
عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين الظهار بالقياس على كفارة القتل التعديل بالرأي
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا الكثير بناء وبنيه وانما خصصنا هذا
التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظم التلاوة وجواز الصلوة ومعناه وجوب العمل والاطلاق فيجوز ان ينسخ
احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ الطلاوة دون التلاوة بخلاف السنة فانها لا تخلو عن نظمها احكام
والزيادة على الخبر المشهور خبر آخر في عرف الشرع فلم يجز هذا التقسيم فيها والمانع من تقسيم البيان شرع
في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام كان ينبغي ان يذكر هاهنا بعد السنة القولية متصلا كما فعله
صاحب التوضيح فنقول فصل افعال النبي عم سوى الرسالة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما
استثنى الرسالة لان المبالبيان اقتداء الامة به والرسالة ليست مما يقتدى به على حكم الفعل اذ لم يقم
فيه بسبب القصد لفعل مباح فلا يكون قصده للحرام مبتدءا ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من حنث في الطلاق
فخرج منه قاعما جالسا فانه لا يقع عليه لان قصده الخروج وما استقر عليه كما كان من قصد سوى عم بالضرب وذبح التقي فقطع
بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يتم عليه ثم قال ابن عم الشيطان لكن بذا التقييم النسبة الينا الآن
حقيقة لم يكن شيء احيا ميتا الا بايتة ليل وبشبه كانت الاكل كما قطعت حقيقة انهم اشغلوني اقتداء

لم تصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا ولكن مخصوصة به فقال العضيم بجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي
عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال العضيم بجب اتباعه الى يقوم دليل المنع وقال
الكرخي لتعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب والمختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا انه فعله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب
او الاباحة تعتقد به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا
علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا والعلم على اي جهة
فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون
مباحا وما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه في بيان طريقة في اظهار حكام
الشرع بالكون فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو
جبريل عم فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ اي سمع النبي عم بعد علم النبي عم بانه جبريل عم اية قاطعة في
الشك والاشتباه في انه جبريل عم اولا وهو الذي انزل عليه بلسان الملك الروح الامين عم يعني القرآن
الذي قال الله تعالى في حقه نزل به روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما ثبت عنده بقوله او بعمله لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى ايانا
عنده وهذا هو المسمى بالالهام ولا يشترك فيه الاولياء ايضا وكان الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهام
لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه لم يكن من شانه عم اولا ان تثبت به احكام الشرع وكذا
لم يذكر ما كان في المنام لانه كان في ابتداء الامر لم تثبت به احكام الشرع الباطن

قوله قال الملك قال الروح الامين اي جبريل عم وهو اسم ملك كذا قالوا قال وهو اي جبريل عم
قوله قال الروح الامين اي جبريل عم وهو اسم ملك كذا قالوا قال وهو اي جبريل عم
قوله قال الروح الامين اي جبريل عم وهو اسم ملك كذا قالوا قال وهو اي جبريل عم

مانيال بالاجتهاد بالتامل فى الاحكام المنصوصة بان يستنبط علة فى المنصوص
ويقيس عليه مالم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين فابى بعضهم ان يكون
هذا من جملته لان الله تعالى قال ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما
لا بد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلمنا انه عام فلا نسلم ان اجتهاده
ليس بوحى بل هو وحى باطن باعتبار المآل والاقرار عليه وعندنا هو ايضا بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه الى ان
نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى ولا يجوز له التاخير الى ثلثة ايام او الى ان يخاف
فوت الغرض ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب فى الراى لم ينزل الوحى
عليه فى تلك الحادثة وان كان اخطاء فى الراى نزل الوحى بالمنع عن العمل بالخطاء والاقرار على الخطاء قط
بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطاؤا يبقى خطاؤهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم
عن الاقرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره مما للبيان بالرأى من المجتهد لامته فانهم يقرون على الخطاء
ولا يعصمون عن الاقرار عليه نظائر كثيرة فى كتب الاصول منها انه لما اسر سبعون نفرا
من الكفار فشاور النبى صلعم اصحابه فى حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء
وعلم احرار العلم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض لم لم تقتل عباسا ومكن عليا من
قتل عقيل وتمكن حمزة من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عليه السلام ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون
قلوبهم الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انتم
استقرا يعم على راى ابى بكر رض فاخبر بانه خذ الفداء وقال لتستشهدن منكم فى احد بعددهم فقالوا قبلنا
فلما اخذ والفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فلما رأى رسول الله صلعم وابو بكر الصحابة كلهم قد اقروا نزل العذاب انجى اخذنا الامر

ومعاذ بن سعد فظهران الحق هو رأي عمر وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض
لكنه لم يقرر على الخطأ بل تبين عليا بنزول الآيات او مضى الحكم على الغداء وامر بكاية ولم يأمر باعادة
وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول
لا يُنقض الرأي بالنص في الثاني ينقض وهذا كالالهام الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من
المجتهدين كالفرق بين الالهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وانلم يكن في
حق غيره بهذه الصفة فالهامة قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والالهام الاولياء
حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب كما
شرع في بحث شرائع من قبلنا حجتي انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال البعض منهم تلزمنا علينا
مطلقا وقال البعض لا تلزمنا مطلقا والمختار وهو ذكره المصنف بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص
الله رسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التوراة والانجيل فقط لا تلزمنا
لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما بهوا النفسهم فلم يتيقن انها من عند الله
تعم وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لم نفعل او اشار فذلك دلالة
بان في لك كان جزاء الظلم فحرم علينا العمل وهذا اصل كبير لا يحيفه فتح تفريع على اكثر
الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قولنا نعم وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التوراة
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
فهذا كله باق علينا وكذا قولنا نعم ونتبعهم ان الماشية منهم اي من ناقة صالح عم وقوله تعالى
على القصة بطريق الحكاية جائزة وكذا قولنا انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في
قوم لوط عم بدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قولنا نعم فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقولنا نعم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما ثم قال في لك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن جزاء علينا ثم هذه شرائع التي علمنا انها
تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها انما ثبت اذا في كتابنا بلا انكار



الشرع السابق فقولي تلزم علينا مطلقا بناء على ان
وعند اصحابنا تقال الا ان يقوم الدليل على انتفاء شرعيته
وذلك كالذين بقوم الليل على انتفاء شرعيته
من قبلنا مطلقا بدليل قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
والقائل ان يقول ان كان شرعا لمن قبلنا فهو شرع لنا
ان يبقى الى الساعة ولا يجوز ان تكون من مرضيات الله تعالى لانه يلزم
صيرورة ذلك الشرع باطلا وبعض شرائعنا
وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما كان من مرضيات الله تعالى لا يلزم
كل نبي تتحى بعينه في اخر ايده فانه تعالى قد يخص بعض الصالح
قال الاستاذ وكذلك حكم شرعه ومنهاجا وقال ان شريعة
بالكلية فلا يلزمنا شيء منه الا ما ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع
قوله بل وجدت في التوراة والانجيل للاستدراك لما توهم ان نقول
قوله تلزمنا اذا قص الله علينا ولم ينكر علينا
قوله لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا
قوله بل وجدت في التوراة والانجيل فقط
قوله لانهم حرفوا التوراة والانجيل كثيرا
قوله فلا يتيقن انها من عند الله
قوله فحرم علينا العمل
قوله وهذا اصل كبير لا يحيفه فتح تفريع
قوله على اكثر الاحكام الفقهية
قوله فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قولنا نعم وكتبنا عليهم فيها
قوله اي على اليهود في التوراة
قوله النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص
قوله فهذا كله باق علينا وكذا قولنا نعم ونتبعهم ان الماشية منهم
قوله اي من ناقة صالح عم
قوله وقوله تعالى على القصة بطريق الحكاية
قوله جائزة وكذا قولنا انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء
قوله في قوم لوط عم بدل على حرمة اللواطة علينا
قوله ومثال ما انكره علينا بعد القصة قولنا نعم فبظلم من الذين هادوا
قوله حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقولنا نعم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا
قوله عليهم شحومهما ثم قال في لك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن جزاء علينا ثم هذه شرائع التي علمنا انها
قوله تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها انما ثبت اذا في كتابنا بلا انكار

صارت تلك جزء من ثمنا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بالسنة فقال تقليد الصحابي واجب لكن به
القياس اقيس لتباين الصحابيين وربما يعرض لهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع
من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وانكم تسيدانه ولئن سلم انه ليس مسموعا منه بل هو رايه فرايه
الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسراره الشريفة فهم مزية
على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان رجحان جهة
السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رايه فيخطأ
فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احدهم سواء كان يدرك بالقياس
او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخرين فيتعين
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان اباحنيفة
رح واصحابه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر عن درکه
فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام و
لياليها واكثره عشرة وشرار ما باع بما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس
يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرءة وقد باعت بستمائة
بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب وما اختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا غير ما لا يدرك
بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه ح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام
قدر راس المال فان اباحنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض
وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالمرآى لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا حاجة
الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانه يضمن لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه
كالقتر ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صبيا لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن

قال اي ابو حنيفة رح في قول المصنف القياس يجب ترك خبر الواحد بقول الصحابي
قوله اذا خالف القياس اي قياس يجب تركه بقول الصحابي
قوله فيما لا يدرك بالقياس اي الذي كان من الغيب
قوله لان قياس الصحابي اي الذي كان من الغيب
قوله لاحتمال السماع اي احتمال السماع من الرسول صلعم

كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي امانى مالا يمكن الاحتراز عنه كالحريق
الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد
وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غيرهم ان ثبت ان ذلك بلغ غيرقائله
فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فمختلف العلماء في
تقليده بعضهم يقلده ويعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر
مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده للاجماع بالاتفاق العلماء وان خالفه
كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل ما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث؟
صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث بهذا يتبين ان
يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثل سلم عند البعض
وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته
في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي
وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند
شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك
لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه
شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى
قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع
علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مذهب
كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول
من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة لان
ابقدار اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم كانوا نحن
رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة الرأي سيرته صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

قوله كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي امانى مالا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غيرهم ان ثبت ان ذلك بلغ غيرقائله فسكت مسلما له يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم يبلغ غيره من الصحابة فمختلف العلماء في تقليده بعضهم يقلده وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده للاجماع بالاتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل ما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث؟ صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث بهذا يتبين ان يفهم هذا المقام واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثل سلم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب صفين وهكذا مذهب كان تابعيا خالف ابن عباس في مسئلة النذر بذبح الولد فان ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة لان ابقدار اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وعن ابي حنيفة رح اني لا اقلد التابعي لانهم كانوا نحن رجال لان قول الصحابي انما يقبل لاحتمال السماع واصابة الرأي سيرته صحبة النبي عم وهو مفقود في التابعي

وهو مختار شمس الائمة وهذا كلام ظهرت فتواه في زمن الصحابة رض وانما تظهر فتواه
ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يسع تقليده وما فرغ عن تمام السنة شرع
في بيان الاجماع فقال باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين
صالحين من امة محمد عم في عصر واحد على امر قولي او فعلي ركن الاجماع نوعان عزيمة
وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا
على هذا الحكم ان ذلك الشيء من باب القول او شرعهم في الفعل الحكم من باب الفعل كما
ان ذلك الشيء من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المضاربة او المزارعة او الشركة
كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم البعض ويفعل البعض ويسكت البعض
بعضهم على قول الفعل وسكت الباقون منهم ولا يرد على هذا بعد مضي مدة التامل وهي ثلثة
ايام مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعي رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للممانعة ولا يدل على الرضا كما روي
عن ابن عباس انه خالف عمر رض في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك
على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته وهيبتني درته والجواب ان هذا غير صحيح لان
عمر رض كان اشد الفقهاء والاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
اذا لم تقولوا ولا خير لي اذا لم اسمع وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في امور الدين
والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال عم السكوت عن الحق شيطان
اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد
ليس فيه هوى ولا فسق صحة لقوله مجتهدا اذ قال اهل الاجماع
من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغني عن الراي فانه لا يشترط
فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل

من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلاني
ان الاجتهاد ليس شرطا في المسائل الاجتهادية ايضا ويكفي قول العوام في انعقاد
الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فنيا
عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعني قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبي عم مدحهم واثنى عليهم بالخير فهم الاصول في علم الشريعة والعقائد
الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اي نسله واهل قرابته لانه عم قال اني
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وعندنا شيء من ذلك ليس
بشرط بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم
حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اي كذلك لا يشترط كون اهل
الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم
قال ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء الفاحش فيكون منتفيا
عنها والجواب انه في ذلك الفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعي
رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا الان
الرجوع قبله محتمل وما لا احتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع
لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا عليه ثم يريد من
بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابي حنيفة رح وليس كذلك
في الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر وبه ترتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسئلة
بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علي رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها فان
القائلين بجواز بيعها لا ينقدون عن مجمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه

لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجماع
الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد
كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع
باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار
والجواب ان معناه يعتقد تحقق الاجماع ممن شذ وخرج منه ودخل في النار وحكمه في الاصل انه ثبت بالدليل
شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر
جاحده وانكان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله ع
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس يصفهم بالوسطية والعدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشاله وقد دخل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قبح الجهل المركب
من الشعرات اشاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون لكل واحد
مقدم عليه سن وجيل فلمن او ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا او يوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له لانه ادعى والاصح المختار

قوله لاجل الاختلاف السابق اي بين الاجماع اللاحق لان شرط
الانعقاد عدم الاختلاف السابق في فصل مجتهد فيه فيتحقق ولا يدوم خلافه
قوله فرع يتحقق اي الاجماع اللاحق فرع تحققه عدم الاختلاف السابق في فصل مجتهد فيه
قوله بخلاف ما اذا رجع بعض المجتهدين عن قوله في عصر ولحق بالساكتين
قوله اللاحق اي رجوع بعض المجتهدين عن قوله في عصر ولحق بالساكتين
قوله فرق بين الاجماع السكوتي واجماع الصحابة رض
قوله فقد تعارضت عندنا الاخبار في فصل مجتهد فيه فيتحقق ولا يدوم خلافه
قوله بخلاف ما اذا رج

انه لا بد من داع على ما قال المصنف والداعي قد يكون من اخبار الاحاد والقياس
اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز رجع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله عليه
لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي
اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون
من الكتاب ايضا كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك عنده وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع تنبيه
المصنف انه لا بد لنقل الاجماع اليهم من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف اجماع
كل عصر على فقد كان لنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على
كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع
قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث
المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وبذلك المستفيض مثلا ان الاجماع
لم يكن في زمن الرسول عليه السلام ولم يكن في زمن الصحابة فبعده ليس الا احادا ومتواترا ثم هو على مراتب اي الاجماع في
نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاجماع الصحابي نصا مثل ان
يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده بنية الاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه
نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده لكن من الادلة القطعية
ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من تقدم من الصحابة
فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول من تقدم فيحتمل الخطأ
اولا على قولين ثم اجماع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد حيث يجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والاية اذا اختلفوا في مسئلة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا
منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل

تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن البعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام منهم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتسع المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد لم يكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الكبير وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير ومايتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يعدى منه وانما يعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علة في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزاد لفظ المثل لان المعدى هو

قوله

قوله

قال

قوله

قوله

قوله

قوله لان بعض الناس الخ اى الظاهرية قال

مثل الحكم لاعين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبى عم قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقالوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس فى اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما فى الكتاب لا يكون ابتداء له وعن الثانى ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة فى القياس لا تنافى العمل وانما تنافى العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبى عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال عم الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ فكل شئ فى القرآن فكيف يقال فان لم تجد فى كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضى عدم كونه فى الكتاب واما المعقول فنقول الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وهو ادراج فى قضية عقوبات الكفار كما سيأتى فمفاده هو التماثل فيما اصابهم من المثلات والعقوبات بالقتل والجلاء بالسبى فنقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيحصل الغرض وهو المطلوب فقياسنا احرى والا بصار احوالكم باجوال الخ اى الكفار وتأملوا بكم ان تقصدوا العداوة كمن تكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار به هذا هو الباعث بعبارة النص القياس الشرعى نظير هذا التماثل فكما ان العداوة علة العقوبة حكم يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اى والا بصار الذين يوجد فيهم تلك العلة اى العداوة

قوله فقياسنا الخ اى قياس المثلات على المثلات قال

قوله الا ترى الخ اى الا ترى ان قياس بنى اسرائيل قال

قوله من المثلات الخ اى من العداوة الخ بيان قال

قوله لنكف عنها اى عن مثلها اى عن العداوة قال

قوله من شارع لبيان اشتراك العلة قوله فيتعدى اى الحكم وهو العقوبة قوله كل اى الا بصار الذين يوجد فيهم تلك العلة اى العداوة

العلة الشرعية علة والحرمة حكم فتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح
بالدليل المعقول فالحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لو اجرى على عمومه من كل
رد الشيء الى نظيره ان كان اقتضى حق القضيات خاصة كان اثبات حجية القياس بهذا اثبتا
باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل في العقوبات لورودها فيها كان اثبات حجية القياس
عقلا ايضا بتنبيه الدلالة النص لا بالقياس لانه لا يلزم الدور وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعارة
غير بها لما شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان تامل مثلا في حقيقة الاسد
وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرءة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع لواسطة
الشركة في الشجاعة والقياس الشرعي نظير كل واحد من التامل في العقوبات
للاحتراز عن اسبابها والتامل في حقائق اللغة لاستعارة غير بها فيكون اثبات حجية القياس
عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس لانه لا يلزم الدور وبيانه ابيان ما القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت
في قوله تعالى الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وبيعوا كيلا بكيل ووزنا بوزن كما قوله مثلا بمثل
وقوله الحنطة يرد ى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويربى بالنصب اى بيعوا الحنطة
بالحنطة والحنطة بكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق
كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والشرط
الايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى
وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر
يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا
بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس
الفضل حتى يجوز بيع صفة بصفتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصاعد
حكم النص وجوب المتسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على ذوات

حكم الام يعني حيثما فاتت المتسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة
على وجوب المتسوية القدر والجنس لان ايجاب المتسوية في المقدرين بهذه الاموال يقتضي ان تكون
امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك القدر
والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يكن الجنس كالحنطة مع الشعير اولم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة والظاهر الاول ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت
بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو جودة والرداءة فاجاب بقوله
وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون
الداعي الى وجوب المتسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بعبارته والمراد
بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية
وهذا الحكم هو المعنى المدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره مثل الاشياء الستة
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما
عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان
مطعوما او غير مطعوم لشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به
في قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار
العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا معاضدين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد

في وقعة أحد فاظهرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى
عم عليهم الا الجلاء فاخرجهم الى اذرعات من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونهم ايها المسلمون
ناظنتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث عذابه
حكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على حمال
كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية
فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان
اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا الى كل ما
وجد الكفر وترتب عليه الاخراج واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء
عمر رض اياهم من خيبر الى الشام قيل حشر هم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا
بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فيعتبر واحوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا
توقيفا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي فتامل في علة النص
وتعديتها الى الفرع لتثبت حكم النص فيه الاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يجوز
ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب
والسنة والاجماع ان يكون معلولا لعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا
او يكون معلولا لعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل لا بد
ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم لحنظلة
من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل
على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في
الاصل معللة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كني به عن كونه معللا لانه اذا كان معللا لعلة
جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلاثة امور الاول الاصل في كل نص ان يكون معللا والثاني

ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في المحال معلول لقطع النظر عن ذلك الاصل الثابت
ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه
الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسيرات وشرائط كما ذكرنا وشرط وركن
وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرط ان
لا يكون الاصل منصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل المقيس عليه الباء في بحكمه دخل
على المقصود المعنى ان لا يكون المقيس عليه بخبرية مثلا مقصورا عليه بحكمه بنص آخر اذ لو كان
حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال
حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على
حكم المقيس عليه منصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه منصوص بقبوله عمن شهد لخزيمة فهو حسبه لا ينبغي
ان يقاس عليه سن هو على حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه بهذا
الحكم وقصته ما روى ان البدوي عم اشترى منه فرسا من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي البيع
وقال لهم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضر فيّ احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله
انك وفيت الاعرابي بثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة
فقال عم من شهد لخزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا
على غيره مع ان المنصوص وجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه
غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي الى لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ
القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه

لقوله عم للذى اكل ناسيا ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله
فلا يقاس عليه الخاطئ المكره كما قاسهما الشافعى رح وان يتعدى الحكم الشرعى
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص فيه هذا الشرط والمكان واحدا
تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لانه ثانى التعدية بعينه
بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا اودن منه والرابع عدم وجود النص
فى الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتى وهذا هو الذى جمهور
الاصوليين اقتدار بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست
شروط الاربعة منها هى المذكورة والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعى ثابتا بالنص
لا فرعا لشئ آخر وهذا والمكان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يتقيم التعليل
لاثبات اسم الزنا للملوطة لانه ليس بحكم شرعى تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم
شرعيا فان الشافعى رح يقول الزنا سفح ماء محترم فى محل اشتهى محرم وهذا المعنى موجود
فى اللواطة بل هى فوقه فى الحرمة والشهوة وتفنيع المار يجرى عليها اسم الزنا وحكمه اليه
ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا فى اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا
وبين ان يجرى عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس فى اللغة دون الثانى و
المجوزون لهم اكثر اصحاب الشافعى رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل فقد قال بعضهم
من الحنفية لم يسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقر فيها الماء فقال ان بطنك ايضا يتقر فيه
الماء فينبغى ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى البحر بحرا فقالوا لانه يتحرى فقال ان الارض
فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغى ان تسمى بحرا فتحيروا وسكتوا والاصح ظهار الذمى تفريع
على الشرط الثانى لا تقديم التعليل لصحة ظهار الذمى كما علله الشارح رح فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم
انما لم يوجد الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه لكونه لا يكون بهذا التعليل تغيير اللحرمة المتناهية بالكفارة

في الاصل وهو المسلم اطلاقها في الفرع عن الغاية الا ان ظهار المسلم ينبغي بالكفارة
وظهار الذمي يكون موجبا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم
والتعديه الحكم بين الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ الا ان عذر هما دون عذره
تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر
الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس
الفعل اولى ونحن نقول ان عذر هما دون عذره فان النسيان يقع ملا اختيار وهو
منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم
ممكنه ليقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكره لان الانسان ما اجاء اليه فلم
يكن عذر هما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرغنا بهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس
ولا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في
الفرع وهنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان يقاس
على رقبة كفارة القتل ويقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس
مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس من نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم
بالقياس والنص جميعا كما هو واجب الهداية ليستدل لكل حكم بالمعقول المنقول فتنبه عليه
ولم يكن النص موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما
كان قبله انما صرح بتقييد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا رابعا
فاطلق الرابع وتنبيها على انه شرط واحد وهو عدم تغاير حكم النص الا بتغيير كان عليه سواء تقدم الفرع
فعم وانما خصصنا القليل من قوله لئلا يتبعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل وجواب سؤال تقدير انكم قلتم
ان لا يتغير حكم الاصل بالتعليل وفي قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما علمتم حرمة الربوا

بالقدر والجنس وعدتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة
الربوا في القليل والكثير وأنصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا
القليل من النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال وان
يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر فالاصل
ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح يأول في المستثنى
ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساويا فالطعام المساوي
بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فيفيد الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لان الاصل
الحرمة وهي الاصل في الاشياء عندنا ونحن نتاول في المستثنى منه فنقدر هكذا لا تبيعوا
الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة
والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة
والقليل غير متعرض اصلا لانا في المستثنى لا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة
فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى
منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة
هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير البعض
بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا بنى بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير
في الصدقة جواب سوال آخر تقديره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث
قال عم في خمس من الابل شاة وانتم علمتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للمحاويج وكل ما
كان كذلك يجوز اداره فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فاجاب بقوله قيد الشاة المفهوم من النص حكم
فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صدقة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانا
وعدنا رزق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من البزاعة والتجارة والكسب

ثم اوجب ما لا سمى على الاغنياء لنفسه بهو الشاة التي يأخذها الله تعالى او لا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز الموعود من ذلك المسمى الذي اتخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله اعلمهم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم والمناسب كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يكف لعهدته في حقهم بل رزقتهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك ولك لا يحتمله مع اختلاف الموعود في ذلك المسمى الذي هو الشاة لاحتمال انجاز الموعود مع قلته وكثرتها فان الموعود الخبز والادم والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تفي الا بالادام فكان ادنا بالاستبدال والدلالة بان استبدال الشاة بالنقدين فيقضي منها كل حوائجه اعترض عليه بانه انما يكون ادنا باذا كانت ازرا قيمتها منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم من حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاغنام الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين انها هي فرض كالصلوة وكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت نقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة وكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه فاجعل عليها حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا وانظر ايهما الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم

الیہ فی الاصل اولی من اضافتہ الی العلۃ وانما اضیف فی الفرع الیہا
للضرورۃ حیث لم یوجد فیہ النص وقیل اضیف حکم الاصل والفرع
جمیعا الی العلۃ لانہ مالم یکن لہا تاثیر فی الاصل کیف تؤثر فی الفرع
مما اشتمل علیہ النص ای حال کون ذلک الحکم مما اشتمل علیہ النص بالصیغۃ کاشتمال
نص الربوا علی الکیل والجنس بالصیغۃ کاشتمال النص النہی عن بیع الآبق علی
العجز عن التسلیم وجعل الفرع نظیر الاصل فی حکمہ لوجودہ فیہ ای وجود ذلک
المعنی فی الفرع بعینہ من ہہنا ان ارکان القیاس اربعۃ الاصل والفرع والعلۃ
والحکم وانکان اصل الرکن ہو العلۃ ثم شرع فی بیان ان ذلک المعنی یکون علی عدۃ
انحاء فقال وہو جائز ان یکون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا
ینفک عن الاصل کالثیبۃ علۃ لوجوب الزکوۃ فی الذہب والفضۃ لا ینفک عنہما
لانہما خلقا فی الاصل علی معنی الثیبۃ وہی مشترکۃ بین مضرب الذہب والفضۃ وبین
حلیہما فیکون مبنیا علی النماء والزکوۃ لعلۃ الثیبۃ والشافعی رح لعلل حرمۃ الربوا بہما
وہی غیر متعدیۃ الی شیء والوصف العارض کالانفجار فی قولہ علیہ السلام فانہما دم عرق انفجر علۃ لوجوب
الوضوء فی المستحاضۃ وہی عارضۃ للدم اذ لا یلزم ان یکون کل دم العرق منفجرا فانما
وجد انفجار الدم سوا رکان للمستحاضۃ اولغیرہا من ذوی الاعذار بسیلان یجب الوضوء واسما
عطف علی قولہ وصفا ومقابل لہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی اسما کالدم المعین بہذا
المثال وہو قولہ علیہ السلام فانہما دم عرق انفجر فانہ ان اعتبر فیہ لفظ الدم کان
مثالا للاسم وان اعتبر فیہ معنی الانفجار کان مثالا للوصف العارض کما مر
وجلیا وخفیا الظاہر انہ تقسیم للوصف کاللازم والعارض فالوصف الجلی ہو الذی یفہم کل احد
کالطواف المسؤلۃ فی قولہ علیہ السلام انہا من الطوافین علیکم والطوافات علیکم والوصف الخفی ہو الذی لا یفہم
الا بضرب تامل کالاسکار فی الشدۃ المطربۃ والتمیز فی الاحکام وعند مالک رح

ثم کان الکلام فی نفس الشیء وذلک لانہ اذا عرف نفس الشیء عرف احکامہ
فقدم علیہا ولانہ اشرف لان الاشرف ما یکون مقصودا بالذات والاحکام
مقصودۃ بالعرض والاشرف یقدم طبعا ووضعا ولانہ اعم لان کل ما ہو
حکم فہو شیء ولیس کل شیء حکما والاعم یقدم علی الاخص طبعا
ووضعا ولانہ اسہل لان معرفۃ الشیء لا تتوقف علی معرفۃ احکامہ
ومعرفۃ الاحکام تتوقف علی معرفۃ الشیء والمتوقف علیہ یقدم علی
المتوقف طبعا ووضعا ولانہ اقرب الی التصور لان تصور الشیء
یحصل بادنی تامل وتصور احکامہ یحتاج الی تامل زائد ولہذا
یقدم الحد علی الحکم فی التعریف ولانہ اقرب الی الحس لان
الاحکام لا تدرک بالحس الا بواسطۃ ادراک الشیء ولہذا یقدم
الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی الزوال لان
الاحکام لا تزول الا بزوال الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ
فی التعریف ولانہ اقرب الی الاستقبال لان الاحکام لا تستقبل
الا باستقبال الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف
ولانہ اقرب الی الماضی لان الاحکام لا تماضی الا بماضی الشیء
ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی
الحال لان الاحکام لا تحال الا بحال الشیء ولہذا یقدم الشیء
علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی الاستمرار لان الاحکام
لا تستمر الا باستمرار الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ
فی التعریف ولانہ اقرب الی الانقطاع لان الاحکام لا تنقطع
الا بانقطاع الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف
ولانہ اقرب الی الاتصال لان الاحکام لا تتصل الا باتصال الشیء
ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی
الانفصال لان الاحکام لا تنفصل الا بانفصال الشیء ولہذا یقدم
الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی الاجتماع لان
الاحکام لا تجتمع الا باجتماع الشیء ولہذا یقدم الشیء علی
احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی الافتراق لان الاحکام لا
تفترق الا بافتراق الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی
التعریف ولانہ اقرب الی الاتحاد لان الاحکام لا تتحد الا باتحاد
الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب
الی الاختلاف لان الاحکام لا تختلف الا باختلاف الشیء ولہذا
یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی التغایر
لان الاحکام لا تتغایر الا بتغایر الشیء ولہذا یقدم الشیء
علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی التضاد لان الاحکام
لا تتضاد الا بتضاد الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ
فی التعریف ولانہ اقرب الی التناقض لان الاحکام لا تتناقض
الا بتناقض الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف
ولانہ اقرب الی التضاد لان الاحکام لا تتضاد الا بتضاد الشیء
ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی
التناقض لان الاحکام لا تتناقض الا بتناقض الشیء ولہذا
یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی التضاد
لان الاحکام لا تتضاد الا بتضاد الشیء ولہذا یقدم الشیء
علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی التناقض لان الاحکام
لا تتناقض الا بتناقض الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ
فی التعریف ولانہ اقرب الی التضاد لان الاحکام لا تتضاد
الا بتضاد الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف
ولانہ اقرب الی التناقض لان الاحکام لا تتناقض الا بتناقض
الشیء ولہذا یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب
الی التضاد لان الاحکام لا تتضاد الا بتضاد الشیء ولہذا
یقدم الشیء علی احکامہ فی التعریف ولانہ اقرب الی التناقض
لان الاحکام لا تتناقض الا بتناقض

الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا فمقابل اما يجوز ان يكون
ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله
صلعم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزى ان احج
عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال
فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عم الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين
وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة وجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفردا وعددا
الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة
النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما
لا شبهة فى انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك فى انه قسم للوصف اما الجلى
والخفى وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم
للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم
كاى صفا او اسما او حكما على ما سياتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز
فى النص وغيره اذا كان ثابتا به اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا فى النص كالطواف
فى سور المرة وان يكون فى غير النص لكن ثابتا به كالاشاشة التى مرت الآن ثم شرع
فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة
صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد
للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل
قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على ترتيب
اللف فبدا اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان ظهر اثر الوصف فى
جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس ان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به بنفسه فبالطريق
الاولى وحاصله ترقى الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين

ذلك الحكم وهو يتفق عليه كاثر عين الطواف في يمين سور البقرة والثاني ان يظهر اثر عين
ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم
النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية النكاح والثالث ان يوثر جنسه في عين
ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة لعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض
تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الربعين
وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح
فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل المعقولة عن جمهور
صلحاء وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي عم والصحابة
والتابعون من لا تكون ثابتة عنهم كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح
وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح هي الكارة
وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون
ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا
والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رح والبكر البالغة يولى
عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة
عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال
بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر موثر في اثبات الولاية مثل تاثير
الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المزاولة والمحل قابل
ان وصف الصغر الذي نحن فيه في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عم في
سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة
السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاقرار

متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى ليدل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرة
دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد وان الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا
فقط واما قال فلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه
وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه على كل تقدير ليس بوجه عندنا
لما لم نظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه
علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى اى
مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت لعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة والاعلى نفى الحكم كقول الشافعى رح
فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال او كما هو ليس بمال
لا ينعقد بشهاد النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكون رجلين او رجل وامرأتين
وعندنا ليس بلازم لما ليته تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه
مما لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا لانخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة
النساء قط والجواب هو انا نسلم درجة من المال الدليل شهوته بالهزل الذى لا يثبت بالمال فلما كان المال الذى يثبت
بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله
ومثله التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان
عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه لكقول محمد رح فى الغصب انه لم يضمن لانه لم يتصف بكون
غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا لم يضمن بتبعية الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على
الجارية دون الولد فقد علل محمد رح هنا بانتفاء علة الضمان فى هذه الصورة ليست الا انه غصب فانتفاء ما يقتضى
الضمان ضرورة وكذا قوله المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا شئ فيه لانه ليس على علة يجب بها شئ
المسلمين بالخيل وهو ضعيف هنا والاحتجاج به هنا والاحتجاج بالحال عطف على التعليل بالنفى اى مثل الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال

في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال مثل ما حكم في الماضي
وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح لا لان
بقاء الشرع بعد وفاته عليه السلام عندنا ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي
اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له
من سبب على حدته وما ابقاه والشرائع الا دلة على كونه خاتم النبيين ولا نبي بعده احد
ينسخها لا لمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليل
ورفع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل لبقاءه وعدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب
حال البقاء على ملك الوجود موجبا عند الشافعي رح حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة
موجبة ولكنها حجة دافعة للالزام الخصم جايه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشفعة
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده ويقول انه بالاجارة عند ك ان المقول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا بينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا
للالزام فالشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح يجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح
للدفع والالزام جميعا فاخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسئلة في الشفص ليتحقق فيه
خلاف الشافعي رح وهو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه بالقسم
ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حيوته بمستصحاب الحال وهو يصلح دافعا
لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض
الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحية
للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق بالمتنازع
فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا
كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقولهم نمت امس الصيام

الى الليل فلا تدخل المرافق فى وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا

وهذا عمل بغير دليل اى بهذا الاحتجاج الذى احتج به زفر فرع عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من ليله فان قال وليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من ليل فان قال ليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من القبيل فان قال اعلم نقد زال الشك وجاز العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بعدمه والدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذى لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع كقولهم فى مس الذكر لكى قول الشافعية فى جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس فرج فكان حدثا كما اذا مسه هو بيوله فهذا قياس فاسد لانا لم نعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قابلا لمس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ فى الاصل الناقض هو البول وهو لم يوجد فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان المد قد حرم المتمتعين بالمباركة فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فى مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذى اختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم الكتابة الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى لا يمنع اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير فالكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بالاشك فى فساد عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا شك فى فساده

بل هو بديهي لقوله اي الشافعية في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث
ناقص العدد عن السبعة اي عن سورة الفاتحة فلا تنادي به الصلوة كما دون الآية لا تنادي به الصلوة
لاجل ذلك فان هذا القياس مع بهي الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة انعدام
تحز نجاد دون الآية لانه لا يسمى قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بالدليل عطف على قابله
مثل الاطراد في البطلان الاحتجاج بالدليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل
عليه فان ادعى انه غير ثابت في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم
وجدانه الحكم في علمه وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فقيل
هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم بنبيه عدم الاحتجاج بالاجد دليلا على عدم
حرمته وقيل جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفي والاثبات في العقليات مدعى
حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل والا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست
كذلك وعند الجمهور لينهض بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له
اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي وقال البعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ
من شرطه وركنه وهو خطأ وحش بل بيان حكمه الذي سيجئ فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب
الرأي وهذا بيان ما يثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او
وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث
اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم شرعي او وصفه فلا بد ههنا من بسملة
ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات
ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتنا ه باشارة النص لان ابو الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس شبهة الفضل
والنسيئة ينبغي اي تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم ذكوره
الانعام مثال لاثبات وصف الوجوب فان الانعام موجبة للزكوة وصفها وهو السوم مما لا ينبغي
ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك
رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود
في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالبراي والعلة وانما نبهنا بقوله عم
لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف
وشرطت العدالة والذكورة فيهما اي في شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط
والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالتعليل بل بقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا
بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعي رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا ولي
وشاهدي عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا والبيتار تصغير بتر التي تانيث الابتر
والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اي لثبات ان هذه الصلوة مشروعة امر لا
ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالراي العلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روانه عم نهى عن البتيراء والشافعي
رح يجوز هما عملا لقوله عم اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم
فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالراي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم الا الا ان تطوع حين سئله
الاعرابي بقوله هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع من جملة ما يعلل لتعدية حكم النص اي ما لا نص فيه ليثبت فيه الحكم
في ما لا نص فيه لغا لبالراي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح الا بهما بينه
والتعليل سيان في الوجود جائز عند الشارح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالقدمية في الذهب
والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عند البيان كمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية
لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور

والجواب ان صحتهما في انفسهما لا تتوقف على صحة تعديتهما بل هي موجودة هاهنا في الفرع فلا دور والدليل انما ان ليس الشرع ابدا لا يكون سببا للعمل او التعليل للايقاد العلم قطعا والايقاد العلم بالعمل الغير المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا اثبوت الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة الاول والثاني باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا النفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد في ذلك انما هو للشارع واما كون سبب او شرط او حكم مستفادا من نص او اجماع وارد نا ان التعدية الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ لا وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لانه اثبات بالقياس فكان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا التعدية والا فالمراد بالبطلان بطلانها ابتداء وتعديته فلا يبقى الا الرابع يعني لم يبق من معنى التعليل الا التعدية الى الملائم فيه لما كان مذ اثارة على سبيل القياس الجلي مثارة على سبيل الاستحسان هو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى ثبوته بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فنبين نظير كل واحد ليقبل كل مسلم مثال الاستحسان بالاثر فان القياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من سلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال الاستحسان بالاجماع هو ان ما يرى الناس شيئا بان يخترع لخفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتظهر الاوانى منها للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذ نجست لانها لا يمكن عصرها فتخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها الضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجيسها وطهارة سؤر

(١) اى المسلم ١٢

سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تناول بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فتختلط لعابها النجس بالماء ثم الاقسام الثلاثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال لما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بد وانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد صعف على القياس الاستحساني الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها لما رجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء ومثلثة كثيرة منها سؤر سباع الطير لانه لعاب الفم فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة حيث قال بالعمل بما سوى الادلة الاربعة وقد رددنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الا صل في هذا انه ان قرأ آية السجدة ليسجد لها ثم ليقوم فيقرأ ما بقي يركع اذا جاز او ان الركوع ان كان في موضع آية السجدة وهي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف يجوز قياسا لانه استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة هذا الاستحسان ظاهر اثره لكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا غير فلهذا لم يشرع قربة مقصودة بل عملنا بالقياس المستمرة وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر

قال يتساوى في الاستحسان الخ اي في الاستحسان الذي هو قياس خفي اما في القياس الجلي فلا يتساوى لان الاثر الظاهر يقدم على الاثر الباطن

قال وكذا قال ابن الكاتب الخ اي يتساوى على الصحيح وهذا التعليل يجري فيه

قوله اي اخر ركعا اي صيروا ركعا اي صلوا ركعة والضمير للمصلين

قوله اي رجع الى الصف اي صف المقتدين

قوله اي امر بالسجود اي امر الله تعالى بالقرية كذا قال البيضاوي

قوله اخر فليس في القرآن اقترئي فاسجدي واعبدوا

قوله لانه لا ينوب اي الركوع عن السجود في سجدة التلاوة

قوله لم يشرع قربة مقصودة اي لم يشرع السجود في التلاوة قربة مقصودة

قوله لانه لا يلزم اي الخضوع

قوله لانه لا يلزم اي التواضع

قوله هذا اي ما ذكر من الاستحسان

قوله غير الصلوة اي غير صلوة التلاوة

قوله لانها اي الصلوة ليست بسجدة اي ليست سجدة التلاوة

قوله اي بالاستحسان

قوله اي بالقياس

قوله اي الركوع

قوله اي الركوع

قوله اي الركوع

ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي تقابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن من دون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا تحالف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا ليغني ان يسلم المبيع المشتري ويحالفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي العقد بينهما حكما اتى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلفا ورثتهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي العقد كما كان بين المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل واحد منهما ويفسخ الاجارة لدفع الضرر عقد الاجارة يحتمل الفسخ فما بعد القبض فلم يجب بيمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحكم كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا اقتضى وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان بدا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح لان الاجارة والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه فصار ما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حتى فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

قال

قوله ان لا يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن من دون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا تحالف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا ليغني ان يسلم المبيع المشتري ويحالفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي العقد بينهما حكما اتى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلفا ورثتهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي العقد كما كان بين المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار تحالف كل واحد منهما ويفسخ الاجارة لدفع الضرر عقد الاجارة يحتمل الفسخ فما بعد القبض فلم يجب بيمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فحكم كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا اقتضى وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان بدا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح لان الاجارة والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه فصار ما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حتى فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية

وهو جوابه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا
يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق بالاحكام ويستنبط هي سنة وذلك قدر
مائة آية التي الفقها وجمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في
اقسامها مع اقسام الكتاب في ذلك ايضا قدر ما يتعلق بالاحكام اعني ثلث الآف ودون
سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه الان
لعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد فيها
علحدة في المشترك والمجمل وما شاكله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا
بين حكمه على وجه تضمين بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم
لذكره قبيا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد
يخطي ويصيب الحق في موضع الخلاف احد لكن لا العلم ولكن الواجد باليقين فلهذا قلنا بقبته لهذه
الاربعة وهذا اصاعلم ما ثبت ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها
مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني والشيطان
ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه فيتم كان
اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد يصيب الحق في موضع الخلاف متعدي في علم
الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله كيف يجتمعان في الواقع ويستلزم الامر
وقد رأيت وهذا الكبرى ان كل مجتهد مصيب اعن مجتهد فيه ح ايضا ولهذا نسب جماعة الاعتزال موتزة عنه وانما
ان كلهم مصيب فيما هو العمل دون العواقع على ما عرف في مقدمة الجزء وتفصيلا وهذا الاختلاف في الفقليات
ودون العقليات اي في الاحكام المتعلقة دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل
كالرافضي والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا شكال بان الاشعرية والماتريدية اتفقوا في بعض المسائل الاعتقادية
الآخر فان لك ليس في اهم المسائل التي عليها مدار الدين الخ لقيل اهم منها باعتبار المتعلق وذكر في بعض

هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون ما يدل الكتاب والسنة وان الحق فيها واحد قال بالاجماع والمخطئ فيه معاتب بالله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله واحرى المختار انه يصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات بذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر لعاقبة الحال فكان بعذر بل ماجور الا ان المخطئ له اجر والمصيب له اجران قد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشيء واخطأ فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما اي ففهمنا ملك الفتوى سليمان آخر الامر وكلا حدر داود وسليمان اتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قبل له ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قبل له وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء المقدمات ان اخطأ داود في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها ان شئت ولهذا اي لاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة وذلا فالبعض كمشايخ العراق والكرخي قالوا نعم جوز تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يحمل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الكل الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع مع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب هنا لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم

بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة
مع قيام المانع فان قيل على هذا الفرض يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول
لم يكن العلة موجودة هنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض ازيد على قولنا لا علة
ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا قبيل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل انه لا يلزم
فيه التناقض فلهذا قبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في المنام انه
يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم على الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه
حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طريق رأينا من اجاب بوجود
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر يعني قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر الا ان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه مغنى الجناية وبقي الصوم ببقاء ركنه لا للمانع مع فوات ركنه كما زعم مخرج تخصيص العلة فجانا
ما جعله الخصم مانعا الحكم دليلا على عدم العلة وبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم المولى
خمسة مانع منع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا لان وجد صورته ومانع منع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل لكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك عند الكل خلافا
من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص يتوقف على تخلف الحكم مع وجود العلة وهنا
لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة ولم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جعله بانيا وجب
عدم الحكم خمسة للمانع عليه الا عند عرض ومانع منع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة تماما ولكن
لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع منع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك لكنه لم يتم لتمكن
من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع منع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك
وتمامه حتى يملك المشتري التصرف في المبيع لا يمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء لكنه يمنع لزومه لان له الرد بالفسخ
فلا يكون لازما تم المصرح عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان فرعه فقال ثم العلل نوعان
طردية وهو ما لا يعقل معناه على كل تقدير ضرب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن نمنعها على ما جيء به الى القول بالتأثير

قال ... قال ... قال ...

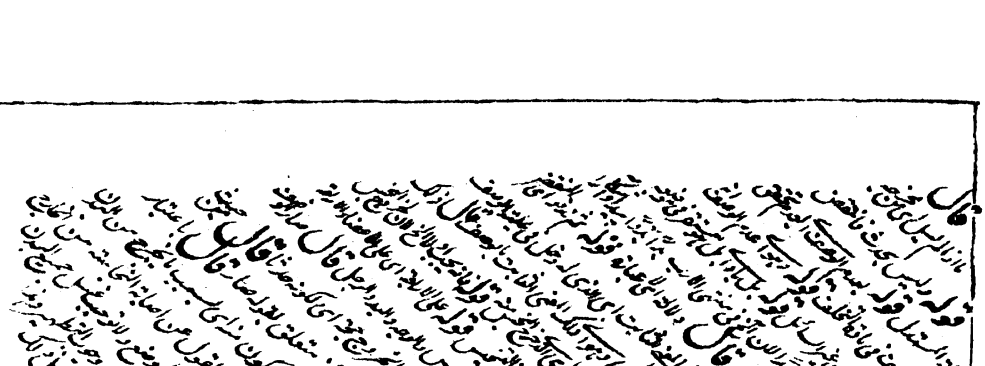
والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية بمنع تعيينهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس عامة المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد ازدياد علما بين النشار الله تعالى ما الطرفية فوجوه وفيها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما لا يلزمه لمعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى مخالف الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى بتعيين النية بان يقول لصوم غد نويت الفرض رمضان فاورد والعلة الطرفية وهى الفرضية للتعيين انه اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نمنعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا تعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين بسلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد تقصدا التعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فعلى صوم الاخر برمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة ودون التعيين مطلقا فنقول لانسلم ان التعيين القصدى معتبر ولانسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان ايضا بمطلق نيته ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استقصاء المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات ليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى ارابعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لانسلم ان هذا الوصف الذى عينه وصفا علة قبل العلة شئ آخر كقول الشارح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا تفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحية للحكم مع وجوده اى لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشارح فى اثبات الولاية على الكبيرة انها بكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح

لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لانا لم نسلم
ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء
فليس تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام
الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض
الرأس صير الى الاكمال فيكون الهيئة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لانا لم ان
هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسئلة المذكورة لانسلم
ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما كانا ركنين
في الصلوة ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة والاستنشاق حيث ليس تثليثهما بالركنية ونسلم
الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة
ويمكن توجيهه فيما قالوا لانا لا نتم التقريب لتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بانهم قالوا
اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها او بعد مضي ثلث
حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضع
فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر لان
اسلم يبقى النكاح بينهما والا تتصف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وبهذا اي بفساد الوضع
سقط قولهم الاعتراضات اذ لا تستطيع المعلل منها من الجواب المخلص بالمناقضة فانه يلجأ فيها الى القول
بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة
بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى التفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وان تخلف الحكم عن
الوصف الذي ادعى كونه علة ولم يعد عيبا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مردودة عندهم
[illegible]
فنقض الغنية وفيه فلا يدخل ان يحتج الخصم الى بيان الفرق بينهما والجواب ان التاثير بان غسل الجنابة طهارة حقيقية لازالة

وهو معقول لانه يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كان نجسا حين خرج البول الى ان اصابه الماء وطهر ولكن لما كان النجس الذي حال اخراجه وجب الغسل فيه لتمام البدن بالخروج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وجاد في غسل كل البدن بكل مرة وجع عظيم لاجرم قصر على الاعضاء الاربعة التي هي محل البدن في الحدود ووقوع الاتمام منه مما للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول اما نجاسة البدن بازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ماتوث في نفسه غير مطهر بطبيعته فلذا يحتاج الى النية واما المثيرة فليس لسائل ان يسأل عنها بعد المعارضة الا للمعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها المعارضة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هولاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها امثال ما ظهر اثره بالكتاب كما قلنا في الخارج من غير السبيلين نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان التاثير قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ومرة في غير السبيلين بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا بالصعيد الطيب فامسحوا برؤسكم وايديكم منه وامثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سؤر الهرة انه طاهر بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع اليد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لاستلفا بالاجماع في تفويت جنس المنفعة اخلاف ثم ان فساد الوضع لا تجيء على العلة المثيرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليها صورة وان لم تتجه عليها حقيقة والاشارة بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بالطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى ثم بالوصف ثم بالحكم ثم بالعكس على ما يأتي ليس معنى قوله يجب دفع كل نقض بطرق اربعة ان يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها او المجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المثيرة واريد النقض المصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيرد عليه اعلى هذا التعليل النقض من جانب الشافعي رح

قوله وهو معقول فان الحكم يتعقل فيه قوله فلا يحتاج الى النية قوله فان طهارة الخبث تتم بالماء قوله فان قيل ان الخبث موضع التطهير قوله فان الطهارة لا تتعدى قوله فان قيل البدن كله نجس قوله فان قيل البدن كله نجس قوله فان قيل البدن كله نجس

ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فنقض قوله اولا بالوصف اى ندفع هذا النقض بالطريقين
الاول لعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل بال وللان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم
فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فى العرق وانتقل
الى فوق الجلدة وخرج من موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم
المعنى الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج
دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب لا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله
ولكن نقتصر على الاربعة دفعا للحرج فيلزم لسببية وجوب غسل فى ذلك الموضع صار الوصف حجة حتى
ان وجوب التطهير فى البدن اعتبارا بكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل فى ذلك الموضع وجب
غسل سائر البدن البتة وهناك لم يجب غسل فى ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد
الخروج ولو ردعليه صاحب الحرج السائل عطف على قوله لم يوجد عليه يا اذا لم يسل يعنى لو ورد علينا جانب
الشافعى حرج فى المثال المذكور بطريق النقض ايراد ان الاول فنعناه بطريقين والثانى صار الحرج
السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث فينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكمى
بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس
بحدث بل هو حدث لكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت والغرض انا ندفعه ثانيا بوجود الغرض
من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول
حدث فاذا لم يصر عفوا القيام الوقت فى سحة سلس البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا
فاذا لم يصر عفوا كالبسير والبول للتقيس عليه فصار مجموع نوعى النقض اربعة ثم بعد الفراغ من
النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان اى هى قائمة الدليل
على خلاف ما قام الدليل على العلة بخصمه فاذا كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا
فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصوليين
والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة



ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا الا بعد رد دليله الخصم لم يسم ما قضته تخلفا في الدليل بل المعارضة
اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيهما اما
ولم يسم ما قضته فيهما المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو خروج بترتيب
القصة الى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى الحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا
جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي
الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام ليس شرطا للاحصان
فكما ان المسلمين يرجم ثيبهم ويجلد بكرهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو
الواقع حكم شرعي عند ما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليسوا عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا
عارضنا هم لقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم الى اسلام ان الجلد علة للرجم في
المسلمين بل الرجم علة للجلد منهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف ما دل عليه العلل الذي هو ثيبهم
وفهمنا ما قضته لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علة القلب في
المال فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الثيب دليلا على شيء وذلك
الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا
فالقلب لا يرد لكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشارح وان لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة
ولا شرط الجلد ليس كذلك فيضعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع او لو قلب لهم
فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر
ولا ضير فيه الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب المجرب
بجعل ظهره بطننا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك الوجه الى الخصم فان ثلثيه فصار ظهره
اليه وجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف ما ادعى الخصم فيه لنا قضته من حيث ان
دليله لم يدل على ما دعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب يجري في كثير من الاجوبة
في المغالطة الا ترى الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية

كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية بلا
على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية لعدد تعينه كصوم القضاء ثم يحتاج
الى التعيين واحد فقط الازائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع
حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء
انه لا يحتاج الى التعيين لعدد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين لعدد
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العدد مرة وقد تقلب العلة من واجب
غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم بهذه عبادة لا تقضى في فاسدها اذا افسدت يتنفسها من غير افساد الظهر
الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب المضي والقضاء بعد فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان لك ان تقول حسب الاستوى عندي
في النفل على النذر والشروع بالنذر كما استوى عليها في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله
الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الاقتضاء في الفساد جعلناه علة لاستوائهما
النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما
كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الحكم اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان
الاستواء مختلف ثبوتا ونفيا والاقتضاء في الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع النذر وفي النفل من حيث كونه لازما
بهما وليس هذا عكسا لما مثبتا بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو الشيء على سنة الاول كما تقدم في
قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وليصلح ان يترجح على
ما سيأتي لان بالطرد والعكس يؤيد ما قلناه وليس كذلك لما كان الشيء على خلاف سنة الاول كان اخص لانه
شبيهها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والمناقشة في العبارة الخالصة عن معنى المناظرة
معارضة بغير وهي نوع حاصرها المعارضة في حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في
وله خمسة اقسام كلها صحيحة يستقيم في علم الاصول على ما قال لو سلم صحيح ولو عارضه نقيض ذلك الحكم بالزيادة وهذا القسم الاول من ذلك

قوله وهذا لما كان الخ المذكور هي عدم الاقتضاء في الفساد حال كون ذلك الوصف ثابتا في الشارع وهاهنا كذلك
الوجود وعند الوجود لا يثبت الحكم بالزيادة قوله بالشروع وهاهنا كذلك قال في حكم الفرع
قوله بالترجيح بالقلب قال علة الاستواء بين النذر والشروع هي عدم الاقتضاء في الفساد حال كون ذلك الوصف
قوله ولان ما يلزم بالشروع الخ ان الصلوة اي شيء ثبت عندكم بالشروع فيلزم بالنذر قوله ثابتا في الشارع الخ فان الصلوة
قوله على سنة الاول الخ اي على سنة الحكم الذي قال به المعلل في الاصل قوله ولان ما يلزم الخ
قوله فان الاعتداد الخ تقرر ان الشيء على خلاف سنة الاول كان اخص لانه شبيهها بالعكس
قوله فان بالطرد والعكس الخ اي بالطرد ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع وبالعكس ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
قوله وهو يصلح الخ اي ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع يصلح ان يترجح على ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
قوله فان الاعتداد الخ تقرر ان الشيء على خلاف سنة الاول كان اخص لانه شبيهها بالعكس
قوله فان بالطرد والعكس الخ اي بالطرد ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع وبالعكس ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
قوله وهو يصلح الخ اي ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع يصلح ان يترجح على ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
قوله على سنة الاول الخ قال في حكم الفرع قال علة الاستواء بين النذر والشروع هي عدم الاقتضاء في الفساد حال كون ذلك الوصف
قوله ولان ما يلزم الخ ان الصلوة اي شيء ثبت عندكم بالشروع فيلزم بالنذر قوله ثابتا في الشارع الخ فان الصلوة
قوله بالترجيح بالقلب قال علة الاستواء بين النذر والشروع هي عدم الاقتضاء في الفساد حال كون ذلك الوصف
قوله وهذا لما كان الخ المذكور هي عدم الاقتضاء في الفساد حال كون ذلك الوصف ثابتا في الشارع وهاهنا كذلك
الوجود وعند الوجود لا يثبت الحكم بالزيادة قوله بالشروع وهاهنا كذلك قال في حكم الفرع

باب تخيير علة دالة على النقيض حكم المعلل صريحا بالزيادة ونقصان نظيره ما اذ قال الشافعي رح المسح كن في الوضوء فنسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا تسن تثليثه كمسح الخف وبزيادة هي تغيير وهذا هو القسم الثاني ههنا ونظيره ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح كن في الوضوء فلا تسن تثليثه لعدم الكمال فنقول لنا لعدم الكمال زيادة على قدر المعارضة ولكنه تقصير للمقصود لكن لقائل ان يقول ان هذا المثال ليس للمعارضة المحالصة بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلناه في مسئلة موم رمضان بعد لقيته ولم ار مثالا لهذا القسم للمعارضة المحالصة او لتغيير عطف على قوله تقصير اي زيادة هي تغيير فقد بينه بقوله وفيه نفي لمالم يثبته الاول واثبات لمالم ينفه الاول لكن بحجة معارضة للاول فهو حال عن قوله لتغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله لتغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لمالم يثبته الاول واثبات لمالم ينفه الاول كلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا في البيتمة انها صغيرة يولي عليها ابوها الا النكاح كالتي لها اب فقال الشافعي رح هذه صغيرة فالولي عليها بولاية الاخوة قياسا على التي اذ لا ولاية للاخ على الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هي تغيير وهي قولنا بولاية الاخوة وفيه نفي لمالم يثبته الاول اذ ما اثبتنا في القليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفي المعارضة بما لم يثبته الاول لانا

بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن منه يفني الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في
المرأة التي نُعي اليها زوجها اذا اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للمتزوج الاول لانه صار فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش
فاسد فينتسب الى النسب كما او تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا فهذه
المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن منه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني يتبين
على الاول عدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى ترجيح فنقول الاول اصح فراشا صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه هو اولى من الغائب فيظهر رجحان
فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضور والماء فان الغائب يعذب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة والحقيقة اولى الرجحان بهذه والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة المقيس عليه بان يقول عند دليل يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع
وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول
كما اذا علمنا في بيع الحديد بانه موزون فوجب بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وذلك لا يتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع
مجمع عليه وهو القسم الثاني كما اذا علمنا في حرمة بيع الحنطة بجنسه متفاضلا بالكيل الجنس
والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار
وهو معدوم في الحمص ان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث سنا يا لو عارض السائل في المسئلة المذكورة بان العلة في
الاصل الطعم ولم يوجد في الحمص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه والادوية بالكيل وهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فانه لم
يكن في صفة متعديا فيفسد ظهارا بالمقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة
لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه لانها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام في صحيح الاصل

اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يتغير على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول

فاذكره على سبيل المعانقة ليخرج عن جزيرة الفساد الى جزيرة الصحة ويكون ذكره بلا اعتداد وقصد معانقة فتذكير هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل يسمى عند القوم بالمفارقة لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام لعينه فى ضمن المعانقة ليكون ذلك الكلام مقبولا بجادته وهيئته معانقة لما قال الشارح فى اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال فى جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس هذا الفرق هو المفارقة فى علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هى كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال انما يكون مقبولا فى نفسه لكنه لما جاء السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نرده نحن على سبيل المعانقة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع لما توقف على اجازة المرتهن فيجوز فسخه لا الابطال اما انت فى الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك

لما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان فهما فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح لان احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فاذا ثبت بالترجيح صار مقطوعا واذا ثبت ان العلة ان يعارضه ترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة فى القياس اما المعارضة فى المنقولات فقد مضى بيانها وهو ان يروى عن فضل احد المتماثلين على الآخر وصفا ابيان فضل احد المثلين لا يكون تغييرا للمرجان بل للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون فى ذلك الشئ الذى يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون صفا للذات غير قائم بنفسه هذا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق لان الترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس لمعارضة قياس آخر ثالث ليوجد لانه يصير كأن فى جانب قياسا وفى جانب قياسين كهذا الحديث لا يترجح على حديث لمعارضة حديث ثالث ليوجد للكتاب لا يترجح على آية لمعارضة آية ثالثة ليوجد انما يترجح كلا من احد الحديثين والآيتين والكتابين بقوة فى نفسه

مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر
الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة
وهات المجروح بهما كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى
من الاخرى وينسب الموت اليه بان قطع واحد يده رجل والآخر رجله كان القاتل الجارح
اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في المشقص الشائع المبيع
يسهمين يتفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة
بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف منزلا نصيبه
وطلب الثلثان الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالمشقص المبيع اثلاثا
لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في المشقص لان الحكم الجاري عندنا
كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما قع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر
كالاستحسان في معارضة القياس الا شرفي الاستحسان اقوى منه ترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون الشاهد الاعدل حجة على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة
والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن المحظورات الدين بالاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر
وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى لقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون
وصفا لازما للحكم المتعلق بمن وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى
فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين الذي فيه كصوم القضاء
لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي رويناه
فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا ورد الودائع على ما لك والمغصوب الى مالكه
المبيع الفاسد الى البائع اي جهة كانت يخرج عن العهدة لا اشتراط التعيين الدفع من حيث كونه دفعا
او غصبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل المرور بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

قوله مقدما على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة وهات المجروح بهما كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يده رجل والآخر رجله كان القاتل الجارح الجاني اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد كذا الشفيعان في المشقص الشائع المبيع يسهمين يتفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف منزلا نصيبه وطلب الثلثان الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالمشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسئلة في المشقص لان الحكم الجاري عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما قع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس الا شرفي الاستحسان اقوى منه ترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل حجة على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن المحظورات الدين بالاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى لقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون وصفا لازما للحكم المتعلق بمن وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب التعيين الذي فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذي رويناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اذا ورد الودائع على مالك والمغصوب الى مالكه المبيع الفاسد الى البائع اي جهة كانت يخرج عن العهدة لا اشتراط التعيين الدفع من حيث كونه دفعا او غصبا او مبيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل المرور بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين

على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية
اما اذا كان تعليله هو الصورة الفرض فلا يناسب مقابلته امرا وسمائة والودائعة والمغصوب والمبيع
الفاسد بكثرة اصولها اى اذا شهد قياس واحد لاصل واحد وقياس آخر اصلان او اصول يترجح بها الاول
والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه بشئ فان هذه كلها
فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة
والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل والمدار عند العدم وهو العكس
اذا كان وصف يطرد وينعكس كان علة ومن وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس لقولنا مالا
يكون مسحا في غسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره فانه ينعكس لقولنا
ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما ثم اذا
يبين حكم تعارض الترجيحين نقول اذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان
في الذات حقه في الحال اى من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها في
الوجود والاظهر للتابع في مقابلة المتبوع فيتقطع حق المالك بالطبخ والشيء تفريع على القاعدة المذكورة
وذلك بانه اذا غصب جدي شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه يتقطع عند نا حق المالك عن الشاة ويضمن
قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها
المالك بضمنة النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشيء كان من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب بالضمن
القيمة ولكن عاينة هذا الجانب اقوى من عاينة المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين ليست
من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان
الصنعة بمنزلة الذات العين بمنزلة الوصف وانكان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة
اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المصنف بقوله وقال الشافعي رح صبغ الاصل
وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهر

قوله على حكم متعلق بالثبات قوله ان هذا اى ان ما ذكرنا من ترجيح الاكثر على الاقل انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية قوله فلا يناسب اى لا يكون مناسبا قوله المقصود بيان ان علتنا اشبه والمقصود بيان ان علتنا اشبه والرزم من العصوم الوزن والتقسيمين قوله اصولها اى اصول الاصل قوله لان كثرة الاصول توجب قوة في نفس الوصف فان الحكم يثبت بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل واحد واحد والمعنى للورثاى الورثة واحد للاثنين الاصول كثرة اى كثرة الاصول قوله ويمنع تسليم كثرة الاصول اى كثرة الاصول بالنسبة الى الاصل المقيس عليه قوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية اى كثرة اوجه الشبه قوله فان هذه كلها اى كثرة الادلة القياسية فاسدة اى غير صحيحة قوله وكثرة الاصول صحيحة اى كثرة الاصول القياسية قوله والجبيرة والجبائر بمعنى واحد اصل واحد وللكثير ترجيح على الواحد قوله الا الغسل اى الا بالغسل قال وهو اى الحكم عند عدم الوصف المؤثر وبالعكس قال اى الحكم عند عدم الوصف المطرد والمنعكس قوله اى عدم الحكم عند عدم الوصف المنعكس قوله فانه ينعكس اى بعكس الموجود قوله ويحتاج الى قولنا لا يكون مسحا في غسل اى لان المنعكس هو قولنا ما ليس بمسح في غسل لا يكون مسحا في غسل قوله ويحتاج الى قولنا لا يكون مسحا في غسل اى لان المنعكس هو قولنا ما ليس بمسح في غسل لا يكون مسحا في غسل قوله فانه ينعكس

وحريا على الدقة ولما فرغ عن بيان المرجحات بصيغة شرع في الفاسد فقال والترجيح لغلبة الاشباه و
بالعموم وقاله الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منهما الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه
قول الشافعية ان الاخ يشبه الوالد والولد حيث الحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز
اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الجانبة
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت
بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا او من المقدر والجنس الا يعم القليل
وهو الحفنة والكثير والهر بالكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه جاز عند التعليل
بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده
على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده
او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم بمجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح
للتاثير دون القلة والكثرة ضرب علة ذات جزءين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد اذا ثبت
دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر لعدم الزامه اي اذا ثبتت دفع العلل الكثيرة
والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل العقلية فقط على القسم من كلام البعض كانت غاية ان تحوج
الى الانتقال غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الاول كما اذا علل في الصبي المعتوه بالانه اذا تهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاتلاف
من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاتلاف بل على الحفظ فلا ينتقل المعلل الى علة اخرى
يثبت بها الحفظ الا ويغني التسليط على الاتلاف البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما
اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة يعقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة والعجز فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا
قائل بوجوبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان الرق
في الرق لسبب هذا العقد اذ العتق مستحق العبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر

بالعلة المذكورة والقول بان الاعتقاد الواجب نقصانا مانعا من الرق ان لو كان كذلك لما جاز نسخه
لان نقصانه انما ثبت بثبوت الحرمة من وجه والحرمة من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل العلة الاولى
اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او انتقل الى حكم آخر وعلة
اخرى كما في المسئلة المذكورة بعينها اذا قال السائل ان عند هذا العقد المانع التبعيض غير المانع
نقصان الرق لقبول المعلل هذا اعقد سعاية بين العباد كسائر العقود وجب ان لا يجب نقصانا
في الرق مثله هذا انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية وهذا قال هذه الوجوه صحيحة الا الرابع فان
الانتقال انما جوز ليكون سببا لقطع البحث في مجالس المناظرة والابتداء لك في المراد ان العلل غير متناهية في نفس الامر
فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه لتسلسل البحث الى ما لا يتناهى ثم اورد علينا ان ابراهيم عليه السلام
قد انتقل في اعداء اخر لاثبات الحكم الاول حيث حاجج نمرود اللعين لاثبات الآلهة فقال ابراهيم ربي الذي يحيي
قال نمرود انا احيي واميت فانه بطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عليه السلام لاثبات الالهية الى علة اخرى وقال
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله و
محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كما كانت لازمة فكذلك
منع الخليل ان يقول هذا الذي يحيي ويميت انما هو بل الاطلاق وقتل وعليك ان تثبت الحي بعض الروح
غير الكائن ويحيا بها موتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل وخالف اشتباه من الجهال فانهم كانوا اصحاب الظواهر لا
يتأملون في حقائق المعنى الدقيقة فحصل ليهما الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة ولم يتغير
بالحجة ثم لما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان يحث بعدها عما يثبت بالادلة وقد قلت
فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الاول
شرع في الثاني فقال **فصل** ثم جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس الصنف الكتاب والسنة
والاجماع ثبوتا ان الاحكام ما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لان لا يثبت شيئا انما يظهر
امورا يدل بثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يقال ان ابواب الحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وما يتعلق به

الاحكام الوضعية وقد ذكروا بهذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها
ان الكلام منقسم الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف
والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات تعلق
من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل
وقد مضى ذكر هذا في بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا البحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم
به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والعوارض المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء
مساعة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حق
الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للمناسك باتخاذهم اياه قبلة
وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى
عن ان ينتفع لشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك
والثالث ما اجتمعا فيه حق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه زجر
عن تلك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار القذف ولكن حق الله غالب حتى
لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي رح حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو خلل العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو
غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال فالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم
والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة
اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لان في كل منهما
هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او
الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة لتعلقها بالمال

فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لعمر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول لواحق وروح الزوائد وهي اصل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب القتل والرق فان العقوبة الكاملة هي القصاص في نفسه هذا قاصرة لهذا يجري العبيد وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لا تجب ابتداء بل وجبت جزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن لا مؤنة عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين جنانه لما لم يتم بالنفقة والولاية وجب ان يجب عنهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولهذا يسقط العشر للسلطان لانه استرد ما احالها بدل آخر ولكن فيها معنى العبادة ولهذا لا يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم لحصول مقصود المؤنة به على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاسترداد السلطان منه واحالها بدل آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم حق قائم بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لنفسه لاصل المؤنة وتولى اخذه وجعله من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى فتنبني انه يكون المصابات والغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب بقية اخماسها للغانمين مؤنة عليهم ألقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة فينبغي انيكون كلها لله تعالى لكن الله تعالى اوجب اربعة اخماسها للواجدين او للملاك مؤنة عليهم ونصلا وحقوق للعباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه ونزه الحقوق اي جعلها سالمة كان حقا لله تعالى او للعبد المذكور من قبل منقسم الى اصل وخلف ليقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا

بان لقيوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام واجرى الاقرار مقام مجموع التصديق
والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجبر عليه احكاما بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعيته
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام فاخرجوه الى
دارهم يحكم عليه بالاسلام بالصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا خلفا عن خلف بل كل واحد خلف عن اداء الصغير
لكن البعض يترتب على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بالخلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء عند الشافعي
رح ضروري الى ان يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلوتان بل يتوضأ
بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الجلالة بين الماء
والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل
التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم الحاصلين بسبب الماء والتراب لا يبين المؤثرين لان
الله تعالى امر ولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتنبئ عليه اي على هذا الاطلاق
المذكور مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين لا يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء
لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما اصلان فيجوز اقتداء احدهما بالآخر انتهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح
لان المتيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء بالاضعف بالاقوى
لانتثبت الا بالنص والدلالة فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كون خلفا عدم
الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الا
الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمرة
احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس الحلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور
البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء
يتصور البر ويكون الا الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز



قال لانه يجوز عند الشافعي رح ان يكون المتوضئون اكثر عددا من المتيممين فيكون الخلف اقوى من الاصل
قال خلف الوضوء في ازالة الحدث بين الوضوء والتيمم تجانسا
وتحاذيا فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم لتحقق نائب الشيء غير حكم المنوب عنه
قوله عند الشافعي رح اي في غير صلوة الجنازة
قوله لانه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم في صلوة الجنازة
قوله بل هما سواء اي في ازالة الحدث
قوله بل هما سواء اي في ازالة الحدث
قوله لان التيمم خلف عن الوضو

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من المقتسم المذكور في اول الفصل وهو تفويق الاحكام
فاربعة الاول السبب وهو قسمان الرابعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه
بحيث يحل الحكم بحلوله بخلاف العلامة فانها وان كانت عالة على المفضية اليه ومعرفة للحكم كما يفضي
الى الشرط والاتصل فيه معنى العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا لشبهة العلة اي سببا في معنى العلة
لكن تخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لاضافة السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب
والحكم مضافا اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة السكران على مال الغير
ليسرقه وليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة
له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل
السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء ليفعله المدلول اليه بل العاقل اذا وفقه
على تركه مع الدلالة وان وقع منه السرقة والقتل لا يضمن الدال شيئا لانه صار سببا محضا لاضافة علة وهي
فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد فقتل غيره حتى عزره بالاولى لانه صار سببا محضا لكن اذا
تناولون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه امام المحرم الدال على صيد فاذا
ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه فقبل الدلالة كالرجوع فاذا دل السارق على كودية لم يضمن لتركه
للحفظ الملتزم فان قيل ينبغي ان تنعدم العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صيارة للسبب حكم العلل في وجوب
الضمان عليه لان الحكم حينئذ مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة قلنا
هذا القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قولنا له علة لاضافة الى السبب كسوق الدابة وقودها
فان كلا منهما سبب تلف ما تنلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف بالوطء
علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كانا
احسانا لها او قائدها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا عن الدابة
والعقوبة ولما فيها يرجع الى جزء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص والله سبحانه

قال ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرطه هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة علة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بمنزلة حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا يكون سببا للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يكون سببا باعتبار الاضافة فيكون هذا هو القسم الرابع للسبب بان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة فالذي له شبهة العلة هو السبب المجازي يعني الثاني العلة وهو الايجاب المضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اطلاقا لاسم العلة احترازا عن السبب العلامات وعلة العلة وهو اسم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تنقسم ثلثة اوضاع احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ولاضافة الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بمعنى الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا ضربت هذه الاوضاع الثلثة في ثنتي احدى عشرة علة كاملة تامة فباعتبار استكمال هذه الاوضاع وعدم ينبغي ان تكون الى قسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوضاع والثاني ما يكون اسما لا معنى لا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى هذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان الخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما ولا معنى حكما والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما هذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف ولكن المصنف لم يذكر ما هو اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز السبب وصفة شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام

قال

قوله لانه اي لان الشرط الذي علق الطلاق

قوله التعليق اي قوله ان فعلت فانت طالق

قوله وقوع اي الطلاق

قال اي الشرط

قوله بالنسبة اي الشرط

قوله وثبوت السببية للمعلق اي الشرط

قوله قبل اي قبل الشرط

قوله المعلق اي الشرط

قوله سبب لكن اي في حال

قوله لان اي الايجاب

قوله لان الشرط اي الشرط

قوله ان يكون اي الشرط

قوله كما اي كما ذكرنا

قوله وهو اي السبب

قوله ومن ههنا اي من اجل

قوله لان اي الايجاب

قوله والسبب اي السبب

قال

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

قوله ان اي ان الشرط

اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اسما لتعارفهم عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك المضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والمنافي علة اسما لا حكما وانما كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي دخله ما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع وليضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتأخر الى وجود الشرط رأسا ومعنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال البيع وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال لا يثبت له شيء قوله انت طالق هذا هو الذي سبق في اقسام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتأخره الى زمان اضافته اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لهذا اصح لتعجيل الحرمة قبل المحل لا حكما لان وجود الملك المنافي لوجود شيء فشيئا الى القضاء الاجل هي معدمة الآن للمعدوم لا يصلح ان يكون خطرا للملك فلا يكون علة حكما والرابع علة في خيار الاسباب يعني لما شبه بالاسباب لتعسير اقباله وذكر المصنف لشبهه اشكاله فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب فعرض التردد فانه علة لتعليق حق الورثة بالمال وعلة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب في كونه يقبل انه ذو علة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لا فانه لا حكم اليه معنى لكونه مؤثرا

قوله الاول اي ما اشتمل على قسم واحد وهو المصرح قوله وحكما اي لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ قوله والمنافي اي ما اشتمل على قسمين قوله لا حكما اي لان الايجاب المعلق بالشرط لا يثبت الملك عند وجود الشرط بل بعده قوله كالايجاب المعلق بالشرط اي كالبيع بشرط الخيار قوله وهو الذي دخله ما سبق اي من قوله والمنافي قوله في السبب المجازي اي الذي ليس بسبب حقيقة قوله مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار اي فانه ليس بسبب حقيقة لان الطلاق لا يقع بالدخول بل بالتلفظ بالطلاق قبل الدخول قوله فان قوله انت طالق اي فان هذا الكلام قوله وليضاف اي ليتعلق قوله الحكم اليه اي وقوع الطلاق قوله عند وجود الشرط اي دخول الدار قوله وليس علة حكما اي لوقوع الطلاق قوله لان حكمه اي لان حكم هذا الكلام قوله يتأخر اي لتأخر وقوع الطلاق قوله الى وجود الشرط اي دخول الدار قوله اذ لا تأثير له اي لهذا الكلام قوله فيه اي في وقوع الطلاق قوله قبل وجود الشرط اي دخول الدار قوله ومن هذا القبيل اي ومن قسم السبب المجازي قوله اليمين بالله تعالى اي الذي ليس بسبب حقيقة قوله للكفارة اي لوجوب الكفارة قوله على ما قالوا اي من ان اليمين ليس بسبب حقيقة للكفارة قوله والثالث اي من الاقسام الثلاثة قوله علة اسما ومعنى لا حكما اي لان البيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك يتأخر الى اسقاط الخيار قوله والبيع الموقوف اي الذي كان بيع الفضولي قوله عطف على البيع بشرط الخيار اي كان هذا الكلام معطوفا على البيع بشرط الخيار قوله ومثال البيع اي مثال البيع الموقوف قوله وهو ان يبيع مال غيره اي بيع الفضولي قوله بغير اجازته اي بغير اجازة ذلك الغير قوله فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك اي لتأخر ثبوت الملك الى زمان اجازة المالك قوله والايجاب المضاف الى وقت مثال لا يثبت له شيء اي لان الايجاب المضاف الى وقت لا يثبت له شيء قوله قوله انت طالق هذا هو الذي سبق اي في اقسام السبب المجازي قوله فانه ايضا علة اسما ومعنى اي فان هذا الكلام ايضا علة اسما ومعنى قوله لوقوع الطلاق اي لوقوع الطلاق قوله لا حكما اي لوقوع الطلاق قوله لتأخره الى زمان اضافته اليه اي لتأخر وقوع الطلاق الى زمان اضافته اليه قوله ومعنى اي ومعنى لوقوع الطلاق قوله لانه مؤثر فيه اي في وقوع الطلاق قوله لهذا اصح اي لهذا الذي ذكرنا من كونه علة اسما ومعنى لا حكما اصح قوله لتعجيل الحرمة اي لتعجيل وقوع الطلاق قوله قبل المحل اي قبل مضي الحول قوله لا حكما اي لوقوع الطلاق قوله لان وجود الملك المنافي اي لان وجود ملك المنافي قوله لوجود شيء اي لوجود ملك المنافي قوله فشيئا اي فشيئا فشيئا قوله الى القضاء الاجل اي الى انقضاء الاجل قوله هي معدمة الآن للمعدوم اي هي معدمة الآن للملك المعدوم قوله لا يصلح ان يكون خطرا للملك اي لا يصلح ان يكون ملك المنافي خطرا للملك المنافي قوله فلا يكون علة حكما اي لوقوع الطلاق قوله والرابع اي من الاقسام الثلاثة قوله علة في خيار الاسباب اي علة لوقوع الطلاق في خيار الاسباب قوله يعني لما شبه بالاسباب اي يعني لما شبه هذا الكلام بالاسباب قوله لتعسير اقباله اي لتعسير اقبال هذا الكلام قوله وذكر المصنف لشبهه اشكاله اي وذكر المصنف لشبه هذا الكلام بالاسباب اشكاله قوله فقال كشراء القريب اي فقال المصنف كشراء القريب قوله فانه علة للملك اي فان شراء القريب علة للملك قوله والملك في القريب علة للعتق اي والملك الذي حصل بشراء القريب علة للعتق قوله فيكون العتق مضافا اي فيكون عتق القريب مضافا قوله الى الاول بواسطة اي الى الاول الذي هو شراء القريب بواسطة الملك قوله فمن حيث انه علة العلة اي فمن حيث ان شراء القريب علة لعلة العتق قوله كان علة اي كان شراء القريب علة للعتق قوله ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة اي ومن حيث ان الملك توسط بين شراء القريب وبين العتق قوله كان شبيها بالاسباب اي كان شراء القريب شبيها بالاسباب قوله فعرض التردد اي فعرض التردد في شراء القريب قوله فانه علة لتعليق حق الورثة اي فان شراء القريب علة لتعليق حق الورثة قوله بالمال اي بمال المريض قوله وعلة لحجر المريض عن التبرع اي وشراء القريب علة لحجر المريض عن التبرع قوله بما زاد على الثلث اي بما زاد على ثلث مال المريض قوله فيكون كشراء القريب اي فيكون شراء القريب كشراء القريب قوله في كونه يقبل اي في كون شراء القريب يقبل قوله انه ذو علة اسما ومعنى اي انه ذو علة اسما ومعنى قوله لا حكما اي لا حكما لان شراء القريب علة اسما ومعنى لا حكما قوله فانه علة اسما اي فان شراء القريب علة اسما قوله لحجر المريض اي لحجر المريض قوله عن التبرعات اي عن التبرعات في حال المرض قوله لا فانه لا حكم اليه اي لا فان شراء القريب لا حكم اليه قوله معنى اي ومعنى قوله لكونه مؤثرا اي لكون شراء القريب مؤثرا

فصل في الفاظ قوله اي هذا الفصل قوله وفيه اي في هذا الفصل قوله اي في بيان الفاظ قوله اي في بيان الفاظ الخ قوله اي في بيان الفاظ الخ قوله اي في بيان الفاظ الخ

في البحر لاحكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة وهي علة للرجم فتكون علة العلة كثير القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم شهدوا على الشهود خيرا والتعلق بالرجم يجاب الحد فصار كما لو شهدوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا انه محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون مثالا للقسم تركه المصرح ثم قال كذا كل ما هو علة العلة في كونها شبهة للاسباب فهي في حجتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس صفة لشبهة العلل كلها وصفي العلة اي تزكية شهود الزنا الى قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا

قوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر

قوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر

قوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر

قوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر وقوله فلو رجع المزكون الخ اي تزكية شهود الزنا قوله فلو رجع المزكون الخ قال صاحب الدراية علة العلة قد يتوسط بينها وبين المعلول علة اخرى فيسند المعلول الى العلة الاخيرة ويقطع النظر عن العلة الاولى كما اذا حفر بئرا عدوانا فوقع فيها انسان فمات فالحافر يضمن لان الوقوع علة الموت والحفر علة الوقوع والحافر علة العلة والحكم يضاف الى العلة دون العلة الا اذا تعذر اضافة الحكم الى العلة كما اذا حفر البئر في ملك غيره بغير اذنه فوقع فيها انسان فمات فان الحكم يضاف الى الحافر لتعذر اضافته الى العلة لان الحفر في ملك الغير عدوان والوقوع في البئر ليس بعدوان فلا يصلح الوقوع مضافا اليه فاضيف الحكم الى الحفر

وذهب قوم الى انه يجوز تقديمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا
ان ثبوت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم
واما الاستطاعة فهي مع الفعل الثبتة لا تتقدر سببا وعدت علة شرعية او عقلية وسيأتي تمثيل الوجوه والتي تتقدم
على الفعل هي سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الدعي والدليل
مقام المدعو والمدلول ثم اعلم ان تتمة مسائل العلة والسبب لم تتيسر لي في اثناء الآية بين الدعي والدليل
فبرما التفق فيها حال الدعي وربما التفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذلك اي قيام الدعي والدليل
الى الدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب
لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره فلما كان في ذلك امر مخفيا لا يقف
عليه كل احد لم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك اليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل ان الاحداث تيلا
على اشتغال بالجعل الثبتة والحكم في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او شيبة
بين محرمها ونحوه لكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد غير
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول
في ثبوت النسب فهنا اقيم الدعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح اعني الدخول للاحتياط كما في
تحريم الدعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحتياط
والطهارة والاعتكاف للاحتياط فهو الفيء مثال اقامة الدعي مقام المدعو ولدفع الحرج كما في السفر
والطهارة هذا مثال اقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل الاعلى انها لم
يكن ثمة مشقة اصلا فيه اذا مر خصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر
عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة
الى الوطي وان لم تكن حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان
الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه لهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي
وطيها فيه الفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا ففي

يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الشخاص فالفرق بين
السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير لكن المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم
بالدليل لا بغير من جملة اشاراته افادة الدليل مقام المدلول الاخبار عن الحجة اقيم مقام الحجة في قول
الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت حبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا باخبار
لكنه يقتصر على المجالس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقصور على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق الوجود
الوجوب اعتبر بالعلة ويعني ان من اضافه قوله ويكون خارجا عن ماهيته يلحق بالخبر بكذا قيل وغير مشبه لا يتقرر
الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني شرط هو في حكم العلل في حق اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على
صاحب الحفر البير في الطريق فانه شرط لتلف ايتلف بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل المسبب ان
طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة بصلابتها ونضر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط
والمشي سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو شرط مقام العلة في حق الضمان ان احفر في غير ملكه او ملك
حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فمات لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان
مائعه اذ الزق كان مانعا وازالته شرط والعلة هي ثقل المائع الا يصلح اضافة الحكم اليه اذ هو امر حسي الشيء خلق
عليه فلم يضف اليه الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لما تلف فيه ونقصان الخرق ايضا والثالث شرط لم
الاسباب وهو الشرط الذي تخلل بينه وبين الشرط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل مبطلا اذ لو ملك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل والعبرة به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فيلحق
في حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه
منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا
لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو
موخر عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض ودخل في القسم الاول كما اذا اعتق قيد
عبده فابق فانه شرط للاباق اذ العتيد كان مانعا فازالته شرط

ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم من كون
كل ما يحل القيد يطلق البتة وقد تقدم هذا الحمل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قوية
العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر لان عرض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق
استعمال فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الوسطة المتخللة مضافة الى
السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان بالتلف بهما والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان في دخول الدار الذي لوجدا ولا يكون شرطا اسما
لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من سبيع
الوجوه فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة عند
وجودهما فلا شك انه تنزل الجزاء وان لم يوجدا في الملك ووجد الاول في الملك دون الثاني فكذلك
انه لا تنزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول لان بانها تزوج فدخلت الدار الاولى ثم
تزوجها فدخلت الدار الثانية تنزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما
يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء وما في بين ذلك فلا عبرة فرجح للطلاق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا على
والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة وقد صدروا
هذا اثارة في الشرط وتارة في العلامة على ما يجيء ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام
ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته
كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا تنفك عن
معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله للمرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة المنعوتة اذ
هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب ليصلح دلالة على الشرط

فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في العين بان يقول بنته المرأة التي اتزوج فهي
طالق لما صح لانه على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف
فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية فلم يوجد الشرط بجميع اليمين وهي العين غير العين حتى لو قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق فان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج الموصوفين والمراد العلامة وهي ما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب الوجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض للمعرف
وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه
علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر
الاحكام والحرية للتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطئ بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة
لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على الاحصان بحديث ماعز فلو وجد الاحصان
بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالبينة
لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بعد قضاء القاضي بشهادتهم بحال ثم فرع على كون الاحصان علامة
لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا وحدهم او
مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود لا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع
شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر
الحكم اليها لتعلق الوجود به بثبوت التعدي منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم
قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين بشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم
صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا
رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان

علامة الاتصال للاضافة ويعلم سلبنا انه شرط فلا يجوز اضافته الحكم اليه لان الشهود العلة وهي المزاحمة
للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اولا اعتبار للمخلف عند امكان العمل بالاصل والمانع عن بيان
متعلقات الاحكام شرع في بيان الاهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدء بذكر العقل فقال **فصل** في بيان الاهلية والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ
لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح قد مر بعضه في السنة انه خلق متفاوتا فاكثر عقلا الانبياء والاولياء
ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي
الف منهم لواحد وكم من صغير يخرج بعقله الكبير عنه الكبير لكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل
واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع اذ اجاز السمع فلا عبرة دون
العقل فلا يفهم حسن شيء وقبحه وايجابه وتحريمه بل الصحيح ان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وتحول الشافعي
رح واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه وحرمته
لما استقبحه على القطع والبيانات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها غير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل مثل
رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وحالة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم
عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان بالقبول قبل الوحي لانه قال
اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقوف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان لاجل عقله وانما يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بحكم العقل وانا نمنع الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا
مروي عن ابي حنيفة رح وعن الشيخ ابي منصور رح الفرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج
وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور وذهب ابي حنيفة رح
ما ذكره لاصحابه بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بحكم العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال واما اعانه الله تعالى بالتجربة

قال اي عند الشرع اي للاحكام الشرعية وهو المكلف اي بالايمان بحكم العقل وهو
قوله اي الاهلية قوله اي للاحكام الشرعية قوله اي ما يصح ان يتعلق به الخطاب
قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب والشرع قوله اي الاهلية
قال اي في الشرائع قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية
قال اي في الوقوف عن الطلب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية
قال اي في الوقوف عن الطلب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية
قال اي في الوقوف عن الطلب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية
قال اي في الوقوف عن الطلب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية
قال اي في الوقوف عن الطلب قوله اي الاهلية قوله اي الخطاب قوله اي الاهلية

والجهالة لعدم التمكن من الاعمال فصار كالنوم والغفلة

قوله والاصح انه لا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح

قال والاصح انه لا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وهذا بناء على ان الصبي العاقل مكلف بالايمان عندنا خلافا لهم وهو الاصل الذي بنى عليه المسألة

قوله لان الايمان في وقت الحجر غير مقبول

قال لان الايمان في وقت الحجر غير مقبول لان الايمان انما يقبل لكونه مخلصا وذلك في وقت الحجر متعذر لان الكفر في هذا الوقت اولى به من الايمان لما فيه من دفع الضرر وجلب المنفعة

قوله وهو ضعيف

قال وهو ضعيف لان الايمان في هذا الوقت وان كان اولى به من الكفر لكن لا يتمكن من الايمان الخالص لان الخالص انما يكون بالاعتقاد والاعتقاد امر باطن لا يعلم الا بالاقرار وهو متعذر في هذا الوقت لان الاقرار بالشهادتين يكون اخبارا عن الاعتقاد وهو متعذر في هذا الوقت لان الاخبار عن الشيء فرع العلم به وذلك متعذر في هذا الوقت لان الاعتقاد امر باطن لا يعلم الا بالاخبار وهو متعذر في هذا الوقت فكان الايمان في هذا الوقت غير مقبول لتعذر الاخلاص فيه

قوله وقد رفع القلم عن ثلاثة

قال وقد رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق

قوله لان رفع القلم انما يدل على سقوط الوجوب

قال لان رفع القلم انما يدل على سقوط الوجوب لا على سقوط الوجود

قوله ولان الخ

قال ولان الخطاب بالايمان توجه على الكل بالامر بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والخطاب بالامر يتوجه على الكل بالاجماع

قوله والاصح انه لا يصح ايمان المكره

قال والاصح انه لا يصح ايمان المكره لان الاكراه يمنع الرضا بالمكره عليه والرضا شرط صحة الايمان لان الايمان هو التصديق بالقلب وهو عمل القلب وهو الرضا بالشيء والتسليم له

قوله وعند الشافعي رحمه الله يصح

قال وعند الشافعي رحمه الله يصح ايمان المكره لان الاكراه لا يمنع الرضا بالمكره عليه لان الرضا بالشيء عمل القلب والاكراه لا يتناوله

قوله ولنا ان الاكراه يمنع الرضا

قال ولنا ان الاكراه يمنع الرضا لان الرضا بالشيء ميل القلب اليه وهو ضد الكراهة والاكراه يوجب الكراهة

قوله ولان الاكراه يمنع الرضا

قال ولان الاكراه يمنع الرضا لان الرضا بالشيء اختيار له والاكراه يوجب الالجاء والالجاء ينافي الاختيار

تجب متى صح العقل بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من الحرث ومعنى العبادة والعقوبة تابع
فيهما اذ المقصود منهما المال ما دام الولي في ذلك كما دامه ومتى بطل العقل بحكمه لا تجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك النوع الثاني الهلية اداء وهي نوعان
قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بالقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تتحقق القدرة بهما يكون كاملها
بكمالها وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعداد بهما
فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان به قاصر والبدن عاجز فيحتمل الكمال
والعقوبة البالغ فان عقله قاصر والبدن به كامل وتبتني عليهما اعلى الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى
انه لو اداه يكون صحيحا وان لم يجب عليه كاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل
ويتبنى عليهما وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة غليظة اقام الشارع البلوغ الذي يعتمل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام مبنية في هذا الباب على اسباب تبتنى وصحة الاداء وعلى الاهلية
القاصرة دون الاهلية الكاملة اذكر ستة عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب
فقال فجوز الله تعالى اسلام الصبي العاقل حسنا لانه نفع محض وصح اداؤه كالايمان وجب القول بصحته من الصبي العاقل لتردد امره بين
القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك فقال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي وعند الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر
ولا يتبين منه امرأته المشركة لانه ضرر محض في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقها فانا علمنا
بالمرور وهو انه لو مات وصف الصبي لم يصف الاسلام بعد ما عقل لم يتبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وان كان قبيحا لا يحيل غيره كالكفر لا يحيل غيره وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة
يعني لو ارتد الصبي العاقل تبين امرأته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه

امرأته ولا يرث من قاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتل احد يسيده
ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح الاصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر
محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا وهو دائر بين الامرين اعني كونه حسنا في زمان
قبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير لزوم عهدة ضمان
فان شرع فيها لا يجب اتمامه المضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء بلا
لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وان كان من غير
حقوق الله تعالى محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من
غير رضاء الولي اذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا شبهة نفع فيه ابدا كالطلاق
والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك عن
غير نفع يعود اليه لكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا عت اليه حاجة الا ترى انه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح اذا كان مجبوبا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت عنده عند
الحاجة وهذا هو القسم الخامس ثم القسم السادس رح قوله وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر
كالبيع ونحوه بملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات ان كان ابا كان نفعا وان كان
خاسرا كان ضررا والغرر هو سالب وجالب فلا بد ان ينصب اليه رأي الولي حتى يترجح جهة النفع
فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة
رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن اليسير
مع الوكيل بغبن الحنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل تصرف
يمكن تحصيله له بمباشرته وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما
باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر فيه عبارته وليه فقط وما لا يمكن تحصيله له بمباشرته وليه تعتبر عبارته وكذلك هو

فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لا يستغني عن المال بعد الموت
وعندنا هي باطلة لانها ناضرة محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر وغيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين في ذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وخلصت
الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء وان النبي عم
خير غلاما بين الابوين وبذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه عندنا
ليس كذلك بل يضم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم
احكام الحيض ويخير النبي عم له كان للاجل دعائه بالانظر فوق الاختيار الانفع له ولما فرغ
عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت بعده يا في
المكتسب الذي ضد السماوي وهو جهة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه اذا
عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت
باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان لان آدم عم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا
في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي العاقل
الاسلام على ابويه بل لو خيرناه الى ان يعقل الصبي فبنفسه يعرض عليه اذا اسلمت امرأة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته
ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون الى نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر دواما
لكنه اذا عقل اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من الاهلية الا دار يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وعجزه
فيسقط بالاهلية التحمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا ادراه
كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من توقع الفرقة بينه وبين زوجته المكرهة وتوارث

منها وجب بيان الدار بينه وبين ما قارنه ليتمكن من وضع عنه الزمام الاداء اى رفع عن الصبى الزام اداء
الايمان فلو لم يقرن فى اوان الصبا اولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يصر مرتدا وجملة الامر ان ليس
عنه العهدة اخلص للامر الكلى فى باب الصغر ومعاملة الحكم ان اسقط عنه عهدة تكميل الصغير يعنى ما سوى
الرقة من العبادات والعقوبات ويصح منه اداؤه نفلا بغير اذن من غير عهدة وعلى هذا قلنا ان للصبى
مالا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما فيه نفع محض وقد مر هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن
القتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن
ميراثه لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى ما دام وعلى هذا اذا كان كذلك فلا ينبغى ان يحرم عن الميراث
بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق فان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل
لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية الميراث من المسلم الحر والمجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة
تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه فتسقط به العبادات
المحضة لانها سقطت عن الحائض والنفساء فى حالة الحيض والنفاس مع كمال العقل فلان تسقط عن المجنون
اولى وبهذا المرض ليس بمشروع فى حقه لكنا اذا لم نعتبر الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء ما
كما على النائم اذ لا حرج فى قضاء القليل وهذا فى المجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن وامافى المجنون
الاصلى بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف رح بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم او قبل
تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة الاغمى فيجب عليه القضاء وقيل
الافاقة على العكس ثم اراد ان يبين حد الاستدادة عدمية يبتنى عليه وجوب القضاء وعدمه
ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى كل العبادات فقال واحد لا بد
فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد رح يعنى ما لم تقصر الصلوة
ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى
اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند ابى حنيفة
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار فى الصوم

باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
وعن محمد رح الائمة الحلواني انه لو كان مغمى عليه في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم اسلم او عتق باقي
الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق
في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعد الزوال لا يلزمه وهو الصحيح في الزكوة باستغراق الحول الا ما تحمل
حد التكرار مما لم تدخل السنة الثانية والبلوغ رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج
في حق المكلف والعته لما البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام
يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل
على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه
ولو كله بيع ماله غير مؤجر اعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق
امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
المبيع لا يرد عليه بالعيب لا يوم ما بخصومته ثم اراد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ للمعتوه بضمان
ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم
وعصمته لم تنزل من اجل كونه صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب
جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ولم يوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه
العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه لا على
على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جعل
ضروري بحاكان لعلة لا آفة مع علمه بكثيرة فيقوله لا آفة يخرج المجنون ويقولنا مع علة النوم
والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله لعم فلا تسقط الصلوة والصوم اذ النسيان لا يليق بالمقضاء
لكنه اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا في الصوم يميل النفس
بالطبع الى الاكل والشرب فلا جنب ذلك نسيانا فيضيف والا فيضيفه به في الذبيحة ايوجب الترك عمدا فيتغير الطبع عنه وتتغير حاله

فتكثر الفضائية بخلاف النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشبه القعدة الاخيرة بالثانية فالصائم بالنسيان مفيض الما لم يتكلم فيها فيد بقوله اذا كان غالبا لخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيهما ذلك لان حالة الصلوة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان فلا يفضي عندنا ولا يحمل عندي في حقوق العباد فان اتلف مال انسان شيئا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو يجبر عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت على نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وبناء في الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم تتعلق بعبارته وكلامه وتبعته في الصلوة حكم فاذا قهر النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه ولا ركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا تمحقق في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان شبهها بالجنون عرفه لا ستيثاره بقوله وهو ضرب مرض وفوت قوة تضعف القوى ولا يزيل العجز الى التعقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى لطلت عبارته بل اشد منه لان النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه ناقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا لانه اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد تخيل المستند وكان الاصل فيه عدم الاستناد فان لم يمتد الحدث كالنوم لم يجب قضاء والصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رح باعتبار الساعات عندهما كما بيناه في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه ثبت صلوته كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الاستناد وعدمه لان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة واستناده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد عشرة ايام قضاء واذا كان استناده في الصوم نادرا فهي المذكورة اولى ان يجد استعراء الحول الرق عطف على ما قبله وهو مجبر على اي بحكم الشرع وعاجز لا يقدر على التصرفات

وانكان بحسب الجنس اقوى واحسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى
فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اى اصل وضعه وابتدائه اذ الرقيه لا ترد ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان سلم لبقى عليه على ولاده ولا ينفك عنه الرق كالخراج لا يثبت ابتداء الا على الكافر
ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقى الخراج على حاله لا يتغير والبه اشار بقوله المكتسب في البقاء اى
من الامور الحكمية اى صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء بصيرورة الرقبة
للمملوك الابتذال اى لسببية الرق بصير العبد مبتذلا لكونه مملوكا معتبرا والعرضة في الاصل حديدة
القصاب التي يسيح بها وسوقته يده وهو وصف لا يتجزى ثبوتا ونفيا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف
العبد بكونه مرقوق البعض ومولى البعض بخلاف الملك اللازم لانه حق العبد يوصف بالتجزى نفيا
وثبوتا فان الرجل لو باع عبدا من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق كالعتق الذى
هو ضده فانه البضع لا يقبل التجزية هو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للملكية والعلانية من الشهادة
والقضاء ونحو هكذا الاعتاق عندهما اعتد ابو يوسف ومحمد رح البضع لا يتجزى قال الاعتاق اثبات
العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا لتعتق البعض فلا يخلوا اما ان يثبت العتق في الكل
فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق في البعض
فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لما يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر او تجزى العتق و
في بعض النسخ ليوجد قوله او تجزى العتق يحرره لا يخلو عن تمثل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك
وتحرير لا سقاط الرق او اثبات العتق حتى يجب ما تلتم وذلك لان العتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه
وهو الملك القابل للتجزى دون الرق او العتق الذى هو حق الله تعالى ولكن باية الملك يزول الرق
ونزوله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق
بنا في المالكية المال لقيام المملوكية فيحال كونه مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية
سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لا يمتنع ان يجتمعا فيه جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية

حتى لا يملك العبد المكاتب التسترى اى الاخذ بالتيسير وهى الامة التى يجوز تهاداعدد منها للمولى
وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه نصا حق
بكاتبه فيتوهم ذلك جواز التسترى فازال الوهم بذكره وللاصح منهما جمعة الاسلام حتى لو جحا صح
نفلا وان كان باذن المولى لان صيامهما سوى الصلوة والصيام يبقى للمولى لا يكون لهما
قدرة على اداء نجلاف الفقير اذا جمع استغنى حيث يقع ماادى عن الفرض لان ملك المال اليسر
بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا يملك المكاتب غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح
لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسترى فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء
المولى لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفى ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك
لدمه لانه محتاج الى البقاء والبقاء بالاباء ولهذا لا يملك المولى اتلاف عضو من اعضاء العبد بالقصاص
لانه فى ذلك مثل الحر دينا فى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية و
الحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين المعتق ولم يكاتب للولاية لاعلى احد بالنكاح ولا
يحل له من النساء مثل ما حل الحر فان الحر يحل له اربع نساء والمبعض نصف ذلك وانه ادنى الرق لا يوجب
عصمة الدم اى ازالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان
اى سبب كان يوجب ما يستحق الاثم قاتله بحب الكفارة عليه والعقوبة بدارها العصمة التى توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم
فى دار الحرب ثم هاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص
اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اى فى كل واحد من العصمتين كالحر امانى الايمان
فظاهر ولا فى الاحراز فى دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دار الاسلام كان العبد
ايضا محرزا فيها بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر فى قيمته انما يؤثر الرق فى نقصان قيمته
حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منه عشرة دراهم حط المرتبة عن مرتبة الحر
ولهذا اى لكون العبد مثل الحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذا قتله متعمدا

في المعنى الاصلي الذي تبنى عليه القصاص الكرامات الاخر صفة زائدة في المحل تتعلق بها القصاص كما يجري فلك فيما بين الذكر والانثى
وانكان فيه نقص ان منها بين ام الذكر وعند الشافعي رح يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فانتفى
القصاص لعدم المساواة دفع امان المأذون عطف على قوله لقتيل اي ولا يقتل كون العبد مثل
الحر في العصمة مع امان المأذون بالقتال للمأذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال
صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه بقصد انهم يكون في حق نجوه فيما ناه ولما قيد بالمأذون
لان امان المحجور خطأ فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون بسقاط حق نفسه عنه
محمد والشافعي رح يصح لانه مسلم من اهل نصرة الدين لعله فيه يكون مصلحة للمسلمين اقراره
بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص انكان الشريك
فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذي هو الدم وانكان اتلاف ماليته المولى بطريق
الضمن فهو بالسرقة المستهلكة دار القائمة توجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ورد
المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في المأذون في المحجور اختلاف اي ان اقرار العبد
المحجور بالسرقة فانكان المال هالكا قطع ولا ضمان انكان قائما فان صدقه المولى قطع ورد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا قطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق وقال
الكل في كتب الفقه والمرض عطف على قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة
وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم والتقرير عن المقاصد بالعبادة حتى صح نكاحه
طلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت فانه اي في الحال ان الموت بحر خالص كان
المرض من اسباب البحر فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ويستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله
كان المرض من سبب ما تعلق حق الوارث والغريم حالة فيكون من اسباب البحر بقدر ما يتعلق بعينه حق الغريم
والوارث ويكون المرض محجورا من قبل الذي هو حق الوارث ولكن لا سلطانا

قال

بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح ينظر كونه محجورا ام لا فان كان محجورا يكون حكمه كما سنذكر الى آخره قوله عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يورث المرض متعلق بقوله بعد ما يتعلق بصيانة الحق اى انما يورث المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يورث فيما لا يتعلق به حق غريم وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم تعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذا لمرت مشكوك فى الحال فليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر ما جدا فينبغى ان يصح ثم ينقض ان اتسع الثلث الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم التدبير قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا من كل وجه فى قيمته للغرماء والورثة واما الامكان فى المال فلاجل الدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث وفى المكاتب ثم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى الدين وهما فى الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله اى بعد المرض الا فصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا بعد بان الاهلية لا الاهلية الوجوب فى لا الاهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما دافق فيه القياس النقل حيث قد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم فصار خلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد قصر ههنا ان الاداء والصلاة فى الصوم فى حالة الحيض النفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وبين شرط الطهارة فيخالف القياس فلم يجعل الانفصال منع الوجوب فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام من شهر لا يفيق ان مضى بين اول عشر شهر اخر لا يفيق وان مضى بين آخر عشر شهر اخر لا يفيق نادر لا يناط به احكام الشرع الغير الحرج فيه اذ قضاء صوم شهر عدد كل شهر اخر لا يفيق فيه حرج بخلاف الصلوة فان فى قضاء صلوة شهر كامل من

قال يحيى بن معين جد عدى اسمه دينار ١٢

مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا لغني والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المفترضة بالتسمية
فانه بناء الاهلية في احكام الدنيا فما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة
اولا لارفاقها الوسيم من حيث انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل البيت فيؤديها الولي كما يؤدي الشاهد
رحل ولان النيابة عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فتي تساوى الصلوة والصوم
في البطلان وانما يبقى عليه الاثم لان غفران شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا
هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير وانما
الى الاول بقوله وما شرع عليه الحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق
بها حق المودع فان هذا لاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة ويسلم
على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بعد موته حتى يضم اليها الى الذمة مال او ما يؤكد الدين
وهو ذمة الكفيل يعني بالمتروك بدلا او كفيلا من حضوره لا يبقى ذمته في الدنيا فلا يطالب به ورثته
وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالنفس
عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق الكفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة
فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من
حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه بخلاف ما اذا تبرع بقضاء دين الانسان بدن
الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشتغل سببا للدين ولو بقي
لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وانما لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حق كاملة بالحيوة وعقله
المطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتعلق به ان لصيدقه مولاه او العتيقة فيطالب في الحال فلما صحت
مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن ليؤخذ الكفيل به في الحال وامكان الاصيل وهو العبد المحجور غير
مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وامكان احتمال

قوله ما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا لغني والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المفترضة بالتسمية

الى المشروع حقا للميت بقي له ما يقتضيه به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى
من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها اسبق لاسرار فوته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم ميراثا
من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم حسب الميراث بطريق
الخلافة عنه نظرا له لان وصيته تشفي لغليل ثم لعلهم لم يقدروا بسبب من المعاش للدعاء والصدقة
له فيصرف الى من تحصيل نسبا اى قرابة وسببا اى زوجية او ولاء بالنسب او سبب يعني يوضع
في بيت المال لتقضي بها حوائج المسلمين لهذا اى لان الموت لا ينافي الحاجة لبقيت الكتابة بعد موت
المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته
لاحتياج المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال وانما لبدل الكتابة
وبقي المولى حيا يؤدي الوفاء ورثته المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون اقتضاء عنه بيانا
لورثته ويعتق او الارادة لو ردوا المشترون في حال الكتابة ويعتق هو في آخر جزء من اجزاء حيوته انما
قلنا عن وفاء لانه اذا ترك وفاء لا يبقى لاداء ان يسعى الوفاء ويؤدوه الى المولى قلنا معطوف
على قوله لبقيت اذ هذا اقلنا لتعمل المرأة زوجها في عدة البقاء ملك الزوج في العدة وانما لك
يحتاج الى التعمل بخلاف اذا مات المرأة حيث لا يتعمل لها زوجها لانها مملوكة وقد انقطعت اهلية
المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشارح يتعمل لها زوجها كما تعمل تغسل زوجها
لقول عائشة رضي الله عنها لو علمت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت بما يباشر غسلك وانما يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل انه يكون مبسوطا على ما تقضي به الحاجة يعني تبقى الميت ما تقضي به الحاجة وانما لا يصلح للحاجة
كالقصاص يحتمل انه يكون ابتداء كلام ورفع مبتدأ وخبرا انها اورده بتقريب ما تقضي به الحاجة وانما
يكون القصاص مما لا يصلح لحاجة لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو شفاء الصدر للاولياء يدفع شر
القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاء جميع حيوته فاوجبنا القصاص للحال ابتداء
لانه يثبت للميت والاثم ينتقل اليهم كالحقوق وبسبب العقد بيت لان المنتفع حيوته
فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه فيصح عفو المجني عليه اعتبارا بالسبب المنعقد للموت

وعفوا الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار المآل موهوب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث الا اذا ثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل ثبت ابتداء للورثة لنا قلنا ان الغرض درك ثارهم ولكن لما كان مغنى واحدا الاكمل التجزي ثبتت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى للاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان احدهما الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير المراهق نادر فلا يلتفت وعند بها ثبتت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب لا يقتضي القصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فاذا تحجب اعادتها واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح وبعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه وتنتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدين يخلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كما لا يتيمم فارق الجنب في شراء الماء وجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج من المرأة ولكن عندهما ابتداء وعندهما بطريق الارث كما ثبتت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج الزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت فتنقطع به لنا انه عليه السلام ورث اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولاي الميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلفاه من ثواب او عقاب بسبب الطاعات والمعاصي كلها يجري له الميت في القبر ويدركه كالحي اذا فرغنا عن السور المعترضة السماوية شرعنا في بيان السور المعترضة المكتسبة فقوله ويكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان للعبد اختيار العبد مدخل في حصوله وهو انواع اولها الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته بالاكتساب العلم حيث كان اكتسابا للجهل وانتفاء له وهو انواع جهل بالجهل

لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على حقانية احمد وقد سماه الرسل لا
يصلح عذرا في الآخرة وانكان يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل
صاحب الهوى في صفات الله واحكامه الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية
والشفاعة وجهل الباغي بالطاعة الامام الحق يتمسكا بدليل فاسد حتى لضمن مال العادل ما تلفه
اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما تلفه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح
في اهل متروك التسمية عامدا فيما سها على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى ببيع امهات الاولاد
جهل بين دماء وذا لا عتبار فيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم مخالف للحديث المشهور اعني قوله عم لا امرأة ولدت من سيدها بمنقطعة عن سيرته
بالجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كلام اعلى نحو ما قال السلافنا وان كنا
لم نجتر عليه الشافعي الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة انه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمتحجم الصائم اذا افطر عند الحجامة على ظن انها فاطرة اي ان الحجامة تفطر الصوم حيث لا تلزمه الكفارة
لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم
افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لم يستفت فيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله
تجب عليه الكفارة لان ذلك حصل بتقصيره وامااذا استفتى فيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد
فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى في بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن شبهة في
موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر وما ذا ظن
انها لا تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل لكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية
فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط الحد عنه لان الاملاك مبتاينة عادة والثالث الجهل في الآخر من مسلم لسبا حر الغنيا

بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤها
لان دار الحرب ليست محل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع
لا يكون عذرا لاذ بما يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام
وألحق ابو حنيفة بالمسلم في دار الحرب تركه كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا علم بالبيع فسكت حين
طلب الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد علمه به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالعتق
او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان
تبقى تحت تصرف الزوج اولم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها
عذرا اتم اذا علمت بالاعتاق او بسببه الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق
ولعلها لم تخبر بانه لانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل
البكر بالنكاح اذا زوجها غير الاب والجد فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد فبلغ
وبثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى لو علما وان علما بالنكاح ولم يعلما
بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل
وجهل الوكيل المأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل المأذون اذا لم يعلما بالاطلاق او بالوكالة
او الاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ
تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة
الثانية لانهما لم يعلما بالحجر بهما والسكر عطف على الجهل وهو انكتان من سباح اي حصل من شرب شيء
مباح كشرب الدار المسكر مثل النبيذ والمائيين على المتقدمين دون المتاخرين وشرب المكره والمضطر
اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش اياه فهو كالاغماء يعني يجعل الغاء فيمنع صحة
الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك انكتان من محظور اي حصل من شرب شيء محرم
كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لانه لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وانكتان خطابا في حال
السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وانكتان في حال الصحو فهو فاسد اذ ليس المعنى

اذا سكر ثم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جئتني فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال
مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
زجرا للعاد بحكم المنع عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال الاحكام الشرعية الا المرة
والاقرار بالحدود والخالصة فانه اذا ارتد السكران او تكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن قبول
الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود والخالصة بعد ما شرب الخمر والنبيذ لا يحد لان
الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود والخالصة بعد ما قذف او اقتص
فانه لا يصح الرجوع او صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد والقصاص بخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت
من غير اقراره فانه يحد صاحيا والذكر عطف على ما قبله وهو ان يؤدي بالمنتشي ما لم يوضع له ولا يصلح له باللفظ
استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لغوا محضا ولكن العبارة لانجاحه
عن تحمل والاولى ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له لان يقول لا
يحذف كلمة لا ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الحد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضائية لانه ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان المازل لا يختار الحكم والا يرضى
به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ اللفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد للاراضي للحكم فصار المنزل
كمخير الاشياء اذا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع لكن بينهما فرق من حيث
ان المنزل يفسد البيع خيار الشرط لا يفسده وشرط المنزل ان يكون مصرحا مشروطا باللسان
بان يذكر العاقد او قبيل العقد انما يميز لان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط الا انه لم شرط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع ما زال لان لا يعقد الناس ذلك بعادتهم ليس
ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فانه فرض منه اعلام الناس بان البيع ليس
بات بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالمنزل فلانيا في الاهلية وسمي في
اللغة ماخوذة من الاجار اي الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شيئا الى ان يأتي امرا بلا طلبه فخلاف ظاهره فيظهر
الخلق انما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة عمت اليه لم يكن في الواقع بينهما بيع والمنزل العكس بينهما ولكن الحكم

فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا النزل على ان تفرق العاقد ان في السراء
ليظهر العقد بحضور الناس لا عقد بينهما في الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو
عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بتفصيل فقال فان تواضعا على النزل باصل البيع
اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس لا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرقا
المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء الى انهما كانا بانيين على تلك المواضعة والنزل يفسد البيع لانه حينئذ
الملك ان اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ
كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا
على الاعراض اي على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والنزل
باطل فان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا غافلين
الذهن عنه واختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال
الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب
اولى لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا
غافلين الذهن عما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الاصل وفي صورة الاختلاف
يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع امكان ذلك في القدر
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضورك الخلاف الى الثمن الفلاني
وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين انما
لما اعرضا عن المواضعة والنزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لم يذكر في بعض النسخ
وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا فالنزل باطل والتسمية صحيحة عندهما الثمن بالمواضعة وعند
الذي نحن لا يا باطل فيكون الثمن عندهما الفين وعنده الفا بناء على ان المقدم ما صلا وصلما وان اتفقا على البناء
المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون بقبول الالف الذي بغير فصل في البيع طالقبول الآخر بعد البيعين

بالوجميع بين جزء وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من كر الالف لا
يتوالمقابلة بالمبيع فكان في كره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ونحوه وانما عن ابي حنيفة رح ايضا ان ذلك
ذلك في الجنس بان يواضعا على ان العقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم
فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضر شيئا
او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بالتسمية البدل مما جد في العقد بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه رح وجه
الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف
في الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى بالصلح ثمنا
وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وانكان شرطا لكن لا مطالبة من جهة العبد فلا يفسد
البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى لوجوب خلو العقد عن الثمن في البيع فيفسد البيع
فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وانكان في الذي بالمال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فكذلك
صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد هزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان
يواضعا على ان ينكحها وليطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك
والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها
او عتاقه على شيء ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله اذ لا يتصور
المواضعة فيها فعلى هذا الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن
القصاص النذر ونحوه وانكان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود استباحة
البضع فان هزلا باصل العقد بان قبل لها انا لا نحكك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل
الاتفاق على البناء او الاعراض اعدما شيئا فشيئا او اختلفا فيه وان هزلا في العقد بان نحو بهما حالة البناء بان يكون المهر
في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فظاهر الفان بالاتفاق وان اهما دلالة الاعراض عن الهزل وان اتفقا

على البناء فالمهر للالف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل النزل المال لا يثبت مع النزل
والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم
يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في فساد النكاح لان في اصل العقد
ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن
ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه
الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح الخ فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على النزل لانه يكون المهر
مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن ليس بمقصود فيه فيكون بتصحيحه اياه مقصودا
فيرجح جانب التسمية على النزل ما كان في الجنس بالنح اضعافا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم
فان اتفقا على الاعراض فالمهر مسمى وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا النزل بالمسمى المال لا يجب وما كان مهرا في
الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى
واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه
يجب المسمى حيا لجانب الجد كما في البيع اذ كان المال نية مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان مهر المثل اصالة بان صح
على اعتقاد هذه العقود بجهلهم الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على الموضعة بعد العقد
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها
ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان النزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا اختلف
الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط
ولهذا لو شرط الخيار لهما في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط
فلا يحتمل النزل لان النزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل النزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعند

لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه
لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا تحب المال
الا ان شاءت المرأة فمع تحب المال عليها للزوج وان اعرضا الى الزوجان عن المواضعة والتقفا
على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال جميعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل
من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد يبطل باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض
النسخة السابقة بهذه العبارة وان اختلفا فالقول للمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم جميعا وعلى
ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو
الاتفاق على انه لم يحضر هما شيء ولم يعرضه الشارحون وان كان فلك في القدر بان يوضعا على
ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان التقفا على البناء اي بناء هما على المواضعة بعد ما
فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مع شرائط
المال والكل المال تابع فيه فلا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ويسلم
ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه انه
لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان بمقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في
حق الثبوت وحكم ان المال في النكاح وان كان متبوعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت انه
يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان تعليق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة بجميع المال لا يقع الطلاق
عند التقاضيا على المواضعة وان التقفا على انه لم يحضر هما وقع الطلاق وسقط المال التقاضا اما عنده فظاهر لما مر ان
الحكم اما عنده فلما جاء في الجامع الكبير ولم يذكر ما اذا التقفا على الاعراض واختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر البطلان لان الاول
وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه بهذا قيل الحكم
في الجنس بان يوضعا على ان ذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يحب المسمى عندهما بحال
حال سلوا التقفا على الاعراض او على البناء او لم يحضر هما شيء واختلفا ببطلان الهزل في الخلع المال يجب بتمامه
وعنده ان التقفا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان التقفا على البناء فقد اوقع الطلاق على عوض

للنبوة الشرط في العقد وان تقعا على انه لم يخير بما شئ وحينئذ وقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان
اختلفا فالقول للمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات واما ان كان في ذلك اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار
وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن
بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والخبر عند اذا كان باطلا فالاخبار
بكيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر لا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف
يكون كافرا مع انه لم يعتقد فاجاب بقوله لانه بما هزل به ليس كفرا بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن
بعين الهزل الكونه مستخفا بالدين وهو كفر بقوله تعالى ايمانكم وهزوا ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
والسنة عطف على ما قبله وهو الهزلة الخفية والاصطلاح ما عرفت والمعنى لقوله وهو الهزل بخلاف ما حكم الشرع وانكان بما يتسامح به عادة
المفسر والتدبير اتجاز الجد وتغيير المال اسقاط ذلك لا يوجب خللا في الالهية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع على الوجه الذي عليه
فيكون معطلا بالاحكام كلها ويمسكها عن السفيه على ان السفيه في اموال سلبت بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما والآية توجيهان احدهما ان يكون المعنى على ظاهره وهو لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من
الاولاد والازواج اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما بالانتم يصيبونها بالتبذير ثم تحتاجون
اليها فتسئلونهم فتعطونهم لانه توبيخ لكم وحث لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم واضافت
اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحث يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء وهو الهم التي جعل الله لكم
فيها تدبيرها وقياما وهذا يدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
وبهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال
ابو حنيفة رح اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لانه يصير حرا في هذه
المدة جدا واذا بلغ مدة البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير حرا بالغا واذا ضعف
فلك يصير جدا فلا يبقى مال المال بعد هذا القدر احد ولهم اعطاء المال ما جعلوا عليه لكنهم استظهروا في امر دينه عليه
وهو كونه مجبورا على التصرفات عنده لا يكون مجبورا وعندهما يكون مجبورا على ما اشار اليه بقوله وبالبلوغ الخمسة عندهما

اى سواء كان فى تصرف لا يبطله النزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله النزل كالبيع بالاجارة
فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عندنا كما مر عند هما فيما لا يبطله النزل واما فيما يبطله النزل
يحجر عليه نظرا له كالصبى المجنون فلا يصح بيعه واجارته وتبعيد سائر تصرفاته لانه يعرف ماله بتبذير اللطرق
فيكون كلا على المسلمين يحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله والخروج والمديدين
موضع الاقامة على قصد السير اذا ناه ثلثة ايام وانه لانه فى الآية الالهية الخطاب لبقا العقل والقدرة
البدنية لكنه من اسباب التخفيف فنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسلو توجد فى المشقة او لم توجد
جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه تتنوع الى ما يضر به الصوم وما لا يضر فمتعلق الرخصة
ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر صلوات الاربع وتاخير وجوب الصوم الى عدة من
ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام
المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن مع جبايرة لازمة مستديمة الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما ثم نوى مسافر
او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع لا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض
اذا لذى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك كذا اذا كان صحيحا من اول النهار
ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا
مبيحا للافطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قياما لسفر المبيح بشبهة فلا تجب الكفارة وان افطر
المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال صحته
تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكان انظر حال المرض واحكام السفر
الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم فانه كان يقصر
المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم الصفر عامة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا انضم
ثلثة ايام بالسير فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بخروج ولكن تثبت تلك السنة تحقيقا للرخصة
حق الجميع ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت المطلوب والاحظار عطف

قوله اى سواء كان فى تصرف الخ تفسير لقوله المصنف اصلا قوله فان الخ تعليل لقوله لا يبطله النزل
قوله فان الصاحبين الخ فى الدر المختار وعند هما يحجر بالفلس والغفلة كالصبى قال فى الشرنبلالية
وفى الفتح والاختيار والوقاية والنقاية والملتقى والكنز والمجمع والمختار والمتون كلها الفتوى
قوله وعند الشافعى الخ فى الدر المختار وعند الائمة الثلثة يحجر بالفلس والغفلة قال فى الشرنبلالية
وفى الفتح والاختيار والوقاية والنقاية والملتقى والكنز والمجمع والمختار والمتون كلها الفتوى
قوله فيكون الخ اى المحجور فالضمير فى التخلص كالضمير فى يحتاج قوله وفى بيت المال
اى المعد لمصالح المسلمين قوله والسفر عطف على ما قبله اى قوله والخروج والمديدين
قوله موضع الاقامة الخ اى وهو خمسة عشر يوما فصاعدا قوله على قصد السير اذا ناه ثلثة ايام
اى بالسير الوسط من غير صلوة الفجر فى اقصر ايام السنة قوله انه لانه فى الآية الالهية
اى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر قوله الخطاب لبقا العقل والقدرة
البدنية اى لان الخطاب لا يتوجه الا على من له عقل وقدرة بدنية قوله لكنه من اسباب التخفيف
اى لكن السفر من اسباب التخفيف قوله فنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة اى فنفس السفر
مطلقا سواء تحقق المشقة او لا قوله فسلو توجد فى المشقة اى فسلو لم توجد المشقة
قوله او لم توجد الخ اى بان كان فى سفينة قوله جعل نفس السفر قائما مقام المشقة اى
بل جعل نفس السفر سببا لوجود المشقة قوله بخلاف المرض اى حيث لم يجعل نفسه قائما مقام المشقة
قوله فانه تتنوع الى ما يضر به الصوم وما لا يضر اى فيؤثر فى ما يضر به الصوم دون ما لا يضر
قوله فمتعلق الرخصة الخ اى فى المرض قوله ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم اى
بل ما يضر به الصوم من المرض قوله فيؤثر السفر فى قصر صلوات الاربع اى فى المسافر
قوله وتاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر اى فى المريض قوله لا فى اسقاطه اى الصوم
لكنه اى السفر من الامور المختارة اى فى الجملة قوله لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة
اى فى الجملة قوله فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه اى فى رمضان قوله فاجاب بان السفر
لما كان من الامور المختارة الخ اى فاذا اصبح صائما ثم سافر فانه لا يفطر قوله باختيار العبد
اى فى الجملة قوله ولم يكن مع جبايرة لازمة مستديمة الى الافطار كالمرض اى فاذا اصبح صائما ثم سافر
قوله فقيل انه اذا اصبح صائما الخ اى فاذا اصبح صائما ثم سافر فانه لا يفطر قوله اذا لذى الصوم
اى فاذا لذى الصوم قوله وتحمل على نفسه مشقة المرض اى فاذا اصبح صائما ثم مرض
قوله ثم اراد ان يفطر حل له ذلك اى فاذا اصبح صائما ثم مرض فانه لا يفطر قوله كذا اذا كان صحيحا الخ
اى فاذا اصبح صحيحا ثم مرض فانه لا يفطر قوله ناويا للصوم اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم
قوله ثم مرض حل له الفطر اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر
قوله لانه امر سماوى الخ اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر لانه امر سماوى
قوله لا اختيار للعبد فيه اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه
قوله والمرخص للفطر موجود اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه
والمرخص للفطر موجود قوله فصار عذرا مبيحا للافطر اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر
لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للافطر قوله ولو افطر المسافر الخ
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود
فصار عذرا مبيحا للافطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين قوله كان قياما لسفر المبيح بشبهة
اى كان قياما لسفر المبيح للافطار بشبهة قوله فلا تجب الكفارة اى فلا تجب الكفارة على المسافر
قوله وان افطر المقيم الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم
ثم سافر فانه لا يفطر ولو افطر فانه لا تسقط عنه الكفارة قوله بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر ولو افطر فانه لا تسقط عنه الكفارة
قوله فى حال صحته تسقط به الكفارة اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر ولو افطر
فانه لا تسقط عنه الكفارة قوله لان المرض امر سماوى الخ اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم مرض
فانه لا يفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه قوله فكان انظر لحال المرض الخ اى فاذا اصبح
صحيحا ناويا للصوم ثم مرض فانه لا يفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فكان انظر لحال المرض
قوله واحكام السفر الرخصة الخ اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى
لا اختيار للعبد فيه قوله التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى عم
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى لا اختيار للعبد فيه
قوله فانه كان يقصر المسافر حين يخرج من عمران المصر ان لم يتم الصفر عامة بعد
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى لا اختيار للعبد فيه
قوله لان السفر انما يكون علة تامة اذا انضم الخ اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر
لان السفر امر سماوى لا اختيار للعبد فيه قوله فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بخروج ولكن تثبت تلك السنة تحقيقا للرخصة
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى لا اختيار للعبد فيه
قوله حق الجميع الخ اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى
لا اختيار للعبد فيه قوله ولو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت المطلوب والاحظار عطف
اى فاذا اصبح صحيحا ناويا للصوم ثم سافر فانه لا يفطر لان السفر امر سماوى لا اختيار للعبد فيه

على ما قبله وهو في اللغة ضد الثواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد به وعذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو خطأ المجتهد في الفتوى لبعد استفراغ
الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم المخاطئ لانه اخذ
بحد او قصاص فان رفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطيها لا يحد ولا يصير ثما كاثما اثرا
وان رأى شخصا من بعيد فظنه صيدا فرماه اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما مع العمد ولا يجب عليه
القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العمد وان اتلف مال انسان
خطأ وجبت بالدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل
وصح طلاقه اطلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع
الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ونحن
نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصود المراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل
وجوب الدية والكفارة ويجب ان يعتقد بيعه في بيع الخاطئ كما اذا اراد احدان يقول الحمد لله فجرى على
لسانه لبعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا اصدقته فصدقه قيل معناه ان
يصدق المخبر ان صدر الايجاب منك كان خطأ او لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون
بيعه كبيع المكره يعني منعقد فاسد لان الكلام على لسانه اختيارا فينعقد لكن لفساده لعدم وجود الرضا فيه
والاكراه عطف على ما قبله بتجالم الاسرة المعترضة المكتنفة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد فبذلك الانسان
مباشرته لولا الاكراه فخرج بقولي الاكراه على ثلثة اقسام لانا نا ان يعدم الرضا والفساد الاختيار وهو الملجئ
الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول لانعلن لتفعلن كذا والا قتلناك او لاقطعن كل عضو منك
رضاه والفساد اختياره البتة او يعدم الرضا والفساد الاختيار وهذا الاكراه بالقيد والحبس مدة طويلة او بالضرب
الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره لكن لا يرضى او لا يعدم الرضا والفساد الاختيار وهو ان يهدد
بحبس ابنه او زوجته ونحوه فالرضا والاختيار كلاهما باقيان فالاكراه بحبس ابنه ونحوه بهذه الاقسام لا بنا الخطأ بالنسبة
لعقل الملجئ الذي عليه الخطاء والنسيان بالنسبة اثنتين من خمس من خطر وآخره يعني ان الاكراه العلى بهذه الاقسام الا بقية في بعض المقام

انكان صبيا ومكرها ان باكل مال غيره ثم الاكل دون الامر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الاكل وان كان شبعان تجب عليه قيمة الطعام لان منفعته لم ترجع الى الاكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان انسانا على ان يطأ فلانة فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا يقتل بهذا الفعل لان الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف او الحيض فينبغي ان يكون مثل هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر لانه الواسطة الى القسم الثاني من الافعال الصلح المكره فيه ان كان آلة لغيره كالاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يجعل غيره آلة لتحقيقه لنفسه احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالساكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة لهما عنهما وكذا الدية عاقلة المكره عند ابي حنيفة رح لان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم ما قسم المصالح الاكراه والذي فرض محظورا باحته رخصة فالآن لتقسيم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة لنعود الآخر وان كان مآل التقسيم الى احد انقسام انواع حرمة لانتكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قطعا وفيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا لا حكما او لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه النفقة ونحو هذا دخل في الاكراه الخطر وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع فلهذا اسقط الاثم عنها وقيل المسلم فانه حرمته لانتكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم كانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره كتصير حلال الاستعمال فوجد

قوله انكان صبيا ومكرها ان باكل مال غيره ثم الاكل دون الامر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال الغير فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الاكل وان كان شبعان تجب عليه قيمة الطعام لان منفعته لم ترجع الى الاكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان انسانا على ان يطأ فلانة فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا يقتل بهذا الفعل لان الآمر على ما سيأتي وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف او الحيض فينبغي ان يكون مثل هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجع على المكره الآمر لانه الواسطة الى القسم الثاني من الافعال الصلح المكره فيه ان كان آلة لغيره كالاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يجعل غيره آلة لتحقيقه لنفسه احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالساكين هذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة لهما عنهما وكذا الدية عاقلة المكره عند ابي حنيفة رح لان القتل خطأ وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم ما قسم المصالح الاكراه والذي فرض محظورا باحته رخصة فالآن لتقسيم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة لنعود الآخر وان كان مآل التقسيم الى احد انقسام انواع حرمة لانتكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قطعا وفيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا لا حكما او لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه النفقة ونحو هذا دخل في الاكراه الخطر وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك وليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع فلهذا اسقط الاثم عنها وقيل المسلم فانه حرمته لانتكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم كانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره كتصير حلال الاستعمال فوجد

قوله وان كان شبعان اي وان كان الاكل مع الشبع قوله لان منفعته لم ترجع الى الاكل اي الى الاكل الذي اتلفه قوله ولو اكره على اكل مال الغير اي ولو اكره على الاكل الذي اتلفه قوله ولا يقتل بهذا الفعل اي بالفعل الذي اكره عليه قوله لان الآمر على ما سيأتي اي من ان الآمر ملجئ قوله وان كان مع امرأته اي مع امرأة نفسه قوله ويأثم هو اي لانه فعل حراما قوله ويجب ما يجب من القضاء اي قضاء الصوم في الاعتكاف قوله ان يكون مثل هذا ايضا اي مثل ما ذكر من ان الآمر لا يرجع على المكره قوله مقتصرا على الفاعل اي مقتصرا عليه قوله ما رأيت رواية اي عن اصحابنا قوله على انه يرجع اي على ان المكره يرجع قوله على المكره بالكسر اي على المكره بفتح الراء قوله ان كان آلة اي ان كان المكره آلة قوله ان كان القتل عمدا بالسيف اي ان كان المكره قتل عمدا بالسيف قوله ان كان الآخر آمرا اي ان كان المكره آمرا قوله فلكونه فاعلا اي فلكون المكره فاعلا قوله ولا يجب عليهما اي على المكره والآمر قوله لكون الشبهة دارئة اي لكون شبهة القتل دارئة قوله عاقلة المكره اي عاقلة عاقلة المكره قوله ان القتل خطأ اي ان قتل المكره خطأ قوله وكذا الكفارة اي وكذا تجب الكفارة قوله ثم ما قسم المصالح اي ثم ما قسم المصالح الاكراه قوله والذي فرض محظورا اي والذي فرض محظورا اباحته قوله فالآن لتقسيم حرمة المكره به اي فالآن نعود لتقسيم حرمة المكره به قوله الى الاقسام الاربعة اي الى الاقسام الاربعة التي ذكرناها قوله لنعود الآخر اي لنعود الى الآخر قوله وان كان مآل التقسيم الى احد انقسام انواع حرمة اي وان كان مآل التقسيم الى احد انقسام انواع حرمة المكره به قوله لانتكشف اي لانتكشف حرمته قوله ولا يحل بعذر الاكراه اي ولا يحل الزنا بعذر الاكراه قوله قطعا اي قطعا لحرمته قوله وفيه فساد الفراش اي وفي الزنا فساد الفراش قوله وضياع النسب اي وفيه ضياع النسب قوله لان ولد الزنا لا حكما اي لان ولد الزنا لا يلحق حكما قوله او لا تجب على الام نفقته اي او لا تجب نفقة ولد الزنا على الام قوله ولا يجب على الزاني تاديبه اي ولا يجب على الزاني تاديب ولد الزنا قوله النفقة ونحو هذا اي نفقة ولد الزنا ونحو هذا قوله دخل في الاكراه الخطر اي دخل في الاكراه على الخطر قوله وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه اي وقيل هذا الذي ذكر من ان الاكراه على الزنا خطر في زنا الرجل بالاكراه قوله واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا اي واما اذا اكره المرأة على الزنا قوله يرخص لها في ذلك اي يرخص لها في التمكين من الزنا قوله وليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل اي وليس في تمكين المرأة من الزنا معنى قتل الولد الذي هو المانع من ترخص الرجل في الزنا قوله لان نسب الولد عنها لا ينقطع اي لان نسب الولد لا ينقطع عنها قوله فلهذا اسقط الاثم عنها اي فلهذا لا يسقط الاثم عنها قوله وقيل المسلم فانه حرمته لانتكشف اي وقيل المسلم فانه لا يحل بعذر الاكراه لان حرمته لانتكشف قوله لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو اي لان دليل الرخصة متحقق بالخوف على تلف النفس او العضو قوله والمكره عليه في ذلك سواء اي والمكره عليه في ذلك مساو لغيره في حرمة قتل المسلم قوله فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه اي فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس غيره او عضوه قوله لاجل سلامة نفسه او عضوه اي لاجل سلامة نفسه او عضوه عما يتوعد به من القتل او قطع العضو قوله فصار الاكراه في حكم العدم اي فصار الاكراه عما يتوعد به من القتل او قطع العضو في حكم العدم

في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما ثبتت بالنص
حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه في حالة
المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح
وحرمة غير ساقطة لكنه يرخص في حالة الاكراه باجرائها فهو اذا تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط فان
احتملت الرخصة بلفظ الكتاب تناول مال الغير فاجر امر بالنص يحتمل سقوط حرمة وقت الاذن لكنها لم تسقط
بعد زوال الاكراه يرخص فيه لدفع الشر ولعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ جاز له ان يفعل ذلك
ثم يضمن متمتعا بعد زوال الاكراه بقاء عصمة فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم تعرض لقسم الاباحة لما
قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي للاجل ان الحرمة لم تسقط في القسمين الثالث
والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى والاقامة
الشرع اللهم ارزقني في زمرة الشهداء واسكني في عدة السعداء يوما لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى
بقلب لا حصون الحجرة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه ذرية وسلم
تسليما

يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبد الله بن
عبد الرزاق بن خاصة خضر الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد هذه الحواشي
في شرح المنار يوم السبت شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلعم
في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداره في غرة شهر المولد من ربيع الاول
من السنة المذكورة وفي تمامه كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلعم
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخلق
العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

# خاتمة الطبع

للّٰه

حمدا لمن وصف نفسه بالبقاء وحكم على الخلق بالفناء والصلوة على حبيبه سيد اهل الاصطفاء وآله وصحبه نجوم الاهتداء

اما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي

ان من كتب الاصول نظما وابهاها ترتيبا كتاب منار الانوار للشيخ الامام ابي البركات عبد الله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة عشرة وسبعمائة احد من مجددي القرن الثامن ولذلك طار في الامصار وشتهر كاشتهار الشمس في نصف النهار فاعتنى باشرحه جمع من العلماء وقصد لحله جم غفير من الفضلاء منهم الشيخ الكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ صاحب العناية شرح الهداية وسماه الانوار ومنهم العلامة ناصر الدين محمد بن احمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى سنة ٧٨٤ ومنهم العلامة زين الدين بن نجيم المصري صاحب البحر الرائق المتوفى سنة ٩٧٠ وسماه تبليغ الانوار على اصول المنار وفرغ من تاليفه سنة ٩٦٥ ومنهم العلامة عبد اللطيف بن ملك وقد شرحه غير من ذكرنا كثير من الافاضل كما هو مبسوط في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون واحسن الشروح متنا وعبارة والطفها اشارة ودراية شرح العلامة الشيخ احمد المعروف بشيخ جيون بن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصخدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي الاميثوي اللكنوي اختصره من الشروح كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح بن الملك وغيرهما وسماه نور الانوار وفرغ من تسويده في التاريخ السابع من شهر الجمادي الاولى سنة ١٠٤٥ في الحرم الشريف للمدينة المنورة وكان ابتداء في غرة الربيع الاول في السنة المذكورة وكان عمره في ذلك الوقت ثمانية وخمسين سنة كذا رايت مكتوبا على نسخة مكتوبة بيد الشارح لفظه جيون بكسر الجيم وسكون التحتانية وفتح الواو وسكون النون بالهندية الحيوة ويرجع نسبه الى الصديق الاكبر مولده ومنشاه اميثى حفظ القرآن وانتقل الى قصبات الغورب واخذ العلم من علمائها وقرر فاتحة الفراغ عند ملا لطف الله الكوروي بضم الكاف وسكون الواو وفتح الراء المهملة نسبة الى كوره بلدة من نواحي الغورب ثم انطلق الى السلطان عالمگير فتلقاه السلطان بالتعظيم والتوقير وتلمذ جليه كذلك كان يحترمه الشاه عالم وغيره من اولاد السلطان وكان رحمه الله تعالى في اوقاته قوية يقرر عبارات الكتب الدرسية ورقاورقا بحفظه وتوفي بدار الخلافة دهلي سنة ١١٣٠ ونقل جسده الى اميثى ودفن فيها ومن تصانيفه ايضا التفسير الاحمدي فسر فيه الآيات التي يستنبط منها المسائل الفقهية كذا في سبحة المرجان في آثار الهندستان للفاضل اليلمي المولوي غلام علي آزاد البلجرامي ولما كان هذا الشرح متداولا بين الانام مقبولا لدى الخواص والعوام فكتب عليه الاستاذ العلام وابو القمقام زبدة المتقدمين فخر المتاخرين غائص بحار المعقول والمنقول حاوي الفروع والاصول معدوم النظير في دهره عديم المثيل في عصره مرجع العلماء في زمانه رأس الفضلاء في اوانه

بابى لسان يحير العبد مدحه ٭ دمى من ايادية ولحمى واعظمى ٭ ومن عشت دهرا تحت اكناف نظله

اروح بافضال اغدو بانعم ✤ وفزت بعلم منه عز اکتسابه ✤ وذاک لعمری حسرة المتعلم ✤ یتیه بهنی فی ظاهری
وسرائری ✤ بارشاده عن کل ریب وماثم ✤ وارث الانبیاء والمرسلین ظل الله تعالی فی العالمین مولانا
الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم ادخله الله فی دار النعیم حاشیة نفیسة وتعلیقة لطیفة سماها قمر الاقمار لنور الانوار
انحلت منها مشکلات الشرح ومغلقاته وانکشفت بها خفیاته وخبیاته محتویة علی تدقیقات وهی کاسمها قمر الاقمار
یستضیئ به الفلک الدوار وکان ذلک بالتماس الفاضل اللوذعی المولوی محمد محی الدین المعروف بحکیم وکیل احمد
من سکان سکندرفور ونفض ختام حین فرغ من الشرح المذکور وله رحمه الله تعالی تالیفات کثیرة منها التحقیقات
المرضیة لحل حاشیة الزاهد علی رسالة القطبیة فرغ من تالیفها سنة ۱۲۶۳ حین اقامته فی بلدة باندا صانها
الله عن شر الاعدا ومنها القول الاسلم لحل شرح السلم لمولانا محمد حسن اللکنوی رح وفرغ عنه سنة ۱۲۶۶
حین اقامته بالبلدة المعروفة باکبرابادصانها الله عن الشر والفساد ومنها کشف المکتوم فی حاشیة
بحر العلوم المتعلقة بالحاشیة الزاهدیة المتعلقة بالرسالة القطبیة وفرغ عنه حین اقامته بجونفور صانها الله
تعالی عن الشرور ومنها القول المحیط فیما یتعلق بالجعل المولف والبسیط فرغ عنه سنة ۱۲۶۶ حین
اقامته بالجونفور افاض الله علی اهلها سجال السرور ومنها حل المعاقد فی شرح العقائد النصیریة المجالیة فرغ
عنه فی جونفور سنة ۱۲۶۱ ومنها التعلیق الفاصل فی مسئلة الطهر المتخلل فرغ عنه حین اقامته فی باندا
سنة ۱۲۶۱ ومنها معین الغالصین فی رد المغالطین فرغ عنه فی باندا سنة ۱۲۶۳ ومنها الایضاحات
لمبحث المختلطات الواقع فی شرح الرسالة الشمسیة للعلامة قطب الدین الرازی فرغ عنها سنة ۱۲۶۱ حین قرئی
علیه المبحث المذکور وکان ذلک اوان اقامته فی بلدة حیدرآباد صانها الله عن الفساد بالمدرسة المختاریة ومنها
کشف الاشتباه فی شرح السلم لمحمد الله فرغ عنه فی السنة المذکورة والبلدة المسطورة المعمورة ومنها البیان
العجیب فی شرح ضابطة التهذیب فرغ عنه سنة ۱۲۵۶ فی اللکنؤ ومنها کاشف الظلمة فی بیان
اقسام الحکمة فرغ عنه سنة ۱۲۶۱ فی الجونفور ومنها العرفان فرغ عنه سنة ۱۲۶۵ فی الجونفور وهو متن متین
فی المنطق وعلیه شروح کثیرة من تلامذته واحسن الشروح شرح الفاضل الیلمعی المولوی الحکیم وکیل احمد السکندرفوری
ومنها نظم الدرر فی سلک شق القمر فرغ عنه فی حیدرآباد سنة ۱۲۶۵ قرظ علیه علماء الحرمین الشریفین و
وصفه فضلاء المتاخرین ومنها التحلیة لشرح رسالة العلامة محب الله الالهابادی المعروفة بالتسویة فرغ عنه
سنة ۱۲۶۱ فی بمبئی حین رجوعه من سفر الحج ومنها نور الایمان فی آثار حبیب الرحمن فرغ عنه سنة ۱۲۶۱ فی
حیدرابادومنها ایقاد المصابیح فی مسائل التراویح فرغ عنه فی اللکنؤ ومنها الاملاء فی تحقیق الدعاء
فرغ عنه فی اللکنؤ ومنها غایة الکلام فی مسائل الحلال والحرام فرغ عنه فی اللکنؤ ومنها خیر الکلام
فی مسائل الصیام فرغ عنه فی اکبرابادومنها القول الحسن فیما یتعلق بالنوافل والسنن
فرغ عنه فی الجونفور سنة ۱۲۶۱ ومنها عمدة التحریر فی مسائل اللون واللباس والحریر فرغ عنه فی الجونفور

ومنها حاشية شرح الموجز لابن النفيس في علم الطب فرغ عنه في جولفور ومنها الاقوال الاربعة لدفع الاعتراضات الاربعة ومنها رسالة في احوال سفر الحرمين الشريفين فرغ عنه في سنة ١٣٠٤ وهذه التصانيف اكثرها متداولة بين الانام مقبولة لدى الخواص والعوام وله تصانيف اخر شرع فيها قبل مرض موته فلم يمهله الزمان ولم يرخص لاتمامها الاوان منها شرح الهداية المسمى بالسقاية لعطشان الهداية شرع فيها سنة ١٣٠٤ فكتب من كتاب البيوع الى خيار العيب وشرح كتاب الذبائح على حدة ولعلى لو تم لبلغ عشر مجلدات كبارا ومنها حاشية بديع الميزان كتب منها نحو جزء واحد ومنها حواشي الحاشية القديمة كتب منها نحو خمسة اجزاء وما من كتاب من الكتب الدرسية الاولة الا وله تعليقات مفيدة وكان ولادته في حادي وعشرين من شعبان سنة ١٢٨٩ فحفظ القرآن وكان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم لغاية الشوق فقرء كتب النحو والصرف بحضرة والده المرحوم فخر علماء الزمان تاج فضلاء الدوران زبدة المحققين خلاصة المدققين مولانا محمد امين اسعد اوصله الله الى غاية ما يتمناه ابن مولانا محمد اكبر رحمه الله العلي الاكبر ابن مولانا المفتي ابو الرحم ابن مولانا المفتي محمد يعقوب ابن مولانا محمد عبد العزيز ابن المفتي مولانا احمد سعيد ابن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي اللكنوي المشتهر اسمه في الاطراف المعروف فضله في الاكناف رحمهم الله نسبه ينتهي الى سيدنا ابي ايوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلما توفي والده سنة ١٣٠٣ اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة الاساتذة الاعلام والبهابذة الكرام منهم قاموس العلم والكمال بحر الفضل والافضال جد ابيه مولانا المفتي محمد مظهر الله المتوفى سنة ١٢٩٦ ومنهم المحقق الجليل الاكبر مولانا المفتي محمد اصغر المتوفى سنة ١٢٩٥ ومنهم عمدة العلامة المحقق الفهامة مخزن المعقول معدن المنقول مركز دائرة التحقيق شمس سماء التدقيق ذو التصانيف والتاليف مولانا المفتي محمد يوسف ابد الله فيضه وحفظه عن معرة جبابات التكليف والتاسف ومنهم خاله مقدام المحققين امام المدققين سند الفضلاء سيد العلماء ذو المقام الجليل الافخر الذي لا تحصر مفاخره ولا تعد مآثره مولانا محمد نعمت الله ادام الله على رؤس العالمين ظله لكن قرء اكثر الكتب الدرسية بحضرة عمه الممدوح وفرغ عن التحصيل وعمره ست عشرة سنة ثم جلس مجلس الافادة وفاض منه كثير من اهل الاستفادة وكان كيا تقيا ذا الطبع السليم والفهم المستقيم فكان علماء عصره لغيطون وبقوله لغبطون فاجتهد في التدريس والتصنيف اجتهادا وارشد الخلائق ارشادا ثم سافر من وطنه سنة ١٣٠٦ الى البلدة المعروفة ببانذا حفظها الله عن شر الاعداء فعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدولة المرحوم وفوض اليه انتظام المدرسة فدرس رحمه الله تعالى هناك نحو تسع سنين وكان ولادتي في تلك البلدة في سادس وعشرين من ذي القعدة سنة ١٣٠٦ ثم سافر منا الى وطنه وكنت انا في ذلك الوقت ابن خمس سنين فاقام فيه سنة واحدة ثم سافر الى جولفور صانها الله تعالى عن الشرور ففوض اليه رئيس تلك البلدة ذو المروة والامتنان معدن الفضل والاحسان محي السنة السنية مروج الشريعة البهية الحاج محمد امام بخش المتوفى في الجنة سنة ١٣٠٨ المدرسة الامامية الحنفية فدرس هناك نحو تسع سنين وفرغ عن التحصيل كثير من الطالبين ثم سافر الى البلدة المعروفة بحيدرابادصانها الله تعالى عن الشر والفساد في سنة ١٣٠٧ فجعل مدرسا للمدرسة

المنارة دیوان الممالک النظامیة اصف زمانه حاتم دورانه معدن الفضل والامتنان مخزن البر والاحسان ملاذ ارباب
التحقیق الی عتبته السنیة من کل فج عمیق وتتوجه اصحاب التوفیق الی سدته العلیة من کل مرمی سحیق موید
الدین القویم کاشف الطریق المستقیم شجاع الدولة مختار الملک النواب السید تراب علی
خان بهادر سالار جنگ لازالت ایام دولته طالعة وشموس اقباله بازغة وفی السنة التاسعة والسبعین بعد
الالف والمائتین تشرف بزیارة الحرمین الشریفین وکنت معه فحضر بخدمة الشیوخ العظام ذوی المجد والاحترام
منهم المشتهر فی المشارق والمغارب معدن الکمالات والمواهب ینبوع الفضل والکمال محیط العز والافضال المفسر
المحدث بحر علم الله المتعال مولانا المفتی محمد جمال الحنفی المتوفی فی ذی القعده سنة ۱۳۰۵ ومنهم فخر العجم والعرب مخزن
اسرار فنون الادب المحدث الفقیه المفسر النبیه مهبط انوار العزیز المنان شیخنا ومولانا احمد بن زین بن دحلان
الشافعی فتح الله فی عمره ووسع فی قدره ومنهم الشیخ الاجل الهادی الی السبیل الاکمل شیخ الدلائل مرکز الخصائل
والفضائل مولانا علی الحریری ملک باشبلی المدنی ومنهم المحدث المدرس بالمسجد النبوی مولانا محمد العزب الشافعی
ومنهم محیط انوار الولی مولانا عبد الغنی المجددی الدهلوی نزیل المدینة المنورة ومنهم الکامل الفرید مولانا عبد الرشید
ادام الله برکاتهم وافاداتهم وحضر رحمه الله فی مدارسهم ومجالسهم وکتبوا له ورقات الاجازة والاسناد لیکون محل الاستناد
فلما رجع من الحرمین الشریفین الی حیدرآباد فوضه مدار المهام العدالة العالیة النظامیة ۱۳۰۲ بجری فی محکم تحسن الانتظام وقضی
لبانة العز والاحترام وفی الجمادی الثانیة ۱۳۰۳ ترخص وسافر الی لکنؤ واقام هناک سنة واحدة وفرغ من عقد کما فی کثیر من
ارباب الوطن یصرون علی القیام فی الوطن لکن لما کانت وفاته فی هذه البلدة قدرا مقدورا وکان ذلک فی الکتاب
مسطورا لم یستقر ارادته علی قیامه هناک فرجح اطاعة النواب مختار الملک بهادر فسافر من الوطن الی حیدرآباد فی
اوائل الجمادی الثانیة ۱۳۰۴ وصل بها فی شهر رجب، وکان رحمه الله تعالی زار رؤیا صادقة لم یکن رؤیاه کاضغاث احلام
یخبره الله ما یشاء فی المنام ومن ذلک ما رآه فی ذی القعده من السنة الماضیة ولم یکن فی ذلک الوقت مریضا کانه جالس یقول
للاصحاب یقبض روحی ملک الموت فلما اصبح ذکر هذه الرؤیا وقال لعل فالی قریب اخبرنی الله تعالی به فمرض مرض الموت
فی صفر المظفر ۱۳۰۵ فاشتد مرضه کثیرة وعشیا وکان ذلک مرارا متقضیا ورای فی آخر الجمادی الاولی فی المنام کان
رجلا یخبر عن قرب الموت کل نفس ذائقة الموت فعلم بانقطاع حیوته وتیقن بقرب وفاته وکان رحمه الله کثیر البکاء ویقول
لیس عندی زاد لسفر دار البقا فداواه کثیر من الاطباء رجاء حصول البر والشفا فلم ینفعه دواء ولا طبیب وعجزت عن
الدواء عقول اللبیب الی ان جاء شهر شعبان فطلبت منه ان یجیز فی بجمیع ما قرات علیه من کتب المعقول والمنقول وبما اجازه
شیوخ الحرم المحترم فی البلد المحترم فکتب ورقة اجازة ثم رکب مطایا الانتقال وتهیأ للارتحال واخیر بحضور الملائکة الکرام
قبل موته بثمانیة ایام فلما طلع الشمس یوم الاثنین التاسع والعشرین بلغ الی حضرة رب العالمین ودخل فی اعلیین
وکان عمره ستة واربعین سنة وثمانیة ایام عند ذلک نادت الاکوان بالندا الزمان لیصر علی فناء العلماء ویکب علی اقتناص
الفضلاء فما الله المشتکی من هذا الزمان لیصر علی اساته وان احسن ندم من ساعته وکان قد اوصی ان یدفن عند مرقد صاحب

الکرامات **الشاہ یوسف القادری** من اولیاء الدکن فضلنا علیہ بعد صلوۃ الظہر ودفننا حسب الوصیۃ ولی فی ذکر خصائلہ الحمیدہ وشمائلہ الفریدہ وما وقع لہ من زمان ولادتہ الی آخر عمرہ رسالہ مستقلۃ مشتملۃ علی فصول

| | | |
|---|---|---|
| ہی للمہمات اصول ۔ | والنفس ان رضیت بذا رجحت وان | لم ترض کانت عنہ ذلک خاسرہ |
| وانا الذی راعیں باحکام بضت | عن بنا البر المہیمن صادرہ | من شار بعدک فلیمت انت الذی |
| کانت علیک النفس قد ما حاذرہ | وزرتہ فیہ خلیت انی لم اکن | اولیت انی قد سکنت مقابرہ |
| یا صبری ارحل لیس قلبی فارغا | سکنتہ اخران عدت متکاثرہ | یا قبر طب قد صرت بیت العلم او |
| عینا بہ انسان قطب الدائرہ | یارب فارحم وانسق نسریحہ | بسحائب من فیض فضلک عامرہ |
| یا نفس صبرا فالتاسی لائق | بوفات اعظم شافع فی الآخرہ | المصطفی زین النبیین الذی |
| حاز العلا والمعجزات الباہرہ | فتوجہ ذو المروۃ والاستنان صاحب البر والاحسان **محمد علی بخشبخان** اللکنوی صاحب | |

مطبع اعلی طبع نور الانوار مع حاشیتہ المسماۃ **بقمر الافخار** ما عطی النسخۃ الشرح التی صححہا مولانا المرحوم من نسخۃ نسخت بید المصنف فانتسخت وطبعت وقد جہد غایۃ الوسع والطاقۃ حین الطبع فی التصحیح والمقابلۃ الفاضل المزین عرائس افکارہ بانوار الحلی **المولوی محمد معشوق علی** سلمہ اللہ القوی وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

## قطعہ تاریخ وفات جامع معقول ومنقول حاوی فروع واصول مولانا حافظ محمد عبد الحلیم اسکنہ اللہ تعالی فی جنات النعیم از نتائج طبع فاضل اوحد تلمیذ ارشد مولوی حکیم وکیل احمد سکندر پوری صانہ اللہ عن الشر المعنوی والصوری المتخلص بہ عاجز

| | | |
|---|---|---|
| کان عبد الحلیم ذا علم | رفع اللہ عنہ ما عشرہ | فی الدعا الذی لفیدہ |
| **ایضاً** | قلت تاریخ موتہ عفرہ ۱۲۸۵ھ | **در فارسی** |
| کرد رحلت چو فاضل بمثل | در فراقش چہا الم دارم | ہمچو اوراق گل ز شبنم تر |
| دامن از اشک گرم نم دارم | سالِ وفات از عاجز | ہاتف غیب گفت غم دارم ۱۲۸۵ |
| | **ایضاً دارد و** | |
| مرے مولوی حاجی عبد الحلیم | نہ مثل اونکا عالم مین آیا نظر | وہ جامع تھے معقول ومنقول کے |
| عجب اونکا تھا علم وفضل وہنر | ہزارون ہوی درس سے مستفید | ہوے اونکے شاگرد سب نامور |
| عجب وعظ مین اونکے تاثیر تھی | نصیحت مین اونکے بہت تھا اثر | بخار اونکو عارض ہوا چند روز |
| نمایان ہوا شمس کا پھر کچھ ضرر | علالت بڑھی اونکی شام وسحر | |

اطبا نے مارے بہت ہاتھ پاؤن — نہ کی اونکی تدبیر نے کچھ اثر — تھی اونیسوین ماہ شعبان کی
دوشنبہ کے دن کر گئے وہ سفر — خدایا اونہین اپنی رحمت سے دے — بہت حور و غلمان و موتی کے گھر
ہوا اپنی آنکھون مین عالم سیاہ — مرے دل کو وحشت ہوئی سر بسر — بہایا بہت آنکھ سے خون دل
پھٹا اونکی فرقت سے اپنا جگر — لکھا اونکی رحلت کو عاجز نے سال — ہوا عالم انخانہ قمر
۱۲۹۵ھ

## قطعہ تاریخ دیگر از نتائج طبع فاضل علیمی عالم لوذعی جناب مولوی محمد عبد الباسط صاحب ادام اللہ الوہاب

چو شد عبد الحلیم آن عالم دہر — بسوی روضۂ جنت از ین دیر — رزوی آگہی بہر وفاتش
ندا آمد ز ہاتف مات بالخیر — ایضاً از عالم موصوف مادہ عربی آمدہ — والعاقبۃ ھی للمتقین
۱۲۹۵ھ

## ریختۂ قلم جادو رقم شاعر نازک خیال منشی گوڑ دیال صاحب بیہوش

مولوی عبد الحلیم ذی وقار و کمال — جنکو القاب خرد مندی ہنر و دینداری گئے — اونکی جب شیرین زبانی کی صفت کرنے لگا
عرش سے محکوم فرشتے تنگ شکر دیگئے — دار فانی سے اونہون نے جو کیا ناگاہ رخ — رنج بے پایان دل عالم کو یکسر دی گئے
جب کہ ملہم سے کیا تاریخ کا مین نے سوال — ایضاً — چرخ سے آواز آئی داغ دل بر دی گئے
۱۲۹۵ھ

فہیم و ذکی عالم باوقار — سخن سنج و دیندار و عالی دماغ — جنہین لوگ کہتے تہے عبد الحلیم
نہین اونکا عالم مین ملتا سراغ — ہوی سیر باغ جنان سے جو سیر — ملا اونکے رتبے کو جنت مین باغ
کیا مین نے تاریخ کا جو سوال — قطعۂ تاریخ از مشہدی — ملک بولا کیا گل سا چراغ
۱۲۹۵ھ

مولوی عبد الحلیم صاحب حلم و علوم — وا دریغا حسرتا دردا دریغ خانہ حیف — سال تاریخ وفاتش مشہدی لکھنوی
از سر درد و غم و رنج و فغان آہ گفت
۱۲۹۵

## قطعۂ تاریخ از نتائج طبع وحید عصر فرید دہر جناب مولوی محمد فصیح اللہ صاحب لکھنوی متخلص بہ وفا

قبلہ و کعبۂ و برادر من — بود از بندگان خاص خدا — عالم و حافظ کلام شریف
حاجی کعبہ بود او بخدا — شد سے شدہ مثل او بعلم و عمل — گشت ساز فلک اگرچہ وفا
نام او مشتہر بہ ہفت اقلیم — بود عبد الحلیم مولانا — کرد رحلت چو او بہ ملک دکھن
شد از ذریب جنت المادا — بست و نہ بود از بہ شعبان ۲۹ — کو سفر کرد سوی ملک بقا

ہاتفے گفت سال تاریخش — عالم باعمل نمود فنا
۱۲۹۵

## قطعہ تاریخ از نتائج طبع عرف منشی اشرفعلی اشرف

| | | |
|---|---|---|
| جناب مولوی عبد الحلیم آج | ہوئے راہی سوئے ملک بقا آہ | خیال آیا لکھون تاریخ اشرف |
| | کہا دل نے چراغ دین بجھا آہ ۱۲۹۵ھ | |
| ایضاً | آہ زجور فلک صاحب خلق عظیم | رفت ز دنیا دون گشت بجنت مقیم |
| عالم عالی نسب مفتی صاحب ادب | واقف اسرار دین از ہمہ علم علیم | کز مدد فہم او بیشک و بی گفتگو |
| لبس بجہان باز شد نکتہ سخت و سقیم | از ہمہ عالم گذشت رخت زگیتی ببست | ہادی دین مبین در رہ حق مستقیم |
| گفت بہ اشرف خرد آمدہ تاریخ او | واقف راہ خدا مولوی عبد الحلیم ۱۲۹۵ھ | تمت |

## اشتہار

بیچ خدمات بابرکات ماہران غوامض علوم معقول و منقول و واقفان رموز فروع و اصول صاحبان مطابع نزدیک و دور و عنایت فرمایان عنیبت و حضور کے عرضہ پرداز ہی کہ اندرون کتاب **نور الانوار** بہ بحثی **قمر الاقمار** از تصنیف و تالیف جناب الد ماجد قبلہ و کعبہ ام مرحوم قدوۃ المحققین زبدۃ المدققین حضرت مولانا و استادنا حاجی **محمد عبد الحلیم** اسکنہ اللہ فی جنات النعیم مع دو رسالہ مصنفہ خود تبریزین بحثی آن بطریقہ خوش اسلوب بہجت و مشقت مرغوب حسب فرمایش خود بیچ مطبع ہادی کے مزین بطبع کرایا مین نے درخواست حسب مراد قانون بستم ۱۸۷۷ء واسطے ادخال بمبئی رجسٹری گورنمنٹ روانہ کی گئی لہذا صاحبان ذی ہوش قصد چھاپنے یا چھپوانے اس کتاب کا نہ فرماوین بمشقت بحثی و تالیف پر نظر فرما کے عرق ریز مضمون کو لباس غیر مین لانے کی محنت نہ اوٹھاوین والا حسب منشا قانون مذکور سزاوار نقصان ہونگے محنت برباد جائے گی نفع کے عوض پریشانی ہاتھ آئیگی ہان جسقدر نسخے مطلوب ہون نزدیک ۲۰ ماہ دسمبر ۱۸۷۸ء شہر لکھنؤ کٹرہ محمد علی خان مین **محمد علی بخش خان** مالک مطبع علوی کے پاس سے بارسال زرمنگا لیوین بہ برسولان بلاغ باشد و بس

الراقم **محمد عبد الحلیم** ابو السعادات

واسطے سند اس امر کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہی مہر **محمد علی بخش خان** مہر مطبع علوی مطبع ثبت کی گئی فقط