الرمز التصنيفي في المكتبة
مكتبة الأسد
الوطنية

اسم المخطوطة: شرح المغني في الأصول

اسم المؤلف: عمر بن اسحاق الشلبي

رقم المخطوطة: ٨١٨٠

رقم المصور الفيلمي: ٤٨٢١

عدد الأوراق: ١٨٤ ورقة

شرح المغني في الاصول

BIBLIOTHEQUE NATIONALE
مكتبة الظاهرية

الرقم:
التاريخ: ٩٣/٧/١٢
تلفون: ٥٢٢٠٩٠٠

من كتب المرادية

من كتب العواري العلي
احمد بن محمد بن السيوفي

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بنور تصديقه وشرح صدورهم بنور عنايته ونور
سرايرهم بمعادن كنوز الحقائق وصير ضمايرهم خزائن رسوم الدقائق والطق ألسنتهم
بلطائف الحكم وخصهم من الأنام بكلال النعم ويسر عليهم نشف دقائق المسائل وفهم
لبسط حقائق المعضلات، والصلوة على من اصطفاهم الله تعالى لحمل الشريعة
وخصه على سيد الأصفياء خاتم النبيين محمد الذي هدى الى كافة الورى ورحمة لهم ما
يحملوا يوم العرض والجزاء وعلى آله واصحابه اعلام واحاديثه احكام في الحلال والحرام
في الحذر أما بعد فان أصعف عباد الله واحوجهم الى مغفرة ربه عمر بن علي بن احمد الشافعي الحنبلي
عامله الله بلطفه الخفي والجلي نور العقول بمعارف العلوم والعلوم بوابل بدايع الالفاظ
السليمة مطلع شمائل التفوس الزكية من المعارف بمعادن كنوز الدقائق وجوامع
لوامع فهم وغرر علماء الطالبين بمعالي ما سمو الهمم واجل ما تنافس فيه
الامم لحليه الشرف بالعلوم التي من صانها نالت العز في الدارين وادركت
السعادة من تمسك باطالع وروح السيادة من تحلى باطايعه بمعنى انوار الدارين مطلعا
ولا غير بها ان ظفر بلقب مكثار حيث جمعه ابي بكر احرز الاجادة والاحوال وحاز الاماثل
على الاوان ومرتبة الاستاذية بحيث اقر له الكبار بكمال العلوم وعلو الهمم
علوم الريعة اذ بها ينظم الابلاغ للعباد وختم الفلاح في المعاد وقد اصبحت
الانسانية تتبارى في فنونها الطيبة غير مركوك الاستاذ الشيخ السيد الاجل الاوحد
الاحكام ملقاة من الخط الى الخط حتى اذا تعذر ايضاحه من سوء خط كاتبه او
مشابهته للالفاظ وجب توضيح كل نوع من انواع الادلة وان يرجع الى ما يوجد
لصول الفقه وقد وصفه بها الائمة الاعلام واجلة اهل الاسلام كتابا ترتيبه وترجمته غير
ان كتاب التبصرة من مؤلفات الشيخ الامام الحبر العلام جلال الاسلام الشهير بابن [illegible]

اعلم ان

اعلم ايدك الله تعالى اختص من عبده الذين يا لامر يد على اراده ان يختم [illegible] اقاصد الكليه
والمصالح المنطوي في الشرايع الحريه الوضعيه مرشدا الاعراف الطلاب وصدرا الى
ملخص قواعد اصول الفقه اولي الالباب شامل الجلالة اصول شيخ الائمة وريد الامة
في الاسلام فلذ لكرشاع وذاع وما بين الانام حتى اقبلوا على تحفيظها بالتدريس
اسرعوا بها كلنه لما افصر نبه كل الاقصار ورد المنتهى في الاختصار كان
منتقرا الى الشرح والبيان والتوضيح والتبيان والمجد يملو لمستفهم بهذا الادب
وحسن ظنهم بان قدرت فسطرا ما تيسر الزمان الى تيسير تصوير اصول الفقه وافهامهم
واكشاف اسراره والتنبيه على اغواره فقد طلبتم الي ان اشرح لكم ما ورد اكشف
اسراره بانيه على المناهج بزيادة وتحرير بما يسر الله عليه وجه الاتيسير الى الاطناب
والاملال بتي من لطايف الكتاب فاعلم رشدك الله بتسديد الرحمن ان هذا الكتاب له حواشي هي
المصون كاتبه بتحصيل المطلوب وانبه والله يعين على الصواب وله ايضا تصور الباغ
في الصناعة علامي بالي لسنة ان هذا الميدان لا الى كي تحصيل مرامهم بدانه واجابوا
عنها بان هذا الكتاب لم يرم تركيب ورقة بتثقيب مزيج وستر مطوي اذ رجوه الكتاب
تحملت معانيه بعد الانتفاع وما بقدر احد ان يدعي الاستغناء عن الاقراع وما جاز ان خاص
وجوده ذهن فريد الاستبصار كالشمس الرابعة ما ان لا يعرو احد ايضا غير متنبه صنعه
2 بتأريخ المصول والمنهول واستخرج درر المعاني من اقراعه الاصول فشرح هذا الكتاب
بالنسبة اليك يسير فالتعاد عنه لبس الا تقصير فلما كررت سوالا وزاد ركاب ان يخرجوا
عالم عليه من الزاد فلم ارمن المنع لهم سبيلا واجاز وكان ما كان فاجبته مع شدة العلل كالب
الزمان وما جاءه الاوطان فحا آه على الله كابر نقضه الاوداء ان يخط من قلبه من طلب داء
والعدو الله
ولما كانت الشروح لا بد كرا بالاضافة الى المتون لما فرد اليها والمرجوع كالاضافة عبد الله
عن الاعتساف وطريقه انه اذا عثر على سوال يصلحه اداه الى الاخوة في الاسلام واداء حاز للمتن

غير كف على وجه الاستعلاء انما قال اقتضاء فعل والمراد به ما قام بالنفس من الطلب لان
الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والفظ دال عليه وانما الترك كف اخوذ من الكف لان
معناه كف النفس عن الفعل الا انه قال صاحب البديع هذا الحد يرد على طرده فهو الا لمعنى
عرفا ولا تركه فانه يصدق عليها انها اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انها ليست
بامر بل بنهي بيان ويرد على عكسه قولك اتركوا كذا او كفوا عن كذا فانها امران مع انها
غير كف بل هي اقتضاء فعل هو كف هذا الايراد اورده قطب الدين الشيرازي ثم قال
نحصر ان الحاجب اجاب عنه بان المراد فعل غير كف لا يكون قد استوفى منه اللفظ الدال
على الاقتضاء وذكر بيان لا يكون فعلا خوارب وكان كما قال فاستوفى منه الصيغة حتى لو قال لا يرد
عليه لفظ امر الحاد كرنا هذا ما ذكره وهو ليس بمرد والاولى ان يقال ان الحاجب جرد الامر
ما عنا المعنى القائم بالنفس لهذا تعرض للاقتضاء دون القول او اقتضاء فعل غير كف على
سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او غيرها اذ الاعتبار
للمعنى دون الصيغة فعلى هذا لا يكون قوله كف واترك نهيا وانه نافي صيغة الامر وطالبي المغني
كما في قوله م ودروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه دعي الصلوة
ايام اقرائك ولهذا قالوا للحائض تدع الصلوة في ايام حيضها ولكون قوله لا تكف واترك
امرا وانه نافي صيغة النهي انما يعرف بالاعتبار للصيغة على هذا الاتحاد بما عتبار المعنى
وهذا هو تحقيق البحث وقد اصاب صاحب البديع فيه واختار صاحب الاحكام في حده الا ان
طلب الفعل على جهة الاستعلاء ولم يعرض لتركه كانه خرج عنده وليس كذلك اذ يرد عليه
الاشارة الى فعل فانه يصدق عليها انها طلب فعل على الاستعلاء وليس بامر ويرد عليه
قوله م ودروا البيع وقوله عليه دعي الصلوة ايام اقرائك فانها امران على قوله م انها
ليسا لطلب الفعل بل بالطلب الترك ولكن يرد عليه كف واترك ولا تكف ولا تترك طردا
وعكسا ولا يمكن ان يجاب بانها لطلب ترك الفعل وترك الفعل فعل لانه يلزم على هذا ان يكون

النهي

النهي امرا لانه لطلب فعل الترك وهو لا يقول به والنصاري يسقط سؤاله على حد ان للحاجب
وفي حد امر مباحث تركنا ها طلبا للاختصار قال ولا بد من وقوف جمعهم الى
قوله عند الخاطر اقول لا بد من وقوف جمعهم الامر على ارادة الامر بعد العلم بامره
من المكلف بل يجوز ان يكون ما موره به ولا يكون مرادا عندنا خلافا للمعتزلة حيث قالوا
الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامر بما سهم بشيء ولا يريد وجوده فانه امر وغرور
بالاذان وارادة الله تعالى بسبب اختيار ما يأتي به فلما لو كان الامر بالشيء متوقفا على الارادة
لوقعت امور اتكلما ولما وجد كفر وعصيان واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
ان المراد بالاختلاف عن ارادة الله اذ الارادة صفة مختصة لحدوث المعلوم وقت دون
وقت فتعلق الارادة بالشيء مخصصه لحدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يحصل مخصص لحدوثه فاذا
لم تتعلق الارادة به فيلزم انه اذا وجدت الارادة وجد الشيء واذا لم يوجد الارادة لم يوجد
الشيء وعلى تقدير كون الامر متوقفا على الارادة يلزم ان يكون كل ما مور به مرادا موجودا
اصلا اللازم باطل بيان الملازمة ان الكفار الذين امرنا قوا بكفرهم بالايمان وكذا امر العصاة
بالطاعات وامر بعض الناس بالايمان والطاعات وقد تخلف ارادة الله تعالى عن جميع العبد
عما ارادته من العبد فالاولى في المخصصة الحدوث اما الثانية فلانها ان اريد منها العلم
باختياره فالوجه ما ذكرناه اولا للفظ ويمكن ان يقال ما وقع الطرد والاطراد فيه هو المراد من
الحدوث بارادة الله فلا يكون ما موره به مرادا والا يلزم ان يكون الشيء وعدمه مرادا
وهو مستلزم للجمع بين النقيضين وعند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة حدوث الارادة
وجه قول المعتزلة ان الما موره به لو لم تكن مرادا لكان وقوعه فيلزم التكليف بالمحال
تعلق الارادة بعدم اتيانهم لا يستلزم رفع الامكان الذاتي ولا خروجه الى الامتناع
بالذات وان خروجه الى الامتناع بالغير وشرط التكليف الامكان الذاتي فان قالوا اذا
تعلق علمه بعدم اتيانهم لا يوجد الاتيان منهم والا يلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال قلنا فائدة

ع طلب الفعل منهم فلنا لا يلزم من الامكان الوقوع ولا يلزم من ارادة الفعل تعلق على بعدم
وجوده وامتناعه وفايدته الابتلاء والاختبار واظهار الرغبة في الامتثال الى ان افعال
الله تعالى لا تعلل بالفوايد والاغراض استغنايه عنها ثم ذكر المصنف بان الامر قد يوجد بدون
الارادة في الشاهد فان السيد اذا ضرب عبده وامكن عليه السلطان ذكر موعدا بالهلاك واعتذر
اليه السيد بانه لا يطيع امري واراد اظهار ذلك العذر للسلطان وان خرج عنده فامر عبده
بالفعل فانه لم يرد من العبد الفعل بل السلطان لانه اراد من العاقل لا يريد اهلاك
نفسه وعارضت هذه بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل
لا يطلب هلاك نفسه قال الزاهد في تحصيله هذا السوال لازم فاعترضنا به وارد
انه ليس بوارد لان المطلوب لا يستلزم عقابه بل يطلب مع عدم امتثال العذر ملخصا
فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد يختار احد ضربي مطلوبه وهو وقوع جمهور الخير
فالسيد يطلب من عبده الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال اذا لا يكون مريدا للامتثال يكون
طالبا للامر مريدا وآمرا قال ويتوقف على الصفة الاولى وخلع النعال
اقول اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان الامر يطلق بطريق الحقيقة على اللفظ
المخصوص واختلفوا في جهة الاطلاق على غير من المعاني فمذهبنا ومذهب اكثر الاصوليين
ان الاطلاق على غير مطلوب المجاز وذهب بعض اصحابنا الى انه مشترك بين القول والفعل
والامر اللفظي والامر الاخر من الامور المعنوي وهو التوالي بان يكون للقدر المشترك بينهما
ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص والشان والصفة والطريق والحال قاله
يسبق الى الفهم القول المخصوص عند اطلاق الامر فيكون مشتركا بين المعنيين او المعاني
احدهما الى الفهم لا سوى الكل بالنسبة الى اللفظ وايضا اثبتنا انه حقيقة في القول المخصوص
وجب ان يكون مجازا في غيره لما ثبت ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
واما بطلان كونه متواطيا فلانه لو كان متواطيا لكان مساويا لكل واحد منهما ولو كان كذلك
لم يدل

م يدل على شيء منها اذ العام لا دلالة له على الخاص لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك
المخصوص قال المصنف بناء على الاحتمال ولا يكون امرا الشيء موجبه عندنا خلافا لهم والدليل
ذكره المصنف ورد عليه ان الشيء علم اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه مرة يكون
واجبا مع انهم لم يوجد فيه صيغة الامر والان نعارضه زيادة على نفس الفعل والبراءة الاصلية
وغيره موضح للخلاف ان نعارض اذا فعل انما فعل من افعال النبي علم النبي ليست
الزنا والاضع شرب الخمر والاهي من خصايصه مثل وجوب التهجد والضحى والوتر
لجهل شمول المسح على الناصية هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي علم كذا وهل يحسن علينا
اتباعه في ذلك الم لا فعند مالك في احد الروايتين واسحق عنه وبعض اصحاب الشافعي يصح
اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويحسن علينا الاتباع وعند ذا لا واستدل المصنف
لمطلوبه بوجوه ثلاثة الاول يلزم الساقط قولنا فلان يفعل كذا وهل يحسن علينا
اتباعه تعذر كون الفعل امرا والساقط محال وكل تعذر يلزم المجاز انهى محال والتالي
لو كان الامر جسما في الفعل لاطرد في كل فعل اذ الاطراد من غير مانع سرايات للجسم
ولكنه لم يطرد للاتفاق للاكل والشارب امرين فوجب الا يكون جسما فيه والتالي
ان كل مقصود من قاصد الفعل كالماضي والحال والاستمرار يختص بصيغ احق
بها والمراد بالامر سرعة اعم القاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه ما يعين
من غيره واذا ثبت صار الموضوع كان جسما ولا يلزم جسما من غيره والا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل هذا تقرير ما في الكتاب وكتب الوجه الاول يحتمل لزوم الناقض
ممنوع اذ تسليم اتحاد الموضوع ولم يحتمل على تعذر كونه مشتركا اذ يجوز ان يقال احد معنى
المشترك وهذا الاخر من غيرها قصر ولهذا يجوز ان يقال المشترى بالسيف الكوب المشترى
بالسيف الصيقل بالسيف والانتاقض فلا الصيغ ان يقال فلان يفعل كذا والمراد به الفعل المستقبل
وما ذكر خلافه المراد بهذا الامر القول المخصوص لا الفعل فلا يلزم الناقض قوله واطلاق اسم الامر

وارجح الرابع عشر النهي كما مر والتبس الا بما الليد الطويل الا الحجاج الخامس عشر الاقدره
ومو المكون بلا اي اكن فكون وقد ذكر بعضهم فما آخر ومو الاحتمال رقم ٢١ القواما
ملعون ومو قريب من الاهانة وتعقبوا ايضا على انها مجازية غير الوجوب والندب والاباحة
والتهديد من المحتملات التي ذكرناها اكثر اختلفوا في الاربعة المذكورة فذهب اصحابنا
الشافعية وجماعة من متكلمي المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب اذا كانت مجردة عن القرائن الصارفة
عنه مجازا فيما سواه وذهب بعض فقهاء اهل السنة وجماعة اخرى من المعتزلة الى انها حقيقة
في الندب مجازا فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
ومو رجح القول على الترك فكون من الاشتراك المعنوي وقال بعضهم هي مشتركة بينهما اشتراكا
وقيل مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل الاذن المشترك بين
هذه اللغة فكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وقالت الشيعة مشتركة بين الاربعة ومن الوجوب
والندب والاباحة والتهديد وهذا تحرير اقوال الاصوليين فيه وقد ذكر المصنف
لاثبات مطلوبه الاول ان الامر بعصيه مدلول قوله ع افعصيت امري ما امرك عاصيا
فكون ترك المامور به عصيانا واهل السنة يمنعون ذلك ويقولون ان المعصية ومو قوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واستحقاق النار لا يكون الا بترك الواجب ويمكن ان
بنا فترهذا الاستدلال بوجوه اما اولا فبان يقال لو كان العصيان عبارة عن ترك المامور
لكان قوله ع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون اتفاقا اللازم باطل
بيان وجه الملزوم ان معنى قوله لا يعصون الله لا يتركون ما يومرون به اي يفعلونه
فكون قوله ويفعلون ما يومرون مكررا ولا يمكن ان يجاب بان لا سلم لزوم التكرار اذ
المراد بقوله لا يعصون الله الماضي والحال وبقوله ويفعلون الاستقبال واما ثانيا فبان
يقال المراد بالعصيان المذكور في الآية الكفر بدليل ما عليه قوله خالدا فيها ابدا فان الخلود
مخصوص بالكفار ولا يدل الآية على ان كل من يصح ان يكون عاصيا بترك الامر يكون عاصيا بترك المامور به

منهم لا ذكر ولكن ان يجاب بان المراد بالخلود المكث الطويل ومو لا يمنع ما نسبه الى بعض الامر فلا يدفع
ما ذكرتم فانه قبل قوله ابدا بعد ذكر الخلود فصرفه الى ما ذكرنا قلنا الاصل عدم استعمال ويراد به المدة الطويلة
كان قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والكفار قد يتمنون الموت في جهنم كما قال اصحاب عنهم ونادوا
يا مالك ليقض علينا ربك والمراد به عدم وقوع ما تمنوه بعد الخلود تكرار المكث الطويل بلا
حاجة الى تقييد من ذكر الخلود بخلافا استشهد به فان ذكر الابد فيه مجرد عن ذكر الخلود ولا يكون تكرارا فيمكن
حمله على المكث الطويل لا يقال ان قيد الخلود بالابد لو جعل تكرارا لانه يحتمل ان يراد بهما مكث
آخر بما اذا كان احدهما بدون الآخر والمكث قابل للزيادة والنقصان وانما قلنا فلان الكلام
في الامر المجرد عن القرائن وقد ذكرت من المدبر ما ان قرينة مدار على الوجوب ومو ذكر العصيان
وانما رابعا فلان الآية لا تدل على جميع الاوامر للوجوب لان الامر المذكور فيها مطلق لا يقتضي
العموم بالنسبة الى افراد الامور الوجه الثاني ان الامر فعل متعد لازمه انه يقتضي ان يكون لازم معناه فاعل
ما به الكسر نه فانكسر هذا يقتضي ان لا يحصل الامر بدون الانكسار لان المتعدي بدون لازم معناه
محال كالا تحصل الكسر بدون الانكسار الا ان وجود المامور به لو انصرف الامر لسقط الامر
والعقاب تركه لذكر فيلزم وجود المامور به حين اختيار المكلف تفاديا عن الخلف
الوجوب المصحح الى الوجود في ذمة المكلف جبرا ان نفس الوجوب جبري وانما الاختيار للاداء
كما للامر قضاء لفظ الفعل ما لقدرة المكلف ورد صاحب الكشف فيه على هذا الوجه سوالا بان
قال لا يستقيم لان يكون الايتار لازما لانه ان اراد باللازم اللازم اللغوي فهو ليس كذلك لانه متعد بنفسه
ايتار زيد عمرا وان اراد به اللازم الصحيح الذي ينتفي الملزوم بانتفائه فالايتار ليس كذلك ايضا
لان الامر يحصل بدون الايتار بان يكونه متحققا في حق الكفار بدون الايتار منهم ولهذا صح ان يقال امرته
فلم يأتمر كما يقال امرته فاخرج ولا يصح كسرته فلم ينكسر واجاب بقوله قلنا لا نسلم ان المتعدي لمفعول لازم له على
واحد ولكرما هو متعد الى واحد قد تكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين
انفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين

منهم

كما يقال علمه القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى احدهما بنفسه والى الآخر
بالباء يقال امرت زيدا بكذا والجواب عن الثاني وهو منع الاتيان لان الامر في الاصل لما ذكرنا
ان المقصود منه حصول الفعل كما ان النهي في الكف الا ترى انه لو قال لعبده لا تكلم زيدا
الا باختيار من المولى وهو مذهب الجبر فنقل الشرع من الوجوب الى الوجوب كونه مقتضيا
اليه هذا ما قاله وفيه بحث اما اولا فانه اراد بالازم معنى ثالثا وهو المطاوع الذي يحصل
عقيب فعل متعد اثر الفعل فاعله فيكون متأثرا ومنفعلا واللازم الذي هو مقابل التعدي
اعم من ان يكون اثر الفعل متعديا او لم يكن فان كون قام وقعد لازما بالمعنى الذي هو مقابل المتعدي
ولس بلازم بمعنى المطاوع لانه ليس اثر لفعل متعد ومراد المصنف لا يحصل ومعرفته لا يظهر
الا بمعنى المطاوع لا بكونه اعم فيكون الرد بدة مثل هذا فتبصر اما ثانيا فلان قوله اما ان يكون
فعلا تدبر تسلم ان المراد به اللزوم اللغوي هو ما ان المراد به انه لازم بالنسبة الى الكل
متعد الى مفعول غير مفيد للمطلوب لانه لا بد على ان الامر للوجوب لان كون الامر متعديا الى
مفعول واحد وغير متعد الى اثنين لا مساس له بالمدعى فلا يفيد شيأ واما ثالثا فلانه ذكر
في الجواب الثاني ان المقصود من الامر حصول الفعل قلنا لا نسلم ان المقصود منه حصول
الفعل خصوصا على مذهبنا على ما تقرر في هذا الكتاب لان الامر لا يتوقف على ارادة
من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا ولا يحصل الاتيان به لا يكون المقصود من الامر حصول الفعل
بل يكون المقصود هو الابتلاء والاختبار قوله ولهذا قلنا لا حجة على المقتدي قراءة الفاتحة
اي ولاجل ان الامر للوجوب قلنا كذا وهذا على عادته اصحابنا فانهم يثبتون اصلا ثم
ثم يستخرجون منه الفروع اللازمة به وبينوها عليه اما بيانه وجه الثاني فلان
وجب على المقتدي الانصات هو قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان اكثر
اهل التفسير على ان الخطاب للمقتدي فيجب عليهم الاستماع والانصات اذا الامر للوجوب
ووجوب الانصات ينافي وجوب القراءة لانه محال بها وهذا الدليل يصلح لعدم وجوب القراءة

في الصلوة

في الصلوة الجهرية دون السرية لانه لا استماع فيها والانصات انما هو لاجله ولا كلام في ذلك
لما ثبت عدم الوجوب في الجهرية يثبت في السرية لعدم القائل بالفصل فان قال بالفصل
حينئذ وجب في السرية دون الجهرية قوله وبحديث الاضبي مرفوع بمحذوف تقديره لا حجة
مثبت على منفي فيكون رفعا للكفر على الاصل المذكور الى آخره الامر للوجوب قلنا الاصح انه واجب
لانه عليه امر بما لفظه ضحوا والامر للوجوب قوله وكونه سنة ابينا الى آخره جواب عما يقال
تحمل هذا الامر على عدم الوجوب لوجود القرينة الدالة عليه فان لفظ الحديث يدل عليه لانه
علم سنة وهو متصيد عليه فحمل الامر عليه والامر انما يقتضي الوجوب اذا كان مجردا
عن القرينة الصارفة عن الوجوب يعود الجواب بقولنا كونه سنة انما علم لا بأبى
الوجوب في شرعتنا لانه جوز ان يكون الشيء سنة في شرعة واجبا في شرعة اخرى
من غير مناقاة فانه لما جاز ان يكون الشيء غير مشروع في شرعة ومشروعا في اخرى
فهذا اولى قال والامر بعد الحظر الى قوله فطعام احدنا اقول
ذهب اصحابنا وجمهور الاصوليين ان موجب الامر المطلق بعد الحظر اي الخبر المتضمن
سوآء في اقتضآء الوجوب وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه كموجب
الوجوب وبعده الاباحة واحتجوا بقوله واذا حللتم فاصطادوا والاصل
حلالا على الاطلاق ثم حرم بالاحرام فكان قوله واذا حللتم فاصطادوا اعلاما بأن
سبب التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر الى اصله ولهذا كان استعقاب الامر للاباحة
بعد الحظر كقوله واذا قضيت الصلوة فانتشروا فان البيع بعد النداء كان محظورا
ثم ابيح بعد الفراغ من الجمعة بقوله فانتشروا وابتغوا وكذا كل اتيان للعارض كان محظورا
ثم ابيح بعد الطهر بقوله واذا تطهرن فاتوهن ولهذا عد الاعم الاغلب في الحل والنكاح وقلنا
للوجوب قيام وهو الصيغة الدالة على الوجوب ولم يتعاوت صيغة الامر بعد الحظر
فلا تعاوت حكمه ولما كان اصل الامر للوجوب لم يصلح العارض بعارضه كيف وقد

الامر بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر
بقتل شخص يحرم القتال بالاسلام او عقد الذمة اذا ارتكب ما يوجب قتله من الردة والحرب
وقطع الطريق والزنا بالاحصان وكالامر بالحدود بسبب الجنايات كالقطع بالسرقة
والجلد بالقذف والشرب والزنى غير المحصن بعد ان كان ابداوه محظورا وكالامر بالصلوة
والصوم للحائض والنفساء بعد زوال العذر وان كان محظورا عليه قبل قوله ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى والى بعض ما ذكرنا اشار المصنف بقوله بدليل وجوب الحدود بعد
الجنايات قوله واما اباحة البيع اشار به الى جواب الخصم بيانه ان اباحة البيع لم تثبت بالامر
الذى ذكرت بل بقوله تعالى واحل الله البيع وكذا اباحة الصيد لم تثبت بما دل عليه الامر
بل بقوله تعالى واحل لكم الطيبات ثم تناوله المصنف رحمه بعد المنع لضعف ما ذهب اليه مما
ما ذكر لحصول مطلوبه على تقدير التسليم ايضا فقال ولم تثبتا اى لم تثبت اباحة البيع
والصيد بالامر بل بجواز بيعه اى بما ذكرت من الدليل لكن كلامنا فى المطلق اى الامر المجرد
عن القرائن فما ذكرت قرينة دالة على عدم الوجوب وهى الاصطياد والبيع
شرعت حقوقا للعباد لعود المنفعة اليهم فلو وجبت عليهم لصارت حقوقا عليهم لانهم بالتزامهم
وبما قيد بقوله على التراخ يعود الامر على موضوعه بالنقض واستشهد المصنف
لما ذكره من المعنى بقوله الا ترى انه لا يجب الكتابة عند المداينة ولا تحل الشهادة عند
ولا تحل الفطر اذا وضع الذباب فى الطعام بالاجماع مع ان الامر ورد فى كل منها كقوله تعالى
اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وكذا ورد الامر بالاشهاد عند المداينة لقوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم وكذا ورود الامر بالمقل لقوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى طعام
احدكم فامقلوه وانما حمل الامر فى هذه المواضع على عدم الوجوب لانه ورد لارشادنا
الى ما ينفع ولا نصبر حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قال ولا موجب له اى للامر
ولا يحمل

ولا يحمل الى قوله ويقتضيه لا يوجب التكرار اى ولا موجب له اى للامر
فى التكرار ولا يحمل اى ولا يحمل الامر التكرار ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى
اختلف الاصوليون فى افادة الامر التكرار فقيل انه يوجب التكرار المستوعب
جميع الوقت بشرط الامكان الا اذا قام دليل بخلافه وهو حكى عن المزنى ومحمد بن الحسن
الاسفراينى وقيل انه لا يوجب التكرار ولكن يحمله وهو مروى عن الشافعى
والفرق بين الموجب والمحمل ان الموجب سبب من غير قرينة والمحمل لا يثبت بدونها
قال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله الا اذا كان معلقا
بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا
فحينئذ يوجب التكرار والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سوا الامر
المعلق بشرط او المخصوص بوصف صالح من قال يوجب التكرار بانه صفة الامر
مختصرة من طلب الفعل يصدر ذكر الامر فان اضرب يخبر عن قولك اطلب منك ضرب فعل الضرب
او انه فعل الضرب فى الزمان الآتى والمخبر كالمطلوب فى افادة المعنى ثم المصدر الدال
على الفعل عام لوجود حروف الاستواء فوجب الشمول لعمومه عند الامكان كما فى
سائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات الهوم وايضا اعم الامر والنهى فانهما
طلب الكف عن الفعل كالامر بطلب الفعل والنهى يوجب التكرار والدوام فكذا الامر
لانهما اشتركا فى مطلق الطلب فاذا كان احدهما الطلب للتكرار كان الثانى كذلك
وايضا قد دل على التكرار وجوب القراءة فى الركعة الثالثة والرابعة وجميع الصلوة على
الاختلاف المشهور فلولم يكن الامر بالقراءة مقتضيا للتكرار لما وجب الا فى ركعة
واحدة وكذا سوار الاقرع دل على التكرار بيانه ان الاقرع بن حابس سال النبى صلعم
حجة الفرض الله علينا كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
صلعم لو قلت نعم لوجبت ولا استطعتم فلولم يكن الامر بقوله حجوا موجبا للتكرار لما

اللفظ
عليه فقد كان من اهل اللسان ولو لم يكن محتملا لانكر عليه سواله عما ليس بمحتملات
محل استعمال لسان في دفع الحرج في الاكتفاء مرة دل لوجوب التكرار في غيره وقال الشافعي
موكد لكل الامر مختصر من طلب الفعل والمصدر لكرة الثابت به هنا مصدر نكره لانه لا دلالة
في صيغة الامر على الالف واللام والكثرة في الاثبات بخص لكنها تحتمل العموم والبدل يقرر
بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم ولهذا وصف النبوة بالكثرة في قوله ﷺ واد عوا نبيين
كثيرا وبهذا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة
فاما في الامر فهي في موضع الاثبات فيختص وما يدل انه يحتمل العموم اذا اقترن به
ما يقتضي العموم انه يصح اقتران العدد به على سبيل التفسير في قول الرجل لغيره طلقي
امراتي ثنتين ويكون نصبا على التفسير ولولا احتمال العموم لكان هذا مبينا لانه لا
للتفسير بيان ما يحتمل اللفظ الا الثبات ما بانا فيه وتكرير قوانا ان تكرار الامر
مكرر الشرط والوصف بقوله ثم الزانية والزاني فاجلدوا فان هذا الامر يقتضي تكرار
الجلد عند تكرار الزنا التي هي صفته وبقوله ﷺ وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يفيد تكرار
الغسل عند تكرار الجنابة التي هي شرط له ووجه قولنا ان الامر بالصيغة
المتضمن من المصدر طلب تحصيل المصدر لا غير وانه اي المصدر أفرد سواء كان معرفا
كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد
والعدد منافاة اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب عن الافراد والتركيب
وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فيه هكذا
لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس موجودا فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا
اللفظ على العدد لا على سبيل الوجوب ولا الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده
ولا يحتمل قول عمر الفرد ينوع الى الكرة جواب عن سوال مقدر وبيانه انه اذا
لم يكن الفرد محتملا للعدد كان ينبغي ان لا يجوز اراده كل الجنس ولا نبه الثلث في قوله

لامراته

لامراته طلقي نفسك كالا يجوز نية الثنتين لانه عدد محض فاجاب بقوله غير ان الفرد
يتنوع ما نه الفرد كما يتنوع عين فرد جميع وما يواد في الجنس وهو الواحد بالشخص وفرد
اعتباري وهو تمام الجنس وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لاحتمالها
افرادا كثيرة والكثرة تاتي لو حدة وكلها باعتبار ان لها وحدة جنسية تكون فردا اعتباريا
ولهذا اذا عدت تاحاد المتفرقات بصور السرقات المملوكة النكاح والطلاق والبيع
كان كل واحد منها واحدا للجنس مع كثرة افراده الا يرى انه يصح وصف الواحد فيقال
الطلاق جنس واحد من المتفرقات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون
وقوع هذا اللفظ على كل الجنس عند وجود القرينة وهي النية او غيرها باعتبار انه فرد
لا باعتبار كونه متعددا اذا عند الاطلاق فلا يقع الا على الفرد الحقيقي لكونه متيقنا بنزديه
ما بين الكل والادنى فعدد محض ليس فرد من وجوه من الوجوه لا حقيقة ولا اعتبارا فلا يساوي
اسم الفرد ولا يكون محتملا للفظ البته فلا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات
ما لا يحتمله قوله ما نه في قوله طلقي نفسك يعني فاندة الاختلاف المذكور بين قول الرجل
لامراته طلقي نفسك او قوله لاجنبي طلق امراتي لانه بناء على الاصل المذكور فانه نصب على
الثلث عند من قال انه موجبه التكرار فيملك ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على
التفاريق كذا ذكره ابو اليسر هذا اذا نوى الزوج شيا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
وثنتين فسيجيء تقرير على ما نوى عند ذكر ما لانه لو اوجب التكرار عند عدم تعدد متبع عينه بدليل
والنية دليل عليه وعند ان لم يقع على الواحدة لزم نفي الزوج شيا او نوى واحدة ولم
نوى ثنتين او واحدة نهو على ما نوى بالاتفاق وعند نا ينصرف الى الادنى وهو
اذا لم ينو شيا او نوى ثنتين على احتمال الاعلى وهو الثلث عند ابي الزوج لان الثلث ذكر
الطلاق فيكون من محتملات اللفظ فسعمل النية فان قيل يشكل على هذا قوله طلقي نفسك فانه
في اقتضاء المصدر نشر طلقي فهلا صح فيه نية الثلث يعين ما ذكرتم ومن ان وقع الفرق قلنا

على سبيل

لانه اخبار وهو لا تقتضي وجود المخبر به ليصح فان للخبر وان كان كذبا فهو خبر ولا انزله ايضا
في ايجاد لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يسمى وصح المخبر به
المسند
لكون صحيحا في الزمان لكون صدقا فكان ثابتا ضرورة صدقه وهي رفع ما لواحده اذ
لا عموم للمكون ضروريا غير الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان بمقتضاه الاخبار وهو
الواحد فما قوله طلع فامر وله الشرط ايجاد الماموريه على ما بينا فصار مذكورا وكان التعميم
داخلا على المذكور وكان كلها اصليا فلهذا صح فيه الثنيا كذا في مختصر التقويم قوله ولا
ما سواها اي بين العدد والكل وهو الثنتان لانه عدد مخصوص فلا يحتمله بوجه فيلغو نيته كما اذا
قال استثني ونوى به الطلاق لان بكل المرأة امة فلم يصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد بل
باعتبار انه حصن طلاقها اذ لا مزيد للطلاق دفعها على ثنتين فصارت الثنتان في حقها من
طرق الخمس واحدا كالثلث في حق الحرة فيكون من مجملات اللفظ ابتداء لهذا لو قال لعبده يروح
ونوى به مرة بعد اخرى لا يصح لانه عدد مخصوص ولو نوى ثنتين يصح لان ذكر الكل كذكر العدد احد
لا يملك الزوج اكثر من سبع وكذا لو قال لاطلقتك عددا لا سواه او الكرار ولا الشرآ اكثر من
لان كل الخمس ليس مرادا ذا نظاهر انه لا يوكل احد بشرآ جميع العباد في الدنيا لعدم الامكان
فيراد به شراء عبد واحد لنفسه فصار مرادا فلا يتناول الاذن شرآ غيره وكذا الوكيل
بالنكاح بان قال تزوج لي امراة لا يملك الا على تزوج امراة واحدة ولو نوى الوكيل الاربع يسع
ان يخالف نما سيأتي كذا لانه كل حبس النكاح في حقه ولكنه ما طرت ما ثبت هذا كله بناء
على الامر لا يسمى التكرار قوله ولو قال ان دخلت امرأتي الدار فطلقها او طلقها وهي داخله
فدخلت امرأته الدار فطلقها ثم دخلت مرة اخرى لم يكن للوكيل ان يطلقها ثانيا بالاذن السابق يسمى
وان كان الامر الاول معلقا بالشرط والثاني مبتدا بالوصف وهذا لان المعلق بين انه
التكرار اذا كان معلقا بالشرط او مبتدا بالوصف لانه لو كان ما ذكروا صحيحا لكان يسع
ان يطلقها عند كل دخول ولكنه ليس له ذلك فدل ان تعليق الامر بالشرط وتقييده

لا يوجب

التكرار وانما للجواب على ستدلالهم بالنص بعموم الصفات والشروط التي تكررت الاوامر
المعلق بها لأنه ثبت عليه فهي موجبة للتكرار انما قلنا التكرار المعلول عند تكرار العلة فالتكرار
لم يلزم لان العلة لا لاجل الصفة لما مر لا لاجل الشرط لان الشرط لا تأثير له في وجود
الا يلزم من وجوده وجوده ولا لجميع الامر لان لا ينقطع ان من امر بعبده اذا دخلت
فانت طالق كذا فهذا لا يقتضي ان يجب عليه الشرآ كلما دخل السوق بل يكون ممتثلا بامرة فلو كان المجموع
موجبا للتكرار لوجب في الصورة المذكورة لوجود جموع الامر مرة هو الشرط والامر
١١ ـ ومن قال لم يذكر يوجب التكرار استدل بالامر الوارد في العبادات ونحن لا نسلم
ذكر يا قضاء الامر بتكرار السبب وتكرار القراءة في الصلوة اما بالاثر او بدلالة النص دل
عليه فصار وجوب القراءة على الشفع الاول وما سوا الاقرع تثبت بالدلالة ولانه وجب
بعض العبادات متكررا عند تكرار السبب فاشكل عليه سمه الى قوله فالشرط والاسم
١٢ ـ استدل من قال ان الامر موجب للتكرار بالامر الوارد في العبادات لقوله
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه قالوا لو لم يكن الامر
للتكرار لما تكرر وجوب الصلوة والصوم والزكوة واجاب المصنف عن ذلك بقوله ونحن
لا نسلم ذلك اي التكرار في العبادات وجب بنفس الامر والا لوجب التكرار في الزكوة
ما سولانه يذكر في العبادات المتكررة انما ثبت تكرارها بالامر الامر وهذا لان كل صلوة
يتكرر بتكرار وقتها الذي جعل سببا لها وكذا الصوم متكرر بتكرار وقته الذي جعل سببا
وهو شهر رمضان لان تكرار السبب يستلزم تكرار المسبب قوله وتكرار القراءة في
الصلوة اشارة الى جواب من استدل بتكرار القراءة في الصلوة على ان موجب الامر التكرار يعني
الجواب ان تكرار القراءة ثبت بالنص لانا سنبينه بالاثر وهو ما روي عن علي رضي
عنه انه صلى انه قال القراءة في الاوليين واجبة في الاخريين وثبت التكرار في الصلوة بدلالة
النص لا بالامر وجه بيان دلالة النص الركعة الثانية بشاكل الاولى من كل وجه فانا

الجمعه فلان لكن الجنس يتصور في الجمع فكان العدد بها اولى من احاد احدنا ولو سلم هذا
الفرق الله ٢ لا اخال كلام الشارح من بعد فان عدم الحال لا يختص بالجمع بل هو متعلق بالفرد
فصاعدا هذا ما قالوه وفيه بحث وهو انه لو صح ما ذكروا من ان الجنس لا يصح اطلاقه
على القدر المختلف بل الافراد والجمع ما صح الا بهتانا والتخصيص من اسم الجنس المحلى
بالالف واللام وما من الجمع المعرف واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو بقي
من اسم الجنس فردا وافراد الكل لم يستوف جميعه بل بقي تحته الكثير الافراد او اقلها
فوق واحد للزم منه ارادة القدر المختلف اذ الكل ليس مرادا للاستثناء ولا الفرد
للجنس اذ فرضنا ان الفاني تحته الكثير من واحد وهذا التقريب بعينه يجري في التخصيص
اما بيان بطلان اللازم فظاهر لقوله ٢ لم نر الانسان في خسر الا الذين امنوا وقوله ٢ لقد
اتاك كلهم اجمعون الا ابليس وقولهم ٢ اهلوا المسركين حتى يعطوا الجزية وان قالوا
بعد تخصص اهل الامة القدر المحلل وكذا قوله ٢ احل الله البيع وحرم الربوا فالمحلى
الثاني بعد تخصص الربوا تحته بيع ما يبر الافراد والكل وهذا لنبه لا يحتاج الى الاستثناء
وايضا اتفق العقلا على جواز قول القائل يرحمني العوم الازبدا ويلزم ابصال الاستثناء
خسس الاجناس الا على الفرد الحقيقي وعلى كل الجنس وهو بعيد ولان المجاز المطلق
على ان المصدر يصلح للقليل والكثير ودون تقييدهم على الفرد الحقيقي او الكثير فلما
ذكروا هذا قالوا المصدر لا سيما واللام لصلاحيته للقليل والكثير فلا يحتاج الى تشييعه
وجمعه فرجح كما ترى هذا الاسكال ويمكن ان يجاب بان الاسم او التخصيص من شان
الغير وكلامنا في الغير فيه تدال ـــــ وعلى هذا كل اسم فاعل الى قوله الابد واحد
هذا الى قوله اقول ـــــ وعما ذكرنا ان المراد من المصدر لفظه وهو جنس لا يحمل العدد لكونه
فردا كذا الكل اسم فاعل دل على المصدر لا يحمل العدد لكونه فردا وقيد اسم الفاعل
بكونه دالا على المصدر احتراز عن اسم الفاعل دل عليه كالحارث والقاسم فانه لا يدل

على المصدر

على المصدر مثاله قوله والسارق والسارقه اسم فاعل دل على المصدر وهو لا يحتمل العدد
حتى لا يحتمل مراد ما نه السرقه الا الاحاد لان كل السرقات ليس مرادا حتما فصار الواحد مرادا
والسرقه الواحده لا تقطع الا بدواحدة وقد تعين اليمنى للاجماع او بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما
فالقول بقطع اليسرى بعد الابه كما قاله ان في المرة الثانيه مردود وقد حكما ما ولا دلالة في
انما انقطع اليسرى بقوله علم فان عاد فاقطعوه للحديث بعد انما بعد هذا النص كما قلنا بقطع الرجل بعد
الحديث وما ما نبا فلان معنى انه لا يحد الزاني في غزوة الا مرة ولزنا القذف لان نفي الواو الترك
الموجود في النص لس يزيد على انه الزنا والا سوف لا يحد عليه فلم اراد هو الزنا الواحد والزنا الواحد
الا مره واحده فلو زنى ثم حد ثم زنى سبع ان لا يحد وكذا في السارق والواجع وهم جرا فان قيل الترك
عليه لا يحد فصار المعلول كالعلة قلنا السرقه انما عليه للقطع فصار بمنزلة القطع فان قيل العلة
في محلها والحد في الجاني ما دام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليمين بقوله ابن مسعود
فيمين لعنوان محله فلا يقطع في المرة الثانية بهذه الآية بل بدليل آخر قلت هذا السؤال
اصل السوال وهو عدم جواز ارادة القدر المختلف وانما ظهر من هذا دليل اراده الفرد المحلل
لا غير قال ـــــ ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة والعشر والكفارات في قوله و
فرق اشهر الحج من انه الاولى سلخ عن المراح فتعين ـــــ احمله الاصوليون
في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي سلعن اداء الماموربه وقت بعينه حيث يلزم من قوله
فوات الامر كالامر بالزكوة والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور او على التراخي
فالصحيح يزيد هنا انه لا يجب الا اداء على الفور ولا على التراخي وانما الامر المطلق
في اصل الوضع والفور والتراخي بالقرائن واما قال الصحيح احترازا عما ذهب اليه بعض اصحابنا
منهم الشيخ ابو منصور والكرخي من انه على الفور وهو مذهب ابي حنيفة ومن وافقه من اصحابه
قولهم على الفور انه يجب عليه التعجيل اذا ولا فات الامكان واستدلوا بقولهم ما منعكم ان تسجد
اذ امرتكم ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر ولو لم تكن الامر مقتضيا للفور لكان لا ملامة

نا منهي عن المبادرة فورا لا مر لا نصيب الفور فنعم ان اسمه حتى يثبت فما كان للدم وجه ووجه
قولنا ان الفور والتراخي وصفان لما عدا المطلوب بالامر ولا دلالة للصيغة عليهما والمصدر على الصفع
وهو الفور والتراخي ولان الامر حصنه في طلب الفعل لا غير فتحه الى الفعل اي زمان كان متفورا
او موخرا كان اما مدلوله فكون محللا اللهم الا اذا وجدت قرينة الفور او التراخي فيتبع
بالقرينة دون مقتضى الامر وايضا كلامنا في المطلق عن القرينة واستدل المصنف انه يجزان نقال
افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر للفور لكان هذا الكلام متناقضا اذا
قد جعله افعل الساعة او بعد يوم لان فعل بعد ذكر البعد ينفي الفور وهو قطع الساعة بقوله
الاول نفسه بقوله بعد يوم او بعد ساعة يناقضه او كان هذا الكلام مكررا اذا قيد
افعل الساعة لان مقتضى الامر الفور فقيده بقوله الساعة مكرر هذا ما قاله المصنف نص
وفيه بحث وهو ان قال الامر يدل على الفور ظاهر الا نصا فكون قوله افعل بعد يوم تصريحا بغير
الظاهر ومثله لا يكون تناقضا الا بدل الامر بوجه الوجوب فلو قيد بقوله افعل ندبا او اباحة
لا يكون تناقضا بل يكون قرينة صارفة عن موجبه ونظائره كثيرة لا تخفى فكذا قوله افعل بعد يوم
يكون قرينة صارفة عن ظاهره وكذا قوله افعل الساعة لا يكون مكررا بل يكون مخصصا للفظ من
الظهور الى التنصيص وفائدته حسم مادة ما توهم اذا تغير المقصود او يكون بيان تقرير
مثل الهيئات تتبع ومولانا كيد ليس بمكرر لانه زيد في تاكيد على المؤكد على ان كلا منا في الامر
المطلق عن الوقت وهذا مقيد بالساعة او بعدها فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى فكان مكررا وقال
المصنف هذا الدليل لا يكفي فلسمان يقال لو كان الامر للفور لكان قولنا افعل بعد يوم مكررا
وقولنا افعل الساعة تناقضا وانما يكون كذلك لان الاسعد الامر بزمان بالفور يقتضي
الامر طلب الفعل مطلقا من غير بعد بزمان بعده ولم كان لا بد من زمان لكونه من ضروراته
وقوع الفعل الا موريه وكل ما كان كذلك فهو مطلق الزمان وهو محتمل للفور والتراخي عند الاطلاق
فلا ثبت احدهما الا بقرينة زائدة فلا يكون البعد بالساعة مكررا او البعد بعد يوم

على البعد بما قرينة معينة لما كان يحتمل من الفور والتراخي والجواب عن الاول ان نقال
ما ذكرتم ليس بمحل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينة والفورية والايه مستفاد من
القرينة وهو آية التعقيب في قوله ثم فاذا سويته ونحن فيه من روي فعجله الساعة حذف
قوله والجواب الخ ابتدائي هذا جواب عن سوال مرتبط على قوله لا الامر لا يقتضي الفور
ولا التراخي بما نه ان نقال كيف يصح ما ذكرتم وقد قال ابو يوسف وزفر العام الاول
متعين للاداء اكما سياتي وهذا يدل على انه قائل بالفور وقال محمد يجوز له التاخير شرط ان يموت
في الوقت وهذا يدل على انه قائل بالتراخي فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في ليس آت على
مسلة الفور والتراخي كما قال المكرخي وجماعة من مشائخنا ان الخلاف بينهما مبني على الامر المطلق
عن الوقت للفور عند ابي يوسف وزفر والتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتداء محمد الموسع يقتضي
فانه سوى بين الوقت وقتا دايه الايام دون الليالي كالحج وقته اشهره دون ساعاتها والصبح
وقت قضاء الصوم الا سعد العبد فعلا فكذا الحج وهذا لان الفرض الوقت كان جميع الوقت
اداء وما من جزء منه الا ويتوهم ادراك الوقت بعده لان الاصل هو البقاء والفناء ثابت
الحج يعارض الموت فترجح الحكم بكونها اصلا ويوجد ما قاله محمد بان النبي عليه السلام
عشر من الهجرة وفرضت الصلوة سنة ست منها فعلم ان الحاجر جايز وانا نوجد قبل
سنة العشر والحج انما شرع سنة ثمان فكون متعينا اذ المعهود العام الاول
والموت الموسع تكراره الى سنة لبس يارج من الموت فلا يكون المسكوت مزاحما للمنطوق
للاداء احتياطا بخلاف كلامنا من الايام دراك فرض قضاء رمضان فانه مزاحم اليوم الاتي
اذ الموت يوم فجاة ما دام لم يتضيق وخلافا لما جر النبي عليه السلام فانه كان لعذر وهو استمالة
بالموت وجوب وغيره على الناخير ما هم لجواز الفوت وهو مرتفع في حق النبي عليه السلام بالوحي
انه يعيش الى حجة الوداع وتمام الحج الذي هو من اعظم اركان الدين فلم يكن عليهم قبل
ثم ههنا بحث وهو ان تمام الامة وصاحب الشرع والمصنف ذكروا الكفارات والنذور

المطلق وصفا ومكانا من قبيل الامر المطلق عن الوقت وذكرها لمجرد الاسلام من قبيل المقيد
بالجمع سمى الابعد ومن وافقه نظروا الى ان وقوع الاداء غير متعين فيها حتى لا تفوت الاداء
الا بفوات العمر فيكون من قبيل المطلق عن الوقت فجعل الاسلام نظرا الى انها مقدرة بوقت محدود
كمقدار صوم الكفارات بالشهرين وطعام وكمقدار صوم المنذور بما سمى من المدة والوقت
ومقدار القضاء فانه من الصوم ولما ساوى الصوم مطلق الوقت كالكوز بدله وقت معين وهو
الايام دون الليالى وكلا الوجهين حسن ١٢ والمعد بالوقت انواع ثلثة الى قوله لتقصان
سببه ١٢ لما كان المعد للوقت انواع ثلثة النوع الاول منها وهو كونه ظرفا للاداء
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة اما كونه ظرفا فلمقصد الوقت عن المؤدى
هو لو اتى المكلف بالاداء في القدر المفروض ولم يطول الاركان بفضل الوقت عن الاداء ولا يخفى
كونه ظرفا للاداء واما كونه شرطا فلفوات الاداء بفوته اذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه واما كونه
سببا للوجوب فلفساد تعجيل الاداء قبل الوقت لان المسبب لا يجوز تعجيله على السبب لما عرف
لا يصلح دليلا على السببية لان العدم كما لا يجوز على السبب فكذا لا يجوز على الشرط ولهذا
الصلوة قبل الظهار لانا نقول وجود اشارة كاف في هذه الصور كالفار وقايم وهو وجود القرينة
فلا يحقق الوجوب الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذكر عند خروج الوقت ولا صح الاداء
قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية ولو روعي معنى الظرفية وادى الصلوة في الوقت
يلزم منه رعاية معنى الظرفية ولكن لو وجب اداء في الستة اذ يلزم منه تعدم المكلف على السبب
فتعدد اجتماع معنى الظرفية والسببية فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى
الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول
لسلامته عن المزاحم ومع هذا التحرير بقوله كلام وهو انه لا يمكن ان يكون الجزء الذي هو سبب
بعينه ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة والمعية اذ الظرف يقارن المظروف ومن المعلوم ان التقدم والمقارنة منافاة بالضرورة
فكون بعض السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان الثاني من الازمنة حينئذ يكون سببا
من الملزوم ومن المعلوم ان كل جزء سابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارنة شرطا
فلا منافاة لعدم اتحاد الموضوع قوله فاذا انتصر الاداء به اى بالجزء الاول سقوط السنة

كان المكلف اصحى واذا كان السبب فاسدا كان المكلف فاسدا حتى ظهر انه في حال الوطء وقبله
المكلف نفس السبب وعدمها غير ما عرف من كون الوقت سببا للعبادات انها سموات لها اذ للوجوب
في الجنس هو الله والكرام كان سابع موسم على العباد سماء وجود الشكر مراد فالسبب انما يحصل
في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل وجود السبب اسبابا للعبادات التي هي سكر السبب
اقامة لها مقام السبب كما اقيم السفر مقام المشقة قوله والاصل في هذا النوع اي النوع الاول
هو ظرف وشرط وسبب وهو وقت الصلوة انه الخ ١٢ لما كان ما جعل الوقت ظرفا للوجوب
للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لانه لو جعل كل الوقت سببا مع رعاية هذه الخصوصية
لان رعاية احد الخصوصين واعماله موجب اهمال الآخر وفوات حسدا حسن اعمال احدهما
الخصوصين ورعايته فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لان
للسبب قبل تمامه لان اجزاء المسبب لا يوجد عند اجزاء السبب لبعض السبب
فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذكر عند خروج الوقت ولا صح الاداء
قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية ولو روعي معنى الظرفية وادى الصلوة في الوقت
يلزم منه رعاية معنى الظرفية ولكن لو وجب اداء في الستة اذ يلزم منه تعدم المكلف على السبب
فتعدد اجتماع معنى الظرفية والسببية فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى
الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول
لسلامته عن المزاحم ومع هذا التحرير بقوله كلام وهو انه لا يمكن ان يكون الجزء الذي هو سبب
بعينه ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية
المقارنة والمعية اذ الظرف يقارن المظروف ومن المعلوم ان التقدم والمقارنة منافاة بالضرورة
فكون بعض السببية والظرفية لجزء واحد منافاة لان الثاني من الازمنة حينئذ يكون سببا
من الملزوم ومن المعلوم ان كل جزء سابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارنة شرطا
فلا منافاة لعدم اتحاد الموضوع قوله فاذا انتصر الاداء به اى بالجزء الاول سقوط السنة

عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء ولا يجب على المعذور الاداء بل يسعه الاداء به سعة الى الخروج الثاني ثم دم ايجاب ان اتصل الاداء بالخروج الثاني بقدر ما يسعه فيه والا يسعه الى الخروج الثالث وهكذا الى الروايح وما بعده الى ان يستوعب الوقت بحيث يمكن المكلف من الاداء عند ذلك القدر فان المقصود من نفس الوجود الاداء فلا بد من وقت يمكن فيه الاداء والا يلزم تكليف ما ليس في الوسع ويسعه عندنا الى خروج وقت الاداء الوقت فيعفى عنه اي في الجزء الاخير ضرورة انه لم يتمكن الا في جزء ما يحتمل انتقال السعة اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء في حدوث العوارض المذكورة حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في اخر جزء يلزمه الصلوة عندنا وعند زفر لا يجب الا اذا ادرك من الوقت قدر ما يسع فيه جميع الاداء او ركعات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لنا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المقيم وان كان مسافرا في ساير الاجزاء او بالعكس فرق في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر ونعني بالضاد ذلك القدر في نقصان الواجب وكماله فان كان ذلك القدر اصحيحا اي لم يتسلط الشيطان ولم يوصف بالكراهة كان في الفجر وجب عليه كاملا حتى لو اعترض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر فسد عندنا خلافا للشافعي لان ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص كالصوم المطلق او صوم القضاء الا ما تأدى في ايام النحر والتشريق وفي قوله حتى فسد الفجر اشارة الى ان قد اصاب الصلوة والى قول ابي يوسف روي عن محمد ان اصل الصلوة سقط بطلان وجه الترصيه على ما عرف وعن ابي يوسف الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته فكانه استحسن لكون مودبا بعض الصلوة في الوقت ولو اتم صلوته ادا كان مودبا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت والباقي بعد الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وبه يندفع ما قاله ابو يوسف قوله عليه السلام وقد صلوا الصبح

تطلع

الصبح من طلوع الفجر ما لم يطلع الشمس فاذا طلعت فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان اخرجه مسلم فان كان قد كبر للاحرام قصار منسوبا الى الشيطان كالعصر وقت الاحمرار وجب قضاء قصالان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب فيتأدى بعض النقصان لانه ادى كما التزم كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس في اثناء الصلوة لم ينعدم العود لان ما بعد الغروب كما ملا فيتأدى فيه لان ما وجب ناقصا يتأدى كاملا بالطريق الاولى فان قيل ما ذكرتم من قولكم ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا منقوض بما اذا صلى واتى بجميع الاركان لكنه ترك رجم الواحد فانه يخرج عن العهدة ولم يحتمل فيه النقصان حتى وجب عليه جبره بسجدة السهو لو ترك بها ساهيا ولو كان عامدا يلزمه قضاء نقصانه بسجدة ولهذا قال الشافعي صلوة الاعرابي الذي خفف وترك قعدة الاركان ما نقصت من هذا شيأ فقد نقصت من صلوته فكان سببا لانعدام الفجر بطلوع الشمس على غايته انه يلزم منه النقصان وهو لا ينافي الجواز وصح ادى العهدة به وكيف وقد قال النبي عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصلوة وفي روايته اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان يطلع الشمس فليتم صلوته قلنا النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المامور به والثاني ما يرجع الى غيره والاول يوجب الفساد دون الثاني فالنقصان بترك الواجبات ليس براجع الى نفس الصلوة لانه قد اتى بجميع ما امر به من الاركان الا انه لم يعد بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيتمكن به النقصان في الاداء فيتجبر بسجدة السهو فلو كان موجبا للفساد لكان يلزم تغير ما ثبت بالكتاب ما سبحر الواجد واما النقصان بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت لكامل لقوله عليه السلام ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات

المكروهة فقد اخر العصر عن وقته المختار بغير العذر هذا ما قالوا
ولكن لا يخفى عليكم ان الزمان المبين بما خارج ما هيه الماموربه فالحلل فيه لا يوجب الحلل
ما هيه الماموربه والجواب عن الحديث ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار
ورود الحديث كان قبل ان يسمه عليه عن الصلوة في الاوقات المكروهه والله
ما الوا ابتدا العصر ثم مدّه الى ان غربت الشمس الى قوله لا حالا ولا مآلا اقول قوله لا يلزم
اشارة الجواب الشكال يرد على قوله بعد ضم ذكر الجزا بيانه انه ما وجب بسبب كامل لا يتأدى
ناقصا فاذا ابتدا العصر اول الوقت وجب عليه كاملا لان اول وقت العصر سبب صحيح ثم
اذا مدّه باطاله القرأة وسايرالاركان الى ان غربت الشمس يتبين ان نفس العصر لا عتراض
النقصان من وقت الاحمرار كما ينسد الفجر بالطلوع فاجاب بقوله لان الشرع جعل الباب
للعبد حتى شغر كل الوقت بالاداء وهو الموجه في الباب لان الله تعالى انما خلق العباد للعبادة
جبلة الا ترى ما حاكمت الجن والانس الا ليعبدون ولانه تعالى ما كلفنا بالختم وبحق عبده ان
على المولى خدمة ما لكه في جميع اوقاته لورود نعم علينا على التوالي فكلف جميع افعالنا الى
الى هذا ينبغي لنا الاشتغال بحد منه في الاوقات كلها فجعل الاداء في اول الصلوة الى اخر
بفضله ما جعل لنا ولانه ندب نعجيل الاوقات الجواز بخيار خصة وترفيها فاذا اشتغل العبد
الوقت بالعبادة فقد ادى ما هو الوجه ومع الاصرار على هذا الوجه ومواظبة كل الوقت بالعبادة
لا يمكنه الاحتراز عن مثل هذه الوجه وهي ايقاع بعض الصلوة في الوقت المكروه فقد زال ذكر ضرورة
اخذه بالوجه استحسانا وجعل هذا المعارض الفساد عفوا لتكميل الوجه قوله وكذا
لا يلزم اسلام الكافر هذا جواب عن سوال مقدر بيانه انه لو كان الكافر اذا اسلم وقت احمرار الشمس
وجب العصر في ذمته ناقصا للنقصان مبينه ثم اذا لم يصل اثم بتوضيح في اللوم الثاني وقد
في اليوم الثاني فاجاب ولا نا لمنع بقوله لان هذا لا يرد بنفي انه لا روايته في هذه المسئلة عن
المسلمة ذكره فخر الاسلام فيحمل انه يجوز فلا يرد نقصا اذا النقص انما يرد على تقدير تسويته و اجاب

ثانيا

ثانيا على تقدير تسليم هذه الرواية بالفرق بين الاداء والقضاء بقوله انما جاز الاداء مع النقصان
عند صغر السبب وهو وقت الاصرار هنا اذا لم يصر ذنبا في الذمة لان السبب يوجب القيام وهو
ناقص فتقادى بكامله وجب واشتغاله في الاداء في وقته منع صيرورة ذكر الواجب دينا
في ذمته اما اذا لم يرد في الوقت حتى يفوت الفوات بمضي الوقت صار دينا في ذمته بسبب نقصه
الكلا ان السببية بعد الفوات تضاف الى جميع الوقت لا الى الجزء الاخير فلا يتادى ناقصا
هذا ما قيل ولكن فيه بحث وهو ان السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ناسبا به في الذمة ناقصا
ايضا فبعد مضي الوقت لا ينصف بالكمال لعدم كمال الوقت سببا بعد الفوات ولا يمكن وجوب
من كان اهلا لجميع الوقت ولكن لا يكون في حق من يحلف حاله فيها كالكافر الذي اسلم في اخير
الوقت او الصبي الذي بلغ فيه او المجنون الذي افاق فيه لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء
ثم اكد المصنف ما ذكر من الفرق بين الاداء والقضاء بما صار دينا في الذمة واستشهد بمثله فقال
الا ترى ان الاعتكاف المنذور بالليل يتأدى في شهر رمضان كما يتأدى بالنهار
وبعد ما صار دينا بان صام ولم يعتكف فيه لا يجوز قضاء ذكر الاعتكاف في رمضان انما يجوز
يجوز فيه خلافا لزفر فقوله ولا يلزم عليه ما يولد لها الى آخره هذا ايراد على الجواب الذي
تقدم وهو انه اذا صار دينا في الذمة وجب كاملا فلا يتادى ناقصا بيانه انه اذا تلا
اية السجدة عند طلوع الشمس وجب عليه ناقصا للنقصان وقتئذ ثم اذا سجد في ذلك
الوقت حتى صار دينا في ذمته ويريد ان بقضي في وقت الغروب بسبع الا يجوز بمثل ما قلتم و
هذا يجوز له السجود وقت الغروب وان انفصل عن سجدة اداء وارتفعت عن وقتها فاجاب
بالفرق بين القرأة المقصودة وغيرها بقوله انا ندعي عود الواجب الى الكمال بعد انصال
الواجب عن السبب الناقص في الواجب الذي يحتمل قربة مقصودة كالصلوة والصوم واما
سجدة التلاوة فما وجب قربة مقصودة منها بحيث ما يصلح تواضعا بحصل
به مخالفة المتكبر الذي استنكفوا عنه واستكبروا ولهذا تادى بالركوع في الصلوة سجدة

التلاوة وبين الركوع فاصل لمقدار ثلاث آيات لان الركوع في الصلوة وضع للتواضع والقربة
خلاف الركوع خارج الصلوة فانه لا يثبت به سجدة التلاوة لان الركوع خارج الصلوة ليس
بقربة فلا يثبت به ما هو قربة والمراد بكون سجدة التلاوة قربة غير مقصوده انها لم تحدث
لعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بشروع بطريق الاستبداد وهذا لا يلزم
بالنذر كالا يلزم الطهارة به ولكن يشكل على هذا ما قال صاحب الهداية في باب التيمم بانها قربة
حيث قال بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا يصح بدون الطهارة قوله ولا يلزم عليه
ما لو شرع فيه في نفل الى قوله هذا لا يرد على الضرب الساقط من القربة المقصودة وغيرها
ببيانه انه يلزم على ما ذكرتم لو شرع في وقت المكروه من النفل ثم افسده لا يجوز قضاؤه في
الوقت انه قد لا يجوز لانه صار قربة في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز فيظهر ما ذكرنا من الفرق
بقوله لان باب النفل اوسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره ولهذا يجوز اداء النفل قاعدا على
القيام دون العكس ويجوز اكثر ما يوميا مع القدرة على الزيادة دون الفرض فيه بخلاف النفل يجوز
بعد الشروع قصدا وجبا في الذمة فلم يتفاوتا في حق القضاء فلا يظهر فيه احكام النفل وهذا لا
قضاؤها قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء ويصح ان يكون قوله ولان اللزوم بالشروع
الى آخره جوابا عن هذه التسمية بانه لو لزم الاتمام بالشروع والقضاء ما لا فساد بعد الشروع
انما يتبين ضرره صوما وهي باطلان لان ابطال الاعمال نهي لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وما يلزم
بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع منها فلا يظهر في كامل الاداء
لانافي الحال وهو الاداء ولا في المآل وهو القضاء قال ومن حكم لا تنفي صحة غيره الى
قوله فلا يسقط بعضه اقول ومن حكم النوع الاول وهو الذكر وكونه فرض الصلوة
انه لا صحة غيره اي مع صحة صلوة اخرى لكون الوقت ظرفا لاعمارا فلا استغراق والواجب
وضروره الصلوة موداة باقعالها ومعلومه من القيام والركوع والسجود وغيرها وهذه الاعمال
وجبت في الذمة والاداء اعمال مناضة اليه بهي جثته والمناضة عملكوله فلا تجد عنه ضرورة

تكرير

تكرار المناضة الى نوع شيء استحماكان عليه اوعرة كالخياط المحدث في وقتين فاراد خطه اليوم
واليوم ليس فيه حاجة غيره لا يتعذر على الخياط خياط ثوب آخر قوله ولا يتعين بعينه قولا
هذا معطوف على قوله لا ينفي فيكون حكما آخر للنوع المذكور اي من حكمه ايضا ان لا يتعين بعينه
من الوقت بيانا قولا بان قال عينت ركعتي هذا الوقت بعينها فانه لا يتعين بقوله ويجوز له الاداء بعده
لان الوقت يتسع والشرع جعله الاختيار في الاداء يؤدي في اي جزء اراد فلو تعين بقوله لبطل
تخيير الشارع اما اذا قيد بقوله لا يتعين بعينه قولا لانه يتعين فعلا ولانه اي لان التعيين
ضروره انقطاع خيار التقدير فيجوز ان يكون ضرورة انقطاع خيار التقدير الا انقطاع لا يتم الا بفعل الاداء ثم
لا يكون له التعيين قولا اي بظهر هذا حصار الكفاره الواجبة في اليمين فان المخاطب يخير بين الاطعام
والاكساء والعتق ولو عين شيا من هذه الاشياء بالقول لم يتعين قبل ان يتعين في ضمن الاداء
فعلا لان الولاية التعيين تضمن التنويع الى المركوم الشارع في وضع المشروعات وما لا يجوز بحال
ما لو عين ضمنا بالاداء قوله ولم يتعين لبسه شرط وما ايضا معطوف على ما سبق اي من حكم
النوع المذكور ايضا تعين النية وما لو تعين فرض الوقت لان الشارع لما تعبد في هذا الوقت بان
لا يصار فرض الوقت بالاطلاق فان مواظبته اصلا محسب ملرجاح الى تعين الوصف
بقوله نوبت فرض الظهر مثلا وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط لان
فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا بد من الاداء الا بذكر فرض الوقت ولما لزم تعيين
النية لم يسقط اشتراط التعيين لصحة الوقت لان التوسعة التي ثبتت بسبب الاداء على كونه ظرفا او
اشتراط التعيين فلا يسقط بقصوره لان تضيق الوقت من العوارض التي ثبتت بقصوره الا ترى
اظهار التقدير ما وقع آخر عند ضيق الوقت فلو صح نفلا حار فالنوع واما النوع
الثاني فما جعل سببا الى قوله وحار بحارا لسبب عن الصدقة فوله النوع الثاني من انواع المسد
ما لو تزوجا محرمين بجيا لو جوبه وصحيحا وشرطا لاداء كصوم رمضان اما كونه سببا فلان
الصوم فجعل صوم شهر رمضان كاضيف الى الوقت فيقال صلوة الظهر والاضافة دليل السببية

لانها توجب الاحصار وانوى وجوه الاختصار احصار المسبب بالسبب استاتى

واما كونه معيارا فلتقدر الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وانعدم بانعدامه والكل ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه والسع فيه غيره فكان معيارا للاطراف كالمعيار الحسى بخلاف المكروه المعيار الحسى ما تباين غيره ويسوى به وهذا الوقت كذلك واما كونه شرطا للاداء فلان الاداء آنيقوت بفواته الا ان المصنف لم يذكره لانه اكتفى بكونه موقتا اذ المراد بالموقت ما يفوت بالاداء فوته وهو معنى الشرط بعينه كلا وكونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كالذى للصوم المنذور والمضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذكر خصها بالذكر قوله فنصب بالمطلق الاسم اى لما ثبت انه معيار مع فيه غيره فكان من ضرورته انتفاء مسنوره عنه غيره لانه لا يتصور اداء صوم بن في يوم واحد فنصب بالمطلق الاسمى تنادى الواجب عن الصحيح المفهم منه مطلق الصوم من غير عرض لهم الفرض ان يتوارثوا بان صوم رمضان ويصار بالصائم الخطاب الوصفى ويصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل خلافا للشافعى كما سيجئ فى الدار اى شرط التعيين انما يلزم لقطع المزاحم فاذا عدم المزاحم يشترط كالواجب فى رمضان او كما ان

صفته ط

بالياس جنسه كما بالياس نوعه او صنفه او علمه فان زيدا يونوى ما حيوانا او انسانا او رجلا وليس فى الدار غيره حسن عليه الخواب وكان كما اذا ظهر ان زيدا كذا حاسن فيه وعلى هذا الاصل قال الويمى فى مجمله المسافر اذا ذكر الترخص ان ترك الافطار ونوى الصوم صار ممن صفة المطلق الاسم وقع الخطاب الوصف حتى يتوجب واجبا اخر او تطوعا او اطلق النيه وقع عن فرض رمضان لان الشرع الصوم عام فى حق المقيم والمسافر وبهذا الصوم المسافر عن فرض الوقت بحيزه وتدين شرعه عينه لكونه معيارا للنفع شرعه غيره فثبت له رخص فرض الوقت مشروعا فى حق المسافر الا ان الشرع اثبت له الترخص لفطرة فعا المشقة فاذا ترك الرخص كان هو والمقيم سواء فتبقى صومه عن فرض الوقت لكل حال ولا يجنبه ان المسافر غير مطالب

بالاداء

بالاداء فى حاله السفر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار رمضان فى حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما يصح فرض الوقت وهذا التعليل يقتضى جواز التعل اذا نوى رمضان فى سفره وبه روايه الحسن عن ابى حنيفه لهم ولو اطلق النيه لا يقع عن فرض رمضان لان رمضان لما صار كشعبان حتى قبل ما يوافق انواع الصيام لا بد من تعيين النيه كما فى الظهر المضيق ولان المطلق يحمل الفرض والنفل والوقت قابلهما وكان المراد بالنفل الذى يوافق كونه منفلا اولى كما فى خارج رمضان ولان المرخص قام اشاره الى معلول آخر الا فى جنبه ساقه المرخص وهو السفر قائم فى حق المسافر اثبت له الترخص بالافطار وهو السفر قائم فى حق المسافر اثبت له الترخص بالافطار يحتبى عليه عند وجود السفر الذى هو محل المشاق وفى الترخص دفع مشروع الوقت يصح ترجح الله بالمبدا الى الاخر ولما جاز الترخص بالنظر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز لما الترخص بما هو اخف عليه وهو صوم قضاء عليه نظرا الى مصالح دينه اولى واما قلنا ان جواز صوم واجب عليه يرجح الى شفقه دينه لانه لو لم يذكر عدة من ايام اخر ان شهوت السفر لا يكون جوازا خذا بزعم الوقت ويكون جوازا خذا بذكر الواجب الذى عليه قضاؤه فكون ترخصا يسقاط ما فى ذمته كونه اسم لاداء كما ان الترخص الوقت وهذا التعليل يقتضى انه يجوز عليه واجب آخر عليه دون النفل حتى لو نوى النفل يقع عن فرض الوقت وبه روايه ابن سماعه عنه اذ لا فائده فى النفل الا الثواب وهو فى الفرض اكثر وهذا الرد الله يقع عن فرض الوقت قوله كما لو فى المريض الصحيح احتزر به عما روى ابو الحسن الكرخى عن الواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفه وبهذا الروايه اخذ جمع الاسلام خواهر زاده فقال اذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان نيته واجب آخر فعندا ابى حنيفه يصير صائما عما نوى ولو صام بنيته التطوع فيقع عن رمضان فهو روى الحسن عن ابى حنيفه انه يصير صائما عن رمضان وهو ظاهر الروايه والعاصى الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البوالوالجى والامام حسام الدين السغناقى والشيخ ابو النصر الكرمانى فقد

ذكر الايضاح وكان بعض شيوخنا يقول المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح
انهما سيان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع
وبما ذكر المصنف يعلم اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تابعهما
قوله لان المرخص لمشاركة الى الفرق بين السفر والمرض مانعه المرخص هو الحرج عن الصوم
لان نفس المرض بالاجماع اذ المرض مايكون مما يضربه الصوم في الجملة المطبعة ووجع
الراس والعين وغيرها وما يكون مما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد المعصم
وغيرذكر والترخص انما شبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها وتخفيفا العذر
لم يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع الضرر فلذكر شرط كونه مفضيا الى الحرج ولا عبرة
على الصوم فلا يكون المرخص قائما بخلاف السفر فانه يوجب المشقة لكل حال لعلو الوصف
بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف فلا يختلف فيه الحال وقوله المصنف
المرخص هو الحرج ليس بجيد اذ المرخص كما يثبت بالحرج عن الصوم يثبت بخوف زيادة المرض
اذ لا خلاف بين اصحابنا ان من زاد وجعه او حماه بالصوم يفوز طبيب حاذق
عدل او يغلب ظنه بناء له الفطر والحرج عن الصوم فمثل هذا المريض اذا تحمل زيادة
المرض وصام عز واجب اخر لانه يقع عما نوى بقيام المرخص والفرق بينه وبين المسافر
فيما هذا لا يسمى الفرق الذي ذكره المصنف والمحققون انه لا خلاف بين المشائخ اذ
مراد من قال الحرج في المريض والمسافر سواء هو المريض الذي تزداد مرضه بالصوم
فان المرخص قائم فيه وهو خوف ازدياد المرض فصار بمنزلة المسافر في قيام المرخص
وهو السفر ومن قال الفرق بينهما ان المريض الذي لم يتضرر بالصوم فظهر الاختلاف
فظهر وكلا الفريقين متفقين على ان مطلق المرض ليس مرخص بخلاف مطلق السفر
نظرا الى عمومها الظاهري واشار الى فساد الفرق بقوله فالصحيح عندنا وقوله
ما قلنا قول شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع

صومه

صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند الحرج عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو
والصحيح وآ بخلاف المسافر ثم قال ولو كان الحسن الكرخي الجواب في المريض والمسافر سواء
على قول ابي حنيفة وهو سهو اما وان اراد به مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض
قوله وفارز فلما تعين اليوم لصوم رمضان لا يشترط عزيمته يعني فارز فاذا امسك الصحيح
المعيم في نهار رمضان ولم يخطر النية بخاطره عن الهجوم ونية عن صوم الوقت لان
الامر بالفعل حتى يتعلق يحل يعينه احدهم المستحق فعلى اي وصف وجد يقع عن
جهة المامور به كالامر بردّ المغصوب والودايع لما كان متعلقا لمحل يعينه فعلى اي
وجه اوقع الفعل يقع عن جهة المستحقة عليه وكالامر بالزكوة لما تعلق لمحل معين وهو
النصاب من الفقير من غير تعيين عن جهة الهجوم وكالتوا ستاجر انسانا للحج ثم كان
الواقع فيه مرجهة ما استحق عليه سواء اضمر به النوع او اداء الواجب بالعقد قوله
لكن المستحق اشارة الى جواب زفر وهو قوله العلة وهو انه يلزم مان الشيء اذا كان مستحقا
عليه متعلقا لا يحاج الى التعيين لانه تحصل الحاصل لكن المستحق فيما نحن فيه ليس هو الامساك
المطلوب المستحق عليه الامساك بوصف كونه عبادة لانه ما موريه ولا يحقق العبادة
الا بالوجه وهو نيته الفرد اذ الامساك يتنوع عاده وعباده فلا بد من تعيين احدهما وهو
النية كيف والنية اختيارية دون جبرية ولا يحصل ذكر لعدم الوجه اذ العدم ليس بشيء
قوله خلاف المستشهد به وهي مسلة الخياط وانما قال به دون ما تابوا بل المذكور وهذا اشارة
الى الفرق بين مسئلة الكتاب وبين ما قاس عليه زفر يعني ذكر المستحق بعد الاجارة نافع
ان كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب وهو الخياطة ان كان اجيرا مشتركا وكذلك
لا يتوقف على الوجه لحصول المقصود بدونها اذ ليس بعبادة حتى يفتقر الى النية قوله
بخلاف هبة كل النصاب من الفقير هذا ايضا اشارة الى الفرق بين مسئلة الكتاب المحلف
فيها سواء وبين زفر وبين مسئلة اخرى قاس هو عليها حيث قال المزكي اذا وهب كل النصاب

فيها

سعان فلا صوم الا صوم رمضان والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب الاطلاق وقد يقع
فانه يحتاج الى التعيين وهذا ما قلنا فلو توجب الله الا انا الترمنا ما اوجب الحلال سعلله حيث
اشترطنا التعيين غيرنا حملنا متعينا شرعا فلا يحتاج الى يعين العبد اذ تعين الشرع
لا كلوز دون تعين العبد لا يسقط التعيين اى ليس هذا بغوار نا بسقوط التعيين
كما زعم الشافعي شرط بفساد الماضي على فساد الباقي بيانه انه لما شرط النيه سعين الوصف
ظاهر مذهبي او سعين الاصل كما هو مذهبكم وجب ان يشترط في جميع النهار لان الصوم واجب
عليه في جميع النهار وقد زال لا بوجد الا بالنيه فاذا خلا اوله عن النيه فسد لفقد شرطه واذا
فسد اوله وانه غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم النجزى وزال وجد النية في اكثر وهذا معنى
قوله استدل بفساد الماضي وهو اوان النهار اذا خلا عن النيه على فساد الباقي وزال وجد نيه
السه وقوله ورجح المفسد بحرور بالعطف على قوله وبفساد الماضي وهو يحتمل ان يكون
مقدمه للدليل ويكون الدليل هو المجموع المركب كما فيه تحتمل الدليل الاول وانه مستقل لاثبات
المدعى فلا يحتاج الى ضم هذه المقدمة اليه فيكون ذكرها مستدركا والاولى ان يجعل هذا جوابا
عن اراد رد على ما قالا الشافعي وهو ان يقال ما ذكرت من قلته علتك لانه ناصح الماضي يوجد
العزيمة فيه صحيحا لكن ضرورة عدم التجزى بمعنى ما ذكرت سان الجواب ان هذا لا سلك لان ترجيح
الفساد في باب العباده اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهده سعين على
المفسد سابق فيتمها نصابا لنسبو هدا ان سعين حسن بنفسه وكذا بايا ه عطفه على
ما قبله اذ الجواب سنع لا كلوز مستقلا بنفسه وان يجعل مرفوعا ولو خبر محذوف او مبتدا
المعدر ورجح المفسد للعباده واجب فرح لكان مسقطا وذكر سبابا وكلام المصنف بايا ه
قوله لان العزيمة عند الاداء الى اخره اشار الى دليلنا انه لا العزيمة عند الاداء اى استدامة
النيه حال الاداء الصوم في جميع النهار بان لا يغفل عنه ساعة ساقط ايضا بالاجماع اذ لعباد
على توقع المكلف الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله لدفع الحرج ولهذا نوى عليه
الوجه الاكمل

دور نيه الزكوة للعشر سقط عنه الزكوة مع كونها عباده لكثير الواجب متعينا نيه
فلذا لم يحتج الصوم بدون النيه لكونه متعينا بيان الفرق المسحق عليه في الزكوة
حر وجزء من المال الى المحتاج كفاية له من الله وقد يحقود كرم الزيادة لان المتبغي
بها اى المطلوب بسبب كل النصاب من الفقير وجه الله ١٢ دون الوصف المصروف
اليه لفقره فصارت الهبة مجازا عن الصدقة في حق الفقير حتى لا يملك الرجوع
منه كالصدقة على الغني صارت مجازا عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع
دلالة في المصروف اليه فكانه وجدت الهبة دلاله وجاز مجازا الهبة عن الصدقه
لان كلا واحد منهما التمليك العين فيحمل كل واحد من الصدقه والهبه مجازا عن الآخر
بدلالة من جهة المتكلم او من جهة المحل والحقيقه قد سركها [illegible] واستدل
الشافعي الى قوله اولى بنيه بالوصف اخر [illegible] استدل الشافعي بان ما ذهب
اليه وهو انه لا بد من نيه تعين الوصف في الصوم الفرض ان نوى صوم وض
الوقت ولا ينادي لمطلق النيه ولا نيه واجب آخر سعين الاصل على الوصف بنى
لما شرط النية في اصل الصوم شرط في وصفه كذكر ساله لان الصوم سنوع او صافه
الى فرض ونفل كان اصل الامساك متنوع الى عادة وعادة ومعنى العباده معتبر
في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانصا سوريه وبحصل به زيادة الثواب فكان
الوصف سعسه عباده كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عباده لا عن احتيار من العبد
فكان شرط العزيمة لاصل الصوم نيا للحرج وتحصيلا للفرقه وليتميز الماس العاده فكذلك
نشترط للوصف كما في الصلوة قوله وهذا فاسد اى استدلال الشافعي سعين الاصل على
سعين الوصف فاسد لانه قياس مع الفارق وتحقيق الفرق ان تعين النيه لقطع النزاع
والامساك متنوع باصله الى العادة والعباده فيحتاج لتعين العباده الى النيه والا
متعين بحسب وصفه لان الشرع فيه واحد وهو الفرض بالاجماع فلقوله عليه افضل
الصلوة والسلام انما

كانت
ولم يطرء ما له الصوم في حاله الاداء بعد ما نوى في اوله او ام حاله الاداء تادى صوما معلق
الاستدامة على النيه شرط لما جاز و لهذا شرط في سائر العبادات كالصلوة وان النية
ما وليها لا سيما من اول ما الى فرضها وكذا اذا اعتبار النية على الوجه الثاني يتعسر لان وقت
شروع الصوم يشتبه لا بعرف الا بالتحري وعرفه ساعات الليل وموضع ذكره وتسليم وغفله
في حق عامة الخلق ثم هذا الحج جوز الصوم بالسنه المتقدمه مع فصلها عن كمال العباده
والاشتغال بما لا ضرر فيه للصوم من الاكل والشرب والوقاع فالمتاخره اولى فيما لسنه
المتاخره كما مر مدهبنا والطاوس النيه المتاخره تقوى النيه المتقدمه في الفضيله لاقترن
النيه المتاخره بالركن وهو حاله الاداء اذ الاداء على حد الاخلاص دون النيه
تقارن الاداء اولى بحكوزه قوله ولا سد مع بالعدم يحمل ان يكون جوابا عن سوء المقدر
ومعوله بقال الوجه عندنا جواز التقدم فانه لا حرج في السنه سان الجواب ان الوجه
المدفع جواز العدم في حس الصابين بل الحرج باق في بعض المكلفين لان فيهم اصحاب
الاعذار كالمرضى فانهم قبل الصبح عن الحضور او بلغ الصبي في الليل ولم يعلم بوجوب
الصوم عليه الا في النهار او طهرت المراة من الحيض في ما شرت الا بعد الصبح
او افاق المغمى عليه عن اغمايه بعد الصبح وفي يوم الشك الضرر به لازمه في حق
جميع الناس لان نيه الفرض اي فرض الوقت حرام لعوله عليه لا صام من كذب ينتل
فيه الا تطوعا وفيه النفل لغو عمدا وهو خطا بالنا فوا اي غير معتد به فتوكد العدم
تادى الفرض فيه النفل على مذهبكم وانما لزمه على زعمه لانه عندنا والنوى النفل
يقع عن الفرض فلا يكون لغوا وهذه الضرورة لا ترتفع الا بجواز النيه قبله ويحتمل
ان يكون قوله ولا يدفع معدمه الدليل على الحج الذي ذكرنا كما هو داع الى جواز
التقدم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في بعض الصامين فيجوز
كما جاز التقدم دفعا للحرج بالكليه قوله والترجح بالاصالة اولى منه بالوصف اشاره
الى جواب

جواب ان قوى عن قوله ورجح القصد للعباد قسما ما اذا قال انسه في النهار تمام
الكلام وحمل الكثير على القليل اذا الكثرة ما عتبار ذاته راجح على القله والكثره ولا
كما نس الاوصاف كما تصحح وتفسد الا هذه الصفه مثبت للشي ما عتبار ايراد
في احراز ذاته وكانت الكثرة صفة راجعه الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانها
من الاوصاف المحضه التي لا يعلق لها بالوجود فانها بعرضان بعد الوجود وكان
الترجح بالكثرة هو ترجح راجعا الى الذات والترجح بالصحة والفساد كما تاتي
ترجح الثاني راجعا الى الخبار وكان الاول اولى لان الذات اصل والخارج كما هو
بحقوق هذا الراسكم في محله وهو انه اذا تعارض ضربا ترجح ما يرجع الى الذات اولى
هذا تقرير ما في المتن وفيه بحث الاول لا مساواه بين الحاجة الى جواز التقدم وبين
الى جواز التاخير اذ الاولى عامه في جميع المكلفين والثانيه خاصه في حق البعض في بعض
الاوقات واحكام الشرع مبنيه على ما عليه احوال الجمهور لا على ما شذ به الاشخاص
الجواب على ما عرفت ولهذا لم يحعل ما بعد الزوال محلا للنيه ولو كان منصورا لهذه الاعذار
ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يحتوي في حقه الحاجة مسئول عن الكل
اذ ما ثبت لحاجه خاصة اقتصر على موضعها ولا ينعداه كما في جواز التيمم حتى اقتصر على تحقق
الحاجه في حقه واعتبر عليه سائر الاعذار والعوارض فانها لا يعدى عن اتى بها الى غيره وبهذا
ان يجاب عن هذا بان نقارا ما سوى بها ما عتبار اصل الحاجة لا قدرها وقد وجدت فيفسد
التفرقه بها بالدوام وعدمه وكذا ما لخصوص والعموم ولا يخفى على المنظر ضعف هذا الجواب
وخلافا اذا وجب الاعذار بعد الزوال لانعدام موجبا فرانها ما لا كثر فيرجح جانب العوارات
وبما ذكرنا ظهر الاحكام على ما عم وغلب دون ما شذ وندر فليس شي اما ولا فلا نذكر فيها كان
الحاضر في غاية الندرة فما ما لحاضر الذي في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر
الا ترى اعتبر في جواز التيمم شرعا وكان الوجود هو الغالب وههنا الاعذار الكثيره الكثره جهاتها

كما ذكرنا على ان الجمعة لو لم يكن الا النسيان لا خلت بحد الكثرة لغلبة النسيان فكيف وقد ثبت
الجماعة على ما بينا وقولهم ساقط باعتبار الحاجة القاصرة لم تتعد عن موضعها قلنا انه افتقر
في موضع الحاجة فقد خالفتم مذهبكم لان عندكم عدم الجواز في جميع المواضع فيكفي هذا الالزام
وينبغي النافي لعدم القائل بالفصل او بدليل آخر ومن خالفتم فيما نلزمكم ما ذكرنا من الدليل
البحث الثاني انه على ما ذكر المصنف من ان النية المتأخرة فوق المتقدم لاقترانها بالركن ان تكون
النية من النهار افضل وليس كذلك اذ النية من الليل افضل بالاجماع قلنا انما كانت النية من الليل
افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب والاخذ بالاحتياط لكونها مجمعا عليه لا لأجل
الصوم كان الاسكار في الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لعلو كان الصلوة
يمشيها به كذا في الاسرار البحث الثالث انه لا نظير لما اخترتم من جواز التأخير في الشرع فاما
التقدم فنظايره كثيرة كتقدم نية الصلوة عليها وتقدم نية الزكوة على الاداء وغيرها
الموجود سابقا يمكن بقاؤه واستمراره ولو حكما واما الموجود متأخرا فلا يمكن اسناده الى
ما قبله قلنا نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات الموجودة قبل النية
موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا وموقوف الشيء ما يوجد بعد الشيء
كثير في الحسبانات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة
على الاجازة والمعلقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة موقوف على وجود السعي
الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤدات مع تذكر الفائتة يتحللها موقوف وكان توقف الا
على وجود النفع الاكثر تقاصا ملوكا ولكن في بعض هذه النظائر اختلاف فلا يمكن الالزام به
وقد اجاب بعض اصحابنا عن قول الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بان قال انما يلزم
هذا على قول من قال بصحة الصوم بطريق الاسناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع
بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاسناد ولكن هذا ليس بصحيح لان الاسناد يظهر اثره في
الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع و هلكت

ثم اجير البيع

ثم اخير البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاسناد في تلك الهالكة حتى لا يسقط بمقابلته
شيء من الثمن وههنا وفيما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق اسناد النية اليه
البحث الرابع انتم اقمتم الموجود في الكثير مقام الجميع وهذا لا اعتبار له في الشرع ولهذا لو وجدت
النية في اكثر الصلوة والحج دون اولهما لا يعتد بهما ولا بد يلزم عليكم القضاء وهذا الدليل جار فيه
قلنا الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعينه لله تعالى فيترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلوة
والحج وشرط قرانها بالعقد على ادائهما وبخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل
ومن هذا الجنس الى قوله حولها لا عليه اي لما ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه المنذور في وقت بعينه اي وقت
معين مثل ان يقول لله علي ان يصوم رجب هذه السنة او يوم خميس بعينه واحترز به عن
النذر المطلق مثل ان يقول لله علي ان اصوم يوما او شهرا وانما صار النذر المعين من هذا الجنس
لانه لما انقلب صوم الوقت وهو النفل الذي هو المشروع الاصلي في غير رمضان واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لعدم قبوله وصفين متغايرين صار الصوم المشروع في هذا الوقت واجبا من
هذا الوجه وهو انه لم يحتمل صفة النفلية ومن يبقى محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب بمطلق
الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان
لكنه لو صام في هذا عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان تعيينه اي تعيين الناذر بعض
ابطال محله حولها وهو النفل ولا يعتبر في ابطال محله حق عليه وهو القضاء والكفارة لان
ولاية الناذر لا يتجاوز حقه اذ النذر بقدر الولاية فاعتبر ذلك العارض فيما يرجع الى حق صاحب
الشرع معدوما اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع وذلك لا يجوز كمن سلم وعليه سجدتا
السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا لا ابطال النفل
حصل بفعله لكن باذن الشارع اياه من حيث انه جعل له ولاية الالزام على نفسه فينبغي ان يعمل
الى صاحبه ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول اذنه مقصور على النذر وفيما هو حق العبد دون

والمدار
غيره فلا يتعدى الى حجة فان فيه لم يسعه الى خوف الشرع فهو الوقت يحتمل لصوم القضاء
فسيع ان يشترط التعيين ولا شك في مطلق النية وبنيه النفل كالظهر المصنوع وقياسه على صوم
رمضان فاسد اداء الصحة ان رمضان مطلق النية مزهوده اذا دخل مشروع الوقت ولم يوجد
في النذر المعين قبل صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومخلانه واصل المشروع فيه
صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فيشترط مطلق النية ونية النفل الذي كالظهر
الظهر المضمون فان يعين الوقت الواجب حصر بالعارض وهو التقصير في الاداء الى ثلثي النهار
الى زمان التضيق فجعل عدما في حق سقوط اشتراط التعيين وانما اورد هذا النوع في هذا
القسم لكونه معيارا مثله دون كونه سببا فان السبب هو النذر ... النوع
المشكل الى قوله فيسمى الاطلاق والتعميم منه ... النوع الثالث من انواع
بالوقت المشكل اي الذي لا يعلم ارقته متوسع او مضيق كوقت الحج وبيان الاشكال من وجهين
احدهما انه شبه المعيار من حيث انه لا يصوم في سنة واحدة الا احد واحد وانما شبه الحج
لا ينفصل عنه لجزء نصار كوقت الصوم وجه النظر فيه من حيث العود ينفصل عنه وهو
فرض العمر وعبادة بنادي بار كان معلومة وافعال مخصوصة والسعود الاداء جميع
الوقت فصار من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل امره اهو معيار ام ظرف هذا ما قبل في
بيان اشكاله ولكن هذا لا يصلح اشكالا بل غايته انه يصير وجوه خط من الطرفين شبهه بالمعيار
وسمه بالظرف وانما لم يجعل فرض العمر فعلا اعتبارا بانه ان عاش سنين كثيرة وهو سيما وكان
انسانا من كل عام صالحا للاداء فمنزله اجزاء الوقت في الصلوة وعلى اعتبار انه لم يعش الى السنة
الثانية او انه كان انسانا من العام الاول متمكنا الاداء به لا يسعه تاخيره فيكون مضمونا
مطلقا توسعة وتيسيرا وهذا ان الوجهان مشار اليهما في الكتاب قوله ومن حكمه ان يتم
هذا النوع وهو الاشكال صحة اداء ان في الحج حتى انفق بعض كل عام صالح الاداء به حتى يوا جر عن العام
الاول واداه في عام آخر كان مؤديا لا قاضيا وكذا من حكمه الاثم بتعويت الحج في عمره وهذا بلا خلاف

وانا الخلاف في الحج واجب على التوسع او على المضيق فقال محمد وجوبه بطريق التوسع والباقيين
العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط الا يموت في العام الاول اعلم على ظنه انه اذا اخر
يفوت وذكر في اشارات الاسرار في اخر كلام محمد اما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاة
بان لم يحضره الم ولم يكن بعد ظهور امارات يشهد قلبه انه لو اخر يموت لم يحل له التاخير ويصير
مضمونا عليه لقيام الدليل فان العديد ليل القلب فاجب عند عدم دليل فوته وقال ابو يوسف
وجوبه بطريق التضيق ويعين عليه الاداء في العام الاول احتياطا فلا يسعه التاخير ودليل
الطرفين قد سبق فلا اعيده فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي حنيفة ومحمد
عند محمد زال الاشكال قلت انما حكم ابو يوسف بالمضيق للاحتياط حتى لا يودي الى يعوت
العباده لان جنسه انقطع جمله التوسع بالكلية ولهذا لو اداه في العام الثاني جاز اداؤه فيه
ولا يصير قضاء وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر المعيار وهو ان الاصل في الحج التقاء
لوجوبه قبل اداء ذكر العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت بهذا الاشكال وانما
قلنا قوله وظهر ذكر اي ظهر اثر الخلاف المذكور بقوله ولهذا لو حج صرورة فصار موسرا
حتى لو اداه في العام الثاني والحال كان اداء لا نفلا ثم علم انه كان موسرا عند ابي حنيفة
في العام الاول لكنه اذا اداه في عمره مرتين الاثم وعند محمد لا اثم ما لم يخبر الاداء الا بوسف في عمره
يأثم نص عليه الصدر الشهيد بخلافه فان قبل فعلى هذا ينبغي فائدة للاداء اذا مات الا بوسف في السنة
الاول فلا على ما ذكر ان الا بوسف في عمره او الا بوسف في عمره فان اداه كان تاركا للاداء فيأثم عند ابي يوسف
اجاعا ولم يؤد في عمره مكلفا اجاعنا قلنا اذا مات الا بوسف في السنة الاولى يبطل عند ابي يوسف
حتى يترتب عليه احكام الفائت من الشهادة والقضاء وغير ما فقد تفرض اكثر النفل وابن الذب
اخر الفرض من غير عذر مطل عند ابي يوسف واذا لا يظهر اثر التعيين في حق النفل حتى لو نوى النفل من عليه
حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا وهو في حق الصوم حتى لو افسد الصوم حتى يلزمه القضاء
عندنا لان هذا الوقت قابل للنفل كما هو قابل للفرض والدليل على ان النفل يعد اداء اجمع المسلمين

بالاتفاق الا انا حكمنا بتعينه لوجه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعين في حق
المنع عن صحة النفل وقال الشافعي يقع عن الفرض لانه يكمل الساقط من
الفرض واختيار التفريع من الثواب والفرض اكثر والعبادة متى شرع عليه في كره تعدية كالمكتوبة
من الاداء امر السفه والسفه عندنا لجهل في امر الدنيا صيانة لماله فعلى امر الدين
لدينه اولى فيجعل نيه النفل سفها لعدوانه المخل بالحج وسعى اصل النية وهو تادي فرض
الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة انها لتادي الاعن اختيار فلو حج عن النفل وجعل
حجه واقعا عن الفرض من غير اختياره ان نيه النفل في الاعراض عن الفرض الى الحج من كل
اصل النيه لكان مودبا للفرض من غير اختيار وكان القول به اطلاقا لما قبل وفيه بحث
لانه يمكن الانفكاك من جهة الشافعي هذا فيما لعينه وارد عليكم في حق صوم رمضان بنية النفل
فانكم ما جعلتم نيه النفل بحرضا عن الفرض وخوفتم الفرض من غير اختياره فكذا انتم
نيه النفل نيه الفرض فكذا جعله الشافعي والفرق يلزمه مجبارا وغير مجبار لابد فع هذا
السؤال وهو موجود في الفرض من غير اختياره له بنية النفل وكل جواب لكم من هذه الصورة
فهو جواب لنا في بحثه قوله وجوابه عند الاطلاق هذا جواب غير سؤال مقدر وممكن
تعرير السؤال من جهة الاول انه قد ذكر المصنف رحمه الله النعين ظرف في حق الحائض الاغير كما
اذا ضاق عليه وقت الصلوة فقال لو كان النعين ضروريا لصح في حق الحائض كما في سائر
الاجازات عند الاطلاق كلام تحرير الصورة المذكورة والثاني ان يقال الحائض يطهر النعين في حق
النفل حتى بقي النفل مشروعا كان مشروع الوقت متعددا فصح التشريط بتعيين النية
فلانا دي بمطلق النية كالصلوة في آخر الوقت هذا الوجه اكثر مناسبة لتقرير الجواب
فاجاب المصنف بقوله وجوابه اي جواب الفرض لما عند الاطلاق مع صحة النفل المعين له
في المودي وهو الظاهر انه لا تقصد النفل وعليه حجه الاسلام لان الظاهر من حال المسلم
الذي عليه حجه الاسلام انه لا يكلف المشاق الكثيرة والمتاعب الشديدة ثم يحج النفل فصار
الفرض

الفرض متعاندا لا له للحال فاستغنى عن النعين ضرورة وانصرف مطلق النية الى الفرض كما اذا
اشترى شيئا بدراهم مطلقة يقع على غالب نقد البلد لدلالة النعين من الشرع وهو سلامة
اصابته والمطلق قد يتعدد لدلالة الحال على ما اذا صرح بالنفل اندفع به ما نحن فيه لدلالة الحال
اذا صرح فوق الدلالة وهو موجب قول المصنف فبطل اي بطل ما ثبت بظاهر الحال بالتصريح بخلافه
منه اي من المودي كما ذكرنا في النعين عند الاطلاق فنصرف الى نقد البلد وسطا بالتصريح بذكر نقد
بلد آخر بخلاف شهر رمضان فانه لا يبطل بالتصريح منه بخلافه لان النعين فيه اي في صوم
رمضان لمعنى في المودي بفتح الدال فانه سعى سريعا الامر احم له بوجه فنادى بجميع اجزائه
الجامع وهو تحريمه اطلاق النيه وبعضها منه اي من المودي بكسر الدال هذا امر يحال
الكتاب ولكنه يشكل عليه مسئلة صوم الوقت فانه اداء مع تعين الوقت الا قدر ما يسع
فيه فرض الوقت فقط في هذه الصورة بشرط نيه التعيين ولا تادي بمطلق النية مع وجود
الدلالة من جهة المودي فان المسلم لا يستعمل تفويت الفرض بادآء النفل الا لعذر
في الواجب الحق فقوله لسبب لقرا فوك حتى الواجب له بسببها فباعتبار نفسه ينقسم
الى معين ومميز وباعتبار فاعله الى فرض عين وكفاية وباعتبار وقته الى موسع ومضيق والى
اداء وقضاء ومراد المصنف هنا البحث عن هذين النوعين الاداء آ لسليم عين الواجب
بسببه الخاص النسبية وهو متعلق الواجب بالتسليم على ما ذكره المصنف
في تعريف الاداء آ وعلى ما ذكره صاحب البزدوي فانه قال الاداء آ تسليم نفس الواجب بالامر
وفيه تحرز اذا ضافة الواجب الى الامر يطرق النوع لان الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر
ولكن لما علم السبب بالامر اضاف الوجوب اليه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب فاما
بالامر فعلم الصلوة واتآء وقع العمل الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو معنى التسليم
الوصف الشائع للذمة فما حاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا كون اضافة الواجب الى الامر
في تعريف البزدوي طريق الحصر وكان صاحب البزدوي احرز بقوله الواجب بالامر عن الواجب

بالامر
باعتبار اصله

بالسبب فانه لايكون تسليما لكونه وصفا في الذمة فاندفع به ما اورد على الزدوي وايضا
اندفع به ما قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لاصل المفروض العدم
ولهذا قيل الاولى حذف لفظ عين لما ذكرنا بيان الدفع انه لما اشتغل الشرع ذمة المكلف
بالواجب لما مر تعذر فيها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والا يكون
تكليفا بما ليس في وسعه واحترز بقوله تسليم عن الواجب عن القضاء فانه تسليم مثله
واحترز بقوله الى مستحقه عن تسليمه الى غير مستحقه كتسليم الدين الى الاجنبي فانه لا يسمى
اداء وتمام المصنف قد اتم التعريف وهو قوله غير سببي وقاد آ احتراز وانما احتاج الى هذا
القيد ليخرج الاعادة عن حد الاداء اللهم الا ان يزيد بقوله الواجب بسببه الوقت وهو الاظهر
كما هو المذكور في الزدوي فانه يصح ان يكون احترازا عن الاعادة فانها تسليم عين واجب
لخلو الزدوي عن لفظ حكم الواجب بالامر واما القضاء فهو بيان عن تسليم مثل
المصنف فانه قال فيصرف حكم الواجب بالامر واما القضاء فهو بيان عن تسليم مثل
الواجب بسببه من غير وهو حقه هكذا ذكره شمس الائمة وصاحب التقويم فالحد الذي
ذكره المصنف للقضاء وهو قوله تسليم مثله ناقص اذ لابد من قيد قوله من غير وهو
حقه اذ لو لم يكن من غير الماموربه وهو حقه لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب
فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللماكل ان يرد بها على سبيل الدين وكذا
لو صرف فعل العصر الى الظهر او الظهر اليوم الى الظهر الامس ان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء
عن الغائب لا يصح لكونه ليس من عنده وهو حقه وان كانت المماثلة بينه وبين الغائب اقوى
منها بين العصر والغائب لكونها بائنة من الظهر والظهر ذاتا ووصفا ومن النفل والظهر ذاتا
لا وصفا والمورد الذي ذكره المصنف للاداء تشمل تسليم عين الواجب الذي هو موقت
كالصلوة والصوم في وقتها وتسليم عين الواجب الذي هو غير موقت كاداء الزكوة والحج وقال
محمد والشافعي غير الموقت لا يوصف بالاداء والقضاء لان الاداء عندهم الاتيان بالعبادة
في وقته

في وقته المعين غير مسبوق باداء آخر والقضاء الاتيان بالماموربه بعد وقته المعين
والاعادة الاتيان بالماموربه في وقته مسبوقا باداء آخر فغير الموقت عندهم لا يوصف
لا بالاداء ولا بالقضاء ولا بالاعادة والصحيح ما ذكرنا اصحابنا ان الاداء غير مختص
بالموقت لان فعل غير الموقت سمي اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى فاذا قضيتم الصلوة
الاية اي اديتموها الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وهو غير موقت وقال عليه
السلام ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر وهو موقت وقال ادوا زكوة مالكم
تنبيه وادوا طعام الكفارة وانما يذكر المصنف الاعادة في تقسيم الواجب لانها
ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا سمي ركنا داخلة في الاداء او وقع
لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الاعتبار للثاني فلم يكن واجبة
بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا لا يكون داخلة في هذا التقسيم لان هذا يقسم
الواجب بالامر وهي ما ليست بواجبة او واجبة لكنها ليست مستحقة بل هي الثانية
للاولى بمنزلة الجبر بسبب رعاية السهو ولهذا وقع الاول من الواجب وقوع الثاني وهذا ينافي
على المكلف اذا اتى بالماموربه على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على الوجه
الاصح كالحائض اذا طافت محدثا لكن يحتاج الى جبرانها من الدم والاعادة هي منتفية
وهو انه اذا انعقد سبب وجوب البدل وناخر وجوب الاداء لمانع سوى انكار المكلف قادرا
على الاتيان به كالصوم في حق المسافر والمرض فانه قادر عليه اما شرعا كالصوم للحائض
او عقلا كالصلوة للنائم والمغمى عليه هل يوصف فعله بعد الوقت بالقضاء ام لا فقال بعض
اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو ان الخمسة فرض مبدأ لان القضاء الحقيقي
مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء وقال عامة الفقهاء من اصحابنا
واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حكم القضاء ما فعل بعد وقت الاداء اسقط به
لصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء والدليل عليه انه يجب عليهم

القضاء بالاجماع ولو كان فرضا مبتدا لما وجب عليهم به القضاء قوله وقد يطلق احدهما
على الاخر اى يطلق الاداء على القضاء وبالعكس هذا ما لا معنى له ولكن اختلفوا في
جهة الاطلاق فقال شمس الائمة والقاضي ابو زيد وكثير من المتقدمين في الاداء انه مجاز لما فيه
من اسقاط الواجب وسمى الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد
منهما مجازا عن الآخر وهذا يدل على ان الاطلاق في كلامهما مجازي وقال فخر الاسلام القضاء
يطلق على الاداء فيقال اديت الصلوة اى اديت ووقع منها ان المراد الجمع
وانها لا يقتضي وقاريه فاذا اقتضيتم منا سكلم اى اديتم وانتم اوردتم الخ ولان القضاء
لفظ منسوخ عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان حقاء الاسقاط
والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في
تسليم مثله فصح اطلاقه على الاداء وغيره بطريق الجمع لعموم معناه كاطلاق الامور
على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص تسليم المثل عرفا او شرعا
كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء جمعا لغويه مجازا عرفيا او شرعيا
واما استعمال الاداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقرينة وهذا يدل على ان هذا
الاطلاق مجازي وهذا كما قال اذى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين علم منه
القضاء لان اداء عين الدين محال بعد تصرفه فيه اذ الذي يقضي ما منا الما وكما
لو قال توضأ اوذي ظهر الامس فبقرينة امس علم منه القضاء وانما قلنا انه يشترط التقييد
لان معنى الاداء تخصص تسليم عين الواجب اذ هو في اللغة عبارة عن شده الرعاية به ولا
في الترويج عما لزمه وذكر تسليم عين الواجب لا تسليم مثله فلا بد من اطلاقه على تسليم المثل
الا مجازا فلا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام التي بنفسه وذلك
موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الجمع فلا يحتاج الى التقييد بشيء
ووجه التوفيق بينهما ان صاحب البزدوي نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا

لتسليم

لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله
مجازا عن عمومه ونظر الى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه
مجازا عن غيره لما اختص كل واحد بمعنى حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء
كقوله تو ران اودى ظهر الامس وعكسه كقوله تو بنيز اقض الظهر الوقتية جايز فما
صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنه من نوى اداء الظهر اليوم بعد خروج الوقت على
ظن ان الوقت باق وكنيه الاسير الذي شتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية
الاداء اذا وقع صومه بعد رمضان وعكسه كنيه من نوى قضاء الظهر على ان الوقت
قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنيه الاسير الذي صام رمضان سنة القضاء على ظن انه
قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه ان اقتصر على قصد القلب
ولم يذكر باللسان شيأ فلا يشكل لان كلامنا في طلاق اللفظ على ما لم يوجد هنا
لفظ ولو ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اريد بكل لفظ حسنه ح وليس كلامنا فيه
واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظرف والخطأ في تسليم
المعقود عليه غير مؤثر في سقوط هكذا ذكره وكذلك ينظر قوله وانه اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء اعلم ان مشايخنا اختلفوا في القضاء انه بنص مقصود
او بالسبب الذي يجب به الاداء والمراد بالسبب الامر الوقت لانه وجب بالاداء بضافة
الى الامر الوقتي ولم يثبت انه ثبت الامر كما اسمه المصنف سواء كان ذكر السبب نصا
او غيره وقد مر معنى قولهم بنص مقصود اي بسبب ابتداء غير سبب الاداء فان القاضي الامام
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم ذهبوا الى ان وجوب القضاء امر جديد
فانما يجب بالامر الاول واليه مال اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث
وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر
آخر جديد والاختلاف فيما يجب بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ادخاله

العباده

الا بنص جديد بالاتفاق ... من قال انه يحب بامر مبتدا بان الواجب بالامر الاول
ولا بد حال الاداء معها والا يجوز بالنص فاذا كان الامر مقيدا لوقت كان المامور به
عباده معدا به فلا يكون الفعل في وقت آخر عباده بذكر الامر لعدم دخوله تحت الامر
الاول كالامر بادآء الجمعه لما كان معدا بيوم الجمعه لا ساوا هذا الامر ساعة الجمعه
بحكم الصيغه واذا لم يتناوله الامر يحتاج الى امر آخر ولا يمتنع ان يكون الفعل صلحه في وقت
دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصه باوقات والصوم كذلك فلا يتعرض لها بمثل
الا بالنص كشرط الضمان للمالكه ولاحد طرفي الاداء معرفه متعاد بر العادات وهيآتها
فلا يمكن اثبات المالكه فيها بالراي وكيف يمكن ذكر والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيله
الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وفي وقات فضيله الوقت يحتمل ان يمكن تداركه قال علم ما فاته
صوم يوم رمضان لم يقضه صام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت
ولما لم يكن ما به بالامر الاول توقف على امر يفرضه ويحاصل كلامهم ان اقامه الفعل في
الوقت انما عرف قربه شرعا خلاف القياس فلا يمكننا اقامه مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه
بالقياس عند فوات الوقت بل لا بد من امر آخر يعرفه ان القضاء انما تدارك وبهذا لا يجوز اقامه ركعتين
مقام الجمعه عند فوات القياس لعدم ورود النص به كذا لا يكون ما عرف قربه في وقت
الايام شرعا خلاف القياس لا يمكننا ان نعمم الكسر ات في غير تلك الايام مقامها عند فوات وقتها
قال انه يحب بالامر الاول اذا الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال السلام معدود من ايام
اخر وقال عليه من نام عن صلوة او سهى فليقضها اذا ذكرها كان ذكرها وما ورد فيه النص
معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به بيانه ان الاداء اذا قد صار سببا عليه بالامر فلا يسقط
الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالجنون او جزء شائع منها فبقي كما كان ما عدم الاداء فظاهر ولا علم
اسقاط من له الحق اعلمه النص في الموجه للقضاء فلو كان ساقطا للمطلب فوجوب القضاء دليل على
ان الواجب لم يكن مسقطا بخروج الوقت وان هذا النص طلب لفرغ الذمة عن ذكر الواجب بالمثل

ولهذا سمي

ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته به حقيقه وبه خرج الجواب عما قال لما وجب القضاء
في الصلوة والصوم نصف آخر دل ذكر على وجوب القضاء، لما عرف وجوب القضاء
فكيف نسمع قولكم القضاء بحكم الامر الاول بحيث الاداء، واما عدم العجز فلان قادر على المثل الوا
واما عجز عن تدارك شرف الوقت وفضيله فلا يسقط بسقوطه اصل العباده كما لو فات
وعجز عن تسليم المنصوص بحكم علته القيمي التي مثله معنى فلا يسقط بعجزه عن المنصوص وهذا
لان نفس الوقت ليس بمقصود لان مقصود الشرع في كون الفعل عباده في ظرف الوقت والنفس اولى كونه
تعطيها لله وثناء عليه وهذا لا يحتمل خلاف الاوقات ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز
بسقوطه بسقوط ما هو المقصود الكلي وهو اصل العباده وبه خرج الجواب عما قال اذا قدر عليه غير
باقيه بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به حتى لو قدم الاداء لا يصح فكذا الواجب فعلا موصوفا
بصفه والواجب بصفه لا يتبدل بتدارك الصفه كالواجب بالقدره المستردة فلنا هذا اذا كان الوصف
مقصودا وهنا ليس بمقصود لما سلونا في ما ذكرنا اشارة المصنف بقوله لان بقاءه على
المكلف وهو اصل العباده وسقوط ما عجز عنه وهو شرف الوقت مما عجز عنه وهو شرف الوقت مما عجز عنه لما ذكرنا وحاصله
يرجع الى جميع ما قاله الفريق الاول انه غير معقول وقد خرج الجواب عن الجميع وتكلمت
التشريق بيان ان سقوطها للحرجين اقامة الخطبه مقام ركعتين غير مشروع للعيد الى غير
ذكر الوقت وكذا الجهر بالتكبير في الصلوات مشروع للعيد في غير ايام التشريق والثابت
ان النص الذي ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة معقول المعنى تعدى الحكم وهو
وجوب القضاء الى ما يناظره فيه وهي الواجبات بالنذر المقيد من الصلوات والصيام وغيرها
وهذا الكلام الى الزفرة الاختلاف نظير فيما ذكر من المنذورات المعينه فعند العامه يجب
قضاؤها بالقياس على المنصوص عليه لكونه معقول المعنى وعند الفريق الاول لا يجب لورود
نص مقصود فيه وكون المنصوص غير معقول المعنى وذكر ابو اليسر انه اذا اتى بالصوم هذا
او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يقع والقضاء واجب بالاجماع

ولكن على قول العامة بالسبب الاول وهو النذر وعلى قول الفريق الاول سبب آخر مقصود غير النذر وهو التعويت لان التفويت عندهم عزله نصب مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا يجب بالتفويت بان مرض في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه بالصلوة لا ينقض عندهم لعدم التعويت الذي هو بدل الفائت المقصود عندهم فيظهر ثمرة الاختلاف وكما ذكر شمس الائمة لزوجي بالقضاء بدل الفوات وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه معذور فيه او غير معذور بشرط الى الفوات بمرة لان التعويت عندهم في ايجاب القضاء هو لا نظير فائدة الخلاف واما نظيرة التخريج وقول العامة اليه مسافر اصحابنا فانهم قالوا من فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر لكنه يقول بوجوب صلوة النهار قضاها بالليل سرا وفي اعتبار حاله وحين الادآء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق فان قيل قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والاسقط فيلزم ان يحرم الامام في صلوة الليل اذا قضاها بالنهار لان للجهر في ناقل النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لعدم مشروعية ناقله على هيئة المغرب قلنا انما شرط لصحة القضاء دون النفل مشروعا من غير نظر الى السنة واكتفينا فانه يحب قضاء الظهر من النفل الذي ليس بمشروع على صفته كالعشاء بغراءة وركعتان بغير هو اذا لا يحول التسليم على راس الركعتين وقضاء الظهر وحين ذ النفل فعل المعصية بالفساد قلنا قوله وفيما اذا فاتا في الحال حواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان سبب الوجوب فيما اذا نذر ان يصلي شهر رمضان فصام ولم يتكلف كما قال ابو يوسف ومحمد رواية الحسن عن ابي حنيفة لان السبب الاول وهو النذر لا انزله في ايجاب الصوم صوما فالى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب صوم لعدم الموجب فبطل فلم يبطل الا انه وجب بسبب آخر ولكن يقرر السوال بوجه آخر وهو انه لو لم يجب القضاء واجبا ما وجب الادآء لجواز فصامه في الرمضان الثاني كما قال زفر لان ذلك يسقط الاول

في النذر

في النذر ولكن الصوم يخفى عليه وصحة ادآء الاعتكاف به ومع هذا لم يعرفنا ان وجوب الصوم غير مضاف الى السبب الاول وهذا لوجهان يجاب ذلك بالفرق الاول ويتدرد الجواب الاعتكاف الواجب من حيث هو متصوما للاعتكاف وانما انه لان الصوم شرط والشرط تابع للمشروط في الوجوب والسقوط اذ ما يكون الى الواجب لا به والمشروط شرع مقدورا عليه يجب كوجوبه تبعا له غير انه امتنع وجوب الصوم قصدا لوجوب هذا الاعتكاف فيعارض في نذر الزوال وهو نذر الوقت بالصلوة بوقت نذرا بعد الصوم من الجنس لكونه لا يصلح صفيرا وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف فوقات بفوات الوقت اصلا لانه لا يمكن من اكتساب تلك الاداء كما العام الماضي وهو ممكن لا سنوات الخمسة والمائة في هذه المدة فلا شك ان القدرة فيه الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق ما وجب الاعتكاف وهو السابق ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود لعود شرطه الى الكمال الاصلي وهو انه يحب صوم متصوم فلم يتاد في الرمضان الثاني كما لو كان النذر مطلقا ابتداء والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله لانه الضمير للسان لا المصدر وهو الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عادا الى الاعتكاف متضاحصوم المصدر لكونه شرطا وهو تابع للمشروط وفي قوله لما انقصر عن صوم الوقت اشارة الى انه لو بان فاتا الصوم والاعتكاف جميعا بخروج عن العهدة بالاعتكاف فقضاء هذا الصوم لانصار الاعتكاف في صوم الشهر حكما نص عليه شمس الائمة في اصوله لانه لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ايتاده في الوقت القضاء الا ترى امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف بحدوث نذر يكون عبارة شرعا وحدوث نذر يكون عبارة اتصاله بصوم شهر رمضان فان زوال نذر الوقت لم يزل الاتصال النقاء الخلف فحين لم يتادا احد الحقين فوله فاحاد التابع بحدوث نذر يكون هو بانعا فالمانع لكونه مانعا وهو في السوال من الوجه الاول تقريره لزم ايجاب التابع وهو الصوم لكونه شرطا لبقاء المتبوع

ن
فللاعتكاف
فهو واجب م

الاعتكاف فكونه مشروطا اولى من ابطال المسوع اذا بطال المتبوع لاجل ابطال التبع عكس
المعلول ونقص الاصول واجاب الشافعي لبقاء المتبوع امر شايع في الشرعيات فصار وجود
مسلمنا لكن نذر بالصلوة وهو منتظم ثم انتقض وضوءه قبل ادآء المنذور وانه لا يبطل
الصلوة المنذور بل يجب عليه الوضوء ايضا، ويصح فان قيل على وزان مسئله الاعتكاف لو نذر
ان يصلي وقت الظهر مثلا ركعتين وهو متطهر فانتقض وضوءه ثم لم يصل المنذور حتى دخل
وقت العصر فتوضا للعصر كان يسعه ان لا يجدد وضوءها بهذا الوضوء كما لا يجوز قضاء في
الرمضان الثاني فلنا الوضوء مهما وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا ولهذا لا يجب
بالنذر اصلا فكان الوضوء للمنذور والواجب اخر سواء او حصول المقصود اذا المشروط
المحض براعي وجودها مطلقا لا وجوبها ووجودها قصدا فيتادى بالطهارة كانت
فاما الصوم فنذاره يجب لعينه وطوع الفجر وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره فافترقا فيما
لا ان القضاء وجب بسبب اخر بتصريح المقصود وبتقرير الجواب يجيء عدم جواز الا
في الرمضان الثاني فلما ذكرنا من ان لا يلزم القضاء وجب بسبب آخر كان غيرهم
فالـــ ثم الاداء انه انواع الى قوله واللاحق المتكلم بعوده اداء افو
لما فرغ من بيان نفس الاداء والقضاء وبيان سببهما شرع في تقسيمها لتكمل الاقسام ثم قدم
تقسيم الاداء على تقسيم القضاء لكون الاداء اصلا فكون بسببه مقدما فقال الاداء
على ثلثة انواع اداء محض كامل وقاصر وما يشبه القضاء فالاداء المحض هي الخالص الذي
معه شايبة القضاء فبقوله المحض اخرج الاداء الذي يشبه القضاء وبقوله الكامل اخرج
الاداء الناقص وهو ما يؤدي به الانسان متلبسا بوصفه الذي يشرع كاداء الصلوة
بالجماعة فان هذه صلوة يوفر عليها حقها من الاركان والواجبات والسنن والاداء
فيكون اداء كاملا فالاداء الاداء سمي عن الاستقصاء وسئوه الرعاية وفيها ذكر وهذا الكلام
في الصلوة التي شرعت للجماعة كالمكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما
لا يشرع فيها

يشرع فيها الجماعة مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور
كالاصبع الزايد واما الاداء القاصر فهو ترك فعل المنفرد الذي هي واجده في الوقت وفعل
المسوق فيما سبق فان فعلها اداء انه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو
الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق
الحديث الا ترى ان الجهر ساقط وجوبه عن المنفرد والجهر صفة كمال في الصلوة التي يجهر بالقراءة
بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور والمسبوق لما ادرك
بعض صلوته مع الجماعة لكنه منفرد في اداء ما سبوق ان الاقدا لم يصح فيما فرغ الامام من
اداية وكان فعله في القصور دون فعل المنفرد فان قيل قد جعل الشارع المسبوق قاضيا
بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف تستقيم جعله مودي يا قلنا قد سان استعمال احد
العبارتين مكان الاخرى جايز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط
الواجب وما عتبار حال الامام واما الاداء الذي يشبه القضاء فهو كفعل اللاحق وهو
الذي لم يدرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام او انتبه بعد فراغه
او احدث خلفه فانصرف للوضوء لان فعله اداء حصه ما عتبار بقاء الوقت لكنه يشبه
القضاء ما عتبار فوات ما التزمه من الاداء بالتحريمة مع الامام بفراغه وانما صح اقتداء
الاعسار من المساويين في فعل واحد لاختلاف الحكم وانما جعل فعله اداء الا ترى انه
ولم يعكس لانه ما عتبار اصل الفعل مودي ما عتبار الوصف قاصر والوصف تبع والحكم الا ترى
ان فيه شبه القضاء قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالشروع بقاء الوقت حتى
لو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت فسدت الحادثة وانما جعل حتى فرغ الامام ثم وجد من المقتدي
ما يوجب الكمال صلوته ثم ان دخل بصره للوضوء الوقت فاولى لان الاقامة في موضعها لا
فرضه الى الاربع عند ما خلافا لزفر له ان بعد الفراغ اي بعد فراغ الامام حكما بصار
لمدرك الفاضي جميعه بعد الوقت فلا يؤدي فعله بنية الاقامة اذ المتغير انما يعارض الاداء

الوجه محلا للتغيير دون القضاء لانه قد تتقرر وتتفاوت لتغير الموصوف حقيقة فيكون شبهة اعتبارا لكونه موديا يقتضي تغيير فرضه الى الادنى وباعتبار سبب القضاء لا يقتضي فلم يرجح الشبه على الحقيقة وكان سبب الامر بخلافه احتياطا للامر بالعبادة وطهورا فرجح الحقيقة على الشبه بخلاف ما اذا وجد المغير منه قبل قرع الامام حيث يعتبر فرضه تصريحا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار قرع الامام ولم توجد وبخلاف المسبوق حيث يعتبر فرضه بالمغير في قضاء ما سبق به قرع الامام عن صلوته لانه منفرد مودفه وليس في فعله سبب القضاء حتى يلزم الاداء مع الامام فما سبق به بخلاف اللاحق المتكلم لعوده اداء الى العود قضاء بعد اداء حقيقة لفساد الصلوة بالكلام بعد ما تكلم زال سبب القضاء بالخروج عن حرمة المشاركة فعاد باقيا فيعتبر فرضه بالمغير قال ـــ ومن حقوق العباد تسليم المبيع الى قوله لان البدل حقها اقول ـــ هذه الاقسام الثلاثة التي ذكرنا في الاداء كما تحققت حقوق البدع تحققت في حقوق العباد فما الاداء الكامل المحض في حقوق العباد فهو تسليم البائع المبيع الى المشتري وتسليم الغاصب المغصوب الى المغصوب منه على الوصف الذي ورد عليه البيع والغصب لانه اداء ما عليه اصلا ووصفا فكان مبرئا للاصل ورد عليه الصلوة بالجناية في حقوق الله وهذا اداء كامل حقيقة واما تسليم المسلم فيه وتسلم بدل الصرف فاداء كامل حكما لاحسانه لان ما وجب في الذمة غير معين لا يمكن تسلم عينه حقيقة وكل الشرع اعطى للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لولم يكن كذلك لبطل استبدال الاسد بالصرف وراس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض وانه لا يجوز فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه اداء ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا واما الاداء القاصر في حقوق العباد فهو كتسليمها الى المسلم بدل الصرف نقدا والمسلم فيه زيفا وانما يكون اداء قاصرا لوجود اصل الواجب لا الزيوف من جنس الدراهم و

لو حق

لو حق ربها في الصرف والسلم يخرج من ان يكون استبدالا فيهما لا يجوز قبل القبض وانما يكون قاصرا لفوات الوصف المرغوب فيه وهو الجودة ومن قبيل الاداء القاصر تسليم المبيع المغصوب مشغولا بالدين بان استهلك العبد المبيع او المغصوب به والبائع والغاصب بالغا لان الانسان قد يعلو ويضمن برقبته كلا وما اذا اقر بالدين فانه لا يكون مشغولا بالدين لانه لا يظهر في حق المولى وانما يطالب به بعد العتق وكذا تسليمها مشغولا بالجناية بان جنى المبيع في يد البائع او المغصوب في يد الغاصب وانما يكون اداء قاصرا لوجود اصل الاداء لانه رد عين ما باع او غصب ولكنه قاصر لانه اداه على غير الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهده فلوجود اصل الاداء قلنا لو هلك العبد في يد المشتري او المغصوب منه قبل الدفع الى مولى الجناية او البيع في الدين يرد الغاصب لفوات وصفه اي لفوات وصف الاداء وهو الكمال لان المغصوب فيه شغل ذمته بالدين والجناية يرجع عليه بالقيمة لوجود اصل الاداء وهو الكمال لان المغصوب منه العبد الجاني او قبل العبد بذكر السبب وبيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم المبيع مشغولا بالجناية فهلك او ذكر الوجه يرجع بكل الثمن عند الكل جنيه وعبدا يرجع بالقصاص بان قوم حر الدم وحلالة فرجح ما بين القيمتين واما الاداء الذي ليس فيه القضاء في حقوق العباد فهو كما اذا اقر عبد الغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء ناقصا لعيبه القضاء وكذا لو تزوج امرأة على ابيها فاستحق الاب فلم يقض بها بالقيمة حتى لكن الزوج آيا ها سببا من الاسباب بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك كان تسليمه اداء ناقصا بالقضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين واجب حقيقتها صحة السبب في ايها فظاهرة لانه ملكه بزعمه واما صحة التسمية في عبد الغير فبالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لان مهر المثل ولو كانت التسمية باطلة لوجب مهر المثل وبكل الغير لا يمنع صحة التسمية

واما كونه سببا بالقضاء فمن حيث ان بدل الملك يوجب سد العين حكما وكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ان عائشة رضي الله عنها قالت دخل النبي عليه والسلام فقربت اليه خبزا واداما من ادم البيت فقال ألم أر برمة فيها لحم قالوا بلى يا رسول الله ولكن ذاك لحم تصدق على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال عليه هو عليها صدقة ولنا هدية تحمل تبدل الملك ما خلا فالسبب عمله احلال العين وان كانت العين واحدة لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم لانا نقول انها مولاه لعائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم مع كونه ذكر التصدق تطوعا مدليل كونها غير ايام الاضحية وحرمته مختصة بالنبي عليه ودليل آخر انه تصدق ابو طلحة بحديقة على امه ثم ماتت فورثها فسألوا ذكر عن النبي عليه فقال ان الله قبل منكم صدقتكم ردة عليكم حد تتكر ولا سبيل الوصف بعد حكم العين حساوشرعا كالجراد اذا حل بعد ما طبخ يطبخ من الجراد الى البرودة ومن الاحمر وحكما الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بعد حل المتغير والثابت للبائع الى الحرمة بالبيع والحرمة الثابتة للمشتري قبل الشراء الى الحل بالشراء فيجوز ان يعمل العين اعتبار تبدل الملك عنزلة شيئين اختلفا حكما وانما قد نقوله فاسخ اي الاب فلم يفض ملكا بالنعمة للمرأة لانه انما يستحق عتق الاب لان المهر ملك بنفس العقد كالبضع فيصير للمرأة ومن ملك ذا رحم محرم عتق عليه وكان للاب على الرجل شيء غيره فاذا استحق بقضاء بطل ملكها فلم يعتق عليها فيجب على الزوج قيمته لانه سمى مالا ويجب عن تسليمه فيجب قيمته قوله وبهذا اي وبكونه انما عين المسمى في العقد حتمه قلنا لا يكون للزوج مع ايانا اي العبد الذي هو ابوها لانه عين جنسها فصار الرجل على التسليم بعد طلب المرأة ولا يكون للمرأة الامتناع عن القبول فلو اراد ان يرد فعتق واريد عن القبول بحر المرأة عليها ايضا لكونها ادت ما استحقت عليه بالتسمية في العقد ولكونه غير المسمى

حكما فلنا

حكما فلنا انه لا يعتق عليها قبل التسليم لانه لما كان ملحقا بالمثلي كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها حتى يسلم اي يقبض وسقط نفقات الزوج = المراة ودخلت لانها صادفت ملكا نفسه دون نفقات المرأة لانها صادفت ملكا للغير وقد ايضا غير المسمى حكما قلنا اذا قضى القاضي بقيمته للمرأة ثم ملكه الزوج لا يعود حتها اليه لان العين فلا يحبر الزوج على التسليم وللمرأة على القبول لان الحق تقرر من المعنى الى القضاء فلا يعود قائما ـــ والقضاء ايضا تلته المجوله وانما حجر هو من الاهدار قوله ـــ لما فرغ من بيان اقسام الاداء شرع في بيان اقسام القضاء فقال القضاء تلته انواع ايضا كالاداء الاول قضاء مثل معقول اي مدرك بالعقل كما ذكرنا ومثله قضاء الصوم بالصوم والصلوة بالصلوة في حق الله وانما اي اي القضاء في حق العباد كما مر لان المثل اذا اعتبر مثليا كالكيلي والعددي والعددي المتقارب فاستهلكه فضمانه بالمثل قضاء كامر معقولا اما كونه قضاء فلان اسقاط الواجب بمثل من عنده واما كونه مثل معقول فلانا ندرك المماثلة بين الغائب ومثله واما كونه كاملا فلانه مثله صورة ومعنى وضمانه بالقيمة في الثاني اي الغير المثلي لان له كالحيوانات والثياب والعدديات المتقاربة او المثلي المنقطع اي صفاته في المثلي الذي انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصرا لانه صورة فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة ومعنى وبناء المعنى والاول صار بحيث يكون مثلا له ومعنى والضمان انما وجب تحقيقا للعجز بما فوتها لغاصب فلا يتحقق منه من الصورة والمعنى فالجبر التام لم يتأد كما تأدا مثل من عنده صورة ومعنى كالخطة للخطة حتى يقوم مقام الغائب كل وجه وكان صابغا على المثل من حيث الصورة وعلى القيمة وتحقيق هذا ان الواجب الاصلي هو المتقوم الا ان عدم المثل من عندي عليكم فاعتبرنا عدمه في حقي عليكم بالمثل ما لم يتحقق عليكم وقد ثبت بهذه الاصول اشارة ما قال عليه الخطة بالخطة مثل بمثل

رد المثل الى القيمة اذا المقصود هو الجبر وذكر في المثل اتم لان فيه مراعات الجنس والمالية
وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اكمل واعدل الا اذا تعذر ذكر ما لا ينقطع
عن ايدي الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة اهدار حقه وهذا بالاتفاق
واما فيما لا مثل له يجب فيه القيمة وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور وقال الشافعي
تصير مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ولو من وجه ومعنى كما في
اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة وكان اولى من القيمة التي يفوت فيها المماثلة
صورة بوليده ما روى ان عائشة كسرت قصعة لصفية فردت عليها قصعة مثلها فاكتفى
بذكر السبب عليه وما روى ان اعرابيا اتى عثمان وقال ان بنى عمك عدوا على ابلي فقطعوا اليانها واكلوا
فصالها الحديث الى قوله فالزمهم عثمان ثمنه لا المثل ابله وفصالا مثل فصالها
فرضي به عثمان ومسلك الجمهور تقويمه عليه من اعتى شقصا له في عبد قوم عليه شريكه لو كان
موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل نصير مثل نصف عبد لقوم واما
حديث عائشة رضي الله عنها فورد على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق القضاء
فذكرنا ان القصعة ذات المثل عليه وعند ذكر القصعة كانت من العدديات المتفاوتة واما حديث
عثمان فقد كان في الفصيل نمى عادوا في القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير
مؤاخذ بجناية بني عمه الا انه يتبع قطعا لمادة الفساد قوله ولذا اي ولكون المثل اكمل
سابقا على القاصر فلنا لموجب القيمة هو العدول عينا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا او
احد قولي الشافعي فولان القول له صورة ومعنى بخلاف المال اذ لا يعقل المماثلة من المال والنفس
فلا يكون مثلا وعامة تفوت المثل عند احتمال القود وقول القاضي وجه احد الامرين
لان الدية لها دار في التقويم الى قوله عليه من قدر قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا
وان احبوا اخذوا الدية ولنا قوله عليه السلام في كتاب عمرو بن حزم في القتيل وهو به وكسفا علم فيها
ان النفس بالنفس وقوله عليه السلام العمد قود اي موجب القتل العمد القود اي القصاص لقوله تعالى

عباس

عباس الحمد لله المقود لما ان فيه وتا وبرا روى انه فهم انه كان مرضى القائل او هو خبر واحد فلا يرد
على الكتاب قوله وقال ابو حنيفة وهو معطوف على قوله قلنا اي ولكون المثل اكمل سابقا لقاصر
القاصر هو القيمة لم يشرع ح احتمال الاصلاح اذ هو الواجب في الذمة وانما نحن في القيمة للعجز
عن المثل وهو الوجه ان نصير الى انه واما بيقظ الاحتمال ويحقق اليأس بالحصومة عند القاضي
فيعتبر قيمته يوم الخصومة قوله وقال ابو حنيفة ايضا لكون المثل اكمل سابقا فيمن قطع يد رجل
اي عمدا ثم فعله عبدا ثانيا لو قتيل فعلها او هو يوم قطع من القطع والقتل لان الجمع بينهما مثل
له صورة ومعنى والقتل وحده مثل معنى فلا منع الولي من استيفاء حقه كاملا وحق المولى
على القتل زاله استحقاق بعض الحق واسقاط الباقي والسلامة على وجه لا تعلو ما لكن
القتل بعد البرء من القطع افضله واما ان يكون القطع والقتل بزواجر متخصص واما
ان يكونا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء منهما جنايتان
على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص لغرو كذا ان كان قبل البرء من ذكر
الشخص والكل احدهما كان عمدا والآخر خطأ وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل
قبل البرء منهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين والقتل قبل البرء منهما جنايتان عند الجسم
وحمادة واحدة عند صاحبيه فبين بادكرنا ان قوله في القطع معتمد بالعود وقوله
ثم القتل عمدا متعد بان يكون قبل البرء قوله والمتلف اذا تكرر فعله لا يكون قصاصا
لان ضمان العدوان يتعدد بالمثل لما ذكرنا من النص والمثل نوعان كاملا وقاصرا ولا مالية لهما وحب
لم بوجود واحد منهما امتنع الاحالة لكون الواجب مسقط الضمان في حقوق العباد كما في حقوق
فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلكا عنده لا يجب الضمان للعجز لهما بانهما في المالية
بين المنفعة والعضو بان كان احدهما نفيسا بنفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا وتانيهما بانبات
التفاوت في المالية سببا بيان الاول ان المنفعة ليست مالا ولا متقوما فلا يضمن بالاتلاف
مالا كالحر والميتة وذكر ان صفة المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانته التي وادخاره

لو زيد لحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تملوا والمنافع لا يتقوم بنفسها بدليل جواز
تبلاشي فكيف يرد عليها التقوم وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان لا يستدعي الوجود فان المعدوم
لا يوصف بالتقوم وجود الوجود والتقوم لا يستدعي الاحراز كالصيد والاحراز لا يستحق فيما لا تقوم
زيادة فكيف يكون تقوما وسان الذي ان ضمان العدوان مقدر بالمثل والتقوم والمنافع وكانت
اموالا متقومة فهي ذوات الاعيان في المالية فلا يضمن بالاعيان وهذا لان المتقوم تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين المتبوع والتبوع ظاهر وكذا
المنافع لا يتقوم قبل العين تقوم اوفاتا وبين ما يتقوم وما لا يتقوم تفاوت عظيم هذا فيه
بحث ويجوز ان لا التفاوت باعتبار البقاء لا يوجب في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في
الوجود كالاتلاف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجبد والبطيخ فانه يضمن بالدراهم والاستواء
سببا في البقاء لان الدراهم تبقى ان منه كثيرة والجيد ونحوه لا تبقى وكذا التفاوت الذي بين العين
والمنفعة في البقاء لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود وبكل ان يجاب بان
بين العين والمنفعة فارقا شرعيا مساويا لما نحن فيه من ايجاب الضمان وهذا لان المماثلة
انما يعتبر في المعنى الذي بنى عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى فان الدرهم مثل الحنطة
في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية كما كنا فاشبه التفاوت بين
العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم من مقدار
البقاء لان الدراهم اكثر بقاء منه لا في نفس البقاء ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب
الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت ههنا سدا لباب العدوان اذ في
اعتباره فتح باب الظلم قلنا لبس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما كثر وجوده
وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسببه لا يوجب
نظرا الى الاسلام وكيف كذا وجبنا الزجر بالتعزير والحبس في الدنيا والعقاب واحد
حسنا نه عما لله في الاخرة فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه

لا يضمن

لا يضمن قوله فلا يضمن فاسد الزوجه هذا كالنبيذ والسرجين لما قبله اي لما ثبت انه ليس
بمال متقوم لا يكون مثلا كالمتقوم لا يضمن فاسد الزوجه وواطيها الزوج مقابلة ما فوت
من منافع البضع بقتلها او استوفى المنافع بوطيها لانها ليست بمتقومة فلا يكون
المأخوذ بدلا له وضمان العدوان مقدر بالمثل وكذا لا يضمن فاسد الفاسد لولي القتيل
ولا شهود العفو ولا شهود الظاهر اذا رجعوا بعد الدخول اذا رجعوا بعد القضاء لان المتلف
بشهادتهم وبفعله ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال وقال الشافعي اذا شهد الشهود
على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء بالصفو عن الدية وشهود
الطلاق اذا رجعوا بعد القضاء بالفرقة بصفو عن المثل للزوج استدل الشافعي
بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا ولهذا لا يجوز الابتداء الا بالمال فيكون
متقوما عليه زوالا لان الزوال يعتمد بمن يجوز ابتداء متقوما في احد الجانبين يتقوم
في الحالة الاخرى اجاب المصنف عن هذا بالفرق بين الحالتين بقوله لان ملك النكاح غير
متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف واما التقوم للملك الوارد على البضع فانما يثبت
ان التقوم عند الثبوت اما هو لبضع المرأة لاظهار خطر ذكر المحل لكون بضع المرأة
ولا يتملك محلا فان ما يتملكه المرء محلا لا يعظم خطره عنده وبضع المرأة له خطر عظيم
النفوس لان النسل يحصل منه ولهذا يشترط المهر والشهود والولي في الابتداء اما
وجوبا او ندبا على الاختلاف فاما الملك الوارد فليس له خطر ولهذا صح ابطاله
بالطلاق من غير شهود ولا عوض ولا ولي ولهذا لم يجعل البضع كالتقوم عند خروجه
عن ملك الزوج لان محل الخطر المحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك
فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا اذ زوال الاستيلاء نفسه شرف وخطر
لما دسه الى الخلاص عن رق النكاح الذي هو شر فلا حاصل في اظهار الخطر في آخر
قوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو كان البضع متقوما

عند الزوال الحاضر المشهود بها بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد
القضاء بشهادتهم وقد صدقوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم وقد تقوضوه
او لانا جاب المصنف بقوله لان ذكر اي يصدق نصف المهر بحب قيمة لما الملغوا عليه وهو
البضع اذ قيمة مهر المثل او المسمى كما ملا ولا نعرفه بل انما نعرف نصف المسمى او كله
وان كان اقل من مهر المثل فلو صدقوا بدل الملغ لما اعتبر نصف الواجب بالعقد وهذا
القدر يكفي جوابا عن النقض ثم بان المصنف بتر عما وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن
المسمى وهو المهر لاحق المراة سلمه عند سقوط تسليم البضع ورجوعه الى المراة بما لا
لا يضيع من الزوج لمعنى عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول سقط نصف
الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ثم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة
من عملها في النصف اذا المهر قبل الدخول كان على شرف الزوال فانها اذا زنت او قبلت
ابن الزوج سقط كل المهر والسهو دشهادتهم الزموا الزوج النصف الذي كان على
شرف السقوط فكانهم فوتوا بدله فذكر النصف وقصروا يده عنه وكانوا غرموا له القائم
فحقه فيضمنون ذكر عند الرجوع قوله ولذا اي لما ذكرنا ان المماثلة شرط في ضمان العدوان
قلنا لا يضم المنافع بالاعيان لانتفاء المماثلة سببها اي بين الاعيان والمنافع لما ذكرنا
الطريق لعلمانا قبل هذا فلا نعيده قوله وفي المعقود جعلت مثلا جواب عما قالوا لم
يكن المنافع متقومة لما ورد عليها العقد كالاجارة اقول ورود العقد آية المالية والتقوم
لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد ولا يحتفظ بالعقد ما لم يثبت قبله متقوما
في ضمان العدوان وهذا باب عدم الجواب بالتباين لكن لا يخفى ان ما نقوضها مطلقا
لما مر من الادلة ولكنها تتومت بالنضم الى العقد خلافا والقياس فيقتصر على مورد النص
لكونه غير معمول المعنى ساقط الدم شرع استيفاء الانتفاع بالمال المتقوم بقوله ومن
باع مكره فتطرق الكره الاستيفاء بالمال المتقوم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع

حول

حول الانتفاع بالمنافع فانه اذا تزوج امراة على رعي غنمها سنة جاز بالاجماع اجارا ومقررا
للشرع من قبلها على الزنا جرفي منافع فروجها ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث
صح الاعتياض بها وبطل المقاسمة لانه فاسد مع الفارق وهو ان في العقود وصف فارق وهو
باب العدوان وهو الوصف المناسب المؤثر في محل اصالة الاموال وفضله فصح الاجارة بالتراضي فالضمان
مبني على حرز القاضي لا فاقول وسد للعموم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة يجب عليه
نصف العقر لانا نقول ينافيه البضع التحقق بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان مقابلة
العين بمثلها ولان التقوم في باب العقود انما ثبت لقيام العين مقامها في لما كان مالية المراة
هذا العقد اقام الشرع العين المتقوم بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الايجاب
انه لو اضاف الى المنافع لا يصح ضمان قال اجر تك منافع هذه الدار شهرا لم عند جحود المنفعة يثبت
كل العقد فيها فثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ثم لهذه الضرورة في العدوان يثبت
الضمان معتبرة قوله وطلة لا بد حذفه جواب عما قالوا التفاوت الذي بين الاعيان والمنافع
لا اعتبار له اذ في اعتبار هذا التفاوت بطلان حق المطلق وفي اهداره وايجاب الضمان ابطال
حق الغاصب وصفا فكان الترجيح حق صاحب الاصل كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والظلم
يحس بالظلم اولى فاجاب بان حق الغاصب فما وراء طلة محترم معصوم لا يحل بقوله
ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يحل استيفاء الضمان على طريق الاستصناع فيقام عرضة مالا فلا
يترجح حق المغصوب منه على حق الغاصب لما قوله حق الغاصب بثبوت وصفا وحق المالك يثبوت
وصفا وحق المالك يبقى اصلا والبقاء اقوى من الثبوت لان حق المالك لا يثبوت بل تاخر الى وقت
لتعذر الاستيفاء في الدنيا بحق التسمية والاذى للدين لا يعفو به فيها في الدنيا فاما حق
الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يتحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق عليه بقضاء
القاضي الذي هو حجة الشرع لا يوصل اليه في دار الاخرة وكان تاخير الاصل اهون من
ابطال الوصف وهذا معنى قول المصنف وطلة اي ظلم الغاصب لا بد حذفه وما تضمن

ولنسلم

يهدر حق الحاصب لما قلنا وبعد التصمير لا يهدر حق المالك بل يوخر الى دار الاخرة لان
عدمه اى عدم القضاء للعجز عن المماثلة لا يعدم حق المالك وانما خير حق المالك اهون من اهدار
حق الغاصب اقول والذى قضاء مثل غير معقول الى قوله بالبال غير معقول
اقول الفرع من بيان النوع الاول من القضاء الذى مثل معقول شرع فى بيان النوع
الثانى من القضاء الذى هو مثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل اذ العقل قاصر عن درك
المماثلة لانه فى نفس الامر مخالف للعقل اذ العقل يحكم ان حج الله فلا ينافى فضل العقل الذى
ورد فيه اذ حج الحكيم لا يسافى فضله فديه الصوم شرعت خلفا عنه عند العجز المستدام كعجز
الشيخ الفانى ومن يحاله والفدية والفداء البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه وكذا
نفقة الاحجاج اى ثواب نفقة شفعها فى الحج باحجاج النائب وهو مشروط بالعجز الدائم حتى
جاز عن الميت والمريض العاجز عن الحج ادام يزل مرضا حتى بان فان صح فعليه حجة الاسلام
لان الخواء عز يحدث فى الحج فهو كعجز الشيوخ وانما دائما لازما قلنا بان هذا النوع
غير معقول لانا لا ندرك المماثلة بين الصوم والفدية لان الصوم مغن وهو وسيلة الى الجوع
والفدية عين وهى كسيلة الى الشبع ولكن لما ان المماثلة من افعال الحج وهى اعراض لا يبقى من سنة
الاحجاج وهى جواهر تبقى ولكن بناء الاحجاج والفدية نص عن معقول اما الفدية فقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فان حمل هذه الآية على ظاهرها فهى منسوخة اذ الفدية على المطيق
كان فى ابتداء الاسلام حين فرض عليهم الصوم فاستقر عليهم للقوم لم يعودوه فرخص لهم فى
الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطيقونه يطوقونه على جهدهم وعسرهم الشيوخ والعجائز
وكلهم الافطار والفدية فعلى هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا ممن يطيق
اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كما فى الكشاف وفى التيسير قرأه ابن عباس
وعلى الذين يطيقونه ان يطوقونه وفى حصصه على الذين لا يطيقونه وعلى هذا لا اشكال
القراءة المشهورة بدليل الصوم واحتياط الآية وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ولا يجوز
ترجمه

ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق فلو اجرى آخر الآية على
اطلاقه لزم التناقض للعجز عن المماثلة لاعدم حق المالك وانما خير حق المالك اهون من اهدار
سبحانه كلم تفضلوا فان خروا لمخروفه هنا اذ البيان للهداية دون الاضلال وقد دل
على الخير وفراه حفصه واما ثبوت قيام الانفاق مقام الحج فقد تبت بحديث الخثعمية حيث قال
يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فهل يجزئ ان احج
عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقال نعم فعارضه
الله احق بوفى الحج عنه بفتح الهمزة وضم الجاء اى انا اوفى عنه بنفسى واودى الافعال عنه
هو المشهور من الروايه وعلى هذا الوجه لا دلالة فى الحديث على قيام الانفاق مقام الافعال لان
يثبت انه كان امرها واوفى عليها فقد الحديث دليل على الامر حيث قاس عليه فعل الحج بالاداء
من الغير بفعل الدين بالاداء امر الغير وانما يحب فعل الدين اذا اداء الغير اذا كان بامر المديون
حتى يحرب الدين على الفعول فاما اذا كان بغير امره فرب الدين بالخيار ان شاء فعل فوجد ابراء
على الزكاة كما ثبت بالامر وهذا ليس بشئ اذ ليس فى الحديث وجوب الفعول بل النبى عليه السلام
ظاهر العادة الغالبة من الناس ان يفعلوا دينهم باى وجه يصل الهم من المديون او غيره نظرا
منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر والوجوب توجه وقد روى ان الحج عنه بضم
الهمزة وكسر الجاء اى امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه يصح التمسك لان امر احد لا يكون
الا بالانفاق عليه ظاهرا وانما يصح قول المصنف يفقه الاحجاج على قول من يقول بالامر للاستحباب
والنفقه وليسقط الحج عنه اقامه للانفاق الذى هو سبب الحج مقام المسبب وهو الحج وهو
عن محمد واخبار كثيرة من المشايخ فاما الحج فينفع عن المامور وهذا اسقط اهليه حتى لو امر
ذميا لا حج ولو كان الفعل يتنقل الى الامر كشرط اهليته لا اهليه النائب وانما المسقط
الحج عن المامور بهذه الاخبار على هذا الرواية لان فرض الحج الاتاذى الا بهيه الفرض ومطلق النية
ولم يوجد لانه نوى للامر ولا يصح قول المصنف على قول من يقول الحج ينفع عن الامر وهو اختيار

سمى الاباحة وهو ظاهر المذهب ولهذا اشترط نيته لها عنه ولو نوى بنفسه يصير ضامنا فعل
هذا المذهب فيم فعل النائم ونحوه لا الاتلاف فيحتاج لبيان كونه غير معفو الى وجه
آخر ويمكن بقاؤه على اصله فعل نفسه مثلا فعل نفسه في قضاء الصوم والصلوة لحصول
المسقط في الفعل الثاني لحصول ما في الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به مسقط فحكمه مثلا
لفعل نفسه غير معفو قوله والامر بالفدية في الصلوة الى آخره هذا جواب عن سوال مقدر
ويمكن بقاء الامر بالفدية في الصوم اذا ثبت بنص غير معقول فلم لم يجب الفدية في الصلوة بالنص
قياسا على الصوم وشرط القياس كون حكم الاصل معقول المعنى بيان الجواب انا لا نسلم ذلك
في الصلوة لاحتمال المعلولية اى يحتمل ان يكون الجواز في الاصل معللا بجعله الهجو وكونها اسى كون
الصلوة اسم من الصوم لانها عباده لذاتها وحسنه لمعنى في نفسها والصوم عباده بواسطة
تهر النفس لادائه الى العبادة فاذا وجب بدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة
اولى ويحتمل ان لا يكون الاصل معللا وما لا بد له لا يلزمنا العلم به فلما احتمل الوجهين امرنا
بالفدية في الصلوة احتياطا فسقط ان الجواز بطريق الاحتياط دون القياس ولهذا لم يحكم بجواز
الفدية في الصلوة مثل حكمنا بجواز ذلك في الصوم لانا حكمنا بجوازها في الصوم قطعا لكونها منصوصا
عليها ورجحنا القبول والجواز في فدية الصلوة حتى قال بعد من الزيادات فيه يجزيه ربع صاع بر
كما في يجزيه ربع صاع في فدية الصوم لما تقطع به الوارث بان ما من عدد الصوم من غير ايصاء
بالفدية لا تقال وكانت الصلوة اسم من الصوم بدليل ثبوت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول
المعنى كاثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى
لانا نقول لا بد من الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان معقولا كالايذاء في الجناية
او غير معقول كالعبادة على الصوم في ايجاب الكفارة المكتفية المقدرة وههنا المعنى المؤثر في الحكم
الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة قوله ووجوب التصدق في الاضحية الى آخره هذا
جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال الاضحية ثبت نصا بخلاف القياس في ايام الاضحية
ادا لا يعمل

وجه الدين

وجه الزيف في الاراقة وكان يتبع ليسقط بعد فوات وقتها الى خلف وفوات وجوب
وقتها التصدق بعين الشاة فيما اذا كانت الشاة التي تجب للتضحية بالنذر او بتية
التضحية من الفقير باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا
استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره وكان غنيا وليذبح حتى مضت ايام
النحر فانه يلزم التصدق بالقيمة تقرير لوجوب التصدق في الاضحية احتيالا لقصد
ما هو الواجب الاصلي في باب التضحية لان شكر كل نعمة انما يجب بحسب حسنه كشكر نعم اللسان
بالثناء والبدن بالخدمة وشكر سلامة الاعضاء بالجوارح بالبدن وشكر المال بالانفاق ببعضه الى الفقير وهذه
عبادة مالية حتى تشترط لها النية كما في الزكوة وصدقة الفطر فيسقط بفوات محله كما لو
لان معنى العبادة وهو محالفة هوى النفس لاراقة الدم المحض يوجد فيها لان الشرع تقرب بملك
عينها او قيمتها الى التضحية في ايام لاجل تطييب الطعام لان الناس اضيافا لله في هذه الايام
ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
ما تناولوا من طعام الضيافة واللائق بالكريم ان يضيف بالطيب ما عنده وما الصدقة
بصير من الاوساخ لاراقة اوساخ الذنوب به نزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله عليه السلام
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وليذاحرم على النبي عليه وعلى آله الصلوة والسلام الصدقة
الفقير لعدم حاجته فلا يليق بالكرم المطلق الغني بالحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث
فتقل الفرية من عين الشاة الى الاراقة لينتفع الجسد الملاقي للماء وسيق اللحم طيبة طاهرة لكن
مع هذا يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي التصدق تبعا لان الله تعالى انما يبقي عباده بما ينتفعون به
فلم يعتبر هذا المعنى بوجوه وكون التصدق اصلا في ايام النحر مخالفة المنصوص وهو التضحية
فسقط اعتباره في وقتها اى في وقت التضحية واعتبر بعده اى بعد وقت التضحية يعني اذا
فات التضحية بفوات وقته عملا بالمعنى مع الاحتمال احتياطا في باب العبادة كما قلنا
بوجوب الفدية في الصلوة بدله العلة المستنبطة من نص بسقط بالتراضي والمنصوص

اى التصدق

الجزء

عنبار

اذ الكلام فيه يضاف الى النفي وزيادته واعبرت فيما لا نفرض وجوده وهو الفرع حتى يضاف الحكم في الفرع الى علته وحاصل الجواب انا وجدنا التضرع بالعين ناعتبار كونه اصلا مرجوعا لا ناعتبار كونه خلفا فصار كلام محمد تركن الاصل لا يطرد فانه مثل له وخلفه عنه لا نه ليس له مثل معقول صورة ومعنى بل وجوبه لجبر نقصان تمكن في نسكه بترك الرمي قوله ولهذا لم يجز اي ولاجل جواز التصدق بعد ايام النحر جعله ناعتبار كونه اصلا لا خلفا بعد وجوب التضحية التي مثله بعود وقت وجوب التضحية لحي العام القابل مع انه قادر على تسليم المثل فلو كان الغنية خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم بطل حكم الفدية قوله ومن حقوق العباد ضمان النفس والاطراف والاموال اي مثال القضاء الذي مثله غير معقول في حقوق العباد الدية في قتل الخطاء او قطع الاطراف خطأ فان المماثلة بين النفس والمال غير معقولة اذ لا مماثلة بين الادمي والابل والدراهم صورة ولا معنى لان الادمي ما كرم سبد لما سواه والمال بالعكس مبتذل له ولا تساوي بين المالك والمملوك وانما شرع صيانة للدم عن الهدر فانه عظم الخطر وقد تعذر ايجاب القصاص على الخاطئ لكونه معذورا فيه قوله الثالث ما يشبه الاداء الى قوله كما لو نواها بالمسجى اقول النوع الثالث من انواع القضاء هو ما يشبه الاداء اكمزاحمة المدرك الامام في الركوع من صلوة العيد فانه يأتي بتكبيرات العيد قياما ان كان يرجو ادراك الركوع لتكون التكبيرات في الذكر هو محلها من كل وجه فان خاف فوات الركوع لو كبر قياما فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع ويذكر سبحانه ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة ايضا فلا يشتغل بسنة فيترك سنة اخرى وعن ابي يوسف انه لا يأتي بها في الركوع لانها فوات عن محلها وهو القيام وهو غير قادر على مثله وهو في الركوع فلا يصير اداء وها فيه كما اذا نسي الفاتحة او السورة او كبر للافتتاح لا يأتي بها في الركوع وكذا المسبوق يكبر الركوع الاخير من الوتر وكذا لو نسي تكبيرات العيد

يأتي في الركوع

يأتي في الركوع وجه الظاهر ان الركوع بسنة العام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام هو الانتصاب وهو باق في ما سوى الانصاف وهو نقارن القيام القاعد ولكنه فيه بعضان لما فيه من الانحناء وذكر الامام انه قد يكون قيام بعض الناس كذلك واما حكما فلان يدرك الامام مدركا لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يحتمل الفوات فيوفي بها احتياطا فيكون هذا التوات بمحل حقيقة شبه الاداء لبقاء محله حكما بخلاف القراءة والقنوت ولكن يرد عليه الانتتاح لانها غير مشروعة في الركوع بوجه بخلاف الامام اذا سهى عن التكبيرات انه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام قوله وقنوت السورة بالجر عطفا على من في قوله كمن ادرك ركعة كالمدرك الركوع في العيد من يأتي بالتكبيرات فيه باعتبار شبه الاداء كذلك عطف قنوت السورة على الاولين يأتي بها في الاخريين لشبه الاداء لان موضع القراءة محل الصلوة لا صلوة الا بقراءة لقوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن والمراد به جاله الصلوة اذ لا وجوب خارج الصلوة الا انه تعين القراءة في الاولين بقوله عليه السلام في الاوليين قراءة وفي الاخريين اي تنوب عنها كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العمل فلا يوجب شبهة المحلية فلم يحتمل الفوات فوجب اتيانها فيها على الصفة المشروعة من الجهر والاخفاء وبهذا ما روي عن ابي حنيفة انه ذكر الدعاء في ركعة من المغرب فقضاها في الثانية وجهر ولكن عثمان قرأ السورة في الاولين من صلوة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر بخلاف الفاتحة فانه لا يجب قضاؤها في الاخريين لو تركها في الاولين لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءة في الاخريين بحال حتى لو تركها لم تلزمه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة او على سبيل الاحتياط عملا بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم تلتحق بما عداه لانه ليس بفرض تعيينا بالشروع وذكر الكرخي في مختصره والله اعلم واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين فلو قرأها مرة واحدة وقعت

عن الواجبات والمسنون الذي فيه حمله الوجوب ولو فرادها من بين كان خلاف المشروع
لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع. قلت لكن يسقط الاقتصار على احدهما الى
السبع الاولى سنة تكرارا مع انه سنة تكرار اصورة ورعاية الصورة واجبة ايضا فليتأمل
لو توجها على عبد بغير عينه كان تسليمه الغير قضاء تشبيه الاداء هذا مثال القضاء والدين
في معنى الاداء من حقوق العباد بغي اذا توجه امراة على عبد بغير عينه صح التسمية
وصح عليه تسليم العبد الوسط او قيمته فاذا ابى بالعبد الوسط يكون اداء او بحر
المراة على القبول واذا ابى بالقيمة يكون تسليم القيمة قضاء لانه تسليم مثل الواجب
دون عينه ولكنه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المذكر لم يحتو اذوه فيها اصلا
الا بالتعيين ولا تعيين بالتقويم لتعذر الوسط من الاعلى والادنى فصار التسليم
من هذا الوجه فوات الشيء الى بدله فصار القيمة كالواتها بالمسمى وهو
كالعبد المعيب لانه معلوم بدون التقويم وكان تسليم قيمته قضاء محضا فلا يجبر
على القبول اذا اتاها بها الا عند تخوف العجز عن تسليم المسمى قال ... مصدر صف
الحسن الى قوله وبكذا عذار كثيرا فوله ... لما فرغ من بيان حكم الواجب الاشروع
في بيان صفة الحسن للمورد اذ لابد للمامور به من صفة الحسن ضرورة الامر
حكم وهو لا يامر بشيء الا لحسنه ولا نهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى يامر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ثم اختلفوا في معاني الالفاظ الاصل
هذا هو الحسن لعينه او لغيره فقال شمس الائمة لما كان مطلق الامر على ما بيناه يقتضي
الايجاب وهو اعلى انواع الطلب صار مطلق الحسن الشرعي وهو كون المامور
حسنا لعينه الابد لدليل على عدم حسنه لذاته وقال بعضهم لما ثبت الحسن اقتضاء
كان ضروريا فكل فيه حالا ادنى مرتبة وهو ركون حسنا لغيره لانه ثبت اقتضاء لمعدوم
بقدر الحاجة وقد اندفعت حالا ادنى المقام الثاني لم الحسن من موجبات الامر او من مدلوله

لعدم

فعندنا هو من مدلوله وعند الاشعرية من موجباته وهو ما عبر الحسن والقبح في
الافعال هذا بالعقل بالشرع فعندهم لا حظ للعقل في ذلك وانما يعرف بالامر
والنهي وعندنا العقل له الاعتبار فيها مطلقا للعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
بعض المشروعات كالايمان وهو العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه
في العقل تاما يعرف بالعقل حسن بعض العبادات وهيأتها كذا في الميزان وسائله
الحسن والقبح كلامه عظيم بحقيقتها قد عرضت الكلام ولنرجع الى حل الكتاب
فنقول المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لعينه وحسن لغيره وكل
واحد من هذين النوعين على ثلثة انواع فيصير المجموع منه انواع النوع الاول من
القسم الاول ما لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بدله كان كفرا كالايمان بالله اي
التصديق بالله انه موجود واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته مثل كونه عالما
قادرا متكلما باعثا للرسل وسائر صفاته النوع الثاني ما يحتمل السقوط كالاقرار
بحسن فعله ولكنه يحتمل السقوط في بعض الاحوال حتى اذا بدل بضده بعذر الاكراه
لم يكفر اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان قبل زوال سقوط الحسن من الاقرار مشكل لان
لا يسقط في حال الاكراه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا
في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم
الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط بل يصير لعدم قيام المحرم اجتنبه
لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو
اجراء كلمة الكفر بل يترك ذلك حراما كما كان الان الترخيص انما ثبت عناية لحق نفسه مع
بقاء حرمته نظرا الى السبب تعدما لحقه الله تعالى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لكون
ما لا نفسه لم يعاد الله تعالى بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لاعلاء بقاء حسن الاقرار
وقوله عدم الوجوب ليس يستلزم لعدم الحسن الزاد به عدم الحسن مطلقا فسلم والمراد به

واصلاح
كالامر موجب لحسنها

ولفظ متى مكررا الاخير
لا يحوز حذفه

ينا وذي المرة

والمراد به عدم الحرج الذي سببه في ضمن الوجوب ممنوع لان انتفاء اللازم والملزوم
يوجب انتفاء الملزوم والمتصف بكما انتفاء الوجوب يوجب انتفاء الجواز الذي في ضمنه
وما عسار الاشكال على سقوط الحرج فيرجع قولهم نوع لا يحتمل السقوط اي
سقوط كونه ماموراً به كالتصديق فانه ماموربه في جميع الاحوال ونوع يحتمله
كالاقرار فانه لا يبقى ماموراً به حالة الاكراه وهو بدء ما ذكره شمس الائمة فانه قال
والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال لخفي به السقوط عن المكلف
بالاداء وحسن لغيره وقد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وهذا حسن ولكن بسياق الكلام يعتبر
فانه يسمى الماموربه باعتبار الحسن فاما عتبار السقوط وعدم احتماله لا يكون الايمان
الذي هو مستغنى عما ذكرنا فالحمد لله اولى وانما جعل الاقرار ركنا لاحتمال السقوط لان الكلام
ليس بعد في التصديق ولا كونه ركنا ولكن ماورد دليل عليه وجوداً وعدماً فجعلنا
زايداً فاذا بدله بغيره في وقت تمكن من اظهاره عد كفراً ولم يزال تمكنه من الاظهار بعذر
الاكراه لم يعد كفراً لان قيام السيف على راسه دليل على زوال العلم على التبديل في حوالهما
من نفسه لا تبدل الاعتقاد فما عتقد الكفر فتبديله دليل تبدل الاعتقاد واعلم ان
المختبين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار شرط اجراء احكام الدنيا
حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مومناً عند الله غير مومن
في احكام الدنيا عكس المرجئة فان الكثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار
الا ان الاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق بالقلب وحده لا يكون صلاة لا يحتمل
السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مومناً عند الله
وكان من اهل النار وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء اقول
والصلوة من هذا القبيل اي من قبيل ما حسن لغيره وكذا يحتمل السقوط كالاقرار
فانها اي الصلوة مشتملة على تعظيم الله كالاقرار لانها تنادي بما فعالا واقوالا وصفة

في الشاهد فان اولها الطهارة سترا وحياء ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف
سوى الله الى الله وهو المبتدأ من الاشارة برفع اليدين الى ما فوق الكبر ناف ما سوى الله والا
له ثم اوراد كاره التكبير وهو النهاية في التعظيم ثم اوراد ثنايه ثنا لا يشوبه ذكر سواه
ثم قراءة كلام منتصباً وقد ضم جوارحه عنة وخشوعاً ثم تحقيقاً بلسانه عن ضمير
من التعظيم فعلاً وهو الركوع والسجود اللذان بدلان على غاية الخضوع ثم مع كل حركة
تكبير قدر الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله فوله الا انها اي الصلوة في
الدلالة على الايمان دون اداء وقد الاقرار هذا جواب عما يقال لما كانت الصلوة كالاقرار
فهلا جعلت ركناً من الايمان كالاقرار فقال الصلوة في الدلالة دون الاقرار فان الاقرار
دليل وجوداً وعدماً فان وجوده دليل على وجود الايمان وعدمه دليل على عدمه فيصلح
ركناً اما الصلوة فعدمها ليس بدليل على عدم الايمان اصلاً واما وجودها ايضاً فليس
بدليل على وجوده مطلقاً بل مقيداً بصفة للعاقة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة على سبيل
الاباحة لا يكون الصلوة وحدها بل بانضمام هيئة للجماعة التي هي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى
منفرداً لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضاً الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد
وهو الاكراه والصلوة تسقط باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والاغماء فوق يوم وليلة
والخوف وغيرها فاختلفت دينها عن الاقرار فلا يصلح كونها ركناً فاذا ـــ والنوع
الثالث ما التحق بالواسطة الى قوله ما يسقط بعينه اقول ـــ النوع الثالث من انواع
ما حسن لعينه ما يلحق باحسن لعينه وذلك حسن توسط لاكرامه فانها بواسطة القيام
تضمنت اعمال عباد الله فصارت حسنة لدفع حاجة الغير وهو من خواص الوجود ولكنها في
نفسها تنقيص لحاله الذي عليه فوادا ضاعه له وهي حرام شرعاً وممنوع عقلاً وكذا
الصوم بواسطة اشتماله النفس تضمنت قهر عدو الله وهو النفس الامارة بالسوء على
ما جاء في الخبر اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لعداوتي

ثبات

فصارت حسنة لحصول الغرض لا لذاته فانه لذاته تعذيب نفسه ومنها عن نعم الله
المبيحة لقوله ع قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله ع
اجل لكم الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكذا الحج
انما صار حسنا بواسطة شرف المكان فانه تعظيم شعائر الله بزيارة امكنة محترمة
شرفها الله وزيارتها تعظيم صاحبها لذاته اذ ملؤه اذا نه قطع الفيافي وانعاب
النفس والدواب اعلم ان كلام المصنف لفه ونشرها نه ذكر اولا الزكوة والصوم والحج ثم
ذكر بعده الوسائط وهو الفقر فهو راجع الى الزكوة والشهاء النفس الى الصوم وسر
المكان الى الحج ثم قوله اغنى عباد الله انما راجع الى الزكوة وقهر العدو الله الى الصوم
وتعظيم شعائره الى الحج قوله الا ان هذه الوسائط جواب عما يقال لما كان حسن هذه
الاشياء بالوسائط فلم التحقت بما هو حسن لذاته فقال الا ان هذه الوسائط لما
تخلق الله ايا هاء فراختيار وضع من العبد كانت مضافة الى الله وسقط اعتبار الوسائط
فصارت حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا يشترط لها الاهلية
الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها اهلية كاملة
حتى يجب عليها كالعشر والصدقة الفطر واما قلنا ان هذه الوسائط خلق الله دفعا
العباد فان النفس ليست بخالقة في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها
محرقة بخلق الله وكذا الفقير ليس في عبادة اذا السعادة لا تستحقها الا الله وحاجة الفقير
الى الله اما على هذه الصفة لا يضع منه باشره وكذا البيت ليس فيه تعظيم لنفسه
اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الاياه ومطا قوله وحكم هذا القسم وهو الذي حسن
لعينه في نفسه انه متى وجب على المكلف لا يسقط عنه الا باداء الواجب او بما عرض
ما سقط بعينه اي باعتراض ما له اثر في اسقاط نفسه لا بواسطة كالحيض والنفاس
ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذكر الغير وسقاية الوضوء

والبيع

والبيع كما يأتي [illegible] النوع الثاني حسن لغيره في غيره الى قوله يسقط عن الباقين في
النوع الاخر الى [illegible] لما نوع من بيان النوع الاول الذي هو حسن لغيره في مسئوع
في بيان النوع الثاني وهو الذي حسن لغيره وغيره وقسمه الى ثلثة انواع النوع الاول ما حسن
لغيره ولكن ذكر الغير بنادي بنفسه لبيان المأموربه من غير حاجة الى فعل مضمون له كالصلوة
على الميت فانها ليست بحسنة لذاتها حتى فتح الصلوة على الكافر والمانع والباغي قاتل النفس
وقد نهى الله عنها بقوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا الا به وانما صارت حسنة بواسطة
اسلام الميت وقضاء حق المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن لذاته لانه تعذيب عباد الله وتخريب
بلاده كيف وقد قال عليه الاداء في بيان الوجه من عدم بيان الوجه وانما صار حسنا
لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه بواسطة كفر الكافر وكذا اقامة الحدود ليست حسنة
في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاء وبم ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية
الى الفساد وتأديبها لاصيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها
لكن المعنى الذي شرع المأمور به لاجله في هذا القسم يحصل نفس البيان بالمأمور به فان
قضاء حق الميت واعلاء الدين يحصل بما عداه والزجر عن المعاصي يحصل نفس الصلوة عليه
والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر وانما اعتبرت هذه الوسائط وهي
اسلام الميت وكفر الكافر وازدجار المنهي عنه دون الفقر واشباهه آلة النفس ونشر الكلام
لانها وان كانت بخلق الله كونه فهي باختيار العبد وصنعه عن طواعيته فوجب اعتبارها فلم يلحق
بما حسن لعينه بخلاف تلك الوسائط فانها بصنع الله دون اختيار العباد وقوله النوع الثاني
من هذا القسم ما يحصل المنهي بعده بفعل آخر يعني به الغير الذي شرع المأمور به لاجله لا يحصل
نفس البيان المأمور به بل يحتاج في تحصيله الى فعل آخر قصدا كالوضوء فانه في نفسه ليس بحسن
لانه تبرد وانما حسن لتوصل به الى اداء الصلوة وكذا الصبي ليس بحسن لغيره وكذا السعي ليس بحسن لنفسه
اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن لتوصل به الى اداء الجمعة ثم الصلوة فلما نادى بفساد الوضوء بحال

والجمعه لايتادى بنفس السعى بل بفعل آخر مقصود بعد حصول كل منهما قوله وحلهما اجمالا
هذا النوعين وجوبه ونفاذا الوجوب يوجب بالغير وسقوطه يسقوط الغير حتى اذا
حمله انسان من موضع مكلا بعد السعى قبل اداء الجمعه ثم خلى سبيله كان السعى واجبا
عليه ثانيا واذا حصل المقصود بدون السعى بان حمل الجامع مكلا اوكان معتكفا فيه
فعل الجمعه سقط وجوب السعى عنه ولا يتمكن من اقامه نقصان فيها هو المقصود واذا سقطت
الجمعه عنه لمرض او سفر سقط السعى وكذا اذا سقطت الصلوة بالحيض والنفاس يسقط
الوضوء وكذا الوسط حتى البيت مكفوفه سقطت الصلوة عليه وكذا الكفار لو اسلموا لم يسقط
فرضيه الجهاد الا انه خلاف الغير قادر على الجهاد ساقط الجمعه العباده قوله والمقصود منها اي
المقصود هذين النوعين هو معنى العباده والحسن لا يشترط لها النيه والاهليه حتى
جاز الوضوء بغير نيه ومن ليس باهل الاداء العباده وهو الكافر والسعى كذلك اذا هو معنى
العباده فيها غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامه الصلوة بالطهاره والتمكن من
اداء الجمعه فهو اى وجه حصل سقط الامر وكذا الحسن المقصود لنفسه يسقط النوع الآخر
وهو الذي تتادى بنفس المامور به باقامه البعض عن الباقين لان حق المسلم صار
مقضيا بصلوة البعض وكذا اعلا كلمه الله حصل بجهاد البعض فيسقط عن الباقين
ولو كان متحسنا لعينها لما سقط بصلوة الظهر ونحوها النوع الثالث القدره فان صفة
الحسن انما يثبت بقدر من القدره وهذا بناء
على ان التكليف بالمحال ممتنع عندنا شرعا وعقلا وعند الاشاعره جائز عقلا ووقع
شرعا قوله وانما اى القدره نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وذكر شرط حكم كالامر بالوضوء والصلوة
والزكوه من الزاد والقوت والاستطاعه والخفي على الاهليه في الحج الاخير من الوقت
يكفي عندنا استحسانا لوجود السبب والاهليه واقتدارا وجوب الاداء الى هذا
القدره لا الى تحققها لانا لا نسبق الاداء البته ظهرت في الخلف الذي قرر لكمهور الكاف
النوع
الثالث من انواع ما حسن لعينه في غير القدره اعلم ان القدره من اقسام ما حسن

لعينه في غيره

لغيره فان القدره لنفسه من اقسام المامور به بل شرط له ومورد التسمه انما
هو المامور به فصفه الحسن والنفاسه لنفسه لا لغيره فما المامور به تصير حسنا
بواسطتها وهذا الاشكال يعينه يرد على بعض جدادنا حيث قال هذا القسم
في القدره تسمى بها مع انه تحت القسمين اعني الحسن لعينه ولغيره فالانسان حسن
لعينه وحسن ايضا لغيره وبالحري شرطه يعني القدره وكذا الصلوة والزكوة والحج
والوضوء والجهاد حسنه لغيره يرجع الى الذات او الى الغير وبكون حسنه ايضا
لحسن جهة الشرط وانما القدره توضح الاشكال القدره لنفسه بحا مكنه التحسن
بالمامور به بواسطتها صار جاريا معا التحسنين لهما مورد به وانما استعمل على سبيل
الحقيقه بل بحمار مورد القسمه ما يحصل به الحسن لهما مورد به لا المامور به فيعار
ما حسن لغيره لا يخلو ذلك الغير اما ان شرطا او لا فان كان شرطا نهو القدره التي جعلها
المصنف نوعا ثالثا ولم يكن شرطا فلا يخلوا اما ان يحصل ذلك الغير بفعل المامور به
وهو النوع الاول او لا وهو النوع الثاني ويحصل كلمه ذكر في الكل كلام المصنف
وذكر بتنوع اشاره الى ان ذكره دون المامور به وكذا في القسم الاول وهذا هو الاحتمال
الراجح فيه يعرف بالتامل قوله فان صفه الحسن انما يثبت بقدر من القدره
كتكليف العاجز فيح عقلا وعمتنع شرعا فلا يحوز تسميه الله به وهذا بناء
على ان التكليف بالمحال يمتنع عندنا شرعا وعقلا وعند الاشاعره جائز عقلا ووقع
شرعا قوله وانما اى القدره نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا اى القدره نوعان مطلق وكامل فالمطلق ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء ما لزمه بدنيا كان المامور به كالصلوة او الصوم او ماليا كالزكوة و
اى مطلق القدره شرط في حكم كل امر اي يؤدي وجوب اداء كل مامور به سواء كان
حسنا لعينه او لغيره احتراز عن تكليف ما ليس في الوسع حتى لا يحب الطهاره على
العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله ولم يحد من يعينه ولذا الصلوة لا تجب

ادوهالاوز القدره ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قاما او قاعدا او موما
وكذا لايجب اداوه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السير لا يحصل بدونها غالبا وكذا
لا يجب اداء الزكوة الا قدره مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء
سقطت بالاجماع ثم اختلف المشايخ في اشتراطه على سبيل الفضل والمنة او العدل
والحكمة والكل وجه قدعرفت موضعه ثم هو شرط لوجوب الاداء دون لنفس الوجوب
فانه جبر من الله تعالى بغير صنع منا فلا يشترط له الاهليه حتى يجب على النائم والا يشترط له
القدرة الحقيقيه ولا المتوهمه وانما يشترط له وجود السبب فحسب ثم القدرة الحقيقيه
التي تحدث عند حدوث الفعل انما يشترط لصحته الاداء لان الاستطاعة مقارنة
للفعل عندها لا سنه والجاعة واما الوجوب الاداء فيشترط له سلامة الآلات وصحة
الاسباب وعلى هذا ينبغي ان يحمل الاختلاف الذي بين اهل العلم في القدرة مع الفعل او قبله
وبكون الاختلاف لفظيا ثم كلام المصنف لف ونشر فانه ذكر اولا اربعه اشياء الوضوء
والصلوة والحج والزكوة ثم ذكر اربعه اخر بعده وهو الماء والقوة والاستطاعة
والغنى فبعود كل منها الى التي تليها الى الاولى فوله غير ان الاهليه هذا جواب عما يقال
فاذا وجبت الصلوة على الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والحائض
اذا طهرت ثم اخرجن من الوقت بعد التمكن مع عدم شرط التكليف وهو القدرة على الفعل
حقيقه لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة ولا وجه لاعتبار اخبار حدوث
القدرة بامتداد الوقت لصحة التكليف لان ذكر اخبار بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف
لان المقصود لا يحصل به الا بزيادة اخبار سنوح الحج بدون زاده وراحله واخبار القدرة على
الصوم للشيخ الفاني اخبار القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد
بزوال المرض والزمانه واخبار الانصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجه بس الاخبار الذي
ذكرتم مع ذكركم يصلح شرطا للتكليف هذا اولى فاجاب عن هذا بما ذكرنا سابقا القياس

كما قلت

كما قلت وهو فوق فرق ولكن ما قلناه استحسان سماه الاحسان لسد الوجوب وهو جوز
سنا لوقت قد وجد في حق الاحرار فسد اصل الوجوب اذ لسد ينعدم الى بدل آخر ولذا سقط
وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف على حقيقه القدرة لامتناع تقدمها على الفعل و
تقدم المشروط على الشرط بل هو موقوف على تمام القدرة التي تثبت على سلامة الآلات وصحة
الاسباب ليظهر فائدته في الخلف وهو القضاء وقد وجد التوهم هنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء
امتداد موقوف النصر كما كان لسليمان عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام صحيح بعد القدرة و
الاداء ثم الحج لما لم يجز الاداء بتقدير الحكم الى جزئه وهو القضاء وهذا معنى قول المصنف و
وجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحققها اى بتحقق القدرة لانها اى حقيقه القدرة لا تبقى
الى الاداء لان الاستطاعة مع الفعل فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان
مبنيا على سلامة الآله ووجودها وكل لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان
توهم حدوث الآله الظهر للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة آله الابصار والمشي للاعمى
والمعضوب مع ذكر لا يصلح التكليف بالظهر والابصار والمشي والنوهم الذي ذكرتم موجود
لان الوقت للفعل مع آله كالبد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم
القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب غير ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه
غيره وهو خلفه مهتوكاف الذي سلمنا المقصود اصحاب الخلف وهو القضاء لا حقيقه الاداء
فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لانا في حق الاصل وهو الاداء انما نوجب فيه توهم القدرة
قوله كالخلف على مسح الرأس اى نظرا عند توهم القدرة على الاصل وان كان بعيدا نظرا في حق
الخلف الخلف على مسح الرأس فان من خلف على مسح الرأس او لحق احد هما انعقد يمينه عندنا
لتوهم البر فان الرأس عبر عنه بمسحه قال الله تعالى اخبارا عن الخرقا لمسنا السماء والملئكه
اليه وقد صعد النبي عليه السلام فبكى صعودا ممكنا غير متعذر فينعقد عينه بناء على هذا التوهم وان كان
بعيد النظر الوجه في خلفه وهو الكفاره لانه تحنث في الحال لوجوه عن اعتماد شرط البر ظاهر الابتداء

الزمان الماضي في قوله ايضا وقد فعل سليمان عليه فكان سبيع لزم بعد العموس بذا الطريق
ايضا لزمه الكفارة بها لانا نقول هنا كما اخر كاذبا عن فعل وجد منه فالصدق مستحيل فيه فان
الله لم يزل اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد
اليمين فوله وكذا لو حلف عليه وقت الصلوة في السفر اي نظرا لاعتبار تيمم القدرة لينظر في الحلف
ايضا من حلف عليه وقت الصلوة اي دخل عليه وقت الصلوة في السفر وهو عادم للماء فان
خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا الآية متوجه عليه لتيمم حدوث الماء
اكرامه كان لبعض الصالحين لم يتعلل بعجزه ظاهرا الى خلفه وهو التيمم فانما اجاب
العجوز دون الدخول لان معنى الاتيان نفسه والدخول من غير اسبيذان وانيان الوقت
كذكر ولان العجز هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه ناسبذان ربما يتهيأ للذكر فاما اذا دخل
بغته فالظاهر انه لا يمكنه النهي قوله وهذا الشرط يختص بوجوب الاداء اعني القدرة يشترط
لوجوب الاداء دون وجوب القضاء الان هذه القدرة شرطت في ابتداء وجوب الاداء
المكلف ليتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يحب بالسبب الذي يجب الاداء
عند المحققين فيكون وجوب القضاء بقاء ذكر الوجوب بعينه لا وجوبا آخر وشرط الشيء لا يكون
شرطا لبقائه كالشهود في النكاح حتى لو ارتابت من الصلوات والكثرت والصيامات
والزمتهن الزكوات والاجتمعن بحب قضاؤها في النفس الاخير والزم عجز الاتيان
بها ساعتئذ ولهذا لا يسقط بالموت في حق الاثم وليس كذلك في الجزء الاخير من الوقت في حق الاداء
لانا اعتبرنا ذلك لينظر الى في الحلف للقضاء فلم يجتمعا وقد بقيت العبادة عليه فعلم
ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول
الذي وجد شرطه لا تكليف ابتدائي هذا انما نستقيم على قول من قال بان القضاء يحب بالسبب
الاول فاما من اوجب القضاء بسبب آخر فلا بد له من القدرة في القضاء لانه تكليف آخر فان
بعض الفقهاء من اصحابنا انه لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا
كان

كان مطلوبا بنفسه بشرط فيه صفة القدرة وان كان مطلوبا بالخبر بشرط تيمم القدرة لانه خبر
كما بينا فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا بشرط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا
بشرط فيه التيمم في النفس الاخير انما تنتفي عليه وجوب قضاء العبادات المتعددة شيئا فشيئا بتيمم
امتداد العمر وهو الظاهر بظر يستصحاب الحال لينظر اثره في المواخذة كان وجوب الاداء ثبت
في الجزء الاخير من الوقت لينظر اثره في القضاء الا ترى ان الاداء انما سقوط مضيقا اذا كان قادرا
على الفعل حتى لو عجز عنه سقط كان سقوط فضل الوقت وكبيرات التشريق فلهوم بكل القدرة شرطا
لما سقط بالعجز فان ... والكامل منها هي القدرة الميسرة الى قوله فلا يشترط دوامها
الواجب ان ... لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق منها شرع في بيان
النوع الثاني منها وهو الكامل لان زوال الواجب حسا شرط وطيها وتيسيرها وهي زيادة
اي القدرة الميسرة زايدة على القدرة الممكنة بدرجة لان بها ثبت التكن الميسر والاول
لا يثبت الا التمكن اعلم انه لما ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة من الله تعالى تفضلا
بعض الواجبات فتبقى التكليف فيها على قدرة كاملة زايدة على اصل القدرة وليسمى ميسرة
لحصول التيسير في الاداء بواسط اشرطها وفرق ما بينها اي بين القدرة بتيسير في الحكم وهو الاداء
وهي القدرة الممكنة لما شرط طبق للتمكن من الفعل سعيها صفة الواجب اذ لا تمكن انما ان بدونها
وكانت شرطا محضا اي ليس فيها معنى العلة بوجه لانها لا يغير صفة الواجب والشرط المحض
لا يشترط دوامه لبقاء الواجب فلا يشترط دوام هذه القدرة لبقاء الواجب كالشهود في
النكاح فاما القدرة الميسرة فليست بشرط محض بل فيها معنى العلة لانها مغيرة لصفة الواجب
من مجرد الامكان الى صفة السهولة والتيسير فيشترط دوامها لبقاء الواجب لكونها كالمعلول
فان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط بل لكونها في معنى العلة وعدم العلة يوجب عدم
ولانه لما وجب بصفة التيسر لم يشرع الا بشكر الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها اذ لو
بقي الواجب بدونه يكفر القدرة لانتقاب التيسر عسرا وفيه تغيير المشروع اذ يصير غرضا

مال التجارة كما في الزكوة تقرير الجواب بالفرق بينهما وهو ان المال ههنا اي الكفارة غير مبني على ما يتعلق الوجوب بالمعين بل مطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الى الموجب للثواب بالمساكين لا الحنث ولهذا لا يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنثة المستفاد بعده فيه سواء اي مال اصابه من بعد الحنث في جميع هلاك المال الاول ما دامت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة فانها متعلقة بالمعين لانه جزء منه فاعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجب سببه لا بمال آخر ولهذا جعل النصاب ظرفا للواجب قال الدهم وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال في بعض شاة شاة فصح ورود المال آخر بعد فوات ما اثبت القدرة على الاداء فلا يعود الواجب قوله ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الهلاك فيها الاستهلاك حتى سقط وجب الكفر بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان عينا كان الهلاك عذرا على محل معين مشغول بحق الغير فيوجب الضمان وفق الكفارة للمال يتعين لم يكن استهلاكه عذرا بل كان منعا لحق الغير بالفوات بوجه بل يتقرر فان لكفه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله والا يلزم اي لو الزم على ما ذكرنا من ان المعتبر في الكفارة وجبت بصفة اليسر عدم منع الدين وجوب الكفارة بالمال ويصح ان يقال لو كانت الكفارة معتبرة بقدره ويشرط وجوبها المال واليسر ثبت في اليسر ابتداء اذا قصد عن حاجته الاصلية وهذا المال مشغول بها وهي قضاء الدين فقد عدم وما كان في معنى المعدوم للعطش هذا معنى اليسر اما بيان الوجوب فلمنع اولا لان يقال الاتسلم ان الدين مانع وجوب الكفارة فلا يرد نقضا وعلى تقدير التسليم نقول الفرق بين الزكوة والكفارة ثانيا بيان الفرق ان الزكوة شرعت لاغناء آحاد عباده شكرا للمنعم الغني فشرط الكمال في سببها ليحسن شكره اذ لا يليق بالكريم ان يحاسب المشكور مقابلة النعم الناقصة والدين ثمة كما حلت له الصدقة وهي لا تحل لغنى اما الكفارة فلم تشرع لاغناء آحاد عباده بل شرعت عقوبة للذنب الذي حصل بشكر اسم الله وحاجته له بدليل وقوعها واجزة واغناء الفقير ليس بلازم في الكفارة ولا هو من اهلها فيها حتى ينادي بالحرمان والصوم والاباحة وليس فيها اغناء انما المقصود فيها نيل الثواب لتغفر ما جاء اللائم الذي لحقه ما ركاب محظور فان الحسنات يذهبن السيئات فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فهاهنا شرط

فيها شرط صفة الغنى في المكلف بها وانا نشترط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل الاكفاء لذكر وقد وجد فلا يفوت اصل القدرة بالدين فاقترنا قولي وانما لم يجز وصدقة الفطر فيجبان بالقدرة الممكنة هذا الكلام يحتمل جوابا عما قال الحاكم ان من القدرة الميسرة شرط لتقاء الواجب بتقوم بالمحل وصدقة الفطر فيها وجبتا بصفة اليسر مع القدرة الميسرة لم يشترط لبقائها وانا قلنا انهما وجبتا بصفة اليسر لما لم فلانه اشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زايدتان على اصل القدرة فان ادنى ما يتمكن المرء فيه صحة البدن تحت تقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا وجب الحج ماشيا واوجبتا بالحج على القادر على المشي اما صدقة الفطر فلانه اشترط فيها الغنى بالنصاب واصل القدرة بحصل بملك نصف صاع من بر او صاع شعير فاضل عن حاجته يومه وليلته وهذا اوجب الحكم عليه صدقة الفطر فاشار المصنف الى الجواب بانا لم نوجب الحج وصدقة الفطر بحسبان بقدرة ممكنة وبحتمل ان يكون هذا ابتداء وصدقة الفطر بحسبان بالقدرة الممكنة دون الميسرة فلما لم يجز فان الشرط فيه الاستطاعة لقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة ولهذا فسر النبي صلعم بها فاما بمجرد الامكان من غير زاد ولا راحلة فلا يسمى سفرا لان السفر لغة الكلفة وشدة البرية فاشترط الزاد والراحلة لبيان ادنى ما يتمكن به من هذا السفر اذ اليسر بالخدم واعوان ومراكب واشربة قاعة للعطش وخيام مانعة من الحر وغير ذلك ومن هذه الاشياء ما يشترط بالاجماع فلا يكون واجبا بصفة اليسر فلم يشترط وانما لم يعتبر التوسيع الذي ذكرنا الصلوة ونوقت الشمس وفي الجمعة على ما سيأتي مع القدرة الى قريب الى الامكان من وقت الشمس وصوم الشهر لان اعتباره في الحرج عظيم لتأدية الى الهلاك في الغالب الغالب في التكليف عدم قدرة المشي الى الكعبة وانما اعتبر في الصلوة لحب الوقوف خلفه والمضاء ولا خلف للحج ينتفي بانتفاء شرعه الحرج وصدقة الفطر مثل الحج في كونها لا بقدرة ممكنة واشتراط الغنا فيها ليس ليسر ولهذا لا يشترط ان يكون الغنى بالنام حتى تجب البغلة والمهنة ولا يشترط حولان الحول ويلزم بسبب راس الرقيق والمدبر وام الولد والمكاتب ولا يشترط النامي وانما شرط الغنا ليعلم الموجود فرعه اهلا للاغناء الثابت مؤونة على اصوله

فيصير

من غير النهي محال الايفال المراد بالاغناء المذكور في الحديث اغناؤهم عن المسئلة باتيان كفاية يومه اذ الحديث
صرح بذكر حيث قال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فلا يكون النهي الشرعي اما لكونه متعارفا في
عرف الشرع او لانه بدونه يكون فقيرا اهلا لاخذ الصدقة فلا يكون اهلا لوجوبها عليه مع انه يحتاج
اليه ودفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى السؤال اولى من دفع حاجة الغير قال

باب النهي النهي قول القائل الى قوله وتمامه في الامر مر مرة اقول لما فرغ
من مباحث الامر شرع في النهي وهو في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن فعل القبيح
ومنه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف هو قول
القائل لمن دونه لا تفعل ويفهم ما فيه من القيود والتعريف والجواب عنه عما ذكرنا في حد الامر
والنهي ضد الامر لان الامر طلب ايقاع الفعل والنهي طلب تركه والكلام في ان له صيغة تختص به
كالامر يأتي هنا وليس النزاع في صيغة بعينه وانه يدل في مثل لا تفعل كما في افعل والخلاف في ان
لا تفعل هل هي حقيقة في التحريم دون غيره من معانيها كما في الامر فعندنا حقيقة في التحريم دون
سائر معانيها وهي مستعملة في سبعة معان التحريم لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح والتحقير لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا
والدعاء لا تؤاخذنا ان نسينا واليأس لا تعتذروا اليوم والارشاد لا تسألوا عن اشياء
والتحذير ولا تموتن والشفقة لقوله لا تتخذوا دوابكم كراسي قال المصنف والاختلاف في
ان النهي موجب للتكرار كالامر لا يأتي ههنا اي في النهي لان النهي يستغرق العمر ولا يتصور فيه التكرار
لان التكرار ان يفعل مرة بعد مرة وهو انما يكون في المتناهي دون المستغرق وفيه بحث فان النهي
قد يكون بدون الاستغراق والاستمرار لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وكذا نهي الحائض عن الصلوة والصوم والقراءة ومس المصحف ودخول المسجد
لا يقتضي الدوام بالاتفاق فيمكن فيه التكرار فيأتي فيه الخلاف كالامر ويمكن ان يجاب بان مقتضى
النهي المطلق الدوام لانه نكرة في سياق النفي والتقييد بالوقت انما جاء من خارج النهي وهو قوله عم

دع الصلوة

دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا كل نهي لا يدل على الدوام فانما جاء من قرينة لفظية
او عقلية والكلام في النهي المجرد عن القرائن على ان النهي في جميع ما ذكرتم مستمر مستغرق
لجميع العمر غير منقطع في وقت فان الحائض نهيت عن الصلوة في جميع عمرها في ايام حيضها
وكذا الجنب ممنوع عن قراءة القرآن في مدة عمره والسكران ممنوع عن قربان الصلوة في
ايام جنونه قال المصنف ايضا من قال بالاباحة ثمة اي في الامر لا يقول بالاباحة هنا اي
في النهي كيلا يصير حكمهما اي حكم الامر والنهي واحدا وهو الاباحة وهو محال لان حكم احد
الضدين يجب ان يكون مخالفا لحكم الضد الآخر فلو كان حكمهما واحدا يكون الشيء الواحد مامورا
به ومنهيا عنه وهذا لا سبيل اليه ومن قال بوجوب الايتمار اي في الامر يقول بوجوب الانتهاء
هنا وهو مذهب اصحابنا لان الانتهاء مامور به في قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب
كما سبق هذا ما قاله المصنف وذكر صاحب المنار ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي حراما وثبوت
الحرمة فيه فان النهي والتحريم واجله وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك ثبوت الملك هذا حكم
النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء
حكم الامر الثابت بالنهي الذي يتضمن الامر بضده واقتضاء النهي للقبح شرعي لا لغوي كما ان مقتضى الامر
حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا واستدل المصنف
على ان حكم النهي وجوب الانتهاء بدليل آخر وهو ان ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل اطلاق اسم المعصية
على قربان الشجرة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة في قصة آدم حيث قال تعالى وعصى آدم ربه
والمستحق اسم المعصية الا بترك الواجب ولان النهي متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى قال المصنف
وتمامه اي تمام البحث في هذا قد مر في الامر مرة فلا نعيده وقد ذكرنا ما هو عليه من الايراد فانه
كما يقال نهيته فانتهى يمكن ان يقال نهيته فعصى فلا يلزم الانتهاء لا محالة وقد سبق التحقيق فيه فلا نعيده
ايضا قال ومن قال بان الامر بالشيء الى قوله دون الثابت بالتصريح اقول قال المصنف

من قال ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اي سواء كان له ضد واحد او اضداد لا تقول بان النهي عن الشيء امر بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة وذلك لاستحالة الجمع بين الاضداد اتيانا فيستحيل ان يكون مأمورا به جميعها لعدم الاقدار عليه بكلهن بالبرهة الوسيعة بخلاف الجمع بين الاضداد تركا فانه غير مستحيل فيمكن ان يكون منهيا عن الاضداد اذا كان له ضد واحد يمكن القول به اعلم ان مسئلة الامر والنهي في حكم ضده مما عظمة وقد اختلف الاصوليون فيها اختلافا شديدا لا يدرك موضع النزاع فيها ويغتر اقوالهم فنقول الانزاع في الامر بالشيء نهي عن تركه وكل الشيء بالتصريح بالجزء اذا كان الامر للوجوب ونهي كراهة ان كان الامر للندب فاذا قال صم بلزمه ولا يكره الصوم و النزاع في الامر هل هو نهي عن ضده الوجودي ملاحظ فيكون اسكن عين قولك لا تتحرك بمعنى الكف عن الحركة بأسكن عينا عبر عنه بلا تتحرك فيكون عبارتان لافادة معنى واحد ام لا فيه النزاع لان الصفة اسكن عن صفة لا تتحرك فانه ظاهر للمتأمل وهل يدعيه احد فذهب بعض السابقين والقاضي ابو بكر الامر بالشيء نهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي اخيرا وابن السمعاني وبعض المعتزلة الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا انه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب امام الحرمين والغزالي وابو الحسين المعتزلي الى انه لا حكم لكل واحد منهما في ضده اصلا بل هو ساكت عنه ومنهم من قسم فقال الامر بالشيء نهي عن ضده او مستلزمه ولم يتجاوزه ومنهم من يحمل على الجانب الآخر وقال النهي عن الامر بضده او مستلزمه وقال ابو بكر الصيرفي وهو مذهب عامة المعتزلة من اصحابنا واصحاب الشافعي والحديثي الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر ولو كان له اضداد كالامر بالقيام له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون الامر به نهيا عن جميع اضداده كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها من غير عين وفصل بعضهم بين اوامر الايجاب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده المأمور به وعن اضداده لكونه مانعا من فعل الواجب واوامر الندب لا يكون ذكر فيكون نقيضا لاضداد المندوب لارتفاع غير منهي عنها لانه يجوز ولا نهي تنزيه ومنهم من فصل فجعل امر الندب نهيا عن ضده نهي تنزيه حتى يكون

عن ضد المندوب مندوبا او مكروها يكون فعله مندوبا او اما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد بانفهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد عند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وذهب بعضهم الى انه يوجب ضده وقال بعضهم يدل عليه ضده وقال بعض الفقهاء اشار الى كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وصححه القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وسائر اصحابهم انه يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب كون ضده واجبا منه سوى كونه مذكورا صاحب التوضيح في الامر المطلق فيما اذا كان الامر يوجب يصير الامر به مثل النهي فاما اذا كان الامر به الدال على هذا الطهور وهكذا ايضا كما ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادي في الامر الذي يكون سببا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل والنهي عنه كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون سببا عن ضده كالكفارات واحد منها والبعض مما مأمور بها غير منهي عن تركها الجواز تركها الى غير بدلها هذا تقرير الاقوال والمأمور به جزء المطلق لا يراد الاداء له لتحقق الفرق والجواب عنها اقتضاء على هذا حرفا بالاطناب للكلام بها مواضع عن الكتاب ولكنه ذكر وجه مختار فخر الاسلام وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وساقه لاستلزام الامر للنهي ثبت بالاقتضاء النص لا بالعبارة والاشارة والدلالة وقد ظهر وثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيقدر بأقل ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة لانه دفع البلية بصريح النص فعلم انه اكمل الشيخ ابو المعين في التبصرة على فخر الاسلام وسن واتقنه حيث قال ان بعض المتأخرين زعم ان هذا يدل على ان كل امر بالشيء يقتضي كراهة ضده وليست ما ذكر ان رأيه ولا قوله الوعد على ما ذكر الامر به لازم بكل ضد المنهي عنه وهو الذي ذكره في اصوله على مذهب جمهور اهل العدل الا العلام ما امر به من غير فعل لا يكره كما مذهب اهل الحق فان كان الوعيد منوعا بما لا علام المأمور كما قاله ابو هاشم فاي حاصل الى اثبات اكراهة في الضد للوعيد اذ هو متوجه بدونه ولم يكن بد لتوجيه الوعيد من فعل يحظر بتركه ذكر فعل الترك وكيف يزعم موجه كلامه ان الاشارة لتارك الفرائض وشيوخ المعتزلة بما شرة فعل مكروه وطبيعي لمحظور وهذا ما لا ساغ صحيح اهل العلم والله

صاحب المنار ايضا فقال بعض المشايخ نرى انه يقتضي كراهة ضده وخلاف الرواية فان ترك الصلوة المنذورة امتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه قال صاحب الكشف لكن الزكاة عندنا بان الضد انما يحمل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به منهيا للمامور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة لم يثبت النهي بالنظر الى التفويت وتصير حالة الوجه الوعد والاستحقاق بالعقوبة والا كان نذرا ان صياحا كالصوم يوم النحر حراما لتضمنه ترك الاجابة وهو مباح بل عبادة باعتبار انه تمرين للنفس على عزوفه وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كالكلام الغير قبيح لا يمنع الاثم على هذا المصلي اذا قعد ثم قام فان الصلوة لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه ليس بمنهي عنه ما لم يتفوت بالامر وهو القيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه لم يكن الانيان به بعده ولكنه يكره اصلا بعد الفراغ من السجدة الثانية لاستلزامه ما خير الواجب ولا يكون منهيا الا اذا اضاف القيام

ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل وقال ثم ساق هذا الكلام بنزع الى ما ذهب اليه العامة في المحفوظ لانهم جوزوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ ولا ناظر للظاهر الا ترى ان الامر المطلق ان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق ضد الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل ما اجزأ الوقت بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند ضيق الوقت بالاتفاق والتفويت لا يتحقق قبله وكون مكروها عندنا على ما اختاره الشيخ رحمه الله

وسعى لا يكون مكروها اذ لم يكن الناخير مكروها لعدم ما دونه الى حرام او مكروه فاما الامر المطلق فالتراخي عند سعة الوقت والى الفور عند ضيقه كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم الفوت وكره بعلى ما اختاره الشيخ رحمه الله كما اشار اليه بقوله كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والحاصل ان التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي حرام على الفور ولم يكتشف شرحه المحلة انتهى كلام صاحب الكشف وبكل من هذا المقدار هذه الاشكال اعتبارا انه حمل التفويت على الفوت كما ظهر من كلامه ولكن الذي يظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لركن من الاركان او لشرط من الشرائط اعم مما ذكره الشارح وذكر غير منحصر على المضيق فانه يتحقق ايضا في الموسع ما مر في الموسع بعد الشروع فانه لو شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كان واجبا ولو اخر الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتعذر السبب فيما بقي من اجزاء الشروع

بطريق

فيحرم عنبه افساده لان ابطال العمل حرام في المتطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده فلو نوى الذي شرع بكون حراما ومالا كلهم منويا كالعقود يكون مكروها فعلم ان المنهي عنه بكون في المصنوع والخروج من الموسع بعد الشروع والمفوت كما متصور في الموسع يتصور في غيره فظهر ان هذه السلة للست براجعة الى سلة الفور والتراخي والدليل على ان المراد بالمفوت اعم مما ذكره الشارح ما ذكر في محل الاسلام بقوله وقال ابو حنيفة ومحمد يجوز الظهار وعرض دائم في الصلوة فتصير ضده مفوتا كما لا كل مفوت للصوم وقال محمد القراءة فرض دائم الى قوله فصار كالصوم لانه اذا شرع في الصلوة في اول الوقت صار مضيقا لانه نفل لا يسلم انه صار مضيقا على انه يصير قضاء لو خرج الوقت بل يحرم عليه تفويته وافساده لصيانة عمله للصيرورته مضيقا ثم ذكر المصنف فرعا اخر على الاصل المذكور وهو ان الثابت بالاقتضاء كان قصدا بالتعرض فقال والكف عن الصوم اي عن المفطرات الثلاث فانه واجب لامر مقصود اعني ثم لو ان الصبام الى الليل يدخل الليل في الصوم حتى لا يجوز افساده في يوم واحد ولما تمرين وجب الكف عن الفروج والخروج والبروز في العدة افتضاء غير مقصود فان الهي بقوله ولا عقده النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود وجب الدخول في العدة عندنا حتى لو كنا اذا وطئت المعدة جبهة فعلها عدة اخرى ودخلت العدتان فلو جاز اتيان المراة لم يلزم الجمع بين عدتين شاجبا خلافا للشافعي وحاصل الخلاف راجع الى اصل هو ان الركن في العدة الفعل او ترك الفعل والمقصود بالمقصود بحصار الطريق بعد صيانة الانساب عن الاشتباه فعنده الركن الفعل لان المقصود هو العدة فانه عاد ملكه عن الزوج والخروج فلا تتصور دخلان في وقت فلا يبدأ دخلا كما لا يتصور في يوم واحد وعندنا الركن ترك الفعل وفي العبادة تابع اذ المقصود التوزع عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فيندخلان اذ يكون تركها كثيرة في وقت واحد والدليل على ان في العبادة تابع انها تقضي بدون عليها وتركها الكف عن المصنف فرعا اخر على الاصل المذكور وهو ان لما ثبت حرمة الوقاع في الاعتكاف النهي مقصودا نفوله ولا يباشر هن وانتم عاكفون في المساجد تعدى الحرمة الى واعلم

الى واعلمه من التقبيل واللمس كما في الاحرام ولما ثبت حرمة الوقاع في الصوم اقتضاء لا مقصودا باعتبار الامر بامام الصوم يقتضي حرمة الوقاع لم تعد الى واعلمه حتى جاز للصائم القبلة اذا امن على نفسه قوله وقال ابو يوسف اشار الى فرع آخر على الاصل المذكور وهو ان صلوة الاعاجم السجدات لو كان ظاهرها بفتحه صلوته لان الصلوة منهي عن السجدة على مكان نجس اقتضاء حتى يجب ان الامر بتطهير الثياب والمكان تقتضي ذكر فلا كلهم السجود على النجس مفوتا للصلوة لا كان الاعادة على مكان طاهر فلا كلهم مفسدا بل كلهم مكروها وقال ابو يوسف المتفلم لكن يفسدها بتكرار القراءة فصار ابدا قضاء من حيث انه ما مور القراءة بقوله فاقرأوا فاقتضى كراهة ضده فلا كلهم تكرار القراءة في الشفع الاول مفسدا لا تعمد ما مور بتفويت الما مور به وذكر في ذكر النفي يحتمل هذا الشفع وهو الشفع الاول الذي سر فيه القراءة فيظهر عزم التركيز في هذا الشفع حتى فسد اذا زاده ولا يظهر في الشفع الثاني اذ ليس من ضرورة اداء الشفع الاول بطلان التحريمة الاحتمال وجود الزوال في الشفع الثاني فبقي التحريمة ما بقي ذكر الاحتمال فلا كلهم مفسدا لما مور به فلا كلهم مركزا في كله من التحريمة لعدم الاحتمال لا بصار ربا بنية الاقامة والمسدد بالظهر ليس بلازم بل يتاتى ذكر الجمع والعشاء ايضا وقال ابو حنيفة ومحمد اذا سجد على مكان نجس فسد صلوته لان الظهار فرض دائم للصلوة كلهما شرط صحة اجزابها فصير ضده مفوتا للفرض لانه ما مور بالسجدة على مكان نجس يصير حاملا للصلوة فصار كالاكل المفوت للصوم فان الكف عن المفطرات لما كان ما مورا به في جميع وقت الصوم يتحقق بالاكل في اي جزء كان من الوقت وقال محمد القراءة في الصلوة فرض دائم في التقدير وحكما اذ الصلوة من القراءة وكل جزء من صلوة وكل آية في الاخرين من القراءة لحكمة تعلقه عليه القراءة في الاولين قراءة في الاخرين وهذا اي ولاجل ان القراءة في الصلوة فرض دائم تقدير لا يصلح الامي خليفة للقارئ في الاخرين بخلاف الامام في الاولين لم يفسد الحدث وقدم في الاخرين فسدت صلوتهم خلافا لزفر وجب القاد (بطلان)

ان دخل بغير قراء فلا يكون تعدده مفسدا ولنا ان الركن كعبة صلوة فلا علو عن القراءة اما مجتمعا او تدريجا ولا تعدد بترك حق الامر لانعدام اهلية القراءة حقيقة فلا يكون اهلا لها حكما فصار كالصوم في دوام العذر فاذا خلا ركعة من القراءة بطلت الجودة وقال ابو حنيفة الفساد بترك القراءة في ركعتين الا وسنن من التطوع سدد لبطل قطع لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة ولا تفسد القراءة في الصلوة والفساد بترك القراءة في احدى الركعتين يسد لبطل يحتمل ان الفساد بترك القراءة في ركعة يختص بتحقيقه لان الحل الجزئي لا يوجب الفراء الا في ركعة واحدة وخلافه معتمد اذ الامر بالشيء لا يقتضي التكرار فلا يكون مخالفا للنص وعدى الفساد من الشفع الاول بترك القراءة فيه الى الاحرام حتى فسد اصل التحريمة فلا يجوز بناء الشفع الثاني عليه في الاولى فيما اذا تركر القراءة في الاولين وانما تعدت الفساد الى الاحرام لكون الفساد قويا فطعا ولم يعد الفساد الى الاحرام في الثاني في ما اذا تركر القراءة في احدهما لكونه ضعيفا يحتمل ان يفسد فيه فجوز بناء الشفع الثاني عليه لاصالة كالفساد بترك القراءة في ركعة يحتمل فيه فلذكر عدم الفساد بترك القراءة في الكل يحتمل فيه فان القراءة ليست بركن عند ابي حنيفة الا هم فعلى هذا يسع ان لا تفسد التحريمة بترك القراءة في الشفع الاول اصلا لانه ضعيف يحتمل فيه لانا نقول خلاف الاصم غير معتبر لانه يخالف للدليل القطع وهو قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن بخلاف الحل البصري لان خلافه ثابت بخبر الواحد لدليل عدم تخالفه الشفع وهذه احدى المسايل الثمانية وقد ذكرنا تحقيقها في وضعه وهو نظير من جمع بين حر وعبد ومن عبد ومدبر في صفقة واحدة حيث يتعدى الفساد الى القن في الفصل الاول اي فيما اذا جمع بين حر وعبد لكون الفساد فيه قطعا اذ المدبر محل البيع فلا يظهر حكم العقد فيصير البيع في القن بحصته ابتداء وهو مفسد للعقد ولم يتعد الفساد الى القن في الثاني اي فيما جمع بين قن ومدبر لان الفساد فيه غير قطع اذ المدبر محل البيع حتى لو حكم الحاكم بجوازه نفذ قضاؤه لكونه مجتهدا فيه فبقي حكم العقد وهو فصير البيع بالحصة انتهى وهو غير مفسد فلا يسري الفساد لما ذكرنا الى القن قطع في الفصل الاول ويحمل في الفصل الثاني قال فصل لما فرغ من صفة القبح شرع في تقسيم القبح

الامر

الامر بما قبح لعينه وصفا او شرعا لما حققناه كالكفر والكذب والظلم واللهو وسوء الجوار والايمان والصلوة بغير طهارة وحكمه عدم الشرعية الى قوله بخلاف النهي فيما قررناه اقول النهي في صفة القبح سبع اقسام الاول النهي عنه لكونه قبيحا لعينه او لغيره كالمامور به حسنا لعينه او لغيره وانما اردنا بالنهي والامر المنهي عنه والمامور به لان الامر والنهي ليسا من المتعسرين الى الاقسام المذكورة بل المتعسر والموصوف بالحسن والقبح لعينه او لغيره المامور به والمنهي عنه والمراد به السبب في اصل التقسيم لان كلامه فان اقسام الامر كما مر واقسام النهي اربعة وذكر لا يخلو اما ان يكون القبح للمنهي عنه لعينه او لغيره والقبح لعينه اما ان يكون وضعا او شرعا والقبح لغيره اما ان يكون مجاورا او متصلا فهذه اربعة اقسام وهذا التقسيم انما يصح بناء على ان العقل قد يستقل بمعرفة بعض الاشياء عند اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشعرية وكذا عند المعتزلة العقل حاكم مطلق الحسن والقبح على الله تعالى حتى قالوا بوجوب الاصلح عليه وعلى العباد حتى قالوا ان العقل يوجب الافعال عليهم وتفهيمها من غير حكم الشرع فيها بنفي واما عندنا فالحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى والعقل للعلم بها فان العقل قد يستقل في معرفة كثير من الاحكام ولا يطلع عليه الا بتبليغ الرسل اللام القسم الاول ما قبح لعينه وضعا اي قبح لذاته بحيث يوجد قبحه بمجرد العقل بدون ورود الشرع بتصحيحه كالكفر والكذب والظلم فان قبح الكذب بالله تعالى يوجد بمجرد العقل الا ترى ان الكذر المنهي مركوز في جبلة العقل عند لا ينصور زواله ولهذا لا ينصور ان يسمح حرمة الكفر في وقت من الاوقات كالا ينصور نسخ وجوب الايمان وكذا الكذب والظلم فيجان لذاتها ولهذا حرما في الاديان كلها وقال لبعضها من الامور بالشرائع والقسم الثاني ما قبح لعينه شرعا ملحقا به اي ما قبح وضعا كالمواظبة وسع الخروج المايزي ما آء الفجار والانتن وهو سوء الحال وجبل الخيل بان يقول بعتك الولد الذي يحصل من هذا الفجار ومن هذه الناقة وكذا الصلوة بغير الطهارة وانما ألحق هذا القسم بالقسم الاول اما لعدم المحلية او لعدم الاهلية واللوط وسوء الجوار والايمان

مكتبة صح

النهي اقتضا صفة القبح حقيقة كالامر اقتضا صفة الحسن ثم القبيحة في مطلق الامر صار في
الكلام حتى يتبين الحسن في المامور به لغيره وكذا النهي صار في مطلقه الى الكامل حتى ثبت صفة
القبح في المنهي عنه لعينه لا لغيره فلم يبق مشروعا اصلا وان بطلان الوصف اللازم موجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم ويحق الخفاء اي هذا القسم الذي قبح لوصفه القسم الخافي
وهو ما قبح لمعنى مجاور غير باق بقاء المشروع فيه ما اصله لان النهي يراد به عدم الفعل بعضا فالى كسب العبد
ومعنى قوله مراد مطلقا عدم الفعل لان المنهي عنه غير مراد الله كالمامور به غير مراد والا
يختلف المراد عن ارادة الله وقد عرفت ان الكتاب مع خلاف المعتزلة ساعة انه اتى اعاده بالكاسف
ثم اعلم ان احكام الشرع وكسبهم فيها للعبد فيعتبر اي فيقتضي الابتلاء بالنهي ليكون المنهي عنه ممكنا متصورا
الوجود ليتمكن المكلف من المنع عن اتيان المنهي عنه باختياره فيثاب بفضل الله ومن لم يقدم على الفعل
باختياره فيعاقب بعدله فكون الاتيان والترك مضافا الى كسبه واختياره ولولا الاصل وهو المنهي عنه
لكان عدم المنهي عنه لعدم تصوره لا لامتناع العبد عن ذلك فلا يثاب عليه فيصير النهي سدا بجهده اي
يحقق الفرق بين النهي والنسخ انه اي النسخ يصير في رفع الحكم بالرفع اي رفع المشروع عنه عن المنسوخ
الى منه المقدس وصار لا لحاجات لم يتمكن منها فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا لعلو له
باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع عن المنسوخ والنهي لصرف المخاطب بالمنع عن فعل المنهي عنه وعدمه
بناء على امتناعه باختياره حتى يثاب عليه وبهذا اي النهي والنسخ فرق فيقصر لان من الاسماء ما هو
للثواب وعدمه والاختيار وعدمه سواء والتناقي من الاثرين موجب للتناقي من المؤثرين
ويحق الرجوع الصمير فيها على العدم في المنسوخ والامتناع في المنهي عنه لان الاول يرتفع اختيارا و
باختياره وبما في طرف يقبض لم المنهي كما تقتضي للنهي عنه بعينه فصحة بعضا فان يمكن المنع بها والاول
الترجح في الفعل لصحة امكن المنع بها لان وجوده يمنع لسد القصد شرعا فاما المعنى الشرعي للامكن المنع
لما ذكرنا فيه بها لان الشرع عنه لا يعقل مع القبح فوجب الترجيح فان قوي رجح جانب القبح وعدم المشروعية
فيه بها لان الشرع عنه لا يعقل مع القبح فوجب الترجيح فان قوي رجح جانب القبح وعدم المشروعية
فيه بها لان الشرع عنه لا يعقل مع القبح فوجب الترجيح فان قوي رجح جانب القبح وعدم المشروعية
ثم هم ويحق رجحنا جانب المصور والمشروعية ونرجحنا اولى بنا اولا فلان التصور في المنهي عنه امر اصلي

عقلا وشرعا

جعل

عقلا وشرعا ولعه اما لغة فلانه معقول لازمه انتهى بمقال نبيه فانتهى فلو لم يكن الانتهاء متصورا لما
لازماله واما عرفا فلانه مسقط لرفع اللاعلى بنصوا واما شرعا فلقبح التكليف بالمحال واما عقلا فظاهر لكن
النهي عن المستحيل عبثا والقبح ينتهي عنه لسركذا ثبت بالاقتضا، كحكم الامر بالاداء المنهي عنه والاداء
الموجب للاصل اولى فان المنع اولى بنا اصلا واحدا ما وقد امكن اعتبارها بان يكون القبح راجعا الى الوصف
والمشروعية الى الاصل فكون مشروعا ما اصله قبيحا بوصفه ولان اعتبار جانب القبح مطلقا يودي الى
ابطال حصنه النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير المنهي جدا وحصنه وما يودي الى ابطاله فهو باطل
خلاصه ما ذكره اصحابنا ولكن يمكن المناقشة فيه بان يقال سلمنا بان النهي يقتضي تصور المنهي عنه ولكن
لانسلم انه يقتضي تصوره بكونه مشروعا في اصله فلم لا يكون لو لم يكن مشروعا ما اصله لكان مستحيلا
قلنا لانسلم استحالة عقلا والتكليف بما لا يعد امكانه من حيث الذات والامتناع بالغير وهو
عدم المشروعية لا ما في الامكان الذاتي وسبق الكلمة لبس الاعلى الامكان الذاتي كما عرف في وصف
المكلف ما علم الله انتفاؤه وقوعه مع كونه ممكنا بان لم يجعل ومن ما تعلق كفره فانا اذا فرضنا بان
الربوا ليس بمشروع ما اصله لا يصير مستحيلا عقلا بحيث يصير بكلمنا بالمحال وهو ظاهر ولئن سلمنا انه يقتضي
تصوره شرعا فانه نحن لم نكون الشيء مشروعا قبل ورود النهي ثم يصير قبيحا بالنهي كالمنسوخ فهو لكم
ح يصير نسخا وهما في طرق بعض قلنا لانسلم المنافاة بينهما فان النسخ عباره عن رفع الحكم الشرعي
بنص متاخر وحق نكون الرافع هو النهي كالمنهي عن قبل الكلام والنهي عن الخمر والنهي عن المثلة فانها
ساكان قبله من المجاز كما جاز نكون الرافع هو الامر كقوله عليه كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وعن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها فكما يكون النهي مختصا للنسخ لانه يثبت به فلا يكون مناصا له
فكذلك امتناع العبد عن المنسوخ بناء على عدمه في نفسه دون اختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع
في المنسوخ قلنا لانسلم ذلك فان شرب الخمر منسوخ ونكاح المعتدة كذلك مع انه ساب الانساب
بالامتناع عن شرب الخمر وايضا عدم شرب الخمر ونكاح المعتدة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه في
هذا ما خطر لي في سبيل اثاره البحث ولا على انه لا يمكن الجواب عنه والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا

المناقشة

ثم نهي عنه دليل لعينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع الشرعية والذاتي لا يزول فعلم ان النهي عن المشروع ليس لقبح في ذاته فعسى ان يكون لقبح في وصفه او لمعنى في غيره وهو المطلوب

له فاندفع بهذا الطريق جميع ما ورد لنا من الطريق الذي ذكروا ولا قول والحكم الاصلي للنهي ما ذكرنا انه

الاصلي في النهي لعدم العلم مضافا الى اختيار العبد وكون المنهي عنه مقصود الوجود هو الحكم الحسي للنهي واما القبح في المنهي عنه يثبت مقتضى به اي بالنهي لحكمة الشارع وهو طلب الاعدام فوجب كون القبح وصفا للمشروع لبقاء الصبر المقتضى وهو القبح لعينه مبطلا للمقتضى وهو النهي لانه لو كان قبحيا لذاته لصار نسخا والمقتضى صحيحا لانه مبطلا فصار المقتضى مرجحا دليلا على فساده بعد كونه دليلا على صحته وفيه عود الشيء على موضوعه بالنقض وهو جعل احدهما نافيا مشروعيته لسعي كل منهما

وبحكم العدم بالمقتضى وهو القبح تقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي راجعا الى الوصف دون الذات فيصير اي المنهي عنه مشروعا ماصلا اي في نفسه غير مشروع بوصفه النفس القبيح به فصار فاسد الذوات وصفه لا باطلا لبقاء اصله اذ الاصل راجح على الوصف والامكان بان يكون صحيحا بوصفه باطلا باصله لان بطلان الذات يوجب بطلان الوصف لقيامه به

قوله والمشروع يحتمل الفساد ضد اعما قاله الشافعي الاعمال الشرعية لا بعد وصف الفساد دون القبح للتفاوت بين المشروعية والقبح لان المشروعية اذا لحقه رضا الشرع يكون سببا قائما بذاته

الدليل على ان المشروعات تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فعال المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف فسد حجه ولكن يمضي احرامه حتى وجب عليه المضي على كل وجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام فثبت ان القبح من الفساد بوصفه وللشرعية باصله متصور شرعا وانه لا مانع في سببها لعدم اتحاد الجهة وكذا الطلاق البدعي والصلوة في الارض المغصوبة مع كونها محظورين ترتب عليهما الاحكام الشرعية وهو سقوط القضاء ووقوع السنة وكونهما مشروعين بالنظر الى الاصل لو قوبل اي من وجه النهي عنه الوجه الذي بينا وهو ان يكون مشروعا باصله دون وصفه

لبقاء المشروع ما امكن فعلم ان المشروع على اشار صحيح وفاسد وباطل انما ما لم يكن مشروعا باصله ووصفه

تم الصحيح

فهو الصحيح او غير مشروع بوصفه واصله وهو الباطل او مشروع باصله دون وصفه وهو الفاسد والقسم الرابع وهو ان يكون مشروعا بوصفه دون اصله سائغا في القضية العقلية ولازم بوجوده نظر في الشرع فعلى تقدير رجحان الفاسد والباطل فيسوغ في عامة المقامات وفي جملة احوال بطلان الوصف دون اصله المقتضي دون سببه المقتضي لكونه شرطا لصحته والشرط تابع لمشروطه فلا يحكم ببطلانه وقد ايضا بحاطه حدود ذاكحدود المشروعات فان يحمل النهي غير النهي الذي يحمل ظاهرا واحدا وان يحمل المقتضي صحيحا لا بطلا وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الخصم فان فيه ابطال المقتضيات وعدم مراعاة حدودها فان النهي نسخا بطل احد النهي وفي جعل المقتضي بطلا بطل احدهما وما كان من المحتمل طريق الترجيح من الاسم والنهي وهو اشارة الى الجواب عما قاسه الشافعي له بقوله ان مطلق النهي مقرر الى الكامل كالامر يقرر الوقوع في الكامل من الاحاد في الامور به الثابت بمقتضى الامر لا بطل الامور به يحتمل وجوبه وهو الوجوب على صفة الكمال ومطلق ما بلغ ليمان من الحسن الكامل محلا لافهم الثابت بمقتضى النهي لوانه لذاته لصار بعد بطلا للنهي وصيرورته على ما بيناه فلا يحل ثابتا بوجه ما يصير بطلا قال وعلى هذا قلنا ان البيع الذي هو مشروع باصله الى قوله فيصير بالشروع ولا يصلح للقضاء اقول لما فرغ من تقرير الاصل شرع في بيان ما يسيء عليه من الفروع فعلى هذا اي بناء الاصل المذكور وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي قبحا لا شرط قبح البيع بالجمعة ان يكون قبحا لا بسبب امرا مشروعا باصله اذ الاصل في العقد البيع ولهذا اضاف العقد اليه وهو القدر عليه وبفسخ العقد بعد ذلك فيدفع ذكر ان المنصوص من شرع البيع الوصول الى الانتفاع بالاعيان اذ الاثمان وسائر انواعها لكونها غير منتفع بذاتها وكانت كالاوصاف لها فكون مشروعا باصله لصدوره عن اهله في محله غير مشروع بوصفه وهو الربا فانه بمنزلة الوصف لما ذكرنا ولو كان ذكر الهادي له واندفع بهذا ما ابتدأ الزركشي فكيف يكون تابعا فانه مقصود المالع كالمبيع مقصود المشتري فيجعل احدهما مقصودا والاخر غير مقصود تحكم والمراد المال ما يجب الله الطبع ويمكن ادخاره لحاجة اوهو ما خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الضنة وهي هذه المثابة وكذا يشترط تمول الربا للتخلل ولانها كانت مالا منهوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة شربها ونجاسة عينها وليس من ضرورتها انتفاء

كالدهن والسرقين لكنها ليست منفعة لان المنفعة ما يجب ايفاؤه لعينه او عمله او بقيمته وهي
ليست لذلك فانه لا يجب ايفاء ما ذكر فاذا كان تسلم فصح تبعا من وجه من حيث انها ما لوم يصلح
من وجه من حيث انها غير منتفع بها فلا منع اصلا لانعقاد فصار مشروعا ما صله دون وصفه فصار
فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع عبدا بحر يعتقد البيع فاسدا لا باطلا لان هذا مع مقابضه اي عرض
لمسلم وكان كل واحد منهما تبعا لصاحبه فانعقد موجبا لحكمه وهو الملك لكل محل يقبله وهو العبد حتى
يجب قيمته وثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا انعقاد لمحل لا يقبله وهو الحر حتى لا يملك ولا
يقبض لحكم العقد لانه واجب الاجتناب فلا يحل تسليمه وسلمه كلا وضع الحر بالدراهم حيث يبطل لان الدراهم
تصلح للعينية فتبقيت الحر مبيعه وهي لا يصلح للملك لعدم تقومها فلا تنعقد البيع لانعدام المحلية وكذا
البيع بالميتة وجلدها على ما بينا فاسد تا وانما حدث المالية في الجلد بصنعة الدباغة فلا يكون
مالا قبلها فانعدم ركن البيع وهو المالية فيها فوقع العقد بلا ثمن فيبطل لعدم ركنه وهو المبادلة
المال بالمال وبشكر على كل جلد الميتة ليس بمال مسلم ذكره قاضيخان في فتاواه وغيره وهي حجة
له عم للتجارة ليساوي مائتي درهم فات قبل الحول فسلمها ودبغ جلدها حتى بلغ قيمة جلدها
نصابا فتم الحول كان عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدبغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء
الحول وجود هاهنا في آخره وهو غير موجب للزكوة حتى لو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم
صار خلا يساوي نصابا فتم الحول لا زكوة فيه على رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفرق ابو يوسف رحمه الله
بين جلد الشاة مذكوم فيقوم الحول مقامه وبين اذا تخمر هكذا لان فيه طرح حكم الحول قوله ولذا البيع
الربوا مشروع باصله لوجود ركنه من اهله في محله وهو مبادلة المال المعلوم بمثله غير مشروع
بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض وجه ان نفي شرائط الربوا التي هي شرط جواز العقد في الربويات
والفضل كالوصف وكذا صوم يوم النحر وايام التشريق فان النهي تعلق بوصفه وهو انه
يوم عيد فكان مشروعا ما صله حتى صح النذر به عندنا لان هذا اليوم مثل سائر الايام من جميع
الوجوه فان الصوم فيه يصلح لقهر النفس الامارة بالسوء فكون محلا لهذه العبادة لكنه غير مشروع
بوصفه

بوصفه وهو كونه يوم ضيافة والصوم يصير معرضا عنها واذا ثبت انه مشروع باصله لا يلزم
باطلا فصح النذر به لكونه طاعة باصله والمعصية غير متصلة به ذكر ابن علاء وهو الاعراض
عن الضيافة فاما ذكر والملفوظ به فلا يعصيه والنذر ذكر لا اصله فلا يحل الشروع فانه
فعل يعصيه لهذا لا يلزم بالشروع بل يجب عليه نقضه وبه خرج الجواب عما قاله زفر والشافعي
ان الصوم فيه معصية فلا يصح النذر به اذ لا نذر في معصية الله تعالى واذا وقت طلوع الشمس
وغروبها صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة لانه سبحانه لم يتعبد
على عباده فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاء بسببه فالعبرة لطلوع بين
قرني الشيطان فاذا ارتفعت فارقها واذا استوت قارنها واذا زالت تباعدت عنه فاذا
غربت فارقها فلا يصلح في هذه الاوقات لهذا معنى سجود الوثني للشمس فيقارن الشيطان هذه
الحالة ما شرون بهذا الامر اي مطيعون له وقوة الشيطان في هذه الاوقات لتسويله لعبدة
الشمس ان يسجدوا له فيها وقد قارن الشيطان ما حينئذ راسه لانه بمقابل الشمس حين طلوعها فيتصور
دونها حتى يكون طلوعها من قرنيه فيتعلب سجود الكفار للشمس عباده له فعلى هذا يكون جعله وعلى
الاول مجازا قوله الا ان نصارا الوقت بالصلوة الى آخره اشارة الى الفرق بين الصلوة والصوم فانه
ثابت بالسنة في صوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة والصلوة في الارض المغصوبة
من جهة المالك كالصوم ورد لهذا في وصفه شرع في بيان العوارض فقال الا ترى ان كون النصارا الوقت
بالصلوة فرض اداء المكان بها دون النصارا الوقت بالصوم لان الوقت سبب لوجوب الصوم كما
ومعيار له لانه شغله به ونزداد به ونبقص ازيد ونقاصر فاذا ضاق فيه صار ظرفا بنفسه عيارا
عن الاسباب عن المظروفات نهار اصح النية فازداد الاثر في فوت المساواة في الصوم حتى فسد فلم
يلزم بالشروع فيه ولو شرع في الصوم في يوم النحر صح عليه افساده ولا يجب عليه قضاؤه ولو افسد
ولا يصح الاسقاط ما في ذمته من القضاء حتى لو صام يوم النحر سهوا قضاء كان عليه الاسقاط به
لان ما وجب كاملا لا ينادي ما قصر وكره الصلوة في الارض المغصوبة فان الامكان فيها

ولا وصف ولا معيار فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب الكراهة ويبقى الصوم
اداة الواجب فيضر بالشروع فيها حتى يجب عليه القضاء بالافساد ويصح للقضاء حتى
يسقط ما في ذمته لوقوعه فيها لانها كاملة فتتأدى بها الكامل وانتقصت الصلوة
في اجزاء نفسه، ولا يؤثر فساد المسجد بحالة الا انه لما كان مجازا ولم يكن وصفا لازما
يؤثر النقصان دون الفساد فيضر بالشروع فيها اي بهذه الاوقات المكروهة حتى يجب عليه
القضاء بافسادها ولا يصح للقضاء اي لا يسقط ما في ذمته من الواجبات لوقوعه في بعض اوقات
لانها ناقصة فلا تتأدى بها الكامل والنقصان الذي منع عن الوقوع عن القضاء اذا كان راجعا
الى نفس المؤدى به اصلا او وصفا فاما ما لم يدخل تحت الامر فغوائه لا تمنع عن كونه كاملا مؤديا
به فالنقصان بترك الفاتحة او بعض الواجبات من هذا القبيل حتى لا يحرج عن العهدة ولا يكون به
النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود لو كان ساهيا ولو نذر بصلوة ناقصة فانه يجب ان يقضي
في غير هذه الاوقات الخمسة كما اكثر ثوابا من غيرها لما ذكرنا والمراد بكونه وقت سبب في الصوم والصلوة
لا بكونه سببا لما شرع فيه من النفل كما هو سبب للشروع فيه من الفرض لان الكلام في النفل لا في الفرض
والمستحق بقوله والوقت سبب على وقت الفرض لان قوله حتى يصح للنقصان ويضر بالشروع بأياه
فانه ذكر الاصوب لان النفل وقد يقضى بسبب الوقت لما ذكر كل رمضان والبقاء ايضا نعمة يستدعي
الشكر وكان سبيل يجب عليه الاستمرار بالعبادة في جميع الاوقات لموالي النعم عليه فيها الا انه تعالى
رخص في بعض الاوقات بالاستمرار بغيرها من الخوارج لاحتياجنا اليها لضرورة المعاش وخص بعض
بالاعياب فاذا نذر او شرع فيه كان الخلل بالتعرض قبل وقت الكراهة سبب للصوم والصلوة ك
الاصل قال ثم النهي الا فعال المحسية موجب فسخ عينه الى قوله لا الى كون الاداء مشروعا
اقول ثم النهي عن الافعال الحسية وهي التي يعرف وجودها حسا من غير توقف على الشرع
والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحققها على الشرع لانها كانت معلومة قبله عند جميع اهل الملل وجب
فسخ عينه بلا خلاف لان الاصل شرع النهي باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي في غيره فلا بد ذكر هذا

الاصل

الاصل للضرورة والضرورة في الافعال الحسية انما امكن تحققها مع الفساد لوجودها حسا فلا
تسبب الفساد والنهي عن الافعال الحسية يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
وسائر العقود والمعاملات توجب فسخ غير حتى يتوقف مشروعا بأصله دون وصفه عند
ان انطلاق الفسخ في عينه توجب ابطال اصله في المشروع لما ذكرنا من الاتحاد في المحسوس لوجود
فلانا في الفسخ تصوره لا يقال هذه الافعال التي عدتم عن الشرع بعد جوازها ايضا فانا اذا
رأينا رجلا يصلي وسمع علينا انه فعل ذلك على القمار والشرب لانا لم نر من حيث كونها افعالا
يجوز حسا فاما من حيث كونها صلوة على هيئة مخصوصه وعددا مخصوصا حتى يتغير الكل
والكل لا يجوز الا بالشرع فالقمار البيع والاجارة ونحوها لم تتوقف تحققها على الشرع فان اهل
وغيرهم كلهم شاطرونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع فلما انهم تعاطوها سادلة
بالمال واما المنفعة فاما ان يكون بحت واشتريت عقدا عديم بحت يترتب عليه احكام لا تكاد
يضبط فلا بد انها ثبتت بالشرع هذا ما قرر فيه بحث فان القمار والشرب وسائر الافعال التي
عديم من الحسيات ايضا التي يعرفونها قبل الشرع من حيث انها افعال فاما من حيث كونها على هيئة
مخصوصة وصفة معلومة وبسبب الفعل المعهود ما يوجب الفساد اذا كان المفعول يحتوي اللام على الفاسد
فقد قلتم ان الكل لا يكون الا بالشرع وانما يوجب الذبح الخطأ اذا كان شبه عمد وانما يوجب
الدية اذا كان خطأ وغير من احكام القمار وسائر انطلاق النهي لا يجوز الا بالشرع وكذا الزنا من حيث هي
وطيء في غير ملك ولا شبهة وكذا الشبهة انما في المحل او في المحل يوجبا للوجه او الجلد وغير ذلك
من احكام الزنا وشرائطها فلا يجوز الا بالشرع اولى فلا فرق بين القسمين فان اصلها من حيث كونها
افعالا لا يجوز بالحس قبل الشرع واما من حيث كونها اشياء مخصوصة وكيفيات معلومة من حيث
للاحكام المخصوصة فلا يجوز قبل الشروع فالفرق على الوجه الذي ذكرتم والا يتم قولكم الا اذا قام
الدليل بخلافه فيها ان الافعال الحسية والشبيهة بها مما عدا غير الافعال الحسية يقتضي القبح بعينه
الا اذا قام الدليل بخلافه فيجب تقصي القبح لغيره كما انهم عن الوطء حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي

ان تعلم واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي في الاذى والشقه لا لعين هذه الاشياء وكذلك
النهي عن الفعل الشرعي يمنع الصحة لغير ومدار على بقاء المشروعه الا اذا قام الدليل على انه مع ذلك
يقتضي الصحة لعينه ومدار على نفي المشروعية كما ان النهي عن المناصب والمناقيح وصلوة الحدث وصلاة
وعند ان في الدليل ايضا في بان النهي عن الافعال الحسيه والنهي عنه يقتضي القبح لعينه ومدار على
المشروعيه الا ان يدل فيها كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء فان الدليل يدل على ان الوطي كما حاله
الحيض منهي عنه لمعنى الاذى والبيع وقت النداء منهي عنه لغيره ومعلوم الاخلال بالبيع فلا مدار على المشروعيه
قوله ولا يلزم عليه اي على ما ذكره من النهي عن التصرف المشروعيه تقتضي رفع المشروعيه
الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد اعتد سببا للكفارة التي هي عباده ولم يتعدم
مشروعيته وكونه سببا لحكم شرعي وانما يلزم عليه لان كلامنا في الحكم المطلوب بشرعا المتعلق
بسبب مشروع كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل يثبت بسببا لذكر لحكم بعد ورود النهي عنه
ام لا والظهار ليس بشرع موضوع لحكم مطلوب بشرعا بل هو حرام منكر من القول وزور
والكفارة انما وجبت جزاء المنكر الجريمة وتوب وصف الخطر في السبب لا يخرجه عن كونه
صالحا لايجاب الجزاء بل يؤكده كما في القتل والبه اشار المصنف بقوله فانما شرع جزاء
فيعتد حرمة سببه اي بمنع الزكوة سببا حراما حيث رتب عليه ذكر الجزاء كما لقتل العمد لان
الجزاء لا يجب بارتكاب المباح قوله ولا يلزم عما قررنا من ان حريم الفروع على الاصل
المذكور شرع في جواب ما يتوهم ورود نقضا على ذكر الاصل فقال ولا يلزم انا النكاح غير
مشهود اي لا يلزم على اصلنا المذكور ومعلوم النهي عن الافعال الشرعيه تقتضي كونها
مشروعة عند النكاح غير مشهود فانه منهي عنه مع انه لم من مشروعا اصله وانما قلنا
انه منهي عنه لانه لو جاز قوله على الانكاح الا مشهود على حقيقته الذي يلزم الحلف في كلام
الشارع لوجود النكاح اذ آية عند ما ذكر وبقاءه عند الجميع فكون منهيا عنه النهي كما في قوله
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي لا يرفثوا ولا يفسقوا وكما في قوله هدا لا ريب فيه

اي لا تزنوا

ان لا يزنوا حتى على احد الوجهين لما كان ما يلزم الحلف فاجاب ولا نسلم قوله لا يلزم منا لانه
منفي وكلامنا في النهي لان المنفي يجب ان نسلم انه منهي عنه بدليل على حقيقة النهي اذ الاصل في الكلام
قوله الحقيقة فكان ذكر اخبارا عن عدمه وهو باطل لوجب بقاء المشروعه وما ذكره من لزوم الحلف
غير لازم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف بالحديث ولا يلزم الحديث مذهب خالفه
لاحتمال ان يكون النكاح غير مشهود باطلا منعقدا لكن سمع لا لثبوت النسب ولا يسقط الحد وأداء
العقد والمهر لانا نقول ثبوت هذه الاحكام للشبهة لم اجاب عنه بانا بالدليل انه نهي على سبيل
التحريم قوله ولا يلزم شرع للحل والتحريم بضده معه ولنا على ما ذكرنا لم المراد منه النهي فرجعنا الى
فانه لا يلزم انا ايضا لان النهي عن النكاح موجب للبطلان لان النهي انما يوجب بقاء المشروعه بقاء
اثبات موجبه وهو الحرمه مع المشروعه كالبيع لا فانا لا نكن ذكر كالنكاح لانه شرع للملك ضرورة
لا ينفصل عن الطرفين اذا الاصل عدم شرعيته لكونه استيلاء على حر شرعيته والله انا شرع لضرورة بقاء
النسل التناسل على وجه نظر انوه في الطرفين فكون موجبه الاصل الحل وموجب النهي الحرمه والتحريم
بضاد موجب الحظر فلا يكن الجمع بينهما والحرمه ثابتة بالنهي فتعدم الحل ضرورة فكون باطلا العدم اذ الاسباب الشرعيه مراد احكامها لا ذاتها كالنكاح الحرام بخلاف البيع حيث لكن القول
فيه بقاء المشروعيه مع كونه منهيا عنه لانه شرع لملك اليمين فضاد فيه الحل والتحريم بضاد الملك
دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل راجح فلا يفوت الاصل بفواته ثم اوضح ما قاله من ان عند النكاح
موضوع للحل والبيع للملك بقوله الا يرى ان البيع شرع في موضع الحرمه كالامه المحرمة وفي الاحرام
الحل كالعبد والبهائم في النكاح فلو كان الحل منصودا لكن اليمين كما هو منصود بالنكاح لكان
البيع في هذه الصور لعدم الفائده فظهر انه اذا انتفى الحل في النكاح بطل واذا انتفى الحل في
البيع لم يبطل والاشكال على ما ذكرنا انعقاد النكاح مع انتفاء الحل حاله الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا نفاس ومع الظهار المؤبد لعوده لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور لبطلان اثره
بعذر والعذر عارض فانها في حق وجوب الوطء والاحرام يزول بالاحلال والحيض بالطهر والحرمه

والتناسل ج

من الطلاق ج

بدون قصد المكان البعيد لم يصر مسافرا والخطاف الذي بالولد الوتد اقصد به او اذ له المولى
خرج من كونه عاصيا ولم يتحر سفره فطرء معنى المعصية يجاوره له يمكن انفكاكه اذا قطع بوجد
بدو السفر والسفر بدو القطع فصلح سببا للترخص قوله والملك يستباح الغصب يشاره الجواب
المسئلة الدالة الواردة نقضا على الاصل المذكور يقرره انا لا نسلم ان الملك والغصب مختصوا بها ثابت
بالبيع والهبة بدليل ضمان الشفيع اذا ضمان طريق الجبر ويلزم بتدعي الغوات اذا ضمان
بدل العين خلافا لك فانه لو كان عنده بدل رد العين بدون ضرورة القضاء بالقيمة خروج العين عن ملكه
لتعلق حق الغرماء ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه فلو لم يحز المغصوب عن ملكه بدليل
ان ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولما توجب ثبوت الملك للغاصب ثبت له ضمان
العدوان الذي هو شرح فصار حسنا لحسن الحكم الشرعي الذي هو شرضه اذ شرع الشيء تابع لشرعية
وانما يتبين ثبوت الملك للغاصب مقصودا كما لا يخفى لبعض الماشرين من المشايخ فانهم سلكوا
ان المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه لما لا يجتمع البدلان في ملك واحد ثم قالوا وهو غلط
عندنا ثبت شرع وقت الغصب كما ولهذا تعتبر القاصر يوم الغصب وقال بعضهم الموجب
للملك هو الغصب لكن عند اداء الضمان وهذا ضائع فان الملك لا يثبت له عند اداء الضمان
شرع وقت الغصب حتى له ولهذا لا تسلم له الولد ولو كان السبب للملك هو الغصب لكان اذا تم له الملك
بذكر السبب ملك الزوائد المنفصلة والمتصلة كالمبيع الموقوف اذا تم الاجارة ملك المشتري المبيع
بالزوائد المتصلة والمنفصلة فالاسلم ان ملك الغصب يوجب رد العين عند الامكان ورد القيمة
عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب يتولاه عليه وعلى البدل ما اخذتم من
الغاصب شرط القضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا وهو مخالف الاسلام ولهذا
لا ملك المولد لان الملك كان شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وبوجوب الانفصال
ليس مع فلا ثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تابعة محض وكذا الكسب بدل المنفعة
فكون معا محضا فيتبع الاصل قوله وضمان الجناية اشارة الى الجواب عما يرد على ما سبق

تعرض

تعرض الخواب - ان رجحنا احد هما وهو الذي يشير اليه كلام المصنف وهو ان ضمان المدبر يدار على
الضمان فمقابله البدد فالعين خارجة عنه وهو مذهب الشافعي اذا قلنا ان بدل العين هو الذي وجب بالغصب
المدبر لعدم امكان رد الملك عنه واذا ثبت ان الضمان مقابلة البدل نفع الحاجة الى رد
الغاصب عين العبد كما في المدبر اذ ليس فيه ابطال ملك احد وهو تصوير الوجه الثاني
بقال لا نسلم ان ابطال البدل ابطال ملك احد اذ ان فان ضمان المدبر طرئ على ملك المغصوب منه مع
ان المدبر لا يسعمل زمن ملكه تصوير جواب عن الوجه الاول ان ضمان المدبر ليس مدار على العين لان من
شرطه وهو انعدام الملك العين متقومة فيجعل ابتداء ملك الغاصب في العين الحاصل بفوات اليد وكذا
اذا جعل الضمان بدلا عما فات بالاباق والبيت وهو اليد فانه ايضا فصار المدبر كالمدبر القن الا ان الولد
مقابلا بالعين فلا صار البدل بالاباق عند تعذر الاصل كالمجموع الحاصل فقد صح الجواب فلا يجعل بدل الاصل
لم يتعدد الاصل واذا لم يملك ذكر يحمل بدل العين للغاصب وهو الفضل الذي ثبت بفوات اليد كما في المدبر
تصوير الجواب عن الوجه الثاني ان المدبر يخرج من ملك المولى بمجموعه بشرط الضمان اذ لو لم يخرج عن
ملكه بقدر الضمان في ملكه وبهذا الوطء المدبر يسقط كل الغاصب فقد الموطوء وللمولى الا يرد خلفا
فيبقى نفس المدبر فان خرج المبيع عن ملك المدبر فلا يجوز ابطاله والملك فيه سبب الزوائد وفي الانتقال
هذا القدر وتصيره الوقف يخرج عن ملك الواقف بشروطه ولا يدخل في ملك الموقوف عليه قوله والزنا
انما يوجب حرمة المصاهرة هذا اشارة الى جواب لسلم الاول بوجه الوارد نقضا على الاصل المذكور وصورة
ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بدليل حتى يورد الاسكاف لانه سبب لولد المسخ للكرامات وهو الاصل
في باب الحرمة لان الاستيفاء بالجزاء يتعدى منه للوسيلة الى فروعه واصوله والى اسباب الولد اقيم
سبب الولد وهو الوطء مقامه لتعذر الوقوف على حقيقة الحال كما قلنا السفر مقام المشقة فجعلنا
الوطء وجد واعتبر موجبا لحرمة المصاهرة لان اتابر تبعية الولد وما قام غيره مقام غيره بطريق التبعية والخلاف
بطريقة نفي الاصل الاولى وصف الحديد اذا الحديد في الحد حقيقة الاصل وفي صفاته الاوصاف الجارية تابعة فاقام
مقام الآلة بطريق الكرامة ، معتبر الاباق وصف كمر الزنا يملونها وسعيرا فكذا ههنا بطريق الكرامة الولد سببا

للبعضيه

للكراهة الى كون الزنا موصوفا بالقبح والحرمة وكان سبيا لتحريم الموطوءة على الواطئ

باختلاط الماءين اذ كثيرا ما يكون ذلك مع ظن حصول العصمة والعصمة في جواب اما حاصلة

حواء لهذا المعنى والى ما ذكرنا من معنى البعضية اشار عز من قائل في عدم حواز البيع بالامهات حيث

فالكيف بجموعهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماكم بدمائهن قال فصل في بيان

اسباب الشرائع اقول لما اسرت العبد فاد النزل قوله للشارع عن شرعا احكام العابده

بخطاب الاقتضاء او التخيير كالامر والنهي شرع في بيان الاحكام التي هي مخاطب المكلفين بها اعني

اسباب الشرائع اي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وسمي الطريق شرعا لان

لغة من الابانة والشرع في اللغة بمعنى الاظهار وشرع لهم كذا اي بين والدين وضع الهي يتوصل

باحاد بهم الحق الى الخير بالذات وجوز ان يراد من مشروعات نفس العمل حاصة فكون اللام والاضافة

فيها للعهد والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل والطريق سببا لامكان

التوصل بهما الى المقصود واما سمت اسباب الاحكام بها لاضافة الحكم اليها من حيث انها طرق وصلوك

الاحكام وفي الاصطلاح السبب العلامة عرفت كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا

شرعا لحكم لكن السبب معروف الوجوب بالعقول في قولهم العقل دليل النقل المعلوم عامة العلماء

فالزوال للاحكام اسبابا باضافة الهها الموجب الخصمه والشارع لها مولاه دون الاسباب الى الاحباب

بالشارع دفترين ومواضيار الشيخ الى المنصور والجمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد

اسباب باضافة وجوبها الهها واما العبادات فلا باضافة وجوبها الا الى احباب الله وعطائه

العبادات وجب عليه الخطوض فضا فالى اجابة اذ لم يعرف وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فضاف

الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد ولان الواجب في العبادات ليس الا الفعل وهو بالخطاب

اجاعا فلا باضافة الى شئ آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيآن الالزام والفعل فاما باضافة وجوب

الالزام الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني قبل الحكم

التعزير بحكم العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيحوز اضافة ما وجب عليه الى السبب وما وجب

الولاة

الولاة الى الخطاب المتوجه اليهم بقوله ع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزاني

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يحوز اضافة العبادات المالية الى الاسباب

عندهم ايضا واكثر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الكل فالمنصوص عليه شاذ بالنظر النص وما عداه

بالوصف الذي جعل علة وكون ذلك امارة للثبوت حكم الفرع ما حاله قالوا الان الموجب للاحكام

والشارع لها مولاه وفي اضافة الاحباب لخبره وهو الاسباب لعطفه عز اسمه وذكر الاحبار

تعالى جعل بعض الاوصاف امارة على حكم الفرع فيقال لها اسباب وعلل موجبه مجازا لظهور

الاحكام عندها ولان الاسباب كانت قبل الشرع ولا احكام معها وايضا وجد بعد الشرع بلا

كالمجانين والصبيان ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كالحدوث العقلية والدليل عليه

ان العبادات مع بحثها مزج بتعلقه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب وهاجر الينا ولو كان الوجوب

بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لحصول السبب في حقه واما العامة فقالوا الله

شرع للعبادات اسبابا باضافة وجوبها اليها والموجب الخصمه مولاه كما شرع للقصاص والحدود

اسبابا باضافة الوجوب اليها والموجب مولاه لحمل سبب وجوب القصاص العمد العدوان

وجوب ضمان الاتلاف وسبب حل الوطئ النكاح فكذا الشرع للعبادات اسبابا عرفت سببيتها

باشارات النصوص فرد اكثر جميع الاسباب وعطلها واضافوا الاحكام الى الله ع فقد خالف

النص والاجماع وصار حريا دون اكثر البعض ولا وجه له ايضا لانه لما حاز اضافة بعض الاسباب

بالدليل حاز اضافة سائرها اليها ايضا بالدليل وقولهم لو اضطل وجوب الهالزم عدم الاضافة الى الله

فاسد لانا لا نحملها موجبة بذواتها بل بوصلنا الى معرفة الحكم فاضافة الها لا منع الاضافة الى الله

كاضافة آلة الى الآلة كالحديد الى السيف والقطع الى السكين لا منع الاضافة الى القاطع والقاطع وهم

الاسباب كانت قبل الشرع ولا حكم لها فاسد لانا علة جعليه صارت موجبه بحعل الشارع لا بذواتها

كالملائكة فلا يكون سببا قد جعل الله اياها اسبابا واما الذي سلم في الحرب وهاجر الينا فالاحكام

عليه انشاءات قبل بلوغ الخطاب اليه لعدم الخطاب حقه للآداء والقضاء مبني عليه لما قيل

طريق الله لاخلاوة للمسلم لان جميع الناس معترفون بان الموجب للمسلم هو الله لا غيرا عالم الغيب فيه احد
ولا خلاف لاحد انه لا يجب في هذه الاسباب فان لحلم الله لا وحيات بذواتها فلا خلاف الا الى الشرط
قوله اعلم بان اصل الدين هو الايمان بالله كما هو باسبابه وصفاته وهو سابق الاحكام من العبادات
والمعاملات والعقوبات والكفارات مشروع باسبابها جعلها الشارع اسبابا لها بان
على اصحابه تفضلا منه مسببا على عباده فلسبوا بها الى معرفة اصحابه الذي هو سبب عنهم حصولها
بعد انقطاع الوحي فصار اصحاب الاعذار لها مجازا قوله كالحج بالسبب اذكر المشروعات اسبابا بعد
في بيان سبب كل واحد منها وابتدأ بالحج لكونه اسوع وكان الاولى البداءة بالايمان الذي هو
ثم ذكر الصوم وثنى بالصلوة لكونه اسوع منها ثم ذكر العقوبات بعد العبادات لكونها
واخر الكفارة منها لكونها مركبة منها ثم ذكر المعاملات لتعلق فاسدها بالمدسا وختم بالايمان تفاءلا
وانما جعل السبب الحج لاضافته اليه فالاحرام ولنه على الناسخ البيت والاضافة دليل السببية
واما الوقت فشرط الاداء لعدم صحته دونه وليس بسبب لانه لا يضاف اليه ولا يتكرر بتكرره فلو
كان الوقت سببا لتكرر بتكرره كالصلوة والصوم ولما كان سببه السبب وهو غير متكرر لم يتكرر
الوجوب وكذا الاسطاعة مالم الشرط لوجوب الاداء والوقت شرط لجوازه ولهذا لا يصح اداؤه
غير ذكر الوقت وجوازا داؤه عن العقوبة وعدم تكرر الوجوب بتكرر الاسطاعة وعدم اضافته اليها
دليل على انها ليست بسبب له ولانه عباده بدنيه فلا يصلح لما ليس بسالة ولكنه عباده محضة وزيادة
بقاع شريفه فصلح لسببيته فان قيل الاداء غير جائز في الاوقات المكروهة فعلم انه شرط الاداء قلنا
لم يكن شرطا كان سببا لما اضافة الحج الى الوقت فعلم ان الشهر معلومات وبعالم الحج ولم يجز تقديم
الاداء على الوقت والطواف للزيارة قبل يوم النحر والوقوف بعرفه وهذا دليل سببيته وقت
قلنا اما الاضافة فلا تدل على سببه اذ الشيء يضاف الى شرطه مجازا وانما لم يضف الحج الى الوقت والوقوف
اصيف اليه وهذا لان الاداء على السببية يدل عليه واما عدم جواز التقديم فلسبق الاجزاء الى سبب
بدليل ان الحج لا اركان شرع اداؤها منفردا فما منفسا على الانكفاء والازمنه فلم يجز تقديم الشروع قوله

الصوم

الصوم بالشهر لاضافته اليه وتكراره بتكرره وصحة الاداء بعده لا قبله ولكن اجعلنا ان الحج في السبب
هو الشهر بلياله وايامه او السبب ايامه فقط فرضت الامة الى ان السبب هو الشهر مطلقا فصوم
الايام والليالي السنة اذ السنة لاظهار فضيلة الشهر وهي بانية للايام والليالي هما اذ الشهر عبارة
عن مجموعهما والليل عليه المفتوح او الله من رمضان لوجوب قبل الصبح ثم اسند حتى فاذا اقبل الشهر افاد
بعده يلزمه قضاء شهر رمضان كله فلو لم يتمر السنة فجعله بادراك اول الليلة منه لما وجب عليه القضاء
والدليل عليه ايضا صحة نيه الفرض بعد الغروب قبل الصبح وسقوط الزنية الاداء قبل الصبح حتى لا يعد
الغروب ولانه علم فالصوم والوقت اهلا لمحل الزوبة مسا الصوم كما جعل الوقوع قوله ثم اقام الصلوة
الشمس الى غسق الليل فكون السبب ادراك زمان الزوبة وذهب فاحتى يلزم وجوب الاسلام الى السبب
هو الايام دون الليالي لان الوقت كما جعل مسا صالحا للاداء فيه والليل غير صالح له بل هو مسا في
للصوم فجوز عن كونه مسا والان يوم رمضان اصف الله الصوم فصار الصوم يوم رمضان
الصوم مكرره وهذا دليل السببيه ولان كلوم سبب لوجوب صومه ولهذا اداء الصبح
الكافر في بعض الشهر يجب عليها الاداء اذا ادركه وشرط الصلاح لا يلزمها فما لا يلزم
على المفتوح المذكور فما عتار انه اهل لوجوب جزء الجزء الان الشرع اسقط عنه عند قضاء
الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في الصوم باعتبار الجنس جميع الشهر ولم يجز على الكل
المسلة اذا الفرض انه كان مفطرا في الليلة من الشهر وما جاز الليلة في البدل فما عسار انه تابع للصوم
فهذا الحكم مرور بعد ذا تعان الليلة ما ورجز منه والانزور فما تخريبه فوله والصلوة بالوقت
اي سبب وجوب للصلوة الوقت لانها تضاف اليه فيقال صلوة الظهر ونسب اليه باللام في قوله ثم
الصلوة لذكر اللام والاطواف للزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفه وهذا دليل سببيته وقت
وفساد الاداء قبله وصحته بعده وهذه امارات لسببه قوله والعقوبات كالقصاص
ما سباها وهي الجنايات التي اضيفت العقوبات اليها كحد الزنا والشرب والقذف فانها شرعت
جزاء على تلك الجنايات وكانت موثرة في اجابها وكانت اسبابا لها قوله والكفارات اي سبب

ما اضيف اليه من امر متردد بين الحظر والاباحة لقصد الاحتياط والحظر اغلب وقيل
الحرم صيد الحرم واليمين المنعقدة المنعقدة بالحنث وحاصله ان المناسبة بين السبب
والمسبب
ذا اتحدا يكون على وفق الموجود واللفارة فيه مغلبة العادة والعقوبة اما الاول فلقضاء
كالقصاص والصدقة ولانها ماكفرة للذنب ولهذا سميت كفارة ولانع التغير الا بالعادة
بدهن البيات ولهذا كانت الثلثة شروطا فيها وفرادا وهاتخارا بحسبها لحق العادة
فاذا انها في العادة واما الثاني فلانها وجبت تتابعه حتاله وجد من المكلف ولم تجب متتابعة
على وجه يعظم الله كالعبادات فكان في ايجابها بهذه الصفة اذا العقوبة ساجعة على اقرار
المحظور واذا ثبت انها مترددة بين الامرين وجب كونها سببا بالنسبة مشتملا على صفتي الحظر والاباحة
ليكون في العلة مضافا الى صفة الاباحة وفي العقوبة الى صفة الحظر وهذا لا يصلح للمحظور
المحض كالقتل العمد والسبب العمود سببا للكفارة فلا يصلح المباح كالقتل نحو سببا لهم الافطار عمدا
من حيث انه اقدام على فعل نفسه المهلك مباح ومن حيث انه حناه على الصوم محظور فيصلح
ولا يتكمل عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر من حيث انهما حرامان محضان وقد صارا سببا للكفارة
لانهما سببين لها من حيث ما فعلان محظوران حتى لو حصلا بالنسيان لا يوجبان
الكفارة وانما الموجب لها من حيث ما حرامان على الصوم ولا ما وجب عصمة الهتك
من الافطار بالحلال والحرام وقد بنا انه من حيث ما يوجب فعل نفسه ملكنت فيه جميع الاباحة
ولم يعتبر هذه الجهة بشبهة لسقوط الحد بالزنا وشرب الخمر بالشبهة المؤثرة في درء الحدود المؤثرة
خلافا لزفر في شرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة لكون الاصرار الزنا في رمضان حراما في
نفسه لا لحق الصوم فقط ولهذا يحرم في غيره وحرام اضافي الغير وهو الصوم فوجب لكونه حراما
لغيره الحد الذي هو عقوبة ويسقط لشبهة لغيره الكفارة لانه لما صار حراما لغيره اخذ شبها بالا
هذه الجهة من حيث الغير ولم يكن لها كانت هذه الجهة ثابتة له ولذا العمد الخطا دار بين
الحظر والاباحة لانه من حيث انه رمى صيدا مباح ومن حيث ترك التثبت والتصدر او عصمه المحل

محظور

محظور لانه اصاب اذ باحة بها فصلح سببا لها ولذا الاصطياد مباح في اصله محظور بسبب
الاحرام فكلوه مترددا سببا ولذا اليمين المعقودة سبب مرجحة لانه عظم الله بذراسمه
زاد اشرعت سعة نفره الحوج كانوا يحلفون بآبائهم على وجه التعظيم فنهى عنه بقوله
العرضة المنهية عنها بقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ولان اليمين الصادقة
مشروع لقطع الخصومات ولازمة شرعا وكانت مباحة ولكنها ماخذ معنى الحظر
ما عتبارا لحنث فكانت ذا بوجه سببا لها وهذا الوجه يشبه الى اليمين
الحنث والوجه الاول يشبه الى نفس اليمين سبب والحنث شرطا والى كل واحد من الوجهين
ذهب فريق من العلماء قوله والمعاملات التي هي مشروعة سلموا البقاء المقدر المحكوم
الى قيام الشارعة بمشروعة المعاملات وهذا لان بقاء العالم الى القيامة انما يمكن بالتناسل
فلا بد له من ارتباط بعضهم بالبعض من غير فساد وضياع نسل وبهذا يرتبط الازدواج بلا شركة في
المرأة لان في الشركة فسادا بالتقاتل والله لا يحب الفساد ولا يعود الى موضوعه بالنقض
وفي الشركة ضياع الانساب لان الاب متى لشبه فعذر باحتمال كونه عليه ولبس اللام فيه
للكمال بل لقيد الضياع وكذا بقاء النفس لا يحصل الا بما يحتاج اليه من المأكول والمطعوم
وانما يمكن من تحصيله بالمال والمال لا يكون مالا الا بالتراضي والمعاملات التي
التجارة عن تراض والاجارة وغيرها من المعاملات تلي انتخاب الفساد المفضي الى الفتنة
قوله والايمان بالجر عطفا على قوله كالجهاد اي الايمان بالله كما هو ايمانه وصفاته مشروع لست
الدلالة على حدوث العالم ولم كان في الحلف ما يحارب الله لكنه في الظاهر منسوب الى الحدث العالم اذ
الحادث لا يدله من حادث ولهذا سمي عالما لكونه علما على وجود الصانع والاستدلال
والبداءات وغيرها لعله البحر مدارك البحر وانا راشي مدارك المسير فهذا المسير كالحلوى والرسن
السفلي ما يدلان على الصانع العلم الخبير ولهذا قال الوحي لهم سمعت الله الا نبيا آلوحي
الاعان عبارة عن آثار الصانع في خلق السموات والارض لان صنعت وجود الاعان العقل على

ما هو موجب الايمان نفسه على معنى انه حرف الموجب في الحقيقة هو الله تعالى وعلمه فجرى الاسلام فعلى هذا يجب
الايمان بكل ما سلط الدعوة وقبل الشرع لوجود السبب وسببه وجوب الخطاب على الوجه الذي بيناه العمل
غير موجب نفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع ولا على من سلعه الدعوة قوله وانما الامر
لايراد الاداء ما وجب هذا جواب عما يقال الثابت وجوب العبادات وغيرها الاسباب فما فائدة
الامر فذكر انها ورد الامر لايراد الاداء ما وجب علينا بسببه ولهذا قدر في نفسه قوله واقيموا الصلوة
اي الصلوة التي وجبت عليكم بالاسباب فكون الالف واللام للعهد ولذا قوله واتوا الزكوة اي
بحب التمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فيعلم ان البائع لو استرد المبيع فاداء
الفرق فالحاصل ان نفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب وبعض الناس لما لم الفرق بينهما
والتزم نفس الوجوب بالسبب جبرا ولا يشترط فيه قدرة العبد واختياره ووجوب الاداء
بالخطاب لكن يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوده متوقف على اختيار العبد فعلم الاداء فقال
ولما كان سبب شرعية العقوبة الجزء قوله ولذا الفاصل في هذا اقول لما فرغ من بيان اسباب
المشروعات شرع في بيان بعض الفروع المبنية عليها فقال لما كان سبب شرعية العقوبة معلولا بها
اي بعجز المعاملات كما سنوفي بعد البيوع للجهالة المفضية الى المنازعة المؤدية الى الفتنة بالقتال
لان شرعية العقوبة لقطع المنازعة فمتى وجدت المنازعة في موضوعها بالبعض فيفسد البيع
البيع والثمن وصفها والاجل فلا خيار للبيع بالاثمان المطلقة بان قال اشتريت بالدراهم او
الدنانير الا ان يكون معروفة القدر والصفة لان التسليم واجب العقد وهذه الجهالة مفضية الى
المنازعة فمنع التسليم والتسلم وكل جهالة هذه صفتها منع للجواز هذا هو الاصل ولما كان شرع
البيع لحاجة الى الانتفاع اختص جواز البيع بالمحل المنتفع حالا كالحمار يشتمل به بالركوب والحمل
عليه او بالمحل المنتفع في المآل اي في ثاني الحال كالجحش فانه لا يمكن انتفاعه في الحال ولكن الانتفاع به
في الاستقبال وما لا ينتفع به اصلا بكون معدما عينا كالطير في الهواء والسمك في الماء قبل الاصطياد
والميتة والدم ولما كان سبب وجوب الايمان بالصانع وهو حدوث العالم دائما يستدل بوجود عرض من الاعراض

لدولم

لدولم سببه واعلم ان الله تعالى خلق لنا اهلية الايفاء وجعل الاشياء من المنتفعات كالارض والسماء
وما بينهما وما فيهما وكلف بكثير بسبب الوجوب بمعرفة الصانع وكان وجود نفسه كافيا لوجوب معرفة الصانع
به لان نفسه عالم اصغر فمعرفته مفتاح معرفة الصانع وإليه الاشارة النبوية من عرف نفسه فقد عرف
ربه لكن وجود اساس معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى والمقصد الاعلى لكل سبب الازما
للوجوب لما كان ثابتا كله ودائما ملازما لدار على دوام وجوب المعرفة في جميع الاحوال كالوفاء بأسباب
كالصلوة والصوم فان الوقت لبس بلازم للوجوب بالسبب وقد مضى كل الوقت قوله من سقوط
التكليف عن بعض العقول كالمجنون والصبي الذي لم يعقل الاعلام الاهلية لوجوب الاداء العدم
الخطاب والقصور الاهلية في المجنون كالصبي الذي لم يعقل والمعتوه وهذا الكلام في الجملة جواب عما قال
لو كان وجوب معرفة الله تعالى دائما لدولم سببه فيجب جميع الاشياء لما سقط وجوب الصلوة وعامة الواجبات
بالاسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء الوجوب بالاسباب فحتمها فاجاب بما ذكر ولما فرغ من اسلام النبي
العاقل لعدم السبب في حقه ووجود محل الوجوب وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه و
الاهلية
ثابتة من وجه لوجود العقل وجه القصور ولزم بكون مخاطبا بالاداء القصور عقله لانها اي لان نحكم الاداء
سببي على قيام السبب وهو حاصر واهليه الاداء على لزوم الاداء وذكر سببي على اهليه الخطاب وهو غير
حاصر لقصور افهم ولهذا يصح اداء الزكوة قبل الحول بعد تكامل النصاب لوجود السبب وهو تعجيل الدين
الموجل لوجود السبب ولم يصح اداء ما لم يجب قال لما قوله وعلى هذا اي بناء على صحة الاداء آ سببي على تمام
قلنا العدد والمال فرقا لان الزكوة اذا حضروا وصلوا الحمد اجزاهم عن فرائضهم لوجود السبب في حقهم ولانهم
غير وداد فصاروا كالحر فلو لم يسقط فرض الوقت عنهم باداء الجمعة كان مفضيا الى الحرج فيلزم عود الامر
على موضوعه بالنقض اما لا يصح من الصبي اداء سائر الفرائض مع وجود السبب لانه ليس باهل للفعل المعين
المقصود
الذي من غير الايمان لسقوط اهلية الوجوب بصغره وهي الاداء آ لكونه مقصودا والتي يسقط بسقوط
منه والايمان لا تحتمل السقوط وايضا الواجب جنسه مما على الصبي اذا وجد سببه وهو كبيره يجب بخلاف
الواجب في الظهر لو قرئ بطل بعد السعي لدولم مدرك الامام خلافا لصاحبيه لان السعي مع الحدث وظيفة

في هذا اليوم لا عاصيا اي السعي والجمعة الظهر وفي تصح لا عاصيا اي الجمعة الظهر لان الاحتياط منعقد على فرض الوقت واحدة منهما والاخرى بدلا وان احتملت الظهر اصلا والجمعة فعندنا اصل الفرض هو الظهر لكنه ساموريا بسقوطه باداء الجمعة فلا عصيان لما يلزم الجمع من الدور والمدار فاذا وجد السعي بعد وجود سببه وهو ارادة اداء الجمعة يصح محسوبا عن الواجب كلما واذا مع حصوله عن العرض لوجود سببه فاذا وقع السعي عن الواجب الماموريه فما سعوا هو من خصائص الجمعة باعتبار انها خصت بمكان فلا يمكن الاقامة الا بالسعي خلافا سائر الصلوات فانها تصح في كل مكان فصار كالاستعارة ومن هنا قدر بسرنها في جزاء نقاض الظهر احتياطا لاحتمال ان تكون الجمعة هي الواجب به من الاصل فاذا وقع البيع عن الواجب الماموريه فما سعوا هو من خصائص الجمعة لما اقيم مقام الماء اعسر كون الماء مطهرا لكون التراب مطهرا فاندفع بهذا ما قيل من ان الطهر حسن لمعنى في نفسه فكون اقوى من السعي الذي حسن لغيره والقوي لا يسقط بالضعيف ولا يرد على ما حققناه مسئلة الفارق وهي ان الفارق اذا وقع بعد فوات قبل ان يطرق لم يعزه تصير ارتفاضا لها ولو سعى الى عرفات لا يصير ارتفاضا للعمرة لان في ذكر قياسا واستحسانا فالقياس ان يرتفض عزيمة العمرة السعي الى عرفات كالسعي الى الجمعة على اصله وفي الاستحسان لا يرتفض وهو وجه القول بهما وذكر ان السعي هناك سعي عنه فلم يطوا العمرة وكان ضعيفا في نفسه والسعي هنا ماموريه وكان قويا في نفسه فافترقا كذا في المبسوط لان السعي الماموريه هو الموصل الى الجمعة والسعي الذي لا يتوصل به الى الجمعة غير ماموريه فيجب ان لا يسقط به الظهر لانا نعلم انه لم يكن في وسع الامام في الوقت ممكن خلافا بعد الفراغ منها لانه ليس في وسعها قوله وكذا المشتري بالسعي الفاسد هذا فرع لقوله على الاصل المذكور وهو ان صحة الاداء انما سببي على قيام السبب يعني المشتري بالبيع الفاسد اذا قبض المبيع ثم باعه من البائع او غيره منها في وسعها وهبه له او اودع بقبض عن التسليم الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد بعد القبض واجب الدفع بالاسترداد والفسخ للبائع ولكن الحق تقرير الفساد فيما يجوز رده الى البائع بتمام عما يحب عليه من تسليم هذا المبيع الى البائع وبالعود

بالمشتري

به المشتري من البيع وغيره كالاجارة والاعارة والرهن والهبة والوديعة وكذا الغاصب على هذا الى ان يتوسل العين المغصوبة الى المالك بقطع عن التسليم الواجب عليه برفع يده المبطله لوجوده بعد سببه وهو الغصب الموجب للرد الى المالك الذي لا يتوصل عليه وعلى الدرس اخذت وبلغوا واضح به الغاصب بالبيع والاجارة واخواتها حتى لو غصب ثوبا فباعه ما فقد سلمه الى المالك وانما جاءه وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فلبسه او لبس الثوب فلبسه حتى يحرق ولم يعرف المالك الا بعد ما برأ الغاصب عن الضمان عندنا وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او ثوبا فقبضه وسقاه او نوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه الى البائع او باعه منه برأ وان لا يعلم به واكله المالك من غير ان يطلع الغاصب برأ عن الضمان بالاتفاق ذكر شمس الاسلام حواهر زاده قال ومن الدليل على صحة هذا الاصل الذي قلنا ما نص فيها في ... ومن الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب احتاج الفقهاء على وجوب الصلوة على الناس والمحظور والممنوع عليه اذا افتطعا الى المنهي والاغماء وفروعه وليله وعلى وجوب الصوم عليها الى على المحظور والممنوع عليه لزم استوى على الاغماء من النوم والاغماء والمعتوه شهر رمضان ثم افاقا في اثنائه حتى امروا بالقضاء بعد الاسقاط من النوم والاغماء والمحظور ووجوب القضاء نفسه ساقطه نفس الوجوب اذ القضاء هو اسقاط الواجب الذي عليه مثل من عذره فلو كان نفس الوجوب بالخطاب لما وجب عليهم القضاء في هذه الصور لان الخطاب منعدم في حقهم لعدم الفهم فلا توجه الهم الخطاب فلا يبقى عليهم نفس الوجوب فلا يترتب عليه القضاء فوجوب اله قضاء دليل على ان نفس الوجوب ثابت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب لا بالوجوب القضاء انما يجب عليهم بخطاب جديد فكون وجوب اداءه فلا يدل على ان نفس الوجوب بالسبب لا يثبت لان نفس الوجوب ثابت بالسبب ولو لم يثبت نفس الوجوب بالسبب لا يثبت وجوب القضاء بخطاب جديد بل القضاء وجب بالسبب الذي وجب اصل الوجوب ابتداء فرض لما سمي قضاء والما روعيت فيه شرائط القضاء والتمسك الاجماع انما نسلم ذلك فيمن

المغمى عليه والمجنون اذا انقضا الاعجب عليهما عند الشافعي بعد الافاقة قوله انما يعرف السبب الى آخره
فرع من بيان صحة الاصل المذكور شرع في بيان امارة كون الشيء سببا فذكر منهما امارتين يعرف بهما كون
الشيء سببا الاولى تكرر الحكم بتكرره تكرر السبب وهذا لان الامور يضاف الى الاسباب الظاهرة فلما
تكرر الحكم بتكرر شيء دل على كونه سببا له اذ الوجوب المتكرر الحادث لابد له من سبب والامر لا يقتضي
التكرار وليس ههنا سوى الامر الا الوقت فتعين انه هو السبب الذي يتكرر الوجوب بتكرره
اضافة الحكم الى الشيء دليل على انه هو السبب كما يقال صلوة الظهر وصوم شهر رمضان وحج البيت
لان الاصل في الاضافة ان يكون المضاف حادثا بالمضاف اليه لتعلقه بسببه فلان لانها للاختصاص
اضافة المسبب الى سببه وانما تضاف الحكم الى شرطه مجازا كما مر من الشروط والسبب
للحكم يوجد عنده كما ان السبب يوجد الحكم به ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يكن وجوبه
على صاحب السبب كما سيأتي ان شاء الله قوله وانما جعلنا الراس سببا اشارة الى الجواب عن سوال مقدر بان
يقال لو كانت الاضافة او التكرر دليلا على السببية لكان ينبغي ان يكون الوقت سببا لوجوب صدقة
الفطر لوجود الاضافة اليه فانه يقال صدقة الفطر وكذا يتكرر الواجب بتكرره مع اتحاد الراس
فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا دون العكس كما جعله الشافعي وان وجدت الاضافة الى الراس في
قول الشافعي زكوة رؤس القوم صحيح فقرئهم وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من البر فهي محمولة على
المجاز لعدم التكرر بتكرره او نقول لما وجدت الاضافة اليهما رجح الوقت لكونه مقدما على الراس بالتكرر
وعدمه فلم رجحتم على العكس فيعبر بالجواب انما رجحنا الراس في كونه سببا مع وجود الاضافة اليهما
الى الوقت والراس كما مر بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن لان النبي عليه السلام اجراها
مجرى المؤن في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون والاصل في وجوب المؤن الراس لا حاجتها الى المؤن دون الوقت
لان مؤنة الشيء عبارة عما هو سبب بقائه وما يقوم به كفايته من قولهم مانه يمونه اي قام بكفايته
الى عبيدة انما من منّا لرجل امونه اي قمت بكفايته واحتملت مؤنته اي ثقله فعرف ان الراس سبب
وجوب الصدقة كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط ولان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء

ويجاورنه

ويجاورنه عنه فدل كلمة عن في قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير وكبير وادوا عمن تمونون على احد وجهين
بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه كلمة عن سببا يخرج الحكم عنه كما يقال ادّ الزكوة عن المال اي بسببه فيكون
المعنى ادوا الصدقة الواجبة بسبب من تمونون او يكون ما دخل عليه كلمة عن محل وجوب الحق عليه ثم
عنه غيره بنيابة كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل عنه العاقلة والوجه الثاني لا يصح ههنا لاستحالة
الوجوب على العبد لانه لا يملك شيئا وعلى الصغير لعدم الاهلية او على العبد الكافر لما ذكرنا ولعدم
اهلية القربة فتعين المعنى الاول فيكون ما دخل عليه كلمة عن سببا يخرج الحكم عنه فعلم ان الراس
سبب ولهذا تتضاعف الصدقة بتضاعف الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك في وقت واحد
ولو كان الوقت سببا لما تضاعف والاضافة الى الفطر في قوله صدقة الفطر مجاز عنه باعتبار انه
زمان الوجوب فلا يقتضي السببية وانما حمل عليه لان الاضافة تحتمل الجواز بها بادنى ملابسة
فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فلا يحتمل المجاز لانه من اوضاع اللفظ قوله ويتكرر
بتكرر الفطر اشارة الى الجواب عن سوال مقدر بان يقال قد وجد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد
فهذا يرجح كون الوقت سببا دون الراس فيقول الراس لما جعل سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد بكل
وقت فصار الراس كالمتجدد بتقدير تجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا للزكوة بوصف النماء صار
كالمتجدد بتجدد النماء بحولان الحول لانه هو الممكن للاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة والظاهر
تفاوت الاسعار فيها وحصول الدر والنسل ولهذا يتكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب
واحد وكالعشر والخراج كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء وهو الخارج مع اتحاد سببهما وهو الارض
انما هو دليل اضافتها اليه اذ يقال عشر الارض وخراجها لكن بوصف النماء اذ العشر جزء من النماء
فلا يمكن ايجابه بدونه والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال
الارض فيه فعرف ان صفة النماء معتبرة في الارض كاعتباره في المال غير ان النماء اعتبر في العشر حقيقة لكن
لانه امر اضافي مقدر جزءا من الخارج فلا يتصور بدونه وفي الخراج اعتبر النماء حكما وتقديرا
من الزراعة لانه من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تحقيقه بالنماء الحقيقي فالتمكن فيه بمنزلة النماء

رعايه لحق الفرع فقصار السبب وهو الراس منهما اى فى صدقة الفطر كالمتحد سببا والشرط
وهو المونه كالصاع فصاعا فى الركوة والارض العشر والخراج كالمتحد سببا ومتحد
شرطا فيهما اى فى النصاب والارض وهو النماء واما ـــــ فصار فى العزيمه والرخصه
الى قوله فاما مثالا ولا اقول ـــــ لما فرغ من بيان اسباب الشرائع شرع فى بيان العزيمه
والرخصه وقدم بيان الاسباب لانها معدومه على الاحكام المشروعه مالذات فيعدم الثانى
بالوضع ووجه الحصر المشروعات اما ان يكون مسببه عن الاعذار او لا والاول الرخصه و
العزيمه وقدمت العزيمه لكونها اصليه غير متعلقه بالعوارض والعزيمه فى اللغه هو القصد
المصمم فى الذهن معارض عزمت اكيدا عزما وعزيمه اردت فعله وحرصت عليه قال الله
تعالى ولم نجد له عزما اى وجدا دم عليه فى ايمان سابق عنه بطريق النسيان والزله وفى الفصل
الخامس الايمان المنهى عنه ومنه سمى الرسل اولوا العزم من الرسل لتاكد تصميمهم فى اظهار الحق ولهذا ان
لاجل العزيمه عباره عن القصد المصمم صار قوله عزمت ان افعل كذا اولا افعله مبينا اذ الايمان
عباره عن العزم المؤكد ولذكر المعنى ايضا فسروا العود بعزم الوطى فى ايلاء الظهار ومنى قوله ٢٢
بطاهر من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اى يعزمون ويقصدون لنقض ما قالوا وروحه فانهم
لما حرموا على انفسهم الحلال بالتشبيه بالمحرمات ثم عزموا بارادة الوطى لنقض تلك الحرمه وجبت
عليهم الكفاره بتحرير رقبه وهذا على ما هو عندنا وقيل فيه تقديم وتاخير يعنى ثم يعودون الى
الوطى فحرير رقبه لما قالوا وقد معناه لما قالوا فى الجاهليه وذكر انهم كانوا يستحلون بهذا القول
فيرجعون الى ذكر القول بعد الاسلام وقال الاصل الظاهر لا يحل الكفاره حتى يقول مرتين لانه قائم من
لما قالوا لعيه يقولها مرتين اخرى فحرير رقبه وهذا خلاف قول اهل العلم فان عندهم انما يجب الكفاره بالعود
انه كلام اصلى غير نظرا الى عارض العذر وقوله ما شرع كالجنس واحترز بقوله غير معلول بالعوارض عن
ومدخل هذا التعريف ما يعلل بالفعل كالعبادات وغيرها وبالذكر كالمحرمات وسمى ما شرع غير
معلول بالعوارض بها اى العزيمه لوكاده سببها اى لقوة موجبها وهو الوصف تعالى انه سمى

الهنا وعن

1/9 ٥١٤١٩٢

الهنا وعن عبيده وله الامر والحكم وعلينا الامتثال والانصياع فيكون خبر غايه الوكاده قوله وانها
اى العزيمه انواع اربعه فرض وواجب وسنه ونفل ووجه الحصر عليها ان العزيمه لا تعلو ما ان تكون لازمه
على المكلف اولا والاول اما ان يلزم علما وعملا او علما لا عملا الاول الفرض القاطع الواجب وغير اللازم
لم يسم احد الطائفتين الاخر فهو النفل والاول سمى حصر العزيمه فى الاربعه لئلا يصح لزوم الحرام
والمكروه والمباح عنها فان الحرام داخل الفرض او الواجب لان الحرام اسم لترك مدلول قطعى مثل
شرب الخمر واكل الميته او ظنى مواجب كالحد بالشرائع والمكروه داخل تحت السنه لان ترك سنه
والمباح داخل فى النفل والفرض اعم من ان يكون خبر غايه الاسماء والحد كر وكذا الواجب والسنه وجوده
ما ذكره شمس الائمه الواجب ما وجد دليلا اوشرعا او تركه فما رجح الى الطلب اللازم والاولى ان يقال
فعل المكلف اطلوبى لا يرجح جانبى الوجود فيه او جانب العدم او لم يترجح شئ منهما والاول الفرض
فرض اولا فان ثبوته بتركه فواجب والا فان واظب عليه النبى عليه السلام فسنه والا فهو مندوب ونفل
واما الثانى وهو الذى ترجح فيه جانب العدم لا بنهى بل بكابه فحرام اولا فمكروه واما الثالث
فمباح اذ ليس فى اتيانه ثواب ولا فى تركه عقاب قوله فالفرض القطع والتقدير لغه قال الله ٢٢ سوره
انزلناها وفرضناها اى قطعنا الاحكام فيها وقال وفارض فصفه بينا فرضه اى قدرنا له السهم
ومعانى فرض القاضى النقد للمراه اى قدرها ومنه الفرائض للانصبآء المقدره سمى الشارع وفى
الشرع ما ثبت بدليل لزومه او وجوبه بدليل لا شبهه فيه مثل الايمان بالله وارکان الاسلام فقوله
ما سمى الدليل الجنس واحترز بقوله لا شبهه فيه عن الواجب ولا بد من قيد قوله لزومه للاحتراز عن
والسنه وانما ترك الدال اللفظ فان الفرض لا يكون الا لازما فانه رفع هذا ما قيل هذا الحد منتقض بالمندوب
والمباح اذا ثبت بدليل قطعى لمولاه فكما يوبى اذا قضيت الحلوى فانتشرا واحل الله البيع وحرم
الربوا وغيره ذكر ما ثبت بدليله والمراد احتراز عن مدلول قطعى فانه يصدق عليه انه ثبت بدليل قطعى لا شبهه فيه
وانما اندفع هذا بما ذكرنا لانه ولم يثبت بدليل قطعى ولكن لم يثبت لزومه بدليل لا شبهه فيه والمراد
هذا الاطلاق الثبوت لانه ولو كان عاما خص بدليل السياق وبهذا قيد فى الواجب بقوله ما دل بدليل

على العادة والاسم ولن يجد لسنتها له بتبدلا اى لعادته وجمع على سنن بضم السين وانما يفتحه
فالمناهج وفى الشرع عباره عن الطريقه المرضيه المسلوكه فى الدين من غير الزام على سبيل المواظبة
فالطريقه المسلوكه كالجنس واخرج بقوله من غير الزام الفرض والواجب وبقوله على سبيل
المواظبه النفل وهذا التعريف يشمله ما ذكره المصنف انفا فى ان الفرض والواجب
ايضا طريقه مسلوكه فى الدين فلا بد من قيد يخرجها عن الحد والمراد منه ما ذكرنا وانما تركه
بدلالة سياق الكلام ومعنى تناوله للقولى والفعلى وقد نصرف الى قول الصحابى هكذا فى اصول
علم علم بسنتى وسنه الخلفاء الراشدين من بعدى خلافا للشافعى فانه يقول بان السنه تختص
بفعل النبى صلعم اما فعل الصحابى فليس بسنة وهذا بناء على ان الشافعى لا يرى تعدد الصحابة
فلا يجعل افعالهم سنه وعندنا تعدد الصحابى حجة فكون افعالهم سنه وقبل التحقيق انه
لا خلاف فى ان السنه بمعنى الطريقه المسلوكه فى الدين وانما الخلاف فى ان لفظ السنه عند الاطلاق يقع على ماذا فعنده مع على سنه النبى عليه فقط وعندنا
يحمل غيرها والسبر والقرائن وحكمها اى حكم السنه ان تطالب المرء بالفعل منها من غير افراض ولا وجوب
وعبر بها على التاسع شرعه على الدوام غير مختص بوقت حرج بين وكان عزمه ما صله مرحصا فى
حتى هان فاعدام الفدره على القيام وموميا بالايماء الى اى جهه توجه صح الفدره على النزول
والاستعلاء كالنفل ينقطع عنه فانه ربما يشق عليه سراعاء شرائطه واركانه على التمام فعذره واما جهلها
من العوام مع دخول الرخصه فى وصفه اعتبارا للاصل لكون الوصف اداء له وحكمه اى حكم الفعل الشرعى
المرء على فعله لكونه عباده وهى بسبب لحصول الثواب ولا يلام على تركه للحلوه عن صفه اللزوم وسنيه
وبضم بالشروع فيه عندنا حتى يجب عليه المضى والاتمام والقضاء بالافساد خلافا للشافعى
بقول الاقتضاء عليه لانه مندوب والوجوب على المندوب والنفل الموقوى بوضع قربة لله وصار مسلما اليه
فيلزمه الاتمام ضروره صيانته عن البطلان المنهى عنه بقوله ولا تبطلوا اعمالكم ولا سبيل الى ابطاله
الا بالزام الغير او القضاء بالافساد كالمنذور واصل هذا سمعه بالقول الافعلا بالحواس ثم وجب لصيانته

والواجبات لان ما كان من اعلام الدين فالاصل عليه تركه استخفافا والدين فيجازى عليه وفاعل
الاول كفر للمعامله بالسلاح عند تركه الواجبات دون السنن والمباحه من نوع السنه لكونه ايده
وعلى الذى اخذها هدى وتركها لا باس به اى لا يعاقب على تركها لكونها ولا اساءة كفسل النجى
عليه من نومه واكله ولبسه وكبسه وافعاله المباحه حاشا الصلوة فان المكلف لا يطالب
بافنائها ولا باثم بتركها لانه علم فعلها على مقتضى الطبيعه البشريه بطريق الانفاق لا بطريق
قصد العباده وكلمه الاولى الاتباع قال ـــــ والنفل هو الزياده الى قوله نفلا واجزاء
اقول ـــــ لما فرغ من بيانه شرع فى بيان النفل وهو فى اللغه عباره عن الزياده ومنه سميت
الغنيمه نفلا لانه زياده على المقصود من شرع الجهاد وهو اعلاء كلمه الله وفهم اعدامه ومنه
سمى ولد الولد نافله لكونه زايدا على المقصود بالنكاح وهو الولد الصلبى وفى الشرع مراد
العبادات المشروعه لذاتها عينا من غير فعله ولا بعاقب تركه لما وجد فى المناهج صفه الوجوب مع
وصف كونها عبادات وانما جعل النفل من العوارض لانه غير مبنى على اعذار العباد فيدخل فيه
العزيمه والرخصه فى عوارض اركانه من القيام والقراءه واحوالها وشرائطه كالطهاره والاستقبال
وعلى هذا على القيام مع شرعه على الدوام غير مختص بوقت حرج بين وكان عزمه ما صله مرخصا فى
حتى هان فاعدام القدره على القيام وموميا بالايماء الى اى جهه توجه صح القدره على النزول
والاستعلاء كالنفل ينقطع عنه فانه ربما يشق عليه سراعاء شرائطه واركانه على التمام فعذره واما جهلها
من العوام مع دخول الرخصه فى وصفه اعتبارا للاصل لكون الوصف اداء له وحكمه اى حكم الفعل الشرعى
المرء على فعله لكونه عباده وهى بسبب لحصول الثواب ولا يلام على تركه للحلوه عن صفه اللزوم وسنيه
وبضم بالشروع فيه عندنا حتى يجب عليه المضى والاتمام والقضاء بالافساد خلافا للشافعى
بقول الاقتضاء عليه لانه مندوب والوجوب على المندوب والنفل الموقوى بوضع قربة لله وصار مسلما اليه
فيلزمه الاتمام ضروره صيانته عن البطلان المنهى عنه بقوله ولا تبطلوا اعمالكم ولا سبيل الى ابطاله
الا بالزام الغير او القضاء بالافساد كالمنذور واصل هذا سمعه بالقول الافعلا بالحواس ثم وجب لصيانته

نسبته ابتداء المذور فلان يحب لصانه ابتداء الفعل الذي صار به فعلا تاما، الفعل الذي صار به فعلا تاما، وبيان صانه الفعل
الواقع فيه قوي والبقاء اسهل من الابتداء، ولذلك سميت البنية لابتداء الصلوة والشهادة لابتداء النكاح
وغيرها وعنده الغير لمنع اعتماد النكاح، ولا منع بقاءه، والشيوع لمنع صحة البيع في الابتداء دون البقاء، والسبب
ما لخصه منشأ الابتداء، دون البقاء ونظائره كثيرة قال ـــ واما الرخصة فاربعة انواع الى قوله كالمؤمن
في ظاهر هم بخلاف الكفار اقول ـــ لما فرغ من مباحث العزيمة شرع في مباحث الرخصة وسماني انواعها والرخصة
تسكين الفاء عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السوق اذا تيسر وسهل وبفتح الفاء فيه عبارة عن الاذن
بالرخصة واختلف العبارات في تعريفها فقيل الرخصة ما ابيح قطعا مع كونه حراما وقيد قطعا من حيث ان
الحرمة وفي بها رخص فيه مع كونه حراما وبهذا ما فسد من تعريف الرخصة بالترخيص المنبئ عنها المرتب المذور عن
عن الاباحة فكل شئ الاول وقيل الرخصة ما جاز فعله مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لخروج الرخصة الفعل
بترخيص الاقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم وهو احق نوعي المقسمة لان في الاكراب
عن سان تعالى اكره عليه واضطر اليه الملاف نفسه صورة سخير سيئة ومعنى بزهوق روحه فان الاكراه
اي في ارتكاب ما اكره عليه واضطر اليه الملاف حق الشرع كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه اخوانه
او اتلاف حق العبد كما في مال ومال الغير صورة لا معنى اذ المصدوق بالقلب الذي هو الركن الاصلي
بالمؤمن على حرمتها والمحكم لا يقال الرخصة لا شرع مع قيام السبب المحرم فهي للمقسمة ثم ان ترتب على سببه حكمه وهو
نعم الاحق والاهون القسم الاخير وشرع مع عدم السبب المحرم فهو المجاز لزم بسوا الاصل وشرع عاقل للجاهل فهي سلم
والاهون النوع الاخير من المجاز لم اعلم انه يمكن الفاقة في اصل هذا التقسيم لان التقسيم على نفس الكلي
الى جزئياته والكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني لا يصح ان يكون من قبيل الاول لان نظر الكل
صدقه على جزئياته ما لمقسمة والرخصة لسنكر فانها صادقة على القسمين الاولين المقسمة وعلى الثالث قيد
بالمجاز للعلم الاجراء ده بسبب ما يطلق عليه اسم الرخصة مطلقا وبه بعده قوله قاما الاحق نوعي المقسمة الا
مع قيام المحرم والمؤمنة اي بجامد معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام سبب الحرمة وحكمه وهي الحرمة لان كان ثابتا
بصريها حالان المحرم وحكمه فاما ان فالقول بالاباحة مع بقاء الحرمة لا معنى له واحق الحل صورة

فالقول

فالقول بالاباحة مع بقاء الحرمة لا معنى له واحق الحل صورة مع سقوط المواخذة ولا يلزم من سقوط المواخذة سقوط الاباحة والحرمة اذ لسقوط المواخذة
الحرمة حتى سقوط الحرمة ما سقاها فما فائدة تسميته رخصة ولم تواخذها بعفو او شفاعة لا تصلح لعدم
المواخذة شاهد هذا القسم ما رخص اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب بالايمان لعدم الاكراه
وافطاره في رمضان وهو مؤمن والملاقة مال الغير وخاصة على الاحرام والملاقة مال الغير وذكر بعد
مثال المقسم الاعراب الحاله المحرمة وتذكر الفاء بقوله على نفسه الملاقة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاحق
في قوله احق نوعي المقسمة اما لان كونه من حيث اذ اتبعه يكون معصية اجتنبه لكونه حميما واقوى او لان حرمته
حق الله تعالى لذا يكون معناه احرب واولى بالاتلاف اسم الرخصة عليه من الاخر وانما قلنا ان هذا القسم
احق النوعين لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها كان شرع الاقدام عليه من غير مواخذة في اعلى درجات
الرخص لان كل الرخص لكل العالم فلما كانت الحرمة كاملة كانت الرخصة من بنائها كذلك فكل قوله وانما
برخص اي الاقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم وهو احق نوعي المقسمة لان في الاكراب
عن سان تعالى اكره عليه واضطر اليه الملاف نفسه صورة سخير سيئة ومعنى بزهوق روحه فان الاكراه
اي في ارتكاب ما اكره عليه واضطر اليه الملاف حق الشرع كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه اخوانه
او اتلاف حق العبد كما في مال ومال الغير صورة لا معنى اذ المصدوق بالقلب الذي هو الركن الاصلي
بالمؤمن على حرمتها والمحكم لا يقال الرخصة لا شرع مع قيام السبب المحرم فهي للمقسمة ثم ان ترتب على سببه حكمه وهو
نعم الاحق والاهون القسم الاخير وشرع مع عدم السبب المحرم فهو المجاز لزم بسوا الاصل وشرع عاقل للجاهل فهي سلم
والاهون النوع الاخير من المجاز لم اعلم انه يمكن الفاقة في اصل هذا التقسيم لان التقسيم على نفس الكلي
الى جزئياته والكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني لا يصح ان يكون من قبيل الاول لان نظر الكل
صدقه على جزئياته ما لمقسمة والرخصة لسنكر فانها صادقة على القسمين الاولين المقسمة وعلى الثالث قيد
بالمجاز للعلم الاجراء ده بسبب ما يطلق عليه اسم الرخصة مطلقا وبه بعده قوله قاما الاحق نوعي المقسمة الا
مع قيام المحرم والمؤمنة اي بجامد معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام سبب الحرمة وحكمه وهي الحرمة لان كان ثابتا
بصريها حالان المحرم وحكمه فاما ان فالقول بالاباحة مع بقاء الحرمة لا معنى له واحق الحل صورة

فالقول

وذكر لان حرمه الكفر فانه لا تنكشف بحال القيام حواله وحرمه ساتر بالاجزاء فانه لقيام حق العبد
وكذا رخص بعذر الاكراه او الاضطرار لعدم حقه لاحياء حقه فيكون وهو بالصبر باذلا نفسه لحق الله
وحق الغير طالبا للثواب الاخرة وظهار الصلابة الدين فيكون ماجورا وبذل النفس لاعزاز الدين مشروع كما في
الجهاد في سبيل الله وكذا مهنا والدليل عليه حبيب صبر عز كرحي صلبه وساءه رسول الله عليه سيد السيد
وقاري منله هو راجع الى الجنة كلا والنوع الثاني وهو ما رخص فيه بعذر اي عامل وعامل المباح ج قيام
المحرم وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر حتى لا يكون فيه باذلا ما بالصبر وماجورا بل مرتكبا لنقيصة انتهى
ولما كان السبب قائما كان رخصه حصمه ولكن لما تراخى حكمه عنه كان هذا القسم دون الاول وهذا الامثال
الرخصة كذا العزيمة فاذا كان السبب مع الحكم قائما كان اقوى مما تراخى حكمه ونظير قيام السبب مع تراخي
الحكم تاجيل الدين فان سبب المطالبة قائم والمطالبة متاخرة ونظير الاول الدين الذي لا اجل له مطالبة صاحبه و
هذا القسم فطر المرض والسفر في شهر رمضان فانه بجناح لعذر المرض والسفر مع قيام السبب وهو شهود
الشهر وتوجه الخطاب العام بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه اي حكم هذا النوع الاخير كسببه
اولى الاخذ بالرخصة حتى كان الصوم في رمضان افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لكن الاخذ
وهو ما ذكرنا وتردد في الرخصة اي في نفي الرخصة من حيث انعم سعى في البر فيها بالعزيمة ودفع اي يحصل حكم الرخصة
وهو البس وجوه من حيث قضيتها اي تقتضي الرخصة ليس موافقة المسلمين فان الصوم مع المسلمين في رمضان اليسر
من السفر بعد مضيه اذا علمت ما ذكرت ظهر لك ان الاخذ بها اولى مع ان المؤدي بما امر الله به في اداء الفرض
عاملا لنفسه فما يرجح الترفه كان الاولى قوله الاخر بخلافه نفسه هذا استفتاء من قوله الصوم افضل
لمن اذا خاف على نفسه الضعف او زيادة المرض او الهلاك بسبب الصوم او الصبر عليه اذا كره ما الافطار في
السفر واحاله المرض فان كان الافطار في هذين صورة المشقة وزيادة المرض واجبا في صورة الهلاك وليس للمرء
نفسه الا امامه حق له اي ذاكر عنده من ايام اخر فعليه بالصبر اذا اذا الافطار لزمه في هذه الحالة فليس للمرء
الا امامه حق له اي ذاكر عنده من ايام اخر فعليه بالصبر اذا اذا الافطار لزمه في هذه الحالة فليس للمرء
نفسه الا امامه الصوم صار قاتلا نفسه حاصار ما هذا به وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو
حق الله لانه موخر عنه غير قايم في الحال وذكر حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي حاصره ج الكفار كلاز الكفر

والجواب

واخوانه بعني بحلاف الكره على اجراء كلمة الكفر والافطار والحاصة على الاسلام واخوانه كالتناول والمضطر بالخروج من المخمصة الامر المعروف في القسم الاول حيث كون الصابر فيه ماجورا وذكر ان السنة في النوع الاول
قايم وبناء عنه حكمه فكون المؤدي قايما والرخص في ذكر بالعذر وكان الصابر على الهلاك مقاما حق الله وهو مقدم
لحاجته فكان ماجورا كما مر وان الملفظ اي في صوره الاكراه في القسم الاول واخوانه فضاف الى من
فلا لمور مركبا للجمع حتى لا يساع بل مقدما للصلابة في الدين فكون ماجورا واما مهنا في القسم الاخير
الملفظ اضاف الى نفسه الاستدامة على الصوم وترك الافطار فكون حراما لكونه متلفا لنفسه بلا فايدة
والاقسام حوهذا اي نظير القسم الثاني كمن ظاهر اوالمرب للغار وحده وهو بعلم انه لا عاون ولا يسلمهم
لا يسعه ذكر لان فاعله حق الله في الجهاد انما هو تقرر عدابه بكسرشوكتهم وبذل نفسه لا يحصل ذكر لان
اقامة حق الله في الجهاد بالصبر بعضا لنفسه من غير نفع للمسلمين لا يكاد يكسر شوكتهم فيكون هذا كالحاصل
بالمرور واذا خاف الملفظ على نفسه ومع ذكر لقدم عليه حتى قيل حتى كمن جاهد الى ان قتل ماجورا
باذلا نفسه وظاهر لان المقصود بالامر المعروف ونهي المنكر ربما لا تحصل الا بالتعرض للقتل
وبهذا يعلم نفسه بحصل ذكر لان الظاهر انه اذا اقدم فيما سهم نفر من جمعهم خوفا عاتر تب عليه من
النقاص لهذا الحق ورود اذا به ما لا تحمد عقباه فجمعهم لشوكتهم وسلطنتهم اسد ذكر لان الدليل
وهو قوله ولان ذكر اي قبل الامر المعروف سولن ذا طنهم بالذات وهو في الغير بواسطة الامر المعروف
واعتقاد حرمته ذكر ولم تؤمن ظاهرهم لشوكتهم بحصل به المقصود وهو الزجر حلاف الكفار فانه
لم يحصل لهم بعمل المقدم على بها لهم لكانه في الظاهر ولا امن في الباطن لكفرهم واستباحتهم قتله بل يحصل
التشفي بعمل من هار لقتالهم فافترقا قال — واما انهم نوع المجاز اي قوله فاستقام التعبير
الرخص في — لا فرع من بيان نوع الرخصة حقيقة شرع في بيان فيها مجازا وقدم انواعها فقال
واما انهم نوع المجاز اي لكونه كلاما وضع لغة من الاصل المعدل والانتقال اي الاعمال الذي فانه والاحكام
الملفظة التي كانت لي من قبلنا لقبل النسخ التوبة وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة
من الجلد والثوب واحراق الغنائم وعدم حواز الصلوة في غير المساجد وامثالها اللازمة لزوم العمل فان

هذا القسم يسمى رخصة مجازا لانعدام سببه وعدم شرعيته في حقه وحقوط اصله عنه فلم يدخل
الرخصة حقيقة وهو ما استبيح مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا
يكن رخصة حقيقة ولما كان المسح لمخفي يخفيفا علينا ويسرا لنا كان الرخص يصور بصورة اليسر
يسمى رخصة مجازا للعلم به الصورية قوله واما الرابع اي القسم الرابع من اقسام الرخصة وهو
ما بقي مما ذكرنا انه ينقسم الى القسم الثالث لكونه مجازا فما سقط عن العبد بحروج السبب لكونه
اصلا لحكمه في محل الرخصة مع قيامه موجبا لذكر الحكم في المحل في شريعتنا فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
كان القسم الثالث لكونه مجازا ومن حيث السبب وحكمه مشروعان في المحل في نفسها اخذ بهما فالحقه
بالقسم الثاني لضعف وجه كونه مجازا وكان دون القسم الثالث في المجازية ولكن لما كانت جهة المجاز غالبة على
ما عبار جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وهو الحقه بالنظر الى غير محلها كان جهة المجاز فوق ذي
هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا اما هذا القسم سقوط حرمة نهر الحر
واكل الميتة عن المكره والمضطر بالاباحة للاستثناء اي المذكور في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
اضطررتم اليه هذا استثناء من المحرمة وحكم المستثنى على خلاف المستثنى منه وكان حله الاباحة وسقوط
المحرمة ولما سقطت المحرمة لا بسببها اي المكره والمضطر الصبر عنها اي عن شرب الخمر واكل الميتة طالما
والاضطرار حتى لو فعلوا ومات بالامتناع عنها يكون آثما خلافا للاستثناء في قوله الا من اكره وطلب
بالاباحة حيث لا يدرء الاباحة اجراء كلمة الكفر على اللسان وسقوط المحرمة حتى لو فعل بالامتناع عنه يكون
ماجورا كالصابر وهذا لانه استثناء من النهي والعذاب لان المحرمة هي يدرء الاباحة اذ معنى
والله اعلم من كفر بعد ايمانه تعليم غضب الله ولهم عذاب اليم الا من اكره فجرى ينتفي عنه الغضب والعذاب لوجود
من انتفائهما الاباحة كما ذكرنا لا لكلمة من شرط لابدله من جواب فيكون جزاءه وهو قوله تعالى عصمت الله يحدد
بدالا الى الباقي وذكر صاحب الكشاف وجها اخر وهو انه استثناء من كلام سابق وهو حاصل المعنى
الكلام من كفر بالله من بعد ايمانه واستبى منهما الكفر فلم يوجد فلم يحكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا
لا يكون استثناء من المحرمة وروى عن ابي يوسف ان حرمة نهر الخمر واكل الميتة لا يرتفع في حالة الاضطرار
وذكر بعض

وذكر رخص النقصان كاكل الاكثر وهو احد قولي ابي يوسف وابنه ذهب كثير من العلماء والمذهب الظاهر عندنا ارتفاع
المحرمة وابو الليث نظر فيما الوصير حتى مات يكون آثما عندنا وماجورا عندهم وفيما لو حلف لا اكل حراما لا يحنث
باكل الميتة في المخمصة عندنا وعندهم يحنث واستدلوا بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم اي في دفع الضرورة
الى تناول هذه المحرمات في مجاعة غير مائل الى المأثومة وهو الاكل بقدر سد الرمق فان الله غفور رحيم لعفوه الاكل
عليه طلا الاضطرار رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم ذكر كلا الدليلين عن اصحابنا في الاطلاق المحرمة على قيام
غيرانه رفع المواخذة رجحنا على الاكراه على اجراء الكفر على اللسان فلهذا اطلاق لفظ المحرمة على الاباحة
فاعتبار الاضطرار المرخص للقتل والركون الاجتهاد وعسى يتناول زيادة على قدر الحاجة اذ تعتبر عليه بناءه
ذكرنا ان الحاجة تذكر الدم المحرم لذكر بقاء المحرمة وان المحرمة شرب الخمر لصيانة العقل عن الاختلاط
وحرمة الميتة للاحراز عن تعدد حبث الميتة فلم تسم صيانة البعض لجواز الكل اذ في اباحته فوات وكان اطلاق
الفعل في هذه الحالة استعمال المحرمة بالصبر صحيحا لعدم فوات بالصبر وكان ابا
قوله وسقوط اشتراط العدد بالجر عطفا على قوله كسقوط حرمة نهر الخمر آخر القسم الرابع ما نه
تشترط في الجميع ما نه يكون ذكر الجميع موجودا في الحال مقدورا للمسلم للتمكن بقدره علم سقط هذا الشرط
في السلم رخصة ما نه عليه نهى عن بيع ما ليس عنده الانسان رخص في السلم حتى جاز بيع العرفة مشروعة بهذا
كانت العينية في السلم فيه مشروعة العقد السلم بعد ذلك ان صح في غير السلم وذكر ان سقوط هذا الشرط
رخصة للتيسير على المحاسن لو صوا الى ما عدم من الايمان قبل اداء كل على ما جاء معلوم واما فلنا ما يؤهد
الى المقصود بحصول النفع فلا حرج الا والله الاشارة النبوية بقوله تعالى ليس على الحاج معلوم واما فلنا ما يؤهد هذه
الرخصة مجاز به من جنس العدم سقط فيه اصلا للتخفيف ولم يشرع عنه والرخصة للتخفيف مشروعة بهذا
السبب لكن لا يدرء ذكر لهذا الرخصة سمة المخففة من جنس العدم شروعة في المحل بخلاف الاخير الاصل
فانها ساقطة مطلقا قوله وسقوط غسل الرجل في المسح وشط الصلوة اي سقوط غسل الرجلين في المسح
على ما سبق ان اخر ان القسم الرابع فان سقوط ما من قبيل رخصة الاسقاط لسقوط العزيمة في السلم لكن
الفساد والاكراه عن في المحل كان حاله عدم المحل في الخف والخمر كالمسحة في غير السلم ما الاسقاط غسل الرجل

مسواه للحدث الى القدم كلى لعضما نعا ولا وجوب بدون للحدث قبت الفصل ساقط والمسح
شرع للتيسير ابتداء ولا برد على هذا ما ذكرنا للعدابه وبالمسح على الخف بقوله للمرتزاه ثم المسح احذا
بالعزيمه كان ما جوا بهذا اشارة الى انه مرخص قبل رخصة الترفيه اذ لو كان مرخصا قبل رخصه الاسقاط لكان
ما جوا للعدم نقاء العزيمه مشروعة فيها وانما لا برد هذا لان الرخصة فاسمه ما دام مخففا فاما بعد
نزع الخفين والتام الرخصة وجعله لزوم اسمها فلا كون خرج من ان يكون قبيلا واما سقوط شطر الصلوة من
المسافر بعد ما حتى كان ظهر بكعبه ولسن على الاكثار كالفجر لسن لما نصا الربعا اذا السبب اسوجبا
في حقه الاركعتين حتى لو لم يقعد في الثنائية فسدت تصلوته كما في الفجر وعند الشافعي رحمه الله
تركعه والعزيمه في الاربع حتى لو فات يقضي اربعا في السفر والحضر قول وفي اخر نصبي في السفر
دون الحضر وكن المبسوط الفصر عزيمه في حق المسافر عندنا ثم في رخصه فعلى هذه الروايه الامر
مسله القصر من مدر رخصه الاسقاط كلوته عزيمه لنا قوله لم فلس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
شرع القصر بلفظ الجناح مدا على انه مباح لا واجب والعزيمه اربع اذ لفظ الجناح مذكور لا ما حه دون
كما في قوله لا جناح عليكم ان تطلبوا فضلا من ربكم وابتغاء الفضل لا يكون الا مباحا وغير مسلكت على هذا الايه
قال النبي صلى الله عليه وسلم صدقة بالله تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته وكما انما تصدق بها والله احق ان
تصدق به فاقبلوا صدقته فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقه والمتصدق عليه مخير بين القبول والرد
والا بلزم العبوث جناحا ولان هذه رخصه شرعت للسافر فيخير فيها كالصوم والظهر مع الجمعه وكما يخير
بالجمعه بتحير بينها وبين الظهر وانما عن عزيمه انه قال الحلوى السافر كفان وحلوى للجمعه كعان تام غير
قصر على لسان سكم والحلوى اسم فاعل من الايه المذكوره اذ المراد بالقصر المذكور فيها قصر الاداء فانه ورد بمورد القيام
الى القعود فكر الركوع والسجود الى الايماء الى الحلوى العدد والدليل انه علق ذلك بالخوف وقصر الاصل غير معلق بالخوف
اجماعا بل بالسفر المطلق بحق قبل بلوغ حد الايه فان قصر الاوصاف عند الخوف مباح عندنا الا واجب
واما ما علقه عبد الصدقة فيتلوى بانه دليل لنا على ما قال المصنف وانما حملنا قصر الرخصه هذه
استدلالا بدليل الرخصه ومعناها اما الايه فلما ذكرنا من روايه عمر رضي الله عنه قال الا تقصر الصلوة ونحن

بخلاف المحرم لكفارة الصيد فانه يختار الارخص عنده بخلاف الصوم حيث لم يحمله رخصه اسقاط اشتراط الصلوة لان الخطاب ورد في الصلوة بلفظ الصدقة والضرر في الصوم بالتأخير حيث يجازى بعده ثم ايام اخر بقيت الفرعه شروعه لتأدى السبب كحصول الامن للمرتحل وادراك الركوع قبل الحوار وكذا على الرخصة لابد ان يسقط الفرعه لان الصوم ان اعسر فيه اداء في الصوم بمنعه رخص فان اليسر الحاصل موافقه المسلمين معارض اليسر الحاصل بالفطر للسفر فالصوم فيه عسر من وجه ويسر من وجه فاستقام التحير لطلب ما هو اقوى عنده و هذا الاختيار لابوي العبد وانما عرض على هذين النوعين من المجاز مانه لو كان ما شرع لنا على سبل اليسر رخصه للزم كون شرعنا باسرها رخصه لكونها اسهل من شرع من قبلنا لقوله عليه بعثت بالحنفيه السمحة السهله فيجاز اطلاق الرخصه على جميع شرعنا ولم يقل به احد اجماعا من شرط اطلاق الرخصه ان يحصل العزيمه لكونها اضافيان فان كان لكل الرخصه فالاطلاق جمعي وان لغير معلوما او كان كذلك جمعا ما سلف اصلا فالاطلاق مجاز لم يوجد فيه عزيمه فيما بله اصلا لا يجوز عليه اطلاق الرخصه ولا مجازا على انهم لو اطلقوا الجاز فيما هذا الحل بل يسمونه كذلك لان اطلاق الرخصه مجازا على وضع الاصر والاغلال لم يكن لما سلف سنه ومن الرخصه خصصه فيما طرد وكان فذا كر بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصه على جميع شرعنا وهو غير مسموع ولا سابق يعرف ولا شرع او اصطلاح وقوله لو اطلقوا الجاز كان المراد الاسكان الذي يقبض الامتناع فمسلم وان كان المراد به في الاصطلاح فممنوع هذا الرد ليس بشيء لان عتاد اطلاق الرخصه على الاصر والاغلال المماسه قوله فذا كر بعينه يوجب جواز اطلاق الرخصه على جميع شرعنا قلنا لم لم يكن ذكر بعض الفرقة ظاهرا فان وضع الاصر والاغلال المماسي رخصه ما باعتبار انها كانا شرعيين على من قبلنا فوضعهما عما يخصنا مساه الرخصه لخصمه ما جميع شرعنا فما كانت مشروعه على ما قبلنا ما وضعت عنا بخصنا بل شرع علينا ابتداء عفى بعضه على انها امر اصلي غير متعلق بالعوارض فحسبناه عزيمه وبعضه متعلقا بالاعذار فحسبناه رخصه وليس لنا ولا لخصمنا الجواز للاستعاره فقوله وهو غير مسموع ليس بشيء لانه لا يلزم من الجواز الوقوع وفي قوله وجب الجواز فيه ما فيه ثم قوله لو كان المراد بالجواز الامكان الذي هو نقيض الامتناع فمسلم هذا ايضا ليس بشيء

لانه الجواز بالامكان العام فهو ليس بمحصل للامتناع بل بموانع منه والمراد به الامكان الخاص الذي لا امتناع ولا موانع من الامتناع اصلا فنوعه على الوجوب ايضا قال ـــــ ولا يلزم بحسب ما ذكرتم ان يكون الفرض على العبد ما قلنا اولا ـــــ طالع من ان الدليل المطلوب شرعي في جواب ما يرد عليه فعار الالزام على الدليل المذكور بحسب ما وسى عليه لكونه مخربين المقدار وهو الوقوع وما فيه والكثير وهو الوقوع والاقل والاكثر وفي جنس واحد وهو نفس الوقوع الاقل فلو قدر ان مثل هذا التحير فاسد كما ذكرتم من الالزام فاجاب بان هذا التحير ليس من هذا القبيل لان الباعث كانت مهما لا زما والاكثر وهو ان ذاته عليه السلام حتى موسى عليه كان تبعا من عنده فتفضلا منه من غير لزوم عليه والله الاشارة في قوله ولم فانا نحمله على من عند كم فلا يكون تحيرا بين الاقل والاكثر الواجبين وهو غير ممنوع هنا اي مثل هذا التبرع من غير لزوم غير ممنوع في قصر المسافر ايضا لان له ان يزيد على الفرض ولو سهوا ما شاء فلا يرد عليه النقض باذ لو يزيد ما سواء في الحكم كم ورد عليه اشكال وهو ان ما افاده ان كان له السهو ما شاء فلم منع من الاكمال فرعه قوله خير الاستمرار اداء السهو فلا الاكمال الركعتين حرام اذ في خطأ السهو الفرض فصلا فلا كماله ابطال له وهو حرام بقوله لا تبطلوا اعمالكم والسهو بركعه مفسد للفرض فما في سلة الفرض اي السهو قبلها فلا كمال الفرض بعده الاولى بعد ما لم يمنع من السهو بعد الكمال الفرض بعده الاولى لسهو اعلم ان مثل هذا التحير ما منع في الواجبات وغير السنن والتطوعات فلا يشكل عليه قوله فانه لو فاتته صلوات اذ نفلا ولى وافاء وكان مخيرا في الماني ان شاء اداء ان شاء قضى الاولى ان هذا التحير من المقدار والكثير والكثير في غير الواجب قوله ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة ما ذكرناه في جواب النقض آخرا وهو ان العبد المأذون في الجمعة مخير بين صلوة الظهر ركعا والجمعة ركعتين وهو مخير بين المقدار والكثير من صلوة الظهر وفي تقرير الجواب نظر اما اولا فلان الظهر والجمعة غيران لهذا لا يجزئ احدهما عما يجب بالآخر ولا يجزئ احدهما بنية الآخر ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وبالعكس وشرط الجمعة ما لم يشرط للظهر فهما غايرتا وعند المغايره لا سبيل الى القول بالاخذ عدد اذ يصح التحير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لاعتبار ما

٢٧٤

ذكرا
ونحذا صح ما آخذ احدهما على الاخر بتعين الرفق الاقل فلا يصح النحر رفقا وعذا ما ذكر الغزالي
بانه عند المعارضة لا يصير الرفق الا فر عذرا يجاز عن رخصة بسبب فعل كذا فعله وهو معين بخلاف
نذر الوفاء بالنذر وهو موصوف بسنه وبمكانه والتعيين وهو موصوف بلا تاخير في قول مجد وهو رواية عن الحسن
انه رجع فيه فيلزمه ثلاثة ايام فانه كان نذر الوفاء ولا يانه معين عليه الوفاء بسبب النذر ثم رجع الى
الوفاء بالخيار بين كفارة اليمين وبين عمل اليوم وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى التعيير وهو منتف
علما وما اذا كان يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضي حتى تحريل يلزمه عين ما سمى لا لعدام معنى التعيين فيه
وهذا هو الفصل هو الصحيح ووجه ورود هذه المسئلة هنا على الدليل المذكور هو ان اتحاد الجنس
من الصغار والكبيرة جنس واحد وهو الصوم فيقتضي ما ذكروه وانما قد يكون نوعا ان لو ذكر
كفر باحد الاشياء الثلاثة دون الصوم تغليبا للواجب صوم النذر وصوم الكفارة متجانسان يصح ان
انتفاء صوره لان احدهما وصوف بسنة الذي هو نذر به مقصودة طالبة غرضها الزجر والمعنى به كونه سببا
به تقوله ولبوتوا ذوريهم والاخر وهو موصوم بثلاثة ايام فرضه غير مقصود كونه كفارة شرعت للزجر
وحيث للعجز وهو هنا كر هو اسم الله وحلف لبوعد المؤكد بالمين وعند المعارضة لا يتحقق في الرفق والاكمل
بل يتحتم النحر طلبا للاكثر نفعا وفي مسلمنا اي مسلة ظهرا لما قدمناه في العصر والاكمل سواء بدليل انعقاد
والشرط فلا يفيد النحر شيئا فصار ان ما ذكرنا من تعين الفصل حتى لو نذر اداحتى جاز له ترك
الاول الى الاشرف فيه المدين من غير حرج من الاشرف الفعل الجنس الذي المتعين هو المقصود لا غير
منعين الافضل كالعيد اي كخلاف جنسها العبد حتى لو نحر المولى من رقبة العبد الذي ولي الجناية وبين
بالغنم بلغنم وتركنا شاة هي اقل واكثر من الاخر ولا تعين الاكثر لان الذبح والفداء اختلفا في صورة
وفي فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التحيير لطلب الارفق عنده وهو نظير العبد الجاني فيما
الجمع بينهما وبين عمر رض في قوله انه نحر بين الوفاء بالنذر وصوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام بانه لا يجاز
الزوج والوفاء والولي بين النحر ان اخذ وا وجب على نفسه صوم سنة فعلى كلا الواجب لا يسقط الا بفعل
لا على التعيين
وايضا النحر في الواجب غير جائز اذ النحر بناء في الوجوب والاجاز تركه فلا يكون واجبا وانما

تلزم هي التعيين حاصلا في هذا النذر والا فان لم يكن فلا يصح مركبا لوفاء واعساء التعيين وان كان كذلك هذه
مجازا فيه وجعله في النذر والجمع سواء لا يكون غرضا له فجعله اولى اذ الاصل الى المجاز مع امكان التصحيح
بانه لا تسلم ان الواجب لا يسقط الا بفعل الذي يسقط بالاعتبار السادس سقطا وقد جعل السادس
سقطا بقوله النذر نفسه وفاء لعاره وهو قوله النحر في الواجب النذر بالنص في الوجوب
لفعل والذكر لا النحر بين الفعل وفعل الكفارة يجاز لكون الواجب احدهما لا بعينه قوله لا على ان
هي التعيين حاصلا في هذا النذر والا لما لزم قلنا هي التعيين حاصل فيه لكن بطريق المعجزة وانجاز لان نحوع
بين انه معلوم والمعلوم غير طعن جعله كما غرض الشارع غير الله معلوم لنا وانما قصده
مع النفس عن انجاز الشرط لا انجاز النذر وركنا في قوله فعلى كلا فعدى حرف نصب للكلام السابق عن ذكر
لا انجاز يلزمه وكر هو انكفه وهو بلزم صفة النذر فانه اجتمع كلامه جهتان فجعل بهما نائبا قبل هذا
الجواب ليس بين النحم التي في جعله لا على لان يجرد الشرع وهو قوله لو دخلت الدار وجب جزاء
وهو قوله فعلي صوم سنة والاول باطل بالاضافة والثاني لذا جعل قوله لو دخلت الدار فعلي صوم سنة
لجعله فلا على لان يصير جملة صيغة في هذه الحالة لكون مجازا في النذر وجعله فيه بجعله احرى
سلم لكم سنة في جعله والمجاز في الاول والثاني في الجواب يوم المشترك وقد بان بطلانهما والاعتبار
صيغة ان يكون سنة على النذر مجازا او جعله فيلزم الجمع بين الجعله والمجاز انما لا نسلم ان الجمع
في الجمع بينهما مستقبح فيه وفي غيرها وهو باطل هذا فالله وهو ليس بشيء لانا عتبار انه يصح حتى يبني
الشرط والجزاء ونذر بحروه وهو الجزاء جعله فلا يكون قوله يوم المشترك لانه لا يلزم ذلك لكونه للغة واحدة
لها
بعينه سنة على التعيين بجعله وايضا انا لا نسلم جعلهما بين الجعله والمجاز لما سمعه لفظ واحد بعينه
وفيما بعد فيه لسلمنا كذلك لان المجموع غير لازم لكن المجموع جعله لشيء والجزاء جعله لشيء
يرد ولزوم بحذور فالجواب ـــــ وجه النظم صيغة لعقد الى قوله فعلى كذا فعدى حرف نصب للكلام السابق عن ذكر
تركب العذر اقول ـــــ لما فرغ من بيان اقسام الاحكام من العزيمة والرخصة شرع فيما سمته بتلك
الاحكام من اقسام القرآن لتوقف معرفتها على معرفة تلك الاقسام وهي لما بعد اقسام بالنسبة الاول الاول

في وجوه النظم ضبطه ولغته والثاني في وجوه البيان له والثالث في وجوه استعماله والرابع في وجوه الاستدلال به ووجه انحصار الكلام المفرد في الكلام المركب والمسمع والمرئي لان الكلام اما ان يكون للسمع فقط او للعين فقط او لهما معا وفي اللفظ اما ان يحسن للوضع او الاستعمال او كان بحيث يصح فيهما القسم الاول والثاني والثالث وان كان في المعنى فهو اما ان يكون للسمع او للعين او لهما معا فهو الرابع ثم كل واحد من هذه الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام كما سياتي في مواضعه فصارت ستة عشر فما اما القسم الاول فان وضع لمدلول واحد فهو الخاص او لاكثر بطريق التصور فهو العام او البدل فان ترجح بعض وجوهه على غالب الظن فهو المؤول والا فهو المشترك ولما اتضح هذه الاقسام الستة عشر اربعة بعد اربعة صار الكل عشرين قسما وقال العامة وبعد معرفة هذه الاقسام فقد عرفت قسما خامسا يشمل الكل فهو اربعة اضعافها وتريبها ومعانيها واحكامها فهذه الاقسام ثمانين وقال صاحب الكشف ما ذكره العامة انما يحسن من نوع الاقسام الى ما يتبين كل لان القسم على انواع يقسم الجنس الى انواعه وهو المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من استمرار مورد القسمة بين الاقسام وتقسيم الى اجزائه ولا عزو فيه صدقا بالكل على كل قسم جمعه وقسم الشيء ما اتصف او صافه كالانسان الى عالم وكاتب وعربي ولا بد فيه من وجدان الجميع بوصف الشابه وقد يكون بالعكس يقسم كل قسم من غير ان يلاحظ فيه القسم الاول لعدم استمرار المورد فيه بين الاقسام كدار تحكم فيها حاضر العام بانه عام وكذا الباقي بل لا يمكن الحكم على كل قسم جمعه وقسم الشيء ما اتصف بالعكس اللفظ باعتبار معناه ما حاضر او عام او مشترك او مؤول او ظاهر او نص الى آخر الاقسام الاتية كان يسمع ان هذا القسم الواضح دلالة او اشارة او مجملا او مبينا لاعتبارات واسرار سهل ان يعتبر فان المصدر قد تطلق على الفاعل كالعدل على العادل ثم كل من هذه الاقسام اربع اعتبارات صادقة عليه مان يقال الخاص متفق عليه كذا ومرتب على كذا ومراده في الشرع كذا وحكمه كذا وقس عليه الباقي فعلى المجموع مورد القسمة الاعتبارات والعوارض اللاحقة لفظ القرآن الدال على معناه والاعتبارات اللاحقة ما سوى كل فيكون هذا من قبيل تقسيم الكل الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات من عوارض نفس القرآن بالمعنى الذي جعلناه اقساما لما جعلها به والا فالقرآن نفس احد تلك المعاني كما قسمنا الكلي الى كونه عاما وجنسا واسقاطها وخبرا وغير ذلك بحسب ما لفاه وليعلم ان المراد ذكره صاحب الكشف فوليه انما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها بقوله اعلم ان المراد من الاقسام العشرة في جمعه الاقسام لان جمع القسم قسم على الخاص

فيكون لصحة القسم لانا نتصور ذكر الكلام ساقطا في القسم ليس لكل من تلك الاقسام ما ذكره اصلا وهو الاخذ بمعنى ما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فيصح القسم الى ما ليس غير متضح بل الاقسام غير منحصرة كما ذكره الشيخ لمن تتبع الاسلام ولكل قسم حد وحكم وترتيب واسم ماخوذ على ان كل ما ذكر من انه غير مرتب فلما ايضا والشيخ لم يرد بقوله قسم حاسر انه قسم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا قسم ذكر لها بل اراد انه معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها كما ان المقصد السابع من الكتاب لتوقف معرفته عليه لانه قسم عند جمعه هذا الملخص بما ذكره صاحب الكشف يحل بعض الرموز ابدى فيه بحثا ما اولا فلانه جعل القسم المصطلح بقسم الجنس الى انواعه وهو ليس كذلك بل المصطلح بقسم الكل الى اجزائه اما القسم من الكل جنسا وانواعا وفصلا وخاصة او عرضا عاما غير مخصص بقسم الجنس الى انواعه وقسم الكل الى اجزائه والقسم الثاني الذي ذكره وهو بقسم الشيء باعتبار اوصافه مندرج تحت الاول فلا حاجة الى افراد ذكره وحمله نوعا ثانيا من القسم واما ثانيا فلان حمله القسمة على اعتباره باعتبار العوارض اللاحقة لفظ القرآن الدال على معناه مان يقال ان كان القرآن دالا على المعنى اعتباره بالنسبة الى معناه اربع قسمة باعتبار كل واحد من تلك الافراد صادقة عليه فانه يقال اللفظ باعتبار معناه ما خاص او عام او مشترك او مؤول او ظاهر او نص الى آخر الاقسام الاتية كان يسمع ان هذا القسم الواضح دلالة او اشارة او دلالة او اقتضاء او سهل ان يعتبارات فان المصدر قد تطلق على الفاعل كالعدل على العادل ثم كل من هذه الاقسام اربع اعتبارات صادقة عليه مان يقال الخاص متفق عليه كذا ومرتب على كذا ومراده في الشرع كذا وحكمه كذا وقس عليه الباقي فعلى المجموع مورد القسمة الاعتبارات والعوارض اللاحقة لفظ القرآن الدال على معناه والاعتبارات اللاحقة ما سوى كل فيكون هذا من قبيل تقسيم الكل الى الجزئيات ولما كانت الاعتبارات من عوارض نفس القرآن بالمعنى الذي جعلناه اقساما لما جعلها به والا فالقرآن نفس احد تلك المعاني كما قسمنا الكلي الى كونه عاما وجنسا واسقاطها وخبرا وغير ذلك بحسب ما لفاه وليعلم ان المراد ذكره صاحب الكشف فوليه انما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها بقوله اعلم ان المراد من الاقسام العشرة في جمعه الاقسام لان جمع القسم قسم على الخاص

فيكون لصحة

والمشترك والمتواطئ وقسم آخر مشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواها مشتمل على المجمل والمتشابه
بل جميع القرآن مجمل او ظاهر او مفسر او محكم او نص او متشابه او ظاهر ونص او مفسر ومحكم او نص ومتشابه
باعتبار آخر كظاهر ونص تنقسم الى مجهور وهو ما تحقق في الحرف وشدده بحيث لم يتم الى مسكنه ومتحصن
ثم الى منطبقة ومنفتحة على ما عرف فالجهر تحرى لفظ واحد خاصا وظاهرا وجمعه ومجازا باعتبار المعنى الاعم
كونه خاصا وعاما وظاهرا وجمعه ومجازا باعتبار المسمى الى جملة واحدة وانه كلامه وهو صريح بان هذه التسميات
باعتباره وكل اعتبار من هذه الاعتبارات متصور بذاته او بعوارضه عن اعتبار آخر فيحصل التقييد بكل منها
وايضا اسماء كل فرد من افراد الظاهر تتبين من غير ما دته والذي يوجد ما دلنا من المسمى باسماء العوالي
اللاحقة للنظم ما ذكره بعض المحصلين من اصحابنا ان له دورة واحدة نظرا الى الاقسام الى المجمل تبلغ
سبعة وثمانية وعشرين قسما وذلك لان البحث العابد الى النظم اما ان يكون عائدا الى المفردات او الى المركبات او اليها
جميعا اما اللفظ المفرد فاما ان يكون له معنى واحد وهو الظاهر او اكثر وح اما ان يكون من الحسي حقيقة او
وهو العام او المجمع وح اما ان يكون للفظ او لمعناه بالنسبة الى واحد منهما او لا يكون لا في المشترك والاول
المجاور والثاني وهو ما يكون عائدا الى المركبات فقط فهو اما ان يكون نفسه هو المقصود من الكلام او لا
الطوى للسامع او لا والاول اما ان لا يساق الكلام لاجله وهو الظاهر او ساق لاجله وهو ان يحتمل التغير
بهو النص او لا يحتمله وهو المفسر او لا يتبدله وح لا يكون الكلام الظاهر للسامع اما ان
يدرك نفس المطلب وهو الخفي او بالتطبيع التامل وهو المشكل او ببيان السامع وهو المجمل او لا يدرك
باحد هذه الوجوه وهو المتشابه واما ان لا تكون نفسه هو ما يكون مشتركا بين المفردات والمركبات وكل فرد
او مركب فاما ان يستعمل في ما وضع عليه اصلا او وضع له كذلك او هو المجاز وكل واحد من
اما ان يكون لتعذر الاستعمال او هو الصريح او الاول او هو الكناية فهذه الاربع تكون نهايات مشتركة بين المفردات والمركبات
تعتبر الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام ثمانية وعشرين ثم استعداد الاحكام الشرعية من كل واحدة
منها اما ان اللفظ قصدي اكان او هو العبارة او غير قصدي وهو الاشارة واما ان المعنى ضروريا كان
وهو الاقتضاء او غير ضروري وهو الدلالة فهذه معتبرة في كل واحدة من الثمانية والاربعين فتصير الجملة

ماده واسس

ماده واسس وسبعين قسما وفي كل واحد من هذا المبلغ اعتبارات اربعة الوضع الاول في اللغة والباب
الثالث والثاني الحكم المطلق متفاوتة الرابع الترتيب عند التعارض فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما
اشير كلامه فاندفع بهذا استبعاد طلوع الاقسام الى ثمانية فيما مر الاقسام الكثيرة ذكر وتمام
التحقيق فيه بموضوع اصول الفقه الادلة الشرعية والكتاب والسنة منها وما عربان فصحى على
الاصول التحقيق عن العوارض التي يلحق الفاظها لكونها خاصا وعاما الى آخر الاقسام الموزعة على
هذه الاقسام اعراض آخر فيجب عليه تحقيقها عنها لكونها مشتقة عن كل الى آخره وهذا المقدار كاف لتسمية هذا
البحث وتمامه يحتاج الى الكلام اسبط منه مطلوب الكتاب بذكره والترجيح الى المقصود فنقول باب وجوه
النظم معناه نوع من انواع طرق الافادة اراد ما بالنوع ومنه من تعلم ما من العلم اي نوعا منه
ووجه التسمية هذا واحد هذا الاصول طريقه واراد بالنظم الآن ما يطلق الآن على اللفظ الذي هو الاصل
استناط التي من افهم على القرآن ليس بباب فاختار النظم لذكر وانما قدم ان وجوه النظم لا تنفرد في اللفظ
بالوضع للمعنى متعددا مطابقا على سائر الاعتبارات فتعلم وضعا تولية صحة ولغة فاراد بيان ما اراد فان
اراد بالصيغة الصيغة والنفاذ اللغة فان الكل لفظ يعني لغوي فهم من زيادة تركيبه كالمفهوم من ضرب
اسم الماضي بصيغة محركا بالواو ومعنى شيئ فهم من هيئته بغير حركاته وسكناته وتوتيب حروفه وهو
نوع ذكر الفعل في الماضي ونحو خذ منه وما بعده اذا الصيغة من الصوغ اللازم بمعنى الحرز في الصيغة الى
واعتبر في الصيغة ما كانت الصوغ العارض عليها من كونها خاصا وسواء وغير ذلك لما وضعت عليها
وبهذا يحصل المعنى المورد باختلاف الراد كضرب ونصر وفرح والصيغي باختلاف الصيغ من الماضي والمستقبل
والامر مع تعدد المادة التي جمعها وما معروف في المطولات وقد سرد وجعل الحروف الاربعة المذكورة
قوله وهو كل لفظ وضع لمعنى واحد بالاعتبار الذي وضع له كل واحد منها بالافراد والواحد للجمعة والجواب بان المانع
لم يتحقق الى كلمات اهل المنطق شهرة والاقرب لم ذكر كل واحد منها بالافراد احسن لتحقق الجمعة في ضمن
متكثر وما في تعريف الاسناد بحسب الاصول الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فتعين ستعد
ولهذا عرفوا ان الحاجب الموضع نفوذ لدخول بان ما عراب سابقه من جمعه واحده ومعمول سالم ديم فاعلة نحو اكل

النظم

صيغ

مفصول حد وفاعله واقيم هو مقامه وغير ذكر بخلاف المراة والخنثى كما فهم في بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقائق الاشياء فاعتبروا الاتحاد في المصدر والمعمول للدلالة لفظ مفرد وآلة الضابط على صوغ الالفاظ فاحترز بقوله وضع عن المهملات والدال الطبع او العقل ووضع اللفظ للمعنى بخصصه ما راله بحث اذا سمع او تخيل لاحظ النفس معناه المرتسم فيها او للارادة ما لمسمى المدلول لم يمكن من كون زيد العالم والاشخاص مساويا والخاص مساويا للعالم كالعلم وغيره والخاص من غير المعاني كزيد وعمرو ولهذا اقتصر على واحد ولم يقل لمسمى معلوم ولمعنى معلوم كما قاله غيره واحترز بقوله عن المشترك لانه موضوع لمعنيين او اكثر واحترز بقوله معلوم عن المجمل فانه وضع لمعنى معلوم للسامع قبل الاحاطة الى الاحتراز عن المجمل لان هذا من قسم التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال (الكلال) بسبب ارداد المعاني بعوارض الاستعمال وكلمة احترز عنه نظرا الى ظاهره وقد احترز به عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد بكونه معلوما من حيث الذات وردكم فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا احتملنا الوقف المطلقة من قسم الخاص لكونها اسماء الذات موقوفة فالابهام فيه من هذا الوجه واشتمالها الصفات لا ينافي ذكره واحترز بقوله على الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى معلوم على سبيل الشمول قوله سطر خصوص الجنس والنوع والفرد اي معرف للخاص اذ كل واحد من هذه الاربعة لانواعه الثلاثة من خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد وهذا لان الخاص لما كان موضوعا لمعنى واحد وهو اما جنسية او نوعيته او شخصيته تناول الكل وكل شخص اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكون منفردا به بالشركة غيره ثم النوع اولى به من الجنس لاختصاصه بافراد اقل منه وانما كان الجنس والنوع من قسم الخاص اذا كانا متكلين ومعرفين للاستغراق واذا كانا معرفين للاستغراق لكانا من قسم العام دون الخاص لتناول العام والخاص الممكن ان يكون للشيء الواحد اعتباران وعاما وان كانا بالحسن وحمل الانسان حسنا والرجل نوعا باصطلاح اهل الفقه والاصول (وهو اهل المنطوق وهذا الان مقصود الفقهاء) معرفة الاحكام ذوق المعاني فاذا وجد واللفظ واحد على كثيرين يحملونه على الاحكام حملوه جنسا وان كانوا متفقين في فهمه كالانسان الواقع على الرجل والمرأة والذكر والانثى والخنثى لاختلاف الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة

والقصاص

والقصاص والعضاء وغيرها وغير ذكر بخلاف المراة والخنثى كما فهم في بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقائق الاشياء فاعتبروا الاتحاد في المصدر والمعمول للدلالة لفظ مفرد وآلة الضابط على صوغ الالفاظ فاحترز بقوله وضع عن المهملات والدال الطبع او العقل ووضع اللفظ للمعنى بخصصه ما راله بحث اذا سمع او تخيل لاحظ النفس معناه المرتسم فيها او للارادة ما لمسمى المدلول لم يمكن من كون زيد العالم والاشخاص مساويا والخاص مساويا للعالم كالعلم وغيره والخاص من غير المعاني كزيد وعمرو ولهذا اقتصر على واحد ولم يقل لمسمى معلوم ولمعنى معلوم كما قاله غيره واحترز بقوله عن المشترك لانه موضوع لمعنيين او اكثر واحترز بقوله معلوم عن المجمل فانه وضع لمعنى معلوم للسامع قبل الاحاطة الى الاحتراز عن المجمل لان هذا من قسم التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال (الكلال) بسبب ارداد المعاني بعوارض الاستعمال وكلمة احترز عنه نظرا الى ظاهره وقد احترز به عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد بكونه معلوما من حيث الذات وردكم فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا احتملنا الوقف المطلقة من قسم الخاص لكونها اسماء الذات موقوفة فالابهام فيه من هذا الوجه واشتمالها الصفات لا ينافي ذكره واحترز بقوله على الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى معلوم على سبيل الشمول قوله سطر خصوص الجنس والنوع والفرد اي معرف للخاص لانواعه الثلاثة من خصوص الجنس كانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص العين كزيد وهذا لان الخاص لما كان موضوعا لمعنى واحد وهو اما جنسية او نوعيته او شخصيته تناول الكل وكل شخص اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردا به بالشركة غيره ثم النوع اولى به من الجنس لاختصاصه بافراد اقل منه وانما كان الجنس والنوع من قسم الخاص اذا كانا متكلين ومعرفين للاستغراق واذا كانا معرفين للاستغراق لكانا من قسم العام دون الخاص لتناول العام والخاص الممكن ان يكون للشيء الواحد اعتباران وعاما وان كانا بالحسن وحمل الانسان حسنا والرجل نوعا باصطلاح اهل الفقه والاصول (وهو اهل المنطوق وهذا الان مقصود الفقهاء) معرفة الاحكام ذوق المعاني فاذا وجد واللفظ واحد على كثيرين يحملونه على الاحكام حملوه جنسا وان كانوا متفقين في فهمه كالانسان الواقع على الرجل والمرأة والذكر والانثى والخنثى لاختلاف الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة

وهو بعض الطهر يسمى العدة به وبالطهر الاخير يصير قرءا وبعضا فهم ذكر الحد الخاص لانتقال الحكم اليه فلهذا احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق كقرء الواجب طهر من بعضا بالواجب لانه لان بعض

الطهر طهرا ذا اريد بالطهر ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهرا عقب حلا لا ما يقابل بعض الطهر ليس بمراد
كان كذا كذا لا يكون من الاول والثالث فرقا لتخلل الحيض بعضه فاذا مضى منه شئ يسمى به على الزوج
وهو حلال للجماع ولانه لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد فيصير المراد من الطهر الثاني المتخلل
دمين ذكر وقوله المصنف لانها اي الاطهار لا يراد اي على الالتباس جميعا لان احسارا بن سماعة
من اصحابنا لكن الطهر الذي وقع فيه الطلاق لا تعتد به فتحتسب عليها العدة ثلاثة اطهار واخر لوا بن ابي ليلى تنقضي
دعوى الاجماع فالاولى ان يقال الطهر الذي طلق فيه لم يحتسب من العدة بحيث انه اطهار وبعض حاض حسار
ابن شهاب فيلزم الزيادة على الثلاثة واحتسب كاملا وهذا هو المذهب الشافعي وبعض فيحتسب بالانقاص
من الثلاثة والمطلع عليها العلم لعدد معلوم لا بعدد غيره سواء كان اقل منه او اكثر لا يقال تحول ركوب اللفظ
ويراد به الاقل كما في قوله والجمع اشهر معلومات حيث يدبشهران وبعض ثالث مع ان اقل الجمع ثلاثة لانا نقول
الاشهر اسم علم لاعلم فيعمل الجمع بارادته الحيض كما في قوله وان طلقتكم ما يرمم فان المراد بالملة
خزيرة فقط فانا سلمنا الاعداد فلا يخفى فيه ذلك لكونها اعلاما والاعلام لا يحرف الجمع واعترض
لو اريد بالقرء الحيض لزم منه انضاء الاجتماع على الثلاثة فيكون معارضا للمثل وذلك لانفاذ طلاقها
في الحيض لا يحتسب كل الحيضة اجماعا فحينئذ اقرأ وبعض واسم الثلاثة لا يحمل كذا وبانه خلاف الاستعمال
في اللغة دليل على رده مذكر كما عرفت وهو الطهر المجرد عن دم يتخلله فيزاد به الاطهار فيلزم الحيض والدليل
عليه قوله ثم قطلقوهن لعدتهن اللام للتوقيت اي وقت عدتهن بعني طاهرات من غير جماع اذ اذ في وقت
ان سوا لا باحة والطلاق في الحيض يمنع عن قدر العدة بالاطهار احسن للامر بذكر الاقراء بادة
تبتغي زوره وحي بالكيل ولا يجاب اذ الحيضة الواحدة اجماعا لا تقبل التجزية فوجب كمل الاولى
والثانية بقدر ورة العدة المنصوص لا بعد زيادة فتحمل الاطهار والحيض من الثلاثة على اختلاف
المذهبين وهذا الجواب ليس بذاك لان الثلاثة اسم خاص لا يحمل الزيادة والنقصان ما على طريق كان
فالاولى ان يقال احوال المسلمين محمولة على الصلاح فالظاهر من حالها ان ما شرع وهو الطلاق
حالة الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض والتوبيخ ما مرة وعن الثاني في الحيضة
حالة الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض والتوبيخ ما مرة وعن الثاني في الحيضة

سوتنا

سوتنا ولكن لفظ الواحد مذكور فرع جانب اللفظ مع جواز الامر الاخران عادة العرب انها تعتبر في
اذا كان سوتنا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى بسبب اعتبار المعنى والمراد
بقوله لعدتهن اي قبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن في قبل عدتهن
ابن زيد بقبل الزمان عباس قراءة فطلقوهن في قبل عدتهن وقبل الزمن وقبل عدتها وورد
طاوس عن ابن عباس قال احد الطلاق لطلقها قبل عدتها فلت وما قبل العدة قال طهر من غير جماع فدل
على ان العدة بالحيض وقال الكشاف في الآية مستدلا بعد سن كما تعلم لبدل من اثنين مستعملا
والدليل عليه قوله م واللائي يئسن من المحيض الآية واللائي لم يحضن جعل العدة ثلاثة اشهر خلفا عن
الحيض فيكون العدة به هو الاصل وقد قال عليه دعي الصلوة ايام اقرائك وهو الحيض وقال عليه الصلوة
ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل حيض قوله والغسل والمسح الى الوضوء اي لاجل الاصل المذكور وهو
لا يحمل اللسان قال عليه الصلوة والسلام انصار الغسل والسر لفظان كل واحد منها وضع لمعنى معلوم وهو ان
والاصابة في آية الوضوء وهي قوله م فاغسلوا وجوهكم الآية يعلم جواز الوضوء بالنبيذ كما قاله
نقوله عليه الاعلام بالنبات او ما قاس على التيمم وبالتيمم كما قاله الظاهرية وقبل هو قول مالك
قوله عليه الوضوء لم يتيمم والمقيس عليه كما قاله الخصم بنا نقوله عليه الصلوة امر بحيض
بضم الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة الى للتغيير والغاية كما قاله مالك وان الى للجمع
في القدم لو الطبه الشيء معه على المرافق لا يكون غاية لما يحاضر فعله يعلم جوازه مبتدأ وقوله لا يكون
عملا به خبره وبعد يره يعلم جواز الوضوء اذ كرنا لا يكون عملا بالمحاضر لانه سا كتفيه ولا بالمالة
ما في نفسه لم يكون زيادة عليه بحيز الواحد وكذا لا يحزى كونه منسوخا ولا كذلك ايضا قال عليه الصلوة
الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غلب على لونه او طعمه او ريحه فان هذا الحديث ايضا يدل على
ما مر بنه بقوله لو لم يكونوا فعلوا حاضر وضع لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت والركوع والسجود
بقوله م وارکعوا واسجدوا كل واحد منها حاضر وضع لمعنى معلوم اذ الركوع هو الطلاق عن الاسوا
لكعت النخلة اذا مالت والركيع المعز اذا طاطا راسه وقيل الشيخ اذا انحنى من الكبر والسجود وضع
الجبهة على الارض فتقييد جوازها بجواز الطواف والركوع والسجود بما عداها اي ما عدا مجز

والمراد وضع الجبهة على الارض للطهارة اى في الطواف بقوله الطواف للصلوة والطمانينة اى في الركوع والسجود واعداد الاركان وهو اتمام القيام منها والعقعدة بين السجدتين بحد ادنى للاعرابي ومعقولة لم حصلوا لكم تركوا العدد اى بالحاضر فعلوه بعضه جوازها سدادا وقوله مركز العمل بعضها وتركوا العدد بالحاضر لا يجوز بحذا الواحد هذا ما علق بحاشية الكتاب واعترض عليه بان وضع الاذن لرصل الطواف بحجر الاسود وغير سراداحا عافانه قد يسعه اشواط ونشرط فيه الاسداد الى الحجر الاسود وبحاشية طواف الجنب والعريان والطواف المكوس فلو كان يجزء الطواف سراداً الخ عن العدد بدون هذه الشرائط فان يجزء الطهارة سادا احدث العدد بالسبعة تبين الطواف وهذا لا يجوز النقض عنها عند انا فمن كبر عليا وقالوا يجزء كبر العدد بدله للاكثار او للاعداد فيثبت القدر المسنون وهو كونه شرطا للاكمال ولو كان شرطا للاعداد فالاكثار مقام الكل وامالا ابتداء من غير الحجر فمن شرط ان يقع ابتداء طوافه من عند الحجر ولكنه مكروه ولئن لم انه غير معدود كما ذكر محمد فذكر لما روى ابو ابهيم عليه جعل الحجر علامة لافتتاح الطواف فاذا اداه قبله لا يعتد به كذا في المبسوط ولكن عند الكرخي لا يدور الشبهة لانه هذه اضافة زيادة على النص بحد الواحد وهو لا يقال الطواف في نفسه ليس بحجر لكونه معلوما وانما الاجمال في حق المسافة واسداد النقل وذلك لان الاسم صدر بصفة النظر في ذاته المعدل للكلف والمسافة وذكر بحجر لكونه من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالبحجر في حجر العدد والاسداد بيانا لانه يصلح بيانا اجماله فاما حكم الطهارة فلا يصلح لذلك لانه ليس بحجر في حقها لان الطواف لا يحتمل الطهارة وصار كالسعي بحجر في حق فالنحو يجعل السعي هو بيانا لاجماله دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المكوس فلنحكم النقصان الحاصل فيه لانعدام الجواز كوجوب صلوة اداء بتيمم الكراهة ولهذا يجبر بالدم ملا اعادة لو رجع كالجبار نقصان الصلوة بالسجدة الاعتراض الثاني انه اذا ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بحد الواحد فلم قلتم بالوجوب وجد بعض الصور كبعد بدل الاركان دون البعض كالنية والترتيب واخواتها وبين نوع الفرق اجيب

الماء

المانع من القول بوجوب المسح واخواتها في الوضوء وبوجوب الدلوك من السعي بين الاصلين فان الوضوء احد ركنيه من الصلوة فكونه شرطا منها لما ظنا بالوجوب في الكتاب الوضوء كما ظنا نه في كتاب الصلوة بلزم به السوية بين فرض الفرع وفرض الاصل كذا في الكافي وزاد في الكشاف وتحقيقها هذا ان علام الوجوب لا يلزم كونه دون حالا من علام الامر للوجوب ادنى رتبة من الامر وهذا الجواب لين قوي اذ يلزم منه الا يكون نفس الوضوء فرضا والا يلزم المساواة بين الفرع وهو الوضوء والاصل وهو الصلوة ويلزم كون الوجوب ساويا للامر وكذا يلزم الا يكون المسح والمسح فيه فرضا والا يلزم كون المخفف ومثله ساويا للاصل وهو باطل يلزم ما ذكرتم من كون الوجوب ساويا للامر وكذا يلزم بعينه في الصلوة والصوم والزكوة بيان ان لا نسلم قد ذلك المنصوص في هذه المواضع على فرضيتها فلا يلزم شيء مما ذكرت لانا نقول المراد منه ما ذكرتم ما نفاه للوجوب لا يصلح للمنع اذا كان المقتضي موجودا وهذا لم يظهر انه في هذا المقام وعلل المسح عمله فكذا اذا وجد المقتضي للوجوب النية واخواتها يجب القول به وما ذكرتم من المانع لا يصلح للمنع وجد المقتضي سالما عن المانع فعمل عمله وهذا بظهر صعف الجواب الذي ذكرتم وانما احس صاحب الكشف بصعف هذا الجواب ولم يمكنه عن تضعيفه قال الاقرب الى التحقيق ان ذكر لنفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنص المتواتر وظنيهما كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة او كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي فيما لا ورد نسخ الفرض وما الثاني الاستحباب والسنة وما الثالث الوجوب ليكون سوية لكم بقدر ذلك محمد بين القسم الرابع لانه علم امر الاعرابي للاعادة بلا الاختيار فقال الكلام وارجح فصار فاكل لم نصلم نصلم على ومثله لو كان مقطع الثبوت سببه الوجوب كما لو انقطع قوله واذا كان ظنية نسبته الوجوب وهذا فان الوجنيفة اخيرا لا يجوز صلوته وكذا خبر الطهارة وهو الا ان قوله من هذا البيت يحدث من هذا القسم لما كان ما نفى الموكده فاما قوله عليه الاعادة بالنيات فمن القسم الثاني لان معناه اما ثواب الاعمال او اعسارها فكون نشر الدلالة وكذا خبر التسمية لانه معارض

بقوله على من توضأ وتيمم كان طهور الجميع اعضائه ومن توضأ وتيمم ليس كان طهورا لما اصابه فلم يسقط الدلالة كمفهوم اسم الشاة ساغ في نحو الفضيلة وكذا دليل الموالاة اذا لم نوجبها على الاصح كما ذكره فانه عليه كان يواصل على المختصة والاستباق ولا دليل على ذكر في خبر الترتيب مما رض ما روى انه على نسي مسح رأسه في وضوئه فذكر بعد قراءة شيء بيلل به كفه فلما كانت هذه الادلة طرقا للثبوت والدلالة ثبت بها السنة دون الوجوب وفيه بحث بأي رأس من الاعمال ضرائب المالكي اذن ومعرفا انا فحصنا ان اكثر هذه العبارات التي جعلوها عنوانا لكتبهم مشعر بالالزام لان الصوم الذي كتب عليكم الصيام وتقول كتب عليكم الصيام للنفل الا سائل فكثير جدا ما يطلق المكتوب ويريد به ما يلزم نسخ الكتاب بحمل الواحد فلا يكون النية فيه فرضا بل واجبا فيجعل الصوم بدونها وكذا الصوم اسم لافعال معلومة وان كان مخصوصة فاشتراط النية فيها بحمل الواحد يسع بحمل الواحد فلا يجوز وكون الصلوة فرضا لعينها والوضوء لغيرها لا اعتبار له اذ النظام في الزيادة على الكتاب بحمل الواحد لا يجوز فلا يجعل لكون احد الفرضين اقوى او اضعف وايضا يلزم على اصلهم كون النفل بعد الاخيرة واجبا لان فرضا لبني نحو الوجوب وهو اذا قلت هذا وقلت هذا فقد قلت متصلون كل ولا ان ابدا الصلوة بحملها فانه سبحانه اما قولا وفعلا فلو جوبها بعد الاخيرة والنبي في الصلوة وغير ذلك عليها بالكتاب اجمالا لا تخصص منه الاجماع ويحمل هذا الدليل فيما يدل الاحكام بان نقول النبي والتقدير فرض في الوضوء بالكتاب حالا والسنة مثلا له ونحن انما نحمله فرضا بالكتاب والسنة معه اذ لم يرد انه عليه اكتفى على غير الفاتحة والامر للطالبين والطهارة في الطواف وغيرذ كرو التعميم الذي ذكره صاحب الكشف جعل خبرا نما الاعمار البيانات من خبر ظني الثبوت والدلالة لا يرفع شيئا مما ورد انه على اصلهم من النية في الصلوة والصوم والعدة الاخيرة بحسب ركونه واجبه لا فرضه اذ لم تثبت شيء من طريق الثبوت والدلالة لنكون فرضا وهو قابل به فلا آ يحاله والرجل بحاله وانتهى ما قاله والحق اغنى رغبار انما معطل لما نيه شرطا في الصلوة والصوم نقوله هو وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والوجه حمل الاخلاص الذي هو عبارة عن البعد حالا للعابدين والاحوال الشروط لا نقول بعدم الاعمار البيانات على الكتاب جائزا بالكتاب فاندفع به جميع ما ذكره فانه قبل فرجع هذا سبع لرجل النبية في الوضوء لانه ما ورد

فكون

كون عبادة قلنا نقول نوجبه فان النية شرط لكون الوضوء فرضا وعبادة والكلام في انه هل هو شرط لكونه مفتاحا للصلوة فعندنا لا يشترط لان كونه مفتاحا لها مستفاد من وصف القرآن لاستعمال المطهر طهارا على ما عرف من موجبه على انه لنسلم جدلا مقصود وما ذا الكلام في بعده فنقول ما ذكره في جمعه انه ليس بفرض حتى يجب التعلوة بدونها والجواب ما ذكره الرواية السابقة في الرواية نقوله ثم ذكر التشهد بحمل الاولى والثانية والقراءة فيهما ولا ذكر واجب وفيها السجدة فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكره وليس سلمنا انه فرض كما هو المشهور لقوله ثم اقيموا الصلوة بحمل ما يحوى به الصلوة اذ لم يعرف ان اسمها بأي شيء فما احتاج الى البيان وقد سبقه على اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد متصلون كل الفرضية بالكتاب والخبر لحق بيانا لمجمل على الامام الصلوة فرض مومو صلوة بالعدة والاخرى هذا الاشكال بناء الاحكام فان القراء للنص لمحمل حتى يحمل الخبر بما له ولا اساير النصوص المذكورة وقد تحمل ركون النص لحق حكم دفع تحريكه بالمسح بحمل حتى المتواتر فيه غيره ولنا بل نقول صاحب الهداية فلا استدل لقوله انما الاعمار البيانات لكون النية شرطا في الصلوة فهو يحتاج الى الفرق ونظيره ذكر ما ذكره صاحب الكشف بان خبرا نما الاعمار البيانات من خبر ظني الثبوت والدلالة لنسلم كما ذكر فانه لو كان من ذكر القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلوة به قال ومن ذكر قوله فلا احتاج عليها الى فقد ذكر العدد الحاصل قول ومن ذكر الى ومن قبل الحاصل قوله فلا احتاج عليها فما افتقر الى قول والمقصود منه اثبات ان الخلع طلاق عندنا كما هو مذهب عامة الصحابة لا فسخ كما هو مذهب ابن عباس وان الطلاق في اثناء الطهر واقع ولو جمع الطلاق في الحيض استدلالا قول ابن عباس النكاح عقد يملك بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ عندكم فليس بالفرض الخلع كالبيع وتمسك المصنف لاثبات المذهب بقوله ولا فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان خفتم ان علمتم ان لا تقيما حدود الله اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بسبب النشوز فلا جناح عليهما اي لا اثم عليه فيما اخذ كان النشوز من جانبها والا عليها يعني لا كون زوجها اثرا فاولا اخذه ظالما وجه العمل به انه بدائي اولا الايه بفعل الزوج حتى قال بدعي الطلاق ويرتان اي المطلوب الشرعي بطليقه بعد اخرى في المرتوج فرالجمع والارسال دفعه فانه

ولم يرد به حقيقة التسمية بل التكرير لقوله ٢ فارجع البصر كرتين يحولسل وسعد بكر وقوله فا
لعود وارادوا نسرح باحسان بحسر للازواج بعد ازعلهم كيف يطلقون من اساكهن بحسن العشرة
والقيام عواجبهن من النفرة بالجميل بان يؤدي حقها وكلي سبيلها وقيل معناه الطلاق الرجل
سرتان اذا رجعه بعد الثنتين فعليه المراد بالمرتين حقيقة التسمية ثم زاد عليه اي على فعل
فعل المراة وسماه افدآء حيث قال ٢ فيما افتدت وبحث الزيادة اي بحث زيادة الله ٢ فعل المراة
على فعل الرجل والافراد اي وبحث افراد الله ٢ فعل المراة بالذكر بقوله افتدت بصيرورتها كان وهو
فعل الروح الذي هو الطلاق لان الزيادة مقرره للمزيد عليه ولانه لما جعلها في قوله فلا تحل
حصر جانبها مع انها لا تخلص الا بافتدآء الا بفعل الروح كان بيانا مطويا لضرورة بان فعل
في هذه الحاله وهي حاله الخلع هو الذي مر اي سوق مرة اي في اول الابه وهو الطلاق ومثل هذا
السان في حكم المنطوق كما في قوله ٢ وورثه ابواه فلما مه الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع
طلاق فجعلها اي جعل الخلع الثاني ابتدآء فحكما جعله الى فهو في هذه الحاله لا يكون عملا به
اي بهذا الخاص المنطوق بل يكون رده لانه لا فائدة لوكان للخلع طلاقا لصارت المطلقات اربعا في
سياق الابه لان المراد بقوله الطلاق مرتان بدان المشروع عيه لا الموقوع والابه نزلت في الخلع فلا يكون
بيانا للطلاق فحسار وقول الشافعي بان النكاح يحتمل الفسخ غير سليم بعد تمامه ولهذا لا يستفيد
الكفاءة
الا بملاك قبل التسليم والمنكر الداله ضرورة فلا نظر الى خوف الاستيفاء واما الفسخ بعدم
وغيرها فسخ قبل التمام وكان في معنى الامتناع فاما الخلع فيقع بعد التمام فلا يحمل فسخا بل طلاقا
قوله وذكر الطلاق بحرف الفاء في قوله ٢ فان طلقها الى قوله المطلوب جنه اثبات الترتيب بالحق البائن
عندنا وعند الشافعي انما يحصل الخلاص بالمخلعه والمطلقه على ما ذكر لا بمنوعه فيما سواهما
عنده ومسئل المصنف بالابه ٢ الله ٢ ذكر الطلاق وعقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال فان طلقها وانما ذكر
الفاء خاص وضع للوصل والتعقيب فذكره عقيب الخلع صريح بان المخلعه ما صح الطلاق وصار
مع الابه فان طلقها بعد الخلع وكون الكشف بان هذا مشكل فانه ذكر من اما وملاك هذه الابه رجع
الى قوله

الى قوله الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين اخرى وذكر الكشاف في معناه فان طلقها
الطلاق المذكور المحصور فرد التكرار في قوله الطلاق مرتان اشعر بوقوعه بصيانه وان طلقها مرة ثالثة
بعد المرتين فما وصلاه بالاله الاولى وكذا في عامة التفاسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما ما سبق بالذكر
الطلقه الثالثه لانه ذكر عقيبها بانه قوله او تسريح باحسان على ما روي ابو زيد الدبوسي عن محمد
عن الطلقه الثالثه فقال او تسريح باحسان او سان المشروعة كما ذهب اليه العامه وعلى الوجهين وصله
بما ولا بالابه لا للخلع فلا تنافي التعليق في المسئلة لف وترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الكلام والمشروعية
لو وجد ذكر ما تصور شرعية الطلقه الثالثه قبل الخلع عملا بالفاء بانه ما بالاجماع وكذا الخلع المتصور
مشروع قبل الطلاق فحرف الفاء موضوع للفاء ساقط وانما المطلوب العطف والا نه لو اعتبر الترتيب الطلقتين
كما هو موجب الاصل صار عدد الطلاق اربعا لانه تصير الطلقه الثالثه مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على
وكذا خلاف النصوص الاجماع على ما جاء به الامام البرغري شرط نفسه عرضا بان سان الطلقه الثالثه في
قوله فان طلقها فلا تحل له الا في قوله او تسريح باحسان وفي قوله فما افتدت به نصوص في الطلقتين الذكورتين
في اول الابه الا نه سان طلقه اخرى كما نهم يذكرون طلقتين اخرتين بعد الزوج وكانه قيل فلا اضاح عليهما فيما
به في الطلاق قبل المذكورين صريح في الافتدآء الثالثه فلا يلزم منه كون الطلاق الكائن بعد الثلاث وسمى الزوج
من الوجه الذي ذكرنا وايضا اشارة في الاسرار الا نه مع بعده عن سان في النظم ومخالفة لاقوال المفسرين
مهما لا نا نوجد له على هذا الوجه مع توجه في المسئلة الاولى ومنافاة في كلا المسئلة المراد منه الخلع المختلعة
على الرد لبيد سبب النزول فالاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري وغيره عن النبي عليه انه قال
لحمتها صريح الطلاق بادامة العدة وما معاني فقيه المذكوره في المبسوط وغيرها انتهى ما قاله وفيه
نا قشه فانه ذكر لم انا لانه لا سلم ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر على العكس
جعل اله الخلع معترضا وانصار قوله فان طلقها ما ولا الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الافتدآء بتاء
مع الفاء يقتضي الوصل والتعقيب وليس كما ان قوله فان طلقها متصل بقوله الطلاق مرتان فلا
ابطال الافتدآء عبارة عن تخليص نفسها بشيء وانما حصل لها ذكر من قبل الزوج فلا بدس فعل

ولم يكن له فعل آخر غير ما سبق فيكون الصادر منه هو الطلاق فكل خلع طلاق ولا ينعكس كليا ولما
ان الخلع طلاق وهو ما كان الاسم الصادر منه الخلع طلاقا بالمال فلا ساقاه من الخلع والطلاق بالمال وكان هذا
وزن وجه لقوله وهو المال اذا ابطل الزن الطلاق بالمال يصير رجعيا واذا ابطل الخلع سقط بيانا وكم هذا
الزن ما في ما ذكرنا وصح التمسك في المسئلة الاولى بالحاصر ان الطلاق لما كان اعم فقد يكون بمال
وغيره وقد يكون بيانا ورجعيا والمازن قد يكون للخلع او غيره وللرد على هذا الوجه ابطل سقوط فيه بيان
جميع انواع الطلاق ومقصودنا ان الطلاق قد يكون للخلع وقد يكون لغيره فاذا اتصل قوله
فان طلقها بالمال الكلام بعد حواز وقوع الطلاق عقيب الخلع وهو المطلوب والم يعد وجود وقوع
بعد الخلع اذ ليس في الكلام ما يقطعها ولكن يمكن ان يورد على كلام البرعي سوال الفرق وهو انه لا يمكن ان يقول
قوله فيما اذا قدرت الى الطلاق من المذكور يزن لان الواقع بالخلع بطلقة بائنة والطلقتان المذكورة
رجعيتان اما على قول من يزن بالمال لمعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر واما
على قول من يزن بالمال لمعنى المطلق فرجعي يجب ان يكون بطلقتين بعد اختيار على المدين في الرجوع
ذفعة وكذا كرد بقوله ثم عقيبه فاسكن مجردا او سرح باحسان فان معنى الاسكان الطلقة
ان رجعيا لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح ومعنى سرح باحسان الوقوع عليها بقوله
البائنة او بتراخي المراجعة حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة فقد اتفق المفسرون بان المراد
الطلاق مرتان الطلاق الرجعي لكل الرجعة فلو اريد به الخلع لما صح الرجعة لكونه بطلقتين
قوله وكذا اي من قبيل الظاهر قوله ان تبتغوا بامواكم اي بطلب النساء بالمهور الصوت الابتغاء
وهو الطلب للاداء آيا للاصاق فلا شك عنده وانه اي الاسقاط خاص وضع لمعنى معلوم وهو
الطلب وذكر اي الطلب يحصل بالعقد الصحيح في الحال نفس العقد فما خير وجوب بالمراغ الطلب
وهو العقد الصحيح الذي سيأتي سقاطا المطلوب بها الى اي زمان وجود الوطي كما قالوا ان في
المفوضة لكونه عملا به اي الحاصر لم يكون بطلا الا بالراي فالحاصل المراة اذا مكنت بالمهر او
الا دخل
الا مهر لها فانت ولم يدر ما لا يحل المهر عندان فرع انما يحل بالدخول وعندنا يحل المهر

بما اوات

اوسات احدهما وانما فيد العقد بالصحيح احترازا عن الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد
بالاجماع على ما تراعى الى زمان الوطي قوله والفرض في الكتابة الحط الفرض والصبر الاب المسلم في
قوله وقد علمنا ما فرضنا كل واحد منهما خاصا احتراز الفرض اصل الوضع المقدر فيكون موضوعا لمعنى
معلوم على الانفراد وكون الضبر خاصا لذات المسلم ظاهر فقد المجموع على المهر بمقدر من جهة الشارع
وبعد ما ان الزيادة لمنع الزيادة والنقصان والاول منتف لان الاجل غير مقدر بالاجماع فتعين
الثاني فيكون الاداء في مقدار وذكر غير معلوم فيكون مجملا وقد سماه النبي صلعم بقوله لا مهر اقل
من عشرة فمن لم يحمل اقل المهر مقدارا شرعا وجعل مقدره مكولا الى راي الزوجين
كما حمله الثاني فقد ترك العمل بالحاصر وكون الكشف للخصم بقول الاسلم الفرض خاص في
المقدر بل هو مشترك بين المقدر والاجاب والسان قال الله سورة انزلناها وفرضناها
اي بينا ها في قول عمر واحد من المفسرين وقاطع القطع حمقه على ما قال الكشاف في سورة
سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الاجاب والمقدر لان الواجب
مقطوع به وكذا المقدر متقطوع عن الغير وكان مجازا فيهما على المقدر بن جمله على احدهما تحكم
مهنا بقرينة وما ملكت ايمانهم وولي من جمله على المقدر بلان مجيء الاجاب بنعم في حق الاماء كالم
في حق الازواج لان ساله قيما مهن من النفقه والكسوة واحد عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج
عليهم ولهذا فسره بالاجاب مهنا فاما في العقد بالحرائر فحق الاماء لانهم يقدر على الوطي للاماء
ويدل ايضا على الاجاب هو المراد مهنا كلمة على فانها صلة الاجاب لا صله المقدر وقال فرض عليه
اي اوجب والمراد بالفرض عليه لمعنى قدر فانا ثبت جعله على الاجاب وفي لا يكون ذكر المقدر بسلبي
في المهر بطلا الا مهر كله ذكر هذا ولم يذكره جوابا فكونه عنده دليل على انه مشكل وممكن بما ان
المراد به الاجاب ما ذكرناه من الترجيح ولكن المطلوب خاصل على ذكر المقدر ايضا لانه نصير المقدر
ح هكذا قد علمنا ما وجبنا على الازواج من المهور وغوذ كره لكل معلوم مقدر فيكون مقدرا غير معلوم
وذكر يجب في حقنا فحسه النبي عليه ما لحد ثنا الذكور ولبس لنا المعلوم البين مقدرا فما وجب بالسابقا غير معلوم

ثانيا كقوله فانت طالق وجود المنصوب وهو الطلقة والطلقات ولهذا لا يملك تحديد العدد من نفسه بعدها وقبلها
ذكر فان الزوج الثاني تملك اثنتين كان اثبات الخيار ثابت والفاء للتعريف لمجرد الاستدراك لا للتعقيب
ليس للتخيير بل لشرط فاسد لحقه بالنكاح وهو شرط التخيير لشرط فيه او لقصد لعقد النكاح وهو
يشترط فيه لان النكاح مشروع للتناسل وهو قصد غيره وهو فتنة والشهوة مدلول قوله عليه السلام
كل ذواق مطلاق وما الحاق اللعن بالمحلل فلانه سبب مثل هذا النكاح والسبب قد يحل المباشر في الحكم
والثواب والاسم الغرض من اللعن اظهار حساسة المحلل مباشرة مثل هذا النكاح بدليل قوله عليه
الا انبئكم بالتيس المستعار والمحلل له عاشرة ما نهى عنه الطباع من عود هما الله بعد مفارقة تيره
اياها واستماعه بها لحصوله للعود الى مطلقه بموالاة سوء لمقصد الرسالة في حق الامة فانهم بعثت بعثا
قوله وحد بثلاث مراده رفاعة وهو مارون امراته رفاعة فانه لما بت طلاقها ثلاثا
فتزوجت بعد العدة بعبد الرحمن بن الزبير بضم الزاء فلم تجد معه الا كهدبة ثوب فعاد اليها فاتت رسول الله
الى رفاعة فقالت تهم فقال لا حتى يذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك وجه العسل به انه علم
ذكر العود وذكر لفظة الانتهاء الذي يوجد لزوال حتى نكح وفيه اشارة الى ان مجرد العقد بعد الابن
العود او الرجوع الى الحالة الاولى وهي كانت خلاف فسخ العود وحل واحسنها ان شاء من شاء
لانها مقتضى الاستداد وانما صغرها لانها اقل ما يتحقق على العسل الانيث وقد انا انه اذا اريد العسيلة من
القطعة منه كما قال للقطعة من زبد هذه زبدة وفي ذكر الذوق اشارة الى الرضيع وهو الاقل الذي يدرك طعم
التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف قوله وهذا مشهور اشارة الى الجواب عما قال المصنف كما
ذكرتم فلزم الزيادة عليه بخبر الواحد ولا نحو فعارضه المدينة مشهور وليس من اخبار الاحاد بل
الزيادة بداصلا او وصفا اي فرض الوطء وصفته وهو كونه محللا فيما سكت عنه الكتاب وهو الوطء
اصلا او وصفا فان الكتاب لم يعرض للوطء ولا لصفته بل تاما سان المحدث وما ثبت بالحديث الا
بصفة الحل فقد اثبت بظاهر هذا الوصف ما هو سكت وهو نص الكتاب فكان الطعن عايد عليكم قال
معروفا فيه وفي جعل مسئلة الهدم اشكالا من جهة الحكم وبيانه متوقف على معرفة تعليق طلاق

الاجنبية

بغير
الاجنبية لما لم يجز بالاجماع حتى لو قال لما دخلت الدار انت طالق ثم تزوج بها فدخلت الدار لم
لعدم الاضافة الى الملك او سببه ولا بد من واحد منهما هذا لفظ الهداية وانه اذا اطلق الاجازة تطلقه
عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عاد تمالى الزوج الاول عادت ثلاث تطليقات وهدم الزوج
الثاني الطلقة والطلقتين كما هدم الثلاث وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهو هذا بعينه لفظ المبسوط
ايضا ومسئلة المشهورة بالهدم وانه اذا قال لزوجته طالق ثلاثا فطلقها ثنتين ثم تزوجت
تزوج آخر ودخل بها ثم عاد الى الاول ودخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذا ايضا
لفظ الهداية وهو محل الاشكال لان الواقع من الطلقات الثلث لا يخلو اما ان يكون من الطلقات الباقية
بالنكاح الاول او بالنكاح الثاني او بعضها بالاول وبعضها بالثاني والاقسام الثلاثة باسرها باطلة
اما الاول فلان ثنتين منها او قعها بالتنجيز فلم يبق من طلقات النكاح الاول الا واحدة ومن المحال
ان يقع الثلاث بدخول الدار على من لا يملك عليها الا واحدة واما بطلان القسم الثاني فظاهر لان المعلق
الثلث ساكان لا املك النكاح الثاني اذ هو المفروض والتعليق بدخول الدار قبل النكاح الثاني لم يوجب
لتمليك الطلقات باطلا كما كان في المقدمة الاولى لكون المرأة حال التعليق في حباله لكنه لا تأثير له
بالنسبة الى هذه الطلقات الواقعة اذ ليست من ثمرات ذلك النكاح وتأثيره بالنسبة الى ذلك النكاح
واحدة
واما بطلان القسم الثاني فظاهر ايضا لانه لم يبق من الطلقات الثلث من النكاح الاول الا
اذا الوقوع تنتين وتلك الواحدة هدمها النكاح الثاني والدخول فيه ومن المحال ان يقع بها اكثر من
اذ الوقوع يستعقب الوجود والاكثر يستعقب الاعدام فلا يمكن الجمع بينها فيما اذا بقي مقدار من الطلقات
المستفادة بالنكاح الثاني بضم الى ملك الطلقة ليكون ثلاثا فيقع بدخول الدار فيستلزم وقوع الطلاق
بدخول الدار قبل تزوج الملك النكاح وهو باطل لانه المراد بالمعود في الطلقات الثلاث فيلزم
من النكاح الاول الى الملك النكاح الثاني فلا يلزم هذا المحذور اذ نص الامام بهدم الثاني
الى طلقات ثلاث بالنكاح الجديد ومع هذا لا يرى بأسا بأن ينفعها الاخ بحيث يقع طلقته واحدة لانها
لم يبق من النكاح الاول الا تلك والطلقات الاحرار من حصة النكاح الجديد لا يمكن ان يقع بالتعليق

نطلق
او تطليقة

معه مدار الحد وهو الاشرع اذ النفس فانه حتى الزنج وحر العبد فوجب الجناية على احر الله
الكفاره وبالجناية على احر العبد الدية وكذا وجب الآخر بعمل القصد لتكرر جرمه للوجه والضمان بالمال
اكثر وكذا وجب الحد بشرب الخمر لحق الله والضمان لحق الآدمي والقرض لاسد الباب الاول استدلال
بالفظ للآية والثاني استدلال بالمعناه اللغوي وحاصلها يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بالكل
للجزء على الكل بناء ان الاطلاق يدل على الكل ايضا واستدل شمس الائمة في المبسوط بوجه بقوله تعالى
لفظ الحرابة اشارة الى الكل لكون القطع كالموجب قلوا وجنايه معه الضمان نصير بعضه فكان نسخا
لما مونا بتاء النص قوله ولا ضرورة في الكل حواب عن قوله الاستدلال وهو ان بقاء الكل شرط الاستفاد الرقبة
موجبه للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار الشبهة في الكل ثم الحصر وجوب القطع
نقول الكل كالله وكذا له ولابد النصيب كان حالا كان لزيد في الغرة مصرف للوارث وجب ان يجب احتمال
المناه مع ان الاصل والقدر انما سبب ضرورة وكذا مال الغاصب وصف العصمة وصف المال لانها عارة عن كونه حراما
التعرض بسطيا بموتي صاحبه وهو العصمة دفعا للحرج اذ في موتي وصاف الكل لانه عباره عن العذره
على التصرف والقدرة صفة القادر فلا يسمل ان الكل ليس محل الجناية فلا ضرورة في اعطاء حكم الوجه
الثاني لان اسقاط العصمة ضروري لان بقاءه لحق العبد ناما في كونه حراما لعينه على ما مر فلا يدرك
اسقاطها بحقوق الكل لان بقاءه لانا في حرمه عينه لحصر المسلم اذا تحوذانه حرام لحسه وكان ممكنا
ضرورة في اسقاط الكل لان قبل العصمة صفة للعاصم لا للكل كالصفة للكل ولهذا بقاء المعصوم
والاعمال العاصم كما بقاء الملوك لا ملاك فالى سمع هذا الفرق فلنا نقرر يحاج الى زياده كشف ومن
الفعل المتعدي كالضرب لا له تعلق الفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق المفعول وهو تعلق التاثير ولهذا
يوصف كل واحد بكر الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف الفاعل فمعناه الفعل
المؤثر وما وصف المفعول فمعناه التاثير وكذا الوارد عليه كل واحد منهما فيقال للعبد
مناسب لا محالة فصار الضارب بمعنى الناثر ومصدر المضروب بمعنى الناثر ثم قد يكون المضروب
مالا فاعتبر من نظر الى جانب المفعول كما في ولكن فلان يعطى ومنع اى يمسكه الاعطاء والمنع وقد يكون بعلمه ما

دون الفاعل كاذا نهى المفعول ثم المقصود من شرع العصمة التعلق المفعول به ولا لا بالفاعل لان العصمة
هي الحفظ والمقصود منه ضروره المال يحفظ لا انصاف الفاعل به والركن كذلك ثم ضروراته والمقصود من
عكسه وهو تعلقه بالفاعل وانصافه به من غير احتياج الى جانب المفعول والركن كذلك ثم ضروراته لان الفرض
انصاف العبد بالملكية لا انصاف المال بالمملوكية فلذا ذكر جعلوا العصمة صفة المال والملك صفة المالك لدا
في الكشف ثم اعلم ان اسقاط العصمة عندنا انما يثبت بالاعتداد الرقبة موجبه للقطع لسلب
الحفظ في حكم المالية ويصير المحل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لا
بما وجبه بما مه بالاستيفاء وكان حكم الاخر سواء في السقوط القطع بسبب جرمه المحل اذ كان له فلا يجب
للعبد ولا بعد الاستيفاء، بقبول انما كان للعبد فيجب الضمان له وهذا انما يتم اذا علمت انما علمت
حفاله (قلنم قبل الرقبه فهو كذلك بسبب السبب والرقبة بعدها هذا غير سديد لان السبب صار محلا
حفاله (قلنم مع الرقبه فهو باطل ايضا لان الرقبة لا توجد فيما لوجود فكيف يثبت حكمه وكذلك يقال
ايضا لحاز انا اسقاط قبل الرقبه متصلا بها بنعقد موجبه للقطع وتحول سبب الكل الى السلب اذا كان للكل
صحة ذكر السبب كما في قولها عتق عبدك عني بالف فقال اعتقت ملك المكاتب العوض ملكا فعليه ضرورة صحة العقد
ثم هذا الاسعار ضروري لما ذكرنا فلا يتقدر بقدر حتى يوجب ضمان جزء منه بل يوجب العمل الى جزء منه
اون نقول صحة لولا لفظه غير السارق يضرب وكذا لو اسلمه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفه لا
فعلا آخر غير السرقه فظهر حكم النقوم في حق هذا الفعل فان قيل اسقاط العصمة الى الدم وهو سقوط
سبب الاستيفاء فيه دعوى الملك وسقط عن اساس بحق وليه مثل الزنا وشرب الخمر فلما يعد الملك الشرط
بالبطل الرقبه خصوصية عند الامام لتمكن الاستيفاء وكان نثبت الذي شرط الاثبات بحكم الجناية لغير ولهذا الوجد
للخصم ملا كان كما في الملك تبدو في العاصر المستوفي والمضارب والمرتهن فانه يقول اسقطت
العصمة الى كاني الوجد لان الاحد القطع كما في سرقه الوجد فلنا انما لا يحد القطع في الزنا من شرطه الملك والمهر
حفاله العبد قبل الرقبه ولهذا لا يحد صيد الحرم وحشيه والمراد بالمسلك كما لو عدم الملك لعدم شرطه فاما المال المروق
فقد كان معصوما قبل الرقبه حفاله العبد منقوم الى الصيانه فوجب القطع لوجود شرطه فان قيل القطع مع نصيانه

خرالعبد وان لفظ يستوفي العصمة وبطلان الفضاء اطلاق احد فيمتنع القول به للاجماع على موضوعه بالنقض
قلنا لا كان فيه اطلاق صور متعددة كعموم لفظ عليه لان الرجم فيه اتم فانه متى عزم السارق فانه يقطع يده
بالسرقة بترجم عنها الا بعد العصمة عرض لا يمنع الاسم وكليب يعمل من العبد الى الثوب لانا نقول الاحكام
لها حكم الجواهر لحاجة الى البقاء ولهذا بقي الى آخر زمان وقال العام ما يعم جمعا من المسميات
الى قوله ووجوب التربص المطلقات اخول ... فارغ من ساحة الخاص شرع في ساحة العام
والكلام فيه نجده وحكمه قبل التخصيص وبعده وفي الفاظه اما حده فهو ما ينتظم جمعا من المسميات
فقيل ما كان لفظ عبارة عن اللفظ وهو ساء للعام وغيره واحترز بقوله ينتظم عن المشترك فانه لا يسمى
معنى بل يعد كل واحد على السواء واحترز بقوله جمعا عن اسمه واحد يسمى به واحد من الاعداد
فانها لا تسمى بل يقال كل اسم خاص لا يدل بالمطابقة الا عليه وانما جمعا يقتضي ان يكون غير محصور والا
محصوره وانما ادخلنا في قوله جمعا لان الاسود ليس شرطا للعموم كما هو مذهب العراقيين من اصحابنا
وعامة الشافعية واثر الخلاف في الجمع المنكر فانه ليس بعام عندهم وفي العام اذا خص منه شيء الا بحر
بعموم عندهم لاستغراق الذي هو شرط العموم وتوهم بعضهم من قوله جمعا ما ليس بعام لانتظام
جميع الافراد عند عدم المخصص وليس كذلك فانه عند الاطلاق فيما لم يدل يطلق عليه لعدم المانع من
قوله من المسميات عن المسميات كما اختاره ابو زيد حيث فسر الاسماء بالمسميات واحترز بالصالحة
فيكون ما فقد العبرة وانما اكد بكل لينقطع عنه احتمال التخصيص فيبقى محكما لا يبقى فيه احتمال ابدا
فان غير احتمال المجاز الذي في الخاص بانه ليس العام ابضاح احتمال اخر فيه وهو احتمال التخصيص فيكون
فيه اكثر فيجوز ان يترجح القطع فلما لم كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض به مجازا او ان
احتمالات المجاز لا عشان لها فلا تبطل فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها فلا يصلح للترجيح قوله وانما استعمل العام في الدلالة نظر في الخصمة الى القرينة اشار الى
جواب سؤال وان اخص للخصوص مستغن وتقريره استعمال العام اما ان يكون نظرا للخصمة الوضعية
او لخصوص الافراد فيها اما عتبار ان الدلالة فيه جملة افراد العام لا عتبار انها دلالة فان عند الواقع

ويراد به الواحد لقوله به الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والناس اسم لبني آدم
كله عند الاطلاق يحمل العموم والخصوص فلا نعرف احدهما الا بالدليل فيحمل الوقف وعند بعضهم
يثبت به اي العام اخص للخصوص وهو الادنى وهو الواحد في اسم الجنس والمثنى في صيغ الجمع وجه
فيما وراء ذكر الى قيام الدليل لانه هو المتيقن فانه اذا قال العلان على دراهم يحب ثلثة بالاتفاق والزائد
الى الوقف لانه يوجد كل واحد من اسماء اللفظ الموضوع ح امكان العدد المتيقن وعندنا في العام
يوجب الحكم فيما تناوله لا على السبر والقطع بل على سبيل الظن والاحتمال والبه ذهب شاذ سمي
من اصحابنا رسمهم او معتمد لان كل عام يحتمل التخصيص وهو سابق والقطع ح الاحتمال يحرز
تخصيصه عنده بخبر الواحد والقياس وعندنا الى عند عامه شاذ منا ما يوجب الحكم فيما تناوله
يقينا كالخاص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بالحس ينقطع لان اللفظ متى وضع لمعنى
كان ذكر المعنى لازما الا ترى انه يصح على خلاف اذ لو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة
والشرع لان خطابات الشرع اكثرها عامه والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتد فسقط احتمال
الخصوص فيه اذ في العام كما سقط احتمال المجاز في الخاص فالجامع كون الاحتمال ناشئا عن غير دليل وارادة
الخصوص امر باطن لا يمكن الوقوف عليه كارادة المجاز لذا كان قبل ظهور الدليل الخاص ص
وقرنه المجاز يكون موجبها قطعيا وارادة الامر الباطن لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب

احتمالات المجاز لا عشان لها فلا تبطل فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها فلا يصلح للترجيح قوله وانما استعمل العام في الدلالة نظر في الخصمة الى القرينة اشار الى
جواب سؤال وان اخص للخصوص مستغن وتقريره استعمال العام اما ان يكون نظرا للخصمة الوضعية
او لخصوص الافراد فيها اما عتبار ان الدلالة فيه جملة افراد العام لا عتبار انها دلالة فان عند الواقع

لاستواء الكل في معنى الجمعية ولا يمكن معرفته ان اطلق في الصفة فكون محلا فيجب التوقف فيه والا لم يذكر للجمع

ويراد به

يراد به جميع الافراد لان العام حصصه في النص لانه موضوع له والدلالة اما معارف فعا للاستغراق او
فاه وعلى حسب الاختلاف المشهور فيه فحيث لا يراد به الا لخصصه الكاملة اذ مطلق الكلام
تخصصه حتى تقوم الدلائل على محاره فظهر بذلك ان اضافة قول الواقفية فانه لا احراج لو لم يخصص
هذا ما لدليل المقبول واما المنقول فان الائمة احتجوا على تعميم الكل بعموم الصيغة وان الصحابة
ومن بعدهم من ائمة الدين قد احتجوا بالعمومات وقالوا لعموم الكلام العموم الصيغة من غير توقف واحتمل
على الادلة كتحريم البنات والامهات بقوله تحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ووحي الدين يعرض في المطلقات
بقوله تعالى والمطلقات يتربصن انفسهن لان قوله فروا قلوكان مذهب الواقفة ومن قال الادلة ضعفا لما ساغ
لهم الاحتجاج على ذلك وقد ذكر اشتهر عن عامة الصحابة في الوقايع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله
بوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على فاطمة بنت النبي عليه حتى روى انهم اتصدقون بحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة واحرجوا على العموم قوله والسارق والسارقة وشن قتل
مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تعملوا انفسكم ولا تعملوا الصيد وانتم حرم وقوله عليه الصلوة
لوارث والاسكم المراة على عمتها من الى السلاح فهو لمن لا نعل والدلالة الى غير ذكر مما لا يحتمل
تخصيص
ذكر قول الواقفية قال ـــــ واذا استقط احتمال خصوصه لا يجوز تخصصه الى قوله فلا يجوز قطع
العاصي فيه خلافا للشافعي هذه المسايل اقول ـــ لما ثبت فيما مر من ان حكم العام قبل التخصيص وجب
اذا كان قطعي الثبوت وسقط احتمال خصوصه لكونه غير نابل عن عن دليل الحكم بخصوصه فالقياس
ان تخصيص العام القطع لا يجوز بخبر الواحد والقياس بدا، قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء الى قوله
فلا يجوز تخصيص العام القطع لا يجوز بخبر الواحد والقياس بدا، قلنا قليل الرضاع وكثيره سواء الى قوله
التحريم به اذا حصل في مدة الرضاع عندنا خلافا للشافعي لنا انه ثبت تحريم الامهات بعموم قوله تعالى
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم جعل الرضعات من المحرمات نظير العموم من غير تخصيص ثم
اكثير فوجب القول بحرمة الرضعات على الاطلاق فلا يجوز تخصصه ما روى ابن الزبير به لا تحرم
والمصان ولا الاملاجة والاملاجتان كما خصصه ان قرء والمصه من فعل الرضيع والاملاجة من فعل
المرضع ولانا نقول بهذا الشافعي لان بناء مذهبه لانه لا يجوز العمل بالخبر الا بعد عرض عمله على
هذا النمط مذهبنا ثبت مذهبه لعدم القايل بالفصل ولذا لا يجوز تخصصه ما روته عايشة رضي الله عنها
في الغرز غير رضعات ثبت مذهبنا لعدم القايل بالفصل ولذا لا يجوز تخصصه ما روته عايشة رضي الله عنها
مذهبه من هذا فانه غير متعارف عند ائمة لا يجوز العمل عنده بالقراءة اذا ثبت انها ليس بقرآن لعدم التواتر
وليس بخبر فان الراوي لم ينقله على انه خبر بل نقله على انه قرآن فكان قطعي الثبوت بخطابه والخبر المقطوع
بخطابه لا يصلح العام به لكنه ذكره على وجه الالزام لنا فان مذهبنا وجوب العمل بقله والكلام
معارضا للكتاب ولذا قوله ومن خطه كان امنا عام لم تحقه خصوص لان كان لعمي صار الامر على
الامن بسرط الاخراج فتثبت عدد وحده وتكون بعد وما قبله والامن لا يتحقق الا بالله الخوف
سعاده والله اعلم الخايف بالخاء فصار الاخراج صار امنا بالاخراج فلا يكون الذي كان الخايف من الكل
من هذا العام لانه لم يساوله لما ذكرنا ان كان لخوف صار فيقتضي سقوط الخاء على الاخراج والتخصيص لا يكون
الا بجد السارق فلو قال الجاء السلاح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص الى الحرم لاستدل به والاولى ان يقول
لحرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم عملا بعموم الآية المذكورة
ولا يجوز تخصيصه بحر الواحد كما خصصه ان فتى بارد ونا انه عليه السلام قال خركم يوم الفتح من يعمل بقول
منهم ان خطر اسر يصله حين وجده متعلقا باستار الكعبة ويقوله عليه الحرم لا يعيد عاصيا ولا
بدم ولا فيا سر على ما نشاء القول فيه حيث يعمل بالحرم بالاجماع لما كان الامام يساوله لانه ليس
مراحا في الحرم والامان لم تثبت الا بالحجر ولا بالقياس على الاطراف فانه لو كان عليه قصاص ما كه
فدخل الحرم استوفى منه في الحرم بالاجماع لانها اي الاطراف يجري فيها الاموال ما يجوز انه تعمل فيها الا
كما موال فدخل النفس فلا بدنا ولها العام وبقوله من خطه كان امنا فان الضمير كان يرجع الى نفس
الداخل فمن خاله وطرقه اما قبل ان يخطر فقد كان في ساعة احدى كه للنبي عليه كما ورد به الاثر و
الحدث الاخر فالصحيح انه لا يعيد عاصيا والزيادة وبقوله ولا فارا يدم ما ثبتة وليس كل على انه
لا سقط العقوبة به لانا لا نكر ثبات الامان مع جواز قطع الاطراف وبقوله جوعا وعطشا فيحمل الاية

على الاباحة من عمومه الذنوب التي اكتسبها لانا نقول الخاص يخص العموم اولى وثبوت الاباحة من العمومات
لانا نقول عن اصل فيه له الامر مطلقا في الدنيا والاخرة قبل التمسك بعده الابد لانا نقول الامر
للجاني للداخل في الحرم يشكل لان الصبر اليسار زيادة دخله راجع الى التمسك لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا
النزاع في الباقي اذا دخل البيت فح يصح التمسك بها وثبت الحكم فمن دخل الحرم ايضا لعدم العامل
فاما اذا سلم المخصص لدخول البيت بقيد الامر لا دخول الحرم والالزام عليه لانه متعذر واحتمل اصحاب
ان نقول ذكر فقراء المعظم لا يصير اسما بدخول قبة في الحرم لانها ليس المراد منه الا بعض البيت بدليل
قوله فيه اماتت سبعات سعام ابرهيم وسماه في الحرم دون نفس المسجد لانا نقول منعا فانه فيه
وبعيد وهو كان نقوم في المسجد ولانا نقول ايضا انه لما صار البيت ما منا صار الحرم ما منا الا ترى كذلك
له لانه من حرمه لانا نقول حرمه البيت دون حرمه المتبوع فلا يلزم من كون المسجد منا من الحرم
فحالا يلزم من كون المسجد قبله كون الحرم كذلك والصحيح ضعف الامر بدخول البيت والحرم لقوله ع اولم نروا
انا جعلنا حرما آمنا وقوله ع اجعل هذا البلد آمنا ولذا سلم الامن
للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين المسجد والحرم وانما رجح الضرر بالحرم ولزم بذكر لانه
لما اخذ الحرم حكم البيت دخول الامر صار كذلك واحتمال كون الاسم الراجع الى المسجد ساقطا لا تؤيد
فالاسم فيه اماتت سبعات ولم نقل في حرمه اماتت سبع ابرهيم خارج المسجد وما قيل من المراد
من مقام ما قام فيه وبعد من المسجد فاسد لان احدا لم يفسر ذكر والانه ع فسر الايات بالمقام اذ
هو عطف بيان الايات وليس فيكون المسجد بعد اله اياب بل هو مطهور فيه مع ان الصحيح الخصاء
وعوضه فيها الى الكعب وبقاؤه الى الان دون سايرالات الاتية آ قوله والعاصي والمطيع في رخصة
السفر وهو جواز الافطار في رمضان وقصر الصلوة الرباعية وآ الجمعة الاية وهي قوله ع اذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر اثبت الرخص للعاصي في نصفه العموم من غير تخصيص وفصل من المطيع والعاصي ان في
خصصه بسفر المباح فالرخص للعاصي بالسفر كما قطع الطريق والاتوق فرق بينه وبين العاصي
في السفر

في السفر ان الرخص بعمه فلا شارما هو معصيه فلما هذا فيما من الكبائر والصغير
المتيه وعظمها طاهر عندنا لعموم قوله ع ومن اصوانها واوبارها الاية فانه يدل على عباده ما
الانعام واوبارها نصفه العموم من غير قصر من صوف المتنه وغيرها والانسان لا يكون الا بيتا طاهر
فدار على طهارة الصوف والوبر لانا من المتنه عملا بالعموم ولانه سلما منا عاوانا ثانا والمنع لا يكون
وكذا لا يصح لكونه اثنا ان الا الظاهر والصوف للغنم والوبر للابل فلا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد ومن
قوله عليه لا تنتفعوا من المتنه شئ على انا نقول الموحد الحديث انا لا نجوز الانتفاع بما مؤس اجزاء المتنه
والوبر والصوف ليس من اجزائها لانه لا يحملها المؤس لعدم الحيوة فيها كما عرفت من وضعه وكذا قلنا للطول
لملك احضار عبده على النكاح خلافا لنا فوجب قال الاملك احضار عبده وملك احضار حاريته وهو
رواية عن ابي حنيفة لنا عموم قوله ع وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وجه التمسك ان الله
تعالى امر بانكاح الايامى والصالحين من العباد والاتيان بالمأمور به واجب ولا يتم انكاح العباد الا بان
يكون المولى مسلطا على النكاح بغير رضاهم ولا يعني بالاجبار سوى هذا واذا ثبت انكاح الصالحين
من العباد جبرا ثبت انكاح الطالحين منهم اما بالدلالة او لعدم القايل بالفصل والاخير باطل فالاول تعين
العبد والمكاتبة حيث لعدم الاجبار لان المكاتبة تخرج بالاحرار فقرا حتى يلزم خروج اكسابه وزوجته الذي
يأباه فيه فملكوا عبدا من وجه دون وجه فلا يلحق من هو عبد من كل وجه فلا يلزم من عدم الاجبار
رضاه عدم اجبار العبد من كل وجه قوله ومنه ذكر التسمية عند احرام الاتي في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
عام لم المخصص خصوصه ومطلق النهي ينقض التحريم كيف وقد اكد تحريمه لانه من موضع النهي طلبا للعدم
كل جزء منه والمآ في قوله وانه فسقا ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن
المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع بكونه حراما كما في قوله ع ابو حنيفة اهل لغير الله قوله والناسي كالعامد
عاما بالاتسكل لكن الاية لان هذا عام فدخص منه الناسي بالنافي مساومكم اوكما روي انه عليه السلام
متروك التسمية ناسيا فقال وكلوه فانما تسميتم الله في قلب كل امرئ مسلم فحص العامد بالنص على العلة
المنصوصة اما حمانان وجود تسمية الله في القلب طلبا لهذا العلم منه في حال النسيان تعذر الطلب بسبب الاسلام

ان الاية لهما خصوص اذ السبب ذكر حكما فان الشرع انما اتم الملة في هذه الحالة مقام الذكر تحقيقا للقياس
الجوز كانما الاكل سببا مقام الامساك الصوم فلا كفارة في قياس مترك التسمية على التسمية موجود ومقدور
ولانما بيان النسيان موضوع بالحديث وهو قوله عليه رفع عن امتي الخطاء والنسيان وكان الذكر كالمرفوع حتى
كان الاكل والنسيان سببا لحالة الصوم فاذا ثبت الناسي ذاكرا حكما فلم يكن العام مخصوصا
فلا يجوز تخصيصه بالقياس على ناسي العامد على الناسي بالطاهر المذكور او بغير الواحد وهو قوله عليه السلام
يدفع عن امتي اسم الله سبحانه وتعالى وبسم وما روى عن غيره انهما قالا قلنا يا رسول الله هنا اقواما حديثا عهدا بالشرك
يأتوننا باللحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال اذكروا انتم اسم الله وكلوه وانما لا يجوز تخصيصه
بها الان الظني لا يعارض القطعي او التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به كالفرد من
الناس والله اعلم وبهذا تبين ان النص لا حالة التعمد لخروج حالة النسيان عنه فلو انحى العلماء بالنسيان
لم يبق النص معمولا بالعدم بقاء شيء تحته فكون الربط بالقطع بالظن مع انه لا استقبح لها فان العامد بالناسي
لا بالناسي بالدلالة لان العامد معرض عن التسمية قصدا فلا تعذر بخلاف الناسي واما حديث
عائشة فهو دليلنا لانها سألته عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذكر بدل على ان المكان مترددا
عند هما التسمية من شرائط الحل وانما افتى السني عليه بالاباحة في لحوم بقاء على الظاهر اذ المسلم
لا يدع التسمية عمدا فان السوال كان عن الاعراب المسلمين كما يشتري بطانهن سوق المسلمين ساح له
السوال وسأتي الظاهر وان كان موسوما انه ذبحه مجوسي وا ما حديث ابي هريرة فمحمول على حالة
النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات ولم تعدم حل اذكره في المبسوط فان قيل
المراد بالاية ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبايح المشركين للاوثان كما قاله عطاء والمشهد يحتمل
كما قالا فان بما سمي فلا يكون متروك التسمية عمدا مرادا بدليل قوله وانه لفسق والاكل متروك التسمية من
الفسق فانه نصل شهادة اكله وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم المشركين ليجادلوكم في اخصوصكم في اكل الميتة فان المجادلة كانت فيما لا يرى متروك التسمية فانهم كانوا
يقولون ما قتل ربكم ومات فلا تاكلوه وما قتلتم انتم وذبحتموه تاكلونه فانزل الله قوله ولا تاكلوا
مما لم يذكر

مما لم يذكر اسم الله الاية وبدليل ورود الجمع يوم اي في اخل الميتة واستعمالها انكم لمشركون فان الا
انا بكر ما اخذ الميتة لانه متروك التسمية قلنا لا يبه بظاهرها وعمومها ما دام متروك التسمية
عمدا اذ صدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه كما ساء وعرعره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وقوله انه لفسق قلنا اكل متروك التسمية انما فسق حيث من اعتقد حرمته نفسه فاكله ولا يعتبر
شهادته كالخنثى واما من اكله مستدلا باحته كالشافعي فانما هم نفسه لبابه كالاعرابي البائل
على المسجد بفعل العامد لانه مناظر فيه وقوله وانه لوحي الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا
السبب لا يوجب الحل في الميتة لان الكلام انه اجاز بخواب العموم ما سالوه وهي الحرمة ونحن نقول
وغيرها وما ذكر ذكر الاصم الا ان ذكر التحريم بوصف دليل على ان ذكر الوصف هو الموثر في الحرمة فيكون
الميتة انما حرمت لكونها متروك التسمية عامدا قلنا هذا يوجب ان لا تحرم الميتة اذا ذبح
فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كما ذهبه بطلا للوصف المنصوص فلا يجوز قوله وقوله عليه السلام
اذا ذبح بحرم عام لانه شامل لكل فرد من افراده موبدة بالحرمة سواء كان ولدا او غيره فوجب العمل بعموم
المذكر الانسان اباه وابنه او اخاه واخته يعتق عليه عملا بالعموم ولا يجوز تخصيص الاب او ابنه
عن الحديث المذكور بالقياس على بني الاعمام بجامع حواز الشهادة ووضع الزكوة كما خصه
ادا المذكر الانسان اخاه واخته لم يعتق عليه واما معتق عليه اذا المذكر اباه او ابنه وهذا تخصيص العام الغير
المخصوص بالقياس فلا يجوز وقوله عليه اما اصابه ذبح فقد طهر عام لانه نكرة وصفت بصفة عامة فيعم فيجب
العمل بعموم حلد الميتة بالدباغ كما يظهر حلد غيرها ولا يعارض هذا الحديث قوله عليه السلام لا تنفعوا
باهاب كما عارضه ما لا يظهر حلد الميتة مطلقا فانه لا يظهر حلد الميتة عنده سواء كانت كولد او لا و
عارضه في جلد غير ما كول اللحم فانه قال لا يطهر حلده بالدباغ وانما قلنا بانه لا يعارض الحديث الطهارة
بحديث النهي عن الانتفاع لوجهين الاول ان الحديث الاول على الحديث الثاني لان الحديث الاول نص في طهارة
الملبوغ والحديث الثاني ليس نص في حالته اذ عدم الانتفاع قد يجوز ان يكون لوجوه سعه واكله لا ان يذكر
والانتفاع بعدها وايضا النهي عن الانتفاع لا يفيد النجاسة بعد الدباغ والراجح لا يعارض المرجوح

هذا الصفحة ما يحتاج الى التوضيح

قوله عليها ناجز من المنه اكلها فالد حيز من شيأ فلم يمونه فقال لا اشفعه باهبها فصل ايا منه اولانه
لما عارض حدث ممنوع مع قوله لا انتفعوا من ليسمها هاب تساقطا فبقي العود بقوله ايما اهاب دبغ
او نوح الاول بحديث شاة ميمونة على ما راى من نوح مكتوبه الادلة وهو راى بعض اصحابنا ايضا او
لان النهي يحتمل ان يكون للتنزيه او يحتمل ان يكون المراد من المنه غير ما كون اللحم بدليل حديث شاة ميمونة
فصل لانه ما قاله ما كوا والثاني انه لا معارضة بينهما فان الحديث الاول يصح الطهارة بعد الدباغ
والحديث الثاني لا يصح نفي ذكر ما ينتفع به الميتة غير الاستعمال بالاهاب وهو اسم للجلد الذي لم يدبغ
كذا قاله الاصمعي فاذا دبغ يسمى اديما فلا معارضة بينهما اذ شرط التعارض اتحاد المحل وهو مفقود
فان حملا على حالة واحدة وهي حالة التعارض فانه يجوز ان يكون الشيء في حالة حراما وفي حالة اخرى حلالا فلا يلزم من حرمة
الانتفاع قبل الدبغ حرمته بعد موكد لكلام قوله عليه لمسيء المساوئ تلثة ايام علم كونه يحتاج بالالف واللام
فينتظر الى سافر كان مطعما او عاصيا فيفيد الترخص للمطيع وغيره فلا يجوز بخصوص الواحد
بالقياس والتعليل بان الرخصة نعم فلا نسلم ان المعصية خلاف الثابت في هذه المسائل كلها و
ترفق كل واحد السبب على ما ذكر وا فان قيل قوله عليه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
الى قوله مدلالة النص لا بالقياس لان معنى هذا السؤال والجواب ذكر في بعض النسخ وهو
ظاهر مغني عن الشرح ومع هذا نذكره على وجه البسط فنقول لما ذكر من بيان الاصل المذكور وهو
ان العام كذا لم يحص منه شيء يوجب الحكم على سبيل القطع فلا يخص بخبر الواحد والقياس وفرع
على ذكر الاحكام المذكورة وارد ان نشير الى ما يرد نقضا على الاصل المذكور فاورد نقضين
والجواب عنهما النقض الاول قوله عليه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عام موجب للحرمة
في الرضاع في جميع المواضع التي ثبتت الحرمة فيها بالنسب وقد خصص منه اي من هذا العام
ام اخيه من الرضاع حيث قلتم بانه يجوز ان يتزوج بام اخيه من الرضاع ولا يجوز ان يتزوج
بام اخيه من النسب فقد فرقتم بين الرضاع والنسب فنحو هذا الحكم مع عموم الحديث يقطع كلتي
سببا والثاني قوله عليه السلام طلاق واقع الاطلاق الصبي والمجنون عام في وقوع الطلاق بهما
لم يخص

قبله
كان اولى ثم يجب الطلب الباحث عن شرائط اولاني مبهمات الالفاظ جميعا فيضطلعا كما
وضبط معان كلها ان ثم شيئا مما قال استحاج المراد منها هذا غايه ما قيل ولقائل ان يقول فعلى هذا
المشكل مثل كلمة من قوله سبحانه اوجه كيف يكون من جنس المشترك فان الباحث وظهور المراد من كل
الماء والاحمر بعد بحثا فلا يكون فيها آخر ومن باب المشكل قوله ليلة القدر خير من الف شهر فان
ليلة القدر موجود في كل سنة فيقول عسى قيود قيل ينتفي الذي يجانسه بثلث وثمانين سنة وكان مسكوتا
فبعد ثمانمائة وثلاثين سنة لا نما يوجد في كل سنة لا محالة فيوجد في الباقي ذلك ومن امثلته قوله تعالى
ثلثة قروء ومن امثلته قوله عليه السلام تدع الصلاة ايام اقرائها

ان الفاروق يكون من الرجاج لان المضغة وكل واحد منها ما ملئا وجزا ما لعضة سلمة على صفتين احدهما
ومنه ومن عدم الصفا والاخرين حمده ومن الباحث والرجاج يجا عليها فعلمنا ان اوان المضغة
على صفا الرجاج وباحثه فالمضغة اذا لمضغة محل البيان والكلام الا على الصفتين الاخيرتين ومن امثلته قوله
ثم كلتم حيا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط للتعذر فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن وجه حتى لا ينسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بمثل
شيء لكن فلا احكم الا نقد ما لنا فالحق ما ما لظاهر في الغاية والباطن في الوضوء وهذا اولى من
الكسر لان قوله فاطهروا يدل على المبالغة على غسل جميع البدن فيجب ايصال الماء فما لم يكن مكنا في الوضوء الواجب
غسل الوجه والمواجه فيها سنعرفه فما اصاحب الكشف هذا حتى فهمي ولكن ما ذكره وملكه لا ينتج
معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه ما لنسبة الى الفم والانف اشتباه لفظ السارق بالنسبة
والباش فكان من باب الحق وهو المشكل فان الحق ان فعبه وبكر ان يكاب عنه ما ان الانسان ان
هذا ليس بما للمشكل فان الاشكال في معلوم التطهير وهو كون داخلا الفم والانف من ظاهر البدن
او من باطنه ولم يرد الطلب لا بظهر ذكره وكر بعد الطلب والتامل ما ذكرونا على انه في الفم من
وفي الوضوء من الباطن هو ما بان المشكل في المخ فانه بظهر بعد الطلب ولا ينوقع الثامل
كما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فسلم ولا نسلم انه محل الاجتهاد هذا ما قاله و

ليس بمراد في الآية قطعا اذ البيع لم يشرع الا للارباح فلا يكون الوقوف عليه الذي لم يعلم
ان المراد ان فضل قليل يحصل اجتمع الى بيان المجمل وقد مر في بحث الاستثناء المستغرق
المراد به فضل خارج عن العوض مشروط في العقد وكذا البيان نحو شافعي فاجتهد بعد ذكر الى الطلب
والتامل للفوز عليه الربوا والحكم في غيرها من الاشياء الستة فاختلف العلماء فمن ذكر نعدنا العلة الفوز
مع الجنس وعند انتفاء احدهما ينتفي الطعم في الجنس وعند مالك الاقتيات والادخار على ما مر وحكمه اي
حكم المجمل التوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقه المراد به الى ان يأتي البيان بحيث لو توفي
حين العمل دون الاعتقاد لان الاعتقاد للحقيقة فيوضع الاجمال يمكن ان يعتقد حقه ما اراد الله منه ولا
العمل قبل البيان فغير ممكن فاذا الحق البيان بحيث العمل به قال ـــــ وضد المجمل المتشابه الى قوله في
او ابل السود ـــــ وضد الحكم المتشابه وذكر لان الحكم المكان في غاية الظهور بحيث لا يتصور
نسخه كان المتشابه الذي بلغ في نهايه الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان بحثه في بقائه وهو ان المتشابه
ما لا يتولد ركه اصلا لتراجح الاستئثار وتراكم الخفاء ولا يرجى بيانه من اول يوم حتى سقط طلب ان
سقط طلب ما اريد منه من العلم والاستئثار من الشارع بخلاف المجمل فانه لو ترك من اول يوم سقط
البيان من المجمل وحكمه اي حكم المتشابه التسليم يعني ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه بان يعتقد
على الابهام ما اراد الله منه حق والتسليم لما اراد الله منه والتوقف فيما اراد منه من العلم
ابدا اي في الدنيا فانه توقف على مراده في الآخرة اذ فائدته انزال المتشابه الاسلاء على ما سياتي
ولا ابتلاء في الآخرة وذكر كالحروف المقطعة في اوائل السور نحو الم والمص والمر وكهيعص وغير ذلك
وكالايات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على الظاهر نحو اليد والوجه والعين والاتيان
والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم على النار ومثالها وهذا بناء على ما اختاره محققو الصحابة
وأكثر السلف من انه لا يحل للراسخين في العلم المتشابه وحاصله لم يذهب عامة السلف كذلك المراد
والتابعين وجمهور متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا والشافعية انه لا يحل الاطلاع عليه ولا يعلم
من المتشابه وانما الواجب فيها التسليم الى الله مع اعتقاد حقية المراد وعلى هذا الوقف على قوله وما

ليس مراد

ليس لمراد لشيء لان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه
والمشكل من اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله فاطهروا ولا اشتباه فيه والالف واللام للجنس فيكون
حتى يكون الاشتباه فيها من قبيل المشكل فلا يصح للاستشهاد على الابراد اقوى من الجواب وهو
السائل انصبان يكون من امثلة المتواطئ لانه حق لمراده بعارض غير الصيغة وكذا يراد بخط ان لا يكون
قوله لله الذي خبر من الشهر من قبيل المشكل اذ لا اشتباه في نفسه فانه محلوم كالاشتباه
قوله فاطهروا فكيف سلم كون احدهما مشكلا دون الاخر وقوله ان الذي خبر الشهر ارتبط منهوم من احدهما
ان يكون خبر من الشهر ينوالبان الباقي لا يكون غير منوالبته ليس بقوي فانا لا نسلم ان قوله الذي خبر الشهر دال
على المفهوم من والابلزم ان يكون مشتركا بل هو مطلق له مفهوم واحد كلي له صنفان منوالبته وغير منوالبته
كمفهوم الرقبة في قوله فتحرير رقبة واحد مع احمال الوصاف كثيرة ولا بصير الرقبة باعتبار ذكر مفهومات
متعددة تصير مع ذكر مشكلا فاذا ثبت ان قوله الذي خبر الشهر مطلق معلوم لانه من قبيل الخاص لا يكون
مشكلا فالاشتباه في نفسه وانما الاشتباه معارض يكون خفيا فالـــــ وضد المفسر المجمل الى قوله
الى ورائه البيان اقول ـــــ وضد المفسر المجمل وذلك لان المفسر هو الواضح الى غاية لم يبق
الاحتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك الا بطريق واحد وهو البيان
من المجمل وهو اللغة ماخوذ من احد فلان يفي الامراي اتمه وفي الاصطلاح هو ما ازدحمت فيه المعاني
اي تزاحمت بحيث انه تدفع كل واحد مساواه ولا يستقر فيه تدافع المعاني بل يكون فيه التدافع بين المعاني
فصاعدا حتى يصير المشترك اذا اسند فيه مثلا الى الرجل يحتمل ما شتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار الى بيان المجمل فيكشف المراد ممكن اغتر بعض وطبه وانقطع خبره ولم يعلم
مكانه فانه لا بد ان يطلب الابعد الاستفسار عن حاله والخبر عن موضعه والاولى ان يقال المراد بزاحم
المعاني فعان يكون اللفظ محتملا لمعان شتى من غير رجحان لاحدها على الباقي وذكر ابن الانباري كما ذكر
باب الترجيح او لتوجس اللفظ وغرابته او باعتبار ابهام المتكلم وان لم يكن فيها مشترك كمن جمع
اللفظ بان زيدا شرعا على المفهوم اللغوي كالدابة في قوله وحرم الربوا فانه في اللغة اسم للزيادة وهو

تأويله الا الله لازم اذ لو وصل الفهم منه ان الراسخين يعلمون تأويله ايضا فسقط المدح والراسخون
ثناء مبتدأ من الله عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند ربنا لانهم راسخون اي ثبتوا في العلم
وتمكنوا وخاضوا في بحره فهم متنحّون عن الزيغ لا محالة واما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق
الى الباطل فهم كما وصفهم الله تعالى وهذا الذي ينظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات للزائغين
والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين واللائق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ
قلوبنا سؤال العصمة عن الزيغ الذي ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه
في الفتنة والضلالة ويدل على هذا قراءة ابن مسعود رضه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابن عباس واُبي
في رواية طاوس ويقول الراسخون ولانه تعالى ذم من ابتغى المتشابه بابتغاء التأويل كما ذم من ابتغى ابتغاء الفتنة
ما يحمله على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا بالتسليم وبقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه تأويلا فدل
على ان الوقف على قوله الا الله واجب وروي عن عائشة انه عليه السلام تلا هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من ابتغى ابتغاء المتشابه
الفتنة ومن ابتغى ابتغاء تأويله فيصار من الجمع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان آمنوا بمتشابهه من عند
ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بالتأويل الى ان قالوا آمنا به كل من عند
ربنا وايضا لو لم يقف على قوله الا الله وعطف الراسخون عليه لكان قوله يقولون حالا عنهما وما يعلم
وهو الله والراسخون فيلزم منه ان يقول الله آمنا وهو غير جائز وقد اجيب عن هذا بان قوله يقولون
حال عن المعطوف اعني الراسخين وحدهم فان قيل يجب مشاركة المعطوف والمعطوف عليه في الحال فلا يجوز
تخصيص المعطوف بها اجيب بانه يجوز ذلك حيث لا لبس قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولو العلم قائما بالقسط وغايته ان الضمير الذي في يقولون عام خص عنه البعض بدليل العقل وذهب
جماعة من المتأخرين الى ان الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه وان الوقف على قوله في العلم لا على ما قبله
فانه لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه والراسخون سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على

غيرهم

غيرهم لانهم يقولون ذلك ايضا ولم نزل المفسرون قوما بعد قوم يفسرون ويتأولون كل آية في القرآن
ولم نرهم توقفوا في شيء من القرآن عن تأويله بسبب كونه متشابها بل فسروا الكل فانا نعلم ان شيئا من
القرآن الا لينتفع به العباد ويستدل به على الاحكام اذ هذه الاقسام لمعرفة احكام الشرع
فلو كان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله لكان للطاعن في القرآن مجال فيقال ويلزم منه الخطاب
بما لا يفهم وانزال ما لا فائدة فيه قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم وقيل الاختلاف في
الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد انه لا يعلم تأويله حقيقة وانما ذلك الى
الله ومن قال انه يعلم اراد انه يعلم ظاهره لا حقيقته لا قيل لا نسلم انه لا يبرز بالمتشابه حكم بل يثبت
به معرفة ان لله صفات يعبر عنها باليد والوجه وان لم يعرف ما اريد منهما وهذا المقدار واجب
اعتقاده من احكام الشرع وفائدة انزال المتشابه كثيرة منها معرفة قصور افهام البشر عن
الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الكل من عند الله ومنها ابتلاء الراسخين في العلم
بالتوقف عن طلب مراده فكما ابتلى الجاهل بالامعان في الطلب ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه
عن الطلب والتأمل فان رياضة البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن بلاء
السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى واعمهما فائدة وجدوى لان هذا الا
هو ان يتسلم ذكر الى الله تعالى ويلقي نفسه في مدرجة العجز ومتلاشي علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر
الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك ولان
التفويض الى الله واعتقاد الحقية عبودية والامعان في الطلب ائتمارا لما امر الله به من ذم الطلب
فيكون عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب وكذا العبادة
تسقط بالاعداد وفي دار الآخرة والعبودية لا تسقط ابدا بحال لا في الدنيا ولا في الآخرة قال
باب وجوه استعمال النظم الى قوله والحدث غايطا اقول لما فرغ من بيان اقسام القسم الثاني
واضداده شرع في بيان اقسام القسم الثالث الذي في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر قد مر اما الحقيقة ففي اللغة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء اذا

المعدوم

ثبت ومنه الطاقة للصيام لانها ثابتة كالبنية لا محالة والخلق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل فيكون معناه الثابتة في موضوعها الاصلي لا يزول اسم الجسمة عنه بحال او فعله لحي معلوم حتى جعفت النحى اذا اثبته سفن فيكون معناها المتمسك في موضوعها الاصلي محفوظا بالدلالة الوضعية فيها اذا ارتياب والاضطراب فيها استعير في موضوعه الاصلي ثم نقل الى الغير المطابق لما هو الثابت في الواقع ثم نقل في الاصطلاح الى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به المخاطبة وانما يعرض للفظ لسعة ان الجسمة من عوارض الالفاظ دون المعاني واحترز بقوله فيما وضع له اولا من المجاز سواء قلنا انه موضوع ثانيا او لم نقل وذكر في قوله في الاصطلاح الذي وقع به المخاطبة لسائر الحقائق اللغات الشرعية واللغوية والعرفية كالصلوة والاسد والدابة فان هذه الالفاظ حقائق لكونها مستعملة فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع به المخاطبة وهذا الحد اصلح من الحد الذي ذكره المصنف وهو قوله الجسمة اسم لما اريد ما يسمى الموضوع لان الحد الاول يشاور الحقائق اللغات دون الحد الثاني الان يراد بالموضوع الوضع اللغوي والشرعي والعرفي لم يكن الحد الثاني مساويا للاول وان اريد بالموضوع الوضع اللغوي فله وجه فان عند الجمهور من اصحابنا ان الاسماء الشرعية والعرفية مجازات محرت حقايقها بالشرع والعرف فلا محاج الى قيد يدخل بسببه ما ليس بجسم فلا يعرض الجسمة للاسماء بقوله اريد به الموضوع اذ الارادة لا تكون الا بعد الاستعمال والمتبادر من المطلق عند الاطلاق كان لحي الفاعل فقط فاذا اراد صيغة فعيل اذا كان لحي الفاعل بكثرة ونوشت بحسب موصوفه نحو رحيم ورحيمة فكذا ههنا الموصوف مونث ولكن لما كان التاء باعتباره تابعا فلكون العدد والكلم الحقيقة وان كان لحي المفعول فظاهر ايضا لان فعيل الذي لحي مفعول اذا جرى على موصوفه لا يلحقه التاء نحو رجل جريح وامراة جريح واما اذا قطع عن الموصوف فانه يلحق التاء للتانيث فيقال مررت بجريح بني فلان وجريحهم وهذا معنى قولهم ان التاء تنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية لانه لما حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الاصلي كالاو

والاطلس

والاطلس وعليه قولهم شاة البل وتطيح واما المجاز فهو في اللغة مصدر لمعنى الجواز وهو العبور والتعدي واسم مكان الجواز فيقال الى الطريق المعبد المعتاد ورد كذلك الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت منه وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف اسم لما اريد به غير ما وضع له لاتصال سببي او اذا واحتراز بقوله لاتصال سببي عما اذا استعمل لفظ السماء للارض مثلا فانه ليس بمجاز وقوله اريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة سببي معنى خاص اذ لو لم يشترط الاتصال بين الجسمة والمجاز كان استعماله في غير ما وضع له اسداء وضع آخر فيصير به اللفظ مشتركا لا مجازا وقد احترز به عن المجاز فانه تصدق عليه انه اريد غير ما وضع وهو ليس بمجاز لعدم المناسبة والاظهر ان يقال الاتصال بين الطرفين لانهم يريد بالمجاز شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه فقد احترز بقوله لاتصال سببي لنوع الاحتراز عنه بقوله اريد به والمراد بقوله لاتصال سببي معنى الخاص المشهور اذ لا يصح الاستعارة بان يحمى كان ولهذا لم يجز تسمية الرجل اسدا بانه شجاع لانه لا اختصاص ولا تسمية الانحاء الجسم اسدا لعدم شهرة الاسد بها وكان ما بين من لوازم الاسد فاذا كان لذكر لا يدل على الاستعارة الا شتراك صفة ما هو كالشجاعة التي اشتهر بها الاسد والبلادة التي اشتهر بها الحمار والبه اشار المصنف بقوله كان يسمى الشجاع اسدا والبليد حمارا والمراد بقوله او الاتصال اذا المجاز اما المجاز من الحلين صورة كالمطر سحاب في قوله ومن السماء رزقكم وفي قوله ما زلنا نطاء السماء حتى اتيناكم وفي قوله اذا نزل السماء بارض قوم ومنها فان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك ومنه قيل للسقف سماء فالاسم كليهما بسبب ان السماء اسم الى السقف فعلى هذا السحاب سماء والمطر خرج من خلاله فكان سببا متصلا صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب بوجه وكذا لا مناسبة بين معنى المدر والنابت وهو المكان المطين من الارض وكما كان قضاء الحاجة في الغائط في مثل هذا المكان للبعد عن اعين الناس شاع ذكر الغائط واراده المكان الاتصال سببا صورة ومعنى وحيث الاتصالات بين الجسمة والمجاز وحدوده

في جسمه وغيره نوعا وهي كون المجاز لازما للحسمه او ملزوما لها او جزءا او شبيها او مجاورها او اعتبار ما كان عليها او مايئول اليها او كون احدهما سببا للآخر ماديا او صوريا او غائيا او فاعليا او مسببا له او مشاكلا لها او محلا لها او حالا فيها او مضافا لها او بالزيادة فيها او النقصان فيها او اطلاق اسم الفعل على المفعول او اسم المتعلق به او باطلاق اسم المبدر على البدل او بالعكس او باطلاق اسم الشرط على المشروط او بالعكس كل هذا مرجع الجميع الى ما ذكره المصنف في الوجهين وهو الانصراف اذا ذكر ذلك فكل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه ولا ثالث لهما فلا شبهة الانصراف بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين هكذا قيل ولم يعلم المصنف والمجاز مجاز ان في معناه ما اعمل العقل في المحسوسة فلانها ما خوذ من الوضع وهو الثابت في نفسه مما يعقل الى العقد المطابق مجازا ثم منقول العقل المطابق ثم الى اللفظ من الجواز المستعمل في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثالثة واما من حيث احدهما ان معنى العبور وهو جسمه في الاجسام واللفظ عرض متى حله الانتقال من محل الى آخر واما ثانيا فلان معقول وهو اما مصدر او اسم مكان فاراده معنى الفاعل الذي هو جائز مجاز

قال ... وفي الشرح نوعان الى قوله ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا تصدق عليه الفضلة اقول لما ذكر ان استعمال المجاز في الرسوم يحتاج الى انتصار من المصنف وبينه صوريا كان او معنويا اراد ان يذكر ان الاستعارة في الاسماء الشرعية وعلمها واحكامها ايضا جائزة لوجود المجوز للاستعارة وهو الانصار الصوري او المعنوي فقال وفي الشرع اي الانصار في الالفاظ الشرعية نوعان ايضا احدهما الانصار مع المشروع كانصار الوضعية بالارث من حيث ان كلا واحد منهما مثبت للحكم بطريق الدلالة بعد الوقوع غير حاجة الميت ولهذا استعاره احدهما للآخر فالدية بوصفها الدين اولا كم المراد بالوضعية المذكورة الارث لا حجيتها اذ لا وصية لوارث وكذا الصلوة والصدقة سميا انصارا مع انهما من جنسان كل واحد منهما ملكا بعد عوض فجوز استعارة احدهما للآخر ولهذا قالوا الهبة على الفقير صدقة حتى لا يصح الرجوع فيها ولا مانع الشيوع من الصحة اذا وهب المتغيرون والصدقة على الغني هبة حتى كان له الرجوع ولمنع الشيوع من الصحة

تصدق

تصدق على غنيين فكان هذا نظير الانصار من الاسد والشجاع في المحسوسات والثاني وهو الانصار الذاتي في المرتجعات انصار السبب بالسبب ولذا الحلة بالمعلول واراد بالسبب والمسبب سائر السبب والعلة والمسبب وبالمعلول وهو سبع الافضاء الى الشيء وما ينضم اليه الشيء ولم يرد به السبب والمسبب الاصطلاحي بدليل تقسيمه الى انصار العلة بالحكم والسبب بالمسبب ومورد القسمة شرط ان يكون شركا والاشتراك اسم اعم يسمى المعنى الاصطلاحي بتعميم اراده المعنى اللغوي حتى سار الانصار في القسم الثاني وهو الانصار بين السبب والمسبب والعلة والمعلول من قسم الذاتي في المحسوسات وذلك لانه لما مناسبة بين معنى السبب والمسبب والعلة والمعلول اذ السبب هو المفضي والمسبب هو المفضى اليه والعلة هو المؤثر والحكم هو الاثر وكثير من ذات العلة وذات المعلول مجاورة لوجود المعلول مع العلة او عقيبها متصلا بها وكذا احاد السبب مع المسبب فكان هذا الانصار مثل انصار المطر والسحاب في المحسوسات قوله وهو اي القسم الثاني من الانصار في المرتجعات نوعان احدهما انصار العلة بالحكم كانصار الملك بالشراء وانما ان النوع من الانصار وهو الانصار بين العلة والحكم يوجب او يحق او يثبت الاستعاره من الطرفين حتى جاز ذكر العلة واراده الحكم وذكر الحكم واراده العلة وذلك لان المجوز للاستعاره وهو الانصار وهو اعتبار ما يئول اليه الشيء في هذا النوع وهو العلة والمعلول من الطرفين لان العلم بشرع الاحكام اي نصبها لذاتها بل لحكمها حتى الشرع لا يحل الا لتصور الحكم فيه بحيث يوجب البيع ونكاح المحارم والحكم لا يثبت الا بعلته اذ الاثر لا يثبت بدون المؤثر فكل جهة الانصار من الطرفين مختلفة فلا يلزم منه الدور وبهذا ظهر ان قولهم الحكم اثر العلة من حيث الوجود وانتفاء العلة الى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والغرض فلا يعم الانصار بينهما فلا استعاره من الجانبين لوجود المجوز للاستعاره ولهذا ابى الجاعة عموم الاستعاره من الطرفين فلما قيل لو اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وما تم اشترى النصف الاخر لنفسه حتى يعتق عليه هذا النصف ونوقع الملك والعلة بالحال لا يستوجب تحقيق الكل ملكه وهذا استحسان والقياس ان يعتق النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجماع وقد حصل في هذا النصف كما في نصف الدار والفرق على وجه

الاستحسان بالعرف فان المقصود من مثل هذا الكلام وهو قولها ان ملكت عبدا فهو حر في العرف الاستحسان
انما يكون بعضه الاجتماع بان ملكه مجتمعا واذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط فلا يعتق وانما الملك طبعي
يلازم الشراء اخ يعني الشراء اسم لوجود الملك لا اثبته له بل يثبته له وكله فكيف يلزمه انفاء فلا يكون المقصود
فيه حصول الاستغناء بالملك بعد بل المقصود منه حصول الشراء بايّ وجه كان متفرقا او مجتمعا وقد وجد
الشرط فيعتق بالملك وحاصله ان الملك المطلوب يتم على الكامل فانا وذكر بعضه الاجتماع والمطلوب يسعد
بالعادة فكفى البلوغ فيتقيد بمنا بعضه الاجتماع وبعضه الملكية لا يتم بعد الزوال الابن الانسان
قد يتولها ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملك اكثر من المئة درهم متفرقا في غير واحد ما ضمه كونه متفرقا
فلا يزول بعد زوال الملك لان كونه متفرقا لا يتوقف على الملك كما بيناه في الوكالة وبهذا الوقف الزال اشتريت
عبدا فامرأته كذا فاشتراه لغيره بحنث لتمنيه فاذا اشتري الثاني بعد مع النصف فقد وجد
شراء العبد فيحنث لانه شراء عبد كامل فيدرس فيما بينه وبين الله ولا يصدقه القاضي لانه يقول
التخصيص فيما فيه تخفيف وكان الشيخ ابو بكر الاسكاف اذا اراد بهم هذه المسألة لاصحابه
عمدا كان يقول باب سجوده فعبدا يا فلان هذا ملكت مائتي درهم فعبدا والله ما ملكتها فقط وكان يقول الاكثار
كم يكون انه ملكت الدراهم في غير متفرقا وانما يتقيد بالمراد مثله الملك المجتمع دفعا للتغرير
وهذا اذا كان الحالف على عبد مكرر الملك والشراء بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عطف
الصورتين
لسه على عبد معين فيما ان قال ان ملكت او اشتريت هذا العبد والمسألة بحالها فالفرق بينهما
ان نعني النصف الاخير لان الاجتماع صفة مرغوبة والصفة في الخاص تعتبر الاشارة اقوى منها حمل
الاطلاق في الباب وهو المعتبر لانه لا معنى لاعتبارها مع الالغاء ولهذا لو حلف لا يشتري
الصفة
هذا الدار لا معتبر فيها صفة العارة فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفي غيرها لا يحنث
فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء ثم المراد من قوله يعتق هذا النصف نصف الشراء الذي
يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق ولو اشتراه جملة لان شرط الحنث وهو الشراء لم يوجد
وجد نصف ولكن فيه قبله فيحمل اليمين ولو اشتراه بعد الحجر لم يحنث لعدم الحجر ولهذا لو اعتقه ملك
الفصل
فان كان

فان كان ولده حين اشتراه امرأة فاسد اد ضمان ثوب عن فيض الشراء فيصير ثمنا لكن الحد والشراء الكر
لوجود الشراء في محل كلا خلافا ذا كان في يده ورد بعدا وامانة او عارية لان الامانة لا تنوب عن قبض
على ما عرف وسيع الكيل قوله يعتق النصف قول الذي جنسه لنجري العتق عنده لا فهما العدم انعقاد الاجماع
على خلاف المشهور قوله فان عنى ايراد احدهما الاخر ان فالعتق بالملك الشراء حتى لا يشترط
يعتق النصف صدر وفضا، وديانة لانه استعمال الكم لعلة فيحور وقيه تغليظ عليه فيصدقه
لانه نوى ما فيه تحمله عليه فلا يقبل قوله لانهما كاذبة لا يتم بعد الزوال الابن الانسان
الاستعارة لما شاء انما صحيحة لوجود المجاز وهذا هو المقصود من الاستشهاد والمماثل
قبل قوله فان عنى احدهما الاخر عمل كان تفسيرا لهذا الاستشهاد ولعا بل يقوان قوله ملكت يتوقع
لمطلق الملك غير مقيد بالملك الذي هو معلول الشراء فلا يكون الشراء علة له بل هو علة الملك الذي يثبت
دون مطلق الملك فلا يكون عين مطلق الملك والشراء اذ اتصار بالعلية والمعلولية فليفيد صح ايراده
مع المطلق لا لالة على المقيد فكان سبع لا يصح الاستعارة بينهما وانما الفرق بينهما على الطريق
الصفات المستعمة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف وحالها بها به بطريق
لفظ
الخصمة اما بعد زوالها عنه مجازا لغوي كتسمي بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية فيه فيقع
المنزل من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى شيئا عرفا فصار يسمو الا عرفيا المراد من قولهم
الملك فلا تطلق بعد زواله عرفا في قوله ان ملكت يراد الخصمة الملغوة لا فهم المراد من قولهم
انه يصدق ديانة اذا استثنى فيها اجابه على ما نوى وكم القاضي كحكم موجب كلام اذا رفعه
البلا الامر والملفق الذي نيته اذا كان فيما نوى يخصه عليه كما لو استثنى واحد عن فيه الغلاب
على الف درهم وقد قضيته هل يدين فيما فانه يقبله بالبراءة ولو مع القاضي ذكر منه
قضى عليه بالدين لان نية فيما نيته على الانبا، قال وانما ان صار النوع الذي قوله لا
السلم واضمار المسبب اليه اقول النوع الثاني من الانصار الذاتي المشروعات كما مر
النوع الى الحكم فانه فرع عما هو سبب بخصوص المراد بالسبب المخصوص الذي هو السبب والا يكون شرعيته لاجله كما

نه شرعيه العلة للحكم فان مكر الرقبه ليس شرعيته لاجل حصول مكر المتعه لان مكر الرقبه مشروع
مع امتناع مكر المتعه كالى العبد والاخرس الرضاع ونحوها والبه اشار الكلباري بقوله بها سبب
تحصل ليجعله وصفه له كما تصار ثبوت مكر المتعه وهو النكاح بالفاظ موضوعة لمكر الرقبه كالبيع
والهبة والتمليك وانصار زوالها اى زوال مكر المتعه والتابيد شيا عتبار ثبوت الضاد اليه بالنكاح
كواخره واعمكر زوالا وثبوتا اى يزول مكر المتعه بالالفاظ التي يزول بها مكر الرقبه ويثبت مكر الرقبه
بالالفاظ التي ثبت بها مكر الرقبه حتى ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة ونحو لفظ وضع لمكر
في الجاريه ولهذا لو قال للجاريه مكنتك نفسي او ومتعتك او بعتك او قبلت الزوج بعقد النكاح فقد اصبر
اللفظ الموضوع لمكر الرقبه ليثبت مكر المتعه فهذا من جانب الثبوت واما من جانب الزوال فانه يقع
الطلاق بكل لفظ يفيد العتق حتى لو قال لامراته انت حرا واعمكر ونوى الطلاق يقع وهذا لان
مكر الرقبه سبب لمكر المتعه في محل قابله فان من مكر رقبه الامة مكر بضعها اذا لم يكن مانع من وطاع
وغيره وكذا زوال مكر الرقبه سبب لزوال مكر المتعه فان من اعتوضت منه يزول مكر المتعه بزوال مكر
الرقبه حتى لو حل الاستمتاع بها الا بالنكاح وانما قلنا انه سبب ليس على الزوال والثبوت لان النكاح
ومن نحو مكر الرقبه وزواله وتعاليل بقول البيع والهبة والتمليك ليس بها مكر المتعه الذي يسمى نكاحا وكذا العتق ليس سببا لزوال مكر المتعه الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الانصار اسباب سببيته وجوازا
فكان تنبيه الاصح الاستعارة في جميع ما ذكر لاجل هذا المعنى وكلهم قدروا بالجواز لهذا المعنى
قوله وانما عدل هذا النوع من الانصار او هو انصار الحكم بالسبب لجاز ان يجوز استعارة السبب
للسبب كما كان في ثبوت مكر المتعه وزواله بالفاظ ثبت بها مكر الرقبه ويزول وقد عرفت ان الاصل جواز استعارة
المسبب وهو الحكم للسبب حتى لا يجوز استعارة الالفاظ التي تنسب بها مكر المتعه كمتوت مكر الرقبه الى
الالفاظ التي يزول بها مكر المتعه لزوال مكر الرقبه ولهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع ولا الطلاق
ضحلوفا للمولى المكمتزل انكحتك امتي هذه بكذا واراد البيع فقبل لا ينعقد البيع وقال
المولى امته طلقتك واراد به العتق لم يعتق عندنا خلافا للشافعي وانما قلنا الحكم وهو استعارة

السبب

السبب للسبب لا يجوز لان شرط صحة الاستعارة الانصار وهو انما يحصل بالافتقار والسبب يفتقر
الى السبب لانه فرعه وانه فيصح ذكره وارادة انه المفتقر اليه فاما السبب فمستغن عن السبب
ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له بدونه ولهذا لا يسمى السبب للحكم وعلته
واعتباره كما قلنا في افتقار العلة الى الحكم باعتبار انها لم تشرع الا للحكم وذكر ان السبب ليس كذلك
من السبب بل ثبوت المسبب من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية
اواخته من الرضاع او عبدا او بهيمة حصل له مكر الرقبه وان لم يحصل له مكر الوطء فقد تخلف
السبب والحكم يترتب عليه المسبب بخلاف العلة فانها لم تشرع فيما لا تتصور حكمها كالبيع الخمر والنكاح
واذا كان كذلك لا يجوز استعارة المسبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب اللهم الا اذا كان
مختصا بالسبب لا يوجد بدونه فحينئذ يجوز الاستعارة من الطرفين لقوله لم اجد ارانا اعصر خمرا اه
عنبا فان الخمر لا يعصر انما يعصر اسم المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب كما ان
لا نداذا كان مختصا بصير في حيز المحاورات العلة من حيث الحكم يحصر الاسم كونه مطلوبا وصار
السبع وضعا له ومنفعا اليه فنظر الى الوجود فانا نجد البيع لا يصح استعارة البيع للاجارة
لو قال بعت عبدي هذا بكذا او بعتك نفسي مريدا للاجارة لا يصح مع ان البيع سبب لملك الرقبة الذي هو
لملك المنفعة فلم لا يصح استعارة البيع للنكاح انما لم يصح عدم الانعقاد به بل الاجارة
بلفظ البيع علما اختاره بعض المشايخ وكذا بعقد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في اذا اضاف الاجارة
الى نفسه مان قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعدكذا وذكر ان الزيلعي لم يحمله البيع بمستعار شهرا
عند تعذر العمل بالحقيقة للانصار من حيث السببية اما لو اضاف العقد الى المنفعة مان قال بعت منافع
او معاني عبدي هذا شهرا فانه لا ينعقد به الاجارة لانعدام الاستعارة بل لعدم المحل فان المنافع
معدومة فلا يصلح محلا للعقد ولهذا لو اضاف الاجارة اليها بان قال اجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا
ما استعار لها وانما يصح الاجارة باعتبار انها مع العين بمنافع الاجارة كما في اجرتك هذه الدار شهرا بكذا
واما لفظ البيع اذا اضيف الى الدار والعبد بان قال بعتك هذا العبد او الدار سنة فحقيقة البيع لا تمكنه دفع

الاجاره وهذا لان البيع اصيف المحل فان كل العقد بالبيع فامكن العقد بالمحصنه ولم يمكن جعله على الاجاره لعدم شرطها
وهو بيان المدة فان من المدة بان يقول بعت عبدي من شهر بالبصرة فلا يراه فقبل يجوز ان يعقد اجاره اذا
سمى جنس العمل لان اهل المدينه يسمى الاجاره بيعا واذا تعارفوا اهل اللسان بلفظ حاز ان يعقد بلفظ العاقود
عليه وقد لا يجوز ان العقد بلفظ البيع لكن نهاية الامر ذكر المدة مفسر للبيع فيجوز ذكر المدة الى ما يحتمل البيع
كما في قوله بعتك الى شهر للتوقيت للبيع لانه لا يحتمل التوقيت فيعقد صحيحا او يعقد فاسدا اذا لم يكن ذكره
المدة الى ما يحتمل الثمن وكذا البيع الفاسد بيع حصته سدس المكلل عند القبض فكان الخارج للحصته والركاب له
اولى للخارج المجاز هو الاجاره فالـــــ وحكم المجاز الحقيقه فما تحلو يجاوره اقوى ـــــ وحكم
المجاز ان يثبت الثابت بموجود ما اريد به اي ثبوته خاصا كان اي المجاز او عاما عند ما خلافا للشافعي فيهم
كما سياتي وانما بين حكم المجاز دون الحقيقه لان في حكم المجاز خلافا للبعض الشافعيه حتى قالوا الاعموم ا
فكون ساريه امر احكم الحقيقه فسيتبا وضع له اللفظ خاصا كان او عاما بلا خلاف فلذلك لم يذكره والمعتبر
الكل اجلا ان حكم المجاز عند ما ثبوت ما اريد به ولو كان عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث المرء وهو مولوعلى
لاسعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فما تحلو يجاوره وهذا لان حقيقه الصاع و
للشيء المنفوره غير مراد ههنا بالاجماع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين وانما اريد منه ما تحلو يجاوره
ومعنى ساوا المطعوم وغيره والمجوز للاستعاره الاتصال المعنوي بطريق اطلاق اسم المحل واراده
طار فالحاصل بعض الشافعيه منع عموم المجاز ما عتبار انه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل بالحقيقه
لتوسعة الكلام ولا عموم للضروره اذ الضروره تندفع بدون العموم كالغايت بالاقتضاء عندكم بخلاف
الحصه فانها تصار اليها لتصحيح الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز فاذا كان لذكر فلا يراد جميع ما يحتمل ان الصاع لانه
بجاز والعموم لا يجري فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يبق غير مراد فلا دلاله فيه على حرمان الجزء من
الربوا غير المطعوم ويجوز ان يكون المجاز حقيقه على الكلام وهو ما يلبس الحصه فيكون مثلها في احتمال العموم
وذكر لان عموم الحصه ليس كونها حقيقه اذ لو كان العموم لذا تناولها وحدت عامه وليس كذلك بل مثل
مدخول زايد عليها لدخول اللام للاستغراق والجنس وتوعما مكرره في النفي والشرط او محذوفا واذا وجد مثل

ذكر

ذكر الابيلزم المجاز وجب المحذور وهو وجود المقتضي للعموم ولانسلم كون المجاز ضروريا وكيف يقال ذلك
وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى وهو من اعلى مراتب الفصاحة والاستعمال عن الضرورات والضرورة في المجاز
راجعه الى المتكلم لانه من قبل وجوه الاستعمال لخلاف المقتضى فاذا الضرورة فيه راجعه الى السامع لانه من
انواع وجوه الاستدلال واذا ثبت ان المجاز ضروري بالدليل وقد وجد دليل العموم وهو جمع سلامة الصاع
مقرونا باللام للاستغراق لعدم المعهود والحصه غير مراد كما ذكرنا فتعين عموم المجاز فاستعمل جمع ما يحتمله
مطعوما كان او غيره فيدخل فيه الربوا بخبر المطعوم ايضا فهو مع الجمع مثله متماثلا وقد دل
الحديث بإشارته على ان الكيل هو العله في حرمة الربوا لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار بمنزلة الكلام
لا شبيها ما يكال بصاع ما يكال بصاعين فيقتضي جواز بيع الحفنه بالحفنتين بالتساوي بالمعيار
لعدم الكيل قال ـــــ ومن حكم استحاله احتمالهما على قوله لانه كره ان يوضع النوع الواحد
ومن حكمها ان حكم المجاز استحاله احتمالهما ان امتناع احتماع مدلولي الحصه والمجاز بن لفظ واحد
في الارادة واعلم ان العلماء اختلفوا في اللفظ الواحد الصادرة من متكلم واحد وفي لفظ واحد صدر
ارادة معنى للحصه والمجاز منها استعارا واحدا هذهب علمائنا واكثر اصحاب الشافعي وشرط
والاداب والمحصورين ان الحصه والمكلين الا بيجوز وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه الى جوازه
صحة لغة سمعنا العرب اذا تيل سدا مجرا ارادة السبع والشجاع والابجوز اذا امتنع لتضيه اصل الوالي
والتهديد واما اذا اطلق مرة واراد به احدهما ولفظ مرة اخرى واراد به المعنى الآخر جاز بالاتفاق
الامتناع في ذكر المجاز انتصاب اللفظ الواحد بهما عتبار بن فان اللفظ ما عتبار استعماله انه موضوع
حصته وما عتبار كونه موضوعا للمجاز يجاز ولا منافاة بينهما فيجوز جعل قوله ٢ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء
والعقد وقوله ٢ اولامسم النساء على الوطء والمس البد دون غيرها ستعماله وما يدل على جواز ذكر قوله ٢
بانها النبي اذا طلقتم النساء فان المراد به النبي عليه والمؤمنون مريدين قولهم لطلقهم واللفظ حقيقه له النبي عليه
ومجاز في المؤمنين وقولنا اصلوا في مخاطبة الرجال والنساء ولهذا دخلت النساء في خطاب الطهارة وغيرها
من الخطابات مع الرجال وخلت حواء في الخطاب باهبطوا مع ادم وابليس وهذه العباره حصنه

المس

للموت ولما وجوه احدها ما ذكره المصنف وهو الحقيقة ما يكون باقيا ومستعملا في موضعه الاصلي والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضعه الاصلي الى غيره ومستعملا في غير ما وضع له لان لفظ الحقيقة والمجاز يدلان على هذين المعنيين وسيما انا قد اثبتنا في الشيء الواحد في حالة واحدة في زمان واحد امرا يتصور كونه ثابتا مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه واعترض على هذا الوجه بان اللفظ صوت سلاقي فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز حسه فلم يلزم من فرض استعماله فيهما محال اذ له فلا يكون بعضها والوجه الثاني ان مستعمل اللفظ اما مجموع الجميع والمجازي مريدا ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره وهو ناقض وارد على هذا الوجه انه ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى آخر فان الاستعمال على وفق الوضع وكما انه ليس من شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لاخر فكذا لا شرط لاستعماله في معنى عدم استعماله في آخر قوله في بيان الاول فيه ان المستعمل فيما مريدا ما وضع اللفظ الى آخره قلنا مسلم انه مريد ما وضع له اللفظ اولا نسلم لكنه لا نسلم انه غير مريد ما وضع له اولا لاستعماله في غيره فان استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم عدم كون الموضوع مرادا فانه يجوز ان يكون مستعملا فيهما فيكونان مرادين بها ولا امتناع في ذلك باعتبارين الوجه الثالث انه لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المعنى وهو الحقيقة على البديع وهو المجاز او ورد عليه بان هذا عند عدم قرينة المجاز فلم فاما اذا وجدت فرينة ارادة المجاز وبني غير ما فيه لارادة الحقيقة فلا استحالة في ارادتهما اما المجاز فللقرينة واما الحقيقة فلكونها اصلا فلا احتياج الى قرينة والاولى ان يقال او هو اختيار الفرا المحققين من اصحابنا ان ارادة المخيبين جايز عقلا ولكنه غير جايز لغة فلا واقع سمعا فانا اهل اللغة وضعوا اللفظ للجميع ليصير حقيقة فيه ثبت المجموع وحدها وجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوا فيهما معا الا يرى ان الانسان اذا قال رأيت عينا ولم يضف الى شيء منه البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارا لم يفهم منه راي اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين كذا ذكروا فان قيل لو كان كما ذكرتم لكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز والذي يدل على هذا ان اهل اللسان ما جعلوا قرينة المجاز اللغوي الا ما له مستعمل في غير ما وضع له مع قرينة عدم ارادته فقالوا لو قلت رأيت اسدا ونصب قرينة عدم ارادته

عدم ارادته قيد للاخير عن الكناية وان كان لفظا مستعملا في غير ما وضع له كما لا يبنى في ارادة الحقيقة ويجوز ارادة طول القامة وطول النجاد فاما استعمال اللفظ في المجاز فيبنى في ارادة الموضوع له والموضع الذي سوى فيهما ارادتهما فليس للارادة تعلق بالحقيقة والمجاز بما بل ارادتهما باللفظ واريد احدهما بالدلالة او بعموم المجاز او بتعلق التبعيه او بتعلق جزء لفظ المراد بقوله او لا سلمنا ما ذكرتم العقد وتثبيت الحكم في الوطء بالدلالة فانه لما كان نفس العقد محرما للنكاح مذكوحة الاب فالوطء الولي والمراد بقولهم او لاسم الناء الجماع بتغيير ابن عباس فلا يراد به السبب بالدلالة لانه لا يلزم من ارادة الملزوم ارادة اللازم بالدلالة وحذف ذكر الموصوف من قولهم انها النبي اذا طلقتم النساء فالمعنى انها النبي او الموصوف اذا طلقتم النساء فالموصوف مرتفع الذي عليه انصاب مجازا او دخول النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعيه غير مجوز وبهذا قد بقوله مراد بن بعيه قصدا احترازا عن جواز اختيارهما من المشاورة والظاهر من كلامه ان الموضع الاباء او الموالي هو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو من باب المجاز بالاتفاق والانواع فيه وجمع التي استدل بها المخالف لكن الجواب عنها ما جاء هذه الامور بعد ورود العام فلا تصلح ان تكون قرينة لصرفه عن العموم ولهذا اي لاجل الاحتمال الذي ذكرنا وهو ان الجمع من الحقيقة والمجاز لا يجوز فجمع يحمل كما يكتبه عليه مسايل فقال اذا اوصى بثلث ماله لبني فلان وله بنون من صلبه وبنو بنيه كان المال وهو الثلث الموصى به لمن من الصلب دون بني بنيه لان اسم البنين على الصليبين على سبيل الحقيقة لسادتهم الى العهم عند الاطلاق وتبع على الحقيقة فاذا اريد به الحقيقة بطل المجاز ما عنا والنسب فان لفظ صلب وجودا ولا دبهم وبهم سبب لوجود الفخذ فاذا اريد به الحقيقة بطل المجاز لتعذر الجمع بينهما وكذا لو اوصى لمواليه او معتوله او موالي العرب فقد صحت الوصية اذ العرب لا تستنكر ان كان له موالي اعتقوه ولمواليهم موالي اعتقوهم كان الثلث لموالي الموالي لانه اسم الموالي الحقيقة لما تبرزنا اعتقاهم ولموالي الموالي مجازا لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لكل اعتاق والاولى نصف الثلث ونصفه لموالي الموالي بالسوية ولو اوصى لاخواله واعمامه فله الثلث بينهم اثلاثا لان الاعمام حقيقة والاخوال مجازا وقد اريدت الحقيقة لانها اولى بالتقديم فلا يراد المجاز لتعذر جمعهما ولو كان له موالي واحد فله الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف اي نصف الثلث الموصى بها عند زفر الاثلث الوصايا بما له الثلث كما في الارث لانها اخت فيصح الواحد عنده انفراده نصف الثلث ونصف الثلث ولكن عندنا لا يستحق الا ثلث الثلث

الاسم ظاهرا فاثبات الامان للفروع تبعا باعتبار الشبهة لا باعتبار الارادة مع الاصول فصلا
فلا يكون
بل يسقطها فلا مدخل للفروع مع الاصول سعادا وتصيرا فيهم يرجع الى الفروع من غير تقديم ذكرهم
سياقوا الكلام عليه واذ ذهم بذكره وفي اصل المسئلة قولان ذكرا باعتبار الصورة في الاجداد والجدات
لاعدام الشبهة هذا جواب عن سؤال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال اذا كان الاصل في الاجداد
ابنا بانا ولهما تابعا لم يدخل الاجداد والجدات في الامان من اسم الاب والام سماوا لم صورة وفي با
يثبت بذكر القدر من التابع والظاهر ان الامان ثابت في الاجداد والجدات تبعا للاباء والامهات
لثبوت الامان لشبههم انما تقرر الجواب على ثبوت الامان للاباء الاجداد وهو ان يقال الاباء
الظاهر ان ما يكون بطريق الشبهة وذكر الابوين يحالهم لانهم اتباع واما الاجداد والجدات فهم اصول فلا
يحالهم كونهم اتباعا لكن وهم فتكر لذكر اعتبار الصورة في حقهم فان قيل يحرر هذا الجواب على وجه وهو
ان يقال الحلقوم تبع من وجه باعتبار السماط والظاهر بي وسوء الامان ادلا ما فاذ في ثبوت وثبت
باعتبار الحلقوم تبعا من وجه باعتبار السماط والظاهر بي وسوء الامان ادلا ما فاذ في ثبوت وثبت
بتشخص اعتبارين يحصل من وجه والجدات يستحق للجدين ان الامان بهذا الطريق ثبت بدليل جعله
فلان سبب الامان الثابت بادني شبهه اولى فلان ثبات الامان بهذا الطريق ثبت بدليل جعله
البضعه فجعله اذا لم يعارضه معارض كما في حق الفروع لثبوت التبعية من كل وجه فاما في حق
فقد تعارضت الشبهتان فان جهة كونهم اصولا خلفه ما تبعه له وجهة كونهم اتباعا في الاسم تثبت له
فلا ثبت عند وجود المعارض لضعفه في نفسه وثبوت استخفاف الدار للحد باعتبار الفرع
اقام نعام الاب عند عدمه لا بطريق التبعية ولهذا لان يقول سبع ثبت الامان للاجداد والجدات
بالاذان اوان يحمل الاباء والامهات عبارة عن الاصول وكانه قال اسقوط اصولي فيثبت الامان
لهم اصالة لا تبعا كما يثبت حرمه الجدات بهذا الطريق فان قيل التبعية ما نعه عن ثبات الامان
لهم فليكن مانعه عن ثبات الحرمه ايضا وكذا جواب كل فيما هو جوابنا فيه ويشكل عليه انه اذا ثبت الامان
لهم فليكن مانعه عن ثبات الحرمه ايضا وكذا جواب كل فيما هو جوابنا فيه ويشكل عليه انه اذا ثبت
اشتر الكاتب اباه فانه يصير مكاتبا عليه فليثبت الامان اصالة كما ثبت الحرية في الاب حتى لا يرق
فصل

ليس في قبيل ما يحرم بها ان كلا منها له ثبوت الامان له بانفراده والظاهر ان سعاد الابعد الاصل حرمة
وللكتابة له من جهة الام ما سر حكمي وهو الرق وما سوى ذلك له كالاصل الحي للكتابة باعتبار الحد
عنها فلا يحذور هكذا قيل واشار الكتاب الى الجواب عن السؤال الاول بقوله ولا يدخل الام
والسبع الحافدة لقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ح انه تنزيل به انه ح من لفظ الجدات لان
الام والبنت للاصل والفرع لغة بقال لكل امها فوق سماوها النفر بعبارته حقيقة لا باعتبار ان
جمعه في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة ولكن يمكن ان يقال ان هذا الطريق يمكن اثبات
الامان انما فلا فرق في الاولى بقال ان حرمتها ثبت تبعا للاجداد الصور لاجماع في ثبوت الامان
وما ذا احتمله لا يصح قدمه ح ازفلان في قوله لا يحرم ان لفظ الجمع عادة اقوى
جواب عن سؤال ذكره ان يقال ما ذكرتم من ان الجدات يدخلن في الامان بذكر الابوين
في الدخول ولم لم يدخلن في الامان بذكر الابوين ايضا والجواب ان الجدات لا يدخلن في الامان
او الاجارة وسوا، احتملها قياسا او راكبا او استحسانا وفيه ح من لفظ الجمع والمجاز لان مدلول الاخبار
جمعه اضافة الملك الى غيره مجازا وكذا مدلول المجمع وضع القدم جانبا وغير كذا مدلول لفظ الدار
وعدم صحته وهو الدار مع انه يصح الجمع والمجاز يصير الجواب انه انما يحتاج الملك الى الاجارة والاعارة
والدخول جانبا واراكبا لان اباحة على هذا البيت هو الغلط الاخير فلان لان الدار انما تدان
لانها بالبناء كما قيل فيراد بوضع القدم الدخول كذا قيل عبارة مقصوده اذ عرض المنع نفسه عن الدخول
لا عن مجرد وضع القدم في الدار مع كونه زنا في الحد خارج الدار فصار لفظ الحد مجازا عن الدخول فقوله
لا يضع عبارة عن مجرد وضع القدم فلا يصح ح ان يقال لا يحتمل كذا اراده الا ما قاله في فلان فسبه
اسكنى دون الملك لما ذكرنا ان الاذن بسكنى لبعض ما كنها لا ما لكها وهو هذا لا ساوت سكنى افراد الدخول
تكون جانبا واراكبا او استحسانا وانواع السكنى منكونها بالملك او بالعارية او الاجارة ثم السبب
بعمومها اى بعموم افراد الدخول وانواع السكنى وصار بقدر الظاهر لان المسكن فلان نظر نظر خطاب وكان
وهو الوضع على السبب وهو الدخول بجاز لما ذكرنا من مجاز لفظ الجمعة عادة فصحت الاذن المملوكة اذا

سكونه له لعموم المجاز حتى لو كان الساكن غيره فلان لم تحنث وان كانت حلفه لعلمان لا يريد
الملك بطريق الحقيقة وغيرها بطريق المجاز حتى يلزم الحنث بسكناها وانما تحنث للدخول راكبا ومستعملا اذا لم
له به وقت الحلف اما لو نوى الدخول فيه فيها حافيا ماشيا فدخلها راكبا ومستعملا حنث وتصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي سهلة لانها في البسيط واحترز بقوله حقيقة عما لو نوى من وضع
القدم الوضع من غير دخول حيث لا تصدق قضاء لكونه مجازا وذكر في الظهيرية وفتاوى قاضيخان
انه لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا ليست لها فلان بل اجاره او اعاره حنث ولو
دخل دارا يملكه لفلان ولكنها لا تسكنها حنث ايضا فعلى هذا الرواية لا يندفع السؤال بالجواب
المذكور لبقاء اللفظ بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يحمل دار فلان على عاريته عما نضاف اليه من الدور
بالاضافة المطلقة اعم من الاضافة بالملك او غيره فيدخل في عموم الا دار المضافة اليه بالسكنى و
جميعا كما اشار اليه في المبسوط فلا تكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وبهذا اندفع اصل السؤال ايضا على
ولكن الايراد على قول المصنف صار تقديره لا ادخل مسكن فلان لانه كان سمع ان يقول اصل تقديره
لا ادخل دارا مضافة الى فلان بمطلق الاضافة ولقائلان يقول لم يندفع اصل السؤال ايضا على
هذا التقدير لان الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فلو اريد بها معنى مجازي
يلزم الجمع بينهما فلا تندفع السؤال الا على الرواية الاولى فافهم ـــــ وهو نظير ما قال عبده
بوم تقدم فلان الى قوله بحر بوجه اقول ـــــ وهواي الحنث بقدوم المجاز في المدة التي
نظير ما قال عبده حر يوم تقدم فلان من سفره فانه يحنث سواء قدم فلان نهارا او ليلا وبراي
فيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل وليس كذلك لما سياتي
وحاصله ان اليوم فد استعمل لبياض النهار في قوله لو فعله من ايام اخر والمطلق الوقت في قوله وان تولهم
بوشك ذره فيقول انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني وهو الصحيح دفعا للاشتراك الذي فانه
البعض وهذا لانه اذا دار الكلام بين جعله مشتركا بين الحقيقة والمجاز او على المجاز اولى فاذا كان كذلك فلا بد
من ضابط يعرف به المعنى للجمع بين المجازي فقلنا ان اليوم متى قرن بفعل ممتد وهو ما يصح فيه

كالليس

كالليس والركوب والسباحة فانه يصح ان يقال لبست الثوب يوما وركبت الدابة يومين وسكنت الدار شهرا
عملا على بياض النهار ومتى قرن بفعل لا ممتد وهو ما لا يصح فيه ضرب المدة كالدخول والخروج والقدوم اذا لا يقال
دخلت يوما وقدمت يومين فان القدوم والدخول ساعة لطيفة يراد به مطلق الوقت عملا بالسبب
باعتبار ان اليوم ظرف فاعتبر ظرفه فان كان مظروفه مما تمتد يصلح النهار عند اله واذا لم يكن ممتدا لان
الارادة النهار باليوم لانه لا يصلح النهار عند اله فيصير عباره عن مطلق الوقت وفي هذه المسالة العدول مما
يراد به مطلق الوقت يتم الحنث لطلوع النهار وهو الوقت لا للجمع بين الجمعة والمجاز كما قلنا في مسالة وقع القدوم
وهنا سواخذة لنقضية وبلوغ المطلق غير العام فكان الاولى ان يقال فحنث بطلان الوقت في جملة
اولا عباره عن مطلق الوقت ثم جعله عما بعده بعموم الوقت فيه ما فيه فان قيل لسكلم ان يقول ما ذكرتم من
قول الرجل لامراته امرك بيدك يوم تقدم فلان او اخان يمسكها يوم تقدم فلان فانه يحمل على بياض النهار
حتى لو تقدم فلان ليلا لا تطلق الا بسبق الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار مع ان اليوم قرن بالقدوم وهو مما لا يمتد
فكان منبغي على القاعدة المذكورة ان يراد به مطلق الوقت كما في قوله عبده حر يوم تقدم فلان قلنا انهم
اقترن اليوم مع الخيار والمنوي فرق بما نذكر ان يحمل على بياض النهار لذكر الخيار والقاعدة مطردة وحاصله
احتلوا في ان الاعمار كلها ممتدا وغير ممتد لما اضيف اليه المعاصي والمطروف اليوم فبعض المشايخ جعلها
المضاف اليه ولهذا لم يحلف الاسلام في شرح الجامع الصغير فيمن قال لامراته انت طالق يوم اتزوجك فانت طالق قبل
ليلا تطلق الان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت فيقع بالنكاح ويمتد عملا على مطلق الوقت
فاعتبر النزوج الذي هو مضاف اليه وهو يعتبر الطلاق الذي هو المطروف وكذا اعتبر صاحب الهداية
اليه دون المظروف فقوله يوم اكلم فلانا فما دام انه طالق انه منع على الليل والنهار حتى قال الامام الكلام
مما لا يمتد وهو بقاء الطلاق فيما لا يمتد وهكذا ذكر عامة من شرح الجامع الصغير في هذه المسالة وانما اضيف
والمضاف اليه دون المظروف لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف فلا يضاف الطلاق الى الظرف اذا اضيف
فعل لا يدان يكون ذكر لا يفعل مظروفا للمضاف وكلام المضاف اليه ظرفا له لا محالة لو قوع ذكر الفعل فيه
ذكر هذا اولى مما لا عمار وكثير الجمهور اعتبروا المظروف ذكروا في المضاف اليه في ذكر اصلا لان

فانت طالق

اضافه اليوم الله لنكره من الايام المجهوله كانت طالق يوم الجمعه او انت حر يوم الجمعه والامر حواله
فيه والعالم يوثر بعدم في اسحاب اليوم ما نافق النجاة اذا المضاف اليه لا توثر في المضاف فيلغو ويخصص
لمظروفه اذا لعدد وحر ركل يوم قدوم فلان او فوضنا مركل يوم قدومه وكان اعتباره لمظروفه
الذي يوثر فيه اولي من اعتباره بالمضاف اليه الذي لا اثر له فيه والدليل عليه ما ذكره شمس الائمه في كتاب
الطلاق فولما الا مرانه انت طالق يوم اد خل ار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت ان اليوم اذا
قرن بالامر كان لمحض مطلق الوقت كالطلاق واذا قرن بالمنذر كان لمحض النهار كقوله امرك
مذكر يوم تقدم فلان وذكر في كتاب الحدود انه وان قال ان اختاران يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار
لها ولو قدم نهارا فلها الخيار فذكر اليوم الى الغروب لان الخيار ما سوقد ذكر اليوم فيه لتنوع
فسا ولربا فيه النهار حاصة بخلاف قوله انت طالق يوم تقدم فلان لان الى للطلاق لا يحتمل التنويع
وذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهذا ذكر في كتاب الصوم انه وذكر في الهدايه في فصل اضافه
الطلاق الى الزمان في قوله يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل
لائمنذر على مطلق الوقت والطلاق في هذا الفصل في هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد
والخيار الذي هو مظروف في ظرف القدوم الذي هو مضاف اليه فهو ان المحتبر هو المظروف دون
المضاف اليه وما نقل عن بعض المشايخ محمول على وجه صحيح وهو انهم انما اعتبروا المضاف اليه فيما لا
للجواب بان كان المظروف والمضاف كل واحد منهما مما لا يدا ومتدنسا محا نظرا الى حصول المقصود
وهو استقامه جواب فاما فيما يحتاج للجواب فيه بالاعتبار بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد
فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد اعتبر الامر باليد دون
وكذا في مسئله الخيار اعتبروا التخيير دون القدوم ولذا اعتبر صاحب الهدايه المظروف في قوله يوم اكلم
فلانا فانه كذا بالاعتبار ان الكلام مما يمتد وهو الظاهر انه يصح فيه ضرب المدة فيقال كلمه يوما وكان
ترجيحا بالمحتاج للجواب فيه بالاعتبار بتجحد المظروف وهو انت طالق يوم اكلم فلانا فكلمه ليلا
بعض المشايخ وتبعهم صاحب الهدايه فهو مبني قبل ما لا يحتاج للجواب فيه فلا يشكل قوله وانما يصح به

في النذر

في النذر عند الجمعه ومحمد هذا جواب عن مسئلة اخرى يرد بعضها على القاعده المذكوره وسيراتي فيها
الجمع بين الجمعه والجار ساءه انه اذا قال لانسان لله علي صوم رجب ونوى النذر والتعيين صحا او نوى التعيين
ولم يحضر ساله النذر كان نذرا وعندا عند ابي حنيفه ومحمد حتى لو لم يصم يلزمه القضاء لكونه نذرا او
لكونه يمينا وضعه جمع من الجمعه والمجاز على قولهما عبارات هذا اللفظ حسنه في النذر لعدم توقفه
على قربته ومن اليه ومجاز في اليمين لتوقفه على القربته المذكوره والتوقف على القربته وعدمه
من الجمعه والمجاز هو المراد من الندر اذا لحاب المجاز فان المنذور لا بد من كونه مباحا قبل النذر
الزامه بهذا النذر والواجب لا يصح سببه اي بنفسي اجاب المجاز بحرم ضده اي يحرم ضد المباح لانه
اذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصار النذر بحرم المباح بواسطه حكمه وهو الوجوب
المباح وانما يحرم المباح بين لان النبي عليه لما حرم الماره الغبطيه والعسل على نفسه سمى الله ذكر
مينا واوجب عليه الكفاره حتى قال ربا ما احل الله لكم الجوله فدرخرام عليكم بحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفاره حتى روى مقاتل انه علم اعتوره قبته تحرم بالمرية وهو مذهب جمهور
الصحابه وكان نذرا بصيغته ومنا موجب حتى هذا النسل حما من للجمعه والمجاز من لفظ واحد
الصيغه موضوعه للنذر وموجبه هذا الكلام للبين والمراد ملزوم حقيقه اللازم المتاخر فاراده اللازم
على لازمه لا يكون مجازا كان لفظ الاسد اريد به البهيمه الخصوصه ويريد به الشجاعه التي هي لازم
بطريق اللزوم ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل واريد به لازم الموضوع له مع
عدم ارادة الموضوع له وهذا كثيرا القريب لكن صيغته ومجرد موجبه وكلاهما بشرط الوجوب
هبه بصيغته ومع موجبه وكلاهما فرع من حل المتعاقدين بصيغتها ومع من حل احدهما
كون الصيغه سالمه وكون موجبه نذرا ما لحكم آخر من غير اراده ذكر الحكم من الصيغه جمعه
ليس مجتمع وانما المجتمع ان لو كانا مرادين بلفظ واحد وهو ممنوع فان النذر اريد من الصيغه موجب
لزم من الموجب واورد على هذا انه لو كان اليمين ما لموجبه لكان بيع اشتبت اليمين في النذر
التي لا يتوقف على النيه كالعتق بشتري الغرب بدون النيه احدى ان استحاره هذه الصيغه على

وفي بعض النسخ الموجود من هذا الكتاب ما نصه هذا الكلام
يعين ان هذا الكلام
اراده الشارح ان
النذر يلزم بالنيه
كالعتق في الاجير
خير بما ذكره
الشارح

اللفظ

فصارت اليمين كالحمسة المهجورة فينوقف على النيه والاول لم نعلم ليس المراد ما لوحسب ما وضح
بل المراد به اللازم المتاخر فيتوقف على النيه وانما سمي بالموحيلانه ثبت بواسطته هذا ما اشار
اليه فخر الاسلام واما صاحب الهداية فسلك الجواب سلكا اخر حيث قال لانه لا تاتي من الجنس
الى جنسي النذر واليمين لغيره وهو صيانه اسم الله عن الابتذال لمعنا سميها عملا بالدليلين كما جمعنا
بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبه بشرط العوض فصار كما لو حلف والله لتصلين ظهر اليوم
فلم تصل لزمه القضاء والكفارة واختار شمس الائمه في الجواب طريقه اخرى حسنة (الجميع في كلام
المالك كلمتان احدهما كلمة بين وهو قوله لله فان الكلام فيه عند نيه اليمين كالباء، بدليل قول ابن
عباس خلق آدم لخمسه فللهاي بالله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله
حمراعين وعيون امتنع لهاي به بدليل قوله في موضع آخر امتنع به وثانيهما كلمة نذر وهي قوله على الا
انها عند الاطلاق غلبت على حتى النذر فحملت عليه عند عدم النيه فاذا نوى اليمين صار قد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعذر بنيته ولا يكون رجحا من الخمسه والمجاز في كلمة واحده بل في
كلمتين ذكر حافر وهو نكون قوله على لازما صوم سادا مسد جواب القسم واياما فان في نفسه كما سبد
الركن وهو جواب في قوله والله ان اكرمتني لاكرمنك مسد جواب القسم وهذه الملة على ما
اوجه لهم بنوسيا اونوى النذر لا غير بان لم يخطر بباله اليمين اونوى قال ـــ وبن حكمه انه
متى امكن العمل بالخمسه سقط المجاز الى قوله فصار مجازا عن الذات اقول
ومن حكم ما بين الخمسه والمجاز انه اي الانسان متى امكن العمل بالخمسه بان لم يكن محجورا او معذورا
سقط اعتبار المجاز لانه حلف فلا يعتبر ح امكان الاصر ولد لكراي باطرانه متى امكن العمل بالخمسه
سقط اعمال المجاز فلذا لا يعتبر المجاز بلفظ البيع حتى لو قال بعت منك عبدي وارادبه
الاجاره سالمع دون الاجاره لان العمل بالخمسه البيع ممكن في الملك لانه محل للبيع فلا يصار
الى المجاز وهو الاجاره بخلاف الكرفانه لو قال اجرت نفسي منك يكذا الى سنة حيث يعتبر به الاجاره
لان العمل بالخمسه البيع لا يتصور لانه ليس بمحل للخيار الى المجاز وهو عتبار الاجاره ومتى كان العمل بالخمسه متعذرا بان لا يكن

الوصول

اليه الا بمشقه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخله فان الكل من خمسه النخله وهي الخشب والورق متعذر
او كانت مهجوره بان كان الناس اليوم لا يصلون اليها بسهوله كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فان خمسه وضع القدم ممكن لكن الناس مهجوره واراد به الدخول صح الى المجاز وهو الصعود
للاحراز عن الانحاء فيراد بالنخله عرفها المتعارف الكل عن النخله حتى لو اكل من ثمرتها يحنث ولا يحنث باكل
ورقها وخشبها حتى لو اضاف اليمين الى ثمر نكر اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه فان اضاف
الى الامة له ولا يكون اكل عينه كالطلاق يقع اليمين على عينه وهذا اذا لم يكن له نيه فان لم يكن له نيه
على ما نوى وبراد بالوضع مطلوا لان الوضع مهجور عاده وان كان ممكنا حقيقه وعلى هذا
على الخمسه اذا كانت مهجوره بصار الى المجاز فلذا لم الحاز المتوكل بالخصومة بتعذر ان مطلق الوكيل بالخصومة مجازا
لانها سببه اي لان الخصومه سبب للجواب فاستعير السبب لكله اولانه اي الجواب خرج مما يلتبس
اي يقابله الخصومه واطلق اسم احد المتقابلين على الآخر جايز كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
عليكم وقوله وجزاء سيئه سيئه مثلها وجزاء البيعة والا كانت حسنه لكنه سمي باسم مقابله فاذا ثبت
المجاز وهو مطلق الجواب وهو قد يكون رجعا تاره وتلا اخرى حتى لو اقر الوكيل بالخصومه على موكله
عند القاضي جاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالخصومه من المدعى قربا للبعض والابوا اوس
المدعى عليه فاقر بثبوت الحق على موكله ولا يجوز اقراره عليه في غير مجلس القاضي الا اذا خرج عن الولي
كالوكيل وهذا استحسان وهو قول الى حنيفه ومحمد لهم في القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول
ابي يوسف وزفر وان في نوع ان الوكيل ما مور بالخصومه ومن مقتضاه ومشاجره والاقرار مواقفه
ومسالمه وكان ضد ما امر به والامر الشي لا يساوا ضده فلا يصح الاقرار وجه الاستحسان ان
الخصومه وهي المنازعه مهجوره شرعا فان الناس والسلف تعاملوا والمهجور شرعا كالمهجور عاده قلنا
لما مهجور شرعا فان الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الخصومه مهجوره عاده يعمل المجاز
اذا كانت مهجوره شرعا بدليل قوله ان استوفيت منه قوله ان المهجور شرعا كالمهجور عاده بقوله الا ترى ان
لا تكلم هذا الصبي لم يعد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما صار شابا يحنث لان الخصومه

الشط

فصارت اليمين كالحصمة المهجورة فيتوقف على النيه والاول لرفع اليسر المراد بالموضوع
المراد به اللازم المتاخر فيتوقف على النيه وانما سمي بالموضوع لانه ثبت بواسطته هذا ما اشار
اليه فخر الاسلام واما صاحب الهداية فسلك الجواب بكلام آخر حيث قال انه لما نافى بين الجنس
اى جنس النذر واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك جعلا عملا بالدليلين كما جعلا
من جنس التبرع والمعاوضة في اليمين بشرط الحنث فصار كالوحلف والله لتصلين ظهر هذا اليوم
فلم يصل يلزمه القضاء والكفارة واختار شمس الائمة في الجواب طريقة اخرى حيث قال الاصح في كلام
الحالف كلتا احديهما كلمة يمين وهو قوله لله فان اللام فيه عند نية اليمين كالباء بدليل قولهم ابن
عباس خلاف آدم للحمه فللهاى بالله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان في القسم
حتى اعرف عود المتمم لهاى به بدليل قوله في موضع آخر المتمم به وقد بينا هما كلمة نذر روى هذا قوله على الا
انها عند الاطلاق غلبت على معنى النذر لتحلف عليه بدون النية فاذا نوى اليمين يصح قضاء لان
بكل لفظ ما هو موضوع له فتعارضتا ولا يكون جمعا بين الحصمة والحلف في كلمة واحدة بل في
كلمتين ذكر جابر ويكون قوله على لزوم الصوم سادا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه كما سد
الرمتك وهو جواب في قوله والله ان اكرمتني لاكرمتك مسد جواب القسم وهذه المسئلة على ستة
اوجه لانه ان نوى اليمين او نوى النذر او غير يمان لم يخط بيا له اليمين او نوى قال ـــ ومن حلف ان
متى اكلم العبد يا لحصمة سقط المجاز الى قوله فصار مجازا عن الذات اقول ـــ ومن حلف اى
ومن حكم باب الحصمة والمجاز انه اى لو قال ان متى اكلمك العبد بالحصمة ان لم يكن مهجورا او معتقا
سقط اعتبار المجاز لانه حلف فلا يعتبر ترجح امكان الاصل ولو ذكر اى باجر انه متى اكلمك العبد بالحصمة
سقط اعتبار المجاز فلنا لا سعتاد الاجارة في المملوك بلفظ البيع حتى لو قال بعتك عبدي هذا يراد به الى
الاجارة سلمنا البيع دون الاجارة لان العمل بحصمة البيع ممكن في المملوك لانه محل للبيع فلا يصار ـــ لتعذر
المجاز وهو الاجارة بخلاف ما لو قال بعت نفسي منك كذا الى سنة حيث يحمل بحصمة الاجارة متعذر بان الآدمي
العمل بحصمة البيع لان اليسر المجرد لا يفيد الا المجاز وهو بعد الاجارة ومتى كان ابا الحصمة متعذر بان

الوصول

اليه الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فان اكل حصمة النخلة وهي الخشب والورق متعذر
او كانت مهجورة بان تركها الناس مع امكان الوصول اليها بسهولة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فان حصمة وضع القدم ممكن لكن الناس يهجروه واراد به الاخير صيانة لليمين عن اللغو
للاحتراز عن الالتفات فيراد بالنخلة ثمرتها للتعارف الكائن عن النخلة حتى لو اكل من ثمرتها تحنث ولا يحنث باكل
ورقها وخشبها حتى لو اضاف يمينه الى ثمرتها كان اكل عينه كقصد اسكر نفع اليمين على اكل عينه
الى ما لا ثمرة له ولا يكون اكل عينه كالحلف ليضع اليمين على قدمه وهذا اذا لم يكن له نية فاما لو نوى عينها
على ما نوى ويراد بالوضع مطلق الدخول لان الوضع مهجور عادة وان كان ممكنا حقيقة وعلى هذا
كل الحصمة اذا كانت مهجورة يصار الى المجاز فلنا لزم التوكل بالخصومة بتوكل بالبيع بجامع
لانها سببه اى لان الخصومة سبب للجواب فاستعير السبب لحكمه اولانه اى الجواب خرج مما يملكها
اى مما يملك الخصومة واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر جائز كقوله ـــ فاعتدوا عليه مثل ما
عتلكم وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء البيعة والكرم كانت حسنة كانت سمي باسم مقابله فاذا ارتد
المجاز وهو مطلق الجواب وهو ان يكون مع تاره وطلاقا اخرى حتى لو قال وكلتك بالخصومة على موكله
عند القاضي جاز اقراره عليه سواء كان الوكيل بالخصومة من المدعي فاقر بالقبض والابراء او من
المدعى عليه فاقر بثبوت الحق على موكله والاصل اقراره عليه في غير مجلس القاضي الا انه رجع عن الاول
كما لو
ذكر وهذا استحسان وهو قول الحسنة ومحمد لهم في القياس لا يصح اقراره على موكله وهو قول
ابي يوسف وزفر وان في يوم لان الوكيل ما سور بالخصومة وهي منازعة ومشاجرة والاقرار ليس منها فقد
وسالمه وكان ضدا امره والامر بالشيء لا يستلزم ضده فلا يصح الاقرار ووجه الاستحسان ان
الخصومة وهي المنازعة مهجورة شرعا فان الله ورسوله نهوا المتقابلين والمهجور شرعا كالمهجور عادة وكان
لما هجر شرعا فانظر هم من حال المسلم الامتناع عنه واذا كانت الخصومة مهجورة عاده يصار الى المجاز
اذا كانت مهجورة شرعا بالاولى ثم استثنى منه قوله ما لي المهجور شرعا كالمهجور عاده بقوله الا ترى ان
لا تكلم هذا الصبي اليوم فحلفه مزمان ضحاء حتى لو كلمه بعد ما صار شيخا يحنث مع ان خصومته

سبب لغوية واطلاق اسم السبب على المسبب سايغ في اللغة وبهذا فلتسلم النكاح سعقد بلفظ الهبة والبيع والشراء الان المحلل لاصل حمعه المكلف بكونه غير سبب لكل المنعه فيصير مجازا عنه كلاف قوله اعصكن قبل ان اخلق او نحلق لانه لا وجه له في المجاز اذ الاضافة قبل خلق الباكر او الملوك اضافة قبل المكلف والوجه في عدمه قبل المكلم مكلم اصنوفا ذا لم يكن في العرف حكمه لو حصل مكلم لم يكن جعله مجازا عن العرف اورد بعضهم الاقرار المشهور اشكالا ومن ما اذا اقر لغيره فقطعت يد كل واحد منهما صحيحين حشم عمدا مثلا ما ثم باعتبار ان القطع سبب لوجوب المال عند عدم العفو المحقه اجيبا ان القطع حقا سبب لوجوب مخصوص وهو الارش وحالة مطلق المال في الوصف حقه وجب على العاقلة تنزيلا لحكم السبب حتى لم يملك الابا بعض فاخلفا حكما فلا يمكن اثبات المال المحقه وهو الارش وهو الاقرار بالقطع اذ سبب مقرر به وما امكن اثباته وهو مطلق لبس القطع سببه فتعذر تصحيحه فلغو فالجزء لا يخلف ذا وحكما فاكتفى جعله مجازا عن قوله هذا ابني فان قبل الحرية البائنة بقوله هذا ابني في الاكبر سنا منه غير الحرية الفائنة بحمعه النبوة ايضا كما في ارش اليد وذكر لان الحرية البائنة بحمعه النبوة موجبه للارث وحرمه المصاهرة وغيرهما من الاحكام والحرية البائنة بقوله هذا ابني هو سنبا من ذكر فلا فرق بينهما فلنا الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق لا تفاوت في الحكم الاصلي صلاحيته للولايات كلها فكانت الحرية بان سواء وما ذكرته من العبرات والنوابع فلا تالي له قوله فتعين الاستعاره فيما في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لا يحاب الحرية بالمماسه التي ذكرناها عنده وكذا صحت الاستعاره في قوله عبدي او حاري حرا احدهما لا بعينه وهو عتق العبد لان احدهما مجازا كلامه حتى لزمه التعيين في مسئله العبدين في احد المحتملين الولي من الاهدار فجعل ما وضع لمحمعه يجوز عما يحتمله وان استحالت حمعه ما عتبار احدهما لا بعينه ليس لمحل للعتق وكم من حمعه يجوز الاستعاره مع استحاله حكم المحمعه وما نكر انها عند استحالته وكلمته او لاحدهما غير صحيح محتمل للخيار والمجاز ليس لمحل له فيبطل وكذا صحت الاستعاره عنده في قوله على الفاء وعلى هذا البدار للزوم الالف على المقر لم اشار الى المعتبر لما ذكره من صحة الاستعارة في الصور السلات على اللهم

بقوله

نقوله ولا تعد ثبوت النسوة اي في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه ولا تعد ايضا بين لديه مطلق في هذا المذكور شرح قوله عبدي او حاري حر لعدم امكان الحرية في المجاز ولا تعد ثبوت الدين في قوله على الفاء وعلى هذا الخيار ان مطلق احد المذكورين اذ الخيار غير صالح لوجوب الالف عليه ولكن لما امكن العمل بحقيقته انتفا وجب الحصر لهما احترازا عن لغة كلام العاقل وانما عنى اي بجسم هذا بالاستثناء صحيح لكل واحد من المحمعه والاسبوعة لتعرف في الكلام وفذا تفعوا الصحة الاستثناء بعد صدور الكلام في حق المتكلم دون الحكم حتى صح الاستثناء في قوله لامراته انت طالق الا واحدة ونسعه ونسعين مع انه معلوم بالبديهة ان الزوج ليس بالك الا تطليقه ومع ذلك صح الاستثناء باعتبار صحة الكلام فكذا ان لحمعه لا اعتبار لامكان الحكم بعد صحة العباره والدليل عليه ان من اقر لغيره بالف الا بعض فاخلفا حكما فلا يمكن اثبات المال المحمعه وهو مواراش بقر القطع اذ سبب مقرر به وما امكن اثباته وهو مطلق لبس القطع سببه فتعذر تصحيحه فلغو فالجزء لا يخلف ذا وحكما فاكتفى جعله مجازا عن قوله هذا ابني فان قبل الحرية البائنة بقوله هذا ابني في الاكبر سنا منه غير الحرية الفائنة بحمعه النبوة ايضا كما في ارش اليد وذكر لان الحرية البائنة بحمعه النبوة موجبه للارث وحرمه المصاهرة وغيرهما من الاحكام والحرية البائنة بقوله هذا ابني هو سنبا من ذكر فلا فرق بينهما قلنا الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق لا تفاوت في الحكم الاصلي صلاحيته للولايات كلها فكانت الحرية بان سواء وما ذكرته من العبرات والنوابع فلا تالي له قوله فتعين الاستعاره فيما في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لا يحاب الحرية بالمماسه التي ذكرناها عنده فصحت الاستعاره فيما في قوله عبدي او حاري حرا احدهما لا بعينه وهو عتق العبد لان احدهما مجازا كلامه حتى لزمه التعيين في مسئله العبدين في احد المحتملين الولي من الاهدار فجعل ما وضع لمحمعه يجوز عما يحتمله وان استحالت حمعه ما عتبار احدهما لا بعينه ليس لمحل للعتق وكم من حمعه يجوز الاستعاره مع استحاله حكم المحمعه وما نكر انها عند استحالته وكلمته او لاحدهما غير صحيح محتمل للخيار والمجاز ليس لمحل له فيبطل وكذا صحت الاستعاره عنده في قوله على الفاء وعلى هذا البدار للزوم الالف على المقر لم اشار الى المعتبر لما ذكره من صحة الاستعارة في الصور السلات على اللهم

بقوله

مذهب الاخفش ثم قيل هذا ابني مسلتا حلفه عن قوله هذا حره وهو ليس بقول لانه على ذكر التقدير

لا يأتي في قوله هذا ابني الا كبر سنا منه لتصور حكم المحمد ح والحلال انما هو فيما لا يتصور حكمها بل الصحيح
ان يقال ان المتكلم بقوله هذا ابني في محل المجاز حلف عن المتكلم بقوله هذا ابني في محل المحمد عليه م س
للحكم بناء على صحة الكلام لا تبادر الكذب كما مر قوله هذا ابني مجازا وخلفا عن قوله هذا ابني وليس هذا تغاير
ولا بد من كون الخلف مغايرا للاصل اذ لا يحل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل المحمد عنه
في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل المحمد يدل على البنوة التي لم توجد في محل
فصحت الاستعارة واورد على قولنا في حمله هذه ابني فانه لو قال العبد هذه ابني فانه لا يعتق عنده ايضا
على الاظهر مع ان العلاقة المجازية بينهما ممكن اذ البنوة سبب للعتق فيسمى الشيء باسم سببه كما في قوله
موعل الاحمال ولم اكن من هذا ابني ولو كان ابني لما وفا فقوله هذه شتى حكمه سوء الظن بعينه لان
وهذا الذات ليس لمحل الحكم للحرية اصلا فاضافتها اليه ممتنع اذ اضافة العتق الى المجاز فيلغو لعدم الفائدة
المشار اليه اذا كان من جنس المسمى بعلو الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه تعلو بالمسمى لا غير
الله كالانواع فضلا عن انه يافون اجزاء فاذا هو اصغر بعد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج
لا يعتق لعدم المسمى والذكر والانثى من بني آدم جنسان لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه من
من جنس المسمى وهو الامة فيعلو الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتق بصحيح الكلام في المعدوم اجابا
او اقرارا فلا يمكن حمل البنت مجازا عن الابن توجيه لغلطا واورد ايضا قوله لصغير هذا جدي فانه لا
عنده ايضا على قولنا ح امكان العدول الى المجاز وهو العتق واجيب بان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب وتكذب
غيبا بتهم في كلامه ولا موجب لكلامه فنعدل حمله مجازا عن موجبه بخلاف الابوة والبنوة لان لهما حسا
في المكذب وهو المخبر من غير واسطة فامكن حمل كلامه مجازا عن موجبه واما قوله هذا اخي فنقدر وكل
عن الحمد انه يعتق لان الاخوة في حكمه موجبا وهو العتق فيحمل كلامه عنده وفي ظاهر الرواية لا يعتق
لان الاخوة منكلة قد ترد بها الاخوة في الدين او الاتحاد في القبيلة او الاخوة في النسب فلا يكون حمله على بعض
حتى لو قال هذا اخي لابي وامي يعتق على هذا الطريق لان الاخوة لا تكون الا بواسطة الاب والام
غير مذكورة فلا يصير كانه عتق على ما ذكرنا في الجد واورد ايضا هنا قوله لامرأته هذه ابنتي ومن اكبر سنا

سنه او اصغر وهي تعرفه النسب من غيره من حيث لم يحمل مجازا عن المحرم الذي هو من لوازم البنتية
اجيب بانه يحمل حمله مجازا عن المحرم الذي هو من لوازم البنتية لان ذكر المحرم سنا في الكلام يلغو
حقا من حقوقه وهو الطلاق وعلى هذا الاصل الذي ذكرنا المحمد المستعمل اولى من المجاز المتعارف
عند ذي حسنه ثم وعند ما المجاز اولى بنا لو حسنه يحوز المحمد بالخطبة المقصورة تجوز به كانت او بتقبيله
او بمسه وكذا يحوز الصلوة بآية قصيرة عملا بالمحمد المسمى سعلة فان اسم الخطبة يقع عليه وكذا اسم القراءة وعندما
لا يجوز حتى يخطب خطبة يسمى خطيبا وهو الوزن وما سمي به قارئا وهو ثلاث آيات او ايه طويلة على ما عرف
في الفروع تمامه في [illegible] ثم حمله ما ذكره المحمد خمسة انواع الى قوله ولا حكم له حتى يظهر المراد
اقول لما سبق ان الاصل في الكلام الحمد فسمعين مرادا عند الامكان اراد ان يذكر القرائن
الصارفة للمحمد فيه الى المجاز فصار حمله ما ذكره خمسة انواع دليل الحصر الاستقراء التام الاول قد ذكره
المحمد بدلالة العادة وهي عبارة عما يستمر في النفوس الامور المتكررة والمعقولة عند الطباع
وذكر ان الكلام وضع لمقصود الافهام فما سبق اليه الافهام كان ذكره يحكم الاستعمال كالمحمد وغيره
كالمجاز فيكون راجحا الارادة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع الدابة وصعيد جرزه وارض بحاره
وهو الاحجار وكالدابة اريد بها ذوات القوائم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة كالرفع والنصب
للنحاة والوزن والجمع والنصب للنظار والعرفية الشرعية كالصلوة والزكوة والحج ونحوها فانه ليس معناها
اللغوية بل معانيها الشرعية حتى لو نذر انسان صلوة او حجا او عمرة او المسجد الحرام او رمضان يتعين
حكمه للكعبة بنصر في المجازات المتعارفة وهي الصلوة التي هي ذات اركان واعمال معلومة والحج
والعمرة المعهود بهما الشرع والبحر عن العهد مباشرة حقايقها اللغوية كالدعاء ومطلق القصد
والزيارة لان الناس تعارفوا استحباب الصلوة الشرعية والحج والعمرة المعلومين بالشرع بهذه الالفاظ
ليباد رهذه الاشياء الى افهامهم عند الاطلاق حتى لو قال لغير العربي قل لله الذي عليه لان
لسانه لا يسبق الا الى النهم لحج والعمرة بهذه الالفاظ غير متعارف وكذا لو حلف لا يشتري راسا يتصرف بجنسها الى ما يتعارف
في الاسواق ويكتفي التاجر لراس الغنم والبقر على الاختلاف ولم ينصرف الى راس البعير في زماننا وراس

العصفور ولو كان راسا حمله لعدم العود وقوله وبدلالة محل الكلام هذا اشارة الى النوع الثاني
من انواع ما ينكره المصنف يعني قد ينكر المصنف دلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم المصنف فيراد به
المجاز
كالو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان منعه وقعت على قشرتها لعدم قبول عينها فعدل الاكل حقيقة الى
وان
مثلها لانه لا يمكن اكل عينها مع بقاء عينها فلا يحنث بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذا الحنطة
الكلما
فاكلها لانه يمكن اكل عينها مع بقاء عينها فيحنث بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة لان المحلوف عليها عدم
وهو غير ممتنع بل الممتنع هو الاكل فلا يصار الى المجاز فلما اخذت في النوى كان الحنث دفع المجاز حتى
العنب ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون الوفاء حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين
جاز
بل ممنوع قبل اليمين بالعادة او الشرع فلا حاجة الى منعه بالعين فعلم المنعوت به من قوله لا ياكل من
النخلة الاشياء عن اكلها ما يمكن اكلها وهو الثمرة ولهذا لم يحتج للمصنف قد ينكر بدلالة محل الكلام الى قبل
حكمها سقط عموم قوله وما يستوي الاعمى والبصير لان المحل غير قابل لنفي المساواة سيما في العموم لوجود
المساواة سيما في كثير من الاشياء كالوجود والعدم والانسانية والجسمية وسائر الصفات اللازمة
للبشر فوجب اختصاره على نفي المساواة في حكم خاص هو بيد الله النحوي وهو نفي المساواة في النصف
لم يكن اجراء الكلام على عموم السلب على سلب العموم وكذا كان التشبيه لا عموم له فما لم يعلم ان ايهم
المسئلة محل لا يقبل عموم التشبيه مثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها سارت في احياء الانصار
فعم بعموم التشبيه لانعدام المانع في المورد كثيره فيحمل على المجاز وهو الاكثر في القطع فلا يكتب
القطع على الباقي بحديث عائشة لعدم محل فيها اذا قبل العموم التشبيه فانه يعارض الجمعة وهو فاقد
والا يصار الى المجاز لقول علي لهم في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
المائة فانه يسوي دمائهم واموالهم واموالهم حسا فلا يراد به بل يراد به اثبات المساواة بينهم في
لكم فلا سبيل العموم لقول المحل الجمعة العموم فيبيت عصمة دمائهم واموالهم فيفعل المسلم في الذمي
مالا يفعل في حره وحربه ودسه كادمية المسلم لعموم التشبيه هذا ما قيل وكثير يحتمل المرفوض الشبيه بالعموم
وعدم العموم في الاخير على ان يقال انما قلنا بالعموم في حديث علي لان قد تحقق اليوم الثاني بالجمعة دليل
حديث عائشة لهم لان فيه اثبات المحل الذي يدرأ بالشبهات ومنه ان ما ركبت الجمعة بدلالة محل الكلام

قوله ع

الباب

قوله عليها انما الاعمال بالنيات فوله عنه رفع عن امتي الخطاء والنسيان ووجه كون الحديث مسوقا لهذا
ان كلمة انما عام في الحصر لانه داخل على المعرف باللام الاستغراقي وقد ذكر سيبويه انما لو وجد عند ذكر الشيء و
حديث رفع الخطاء والنسيان عام لكونهما معرفين باللام لغير العهد فصح رفع عين رفعهما فلا يتحقق
خطاء والنسيان اصلا وكل لا يمكن حمل الحديث الاول على العموم لان كثيرا من الاعمال يوجد منه كعمل
الخب وسار الاعمال المحسوسة وكذا لا يمكن حمل الحديث الثاني على العموم لوقوع الخطاء والنسيان في
كثيرا فلو اريد به ذكر يلزم الحذف وخبر الصادق وهو لا يحملها غيرها بل العموم والده اشار المصنف بقوله
سقط جعله لان المحل لا يحمله من قبل العمل لاستفادة من لسه لكونه من فعل الجوارح و
الظاهر
غير ممنوع فصار مجازا عن كل ما لكن المقدر كل الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بطريق
الكتبة على المسبب لانها بمقتضيان الكلم او بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانما اكلم نوعان بهما
احدهما ما يتعلق بالاخرة كالثواب والعقاب وهو شيء يحصل عن عمله والثاني ما يتعلق بالدنيا كالملك
والفساد وهو شيء يحصل عن كسبه شرطا فان توضأ بماء اخضر حصلها وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه وبنية التواب
لتصدق عن ماله ومن صلى رآه مراعاة للاركان والشرائط حكم بجواز صلوته حتى لو نوى الاعادة ولا يحتاج
لحلال عن ماله ولما اختلف الحكمان صار الاسم بحيث كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عند نا فظاهر لان المشترك لا يعم
عندنا فعلى المجاز لا يعم فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب تعين الثاني وهو
الجواز فلا يكون الشافعي يحتج بالحديث الاول في اشتراط النية في الوضوء لان المراد به ثواب الاعمال بالنيات الصلوة
نفورا فلا يثاب عندنا على الوضوء بدون النية وكذلك بصير مفتاحا للصلوة والباقي بالحديث الثاني على عدم فساد
ما تكلم ناسيا وعدم فساد الصوم بالاكل ناسيا لان المراد منه رفع اثم الخطاء والنسيان وهو نفوذ الاثم
او نقول اذا صار مشتركا لا يمكن الاحتجاج به على احد مفهوميه حتى يظهر الدليل من المراد منها يتعلق والنسيان
لان احد مدلولي المشترك لا يترجح الا بدليل يصيره مؤولا او مفسرا والى هذا الوجه اشار في الكتاب بقوله ولا حكم له
اي للمشترك حتى يظهر المراد وهذا لان ثمرة هذا الباب بعد اثبات ان الحكم من قبيل الاستمرار اللفظ الذي لا يعم الا
من قبل الاشتراك المعنوي كالمطلق والعام فاما بالاشتراك اللفظي فلا يعم الا بالدليل الثابت

والمطلق لا يشمل كل افراد مدلوله ـــ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم الى قولهم لكل مرأة اختمرت
قوله ـــ قد يذكر للخصم مدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو اشارة الى النوع الثالث من انواع ما يذكر
به الخصم كقوله لا يلبس للتعبير واستعرز من استعفت منهم بصوتك اى استزر من قدرت منهم على
استزلاله بصوتك وباصوات الغناء والمزامير واجلب عليهم بخيلك اى استعن عليهم بما عوا لك من مشاتهم
ورجلك اى الشياطين الذين يركبون الناس وعوانهم فان خصمه الامر مهما يسمى دلان الله امرهم بالتقوى
لا يلبس للتعفف والمعاصى يدرس بعضها وما هو حسن ان الله امر بالعدل والاحسان وسمى عن الفحشاء
والمنكر فمجرد هذا الامر غير كاف بدلالته يرجع الى المتكلم وهو حكمته حتى لو امر بذكر السفه لا يكون سفها
فان بعض الظلمة سفهاء فيما مر اتباعه بالفهم ولا يكون ذكر توسخا وكايمان التوسخ اذا رد الى المرأة يكون
فقد رد وجها ان خرجت فانت طالق فان مثله يقع على مكث الخروج حتى لو جلست ثم خرجت لم تطلق وقد
حصحه اطلاق الخروج او عمومه لوقوعه فى سياق الشرط بدلالة معنى الى المتكلم وهو اخراج الظاهر مخرج الغالب
لكن الوجه ان يجعل ذلك بدلالة النص لانه قال ان خرجت هذه الوجه فانت طالق والفوق الاصل على
مصدر فارت القدرة اذا غلت فاستعير للسرعة حتى يقال الحوالبك فيها فقد راح، فلان
فوقه اى يعلمه وتفوقوا بوجهه فى استنباط هذين الفوقان الايمان قبله كانت ما سوى هذه كفوله لا افعل
او موثقة كقوله لا افعل اليوم فاسرح فيها ثلاثا وهو ما يكون موجبه الفظ موضوع له واحد من جنسه هذا
جاز ابنه حتى دعا الى بصره انسان فخلفا ان لا يبصره ثم رآه بعد ذكره ولم يحنث ولا الى والى والحجر
الاحمر وهو للخصم سمر بدلالة من جهة المتكلم قلنا التوكيد شرط اللغو كما في شرح التلخيص
ان كان الموكل بشعارها واللحم المطبوخ والمشوى لكن كان سافرا مدلالة الموكل ولو كان فى اللغة مختلفا وفى
عند الوكيل لم يتزوج كما خادم ورمس عند بحار الامر حتى لو كان لم يتزوج الا ما يشترى حاد ما او فيما
للموكل لم يلزم الموكل وكذا بالعكس ولو كان اللفظ مطلقا فقد قيد بدلالة من جهة المتكلم وهذا انما تتم
على اصلها لانها يفيد ان مطلق الامر بالشعار فى لم يجوز لما الوكيل بغير فاحش بالغبن فاحش والنكاح مع
واما على اصل ابى حنيفة رح فهو مشكل فانه اعتبر اطلاق الموكل حتى جوز البيع بغبن فاحش
الكفاية

بشعاره حتى لو وكل بيع النكاح فزوجه امة سوداء جاز وجوزنا الى الطلاق اللفظ ولم يعتده
المتعارف وبما يليق بحال الامر آخا عتبار العرف مشكل اذ هو غير على ظاهر ما يصح بقيد الكلام حلف
لا يأكل لحما فاكل سمكا لم يحنث ما لم يأكل الآدمى والخبز مع كونه غير متعارف نظرا الى الاطلاق فان كانت الدوع
المذكورة غير الوفاق فى الفرس سميا وبغير عموم غيرها عشر جمعه وفرح فى البداية بان سابق العجم
والمجد والاصحيح ممنوعة بقوله غالبا هو المروى عنه فالظاهر انه انما اورده على قولها قوله
وبدلالة سياق الكلام اى بقرينة الخ لخصه بدلالة سياق الكلام وهو النوع الرابع مما يذكر به الخصم قوله
من بنا، فليس من شأنه فليكم انا عندنا للظالمين نارا ما كان جمعه الامر بالكف والمحتم الموجب
الامر بمنزلة العذاب المستفاد بقوله انا عندنا اذا فى وجدت الامر الاباحة وكذا موجب التخيير
وسعد الجاح لا حق الوعيد فالمخول عبد على انه خصه الامر والتخيير غير مراده وانما المراد به
التوبيخ والتهديد بجاز لانه من توله ما حملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير لما علم ان المعاد له اذا
اجرأه اللفظ على المولى فى جميع شؤون احكام المقام ما ناسبه لعموم الفرشه وهو التوبيخ والتهديد قيل
خذا ما شئتم العبد سواء فضربه شد بدائم قال انا شئتم سواء كم فيدل التوبيخ والتهديد بدلالة السياق
هذا من قبيل ذكر الخدود ارادة الضد الآخر لما فيه نعيما وان احد الصدرين المتضادين يستلزم الآخر
لما غير فى الاستعارة من هذا قيل لا يحوز حتى لم يحمل هذه الخ يحمل مراده مستفادا عن الطلاق اللفظ
البتة والطلاق البتة من احكام النكاح والاعم يستلزم النقيل ما ذكر فى السير الكبير اذا قال المسلم
انزلان لمشرك رجلا او تعلم لما لفظ غير لم يكن آمنا وقال الرجل اضع من المال ما شئت ان كنت رجلا او طلق
امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا بدلالة السياق وهو قوله ان كنت رجلا وكذا لو قال اشتره لى بجارية
بعد منى عشر منها جارية يصلح للخدمة فلو اشترى بجارية مثلا، او عيا لا يكون شراء له بدلالة
بعد منى فترك به جسمه الاطلاق وكذا لو قال اشتر لى جارية اطأها لا يكون توكيلا بشراء جارية يحل
الموكل نسبته رضاع او عتاق كونها محبوبة بدلالة قوله اطأها فلو ذكر قوله اطأها كان له شراء مطلق
الامة قال ـــ وبدلالة اللفظ نفسه وانه نوعان الى قوله وللبين عند ذى جسمه ثم اقول

وقد ذكر المصنف دلالة اللفظ أيضا وهو النوع الخامس عشر ولم يذكره المصنف وذكر بأن يكون اللفظ مشتركا
لافراد على سبيل البدل فصاعدا ثم خصص البعض لكونه بعض الافراد ناقصا او زائدا وذكر على نوعين الاول ان
اللفظ منبئا عن كل ما سماه لغة بالنظر الى ما خذ اشتقاقه ويكون في بعض افراد ما سمي قصورا عن البعض الاخر
في ما خذ الاشتقاق فعند الاطلاق لا ساور ذكر الفرد الناقص كالوحلف لا ياكل لحما ولا يلبسه لا يحنث باكل
والجراد لنقصان معنى اللحمية فيها وذكر لان اصل تركيب اللحم بدرية الشدة والقوة نظر التحام الغبار اذا
وتكاثفه لا يكون الا لما دام والسمك لما دم فيه لان الدسوي لا يسكن الماء اذا دام حارا والماء بارد فيبقى فيها
طبيعة السمك لا يبطل الى الماء فلذلك انها ليس بسمك ولهذا يحل اذا كوه ولو كان فيه دم لما حل
الذكوة وكذا الجراد فان الذكوة شرعت ازالة الدماء المسفوحة لحرمتها عن مطلق لفظ اللحم للمتصور
وكذا لفظ الصلوة لا ساور صلوة الجنازة للقصور لنقصان بعض الاركان من الركوع والسجود حتى
لو حلف لا يصلي صلاة على جنازة لا يحنث وكذا لفظ الرقبة عند الاطلاق لا يتناول الرقبة الشلاء والعمياء
فلا يجزئ عن الكفارة والمانعة متولدة فيحرر رقبة اذا المطلق لا ساور الا الكامل ذا ناقص الرقبة
والعين، قصور لنوان حتى بعض المالية وكذا لو حلف كل امراة له طالق لا ساور امراة مكسوحة ولو
كانت في العدة لقصور في الزوجية فيها ولهذا لا تحل وطيها خلافا للمطلقة البائنة الرجعية ولهذا
لو قال كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا المدبر ولا امهات الاولاد لان المكاتب لما كرر رقبة لانه
مملوك لكن مملوكا من كل الوجوه حتى لم يجز للمولى وطي الكاتبة ولو وطيها لزمه العقر ولم يصر
ماله ضمنا ولم يكن مملوكا من كل الوجوه حتى لم يجز للمولى وطي الكاتبة ولو وطيها لزمه العقر ولم يصر
نكاح المكاتب سببا لملوك المولى فلو كان مملوكا مطلقا لفسد النكاح ما عنبار ان امراته ورثته
من ماله واحد الزوجين اذا ملك الآخر او شقصا منه يقع الفرقة سببا فلقصان المملوكية للكاتب تبادر
المدبر مطلق لفظ المملوك الا بالنية خلاف المدبر وام الولد فان المتبادر فيها كاملا ولهذا جاز للمولى وطي الولد مطلق
اذا الولد لا يكاد المكر كما ها ولهذا قال الله تعالى واحلها وما ملكت ايمانهم فيدخلان بحت
الاسم ونكرم عما عنا فيها عن الكفارة لان الرقبة فيها قاصرة وان كان المكر فيها كاملا لان ما ثبت

لا تحل

لا تحل لغيره فلا تنادي بها الكفارة الناقصة مطلق اسم الرقبة اذا المطلق لا ساور الناقص وكذا
مكاتب من الكفارة لقيام الرق فيه وكان المتبادر فيها هو المولد على المكاتب عبدا ما على عليه درهم
فضل لغيره ولو تجرد الرق فدخل تحت مطلق اسم الرقبة والتحرير ازالة الرق وصفا او قصدا
على حسب الخلاف فان عند ابي حنيفة التحرير ضد ازالة الملك الذي هو حق العبد ازالة الرق حق الشرع
لسوء حزاء الى المسكنة والعبادة والله اعلم وان الانسان لا يتمكن من بطلان حق الغير قصدا
حتى من قتل صيدا اذ يلزم من ازالة الملك ازالة الرق كما لو اعتق الحلال المركب في صيد صاحبه حتى لا
يجوز ان يحرم ازالة الرق قصدا ولهذا لا يتحرى العتق عند ما لعدم تحري الرق وتحري عند تحري
الكفارة على ما عرف وبهذا يتبين الاجلال التحرير ازالة الرق تختص التحرير بالمرقوق مستدعى كما ان
التحرير المطلق ازالة الرق فدخل فيه كل الرق فصار ان المكاتب فيما له تحرير الرقبة المطلقة في قوله
فتحرير رقبة فتحرير من الكفارة دفترا سم المملوك اي بنا ولا المكاتب اسم المملوك فلا يتعلق تعلقه كل ملك
تحرير رقبة المطلقة لما مر تناول المدبر وام الولد عكس لكم يعني لا ساور انها تحرير الرقبة فلا يجزئ
حرير بها عن الكفارة وسماها اسم المملوك فيجعلان رقبة كل مملوك في حرمانها كان لذكر لا نعكاس
ومن الرق فيهما ما فضر الملك كما في المكاتب الرق كامل والملك ناقص فسمي المكاتب فيهما عكس حكم
اذ الحكم يدور على العلة فيعكس بانعكاسها قوله والنافي النوع الثاني من نوعي ما يراد به الخصوص
اللفظ في نفسه وهو عكس النوع الاول وهو ان يكون اللفظ مساعدا على القصان والسعة بحيث لا يحتمل
وان بعض مسماه كالرقبة فان عند الاطلاق لا ساور الفرد الكامل كالوحلف لا ياكل لحما فاكله حنث باكل السمين
والغث والرطب واليابس والفتاء والمجاز بالاضافة واحد لنوان كل الرطبة والعنب والرمان بعد
لا يحنث عند من يحنث بها ان معنى الشكة موجود فيها فانها من آلة القتال والنفع بها فوق النفع
من الفواكه فيكون كاملة في معنى الشكة فيدخل قوله مطلق اسم الفاكهة وبهذا افرد جبريل الملائكة اعظاما له والصلوة
تخصصا وتعظيما في قوله فيهما فاكهة وكخل وريان كما افرد جبريل الملائكة اعظاما له والصلوة
بعد دخولها في الصلوات فلا يدل على خروجه من جملة الفواكه لان جنس الفاكهة اسم لما يتفكه

له زيادة على الغذاء الاصحاء فاعلموا ان هذا كما سيأتي تصريح والتنعم انما يكون بما زاد على الغذاء الذي ينعم به العوام والنقاء والوطب والرمان وابعث كل واحد منه صالح للغذاء والدواء والسم ايضا فكون هذه الزيادة موجبة لنقصان حد المعدة لعدم التخصص بالمعدة للاسا وكما اسم الفاكهة عند الاطلاق والذي يؤيد هذا قوله وفيها فاكهة وخمار ورمان وقوله وقضب وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا فعطف الفاكهة عليها مرة وعطفها على الفاكهة اخرى والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مدلول في مواضع المنة ولا يليق بالحكيم ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين وقد رهذا اختلاف عصر وزمان فان الناس كانوا يقتاتون بها وتغير العرف في زماننا فانهم في كثير من بلاد زماننا هذه في زماننا وفي عصرنا وفي عرفنا يحتاج في تسميه بالاقتات وفي المجيء العبرة للعرف فقد رجع حكمه ما فقد عرفا وما لا فلا هذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى فيحتمل عدم ايضا لان فيه تشديدا عليه ولذا لو حلف لا يأكل ادم لا يحنث بأكل اللحم والبيض والجبن عند الجمهور وهو رواية عن ابي حنيفة لان الادام يقطع به الخبز والتنعم في الاكل اطباع للخبز عند الجمهور لكون الادام قائما به وفي عدم أكله على الانفراد وهم ما نصا صبه بوكد وحده فلم يكن ادما مطلقا فلا سا وله الاسم عند الاطلاق الا ترى انه يحلف لا يتغدى فتغدى بما علمه مما قالا لأدام من المواد مه وفي الموافقة قال علم الجبن من سمن حتى حط لبراءة لو نظرت اليها فانها احرى بوجوب سكناها لكن يحصل به الموافقة كما لو كل الجبن عاليا فالملح والسمن والجبن مواقوله فكلوا ردا ما وقد قال عليه السلام ادام اهل الجنة الملح فدردن من صاحب الروض كسائر المعاونة ان بعث الي شرادام علي يديه شر جل يعطيه الجبن فيه رجل سكر وسمن اصحابه لو لم يكن الجبن ادما لما بعثه اليه لانه كان يتولى بالسمن الجبن اجراء عن الحديث لا يدل على المقصود لانه يقال السمن صلة سد العرب والعجم ولم يكن ادما عندهما وبنية بعضهم لكون مع الادام فاحرى الجبن ولهذا جعله شرادام فلا سا وله اللفظ عند الاطلاق الا بالنية قال والصرح اسم لكل ملسوف الى قوله ان الوضوء اوطر ادا من [illegible]

في بيان

في بيان الصريح والكناية الصريح لغة لكل امر ملسوف يقال الصرح صرح اي حائر ومنه سمي الصرح صرحا اذا ظهر وما بلغ مالا يملكه من الجارة ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر البنيان وفي الاصطلاح فرسه ما دلوله اللغوي وهو اسم لكلام ملسوف والمراد كشفا ما يكنزه المتكلم لا يكنزه احتراز عن الظاهر والنص فان ظهور الظاهر لس بهام وارد ما دظهور النص فهي المتكلم لا يكنزه فان الاستعمال جمعه كان ابعث واشهر بذلك او مجازا ان مجازا كوضع القدم وشرب الماء المراد نحان فصاران بصير مجازا في نهايه وحكمه اي حكم الصريح سوى موجبه من غير حاجه الى عرضه ان نيته المعلوم حكم بعين الكلام وفي ما سه مقام معناه تكثيره استعماله فيه فاذا اضاف الطلاق الى الغيان اي مثلا اي وجه اضافها من ذا او صفه ثبت الحكم حتى لو قال لها حرا حرا حر ذكر كذا او انت حرة طلقت نوى ام نوى ولهذا لو حرن بلسانه انت طالق من غير قصده او اراد ان يسبح او ينادي يا زينب فجرى على لسانه ما طالق يقع الطلاق ولو اراد حر تكلامه الى ما يحتمله له ذكر فيما مضه وبين الله والسر لا يصدقه القاضي لتهمه فيما هذا لما تجوز السم قبل الوقت وحي زاد آه فرسخ وا كثر ان قوله لا يصدقه ولكن مر صريح في حصول الطهارة بالسم فاذا حصلت الطهارة به كان كحصولها بالوضوء فلو حلف لا وضوء ما دام نرطبه موجود ا بد لكن قوله عند التراب طهور المسلم ولو الى عشر سنين ما لم يجد الماء موجه على ان من قوله ما ان السم ليس بطهار وحقيقه لان التراب عند عزيز للحديث المعلوم ان احد الوجهين صح صالح الصلوة لم صح قام المرتب لعدم المزيل ولهذا اذا راى الماء بعد التيمم محدثا فلو كان الحدث قائما لما صار محدثا الا بحدث جديد كما لو نوى صلوة في الوقت الاخر طهارته ولانها طهارة ضرورية ولهذا لا يباح بالسه الا عند العجز عن الوضوء حتى لا يجوز للرضيع ان الضرورة ما دام الوضوء يتجدد الضرورة لا دا فرض فلا مدس تجديد ولا يجوز السم قبل الوقت لعدم الضرورة قبله اذ للطلب ما لا دا نا ينوجه قدر خل الوقت الحاضرة قبله ولا يجوز السم لغير طلب او عضو من لا يمنع الا السم بعد الطلب ولا يجوز ايضا لا لحاجة فوت الفرض او لمرض مخاف منه تلف نفس او عضو فان اعضاءه لعدم الضرورة مدفر هذه الاشياء وحقنها بها فالسم [illegible] وحكم الماء الى قوله

زال الابهام بالسوء وقعت الطلقة اقو — انما ذكر لكم الكنايه قبل ان نذكر لكم تعريفها لانه اسهل عند
ذكر تعريفها الصريح فانه يعرف منه تعريف الكنايه لا اختلافهم الكنايه في اللغه ماخوذه من كنى يكنوا اذا سر
قال الشاعر الى الكوا عن فخره وتعيرها ومنه الكنايه معلومه عنها لبعض الحوادث الحقيقه والكنيه
للحجه المبسوطه فلهم المراه والنيل للحاج فحماه عن الاعين والكنى للموضع المعد للاختفاء وفي الاصطلاح
عباره عما استعمل المراد منه لتردده بين امرين او اكثر ولم يكثر استعماله في احدهم فيدكون حقيقه كالطلاق
وقد يكون مجازا قبل ان نصير مشهورا وكلم الكنايه انه لا يحتاج العمل بها الا النيه او ما يقوم مقامها مما
دلاله الحال كمذاكره الطلاق كلونها مستعمل المراد وكان في ثبوت المراد بها تردد افلا بد حينئذ لكم مالم
يتردد ذكر الاسار والتردد يدل على حصول بها من اسم او دلاله الحال الا ان اسم لمعنى يحتمل معنى بحسبها
اللفظ وكذا دلاله الحال قد تكون مرجحه لبعض ما يريده قوله وسمي الناس والحرام هذا اشاره الى الجواب
عن ورد عليه وهو ان جميع الالوان القبيحه سموا الالفاظ التي لم يتعارفوا ايقاع الطلاق بها كما
ما لون وشبهها وبله وامثالها كما يأتي مع ان هذه الالفاظ معلومه اصحابي عمر مشتركه على السواء اذ كل
من يعلم العربيه يعلم ان الناس والحرام فلا يصدق عليها احد الكنايه وهو استعمال المراد فلم سمي بها كما يأتي
والثاني الكنايه انما يعمل عمل الكنى عنه فلو كان هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق لوجب ان يقع
الطلاق الرجعي كما لو صرح به تقرير الجواب انه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت هذه الالفاظ كنايات
عن الطلاق على سبيل الحقيقه ولسن كذلك فانهم انما سموها كنايات بمنزلة المجاز باعتبار الابهام
لسن موضوعا بها بل الابهام فيما نصطره هذه الالفاظ وهو المجاز الذي نظر اليه هم فيه لان الكنايه
متلابسا على البينونه وبما لا يدل بها من محل ومحلها الوصله وبان منوعه قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فلذلك
فلا يعلم ان محل المراد بذكر الزوجه احتمال انه اراد البينونه من جهه الخيارات او من جهه النكاح او غيرهم ذلك
الابهام نبا بهذه الكنايات فسميت بذلك هذه الالفاظ بذكر الكنايات مجازا ولهذا الابهام احتجنا
الى النيه او دلاله الحال فاذا زال الابهام بالنيه وجب العمل بموجبها اما في مقتضيات هذه الالفاظ
وهي البينونه عن غير وصله النكاح وكلون اللفظ عاملا بنفسه من غير بحاجه عباره عن صريح الطلاق

وكنايه

وكنايه عنه حقيقه فيقع بها الطلاق البائن على اصلنا واما على اصل الشافعي فهي كنايات حقيقه
لان الواقع بها يرجع عنده قوله الاتي عند ذكر المصنف بكلون هذا استعمالا من قوله فسميت بذلك مجازا
الاتي هذه الالفاظ اللتي فيها كنايات على سبيل الحقيقه او كلون استعمالا من قوله فوجب العمل بها
من غير بحاجه عباره عن الصريح اي الاتي هذه الالفاظ اللتي فيها جعلت عن الصريح لابهامها عاملا بنفسها
وذكر لان حقيقه الاعتداد لا يسمى عن قطع النكاح اذ الاثر للحساب في ذكر فلا يكون جعله عاملا بنفسه
محتملا وجود هلا جاز ان يراد الامر بعد مع الله وانعم الزوج وبحمد ان يراد به عدد الاقراء وهو يستلزم
الطلاق غالبا فكلون ذكر اللازم واراده الملزوم وهو حقيقه الكنايات فاذا نوى عدد الاقراء زال الابهام
ونعين المراد وجب نظلاق به بعد الدخول بها اقتضاء لانه لما امرها بعد الاقراء والاستبراء اولى بان يكون راجعا
عليها قدم الطلاق عليه ضروره صحه الامر بالعدد والاستبراء اقتضاء والطلاق معقب للرجعه فيكون
ولا يقع الثنتين واحده ولم نوى وقد الدخول لامكان اثبات الطلاق اقتضاء اذ لا بد للمقتضى ان يكون
ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لعدم العدة قبل الدخول اجماعا فانعدم معنى الاقتضاء بعد الدخول
مستعارا لحصاد غير الطلاق واستعار الطلاق سببا لوجوب العدة غالبا لان الغالب انه يكون
فاستعير للحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فذكر كان رجعيا ولا بد عليه انه لا يجوز استعاره
المسبب للسبب فكيف جوزتم ههنا لانه قد يراد من السبب العله كما يقال النكاح للحلال الطلاق
لوجوب العدة شرعا كالنكاح للحل كثير سببا وهو في الحقيقه علة مجازا والبه الاشاره في قوله فاسم
لسببه وهو تفريق اسم للحكم لسببه ولم نقل فاستعير المسبب لسببه اذ الحكم يذكر عقابله العله فجعله
من مقابله السبب ولا يلزم عليه انه لو كان علة ما محله للحكم عنه في غير المدخول بها مع انه سبب
لا علة لان ذكر ليفوت الشرط وهو الدخول وقيل استعاره المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به
اما اذا كان مختصا به فيجوز الاستعاره من الطرفين كما في العله والمعلول قال الله اني اراني اعصر
اني عنبا اذا تخمر بعصر باسم الخمر مختص العنب وهو عباره عن التي سن بها بالعصر اذا غلا وهو موضوع
فكذا العده مختصه بالطلاق فجاز كونه الزوج نظرا الى الاصل ولا يرد الطلاق قبل الدخول النكاح

كلام يتصل بالمقدور لانه خطاب لقادر على المقدور واذا لم يتصل به لا يكون فيد فائدة واما يتصل به
افعال صدق الاول فما وقد آمنا الحد لانه ثبت بالمنبي لانه ضروري بخلاف قوله هو فاعل لانه اتصل بالمقدور
لان كلمة هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كانت في المخاطبة وعند المقدور لرجوع الضمير اليه بدلالة
الحال وانما قيدنا قوله لان كان التشبيه له عموم فيما سلف احترازا عن خروج الاسقاط اليوم كما ذكرنا في قوله
صار امواتا فانه كلام اخبارا لا يحكم الفوات به على الموت لاستناء المهلة منها في سور الموت فصار على ما ذكرنا
المتيقن وهو الانتهاء الاخرة فلا ينقطع المباشر ولذا لو فارق بعده انتقل الحكم جميعا ان العلم حصل
تمكن من حرمة الدم ووجوب العبادات وغيرها كذا فلا يصار الى المجاز وهو الاشارة ما يسبق
وجوه الوقوف اما حوله عند النحاة فهو ان
للفرع من بيان اقسام القسم الثالث الذي فيه
الاستهلال شرع في بيان اقسام القسم الرابع الذي في وجوه الاسناد لا وهو ما يعرف به وجوه الوقوف على
احكام النظم اي ما يعرف به طريق وقوف السامع على مراد المتكلم من الاحكام الثابتة بنظم الكلام وهذا
وهو اربعة الاسناد لعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ووجه الحصر فيها ان الاسناد
على الكلام اما ان يكون بالنظم او بالمعنى فان كان بالنظم فان كان مسوقا له فهو العبارة او لم يكن كذلك
وان كان بالمعنى فان كان معهودا بغير فهو الدلالة او شرعا او عقلا فهو الاقتضاء والا فالاول وهو العبارة
سيق الكلام لاجله وقد يسوق الكلام لاجل شيء ويعرض بقوله سيق الكلام له لبيان ما اراد
بقوله واما قيد به قصدا لاحترازه يريد راجع الى ما هو فيه الى الكلام وبعضه يقوله سيق الكلام له لبيان ما اراد
بقوله واما قيد به لحاله الخ وههنا بحث قيد بقوله المذكور اولا الاسناد لعبارة النص فما الفائدة
بقوله الاول الاسناد لعبارة النص او نصر عبارة النص لا جائز ان يراد بها الاسناد لان العبارة فائقة
المسند والمعرف المذكور غير صادق عليه ولا جائز ان يراد نفس العبارة لعدم مطابقة التعريف عليه
فانها سيق الكلام له واريد به هو اثبات العبارة لنفس العبارة فكانه تسامح واطلق العبارة على ثبوت
ثابت بها اطلاقا للدال على المدلول والدليل على ان المراد بها الثابت بالعبارة ما ذكرنا في الاشارة ما ثبت
بنظمه لهذا هو الثابت بالاشارة لنفس الاشارة وانما سميت عبارة لان المسند عين اللفظ الى المحل على سبيل
فانه من المحل الى النظم والاشارة ما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام وتركيبه مثل الاول وهو العبارة في انه ثابت بنظم

الكلام الاداء بكل سبب فزوهو ذكر الثابت بالاشارة غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له ولا
مقصود منه وسؤله وسمت اشارة لانه يفهم بنفس الكلام لا بغير نما سواه حصل الفوز بين الاشارة النظائر
فان النظائر وان كان بغير مسبوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم بنفس السماع ولكن الفوز بين عبارة النص
وبين النص فيه عسر فان كل واحد منهما سيق الكلام له فصد فوز بعد احدهما على الاخر والاشتراك الحاصل
الاشتراك المحدود فالتعبير بهما بالاعتبار وهو ان النص يعرف به الكلام من جهة المتكلم وفي العبارة
يعرف المتكلم للكن من جهة المسند فالمعبر بالعبارة بالاعتبار كذا الفرق بينهما والذي يكون الفوز بينهما بان
اقسام النظم والعبارة من اقسام المعنى ليس بصحيح لان عبارة النص ايضا اعتبر فيه نظم الكلام مع المعنى وذكر
المنظم فيه ههنا على الطبيعة وهو لعبارة النص الله على المعنى المسوق له سواء كان ذكر المعنى تاما موضوعا له
او جزء او لازمه المباح واشارة النص الله على احد هذه المعاني مع تمام ما وضع له او جزء او لازمه ان لم يكن
سوقا له وذكر ان الحكم الثابت بالعبارة ان اصطلح بالمباح ان كان ما بالنظم ولكن سوق الكلام له و
اما ثبت بالاشارة ان كان ما بالنظم ولا كان سوق الكلام له ومراده بالنظم اللفظ فانه قوله والمنفهوم
المباح من سوق الكلام ليس هم المعنى لهم وفسه اشارة الى ان الحكم ما ثبت بالنظم لا بالمعنى ولا يرد
عليه ما اختلفوا في دلالة حرمة الموضوع له لان المنفهوم الذي لا حكم له ما سيق الكلام له فلا يسمى
على زعمهم ما خلفوا اشارة والاشارة ما ثبت بالنظم فحكم حرمة الموضوع له ثبت بالنظم وانما ان الكلام
المذكور ما ثبت بالنظم عندهم وقالوا ان قوله وعلى المولود له رزقهن يكون ما ثبت بالنظم حتى كان الفرض على
الزوج الاذن ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفسه اشارة الى ان الاصح في الانفاق على الولد لا
احد في هذه النسبة كذا في كلهما وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج الموضوع له ما خرج عنه
ولما حملوه باشارة الى هذا المعنى حملوا اللازم الخارج المتأخر بالنظم فالمنفهوم الاول عبارة والمنفهوم
اشارة الجزء والمنفهوم الثاني عبارة عن الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد سمعه الاولاد ابصاكلا
وهو المنسوب الى الاباء واذا فالمنفهوم للزوج ملكيت على امراته فظنها فقال ارضاعا لها كالامراء في طالق

الاخ
محرما كان او غير محرم استدلالا بظاهر قوله وعلى الوارث مثل ذلك ولكنا نقول لفظ الوارث يعم من يبادر
والعم وغيرهما لكونه اسم جنس محلى بالالف واللام لغير العهد فيكون عاما فيتناول كل من يسمى وارثا لكن ورد
لو من ذكر الوارث محرما بقراءة ابن مسعود له وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك فيقيد العام به اذ المطلق والمقيد اذا
في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل المطلق على المقيد اذا لم يكونا في الاسباب وقد قال عمرو زيد ان المراد بقوله وعلى
الوارث وارث الولد يعني على وارث الولد مثل ذلك الواجب الذي على الاب من الكسوة والنفقة فهو معطوف على
قوله وعلى المولود له والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها ويحرم قطعها ومنع النفقة مع اليسار على المحتاج
يؤدي الى قطعها ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة البعيدة لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية وفيه
اشارة ايضا الى ان النفقة مقدرة بقدر الارث على الاقارب سوى الوالدين فنفقة الصغيرة تجب على الام الثلث
وعلى الجد الثلثان كالميراث وذلك لان الوارث مشتق من الارث وترتيب الحكم على الاسم المشتق منه يدل على ان
موضع الاشتقاق علة له لوجوب الحكم المضاف الى الاسم كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه
النفقة اذ الحكم يتقدر بقدر العلة اذ الغرم بالغنم حتى لا يجب النفقة في غير الولاد مع اختلاف الدين لبطلان
اهلية الارث ولا بد من اعتبار اهلية الارث خلاف الولاد فان نفقة الوالدين على الاولاد باعتبار
حتى يجب نفقتها وان كان كافرا اذ المعتبر فيما بين الاولاد والابوين نفس الولاد دون الارث وقدره
حتى قلنا في اصح الروايتين ان المعتبر اذا كان له ابن وبنت وهما موسران كانت نفقته عليهما نصفان
لا بقدر الميراث وهو الثلث والثلثان لاعتبار الولاد دون قدر الوراثة فان قيل هذا الكلام وهو وجوب
النفقة على الوارث معلوم بالعبارة لان الكلام سيق لاجله فان قوله وعلى الوارث معطوف على قوله وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن فيكون مشاركا معه في الحكم والاول عبارة في ايجاب النفقة فكذا الثاني فكيف
سماه اشارة قلنا سلمنا ان سوق الكلام لاثبات النفقة لكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاستحقاق على
فيكون هذا الاعتبار اشارة قوله وكذلك قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا عبارة في بيان منة الوالدة على
الولد لان اول الاية وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا حملته امه كرها ووضعته كرها وقوله
يدل على ان سوق الكلام لذلك وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه قد ثبت ان هذه الفصال حولان
ونصاله

وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر ولهذا خفي ذلك على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس حتى استدل
بهذه الاية حين اختلفت الصحابة فيه فقد روي ان رجلا تزوج امراة واتت بولد لستة اشهر فهم عثمان برجمها
فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم بالقرآن لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فاذا ذهب انفصال عامين
لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عنها الحد واليه اشار المصنف على ما اخرجه حبر الامة يعني به ابن عباس فانه لقب بحبر التحرير
ترجمان القرآن قوله وكذا قوله فالان باشروهن عبارة عن اباحة هذه الامور اي ابيحه الاكل والشرب والجماع
في جميع الليل ونسخ ما قبله من التحريم فانه في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه
الطعام والشراب والجماع الى غروب الشمس من الغد وكانت كذلك صوما فنسخ ذلك بهذه الاية وفيها اشارة الى
ان الجنابة لا تنافي الصوم لانه قد ابيح له الجماع الى اخر جزء من الليل فاذا جامع قبيل الصبح يكون الاغتسال بعد طلوع
الفجر ضرورة وفيه ايضا اشارة الى جواز النية من النهار كما هو مذهبنا فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى انفجار الصبح
ثم امر باتمام الصيام بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وكلمة ثم للتراخي والصوم انما يكون شرعا بالنية فالامر بالاكمال يصير
النية بعد طلوع الصبح ضرورة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار والاصل اقتران النية بالعبادة فيما للصوم
الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل اذ لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقته اذ الليل ليس
ولكنا جوزناها لقوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر واحد فلو قلنا بانه لا تجوز الا من الليل يلزم
نسخ الكتاب بخبر الواحد فعملنا بالجواز بجملا بالكتاب والسنة جميعا وانما صارت النية من الليل افضل لما فيها
من المسارعة الى الاداء والله اعلم بالتحقيق ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الى قوله فلم يوجد
اقول ومن ذلك ايضا ما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهو بعبارته يدل على ان الواجب احد هذه الاشياء الثلاثة على سبيل
التخيير لانه سيق الكلام لاجله تكميلا والموجب للتخيير الذي فيه اليسر وباشارته يدل على انه يشترط تمليك النوب
من الفقير ولا يكفي فيه الاعارة والاباحة وعلى ان الاصل في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق بها في حق زيادة الواجب
ايضا فيتادى الواجب باباحة الطعام غداء وعشاء عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه وبه ذهب ابن سيرين وقتادة
وسالم والثوري والاوزاعي وقال الشافعي لا يتادى بالاباحة بل يشترط فيه التمليك كما في الكسوة لان المنصوص

خلة الفقير واغناؤه وذكر يحصل بالتمليك دون التمكين كالصدقة الفطر والزكوة والكسوة وتحرير
تقول الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم كعلم يعلم الاطعام حمسقه جعل الغير طاعما اى آكلا اما اكلا فقط او
انه مجاز التسكين يستعمل بمعنى يصير به مطعما ويصير الغير ومو المسكين مطاعا وذكر يحصل بالاباحة
والتسليط على الطعام وكذا يشترط كون المسكين ممن فعله اطعاما فالاباحة الى المملوك منه لانه امر بالتأديب على
ما تقتضيه الكتاب بلا ضرورة وانما لم تقتض التمليك بالاباحة حتى جاز التكفير لان المقصود سد خلة
والاطعام قضاء حاصل واحدة ومى حاجة الاكل وله حوائج اخر والمكاسب تقضاء الحوائج ومن امر
باطن فاقيم المكرم مقام قضاء الحوائج فكان التمليك قضاء الحوائج كلها معنى ومنها الاكل فصار كانه اتى
بما ومو المنصوص عليه وزيادة فكان اولى بالجواز وليس هذا جمعا من الضعفه ومو الاطعام والمجاز
التمليك لان الضعفه مراد بالعبارة والتمليك بالدلالة فلا يكون مجازا بخلاف الكسوة فانه لا يتأدى بالاباحة
بل يشترط فيه التمليك لان الشرع جعل العين كفارة دون المنفعة اذ الكسوة تكسر الكاف اسم للثوب
توجيه لكون العين كفارة وذكر التمليك دون الاعارة اذ الاعارة تصرف منفعة الثوب لان منفعة الثوب
لحاق اعارة الثوب بالتمليك لكونها قاصرة في دفع الحاجة لكونها منتهية قبل حصول المقصود وهو اكرار
بعد لبسه الفقير بوسع بقاء حاجته وكان شتغيرا زمنه والاباحة في الطعام لازمه لانه لا يتملك
الاسترداد بعد الاكل لانها الكسوة ما كسر عضدا ايضا كما ومو بالفتح نقال كساه بالفتح والكسر كرضب
الكساء في التسبيح في قوله او كسوتهم ان معناها الالباس ومو مصدر وكون العمل منصوصا عليه
ولا بتعين لكفارة العين لعارة وكان ينبغي ان يتأدى بالاباحة لانا نقول سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة
في الطعام ومى ايضا على ملك المبيح لهم المقصود ومو سد خلة المحتاج ودفع الجوع ولا يملكه الا بالاكل
بعد الاكل لا يتم المقصود في اعارة الثوب ومى ان الكسوة على ملك المبيح لامكان الاسترداد وتتوان
تبدل الاكل كان اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس على قدر تكون الالباس واذا لا يحنث فيه الا التمليك وعلى
كون الالباس مرادا يحنث فلا يحنث احتياطا لتم المتيقن في اباحة الطعام الكنانة مشتقان مما لكون مستقلا ان كل
موضع الخداء والعشاء او الخداء والعشاء لان المتعدد دفع حاجة ذكر اليوم وذكر الغداء او العشاء
عادة قوله

عادة قوله وفيه اشارة الى ان النص المذكور اشارة ايضا الى ان المساكين صار وا مصارف الكفارات لحوائجهم
الى الطعام والكسوة لان اسم مسكين عن الحاجة لانه نعت فاعل من السكون فالانسان او ذو
ذا مترية اذا صار ت التراب كالجوع والعرى فدل على المقصود قضاء الحوائج لا عيان المساكين وكانه اشار
في الجمعة قضاء عمر حاجات فكل الطعام مسكين واحد عشرة ايام كالطعام عشرة مساكين ساعة
تتحد الحاجة بتحدد كل يوم كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة واتما يحلان
تكرار الشاهد الواحد شهادته لان المعنى الذي يحصر بالعدد ومو طمانينة القلب وعليه مبنى الكتاب فاذا
لا يحصر تكرار الشهادة فلا يحصر المقصود وفيما نحن فيه المقصود ومو قضاء الحاجة حاصل بالنصر
وبه اندفع ما ذكره الشافعي ان الواجب عليه اطعام عشرة مساكين او المسكين الواحد بتجدد الايام الا
عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرر الاداء فان قيل قد جوزتم في الكسوة تحرير
الثوب الى مسكين واحد في عشرة ايام مع ان الحاجة الى الثوب لا تتجدد في كل يوم وانما تحتاج اليه في كل
ستة اشهر او نحو ذلك فوجب ان لا يجوز فلنا هذا انما يلزم اذا عينا حاجة الكسوة فقط وليس كذلك فان
الواجب التكفير بالثوب التمليك لصرف اى حوائجه المتعددة فتكون التمليك قائما مقام قضاء جميع
الحوائج وانما عينا الحوائج كلها صار الثوب هنا كالنقد وانما تتحد الحاجة وكان سبع ركعات الاداء على
هذا اليوم واحدا الى مسكين واحد عشرة اثواب متواليا او في عشر ساعات كما قاله بعض مشايخنا غير
اكثرهم قالوا الاحوط ذكر لان المعتبر قضاء الحاجة والحاجة اذا قضيت لم يكن من تجددها ولا تحدد لان
واذ ذكر يوم الجمعة لجمع الحوائج او ساعة دون ساعات غير معلومه واليوم معلوم وكان المعتبر ما اولى
تحدد اليوم قد اقيم مقام تحدد الحاجة في نظيره ومو الطعام فكذا في الكسوة قوله والا يلزم قبض المسكين
كسوتين من رجلين في ساعة واحدة كما لا يجوز بقبض من رجل واحد في ساعة واحدة لوجود الجامع
ومو ان كلا احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الاخر الا بعد تحدد زمان الحاجة ومو اليوم سواء
من رجلين او من واحد نفر الجواب ان كل واحد من الرجلين في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير
فلم يوجد في حقه الا كسوة واحدة كل واحد منهما مكلف بفعله لا بفعل غيره فلم يوجد ايجاب تكلف

بالتنوين من التعليق بان يخطبه في ساعة اولى يوم لا يخطبه غيره فيها بخلاف الواجد لانه
يكلف بالتنوين من التعليق بان يخطبه في ساعتين او يومين على حسب حاله ذا
ومن ثم قوله على اعتوم عن مثله من مثل هذا اليوم الى قوله فهذا من جوامع الكلم الذي خص عن
قوله ومن ثم ذكر ابن ابي احمد في العارية والاشارة قوله على اعتوم عن مثله من مثل هذا
اليوم فالثابت بالعبارة وجوب اداء صدقة الفطر يوم العيد الى الفقير واما عن سبب الوجوب
سيق الكلام لاجله وفيه اشارة الى ان صدقة الفطر لا يجب الا على الغني لان الاغناء بتمامه
لامه والى الواجب الصرف الى الفقير لان اغناءه الغني انما يثبت وان وجوب اداء صدقة
تعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وما تعلقه من الحكم
اليوم اداء فيه وان الواجب اداء كما تعلق بالمطلق الذي من شرط المال النامي كما مر عن
الاغناء وذكر بحمل مطلق المال او لكونه مراد ان الواجب اداء كما تعلق بالمال النامي من غير اشتراط
مال بعينه كالحنطة والشعير او الزبيب والدقيق والدراهم وهذا كما مر من اداء هذه الاشياء
بعينه اذا الاغناء يحصل بمطلق المال وهذا المعنى اقرب مما سبقه الى الاولى واما على
الرجوع الى المعنى المستفاد عن المسلة وحصر المصلحة في الاغناء عن السؤال والحاجة الى ما يشبع
ويسد هذا اليوم الذي هو وقت الاستغناء بالصلوة اولى من الاولى لصيرورة الى مكيل واحد لانه ان كان
اغناء عن السؤال في الحالين وقد اعتبر الاغناء في احدهما فكذا في الاخرى بخلاف ما كان منصوصا عليه فيه انه كان
الحال هذا فالواجب هو المنصوص عليه بعد اسنانا احببنا ومزيده الاغناء عن السؤال لان اغناء
مطلقا مكروه والى الاولى يصيرها الى فقراء المسلمين وهو اجدر فيها الى فقراء اهل الذمة لانه يوم عيد
للفقراء من المسلمين فاهل الذمة فهذا الحديث وامثاله من جوامع الكلم التي خصها النبي صلى الله عليه
فالاولى بنحو جوامع الكلم ان خصصت بها فلا يقدر احد على الاتيان بمثلها ويمكن وجبر اللفظ
المعاني ولهذا لا يجوز نقله بالمعنى لانه يمكن ان خصوصا مثل ذلك النظم لفصاحة فلا يقدر احد على
مخصوصا به منها قوله عليه الصلاة والسلام بالغنم والغرم بالغنم الجعالة جاز والغرم والاجارة لان السبب

على الحديث

على المرض والعيب على من لا يقدر منه على مثل ما جعله من السابق فما ـــ واما دلالة النص فما ثبت
بمعنى النص لغة اي لمعنى موجود مقصود فيها وبيانه : ـــ اما دلالة النص اي اما الباعث
هذه النص فكما استدل لقوله فما ثبت بمعنى النص لغة فما ثبت بالدلالة ان الدلالة مصدر دلالة يقال
خبر الثابت فلا يدل ارادة الثابت حتى جاز هذا ثبت بدلالته واحترز بقوله ثابت بمعنى النص لغة عن
معنى ثابت بمعنى النص عقلا او عقلا وكذا عن المجرور فانه ثابت بالنص لا بمعناه لان المجرور كالمذكور
واحترز بقوله لا استدلالا عن القياس فان الدلالة غير القياس عند المحققين من مشايخنا كما سيأتي في بحث
يزيد بقوله ثابت بمعنى النص لغة المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذكر من غير العبارة والمراد
بمعنى الذي يوجبه اللغة بمعنى المعنى الذي يكون بمجرد سماع اللغة بمعنى اي بواسطة المعنى الثابت بظاهر النظم
كالضرب مثلا فانه يعلم بعلوم وهو ايلام الغير قاصدا به محل صالح له وهذا المعنى الموضوع له
لغة وله معنى مقصود منه الى الحيز اللغوي وهو الايلام فانه هو المقصود من هذا الفعل واذا لو
لا ضرب فلانا فضربه بعد سوته لا يحنث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود وعلى عكسه لو حلف
لا ضربن فلانا فمات بعد موته لا يحنث لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود وعلى هذا اذا
ضربه ميتا او شوهها او حنفها او عضها في غير حالة الملاعبة يحنث لوجود معنى الضرب وهو الايلام
وهو مستفاد من المعنى اللغوي وليس بمعنى المعنى اللغوي لانهم لو حلفوا له لا يضرب فلانا فضربه ميتا
ومعنى مقصود وهو الايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا الثابت عن الثابت في قوله
والاصل فيها اقتران الثابت بالاسم لمعلوم بصورته وهي كلمة كما هي عند النصب والجر
والشامل على شخص وله معنى مقصود لاجله ثبت حرمته وهو الاذى فالثابت به هو الثابت بدلالة النص
ومعنى الاذى يفهم منه لغة فان العالم بالوضع اللغة يفهم منها وان السامع من غير تامل ان المقصود من
الضرب حرمة الايذاء وان لم يكن يجتهد اذ الدلالة لا تضبطها انما تعتبر فيها العلم بالوضع وغير ذلك
وبهذا خرج بعد القيد الخامس فانه لما كان المعنى في القياس لا يفهم الا المجتهد لا كل من يعرف اللغة فهم
من الضرب والشتم والقتل فان الايذاء فيها فوق الايذاء في الف فيجب الحرمة فيها على النص
لغة وفي النص بمعناه دلالة على حرمتهما ولذا سمت دلالة النص فحواه لا بمعنى ان النص يتناوله

لا يتكامل الا بتخريبه واراقة الدم متصلا بذلك اعتباره قال القاضي ابو زيد رحمه الله ابو حنيفة سلامة التفاسير شبهة
فلم يوجب بهما القصاص وهذا منه استقصاء أي الاحتياط للدرء وما قاله الامام الواضح في تفسير القتل
في الوجيز يكون القتيل على قولهما وقد ثبت ان النبي عليه السلام اقتص من يهودي رضخ رأس جارية
به ويمكن لابي حنيفة ان يقول بانه يحتمل ان يكون قد حصل الجرح بالرضخ فلا يمنع القصاص ثم اشار الى الجواب عن
اللواطة بقوله والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر وذكر لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته و
نفقته عليه اذ لا يمكن ايجاب ذلك على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق
عليه فيفضي الى هلاكه ولهذا قرن الله الزنا بالقتل حتى قال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
ولهذا لو اكره الرجل على الزنا لا يرخص له الاقدام بخلاف المرأة فانه لا نسبة لا ينقطع عنها بالزنية وهذا المعنى
هو الموثر في الزنا وكذا افساد الفراش واشتباه النسب دون تضييع الماء الا ان تضييع الماء قد تحقق في الاول ايضا
والحرمة لانه قد حصل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة باذنها وليس فيه افساد الفراش
ذكر باشتباه النسب والاستعمال ذكر في اللواطة وكل ذكر الزنا كامل حاله لانه غالب الوجود بسبب الشهوة
الداعية اليه من الطرفين فانه يقوم بالرجل والمرأة وكل واحد منهما مائل اليه فكان اسرع حصولا او
وجودا فكان احوج الى الزجر واما اللواطة فلا رغبة فيها الا للفاعل واما المفعول به فمع ضعفه
ما نفعه عنها على ما عليه الطباع السليمة تقتصر في حالها فلا يكون مساويا للزنا فقصد الاستدلال
بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهة والرجح بالاحرمة اللواطة على الزنا غير موثرة في وجوب
الحد لان الحرمة المجردة بدون المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا توجب الحد الا ترى ان حرمة الدم واكل لحم الخنزير وشرب البول اكد من حرمة الخمر ثم يجب الحد بشرب الخمر دون
شرب الدم والبول لوجود دعاء الطبع الى الخمر دون شرب البول وقال الشافعي تجب الكفارة بقتل العمد
وباليمين الغموس بدلالة النص الوارد في القتل الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
مؤمنة الاية وبدلالة النص الوارد في اليمين المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
الاية لانه لما اوجب بالقتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر المسقط للجناية فالقتل العمد الذي
عذرا اولى

عذرا اولى لكمال الجناية فيه وكذا لما وجبت في المعقودة باعتبار صيرورتها كاذبة بالحنث مع عدم كونها
في الاصل كذلك فوجوبها في الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى قلنا الكفارة مركبة من معنى العبادة والعقوبة اما
انها عبادة فلانها شرعت تكفيرا للذنب ماحية اثره جبرا لما ارتكبه فان الحسنات يذهبن
السيئات فلا يقع التكفير الا بما هو قربة ولهذا تتادى بالصوم ويشترط فيها النية ويفوض
اداؤها الى اختيار من عليه ولا تقام كرها كالعقوبات واما كونها عقوبة فلانها وجبت جزاء
زاجرة جزاء على ارتكاب المحظور كالحدود دون العبادات الواجبة ابتداء تعظيما لله و
سميت كفارة اي ستارة للذنب فيقتضي جناية سابقة لتصير ساترة لها واذا كانت مركبة من
العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر
كقتل الخطأ فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وتحري
التحرز محظور فيصلح سببا لها وكذا اليمين المعقودة من حيث انه تعظيم الله مباح بل هو مندوب
ولهذا شرعت في بيعة الرسول ويحلف بها في الخصومات ومن حيث انها تصير كاذبا عند الحنث الاستشهاد
فيصلح سببا لها ايضا اما القتل العمد فمحظور محض وكذا اليمين الغموس حرام محض لان الكذب بدون
اسمه حرام فليس فيه فلا يصلحان للكفارة اذ الحرام لا يصلح سببا للذنب وانما وجبت الكفارة
القتل بالمثقل مع كونه حراما محضا باعتبار شبهة الخطأ فانه ليس باله القتل والكفارة فيها معنى العبادة
فيحتاط في ايجابها فيجب مع الشبهة وانما لا توجب الكفارة بقتل المستأمن عمدا مع قيام شبهة السبب لان الكفارة
بقتل المستأمن بشبهة الخطأ بسبب المحل فانه كافر حربي فظنه محلا مباح قتله كما لو قتل مسلما يظن انه حربي عمدا
جزاء الفعل من كل وجه وشبهة الخطأ في المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان فعله من حيث الفعل
محض فاعتبر الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتله ولم تعتبر فيما هو جزاء الفعل وهي الكفارة وانما قلنا بان القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء الفعل
من وجه اما الاول فلقوله تعالى النفس بالنفس وكونه حقا للاولياء يدل عليه واما الثاني فلانه شرع زاجرا حد
عن هتك حرمة النفس كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بقتل الواحد

دار على كونه حراء النعل قال ... واما المصنف فزاده الى قوله من غير النفي على ما مر
اقول ... المصنف مفعول من الاقتضاء بمعنى الطلب بالاقتضب الدرس طلبته وسمي به لان
المصنف وفق الاصطلاح هو زيادة على الصريح شرطا لصحة المنصوص والمراد بالمنصوص عليه
اى بمن المنفي شرطا منصوبا على انه مفعول لاجله وقوله لما لم يستفد متعلق بقوله ثبت شرطا من
عن جوابا عن ... وقد انهم الجدة وقوله وجب عليه لصحته كلام مستانف لبيان من الجد وقوله اقتضاء
معللا له اى انما وجب تقديم المنفي لاجل تصحيح المنصوص عليه شرعا لان النفي قد اقتضاه اى طلب
فكان من شروط صحته والشرط يجب تقديمه على المشروط ويجوز ان يكون لما لم يفد متعلقا بوجب
وقوله قد اقتضاه النصر ان وجه التسمية بهذا الاسم قوله فصار المنفي بحكمه اى مع حكمه اذ انما
قد يحكم للمصاحب بحكم خرج مصاحبه كما سيجيء للنص لان النص لما لم يفد ورود النسخ اقتضاه كان ثابتا به
كذا بواسطة المقتضى كسائر الثوابت عادة بواسطة الملزم فلا معارضة النافي لان النافي لا يثبت الا
ما ثبت النص وان كان بالواسطة وهذا بلا خلاف وانما يتعه اى بالمنفي كما ثبت بدلالة النص
كونه قطعيا لانها مضافة الى النص القطعي الا عند المعارض حتى يقدم الثابت بالدلالة على الثابت
بالاقتضاء لان الدلالة ثابتة بالمعنى اللغوي وكان ثابتا بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمثبت
شرعا للحاجة من غير ان يكون من موجبات الكلام وكان ضروريا ثابتا من وجه فيكون الثابت بالاقتضاء
قوله وقد يشكل الفصل اى الفرق بين المنفي والمحذوف باعتبار كل واحد منهما من غير اعتبار
لتصحيح الكلام ولهذا جعل عامة اصحابنا المنفي مبنى الناقض لان يزيد المحذوف في الكلام
سهما وقالوا المنفي جعل غير المذكور كالمذكور لتصحيح المذكور وانه يشملهما ولم يحسن لامه ذكر
وعامة المتاخرين فرقوا بينهما بان المحذوف ثابت لغة والمنفي ثابت ضرورة وكان غيره وانما
اى بعلامة الفرق بينهما اشار في فرق بين خبر الصادق والطلاق بقوله اما محذوف والمنفي عن
الخطاء والنسيان فحكمه انا نفى على حكم الدنيا والاخرة لانه اما محذوف او منفي والحكم منهما عموم
قدر قوله مولاه في الكل فيما فحرر رقبة مملوكه لا يكون معبرا محللا زيادا كان يحلوفا فانه سقط المذكور
عند التعرض به وسيفتح لكم المضاف الى المذكور الى المقدر كالى قوله ولم واسل الفرد وفي قوله واشرب ان ظلم
المجاز في قوله سقم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فعند ذكر الاصل الى قوله واسل الفرد ما عسال السوال
لانه وجه الى نفس الفرد لا بد من تقدير الاحل وعند ذكر المحمد اليه قوله واشربوا الى قولهم المجاز الى
الشراب نفس المجاز فلو يعد عنده وعند ذكر الحكم اى في قوله عنه رفع عن امتي الخطاء والنسيان اى حكمها
سهما غير مرفوع لوجود ما في الامة فيلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد من تقدير الحكم وفي قوله سقط بسبب
والاشراب والرفع الى ما يرجع به فانه لفظ ونشر مرتب فحمر بسبب السوال من الفرد الى الاحل عند التعرض به وبحر
سبب الاشراب من المجاز الى المحمد ويحمر بسبب الرفع من الخطاء والنسيان الى حكمها عند التعرض به وسهر
في الكل نصب ما هو منصوب يحور وان الاشربن وثلثهن مرفوع محور وان الحديث فلا يرد الاعتراض بان قول
المحذوف دون المنفي فحصر الفرد سهما تم ان راد الفرد الباقي سهما فقوله ولهذا اي لكون المحذوف دون المنفي
لان المحذوف حذف اختصارا مع قيام الدليل عليه والاختصار احد طرفي اللغو وكان ثابتا بالنة لفظا
والعموم من اوصاف اللفظ الملفوظ فيلزم العموم بخلاف المنفي فانه امر شرعي ثبت ضرورة وقد ابطل
بدون العموم فلا صار اليه قوله وانما سقط عموم هذا الخبر وهو قوله عليه رفع عن امتي الخطاء و
وهذا جواب عن سوال يرد على ما ذكرنا من هذا الخبر من غير المحذوف وفي المنفي وربما المحذوف دون
ما ذكرنا فلو كان هذا الخبر من غير المحذوف وليس لهذا الخبر عموم فلا يرد على انه من غير المنفي
المحذوف فلا دليل على بطلان ما ذكرتم من الفرق سهما عموم المحذوف وعدم عموم المنفي تقرير الجواب
انما سقط عموم هذا الخبر لعموم المحذوف وشركه ولا عموم للمشترك لانه من غير المنفي وحاصله انه
لا يراد من هذا الخبر ما هو المفهوم من ظاهره من رفع عن الخطاء والنسيان عن الامة لتحققهما وجودا
في الامة فلو حمل على ظاهره يلزم الخلف في خبر الصادق فلا بد من تقدير المحذوف وهو الحكم من رفع حكم
الخطاء والنسيان فحكمه انا نفى على حكم الدنيا والاخرة لانه اما محذوف او منفي والحكم منهما عموم
فيده ولهذا قال لا يتبع طلاق الخاطئ والناسي عنده ولا يفسد الصوم بالاكل خطاء ومكروها عنده

وهو هذا المعنى فاعلم انه ان المجاز لا يعوم له بعده وهذا ما يجاز عن الكم فان المجاز قد يلزم الزيادة
او النقصان كما مر في اصوله ولكن بعد ما سقط هذا الخبر وكان المحدود هو والمجاز قد يتاحدا حكما
ما شارك المحدود فيهما وهو الكم ومنزله المنزل من كلام الاولى والاخرة لاحتمالهما وقد اريد حكم الاخرة
وهو رفع الاثم بالاجماع فلا يراد به كلام الاولى وهو الجواز والفساد اذ لا عموم للمشترك وقد مر تحقيقه
لعدم الكم مشتركا وما يرد عليه في باب تكرير الاستعمال من المحدود والمشترك
كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما وحرز حرجا مشكلا ولذا يشكل جعلهما من قسم واحد
كما اختاره ابو زيد ومن تابعه فانه يرد على كلام طلقا الطلاق يقتضي اشكالا لا يحاص عنه الاستعمال
عند كل فريق ايضا ورود الاشكال على الفريق الذين ذكروه بان المحدود هو المعنى الحقيقي
والمفسر مقدم لما غير صحيح فانه قد لا يعتبر الكلام في المحدود بعد التصريح به ايضا كما لو لم يقل
الحرية بعد الحرية فانه لا ينتظم هذا الكلام الا حيث يترك الظهور اذ المعدوم قد يقرب
فاشبه الحجر اذ المحرب وكما في قوله قاد في داره فعال بالنصب هذا علام اذ بعد ذكره فتح دليلا
علما اختلفا بالجيل فعال بالنصب هذا علام وقوله تعالى اذهبا الى القوم الذين كذبوا
فدمرناهم تدميرا اذ بعد ذكره فدهبا وبلغا الرسالة فلم يؤمنوا واحرا على الكفر فدمرناهم
تدميرا وتقديره في القرآن كثير ولا يمكن جعل هذه الاشياء على الاقتضاء عندهم لانها ليست امورا
شرعية وشرط المفسر عندهم ان يكون شرعا فلو من قبيل المجاز وقد لا يحتمل بعده العلامة
سهما وعلى هذا فسر الكلام بالمفسر عند التصريح به في قوله عتق عبدك عني بسعر
بالمفسر وهو البيع لانه لم يوجد العبد على بعد سر شوت الى ملكا ربما مر فلا عبار العدل بصير
ملكا للامر صحيحا فيصادف المحل كما قالوا عتق عبدك عني وهذا تعبير فلا يجعل ايضا فانا زاد سببا
او عقلا واما القرآن المفسر والمفسر يكون مراد بن للمتكلم بالاقتضاء كما في قوله لا اظهر
عبدا في بالاعتاق والمتكلم معصوم ان الامر وفي باب الحدود المراد هو المحدود وقد مر المفسر
دون القرينة في قوله واسئل القرية فعوا بضا غير صحيح لان المحدود قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله
اضرب يعصاك الحجر فان تعريف ونظائره المذكورة على انه لا يسلم لان قوله واسئل القرية من باب الحذف
دلالة الكلام لغة على حذف الاهل لما مر وبما ثبت عقلا والفرق الصحيح هو الفرق بالعموم في المحدود وعدم
العموم في المفسر والفرق بان المفسر شرط ان يكون سببا للمفسر ثابتا بشرطه لا بشرط نفسه ولهذا لا

في هذه الصورة

في هذه الصورة بانه من قبيل ما يوجد لحمل الفرق بينهما في جميع الصور بالتزام وعدمه وكذا
المحدود في الخبر ليس من باب الخذف فان في قوله الاسلام معدوم ونحوه حتى يوجد بعده عن
برا لمعصوم لا احتاج بعدان بعد سر شي ان يحمل على الحصة ان المكرم الا يحمل على الكذب وانما دور
خلم الخبر لضرورة صدق المعصوم فلسفة لموجودا من باب اللغة بل مر من باب الانضاج المعتبر
بالتصريح به واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي جاءت على خلاف المتعارف بالنسبة
من باب الانضاج على ظاهر تهم ايضا نية العموم في قوله خلقي مكي ليس لغير ولا عبرة
من سعاه في فعل التطليق والطلاق حساب ان حي واحد الاان احدهما اوجز كان
مذكورا فيه فيصح نية العموم واما الفرق الذي ذكره بان المحدود امر لغوي والمفسر شرعي
الاضا مشكل باذكروا في مسئلة الاكل والشرب والفرق انما جعلوا عاما في فعل المعتبر
فيها جامع الاقتضاء الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والحرم الى المكان ليس من قبيل
حرمة الربا بعد التسليم والشرع وان قالوا بان المفسر ما ثبت لتصحيح المذكور شرعا او عقلا فلم يحل
هذه المسائل من قبيل الانضاج الواقعا لا تحتمل الفرق بينهما لانه لم يعلم ان المذكور في قوله
واسئل القرية من قبيل المفسر او المحدود وانه ما ثبت لتلك العلة اعتبارا ان يوجد السؤال الى الحلة
كما ان لا اعتبر المفسر والمحدود من قبيل واحد بل مر خلافهم على ان المذكور في هذه المسائل من
موضوع على انا نقول بعد ما ثبت المتعذر بدلالة المذكور بعد المفسر ثابتا ضرورة تصحيح الكلام شرعا
او عقلا واما القرآن المفسر والمفسر يكون مرادا من المتكلم بالاقتضاء كما في قوله لا اظهر عبدا في
بالاعتاق والمتكلم معصوم ان الامر وفي باب الحدود المراد هو المحدود وقد مر المفسر
دون القرينة في قوله واسئل القرية فعوا بضا غير صحيح لان المحدود قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله
اضرب يعصاك الحجر فان تعريف ونظائره المذكورة على انه لا يسلم لان قوله واسئل القرية من باب الحذف
دلالة الكلام لغة على حذف الاهل لما مر وبما ثبت عقلا والفرق الصحيح هو الفرق بالعموم في المحدود وعدم
العموم في المفسر والفرق بان المفسر شرط ان يكون سببا للمفسر ثابتا بشرطه لا بشرط نفسه ولهذا لا

في هذه الصورة

اقتضاء اذ لابد للخروج منه فلا يصح تخصيصه ولذا ترى له الاغتسال اذا نوى به تخصيص الاسباب فافهم
غنيه الاغتسال عن النفاس لم يصدق اصلا وعن الجنابة صدق ديانة وهو اختيار المصنف وقال هذه
الرواية بنى كتاب الحيل لانه نوى التخصيص في المصدر وهو كالمذكور لغة لانه ذكر الفعل الدال على فعل
التخصيص كالنوع على المصدر وجه ظاهر الرواية ان الاغتسال فعل واحد لا عموم له اذ العموم للاسم
دون الفعل فان وجوده بالمباشرة فيتوخذ مقدار ما باشره الفاعل وذكر الفعل يرد الى سببه
لغة وما ثبت اقتضاء اذ الاغتسال لابد له من سبب فالاعم فوله وكذا في قوله اعتدي لا يصح به الثلث
وبه البائن لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عنها قبل فلابد من قدم ما توجه اقتضاء والنصب
الامر فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة مرتفع بالواحد الرجعي فلا حاجة الى الكثير واما
والى ثبات وصفر زايدو هو البينونة وكذا في قوله انت طالق لا يصح به الثلث والبائن يقع به
رجعيه وكذا في قوله طلقتك الا ان دلاله انت طالق وطلقتك على الطلاق يقتضي الا تقتضي الا تقتضي
لانه نوجبت اللغة بدا على اضافه المراه بالطلاق اذ كل اسم مشتق الى المصدر قايم بالموصوف والعالم
وقام لكن لابد على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ واما اذا كان مسترسلا بالاقتضاء
لضروره صدقه في هذا الوصف فيقتضي طلاقا سابقا فلا يصح الوصف بناء عليه وذكر بعض انها عاس قبل
الزوج فكانه قال انت طالق قبل هذا فلا يصح به الثلث وحاصله ان النيه انما يصح في الملفوظ والمذكور طلاق سر
ضمنا لفظ طلاق وموضعه للمراه مذكوره وانما يقع طلاق موضعه للمراه لغة لذكر المراه ما وضعا لها المذكور
باسم للطلاق ولا لفعل الانتفاع الصادر من الزوج ولا الاثر فعله وهو الوقوع فلا يقع الطلاق صح
الذي هو موضعه المراه محلا لانيه وانما ثبت الطلاق الواقع بهذا الكلام شرعا من قبل الزوج اقتضاء ولا
به التعيم فانه قبل الطلاق الذي سنتمن المتكلم بطريق الانشاء كما كونه بانيا اقتضاء او المقصد منعدم
والطلاق انما ثبت بهذا اللفظ فكونه سابقا خبارة عن بقاء ما وقع به الثلاث فلذا للواجب عنه
من وجهين احدهما انه وان كان هذا اللفظ للانشاء اكثر عرفا لكنه اخبار لغة والمراد موضع الشرعي
هذا اللفظ للانشاء اعني الاخبار بالكلمة موضع للانشاء ابتداء بل الشرع اعتبر من جمع اوضاعه

اللغوية

النحوية ولهذا اختار للانشاء الفاظا مدارها على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار بحكم الزامه موصوفه به في الحال فاوجب الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء
هذا الكلام فكونه طلاقا بانا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث وما نهما ان قولها انت طالق بدا على
الطلاق الذي هو موضعه المراة لغة وعلى المطلق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة لا يصح
به الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في المطلق جمعوا عتبار تعدد الاسم والمطلق
الذي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلاث وكذا لا يصح به الثلاث في صفة الرجل لكونه بانيا اقتضاء
هذا الوجه مذكور في الهداية لا بالوجه فوكم بان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه الثلاث لكان
سبع ان لا يصح به الثلاث في قوله انت طالق طالقا لانه قوله طلاقا صفة للمراة بل لكن مع انه جاز فيه
الثلاث لما ان قوله انت طالق ثلاثا من المراة بالطلاق هو المطلق وكون مصدر الفعل مجدود متعدد
انت طالق ان طلعت لكن تطليقا بانا فوله خلاف قوله انت بائن حيث يصح فيه الثلث وان
كان صفة للمراة بانا اقتضاء فبكون هذا الكلام في الحقيقة جوابا عما يقال الكلم قبل قوله
انت طالق ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انما هو سوى اللغوي فكونه بانيا اقتضاء لا
فيه نية الثلاث تقرير الجواب انا سلمنا ان البينونة ثابته بطريق الاقتضاء لكنها منوعه الجنس
ان سمونه ما قصد بنصب المتكلم ابتداء للوقوع في الحال وهي البينونة الصغرى بما دون الثلث وجوا
رفعها بالرجوع والتاملم يبطل لها ملاءمة بحل المحلية لان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه قبل
روح الكبرى وهي البينونة الكبرى بالثلاث فتصلح كل واحد من النوعين بقصد اللفظ وتحملها فاذا نوى
الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح بنصب فصح نية الثلث ضمنا نية احد محتمليه وهو البينونة عما
لا فصلا بالعدد وربما ثبت ضمنا لا قصدا كالملك المخصوص ثبت للخاصي ضمنا فان كسر
لا فصلا بالنصب بخلاف الطلاق فانه لما ثبت طلاقا لان لا نصاله بالمحل للانفاذ صح حكما
النكاح من حل الوطي وغيره لان نكاحه في ازاله الملك معلوما بالشرط وهو انفصاله العدة وحكما لازاله
حل المحليه معلوم كالعدد وهو الثلاث وكلمه الثابت في الحال انما هو انعقاد اللفظ عليه موجب

لكم في ذاته وانما يحتملان ان يكونوا للتكرار بالقضاء العدة او وراء التكرار باكمال العدد وهذا لا
في ذاته ممنوع لانه انما يوصف بالكل والنقصان بعد الاتصاف بالمعلوم وقد ذكرنا ان اتصاله بالمحل
شرط لاقتضاء العدة فكون عدما قبله فلا يعلم فيه الثلاث وعند اتصاله بالمحل انما يتنوع بوقوع الطلاق
الذي هو اصل التنوع فلو صح فيه الثلاث هنا لزم اثبات العدد في المقتضي قصدا لا ضمنا وهذا
قوله طلق نفسك حيث يصح فيه الثلاث لان معناه افعلي فعل الطلاق فينوب المصدر المستبطن
بطريق اللفظ فكون كالملفوظ لساواة الاجناس فيقع عند الاطلاق على الاقل لرجحان الكل بالنسبة
وفي قوله اعتدي حيث لا يكون كذلك يصح فيه السرد ما لم يقتضه وفاء الغاضي انواع المعنى لا يصدق بانه
ايضا لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا عند التخصيص بوجه النظام مر ذكر الفعل دون المصدر
وهو خروجها فكون نكرة في موضع الشرط فصار عاما بصفاته ولان الخروج متنوع في نفسه او نحو
عن الانصاف الى المكان فخصوه وقد ذكر قد يكون قرسا وقد يكون بعيدا والشرع قد رتب احكاما
لا يعلم غيره فاختلفا باختلاف احكامها فصح فيه احدهما فيما سواه ويلزم بعده فيه
من التحمل عليه كطلاقه في المكان كبعداد مثلا او بحسب الخروج كالزيارة والتجارة وغيرها
لا يصح لانه يثبت اقتضاء فلا يقبل العموم ولا يصح فيه التخصيص بخلاف قوله طلقي نفسك حيث يصح
فيه لانه اتى به مدرجا على المصدر وذلك لانه طلاق نفسك لان المصدر الذي مدل عليه طلقت مصدر
صحيح وانعدم فلا يقبل العموم ولان قوله طلقت نفسي الطلاق وحروف الفعل في الزمان الماضي نفس
الفعل فلا وجوده لا سعد ما لعدمه كالضربة لا يصير صريحا بعد الاتصاف فيه فيه الثلاث
قال ولا يلزم اذا حلف الى قوله وصحت فيه الخصومة الكاملة اقول هذا جواب
عما يرد على الكلام السابق بان نقول قد ثبت ما ذكرتم انه لا يثبت الا اقتضاء لا يستلزم العموم فلا يصح فيه التخصيص
وفي هذه ومع اذا حلف لانه اكن ولا ثاني هذه الاوزون لكنه في حد واحد يصح فيتضح انه ثابت
ما عدا المكان لا بدله من محل يعبر عنه بالجواب المكان فيه عان فاعرفه وهو لا يكون في دار واحدة وكاملة
ومع المكان في حد واحد فصح البيت الواحد لا يكون من باب تخصيص المقتضي بل من باب تعدد احد محلي الشرط

او بعد نوعي

احد نوعي الجنس وهذا لان المكان اسم للفعل نوع بها على سبيل المجاز كما انها يحمل ذكر على صفة الكلام
اذا كان في سر واحد لانه بعدي فعل كل واحد منها الى صاحبه فالكتابة والمراد الاداء فصح الايصال
في نواح الكتابة من زاوية الى زاوية وغسل الثوب والمراد الى اصل السكنى كذا ان الطلوع والموسى يحملان الكتابة
لان الكتابة في اداء واحدة بسبب انه عرفا وان كان كل واحد منهما كتابة فاذا نوى الباقي كتابة فقد
حصحه كاملة فصحت نيته وعند الاطلاق يراد الناجز قال ومع هذا فانا نقول الخروج قد
تقطعه ولم يكمل صح البيع أقول وعلى هذا الى على المقتضي بنية شرط الصحة المذكور ضرورة ولنا
فمن الغيبة اعتق عبدك عني الف درهم فاعتقه تقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف لان الامر لان امره
اي امره بالاعتاق عنه مصير البيع منه اي جزاء الآمر اقتضاء لتحقق الاعتاق عنه اذ لا عتق فيه الا بكلام الآدمي
والملك متوقف على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له دلالة قوله على الفور سبب البيع سقط ما قلتم من الاعتاق
لانه لم يدله الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه وكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاق فاذا كان
كان سعلما ذا الشروط اتباع نفسك المقتضي وهو البيع بشروطه المقتضية وهو العتق بالشرط نفسه حتى
اظهار التسمية كالعبد والمراه والجندي بصير مفيا سه الا فامه من الموالي والزوج والسلطان
بسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار المجلس والرؤية ولا يثبت طاكونه مقدورا التسليم
حتى صح الامر باعتاق الابق والمغصوب لان الامر اهله الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام
لكونه ليس اهلا للاعتاق ولو كان اهلا للبيع فلو مع المقتضي واعتق فباع او زاد الحاجة وتكون كالمذكور صريحا
كما اذا ان نوى به البيت بي المقتضي والبيع لشروطه نفسه ونصير اهله البيع لا غير ولنصه خاصة
فثبت فيه الخيارات وليس كالمذكور فيما ذكر على انه ليس كالمذكور صريحا ولهذا لو نوى به غير الامر اعتق عبدك
عني بغير شيء اعتقه الصحيح عن الامر ونثبت البيعة اقتضاء كما يثبت البيع في المسألة الاولى فاستقامت
المنة عن القبض الذي هو شرط فيها كما تسقط القبول الذي هو ركن فيصلا فلنا البيعة ناسبة الاعتاق
بالاعتاق فيسقط شروط الاعتاق وسقط اعتبار شرطه وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بدلا وكما
لان الركن انوى من الشروط وكما سقط القبض في البيع فاسد فيما اذا قال اعتق عبدك عني بالف درهم

وفالا الى ابو حنيفة ومحمد رح سلمنا ان المقتضى تبع للمقتضى لكن المقتضي ليس من جنس القبول اذ القبض
فعل حسي والقبول قول فلا يلزم من سقوط القبول سقوط الفعل فلا يقاس عليه ولا دونه اي ليس
القبض دون القبول ليتبعه في السقوط هكذا وقع في بعض النسخ ولكن النسخة الصحيحة ان يقال اي القبض
ليس من جنس القبول مكان القبول ولا دونه اي ليس القبض دون القبول ليتبعه فلا يسقط به اي القبول الذي
هو المقتضي ما لا يحتمل السقوط وهو القبض في الهبة واما القبول في البيع فيحتمل السقوط فانه يسقط
الايجاب والقبول في البيع بالتعاطي فاذا سقط فيه الركنان فاحدهما اولى وكذا لو قال الاخر بعت هذا
الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا تم البيع ولم يوجد القبول صريحا لكنه اكتفى عنه بدلالة القطع فان
القبول يحتمل السقوط ولهذا فرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الاخر بالاقتضاء ان المقتضي
غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط
شرعا تصحيحا للكلام اخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان
المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه وتقدم
من قوله ولا هو دونه ليتبعه وهذا الذي قلنا ان المقتضي تبع فلا يثبت ما لا يصلح تبعا ولهذا قلنا لا تخاطب
الكفار بالشرائع بشرط تقدم الايمان اقتضاء لانه يلزم منه جعل الايمان الذي هو راس العبادات تبعا
وكذا لو قال الرجل لعبده كفر هذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح ولا يعتق المامور اقتضاء لان اهليته
الاعتاق بالحرية وهي اصل فلا يثبت بالاقتضاء وكذا لو قال تزوج اربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما
وهذا بخلاف البيع الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فيعمل بالصحيح في الكلام لان الفاسد لا يمكن
جعله اصلا فاحتمل الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله ولم يحتمل نظرا الى وصفه فيصح الجائز
اقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل فيما يحتمله وقيل في الفرق في القبض في البيع الفاسد ليس شرطا اصليا فان
بعد يد في القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لصفة احتاج الى القبض فاذا
حضر العتق تقوى به فصار كالجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض واما الهبة فلا يمكن اسقاطه
فيها لانه شرط اصلي فيها لا بدل في الهبة الجائزة لا يحصل الا بالقبض وفي المبسوط ان مالية العبد والملك

ولم يحصل

١٢٠

ولم يحصل الملك منها ولكن حينئذ ان العبد يعتق به بتدرج فيه ادنى قبض وذكر بكر في البيع الفاسد
دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤوس الاشجار يكفي لوقوع
الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الكرخي يقع العتق عن المامور في البيع الفاسد ايضا لان الملك
لا يقع فيه الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة .... ولا يلزم قوله لصغر الى قوله بطريق
الاقتضاء يكون ثابتا لعدم الدليل .... ولا يلزم اي على ما ذكرنا من ان المقتضي يثبت ضرورة
عند الحاجة فلا يظهر اثره فيما وراءها هذه المسألة وهو قول الرجل لصغير في يده وله ام معروفة
بالحرية وتكون امة هذا ولدي حيث يثبت نسبه ولو صدقته امه المعروفة بعد موته المقر ورثت
ميراثها منه بالنكاح فانها تاخذ الميراث ولم يثبت الفراش في هذه المسألة الا بمقتضى النسب او دعوى
الولد اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل النكاح كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل
قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الميراث فلو كان ثبوت المقتضي باعتبار الحاجة لما ظهر فيما وراء
ثبوت الارث لعدم الحاجة اليه فاجاب عن هذا الايراد بجوابين الجواب الاول على تقدير المنع من الاصل
بان يقال لا نسلم بان النكاح ههنا ثابت بالاقتضاء حتى يرد ما ذكرتم بل يثبت بدلالة النص او باشارته
اي بدلالة النص على الاقرار بالنسب او باشارته ولم يرد بالنص ههنا نص الكتاب او السنة وصار الاقرار
عادة لا يكون الا بوالدة ووالده فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الولد والوالدة دلالة او اشارة
كالتنصيص على الاخ تنصيص على الام لعنوه اذ الاخوة امر اضافي لا يتصور الا بين شخصين
النص او اشارته كالثابت بالنص فلا يكون ضروريا فيتبع ويظهر اثره فيما وراء موضع الحاجة بخلاف المقتضي
والجواب الثاني على تقدير التسليم واليه اشار بقوله على ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء البيع الى اخره اي
ولئن سلمنا ان النكاح ههنا ثابت بالاقتضاء كاقتضاء البيع والملك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن
المقتضي وهو النكاح ههنا غير متنوع الى نكاح يحتمل الارث والى نكاح لا يحتمله فبعدما ثبت النكاح بطريق
الاقتضاء يكون ثابتا لا باعتبار دليل مبق بل لانعدام الدليل المزيل له فعرفنا ان النكاح منتهي بينهما بالموت
وانتهاء النكاح بالموت سبب للميراث اذ الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يوجد

المانع من زيادة وكغرة ومما عارضان والاصل عدمهما هذا تعويل ما في الكتاب ولقائل ان يقول ان بقاء
النكاح الى الموت على هذا التقرير ثابت بالاستصحاب وهو لا يصلح ملزما ولا صالحا دافعا وسيأتي
من قبيل الالزام على نفسه الورثة ولهذا قلنا ان حقوق المفقود لما كان ثابتا بالاستصحاب لا يصلح سببا
للارث عن الغير ولا صالحا دافعا لارث الغير عنه فالاولى ان يقال النكاح اذا ثبت بسبب مؤد الى حق
التوقيف فيه وكان النفاء ما لتبلد دفع الاستصحاب بخلاف حقوق المفقود قال
ثم الثابت بمقتضى الدليل يحتمل التخصيص الى قوله ثابت بصيغة اقول الثابت بمقتضى النص
التخصيص لعدم عموم المقتضى لما ذكرنا انه ثابت للحاجة فلا تظهر اثره في العموم والتخصيص لا يعدم
العموم ولذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان الثابت بالدلالة ثابت بعين النظم
النص لا لانه ثبت كونه على ما النص موضع اسبق الان لا يكون على موضع لتقرر وفي التخصيص ذكر لبعض
ما قصر بيان التخصيص من حيله بيانه انه لما ثبت بدلالة النص ان الابدال هو المسلم لحرمة الاباحة والابدال
له جملة واحدة وانه لا سبيل محالة كره اسيما ان لا يقوم على جميعها والا يلزم ان يقوم على واحد منه
وهو محال بخلاف النص العام فانه ما التخصيص يبدل بعض الافراد غير مراد ما عام فلا تؤدي الى
التناقض وهذا لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وذكر يكون ذكر العام دفعا للدوائر
واما الثابت باشارة النص يحتمل التخصيص ان كان تاما لانا اثبتنا بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث
انه ثابت بصيغة الكلام والثابت بالعبارة يحتمل التخصيص وكذا الثابت بالاشارة ومن التخصيص هذا النوع
ما على العموم من اوصاف اللفظ دفر المعنى فاما كان ثابتا بالاشارة من حيث الكلام قبل العموم فعلة التخصيص
وان كان ثابتا بالاشارة من قبل المعنى لم تقبل العموم فلم التخصيص وفي البعض شائعا منهم انما على يوزيد
الاشارة لا يحتمل التخصيص ايضا لانها مع اذا العموم فما سبق الكلام لاجله فاما ما يقع تحت الاشارة من
غير ان يكون سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص
قال ومن الخاص من عمل في التخصيص بوجوه مر آخرها قوله وفائدته ما مر المستطيل الدرجة
اقول المانع من بيان وجوه الاستدلال الصحيح شروع في الرد على الاستدلال الفاسد وهي

من المانع المخصوص الى استدراكها بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الوجوه الصحيحة وهي فاسدة عندنا منها
من الوجوه الفاسدات ما فارق بعضهم وهو ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة ان التخصيص على الشيء ناسخ العلم
يوجب في الحكم عما عداه اي بما عدا ذكر الشيء والمراد بالعلم ههنا ما يدرك بالذات دفع الصفة سواء
اسم جنس او اسم علم او مرد به العلم المصطلح من النحاة وبسبي هذا مفهوم اللفظ كقولنا علم حيوان
الابل ناطقة مدرك على انه لا يدرك الا الواحد فاما دونه ولا يحتمل الناقة في جنس النوق ولا يحتمل زاد ابن الشاه مكان
عدهم استدلوا المذهبهم بان الانصار لما عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو بنفسه ذكر بعد الايلاج
قبل الانزال في قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل فالاول هو المطهر والثاني هو المسبب
لتسببه والانصار كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب وقد فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به
على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الانزال ولنا لو وجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ الاما
له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وهو الاستدلال باعدام فاسد والتخصيص
لا يدل على نفي الحكم عما عداه وهو مذهب الجمهور ان قوله لا ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
اشاء الا ان يقول ان شاء الله معلق بذكر على تخصيص الاسماء بالعدد وغيره من الاوقات والمكان
كعشرة عشرة وعشرين شهرا وسنة ونحوها وكذا قوله لا فلا مطلق فيقتضي ان لا يدخل الدار اصلا
الهيئة الا انهم لزم على اباحة الظلم في غير هذا وكذا قوله عليه السلام اجلكم في بقاء الايام والليالي بين
لبقاء فائدة لم يدل على التخصيص بالمشابهة دفع غير هذا من سبب الاغتسال كالخطيب والعاس واختلاف
من يحيى والله اعلم واوجب التخصيص باسم الذي التخصيص بذكر احد الاعداد المتتابعة وهو مرجح
على النصوص واسناد ما ذكر الى القياس وذكر ان الحكم المعلق بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من الخاص
او التعليل فيقابله النص ويؤدي الى بطلانه اذا العدد من النص الذي نفي الحكم عما عداه ومنع القياس
داخل فيما عداه فلم يقع المعارض بين القياس ومفهوم الخبر فلم يبق ما به ابطال القياس ولم يخل المفهوم
او ابطال المفهوم لم يخل القياس بوجهه الى علته بهذا الوجه الى الاشياء الستة وهذا النص
ما جاع الغابين والتخصيص بالاشياء الستة ان اوجب نفي الحكم عما عداها فان جاز بعد حكم هذا

النفي في غير الاشياء السنة يلزم توجه القياس على النصوص الضرورة ولم يحرم يوم انسداد باب القياس
وهو ممنوع واما استدلاله الاخطار على الاخصار الغسل على الماء فليس بالوهم للفهم من دلالة السنة
على التخصيص بالماء اللام الموجه الموجه للاستغراق عند عدم المعهود وعندنا هو للاكراي هذا الكلام
للاستغراق والاخصار كما لم يحتمل الاقتصار كذلك دار الدليل وهو الاجماع على وجوب الاغسال الى الخصر
ابقاء الى الاخصار فيما وراءه وذكر بما يعلق بالماء وصار المعنى جميع الاغسالات المتعلقة بالماء
لا بشيء غيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بعين الماء وذكر الخصر والقياس يقطع هذا سبيل ان لا يحصل الغسل
بالاكساء لعدم الماء وجاب عن هذا بقوله عموم الآية ثابت فلم تقدر الآن الآية تارة سمعت عاما
خفيا
كما في جمعه الانوار وهو دلالة كالنفاء الخاص بنفي فانه سبب لدرور الماء فانه يقام مقامه لكونه امرا
كالنوم افهم نام الحديث لتعذر الوقوف عليه والعابره غير محصورة على نفي لكم عما عداه بل لكونها
منها ما مثل المسط في جلد النصوص وسد لكم بها عن غير المنصوص ليصل درجة الاجتهاد وتوابعه
المغني لا يحصل اذا ورد النص مثبتا والمخصص لا يحتمل تكون جميع الصور ثابتا بالنص فلا يحتاج الى
الاسقاط ومنها كون المنصوص ايم ومنفصلا على غيره كالخصوص حرمه الظلم والاشد لحرم ما
لها مع حرمه الظلم في غير هما وبحكم عن التخصيص بعدد بحصوص يدل على نفي لكم عن غير هما به
صاحب الهداية لان في اثبات لكم وغيره ابطال العدد المنصوص واستدل بقوله عليه حتى الفواسق
بقتلن الحدأة والغراب وبقوله احدى ليتان ودمان للحديث فان ذكر يدل على نفي لكم عما عدا المذكور
والصحيح من المذهب ان التخصيص باسم الشيء لا يدل على نفي ما عداه وان كان في العدد المخصوص لان الحكم
في غير المذكور انما ثبت بدلالة النص فلا يوجب بطلان العدد المنصوص قال ومنها قال
الحاكم في قوله ٢ وبداء عنها العذاب اقول ومنها ان العذاب الوجوه الفاسدة ما قال
الشافعي لكم نفي على شرط او صفة اي لكم الى مسمى بوصف خاص او جب ذكر ان يعلق الشرط والصفة
الى مسمى بالوصف الخاص نفي لكم عند عدم ذكر الشرط او عدم ذكر الوصف وهذا ان لا يجز عدم الوصف
موجب عدم الحكم عند انتفاء الوصف وهو كنكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان او الشرط وهو عدم الطول الحرة

في قوله ٢

في قوله ٢ وان لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم اي ان
لم يملك زيادة يمكن منها نكاح الحرائر يشترط بقوله من الايامى المؤمنات فالعدم لما علق جواز نكاح الامة
لعدم طول الحرة وقد الفتيات بالمؤمنات اوجب لكن فساد النكاح عند عدم الوصف
فقط وجود الطول اخوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه تجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة
لجواز نكاح الامة عنده متعلق بار بعة شروط سوى الشرط المسوغ عند عدم الحرة وهي عدم
الحرة وكون الامة مؤمنة وحسبه العنت وهو الزنا والا لوجب نكاح امة اخرى نكاح او يملك
جواز نكاح الامة عنده ضرورين لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما تحقق عند استجماع هذه
الشرائط ومعنى قوله اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي اذا علق الكلام باسم عام مقيدا
بوصف خاص كقوله على في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم
خص بعضه لا نكاح مدار على الحكم بخص السائمة دون غيرها بخلاف قوله تعالى به النصوص
الاول سلموا فان وصف الاسلام لس بخص بعض المسلمين حتى مدار على نفي لكم عما عداه بل هذا
وصف عم المسلمين اجمع وكقوله ٢ وما من دابة في الارض فان الارض ليس بخص بعض الدواب وكقوله
على كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد ليس بخص بعض الحيوانات بل يعم جميع
الاحياء كذا قال الشافعي المبتوته اي المطلقة ما لطلاق البائن او الثلاث لا نفقة لها في العدة الا اذا
كانت حاملا انما اي لان نفقة المبتوته تعلقت بالحمل بالنص هو قوله ٢ وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
فينعدم وجوب النفقة عند عدم الشرط وهو الحمل فلا يجب النفقة للمبتوته في العدة اذا لم تكن
حاملا والشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لان حرمة الوسيلة ثابتة بوصف انها من نسائنا في قوله
وربائبكم اللاتي ٢ حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب الا تثبت حرمة نفس المرأة عند عدم
الوصف وان لم يكن من نسائنا ولان الزنا يحتمل ان يكون من نسائنا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالشك
نزوج بنت زنيته بها ولذا قال الشافعي في المرأة اذا امتنعت عن اثبات اللعان عند عرض القاضي عليها الاربع
عليها حد الزنا لان رد اليمين عندنا مقيدا بها اي بنكول اللعان في قوله ورد ايمانها العذاب ان تشهد

شهادات بالله انها لمن الكاذبين اذ المراد بالعذاب ههنا الحد بالنار فيكون معنى الآية لكم ايمان
الحد عن المرأة بعد ما قال لها الزوج انت فوز بتسعة شرط ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا فاذا التعنت فيها يحد عليها عنده
فان
وهذا اذا لم يكذبه الثاني فان كذبه فلا لعان ولا حد عليه ولا عليها ولا يثبت النسب منه
وهذا اي ما ذكره الثاني من انه لكم اذا كان معلقا بوصف خاص مع ما سماه سببي على اداء الثاني
الوصف الشرط في كونه موجبا للعدم العدم بانتفاء الوصف المنوع كما قالوا الشرط ليدل الحكم
على الوصف لتوقفه عليه الشرط فانه لولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الامر اما انه لولا الشرط لكان الحكم ثابتا
بمطلق العلة واعترض الثاني المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون منع السبب معنى الشرط منع الحكم على السبب
في الحال ووجوده في زمان وجود الشرط والمنع السبب عن الانعقاد في الحال وكان السبب عنده موجودا في
كلتا تراخي حكمه الى زمان وجود الشرط وكان عدم الحكم في الحال عنده مضافا الى عدم الشرط لا الى الشرط الخيار
السبب والتأجيل الدين واضافة الطلاق الغد فانه منع الحكم دون السبب الا ترى انه قوله انت طالق غدا
للطلاق وهو موجود في قوله انت طالق ان دخلت الدار فانما يتراخى حكمه لاجل الشرط الذي ليس من قبل
الموجود عدمه وما وانما الوجه في منع ترتب الحكم عليه فان تنويه عرفا بالشرع مجاز بعلقه ما انع للحكم من
الحسات فانعدم المعدوم لا لوجود على السقوط وهو النقل في المنع والاعدام وانما يوثر في منع الحكم
بعلى وهو السقوط والانكار اي لاجل ان الثاني اعتبر المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب بطل
الطلاق والعتاق والملك حتى بطل قوله لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وقوله لعبده ان شريتك فانت
وذكر لان السبب كان موجودا عنده في الحال لانعقاده منحلا وهو ملك النكاح في الطلاق وملك
اليمين في العتاق ولم يوجد ما ذا خلا الحمل عن الملك لما قاصر كقوله لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق
ولا اجل لكم جوزا ان يكون في محل الحل لكن بشرط ان علم انه تصدق بعشرة دراهم ان قدم فلان فانه
قبل قدومه جاز عنده لان السبب موجود على اصله والاداء بعد السبب عامل كتعجيل الزكوة قبل الحول
جوز الكفر بالمال قبل الحنث بان اعتوره ما اوقع عشرة مساكين وكساهم قبل الحنث لان اليمين سبب

بعلم

بسبب اضافة الكفارة اليها وهذا الكفارة اليمين والحنث شرط لوجوب الاداء فكون السبب
وجوب الكفارة وهو اليمين حاصلا على اصله اي على اصل الشافعي ووجوب الاداء استراح عنه اي
عن سبب الشرط وهو الحنث فلا يتبع جواز التعجيل لسبب الموجل وكذا نحن على هذا سبب ان
توجد عنده الكفارة بالصوم قبل الحنث لوجود السبب فاشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة
بالصوم حيث جوز التعجيل في الاولى دون الثانية في قوله والمالي بخلاف قوله والمالي بخلاف
الاداء
الماليغير بالفعل الذي هو الاداء فجاز ان تتصف المالية بالوجوب ووجوب الاداء سراح الى ان
وجد الشرط اما الصوم فلا يتصف بالوجوب ووجوب اداء به اذ الصلوة والصوم نسيا
لا يعلمه ما هو بين فوجوبهما لا يكون الا وجوب اداء بهما والمالي آخر وجوب الاداء الى اداء وجد الشرط
من سبب الوجوب الملزم القصر سببها وانعدم بخلافه فلا يجوز الاداء قبله في البدن فما
فمنع درجات لوصف في قوله ولكنه لا يجوز انه لا يجوز عن الجانبين انه ليس وانما يقول فيه
الوصف لما يحد درجاته اذا كان موثرا ان يعمر عليه كما في قوله والزانية والزاني والسارق والسارقة
فان الحكم شيء تربت عليه احكام شتى فان ساحد استقاء عليه وكان وصف الزنا والسرقة موثرا في وجوب
العقد والحد ولكن لا اثر للعدد في شيء الحكم بما سماه اذ لم يكن مختصا للاختلاف لان الحكم قد يتبت على الشيء
واما ان البعض لو جد استقاء البعض الآخر فلكون عدم الحكم عند ثابتا على العدم الاصل لا لاحكام الشرع اياه
على عدم الوصف والشرط وكون الشرط عندي منع السبب عن الانعقاد على ما سماني فلا يكون السبب
موجودا في الحال فلم يوجد الشرط وانما قد الوصف بقوله اذا كان موثرا ان يكون عليه لان الوصف قد لا يكون
موثرا في قوله ورد بانكم الا في محور كم فان وصف كونه في المحور ليس موثرا في الحرمة بل رجع هذا
الوصف يحرم العادة فان العادة حرمت كونه في محوريهم وانما كان اقصى درجات الوصف ان يعتبر
موثرا ان يكون علة لان علة بعد تركونه موثرا بعد كون شرطا كما قالوا ان هو ان الناجز هو من العلة والشرط
كل العلة ايجاز ان الشرط اذا وجد الحكم بضاف الى العلة دون الشرط بل رضا والله وجوده لا وجوبه والعلة التي
هي اخر مرتبة من الشرط لانها تبدل في العدم فكيف الشرط الذي هو دونه فحصل بذلك الجواب عما ذكره الثاني قوله
والشرط لا يسبب

والالزم امه اوردت اورد مسلمين يوديهم فيهما اما قابلوه بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه . ومما سلمنا ان الدعوة والشهادة فاشار الى السوال والجواب عنهما بقوله ولا يلزم الى الخراج الحنز يرد على ما ذكرنا من التخصيص بالوصف لا يدل على النفي هذه المسئلة وهي امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل واحد منهما ستة اشهر فصاعدا فقال المولى منقذ ا و

الاكبر مني فانه نفي لنسب غيره حتى لا يثبت نسب الولدين الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوة صار كانه نفى نسب الاخرين اذ لو لا نفيه لتخصيصه اي لو لا نفي نسب غيره الاكبر بتخصيص بالدعوة ليثبت نسبهما ايضا لانها ولدا ام الولد كما قاله زفر اذ لا اثر للتخصيص في النفي لثبت نسب الولد من المولى من غير دعوة الان بنفيه ولم يوجد النفي منه وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولد في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع وقوله ولا قبول الشهود عطف على المسئلة الاولى لا يلزم علينا قبول الشهود ايضا اذا قالوا لا نعلم له وارثا آخر في ارض كذا ووجه الايراد ان الشهود اذا قالوا لا نعلم له وارثا في ارض كذا لا يقبل شهادتهم عند ابي يوسف ومحمد وهذا نص يدل على ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فيرد شهادتهم فاجاب عن هذين الايرادين بقوله لان ذكر فانه دليل على قوله لا يلزم يعني ان نفي النسب عن الاخرين ليس لاجل ان التخصيص بوصف الاكبرية دال على نفي النسب عما عداه بدليل انه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه بان قال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب الاخرين فاتضح ان التخصيص لا يوجب النفي عما عداه بالاتفاق الجمهور لانه مفهوم اللقب بل انما ينتفي نسب الاخرين لما عرفنا ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وههنا يحتاج الى البيان لو كان الولد منه لان الاقرار بالنسب عند ظهوره انه منه واجب شرعا يحرم عليه السكوت عن الاقرار فلما سكت عن دعوة نسبهما يكون كالتصريح بنفي النسب عنهما لا ان الامر على الصلاح حتى لا يصير تاركا للواجب ومرتكبا للحرام وهو السكوت وينفي الولد شيع بالنفي الصريح وكذا بدليل النفي وهو السكوت وهذا نظير سكوت الشارع عن البيان بعد الحاجة اليه بالسؤال فانه كالبيان وكذا سكوت البكر والشفيع والمولى لا يثار الاجازة ههنا الى البيان

فانها صا

فانها صارت بانولد الاوام ولا فنسبه نسب الاخرين بلا دعوة لانا نقول انما يقول كذلك ان لو كان دعوة الاكبر تبيين زيادة الاخرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر هي متساخرة عن ولادتهما فلا يكونان ولدي الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولم يوجد فعدم ثبوت نسبهما لعدم الدعوة التي هي شرط لثبوت نسبهما لا لانه نفي نسبهما بتخصيص الاكبر بالدعوة واما عدم قبول الشهادة عندهما في المسئلة الثانية فليس بناء على ان التخصيص دال على انهم يعلمون وارثا في غير تلك الارض قطعا بل لان تخصيصهم بذكر المكان اورث شبهة لانهم اوهموا انهم يعلمون وارثا في غير ذلك الموضع لانهم ذكروا بلا حاجة اليه والشهادة ترد بالشبهة ونحن لا ننفي الشبهة في التخصيص بالنفي عما عداه ولم يوجد والشبهة كافية في رد الشهادة واما الاحكام الشرعية التي هي غير الشهادة فلا تثبت بالشبهة بل بالحجة المعلومة فلا يكون مفهوم الصفة حجة في اثبات سائر الاحكام وقال ابو حنيفة ان تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة سكوت في غير موضع الحاجة الى البيان لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عن ذكر ذكر المكان واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره لقبلت شهادتهم بالاتفاق فلا يكون السكوت عن سائر الامكنة دليلا على وجود الوارث فيها لانه سكوت في غير موضع الحاجة فلا يكون بيانا ويحتمل ان يكون تخصيصهم ذكر المكان بالنفي للمبالغة في نفي الوارث اي لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولده ومنشاه فاذن لا يكون له وارث في موضع آخر الذي لم يسافر اليه ويحتمل ان يكون للاحتراز عن المجازفة نوع اي يحتمل انا فحصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فاخبرنا عما تحققنا ولا نخبر مجازفة عما لم نفحص فعارض هذا الاحتمال ذكر الاحتمال والشهادة حجة فلا يمنع العمل بها بالاحتمال قال ولو كان الوصف شرطا فالشرط داخل الى قوله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث اقول قوله لو كان الوصف الى آخره تسليم جدلي على سبيل التنزل بعد منعه ان يكون الوصف كالشرط يعني لا نسلم ان الوصف بمنزلة الشرط ولئن سلمنا ان الوصف بمنزلة الشرط فلا يتم ايضا ما ذكرتم لان الشرط داخل في السبب دون حكمه اي انما اثر الشرط في منع السبب عن الانعقاد في الحال الا في منع الحكم مع كون السبب منعقدا وتراخي حكمه الى زمان وجود الشرط الا ان الشرط السبب من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا لا ينعقد البيع

عاد ما لم يحنث بلزمه الكفارة ولا أرى الحنث بطلاق فيما مر تحت الاهليه عند اليمين لا عند
علم ان السبب هو اليمين فوكم اليمين لا يطلع طريقا الى الكفارة ممنوع فانه لولا اليمين لما وجب الكفارة
قلنا لما كانت اليمين مع رضيه لا يصير سببا عند وجود الشرط اصعنى الكفارة الهانوسببا اويظهر
لا تكونا سببا للكفاره مطلقا بل تقول انها سبب بعد فوات البر بالحنث بطريق الاعلام وبعض
الصوم والاحرام فانها بمعنى عزائم ارتكاب يحظور وبما بعد الارتكاب يصير لوجوب القضاء
والكفارة ولهذا يجب بطريق الانقلاب فكانت الكفارة مضافة الى ذكر اليمين لا الى الحنث قبل الحنث والله
في الاسرار ونقول انا لا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب للكفارة ولكن خلفا عن البر عند فوات وتحرير هذا
بعد انقطاع اصله شتان على الكلام في البقاء مستغن عن العلة ابتداء الا ترى ان النكاح ينقطع بالطلاق
الاهليه وقت اليمين ليست لاجل كونها سببا للكفارة بل لكونها للبر والاسباب الشرعيه لا تصلح
العاقل قوله ولهذا اي لاجل المعنى لا ستعذر سببا في الحال لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها
لا تحنث قبل وجود الشرط فلو كان المعلق سببا قبل وجود الشرط لكان سبع تحنث بالتعليق وهذا
متفق بيننا وبين الشافعي نقل اصحابه كالعراقي وغيره فكون الزاما عليه مما هو ثابت عنده قوله وهذا
اي ما ذكرنا من جعل الطلاق والعتاق المعلق بالشرط بحلف بحيار الشرط في البيع فانه يدخل الحكم
دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات فلو دخل عليه الشرط صار في معنى القمار
فصار معنى القمار الذي هو حرام وكان القياس ان لا يجوز البيع بشرط الخيار لكن الشرع جوزه ضرورة
الغبن بمقدار لا ضرورة فيه يدفع به حصول الشرط على الحكم دون السبب اذ لو دخل على السبب
حكما لضرورة استحاله الحكم دون السبب فدخوله على الحكم اسهل تقليلا للخطر فاما الطلاق
فما من قبيل الاسقاطات فيحتمل التعليق بالشرط فلا مانع من دخول الشرط على اصل السبب وهذا الى
لاجل الشرط في البيع بشرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث
لتحقق السبب وهو البيع في الحال وان تأخر حكمه وهو الملك الى زمان انقضاء الخيار واشار الى الفرق بينهما
بقوله ان السبب قصدا
بقوله ان المعلق بالشرط في غير البيع يعرف السبب عدامه قصدا الى زمان الشرط لان احكام

مع اتعاد

الاصل
السبب كما قاله ان قول استغنينا عن قيامه الدليل على الاحكام المحلوف فيها لان الاحكام منبنيه على اصل
تنبيه حلوف الطلاق والعتاق المكره لعدم اختياره الحال والوجود المحل عند صدوره سببا وهو
وجود الشرط فاما قبله فموجب ومحله ذمة الحالف وهي موجوده وكذا الكلام في اخواته وهو عدم جواز التعجيل
لان الذمة محل وجوب النقد المبيع والثمن لكن جاز لعدم وجوب الحد على المرأة ولو استغنى عن كما للعطان
وعدم بطلان الرجوع لجواز نكاح الامة وبطلان الكفر بالرفع الحنث اذا كرنا قال ـــــ وفرقوس اللازم
البيوع لا تنوم مقام المال، المطلوب قوله ـــــ وفرقوا اي فرق الحنث قبل البر الكفارة المالية والبدنية حيث جوز
الاداء قبل الحنث وفرق الثاني ما نقله اعتباره بالاصل للفرق ما ذكره وذكر لان نحو اليمين هو فعل الاداء المال
الواجب به عليه فعل هو معناه بانه المكلف على سبيل التعظيم مختارا على خلاف هوى النفس لاحتمال وجود الله
ماذنه وعلى المال بسبب مقصود في حقوق الله لان الله غني عنه وسبيل الاصطلاح عبادة وانما العبادة المقصود بل
المال آلة لفعل الاداء الذي هو مقصود مثل البدن آلة للفعل فصار ذكر المال كالبدنية من غير فرق ولهذا
لو حلف لا يركب فلانا فركب دابته لحنث ولو حلف لا يضربه فضربه بسوطه لا يحنث لان الركوب
لا يوجد الا بركوب ما يركب عادة والضرب يوجد بالسوط وغيره والفعل عن اختيار ولو حلف لا يضرب فلانا
فعله عن اختيار فاتفق به عند حصول المقصود بخلاف البدن حيث لا يكون فعله الا بالبدن فلا يحنث
لا يحنث الا بفعل البدن لعدم ما يتأدى بالقلب حصول المقصود وهو المسبوق يعطي طاعته من المال لانابة التي هو
فعله عن اختيار فاتفق به عند حصول المقصود بخلاف البدن حيث لا يكون فعله الا بالبدن فلا يحنث
لا يحنث الا بفعل البدن لعدم ما يتأدى بالقلب حصول المقصود وهو المسبوق يعطي طاعته من المال لانابة التي هو
لا يحنث الا بفعل البدن لعدم ما يتأدى بالقلب حصول المقصود وهو المسبوق يعطي طاعته من المال لانابة التي هو
لا يحنث الا بفعل البدن لعدم ما يتأدى بالقلب حصول المقصود وهو المسبوق يعطي طاعته من المال لانابة التي هو

ان التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط لا الانتفاء حتى لم يصح ما ذكرتم بل يقولون التعليق بالشرط لا يوجب
كما في عدم الشرط اذ هو ساكت عنه والحكم فيه باق على الاصل فالعدم عندنا عدم الاصلي لا لعدم الشرط
والاصل ليس عدم الجواز لانه خلقنا وحده تعلق الحكم بنا فان الثواب بخبره وملوه فلا يقوم مقام الماء
المطهر وانما جوزنا التقييد بعد عدم وجدان الماء فبقي فيما وراءه على العدم الاصلي واعلم ان الكرخي رحمه الله
وافق الشافعي في كون مفهوم الشرط حجة والقاضي ابو زيد وافق اصحابنا في ان مفهوم الصفة والشرط
ليس بحجة استدل من قال المفهوم الشرط حجة بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لعويمر انا نقصر الصلوة واذا امنا
ولا واذا خرجتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فاخبر عليه السلام
بحجة ما سألت التي صلى فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلولم يكن
المفهوم حجة لم يكن لسعيها معنى وانما من الفضة او وفق الكرخي بين مفهوم الصفة والشرط بانا نجعل
بالشرط ناقصا لتوقف الحكم على وجود الشرط فاما عدمه وليس في غيره من التصرفات توقف للحكم عليها
فبقي ما وراءه المذكور موقوفا على ما يفهم عدمه من الدلائل ولان ما يدخل عليه حرف الشرط شرط بالاجماع والشرط
لازم من عدمه اذ العدم الشرط واستدل من قال المفهوم الصفة بقوله عليه السلام مطل الغني ظلم قال ابو عبيد
هذا حديث على ان مطل غير الغني ليس بظلم ولذا فهم الشارع وبما من لغة اللغة فلولم يكن المفهوم حجة لما
منه ولا كرقول لابي عبيده في قوله عليه السلام لا يبتلع حرف احد كم فيما خبر من لم يعلم شمول ان المراد من السؤر
رسول الله صلى الله عليه وسلم عالما بو عبيدة ردا عليه من طريق مفهوم الصفة لو كان المراد منه ما ذكر النبي عليه السلام الاكرم
الاستلاء عن العلة بعده لان التقييد من محكم الشيء على كذا لا يكون فيها حجة على غيرها وهذا لان الدلالة
محصورة في المطابقة التضمني والالتزام والدلالة انما تحصل بالنظر عليه على الوجه الذي يحصل
بالنظر عن الخاص فيصير مجملا في حق الحكم
لان ما لم يعلم لعدم لقوله ٢ ومن له مكلم منهما في حرام الصيد ٢ الجزاء يجب على الحاطي وفي قوله ٢ وساب
اللاتي هاجرن مكة والحاصل ان ثبوت الالتزام بهاجر نعمه بالاتفاق وفي قوله ٢ ولانا كلوها اسرافا وبدارا
وفي قوله انما انت منذر من يخشاها وفي قوله انما منذر من اموالكم ومفهوم الشرط معارض بقوله ٢ فاذا احصن

فان ابين

فان ابين بها حسنة وعلمين بصفة على المحصنات ولا خلاف في الامة بل بها نصوحة للحر واذا ابين وان
لم يحصر في قوله وان خفتم شقاق بينهما ونحوه وكما سويم لم يعلم بهم حبر اوقوله ولا كم هو اضافكم على العالم
ان اراد بالخصائص جواز الكفاءة دون علم المخبر بهم وعدم حل الاكراه عند عدم التخصيص وقوله والكتب على حرمة
كما بنا فرهان مقبوضة مع جواز الرهن في غير السفر واشاء الله تعالى الفرس يحيى واجاب صاحب التنقيح عن ما ذكروا
بان التعليق بالشرط موجب الاضافة عند عدمه لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط بقوله والشرط بنا لا لا
خارج توقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء شرط لصحة الصلوة وقد يتخلف المشروط عن الشرط والشرط الذي
يقتضي اضافة المشروط بما سماه وانما الشرط في الثاني فانه لا اضافة له عند انتفاء الشرط فان الشرط قد يوجد
ان لم يوجد عدم الشرط كما لو دخلت الدار فانت طالق بعد سنة الدخول كما لو قع الطلاق بسبب اخر وقد يطلق
بسبب تعذر غير المعلق بالشرط والمعلق لا يكون عدمه عدمه والتعليق بالاولى فالشرط ان عدم قبل الشرط
لا عدم الشرط فانه لا تأثير له في الاعدام فمال ـــــ وبها ما قالوا ان قوله لا تأخذ حضر واحد افق
اذ بين العمل بالاستدلالات الفاسدة ما قالوا ان الفاعل المطلوب به اللفظ المفرد للذات دون الصفات
كحروف المعجم وهو اللفظ الدال على المدلول المطلق مع قيده بصفة زائدة ان المطلق ساكت عن القيد
عليه مع ابوانيات والمقيد ناطق بوجب الجواز عند وجوده وبقي الجواز عند عدمه لكانا ولي بجعله
اصلا لحمل المجمل الساكت على المقيد الناطق المطلق على السوم في الزكوة وبقوله عليه في خمس من الابل السائمة شاة و
السائمة شاة محمول على المقيد بصفة السوم ما لانتفاء وبقوله عليه في خمس من الابل السائمة شاة و
المطلق من نصوص الشهادة مثل قوله ٢ واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله ثم لم يأتوا بأربعة
شهداء وقوله عليه لا نكاح الا بشهود محمول على النصوص المقيدة ما العدالة حتى شرطت العدالة في
الشهادة وكذا المنصوص مثل قوله ٢ واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ممن ترضون من الشهداء وفي قوله
لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وكذا نصوص البدايا في المتعة والقران مثل قوله ٢ فمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي مطلق عن قيد التتابع الى الصوم وقد حمل على المقيد بالسبع الى الصوم في حرام ان قتل الصيد
وبقوله هدايا بالغة الكعبة فحمل المطلق على المقيد وكذا اذا حمل المطلق على المقيد عند

ان كانا اى الاطلاق والتقييد حادثين مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان وسائر الكفارات
مثل كفارة الظهار وغيرها فان الرقبة فيها مطلقة وقد حمل المطلق على المقيد حتى لا تؤدى سائر الكفارات
الا بحرر الرقبة المؤمنة عنده وهذا لان قيد الايمان زيادة ووصف بحرى بحرى الشرط فوجب تحقق عدم
الوصف المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اذ الكل يحرر لكفر يرع للستر
والزجر فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الايمان فى كفارة القتل جعل جنس المقيد كالمذكور فى العبد
المؤمن عن الزكوة وصار ذكر ياسائى سائر الكفارات بمنزلة الكفارات بمنزلة ذكر الرقبة المؤمنة عنده وهذا
المطلق على المقيد اى قوله وظهور الاحناف الحمل اصولى وعند الاكثر المطلق على المقيد والكانا
اى القيد والاطلاق حادثين بعد ان يكونا حكمين اشار بقوله فى حادثة انهما ان كانا فى حادثتين لا يحمل
على الآخر بالطريق الاولى واشار بقوله بعد ان يكونا حكمين الى انهما لو كانا فى حادثة واحدة فى حكم واحد
يحمل المطلق على المقيد بالاجماع لامكان العمل بهما دبير على ان المطلق لا يحمل على المقيد وتقرير انا اجمالا
الدليلين حيث امكن العمل بهما فى مورده فلا يحكم بالتكرار باحدهما وفى الجامع الكبير العمل بالمطلق واجب
لان المطلق احلى وهو ما كان المكلف من الاتيان باى فرد من افراد ذلك الحصة شاء والمقيد عكسه
والتوسعة والتيسير كلا تكليف ولا يحمل احد المقيدين على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يحكم عكسه اى
كان فيه ابطال صفة الاطلاق والتحقيق ما بان صفة التعليق لان المقيد يوجب التعلق والمراد
كان فيه ابطال صفة الاطلاق والتحقيق ما بان صفة التعليق لان المقيد يوجب التعلق والمراد
بالمقيد ما اسرابل فانهم لو ذبحوا قبل السوال اى فرد من افراد البقرة شاء والكلام لكنهم شددوا فشدد الله
الامر عليهم فبشدد الله عليهم لم اشار الى الدليل الآخر بقوله وفيه اى فى آية المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عمل بنص كل من المطلق والمقيد على ما وضع له كل واحد منهما وهما واجبان بالاصالة
ثم اشار الى دليل آخر من المنقول على ان العمل بالمطلق واجب وهو قوله ولانا امرنا بالتوجه الى الكعبة
فى الصلوة وذكر ان الوصف المطلق يسكت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهى عنه بهذا النص وكان
العمل بالنظم وهو الاطلاق واجبا وفى الرجوع الى المقيد ترك العمل بالمطلق مع امكان العمل به اوالزام
على هذا المنهى عنه لو ضحه الذى ليس فى السوال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذكر واجب ولا يرد السوال
على ما هو مفسر

على ما هو مفسر ومحكم فعلم ان النهى ورد عن السوال عما هو ممكن العمل به مع ابهام اذ السوال
عما لا يعمل به وذكر لانا نحمل ما فى بقرة بنى اسرابل على ما فى آل عمران عباس رضى الله عنهما
اذا اطلقوا ما اطلوه ولا تعدد والجمع فى ابهات النساء بالدخول بالنساء بمعنى اذا كان مطلق اللفظ يحتمل الفرد واحد والجمع ما سواه فمن يعتد جمعه الزنا يبدء بالدخول
بالنساء والعمل الاطلاق فوق عامة الصحابة فى ابهات النساء لورودها مطلقة فى قوله
وامهات نسائكم فالمراد من المراة مجموع فى كتاب الله فامهات الزنا تحرم بمجرد العقد الدخول اثابت
فى الوسع فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من تعدم فالرابع جسم ومحمد جوابا على المطلق
لا يحمل على المقيد وان كانا فى حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين وقالا لمن قرب المراة التى ظاهر منها
فى حال صوم كفارة الظهار لعلة عامدا او ناسيا سواء الصوم انه ساقط الصوم خلافا لابى
يوسف لان شرط الخلاء عن المس اى عن الدخول من ضرورة عدم الصوم على السواء فى حظوة
كفارة الظهار بالصوم والاعتاق يستدعى التحرير بلا من ضرورة وذكر ان المنصوص
عليه العلة دون الحكم وذكر يلزم اشتراط العلة اشتراط الحكم ضرورة اذ لو وجد فى حال الحكم كان
فيه وذكر ان اشتراط العلة منصوص عليه فى الاعتاق والصيام حيث قال الله فصيام شهرين
من قبل ان يتماسا وقال فيحرر رقبة من قبل ان يتماسا فى الظهار اى العلة غير منصوص عليه فى
الاطعام حتى ذكر فيه الاولة فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقيد من قبل ان يتماسا
فكون الصيام والاعتاق مقيدين بالعلة والاطعام مطلقا عنها فلم يحمل المطلق على المقيد
فلا يشترط العلة لان الحكمين يختلفان اذ الاطعام غير الصيام والاعتاق وبحمله عليه
لغوات الشرط وهو العلة واذا اجامع فى حال الاصام ناب عليه الاسماء لعدم اشتراط العلة
فيه لان الاخلاء عن المس بدل صحيح لاشتراط العلة وقد سقط اعتبار العلة بعد ما جاء
فى حال الصيام فسقط فى صحيما لانا نقول الحكم الثابت بالنص شان الاحلاء والعلة فوجب
العمل بما قدر عليه وسقط ما عجز عنه ولذا نبا على المطلق لا يحمل على المقيد فلما عجز السيد عن الاطعام
فانه يصام فى قتل الخطاء والظهار

من جنس الارض كالرمل والجص والنورة والزرنيخ وما يشبههما وان لم يكن ترابا عملا بالمطلق
من الخبر وهو قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ومطلق الارض يتناول كل ما كان من جنسه
وكذا يجوز بالتراب عملا بالمقيد من الخبر وهو قوله عليه السلام التراب طهور المسلم فيثبت بالتراب لا لنفي الجواز
بغيره ولا يحمل الحمل الاول على الثاني لما قلنا وانما لا يحمل المطلق على المقيد ههنا لاختلاف المحل فلا يلزم منه
محال بخلاف ما اذا كان الحكم واحدا كما سياتي تعالى ـــــ وقيد الاسامة لا يوجب نفيا الى قوله لانه
لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع الخ ـــــ هذا اشارة الى الجواب عما استدل به الشافعي بجواز حمل
المطلق على المقيد بتقريره انا لا نسلم ان اشتراط السوم بطريق حمل المطلق على المقيد ولئن قيد الاسامة يوجب نفي
الزكوة عن غير السائمة بل قيد الاسامة لا يوجب نفي الزكوة عن غير السائمة عندنا لانه ساكت عنه وانما لم تجب
الزكوة في غير السائمة بنص آخر مشهور اوجب نسخ اطلاق النص المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة فلولا هذا النص لاوجبنا الزكوة في غير السائمة ايضا بالنص المطلق لان النص
المقيد بالسوم ساكت لا يوجب نفيا ولا اثباتا فيما عداه والنفي والاثبات فيما عداه بالدليل وكذا قيد العدالة
في الشهادة لا يوجب نفي شهادة غير العدل لانه ساكت عما عداه واشتراط العدالة في عامة الشهادات
ليس بطريق حمل النص المطلق عن العدالة على المقيد به بل بسبب ذكر نص آخر وهو قوله ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا اوجب النص الذي ورد في خبر الفاسق والامر بالتثبت فيه وهو يدل على اثبات الامر والتثبت في خبر الفاسق
وعدم الاعتماد على قول الفاسق وذلك يدل على اشتراط العدالة لقبول الشهادة فلولا هذا النص لقبلنا شهادة
بالنص المطلق فان النص المقيد بالعدالة لا يوجب النفي عما عداه فيثبت الحكم فيما عداه بالدليل والاطلاق
دليل وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة الى الحرم لم يثبت بطريق حمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله فمن تمتع
بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة بل بالنص الوارد
فيه وهو ان الله بعد ذكر الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق او بسبب ذكر مقتضى اسم الهدي فانه اسم لما يهدى
الى الحرم وكذا قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين ولم يثبت اشتراط
التتابع في صوم اليمين المطلق عن قيد التتابع بطريق الحمل على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع بل بسبب

زيادة على المطلق

زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وهي مشهورة فيجوز الزيادة بمثلها على الكتاب
بخلاف قراءة ابي بن كعب في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعة حيث لم يوجب التتابع في قضاء رمضان بحمل
المطلق على المقيد لانه في حكم واحد في حادثة واحدة او بطريق الزيادة على النص وذلك لان قراءته شاذة غير
مشهورة وبمثلها لا يزاد على الكتاب ولا يترك اطلاق الكتاب به قوله ثم لم يجمع بين قراءتيه اي قراءة ابن مسعود في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة غيره من غير قيد متتابعات وهذا جواب عما يقال هلا جمعتم بين
القراءتين وجعلتموها كالنصين وعملتم بهما بجواز الامرين التتابع وعدمه في كفارة اليمين كما قلتم في صدقة
الفطر فما الفرق بينهما بتقرير الجواب ان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم الواحد وهو الصوم وهو [illegible]
لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان في شيء واحد
فلو عملنا بالنصين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او يلزمه صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد
وهو خلاف الاجماع فعلمنا ان المراد من المطلق المقيد فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق
سببا وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد والنص الاخر جعل رأس المسلم سببا وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا
على سبيل البدل كالملك يثبت بالشراء والهبة والصدقة والوصية والارث فاذا انتفت المزاحمة وجب
الجمع باجراء كل واحد من المطلق والمقيد على سننه من غير حمل احدهما على الاخر فيجب اداء صدقة الفطر عن العبد
الكافر بالنص المطلق وعن المسلم بالمقيد لا يقال اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من
المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فلم يبق لذكر المقيد فائدة لانا نقول ليس كذلك بل فيه
فوائد وهي ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب او الفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة او على انه اسم
حيث نص عليه بعد دخوله تحت الاسم المطلق كتخصيص الصلوة الوسطى وجبريل وميكائيل بعد دخولهما في
الصلوات ودخولهما في مطلق اسم الملائكة ومتى امكن العمل بهما واحتمل الفائدة فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق
وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن بان يقول
بجواز الامرين عملا بهما وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين الضدين لان المكلف يخير بينهما

المحرك وجود في الشرع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق فان قيل فاحملتم المطلق على المقيد في قوله عليه اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وترادا فانه مطلق وقوله عليه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فانه مقيد بقيام السلعة
وذلك لان ابا حنيفة وابا يوسف قالا انما يجري التحالف بينهما اذا اختلفا والسلعة قائمة اما اذا كانت السلعة
هالكة لا يجري التحالف فرع ان القيد والاطلاق في السبب والشرط دون الحكم قلنا ما حملنا المطلق على المقيد بل بما
باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه ايجاب التحالف
حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا حال قيامها واعلم ان ورود المطلق والمقيد على سبعة وجوه الاول
ان يكونا في السبب كما في صدقة الفطر او في الشرط كقوله عليه لا نكاح الا بشهود وقوله لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل والثاني ان يكونا في حكم واحد في حادثة واحدة اما كما في كفارة اليمين الثالث ان يكونا في حادثة واحدة في
واحد نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كافرا والرابع ان يكونا في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد
صوم الظهار بكونه قبل التماس واطلاق اطعامه عن ذلك الخامس ان يكونا في حكمين في حادثتين كتقييد
الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار السادس ان يكونا في حكم واحد في
حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل والنوع الاصوليين
على ا يحمل المطلق على المقيد في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر
بعض الشافعية الحمل في القسم الرابع واجمعوا على وجوب الحمل في القسم الثاني واختلفوا في القسم
الاول والاخير فعند جميع الشافعية وبعض اصحابنا الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى
قياس وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا يحمل المطلق على المقيد
فيه وعند الشافعية يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه
من باب المحذوف الذي يسبق الى الفهم معناه كقوله والذاكرين الله والذاكرات وقال المحققون منهم
انه يحمل على المقيد قياسا من جمع شرائطه وهذا هو الصحيح عندهم قال ـــ وهو نظير ما في
سبق من التعليق الى قوله كالظهر قبل الزوال قوله ـــ اي العمل بالمطلق والمقيد الوارد في
السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند انتفاء

لجواز وجوده

لجواز وجود الحكم بسبب آخر وهو السحر فصار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلا معلقا بالشرط لو وجد
تنجيز وجوده ومرسلا اي مطلقا عن الشرط غير متعلق به ولا يلزم منه محال لان الارسال والتعليق
يتنافيان وجودا فانه في حالة الوجود لا يثبت الحكم بالارسال والتعليق معا اذ لا يوجد الحكم الا بعلة
واحدة لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين باستقلالهما كالملك لا يثبت لشخص واحد في شيء واحد بالبيع
والهبة معا بل باحدهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود الحكم كان محتملا للوجود بطريق الارسال وحكم
الشرط كما يجوز ان يثبت الملك بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا تعلق الحكم بالسبب المقيد لا ينافي وجوده
بالسبب المطلق فيجوز وجوده بالسببين على طريق البدل فلا يحمل احدهما على الآخر لعدم المنافاة وهذا
النظام في الحقيقة جواب عما اورد الشافعي على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة حيث قال لما
علق حل نكاح الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يثبت ذلك الحل بعينه قبل وجود الشرط بدليل آخر وهو
قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لان الشيء الواحد لا يكون منجزا ومعلقا فاجاب بانهما يتنافيان وجودا اما
قبله فلا منافاة فان الطلاق يحتمل الوجود بوجود الشرط اذا علق به ويحتمل الوجود بالسحر فكذا ههنا
قوله والشافعي لم يعمل هذا ايراد نقض على قاعدة الشافعي فان عنده يحمل المطلق على المقيد ثم لم يحمل
صوم كفارة اليمين الذي هو مطلق عن قيد التتابع على صوم الظهار والقتل المقيد بالتتابع مع كونهما
من جنس الكفارات كما حمل الرقبة المطلقة في اليمين عن قيد الايمان على المقيد بالايمان في كفارة القتل
وهذا منه تناقض لانه قد لزمه بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوب الحمل في باب واحد لا يقال
ان في الاعتذار من جهة الشافعي والجواب عن هذا النقض بان المطلق انما يحمل على المقيد عنده اذا كان
له اصل واحد بان لم يكن الا مقيد واحد فاما اذا كان للمطلق اصلان متعارضان في التقييد فلا لان
حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير مرجح وههنا الاصل متعارض لان الصوم المطلق في كفارة
اليمين يرجع من صومين مقيدين مختلفين في التقييد لان احدهما وهو صوم القتل والظهار مقيد بالتتابع
والآخر وهو صوم المتعة مقيد بالتفريق حيث قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة حتى لو صامها متصلة لم يجز فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع وانما

لا اعلم هذا الاعتذار من جانب ابي حنيفة ولا ما تقولون ان صوم المتعة ثنى كفارة بل يتسلسل بدليله انه
الدم الذي كان الصوم خلفا عنه والدم ليس بكفارة فكذا خلفه فاذا لم يكن كفارة لا يصلح مثلا
لصوم اليمين لانه ليس من الكفارات ليتعدى كحكم الله فلا يصلح ان يكون صوم المتعة اصلا
كفارة اليمين لعدم المجانسة من حيث الكفارة فلم يتولد الاصل واحد وهو كفارة الظهار والقتل
لامكان المناسبة بالخطر في الخمسة وليس في حس القارة صوم فحدد بالعزيمة فلم يثبت بعارض
الاصلين فكان سبيع ان يجب الهدي عنده ثم يحكم فكان متناقضا هذا الجواب على تقدير تسليم ان صوم
المتعة سدد بالعزيمة انشاء الى جواب آخر بالمنع وهو على ما لا يخفى ان صوم المتعة سدد بالعزيمة
بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع من بلده حلة حاز عنده ولو صامها بعزمه قبل الرجوع لا يجوز
بالاتفاق فعرفنا انه غير سدد بالعزيمة لكن صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما مطلق
وقتا وهو ايام النحر والاخر وقته بعد الحج وهو السبعة فان صوم السبعة اضيف الى الوقت بقوله
اذا رجعتم الوقت لقوله تعالى فصام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم والمضاف الى الوقت لا يجوز
اداؤه قبله لعدم شرعيته كالا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واذا كان صوم السبعة قبل ايام النحر
صوم السبعة قبل ايام النحر ما عينا انه لم يشرع قبله لان العزيمة واجب واذا ثبت ان صوم
المتعة ليس بعدد بالعزيمة لم يتولد ظهار الاصل واحد فلم يتأدى اصلان فيجب الهدي لهما انه
فلزم الساقط بها قالا ومنها ما قال بعضهم الى قوله على اسباب خاصة انتقل الى البدل
ومنها ان لا يستدل الا بالوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان العام يخصص بسبب اي بمعنى عليه ولا
عنه ولا بد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ما هو المتفق عليه مما هو المختلف فيه ولهذا قسمه
اقسام وذكر ان الخلاف في القسم الرابع وحاصله ان العام لا يخلو اما ان يكون وارد ابتداء لسبب
منعولا وجوابا للسوال ابتداء او لا يكون كذلك والجواب اما ان يكون زايدا على قدر السوال
على قدر الجواب او لا يكون زايدا فهذه اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء وتقدم سببه كالذي
انه عليه سهى فسجد وهذا يخصص بسببه بالاتفاق لانه كالجزاء لما تقدمه بكلمة الفاء تنبيها على المتقدم

لما

عليه دون

جملة وجوده وحكم العلة مخصوص بها ومن هذا القسم قوله عليه السلام ما عز فرجم وقوله تعالى
والزانية فاجلدوا وقوله السارق فاقطعوا الثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غير مستقل
بنفسه سالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملة فلا يجوز فصله للعلة
فيتصل بما قبله ليلا يلغوا وليدل قوله فارجموا الخ الذي عليكم كذا فارجموا وعلى هذا
افترقا الان هذه الالفاظ لا تستعمل بنفسها فتصل بالسوال المذكور الذي كان سببا لهذا
الجواب وصار ما علم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال رجم كذا فارجموا ما خرج مخرج الجواب
وهو مستقل بنفسه ولم يرد على قدر الجواب فكذا ان يخصص بما سبق وصار ما ذكر من السوال والجواب
بمنزلة ما لو سأله عليه ولكنه يحتمل الابتداء والاستئناف فاذا نواه بصدره بانه ونفاه اصلا
الى الفاظ بان قال ارجم الا زيدا بعد ما تعذب فقال ارجم تعذب بعدي ارجم يخصص بذكر العذاب الذي دعوا به
حتى لو صار الى هذا معذبا او بعذب معي يوم اخرجا لا يحنث وعند زفر هو واقع على هؤلاء كما
لو ابتدا اليمين به وعلى انا خصصنا بالقرينة لدلالة الحال لانه لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه
صار كانه قال ان تعذب العذاب الذي عوتني به بعدي ارجم ولذا السوال عن الاعسار عن جنايه
بان قال رجل لاخر اكر تغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابه فقال ان اغتسلت فعبدي
حر فانه يخصص بذكر الاغتسال المذكور لانه خرج جوابا له فتخصص به هذه الدلالة حتى لو اغتسل
لا عن جنابه لا يحنث والرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زايد على قدر الجواب ان قال
في المسألة المذكورة ان اغتسلت الليلة بزيادة الليلة او ان تعذبني اليوم بزيادة اليوم فهذا
الرابع وهو موضع الخلاف فعندنا وهو مذهب عامة العلماء البصرة لعموم اللفظ لا لخصوص
سوال كان السبب سوالا وابتداء ووقوع حادثة فاذا نزل نص عام في بعض ما تناوله السبب عليه او حادثة او
لواحد سوالا وجوابا وغيره لعموم ما يحتمله بحسب حادثة وقال مالك والشافعي يخصص
وارد باللفظ العام الواحد مجازا وانما يثبت الحكم في غيره مصرحا او ما يقاس وكذا الحكم عندهما
لو سئل عن حادثة فاجاب بجواب عام يخصص بجواب السوال لان من شرط الجواب المطابقة فلو اجرى

على العموم ثم سوء طابقها بل يصير امرا آخر كلام ولانه لو نقل سببه دليل على اختصاص الحكم به اذ يكون
عاما لكن ينقل السبب فائده ولانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واجراءه عن العموم
بالاجتهاد كما جاز تخصيص غيره لان سبه العموم متساوية الجميع الافراد وقال بعضهم انما يثبت
السبب سوا بل يخص به وان كان وقوع حادثة لا يخص وفرق بينهما بان الشارع اذا
لحكم في حادثة ابتداء فلم السؤال والظاهر انه اراد بمقتضى اللفظ اذا لم يمانع عنه بخلاف ما لو سئل
اذا الظاهر انه اراد الجواب بخصوص عينه ولم يرد ابتداء الكلام وحينئذ انما عبر لفظ الشارع
اولى من عبارة السبب واللفظ عام فيجري على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولان الشارع
لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان المقصود العموم لان الفائدة
الزائدة وهو بيان ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء الصيغ العامة على عمومها وان
كانت واردة في اسباب خاصة فان اية الظهار نزلت في حق اوس بن الصامت واية اللعان
نزلت في حق هلال بن امية حين قذف امراته بشريك بن سحماء وفي عويمر العجلاني واية القذف نزلت فيمن
عابشة واية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة الحجن وقوله عليه السلام اما اصاب ذبح
طهر فانه في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه
والجواب عما ذكروا انه لا كلام ان السبب المنقول المروي بان الحكم يعلم به والزيادة على الجواب لبيان
فوائد بعد ظهور زيادة موسى عليه حين سمع قول الله تعالى في شأنه نوعه عن اساءه وما لك بيمينك يا موسى فقال
عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى ويدل انه عليه السلام سئل عن الوضوء
بماء البحر زاد وقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته على ان الزائد ليس بمطلوب لانه تطوع وزيادة فظهر ان
الاحكام الشرعية فكونها على اعتبار رعاية المطابقة اللفظية والسبب لا لحل بخلاف الخطاب الساقط
جواز اخراجه وفائدة تقرير السبب ليس مقصورا على التخصيص لجواز ان يكون الفائدة مجرد
التقرير واقسام اخراج السبب بالتخصيص الاجتهادي بعضها بخصهم وهو ان الكلام في العام
لا يخص سببه في القسم الرابع وبخصص في الاقسام الثلاثة والعموم مجموع في العمين الاولين

الاربعة

الاربعة فلا يتصور فيه التخصيص لانه نسخ عليه وذكر لان قوله عليه السلام فيما سقت السماء والبئر
فرحم لبس بعام فان المذكور فيه الفعل والحكم له والمحذور الذي دار عليه الفعل واقع في الاثبات
فلا عام وكذا قوله ليلى ونعم لسانا عين فان نعم اسم ان يلفظ لفظ ومعنى اللفظ ومعنى الباب
الا مسلم يبقى في بعض الشروح وفاز ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله فرحم عام
حتى الاسباب لانه يحمل انه رفع لورده او قبل صغر حوائط نساء في الارض او ساسة او زخر بعيد
احصان وكذلك قوله فسجد يحمل انه وضع للتلاوة او لقضاء المنذورة والسهو وكذلك قوله نعم
عام لاجابته من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم المضمر الاخير ظاهر لان المصدر
الذي دار عليه الكلام نكرة في موضع النفي فيعم فان الكشف هذا تكلف وما ذكرناه اولا اظهر والوقوف
لعامه الكتب واراد بهذا ما ذكره بقوله فيما سبق وما لشيخ الاسلام في تخصيص السبب بالسبب وكم سئل
ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود والمراد لو كان سبب الورود دار يرده السبب الخاص
او العام ولا بد من قصد المكلف بتبليغ صورة السلام نعم قد تقارن قرينة الحال اي حاله ما يخص الخاص
به سوا كان سبب وجوب او سبب ورود وسوا كان الافضاء عاما او خاصا ما قاله وعلى
كلتا حالتي الاول والثاني دلالة قوله فسجد على الاسباب بالاقتضاء او المفهوم لا بعمومه ولهذا لا يصح به
تخصيص بعض الاسباب كما عرفت فلا حاجة حمله عاما بعبارة الاسباب وضعف المانع ظاهر وامام
على الثاني فلان التخصيص بعض سابقه العموم فان الخلاف واقع فيه فكيف يصح قوله سوا كان اللفظ
عاما او خاصا اذ الظاهر لا يحمل ان فيه اثبات والخوان قوله فسجد وقوله فرحم مطلق لا عام ولا قوله
على وضع مطلق لا عامين ولكن كان للاول فيها واحد اطلق المطلق اسم العموم على سبيل التغليب
على ان المطلق عام عند الخصم والعبارة الصحيحة ان نعما العام لا يخص سببه وكذا المطلق لا سببه
قال ومنها ما قال بعضهم ان القرآن في النظم نوعان القرآن في الكلام الى قوله فكان حق الجواب
حكم الاداة اما ان ـــــ ومنها ان من الحدود الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان بعض اهل النظر
ان القرآن في النظم اي عطف بعض الكلام على بعض نوعان القرآن في الكلام اي الوحي المركب والماء في الكلم

من المعطوف والمعطوف عليه وان كان في عطف الجملة التامة انما حتى قالوا ان الواو بين الجملتين
جواز العطف في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لوجوب الاتيان بالزكوة على الصبي والمجنون
كالاتيان بالصلوة عليهما بناء على ان المخاطب بأحدهما غير المخاطب بالآخر فلم يكونا مخاطبين بقوله
اقيموا الصلوة لم يكونا مخاطبين بقوله وآتوا الزكوة وذكر ان العطف يقتضي الشركة ويتعلق
الاشتراك بمصب التشويه فيحصل الغوار بالشركة في الحكم وان كانا ظلمين تامين واعتبر الحملة
اي قاسوا الجملة التامة كالمفرد في الاشتراك فان من قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يوجب تعلق الطلاق والعتق جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين جملة تامة مستقلة
فقد ذكر كان الشرط بواسطة العطف ولم يمنع كونهما من من الاشتراك فيحصل الغوار بالشركة مطلقا
لوجود المقتضي وهو حرف العطف وعدم المانع وهو كون الجملة تامة ولهذا اعتبر تم ذكر في قوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون استثناء الجملة الاخيرة وهي
مع ان كل واحد منهما جملة كاملة وهذا فاسد اذ على هذا يلزم الشركة في الجملة وقياس الجملة الكاملة على الناقصة
فاسد لانه قد سبق ان الفرق وذكر ان الاصل في كل كلام ان يسند بعضه وتسرد بكليه وفي اثبات الشركة
جعل الكلام مع كلام الواحد وهو خلاف المقصود فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانها لما احتاجت الى المجرور وجب عطفها على الكاملة للشركة في الخبر ضرورة الافادة عند عدم العطف
التامة فلم يجب الشركة والى هذا المعنى اشار بقوله لان الشركة انما يجب للجملة الناقصة لافتقارها
الى ما يتم به فاذا تم بعضه لم يجب الشركة لزوال الضرورة ثم استدرك بقوله الا ان يقال ان
تم بعضه لم يجب الشركة للحوالة عما ذكره للخصم من ان الشركة قد وجدت بين الملتبس الناقص كالله
والاله المذكورتين بمعرض الجواب ان الموجب للشركة هو الاقتران بأداته معه وجودا وعدما
لكن الاقتران تارة يكون لعدم الخبر كما في الجملة الناقصة وتارة يكون من جهة المعطوف وان كان تاما في
الخبر كما في الجملة المذكورة وسيأتي تحريره والى هذا اشار بقوله ولهذا اي لاجل ان الشركة للاقتران
فلما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حران العموم يعلو بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي

حر فلم كان

حر وان كان تاما من حيث الاسناد لكنه ناقص في حق غرضه وهو التعليق لانه عرف دلالة الحال ان غرضه
تعليق العتق بالشرط لا تحريره ولم يذكر له شرطا على حدة فصار قاصدا من حيث الغرض وغرضه على
الشرط فيثبت الشركة للاقتران بأحدهما حتى يلزمهما غرض التعليق كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وفركر طالق فطلقت فركر في الحال ولا يعلق طلاقها بالشرط لانه لو كان غرضه التعليق لاخص قوله وعبدي
ولم يعد فركر طالق لان خبر الاول وهو طالق يصلح خبرا للثاني لمكان الشركة بالعطف وحتى يتعلق
وانفراده بالخبر دل ان مقصوده التحقيق لا التعليق فلا تعارض بين تعليق العتق لان خبر الاول وهو طالق لا يصلح
خبرا للثاني فاحتاج الى ذكره فلا يرد ذكره على ان مقصوده التحقيق فلهذا علقناه بالشرط وهو يطيق
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حران دخلا فانت طالق وعبده حر يعلو الشرط ولا يتعلق
عتق الثلاث لان حق زينب وتعليق بعض الطلاق في حق عمرو لا يكفي ذكر الا فاعاده الخبر كما في قوله
وعبدي حر فصار الحاصل ان الشركة لم يجب لنفس حرف العطف والا لما تخلف عنه واو جعل عطف
الجملة على الجملة دون الشركة كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره فان مثل هاء الله تعالى قبل ذلك وهو قوله
وقوله ليس كمثله شيء وتقدم الارحام وقوله وما ذبح على النصب فلو هم وسوء الادب على من يتأمل هذه الجملة
ولهذا لم يشاركه ما بعدها في الاعراب بل الشركة لنفس الاقتدار بما عبار الجر وما عبار النصب عليه
سواء كان تعليق يحصل ان يكون الشرط ما تقدم عليه او تعليق بطلان ان يكون الشرط ما لا يوقف
كمشيه الله وحتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حران كلمت فلانا راكبا فانت طالق
الى الليس مع ان كل جملة تامة من حيث الخبر والتعليق لكن الجملة الاولى لما قصد من حيث تعليق بطلان
تامة من حيث يتعلق بحصول ما علقت الثانية فان قيل لو ذكر كان مشيه الله فلان ما لا بعد
المستثنى الى شاء فلان سفر الاستثناء الى اليمين ايضا وعلى قضيه ما قلتم وجب ان يتعلق الجزء
بمشيه فلان دون الطلاق لان الكل يتعلق بحصول الامكان الوقوع على مشيه فلان فلا اقتدار لاحد
المتلبسين الاخرى قلنا ان الجملة الثانية وان كانت كاملة من حيث التعليق لكنه ناقصة من حيث الخصوص الى
مشيه فلان لان التعليق بمشيه فلان لم يكن وهذا يسمى في الجلي والاولى ايضا ناقصة بعدم

مشارك للنافي للافتقار في جعله قيده قوله وكلا فلنا اي كل قوله وعبد جراره في حوا المعلوق قاجراره
كان تاما في حوا الخبر قلا لكر قلنا في قوله ولا تعلموا لهم شهاده ابدا وان كان تاما في نفسه لكنه من حيث
انه يصلح جزاء اي من حيث رد الشهاده وعدم قبولها يصلح جزاء والكريم الحي فانه يترجر بعد الشهاده
اكثر من جزال الكلام يصلح جزاء زاجرا للسفيه الفتح اي الجاهر فانه لا معنى لرد قوله سل لا يترجر الا بامر
المولى فتلوز المجموع حدا التحصيل الانزجار مطرد العموم منتفي الحد لانا نمنع حينئذ ان عدم قبول الشهاده
يصلح جزاء منعوا الى الشرط اذ لا دليل له من الشرط بجعل قوله ولا تعلموا شارك للاول وهو قوله
فاجلدوا في كونه حدا فلوز رد الشهاده من تمام الحد ولنا اي لا نسلم ان رد الشهاده يصلح جزاء
فلوز مشاركة للاول في كونه حدا فرضي رد الشهاده الى الامة اذ الخطاب في قوله ولا تعلموا لهم
للامة كالخطاب في قوله فاجلدوا اذ امامه الحدود منوط الى الولاة ولان القاذف يمسك بسبب المطالبة
ومن قصة رضه باللسان فالمناسب ان يتارب ها لرقوله الصادر من اللسان كما قطع اليد في السرقة
التي هي الاخذ بغير اللسان لا سالوز بعد الزجر والجاوه شرعت زواجر فزيد الجلد لتحصل الانزجار
مطلقا واما قوله ولا تقبلوا الخ فاسقون لا يصلح جزاء الان الجزاء ما يقام على الاسداء ولا به الاسم
للحكاية عن جزاء فاعله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لانه جملة اسمية خبرها معرف باللام
فلا يصلح من تمام الحد فكان في حكم الجزاء في حكم الاسداء اي كان كلاما مبتدا عليه سبيل الاستيناف فيما
عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق لان واولئك هم الفاسقون جملة اخباريه لا يصح خطاب للامة فصل
قبله جملة انشائيه خطاب للامة بخلاف قوله ولا تعلموا فانه ايضا جملة انشائية خطاب للامة فصح
عطفها على قوله فاجلدوا والى قوله فلا تعلموا عن قوله فاجلدوا مع دليل الانتصار وهو
كونه جملة انشائيه صالحة للجزاء منوضه الى الامة مثل الاولى واوصل قوله واولئك هم الفاسقون
مع قيام دليل الانتصار وهو كونه جملة اسميه عن صالحه للجزاء قال ومن الممكنات الخ
الى قوله قلنا ملت وحدت الممكنات للخصوم صعيفا اقول
ومن الممكنات ان لا يكون المسئول اسأل الذي غير ناقض للوضوء واركان
المسئول انا فيه ما روى عن النبي عليه انه قاء فلم يتوضأ الا ان الذي غير ناقض للوضوء

ملا النقض الا طلاق المذهب المسئول فاسد لان الحديث دليل على عدم التوضي عقيب القي من غير تراخ اذ النا
للتعقيب مع الوصل والنزاع في ان الوضوء غير واجب عقيب القي والحال انه لم يكن له ارادة الصلوة
وانما توضأ النبي عليه عسى اما ما علمنا انه كان قبل دخول وقت الصلوة او كان في الوقت سعة
والنزاع في هذا وانما المراع في كون القي ناقضا اذا كان ملا النقض والحديث لا سعرض لذلك اذ عدم التوضي
عسى ان يكون لعدم الاحتياج على التوضي مطلقا اذ سلب الحاصل لا يدل على سلب مطلق السلب نعم لو نقل انه قاء
فلم يتوضأ وقط بعد وفر بحضرة الوضوء كان لهم بعض التمسك به ولكن الشان في ذلك على انهم وان نقلوا
فقد الاصلح دليلا لهم لانا نحمله على العليل اما ما عنا انه الماسب كما زالنبي عليه فان لزه الفي
مدار على كثرة الاكل لينبو المعده عنه والنبي عليه سلم كان ياكل الاقدر الحاجه اود فعا للتعفن
عنه ومن قوله عليه سلم قاء وزعف صلوته فليسمر فرفان الانصراف عن الصلوة لا يجوز بدون
نقض الوضوء وقوله عليه حين عد الاحداث حلمة اود سعة ملاء الفوه على ان ما ذكره الشافعي فعل
محل وهو انه لم يتوضأ وما ذكرنا قول غير محمد فكون راجحا وكذا مسلم قوله له حرمت عليكم الميتة
لاسات فساد الماء بموت الذباب فاسد لان النصا بسبب حرمه اكل الميتة والنزاع في فساد
لون الذباب ولسوق النص لبيان عدم ذكره حرمه اكل شيء ان كلهم سمعا كالبطين
وانما المسح على خلاط الدم ناجزا المسه مالموت ولادم في الذباب فلا يفسد موته في الماء وكذا
مسلم قوله عليه للمراه السائله عزم المخض جسمه ثم اقرصه ثم اغسله الخ لان النقض بتحقيق
والنزاع في اطراد الاصابع لعدم حوار سعال المايع بنظم النجاسه العسمه فاسد لان الماء
لو حوب بحمل النجس بالماء حارقا فاسدا على المحل ومن قوله لان النجس ما دام قائما بالمحل يحب سعاله
وانما الخلاف في حصول الطهاره عند اراله النجس بالمايع فعندنا يحصل الطهاره لان المايع قالع النجاسه
والطهوريه بعله القلع والازاله والنجاسه المحمولوره فاذا انتهت اثر النجاسه سمي طاهرا كما
لو قطع موضع النجاسه حتى ان مسلم لهم اللقه ولهم باطر عندهم ايضا اذ المصحص بالا يدل
على نفي ما عداه ولذا مسلم قوله عليه لا تنتفعوا من الميته بشي لحرمه الانتفاع بشعر الميته وعظمها فاسد

لان الحديث يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة ولا نزاع فيه لان الانتفاع بالميتة حرام بالاجماع وانما
النزاع في الانتفاع بشعر الميتة لا بالميتة والحديث لا يدل عليه اذ لا يوصف بالموت لانه لا حيوة
فيه ولهذا لا يتألم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة من محل قابل للحيوة فلا
يحل الا في محل الحيوة هذا على القول بان المقابلة بينهما مقابلة الملكة والعدم وان قلنا ان
الموت امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة فكان بينهما تقابل التضاد فلا بد من اتحاد المحل وهذا
القول هو المختار عند اهل السنة والجماعة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والمخلوق امر وجودي
والطائفة الاولى الخلق بمعنى التقدير وكذا تمسكهم بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لعدم جواز اداء
القيمة في باب الزكوة فاسد لان قوله في اربعين شاة شاة لتعيين الواجب كما قاله ابو حنيفة او لتعيين
كما قالا فان هذه المسئلة مختلفة بين اصحابنا لانهم اختلفوا في ان الواجب هو المنصوص عليه او القيمة
بدله او الواجب احدهما لا بعينه وبعضهم هو الواجب الاداء فقال ابو حنيفة ان الواجب احدهما
لا بعينه وبعض الواجب باداءه كالحانث في اليمين الواجب احد الخصال الثلاثة وبعضهم ان الواجب
ما دية فكان التنصيص لتغليظ الواجب عندهما ولا خلاف في هذا بيننا وبين الشافعي وانما الخلاف
في ان اداء القيمة هل يخرج المكلف عن العهدة ام لا عندنا يخرجه اما باتيان عين الواجب كما هو
مذهب الامام او باتيان بدله كما هو مذهبهما وعند الشافعي لا يخرجه والحديث لا يتعرض له
اذ التنصيص باسم الشاة لا يدل على نفي ما عداه بل هو ساكت عنه لا يتعرض له بالنفي والاثبات وقد
دل الدليل على جوازه وهو ان الامر بالاداء الى الفقير لايصال الرزق الموعود بقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فيكون ابطالا لقيد الشاة على ما عرف في موضعه وكذا تمسكهم بقوله
واتموا الحج والعمرة لله لوجوب العمرة ابتداء فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ونحن نقول بموجبه
اذ الاتمام بعد الشروع واجب عندنا والخلاف ليس الا في ان ابتداء العمرة واجب ام لا والنص لا يتعرض له
في ذكر وكذا تمسكهم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك بعد
القبض فاسد لان الحديث يقتضي حرمة البيع لمعنى في غيره اذ النهي عن الافعال الشرعية لا يقتضي الحرمة لعينه

لا ينبغي

ولو نابت الجزية

ما سبق من ترتب الاحكام فلغيره اولى كاستيلاد الاب جارية ابنه لا يمنع ترتب الاحكام حتى لو ادعى الاب النسب
بعد وطئ جارية الابن يثبت نسبه مع ان وطئ جارية الابن حرام ويضمن العقر ولا له ويجب عليه قيمتها وكذا ذبح
شاة مغصوبة بسكين مغصوب حرام مع انه لا يمنع ترتب الاحكام حتى لا يصير المذبوح ميتة بل يحل
اكله وبيعه والانتفاع به وكذا الاصطياد بقوس الغير والتوضي بالماء المغصوب ووطئ الحائض حرام مع
انه لا يمنع ترتب الاحكام من جواز اكل الصيد وملكه والصلوة بذلك الوضوء وثبوت الاحصان بذلك الوطئ
وحل الموطوءة للزوج الاول وغير ذلك من الاحكام فلو تأمل المحقق الفطن بنظر الانصاف دون التعصب
والاعتساف وجد اكثر تمسكات الخصوم ضعيفا لا يصح الاستدلال بها ويجد تمسكات علمائنا على غاية الصحة
والاتقان في التحقيق والامعان وذلك دليل على انهم ارفع العلماء شأنا واقواهم حجة وبرهانا قال ......
ما بلغ الحجج الشرعية الى قوله وخبر الواحد والقياس اقول ...... انما اخر هذا البحث الى ههنا وان كان
الاولى تقديمه على جميع المباحث كما هو المذكور في سائر الكتب باعتبار انه رأى تقديم مباحث الامر والنهي لما ذكرنا
وسائر المباحث مناسبة لما قبلها فلهذا ذكره ههنا وانما نسب هذه الحجج الى الشرع لان كونها حجة مستفاد من الشرع
واحترز به عن الحجج العقلية المحضة واصول الشرع مركب اضافي يتوقف معرفته على معرفة المضاف والمضاف
اليه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية فلا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر فرعا له والفرع ايضا كذلك
فيكون تصور كل منهما مع الآخر لا بالآخر ولا يلزم الدور والاصل لغة ما يبتني عليه الشيء بواسطة او بدونه فالاب
اصل للابن بغير واسطة والجد وان علا كذلك ولكن بواسطة او اكثر والمضغة اصل للبشر وكذا العلقة والنطفة
والغذاء والمراد ههنا بالاصول ادلة الشرع لابتناء الاحكام الشرعية عليها والشرع في اللغة الاظهار وهو
مصدر اما بمعنى الشارع فيكون اضافة الادلة اليه للتعظيم ويكون اللام للعهد اي الادلة التي نصبها وجعلها
مثبتا للاحكام فيه واما بمعنى المشروع فيكون اللام للجنس والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى
مدلوله اي الادلة المثبتة للاحكام المشروعة وهذا الوجه هو الراجح اذ احد المتضايفين يضاف الى الآخر
من حيث هو مضاف لا الى غيره فيقال اب الابن ولهذا اذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن انه ذكر الشيء وفرعه
والشرع في الاصطلاح اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع والاساس والشروط كالشريعة يقال

شرع محمد كما كانا شريعة فارجع الكشف ولهذا عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع فجعل الفقه علما على الاصول حتى لم يطلق الفقه على الاصول الشرع لان الاضافة تعد الاحصار وهذه الادلة موزعة على القياس مختص بالفقه بل وجوه فيما سواه من اصول الدين ولهذا عدل الشرع اعم مطلق على الاصول والفروع فقال الله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة وفيه بحث لانا نسلم ان هذه الادلة اصول بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة بحيث فرع على اصول الدين فلا يكون اصلا له وذكر لان كونها بحيث سوقه على معرفة الله ومعرفة صفاته من جملة الله واحد موجود عالم نظر المعلومات فادرعلى الكائنات بحسب ما يشاء مرسل للرسل موجب الهم مظهر للمعجزات على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول صادقا فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها يلزم الدور ولهذا لم يجعل الاسند لاحد هذه الادلة الاربعة الالوان من غير كما الاصول ثم اصول الشرع المتفق عليها ما لانه الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستند الى هذه الاصول الثلاثة ووجه الحصران الدليل ان كان وجه اصلها فهو الكتاب او غير متلو فهو السنة وغير متلو فهو الرأي ان كان معصوما عن الخطأ فهو الاجماع وغير معصوم عنه فهو القياس واصل الكل الكتاب والسنة لحصول الامان عن الخطأ والاجماع مستند اليهما والقياس مشروع عنهما فهما اصل من وجه بالنظر الينا لانا نضيف الحكم اليه وفرع من وجه اذ لا مدخل مستقل من الثلاثة الاول غير ثابت نفسه الا بواسطتها فتوى بعد وصفه لكم من المخصوص الى العموم السهل للراي فذكر فليدا فرد القياس الثلاثة الاول ولم يذكره منها جنسا لم يعد ونوعا اصلا علما على وشارح من قبلنا انما بلزمنا اذا فهم الله ورسوله من غيرها وكانت يلحقه ما الكتاب والسنة ولا قول الصحابة الخبر ملحق بالسنة والعمل ملحق بالاجماع والاصح ما يلحق القياس من هذا سقط الحصر المذكور بهذه الاشياء الخبر قوله القياس المسقط عن القياس العيلي ثانيا اسقاطه من الكتاب بوجوه الامان في الموضع الكذا وبالقياس على الحض بعلة الاذى المشار اليها بقوله بوقل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا سقط الحرمة عند الاذى العارض فعلة الاذى في اولى وبمثاله من السنة حرمان الدم الذي يخرج الاستحاضة السنة فجاء على الالباب الاحراز المنصوص عليها بهذا القدر يدرج الجنس ومثاله من الاجماع سقوط نقوم المنافع في المغصوب بعلة عدم فاسقط قياسا على سقوط نقوم ولدا لمغرور ولدا بنا باجماع الصحابة والاسقاط استحراجا ما ذكر من النص

سمحه

سمحه المجتهد من الاحكام بقوله ذهضه وقول العدو ان بسقط الاحراج الا الاستنباط اشارة الى الكلام المنفعي في سحراج العالي من المخصوص والى نحوه الروح العلم كان نحوه البدن لقائم لحقه في الاصل نوعان موجبه العلم القطع ومجوزه اي غير موجبه للعلم بل موجبه للعمل فالموجبه للعلم اربعه الاول الكتاب الذي لم يسبق خصوص ولا ايه سؤله والثاني الحديث المسموع من فم الرسول عليه ما سأله فانه موجب العلم من غير شك كخصوص عموم الطعام والثالث المتواتر عن الرسول عليه ما سأتي بيان التواتر بعد العلم الرابع الاجماع والمراد به الاجماع المسموع على صحة المسموع بالتواتر كما سأتي انضاما لطرق الجوازه اربعه انضاما احد هذه الاربعة العام المخصوص فانه لا يوجب العلم الا في حق الخاص بدليل اخر على ما سوف نبينها لانه المؤوله التي ترجح احد محامليها بدليل فانه لا يوجب العلم وثانيها خبر الواحد فانه لا يفيد العلم على ما سأتي وراءها القاسر وذكر ظاهر لان محمد للخطاء قال اما الكتاب فالقرآن المراد على الرسول عليه المؤوله الحاربعه وقد سبق بيانه فاسمه القرآن لانه كان الكتاب اصلا لا لاله قدم ذكره فقالوا اما الكتاب فالقرآن الى آخره والقرآن في الاصل مصدر كالغفران قال الله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته فهو ان كان بمعنى المقروء كالخلق لا شمالة تتناول جميع ما نزل من الكتب السماوية وغيرها فاجرى قوله المقروء على المسموع وغير الله السماوية واجرى قوله المنزل على الرسول عليه السلام على غيره من الانبياء كالتوراة والانجيل والزبور واجرى قوله المكتوب في المصاحف على الموحى الى غيره من الانبياء قبل الكتابة سواء اتبع حكمه مثل السحر والشجاعة اذا زنيا فارجموهما البته كما لا من الله واولم يسكوا قبل ان يوحيه للجواز كان مقدور الامة فسمع بعضه ونقل بعضه واجرى قوله نقلا متواترا عما احضر مثل مصحف ابي وغيره مما نقل بالاحاد مثل قوله فعدة ايام نظير صوم ثلاثة ايام بمساعات ولهذا لا يراد مثله على الكتاب واجرى قوله نقلا عما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة مثل قوله فصيام ثلاثة ايام بمساعات ولهذا زاد مثله على الكتاب وهذا على قول الجماعة ما فرقانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر فلم يجعل الاحراز بقوله متواتر الاخبار المشهور في المتواتر عنده فاحتاج الى قيد يخرج المشهور على قول غيره بكون قوله نقلا بمنزلة الكتاب وهذا الموضح صلح للتاكيد نقوله بسبب المشهور من المتواتر وانما سمي المتواتر نقلا القرآن لان مادون التواتر لا يلحق مرتبة العيان فلا يوجب العلم والايقان وكتابه اصل الشرع وما ثبت بالتواتر وجه ثابت بالحجة فلا بد من كونه يقينيا

حتى لو حلف وقرأها ما نذره ان يسجد لم يحنث لفقده اى يعتمد التواتر فيما يفيد ضعفا لكون قرآنا وقرآنا
القرآن شرط لقوله وقالوا وما تيسر من القرآن وان كان القرآن اسم علما لا ان يجعل سما عليه كالتوراة والانجيل
علمان لما انزل على موسى وعيسى فالاسم موسى وعيسى وقالوا وما تيسر من القرآن لا لغو لقراءة الجنب والحائض
ويكون قوله المراد به للنفس وانما قال القرآن ما عشر ان الكتابة تناول سائر الكتب فقال المراد بها
الذى هو من اصول الشرع القرآن فهل هذا الحد يقوله المراد به الكلام النفسى واحد يقوله المكتوب
عن المسموع بلا وتة لا عن الروح الذى ليس فيلزم كالحفظ البصر لانه ليس بحرف خارج لمحل الاحبار عنه وكذا
القعود على ما مر فعلى هذا الوجه المراد على الرسوم قيد واحد وعلى الوجه الاول قيدان وهذا اعم ليس
لاحد ان لا سم عرض فيه تحقيق ذاتيات القرآن فان الاعجاز ذاتى له ولم يذكره ويعرض لبعض العرضيات
ايضا وانه ذكر الكتابة فى المصاحف والنقل وسائر العوارض ولهذا كان قرانا فى زمن النبى عليه السلام
الكتابة والنقل وانما يتعرض الاعجاز لان كونه اصلا للاحكام لا سوى عليه وسنوفى عما ذكر من
قيد هذا الحد وزن اذا النقل المتواتر والكتابة فى المصاحف فرع تصور القرآن فلو عرف بهما لدار الدور
بان المصحف بضاء اللغوى معلوم غير متوقف على معرفة القرآن اذ المصحف لغة هو الجمع من
الصحف بمعنى الصحف اى جمع فيه الصحف فالدور وانما يسمى القرآن مصحفا فى الصحف او الجمع
ثم صار علما بالغلبة ولكنه بقى الدور الوارد بواسطة المتواتر بالمتواتر فان القرآن انما يسمى قرآنا
بصورة المنقول قوله والدم النسمة جواب عما يقال الدم على خلاف هذا الحد النسمة فانها حلت
هذا لكونها مكتوبة فى المصاحف منقوله بالتواتر مع كونها من القرآن ولهذا لا يجوز الصلوة بها
ولا يحرم قرانها على الجنب والحائض ولا يحرم بها تقرير الجواب انه لا يلزم على الحد النسمة لان الصحف لا تدل
انها من القرآن فلا منع الافراد ولكنها النسمة من كل سورة عند ابى حنيفة رحمه الله منزلة الفصل بين السور كما
الامام ابو بكر الرازى وهو المروى عن محمد ولذا اى لاجل انها من القرآن كما يقلم الوجع مع القرآن ما مر
النبى عليه السلام بحبر القرآن عن الزوائد وعما لبس منه مبالغة فى حفظ القرآن عن اختلاط ما ليس
به حتى كانوا يعنون بكتابة اسامى السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط به غيره فعلوم

النسمة

من القرآن لما كتبوها معه فعلم الوحى وانما كتبوها بخط على حدة ليعلم انها للتيمن والتبرك
والى انه مستقل من القرآن واما الجهر بها فى الصلوة فلتيمن ليعلم كونها من القرآن فان القراءة
مع انها جهرية فى الاخريين والجهر بها ليعلم بالاخفاء انها ليست من القرآن وانما ساد الوضوء القراءة
بها عنده اى عند ابى حنيفة وانما خصه لانه يجوز الصلوة بآية قصيرة عنده فلو كان من القرآن لكان ينبغى
ان يجوز عنده الصلوة بها فاجاب عنه بقوله انما يسد فرض القراءة بها عنده لاحد الامرين العلة، فان ما لا
لا يحمل من القرآن والدعاء وما حملها من القرآن لكنه لم يحملها الا تتمة اذ التصحيح من عدم انتهاء ما
بعدها الى راس الاية تامة فاورث احد الامرين العلة اسد والقراءة فرض مقطوع فلا سادا مسدها فعند
فلهذا النسمة لم يسقط فرض القراءة بها عنده ايضا ولهذا النسمة انما لم يسقط حرمة بلاوة الجنب
عن الجنب والحائض بسقط قراءة القرآن احتياطا وانما قيد بقوله بنية القراءة لانه لو تلا بالحمد
السر كما اسم الله مدون قصد القراءة لا يحرم عليها ولهذا احوز بعض اصحابنا قراءة الفاتحة بها على قصد
الشكر وفى البلاوة والرواية عن اصحابنا فى هذا الحد احتراز عن قوله ثم سمع بسمع القراءة ويكتب
بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا النسمة عن السور واد خلوها فى القراءة وذكروا للرد على اهل القرآن بسم
الاعجاز فى جميع القرآن تام فى الاصح وهو احتراز عن قول من يقول بان الاعجاز لا يعم الا بمجموع اللفظ المعرب
والمعنى وانما قلنا بان الاعجاز فى المعنى تام لانه حجة على الكافة من العرب والعجم وحجة ما سواه الى الجمع
حتى عجز واعن ان اقصر سورة من مثله وعجز العجمى عن ان يأتى بمثل نظم القرآن بالعربى لان كونه حجة عليه
لانه ليس بلسانه كعجزه عن مثل شعر امرء القيس وغيره من شعراء العرب لا لكون حجة لبعض فاذن ايا
يكون حجة على العجمى وحجة له اذا عجز عن اتيان مثل معنى القرآن بلغته فليذا اى للاجل ان الاعجاز تام
فى المعنى لا يحمل الوضوء له النظم لازما لجواز الصلوة حتى جوز الصلوة بالفارسية وان صح وحى عنه
الى فتواها وعليه الاعتماد لان الواجب عليه فى الصلوة قراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
والاسطوحة عجز على المعنى وحده، وقول محمد الاسلام النظم لكن ابو حنيفة رحمه الله اجعل الكتاب
فلا تصور ان يكون زائدا قوله واضاع النظم والمعنى فيما نوجع الى جمع فما حكام الشرع ايضا ما ذكر

اصل من اصول الشرع ويعرفه الصحيح لهم للفظ والمعنى والاحكام انما يستفاد معرفته اقسامها اراد ان يقسم
الكتاب الى الاقسام التي يوضح بها ما يحتاج الى معرفته الاحكام العامة بها وذكر ما يحلق بمعرفته القصص والامثال
والمواعظ ولتكلم والترغيب والترهيب فان القرآن يحوي الامرين جميعا وان كان لا يخلو من احدهما
وتذكرنا وجه الحصر في الاربعة ووجه حصر كل واحد من الاربعة في الاربعة فلا حاجة الى الاعادة

وهذا ما يبان ما يحصر به السند الى قوله فلم يحز النسخ مثله اهـ

ما حاصل الكتاب شرع في مباحث السند وقدم بها على مباحث الاجماع لان السنة اصل بالنسبة الى الاجماع
ثم الاقسام التي سيوردها في الكتاب من المحاور والعام وغيرهما جميعا ما في اضافة السنة لان كلام النبي
عليه يتحمل لوجوه الفصاحة فيحوي فيه الاقسام المذكورة فلا يحتاج الى اعادتها ههنا لكونها مشتركة
وقدم عنونة بالسنة مفاد والكتاب في طرق الانضمام فان الكتاب يشمل الاطراف واحدا واكثر
والمواتر والسنة طرق مختلفة من كونها مسندة ومرسلة والمسندة من كونها متواترا ومشهورا واحادا
فذكر هذا الباب لبيان ما يحصر به السند من كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع
والضبط والسلم والطعن فعالم السنة نوعان مرسل وهو قول من لم يلق النبي عليه السلام قال رسول الله لذا
يحذف الواسطة او الوسائط بعد وبين النبي عليه وسنده بان يذكر الواسطة او الوسائط
بعد وبين النبي عليه وهذا التعميم انما يستقيم على راي الاصوليين فانهم يجعلون ما سموه مسندا
مرسلا واما على راي المحدثين فانواع السنة اكثر من ذكر فانهم يجعلون غير المسند مرسلا وسنقطعا
ومعضلا على ما سموه المذكور في كتب علوم الحديث ثم المرسل من الصحابي يحمل على السماع من النبي عليه
من غير واسطة لان من صحت صحبته مع النبي عليه لم يحمل حديثه عند اطلاق الرواية عنه الا على
السماع عنه بغير واسطة واختلفوا السماع عن غيره والمرسل من القرن الثاني والثالث يحمل على انه
وضع له الامر واستبان له الاسناد فلا يحتاج الى ذكره وهو حجة عندنا وعند مذهبا ما واحد من
الرواة سمع من احد وهو فوق المسند عندنا لان من اشتهر عنده حديثا فان سمعه مطرق صحته
والطرق للوضوح عنده واستفاضه الخبر لديه وقال قال رسول الله عليه حتى قال الحسن اذا اجمع

في الرسم الصحاح

في اربعة من الصحابة ارسلوه ارسالا فدل على ان الارسال كان دليلا الوضوح والصحة بخلاف اذا لم يسم
الامر عنده بان سلفه واحد لم يجزم بنسبته الى النبي عليه بل اسند البه فاصدا ان يحمله ما يحمل عنه لكون
المواخذة عايدة اليه ولانه اذا اسند الحديث الى غير النبي عليه من الرواة فانما اسند عليه بانه روى له
ذكر الحديث من النبي عليه واذا ارسله وجه الى النبي عليه فانما شهد على النبي عليه بانه قوله ولا سكان
احتمال الانسان فيما ينسبه الى النبي صلى وشهد به عليه اكثر من نسبته الى غيره وشهادته عليه اذا لكذب
على النبي عليه اعظم من الكذب على غيره وقال النبي عليه من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فوله
ثم هذا خبر مزيف جواب عما قالوا ما كان المرسل عندكم فوق المسند كان سبيل ان يكون النسخ ايل الزيادة على
النص فانه شبيه الوصف بالمرسل كما يكون الخبر المشهور معرضا للجواب ان هذا نوع مزية مسند المرسل الا ترى
ان الزيادة لم تجز النسخ مثله خلافا لرجحان المشهور فانه ثابت لحق فيه وهو فوق الانضمام والحادث اما صار
بالانضمام وهو جواب اقوى من خبر الواحد فصح الزيادة به وفي ترجيح المرسل على المسند ما ذكروه يجب ان
يكون عدالة الراوي شرطا قول الحديث وهو معلوم في المسند بالتفريع وفي المرسل مشكوك فيه او معلوم بالادلة
والصحيح اقوى من الادلة قال ... وقال الشافعي لا يسمى المرسل الى قوله وتكون الانضمام اقوى قال
الشافعي لا يسمى المرسل من القرن الثاني والثالث الا ان يثبت اتصاله من وجه آخر بان اسنده غيره دليل
وهذا قال قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانه سمعها من جماعة فوجدتها مسانيد وسند بان المرسل قد يجهل
بالراوي والجهالة جهل بصفاته التي بصير روايته بها من كونه عدلا ضابطا فتمتنع القبول الجهالة وقد
اخذ عليه في قوله لا يسمى المرسل اذا ثبت اتصاله بوجه آخر بان كون الخبر بالمسند اقوى من المرسل وكذا اخذ
عليه في قوله انه يسمى المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخهما مختلفة بان المرسل اذا امكن تعليله بالاسلوب بالطاوس
الباطل في مثله لا يوجب القوة واجيب عن سند الاول بانه لا نسلم ان الجهل بعدالة الراوي جهل بصفاته بكليتها
فان ارسال العدل من الائمة تعديل له اذ لو كان غير عدل لوجب عليه التبيين على جرحه والاحجار عن حاله فيكون
سببا لعدالة رواته عنه بكونه ملتزما وتحمل العدل بالنسبة عدالة والعدل الاسم مشتق لكونه محكوما برسالته موجبا
له فان العدل لا يعدل على مثل هذا الا بعد العلم بعدالة بخلاف ما اذا اسماه فانه لا يسند رواته لانه

انه يكون مسنودا عنده فروى عنه تارة على ظاهره وتوفر عزو حاله الى الباطن حيث ذكر اسمه اسناد الامام
حافظ الدراية نجم المذاهب المتقدم المرسل يقوله وان حاكم واسوبيا، فسموا بانه اذا اخبر بان لا يكون فاسقا
وجب قبول خبره والمرسل ليس بنبأ سوى الكلام في ارسال العدل فوجب قبول خبره وفيه بحث لانه
مفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندنا الا اذا كان غرضه الالزام على الخصم فله وجه او نقول انا سلمنا حجية
مفهوم الشرط بل ان الثبت معلول بالمنع لم لا يجوز ان يكون الحكم عليه فاسقا حيث يرد وانه واستدراك بعض اصحابنا بقوله
المرسل ثابتا فاذا الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس مع انهم سمعوا النبي عليه الاداء الحاجة
لصورته كما ذكره القرافي وبعضه على حد ما كاد ذكره سمى الامام الدرشي وقد رجح ان عباس يكون
حدث الرواية النبيه حيث قال احدثني به اسامة بن زيد وروى انصاره على ما ذكره البيضي حيث قال
فلان حدثنا عنه قال حدثنا اخي العصار عباس وروى عمر بن حصل على خازه فله قراط الحديث آحاده
الخاص بعمر وروى ابو مرين واسنده الى الفضل وعمر بن ميمون لم يسمع من النبي الا قوله ان الله قد
اذا صلحت صلح الجسد كله ثم لكن رواته واشاله وشاع وذاع ولم ينكر على احدهم فدل على جوازه
قول المرسل فيه نظر اذ لا كلام في قبول مراسيل الصحابة لاجماعهم على عدالته فلا يلزم من قبول مراسيلهم
قبول مراسيل غيرهم اسندها فانا نجيب عن ذلك فان الحق قال اذا اجمع الى ارسله من الصحابة على
حد قبول ارساله ارسالا وقال ابن سيرين كانوا سندوا الحديث الى ان وقعوا فيه وقال بعضهم رد المراسيل
حادثة بعد المائتين في الشيعة والنحوية من اهل الكوفة وابو الحالية والحسن من اهل البصرة ومحمول من اهل
الشام كانوا يرسلون ولا يطرحهم المحدثون قد ارجع الى كون المرسل حجة قوله واما مراسيل من ذهب الى
قول القرن الثاني والثالث فقد اخلف فيها فقال ابو الحسن الكرخي يعمل بمراسيل الكل عدل ركاك
لان العلة الموجبة لقبول المراسيل القرون وهي العدالة والضبط يشمل بابن القرون وقال العيسى بن ابان
لا يعمل الا بمراسيل من كان من ائمة مشهورا باخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك يعمل سنده وسمى قرن
الى ان نحرض على اهل العلم والخبرة وقال الامام ابو بكر الرازي لا يعمل بمراسيل بعد القرون الثلاثة الا اذا
ما نه لا يوجب الا من هو عدل فمثل ارسال محمد بن الحسن لظهور الصدق على من بعد القرون الثلاثة بشهادة النبي عليه
السلام

عليهم بقولهم الكذب فيهم بقوله ثم يفشوا الكذب الامر علمت عدالته وعلم انه لا يروي الا عن عدل بخلاف
... الباطن ... انما ليعلم علمه ... منها خير القرون الذي انما فيهم الذي بلغهم الذي علمه الحديث واما
... ارسل الحديث من وجه ... ضعف فيه اهل الحديث فيهم من رد هذا الحديث وجعل
الانقطاع دليل الجرح وهو اولى من العمل بما ذكرهم على قوله وسعا الانقطاع من وجه وكل الانقطاع
لان ذكر الطريق ساكت وذكر الطريق المصرح بانه ولا يحارضه من الساكت وانا طوى السيد
اقسام الى قوله ولا نفسه رضيعا اقول ... الحر المسند المعنعن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انواع بلاغة
والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يحلو من ان يكون مرويا او لا يكون عن قوم لا يهم نواطؤهم على الكذب او يصير
كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواه احاد في الاعصار الاول والثاني مشهور والثالث خبر الواحد
ثم عرف المتواتر بانه خبر يرويه قوم لا يحصر عددهم اي عادة لكثرتهم لانه لا يكون احصاؤهم فانه لعلى شاهق
اهل جامع عن ما ضعه حدث فيه لحصل العلم به مع كونهم محصورين لا يسوهم تواطؤهم او تواطئهم على الكذب
للترتهم اذ لو كانوا قليلين ربما يكون انهم تواطئوا على ذكر الخبر من غير ان يكون صحيحا وعدا انهم اذا لو كانوا
غير عدد لا يكون تواطئهم على نقل الخبر الكاذب وهذا شرح المتواتر الذي هو من امور الديانة وليس شرط
لمطلق التواتر عند الجمهور كما هو عند قوم ما تبار ان العدالة هي المرجحة لجانب الصدق وحجة الجمهور ان اهل
فسطنطينية لو اخبروا اهل سلكم بالحصار العلم بحريهم بكفرهم فلا شرط العدالة والاسلام بصدوره لكبر
سوا تواتا وتبارنا بانهم اي بما بعدها لكونه اشد تبارا في دفع امكان التواطؤ وهذا لس شرط عند
الجمهور لحصول العلم ما حار متواطئي بلده واحد منهم لو اخبر اهل المدينة بحر بصر تواتا ولدوم هذا العدد
الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم شرط هذه الشروط في كل عصر حتى يصر انوله كما وسطه واو سطه كما
وذكر مثل عدد القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات وتعداد الزكوات وما اشبه ذلك
الى وجد السع وحرمه الربوا والخمر والزنا وسا ربها مو مرفوع ورويات الدين والاحكام المعلوم من شرط اخبار بها
ان استادهم في الخبر قد اخبر العدل ان اهل الدنيا لو اخبروا بخلاف ما اخبروا به لعلمنا بالاضطرار
برهان عقلي والمعنى فيه حصول العلم عنده ولا اعتبار لعدد معين فيه لو اعتبر اثنى عشر رجلا اثنى عشر نصيبا

وعشرين رجلا ان يكون كلهم او اربعون رجلا ومن اسعل من الموسى وكانوا اربعين رجلا
بقوله واخبار موسى قومه بمعض رجلا اذ لا مناسبة بين جملتها وبين هذه الايات فاما لا
مدار لها اشتراط على اشتراط ما اذا عدوا من العدد للتواتر وانما ان الخبر المتواتر يوجب علما ضروريا
الى ما هلا من غير نظر وفكر عند الجمهور وعند بعضهم يوجب علما اسدلا لما وقال النظام ضرورى
فيه عدم الملاحظة الى المشهور بالواسطة قالوا ولو كان ضروريا لما افتقر الى وسائط لكن قال حصول
العلم بالمتواتر متفاوت العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبر جمع عصم لادائهم
الى نوا فهم على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون
صدقا اذ لا واسطة بينها حلا فالحاجة تحته لتفاوتها فتارة يحصل العلم بالبلاد البعيدة كبغداد
او سمرقند والامم الماضية والقرن الغابر والاسلاف والاحفاد والملوك والخلفاء الذين محوا من
العلم بالمحسوسات من غير فرق بينها وكونه اسند لا لما حصل العلم به لمن هو ليس بها حضر
كالصبان والسماع للخلاف فيه بين العقلاء كسائر النظريات واحتياج العلم الى العلم لجموع ما ذكر لا
ممنوع بل يحصل العلم بهذه الامور عند حصول العلم بالمتواتر ضرورة لا انه متوقف عليه وعند بعض
المتواتر يوجب علما بما سمه نظرا الى ان القلب يرجح جانب الصدق فيه لاعلم بسمع ولس المراد بالظاهر
عندهم المعنى مثل قوله ولكم في القصاص حياة وعند السبكي والبراهمة المتواتر لا يفيد علم ولا ظن
لاحتماله من احاد كلها غير موجب للعلم وغير الموجب اذا ضم مع مثله لا يصير موجبا وهذا باطل لانه
تشكيك في الضروريات فسقطت كالمهم وظهر بطلان قولهم وقد يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند
الانفراد كقوى الخمار ومن انكر حصول العلم بالمتواتر فهو سفسطي مع فرد بدينه ولا ادري اله الادب
وهو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر ومعرفة الحلال والحرام لا يحصل الا بالخبر المتواتر
وكذا معرفة الاغذية والادوية ومعرفة ان هذا مائع وهذا مملح وسائر المنافع والمضار والدروس لا يحصل
معرفة المخبر الا في البعرة اختبار الابعار وكذا معرفة الاب والام والعم والخال وسائر القرابات ولو سئل
الانسان عن كل واحد من يعتقد معرفته هذه الامور فطعا عمره العلم الحاصل بالعيان وكان سكر كذكره

الشاهدات

الشاهدات من السوفسطائية الذين لا يثبتون الصنعة الا بخبر رسول فانه والمشهور الذي
سقط بها علم الفقه في ليه القسم الثالث المتعذر المشهور وهو اسم لخبر كان من الاحاد في
الاصل في القرن الاول ثم اداه العلم عليه اهل القرن الثاني وهلم جرا حتى روته
جماعة لا تصور تواطؤهم على الكذب وهو قوم اداه الفقهاء الذين يحرم تصاريفها بهم على
نقله وصحته وبعد هم يكونه من السنة علم له المتواتر حتى قال الخصاص ان المشهور احد
قسمي المتواتر اذ المتواتر على قسمين عنده متواتر الاصل والفرع ومتواتر الفرع دون الاصل فسقط
السهو وما بعده جاء من شاخا وهو احسن واصح لخبر الامة لما اجتمع اهل العصر الثاني ومن بعدهم
على قوله هذا دل على صحته فوجب العلم به لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فاندفع
قول من قال المتواتر قسم واحد لان حد واحد حتى صح الزيادة على الكتاب التي من بيع وصف عند ادور النسخ
عند الشهيد ومنهم من قال حده ولا يكفر بجحود الصحيح الحال عند الفاضي ابي زيد وشمس الائمة ومحمد الاسكاف وهو
اختيار صدر الاسلام ابي اليسر ان حده لا يكفر انفاقا واما نظر انه في الاحكام وذكر ابن الكاتب
ان ملاك الامر في المتواتر عليه كونه من الاحاد الى الاصل الذي يحمل ان لا يكون عن النبي عليه وانما يودي الى يقطع العلم
ان الفعل او يحطهم لنفس يكفر بل من بدعة وضلال كالاذان المتواتر فانه يودي الى يقين بنسخ
اذ المتواتر لم يرد المسموع منه شائعة وكلامه كفر وقد ذكرنا ان هذا الزيادة على الكتاب التي موضح
زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام حد ماعز ورجم الغامدية ورجم اليهوديين بحكم التوراة وهو
الرجم وقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ورجم النبي عليه السلام ماعزا والغامدية فانها نسخ
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فانه ساوى المحصنة المحصن وغير
الرجم نسخ كل الجلد في حق لانه اذا هذا خصص للعام لا نسخ له لان شرط التخصيص المقارنة ولم
تقارن منهما لما ذكرنا من كونا ناسخا لا مخصصا وفائدته يظهر في نفاة العام فظهر ان نسخ البعض
دون تخصيصه وكذا قوله ولا ترجلكم ساوى حاله المخصص في اعتبار العمل فيزاد ما لم يحل المغير
انتسخ لكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله فصام بلفظ ام في قارة العين ما جواز التقرير والتاج

نسخ بزيادة السابع نراه ابن سعود تصام بلانه ايام مناسبات حتى لاعود الى العود لكنه لما كان الى الشهود
من الاحاد فلا اصل بيت ما ان يكون من الاحاد فلا اصل سنده سقط بها علم المعصوم ينفي ولزم ما ذكر السهو حجة
شهادة السلف حتى صح مع الزيادة على الاكتفاء على ما ذكرنا لكنه مع شهادتهم لا يخرج عن كونه في الاحاد فيتوقف
سنده الانقطاع فيسقط به علم السبب اذا السبب انما يثبت اذا تصلا بالمعصوم للشهد ولكنه توجد العدالة
الشهد الثانية وخبر الواحد فوق هذه الشهد ولم يوثر في سقوط العدالة فيكذا اولى بما ـــــ وخبر الواحد
الى قوله لكون شغلها بحجة فوجه ان ـــــ القسم الثالث من المسند خبر الواحد وهو كل خبر يرويه واحد
ان يجعل الواحد والاثنان فصاعدا بعدان يكون دون المشهور والمتواتر اما ذكر هذا للاشعار بوجه طائفة
الحنفية الى ان خبر الواحد خبر الاثنين واللثات والاربع لا يكون من قبيل خبر الواحد فان الصحيح ان عدد المخبرين
لا يخرجه عن كونه خبر واحد بدليل لم يسلم وجه الاشعار والتواتر واحتر زقوله اثنا عشر فوق من يقول
لا يسمع خبر الواحد الا يشترط للقبول ان يخبر اثنان او الاربعة فسيول المصنف من الكل وهو ان خبر الواحد
للعلم في احكام الدين والدنيا وهو مذهب الجمهور وقال الفاشاني وابن اوى والمرتضى الامامية لا يخبر
العلم بخبر الواحد لقوله ولا نقف لا يسمع ما لسن كذبه علم وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يخذ العلم وقد
احتج على روايه خبر الواحد بعد العلم بطلقا لقوله ولا نقف ما لسن كذبه علم وجه الاستدلال ما
احمع على العمل بخبر الواحد فلو لم يعد العلم لما جاز اتباعه والعمل به للنهي المذكور فانه نهي عن اتباع
العلم وهو خرورة وحي باتباع خبر الواحد كونه موجبا للعلم وانصافان الله ذم على اتباع الظن
وما سع الا تيم الاطمان الظن لا يغني من الحق شيا فلو لا افاده خبر الواحد لكنا مذمومين على اتباعه
وهو خلاف الاجماع استدل للجمهور بقوله ولو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الى الذين ولينذروا
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه التمسك ان الله امر الطائفة التي بقيت بالنفر
فرقه بالتفقه ثم بالانذار قومه عند الرجوع والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل فلو لم يكن قول الواحد
حجة وجه للعمل لما كان للدعوة فائدة ولانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو
في حق الله تعالى فيحمل على الطلب الملازم له اذ المرجو للشيء طالب له والطلب من الله امر فيصح وجوب

الحذر

حذر عند الانذار فلو لم يكن قول الطائفة حجة لوجب الحذر عليهم والرد عليه اسم
للجماعة والطائفة مسوعة منها فكون بعضها لا يتأتى فعله من فرق وكل فرقة فهو فرقه تعالى فلولا نفر من
الخمسة اذا سقط منها وبعض البلاد نه واحد او اثنان فدار على ان خبر الواحد حجة لان الاثنين الطائفة
اسم للجماعة بدليل الجمع وقد ابين فلا يصح حملها على الواحد والاثنين لما تقول ان الطائفة
اسم للواحد فصاعدا فان المراد من قوله ولتشهد عذابها طائفة من المؤمنين الواحد فصاعدا كذا
قوله فساده وكذا قولهم سبب نزول قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انها كانا رجلين من الا
نصار
سبها ما فعله في حق صاحبه احدهما الى ابيه علم دون الاخر فلم كان احدهما من الصحابة والاخر
سا فقد فصاعدا طلق عليها طائفتين فدار على ان الطائفة اسم للواحد فصاعدا فالاثنان الجاب
ن تمسك بهذه الاية بعد ووجه ان المطلوب ذكر بيان ظاهر الاية نفي الحذر بغير علم الاترى كما تقول
في الدرع هو للقتل وعن يقول وجه ان المطلوب بالقتل بحصل العلم بالحال خبر الواحد وفيه بحث اما اولا فلان
الانذار لا يكون الا بالاخبار عن السبب فيطلق المقتول لذهم اعم من القتل والرواية فلم قلت ان السامع والرا
ثانيا فلانه لما اعتبر حبر مسندا الى ما عنده فلان يعتبر مسندا الى النبي المعصوم اولى فلم قلت ان
من زمان اسماع الطرح ام فيفتح لكون خبر الواحد موجبا للعلم اولا يجوز العمل عنده فلما المراد بالمنع
اسماع الطرح اسماعه فيما كان المطلوب فيه النسر كما صول الدين مطلقا لقوله ولا نقف ما لسن كذبه علم ووجه الاستدلال ما
احمع على العمل بخبر الواحد فلو لم يعد العلم لما جاز اسماعه والعمل به للنهي المذكور فانه نهي عن اتباع
العلم وهو خرورة وحي باتباع خبر الواحد كونه موجبا للعلم وانصافان الله ذم على اتباع الظن
وما سع الا تيم الاطمان الظن لا يغني من الحق شيا فلو لا افاده خبر الواحد لكنا مذمومين على اتباعه
وهو خلاف الاجماع استدل للجمهور بقوله ولو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الى الذين ولينذروا
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه التمسك ان الله امر الطائفة التي بقيت بالنفر
فرقه بالتفقه ثم بالانذار قومه عند الرجوع والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل فلو لم يكن قول الواحد
حجة وجه للعمل لما كان للدعوة فائدة ولانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو
في حق الله تعالى فيحمل على الطلب الملازم له اذ المرجو للشيء طالب له والطلب من الله امر فيصح وجوب

الحذر

للحصر فيه بل يمكن ما عداه وقد دل الدليل على جواز القضاء بشاهد ويمين فيؤخذ من هذا
ولين لنا القصر على ما هو مذكور في النصر مهو بات بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندكم وان كان
حجة عند الخصم لكن اذا قام الجار دليل اخر منطوق به فاسم الاشارة في قوله ذلكم اقسط عند الله
واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا راجع الى ان تكتبوه في قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا
او كبيرا الى اجله الادنى هو الاقرب لانه الاقل في ذلكم اقسط اي اعدل عند الله واقوم
للشهادة على اداتها فادنى ان لا ترتابوا اي اقرب الى ان لا تشكوا او الرسة كذا في الكشاف ولا يحوز ضرر
الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين وجل وامرأتان وجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله اقسط عند الله
واقوم للشهادة لا ناسبه قوله لكم حديث مس الذكر وهو قوله عليه من مس ذكره فليتوضأ فانه
لقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان الآية نزلت في اهل قبا فانهم كانوا يستنجون بالماء بعد
الاستنجاء بالاحجار فقالوا لهم انبي عليكم ان الله قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون فقالوا نستنجي
بعد الاستنجاء بالاحجار فلو جعل المس حدثا لما مدحهم الله به لان الاستنجاء بالماء لا يصير الانا بالماء
الرجيع جيفا ولكان التطهير الذي مدحهم عليه حدثا لا تطهيرا اذ التطهير يحصل بزوال الحدث
وهذا الاستدلال ضعيف لان للخصم ان يقول انما استحقوا المدح لاجل ازالة النجاسة للمسجد
لا انها عبادة والطهارة عن الحدث فان جميع الناس كانوا فيها سواء وكن لا يجعله تطهيرا عن الحدث
حتى يكون اللمس ناقضا لان المس انما ينقض الطهارة بعد حصولها وهي حالة الاستجاء عن حاصلة
فلا يكون ناقضا فيها للكتاب قوله وحدث الحراة بالحرة عطف على ما قبله وهو بمنزلة الاخراج بدليل
الحدث فانه الكتاب فان حدث الحراة وهو قوله عليه الا تتوضأ والابل والغنم توضأ منها بعد
قوله بحر البطن بعد بحر على ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رده كالبيع
فاعدد واعلموا مثل ما اعتدوا عليكم وذكر لان الفرض يسع في الضمان العدوان فمثل مثل
واللبن ان كان من ذوات المثل بحسبه مثله وان كان من ذوات القيم بحسب قيمه بالغة ما بلغت
صاع من تمر بكاره مخالف لحكم الكتاب فيكون نسخا وذكر لا يجوز بحر الواحد فيكون منقطعا لما تقدم

البحر

البحر ان يحسن الشاة حتى يحسم اللبن في ضرعها اما ما يعتقده المشترون قوله وحدث الحراة في ضرع
ما يجزأ بها وهو اشارة الى القسم الثاني من الانقطاع المعنوي وهو الانقطاع لمجيء السنة المشهورة
وذكر لان المشهور فوق خبر الواحد فلا ينظر فيما لمنه بقرير المجيء الفعل ان معدول فاص روى ان
الى عليه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال ايتقصان اذا جف قالوا نعم فلا اذا فالبيع على اسد هذا
البيع واشار بقوله اسقصان اذا جف الى حديث اخر يشير اليه اشارة على عدم الجواز وهو ما بعد الفقاع ولم
يوجد في بيع الرطب بالتمر وهو لسؤال ابو بكر سعد وسعيد ثم فلم يجوزا بيع الرطب بالتمر وابن حمزة وجوزه
ذكره واستدل بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام بالتمر مثلا بمثل من حديث انس السنة قاضية
للجواز لان التمر يطلق على الرطب لقبل انه عليه السلام عن بيع التمر حتى يزهو وما يزهو فقال ان يحمر او
يصفر او يؤكل منه وهو يسمى قوله الزاعر وما العنس لانوعه وسمى به لعنسه راس الجمل وما والاه ردعه
وكذا الوصي على الرطب على راس التمر فلس قول ابي حنيفة الوصي لا يملك الوصية ولو سلم الحس
لبطل كالوا وصى بعتب فمات رجل فقال ورثته الوصي وكذا الوارث فيما قضى ربطا وعلى العكس
جاز ونوكانا مختلفين في الحس لكان هذا اسعد لان المسلم فيه وهو غير جائز وذا اينبغي فرق
وجه شرط الخيار وهو ان يكون حاله العقد فيجوز ولا يعتبر المآل عند الاحوال لان شرط العقد
يعتبر حاله العقد لا عند معقوده عنده وقوع جزء منها فكون الحديث المذكور ينافي هذا الحديث
المشهور الذي يلقنه الاء ما الفصول فيكون منقطعا قوله ولم يكن ناهذا اشارة الى النفي السابق
من الانقطاع وهو ان يكون الخبر شاذا فما يعم به البلوى ان نادرا فما لم يعم به البلوى الحاجة في عموم الاحوال
لكانه الناس فانه دليل انقطاعه وذكر لان العادة حاكمة بانه سما فضه نقل ما يعم به البلوى كان عدم
شيوعه على نقله لما سأل الحاجة الله لعموم الناس ولما انفرد الواحد بنقله ولم يشتهر دل على انقطاعه
وعدم صحته فلهذا لم نقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن من الناس
غيم لان الناس لما شاركوه في النظر والمنظر وحده البصر والاصاح البه والاتهام به كان انفراده
دليل غلطه اذ الظاهر بكذبه كلا فيما لو كان به غيم وحاز من موضع آخر لانه قد ينكسف عن موضع هلال

فيتعين النظر للبعض لئلا يكون الظاهر بكذا له ولهذا لم يعمل راوه من يدعى النصر على وغيره اذ الامر
مما يعم به البلوى لحاجة الناس اليه فلو كان النص فيه ناسخا لعمل بقلا منقيضا وحين لم يعمل كذا كذا ذكر
عدم نقوه وذكر مثل حديث الظهر بالسمع في الصلوة ومثل خبر رفع اليدين عند الركوع ورفع الراس منها
ومثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من جر الشاة وخبر الوضوء من مس الذكر لانه لم يشتهر العمل
مع احتياج الجمهور والعوام الى معرفتها ولما سمع اشتهار الحادثة ومع انها معارضة باحاديث صحيحة
خلافها دليل انها ضعيفة او منسوخة فلم يعمل بها فوقه ولم يعرض عنه الامة هذا اشارة الى القسم الرابع من
الانقطاع وهو ما اعرض عنه الامة من صح اذ السبي على ما بان يخالفوا في حادثة ما او هم وقد يكون
سهم مذكر الخبر فان ذكر الدليل انقطاع لان الصحابة هم الاصوليون فنقل الاصل فلا يسمع ذكر
الاحتجاج بحديث صحيح موجبه واسقاط الراوي مع وجود النص فيكون الحديث صحيحا الاصح من
على البعض حتى يرجع الحلال الباقي بهم بالراوي اذ لا يجوز خلاف النص بالرأي فكان اعراض الظاهر من
الاحتجاج به وقت الحاجة والعدول الى الراوي للظاهر على انه غريب ابن ومنسوخ الوجه ذكر
مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء الذي يمسك الناس في اعمار عدد الطلاق الى
عمدا كانوا او اجراء دون الفتوى اجابوا كل واحد، فان الصحابة احلفوا هذه المسالة عند
عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم انه ليس بحلال الرجعي الرقي والحرة كما هو مذهب ابي حنيفة
على وابن مسعود الى انه بحلال المراة كما هو مذهب ابن عباس رضي الله عنهم انهم كانوا
فيها بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بالحديث مع ان رواته وهو زيد فهم قد روا عنه انه غريب
ومنسوخ ولذكر احلفوا في وجوب الركوع في حال السعي يذهب علي وابن عباس الى انه ركن
في الحكم هذا وذهب ابن عمر وعائشة الى الوجوب كما ذهب اليه ابن مسعود الى ان
بعد السعي عليهم بحجه بعد الطوع ان شاء اداي وان شاء لم يؤد لم يحل الحاجه سهم بالحديث الذي
نقل عن البعض عليهم انه فالاتباع في امور الناس خير اكلا ما كلمه الصدقه وفي روايه اكلا ما كلوا الزمن
ولو كان ثابتا لعرف الحاجة بعد كفوف الحاجه الله يظهور الخلاف كما يجري اليوم لانهم كانوا اعلم

بالنص منا

بالنص منا ولو احتمل الاشهر وارجح المجموع عما هو عليه لانهم كانوا اسلاما بعاد الناس في غير هم
والعام سبب شيء ذكر علم انه سقط سرد ودوق بعد بر صحته بعدا واربانا النفقه لسم صدره قال
على نفسه الرجل على نفسه صدقه بدليل انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا ما كاد في النصاب
والنفقه ما في على الكل ولفظ الركوع في رواه الاخر يحمل على الركوع الراس وهو صدقه النظر والله اعلم
قوله فانه توجب العمل هذا خبر عن قوله لم الحواد اذا لم يكن منقطعا في اذا لم يكن للمدثر نقطعا ما في الكل
الاسعه المذكورة فانه يوجب العمل بشروط تراعى في الخبر وهو الوجوب في امور بعد الاسلام والله اعلم
والعقل والضبط اما الاسلام فهو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان موجود الصانع ووحدانيته
والتصديق بما سواه والصدق بصفاته الحسنى مثل كونه عالما بالكليات والجزيات قادرا بالجميع الممكنات مختارا فيما
الى بما سواه والصدق بصفاته الحسنى مثل كونه عالما بالكليات والجزيات قادرا بالجميع الممكنات مختارا فيما
والاقرار بحقيقة لنبيه ورسله والبعث والنشر والحشر والجزاء والنار وسائر ما جاءت به النبي هذا وانما نزل الاسلام
في الراوي لان الكفر يورث تهمة في خبره فلو خبره بعد ما ذكر في حمله ذكر على السبي في هذه مادة ابا الدنس
ولهذا ردت شهادته على العلم وذكر اي الاسلام نوعان ظاهر وهو تسعة من المسلمين ولم
وشاء على ظهر بهم بالشهادة للجارحة على لسانه والعبادة سهم وباطن هو الاعتقاد بقلبه و
لا يكل الاطلاع عليه من وجه العباد الا انه اكتفى بالاستصحاب حالا الا وجه لا يصل الى الحرج بان
يطالبوا المؤمن بالله وبما سواه بالحسني وصفاته العلى ويحبح ما جاء به النبي عليه وانما اقام حكم بقاء
الاول الى ان علم استوصف الاعرابي الذي شهد بروية الهلال بقوله اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
فعارض فعل الاسلام بكلمة المسلمين جاء هم وقارن بعض شهادة بذكر الوصف على سبيل الاحالة لا يكل
بل لا بد من العلم بصفته ما يجب الاقرار به وسائر على سبيل التفصيل حتى لو علم شيأ من ذلك لا يكون
مسلما كذا هذا استشراط لصحة الايمان اذ اكثر الناس بالعوام وغيرهم عمر ما دروا بعض
صفات الله وما سواه فيشترط الوصف على سبيل الاجمال ونوبد هذا قوله ما بانا الاول منوا اذا علم
المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان مثل النبي صلى على الاجمال

وفي هذه الآية دليل على انه لابد من الاستفصال اذا لم يكتف بما في ضمير من وجد منه اظهار الاسلام ومحرز من الى دار الاسلام ولكن على وجه لا يتبع الى الجرح وفي قوله يا ايها الذين آمنوا دليل على انه لا يتبع العلم الا بحسبه وانما علمه عند الله وعلى تكليفه بذكر الظاهر لتعذر الاطلاع على الباطن وانما تشترط الاستفصال اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما من وجد منه ذكر الجوانب فامه الصلوة والحاكم والركوة والكلد سحتنا فانه يحكم باسلامه لتعذر الاطلاع على الباطن بدليل قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر وقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله لمن يصلي صلتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فانه مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم فدل قوله على الاسلام كما في العكس من فعل شيئا مما هو من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان ذكر على سبيل التعظيم واذا اسقط صفة الاسلام عن الايمان فما الاعرف فيما تقول اولا اعتمد ذكر حكم بكفره فتدبر قال الجامع الكبير اذا اسلمت المرأة فاسقط صفة الاسلام فلم يصف انها تبين من زوجها وان كنا نحكم بالنكاح قبل نظام اسلامها قبل البلوغ و الخ ـــــ والعدالة الى قوله لا تحل بها أمر الشرط الثاني لقبول الخبر العدالة وهي في اللغة الاستقامة يقال للجادة طريق عدل لاستقامتها وقال لغير الجادة طريق غير عدل لعدم استقامتها ويقال رجل عادل اذا كان مستقيم السيرة في الحكم لا يميل الى الجانب عن الحق وهي في الشريعة عبارة عن هيئة راسخة في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروة والاجتناب عن ما يخل بهما والمروة عبارة عن محافظة النفس على ما يحط قدره وهي ما تعتبر بحسب الناس وبحسب تفاوت النفوس بحسب قدره وانما ان العدالة نوعان احدهما ظاهرة وهي ما تعتبر بحسب ظاهر الدين واعتدال العقل بالطوع لانها تحالفه عليها الى ان الاستقامة والعدالة ويرجع اليه عند التخاصم ظاهر الكفر ظاهر الكفر لكفر للعدالة اذ هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو حضور المعصية بالمعاصي الجهر الداعية الى الخلل في مقتضى الشرع والعقل فلا يدرن مرجح ترجح جانب مقتضى العقل والشرع على مقتضى العقل وهو خلسباني وثانيها باطنه كما مله وهو ما يحصل بالانزجار عن المعاصي بوجدان حبه الدين والعدل على طريق الهوى والشهوة ولكن هذه الاستقامة مما لا باطنه لا يدرك بها الا الله سبحانه فلا يتعلق به الحكم وعاقبته الشرح

الشرع وهو ما حسبه الكبائر وتذكر الاصرار على الصغائر فمن ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقط عدالته وتصير شهادته بالكذب لان من لا ينهاه من جنس المعصية لا يحامي الكذب الذي هو نوع منه اما الاقلام بصغيرة دون الاصرار عليها فلا تخرم العدالة لانه قلما يوجد من لا يسعى الصغائر لعدم العصمة عن الناس عليهم اللهم فلو كانت الصغيرة تخل بالعدالة لتعطلت الحقوق واندرست الروايات والشهادات وهو منتفع وذا ـــــ والعقل الى قوله مقامه نيسرا افول ـــــ الشرط الثالث لقبول الخبر العقل وهو عند الحكماء عبارة بلا هما العلم بالضروريات عند سلامة الالات والقوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق هذا اللفظ عندهم على غير هذا المعنى بالاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي ليس لمحل ويحسم لمدبره وتصرفه فيه وللقوى الانسانية بحسب كل جوهر منها قوة ـــ هذا ما ذكره وهي التي بها تنال المعقولات الاولى ويسمى عقلا بالقوة وتنال اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها بسببها بالسان المكررات ويسمى عقلا بالملكة وقوة اخرى وهي التي لها ان تحصل المعقول المكتسب المفرغ عنه كالشاهد متى شاء من غير افتقار الى كسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل شاهد متمثلة في الذهن عقلا بالمؤانسة ولكن الذي يقرر عليه رأي الفلاسفة اعني ابا نصر هو نور سرمدي الله المطلوب بعد انتهاء ادراك بناسله متوفق الله انا سموه نورا لان منه النور لغيره هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر لنفسه والعقل بهذه المثابة للبصرة التي هي عبارة عن الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر واعلم ان القلب سمو العقل من حيث يسمى المدرك للحواس فان الانسان اذا وقع بصره على السماء مثلا ادرى نفسه وادرك سمائه كواكبه وغيرها هيئته وسائر ما تحته من الحجاب ثم انهم لما جعلوا حد الظاهر فشرع العقل سموه في الاسد لا ريانه ممكن حادث فلا بد له من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم وهذا الحد لا يدرك بالحس الظاهر نعم اذا سمع قوله صلعم انقد المطلق اذا سأله انه ليس في الناس من يحتاج الى ذكر دليل صحيح يدرك المطلق بل ان وهمه الذكي وقعه تم اله لا يظهر في البشر الا بعلامة وهي ما نظهر في اعضائه وتباينها من الفعل فمن اله عاقبة حميدة ومذموما فما مركه ما لا عاقبة له فان الفعل والترك قد يكون كل منهما محكمة وعاقبة

هذه الصفحة مصورة بمعرفة مركز تحقيق التراث

حيوه وقد يكون لغير كما يكون للشهادة والهام وما العقل يوقف على العوارض الجملة وادا
وضع فعله وتركه على نهج اعمال العقل كان دليلا على حصول العمل فيه وهو استدلال
ما الاثر على المؤثر لخفائه وظهور فعله وذكر على نوعين قاصر وكامل فالقاصر من العمل فيما
ما يدرك على نقصان في ادائه وحوده وهو حاله الصبا اذ العقل لا يوجد فيه بل فيما
فيما يخلق الله فيهم في اطوار الولاده غير عاذر اصلا له استعدادان يوجد فيه العقل
ثم يحدث بحسب تزيده الى سن البلوغ الى ان يبلغ الى درجه الكمال فصله يكون قاصرا له
ولا وقوف لنا على عايته فانه متفاوته ما صل الفطره فالله هو العالم بحقيقته والمطلق
من كل شي يقع على كماله وسماه فشرطنا العقل الكامل لوجوب حكم الشرع عليه وصيروره
مكلفا وقيام الحجه عليه وصيروره حجه على غيره والكمال ما كان امرا خفيا اكتسبه
الناظر وهو البلوغ من غير آفه منافيه اى تمام كمال العقل بسبر الاعداد كما هو الاشهر
اقامه الاسباب الظاهره مقام الامور الباطنه لخفيه وسقط اعتبارها كان فيه البلوغ
مرجه للنصب فصار فيه حكم من لا عقل له حوفا لحوق العهده لدفع الضرر عنه وانما شرط
العقل لصول الخيار ان الشرع لما جعله اهلا الى التصرف في ماله وامور نفسه لنقصان
عقله فلو امر الامر اولى فانه ربما يجترئ على الكذب لعدم المواخذه به لكونه مرفوع
غير مكلف فالنسبه والضبط الى قوله على ما ذكرنا اه الشرط الرابع
لقول الخبر الضبط وهو لفظ حفظ الشي بالحزم بحيث لملكه اى حازم عليها وقيل
الاضبط الذي يعمل بكفا بديه وضبط الحس ساعه كان يصرفه منه اليه ويقبل
عليه بكليته عليه لا يشغله منه شي ثم فهم معناه الذي اريد به لغه وشرعا ثم حفظه بحيث يتمكن من
استحضاره متى شاء لذكره وتكراره فان تركه ذكر يورث النسيان ثم السماع عليه الى حين اداءه وسلامته
عن الزلوه وتكراره فان تركه ذكر يورث النسيان ثم السماع عليه الى حين اداءه وسلامته
عن الزلوه وتكراره فان تركه ذكر يورث النسيان ثم السماع عليه الى حين اداءه وسلامته
واما فسر الضبط بما ذكرنا لان بدون السماع لا يتصور العلم وبعد السماع بدون الفهم لا يكون
سماع الكلام فبعد بل سماع صوت وبعد الفهم يلزم الاداء كما يحمل ولا ساغي ذكر الا بالحفظ

عليه الى آخر

عليها الى ان يودي الى تغيره وهو اى الضبط نوعان ضبط القلب نفسه لمدلول لفظه من غير
تحريف وتصحيف فمعناه اى تمليسا معناه لغه او مع معناه اللغوي شرعا ان تعرف قوله الخطه
بالخطه مثل مثل بالرفع معناه مع الخطه بالخطه والتصحيف معناه سعوا الخطه والتاني
ان يضم الهمزه للجله اى السماع والفهم والحفظ والسمات عليه وهو معناه اللغوي ضبط معناه
فهما وشريعه مثل ان يجوز ان يكون هذا الحديث وجوبا ساواة في القدر والجنس وان يعلم
حرمه القضاء في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان معلمه مشغول القلب وهو اى الضبط الحديث
معناه اللغوي والشرعي كلاهما اى الكامل من نوعي الضبط من قبيل اعد لابني سروان اداء فعل
للسرعه ماده همما مد لقوله فشرطنا الحجه فان الضبط الذي هو شرط صحه الروايه الكامل منه
دون الاكمل ولهذا قال الحجه الاسلام والمطلوب من الضبط الكامل اى الضبط الذي هو من شرط الراوي
الضبط الكامل الناقص كما سبق في العقل الشرط منه الكامل واما شرط الصحه في الحديث لا يقبل الطلب
المعنى جايز وهو مشهور فيهم فاذا لم يضبط الراوي فهم الحديث ربما يقع خلل في العمل بان يفهم
المعنى بلفظ مناد على فهمه هو من غير ان يكون فقهيا ولاجل انه شرط الضبط في نقل الحديث
خبر من اسند عنه خلقه بان كان ينسهو ونقصانه اغلب من ضبطه وحفظه او ساوى ضبطه
عدم امامه لسان الحديث او مجازفه بان يتكلم من غير خبره وسعه حجه ولاجل اشتراط الكمال
الضبط ترجح رواه الفقيه على راويه غيره لوجوده في الاول وعدمه في الثاني وبهذا رجحنا
رواية ابن عباس حديث تزوج ميمونه وهو محرم على رواه يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو
والاول على ما ذكرنا من اشتراط الضبط معناه لغه وشرعا في الحديث مثل القرآن حتم فرض شرط فرض
حتم يعلم لا معنى معناه ولا صله له والا يلزم دلالة القرآن ساموا عن التحريف والتغيير والنقص بخلاف
عن التصحيف لان الله وعد حفظه عز ذكره بقوله وانا له لحافظون ولا عجز له معناه فجاز يعلم
ان يكون ضابط اللفظ وان لم يعرف معناه ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز ومعاني الاحكام به
على المقصود فجاز الصلوة بها على الصحيح وحرمه مسه للحدث وقرانه للجنب والطاهر فلم شرط

لصحه نقله على سبيله بل اعتنى بنقله ضبط نظمه ومن كلام المصنف فيما نقله لان الاعجاز كافى
المحى ومن قوله سبحانه ان النظم مقصود الاعجاز نوع تنافر بحلاف خبر الرسول فان المقصود منه
اقامه الحجه متعلق بمعناه حتى جاز نقله بالمعنى وكان المحى فيه اصلا فاشترط لصحه نقله ضبط
معناه فقوله وكذا خبر الساسق معطوف على قوله فلم يكن خبر من اشتد غضبه حتى اى فلما كان الامام
والعدالة والعقل والضبط شرطا لقبول الخبر لم يكن خبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه
لاعدام شرط قبول الخبر وهو الاسلام فى الكافر والعدالة فى الفاسق والعقل فى الصبى والضبط فى
والمسمول الى قوله فهو افضل المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا
فسقه كالفاسق بالاخلاف بين اصحابنا فى باب الحدث فلا يكون خبره حجه احتياطا لامر الدين
اعم مالم يظهر عدالته بالركيه الاتى فى الصدر الاول اى القرون الثلثه حيث يجوز وانه المسهول منهم
لكون العداله غالبا فيهم بشهاده النبى عليه السلام بقوله خير امتى قرنى ثم الذين يلونهم الركيه
وانما احلفت المروانه عن اصحابنا فى اخباره عن بحاسه الماء فروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفه ان المستور
فيما يحبر بحاسه الماء وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهاده المستور مالم يطعن الخصم
فيه لسوء عدالته ظاهر الاسلام لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض ولكن الصحيح
من مذهب اصحابنا ان خبر المستور مثل الفاسق فيما يبنى على الاخبار بحاسه الماء حتى قالوا
اذا بحد الماء الفى اناء اخبره عدلان بنحاسه ماء وسعه ان يتوضاه وان اخبره فاسق فله ان يتوضاه وكذا ان
اخبره مستور الحال مستور الحال فاسق وقال زفر رحمه الله المستور اذا اخبر بحاسه الماء
يحكم المتوضى برائه وسعه ان يتوضاه به لان الاصل فى الماء الطهاره والنجاسه عارضه
والاصل فيما يبنى على الاحتياط كالصدق فان اراق كل الماء ثم علم انه كان نجسا غير مطلق
فعليه ان كان اكبر رايه انه كاذب لانه لم يتوضاه به فان قل كان ينبغى ان يجمع بينهما احتياطا للوقت
قلنا ان كان اكبر رايه انه كاذب لانه لم يتوضاه به فان قل كان ينبغى ان يجمع بينهما احتياطا للوقت
الشك بخبر الفاسق كما فى سور الطهاره قلنا الوقت لم يجب بخبر الفاسق يعلم بالنص ولهذا قلنا ان من
نام فى السفر ولم يدر اصلى ام لا لم يجب عليه الوضوء عملا بخبره من وجه فكان نجاة النص واذا وجب الوقت فى
بناء فتبينوا فى الامور بالعلم مع الوضوء عملا بخبره من وجه فكان نجاة النص واذا وجب الوقت فى

خبر ثقى

فى خبر بنى اصل الطهاره للماء فلا حاجه الى ضم السهم اليه واما اذا اخبر الكافر والصبى والمعتوه
بحاسه الماء لا يلتفت الى خبرهم وان وقع فى قلبه صدقهم بل يتوضاه بكل الماء ولا يسعه ولا يحتاج الى
التحرى لان خبرهم ليس بحجه فى باب العبادات ولكن يرجح هذا اذا اراق الماء فما اذا وقع فى قلبه صدقهم ثم
السهم فظهر من التوضى به لاحدار الصدق فان الكفر والصبى والعته لا ما فى الصدق فلا عبره للطهاره
بالتوضى به وسيجىء الاعضاء فكان الاحتياط فى اراقته ثم السهم بعده لتحصل الطهاره والاحراز عن
النجاسه يتبين الـــ ثم خبر الواحد الى قوله والركيه مر هذا القسم عدلا فى جسم والى وصف
خلافا لمحمد فى هذا بيان المحل الذى يعمل فيه خبر الواحد واما ان يكون خبره حجه قوله والله
فهو على قسمين القسم الاول فيما يحلف به من شرائعه من غير ان يكون شيء منه كالعبادات وما شاكلها
والقسم الثانى ما يجرى مجرى الله ما يدرك بالشبهات كالعقوبات والحدود والكفارات وان كان من
حقوق العباد فهو ثلاثة اقسام القسم الاول ما ليس بلازم اصلا فهذا لازم من وجه دون وجه
القسم الثالث ما لازم فيه لهذه الاعذار على الاجمال فلا يدرى تفصيله فتقول القسم من حقوق العباد
يعنيه خبر الواحد حجه فيه من غير اشتراط العدد ولفظ الشهاده بعد وجود الشرط المذكور لصحه
الخبر سواء كان اداء عباده او سائر عاده فلا تثبت بخبر الواحد بخلاف الحدود والقصاص
او انى شلا فانه فرع على الحدود لانه لا يمكن اثبات الحدود بخبر الواحد لان المقصود من العبادات الابتداء
لما كان العدد كبيرا ساء بالدليل الموجب للعدد كما يجوز اثبات ما يوسى عليها ان الدليل الموجب للعدد بخبر
الواحد لم يقصر سببا وقار بعضهم لا سلم فيها الا روايه عدلين عبارا بالشهاده والحق ان العدد
ليس بشرط اذ الصحابه عملوا باخبار الاحاد فيها من غير اشتراط العدد ولان المعتبر فيه رجحان
الصدق وذكر حاصر بالشرط المذكور بدون العدد واشتراط العدد فى الشهاده ولفظ الشهاده
بالنص رواه الاخبار ليس فى سماع الابرى انه شرط فى الشهاده الحريه والذكوره والبصر وعدم التهمه بخلاف
ولم يشترط ذكر فى الروايه فكذا لا يشترط فيها العدد ولفظ الشهاده ومنها اى من القسم الاول ما يثبت
له بالنص بعقوبه الاحرار بخلاف الرقيق اذا كان بالسبب علة اى غنم او عبار ولهذا قلنا الاذان

كان اذان العبد بغير اذن مولاه مكروها لانه اذا كان بالسبب علة اى غنم او عبار ولهذا قلنا الاذان

الواحد العدل فيه رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا لانه اخبر دينى فاشبه رواية الاخبار
ولعدالة لا يحصل بلفظ الشهادة وانما اشترط العدالة لان قوله الفاسق غير مقبول فى الديانات
وما يلزم فى قبول الحاوى عدلا كان او غير عدل لان كونه مقبولا وعمل فيه خبر المحدود فى القذف
فى ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة لا يعمل لانه شهادة من وجه من حيث انه وجب بلفظ الشهادة او كان
بعد القضاء ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء واشتراط العدالة قوله ردها يشبه الشهادة
اشاره الى القسم الثانى من حقوق الله ما يدرئ بالشبهات كالحدود والكفارات فقد ذهب الجمهور
والنزاع فى ثلاث مسائل الحدود ما حدا الاحد جائز وهو المعروف عن ابى حنيفة الاسانى وهو
اختيار المصنف وذهب الكرخى الى انه لا تجوز اسائر المعنويات بحر الواحد والبينة امثال بحر
الماهر من فى اصابة السهم بان خبر الواحد قد شبه ما يدرئ بالشبهات كالقياس
بالنص وامثالها بالشهادة مع كونها من اخبار الاحاد بالنص الثابت بالشبهة على خلاف
القياس وهو المحدود بالسبق فى معناه وخبر الواحد ليس فى معنى الشهادة لان الشهادة مظهر وخبر الواحد
مثبت ولان الشهادة موقوفة على ما لا توقف عليه خبر الواحد من العدد والعدالة والذكورة
والبصر وعدم القرابة فلا يمكن الحاقه بها ولهذا لم يوجب جمعه الحدق الملواط بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام الفاعل والمفعول به فارجموا الاعلى والاسفل حجة الجمهور ان خبر الواحد
الواحد يوجب علم غالب الظن عند استجماع الشرائط المذكورة وهو كاف للعمل كما فى اسائر
الشبهات فان الزانى ثبت بالاربعة والسرقة وسائر الحدود بالاثنين مع ان السبق لا يحصل
ملحصل بها مرجح جانب الصدق وذكر المقدار حاصل بخبر الواحد على ان الناس قد اوجبوا حد الزنا
بالملواطة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص طنى كيف ولانه
فاذا جوزنا شبهه فجعل الواحد اولى اذ الشبهة يعارض العام المخصوص وخبر الواحد ولان
الحدود شرع عملا بالشرع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واختيار الجرجانى الشبهة صحيحة
غير معتبرة فى سقوط الحد اذ لو كان كذلك لاحتمال كذب الشاهد وغلطه و

على ما شهد به

فكيف
جمع مطلقا ولنف وقذا وجبنا الفصاص اذا قتل مسلم ذميا بخبر رسل وهو يازى انه علمه
مسلما لكافر وقال الباقون لا فى منه واذا ثبت به الفصاص فعقد الحدود اولى وانما لم يعمل الثوب
بفعله اهل الواقعة والمعمول به لان الصحابة تركوا الاحتجاج به مع احتمالهم وحملوا الثوب
على صفعه هذا بخبر المدعى دلالة من الطرفين وقوله فى الصفة يدل على انه احاد وقول الكرخى
حسن فرد بلبنه واحتاج ذكره للخاص بالقرن من جمعه الكثير ثم قال للخاص بعمره بالشهادة اى
اعتبر خبر الواحد فيما يدرئ بالشبهات بالشهادة وللمانع ان كل واحد منهما يسلم الاجد النوائر
والاشتهار دليل الكل من اخبار الاحاد الموجبة لعلمه الظن بالصدق فاذا اسقط الحدود بالشهادة
فكذا اسقط بخبر الواحد وفرق الكرخى بين الشهادة وخبر الواحد حيث جوزنا ثبات الحدود بالشهادة
ولم نجوز بخبر الواحد بان الشهادة حجة فى الاظهار اى عند القاضى لان اى عدل الحدود اسداد وذكر الاسلام
وجوب الحدود فى الجملة ثابت بدليل مقطوع به كآية الزنى والقذف وذكر ما ظهر عند القاضى
الا بالشهادة واما قول الجملة لان بعض الحدود يثبت بدليل مقطوع فانه لم يرد به الكتاب
ولم يوجد فيه الحد بل المتواتر او المشهور وهى سلتنا وهو اثبات الحدود بخبر الواحد الظنى
الحد اسداد فى حق من لم تثبت الحدق جنده الكتاب اذ الخلاف فى مثل هذه الصورة ولا يلزم
كون خبر الواحد وهو الشهادة حجة فى الاظهار بعد سوقه بدليل قطعى كونه حجة فى اثبات السبب
ابتداء بخبر الواحد اذا رأى فرد آخر منها قوله ولان الفاحشة اشاعة الى آخره الحدود للانزجار
بنفرده العباد والاخلاء العالم عن الفساد والطرق المعتاد لظهور اسبابه كالسرقة والرجوع لان
موانعه اذ لا فرار منها وان كان الانسان لا يصر فى نفسه بالفرد عاجلا فلو عمل بعد الشهادة
مع هذه الشبهة ومن شبهه احتمال الكذب كونه خبر واحد نسد باب الحدود ولا يتصور اسامه اصلا اذ
قلما يتفق ان يوجد زنا بحضرة جمع يبلغ حد التواتر وما به مسموح بالمنصوص وهذا المعنى وهو
الفاحشة واشتهاره شبهة ايضا ولان الدلائل الموجبة للحد بخبر الواحد لم تتعرض للحدود وغيرها فكيف

تشهد بذلك

محرما كل زوجها وهي مريضة او احتكى من الرضاع لم يروح ما اختبأ او اربع سواها حتى
عدلان لان اخبار بفساد نكاح والاقدام على العقد يدل على صحته وانكاره فاده فثبت
المتابع بالظاهر فلا فرق اذا كانت المكلوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارضعت بلبنه
او زوجه حمد بعدل نور الواحد فيه لان الفاسق طارئ والاقدام الاول لا يدل على العدالة فلم تثبت
فافترقا وعلى هذا الخوف وزوجه والفرق فان قيل يجوز ان لا يعدل خبر الواحد في فساد النكاح الباشر للغير
وان كان نظيرا كما قلنا فلم تقبل شهادته بحيث لا يبطل بهذا الخبر نكاح المرء ولا
بالنسبة على البائع لان ابطال نكاح الغير لا يجوز بخبر الواحد قلنا نعم كذلك الا ان فاسد نكاح الغير لما كان
مدليا بالمصحح للنكاح وخبر الواحد قوي منه واما الاخبار بانه ذبحه بحيث يبطل بهذا الخبر نكاح المرء لا
الطارئ لان كون فساد البيع من الاصل والاقدام على الشرى مناقضا عنه لصحة البيع فلا يعد جبرا
الواحد ورد شهادته عدلين وانما كان الشهادة بالنظر من هذا الفصل لان العدد يسمعونه وكان
حتما لهم وهو بدليل انه لو مهم لكلف عن الصوم بهذه الشهادة فلا جرم لذكر شرط فيه شهادة
او رجل وامرأتين اذا كان بالسماء علة بخلاف هلال رمضان فانه ثبت بخبر الواحد كما ذكرنا
وكذا التزكية من هذا القسم عند محمد حتى اشترط فيها العدد عنده لانه يعلق بها حق العبد و
اسمها في القضاء للمدعي بحكمه والتركية عند ابي حنيفة وابي يوسف من القسم الاول من حقوق
الله على ما ذكره ثمة والامة وهو الاصح فلا يعتبر فيها العدد ولفظ الشهادة لان الباب
وجوب القضاء على الفاضي وهو من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وحملها محمد الاسلام
القسم الرابع من حقوق العباد العباد وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه وذكر قتل العبد
الماذون اذا اخبر المحجور او الوكيل اذا اخبر بالعزل او البكر البالغة مروح الولي فسكتت او السيد
اخبر بيع الدار المشفوعة فسكت عن طلب الشفعة او المولى اخبر بجنايته عبده فاعتمده او الذمي اسلم
في دار الحرب فلم يهاجر الينا اخبر بالشرائع فان الاحكام بهذه الاشياء فيه شبهة الزام من وجه
ما عسار ان الماذون والوكيل ملزمها الكف عن التصرف اذا اخبرا بالمحجور والعزل او ما عسار انه ملزم العهدة

على الوكيل

على الوكيل باقتضاء الدراهم عليه بالعزل وملزم فساد العزل للمحجور على العبد فانه كان ماذونا بالتصرف
والمحجور بحجر التصرف انه من الصحة الى الفساد وكذا الملزم بها النكاح بالسكوت بعد العلم بالا
وكذا الشفيع ملزمه الكف عن الطلب بالسكوت بعد العلم بالبيع وكذا المولى ملزمه الاذن بالتعهد
العلم بالجناية وكذا المسلم الذي لم يهاجر ملزم الشرائع اذا اخبر بالوجوب فجزء هذا الوجه كان من قبيل الالزامات
والبيع فيه الزام من وجه ما عتبار ان الموكل والمولى وغيرهما مصر فرع عالم بالعزل والفسخ والحجر
كما هو متصرف بالتوكيل والاذن فان كلا واحد منهما والاه المنع من التصرف لماله ولانه الاطلاق وكذا وجوب
الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر مضاف الى مجاري الشرع والدار المسلم انفاذا وامره فلا كلفوا بشرائع
من هذا الوجه لا ملزم ملزما فاحذ منهما من الاصلين علما بها مقدار الامكان فاذا ثبت هذا فالحجر كان
رسولا او وكيلا الاحرار من جهة المولى والموكل والولي لا يشترط فيه العدد ولا العدالة انفاقا فان
عبارته كعبارة المرسل وكانه حضر بنفسه واخبر ولان الانسان فلما يحد عدلا عند نفسه لجواز الكذب فلا يشترط
فيه ما تعتبر في الحجر والعزل بحجر كل ممن اعتبارا لما في ضمنا للحجر بالاطلاق في الاذن والموكل فانه الاذن
لم تثبت الحجر والعزل بحجر كل ممن اعتبارا لما في ضمنا للحجر بالاطلاق في الاذن والموكل فانه الاذن
بحجر الواحد وكذا العزل وكذا فيما سالحجر بحجر الرسول اما من جهة الموكل والمولى فان الخبر اذا كان
تثبت بحجر الحجر والعزل فكذا اذا كان فضوليا وبحجر ان يراد بحجر الرسول سلم الشرائع من السبي على
الى المسلمين في دار الحرب فانه تثبت بحجر الواحد وهذا لان جميع ما ذكرنا غير الاخبار بالشرائع من باب
المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها ولم تكن بعد الان ما الزام حاجة ما بينه وضرورة في المعاملات
فلو شرطنا العدالة فيها لضاق الامر علينا والاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات لكنه لحق بها
لتحقق الضرورة في حقه اذ فلا شغوا بإسلام العدد ولم يكن دار الاسلام الى دار الحرب فوله وان جعله شرط
احدهما ان شرط الشهادة اما العدد او العدالة في هذا القسم الذي ذكرنا وهو ما فيه الزام من وجه
دون وجه من حقوق العباد كالاخبار بالحجر والعزل الكونه من المعاملات لكون هذا القسم فيه شبهة الزام
الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا الزام فيها من وجه على ما ذكرنا من السبب ما فيه الزام يكتفي

نعم اشتراط العدد والعدالة وسائر المعاملات التي لا الزام فيها يصح عدم اشتراطها فاذا شرط
احدهما فذكر الآخر نفيا على الشهيد حظها فلو اخبرا على السوية قضي بالعدل لا بالسعر او لو اخبر
او عدل بسعر وقيما بها الحجة على الاطلاق وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان الوكيل
والعبد لهما ان يعملا الوكيل والاذن ولهما رد بهما فيما يخبران في ذكر في الحر والعدل الزام من وجه على
ما ذكرنا فلا يصح القياس مع الفرق وعبارة الرسول كعبارة المرسل يفهم منها ما جاء الناس الا ذكر الزاد
فلما يحد الانسان عدلا ارسله الى عبده او وكيله بخلاف العضولي فانه مكلف فذكر الحاكم ان علم
ان اشتراط العدالة في خبر العضولي ثابت عندا في جسمه لم يلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر المعصوم
فقد اختلفوا فيه فقيل شرط العدالة فيها كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا شرط العدالة في الاثنين
وشذا الملاز بين المشايخ نسب لهذا لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب الماذون اذا اخبر المولى
عن عبده واخبره بذكر بن لم يرسله مولاه لم يكن مخبرا على ناس فوا في جسمه حتى يخبره رجلان او رجل
عدل وفي بعض النسخ حتى يخبره عدلان او رجلان وعلى النسختين يجري على العدالة في الواحد ولم ينص
في الاسس على شرط العدالة فيها فارسفاه رجلان عدل واما لم يصر على العدالة فيها ما عاد العطف
بطريق الاكتفاء والعدل في الاصل مصدر يصلح بنفسه للواحد فصاعدا وللمذكر والمؤنث الا ترى
قوله لا تكاح الا بولي وشاهدي عدل ولم يقل عدلين وهذا لان خبر الفاسق كخبر الفاسق في الواحد
في انه لا يصلح ملزما اذ التوقف واجب في نبأ الفاسق ولا يكون لزيادة العدد فائدة اذ التوقف واجب في خبر الفساق ولو كانوا كثيرين ومن لم يشترط العدالة فيهما فالقبول العدالة
مخصص بالواحد اذ المبنى مطلق عن قيد العدالة فيحمل على اطلاقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح
لان زيادة العدد ما لم يزل يكون العدل الحاصل بهم كان للعدالة تاثيرا في ذكر يا تاثير العدد دون
فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد العدل الاسفد ولو حكم بشهادة فاسقين يفيد لم لا يدس بحكمه
للخلاف فصار اذا اخبر بالعزل عدلا او رجلان مطلقا ثبت العزل انفاقا سواء صدقه الوكيل او لم يصدقه اذا
اذا ظهر ان المخبر صادق وان اخبره عن عدل وكذبه الوكيل لا سعر او لم يظهر صدقه وعندنا سعر

ظهر صدقه

ظهر صدقه وان صدقه الوكيل لا سعر ا لا انفاق وهذا في الوكالة التي لم يعلق بها حق الغير حتى يعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن فلا سعر له وان اخبره بذلك عدلان او اكثر بنفسهم لا ومن عزله امر آخر وبموته تحمل ان ساير شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرائع احد الشرطين المذكورين حتى شترط في الواحد العدل كونه رجلا حرا بالغا ولذا في الاثنين وان كانا غير عدلين على هذا خبر العبد والمراة والصبي لا سعل اصلا في ذكر وان وجد العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط وانما قالوا يحتمل لم نقصوا عليه لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا وانما قال يمكن ان يكون هذا جوابا على ما يقال صاحباه ان هذا الخبر من قبيل الاخبار يا سور الان والعدالة شرط فيها ما لا انفاق فكيف اوجبا الوجوب على الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بحر الفاسق او بموجواب عما قالا ان هذا الخبر من قبيل ما يجب الزام من كل وجه فلا يصح بحر الفاسق او بموجواب من جانبا في جسمه عن قياسها الحجة على خبر الرسول على الاحتمال الذي ذكرنا بان المراد بحر الرسول سليم الشرائع الى المسلم الذي لم يهاجر فقد اختلفوا في الذمي اسلم في دار الحرب ثم اخبره فاسق يوجب ان يصلي هل يلزمه القضاء ما عتبار خبره عما فاته من الصلوة والصيام فهم من يقول سمع ان لا يحيل القضاء عليه عندهم جميعا لان هذا من اخبار الديانات والعدالة فيها شرط انفاقا والاكثر على انه على الخلاف في جسمه وصاحبيه كما في جسمه والمراد قال الشيخ الامام الاصح عندي انه يلزمه القضاء بحر الفاسق عندا لكل لان المخبر في بحر المشايع رسول عن رسول صلى الله عليه وسلم فانه ماسور من جهة النبي عليه السلام بالتبليغ بقوله عليه الا فليسلغ الشاهد الغايب فيكون بمنزلة رسول المولى الى عبده فلا يشترط فيه العدالة لان خبر الرسول بمنزله خبر المرسل ولانه غير قضولي للسلع لانه ساع في اسقاط لازمه من السلع والاسار المرور على خلاف غيره من الصور لانه قضولي بحض غير محتاج الى السلع فافترقا فلا يصح القياس عليه ولان لزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالنظر استطاعة الله وطاعة رسوله بالاسلام لا باخبار المخبر فلا يكون من قبيل ما فيه الزام محض وهذه الوجوه الثلاثة مدفوعة ما ذكرنا من وجوه الاصوله قوله والتركيه من هذا القسم وبموانه الزام من وجه من حقوق العباد عندا في جسمه والى نفسه

وحق سقوط شرط العدد لا وجه سقوط شرط العداله عندهما فان محمدا نص في الجامع الصغير في كتاب القضاء
ان المزكي لواحد ان كان عدلا مضى شهادة الشاهد بقول ابي حنيفه وابي يوسف وقد نص في المبسوط على
انه يشترط ان يكون المزكي عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المترجم والمزكي واحد ولهذا عد شمس الائمه الترجمه
من القسم الاول من حقوق الله وهو الاصح وقد مر مع خلاف محمد وجه قولهما ان المزكي مخبر ديني فلا
العدد شرطا كما في رواية الاخبار بدليل انه لا يعتبر فيه لفظ الشهاده الا بمجلس القضاء وذكر الخصاف
انه العدد شرط في تزكيه العلانيه عند الكل لانها في معنى الشهاده لاختصاصها بمجلس القضاء وان كان لا
في تزكيه السر عندنا ولهذا لم يشترط اهليه الشهاده لتزكيه السر حتى ان الرجل اذا عدل امراته او امته
عدلت زوجها والعبد عدل مولاه جاز وشرط في تزكيه العلانيه حتى ان من لم يكن اهلا للشهاده لم
اهلا لها ا ـــــ وفي المعاملات الى فقره مالوفا اخذه منه اقوا هذا اشاره الى القسم
الثالث من حقوق العباد وهو ما لا الزام فيه بوجه اصلا كالوكالات والمضاربات والرسالات العدد
والودايع والاذن في التجارات تعتبر فيها هذا القسم خبر كل عبر بما المضارب والمتاع وان كان عبدا على
او صبيا كافرا اذا وقع في قلب السامع صدقه وذكر لفلانه اوجه ذكرها المصنف الاول للعموم الضروره
الى سقوط شرط العداله وسايرالشرايط من الحريه والذكوره والبلوغ والاسلام سوى البصر فانه لا بد
فان الانسان قلما يحد المستمع لشرايط الشهاده وهو العدل المرضي في كل زمان لسعته الى علام او
بل المعاملون يعتمدون الصبيان والعبيد في هذه الاشعار والعدول لا يتصورون في المعاملات الخسيسه
لاسما لاجل الخبر وفي اشتراط العداله حرج لا يخفى ولا دليل السامع بعلمه سوى هذا الخبر
لازمه له فان الشهود يسعهم اعمار العداله وغيرها من الشرايط للضروره كما يسعهم المصاحف مع ان
اثر في التخفيف وانما قيد بقوله ولا دليل معه سوى هذا الخبر احترازا عن الخبر بظهاره المال او بحاسه
الضروره فانه غير لازمه لقبول الخبر ان العدل الاصل وهو الظهاره يمكن ضاره ولا اصل لنا يحكم به مع
البه فلزمت الضروره الى قبول الخبر واحترز به ايضا عن خبر الذي علم فان شرط العداله فيه معتبر لعدم
تحمل الضروره فيه الى قبول خبر الفاسق اذ في العدول من الرواه الذين يقبلوا اهل الاحكام ضروره وقد يتحمل

الساح

السامع من الرجوع الى دليل آخر لعدم حكم بكذبه فانه اذا لم يصح الرجوع هذه وهو العاس الصحيح
والثاني اعتبار هذه الشروط وهي العداله والحريه والبلوغ والاسلام والذكوره والعدد والنطق
الشهاده لترجح جانب الصدق في خبره فيصير للالزام وذكر فيما سلف الالزام والالزام وهذا
القسم لان العدد والذكوره لا يحتاج لهما الا فراد على الصدق من غير الزام عليهما فلا شرط فيهما
للالزام والثالثان هذه للعالم وهي التي لا الزام فيها حاله سالمه وانقطاع الزام وانما احتيج الى
ذكر الشرايط في حاله المنازعه والخصومه المردود به الى البصير والاستعمار بالخبر والاباطيل
للمحاجه الى الالزام فما عند العالم فلا احتياج اليها وهذا والذي قبل اقرب الى المعاني والاولى ان يوضح
ما سبق التمييز بين حاله العالم وعدمها يعني لو اخبر واحد ان هذا العبر كان غصبا من فلان
فباع ورده على حار للسامع ان يعتمد على خبره ويسعه شراه اذا وقع في قلبه انه صادق وانه يشتري
العالم اذا اخذ بعد الرد بعد التوبه ليس له ان يحدث للقضاء فلا يحتاج الى ذكر الشرط لعدم الالزام بخلاف
ما لو فرض ان هذا العبر شهد بذلك عند القاضي فانه لا يسعه ان يعتمد على خبره
ولا شراه منه لانه نظر الى المنازعه في خبره اذ الاخذ سبب للقضاء كالغصب قال رحمه الله على
العدل اخذ فلا بد من اشتراط ذكر الشرايط لصلح لقطع المنازعه هذا اذا وقع في قلبه انه
واذا وقع في قلبه انه كاذب يسعه عنده ولا يشتري منه وان اسعوى الوجهان لسعه الشراء منه لانه ظهر
بهذا المساله سوء الظن في حاله العالم والمنازعه وا
وكذا اخبر المحرم عن الرضاع الطارئ على النكاح الى قوله فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه
اخبر ـــ وكذا الى آخره كما ذكرنا من قبل ان موضع المساله حيث لا اعتماد على خبر الواحد وموضع المنازعه حيث
يعتمد على خبر الواحد وموضع المنازعه حيث يعتمد على خبر الواحد وموضع المنازعه حيث يعتمد على خبر الواحد
فلا ان يفسد النكاح من ساعته ومن وجه الكبيره حتى بعد قوله ومحرم عليه وكذا خبر
المحرم عن الموت والطلاق بان اخبر الغايب امراته الفاسده قد ماتت او اخبرت المراه بان
زوجها الغايب قد مات وطلقها ثلاثا فانه يحل الاعتماد على خبره حتى يحل للزوج ان يتزوج

يا خذ زوجته وبارع سواها وكذا يحرم للمراه ان تزوج تزوج آخر بعد العدة لان هذا للغير
يحرم لانه لزم اذا بلزم على الزوج تزوج احتما اوارع سواها وكذا لا يحب على المراه ان تزوج باخر لما
يحتمل ان تذكر من غير لزوم فلا يتحقق في هذا الخبر ما شرطنا فيما قبله الزام وهذا لان التعاطع طارئ
والاذام الاول لا يدل على عدم الجواز فلم تثبت المنازعة بخلاف الاخبار عن الحرمة المنازعة بان اخبر
بان العقد كان باطلا حتى تزوجها بسبب رضاع متقدم على النكاح اورده فانه عند العقد ترك
احدهما حينئذ لا يحل فخبره حتى يشهد به كرجلان او رجل وامرتان لانه يثبت الى المنازعة فان
افدام احدهما على المنازعة العقد يصح بثبوت الحل والانكار للنساد فتحققت المنازعة فلذا كان عدم
فيه شرائط الشهادة لفظ المنازعة والالزام فلا يسمى بحرم الواحد وقد سر لهذا يحصل مما مر
قوله وكذا الخبر الفاسق يعني كما ذكرنا في خبر الحر عن الرضاع الطارئ انه مقبول وكذا الفاسق اذا
اخبر بحل الطعام او حرمته او بحاسة الماء، وطهارته فان السامع يحكم برايه فاذا كان الخبر رايه انه
صادق وجب العمل بخبره لان خبره ما مر في الحر والرق وذكر اي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة امر خاص
لا يعرف ذكر الامر بما ذكر لا يستلزم العلم من جهة العدد وزانه ربما يعتبر الوثوق من صحيهم
ومعرفتهم من جهة غيرهم ممن عارف اسمائه فوجب الحر في بحرم فعمل اذا ما مر بالراي لان الكلام الراي
فيما بني على الاحتياط كالنفس للضرورة وكونه اي كون الفاسق مسموع الفسق اهلا للشهادة حتى يعتبر
النكاح بحضوره ولو قضى القاضي بشهادة فاسقين جاز كخلاف الكافر والصبي فانهما لسا اهلا
فلا يكون خبرهما مثل خبر الفاسق وقد انتفت تهمة الكذب في خبره اي في خبر الفاسق حيث يلزمه موجب
ذكر للحرام ولا كونه مكلفا معتقدا ملتزما للشرائع ثم يعدى منه الى غيره فلا يكون متهما في خبره بخلاف
الكافر والصبي فانه لا يلزمهما اولا موجب خبرهما فكان تهمة الكذب بالالزام على الخبر والراد بالعدد بهذه
الفرق بين خبر الفاسق وخبر الكافر والصبي م اراد ان نفرق بين خبر الفاسق بالحل والحرمة حيث يجب قبوله اذا
ما مر بالراي وبين رواية الحديث حيث لا يعمل ولا يجب الخبر للفسق فقال الا ان هذه الضرورة وهي
الضرورة في خبر الطعام والشراب ونحاسة الماء، وطهارته غير لازمة لان العمل الاصل ممكن وهو

الماء وظاهر

الآ وظاهر في الاصل فلم يحمل النفسق عدلا بل مطلقا جعلناه هذا لان زوجه ومعتبر ان زوجه فلم يعمل
خبره بدون الخبر وقيلنا اذا ما مر صدقه بالخبر علما بالشهود واحرز بقوله ان هذه الضرورة ليس
لازمة عن القسم الذي لا الزام فيه اصلا كالوكالات والمضاربات حتى عمل فيه خبر كل عمر وان كان
فاسقا الان الضرورة فيه لازمة اذ لا دليل فيه مع السامع بعدا به سوى هذا الخبر فلزمه ولذا الاجرة
ايضا في المصير الى قبول رواية الفاسق في الاخبار عن النبي عليه السلام لان في العدول الى الرواة لزوم عسر
النساء فيه فلا حاجة الى الاعتماد على خبره ولا الى فحص الخبر البدعة فحمل خبره هذا مطلقا قوله
واما صاحب الهوى اي صاحب البدعة كالروافض والخارجي والجبري والقدري والمجسم واما لهم وانما
سمي المبتدع صاحب الهوى لميله الى محبوبه نفسه لما دليل شرعي او عقلي اذا الهوى سيلان النفس
الى ما تستلذه من الشهوات مثل ميل الكافر الى الكفر اذا احبه فاحاف روايته عن النبي صلى
عمل بعض من عمل بشهادته وروايته مطلقا لانتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب
على غير الرسول عليه كان اشد حذرا عن الكذب على النبي عليه وكل الخبار عندنا وما هو مذهب جمهور
اهل العلم والحديث انه لا يعمل روايته من يسب الصحابة اي ينسب اليهم واحدة خلة اي ملة و
مذهبا ودعا الناس اليه لان دعوة الناس الى الهوى ومذهبه ومحاجته فيه بيت داع الى
النفوس الى الافتراء والكذب فيورث ذكر تهمة في روايته فلا يؤمن على حديث النبي عليه اذا رايته
حديثا نوافق مذهبه لتشبثه ما تعمده وذكر ابو اليسر ان المبتدع ان كان مما لم يعمل الاصل حين
وان كان مما لا تكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث لا يعمل خبره كالكرامية فانهم يعتقدون
جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وكان امر الازمري وضع الاحاديث الموافقة لمذهبه
وان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث وكان عدلا يقبل خبره لوجدان صدقه لانه انما وقع في ذكر
المذهب لتعصبه فيه الا ترى ان الخوارج يكفرون بالكذب وسائر الكبائر ويصمم عن الكذب لانهم
يحررون عنه كما يحررون عن الكفر والـ ... ثم الراوي المعروف بالفقه كالحفاظ الاربعة
الى قوله عمل عدلان بانه ... الراوي عن النبي صلى على نوعين معروف بالرواية او ليس

كسرا او مجهولا بهالم يرو الاحد شا او حدثنى والمعروف بالروايه على نوعين معروف بالفقه والاجتهاد
كالخلفا، الراشدين ثم ابى بكر وعمر وعثمان وعلى ثم كالعبادله الثلاثه وهم عبدالله بن عباس وعبدالله
بن عمر واحلف فى الدال بعد العين اعبدالله بن مسعود وعند المحدثين عبدالله بن الزبير وهلم ج
واما الهم كزيد ومعاذ وابى موسى الاشعرى وابى وعبدالله بن حمزين عمرو حذيفه وعائشه او معروف
بالروايه والعداله والضبط والحفظ دون الفقه والاجتهاد كابى هريره وانس بن مالك وسلمان
وبلال وعبدالله بن شتير بالصحبه مع النبى صلعم وكثره الروايه عنه ولكنه لم يلزم سيده مولاه
الا زمن اجتهاد لحديث المزنى الاول اجيب بمركزه القياس وان وافقه تاييد الحديث ولكون العلله دون
القياس وهو مذهب الجمهور من العلماء واهل الحديث ونقل عن بكر الرازى ندم على الواحد
حتى رجح القياس على الخبر فى الصايم اذا اكل او شرب ناسيا بما روان القياس حجه باجماع الصحابه
وفى اتصال خبر الواحد بالنبى عليه احمالا وكان القياس الثابت بالاجماع اقوى ولما اجماع الصحابه
على عدم خبر الواحد على القياس فانا انكر نقض كله بالروايه الحديث سمعه من بلال وبمركزه رايه فى
الحصى وجد به الاصابع بالحديث حتى فى اكرنا ان نقضى فيه براينا وقد سمعه النبى عليه وبمركزه ايضا فى
نوم بلال عن صلوه الصبح بالحديث الذى رواه الصحابه كلهم بمركزه رايه فى المزارعه بالحديث الذى سمعه
رافع بن خديج وبلوغه سلعه نهى عن المخابره اى المزارعه واما له كثيره ولان الخبر يقتضى باصله اذا لم
يعارضه خبر آخر او قياس والاصل يقتضى باصله فان الوصف الذى هو مناط
الحكم معلوم وانما وقع الاحتمال فى طريق ايصاله به والقياس يحتمل باصله فان الوصف الذى هو مناط
الحكم يعمل لان لا يكون موجودا وعدوان نضاف الى وصف آخر والاحتمال فى الاصل اقوى فكان الاخذ
بالخبر اولى وقولما ان القياس حجه بالاجماع جوابه ان خبر الواحد اضا حجه بالاجماع والشبهه
فى القياس فى الاصل وفى الخبر فى الاتصال فرجح الخبر عليه واما خبر الفرض الثانى وهم المعروف
دون الفقه فحجه ان وافق القياس او خالفه وكل ملقصه الائمه بالقبول والا فلا وانما يقبله
الائمه فالقياس الصحيح بشرط تعلم علة راويه فاذا انتفت بان القياس بالكليه بالعلة بان
كان مخالفا لجميع الاقيسه دون البعض وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا بينهم والنبى عليه قد اوتى

جوامع

جوامع الكلم التى تتضمن المعانى الجمه والاحكام الكثيره مع كونها وجيزه وبكر بخصوصه بالنبى عليه
لا بعد احد
على اسان مثلها لقوله عليه اوتيت جوامع الكلم واوجز جوامع الكلم للحديث فكون الوقوف على الاحكام
التى تتضمنها امرا عسرا ولا شك ان الناظر بالمعنى لا سفل الاقدار لهم من العباره فاذا اضم هذا الوجه
عند ذكر المعانى التى يناظر الاحكام لم يمن ان يذهب عليه شى من عبارته او يزيد على عباره مالا
كلام
س
او بعض كلام شى بما سعره الى معنى فدخل فى حرمه بعد ابره حلوها القياس ان السهو فى العبا
لسبب لا فى الوصف وبهذا فى نفس المتن فى طريقه فقلنا سلمنا ردوا نه لهذه الضروره فما اخذ
الا زدراء اى الاستخفاف بهم اى بالروا ه الذين فضلهم بهم معاذ الله عن ذلك لان الاستخفاف بهم لا
يصدر عمن له ادنى نزعه عقل فان بعضهم الصحابه وتوفر بهم من ماره كالا الابانه ولهذا فلد
الوجه سمه انس بن مالك الذى للمضمضه عمرو غيره فما الاذكر القياس فما طل بالمره وصح عنه
انه قال احاد، غير رسول الله صلعم فيما الراس واحاد عن الصحابه سمعه واحاد من الناس فى الاحتمال
وذكر مثل حديث المصراة فانه يخالف القياس من كل وجه لان الضمان المتلوف فيما له مثل مقدر بالمثل
بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمه بالحديث المروى
وهو قوله عليه من اعتق شقصا له فى عبد قوم نصيب شريكه ان كان موسرا وقد اتفق الاجماع ايضا
على وجوب المثل فى النبى والقيمه فى غيره عند فوات العين او بعد الرد ثم البدلان كان مرتبا للاصل
بنص المثل والاصل بالقيمه فوجب رد التمر مكانه بخالف الكتاب والسنه والاجماع فلا يعمل وتعمل
ان يراد ما اذا انسد باب القياس بنص الحديث بخالفا الكتاب والسنه والاجماع قوله فاعتبروا
ما اولى الابصار فانه نفيض وجوب العمل بالقياس وقوله على حديث حاد لم يسمع ما سمعه الناس اخره
والاجماع فان الامه اجتمعت على العمل بالقياس مع كونه حجه واعلم ان عدالة الراوى دون ان الراوى
اذا لم يكن فيها يكون القياس مقدما على خبره اذا انسد باب القياس بهذا ذهب عليه من ان ومن
الصحيح والذى ما نزين فانا نسبح الى العمل الكرخ ومن تابعه من المشايخ فلس فيه الراوى بشرط
خبره على القياس بل يقبل خبر العدل سمعها كان او غيره اذا لم يكن معارضا للدليل الذى يقدم عليه ويقدم على القياس

كبيرا او مجهولا بالمراد والاحد نبا واحد نبي والمراد بالرواية على نوعين مجرد في الفقه والاجتهاد
كالطحاوي، الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلي نعم وكالعبادلة اللطائفة وهم عبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر واحلف في الثالث بعد العبادلة، عبد الله بن مسعود وعبد المحدثين عبد الله بن الزبير وهو ارجح
واشاهم كزيد بن معاذ وابي موسى الاشعري وابي وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة وعائشة اوفر دور
بالرواية والعدالة والضبط والحفظ دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان
وبلال وعديهم ممن اشتهر بالصحبة مع النبي صلعم وكثرة الرواية عنه ولكنه لم يسلم مرسله مولاد
في الاجتهاد لحديث الفرق الاول رجحه بركة القياس وان وافقه تائيد الحديث ويكون العمل به دون
القياس وهو مذهب الجمهور من الفقهاء واهل الحديث ونقل عن مالك ان القياس مقدم على خبر الواحد
حتى رجح القياس على الخبر في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ان القياس صحيح باجماع الصحابة
وفي انصار خبر الواحد ما يسيء عليه احيانا وكان القياس ايضا ثابت بالاجماع اقوى ولنا اجماع الصحابة
على عدم خبر الواحد على القياس فانا ناكر نقض كلهم بالوان حديثا سمعه من بلال او مر بغير راويه في
المصوغ من به الاصابع بالحديث حتى نذاكر كذا ان نقض فيه برايا وقد سنده النبي عليه وبمر بغير راويه ايضا في
دور بيل المراه من ذيوجها بالحديث الذي رواه ابن عمر بمر بغير راويه في المراد عنه بالحديث الذي سمعه
من فاطمة بنت قيس وهو قوله عليه من عين شفعا له في عدة توفي بصدر بكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا
على وجوب المثل في المثلي او القيمة في غيره عند فوات العين او عدم الوجدان للبراءة كان من ذوات الامثال
بصحن بالمثل والا بصحن بالقيمة توجب رد التمر بكاله بخالف للكتاب والسنة والاجماع فلا يعمل به بخبر
ان يراد ما اذا انسد باب القياس بصر الحديث بخالف للكتاب والسنة والاجماع قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وقوله عليه الصلوة والسلام بعث معاذا الى اخره
والاجماع فان الامة اجمعت على العمل بوجود بناء القياس على كونه حجة واعلم ان هذا الذي ذكرنا ان الواجب
اذا لم يكن فيها حكم القياس عند ما على خبره اذا انسد باب القياس وهو مذهب عيسى بن ابان وابي ثور
الصفد واكثر المالكية فرقا بين الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ فلم يشترطوه بل اوجبوا العمل
بخبره على القياس مطلقا بتعذر خبر العدل بعينها كان او غيره اذا لم يكن معارضا للدليل الراجح منه وعدم على القياس

لا عدد راجح

جوانح الكلم التي يتصرف المعاني لحمه والاحكام الكثيرة مع كونها وجيزة ويكثر بخصوصه ما النبي عليه
على اسان شملها قوله عليه اوتيت جوامع الكلم الحديث فكون الوقوف على الاحكام
التي تضمنها اسر عسر لا تنال ان الناظر المعنى لا يقدر ان يحمله من العبارة فاذا صح هذا الاول
عرف ذكر المعاني التي هي مناط الاحكام لم يوجد ان يذهب عليه شيء من عبارته او يزيد على عبارته مالا
او بعض كلام تتم ما سعرته المعنى فلا خلل في حرمة كمه رايته بكاوعنها القياس فان الاسم في العبارة
لسبب الاتي الوصف وبيانها تنفس المتروك في طريقه فقلنا سر الرد والله اعلم لهذه الضرورة فاما اذا
الارد الى الاستخفاف بهم اي بالرواة هم الذين فحر فهم بمعاذ الله عز وجل كلا لان الاتحاد فيهم لا
يعدل عن له ادنى نور عقل وان بعضهم الصحابة وتوقيرهم من امارة كالايمان وبعد اقلد
الوجه منه الذي ذكرناه في الخبر المحض عثمرة وغيره فما الاولى ذكر ما القياس فما طن كما في هريرة وضح عنه
انه قال ما حاء عن رسول الله صلعم فعلى الراس والعين وما حاء عن الصحابة سمعنا وحاء من الماضي واحتاج
وذكر مثل حديث المحراة فانه مخالف للقياس من كل وجه لان الضمان في الوجوان فيما له مثل يعتبر بالمثل
بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له يعتبر بقيمته بالحديث المعروف
وهو قوله عليه من عين شفعا له في عدة فوت يصدر بكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع ايضا
على وجوب المثل في المثلي او القيمة في غيره عند فوات العين او عدم الوجدان للبراءة كان من ذوات الامثال
يصحن بالمثل والا يصحن بالقيمة توجب رد التمر بكاله مخالف للكتاب والسنة والاجماع فلا يعمل به بخبر
ان يراد ما اذا انسد باب القياس يصر الحديث بخالف للكتاب والسنة والاجماع قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وقوله عليه الصلوة والسلام بعث معاذا الى اخره
والاجماع فان الامة اجمعت على العمل بوجود بناء القياس على كونه حجة واعلم ان هذا الذي ذكرنا ان الواجب
اذا لم يكن فيها حكم القياس عند ما على خبره اذا انسد باب القياس وهو مذهب عيسى بن ابان وابي ثور
الصفد واكثر المالكية فرقا بين الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من المشايخ فلم يشترطوه بل اوجبوا العمل
بخبره على القياس مطلقا بتعذر خبر العدل بعينها كان او غيره اذا لم يكن معارضا للدليل الراجح منه وعدم على القياس

قال عبد الاسلام والله الموفق للصواب الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه وهو ليس بغالب أو الظاهر انه لم يكن كما سمع لتعرض السهو عليه على ذكر نقوله رحمه الله ما يوجب منى ما له نوعا حاصا ثم اذا ذكر احاديث سمعها واما حاديث الكلم فلا يكون ملما لمعنى اللفظ والخبره كما سبق في التعريف غير هذا على وجه لا يتعرى المعنى هو الظاهر من احوال الصحابة وانما يراد اصحابنا العدالة بحدث مخالفة الثابت والسنة والاجماع للوثوق بمضمونه حتى قد يرد بنا في الانصاف الاحاديث الصحابة الناس على خبر الراوي الذي هو غير فقيه على انا لا نسلم ان الناس هو من لم يكن فقيها فانه كان معنى من ليس وفي خبر الفقيه في زماننا هو الاتقى فيها وقد دعا له النبي صلى الله عليه وسلم فاستجاب الله دعاءه فصار حتى يتسابق العالم ذكره ولذلك احاديثه ولهذا على خبر الفقيه وهو سر سياتي بخالف القياس رواه سعيد ابن منصور وهو غير فقيه ولا يلزم ان يقولوا خبر الفقيه به قد رواه القضاة الى يوم يحكم الله شريح وابن عمران وسلمه ابن زيد وغيرهم بل خبر من الصحابة والناس ليس قوله ولهذا انكرت عائشة ان الاطراف الناس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه لان اسوده ما يقال الناس لانه ح تصير بخالفا الكتاب والسنة والاجماع القرن الذي رواه الى يومنا زمان والذي لم يشاهد الملسه ورواه من غير المسجد سكت عنه اهله فقالت عائشة كيف يصح هذا القرآن من الذي صلى الله عليه وسلم والله يقول ولا تزر وازره وزر اخرى وقول الراوي فيما يخالف الكتاب ذنب ولا يلزم ان يعمل الوجه وكذا المتابعة يذنب الاحياء وكذا مع توجب هذا النص فيكون القرآن بخالفا لخاطر الكتاب فلا يجاب ولهذا لان يقول انما رد ت عائشة حديث الخبر لمخالفة الكتاب فالاولى ان الكتاب لان الراوي غير فقيه فان ان غير فقيه من غير مع هذا رد ت خبره لما خالف الكتاب فالاولى وكذا ان يكون هذا مما رد الخبر لمخالفة الكتاب لا لرد الخبر لمخالفة الكتاب لرد الخبر لمخالفة القياس وكذا انكرت ان عباس على ابي هريرة لما سمعه مرويا وضوا مما مسته النار فقال لو توضاء آسخن لم يرسا الوضوء وقد سمعه الناس فرد حديثه بالقياس وقد روى ابن جملة صارة فلم يتوضاء فقال ابن عباس الوضوء على من سمعه لما عامسه فيها فرد خبره بالقياس ايضا وقد وافق عمل الصحابة رد ابن عباس حتى تركوا روايته الى يومنا فيما قال ـــــ والمجهول الذي لم يعرف صحبته لا يحدث رواه او حدث

الى قوله

المجهول الذي ذكرنا لم يقبل حديثه وصار مثل الاعرابي اذا خالف العلماء لانهم كانوا لا
يعلمون رد الحديث الثابت عن النبي عليه ولم يرخص عليه فلما سمعوا غلط رده كان دليلا على
عدم صحة حديثه وهو مثل الرجل اذا استفتى فاخبر بحكم فلم تسكن نفسه فاخبر بخلافه
فلا يحل له العمل بالذي علم سقمه ولا سيما في فرد من افراد عمر وقال الانواع كتاب ربنا ولا سيما
سنة نراه الا ترى اصدق قسام كذب حفظه ام سبب قال عيسى بن ابان اراد عمر بهذا
والله اعلم الصحيح فانه ثابت بها فلو ورد مثلها اول مرة لرده مثلها اذا لم يجد شاهدا حرا
من الكتاب صحيح وجوب العمد للاسوة التي ليس كمثلها وجه كما لفته القياس ان العمد حرا
ارجح من عبد وقد وجد قصاص كما مر والمعتمد عدم قتل حر وقال ابو جعفر الطحاوي
اراد بالكتاب قوله تعالى هو من حيث سلتم من حد حكم وقرأه ابن مسعود فهو من حيث سلتم
واسقوا علمين من حد حكم واراد بالسنة ما ذكر سمعت ابي علي يقول لفظ الله اعلم
والله اعلم ما دامت من العمد قوله فان كان لم ينظر حديثه اي كان ظهر حديث هذا المجهول
المكفول السلف ولم سلم اليهم فلم يقابل برد ولا قبول ثم ظهر بعد ثم بحيث الحاجة والعلم
جاز اداؤه اذ قبل القياس ان العدالة اصل في ذكر الزمان شهادة الى على عدم حريم وان الله
رضي عنهم ورضوا عنه فما ساء هذا الاصل يرجح جانب عدالته وصدقه وخيره وما ساء انه لم
يشهر وانه من السلف بمكن تهمة الوهم فعلمنا بالشبهين فقلنا بجواز العمل به دون الوجوب
ولهذا لا يجوز العمل برواية مثل هذا المجهول اذا ظهور الفسق وعليه في هذا الزمان
ما حتى بالغالب فلا يدرى ظهور العدالة للعمل الخير ولهذا جوزوا تعديله القضاء بظاهر العدالة
من عمر بعد بلوغه لانه كان في قرن الغالب على اهله العدالة ولم يجوز صاحباه القضاء بشهادة السور قبل
ظهور عدالته لانه كان لعله الفسق في زمانها وشاهد قوله عليه خير القرون قرني الى قوله ثم
يفشو الكذب فصار لها حاصل الى رواية المجهول على عمومه اوجه لانه لا يخلو اما ان قبلوا وسلموا
الظهور او حملوه في المتواتر ورد واو لم ينظر فلم تقابل برد ولا قبول وكلهم جميع الاقسام مذكورة

قال قصار

قال قصار ... بعد ما ذكر اقسام الاخبار اراد ان يذكر
ما ذكر فصار حاصله ان المتواتر يوجب علم العمل خبره العيان علانية وراثا واسد لانا
على حسب الخلاف الذي ذكرنا من قبل انا اذا استفدنا من خبره العلم العمل لا بغيره شكا للشك
والاضطراب كالا بغيره شكا في البديهات والمحسوسات والمشهور يوجب علم طمانينة وهو فوق
علم غالب الظن وهو فرض العمل احترازا ان تخالجه وهم باعسار اما صل من الاحاد ومعنى الطمانينة هذا
مهنا ان الطمانينة قد تطلق على العمل ايضا الطمانينة الى العبد ليعبد فالاولى فيه ان يقال
فيطمئن قلبه اراد به عمن العمل لان علم العمل ذكر حاصلا له فلا ذكر وهو الواجب يوجب علم غالب
الراي لسوء رجحان الصدق بحكم العدالة المرضي والمسكر وهو خبر المجهول الذي رده السلف بمجرد
الظن لاحتمال صدقه ولكن ذكر احتمال مرجوح لسبب عدالة السلف وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا
يجوز العمل والمراد بالظن هنا المسكر الوهم ان الظن جسمه ما كان جانب الثبوت فيه راجحا والوهم
به راجحا العمد بالقياس خبر الواحد وكذا الوهم وهو ما كان جانب الثبوت فيه مرجوحا لا يوجب العمل
ولا تجوزه وخبر المستور اي الذي لم تظهر ثقته السلف فلم تقابل برد ولا قبول فجوز العمل لانه يحمل انه
لم تظهر ثقته السلف لكون مقبولا ويحتمل ان يكون غير مقبول فقلنا ماله لا يلزم العمل ولكن يجوز عملا بالاصل
... ثم الراوي لو انكر الرواية اصلا الى قوله فانكر سبيل الزهري الرواية قوله
اذا انكر الراوي كما لو روى عنه رواية الفرع وانكر اصلا راويا ما عنبا رانه روى عن آخر فوقه مهما وان
من فوقه وروى عنه ما عبارين رواه وهذا الانكار لا يخلو اما ان يكون انكارا جحودا وتكذيبا للفرع
قال الكذب على معنى هذا الخبر بلا خلاف من الامة لان كل واحد منهما مكذب لصاحبه فلا يقبل من كذب احدهما وهو
موجب للقدح في المكذب ولكن لا يقدح ذكر في عدالتهما حتى يعمل وانهما بالوجه الاول ان كل واحد منها
عدل سمع فدوقع الشك او وقع اعتقادهما فلا يترك العمل بالشك او تكون انكارا دون قوله قال الانكار يكذب به
وجحود ما ذكر الا ذكر في روبة كر هذا والاول اعرفه فقد اختلف فيه فذهب الى جميع والى بعض الاعمة وفخر الاسلام
ثم روى انه ابى انه يسقط العدد كالوجه الاول وهو مختار الكرخي والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

ردد هذه مجلد وما الروان نفي الى انه لا سنة العدالة لان الفرع عدل حارم بالرواية عن الاصل وهو غير
مكلف له فوجب صور روايته لحصول علبه الظن بالصدق ولسان الاصل لا مدح فيه ٢ اجراء
مات وما نوبه هذا حديث ذي اليدين فانه قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال
ذا الدم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو اليدين فقالوا نعم
فاتم صلوته وجه الاستدلال به ان النبي عليه رد حديث ذي اليدين ثم عمل به بعد ما اخبر ابو بكر
وعمر فلو لم يوجب بعد الرد لما عمل به وهذا الاستدلال ضعيف لان حديث ذي اليدين ليس من هذا
القبيل لان ابا بكر وعمر ما رووا عنه شيئا حتى يرد الواقع وذو اليدين بعد ما روى عن النبي عليه السلام
اخبر بما حدث والنبي عليه السلام انما عمل بخبر هم لما ذكروا انه مما لا يشتبه من الصلوة لانه معصوم عن
السهو عن الخطأ، واصح الاقوال ما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرد السلام فاجنبت فلم
تذكرنا امر المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم تصل واما انا فتمعكت
فصلبت ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال انما كان يكفيك هكذا وضرب بيديه الارض
ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه فلم يعمل عمر بروايته مع انه عدل عنده لانه
كان ناسيا لروايته ولم يذكر هذا استدلاله على الكشف ولم يعرض لضعفه وهو ضعيف لان
عمارا يضاف السن من هذا القبيل فانه لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي عليه السلام ما في الباب انه قال
سمعت من النبي عليه وانت حاضر ولم يذكروا ما عدم علمه بقوله فلظهور الشك حتى لم يتذكر
الحادثة التي اسند هذا الى حضوره واسناد المصنف انه قد يرد الحديث بكذب العادة
ما نه كان الخبر شاذا انما يعرف البلوى بتكذيب الراوي وعليه مدار الحديث بل الان تكذيبه اول
على اليوم من تكذيب العادة لان الاول تكذيب صريح والعادة في تكذيبه راجح على
الدلالة وهذا الاستدلال ايضا مذكور في الكشف وفيه بحث لانه لا خلاف فيما اذا كذبه راوي الاصل
على ما ذكرنا وانما الخلاف فيما اذا كان انكارا نوقف الانكار تكذيب واسناد المصنف ايضا ممنوع
على انكار شهود الاصل فانه لو انكر اسهاده الفرع لم يحز العمل بتلك الشهادة اتفاقا فكذا اذا انكر الراوي
الاصل والجامع سهما ان مدار مدار روايه الفرع عليه فكما ان مدار شاهد الفرع على شاهد الاصل وشهد

باب الشهادة على الشهادة

ان باب الشهادة اصعب من باب الرواية ولهذا اعتبر في الشهادة من الشرائط ما لم يعتبر في الرواية كالعدد والذكورة والحرية
ولفظ الشهادة وعدم القرابة بين الشاهد والمشهد عليه وان لا يتضمن شهادة الفرع شهادة على اصل لا يقبل
ولا يكفي فيه السماع بل يشترط فيه التحمل واذا انكر الاصل يوجد التحمل بخلاف الرواية فان صحتها متوقفة على السماع
دون التحمل فانه قد يكون الناس عليه كقول الامام محمد الذي هو الحجة في الحدود في هذه المسئلة يقبل فيها
حسبة وهو قول الثلاثة الفرع اما ان يكون حاز ما بالرواية اولا فان كان حاز ما فالاصل اما ان يكون
حاز ما بالانكار او لا فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الفرع لقدرته وان كان الثاني فاما ان يقول
الاصل على الظن الذي روسه والاغلب فيما روسه او الامر الذي على السواء او الموهوم شيئا ما لا وجه
الى كونه لغيره مقبولا لان جميع هذه الاقسام تكون الفرع حاز ما بالرواية والاصل غير حارم بالانكار وان كان
الفرع غير حاز م بل يقول اظن انه سمعه مثل ما فهم الاصل ما في ما رويه كعمر في الوضوء من القهقهة
في ما رويه لكن تعارضا وان ذهب الى سائر الاقسام فالاسم قبوله والضابط فيه اذا كان قول الاصل
معادا لقول الفرع تعارضا واذا خرج احدهما على الاخر فالمخرج راجح وقد مر هذا في عدم قبول الرواية
اذا رجع الراوي عنه فراجع الى يوسف ومحمد لان سنة الرواية ما ذكره وهو اولى هذا الخلاف سببا
فرع احدهما فيما ذا شهد شاهد الفاني بعضه وهو اولى الفاني لا يدري قضاه فانه يسهل
عند محمد لاحتمال النسيان من جهة الفاني والاصل عند ابي يوسف لا ذكر له في سند العضاة الله
وجه الفرع ظاهر وعلى هذا الاختلاف سهما سار الخلاف الصغير اكر لو روى ذو فرد روايته
فيما لم يعرض عليه محمد لخلاف الصغير فلا حفظ عبد الله الانسابيل وصحح محمد ذكر ولم يرجح
عنه ما ذكره محمد اذا عرف على الرجحان الاصل عدم قبول الخبر ما ذكر الراوي وذكر المسابيل سنة الاولى
لو فرا في احد الاولين او احدى الاخريين بقضي الوقت عند ابي يوسف وقال محمد عند محمد لا يقضي
وروى محمد عن يعقوب انه يقضي ايضا عند ابي حنيفة فانكر وقال الانام وبتكرر عن ابي حنيفة انه
يقضي ركعتين ولم يرجح عنه محمد وسبب ابي النسيان والمانية مسخا فضه فوضاءت بعد طلوع الشمس
يصلي حتى يخرج وقت الظهر فالاولى هذا ما روينا كرجيع بدخل وقت الظهر الله المشترى من

بهم مخالفه حديث صحيح عن البي عليه فاحسن الوجوه فيه ان يحمل على ان مخالفته على انه منسوخ او على ان
ذكر المكلم لكن على طريق التهم بعسما للطرف ومثاله ما روى عن البي عليه السلام انه جلد ماعزا ورجمه ثم جلد
والشمس جلد مائة ورجم بالحجارة والله اشار بقوله لحديث للملاعبة الموضع الرجم والشافعي اخذ به
وقال الجمع بين الجلد والتغريب الى بدء السبيل ولم يجعله عليا وقال ان للامام ان يجلد الراشدون ابوا ان يعلوا
به فان عمر غرب رجلا فلحق بالروم فحلف وقال لا اغربه احدا فدل على ان الفعل لم يكن من جهة الحد اذ للحد
لا يحتمل تركه وللخلف عليه فعرف انه كان على سبل السياسة وهو معنى قوله الخدري وقال على لم يكن في البغي
فتنة ولو كان البغي حدا لما ساء فسه واصحا خلفا الراشدون ابو الجمع من الرجم والجلد للمحصن فلو كان
هذا الحديث صحيحا لما خفي عليهم لان الاحتمام الخاطبون بما فاعله للجدود وبناء على الاشتهار عليهم كلهم
على صفته وانتساخه وحكم القسم الثاني وهو ان يكون من جنس ما يحتمل النقاء ان لا يكون على عهد الراوي
على خلافه حرصا لكلام الحديث ومثاله ما روى ان البي عليه وضع الجائض في ركن طواف الصدر حتى على
ابن عمر وعمل بخلافه حتى قال انها سمع حتى نظر عن المحيض ثم نظر وذكر وا في حديث الشعبي حتى عن راسك
واعتمر وتوضح ذكره ان عمر خالفه حيث لم يحز الحج عن الغير وكان روى انه عليه السلام صحيح عن
فهمه فلسعد الوضوء والصلوة وقد وضع على الى موسى الاشعري وعمل بخلافه وانما لم يحز الحديث عن عمر
حمله فهذا القسم لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك لمخالفه بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه
حسن وهو انهم انما افعوا بخلافه بما لديهم اي مواجبهم فحاء النص عليهم لانه ما يحمل النقاء اذ للحاجة ما قال
لست مما يهم به الولي اذ الظاهر انه لو بلغ اليهم الخبر لرجعوا اليه ولم يجلوا بخلافه فلا يترك للحديث
بخلاف الحال من الراوي فانه لا يحمل النقاء عليه فدل خلافه على عدم صحته ١١ بعضهم بعض
محملا انه الى قوله بخلافه فيما ذكرنا ـــ اذا عن الراوي بعض محملات الحديث بان كان
محملا على بعض وجوهه وذكر المعنى منه رد لسايرا لوجوه كما لا يسلم الحج به اي بمعنى لذلك
لان الحج هي الحديث وما يدله لا يسمع ظاهره ولما كان الكلام محملا للعفو فيه لكن ما يدله مبطلا
الاحتمال والا يلزم ما يدله حمله على غيره ابطالا حيها ده فوجب العامل فان الصحيح للمجتهد وجوه لو

وجب عليه

رد عليه اتباعه والاعمل بما اصح له من الاسلم رسل حدث نفيه المسافعان بالحمار سالم فنوفا حمدان
تكون للمراد منه المرتى بالاذان او النوفي بالاقوال والافعال والزعم بالاقوال وهو والمتوفى بالاذان وحمل عليه
وهو محمول على النابي وهو نوفي الاقوال عند ان الحديث شاذ الى الملاد المتوفى بالاقوال الاتهام
حصه حاله بما شرة العقد وقبلها وبعدها اطلاق اسم السابق عليها مطرد في المجاز باعتبار ما كان
او باعتبار ما يؤل اليه والحمل على الصحيح اولى والمحتوم فيه ان الحديث لا يلزم ان يكون تشركا وظاهرا
او نصا فان كان تشركا وحمل الراوي على الحرج حامله فالاولى حمله على ما حمله الراوي اذا الظاهر من حال
النبي عليه ان لا يسطو بلفظ يهم لعموم الاحكام طابا عن الغرض والراوي منه شاهد الحال فيكون
من غيره وحسن الراوي وانما لم يكن حمله على غيره من المحمدين الذين يصلح للترجيح اما اذا كان ظاهر الجملة
الراوي على غير ظاهره فقد اختلف فيه مذهب المحمودين اصحابنا منهم ابو الحسن الكرخي ان للحمل ظاهر لكن
اولى بان يأتيه بوجه يوجد مذهب الشافعي وذهب عامة مشايخنا الى ان الاخذ مذهب الراوي واجب وقال الجصاص
البصري وعند الطحاوي ان لم يكن لقياسه وجه وقد علم بالضرورة ان الراوي علم مقصود البي عليه وجب العمل
وان حمل ذكره حوران يكون حمله على المرجوح لظهور نواقض فاسد او غيرها وجب عليه النظر في دليله فان
اقتضى ذكر وجب المصير اليه وان لم يقتض ذكر ولم يطلع على ما خذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان
لا يحتمل غيره فالمشهور وجوب العمل بالخبر اذا كان الخبر بضا فلا وجه لمخالفته الا الاطلاع على الناسخ
والعمل الناسخ عنده لا يكون نا سخا عند غيره من المحمدين لما مر ان النصر لا يحتمل قوله وتركه العمل الى الدليل
كالعمل لخلافه فيما ذكرنا الى جميع ما ذكرنا من التركيب ان كان من الراوي يكون حرجا كالعمل بخلافه وان كان
من غيره فان كان مما لا يحمل النقاء كذلك كما ذكرنا وان احتمل النقاء لا يكون حرجا الى خبر ما ذكرنا مع ولا يلزم الكبر
من العمل بخلافه وتركه العمل به ظاهر فلا يرجحان الى قسم واحد لان العمل بخلافه مقتضى السلس بعمل آخر
لا يسعه ذكرنا ـــ ثم لما سمع بالرفع والانونه والحق الى قوله في الدرع العصبيه اثر ـــ يتبع
اي قبول الرواية صبيا الرفع والانونه والعقل لان الحرية والذكورة والبصر ليس شرطا لقبول الرواية لان
المقصود اظهار الصدق والاثر الحرية في زيادة الصدق ولا الترجيح سلبه بل في ظهور اصدق

من الاحرار وانما ما يرد به وانبات الولاية وثابت الوضع سلبها والرواية ليست من باب الولاية
اذ الساح معتمد للشرعة وملزم لامسار ما يرد من الشرع فاذا ترجح جانب الصدق في
الخبر لزمه العمل به باعتقاده لا بالزام المخبر بخلاف الشهادة فانها الزام على الغير اذ لا اثر عن
الزامه فلا يدرس كالرواية ولان العدد يلزمه موجب الخبر والزام يعدى منه الى غيره ضمنا كسبب ورد
على هلال رمضان وانما قبل روايته يلزم الكوفة كرواية العصبة وان لم يلزم بها اولا العمل بروايته
يلزمها اعتقاده في اهلة هم يعدى وكذا الانوثة لا ثابت لها في مع قبول الرواية لان ثابت الوضع
اكثر في سبب الولاية من ثابت الانوثة فاذا لم يسمع بالرفع فالانوثة اولى الا يرى الى قوله عليه السلام
شطر دينكم من حميراء وسى عائشة ثم وكذا الصحابة كانوا يرجعون في اكثر الحوادث الى نسائهم
المومنين زوجات النبي عليه وكذا العمل لا يوجب حرجا ولا نقصانا في الصدق والعدالة الا يرى ان
بعض الصحابة لم تكف بصره وكان مقبول الرواية وانما لا يعمل شهادته لان الشهادة تحتاج الى
من المدعي والمدعى عليه وهو لا تقدر عليه لانه تحمل بالعدالة فوله وكذا الاطعن الجهم لا يوجب حرجا
هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوي وهو الطعن في نفس الحديث وفيه بعض
وهو الطعن في نفس الحديث لا على اما ان يكون سببها او سببا فان كان سببها ان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او لان منكر الحديث لم يسمع شيئا وليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع
من الطعن لا يصلح جرحا عند جمهور الفقهاء لان العدالة باسم ظاهر الكل مسلم باعتبار عقله ودينه خصوصا
في القرون الثلاثة التي شهد النبي عليه بخيرتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الخارج ربما اعتمد
ما لا يصلح للجرح صار الجرح مجرح بنا على اعتقاده ممن ارتكب ضربا لسكر الذي هو غير ملتزم معتقدا
اباحته او لعب بالشطرنج فجرحه بناء عليه وانما الانسان قد يلحقه من غيره ما يسوءه فيجيء عن
لسانه فيظنون بنا ثم اذا لم يسفر لا يكون له اصل فلا يدرس بان السبب لعظم انه صالح للجرح اولا وان
كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسر بشيء لا يوجب الجرح او شيء يوجب الجرح فالاول لا يصلح جارحا
ما لا تفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذكر السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى كل تقدير اما ان

يكون من مخصص

يكون من مخصص في المذهب او الدين او صاح فيها هذه اقسام والاصح للجرح الاما هو مفسر بما يصلح
للجرح اتفاقا فان من غير مخصص مثل الطعن الذي فسر سببه بما يصلح جرحا طعن من طعن في الامام المعلم
والمجتهد المجتهد الى جنبهم لم يلتفت احد من ائمة الدين اما اخفاء لما حكينا شاهده حاد وكان يروى
منها وهذا ما سالته من المظاهر ضرب الحدادان ليس بصحيح لانه كان على حال واجل من ان
يسبب لله ذكر وما ناه كل الاباء ده نظر في فاتق الورع والتقوى وعلو درجة في العلم والتقوى
وقد طعن الحساد في جنة من هذا القبيل الجليل ولم يرده الا شرياء وعلوا وساع مذهبي الدنيا والدين
ونور فهمه وجه العالم والبحر الكدره ونوع الاديب ولا تجسه ونوع الكلاب وكان نحوي من يشد
اذا ذكر ابو حنيفة بسوء حسدا والغى اذا لم ينالوا سميه والناس اعداء لما نصبوا له وقلوبهم
حسدا وبغيا انه لا يسلم من ذي نصاف اذا طالع المنصف الاعتساف على ان ما قالوا افتراء
ونعوذ عنه برآء ولنرجع عنه فلا يوجب طعنا فيه لا على اما ان اخبرها عصاما او رضي الوالد عن الولد
بعد لانه لا يلتفت بحال من يعود في العلم والتقوى الى حال الذم العوام فكيف بموجه الله وان اخبرها
الماكر عارما او ملكا فاما ان يروى بنها شيا او لا فان لم يرو فليس بطعن وان روى ما سمع من
نحو دلالة الايمان حتى لم يقل الاحد النظر في كتب اسناده لبنوا فتح حفظه والا يروى جرافا وس
هذا القسم وهو الطعن بسبب لا يصلح جرحا طعن ابن المبارك في محمد بن الحسن انه لا يحسن اخلاقه
لان ابن المبارك كان زاهدا من اهل الكوفة ومحمد من اهل الفتوى والقدوة وقد يحسن من سوء
القدوة ما يقبح من مرتبة العوام لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد فان الفقهاء توجهوا
همتهم ودواعيهم من مسامع الوكاء والزهاد مرون تقبح ما يكلمون للجرح حتى والا يروز اذ خارج
لغة كان عدم اعتماده اخلاق محمد لا الاجل طعن فيه بان اخلاقه على خلاف مقتضى الشرع
والدليل على هذا ما نقل انه اصاغ ابن المبارك رأيه فانه لا ينازع في هذه الامة في كل عصر من يحكى الله
دينهم ودواعيهم فصار له من هذا العصر محمد بن الحسن واعتبر احوال الفقهاء مع الزهاد
بعض موسى وخضر عليهما السلام فان موسى عليه لما كان من اهل العزم لم يستطع صبرا على ما رأى

من الحضر علم من خرق السفينه وقتل النفس بغير نفس وانه لقد جئت شيئا نكرا بخطيه
برسمه ومن هذا المثل الطعن بالعمه وذكر ان نقول حدثني فلان عن فلان من غير ان نصرح ان
نقوله حدثنا او اخبرنا وهذا لبس بطعن صحيح لان نبه سمعه الارسال وعدمه لا يكون جرحا
فيهما اولى ومن هذا المثل الطعن بالتدليس بيان بذكر الراوي بالكنايه ولا يصرح باسمه وبسبب
قول الثوري حدثني ابو سعيد من غير بيان انه ثقه او غير ثقه لانا لا سعيد يحتمل ان يكون موسى الاشعري
وموثقه ويحتمل ان يكون محمد بن السايب وهو غير ثقه فان انا سعيد كنيته لهما وهذا النوع ايضا
ليس بطعن صحيح لانه يحمل على صيانه الراوي بان يطعن فيه بعض الاسانيد وكذا الطعن بما
على برذون فركب حدسه وكذا الطعن بكثره المزاح ليس بجرح فان المزاح مباح شرعا اذا لم يكثر بما
ليس بحق على ما روى انه عليه السلام كان يمازح ولا تقبل الاخبار وكذا الطعن بحداثه سن الراوي ليس بجرح
بعد ان كان متقنا ضابطا فان كثيرا من الصحابه رووا في حداثه منهم ابن عباس وابن عمر
وكذا الطعن بقله الروايه انه ليس بجرح وكذا الطعن بكثره الروايه فقد كان من الصحابه من لم
يرو الا حديثا واحدا في عامه الاوقات فضلت روايته على روايه كثير ممن روى كثيرا كابي بكره وانس فلا يكون
قله الروايه وكثرته جرحا موجبا لرد الحديث وكذا الطعن المفسر بما يوجب جرحا ليس بصحيح من هو
معروف بالتعصب للمذهب ومنهم بالعداوة في الدين نحو طعن الملحدين والمبتدعين بعض الاحاديث المصنفه
في اهل السنه وطعن بعض اهل البدع لبعضهم في بعض المعتمدين كما روى انا لعلنا انه كان من بعض
وعداوة ثم اعلم ان الاصل في قوله وبحدثان سمع اخبرني او سمعت سعيد الراوي اذا
كان غير صحابي على ان يعين اصل وخلف ثم الاصل فيه السماع وهو على ان يعين قرائن على المحدث تعتبر وهو اولى
الاخبار وهو قراءة الشيخ عليه كما اولى واعلى عند اكثر المحدثين لانه طريقه الرسول عليه فانه عليه كان يقرا على
الصحابه وقال ابو حنيفه رضي الله عنه كان ذكر سول الله احق كونه ماموناً عن السهو في مجلس الوحي وسائر الاحكام
فاما غيره فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتعرض عليه فكانت قراءة المحدث على السامع وتكلمه
سواء ولان السماع علم لكن قاريا من الكتب وانما كان يقرا عن حفظ وكانت قراءته اولى واما فهمي سواء

كتاب وكان

كتاب وكان عليه السهو فلا فرق بينهما ثم قراءة الطالب على الشيخ احوط لاحتمال عدم عنايته
بما يقرأه اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امور نفسه احوط واشد عناية في امر غيره حتى لو قرأ
الشيخ من حفظه كانت قراءته اعلى لانه اشد عناية بالضبط ولانه يحدث به جمعه واما الالفاظ
فانواع بعضها الكتابه والرساله والاجازه والمناوله اما الكتابه بان كتب الشيخ حدثنا فلان عن فلان
الى آخر سمي الحديث ثم يقول اذا ابلغك كتابي هذا او فهمته فحدث عني ما في هذا الكتاب بهذا السند
وكذا الرساله على هذا الوجه ان يرسل انسانا الى آخر ويقول له قل لفلان يحدث عني بالحديث المسلسل
بكذا من السند وما من الغايب كالخطاب للحاضر فكان في معنى ما مر وامالمسلم وقد بقي الكلام
ما الذي فهمه وان بعض آخر يا الكتب والرساله والمختار في الاصل وهو قول اكثر اهل الحديث واعتقد ان
الرساله
تقول حدثني لانه شافهه المحدث سماع او ينزل منزله حين سمع منه والمختار في الخلف الكتابه و
ان تقول اخبرني في حديث لان الاخبار بالاعلام وفي الكتابه والرساله وحدا الاعلام ولان اخبرنا
مطلق العرف في الاعلام بالكتاب او الرساله دون حدثنا فانه لا يعم الا في الذي شافهه والدليل على
ما ذكرناه ذكر محمد في الزيادات فيمن حلف ان كلم فلانا كلما فعلى ان حدثه او ان حدثه فكذا انه مع
على الشافهه حتى لا يحنث بالكتابه والرساله ويحنث بهما في الكتابه والرساله فما قول وحلف
لا حدثن فلانا بكذا ان الكتاب او الرساله اخبار عن العرف اذ المقصود منه الاعلام وقد حصل بهما
بخلاف الحديث فانه لا يحصل بدون الشافهه ولهذا لا يجزئ ان الخبر لا يقع على الشافهه والحديث يقع
عليها يقول اخبرنا الله ونبينا ما عبارة اخباره لنا بالرسول والكتب فالرساله في الخبر ولا يقول
حدثنا الله ولا كلمنا لانه يدرك الشافهه وما شافهنا الله بالكلام والحديث انما كان ذكر المحدث
حتى سمع كلام الله شافهه من غيره بواسطة فلذلك ترى كليهما واما الاجازه فهي ان يقول الشيخ اجزت
لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي واختلف فيها فالاكثر على جواز الرواية
بالاجازه فصار اجازة فلان وحدثني اجازه او اخبرني اجازه او اخبرني حاز ما لي فالمجوز ان للراوي به الاجازه والمانع
منهم يمنع اخبرني وحدثني بطلقان من غير بعده بقوله اجازه لانه ذكر بعد نطق الشيخ بذكر او سماعه

منه او كما سمعه اليه وعلم به وجد منه ذكر فعلم كذا ومنع قوم ... شيخ اجازه والمناوله ان سأله كتابا
وقوله له حدث عني ما فيه صح اخر فيناوله ذا ! ... وان لم يعلم المجاز له الى قوله فتح
باب القصد ... الرواية بالاجازه انما يصح اذا كان المجاز له عالما بما في الكتاب وان
لم يكن المجاز له عالما بما فيه لم يصح الاجازه عند احد اما عند الجنيد ومحمد وكذا عند الى يوسف فالاصح
وفيه اشاره الى انه يقبل منه جواز الاجازة بدون العلم وهو اختيار بعض المتاخرين فيما سألته الكتاب
القاضي بان علم السهو ما فيه شرط عندهما وليس بشرط عند ابى يوسف ورد نسمع الا بهذا فعلم ان الصحيح
قال الاصح عندي ان الاجازة بدون علم المجاز له لا يصح الا ان الخلاف في كتاب القاضي والا يصح
فما سوى الاجازة على الاشهاد من لا يعلم ما فيه عند ابى يوسف لان اشهادها عظيم وخطها اشهاد عظيم
فيجب صونها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جهل المجاز ولهذا اشترطنا علم المجاز بالاتفاق وكان الاصل في كتاب
القاضي كذلك لكنا استحسنا ابن يوسف للضرورة وهو ان كتاب القاضي قد يشتمل على اسرار لا يحتمل ان
عليها غير المكتوب اليه ولهذا يختم الكتاب ويطبع الاحتياط فيه فلو حضر اذا شهدا انه كتابه وختمه
ونظر سماع الصبي الصغير كما مر جوابه عما يقال ان العادة ساعدت بان اهل العلم والدين
بالاجازه مطلقا فلو اشترط العلم ما فيه لما وقع عامة الاجازات فاجاب بان فائدة السماع
السند العالي عنده وفتاوى السلف بذكر الاسانيد ولا كذلك سائر فيه ونظر سماع الصبي الصغير الذي لم
يعقل فانه لا نفوم به الحجة بل المقصود منه الذكر لسماع كلام الشيخ على وحضور مجلسه ولانه لو اعتبر
بالاحان من يخبر علم المجاز له ما فيه لم كم فتح باب القصد في اتقان علم السنة ومعرفة معانيها واحكامها
لان الطباع مبنية على الاستراحة وعدم الاسعاد العلم ما فيه فلو كان مطلق الاجازة كافيا للرواية لاسترخى
عن تحمل المعاني في تضبيع العلم ولو شرطنا العلم به بجواز الرواية الاجازة يلزم منه تعريض الرواية على العلم والاتقان
فكم اشتراطه النفع ... واكتابه ان كانت بذكره الى قوله وكذا لو كان هذا الى ... طرق
الحفظ والضبط العرفيه فيه ان يحفظ المسموع ويفهمه لوقت الاداء وكان ذكر بعضها الاجمع بعض
في الاحيان والشهاده ولهذا قلت رواية واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلت عرفي هذا الزمان صانه
للعلم الكتابه

للعلم الكتابه نوعان سذكره الحادثه وغيرها ذكره ان كانت ... ذكره ان سذكر بوبه الخط سالكا
مسموعاته بموجبه بعبارة مطلقا سواء كان خطه او خط رجل مروف ... بحيث اذا قصد منه
الذكر وقد حصل فلا سلمان انه حصل بالعقل او الخط او النظر في الكتاب لانا اذا حصلنا المقصود لا بال
باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام الذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه الاحرج وهو موضوع فاذا
افاد النظر في الخط الذكر فكذلك الرواية عن ضبط مام سذكره لانا اعلى نفس الخط والاان لم يكن
الكتاب بهذه الصفة وهو القسم الثاني من الكتابة لا يجوز العمل بالشهود والقضاء والرواية اصلا عند ابى حنيفه
والعرف ما قاله ابو حنيفه اذ المقصود من الكتاب ان بعد الذكر اذا نظر فيه لان الخط يتذكر به
المرأة للعين لكونه آلة للادراك واجيب بانه لا يذكر كما ان المرآة آلة للابصار وانما يعد المرأة
لحصول الابصار فاذا لم يعد المرأة للعين وكان وجودها كعدمها فيما يراه نظر الاعمى في المرآة
فكذا الخط اذا لم يعد للتذكر كان هذا بالاعتبار له كالنظر في شيء آخر وانما صار العرف
ما قاله ابو حنيفه لان الرواية والشهادة والقضاء لا يصح الا بعد العلم والخط لا يفيد ذكر الا ان الخط
يشبه الخط على وجه لا يمكن التمييز بينهما بحيث صورة الخط مدخل حصول الذكر به لا تحصل العلم فلا يعتمد
عليه واجاز بعضهم العمل بالخط مطلقا اذا تيقن انه خط سواء كان في القضاء او الرواية او الشهادة
في الحكم وان لم يكن الحكم في يده لانا هذا لان الغلط فيه نادر وانما النسيان يوجب الاطلاع عليه والخط
فلما شبه الخط من كل وجه فان الله تعالى كما خلق الذوات متفاوتة اظهر القدرة خلق الافعال
كذلك فاذا سمع كثيرا عاده عليه توسعة للناس بخلاف الوكيل حيث لا يملك الاعتماد
عليه وابو يوسف فرق بين الرواية والسجل وبين الحكم حيث قال بالرجوع الاعتماد على الخط في رواية
الاحاديث لدلالة الظاهر فان الزور يروج في العمر عادة بكونه من المظالم والمحصومات دون
رواية الاخبار والآثار وكذا في القاضي العلم يخطه عنده اذا كان السجل محفوظا بيده
محتوما بختمه او سدا منه في يد امين لكونه مامونا عن التبديل سواء خطه او خط غيره
مروف لان القاضي كثيرا ما شغله يعجز عن حفظ جميع الحوادث فلو لم يجز له الاعتماد على الخط

لا دي الى الحرج وتعطيل المصالح والقاضي ما مور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان
يحفظ ظاهر بده او بد غيره وهو امينه لا يكلف عليه السديل والتزوير بخلاف الصكر حيث
لا يجوز العمل بالخط فيه من غير ذكر للمدرك لان الصكر تحت يد الخصم فلا يحصل الامن بعدم
السديل فلا يحل الشهاده بما لم يذكر للحاكم تذكره لوقوع الامن من السديل كما يحصل الامن في يد
القاضي. السيد وعلى ما لمعنى الى قوله وما بناه كله محل الحديث اهـ احلف

العلماء في جواز نعل الحديث بالمعنى فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء
منهم الائمة الاربعة وجمهور المحدثين الى جوازه وذهب بعض اهل الحديث الى انه لا يجوز نعل الحديث
الا بلفظه المسموع وهو مذهب ابن عمر من الصحابة وابن سيرين من التابعين واختاره
الرازي من اصحابنا واسندوا قوله عليه نضر الله امرا سمع منا شيئا فوعاها واداها كما
سمعها الحديث الى آخر الحديث وهو قوله فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ووجه التمسك به
ان اليه علم حرض في مراعاة اللفظ المسموع ودعا الناقل كما سمع من غير تبديل ولا تغيير لصاره و
على المعنى وقد تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ وما يتعلق عليها من الفقه فرب حرصه
على محافظة الفاظه المشتملة على الطائف الحكم ودقائق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها وحجة الجمهور
ان النعل بالمعنى مستفيض فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد منهم على الاطلاق المعنى فدل على
الجواز اجماعا فانه روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه كان اذا حدث على النبي عليه
نعوا سمعت من النبي عليه كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه فهذا صريح في جواز النقل
بالمعنى ولانهم نقلوا احاديث وقايع متحده بالفاظ مختلفه مثل حديث الاعرابي الذي جاء عام
الرحمن ومحمد اولا ترحم معنا احدا انه مالك بعد حرف واسعا وروي صفت واسعا وروى
واسعا وهو شايع من غير انكار ولانهم انفقوا على نعل بعض الوا بعض الى علم ونواهيه بالمعنى
حشفا لوا من بكلمة ونهانا عن كذا ولا نزاع ان هذا حكايه عما امره النبي عليه ونهاه بعبارته
افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا ولان المطلوب الذي هو الحكم متعلق بحديث فرطه وذكر المعنى

لا يحلف

لا يختلف باختلاف الالفاظ بخلاف الا ان لان المعتبر فيه القطع بالمعنى والخوارج عن الحديث بانه
اذا ادى بالمعنى من غير تقصير صدق عليه انه ادى كما سمعه ولين سلمنا ان المراد باداه باللفظ
المسموع كل نوع من انواع الحديث بدليل ما يدل على الوجوب بل فيه دلاله على بعض الاداء باللفظ
المسموع فكون الاداء باللفظ اولى لا ينافي قيام مقامه بالمعنى عند العجز كما ذهب اليه الجمهور وهو
ان نعل السمع نوع منها ما يكون بحكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غيره فجاز نعله بالمعنى لمن
عرفه بوجوه اللغه وان لم يكن فقيها رخصه تيسيرا وان كان العرف النقل اللفظ والله اشار
بقوله هذا هو الحكم ومنها ما يكون ظاهرا يحتمل غيره كعام يحتمل التخصيص وجمع يحتمل المجاز
فلا رخصه في هذا القسم في نقله بالمعنى الا لمن يجري مجرى جمع وضم الى علم اللغه فقه الزمه بان لا يكون جاهلا
بوجوه الامن بتغيير المراد لانه لو لم يكن يحتمل الا ما يقع عليه ان ينقل بعباره اخرى الى ما يحتمله
لفظ اليه علم من خصوص وجاز بان ينضم اليه المؤكدات الفاطعه احتمال التخصيص ان كان عاما
واحتمال المجاز ان كان جمعا ولعل المحتمل هو المراد بعد المعنى وسعر لكم كما ان قوله علم يريد به
ما علم بوجه العموم نظرا الى الكلم من غير نظر الى خصوص المحل وعموم الصدور والاتي يسمى مرادا من يعلم بكل
العالم بعضها ربما ينقل لفظ لا يحتمل الخصوص الى المجاز بان يقول لم ار زيدا وعلموه وكذا كان او اتى
بعد المعنى وقوله علم الا وضوء لم يسم فان صحته من الجواز وخلفه من الفضيله وهو المراد لدلاله
الدليل عليه فلهوم لكن فيها ربما ينقل بلفظ لا يحتمل الفضيله بان يقول لا جواز الا بوضوء ولم يسم فتبعد المعنى
فيلزمه محافظ اللفظ وهو ما لا يجوز والمتشابه لا يجوز نقله بالمعنى للكل فيها كان او غيره
اما المتشابه فلانه انما سد علينا باب دركه فلا يمكن نقله بالمعنى بل هو فرض الوقوف وعليه كذا المجمل لا يتبين
المراد منه الا من المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى قبل البيان والمشكل والمشترك وان امكن فهم معنى
بالتامل والتاويل لكن لا يصير حجة على غيره فلا يفيد النقل بالمعنى فلا يلزم من نقله كما سمع ولكذا ما هو من
حواصل الكلم وهو ما كان وحي اللفظ كثير المعاني مثل قوله عليه السلام ما نقصان لا تجوز نعله بالمعنى لعدم
الاحاطة بجميع معانيه فربما يغفل عن بعضها عمدا وذوي الالباب فانما من حاصل الى علم ما روى انه

قال او تبينه بجوامع الكلم فلا يؤمن فيه من الغلط وقد جوز بعض المشايخ نقله بالمعنى لكن قال شمس الائمة
الاصح عندي انه لا يجوز ذكره لانه عليه السلام كان مخصوصا بما سانا في الفصاحة والبيان كما قال انا افصح
العرب والعجم نفي التبديل بلفظ اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان وهو المراد من قوله عليه السلام واداها
كما سمعها واليه اشار المصنف بقوله هذا اي جوامع الكلم وما يشاكله كالمتشابه والمجمل والمشكل والمحكم
للحديث وهو قوله نضر الله امرا الى اخره من حيث انه لا يجوز نقله بالمعنى قال ـــــ فصل في المعارضة
وهي تقابل الحجتين الى قوله من المنسوخ ـــــ لما فرغ من بحث الكتاب والسنة شرع في بيان
المعارضة لانه قد يتوهم صورة المعارضة فيهما بالنسبة الينا فلابد من بيان دفعها فاحتيج لذكرها الى بحث المعارضة
وشرائطها وحكمها فالمعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني بمنعني
عما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا في قوله تعالى هذا عارض ممطرنا لمنعه شعاع الشمس عنا ومنه سمي المرض
عارضا لمنعه المريض عن القيام بمصالحه وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف هي تقابل الحجتين على السواء
في حكمين متضادين في محل واحد في حالة انما شرط تقابل الحجتين على السواء اي المساواة في الثبوت
والقوة اذ لا تقابل على سبيل الممانعة بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعيف اذ المرجوح في مقابلة الراجح
كالمعدوم فلا يتحقق المنافاة بينهما فلا معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين الظاهر والنص لعدم
التساوي في القوة وشرط ان يكون تقابلهما في حكمين متضادين كالحل والحرمة لان مفهوم المعارضة
هي الممانعة والمنافاة لا يتحقق الا في حكمين متضادين لعدم اجتماعهما اذ لو لم يكن بينهما تضاد
لامكن الجمع بينهما فلا يتحقق المنافاة بينهما وشرط ان يكونا في محل واحد اذ لا امتناع في ثبوت الحل والحرمة
في محلين كالاجنبية والزوجة فان الضدين يجوز ثبوتهما في محلين وانما الممتنع اجتماعهما في محل واحد
وشرط ايضا ان يكون في حالة واحدة اي في زمان واحد اذ لا امتناع في اجتماع الحل والحرمة في محل
واحد في زمانين كاجتماع حرمة الخمر بعد حلها او كاجتماع حرمة الزوجة بعد حلها بالثلاث ولابد
من شرط آخر وهو اتحاد الجهة فانه يجوز اجتماع الحل والحرمة في محل واحد في زمان واحد لكن بجهتين
كالصلوة في الارض المغصوبة وفي الجملة لابد من توارد الدليلين على حكم واحد ولا يتحد الحكم الا باتحاد

للكلمه
القسم

القسم للكلمة الاجتماعي وحدات وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والجزء والكل
والاضافة والقوة والفعل على ما عرف تفصيله في موضعه وهذه الحجج وهي الكتاب والسنة لا تتعارض
في نفسها وضعا اي لا تعارض بين حجج الشرع في الحقيقة لانه من امارات الجهل فان من اقام دليلا ثم
عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك سمة
على الجهل بحقائق الاشياء والله تعالى عالم بحقائق الاشياء منزه عن اتصافه بالعجز والنسيان والجهل
فعلم انه لا تعارض بين حجج الشرع حقيقة ولانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا
ان الله تعالى منزه عن ارسال دليلين متناقضين في زمان واحد فلابد ان يكون احدهما سابقا والآخر متاخرا
ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتاخر توهمنا التعارض صورة وان لم يكن حقيقة فوقع التعارض لجهلنا
بين الناسخ والمنسوخ فلابد من دفعه فان علم التاريخ حمل المتاخر ناسخا للمتقدم ولا يطلب المخلص للدفع
التعارض والا يترك ويصار الى دليل آخر وسياتي تفصيله ـــــ وحكمه بين الآيتين الى قوله لما كان على ما
كان انتهى ـــــ وحكمه اي حكم التعارض بين آيتين اذا لم يمكن الجمع بينهما وتعذر الترجيح وجهل
التاريخ المصير الى السنة لتساقطهما بالتعارض واحتمال كون احدهما منسوخا فوجب المصير الى دليل آخر
وهي السنة وجعلت الحادثة كانها لم يوجد في كتاب الله لتعذر العمل به علينا ولابد لنا من معرفة حكم
الحادثة ووقع الشك في العمل بالنص لاحتمال النسخ فرجعنا الى السنة مثاله ان قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن يعارض ظاهره مع قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اذ ان الاول بعمومه يوجب
القراءة على المقتدي لوروده في الصلوة والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يتحقق مع القراءة
فيصار الى السنة وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وحكم التعارض بين السنتين
المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحج اي على حسب اختلاف العلماء في تقديم القياس على
الصحابة او العكس فعند من يقول بان تقليد الصحابي واجب مطلقا فيما يدرك بالقياس او لا يدرك
كما هو مذهب ابي سعيد البردعي يصار اولا الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وعند من لم يوجب تقليد الصحابة
فيما لا يدرك بالقياس كما هو مختار الكرخي بالعكس في ذكره وهذا اذا جعل قوله على الترتيب في الحج متعلقا

المصير الى المعارض او قوله وتحوزان يكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بمجموع ما تقدم فان
مقدم على السنة ومع تقدمه على اقوال الصحابة والقياس وسائر المعارض من السنة روى الله
عليه وصلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة ركوعين وسجودين وروى انه صلاها ركعة ركوعان
وسجودان فصرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وسعى قوله ان امكن انا نعارض
السنة بعد تعارض الاسنان وجرت وتصلح للمعارضة لما ذكرناه ولذا ان وجد القياس واقوال الصحابة
بعد معارضة السنة وتحوزان يكون معناه بحسب مراعاة الترتيب في الحج ان امكن وعلمنا ان وجد الدليل
بعارض الاسنن والابصار الى ما مر دونه اذ الترتيب انما يجب بعد وجود الحج واذا تعذر المصير الى دليل
آخر ان لم يوجد او وجد ولم يصلح لما هذا بان كان المعارض صحيحا بحسب الاسناد وقوال الصحابة
ايضا لم يجز العدول عن حرمة حكم الحادثة بما يصلح دليلا على تقرير الاصول وهو انتفاء ما كان كذا كان
سور المعارضة من الدلائل الى الاحاديث واقوال الصحابة والاقسمة من الحكم على ما كان وهو ان
الآ كان ظاهرا والمحل كان نجسا فلا تطهره ما كان نجسا ولا نسخ به ما كان طاهرا لان الناسخ من
لا بد وان يكون مثل المنسوخ او اقوى منه وقد عرفت الآ ان ظاهرا يصلح مزيلا لما كان نجسا
تقرر الاصول زوال النجاسة به فلا يكون مزيلا للاصول بل عملا
باحدهما واهدارا للآخر وبيان التعارض من وجهين ما في سورة اولى لحمه فقد روى انه عليه السلام حرم
لحم الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباح لحومها فوقع الاشتباه في حكمه والحرام منه
الاسماء في سورة لانه متولد منه واما التعارض في سورة فان ابن عمر روى انه عليه السلام
عاد فصلى الخمر فانه نجس وروى انس انه عليه السلام قال انه رجس وكذا تعارض اقوال الصحابة في طهارته
سورة ونجاسته وروى ان ابن عمر انه نجس وروى عن ابن عباس انه طاهر وكذا الاقيسة فيه تتعارض
لان سورة ان اعتبر بعرق الكلب فظهر طاهرا وان اعتبر بلعمه فلعوز نجاسة في الاصح واتصالا بالكلب الحاقه
في النجاسة سلعه حرمه اللحم لوجود اصل الطهورية للخمر فانه مرتبط في الدور دون الكلب ولا كذلك بصاقه
بالحرمة في الطهارة سلعه الطهور لان الضرورة فيه دونها في الحرمة لانه لا يدخل المضاق غالبا فلم يجز العارض

بما هذا

شاهدا فوقع الشك في سورة فوجب ضم اليه والورد عليه الاسكار من وجوه الاول انه فرع
المحرم في لحمه كذلك في سورة لانه متولد منه ولا تعارض مع امكان الترجح فلا يكون السكر دليلا حكما بنجاسة
سورا للضبع مع تعارض الاخبار في حرمته وما حته ما عسار مرجح لليد الثاني ان السكر لا يوجب الاسكار
كما في الخمرة تعارض قوله الخمرة سبع مع قوله الخمرة لست بخمسة مع انا لم نثبت السكر في سورة وكذا في الآخر
عدا انه طاهر واخرانه نجس لا يصير نشكا مريبا فطان نسع الاصل طاهرا كما كان بالاجماع فكذا الماء
السكر اللعاب والآ كان ظهورا سع ان يجب ترجح الاصل انه وهو الطهورية لسبا فظهرا بالتعارض
الثالثة انه لا ترجح جانب الاصل في الطرف الاخر جوازا وبيانا وبيانا يوجب انشكاك اذ الشك يساوي الوضوء
الواقع من الدليل المسقط ساوى ما يحتمل ان يكون مسقطا كقوله ان كان بالثوب كذا فانا او يجعل على الله
الاضطرار بدليل انه دليل المسح علم فلما حاسة وان سمى ما لا الخمر فلا الطهارة سبب ما لكم فلم يكن
وانه خطاب لواحد فلجماعة موجود بدليل غير مع الاول بدليل الخمس ومع التعارض سقط السؤر للماء
وهو التراب وجب المصير اليه وسقط استعماله كما نقله ان احدهما طاهر والآخر نجس فاستعمله عليه
فانه سمع وبسقط عنه استعمال الآ والسادس سلمنا ان الخمر موجب لحرمه ولكن لا يلزم من ليد سمه النجاسة
كالمرة بدليل نجسه احسعوا على الاوان مرجح الحرام حرمة اللحم والاحتياط في السؤر فجعله مشكوكا
يحمل استعماله وضم التيمم اليه فلو وجدنا ماء سكر العدل باحداهما اخرا لانه ترجح الاحوط استعماله مع
احتمال كونه مطهرا فكان بتيمم مع العدة على الآء المطهر على ذكر المقدور وعن الثاني ان الاصل في التعارض
وان كان ترجح الحرام لكن اذا لم يعارضه دليل ينفع الترجح وفي الهوم لم يكن جعل سوره نجسا مع
كونه مقتضا الى المدح لانا نمنع الطهارة وفي الجار الضرورة دونها فقلنا بالسكر في سوره ولا ضرورة
في الضبع اصلا فقلنا بنجاسة سوره بخلاف الآء اذا اخبر عدل بنجاسته والآخر بطهارته حتى لا يصير
مسكوكا كان الاصل منها واحد منهوا الخمر نجس واحد وهو الطهارة فسع طاهرا بالسكر في سؤر الحمار
الاصل عدم الشافية سيان الطهارة في الآء والنجاسة في اللعاب فبقي شكا كالآء الكثير فبقيت
فان نجاسة اللعاب لما كان ثابتا بحكم حرمه اللحم وسقطت بالتعارض فلا يكون النجاسة

فان كان لهما خلف يرجع اليه ولا يعمل باحدهما بالتحري لعدم الحاجة اليه وان لم يكن لهما خلف يعمل باحدهما بالتحري للضرورة وعلى هذا الاصل تتفرع مسائل اصحابنا منها مسافر معه اناان احدهما طاهر والآخر نجس فانه لا يعزل الطاهر من النجس للاشتباه وليس له الا انا سواهما طاهر يتيمم ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان له خلفا فان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر بيقين وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال الماء بالتحري لاقامة الفرض بالبدل وهذا التحري للصبي ويتحرى للشرب لان الماء لا خلف له في حق الشرب اذ لا يزول العطش بغيره فاضطر الى التحري لانه لو لم يجد الا الماء النجس يشربه عند الاضطرار فالتحري الذي فيه اصابة الطاهر اذا هو جواولى وهذا نظير تعارض القياسين والشافعي جوز التحري للوضوء ايضا وهذا فيما اذا كان الطاهر والنجس سوا او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا والآخران طاهرا يجب التحري للوضوء بالاتفاق ثم فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس الاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم وان لم يرق اجزأه ايضا وذكر الطحاوي انه يخلط المائين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه الماء وبالخلط لا ينتفع به فانه يسقى دوابه ويشربه اذا اضطر ومنها المساليخ اذا اختلطت المذكاة بالميتة ولم يعرف المذكاة منها فان كانت الغلبة للميتة او استويا فانه لا يتحرى حالة الاختيار بان كان عنده ما يحل اكله بعينه لعدم الضرورة لوجود خلفه الذي هو حلال بعينه ويتحرى حالة الاضطرار بان لم يكن عنده ما يحل اكله بعينه لانعدام الخلف ولهذا يحل اكل الميتة بعينه حالة الاضطرار فالتحري الذي فيه اصابة المذكاة بيقين اولى ثم استوضح قوله لان المصير الى التحري للضرورة بقوله الاولى انه لا يجوز التحري في الفروج عند تعارض الحلال والمحرم بعينها بغيرها بان اعتق جارية بعينها ثم نسيها واختلطت بغير المعتقة ولم يعرف المعتقة من غيرها فانه لا يجوز له التحري للوطي لعدم الضرورة فان الانسان لا يموت بالصبر عن الوطي كما يموت بالصبر عن الاكل والشرب وانما قيد بقوله المعتقة بعينها لانه لو اعتق احداهما لا بعينها بان قال احدكما حرة فانه يجوز له التحري ويعين احداهما بالاتفاق على ما سياتي ومنها اذا كان له ثوبان احدهما

طاهر والثوب

طاهر والآخر نجس واشتبه عليه الطاهر من النجس يتحرى حالة الاضطرار بان لم يكن معه ثوب آخر هو طاهر بيقين لعدم الخلف فانه لو لم يتحر لا يجد شيئا آخر يقوم به فرض الستر اذ ليس له بدل يصار اليه فيفوت فرض الستر لا الى خلف بالصلوة عريانا فيجب عليه التحري دون حالة الاختيار بان يكون معه ثوب آخر طاهر بيقين لوجود الخلف فلا ضرورة الى التحري لقيام فرض الستر بثوب آخر طاهر بيقين ومنها من خاف فوت الوقتية او فوت الجمعة ان اشتغل بالوضوء حيث لا يجوز التيمم لصلوة الجمعة والوقتية لان الفوات الى خلف وهو القضاء او الظهر واطلاق لفظ الخلف على الظهر في البدائع وقع على قول من يقول بان للجمعة اصل والظهر كالبدل عنها كما قاله زفر وباعتبارها بصورة الخلف حيث يصار عند عدم الجمعة عليها بخلاف صلوة الجنازة والعيد حيث يجوز التيمم لهما اذا خاف فوتهما بالاشتغال بالوضوء لعدم الخلف فان صلوة الجنازة لا تقضى ولا العيد ها عند الولي ولا صلوة العيد تقضى ولا يعاد فيتحقق العجز لفواتها لا الى خلف فيجوز التيمم الـــــ ثم اذا عمل باحد القياسين الى قوله وان ينقضه في اصله افتـ ـــ ثم اذا عمل باحد القياسين بالترجيح بعد التعارض وتحمل لم ينقضه الى بعض ذكر العمل الاول لم يلزم فوته كالوظهر نص بخلافه فلا يبطل العمل بالقياس بالنص لم له اجتهاد امضى حكمه بالاتصال بالقضاء لا يجوز ابطاله باجتهاد آخر لان الاجتهاد الاول والثاني قد ترجح باتصال العمل فلا يجوز ابطاله بما هو مثله او دونه ويبطل بما هو فوقه كالوظهر الخطاء في الاجتهاد بظهور النص وكذا لو صلى باحد الثوبين بالتحري بعد وقوع الشك في الطاهر لا يكون له ان يصلي بالثوب الآخر بتحري آخر مثله لان التحري الاول قد ترجح باتصال العمل فلا يبطل بمثله الا بدليل فوقه بان يعلم قطعا بان الثوب الذي صلى فيه بالتحري كان نجسا وهذا لان الثوب الذي وقع التحري عليه حكم الشرع بطهارته حيث جوز الصلوة فيه ومن ضرورته الحكم بنجاسة الآخر والطهارة والنجاسة لا تقبل الانتقال من محل الى آخر لعدم ورود الشرع بالتحول اذ الشرع لا يرد عنه بخلاف ما لو تحرى في ثوب آخر بعد الحكم بنجاسته لعدم امكان انتقال النجاسة فيبطل العمل بالتحري في ثوب آخر بعد الحكم بنجاسته لعدم امكان انتقال النجاسة بخلاف تحري القبلة اذا صلى الى جهة بالتحري بعد وقوع الشك في القبلة ثم تحول رايه بعد الصلوة

بعض المحل بقوله كما صلى الانتفاع فيتبع جهة في المعين وان سقط في اصله حتى لا يملك الامساع عن
السان لم يجز عليه وهذا لان الاجبار وجد من جهته فكلي ساله الله والسان اظهار من وجه و
من وجه اما انه اظهار فلانه يحنث عليه فلو كان انشاء من كل وجه لما اجتمع عليه واما انه انشاء فلان
شرط المحل فيما سبقه ولهذا لا يحنث بعض المراة التي باشرها والعبد الذي باشرها للطلاق والعتاق
كما لا يحنث لانشاء فيها فلو كان اظهارا من كل وجه لما جاز ذكر تعليقا بالسبب فيها عبارة الاظهار
لا يسقط اصل السان بل يحنث عليه وما عبارة انه انشاء ولكن له السان في محل شاء ولكن على شال
حتى لو نزله العبد بالحدثا بشهادة فلله هذا ساظهر لي في هذا المكان وبما اجرى كلام احدكان
صوابا بمن الله والا فتي فالـــــــم المحلص عنها المخوله وبطلان التدابع اقول لـــــــه
الحج الشرعية لا معارض شيء فيها وضعا اراد ان يذكر المحلص عن المعارض في الصور والسبه الشال
ثم المحلص عنها في المعارضة تحته اوجه الاول من قبل الدليل والثاني من قبل الحكم والثالث من قبل الحال
والرابع بالمانع خبر يكا والخامس بالمانع خبر لا له ووجه المحلص المعارض لحكم المحتوى الاجمع فيود بي
شروطها لزار كا بانها وفي السادس في الدليل واتحاد المحل واتحاد الحاله واتحاد الزمان فاذا لم
شيء من ذلك فقود اسقط المعارضة لاسقاط المجموع بما سقاط الجزء لكن اختلاف الزمان قد يكون حسيا وقد يكون
دلالة والقصود اربعة وضع الدلالة بصير المحلص على اقسام الحاصل الاول ان يفسر الدليل بما يتعدد الان
بان لا سيوى الدلالة في القوة والضعف لاسقاط ركن المعارضة وهو المساوات بين دليلي معارضة
الحكم والمتشابه مثل قوله لم يبسم الله شيء فانه محكم في الجملة فلا يعارضه الايات المفسرة بل من
الرجم على العرش استوى وقوله بل يداه مبسوطتان ولا بين الكتاب والخبر المشهور ومتى خبر الواحد
فلما في حديث القضاء شاهد ويمين فانه مخالف للكتاب والسنة المشهورة ولا بين الظاهر والنص
ولا بين النص والمفسر فقد مر تظايره وهو اتحاد الحكم وذكر ابن قوله تعالى سورة النور لا توجد العلة
بالغوا ما لكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم بقصد المواخذة في اليمين الغموس لانها ما كسبته
من اثم بعد الكذب في اليمين والله اعلم بقوله الغو الذي يجري من الله من قوله لا والله وبلى والله

احمد بن محمد الشلبي عفا الله عنه

او في انها بها الى جهة اخرى حيث يجب عليه العمل بهذا الراي فيما يستعمل ولا يظهر به بطلان
ما مضى لعمومهم الى جهتها لمن بعد عنها ثم الى جهة اخرى لمن استقبله عليهم ثم الى ابه جهة شاء
عند شدة الخوف اذا لم يقدر على التوجه الى القبلة ثم الى اي جهة توجه اليها بالعمل والاكتفاء
القبلة فانه للتحري ويجوز ان يراى جديدا فيما ولهذا استحسن الذي عليه وضع اهل فيما لما استدار
كهيئتهم حتى سجدوا بحيث لو القياه ومنا راما فلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة في الضع كالقياس
وافوال الصحابة وبين الاحكام المعارضة في الجمع بالنا وقع المعارض لحمل المتعدم على المتاخر
كالكتاب والسنة في المسائل انه لو اعتوض طلاق بعبدا او عبدا معينا او امرا معينة ثم اسلم ان
ثم سمى ذلك العبد الذي اعتمده او طلقهم لم يحرم الحمار بالحمل الى لم يجز له ان يعتمد الحمل الذي
او طلقه بحرية بسبب جهله ونسيانه واسماعه من غير ان يذكر حقيقة كالا يحرم في احد النصيبين
او الخمر بسبب الجهل بالمانع لا جمال ان يكون الحمل الذي عنه للطلاق والعتاق عن الحمل الذي
وقع عليه الطلاق والعتاق كما انه يحتمل ان يكون النصل الذي وقع يحريه عليه العبد هو المنسوخ دون
نا يعلم قطعا ان احد النصين منسوخ كما يعلم يقينا ان احد العددين والعبدين حرا واحد من الامرين
امر العبد حرا واحد من الزنيتين لكنه جهلنا المنسوخ كما اجهلنا المحتوى والمطلقة للعارض
المعارض لا لعدم النسخ لعدم المنسوخ او لعدم المحتوى والمطلقة للعموم الطلاق وانما وقع
الجهل فيما في كل الصورتين بعد ظهور العدد يا حد مانع الجهل المحض لعدم الضرورة ولهذا قلنا لا يحل
في الفرج لعدم الضرورة كما لا يحرم في الصورتين لعدم الضرورة بل وجود دليل اخر يعرفه كل طلاق
مخالف بالواو مع العتوا والطلاق في محل مبهم بان قال احد كما او احد بكر بطلا الواو احدكما او احدهما
حرجت كوله للحال ان يعمل المطلقة او العتق كان له العمل بما حل النيا سين الترجيح بالراي اسه
لان التعارض في القياسين ليس بجهل محض لان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد بن يصيب بالنظر
الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول وكل واحد من القياسين دليل شرعي العمل ليس احدهما
مسوخا غير جائز العمل كذلك بعض المحل ليس بسبب الجهل المحض بما وقع عليه الطلاق والعتاق بان

بعض المحل

انقطاع الدم لتمام عشرة ايام حتى جوزنا الوطئ قبل الغسل لانقطاع الاستقبح لكنا على هذا الوجه لان قراءه للمعبض المسح على الرجل دون الخف لانا نقول بالاتم الخف نقاسه كان المسح على الخف كالمسح عليه وانما اضيف المسح الى الرجل دون الخف للايهام حوار المسح على الخف دون اللبس على احمار بعض المشايخ الذين اسوا حواز المسح على الخف بالكتاب ولكن للجمهور منهم اسوا المسح على الخف بالسنة المشهورة دون الكتاب والبه اشار القدوري في مختصره بقوله وبهو جايز بالسنة فانها جاءت بالجرد دون الكتاب وذا الوالوكان ثابتا بالكتاب لكان متعينا الى الكمس كالغسل ولس كذلك ما جاء عن قراءه الجر بان الارجل في محل النصب اضا بالعطف على الوجه فتكون مغسولة فلا تعارض قراءه الجر بالمسح لان المجرور قد ينصب خبر ما جرب بالجوار في محل النوع صفه للجحر والبه اشار المصنف بقوله والمراد بقدر المجرور وبهو ارجلكم في قراءه الجر بمنصوب وحمل الرفع على الحوار احسن لانه لو تعارض اذا يجب المسح الى الكعبين فذ يدل على انه ثابت بالسنة دون الكتاب واورد على هذا الوجه بان الاعراب بالحاورة انما يصح عند العرابة ام لم يوجد حرف العطف في موضع لا يوجد الى الاساس وقد عدم الشرطان بهنا اجيب بان للجوار الجاور بحوف حرف العطف قال الله تعالى يطوف عليهم ولدان الى قوله ولحم طير مما يشهون فان لحم الطير مما لا يطاف به وقال الزوزني نهل انت ان ماء ماكل راكب الى السطام نرقس فحاطب بحر خاطب بحاوره سطام وان كان نزول بحل الرفع وقيل المراد بالمسح في حق الرجل الغسل وذكر الطحاوي عليه لفظ المسح للتنبيه على ان الرجل تغسل بصب قطرة على المسوح وان كانت مغسولة للنسبة على وجوب الاقصار في الصب على المسوح وان كان المسح في الحقيقة امرار اليد على الماصل فقال الى الكعبين اما طه لفظ المسح بحسبها انها ممسوحة اذا المسح لم يفرد له غايه تا الغايه فقال الى الكعبين اما طه لفظ ظان بحسبها انها ممسوحة اذا المسح لم يفرد له غايه تا الغايه وبالماجر حركا الى قوله فحملنا المحرم ناسخا انتهى ـــ وهذا اشارة الى المجلس الرابع عن المعارضه وهو من حمل النسخ ثابتا بالكتاب سرد الطارق فتكون الماضيا ناسخا للمتقدم فلا من المعارضه

لعدم اتحاد الزمان الذي بهو شرط للمعارضه وذكر ان قوله تا في سوره النقره والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا بصن بانفسهن اربعه اشهر وعشرا بنسخ باطلاقه ان تكون عده المتوفى عنها زوجها اربعه اشهر وعشرا وان كانت حاملا وقوله تا في سوره النساء القصرى والات الاحمال احلهن ان يضعن حملهن بعسى ان تكون عدتها بوضع الحمل لا بالاشهر فعارضا ما مجمع على بعم بسها فقال عدتها ابعد الاجلين حسما ظا وقال ابن مسعود هذا انا شاني اذا لم تعرف المتاخر فهنا قد عرفت حمدا لله تا ان سوره النساء القصرى نزلت بعد التي في سوره البقره فيكون ناسخا لها لجعل ان سوره الباخره لنسخ واحبره على من خالفه وبالله التوفيق

احد قدان عند عدم المتاخر اجح فلا تعارض فتكون عده المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل والله اعلم للجمع بين الخبرين الماضر والمنسوخ بعد سوقه التاريخ والماهله فنا عله من الحمل بالضم والفتح وبي اللغه وذكر انهم كانوا اذا اختلفوا في شي اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب وانما قدم هذه السوره وبي التي بعد التغابن سوره النساء القصرى لكونها من سوره النساء التي بعد الاعراف قوله وكذا دلاله اشاره الى المحذوف بهو من قدم الاجبار الى دلاله الاجبار وذكر ان الدلاله بعد عدم الصريح فاسعى بهذا الاجبار اجاد الزمان الذي بهو شرط المعارضه ايضا وذكر مثل بعارض الحرم والمسح كما روى ان المسح على خمس كل العدد والصحيح الاهله وروى عنه ايضا انه رجع عن اكلها فتعارضا فقد نفا المعارض بجعلنا المحرم موخرا دلاله فيكون ناسخا لما تقدم لانه لو تاخر لكن لزم النسخ مرتين بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحه فلا نسخ لو جعل المحرم سابقا يكون ناسخا للاباحه الاصليه ثم نسخ المحرم بالمسح فتكرر النسخ اما لو جعل المسح متقدما يلزم تقرر الاباحه الاصليه لانا سخا لها بنسخ المحرم فلا يتكرر النسخ فيكون تعليلا للنسخ وبهذا التحقيق تبين ما في قول الخبازي لو قدم الاباحه الاصليه نسخا ونسخ نسخا ادا الاباحه الاصليه لسنسخ نسخها فلا تكون ثابتة فلا يكون المحرم ناسخا عن انها كلام ضعيف وسباني تحقيق النسخ الاداء ارد بالنسخ بعسر الامر الاصلي فيتغير موقت فيتكرر النسخ هذا المعنى لا المعنى المصطلح للنسخ وانما كون الاباحه الاصليه مباحة في الاصل وقبه بل ذهب بعض

انها مباحة وهو مذهب كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي ومعتزلة البصرة لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا كلمة اللام تقتضي ان يكون الخلق لنا لنتمتع بها ولانه انتفاع خال عن المفسدة ومضرة
المالك لغناه المطلق فلا يمنع كشهادة المحتاج بل عن الانتفاع بالآخر فيه كالاستظلال بجدار الغير
والاقتباس من ناره المذهب الثاني انها محرمة وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ومعتزلة بغداد لانها مملوكة لله والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والفرض انه قبل الشرع
فلا اذن فيه المذهب الثالث التوقف وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة من
الفقهاء واليه مال الشيخ ابو منصور الماتريدي في شرح التاويلات لان العقل لا حظ له في معرفة الاحكام
والفرض انه قبل الشرع فلا يستقل بحكم من الاباحة والحرمة فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع باحدهما
وفي هذه المسئلة مباحث تذكر في غير هذا وقد فسر التوقف في موضعه وفخر الاسلام اختار القول الاول
ولم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على الاطلاق على معنى انه خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف
بشيء ثم بعث الانبياء بالحظر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم ثم لم يكلفهم بارسال الانبياء وليس
الامر كذلك لان البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في شيء من الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
اولهم آدم وآخرهم محمد عليه السلام وانما قلنا انها مباحة في الاصل بناء على زمان الفترة التي بعد عيسى وقبل محمد عليه السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في ذلك الزمان لاختلاف الشرائع فيه ووقوع التحريفات
في التورية فلم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب لا بمعنى كونها ماذونا اذ
لا اذن قبل الشرع قال قال الكرخي رحمه الله الى قوله اولى من التعديل قوله لما ذكر المخلص عن
التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه اختلف
فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت والترجيح بكثرة عدد الرواة فقال الكرخي المثبت وهو الدليل الذي يثبت
امرا عارضا اولى من النافي وهو الذي ينفي الامر العارض باستمرار الامر الاول سمي نافيا لذكره وان لم يكن
لفظه حرف نفي وذلك لان المثبت يعتمد على الحقيقة في خبره فيكون اقرب الى الصدق من النافي الذي يبني
الامر على الظاهر ولهذا قبلنا الشهادة على الاثبات دون النفي ورجح قول الجارح لانه يعتمد على الحقيقة

على المعدل

على المعدل الذي يعتمد على الظاهر ولان المثبت امرا زائدا لم يكن فيفيد التاسيس والنافي مبق للامر
الاول فيفيد التاكيد والتاسيس اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان اي يتعارض المثبت والنافي
ولا يترجح احدهما على الآخر الا بدليل مرجح لان النافي بمنزلة المثبت لوجود دليل الصدق فيهما وهو
عدالة الراوي فيستويان فيطلب الترجيح من وجه آخر واختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وصاحبيه
فيه اي في تعارض النافي والمثبت حيث عملوا في بعض الصور بالمثبت وفي بعضها بالنافي فانه روي
ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلعم وهذا ناف لانه ينفي الامر العارض وهي
الحرية ويوجب بقاء الامر الاول واستمراره وهي العبودية لاتفاقهم انه كان عبدا اصليا وروي
انها اعتقت وزوجها حر فخيرها النبي صلعم وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهي الحرية فاخذوا
به اي اصحابنا عملوا بالمثبت في هذه الصورة حتى جعلوا الخيار للامة المنكوحة بعد عتقها وان
كان زوجها حرا خلافا للشافعي ره وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال اي خارج عن الاحرام بعد
دخوله فيه وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا على الاحرام وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا ناف
لانه ينفي الامر العارض وهو الحل باستمرار الاصلي وهو الاحرام لاتفاق الروايات انه اي النكاح لم يكن
في الحل الاصلي فان الاختلاف في انه كان في الحل المعترض على الاحرام او كان في الاحرام اخذوا اي علماء
اصحابنا في هذه الصورة بالنافي ولهذا جوزوا للمحرم ان يتزوج حالة الاحرام خلافا للشافعي ره
قوله لاتفاق الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي الى الجواب هذا ما قاله الكرخي ان علماءنا انما اخذوا بالنافي
الرواية لانه لا انه ناف وذلك لان الاحرام عارض والحل اصل فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل
الاصلي فلا يتوجه ما ذكره الكرخي والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه روي انه عليه السلام بعث
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بالمدينة قبل ان يحرم وروي ان زينب بنت النبي عليه السلام
هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كان كافرا بمكة فلما اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى
المدينة ردها رسول الله صلعم بنته زينب الى زوجها بالنكاح الاول وهو ناف لانه ينفي الامر العارض للامر
وهو النكاح الجديد بابقاء الامر الاصلي وهو النكاح الاول وروي انه ردها اليه بنكاح جديد وهو مثبت

المعارض واصحابنا اخذوا به حيث قالوا الموضوع الفرقة سائر المدارين فيحال الى كل واحد
وقالوا الواجب رحل بظهارة المآء والاخر بحاسة فالمالكي ولي وهو مخير بين بحر بالظهارة لانه
سئل الامر المعارض وبين النجاسة ما تقدم الامر الاصلي وهو الطهارة وقالوا المرجح اولى من
المعدل فاخذوا بالمعدل لانه سئل اراعارضا وهو المنفق الطارئ على الحالة الاصلية
والمعدل بالكسر المعارض بالفتح والحالة التي هي مراعاة المسلم لهذا ساما اختلاف علمهم في
هذا الباب فلا بد من اصل جامع يخرج عنه الاحكام فاشار اليه بما بعد هذا قال والاصل
في ذكر النفي من زيد لبله الى قوله لتكشف الحالة الثانية لما ذكروا اختلاف علماء اصحابنا
في الاخذ بالمثبت ناره وبالنافي اخرى اراد ان يذكر اصلا كليا حاما يرجح البه في ترجيح احدهما فقال
الاصل في ذكر اي في المعارض في المسئلة الثانية وهو ان النفي اذا كان من بلا نافية او حاء اسمان كل من جنس
ما مر زيد لبله بان يكون بمنزلة عاد لبلا ومن جنس ما مر زيد لبله بان يكون بمنزلة عاد لا كما مر
دون الدليل او احد الوجهان بان سئل حاله تحيران يكون بمنزلة عاد لبل ويحوز ان يكون بمنزلة عاد لا
الاستصحاب فان كان من جنس ما مر زيد لبله كان مثل الاثبات فيقع المعارض بينهما لتساوي
قوته فتطلب الترجيح من وجه آخر فتعارض الراجح منهما والاولى وان لم يكن النفي بما مر زيد لبله
فلا اي فلا معارض لها في المثبت بل الاخذ بالمثبت اولى لان ما لا دليل عليه لا معارض له ما سئل الدليل او
احد الوجهان بان سئل حاله تستفيد ومنطوق كلام السوفان نبيل انه بما مر زيد لبله كما لا ما سئل
فمعارضان فتطلب الترجيح وان سوى انه ما سئل على الاستصحاب فالاثبات اولى كما تقدم الماضي والى
هذا القسم اشار المصنف في آخره بقوله ولو اسنده لكان راجعا الى الاستصحاب لتكشف الحالة وانتظر
هذا سهل الترجيح فيقول اذا ادعى الزوج الاستبراء في الطلاق بان قال قد طلقت انت طالق ولكني
منتظل ان شاء وانكرت المراة الاستبراء واد عت وقوع الطلاق فاذا سئل البينة عاد كر فشهدوا انه
لم يستبرئ واد عت امراة الزوج الفرقة بسبب ارتداده باعتبار انها سمعته يقول لجميع انس الله
تعالى الروح اما ملئت لجميع انس الله فقال النصارى لجميع انس الله والحاكي ما كفر لانه لم

فان ثبت

فان ما سئل بعد ما ذكر فشهدوا انه قال لجميع انس الله تزوجها ثم سئل عن ذلك فقال اشهادي في
الفرقة وان ثبت على النفي الاستبراء ونفي قوله فقال النصارى عند قوله لجميع انس الله لان هذا لم يحط
به علم الشاهد فيكون من جنس ما مر زيد لبله لانظر ما لعارضه ظاهر وذكر لان الكلام ما يسمع عنانا
فيحط العلم بانه زاد كم يزد فاما سمع فليس بكلام كله ولا بعضه وهي الفقه التي يسمع والا فهم
معناها والشرط في صحة الاستثناء وحكاية قول النصارى هو عدم ثبوت الازدياد في الاحكام ان
يكون بكلام مسموع ولم يوجد وكذا النفي في حديث مجونه بما مر زيد لبله وهو هيئة المحرم فان
الاحرام حالة مخصوصة بذكر عبادات ليس بما لبس مخيطا وكشف الراس فيكون كالاثبات
فيعارضه فرجحناه بحال الراوي فانه من رواية ابن عباس وكان الاخذ به اولى لان راوي
المثبت وهو مزيد من الاسم لابعاد ابن عباس في الضبط والاتقان والفقه التي من اسباب
ترجيح الرواية ولهذا انكر على من يترك بابا حديثه وقال الزهري وما رويت من الاسم اعرابي
يوال على عقبيه احمله مثل ابن عباس يسكت الرسول ولم يذكر عليه وكذا الخبر بطهارة
رجل الطعام بما مر زيد لبله فلو اخبر بخبر بطهارته او حله واخر بنجاسته او حرمته قال الخبار
بالطهارة والحل اولى وان كان نافيا باعتبار انه نفى الامر المعارض باسم الاصل وهو الحل
والطهارة والاخبار بالنجاسة والحرمة نافيا للامر المعارض وهو النجاسة والحرمة لان
النفي في هذه الصورة من جنس ما مر زيد لبله لو استقصى فان المآء الذي نزل من السماء او
المآء القارئ اذا خالطه انسان بي آء طاهر وكان الاناء في مراى عينه لم يغب عنه الى وقت الاستعمال
فانه يعلم طهارته قطعا كان الخبر بالنجاسة بعيدا على الدليل ان شاهد وقوع النجاسة موقع
النعارض بين الخبر بوجوب الترجيح بالاصل وهو كون المآء طاهرا في الاصل فقوله لا واترك الماء
السماء ما ظهروا واصحابنا لما كان لو ان لم يصلح دليلا كان صلح مرجحا فاما النفي في حديث
بريره وهو قوله اعتقي فزوجها عبد ما لا يعرف الا نظم الاستصحاب على الاستصحاب لا على الدليل
لان العبد لبس له هيئة مخصوصة عند ما غلب الرق وكذا عند حاله من الرق الحرية مما لا يدرك

بعارض

عنا نابل الثاني بين خبره على انه عرف العمودية نابته فيه فاخبر بالاستصحاب بغير علم بالدليل فلم
الاثبات هو قوله اعتقته وزوجها حر لانه مبني على الدليل فيكون الاخذ بالمثبت ههنا اولى
ولهذا اي لاجل ان الاثبات اولى من النفي الذي لا يعرف بالدليل رجحنا رواية انس ان النبي عم قرن
حجة الوداع لانه مثبت لزيادة العمرة حيث قال سمعت النبي عم وانا عند راس ناقته يلبي
بحجة وعمرة فيكون الاخذ به اولى من رواية جابر انه افرد لانه ناف لزيادة العمرة من غير اعتماد
على دليل وكذا رجحنا رواية ابن عمر ان النبي عم صلى في جوف الكعبة عام الفتح لانه مثبت للصلوة
فيه على رواية بلال انه لم يصل النبي عليه في جوف الكعبة في ذلك لانه ناف وقد ذكرنا فيما اذا كان
النفي فيما يشتبه الامر فيه انه يصار الى الاستفسار والاستفصال فان كان النفي بدليل
فيعارضه والا كان المثبت اولى وقد يحتمل ان يكون الخبر بطهارة الماء ونجاسته من هذا القبيل
مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله بان يقول اخذته من الماء الجاري بانا طاهر
ولم اغب عنه ولم يقع فيه النجاسة يقبل خبره وان لم يبين ذلك بل يقول اني بنيت الخبر على الاصل
وهو الطهارة كان للاخبار بالنجاسة اولى … ولا يخلص بكثرة عدد الرواة
قوله يجب العمل بهما اي … لا مخلص عن التعارض بالترجيح بكثرة عدد الرواة ما لم
يبلغ حد الشهرة او التواتر وكذا بالحرية والذكورة عند الجمهور من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
خلافا لمحمد رح حيث جوز الترجيح بكثرة الرواة وهو مذهب اكثر اصحاب الشافعي والجرجاني من
اصحابنا والكرخي في رواية ولهذا رجح محمد في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد في الاخبار
بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان بكثرة الرواة يحصل زيادة قوة في الخبر لان
القلب يسكن بزيادة الصدق في خبر الاثنين وكان اولى ولهذا قبلت شهادة الاثنين دون الواحد
في عامة الشهادات قلنا كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة فان الكفار واهل الضلال اكثر من
اهل الحق ومع ذلك لا يقع الترجيح بكثرتهم ولا اتباعهم قال الله تع ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما
يعلمهم الا قليل وقليل ما هم وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولان السلف لم يرجحوا بكثرة عدد

الرواة

الرواة في مناظراتهم فكان الترجيح به متروكا باجماعهم ولانه يحتمل ان يكون الخبر الذي يرويه
اقل عددا متاخرا فيكون ناسخا وهذا المعنى لا يندفع بكثرة الرواة في المتقدم فلا يترجح به وبهذا امتنع
الترجيح بكثرة الادلة بالاتفاق وبكثرة الشهود ولا يصح اعتبار الخبر بالشهادة فان العدد
في الشهادة شرط بالنص ولان الشهادة من باب الالزام فلا بد من اشتراط النصاب ولان باب
الشهادة اضيق لانه اشترط فيها ما لم يشترط في الخبر من الحرية والذكورة ولفظة الشهادة وعدم
القرابة واما الخبر فمضاف الى قول الرسول والى الزام والالزام المسلم انقياد الشرع لا الى
الراوي فلا يشترط فيه ما يشترط فيما فيه الزام محض ولهذا رجحنا شهادة الاثنين على الواحد
واما ترجيح خبر المثنى على الواحد في مسئلة الماء فهو مذهب محمد خاصة والمثنى والحر
والعبد والذكر والانثى سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراي وذكر كاف للعمل واعلم ان صاحب
السميح ذكر فيه اعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول والترجيح بكثرة
في صحة الصوم بالنية قبل الزوال في اكثر النهار ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح
بكثرة الادلة وبكثرة الرواة والفارق … ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبر في كل موضع لا يحصل بالكثرة
فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا في الشاهد فان كل
امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط
بكل واحد منها كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من
الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى المعنى
وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل يؤثر بنفسه فلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع قوله
والمثبت للزيادة اولى اي الرواية التي فيها زيادة اولى مما لا زيادة فيه وحاصله انه اذا كان
في احد الخبرين زيادة على الاخر فان كان راوي الاصل وراوي الزيادة واحدا يؤخذ بالمثبت

بالزيادة وخالفها اي حذف الزيادة على نقله الراوي الذي سمعه بالزيادة وتضاف
الكرماني له الضبط لان معه زيادة ثقة والحمل على نسيان الباقي اولى من الحمل على
ان الراوي زاد من نفسه وذكر مثل رواية ابن مسعود ثم ان الخلاف ان السبي حلله فاذا اختلف
بسبب حالان والسلعة فانه يعينها خالفا وبراد بالرواية عنه اي عن ابن مسعود ايضا
ومن هذه الزيادة ومن انفراد قيام السلعة بعينها فرجحنا الرواية التي فيها الزيادة
على الاخرى فقلنا الاخرى المخالف الاعند قيام السلعة لا عند هلاكها اما اذا كانوا او حملها
الرواية المطلقة على المقيدة كما عرف في اصل اصحابنا ان المطلق يجرى على اطلاقه اذا كان
في حادثة واحدة على ان القيد المذكور ثابت بنص في الرواية الاخرى بالاشارة مدلول نصه
خالفا فانفرادا فان الزيادة في الجانبين لا تحمل الا حال قيام السلعة كلا فيما اذا اختلف
الراوي الاصل ان روى انسان من السبي عليه احدهما اسقط الزيادة والاخر اثبتها حيث ترجح
مسقط الزيادة بل يعدلها عند الامكان لان هذا كخبر واحد ان السبي عليه
اما فاكل واحدة منهما وفي اخرى اكل احدهما والاخرى وذكر المطلق والمقيد في حكمين
ان السبي عليه نهى عن بيع طعام قبض مفيدا بالطعام في رواية حيث قال لا تبيعوا الطعام قبل
القبض ومطلقا عنه في رواية اخرى حتى نهى عن بيع طعام قبض غير مفيد بالطعام وهي رواية
عثمان بن ابي سليمان فانه السبي عليه بعث وجهه الى مكة فاشتروا لهم طعاما فباعوه عن ربح فقال لهم
لم تقبضوا وعن ربح وضمان وعن بيع وسلف وعن بيع طعام لم يضمن فعلنا بالحديث رجح
سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق فلا يجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد والله اعلم

وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة
المدعو بشرح المغني على لامية سعد عباد
الله محمود بن محمد مختار في عصر جمادى الاولى
سنة خمس وعشرين وسبعمائة

الرقم
التاريخ
تلفون ٥٢٢٠٩٠٠