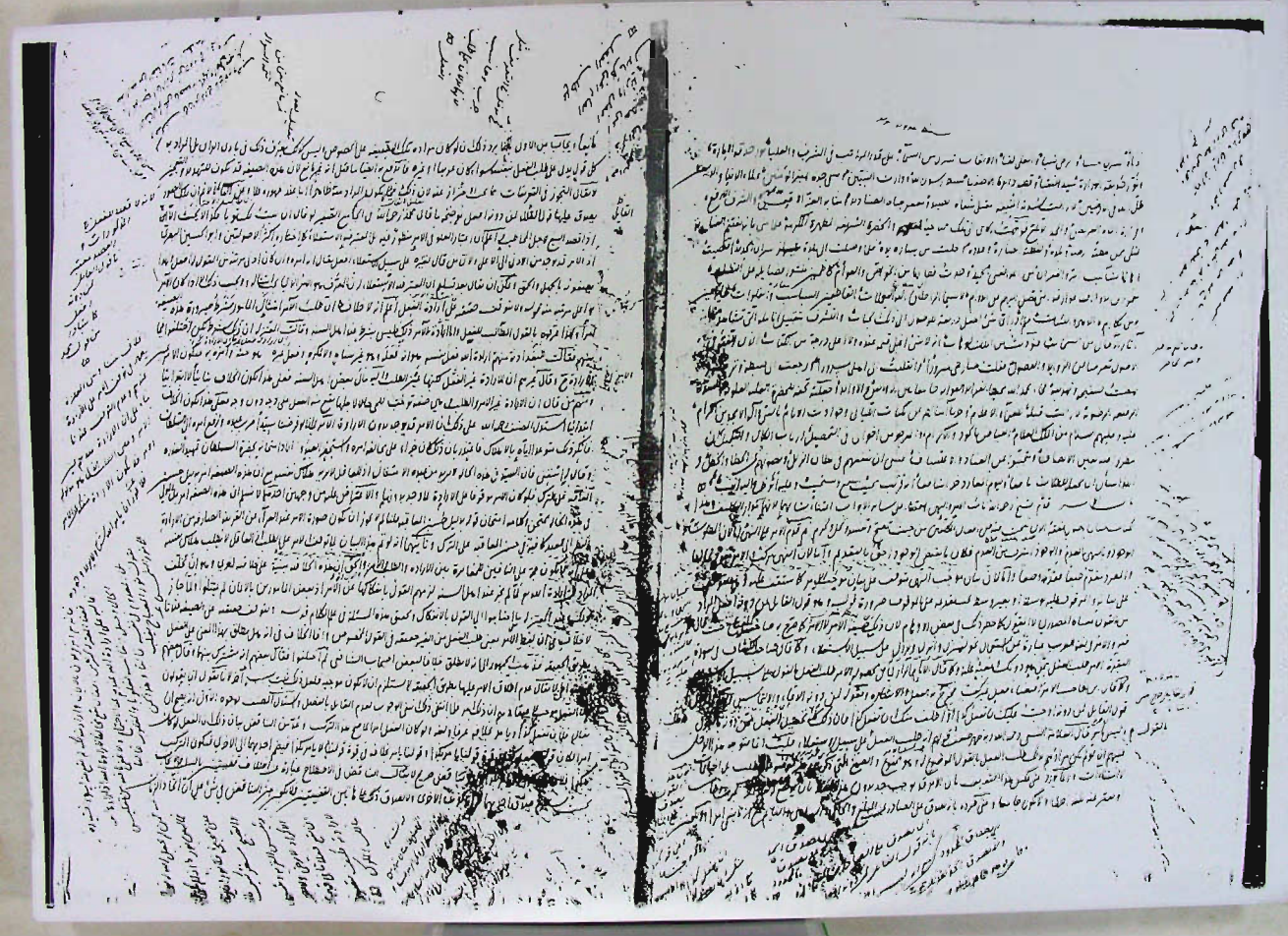
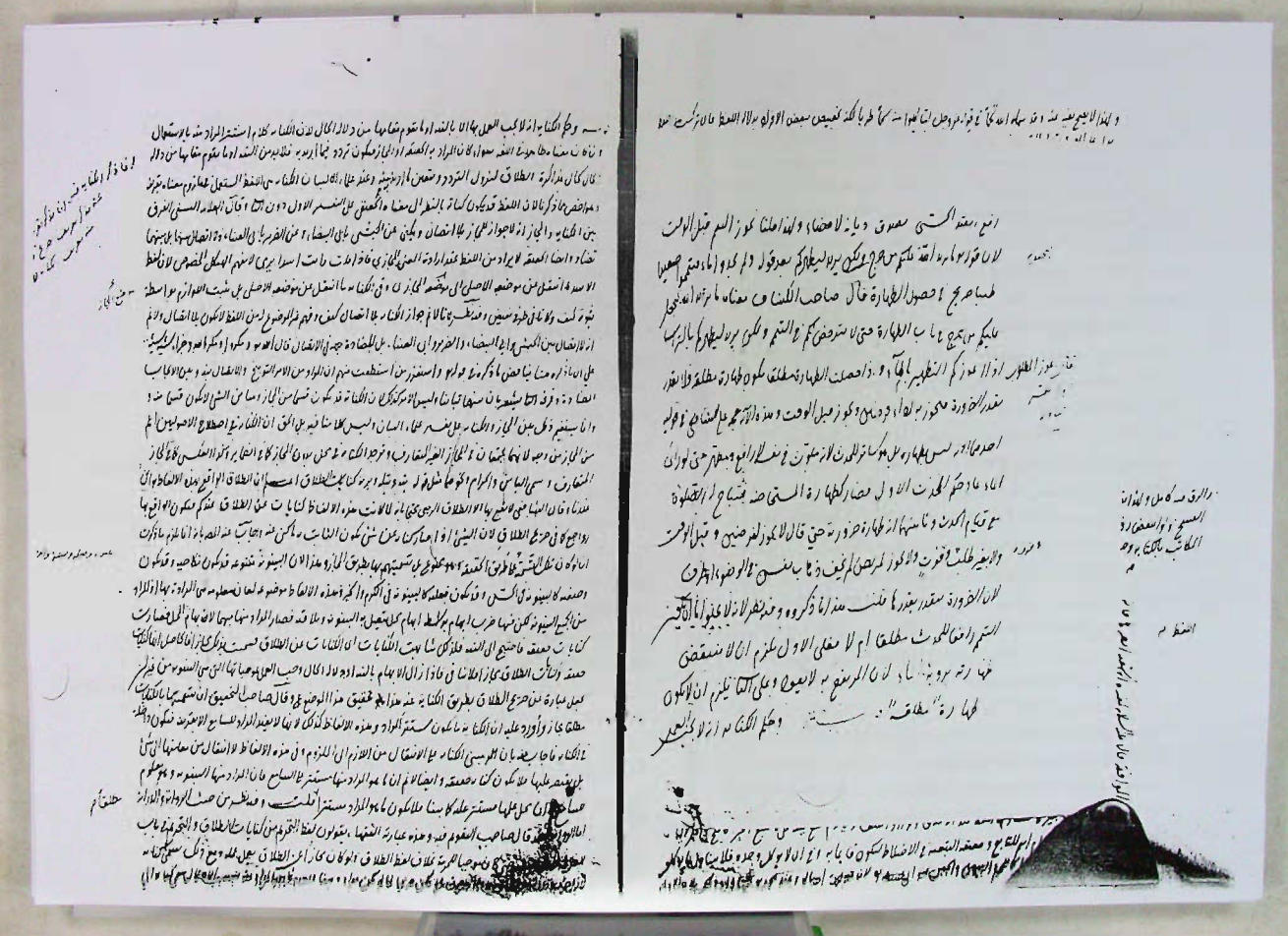
بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

[illegible]





بان يكون الامر الاول مندوب وكذا الثاني لعطف عليه او العكس كما حمل جمعهم وارجلكم وايديكم [illegible] مع المعطوف عليه

المعطوف وهو يبين عن ضلوته فلم يكن لذلك والى ما [illegible] ان الجملتين اذا عطفت احديهما على الاخرى

من اشتراك اما في المسند اليه او المسند او في قيد من قيودهما كما ذكره صاحب المفتاح لان العطف يقتضي ذلك

او لو قال زينب طالق وعمرة يكون عمرة مشاركة لزينب في المذكور وهو الطلاق قالت المصرحوا اي باب

العطف المذكور بين الجملتين فاسد لان الشرك انما يجب اذا عطف لبنا قصد لافتقار الى ما تم به وهو ما اذا لم

بنفسه لذكر الخبر لم يجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه كما لو قال اذا دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق

بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو فيها لعطف الاسمية على

بلان ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها في الحال لانه لم يذكر لها طالق ان

احتمل العطف على الجزاء لكن الظاهر الخبر يرجح العطف على مجموع الشرطية لانه لو كانت معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك

[illegible] العطف اي لاجل ذكر ثاني فلزوم [illegible] جعلها موجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكر ثاني فهذا وضرتك طالق

من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلت [illegible] ولا تقبلوا وان كان تاما من حيث انه جملة تصلح جزاء لتي الكلام

كما صلح الجملة جزاء للسفيه العين الاليم لكنه قاصر [illegible] الى الشرط او الجزاء لان ان يتعلق بشيء كما [illegible] حمل فاجلدوا

اذ لا يحسن بحالا لانه محمل ملحقا بالاول اي معطوفا عليه واما قوله لكونه جملة اخبارية لا تصلح جزاء لان الجزاء ما يقام مقامه

[illegible] لم يكن حكاية عن حال ماضية فانه يؤكد التنصيص فلا يصلح معطوفا على الجزاء بل على الجملة السابقة كما في وضرتك طالق

وثمرة هذا تاتي في باب [illegible] الا [illegible] من التمسكات الفاسدة لما فرغ من بيان هذه

الفاسدة المبنية على القواعد الكلية شرع في بيان بعض الاستدلالات الجزئية التي بعدة فقال التمسك بما روي انه

انه قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فاسد لان المروي

انما يثبت عدم الوضوء منه عليه السلام [illegible] او التعقيب ونفي ذلك محل النزاع وانما النزاع في انه

هل يجب به ذلك الوضوء عند ارادة الصلاة ام لا والمروي لا يتعرض له الان [illegible] فيقال وكان من عادته عليه السلام اذا

على الوضوء دائم فلم يتوضأ حتى صلى [illegible] يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجيس

الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد

الماء بالموت فيه فاين احدهما من الاخر قلت [illegible] لان الاية بعبارتها ان دلت على الحرمة لا انها تثبت بها

الا انها تدل باشارتها على فساد الماء بموت الميتة فيه لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا كانت [illegible] ان يكون اية على

الانسان الماء المتنجس بوقوع النجاسة فيه وكذا التمسك بقوله ثم [illegible] من دم الحيض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه

بالماء لعدم جواز ازالة النجاسة بالمائع الذي لا يجوز به التوضي كما ذهب اليه الشافعي ومالك واحد الروايتين عن

الحسن وزفر رحمهم الله فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء حال قيام [illegible] ثم [illegible]

بالخلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمائع هل يحصل الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والنص ساكت عن ذلك وكذا التمسك

بقوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة [illegible] لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي [illegible]

فاسد لان [illegible] الانتفاع [illegible]

[illegible]

لم يتصل [illegible] الفعل بالجميع ولكن الشافعي يقول ان حلت الحياة فيهما فيكونان منه كسائر الاجزاء والا فهي حادثة

من البدن فيه فيتبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيم كما ذهب

اليه الشافعي ومالك واحمد رحمهم الله فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان الواجب [illegible]

عليه والقيم لا [illegible] لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه وتعيين باختياره كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله

ويكون ذكر الشاة لتقدير الواجب لا لتعيينه هذه وكيفما كان لا يكون للنص تعرض لوضع الخلاف في اداء القيم بل [illegible]

من الفريضة [illegible] وكذا الاستدلال بقوله وأتموا الحج والعمرة لفرضية العمرة كما ذهب اليه الشافعي

فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ولا دليل في ذلك على كونها واجبين او تطوعين او كان احدهما واجبا والاخر

تطوعا اذ قد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع وكذا الاستدلال بقوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين على اثبات ان البيع

الفاسد لا يفيد الملك وان اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والشرط الحرام لا ينفي ترتب الاحكام الشرعية

عليه كالاستيلاد والاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا التوضي بالماء المغصوب حرام مع انه

يجوز الصلوة به وكذا ذبح الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحائض

وما بيننا [illegible] من المسائل والحاصل انك لو تاملت وجدت اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه باب

[illegible] اعلم ان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي يثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغي ان يقول

[illegible] والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات ولا شك انه حجة في الاعتقاديات الشرع بينا ولهذا كان من اصول الشرع

من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة بشرعه محمد صلعم ولا شك ان حجة العقل غير مختصة بها بل هي حجة في جميع الملل

والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم ابتداء واما القياس فلا كان اصلا بالنسبة الى الحكم فانما

بالنسبة الى الثلثة التي هو ايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه

الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة بل حرمة الوطي [illegible] في الحيض

الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز

جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس

واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية وانما

انحصر الدليل الشرعي في الاربعة لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عم او لا والاول اما ان يكون

متلوا وهو الكتاب او لا وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا

من جهة الرسول اما ان يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطاء وهو الاجماع او لا وهو القياس وقول صاحب التحقيق ان

الاستدلال باحوال النبي عم من الاستدلالات الفاسدة على اطلاقه منظور فيه فان قلت قد يثبت الحكم بشرائع من

قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي فكان الادلة سبعة قلت شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله ورسوله

بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب او السنة والتعامل ملحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع

[illegible] الحكم الاصل نوعان اعلم ان الحكم الشرعي نوعان موجب للعلم والعمل قال القاضي الامام ابو زيد

[illegible] قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوزة ما جوزت اطلاق اسم العلم على موجبها وهو غالب الراي

وان جوزت خلافه والوجه اربعه كما سبق اعنى خبر الرسول عليه السلام لا يمكن ان يعارض بالاجماع اذ ربما يستند من العامة تجويز ذلك
عند التعدد ما تواتر فالمعلوم من قصده صلعم والاجماع منعقد وقول الرسول هو والجوزه اربعه اعنى اصحاب العام المخصص من تلك
والصحابة التواتر والآحاد الى اوله وخبر الواحد والقياس وهي ان جاز الكل منها لان اكثر الشهود والاجماع الذي نقل الساطق
للاحاد من الجوزه مسموع ان يقول الجوز لمسه لا نسلم ان الشهود من الجوزه بل هو من الموجه لانه يقول
من الراس يعلم بطلان احد الخبرين لانه ان كان من الجوزه فلما قلنا وان كان من الموجبه فمعلوم بطلان خبره فلا
اقوى منه وكيف يتصور مكون الراوي خبر احد ما لا مكون متواترا الى آخره اما الكتاب فانه قد ان النزول على الرسول
انه نزل القرآن مصدر كالغفران آية واريد بها الغرض منها وان جميع ما نزل من الكتب السماوية وغيرها حاضرة زمنه
المنزلين غير كتب السماء وهي الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من انزال ما كون منزلا من حيث النظم او المعنى
على الرسول من النزول على غيره من الانبياء لان الالهام فيه للجميع وهو رسولنا صلعم وتعلوا الكتوب في المصاحف
من المنزل غير المكتوب كما ان نسخ تلاوة اعني احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة كما
من احاد ومن الاحاد حتى المتواتر منه وتقول النعوت لهذا متواترا مما خص بعضي دون غيره ما سمعنا انسانا
بطريق الآحاد كوفعة من ايام احمد شاهات ويقول بالمتواتر مما خص بعض مثل معضي من مسعود ربه
ما تعلق منه او من غيره بطريق الشهرة حتى لو حلف ما بعض برأس مسعود ثم اخبر متعقد سره ثم اخبر متعقد سره وهو انتواتر ملاكه
هذا على قول الخاص فالمعلوم له حصل لشهود احد شعبي المتواتر وعلى قول غيره يكون قولا نقلا متواترا احترازا عما
اقوال ما شهره تأكيد الا يكون من هذا بعرف رسمي انواعه في الكتاب في الصحف والنقل وهما من العوارض والذي
كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبوة وقال صاحب المحقق انه ليس في جمع سوى اربعة بعرض من
كتاب اعرف بما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع جمعه او مي آخر حتى دخل فيه الظاهر والبعض الاعم بعرض
ما قبل وهو معنى قول الكتاب كما مر ويتقرر انا لا نم كون الاجماع ذا انا لانا قد نعقل الكتاب مع الاجماع
من الاجماع على الآحاد وهذا ليس بمعتبر اصلا حصلا من كونه قرآنا قال ره الملزم المنصوص ان الملزم عليها
ان عدالة الكل غير مطرد فان التسمية التي في سورة النمل لم تعمل من القرآن مع انها دخلت في الكل لانها كتبت
في المصاحف وعملت السابقة هذه المرة الاندكر ابو بكر الرازي ان الذي صح من الزمر بنا آية منزلة من القرآن الا من اول
السورة والامن آخر آية والذي اكتسب نظم الوحي مع ان كثيرا لصحابة قد سمعوا القرآن ما نزوله صلعم جميعا وحفظوا
حتى معوا من التعشيره والنقط كما يخلط بالقرآن فيه وكيف كتبت خط مخصوصة ليميز انها ليست من القرآن والسورة
والامن آخر بل انزلت للفصل بين السور والبراءة شيء كما ملت في هذا الجواب نظر لان البراءة ويعلم له انها
آية واحدة انزلت للفصل بين السور فلا تكون قرآنا في اوائل سورة مع كونها كتبت فيها فليتدبر الحد فيما مر ويعلم انها
على الجواب الصحيح ان نقال انما كتبت ما ضرورة في الكل وان لا يلزم الحد لان لم يكن الوجوب الكتابة
الكتابة على وجه قرآن وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك بها
مما نقال لو كانت التسمية من القرآن وحسان يجهر بها ويجب قراءتها في الصلاة

لا ينتفي عن بيه ولا يسهى عما به يستفاد منه احكام الشرع فبالنظر الى المستفادة تلك الاحكام وجاز تقسيمه
على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان اى الابتدائى والانكارى والطلبى والتشبيه والاستعارة والكناية وانواع
وكذا بالنظر الى النحو والصرف وغيرها من العلوم المستفادة منه فلو لم يقيد به لما استقام حصره بقوله اربعة وقال صاحب
التحقيق استرزبه عما لم يحصل به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم ومثل الايكاد يتمشى اذ ما من معنى يستفاد
من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا او لا فلا معنى للاحتراز عنه ... وكذا السنة اعنى بها
قول الرسول عليه السلام جامعة للامر والنهي ان يشارك الكتاب في الاقسام المذكورة فيكون ما بها في الكتاب بيانا
فيها ... اقسام اخر من الخصوص وهذا باب بيان تلك الاقسام فمعقول السنة نوعان مرسل ومسند فالمرسل
في الاصطلاح ما لم يذكر رواته واسقطه منه وبين الرسول عليه السلام كما تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسند كاف والمرسل
اربعة انواع ما ارسله الصحابى وهو من عرف من رآه صلعم وطالت صحبته معه وان لم يروعنه عليه السلام وقيل
وان لم تطل وذلك مقبول بالاجماع حملا لروايته على السماع منه عليه السلام والثانى ما ارسله القرن الثانى والثالث اى
التابعون وتبع التابعين وهو حجة عندنا وعند مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل خلافا للشافعي على التفصيل
الذي نذكره واحتج اصحابنا على قبول المراسيل باجماع الصحابة والتابعين اما اجماع الصحابة فانهم اتفقوا على قبول روايات
الاحداث من الصحابة كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن لهم كثير صحبة مع رسول الله صلعم
وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار او تفحص انهم رووه من رسول الله صلعم بواسطة او بغير واسطة قال البراء
بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلعم وانما كان يحدث بعضنا بعضا لكنا لا نكذب واما اجماع التابعين
فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي كان مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم
وبالارسال لمعنون وهو ما اشار اليه ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت
المروى واعتمادا على صحته بل هذا فوق المسند كما اختاره عيسى بن ابان وهو اختيار المصنف فان من اشتهر عنده حديث
لسماعه بطرق متعددة طواها وقال قال رسول الله صلعم واذا اسنده من واحد اسنده الى الذي تحمل عنه ويضيف الطعن اليه
ان ظهر ضعفه قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلعم فقد سمعته من
سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم النخعي اذا
رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت
لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد ولان الكلام في ارسال من لو اسنده الى غيره لقبل اسناده ولا يظن به الكذب على
ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى وهذا لانه اذا اسند اليه فانما يشهد عليه بانه روى ذلك
واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله صلعم بانه قال ذلك ومن لا يستجيز تلك الشهادة على غير النبي عم بالكذب
فكيف نظن به ان يستجيز الشهادة على النبي عم ولا يحتاط فيه مع قوله صلعم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار فثبت ان الارسال اقوى اتصالا من الاسناد ... لكن ... ما قال
المرسل راجحا على المسند لجاز النسخ به اى الزيادة على كتاب الله كما جاز بالمشهور فاجاب بانه لما لم يجز ... هذا
ضرب مزية ثبتت بالاجتهاد ... فلو جاز ... الزيادة ... بالمشهور

المشهورة تقوى وصف الاتصال برسول الله صلعم والخبر انما صار حجة بالاتصال فكان الرجحان فيه لمعنى في نفسه واما مرسل
من دون هولاء اى دون القرون الثلثة وهو النوع الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلفوا في قبولها قال ابو الحسن
الكرخي يقبل مراسيل كل عدل في كل عصر لان العلة التي بها اوجبت قبول مراسيل القرون الثلثة وهي العدالة والضبط يشمل
سائر القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازي لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب شهد به
النبي عليه السلام فلا بد من البيان الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو ثقة مثل ارسال محمد بن الحسن ... والقائل
... المشهورين بالرواية عن الثقات وتحمل الناس العلم منهم وقال الشافعي لا يقبل مرسل غير الصحابي الا اذا ثبت اتصاله
من وجه آخر قال قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح
روايته منه بها فيمتنع القبول قلنا ... شرائط الراوي فيمن لم يدركه لا يحصل الا بالسماع عمن ادركه واذا كان من ادركه
مرضيا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف اجتماع الشرائط فيه الا ترى انه لو اسند الرواية اليه صحت روايته فكذا اذا ارسل
... ان قوله يقبل المرسل ان لم يعلم منطوق فيه لان العمل يكون بالمسند لا بالمرسل ... بان مقصوده العمل بالمرسل
بغير الاسناد وان لم يثبت عدالة اسناده ... وان اتصل من وجه دون وجه اي ارسل الراوي من وجه واسند
من وجه وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه فقال بعض
اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح اولى من التعديل واكثرهم على انه يعمل بالاتصال لكن الاتصال
من وجه لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق ... والمسند
اقسام اعلم ان المسند على اقسام المتواتر والمشهور والآحاد اما المتواتر فهو في اللغة المتتابع والتواتر التتابع ماخوذ
من قولهم تواترت الكتب اي جاءت بعضها اثر بعض من غير ان ينقطع وفي الاصطلاح ما يرويه قوم الى آخره ثم اتفقوا على ان
من شرطه كثرة المخبرين كثرة يمتنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا لو ان اهل خوارزم اخبروا عن حدوث العالم لا
يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشار بقوله
يدوم هذا ... ثم قول الشيخ لا يحصى عددهم يشير الى انه لا بد من خروج عدد المخبرين عن الحصر والاحصاء واليه ذهب الجمهور لكن
ان ذلك ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصين ... ان نقل القرآن قد تواتر بنقل الصحابة مع انهم مما يحصون ويمكن ان يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة
لا حقيقته لان مثل هذه العبارة فيشار استعماله في الكثرة قال في كتاب الضرب المائة وما دونه مما يحصون وما وراءها مما لا يحصون
فيكون موافقا لمذهب الجمهور وانما قيد بالعدالة لانه في بيان التواتر من السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن شرطا في
نفس التواتر بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا والصحيح ان العدالة ليست بشرط
وتباين اماكنهم يشير الى اختلاف بلدانهم واوطانهم وكذا هم وهو مختار البعض لان له تاثيرا في دفع امكان التواطؤ
... الجمهور لا يشترط ذلك لحصول العلم باخبار ... بلدة واحدة وبه ظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما
... عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده
... على ان العدد الذي هو كامل عند الله قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد

امراة الغائب ماتت او اخبرت المراة ان زوجها مات عنها او طلقها ثلثا جاز للزوج ان يعمل على خبره وان كان [illegible]
اربعا سواها وكذا المراة ان تتزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة اذا كان اكبر رايها انه صادق وان كان المخبر فاسقا
لانه خبر بطريق الحسبة عن امر الطارئ ولا منازع فيهما لانهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد امر طرأ عليه
بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون انكارا لما يقطعه في المستقبل بخلاف ما لو اخبر بان اصل النكاح كان فاسدا اذا كان
الزوج حين تزوجها مرتدا او اخاها من الرضاع لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان عدلان او رجل وامراتان لانه
اخبر بفساد مقارن والاقدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيتحقق المنازعة [illegible] واما اعتبر خبر الكافر وكذا
جواب عما يقال لا نسلم ان هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بمعنى انه لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة
الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تايد باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فاجاب بان الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص معنى ليس بامر يقف عليه كل احد حتى يمكن التلقي
من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك يكون في الفنادق والاسواق والغالب فيهما الفساق
فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي والمعتوه فقال وكونه مع
صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانما تهمة الكذب من خبره حيث ظهر ترجيحه بما يلزمه
من الاجتناب في الاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم
والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما حكم ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء من غير التزام
فلا يقبل وقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر
الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي كما في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه [illegible]
يعارض جهة الصدق جهة الكذب في خبره وامكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل في الطعام
الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه فلم يقبل خبره بدون تحكيم الراي اليه بخلاف المعاملات
التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة فيها لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا وان
وقع في قلب السامع صدقه اذ لا ضرورة في المصير الى روايته اصلا لان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية
فلا يعتبر الفاسق فيها اصلا [illegible] واما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات روايته
من غير داعية الشرع اعلم ان اصحاب الهوى منهم من نكفره كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم وهو الكافر المتاول ومنهم من
لا نكفره وهو الفاسق المتاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول تقبل شهادته وروايته ايضا لانه اذا
لم يخرج من اهل القبلة وكان معتقدا لدينه محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهب العامة
الى رده وفي المحيط نقلا عن ابي يوسف رح انه قال من اكفره لم اقبل شهادته ومن اضلله قبلت شهادته
وذكر شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفر به صاحبه ويكون عدلا في تعاطيه
وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه ان الكافر ليس باهل للشهادة [illegible]
وكونه متاولا محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم [illegible]
[illegible] ابو بكر الباقلاني الى رد شهادته وروايته لان الفسق والكفر لما كان [illegible]

دون كونه قول وجهل يفسقه فسق آخر فكان اولى بالرد فذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما لا تقبل لتهمة الكذب
وفسقه من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين والتعمق يمنعه من الكذب حتى ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله
كفرا او ذا يمنعه عن الكذب فلم تتمكن تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته
فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان لان يحترز عن الكذب عليه عليه السلام اولى ومنهم من فصل
فقبلها اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه وردها اذا كان داعيا وهو مذهب اكثر الفقهاء والمحدثين
واختاره المص لان دعوته الى الهوى وحاجته الى الاحتجاج عليها بسبب داع الى التقول فيورث ذلك تهمة [illegible]
كما في شهادة الوالد لولده والصحيح ان من رجح تهمة التقول الداعية الى هواه او لاعتقاده جواز وضع الحديث
لترغيب الناس وترهيبهم لا تقبل روايته [illegible] ثم الراوي اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول اما
اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك انه يقدم القياس
على الخبر وان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وغيرهما [illegible]
وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول والسماع منه مدة طويلة ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق
القياس من روايته عمل به وما خالف القياس ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان
نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان يغلط
الراوي في نقل معنى كلام الرسول بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول لقصور فقهه عن دركها فيغاير به [illegible]
شيئا يتغير به المعنى فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل
القياس ومهما تمكنت الشبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيرجح
ما هو اقل شبهة وهو القياس ونعني بقولنا [illegible] في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة رض واضرابه وليس كذلك فانهم معدودون
في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ والضبط وانما نعني به قصورا عند المقابلة بالفقيه ولانه لو انسد به باب
القياس صار نسخا للكتاب والسنة المشهورة والاجماع لان حجيته ثابتة بها فكان [illegible] في روايته
ابي هريرة رض كما مر فيه نظر لان هذا الاصل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به باب القياس وان كان الراوي
فقيها ولهذا انكرت عائشة رض على ابي هريرة رض لما روى ان ولد الزنا شر الثلثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت
كيف يصح هذا [illegible] وقد قال الله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى وللقائل ان يقول لا نسلم ان الحديث الاول يخالف
الكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يؤاخذ بزنا ابويه وليس كذلك بل معناه انه شر الثلثة في
جبلته لان ولد الزنا [illegible] خلاف ابويه فربما يكونان ولد رشدة ويكون عاقبتهما الصلاح و
كذلك الثاني معناه انهم ينوحون بالخصال الذميمة ويكون يعذب بها كما هو عادة الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال
[illegible] الكتاب [illegible] ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب لكان انكارها لذلك لكونهما مخالفين للكتاب لا للقياس [illegible]
[illegible] لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا ايضا واما النزاع فيما اذا
[illegible] ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مسته النار فقال الستا نتوضا بالماء السخين

فقام السلف ومحمد والشافعي قالا يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح كما اذا اختلف فروي
الاول من النبي عليه السلام والصحيح ما قلنا لان ادعاء كبر واحد وذلك متفق به وكونهما خبرين محتمل وباحتماله
ثبتت الخبر واذا كان الخبر واحدا فحذف الزيادة من بعض الرواة ليس لطريق سهو كما قلنا فاما اذا اختلف الراوي
فقد علم الخبران وان النبي عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهب
ان المطلق لا يحمل على المقيد في الحكمين وبيان ذلك فيما روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض
قال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى
لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض باب البيان اعلم ان هذه الحجج من
الكتاب والسنة باقسامها يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول فهو في كلام العرب
عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس ثم ان علينا بيانه وقال ان من البيان لسحرا والمراد
بهذا الاظهار وقد يستعمل في الظهور ويقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد
في هذا الباب الاظهار وقيل ظهور المراد للمخاطب والاول اصح ثم البيان قد يكون بالفعل
كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يجوز وقوع الفعل بيانا فان عني به انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه
بين الصلوة والحج بفعله وقال عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا ربما كان الفعل
ادل على المراد من القول وان عني افتقاره الى قول بيان لهذا المجمل فمسلم ولكن البيان هو الفعل والقول
متعلق الفعل بالمجمل ثم هو على اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضرورة واضافة البيان الى الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اضافته الى الخامس من
قبيل اضافة الشيء الى سببه ووجه الحصر انه اي البيان لا يخلو اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
او للازم له كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه والثاني بيان تغيير والاول بيان تقرير او اما
بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فقرر معنى العموم من
الملائكة بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وكقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة
ويكون بغيره مجازا يقال فلان يطير بهمته وتعالى ... في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا
لموجب الكلام ومعناه وقطعا لاحتمال المجاز بغيره والمسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق او لعبده
انت حر او قال لفلان عندي الف درهم ثم قال عنيت به الطلاق عن النكاح والحرية من الرق والوديعة
فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح شرعا ويحتمل غيره فيكون
مجازا وهو القيد الحسي ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة ولا معنى في الطلاق ... والتحرير من التخليص فيحتمل ان
يكون من العمل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة فلما قال عنيت به الحرية من الرق ... وقوله لفلان عندي
الف درهم حقيقة في الامانة ... فاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم اعلم ان بيان التقرير
يصح موصولا ومفصولا بالاتفاق ... وقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ... تقرير لقوله
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ... في موضعه ...

التفسير فهو بيان ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص العام بالمجمل والمشترك مسائله كقوله تعالى اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة فان الصلوة مجمل فلحق البيان بالسنة وكذا الزكوة مجمل ثم لحق النصاب والمقدار ولحق البيان
بالسنة وكلحوق البيان بقول الرجل لامرأته انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها
من الكنايات مشترك محتمل ... فيكون بيان تفسير او رفعا للابهام ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بائنا
وكذا البيان في قول فلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة بقوله عنيت به نقد كذا بيان تفسير لان اسم الدراهم يحتمل ضروبا
... وهذا البيان يصح موصولا كقوله ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومفصولا
ايضا لكن لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما تأخيره الى وقت الحاجة الى الفعل
... عند الجمهور لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القرآن
... ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل ويجوز بيان الكل منفصلا لا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر
مطلقا فلا يقيد بلا دليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا لانه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم قلنا هذا انما
... قبله فلا على انه منقوض بالمتشابه فانه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد مع اليأس عن
البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي فان قيل
اختلف في خصوص العموم اعلم انه لا اختلاف ان العام اذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بعد ذلك ... متراخيا وانما الكلام
في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا والمراد
بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وفائدة ان العام لا يصير به ظنيا
باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في موجب العام فعنده
موجبه ظني قبل الخصوص كما هو ظني بعده فكان تخصيصه بيان تفسير عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اول ما قسم الى
بيانا بتقرير عنده وعندنا موجبه قطعي قبل الخصوص كوجوب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من
القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا وعلى هذا الاصل قال علماؤنا
... قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه لآخر بكلام منفصل ان الثاني لا يكون تخصيصا للاول اي تخصيصا ايضا
الاول وهو الايجاب بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الحلقة والفص يتناولهما ويكون الفص للثاني والحلقة للاول ولكن
التخصيص بيانا كالاستثناء وان فصل لم يكن تخصيصا للاول بل معارضا والعام مثل الخاص في الايجاب فيثبت المساواة
بينهما في الاستحقاق فيكون الفص بينهما نصفين فان قيل استدل الشافعي في خصوص احتمال البيان ناولها
بينهما في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمراد بها بقرة موصوفة بدليل رجوع الضمير في قوله ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي وقوله انها بقرة صفراء وقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر اي امروا بذبح بقرة فتأخر البيان الى وقت السؤال
... انا لا نسلم ان الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى يحتاج الى البيان المفسر بل الواجب ذبح بقرة مطلقة لاطلاق
... بقرة ... عند ارادة المعين والقول ابن عباس رضي الله عنه لو
... لكنهم شددوا فشدد الله عليهم فلما عصوا كلفوا تكليفا بعد تكليف فكان هذا التقييد للمطلق
... وذلك لا يكون الا متأخرا وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم

قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا فجاء الى النبي عليه السلام فقال أليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف النبي عليه السلام
حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا تاخير بيان الخصوص والجواب ان ما
غير متناول للملائكة والمسيح لان ما لما لا يعقل فلا تكون الآية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم لكن الكفرة كانوا متعنتين
يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق ويشتغلون باللغو وكان النبي عليه السلام يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله تعالى واذا
سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم انه تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا على انه قد روي انه عليه السلام
لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومنها قوله واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه خص منه بنو امية وبنو نوفل متراخيا حتى قال للنبي عليه السلام عثمان
وجبير بن مطعم انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله فيهم فاما نحن وبنو المطلب في القرابة
اليك على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال عليه السلام انما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد فانهم لم يفارقونا
في الجاهلية والاسلام وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل محتمل ان يراد به قرب النصرة ويحتمل
ان يراد به قرب القرابة فيكون مجملا فكان قول النبي عليه السلام بيانا ان المراد به قرب
النصرة لا قرب القرابة ومنها ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اثبت المواريث
بين الناس عاما ثم بين النبي عليه السلام ان لا ميراث بين اهل الكفر والاسلام فكان
تخصيصا بدليل مستقل متراخ وانا نقول ان شرط اتحاد الملة في الميراث من باب الزيادة
على النص المطلق بحديث مشهور وذلك من قبيل النسخ عندنا دون التخصيص فالحاصل ان دليل الخصوص انما
يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا يحمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل يخرج الجواب عن جميع
ما اورده الشافعي ملتبسا في هذا الباب فان **قلت** التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه
قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل
قوله واما بيان التغيير اعلم ان بيان التغيير هو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص اتفق
العلماء على ان الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظا او حكما كالقطع لتنفس او سعال او عطاس او غير ذلك وما نقل عن
ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت هذه الرواية عنه فالمراد ما اذا نوى عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه
وبين الله اذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا لما علم صدق وكذب
ولا تحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا عقد وهو خلاف النقل والعقل **قوله** ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء اعلم
الاستثناء يجمع المتصل والمنفصل والاستثناء المتصل هو الاخراج اذ لا اخراج في المنقطع وكل امرين فصل احدهما
منقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد فالاولى ان يحد المنفصل بانفراده والمنقطع كذلك فنقول في حد المتصل
هو المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها فقيد بقوله بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المنقطع
وقوله بالا واخواتها متعلق بمنع وفيه احتراز عن سائر المخصصات ثم اختلف العلماء في كيفية موجبه فقيل في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
... اطلق العشرة مع السبعة ... فكانه قال ... منها فيكون ... الاستثناء

واحدها يثبت ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا
فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل والى هذا المذهب مال الشافعي وهذا
هو المراد مما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص واما قولهم ان مرادهم
بالمنع بطريق المعارضة هذا انهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف متى بقي الفا لم يبق اسما لما دونها بخلاف العام ومن الكلام
نص مع ان المراد بالعشرة هو السبعة عنده ولا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره او اطلق العشرة على فرده افراد ثم اخرج
منه بعد الحكم وهذا ايضا يقتضي ظاهرا وقيل ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل منه
مذهب فعلى المذهبين الآخرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا وانا قلت ولهذا على ...
او غير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من
افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة فقط دون الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون عبارة
عن انه تكلم بالباقي بعد الثنيا جامعة للمذهبين ولهذا الوافق التقرير تارة الى المذهب الثاني واخرى الى المذهب الاخير
كما سنشير الى كل واحد منهما في موضعه ان شاء الله فالحاصل ان في المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى
منه جملتين احداهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الاخير كالتخصيص بالعلم
في العدد وبالوصف في غيره ولا دلالة لها على نفي الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالاشارة لان
ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر فدلالته على الحكم في المستثنى
يكون اشارة لا منطوقا هكذا وجهه صاحب التنقيح **قلت** ولا شك ان المذهب الثاني احق ان يكون مذهب
الشافعي للتعارض فيه بين المستثنى منه والمستثنى ايجابا ونفيا بكلامين مستقلين لا الثاني الذي اختاره علماؤنا كما ظنه لان
قولهم لان الالف متى بقيت الفا لم يصلح اسما لما دونها يبطله ايضا كما يبطل المذهب الاول اذ ما عرفت هذا اجبنا
الى حل المتن فقوله وعلمنا يمنع التكلم بحكمه اي بحكم بقدر المستثنى فيكون تكلما بالباقي فينعدم ثبوت الحكم في المستثنى
لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم لا لمانع مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي والتمسك على المذهب المختار
بان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء استخراج والاستخراج بعض الحكم بعد وجوده ليس بممكن لانه انكار بعد الاقرار وهذا
مما يقتضي ظاهره فيكون استخراج بعض صدر الكلام على ان يصير عبارة عما وراء المستثنى فعبارة عشرة الا ثلثة
لا غير بلا تركيب **قلت** وفيه نظر لجواز ان يخرج بعد الاسناد بعد الاخراج من التناول على ان الاخراج ...
عن الحصول ... واعترض عليه الامام ابن الحاجب بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اعرب اولها وهو غير
مضاف ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان هذا المركب موضوع وضعا خاصا مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق
لمعنى السبعة مثلا ... وضع كلي ... ان الوضع نوعان وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كما في ...
التعريف والنحو ... الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات لكن لا نسلم انه لم يعهد
... واكثر انه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد
... عن عدد حتى يبقى الفصيح وقد يتقدم عدد الى عدد كما قال الشاعر بنت سبع واربع
... والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عن عدد بغيره كما يقال للعشرة انه جذر المائة و

ضعف الخمسة وربع الاربعين ونحوهما فتأمل وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب عن عدم جواز اعراب المستثنى
غير مضاف لان ذلك في الاوضاع الجزئية وقال صاحب التنقيح الاول منقوض بثلاث وثلاثين وامثالها نحو
ابي عبد الله فانه مركب من كلمة والاعراب في وسطه ملتبس النقصان غير وارد اما الاول فلان الكلام في التركيب
الجعلي كبعلبك ولا شك ان التركيب فيه من كلمة اسماء فيضاعف الخروج عن كلام العرب اما التسمية ففي مستثنى الحكم مستوية
نحو اسماء العدد فلا شك في جوازه وثلاث وثلاثا من قبيل الا كما صرح به صاحب الكشاف فيه واما الثاني فلان ذلك
ليس بمركب او لم يعرب وهو غير مضاف وابو عبد الله اوله مضاف فكيف يرد نقضا عليه قوله والثاني
بطريق المعارضة اي ما نع الحكم بطريق المعارضة يكون كلاما مستقلا بنفسه كدليل الخصوص لانه لا فائدة بنفسه [illegible]
ثم والمستثنى متصل بالمستثنى منه كيف لا ينفصل عنه حكما الا ترى انه لو افرد لا يستقل كلاما فصار كبعض الكلم والا يصح
ان يكون عاملا بسبيل المعارضة وللقائل ان يقول المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقديره ويستوي
فيه الكل والبعض كالناسخ اعني ان المعارضة لا اختصاص لها بالبعض وفيه نظر لانه اي ما لم يكن استثناء الكل
لا داله اي الناقض وهو غير متحقق بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان ولا يقال انما لا يكون استثناء
الكل لانه رجوع لانا نقول فيما يصلح الرجوع كالوصية لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت بثلث مالي
الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح تحقيقه اي تحقيق ما ذكرنا ان عمل الاستثناء ليس
بطريق المعارضة انه لا فائدة الى آخره والا لبطل مذهب الشافعي ان يسقط الحكم بالمعارضة يوهم الكذب في الخبر
في قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان الاستثناء حينئذ تعرض للعدد المثبت
بالالف اي نقص منه التكلم خمسين قبل الاسناد لا انكر صريحا الالف لان الالف متى ثبت الفا اي متى ثبت
معتبرا من حيث التكلم لم يصلح اسما لما دونها لا حقيقة ولا مجازا لكونها علما فاطلاقه على ما دونها يكون كذبا بخلاف
العام فانه يصدق على القليل كالكثير فاذا نقص منه شيء كان اللفظ واقعا على الباقي بلا خلل ومنها جواب سؤال قوله
ودليل الخصوص قلت وفيه نظر لان الشافعي يجوز اطلاق العشرة على السبعة عند القرينة مجازا [illegible]
استثناء يقول اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولهذا دليل على ان الاستثناء حكما
معارضا به حكم المستثنى منه اذ الاثبات معارض للنفي وكذا العكس ولان قول القائل لا عالم الا زيد لو لم يكن
نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما بل يعرف انتفاء العلم من غيره فقط وذلك لا يكون مدحا له وكذا كلمة التوحيد
شرعت لنفي الالهية عما سوى الله واثبات الالوهية له فلو لم يكن الاستثناء اثباتا لما ثبت بها التوحيد بل يكون
نفيا للالوهية عما سوى الله وسكوتا عن اثبات الالوهية له وكذا قوله فشربوا منه الا قليلا اي الا قليلا
منهم لم يشربوا الا انه لم يذكر اختصارا قلنا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة
على ان الحكم حكم الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه [illegible]
على نفي ينتهي بالاثبات ومتى دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام علة الاثبات وسمي هذا نفيا واثباتا [illegible]
المراد انه لم يكن المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر بقولك لا عالم نفي لصفة العلم عن [illegible]
[illegible]

سيعرف وجه التقسيم
شائع مقرر

ضرورة وكذا نفي الالوهية عما سواه تعالى انما يثبت بالالوهية ثبت الوهيته تعالى ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اختير
التوحيد لا اله الا الله ليكون النفي قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند التمكن و
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زائد فاختير في البيان الى الاقرار الذي
هو غير مقصود الاشارة التي هي غير صريحة في البيان ولا يقال ان النفي غير مقصود ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق
بالقلب لان من الناس من يثبت الالوهية لغير الله فاحتيج الى نفي الشريك قصدا لكونه اهم واما الالوهية فثابتة بلا
شك لان ذلك لا ينكره احد ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فاكتفي في بيانه بالاشارة اليه وفيه
نظر لان الاستثناء نفي خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس
كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء. قوله ثم الاستثناء نوعان
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وتفسيره ما ذكرنا اي تفسيره يعلم مما ذكرنا وهو ما يمنع التكلم بقدره بالالة او نحوها
ومنقطع وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت جاء
القوم الا زيدا وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له باول الكلام الا صورة ويكون
حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا يصح الاستثناء المنقطع الا من مخالفة وجه من الوجوه بان ينفي عن المستثنى الحكم الذي ثبت
للمستثنى منه او يكون المستثنى بنفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه نحو [illegible] جاءني زيد الا الحمار [illegible]
[illegible] فانه مقدر بلكن فكأنه قيل اما لفظا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل ما ضربني
لكن اكرمني [illegible] قوله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين
[illegible] واباؤكم الاقدمون فاني اعاديهم وابغضهم الا رب العالمين فاني احبه واعبده فقوله الا رب العالمين استثناء منقطع
بمعنى لكن على الاول لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال مقاتل ان القوم كانوا يعبدون الاصنام مع الله فعلى
هذا يكون الاستثناء متصلا وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان اللغو لا يتناول السلام لانه عبارة
عما خلا عن الفائدة والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع على الوجه الثاني وقال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فقوله الا ان يعفون استثناء منقطع
اذ لا مشابهة بين وجوب نصف المسمى واسقاط الكل اي كل المسمى من قبيل المطلقات اذا اعطاه كله من قبيل الازواج اذ الازواج
هو الذي من قوله بيده عقدة النكاح عندنا وفي الجديد من قول الشافعي لانهما في حالين مختلفين فلا يكون الاستثناء متصلا به
ان صدر الكلام اوجب نصف المفروض على الزوج ثم سقوط الكل [illegible] انما يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المرأة او من قبل الزوج وفي الاستثناء المتصل يتحقق ابتداء الوجوب فيكون منقطعا بمعنى لكن وكذا قوله
الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام لان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
بفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منهم [illegible] المستثنى منه قوله واولئك الذين يرمون والفاسقون [illegible]
حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه واولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
[illegible] قوله تعالى القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في القوم
[illegible]

مخالفة له
اي لم
ع
اي لا

غيرها ما يرجع الى مرافق العباد ومكسب يجوز نسخ الاصل بالاصل فلا خبر فيه فقال المراد بالخبر الكبر والخاصة
اصلا ولا شك ان الاشتغال على العباد خيرلهم ثم الاصل لا ان نقول ابو الكبر قال ربم الاجماع على قدر الخلاف وقال بعضهم
من قدر بشيء قيل له وبم نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حضوة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
بخبر الواحد في حياة النبي عليه السلام فان لم يكن شيئا كما كانوا يصلون الى بيت المقدس بثبات على ما كان عليه
رسول الله الآية فقال لهم ابن قمرا ان قد حولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة وهم يكبرون
رسول الله قول على ما يرد به فاتح ملتف ان ما ثبت بالكتاب السنة المتواترة منقطع او ملحق بالمتواتر
الواحد وانه لا يوجب الا الظن ملتف بالمالك بن نعمان يقول كم انه منقطع او اتفقوا ان بان اصل الكم منقطع
بام دواه فان ملتم بالاول لنسلم والنسخ لا يرد علمه وان سلتم انتهاءها وان علتم بالثاني لم لا ان
الكم حال حضوة النبي عليه السلام فظني لشبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قايم في كل حال فما بعد وفاة النبي عليه السلام وجب الكم
بالبقاء، التقسيمان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون مستندا الى حال حضوة النبي عليه السلام فيه وهو التواتر
فلان الواو وساد مسدها لا يجاب ولا نسخ الا بخبر متواتر مثل صلوة الظهر اربعة وصبحه سن وعيسى الى اخرها الخبر واحد والباقي
منسوخ بالتلاوة ولا يكون قرآنا والامام فخر الاسلام وذكر هذا الطريق انما يلائم الاصوليون من الحنفية من المتكلمين فيه وهو قولان منهم
فرع حكم شرعي بدليل شرعي متواتر والاستدلال بدليلين شرعيين فلا يكون نسخا ونسخ التلاوة ولم يكن كان جايزا في جواز نسخ
والمجد وفاته لمسخ الاذان بالوحي والاصح انه لا يجوز نسخ بعد وفاته وما نسخ الحكم دون التلاوة فما يجوز عند الجمهور طافا
بعضهن لنا دليل السمع وان الله جعل الكبر والصوت والاذان، بالسان مما لا يزال في نسخ دليل بارجع الخلاف
كما ذكرنا ولان الامة اوجب على التوالي فيها زوالها ان تعتقد حقه الا فلما بعد الموت متناعا الى الكول فلم اخراج في نسخ من
الحكم وصحت تلاوة : قوله وانما ثبت للجواز والا لجاز اجواب عما قال المخصوص من العام الكل فلما كوز
رفع الكم موجبا، التلاوة كلاوة فما وجد المقصود واجاب بانه يتعلق بالنظم فكان مقصودا ان اتضا الحرام جواز
الصلوة وانما نسخها لا على جاز ان نسخ الحكم الاول ثبت به وبقي التلاوة للذين الحكمين والما التاسخ وهو نسخ التلاوة
دون الحكم بما نزلنا عند الكبر وهو قول ابن عمر وابن عباس الكتاب آية قال فيما انزل على رسول الله الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموا البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد نسخ تلاوة وبقي حكمه وذكر في قراءة ابن مسعود فصيام
ثلثة ايام متتابعات وقال عند قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر وابن مسعود
لا شك في عدالته والنقل انه فلا وجه كذلك ان يقول كان وكت ما نبيغ لم اثبتت تلاوة في حيوة رسول الله بخبر
الله قلوه لهم عن صوابهم الا ملحد ان مسعود نسخ الكم بقراءته وتعقله لان قراءته لا تكون دون قراءة
لا يجب عليه ان ينسخ الكم بخبر متواتر وتلاوة ليس بكم حتى كون نسخ لان المراد بنسخ التلاوة ان ينسخ الاحكام
بالتلاوة كجواز الصلوة وغيره وذكر هذه شرعي على ما ذكرنا من النظر على كلام الامام فخر الاسلام رحمه
آخر ان قراءة تمام متواترة ثم نبت قرآنيته وعدم النسخ من فصل نسخ التلاوة بخبر والراجح اجماع الصحابة
العقد على ان الزيادة على النص نسخ ولا يسلم بعضهن ثبوت الكم بخبر الواحد ولم يعمل بعضهن الصحابة بخبر الواحد
فلا يكون نسخا بكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في المشروع من غير عليه الاول والزيادة ان لم يكن الزيادة نسخا فهو مقدر عقد تعلق
كرنا وه رد الشهادة في حد القذف تعلقا بالمحذوف اختلفوا ان غير عادل العبيان كزيادة ركعة على الخمس وزيادة
سنة على زيادة الاذان ثم رقبة الكفارة مقال علماؤنا انه بيان كقول ابن الصامت لتعيين الصوم حتى يجوز
الزيادة غير الواجد الفقراء الصوم عند ما يتمكن الكفارة هي اخراج الكفارة فكون قضيصا لا
سعا بقدره اخراج بعض الاعمان من الاسم العام والان النسخ كون برفع الكم المشروع اي الزيادة بقدر الكم المشروع
فلا يكون نسخا الاترى لو قال من اذنى على آخر الصلوة وشهادة شاهدان احد ما يالف والآخر بالف و
فسهاده تعلت شهادة ذبها بالف والحق الزيادة بالالف بوجب تقرير الالف ثم لو كون مشهودا به لا رقعة والالم
مقبل شهادة وقد والسنا ان النسخ بيان انتهاء، مدة الكم الثابت حكم آخر فضاده والعقد مع الاطلاق معتادا
الان الاطلاق عبارة عن عدم العقد والعقد عبارة عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت العقد انعدام ضده
وكان نسخا يحقق ما ذكرنا ان المطلق اذا اقيد بعضه صار المطلق بعضا دون ذلك البعض وما بحقيقة ما هو عبارة
او بقوله او الخانه لا محال الوصف بالتقرر، وليس للبعض حكم الجزء حتى ان الظاهر اذا ورض بعدا بعض مقرا
فاعلم ان مسكينا لا يكون مكفرا الا بالاطعام الا بالصيام والرمل الركعة من الفجر لا يكون مجزا ان الركعان من
الظهر لا يكون ظهرا في حق القضاء والاتصال الكلية ليست بكلام شرعي حتى يعتبر النسخ لانا نقول الكلام لا يعرف الا
بالشرع فكانت حكما شرعيا ؛ قوله ان اسئلتنا عن صفوق العباد وما نوشهد احد الشاهدين على الالف حالا
والآخر على البيع بالف وخمسمائة لموشهد شاهدان احدهما على الاجارة بالف والآخر بالف خمسمائة كان باطلا
شهادة بها لاحتمال البيع والاجارة لان الزمن شهد بالف وخمسمائة فوصل الالف بعض الثمن والعقد ؛ البيع صحيح
الثمن المسمى لبعضه ممن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر الالف المذكور وبرد شهادة كان كان
كنت ثبت به العقد ولا اصل بنى آخر به لغير التجزع العتاق والطلاق بصريحها آخر اذ الفصل به السابق
بالشرط فهي الزيادة بهذه الصفة اضعاف الكلام الذي المستشهد به لانه يتجزع ولا قال الشافعي ان عقد الطلاق بشرط
يخصص العام فلنا لسنا لكن فان التخصيص ليس الاسان عدم ارادة بعض ما سماه والنطق بعض
الباقي بعد التخصيص فانا بدرك بالعقل بعد والله اعلم انا ان التخصيص لا يكون الا مقارنا لانا بان كون ظنا
كلام نسخا والمطلق اذا قيد بعضه لم يجز ان يكون العقد بانا بعد المطلق معرفا ان الزيادة نسخ بعض مولوا الكبر
قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة لقليل بصير زيادة على النص بخبر الواحد ولم يعد الزيادة شرطا في طواف الزيادة فانه
زيادة على البيت بخبر الواحد ولم يجعل الفي حداق زنى الكر لانه زيادة على الكلب بخبر الواحد ولم يجعل بعضه
الايمان زيادة في رقبة الكفارة لانه زيادة على النص بالقياس لما سنا قال علماؤنا المراد اذا وجد من الثلاثة
لا يكون التوضيح بعضهن تتم به والوجد الحرف ما لا يكون توضوحا واذا كب لا يكون الاستفسار
في بيانه، قوله ان الوجد يكون بالتعدد ايضا الا ترى ان يوضوحا لفرد الواحد من بعض الجزء حكم الزيادة فلا يكون ظهورا فوجد الشرع
يتحقق بدليل موجبه والوجوب الطلق من الطلب لا يجوز بنسه لانه بعض الكبر والبعض الموجب الجزء والجزء من

فكذا

عند بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية ان ما يجعل العبد علة لا يترتب عليه الحكم انما وجد الاثر انه لو قال
اسميت فلانا بسواده ولو اعتق عبدا اسود لا يعتق منها لا يلزم من كون الشدة علة لذلك التسمية حصول ذلك الاسم
انما حصلت الشدة اللهم الا اذا اثبتوا ان واضع اللغات كلها هو الله تعالى ولكن دونه تسكب العبرات على
ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا لوجود الوصف في كل محل وتمسك الجمهور ان العرب ان عرفنا
انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فلا نقول وضع لغيره تقولا عليهم فلا يكون من لغتهم
وان عرفنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم لا بقياسنا وصار كرفع
الفاعل واطلاق المشتق لكل من قام به المصدر وان سكتوا عن الامرين بان اطلقوا القول بان الخمر موضوع
للمسكر المعتصر من العنب وسكتوا عن النبيذ احتمل ان يكون منضما به وهو الظاهر والا لم يكن البيان تاما و
احتمل ان لا يكون كذلك فلم نحكم عليهم بهذا الاحتمال بان لغتهم هكذا كيف وقد رايناهم يضعون الاسم لمعنى ويخصونه
بالمحل كاسم الفرس ادهم لسواده والزجاجة بالقارورة لقرار المايعات فيها ولا يسمون الثوب الاسود
والمغوي بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قر فيها الماء وكيفية ان رعاية النظم
في الوضع لا ولو وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ لا تخفى الا اطلاق حيث وجد ذلك فثبت
بما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس التعريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل الى اثباته
بالقياس وان التعليل لاثبات اسم الزنا باللواطة حتى يجب الحد حد الزنا واثبات الخمر لسائر الاشربة حتى يحرم
شربها واثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع يده لا يحكم تحت النصوص الدالة على وجوب حد الزنا و
حرمة شرب الخمر وقطع اليد كما ذهب اليه البعض باطل وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق
للعتق بان نقول لما جاز استعارة الفاظ العتق للطلاق جاز عكسه ايضا بالقياس عليه بجامع كون كل واحد
منهما مزيلا للملك باطل لان المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب التامل فيما هو طريق الاستعارة عند اهل
اللغة ان وجد فذاك وان لم يوجد لم يصح الاستعارة وكذا الاشتغال بالعكس لتصحيح ارادة العدد المحض من
لفظ الطلاق كما قال زفر والشافعي ان الثنتين بعض الثلث وقد صحت نية الثلث اجماعا من قوله انت
طالق فيصح نية بعضها قياسا عليها باطل لان طريق وقوف التعليل في طريقة اهل اللغة انهم هل وضعوا المصدر للعدد
ام لا وكذا التعليل بشرط التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على الشرط في الكسوة بجامع انه احد انواع التكفير
كما ذهب اليه الشافعي باطل لانه لا مدخل للقياس الشرعي في ما يعرف معنى الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا والقائل
ان يقول هذا الطعن انما يتوجه عليه ان لو كان تعليله لاثبات اسم الطعام للتمليك لغة اما لو كان تعليله لتعدية حكم
الاسم وهو وجوب التمليك الى الاطعام ثابتا على ما هو شرط القياس الجامع فلا يكون المعلول حكما شرعيا اللهم الا ان يقال لا
خلاف ان الواجب هو الاطعام وانما الخلاف في انه هل يدل على التمليك لغة ام لا فيكون التعليل حينئذ لاثبات
معنى اللغة وكذا التعليل القياس لتعدية وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعقودة الى الغموس باطل لانا اجمعنا
ان كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين وانما اختلفنا في الغموس انها يمين حقيقة ام تسمى باليمين مجازا [illegible]
[illegible] هذا [illegible]

بالسمين ولم يجز اثبات اسم اليمين لها بالقياس كما ذهب اليه الشافعي بل يجب تعرفه من لسان العرب انهم
وضعوا اليمين للتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى يكون محله خبرا يحتمل الصدق فلا يكون الغموس يمينا اذ لا يتصور فيها الصدق
في نحو قصد الخبر وان لم يحتمل الصدق والبر فيكون الغموس يمينا وكذا الكلام في نظائر ما ذكرنا [illegible]
ان يكون التعدي حكم النص الوارد في الاصل بعينه وهذا القضاء يشتمل شرطين احدهما ان يكون حكم الاصل المعدى ثابتا
بالنص لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده
اليه فيكون توسط القريب لغوا وان لم توجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجود في الفرع لكونه معللا بالموجودة
في البعيد وثانيهما ان يكون ذلك الحكم معدى الى ما بعينه لانه ان غير حكم النص يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير
حكم النص في الاصل بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء [illegible] فلا يجوز
تعدية حكم الظهار تفريعا على الشرط الثاني وتقريره ان الشافعي ذهب الى ان الظهار الذي صح قياسا على ظهار المسلم
لان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق
وان من لم يكن اهلا للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره صحيح اتفاقا قلنا هذا
التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة تنتهي بالصوم ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس
باهل للصوم اذ هو عبادة والذمي ليس من اهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير متناهية فيكون تغييرا لحكم
الاصل في الفرع وذلك باطل بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك
[illegible] الفقير حتى لو اعتق واصاب المال كانت كفارته بالمال ايضا وانما قال تغيير الحرمة المتناهية بالصوم دون
ان نقول بالكفارة كما هو عبارة السلف [illegible] وكذا لا يجوز تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة
والشعير والتمر والملح بالطعم لتعديه الحكم الى التفاح والسفرجل [illegible] لان الحكم في المنصوص عليه حرمة غير متناهية
بالتساوي في المعيار لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والحكم في الفرع على هذا حرمة غير متناهية [illegible] لا معيار لهذه الاشياء
والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم الاصل في الفرع فيكون باطلا قال صاحب الكشف
لكن للشافعي ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة في هذه الاشياء بالتعليل بل بعموم النص [illegible] لا تبيعوا الطعام
بالطعام والتعليل لقصر الحكم على المنصوص عليه كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير ولئن سلم ان
التعليل بعلة [illegible] فاسدة لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم
في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل [illegible] ويمكن ان يجاب عنه بانا لما بينا في باب البيان ان معنى
الحديث لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا سواء بسواء ثبت ان النص لا يكون متناولا للقليل [illegible] وان التعليل
بالطعم للتعدية لا للقصر فيكون من امثلة هذا الفصل بهذا الطريق وكذا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى السلم الحال
بكونه تغييرا للرخصة من النقل الى الاسقاط وبيانه ان النبي عليه السلام جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز
المبيع لما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الآبق ثم اسقط هذا الشرط في السلم حيث رخص فيه الا انه ما اسقطه مطلقا
بل الى [illegible] عنه وهو الاجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحيته لكونه وسيلة الى القدرة على التسليم فان التعليق
[illegible] ومن الصلاة ظاهر وفوات الشيء الى الخلف كلا فوات واذا [illegible]

بلير

فعدو ورد آيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلأت كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والمعقول ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك فكان ذلك اجماعا منهم على صحة موافقة الحديث القرب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام فما قبلوه مع انه لا فائدة في قبوله الا التأكيد دليل الكتاب وهكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قيل ان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز الاستعمال عند وجوده قلنا ان حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه واما الثالث فلان فيه رفع الابطال وهو شيخ احتج الله على اعتباره بان التعليل لاثبات حكم موافق للحكم الثابت للفرع نصا لغو لا فائدة فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه ولاثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصا يكون باطلا لان التعليل يؤدي الى نقض حكم النص وابطاله وهو باطل اجماعا وفيه نظر لانا لا نسلم انه ان كان موافقا يكون لغوا بل يكون معاضدا له وقولوا كما ذكرنا فلا يستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطاء والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الشرك بالله وقتل نفس بغير حق الحديث الا ان شرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل ولا التمليك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد فان النصوص الواردة في الكفارات مثل قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيدة بالايمان والتمليك معنى باطلاقها والخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وباباحة الطعام للمساكين مقيدة بالايمان والتمليك بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي وهو غير جائز وكذا لا يشترط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما يشترط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي بمنزلة على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم ثم ردها الى فقرائهم وبما ذكرنا عرف معنى قول المصنف وهذا كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بتقييده

يبقى

ثم — والشرط الرابع ان يبقى حكم النص اي حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الفرع او في الاصل كما بينا فان قلت المقايسة لا بد وان يتغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان المقايسة بالكلية قلت المراد ان لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل لا لافادة الا تعميم الحكم والتحقيق ان التنصيص على حكم شيء لا ينافي عمومه لكن ينافي خلافه وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة انه يشترط التمليك فيه قياسا على الكسوة فانه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يصير المسكين به طاعما لا مالكا كما حققناه واشتراط التمليك فيه يكون تغييرا للحكم المنصوص عليه في الفرع وكذا قول الشافعي ان ابطال شهادة القاذف تعلق بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز من الاتيان بالشهود حتى لو شهدوا قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر فيهما وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد قياسا على سائر الكبائر اذا تاب اهلها عنه فانه يجب قبول شهادتهم فظاهر ما ذكرنا انه

في المستثنى

قوله كسائر الكبائر مقتبس عليه قلنا هذا التعليل باطل لانه تغيير حكم النص في المستثنى اما في مسئلة رد شهادة القاذف فلانا النص وهو قوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء يوجب تاخير رد الشهادة للقاذف الى حين العجز عن اتيان الشهود لان كلمة ثم للتراخي فكان اثبات الرد بنفس القذف دون مدة العجز بالتعليل تغيير موجب النص من التاخير الى التعجيل واما قبول شهادته بعد التوبة فلان النص يقتضي ان يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على التابيد لقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتا والموقت يعني من الابد بعضه وبعض الحكم لا يكون حكما فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم النص في المنصوص عليه والحاكم يجوز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل في الفرع كان في كليهما بالرأي فلان لا يجوز على وجه يغير حكم النص في محل المنصوص اولى وقوله من التاخير الى التعجيل ومن التابيد الى التوقيت من اللف والنشر المرتب ومثل قول الشافعي ان السباع التي لا يؤكل لحمها يلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء فكل ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا التعليل باطل لانا لو جعلنا الخمس معللا باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في الخمس فكان تغييرا لحكم النص بالتعليل بخلاف نص الربوا في الاشياء الستة فانه لا يتغير بالتعليل لانه باسمائها الستة قلت الحق ان هذا الشرط مما يستغنى عنه بقوله بعينه ولا نص فيه وانما خصصنا جواب عما يقوله الشافعي انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان نص الربوا يمنع التعليل والكثير وانتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكتاب ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية اي بانه لحوائج الفقراء للتعدية الى سائر الاموال وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاصناف السبعة في قوله انما الصدقات للفقراء بحرف الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم جوزتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليها ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع كما في حديث الاعرابي وانتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفارة واوجبتموها بدونه ومنها انه يجب وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام اغسليه بالماء وقد غيرتم حكم النص بالتعليل بكونه مزيلا فالتعليل وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات من الخل ونحوه فاجاب عن الاول بانا ما غيرنا حكم النص بالتعليل وانما خصصنا القليل بدلالة النص الصالح للتعليل لانه ونبانه ان المستثنى في النص حالة التساوي والمستثنى حالة التساوي على ما هو الاصل فيه انما يكون من جنس المستثنى منه وهي عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال وهي المساواة والفاضلة والمجازفة الا في الكثير الذي يدخل تحت الكيل اما المساواة فلانها انما يتحقق عند وجود المستوى والكيل لان الشرع لا جعل الكيل في المعيار

بتحوير

ثم

والحكم

ذلك بمعنى انه يحصل لنا من حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها الاصل اوصاف توجد في الفرع اصل او بعضه او غير صحيحه كان
اشتبه من [illegible] ان يجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجود العلة فيه الراجح الى [illegible] القياس لانه الحكم
علة او ان النص نص منصوص عليه ان موجوده راجع الى المنصوص [illegible] التشبيه معنى وجعل الفرع مماثلا للاصل في
حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وهذا القيد للاحتراز من العلة القاصرة والقائل ان يقول كما لا يقوم القياس
بدون العلة فكذا لا يقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين لان
وحكم الفرع [illegible] الحكم الفرع ثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لان ركن القياس هو العلة
مقولا ركن القياس ما حصل [illegible] صحيح [illegible] بما سلف ان ركن القياس اربعة لكن [illegible] انما اعتبر العلة في ركنه
القياس لانها اخص الاوصاف لانه لا يتصور وجوده الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم [illegible] ان الوصف [illegible]
كالقدح [illegible] اوليا من [illegible] في الحكم [illegible] لان الا [illegible] الة [illegible] فجعل كانه هو الركن [illegible]
فلان ذلك [illegible] من الصواب [illegible] وجاز ان يكون وصفا لازما من المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة الزكوة في الذهب عندنا حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود
تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا وصلحها اثمانا ثابت في علة الربوا [illegible]
النقدين او [illegible] عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف
عادات الناس في [illegible] والاوقات فيجوز ان يباع عددا ووزنا [illegible] فرد او يجوز ان تكون صفة واحدة ويجوز
ان يكون عددا اي مركبا من اوصاف يكون كل واحد منها جزءا للعلة لا يمتنع ان يقوم الدليل على علة الحكم بالاجتهاد
من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين انا التعليل بالوصف المركب [illegible] بان العلية صفة
زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت تلك العلة بكل جزء منها لزم ان يكون كل جزء
علة وتمام العرض [illegible] كالعشرة وان قام بكل جزء جزء منها انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه
[illegible] والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع حكم بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف
من الحكمة وليس [illegible] صفة لا تعقلا عن كونه صفة زائدة والتسليم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم
تقسيم مذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما [illegible] او يكون في النص يعني
يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كما يعلل بالنص قوله عليه السلام [illegible] انها دم عرق انفجر
من الطهارة او الطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون
من ضروراته [illegible] الحكم علة السلم [illegible] السلم معلول باعدام العاقد اي بفقره والافلاس و
ليس ذلك مذكورا في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في المتكلم لكنه من ضرورته لان العقد يقتضي عاقدا والاعدام
صفة فيكون [illegible] ثابت بالنص وكذا انتساب جميع الآبق معلل بعجز البايع عن تسليم المبيع والعجز [illegible]
النص لكنه صفة البايع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البايع فان قلت [illegible]
بالسيم [illegible] لان السلم لا يعلل عنده بالعقد [illegible] لا منافاة في المثال المذكور فيكون [illegible] على
[illegible] على [illegible] الحكم [illegible] اي يجوز ان يكون [illegible] حكم النص

[illegible]

حكما شرعيا خلافا لقوم كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزيه
فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق علل بجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه
عبارة عن الثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا
علة لحكم شرعي وهو القبول [illegible] واختلفوا في دلالة كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع
الاوصاف لا يصلح علة لانه لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون
كل واحد منها علة ولا للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لانه من نزع الاشكال
ولا خلاف ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها وانما اختلفوا في دلالة كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الاصل على علة الوصف
مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير معنى يعقل
من ملائمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف مع نقض ذلك الحكم لم يتبع في مسالك الطرد مثاله
ما قالوا الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزال النجاسة به كالدهن فهذه علة مطردة لا ينتقض عليها
قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة بنا الى معنى
معقول مضاف الى وجود ذلك الشيء اليه كالامارة للسيد والميل للطريق قلنا علل الشرع امارات بمعنى انها
غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كما في
كحقه وذلك لا تفهم علته [illegible] ذكره الفرق الاول العدم عند العدم يعني جعل الطرد مع العكس وهو المسمى
بالدوران دليل صحة العلة دون مجرد الاطراد لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد لمجرده على
العلة بل الدوران يتعلق بالكل علة المدار على الدائر والظاهر كاف في الاحكام وذلك يتفهم على الدوران
قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والاحكام للنص يعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورة محيجين
بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها ارتب على القيام الى الصلوة حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون

وما يلزم بالحدث دار معه وجودا وعدما

الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم
في الحالين ولا حكم له [illegible] وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة لا بمعنى يعقل
وذلك بصلاحيته ومناسبته للحكم المنوط به بوسط ملائمة للعلل المنقول عن النبي عليه السلام ومن السلف
بان لا يكون ذلك الوصف نابيا عنه كجعل المحظور علة للمشروعية والعبادة مناطا للعقوبة فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها وانما شرط الملائمة لان الاصل فيها هو الوصف المستنبط شهادته و
الشهادة مختصة بلفظ اشهد فمتى اتى به يجب القبول والا فلا فكذا القياس لا يأتي بوصف معقول
من السلف يجب القبول وان كان بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم كذا الشهادة بظهور اثره
في جنس الحكم المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يكفي ولا يعاين
حجة وما لا يكفي فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى انا نتوصل الى معرفة الصانع
[illegible] عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر دينه في تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه

وحكمه

ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص الوارد في الاصل [illegible]
اشتهما من [illegible] ... وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في اثناج الى الاصل المقدر لا لانه الحكم
علة اذ ان النص يعني المنصوص عليه ذي موجوده راجع الى الموصول وانما للسببية معنى وجعل الفرع مماثلا للاصل في
حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وبهذا القيد للاحتراز من العلة القاصرة ولقائل ان يقول كما لا يقوم القياس
بدون العلة كذا لا يقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركان القياس اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل
وحكمه والفرع والعلة والحكم الفرعي ثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لا ان ركن القياس هو العلة
فقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح والجواب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المصنف انما اعتبر العلة في ركنه
القياس لانها آخر الاوصاف لو لا تصور وجودها الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير
كالقدح المسكر او لانها هي الموثر في الحكم دون ما سواها لان الاشياء الآخر متبنى عليها فجعل كانها هو الركن اوقعا او
ولان ذلك غير بعيد من الصواب ... وجائز ان يكون وصفا لازما معنى المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة الزكوة في المضروب عندنا حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود
تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف اصلا وجعلها الشافعي علة للربوا في
النقدين او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف
عادات الناس في الازمان والاوقات فيجوز ان يباع وزنا ... وجاز ان يكون صفة واحدة ويجوز
ان يكون عددا اي مركبا من اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة لكن لا يمتنع ان يقوم الدليل على علة الهيئة الاجتماعية
من تاثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان الهيئة
زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وصح ان قامت تلك العلة بكل جزء منها لزم ان يكون كل جزء
علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء جزء منها انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه
لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف
من الحكم وليس هناك صفة لها فضلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم
التقسيم المذكور ومثالها تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما ... ويكون في النص يعني
يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بانفجار الدم والطوف في قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر وانها
من الطوافين والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون
من ضرورته فان رخصة السلم في قوله عليه السلام ورخص في السلم معلولة باعدام العاقد اي بفقره وافلاسه و
ليس ذلك مذكورا في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في التسليم لكنه من ضرورته لان العقد يقتضي عاقدا والاعدام
صفة فيكون مثل الثابت بالنص وكذا انفساخ بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له في
النص لكنه صفة البائع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتصور بدون البائع فان قلت التمثيل
بالسلم غير صحيح لان السلم لا يعلل عندنا بالعقود الا [illegible] قلت لا [illegible] في المثال المذكور فيكون مثالا على [illegible]
[illegible]

[illegible]

حكما شرعيا خلافا للقوم كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيه
فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق فعلل بجواز الاداء الثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي لانه
عبارة عن الثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعي فان النبي عليه السلام جعل حكما شرعيا
علة لحكم شرعي وهو القبول ... واختلفوا في جواز كون الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع
الاوصاف لا يصلح علة لانه لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس ولا يجوز ان يكون
كل واحد منها علة ولا التعليل اي يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الامثال
ولا خلاف ايضا ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا امثلتها والآن في ان كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه على قولين فقال اهل الطرد الاستدلال على علة الوصف
مجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع من غير معنى يعقل
من ملائمة وتاثير حتى لو بنى على ذلك الوصف بغير نقض فذلك الحكم لم يترجح في مسالك الظن فمثاله
ما قالوا الكلب سبع لا تبتني الطهارة على جنسه فلا يزال النجاسة به كالاسد وهذه علة مطردة لا ينقض عليها
قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة ها الى معنى
معقول يضاف وجود ذلك الحكم اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق قلنا علل الشرع امارات بمعنى انها
غير موجبة بذواتها بل يجعل الشارع اياها موجبة للحكم لانعقاد الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كما هي
[illegible] ... على ما ذكره الفريق الاول العدم عند العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى
بالدوران دليل صحة العلة دون مجرد الاطراد لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا دليل بمجرده على
العلة بل الدوران تعقب على الظن علية المدار على الدائر والظن كاف في الاحكام و[illegible] بعضهم على الدوران
قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والاحكم للنص بعلم ان الحكم لوجود علة لا لصورته [illegible]
بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها ترتب على القيام الى الصلوة حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون
الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمنصوص عليه هو الوجوب عند القيام الى الصلوة فالنص قائم
في الحالين والحكم [illegible] وقال جمهور الفقهاء من السلف [illegible] الوصف حجة لا معنى يعقل
وذلك بصلاحيته ومناسبته للحكم المنوط به بان يكون ملائما للعلل المنقولة عن النبي عليه السلام او عن السلف
بان لا يكون ذلك الوصف نابيا عنه كجعل المحظور علة للعقوبة والعبادة مناطا للثواب فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملائمة للاحكام غير نائية عنها وانما شرط الملائمة لان الاصل في هذا الوصف المستنبط شهادته و
الشهادة مختصة بلفظ هو اشهد فمتى اتى به يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول
عن السلف يجب القبول وان كان بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا ثم بعد اثبات ظهور اثره
في جنس الحكم المعلل بالنص او الاجماع لان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا [illegible]
حجة [illegible] الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى انا نتوصل الى معرفة [illegible]
[illegible]

وما نيل [illegible] الحدث واراد
معه وجودا وعدما

قيل الآن الذكر من حرم أم الإنسان مطالبتهم ببيان العلة عنا إذ ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه بدا فصاروا
محجوجين به ليحقق الحكم الحرمة على ما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والأنوثة واشتمال الرحم عليهم ثم إن
قالوا حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم أن يكون كل ذكر محرما وليس كذلك عندهم فيما نقضوا قولهم
وكذا الكلام إن قالوا العلة الأنوثة أو ما اشتمل عليه الرحم فلما علموا ورود النقض عليهم في معنى أخاروه علله
صاروا مبهوتين محجوجين به فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا محجوجين لأن لهم أن اعتذروا بمنع عند ورود النقض عليه
أن يقول حكم علتي امتنع في تلك الصورة لمانع ثمت والاعتراض عليه بعد تسليم أن الآية سيقت
للسؤال عن بيان العلة أن هذا إنما يصح حجة أن لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع بل لا بد من بيان
وجه صحيح يصلح مانعا والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك لا لما ذكرت على أن تخصيص العلة الطردية
جائز ذكره الإمام فخر الإسلام وإنما النزاع في العلة المؤثرة ولا شك أن ما ذكره الكفار من العلل
ليست بمؤثرة فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وثانيها أن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لأنه فإذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص لم يبطل العام بالكلية ودليل
الخصوص بكل كما ذهب إليه البعض ولم يبطل دليل الخصوص لو لا كان مجهولا بالعام أيضا كما هو مذهب الذين
رعاية لشبهيه النسخ والاستثناء ولكن النص العام لحقه ضرب من الاستعارة بأن أريد به بعضه مع بقائه
حجة في الباقي وهذا أي التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلل لأن الألفاظ مما يجري فيها الاستعارة
دون المعاني وفيه نظر لأمرين أن المراد بالتخصيص هنا غير ما هو المراد به ثمة والاشتراك بينهما في الاسم
ولا حاجة هنا إلى الاستعارة لأن العلة موجودة في جميع الصور مبقاة على حكمها كما كان قبل التخصيص
لكن تخلف الحكم عنها في صورة مثلا مع قيامها فيها لمانع منع من تأثيرها لا من إخراجها وثالثها أن تخصيص
العلة مؤدي إلى تصويب كل مجتهد لأن شرط الاجتهاد إنما يثبت بسلامته عن المناقضة وقيسا ... خطأ
بالمناقضة فإذا جاز تخصيص العلة أمكن لكل مجتهد إذا أورد عليه النقض في علته أن يقول امتنع حكم علتي
ثمة لمانع وأدى ذلك أي تصويب كل مجتهد قول بالأصلح على الله أو الأصلح في حق مجتهد أن يكون مصيبا
والقول بالأصلح باطل وما يؤدي إليه يكون باطلا وللقائل أن يقول التخصيص إلى التصويب أن لو قبل منه
مجرد قوله امتنع حكم علتي إما أو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا إشكال لأنه لا يتيسر لكل مجتهد عند ورود
النقض على علته بيان مانع صالح للتخصيص على أن لهم أن يقلبوا هذا عليكم بأن يقولوا لما كان عدم الحكم
عندكم في صورة التخصيص مضافا إلى عدم العلة بتغيير ما على مكن لكل مجتهد إذا ورد عليه النقض أن يقول
عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها أو نقصانه عنها وبهذه الحيلة يتخلص عن النقض فيبقى علته
على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد كما أن الجائز عليه بسائر
الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا أنه يلزم منه تصويب كل مجتهد
لكن إنما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن أبي حنيفة أنه قال
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وذلك لا يؤدي إلى القول بالأصلح والأولى أن هذا الإلزام وارد

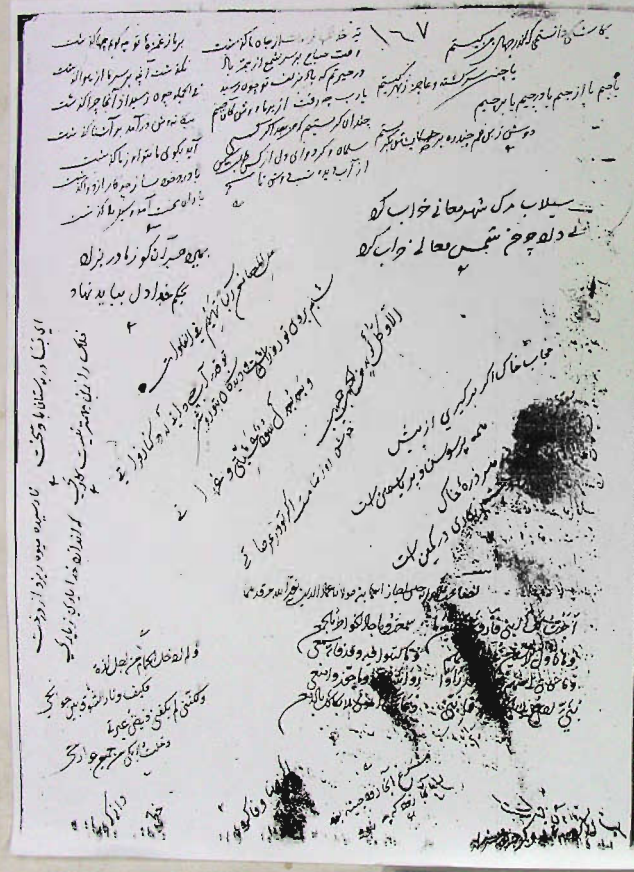
عليكم أيضا لأنكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا أنه يلزم منه التصويب في حق الحكم أيضا لكن لا يلزم منه القول
بوجوب الأصلح على الله بل رعاية وقوع الأصلح والقول بوجوب الأصلح بدعة لا بوقوعه فإنه لاتفاق الفقهاء على أن
أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما نادى به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات و
الزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على أن أفعال الله معللة برعاية مصالح
العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال وما أبعد عن الحق قول من قال
إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء لاهتداء الخلق وإظهار المعجزة لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة
وقال الإمام في المحصول أحكام الله مشروعة لأجل مصالح العباد لا أن ذلك يجب عليه بل فعله تبرعا هذا الوجه تفضلا
واجبا ما علمنا غير أن المسألة مصورة في أنه هل يجب على الله أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم فقال عامة المتكلمين إنه
لا يجب ذلك عليه تعالى وقال أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من المعتزلة أن ذلك يجب عليه وهي في الجواز ولا شك
أن كون العبد مصيبا في اجتهاده يثبت بكسبه ونظره وفعله ولا خلاف أنه يجب على المكلف أن يفعل ما هو
أصلح له في دينه ودنياه أليس أن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي أصلح له وأنه واجب عليه إجماعا
حتى أن من أنكره يكفر وأليس أن في اعتقاد أحقية الله ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبا
قطعا ولا شك أن ذلك أصلح له فإن لزم من ذلك القول بوجوب الأصلح على الله لكنتم أحق الناس بالقول به
فلم أنكرتم ذلك على خصومكم وإن لم يلزم من ذلك القول به لأنه غير محل النزاع فيظهر الحق ويتبين أن مسألة التصويب
ليست من مسألة الأصلح المختلف بين المتكلمين في شيء هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام وكشف ما بعد من الزلل والخطل
في الكلام إياك وأن تلومني قبل التأمل في حق كلامه الامتناع ... وأن تجعل التقليد مطية السماح
بالرجوع إلى الحق الأخرى فالأخرى ... وأما حكم متعديه حكم النص إلى ما لا نص فيه لا ثمرة من
عدم النص من الفرع وزاد القاضي أبو زيد ولا إجماع ولا ليثبت فيه الحكم بغالب الرأي ...
أن القياس من الأدلة الظنية وإن كان وجوب العمل قطعيا ... على احتمال الخطأ بناء على أن المجتهد
يخطئ ويصيب قلت ولا يخفى أن حمل التعدية على الحكم من التسامح لأن حكم الشيء الأثر الثابت فلو
فرع والتعدية نفس القياس فلا تكون حكمه اللهم إلا أن يقال الضمير يرجع إلى التعليل الذي يدل عليه
القياس قوله فالتعدية حكم لازم أي صحة التعدية حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل
عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من أصحابنا منهم الشيخ أبو منصور التعليل صحيح بدون
التعدية حتى جوزوا تعليل حرمة الربا في النقدين بالثمنية وإنما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس
إذ لا خلاف أن حكم القياس هو التعدية وإنما الخلاف في التعليل وعندنا أن معنى إن كانت العلة متعدية
يسمى قياسا وإلا كان قاصرا يسمى تعليلا مستقيما فعلى هذا يكون القياس أخص من التعليل احتج
الشافعي بأن المعنى المستنبط من النصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق بها الأحكام وجب أن يتعلق
به إثبات الحكم مطلقا سواء تعدى إلى فرع أو لا مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة فإن الحكم يثبت به
فإما كان أو عاما وهذا لأن الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة والعدالة بالتأثير

هذا الشرط لا كما لو اصلا يقتصر عليه والا لعد فان قال له على الناس فلسا لم يلزم فيه شيء استحسنه
وكن تقول كيف الناس كما لو قيل لعدد او معدود به خراسانيا فلم يعزه لا قياس والوقوف شرطه الصوم
لا عكسه فكيف يكون أثبات بالقياس لا فلما ليلة وأثبتنا بالنص والاجماع فانا قالوا لا عكس في اصل وهو
الوقوف بعرفة فانه ليس لا يكون فلا شرط الصوم فقد كان شرطا والوقوف فلما ذلك شرط
القياس والتقريب طاهر قوله واما وقعه للفرع من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وكيفية
في بيان وقعه مقال العلل فمن طرده وجوده فالطرد وهو الوصف الذي اعتبره علة ولو ان الكم
معه وجوع عند الحصن ولا جوع وعدا عند النص كما مر من غير نظر الى علية وثبوت اثره بموضع
مخل او اجماع او الوفاء باطراده بنفس او اجماع في موضع من المواضع كما مر تعريفه والعلة الموثرة عند من منع
التخصيص احصر من الطرد وذلك على قول من شرط الا تعكس فيها عموم وخصوص من وجه لان
الانعكاس من ليس شرطا في الموثرة ولا للكاسر قول من كون التخصيص لان الاطراد ليس بشرط عندهم في الموثرة
والمسئلة الى الطرد وان كان فاسدا عند النص لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وشاع بينهم ذلك وهو
وجوه وجود الطرد ايراد العقول توجب العلم الحاصل ثم ما ان قال الوضع لم انا قضه والا قام
العقول توجب العلم لا ايرفعوا كلاف تسليم موجبه علته هو احق بالتقديم اذ التصديق الناشئ عند هم
ايضا ان الموانعة لم تقم اقامه على الباقين لان الفهم اسهل من قيام الوضع لانه اقوى لان الناقض
جزئي جدلي بعد الانقطاع كلي جدلي ولم اجد ما تعاهم ان يترك المعارضة منا مع ان العلة الطرد فيرون
بها كالموجبة العلة الموثرة كانهم ظنوا ان الطرد مفيد موجب ما حدوى من هذه الطرق وهو لا اشياع بالسامل
الى الاشتغال بها اما العقول توجب العلة كالتزام ما تلزمه العلل بعلله اذا قبول السامل توجيه العلل عليه
مع ما ان الخلاف في الكل التخصيص وهذا النوع من الاعتراض انما تاتي اذا ثبت العلل بعلة ما نوجه
انه على النزاع والا لان لم تثبت فمكس السامل دعوه بالتزام موجبه مع ما، مفقود ما الحكم او ثبت العلل
بدليله انما نوجه انه ما حكم الحكم فيالتزام السامل موجب دعله مع ما، فراجعه ما الحكم ببين ان ذلك
بسبب ما فيه من التخصيص وبسبب السلمت من انتفاء الحكم الاول وبسبب الفعله والتقوم بالفيل من
انتفاء الشرط مثل قولهم لا صوم بلا نية وهو رمضان انه صوم وهو رمضان فلا تتادى الا بتعيين النية وهو
موجب مقتضى ان لا تتادى صوم رمضان الا بتعيين النية فمن تسلم ذلك فان عند ما لا توجد النية
انا نمنع وجود ذلك الشرط فان عند الصورة لان النية من هذه الصورة ساقطة عنه قال الفاضل
السمرقندي وقد كنت لان الكم يقول ان التعيين بطريق القصد ان الفرض شرط لصوم الغد ما
فان سلم هذا المكلف بمنع الخلاف والا فالكف سلم موجب تعليله والجواب عند ان الكم ان اطلق
التعيين والم يقيده بالقصد مرادهم ما يقول موجب العلة فان قيده بالقصد نوقف ما لمانع وقد يقيد
هذا الاشتراط في قيام الاشتراط بقاء الحكم الواجب فما يبقى على علة هذا القول وهو من الحوادث في الصوم
في هذا الفرض ومثل هو كم الفاضل [illegible] سلمنا الطلاق في الصوم كمنتصف الصوم خلافا

[illegible] انه لا يلحقه الطلاق في العدة لاجل كونها منقطع النكاح بل بوصف انها بعدوة عن نكاح صحيح فان
العدة اثر من اثار النكاح الصحيح فصار اثر ما هش كان لو لم يكن منعوتا عن الزوج لكن
لاجل هيئة العدة محلا للطلاق ومثل قوله لم المسح ركن في الوضوء فيسن سلفه لفصل الوضوء عن ملتبس مترتب
عليه فمقول السلف مسنون عندنا ايضا لكن بطريق الاستحباب فان الغرض تادي مسح الرأس
عندنا فالاستحباب تسلمت وزيادة لان التسليمت جعل الشيء علة ما نشاء وذكر الى ان والى
فان من دخل علية دور لهن ثلث دخلات كلها دخل واحد ملك مرات فان قال العقل اثبت
بالسلت التكرار ملتا لانه لم ان التكرار اسنة في القصد علة وهو فعل الوضوء بل اسنة هو الفعل عندنا
دون التكرار لان القضاء الفرع شرعت ملكا ثابت للفريضين والاصل في الشكل ان يكون بطريق
الاظهار لا بارة ان الصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود الا ان الاكمال بدون التكرار لما مصور
عند الشرع اراق الغرض محله صرنا الى التكرار حقا عند وفي مسح الراس الاصل مقدور محله لا تسلم محل مستعمل
كالخف فما حصل الا عراض على مقدور الاطلاق القول توجب العلم وعلى مقدور الشرع لما فعله وهذا مركوم
فيكلبق على امة الحق السمرقندي شئت ان السلمت في هذه المسئلة والمحسن في المسئلة الاول لسلم محل
النزاع وانا النزاع ان الاطلاق في نصوص وان الاستيعاب سلمت لما لا ومثل قولهم في صوم الغد
مثلا انه نفل لانتفى في صدره فلا يلزم الاتمام كالوضوء مقول عندنا لا كلب بالاتمام وانتفاء الجائب
اذا قصد لما باختياره بان شرع في صوم وجب الى، ع حلقة بلزام بالشروع لا شرعان قال العلل بسبب
ان الاكمال بالشروع والاتمام فساد وكالوضوء ولعلت ثم بهذا الوصف وهو الشروع ع عباد ة، معنى ل
فاسدة لا كسب للعبد عندنا ولكن انا كب بالشروع في عبادة كسب بالنذر وعدم الوجوب ما عتبار الوصف
الذي قالوا لمنع الوجوب ما عتبار الوصف الذي قلنا كلاف الوضوء فانه لا يلزم بالنذر فلا وجوب لا يلزم
بالشروع ثم احلقه الاصوليون انه انما يعمل كسبك السامل بعد ما ذا ناقد الذي ذكره العلل بيان ما ظهر لو عقل
بمجرد الرجوع الى الصيغة او الكلام من الخلط و العناد و قبيل لا كسب بل يلزمون ان يكونوا ان يقولوا
لو ان الناقد ما خالت بل الناقد غيره عندي الاداء لو يتبين لكان ولعلة على وقت نذره وهذا فاسد
النعقة ، واما المعاند فيدريه وجه احمد ان المانع استباع السامل ترصيل الوجه العلل من
نفرد بدليل وهي على الربع وجه مما تقدم في الوصف ومن منع تعلق الوجوب بالوصف المذكور او منع وجوب
فنه كقول الشافعي في كفارة الخطأ عقوبة معلقة بالجناية فلا كسب لها كالزنا والشرب كالرجم في الزنا
الزنا فلما لم معلقا بالجناية بل على معلقة بالزنا فقاره ما تعلقه بالوصف المعلق بالوصف بالصفة
صحيحا للعلة بالعلة ، والثاني فلما سلمنا ان قصد بالصفة بالزنا في ذلك كقول الشافعي في الصفة تزوجها
فلا يحكم الا بزناها كالشرب المباحة ولكن لا لم صلاحية الوصف لكونه شاطا للحكم بان ولكن انا نقول انا
تعني بتعليق الاجزاء الاجزاء ثم ان قال لم انها كان قال لم انها كان
تعني بتعليق الاجزاء الاجزاء ثم ان قال لم انها كان قال لم انها كان
ثم سمعتن ما كتبه له انها تزوج على المال ، وانا نعيا موس عند لزوم الاقاد قال لم ان قال لم ان قال لم ان قال لم

اذا اسلم احد الزوجين لم يقع الفرقة سواء كان قبل الدخول او بعده حتى يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل
الدخول او بعده وقال الشافعي اذا اسلم احدهما فان كان قبل الدخول يتعجل الفرقة وان كان بعد الدخول
يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب عنده اذا ارتد احدهما فسوى بين الردة والاسلام في الجواب
واضاف الفرقة اليهما وعلل بان الحادث بهما اعني بالاسلام والردة اختلاف الدين وله اثر في ايجاب
الفرقة الا ترى انه يمنع ابتداء النكاح فيمنع بقاءه ايضا وجعلنا الاسلام من اسباب العصمة في النفس والمال قال
النبي صلعم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال النعمة وهو الملك بقاء الآخر على
الكفر ليس من اسباب الفرقة ايضا لانه شرط على النكاح ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة فان
قيل سلمنا ان كل واحد منهما لا يصلح ان يكون مناطا للحكم فلم لا يجوز ان المجموع وهو اختلاف الدين مناطا
للحكم قلنا لما نفي عن كل واحد منهما الصلاحية اصلا لا يصلح ان يكون جزء العلة لانه عبارة عما يكون معتبرا في تحقيق
العلة [illegible] وكون اختلاف الدين مانعا من ابتداء العقد لا يدل على صيرورته قاطعا فربما يمنع الشيء ابتداء
ان قيام عدة الغير وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة يمنع نكاح الامة [illegible]
ولما تعذر اضافة التفريق الى الاختلاف في الدين والاباء دفع ضرر الظلم عنها لان ما هو المقصود بالنكاح وهو [illegible]
فات بشر عاجعلنا السبب ما له اثر في ايجاب الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم ان كان هو الزوج
وحسبه ادرار النفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع وان كانت المرأة صارت كالمعلقة والمعلق ظلم لكونه فوتا
للامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم
عن الناس وهذا معنى قول مشايخنا الطف القضاء فوات الظلم وهو اي فوات اغراض النكاح في كونه سببا
لايجاب الفرقة ظاهر الاثر بالرجوع الى الاصول كما في التفريق بالايلاء واللعان والجب والعنة فظاهر واما في
اللعان فلان الاستمتاع لا يحل بالتلاعن كما عرف في موضعه ففات غرض النكاح وجب دفع الظلم بالتفريق
وكذا في الايلاء لان الزوج ظلمها بمنع حقها في الوطء فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة واما الردة فلانها
تنافي هي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لكونها من اسباب زوال العصمة لا لانها موضوعة للفرقة فثبتت الحرمة
بنفسها من غير توقف على القضاء عدة والانقضاء قاضي كما في طرق الرضاع وحرمة المصاهرة والحكم ارتداد هما
بمعنى لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق الاولى لازدياد المنافي
كالجمع الرضاع والنسب لان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا كما قال زفر الا انا تركناه باجماع
الصحابة والقياس ليس بحجة في مقابلة الاجماع وبيانه ان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا
ولم يأمرهم بتجديد الانكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم فحل محل الاجماع على انا في ردتهما
اختلاف ومضادة وفي ردتهما ائتلاف وموافقة وفي الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها
فلا يلزم من كونها منافية عند وجودها وثالثها الترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به اي بقوة ثباته
الوصف على الحكم الذي شهد بثبوته وحاصله معناه كثرة اعتبار الشارع [illegible] الوصف في جنس هذا

الحكم كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة
اثر في اثبات سنية التكرار فان اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود تمامها بالاكمال والاطالة دون
التكرار فاما اثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب فان كانهم جعلوا
الوصف الركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فكيف يرد عليهم اركان الصلوة لانا نقول هذا اليس ينقض عليهم بيان
ان الركنية ان سلم انه مؤثرة في الوضوء فليست بمؤثرة في غيره والمسح مؤثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار
من الركنية وقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا احتراز من الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى
التطهير لان المقصود التنقية والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان انه معين فان اثبت
في سقوط التعيين من قول الشافعي انه فرض في دلالة التعيين لان الفرضية لا توجب الا الامتثال بالمأمور به
لا التعيين بالنية فان الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده فيكون اثره مختصا ببعض العبادات واما سقوط
التعيين فلازم للكل متعين حتى لو رد الوديعة او المغصوب الى المالك او رد المبيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط
تعيين هذه الجهات بل باي طريق وجد الرد يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك حتى لو اوقعه عن غير الجهة المستحقة
التعيين لعدم تعين المحل لذلك وثالثها الترجيح بكثرة الاصول وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصول او
اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه يشهد بصحته التيمم و
مسح الخف ومسح الجبيرة والجورب ولم يشهد لصحة وصفكم وهو الركنية الا الغسل فيرجح عليه وزعم بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة
الاصل كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف لان الحكم في الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط
منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت
للترجيح وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس اذ القياس فيما نحن فيه واحد والمعنى واحد الا ان الاصول
كثيرة وكثرة الاصول فيه عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة فلذلك العرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا
القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو ثباته على الحكم المشهود به وفيما تقدم لا فرق بين
الثلثة لانها راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فالمعتبر في الاول باعتبار الحكم
فالاول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصول والمذاق قال الامام ابو زيد
وقل ما يوجد واحد من هذه الثلثة الا ومعه الاخران واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة
الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة او التواتر ولم نرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الادلة وقلنا فيه ضابط
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببها من اجتماعها ولكن المجموع وليست معتبرة في كل موضع لا يحصل بها
حكم بل يكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشهادة فان كل امر منوط بالكثرة كما في الافعال و
الخزوجت وغيرهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثرة تغلب الغلبة
[illegible] بعض [illegible] الخوف من الضعاف فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل
[illegible] قبيل الثاني اذ الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا الاصل فالحكم
[illegible]



شهاد الله الزاهدي

كتاب في أصول الفقه الحنفي

للعلامة

منصور بن أحمد بن عبد الشهير بابن القاآني

عالم بالأصول من فقهاء الحنفية خوارزمي

الأصل سكنه في مكة المكرمة وتوفي عام

٧٧٥٢هـ رحمه الله تعالى.

الحقوق الدقة

أحمد محمد سرداد مدير المكتبات

الوقفية السعودية بحلب

مكتب الأ
دمشق
المصنف:
الورود:

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب

باب الأمر هذا هو الشروع في باب الأمر وهو الذي يعبر عنه بسائر الأبواب اعتناء

بشأنها لاتحاد أدلة التكليف وهذا الكتاب لبيان أصول الفقه التي تبحث فيه عن أحوال المجتهدين

من حيث التمكن وعدمه وعلى أحكام هذا الباب الأمر هنا أما لأن المطلوب به الوجود بالفعل

أو العدم أو الوجود أشهر في العرف فكان ما يقتضي الوجود أحق بالتقديم وأما لأن النهي مركب والأمر بسيط

والبسيط مقدم على المركب طبعا وتقدم وضعا وأما لأن النهي شوقف على ثبوت الأمر كما

سيتضح عليه وغير متوقف على ثبوت المتوقف عليه بوسط وغير وسط فحيث تقدمته على الموقوف

بوسط وهو توقيع الدليل فمن دونه أهمل المراد من التقرير وبناء المحدثين لا المقول كما خطر لأن

بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر كما سترى به صاحب المفتاح حيث قال صيغة الأمر في

العرف عبارة عن استعمال خول ينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء وكذا صاحب الكشاف

في سورة البقرة الأمر طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه وكذا قال الإمام الرازي في تحصيل الأمر

طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وكما قال ابن الحاجب الأمر اقتضاء أو تحصيل غير كف مع

بدء الفعل والإشارة وتعليله بأن دون الدعاء والالتماس وبقوله احترز بقيد الطلب بلى من دونه أو بصيغة

عليك أن تفعل كذا أو اطلب منك أن تفعل كذا فإن ذلك عند طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول

وليس بأمر حال الإطلاق الشرعي وبه يظهر ضعف قولهم إن طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء

حد الأمر فإن متوجه هذا الوجه عليهم أن لو لم يكن مرادهم ذلك كطلب الفعل بالقول المذموم عرفا

وهو ممنوع والصحيح الذي ذكرت حده موضوع للطلب بلا اختيارات عن الطلب الآتي ذكره

ويدل على عكس هذا التعريف بأن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ بأن يوضع لفظ آخر كجرب وتأدب

أو صيغة عند بلغة أخرى فإنه لا يكون حاصلا وعلى طرده بأنه يصدق على المصادر عن المتلو والحاكي والمسامح

والتأديب مع أنه لا يسمى أمرا فلا يكون جامعا وعلى الأول بأنه إن أريد بذلك أن لكون مرادة بذلك الصيغة

على الخصوص وليس كذلك بدوري بأدى الغرض بل المراد به كل قول دل على طلب الفعل بنفسه سواء كان

مريبا أو غيره فالخروج ثم أيضا، قيل أنه غير مانع لأن حده الصيغة حد الكون للتهديد والتعجيز والتسوية

والتخويف والتعريفات تجانب الاحتراز عنه لأن ذكر معها لا يكون المراد منه ظاهرا ما عند قوله وقد

وعن الثاني بأنا لا نسلم أن ذلك الصور يصدق عليها قول القائل لمن دونه افعل بوجه ما حال الحدة

الصغير لو ما أن صيغ لكن قولها لك الا بعث الا إذا قصد البيع لأجل المخاطب والعلم أن إعتبار ذلك

مقصور على المعتبرين الاستعلاء كما اختاره أكثر الأصوليين وإن الأمر الحقيقي إذا الأمر

وقف مدرسة الرحمة بن محمد بن علي الحلبي

المصنف له بوجوه الأول انه يصح ان يقال فلان يفعل كذا ويامر بخلافه عرفا ولغة ولو كان الفعل امرا
لما صح هذا التركيب وعد من التناقض بيان ذلك ان الفعل لو كان امرا لكان قولنا يفعل كذا
في قوة قولنا يامر بكذا وقولنا يامر بخلافه في قوة قولنا لا يامر بكذا فينضم احدهما الى الاخرى فيكون
التركيب هكذا فلان يامر بكذا ولا يامر بكذا وهو تناقض صريح لا يقال التناقض في الاصطلاح
عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يستلزم صدق احدهما لذاته كذب الاخرى
ولا يصدق ذلك على هاتين القضيتين فلا يكون من التناقض في شيء على ان اتحاد الزمان الذي هو شرط
التناقض مفقود هنا لانهما مطلقتان فلا يتناقضان وايضا فان فلانا من قبيل الكناية عن الاعلام
فلا يخلو اما ان يكون كناية عن شخص او عن غيره وعلى التقديرين لا يتم هذا الدليل اما على الاول فلانا
نمنع ح كون عدم التناقض لكون الفعل ليس بامر بل لان امره بخلافه يشير الى انه من خواصه عم وهو غير
محل النزاع واما على الثاني فلانا نمنع ح ان قولنا نفعل في قوة قولنا نامر اذ المتابعة فعل النبي ع الا انا
نجيب عن الاول بانه انما يرد ذلك ان لو كان المراد منه المعنى المصطلح وهو ممنوع بل المراد منه التعاند وكثيرا
ما يستعمل التناقض بهذا المعنى سلمنا ذلك لكن انما يرد عليه ان لو كان جميع تلك القيود ماخوذة في اصطلاح
الفقهاء وهو ممنوع الا ترى ان ابن الحاجب عرف التناقض في مختصره بانه كل قضيتين اذا صدقت
احداهما كذبت الاخرى وبالعكس ولم يقيده بقوله لذاته ومن مارس استعمال الفقهاء التناقض اطلع
على ان ذلك ليس بماخوذ عندهم وعن الثاني بانا لا نم انهما مطلقتان بل موقتتان بالحال لغة على الاصح او عرفا
لان اهل العرف يدفع احدهما بالاخرى وعن الثالث بانا نختار الشق الثاني قوله الخلاف في فعل النبي ع
قلنا ليس كذلك بل هو مطلق يدل عليه استدلال الاتم بقوله تع وما امر فرعون برشيد والوجه الثاني هو ان
الامر لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لان الطرد من علامات الحقيقة فيسمى الاكل والشرب امرا ولجاز الاشتقاق
منه لانه من علاماتها فسمي الآكل والشارب آمرا وذلك واللوازم كلها منتفية فينتفي الملزوم وسقط بهذا
التقرير الاعتراض ما قيل ان فعل الطبع خارج من محل النزاع فلا يستقيم هذا الاستدلال والوجه الثالث
هو ان لكل مقصود صيغة تدل عليه والا يلزم قصور العبارات عن المقاصد فيختل الغرض المطلوب من
وضع الكلام فيكون للمراد بالامر ايضا صيغة تدل عليه لانه من مقصود واذا كان له صيغة موضوعة
كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال مختصة بالعبارات المخصوصة
لما بل تخصيصه بالعبارة اولى لانه مدار الدين وبه يحصل الابتلاء فان [illegible] هذا الدليل انما ينتج
اختصاص المراد بالامر بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر قلنا ليس المدعى الا اختصاص ذلك بالصيغة
ونفي كونه مستفادا من الفعل لاختصاصه بصيغة مخصوصة فلا يكون قدحا في المطلوب ولنا في هذا الوجه

الوجه ضعف لا يخفى فطهو واطلاق اسم الامر جواب عن استدلال الاتم بان الامر قد يستعمل [illegible]
في الفعل قال اتعجبين من امر الله وقال تع وما امر فرعون برشيد والاصل في الاستعمال
الحقيقة قلنا المراد من الاية الاولى القول وكذا من الثانية لتقدم قوله تع فاتبعوا امر فرعون
اي الطاعة او الرشد الصواب والقول يوصف بهما وايضا الشأن الصادق على الفعل وقد نص ابو الحسين
البصري ان اطلاق الامر على الشأن حقيقة كاطلاقه على القول المخصوص قال [illegible]
من يسود وهو غير محل النزاع سلمنا استعماله فيه لكنه مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب
ودليلكم معارض بان الاصل عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك والتواطؤ
باطل لانه قول حادث خارق للاجماع السابق على انه يفهم منه عند الاطلاق القول [illegible] فلو كان
متواطئا لما فهم ذلك لان العام لا دلالة له على الخاص كلا دلالة الحيوان على الانسان قوله [illegible] يدل
على صحة نفي الامر يعني صحة نفي الامر عن الفعل دليل استعمال الامر فيه بطريق المجاز وتحريره انه
اذا لم يوجد النقل من اهل العربية بان هذا اللفظ حقيقة في كذا او مجاز فيه فعلامة كونه مجازا فيه
ان يصح نفيه عن ذلك المسمى ثم هاهنا يصح نفي الامر عن الفعل فانه يصح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم
بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بالقول المخصوص لا يصح ذلك فثبت ان الامر مجاز في الفعل حقيقة
في القول قال ابن الحاجب ان صحة النفي لا يصح لان يكون علامة للمجاز لانه يؤدي الى الدور لان صحة
النفي يتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور [illegible] معرفة كونه مجازا في الحال
يتوقف على صحة النفي في مجاري استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور
والكوفي حقق ان الامر مجاز في الفعل ان الامر المراد به الفعل يجمع على امور لا غير فاذا اريد به
القول يجمع على اوامر لا غير واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف
المعنيين وح لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي او مجازا فيهما او حقيقة
في الفعل مجازا في القول او بالعكس لا سبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني
والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب فان [illegible] التفريق
بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع قلنا
لا نم ذلك الا ترى ان اليد تجمع على ايادي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة
مع انها مجاز في احدهما وحقيقة في الاخر وذكر في المعتمد ان اوامر ليس جمعا لامر لان اهل اللغة
صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل بل هي جمع آمرة كضوارب جمع ضاربة وح نضعف هذا [illegible]
و[illegible] اوامر جمع امر مجازا كان صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على
نواهي بهذا التاويل تعالى ما ناهية اي نهي قلنا [illegible] يجوز ان يكون اوامر جمعا [illegible]

اما لما ثبت ان الامر للوجوب يكون الامحمد واجبه لورود الامر بها قال لعدم تخلوا بانها سنة
اليكم قوله وكونه سنة انبنا لانتفاء الوجوب عن شريعتنا بوجب علينا ان الامر انما يفيد الوجوب
اذا كان مجردا عن القرائن المانعة من وجوبه وهنا سنة اليكم مانعة من حمله على الوجوب فاجاب
بان كونها سنة انبنا ابراهيم عدم الدليل على الوجوب في شريعتنا وانما ثبت النفي بذلك ان
لو كان ذكر بالنسبة الى شريعة واحدة وليس الامر كذلك قلت وفيه بحث لانا ان المراد من السنة المطلوبة
وهذا لا تناسب تعليل النفي هم بالجواب بذلك والاولى ان يقال المراد بها السيرة لا المعنى المصطلح
قال هم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والمعنى الحثرعلى ما فعلوها الكونها
شريعة قد بينه متبعة فوقعه والامر بعد الحظر افاد ان المختار ان الامر يفيد الوجوب مطلقا سواء
كان قبل الحظر او بعده وذهب بعض العاملين بالوجوب الى ان بعد الحظر للاباحة فهو مختار
ان مع الشيخ ابي منصور كما صرح به في تاويلاته وذهب البعض الى التوقف والدليل على
المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد بالوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام
او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحدود
بسبب الجنايات بعد ما كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحايض والنفساء والسكران
بعد الطهارة عن الحيض والنفاس وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو
كان الحظر السابق مرتبة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك
حجة المسيح ان الامر ورد بعد الحظر للاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وان
الاصطياد مباح وقوله وذروا البيع وابتغوا من فضل الله فجعل المراد بالابتغاء البيع والتجارة
وذكر هم واجب بعد صلوة الجمعة اجابا عما فكان حقيقة فيها او الاصل في الاستعمال الحقيقة
ولزم ان لا يكون حقيقة في غيرها والا لعدم الاشتراك وأجاب عنه المصنف بانا لا نم ثبوت
اباحة ما ذكر بالامر بل بقوله ذروا البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ولئن سلمنا ذلك لكن ليس هذا الحمل من النزاع اذ الخلاف في الامر المطلق عن القرينة المانعة
من الوجوب وهنه قرينة دلت على عدم الوجوب وهي ان الامر بالبيع والاصطياد
لعود منفعته الى العباد فلو نفت الوجوب به لعاد الامر بما موضوعه بالنقض تصحيحا ان
كل امر شاءه ذكر لا تثبت الوجوب وان لم تتذم حظرا كالقاعدة عند المعاينة للاتحاد
عند المبايعة فانها لم تحبا بالاجماع وان ورد الامر بها ابتداء حال البيع اذا تبايعتم بدين

ندب الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم ولم يجب الفعل عليها اذا وقع الوفاء
في احكام اصولنا وان ورد الامر به قال عدم اذا وقع الوفاء في احكام احكم فاعلموا نم
انما قالوه حكاية عن احد جنسا جيد دالا وفي الاخر دواء والله تعالى اعلم الوجه الثاني قوله
الامر المطلق لا يفيد التكرار لغة ولا عرفا ولا موجب لذلك التكرار اهل اللغة الذين بان موجب الامر
الوجوب اختصارا في افادة التكرار والمرة وذهب علماؤنا الى ان الامر يفيد وجوب ايقاع الفعل
مرة واحدة والوجوب التكرار حجة عليهم منه من غير تعرض فيه لقدر ما يتحقق به الامتثال حتى يحمل عليه
على انه يلزمهم انه توجب التكرار لا بدليل وقيل انه توجب الاقلع مظلما
ويحمل على التكرار عند دليله وعلى مذهب الشافعي ومعتمد المعتزلة وقال بعض مشايخنا الامر
اذا كان معللا بشرط او توقيت وان كان منجزا غير موقت كالامر بالوضوء عند القيام الى الصلوة
والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب التكرار بقدر الممكن ذكر بالتكرار ما علمن وقيد به حجة آخر القائلين
بالتكرار وجوه احدها ان صيغة الامر مختصة بطلب الفعل بالمصدر اي مواليا فلو سوى فاية قولنا
قولنا او قوع الطلاق على سبيل الاختصار وذكر عند العموم لانه اسم جنس عرفي باللام فكان معنا
لان المختصر من الكلام كالمطول في الافادة ولانا نقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة
عن احاطة الافراد دفعة والثاني عبارة عن الاتيان بفرد واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت
العموم ثبوت التكرار لانها مثلا زمان هنا وقولهما الاعتبار بالنهي اي كما ان النهي يوجب ترك المنهي
عنه عاما فكذا الامر مقتضى وجود المامور به عاما في الجامع كونها مجتمعين في اصل الطلب
ان القراءة في الصلوة وحمت مكررا بقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن فلو لم يكن الامر مفيدا
للتكرار لما ثبت ذكر وانا نعلم انه لم يرد ما قال حجوا سال الاقرع بن حابس رسول الله صلعم
اكل عام ام مرة فقال لهم مرة ولو قلت نعم لوجب ولو وجب لم تركتم لصلتم
فلو لم يكن صيغة الامر موجبا للتكرار لما استشكل عليه وقد كان من اهل اللسان وانكر رسول
الله صلعم سوال وحال الذي قوله سلنا ان صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر لكن بالمصدر
المنكر فكانه قيل اوقع طلاقا واحدة نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم والتكرار
فثبت به المرة لانها ضرورية وعند وجود الدليل يصرف الى التكرار وهذا الخلاف الذي قالوا بانه
فيه موضع النفي فنقع وهذا يدل على صحة مذهبنا انه لو لم يكن موضعها لمطلق الطلب لكان

اما اللام او المراد ولو كان لواحد منها ذكر بقيد التذكير او المرة والمرات نقضا وانكر ازا
ويطلان اللازم لكونه خلاف الاصل وتنصيص اهل العربية ان ذكر يفيد كذا
على بطلان الملزوم وايضا ان الامر مورد للتكرار على ما اختاره الفحول
الحج والملزم من ذلك لم يكن للفور والمستقبل وهو طلب الماهية من غير تعرض للمرة والتكرار
والالزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل ولان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع
لطلب تحقيق المصدر لغيره والمصدر اسم فرد فالاكون محتملا للعدد كالاحتمل الفرد
لتناقض بينهما الاترى ان اذا امر عبده بدخول الدار فدخل الدار مرة بعد
ممتثلا لحاز أو ذمة المولى على تقدير تكرار الدخول لانه الفعال فلو كان الامر مقتضيا للتكرار
او محتملا له لما ثبت الامتثال ولما حسن اللوم ولقائل ان يقول قولك المصدر
اسم فرد انما يكون المراد انه موضع للفرد من حيث هو فلا يلزم ان لا يكون موضوعا
للطبيعة الحقيقية مطلقا من غير اعتبار الوحدة والتكرار بالطباق اهل العربية وانما
والواو للاباحة والواجب الاعداد او العدد مقتضاه ذكر قولك وكانا او
ونقل فقيقتها الى مرتو قفن والشيخ جار الله العلامة والرتق صالح لان تقع موقع واو
مرتو قفن لانه مصدر وانما ان يكون المراد به ان لفظ فرد مع انه ليس بتثنيه والجمع لم
ولكن اللام ان دلت على لحاظ احاد العدد ج وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس
كالرجل والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع والعدد والاصل ان موجب اللفظية
الا الذين امنوا وقال يا بني لا ترجم طبلا الا الطفل الذين لم يظهروا واتيقنا بثبوت الاستثناء
بالمرة لا يكون محتملا لما بين الاطلاق سفر الى الواحد لتيقنه والنزاع في جواز الزيادة
العدد والتكرار وقد عبر ان الفرد جواب عما يورد عليهم وهو ان لو لم يكن محتملا للتكرار
لما صح به الثلاث وقد صح ذكر بالاتفاق فاجاب بان ذكر انما يدل ان لو كان محتملا بالثلاث
للزوم عددا وليس الامر كذلك بل المصدر محتمل في هذه الحالة على الفرد ايضا غير ان الفرد
فرد ان حقيقي وهو ادنى ما يوجد الجنس في ضمنه وهو الواحد واعتباري وهو اعلى ما يوجد
الجنس في ضمنه وهو العدد لما قلنا انه فرد مع استغراق على الافراد حقيقة لانه فرد

لانه فرد بالنسبة الى سائر الاجناس الا يرى انك اذا عددت الاجناس
كان هذا جنسا واحدا فانك تقول التصرفات الملوكة سترعاهي الطلاق
والعتاق وكذا وكذا انك تقول نقم الله نبع الماء والطعام وكذا وكذا فكذلك
الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث لطلاق
فردا اعتباريا وحكما فكان محتملا فيصار الى عدد النية وما بينهما وهو الفقان عدد
بخص لسم الفرد حقيقي والاخلى ولا يكون موجبا ولا مثبتا عند الاطلاق
ولا عدد النية قوله في طلقي نفسك اي نظم فترة الاختلاء في الوحدة والبينونة
الحرة طلقي نفسك معوضة الرطاطة او الملاحيين طلق امرأتي موكلا اياه في التطليق حيث
ينصرف الى الثلاث عند القايلين بالتكرار حتى جازلها ولو ان تطلق نفسها ويطلقها واحدة
وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة هذا الم يتوشيا فظاهر اما الثاني واحدة او ثنتين حتى
ان تقصر على ما نوى عندهم لان اوجب التكرار يدفع عنه بالدليل والبينة
دليل ويدعي بينة الثنتين والثلاث عنه الى فيه يومن وافقه لان الامر تعلق ذكر لا تحال
التكرار عنده وعندنا تصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي او كم سوى واحدة او ثنتين
على احتمال الاصل وهو الفرد الاعتباري حتى لو نوى الثلاث يقع واحدا ان تطلق نفسها ثلاثا بالفعل
ما بينهما وهو الفقان حتى لو نوى ذلك لا يقع لان عدد محض المحتمل اللفظ الفرد والحاصل ان الفرد
الحقيقي موجبه والاعتباري محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمل والاصل ان موجب اللفظية
باللفظ لا يبقى الى النية وهو محتمل اللفظ لا يثبت الا ادنى وما لا يحتمل اللفظ لا يثبت وان نوى
قوله الا ان يكون المراة امة انت الان يكون المراة المتزوجة لها طلاقها او الموكل
بتطليقها متى يقع بجميع التنيس ما هنا ان ذلك حتى طلاقها حتى بنت بها الحرمة الغليظة حتى
بالثلاث وحتى الحرة فيكون فردا اعتباريا وكذا لو قال لعبده مروح ونوى مرة بعد اخرى
لا يصح لما سبق فيلغو نيته ولو نوى به نكاح امراتين في حقه واحد بيع لما ذكر كالطلاق
وحق العبد فكان من محتملات اللفظ من انه فرد اعتباري وكذا لو وكل رجلا بالشراء
يقول استرل عبدا الاحتمل التكرار بان يشتري واحدا بعد واحد ولا الشراء اكثر من واحد
ماه يشتري العبد دفعة لان العبد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري وكذا لو قال

موكلا اياه زوجني امرأة فانه لا يحتمل نكاح غير امرأة واحدة قوله ولو قال شروع في رد مذهب القائلين بالتكرار عند تعليقه بالشرط او تقييده بالوصف وتقريره ان الفقهاء اجمعوا على ان الزوج اذا امر غيره ان يطلق امراته عند وجود الشرط او الوصف الذي قيده به بان قال له ان دخلت الدار امراتي فطلقها وفي داخلة لم يملك الوكيل بهذا الامر ان يطلقها ثانيا وان تكرر منها الدخول فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك وما نبطله العرف ايضا فانا نعلم ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يعد ذلك اذنا في تكرار الدخول ولو كان مقتضيا للتكرار لما كان الامر كذلك قوله استدل الى استدل القائلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بانه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الشرط او الصفة كقولهم اذا زنيت فاجلد واذا صليت فاغسل ان كنت جنبا فاطهر وا والزانية والزاني فاجلدوا وامثالها فان جميع هذه الصور افادت التكرار ولو لم يكن تعليق الامر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك واجاب عنه المصنف بانا لا نمنع ان تكرر وجوب العبادات ثبت بالمقتضاء الامر بل انا نثبت ذلك بتكرر اسبابها كالوقت للصلوة وارادتها للطهارة وكذا الكلام في الباقي وفيه نظر اذ لا شك ان اداء العبادات علينا كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخ اما ان يكون التكرار مضافا الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب متعين الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب هنا العلل لا السبب المحض كالظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة كما قالوه وما تكرر من العبادات فيتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات بيان ذلك ان الله سبحانه وتعالى لو حكم ان كل زانية فارجمها فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة تستلزم تكرر المعلول وكما وجبت

اوجبت علينا وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الجميع بهذا الطريق المتبع للتكرار وفي غيرها بدليل آخر خارجي اقتضى ذلك الصيغة اقتضى ذلك عند التعليق فان فعل هذا بفعل بعض الدار فانحلت الدار فانت طالق فانه لا تكرر الطلاق بتكرار الدخول فلعل ان قول ان دخلت الدار فانت طالق بفيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة الطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة الحكم لم يلزم من تكرار ما جعل علة الحكم تكرار ذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما ليسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبدا آخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها اما اذا علمنا ان الشارع جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر تلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القائلين وحاصل ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس كما قاله العلامة الرازي وهو محصل وهذا هو الحق وهو هذا يظهر انه لا خلاف بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من ان اللام تفيد التكرار لان من قال بالتكرار يرجع انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار نحن سواء لان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين قولهم وتكرار القراءة جواب عن استدلال القائلين بالتكرار بتكرار القراءة وتقريره انا لا نم ان تكرار القراءة في الصلوة ثابت بصيغة الامر بل ثبوتها اما بالاتباع المستفيضة المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم او بدلالة الفعل لان الركوع الثاني مثل الاول في ثبوتها في الحضر وعدم سقوطها في السفر وخروجا من حيث طول القراءة وقصرها ووصفا من حيث الاخفاء والجهر فيها بخلاف الشفع الثاني لاختلافهما سفرا بالسفر ووصفا وقدرا فلا يلحق بالاول دلالة هكذا ذكروه وفيه اشكال لان الثابت بدلالة النص ما ثبت بعين النص لو حتى يسري في فهم الجنب ان من كان من اهل اللسان والا يخفى ان استفادة وجوب القراءة في الركعة الثانية ليست من عين النص ولا من معناه لغة وعرفا وغير

ما وجدت في اكثر النهار والذي لحكم الكل اذا الاقل في حكم العدم ترجيحا جانب الوجود
باعتبار الغلبة باكثرهما الركن وهذا ترجيح بمعنى في الذات لانا اخترنا ان الترجيح كثرة الاجزاء
وذلك ذاتي للصوم وان افتى برجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا وذلك ترجيح
بالحال والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال كما يأتي في بابه ان شاء الله وان قلت
ماذكرت ايضا ليس بترجيح بالذات لانكم ترجحت بالكثرة ومع صفة العبادة قلت مرادنا
من الترجيح بالكثرة انا رجحنا اكثرات الغلبة باكثر الاجزاء الموجودة في اكثر النهار فيكون
ترجيحا بالذات فتدبر ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت معيارا لكل مهم رمضان الصوم
المذور وقت بعينه مان معلوم بعد علم ان اصوم واجب ولكنه اعلم ان صوم رمضان كالعين
للصوم الواجب تعين باتي الاوقات للنفل بجعل الشارع ذلك حقا لقصد تكسب السعادة والتقرب
الى الله بما اذن رضوانه في معين منها بتعين لكم رمضان للصوم فيجب بمطلق الاسم الواقع على
المنذور بالنية المطلقة ومع الحقا به الوصف بان ينوي النفل كالي صوم رمضان وجاز بنية
قبل انتصاف النهار كالي النفل وصوم رمضان لكن اذا صام من كفارة او قضا تقع عما نوى
لان معنى اساءة صيرورة ابطال عمله حتى لو وقع النفل مان لا يصير مشروعا وهو فاسد الي ابطال عمله حتى
يجب بعد المكنة والقضاء لان اساءة المشروعين مع ان الخارج جعله محللا لها خلافا لي الشافعي والنوع
الثالث المشكل اما النوع الثالث من العبد المشكل وهو حجة الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه
لا تصور في سنة واحدة الا ان تهم معلومة وتكل انها تم لا تفضل عنه ويشبه الظرف من حيث انه
عبادة تادى بارتكاب محظورة لهذه لا تستغرق الاداء جميع العمر بل فضيل عنه والدليل الوجوب فيه
موسع ان ادرك وقتا آخر حتى لو اتى به في العام الثاني يكون اداء ومضيق ان لم يبق عمره يذكر بيان
لا تدرك العام الثاني حيث يأثم لما اخره وهذا من علامة الضيق والاخفى ان قوله موسع ان ادرك
وقتا اخر لا يستقيم على قول ابي يوسف له لان على الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتاخير في اول
الوقت وهذه يلحقه الاثم بالتاخير الى السنة الثانية فكيف يكون من قبيل الموسع قول ومن حكمه
انه من حكم هذا النوع صحة ادائه في عمره بالطلق حتى لو مات مكون مؤديا في اي سنة اتى به للتيقن بكون ذلك
موسعا والاتساع الوقت بادراكه والاثم بتفويته حتى لو اخره من السنة الاولى حتى فاته الحج في عمره
يأثم بالطلق ايضا اما عند ابي يوسف له فظاهر واما عند محمد له فلما يجوز التاخير بشرط العزم
وقد فات قوله وعند محمد له اي سبب التاخير عند محمد له هو ان السنة الاولى لما بينا ان عند
ابي الواجب الموسع لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت حتى لو فوت تقوم القضاء من السنة الاولى
لكون اداء عند ابي يوسف له مقيدا بحال الاداء في اخر شهر الحج من العام الاول لما بينا انه جعل من الواجب

على الواجب المضيق للاحتياط وحق محمد له وان كان مضيقا على ما لو قيد الامر بقيد المباح بشرط خطر
مستغنى في الشرع كما لو قيل لي العبد مباح بشرط ان لا يصيب آدميا الا ان عنده مقيد على المتعدي هذا
على ما حققه ما مر في كتاب الكتاب والله وصاحب الاسرار والامام الرخسي والبزدوي
لكن الصحيح من مذهب محمد له ما ذكر الشيخ ابو المفضل الكرماني على اشارات الاسرار حيث قال قال
محمد رحمه الله في الحج جعلته على التاخير الا اذا خلت خاطره انذان اخرته عن ذكري آخر
كلام محمد له واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات
يتيقن قلبه بانه لو اخره لم يفعل له التاخير وصير مضيقا عليه لقيام الوعيد على ما يدل عليه
القلب عند عزمه الا له تعالى وظهر وكل ابي ظهرا نه قبل العام الاول في حق المأثم دون غيره
حتى ان من علم حجة الاسلام لو مات في اول وقت العام الاول ولم يقع عن النفل لان الفرض عنه والان يتضيق هذا
الوقت للفرض كان للفرض ان يجعل الوقت غير قابل للنفل اصلا فالظاهر انه ما اتى بالفرض
يتوقف المنع عن صحة النفل كما خرج وقت الظهر لما تعين الفرض ظهر انه دخل حرمة النهي المنع عن صحة
صلوة اخرى وحال ان ما نوى به يلحقه نفل ومنع عن حجة الاسلام قوله وجوزا عند الاطلاق جواب
سؤال تقدير وهو ان يقال اذا نوى به يلحقه نفل ومنع عن حجة الاسلام كان شروع الوقت مقدما فينبغي ان يشترط
التعيين ولا تادي الواجب مطلق النية كما لصلوة فاجاب بان جواز ترجيح الاداء باعتبار انه سنة اغنانا عن
نية التعيين بل لان التعيين ثبت بدلا لحال الموذي لان ظاهر حال المسلم ادا تعين الوقت المطلقة
لم يشتغل بادا النفل وعلة حجة الاسلام فسقط عنه التعيين عند ابي يوسف له لان الحال وان قصر مطلق النية
لكن الوجوب الاسلام لكن الدال المعارض الصريح فيطل عنه التضيع منه بخلاف ما اذا نوى النفل لكن استغنى عن التعيين
مطلقه نعين نفر البلوي العرف بدلا له تعين من الموذي وهو المبتدي ذكر الدال له تعالى بخلاف
نقول لو لم يظهر بتضيع التضيع بصدره بيان شرط نفاذ اخر عنه الزاد بسطوا ذكر الدال له تعالى بخلاف
شهر رمضان اشارة الى الفرق بين الحج وشهر رمضان حيث يصير الى الفرض قد وان حين سئل آخر الوقت
هنا وجه الفرق ان التعيين من الاطلاق هنا ايما يستفاد لحق في الموذي فلا عبرة بذلك عند تضيع الوقت
بخلاف شهر رمضان لان التعيين هذا لحق الموذي بكونه واحدا لا ما اخر لما مر فصح عين جميع المقادير
سواء اطلق او عين غيره لما بينا **فصل في حكم الواجب** اقول لما فرغ عن بيان الحكم
الامر شرع في الحكم الواجب بالامر مطلقا وهو نوعان اي الواجب بالامر نوعان الاداء والقضاء شبه الواجب
بسبب الصحة اذا تعلق بالواجب والقضية شبه الواجب وكذا القضية
في صحة الاداء تسليم فعل الثابت في الذمة بالسبب الموجب لكما الوقت للصلوة والشهر للصوم الى
يحق ذكر الواجب وهذا التعريف شامل الواجبات المرقمة كما لا يخفى وعدا التعريف كما ذكر الواجب

وامّا الصوم تارة يجب لعينه كصوم رمضان وطورا يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف وما يجب لعينه
لا ينوب عن غيره اذ هو لزوم الوجوب لغيره ومسمّى كون الشيء الواحد واجبا لعينه ولغيره لا يجاز
في رمضان الاول لضرورة تعيينه ولمساع اجتماع صوم اجر صوم رمضان وهذا افضل بالنسبة
الضرورة ومن قال لما افضل الاعتكاف من صوم الوقت اشارة الى انه لو نوى متفلا فاتى بالصوم والاخلاء
جميعا يخرج من العهدة بالاعتكاف وفي قضاء هذا الصوم ليقاء الافضال يصوم الشهر كله لان اداء الجامع
الكبير وهو يتم الاداء ملده انواع اعلم ان الاداء بالنسبة الاول ينقسم الى نوعين اداء محض واداء
شبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر فيكون ملتقى انواع لكن بالتعيين وهذا الاول
الملائكة كلها محض لان حق الله يحض حقوق العباد ايضا واما الحقوق العباد ان يكون المستحق
هو الله يكون الصوم والصلوة وسائر العبادات وحقوق العباد ان يكون المستحق هو العبد وكلاهما المحض
وغيرها حكمها الاحتمام ان تنظر الى الجنسين ستة فالمحض الكامل ما وجده الانسان موصوفا الذي شرع
اي ملتبسا بالوصف الذي شرع وهذا التعريف يتناول الكامل من المحضين والقاصر خلافه والتحقيق
ان كل اداء محض ترك منه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل مع ما قال ان مقابل القصور الكامل
ما يوتى به الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شيخ الاسلام الرجيء الكامل هو اداء المشروع بصفته
كما امر به في كاداء الصلوة بالجماعة الى آخره مشروع بزيادة اذ اقسام من حقوق الله هي فاذا حصل
ان المصلي ملائة انواع منتدي ومنفرد وامام والمقتدي ملائة اصناف مدرك الواجب ومسبوق اداء
المدرك والامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات وادآء المنفرد والمسبوق اداء قاصر لان
المنفرد ترك الجماعة مثلا الكمل وهي واجبة والمسبوق تركها فيما سبق صلاة منفرد فيه
لان بالاقتداء التزم متابعة الامام فيما بقي من صلوته لانها في اداء المتابعة والمشاركة حتى لا يصير
والواجب عليه القراءة وسجود للسهو فان كنت سنتم جعل المسبوق مودا وقد جعل صاحب
الشرع ما صار حكمه حال وما تاخر كما تقدم قبلا على المسبوق قاضيا مجازا لما فاته من استماع
الواجب او سماعا قاضيا ما عتبار حال الامام وكذا المتعلق مودا ما عتبار الوقت حتى اذا ادى
اللاحق بعد فراغ الامام اداء شبه القضاء حكما لانه ما عتبار بقاء الوقت مودا وما عتبار انه التزم
اداء الصلوة مع الامام حين لحرم معه حاكم لما فاته مع الامام وانما جعلنا فعل اداء شبه القضاء
لانا الفكر ما عتبار اصل الفعل لاداء بدليل صدق تعريف الاداء عليه لكن ما عتبار الوصف
اخذ كثيرا ما القضاء والوصف تبع حتى لو فعل كف مصبح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين
فلما عجز ذكر ما لم كانت الجهة محللة عجزا ان المتنافيين انما لم يجتمعا في كون الفعل اداء وقضاء حقيقة
لاجتماعهما في شبه القضاء هو قولنا ولهذا قلنا اي يكون خلف اللاحق بعد فراغ الامام شبه القضاء

ايضا لما عليه على ما بيد لو اتى بما فرا فتدى يسا فرة الوقت ثم جميع الجهات اوتام خلفه
ثم يستقيد فيه جعل مصبح المنوعة وهو نوى الاقامة وهو في موضع الاقامة والوصف باق وان كان
ذكر قبل فراغ الامام تم صلوته اربع ركعات لان صلوته يحتمل التغيير مع وصف التغيير بدليل انه
يجوز لهم صلوته على حالة وصف صلوة الامام في الابتداء بالاقتداء فالختم بالمخالفة اولى بقاء
لانه اسهل وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يسلم لركعتين هندنا خلافا لزفر هو الاصل الفاتح بعد
فراغ الامام والمغير يعمل عمل القائة المحض لانه احد شبهيه القضاء وقيل فراغ الامام المغير يعمل
عمل الامام فيكون مغيرا في حق من مودي ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام فلا يكون مغيرا
في حق من يقضي ذلك بيان حالة الامام مالم يسهو خلف خروجه من حرمة الصلوة فاما المقتدي
فهو في حرمة الصلوة ما كون بمنزلة ما لم المقتدي مع فصل ما لخارج من صلوة الامام حكما
خلافا لمسبوق اي لو كان هذا المغير مسبوقا وحدث منه ناقض الاقامة او الخروج الى المصر فانه يصل
اربعا سواء تكلم او لم يخرج الى يوم لم يخرج لانه سوى اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء
فغيرته لان تصرحا بالحصر اذ لصلوة في حق قابل المتغير يعمل عمل الخارج المتكلم بعد فراغ الامام
فانه يعمل لحصر اذ لصلوة في حق قابل المتغير يعمل عمل الخارج المتكلم بعد فراغ الامام
فانه يعمل لحصر اذ لانه لما تكلم خرج من التابعة فبطل القضاء وبعود الامر الى الاداء لقيام الوقت
فكان فصل اداء بحتا جعل المغير فظهر من هذا التقرير ان المتكلم قيد الخارجي فقط وانما التعليل
بقوله لعود ما يتعلق بيولا بما فاتنا في حق من صلوته لانه ما بقي من صلوته لانه ما بقي من صلوته لانه ما بقي من صلوته
لما خرج من يحقق الاحتمام الملائة وحقوق اسبع شرع بتحقيق تلك الاحتمام وحقوق العباد كل الكامل
ان حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة والى كامل حكما لانه ان كان المودي عين واجب عليه بالحقيقة
كامل حقيقة وان كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فاداه كامل حكما فمسلم المبيع الى المشتري
على الوجه الذي ورد عليه العقد وكذا رد المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء كاملا حتى
لو زاد في القاصر المغصوب من المغصوب منه او وهبه وسلمه فانه يكون اداء للعين المستحق بسبب الذي
ويطرح ما سوى به وتسليم المبيع الى غير وكيل المشتري كامل حكما لان الاستيفاء منها متعذر فيثبت
لقولهم لا تاخذ الا سلاك اورثت مالكي ولقولهم الالهاء وهذا يجعل كان المقبوض عين ما تناوله
العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والعين خير الدين وانما فلما
ان العقد تناول الدين امتنع التصرف فيه فلغت عبارة هي بيع العين ما لدين هذه العروض كانوا في الفقه
كذا قالوا الدراة وامتنع التسليم فظهر ولهذا لو جحد ذي اداء فانه لا يكون ما عليه اصلا وهو ضمان فكان ذا لكلام
وتسليم بدل الصرف والسلم بعد زمان اداء الوجيز وتسليم اصل الواجب الذي هو من جنس الرأس المال
لو جوز بما في الصرف والسلم لجوز ان الاستبدال منها حرام قبل القبض وكذا عامر لانه وجد تحقيق الحرمات

ان الامر جايز والحق انه غير جايز عقلا وسمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو لا يجوز على الحكيم والقرائن لا تكفل الله تعالى الاوسوسة واحمد هديكم في الدين من حرج وعسر من الجوع مثلا بين واحق المجوزين بانه يكلف الايمان منه حال العلم بعدم ايمانه اصلا وعلم الله يمتنع خلافه قالا يمان منه ممتنع مع انه يكلف به وقد غير الاصليون في جوابه وضعوا قاعدة لنوع هذا الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جايز ان يكلف به اما النزاع في ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ولا حياء فيرانه في كونه عبثا كالممتنع لذاته لان كلا منهما في عدم الوسع والحرجية والعينية سواء بل يجوز ان الله تعالى يعلم ان لا مومن باختياره وقدرته فيعلم انه اختيارا وقدرة للايمان وعدمه حالا كون ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل ما الله تعالى عنه بعد التحقق هذا الموضع وقد ظهر من هذا ان المعتبر شرط تنجز التكليف او تكليف القادر فيجوز شرط حسن المامور به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع الاول لما مر ولا يذكر ابتداء كما فعله الامام الوزير الروس ثم ان هذه القدرة نوعان مطلق وكما سل فالمطلق عبارة عن ادنى قوة يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا النوع من القدرة شرط في كل امر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع حتى اجمعوا ان وجوب الطهارة بالماء لا يثبت مع حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك لا يجب ازالة النجس عن استعمال الماء الا يحرج بان خاف زيادة المرض او العطش وكذلك اداء الصلوة لا يجب بدون هذه القدرة ولهذا كان وجوب الاداء عند ما يتمكن منه حالا او قاعدا او مايا او كذلك وجوب اداء الحج لا يكون الا بهذه القدرة فلك الزاد والراحلة لان التمكن من السفر الذي سوصل به الى ادايه لا يكون الا به وكذلك وجوب الزكوة لا يكون الا بهذا القدر لانه لا يتمكن من الاداء عادة الا لملك المال فعلم من هذا ان قول المصنف من الماء والقوة والاستطاعة والبقية من الدين والسفر المرتب والمراد حال وقوعه اداء بالغ الصحيح او اسلم الكافر خرج من الوقت لا يجب عليه ملك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يتحقق التكليف لعدم شرط وهو القدرة الا ان علماءنا استحسنوا اعتبارها بالوجوب فيما لان سبب الوجوب موجود من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لاشيق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة جواز ان يظن في الوقت امتداد وقد الشمس كما كان لسليمان على عهده لهذا القدر وجوب الاداء ليظهر اثره في تحقق وهو وجوب القضاء لا حين الاثم بالتاخير ومتحقق هذا العنى ان القدرة على الايمان من القدرة نصوا الفعلي بما متحقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعرة خلافا للمعتزلة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وقد نظر لانه

لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال وتقدر بصير الفعل متوهم الوجود وعلى سابقة على الاداء ضرورة غير از ماه بصير الفعل متوهما على تعميم نوع تغيير الفعل به غالب الوجود لظاهر التحقق هادة تمكن ادراك سعة من الوقت مع كونه لفعل الاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بتحقق وجوبه في الذمة وتوقع تصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان نادر وقوعه وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء بتحقق وجوبه للعبيد ومثاله ما ذكرنا من الكافر اذا اسلم او الحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كفر الله عنهما وعنوان يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لتحقق الوجوب للعبد حتى لا يأثم بتركه وان فعل سلمانه ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الآلة ولكن لا يمان توهم سلامة الآلة كان كافيا لصحته حان توهم حدوث الة الابصار في المعاد والمتعذر ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا فعلم ان هذه القدرة انما يعتبر بناء التكليف عليه اذا كان المطلوب من ما كلف به اما اذا كان المقصود عين ما كلف به مهوكا في صحة وعليها المقصود هو الحلق كالصوم فالقدرة وان كان بعيدا لكن صحة التكليف كما في الجلد على من الماء فان من حلف ليمسن الماء حقق اليمين بوجد البر لتصوره عقلا فيحقق منه بناء عليه اذا توهم وان كان بعيدا ام عدمت من الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا ولكن يحنث عليه اي وقت وقعت الصلوة في المقارنة بحدة وهو عدم الاداء ان خطاب الاصل وهو وقت الصلوة ما علمنا وجوبه حكم توجه لاجل القدرة على الماء خلوه عن طرق الكفر امكان كما لبعض المشايخ كابو يوسف الحسناني فانه كان سأل فراج جاءه تنشيره من الماء الطهر لهم ثناء وكذا الفقه مثله من ابي توأب النسفي ولو خاطب الاصل بحب عليه الطلب ان ظن ان يعزبه ماء لم يسعل بالتيمم الحالي الظلمة وبلوا التراب ولا هذا ان عبر هذا البحث وقد نظر الاجل في سراج الخلافة الفرقة الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكره اولا انه اذا لم يتمكن شرط التكليف

ويلزم ان يكون هذا جواب القياس كالوقاية فيما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الوقتية
ايضا والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه
المسئلة للاحتياط لان ما ياتي به ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يؤمروا بترك الشروع في الجزء
الاخير مادام فيه فائدة تحقق قوله وهذا الشرط اعني القدرة الممكنة مختص بوجوب الاداء اي شرط
وجوب الاداء لا القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط
وجوب القضاء لان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب لان شرط الشيء
لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كشهود النكاح لا يقال فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص
لانا نقول النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا تعرض للبقاء على ان الكلام فيما اذا كان
الاتيان به حالة البقاء غير مطلوب وانما الغرض ان الاثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه
بعروض العجز بعد ذلك حتى لو كان الاتيان به مطلوبا حالة البقاء فلا بد من القدرة قوله والكامل
منهما هي القدرة الميسرة اعلم ان الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم فبنى التكليف في بعض الواجبات
على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف الاولى اذ
لا يثبت بها الا الامكان وسمي هذه القدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطتها واشتراطها ولهذا
شرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات
اذ المال شقيق الروح محبوب النفس لاكثر الخلائق والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وفرق ما
ما بين القدرتين في الحكم ان الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها
لبقاء الواجب فاما الميسرة فليست بشرط محض حيث لم يتوقف التكليف عليها ولانها مغيرة صفة
الواجب على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة
الميسرة تيسيرا للامر على عباده لطفا منه وفضلا بخلاف القدرة الممكنة اذ لا يجوز التكليف الا بها كما
مر فلا يكون اشتراطها للتيسير بل للتمكن ولان بحصول القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد
ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر واذا ثبت انها مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة
صفة اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر بل
بصفة العسر فيكون الباقي غير الثابت ابتداء اذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة فيلزم تغيير
المشروع وذلك ظاهر البطلان قوله حتى اسقط الزكوة بهلاك النصاب اي ولاشتراط بقاء هذه
القدرة لبقاء الوجوب قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا

٢١٦

اذا اصطلم الزرع آفة اي استاصله بعد التمكن من ادائها خلافا للشافعي رحمه الله في هذه الاشياء لانها وجبت
بقدرة ميسرة فلا يبقى الوجوب بدونها اما الزكوة فلان الشرع خصها بالمال النامي
حقيقة او تقديرا ولم يوجب في مطلق المال واوجب القليل من الكثير وهو ربع العشر وهذا غاية
اليسر فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لكان غرما عليه لا غنما ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك
النصاب وان كان الباقي غرما محضا لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير غير المستهلك قياما زجرا
عليه فيبقى الواجب لبقاء المال تقديرا الا ان اذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي ولو
كان اشتراط كمال النصاب للوجوب ابتداء تيسيرا لانا نقول اشتراط ذلك في الابتداء ليس للتيسير
لان الواجب ربع العشر ولا يتفاوت درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في التيسير
انما شرط الكمال في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للاغناء لا للفقير اذ الاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير
الغني لكن احوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب فان قيل على هذا ينبغي
ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب لكونه من القدرة الممكنة قلنا الزكوة انما تسقط بفوات النماء
الذي تعلق اليسر به لا لفوات اصل المال فاذا هلك بعضه بقي بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء
النماء في ذلك واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا
من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تسعة من التسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد
خصه الله بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان زرعها ولم يخرج شيء غير ان الخارج تارة يكون حقيقيا وطورا يكون تقديريا بان كان متمكنا من الزراعة
وتركها واما اعتبر التقديري فيه لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة وانما
اختص الخراج بالخارج تقديرا والعشر بالخارج تحقيقا لان الواجب في الخراج من غير جنس الخارج من الارض
فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج
ولا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج قوله والحانث اي ولان القدرة الميسرة دوامها
شرط لبقاء الوجوب قلنا الحانث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال اذا ذهب ماله واعسر بعد
ما وجبت عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة
بوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة الخ بعضها ايسر من بعض بحسب احوال المكلف
وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له ياتي بما هو اهون وايسر عليه كالمسافر تخير بين الصوم والفطر
بخلاف ما اذا كان واحدا عينا فانه يتعسر عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم علينا
صدقة الفطر فان التخيير ثابت هناك ولم يجب بالقدرة الميسرة حتى لم يسقط بهلاك النصاب لانا

لان التخيير فيها اليسر للتيسير لان خمسة اصناف من البر وخمسة اصناع من تمر عندهم سواء فلا يكون فيها تخيير حقيقي وهو المعتبر في اليسر بخلاف الاشياء المختلفة جدا فانها تعتبر مختلفة اختلافا فاحشا فاما وجب اعتبار اليسر والتيسير وذلك يتفاوت فتارة يكون الحكم عن المال الى الصوم بعارض العجز الحال مع قوام القدرة في المآل وتارة يكون بالعكس فاعتبر العجز الحالي لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فان المراد ما يعلن بالعدم في عمره فهذا تيسير بحال المكنة ومنع باب الاقتدار كما يخرج عن الهدي بالصوم في المال وقلنا انه اعتبر العجز الحالي لقوله تعالى فصيام ثلثة ايام اذا رجعتم فاعتبر العجز عن جميع العمر لا يبيح اداء الصوم بعد هذا العجز فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكوة واشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم فان قيل الاداء المال جواب سؤال مقدر وهو ان الكفارة لو كانت من قبيل الزكوة لكان ينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال خصوصا في المال الذي بعد السقوط كان بمنزلة الخارج بالقدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لان الاداء آخرا لا يتصور ان لا يعد من جملة المال فلزم الواجب قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون معلوم للسائل والمحروم وقال الله تعالى ما اخرجنا لكم من الارض تبعضوا منه الاخر بعد خروجه الا ترى ان القدرة على الاداء من المال الهالك قد يعود الوجوب واما الذي نقل به الوجوب في الكفارة هو عين على مطلق المال لانها وجبت في الذمة فاي مال اصابه بعد اس وجده بعد الحنث او بعد الهلاك وجدت به القدرة اي حصلت بخلاف الزكوة حولا ولهذا اي ولان المال غير عين في الكفارة ساوى قبل الاستهلاك الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة فان المال لما كان معينا كان استهلاكه تعديا على محل مستحق حق الفقراء وقيام العين بالمعين لكن الاستهلاك تعديا على حق العبر بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله والا يلزم منع الاصل اسارة الى سؤال مقدر على هذا التقرير وهو ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الخلاف المعهود بيانه ان لزوم الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال فانه حال يعني متأخرا لتخيير التكفير بالصوم سلمنا ذلك لكن هذا اختيار بعض مشائخنا لكن لا نسلم ان ذلك مذهب الكل بل ثبت في الكفارة والظهار ان ثبت تخيير التكفير بالصوم لكن ثبت في الزكوة خلافه ذكر في ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاغنا والقوله ولهم الاصوة الاغنياء هو شكرا لنعمة المال والشكر مستحق بصفة الغنى لا ليسر فيتعدى الى سائر الاسباب فلا يكون كالمال والملك المطلق لانهم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب شكر ذلك الوجه والدين يسقط كل الحق فلا يجب به الاغناء لانه يتحقق مالكا في الكل ولهذا صح نذره وكفارة اليمين الواجب بأ

فرماس جنس العبادة والله يعلم ان الحسنات يذهبن السيئات ومثاله ان صوم اسبوع الجمعة السنة والاغناء فرماليس بمثل لزوم الاضحى انما تتادى بالاغتاق والصوم والباقي الطعام والاغناء اذا امكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى بين خوطب بها تام يشترط لكل صفة الغنى والمشترط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كافر لذلك وجد وجوب والما الحج وصفة الخطوات اشكال وقول آن يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زايدان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لان بعد صحة المشي واكتساب الزاد في الطريق المراد صح التقرير ما شيا واذا كانت القدرة المشروطة زايدة على اصل القدرة كانت ميسرة ثم يشترط بقاءها الى البقاء وجب الحج ثم سقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه ولو لم يصر قادرا حتى تقدر بميسره بدليل ان الغني بالنصاب بسبب وجد بها واصل القدرة حاصل فلم تصف صاع من البر واصاع من الشعير والقرض ليشتري بها طعاما وهي الواجبة حتى يلزمه بعد فوات الغني الحج ايجاب بانها واجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة اما الحج فلان شرط وجوبه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والمحقق الاستطاعة حالة الاداء والراحلة والزاد لا يملكان لمثل هذا السفر فكان اشتراطها لثبوت ادنى ممكن من هذا السفر لا للميسر اليه لان الخدم ومراكب الاعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع علمت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن للتيسير فليست بشرط بدليلها بقاء الواجب فان قلت لم اعتبر هما الذي القدرة من اليسر واكتسبتي الطريق كما اعتبر في الصوم من فوهم معتاد الوقت مع ان ذلك اندر وقلت ذكر جماعة ذي الى الهلاك في الطريق والحرج موضوع بالنص والما اعتبر في الصوم الطول والبقاء لان الاداء والاحفظ للحج واما صفة النظر فلكونه الحد فصفة اليسر بل بالقدرة ممكنة وشرطا التي فيها اليسر بل لتيسير المخاطب به اهلا للاداء فقوله ولهم اي من الملة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغني في المكنة بذلك لا لليسر قام تحقق استواء الغني الشرعي من هذا الوجه في حق اشارة النص ان شاء الله مع الآخر ان صفة النظر يجب شباب البذل حتى لو ملك من جنسه النصاب ما شاء ما يوفي حاجته الاصلية ما يأتي وجب عليه صدقة الفطر وعلى هذا المال خصلة التمكن من الاغنا لا اليسر لان ظهر مال الثاني لكون الاداء من الفضل وذا ليس بشرط بها ولهذا لو كان هذا النوع من الرقيق للخدمة فقط بل اذا ملك نصابا لبذلة النظر يلزمه صدقة الفطر ولذا لم يكن هذا النوع من الرقيق للتجارة لان القدرة ليست شرطا لبقاء الصدقة بل لتمكنه فرق يشترط وجوده لبقاء الواجب بأ

لان الاداء بالمال اقوى من الاغناء والاغناء بالمال اقوى من الاغناء بالصوم لان الاغناء بالمال يحصل للفقير ما يحتاج اليه من الطعام والكسوة والاغناء بالصوم لا يحصل له ذلك فكان الاغناء بالمال اقوى من الاغناء بالصوم

بدو نه حيث سوّى بين الكتاب والعود مع انه مانع جواز الصلوة في حالة الاختيار ما لا تفاق ، وبين
تخصيصه بما غير ما نع جواز الصلوة في حالة الاضطرار ، وان كانت كثيرة جدا بعض الحلوا ، وهو خطأ ،
رحمه الله ، والتفصي عن هذا المشكل اللهم الا ان يقال ان قول عطاء احد مجتهدي الاجماع الساقط على خلاف
معتبر ، فحينئذ يصح الحصر المذكور ، فتدبر ، اعلم ان متعلق النهي في هذا الباب اي باب ما يكره في الصلوة
لان الحكم لا يتعلق الا بالفعل كما ذكرنا الا ما يرد في الاحسنة قال الصدر وبين من الفحشاء والمنكر والبغي اذا
تغايرا هذا متعلق النهي صفة الفحش اي الذي يعد من صفة الفحش لشناعته الامر المأمور به هذا هو الحسن
الذي لعينه والى الحسن لغيره كذلك يتعلم النهي عنه الى القبح لعينه كالزنا والعدوان وصوم العيدين ، ومنه
لغيره ، وانه فعدان وصفا مجاورا غير متحقق للمقابلة وانما يتحقق بين صفة وضدها كالكفر والكذب والظلم والفجور
فان المواضع وضع هذه الاسماء لاعمال تعرف بها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان نفع كفران النعم والكذب
مركوز في العقول وكذلك الظلم والفجور ، وما يجعل اللهو اما قبيح شرعا وهذا القول اقرب وما قبيح لغيره
شرعا كعدم الحلة والاهلية كبيع الحر والميتة اي المفاسين اي وهو ما في اصلاب الاباء والمذابح وهو ما
في ارحام الامهات لان الشرع جعل بحل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال
وكذا الميتة لان الروح قبل ان يخلق له مالية فصار بيع هذه الاشياء خبثا لخلوه عن غير محله الخ
صوت المليت وخطاب الجاد وكذا الصلوة لما حصر الشرع اهلية العمل لادائها على الكاملة من
الحدث فكون فعل الصلوة من الحدث عينا لصحة الاداء من غير اهلية الاداء ، بالقبح متفقا وانسخ
عدم الحلية والاهلية واعلم انهم الاعتون قولهم ان قبح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف
ان حسن الفعل وقبحه انما يكون بملاءمة تقع عليها بالمراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي يقبح ان
كان ذلك لمعنى زايد عليه لتوارد الكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة وسوء التدبير
محله وخلوه عن الفايدة وهلم وحكمه هو الشيء اي حكم ما قبح لعينه انما وضعوا ستروا الذي كرهوه
اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا) بوجه قوله وما قبح لغيره اي الذي قبح لغيره ينعدم
الذي عين احتمالا جاوره المعنى الموجب للقبح حتما اي بطريق الاجماع بحيث تصور انفكاكه عنه في الجملة
لا ان يكون داخلا في حقيقته ، وعنى ازالة كوطء الرجل زوجته حال الحيض فان الوطء عند الحيض استفراغ الاذى
وهو عين مجاور للوطء غير متصل به وعنى اذا الوطء وحده تفكك عن استفراغ الاذى كما في حالة الطهر الخاسر وكما في
وقت النفاس ، فان النهي عنه لاجل الاخلال بالسنى الى الجهة الواجب والاخلال بالسنى مجاور للبيع قابل للانفكاك
عنه الاترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان تجانبا في الطريق ذاهبين وكذلك وجد تقصوه في الارض

والارض المغصوبة فان النهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه مجاور للصلوة قابل الانفكاك عنه
بان يصلي بعد الاذن والشغل بها من المالك او ينتقل اليه الملك بسبب من الاسباب فان الفاضل
الحكيم قد يتحدث اذ لا نعلم انفكاك تركه السعي عن البيع وقت النداء حالة الجمعة والكلام في مثل هذا
البيع لان المطلق ولا نعلم انفكاك الشغل عن الصلوة عن الارض المغصوبة والصلوة المتحدة بها
والارض المغصوبة لان الصلوة مطلقا وكذا الكلام عن انفكاك الاستيلاء الذي هو في حالة
حالة الجلوس وحينئذ ان هذا قابل لان لم يكن مراد هم بذلك جواز الانفكاك في الجملة ممنوع
واذا قلنا ذلك لان عرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك ثابت فيه
لصلاة كما سنذكر ان شاء الله تعالى وهذا القسم فانه ذكر بقوله عن ذي الجوار كما ينبغي وكتب لهم ردوا
ذلك وكل هذا قل يعلم لتركه السعي لا ينفك عن البيع الذي تركه السعي وان الشغل لا ينفك عن
الصلوة في الارض المغصوبة وما ذكر من الاعتراضات انما تصدر عنه لو اخذه بالسلف او التتبع
كلام الحنفية حاشاه وحاشا الشريعة ان يحكم هذا النوع لم يكن تحيرا مشروعا بعد النهي بالاطلاق
بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض وهو المراد بالبيع
الصحيح لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور وللمجاورة غير متصل به تصور تحقق الامرين معا
والا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد كما لصام اذا ترك الصلوة ، والطاعة اذا تركت كما ان طعن
الصوم والطواف عاصمين ترك الصلوة والتتمم لا تترك الصلوة في افساد اصل الصوم وتحقق
وكذا الشتم لا توجب فساد اصل الطواف وهو حد لانها مجاور ان للصوم والطواف غير متصلين بها
وصفا وقوله والا ما تقدم وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ، ما اتصل به القبح الموجب للقبح
عليه صار وصفا لا ستقرار انفكاكه منه مثاله من المعاملات بيع الربوا فانه وجد ولكن البيع لم يصر
لمحله بل محله فلا يفيد شيئا ما حصل ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا وهو اشتراط
الفضل الذي فات به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس ومن العبادات صوم يوم العيد فان المحل
الموجب لقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث جميعا
مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبح لعينه لان يوم عيد وضيافة وهو صفة الوقت الذي هو ركن من اركان الصوم
اذ لا يتصور انفكاكه عنه وهو الحجة الحال اي في الحال الذي هو النوع الثاني مما قبح لغيره
القسم الاول وهو ما قبح لعينه حتم كصلاة يوم النحر وصوم يوم العيد وعيد الاضحى الذي منع الشرع عن

بما لا مدخل لها في الفساد والصحة فالصحة عند المتكلمين عبارة عن كون الفعل مطابقا للغرض
أو العبادات وسبب الشرط فتراه المطلوب منه عليه شرعا في المعاملات وبأنها البطلان تارة واما
الفساد فمرادف للبطلان عند الكل معنى وهو مسببان لما عند وهو ما كان مشروعا وما ليس
عنه مشروع بوصف احتجوا ان نهي عن الشيء يقتضي بالضم الاول بان النهي اقتضاء الترك بالامر
في اقتضاء الحسي اذ لا يعقل لرشاد نهي الى ترك لا يقتضي الترك بالامر ان ترك امر الترك الحسي
وعدم صحة النهي اية كونه حقيقة ثبت بطلق انكاحل اذ الناقض موجود وجود دون وجود الكمال
في صفة الشيء لم يكن عين المنهي عنه لان غيره كما قلنا حاصل بحسب واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه
فلا يكون مشروعا بل يكون النهي اسقط المشروعية المنهي عنه دسقاط الشيء يكون الشيء الثاني مانع
لغيره فالنوع الثاني وهو النوع الاول من مانع لغيره والمراد ما يثبت باعتبار الشيء لعينه فلا تكون
عند الكل بوجهين احتجوا من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو لم يجعل مضافا الى اختيار
وذلك يوجب تصورا لمنهي عنه شرعا لحديث يترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات بشرعيتها وتصورها
احكامها حتى لم يكون المعدوم يبقى بعدم لم يكن ما باختياره فناسب حدمه وس ان يجعله جهاعتبر عليه ان
النهي بما لا يكون لا تصور الا حال للعلم لا تصور ولا للزمن لا نظر ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع
عند لعدم المنهي عنه لا امتناع اختيار اذ لا سبق النهي فيما بل يصير شبيها ان المتاير بهما ثابت فيجب
ان النسخ تقرير الحكم بالرفع النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تعرف الحل بالنسخ
لا مدخل موضوع للطلب اذ لا يعقل فكون الامتناع والمشروع بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهي
عنه بناء على الامتناع الاختياري وهذا يوقع التقيض اذ الاول يبقى الوجود والثاني لا مانع له بل يقتضيه
وبيقف لانه يعود به مصادرة على المطلوب لو عدم ان النهي قد كان طريق المنسوخ ويجعل الاحكام
الشرعية اتفاقا فان بهذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم يسقط عنا واذا تحقق هذا التاير
بينهما يلزم المنهي عنه مصورا شرعا بعد النهي والا لم يبق التاير وثبت الاعدام في الكل فالنهي
في النهي ما ذكرنا وهو المطلوب ثم عنه متصورا الوجود في حد واما النوع الاخر اشارة الى الدليل
الثاني وهو الاستدلال من حيث متعلق النهي وان كان ظاهر العبارة لا يساعد عليه وتقرير ان القبيح
به متعلق شرعا فلا تحكم النهي اذ لا يعلم حكيم فلا يزهى من تاتي الاتيحي والثابت بطريق الاقتضاء ثابت
ضرورة تصحيح المنهي فيثبت عليه وجوب لكون صحيحا للعقيب لا بطلانا وذلك هو الذي ذهبت اليه الحنفية

وسلم ثبت القبيح لغيره وهذا لان يكون مبطلا للشروعية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله لان ما ذكر
أبطال المتعلق بالاصل لتعلق المتعلق الذي ثبت ضرورة تصحيح لما سبق لم النهي لا يتبع
بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان المتعلق يقتضي بطلان المتعلق به والقبح وهذا في الحقيقة قبح بوجه
العلة فان لما قال للزيادة اقتضاء القبح حقيقة فلما كان القبح متعلقا له لم يثبت مع هذا الوجه
الذي ذكرنا حتى لا يلزم بطلان المتعلق والمتعلق وهو نظر ان المتعلق للقبح لا لمطلق سواء اصل على وجه
الصحة او الافساد والشروع يختار الفساد اشارة الى الجواب عما قال ان هذا مشروع يقتضي القبح
وهو عدم بالقبح يقتضي عدم التصور فيتحقق الثاني فقال المشروع يختار الفساد بالنهي والاصل ان
المشروعية قائمة باصل الفعل والقبح بوصف ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو الجمع
لو جامع قبل الوقوف وعرفة او احرم بما دما لاهله بسداد اه وجه عليه المضي مع دلالة الجمع لو
ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل بقاء مشروعيته وجب
عليه القضاء على العام القابل وهو دليل على فساده وكما يطلق المحظور ويحل الجمع
والعلماء المحظورة والاوقات المكروهة فعلم ان الاصل بين المشروعية
وبين قبح الوصف وعدمه في اثبات المنهي عنه على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان المتعلق
لم يكن تابعا ومصححا له لم يكن مبطلا له اذ فعل منازل المشروعات بلا شبهة صحيحة وفاسدة وهو واحد
وعلى هذا لم يكن كذلك الذي يسمى الاسبق للفاسد وجوه احداها ما قلناه من ان ما ثبت بجعل حسنة
كان مغايرة لاخر فلا يجعل المنهي عنه مسنوحا ولا النهي ناسخا وهذه اشارة الى ترتيب قول الشافعي
حتى يجعل النهي ناسخا والمنهي عنه منسوخا وهو نظر ان النهي ان لم يصح بما سبق لا يجعل النهي
عن الافعال الحسية بعد القبح لعينه لانه نسخ للشرعية نحو قوله تعالى ولا تقربوا الزنا فانه نهي
قول ان مع الحاق النهي بالامر يجوز اقتضاء الكل مرة موجه فعال وقد ذكرنا ان المتاخر على المتقدم
الامر النهي لان الحسي ما لم يرد به ما كان ما عينه للامر لكن كالله وهو لم يكن حسنا لعينه لا يبطل
الامر بل يبقى موجبه وذكرنا ظاهر خلافا للنهي حتى كان القبح لمحله في اصل مطلقا عن قولنا قوله
وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان النهي اذا ورد في الافعال الشرعية مقررا للمشروعية فاسدا لشيء بالنهي
اداء لا يكون مشروعا كالعبد خلافا لمالك رحمه الله يأتي جعله فاسدا مشروع باصله لوجوه ركنه وهو قوله بعت
واشتريت لا محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الغش لان النهي لحق فيه لان الجزء واجب

الاحتساب فلا يجوز تسليمه وتسلمه لان الثمن نازل منزلة الوصف حيث توقف وجوده على البيع بخلاف
المبيع وكذلك هلاك المبيع يمنع صحة الاقالة وهلاك الثمن لا يمنعها لكن الخمر لما كان مالا لان المال ما خلق
لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة والخمر كذلك غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او
بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها صلحت ثمنا من وجه دون وجه اي حيث
انه مال يصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة المال بالمال بالتراضي وقد وجد من حيث انه غير متقوم لا يصلح
ثمنا فقلنا بالفساد لا بالبطلان قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان الثمن ركن لمحل البيع اي المبيع
كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا نم ان ما
ليس بمتقوم يكون مالا او يمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بقولك الثمن ركن ان ذكره ركن
او ان وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود فنقول وجود المبيع في
ملك البايع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف الثمن والثاني باطل لانعقاد الاجماع
على ان من اشترى شيئا بعشرة وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع اه
كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت به في ذمة
المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف المبيع قوله ولا نم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا قلنا
لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم وهما معنيان ينفك احدهما عن الاخر فلا يلزم من عدم
التقوم بطلان المالية وعدم حقيقته قوله وكذا اذا اشترى خمرا بعبد اي اذا جعل الخمر مبيعا
والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا ايضا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا البيع مقايضة فيكون
كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك في محل يقبله
وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها
بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعا وهي
ليست بمحل للعقد لان الشرع امر باهانته وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزاز له واذا
لا يجوز قوله والبيع بالميتة اي بخلاف البيع بالميتة فانه باطل لانها ليست بمال لا حالا ولا مالا
بخلاف الخمر ولذا لا يعد مالا في دين سماوي هو محل العقد فلا ثمن وذلك باطل والبيع بجلد الميتة باطل
ايضا لانه ليس بمال في الحال وذلك ظاهر ولا في المال فانه لو ترك كذلك يفسد وانما يحصل المالية بصنع جديد
وهو الدباغ فانعدم البيع فيه بالاعتاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى قضي بجوازه لا ينعقد كذا ذكره

كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله قوله وكذا بيع الربوا وهو بيع احد المتجانسين بالاخر وفي احد الجانبين
فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروع باصله اذ لا خلل في ركنه في اصله ومحله لتحقق مبادلة المال
بالمال من الاهل مع التراضي والنهي انما يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به تفوت المساواة
الواجبة والاخذ في كون هذا الفضل تبعا وهو المعنى بالوصف او تقول النهي انما تعلق بالربوا لفوات
شرط الجواز وهو المساواة فانت زيادة الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابع فيكون وصفا اذ المراد
بالوصف ما لا يكون قوام العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلوة
بدون الطهارة قلت هذا انما يترتب لو كانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا
وهو ممنوع بل شرط لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز الحكم
فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فينعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط
لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله وكذا النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق
مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى وقهر النفس الامارة بالسوء في وقت اقتضاء الشهوة وهو النهار
وانما النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فيكون الصوم فيه اعراضا عن ضيافة الله تعالى الموضوعة
في هذا الوقت وهذا الاعراض صفة للصوم لانه لا يتصور بدون الاعراض في الجملة وهذه الصفة مجاورة
لكنه لا ينفك عنه في هذه الايام فيكون وصفا متصلا به فصار فاسدا لا باطلا لو كان النهي للاعراض
لكان ينبغي ان ياثم من لم ياكل بدون النية لانا نقول من لم ياكل بدون النية لصوم الطعام او تضحية لا ياثم
لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم ياكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا ياثم قال
الفاضل السمرقندي رح وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى ان لو كان باذنه وما هي هذه الا
الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل قلت سلمنا ان الامساك انما يكون
لله تعالى بذلك العبد ولكن لا نم ان النهي ورد في الصوم لعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن
الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما لازم الصوم اضيف النهي اليه فصار الصوم منهيا لغيره لا
لذاته فبقي الصوم ماذونا فيه بالنظر الى اصله قوله ونهار الضيافة اخرجه الشرع عن وقتيته
الصوم ممنوع اذ النهي الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضي خروجها عن الوقتية بل
يقتضي بقاؤها محلا له لما بينا من اقتضاء النهي التصور قوله ووقت طلوع الشمس وغروبها
اي هذه الاوقات صحيحة في انفسها لانها اوقات كساير الاوقات وفاسدة باوصافها وهي كونها

منسوبة الى الشيطان كما جاءت به السنة وعلى ان الصوم نهى عن الصلوة في الاوقات الثلاث
ومال اليها تطلع من قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان ويربض بين قرني الشيطان وتطلع
فاذا ارتفعت فارقها واذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت
من الغروب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات هذا لفظ مسلم وفي لفظ
الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه فحيال الشيطان يؤتى راسه فالشمس عند طلوعها لا تكون
كذلك الساجد للشمس ساجدا له ومحل قرنا الشيطان قومه ومن عبده الشمس يسجدون لها في هذه
الاوقات فنهى عن الصلوة فيها لذلك ومحل مثل لتسلط من يعبده الاوقات محل عبدة الشمس
وحكمهم على عباداتها بحيث يعمل المؤمن الاشتباه في صلوته في هذه الاوقات توقيا من مضاهاة
عبدة الشمس وكانت هذه الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان
تصح الصلوة فيها صيانة كالصوم في يوم النحر اذ الصوم في اليومين سيان في التوقت فاشار المصنف
الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان بالفعل و دون اتصال الوقت
بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار له اذ ينطبق عليه بزيد بطوله وينقص بقصر والمكان
ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا معيار كما عرف ولا اثر للكون ظرفا
لها لان تغاضل الظرف لا يوجب تغاضل المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم لحرمة
كان تأثيره اشد فقلت الصوم في هذه الايام فاسد فلم يتضمن الشروع صحة لوجوبه
عند الاخ بالقضاء في ظاهر الرواية ولا يصح اسقاطا ماذي ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات
لان ما وجب كاملا تاديا ناقصا وكره الصوم في الارض المغصوبة والمكون فيها فساد
ولا نقصان فيتضمن الشروع فيها وجميع لا سقاطا ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات
لم يزل ينتفع لم يوجب الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد والامام فخر الدين الرازي مذكر صوره المسئلة
لان الصلوة مشتمل على حركات وسكنات والحركة تشغل حيزا لان من حيز احرم الساكن
شغل حيزا واحدة زمانين فشغل الحيز جزءا ماعينها وصار جزاء الصلوة جزءا الجزء جزءا وشغل
الحيز جزء هذه الصورة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة
منهيا عنه واسحيل ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء فلا يكون جزء شيا مامورا به وكما جعله بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها
من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث طي صلوة مطلقا وهي كون جزء

جزء الصلوة المطلقة منهيا عنه صنوح الحيز الحاصلة بها بعد الجزء والذي كانت منهيا
عنها فلن لا يكون موجبه لنهي الصلوة المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة
قد تتحقق بدونها واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وما ذاق بها لان الصلوة
المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فكون قولك يال سورها فتصير نظير هذا ما لو قال
قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار فيكون
المنهي عنها بقطع خياطته من جهة انه خاط وبمعصيته حيث انه دخل الدار فيكون
فعل المنهي وما مور به منهيا عنه من وجهين فلذلك فيما نحن فيه لا يلزم ان يصح ولكن لا يسقط
المنهي عنه بفعل ما كان فعل المأمور به لكونه جزءا من الفعل المأمور به وكما يمتنع
عن المأمور به ان يؤدي نفس الفعل وغير تحت لان هذا الفعل المعين جزء من الصلوة المعينة
واذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها والا يلزم
ان يكون ما ذون فيها ومنهيا عنها وذلك تكليف بما لا يطاق وأما قتال الزنج فانه
وان كان تجميعا هو بعينه لان هذا الفعل الذي هو متعلق الامر هو الفعل الزنجي متعلق
النهي ولا تلازم بينهما فصح ان يكون احدهما مامورا به والآخر منهيا عنه والنهي عن الشيء
والامر بالشيء انما هو حيث يكون احدهما من المركب الخارجي لا العقلي وقول العلامة النسفي الدليل على صحتها انه ثابت
بالاجماع متكرر لان احد اكثر المشائخ لم يفرق فيها فكيف بعد ذا الاجماع حتى جعلهم
ملاحدة قد ذكر في صدر هذا البحث ان الصلوة في الارض المغصوبة لا تصح عند احمد وبعض
المتكلمين واهل الظاهر وتزيد به الامام فخر الدين الرازي مذكر صوره انما لا يصح عندنا
اجماعا ولبس هذا الاتفاق قول له واقتضت من الاوقات المكروهة اي الاوقات التي اتصال
الوقت بالصلوة اصعف من اتصال المكان بالصوم والمعنى من اتصال المكان بالصلوة والا فالوقت
المكروه عندنا لا ساسة حتى يمضي بالشروع في الصلوة فيها والا يصح لا ساسا ما في ذمته
من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا ساسا ناقصا حال محل منتفي ان لا يتسع القضاء
على الاستدلال كما لو منع الكراهة الاسرى انما من تركه بعض الواجبات في الصلوة سهوا لم يخرج

عن الجهد وان تكن من النقصان حتى وجب جبرها بالجود وحلها انتقض الماء
منع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر فخروج
لا منع لانه لا محل بالمأمور به فلم تتوجه الصلوة داخل تحت الامر بها لدليل القاطع
فنقصانه يمنع الجواز وواجبا تمام لم يدخل تحت الامر فخروجا لا يمنع الجواز لان المأمور
به كامل اصلا ووصفا واما حكما بالنقل فغير لازم اذ به علم الكمال موجب الجزاء دون
العلم فلا يظهر في حق جواز المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا تنقص
المأمور به بنقصانه نعم فيه نقصان لم يكن لم يطلب معه جبره اخر جبره اساءة فجبر نقصان
الصلوة بالسجود صار كان لم يكن محلوظ كاملا حكما بخلاف القضاء والاوقات المكروهة
اذ لا جابر لها فوضح الفرق الا ان يرد عليه ما اذا تركه فحلها مع انه منهي عنه الفعل الحسي
اعلم ان المنهي عنه على الاقسام الحسية وهي التي هو معروف حقا ولا شرف يحققها على
الشرع كالزنا والعمل وشرب الخمر وتوجه الاقسام الشرعية وهي التي هو شرف يحققها
على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشرع كالصلوة والصوم والبيع وغيرها فان كون
الصلوة عبادة ما كان معلوما وشرايط محصة لم يكن معلوما قبل الشرع وكذا كون الصوم
عبادة وامساكا مخصوصا وقت مخصوص من الليل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب مقبول
بلفظين خاصين مع شرايط يرجع بعضها الى الالفاظ وبعضها الى المحل ما لا خروج للخطاب
الشارع فيه الهي اذا ورد في الاحكام الحسية بدل على كونها قبيحة عينا فان لا يصلح ان يثبت القبح
فيما حسنه الله تعالى لما قام صفة الله فلا شك ان هذا الاصل من غير ضرورة واذا ورد في الافعال
الشرعية يوجب قبح غيرها لكن متصلا بدليله اثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي موجب بطلان
اصله اي يوجب بطلان الفعل الشرعي لخلاف الفعل الشرعي لمحض الفساد فانه لا يدري الى ابطال فهو معنى
وكذا تمام تقرير الاداء قائم الا ان على خلاف ذلك فيه فلا يخلو كل واحد منها على احتمال
القبح لغيره في المحسوس وكعينه في المشروع مثال المحسوس حرمة الميتة والدم فانه لا خروج فيهما
الى الفعل الحسي فحرمتهما بالنص وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية
وقوله تعالى قل لا اجد في ما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم
فان هذا الاستثناء يدل على ان الحرمة في هذه الاشياء لعينها لا لوصف فيها لان الاستثناء
من النفي اثبات وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية يدل على ان
الحرمة في هذه الاشياء لعينها لا لوصف فيها لان الاستثناء من النفي اثبات وقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية يدل على ان الحرمة في هذه الاشياء لعينها لا لوصف فيها
لان الاستثناء من النفي اثبات وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية
يدل على ان الحرمة في هذه الاشياء لعينها لا لوصف فيها لان الاستثناء من النفي اثبات

الاول وحلال الشروع النهي عن منع الحرم والمضامين والملاقيح والبيع لا يدل لتعين محل قابل للتمليك
فاذا اضافه الى غير محله كان ذكر سنها والسنور نتيجة لعينه وهذا ان في النهي الباعين
اي المحسوس والمشروع يوجب القبح في عينه حتى لا يكون المنهي مشروعا اصلا الا ذا دل الدليل على
خلافه فيما ذكرنا احد منها محله محله وحلوم حيث القبح في غير المنهي عنه كالنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء والوطي في حالة الحيض حرام الا يلزم عليه جواب عما يرد على
ان قولي تقرير ما ان قولك النهي يقتضي رفع المشروع عينه منقوض بالظهار وان الظهار نهي عن منكر وعينه
لترتب حكم شرعي عليه وهو الكفارة وجاء ان هذا يجب حمل النزاع اذ كلامنا في النهي الوارد في تقرير
موضوع لحكم مطلوب شرعا كالبيع ينتفي به والنكاح يتحقق انه دخل يتحقق بما ذكر الحكم بحل الوطي الهي الاظهار
لم يكن كذلك بل كان زورا محضا لكونه منكرا من القول وزورا اذ الكفارة انما وجبت جزاء المنكر الجريء
وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا في الايجاب الجزاء بل يجعله كالقتل
فانه حرام مع انه اوجب القصاص جزاء له والحقيقة حقيقة بان يراد قول لم يكن فيما يلزم فيجوز
فلما لزم واما ملزم لم يكن المعنى النكاح الحقيقة ومعنوع على المعنى النكاح الشرع والكل متكلم
يتكلم بلسانه ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود اصلا حتى محل لا يجوز حمله على المعنى الا كان
المنهي عنه النكاح الشرعي والاول باطل لما قلنا وكذا الثاني لان النكاح الموجود بلا شهود شرعي
والا لما ترتبت عليه الاحكام الشرعية من وجوب العدة وثبوت النسب وسنوا الى وعليهم
الحلف على المعنى النكاح وانما ثبتت هذه الاحكام لشبهة العقود والشبهة بما يشبه الثابت
وليس بثابت ولو سلم ان هذا المعنى بعينه النهي لكن ملكا النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد والتناسل
على الدوام اذ عرف التنازع والتقاتل لاما سيتلا على حاجة الحرة وعلى ما لكه بجميع اجزاء خلافا
مملوكه فانتفى بعينها والصورة ولا حاجات عدد بعقد الحاجات وكذلك ايضا الدخول حل الاستمتاع بالنكاح
مشروع حل الاستمتاع حيث لا ينفصل عنه فيجعل عنه الحرمة المغلظة ويطل بالحرمة الظاهرية

وكذا الايظهر حق التملك بالشراء والبيع والاجارة والاعارة والانتقال الى الورثة ، انهى فتبين الحرمة لاتحاد سبب الحل والحرمة لايجتمعان لتضاد حكميهما كذا حيل وعبارة تحت لان الحل مختلف فيه اذ الحل انتفى للملك ضرورة انه لاينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح لان الاسباب الرجيحة اذا شرعت لاحكامها لازوالها فاوجه لايرد علينا فقالا ان النهي يوجب المشروعية اذا قلنا حيث امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية بالاطلق والنكاح بغير شهود اما لايمكن فيه ذكر لما بيناه من التضاد بينهما خلاف البيع حيث امكن القول بصحته لهذا المشروعية بعد النهي حاصله سرع للملك اليمين والتحريم لاضداده فامكن الجمع بينهما لان التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك اليمين غير لازم اذ قد ينفك عنه الحل شرعا الاترى ان مشروعية موضع الحرمة كالامة المجوسية والمبانة للغير الحل اصلا كالعبد والبهائم والاخت من الرضاع بخلاف النكاح حيث لم يجز مع انه لاينفصل عن الحل فان حل النكاح مقيد وضعف حالة الاحرام والاعتكاف والحيض مع حرمة الاستمتاع وكذا صوم الظهار الموجب لحرمة ملك اليمين فانه يفيد وسئل لبظهر اخره بعد وزال العذر المانع فانها سببي لا محالة لكن تزوج امراة ، وهنالك مانع لامكنة الوصول اليها حتى الاجرة خلاف ما لخص عنه حاله لبس هنالك مانع نزول ولكنا يقال لم يقل بل يزيل حرمة اعدم مشروعية صوم من تحولان الصوم مشروع للطاعة والنهي يوجب كونه معصية وبينهما تضاد وكذا عدم مشروعية الحل للمنصوصة لتضاد سن كونه طاعة ومعصية قولهم وبهذا يجاب عن قولهم بالنكاح وانما يمكن اما كم الاشارة من قولهم وبهذا يرجع الى الوجه الثاني وتقرير الجواب عنه ما مر آنفا ان الحل بالشروعية هنا لايمكن لان مشروعية النكاح لاينفصل عن الحل والنهي لما اوجب الحرمة انتفى الحل وانتفى النكاح لما بينا فكون النهي عنه مستلزما للنفي فلابرد علينا ويؤيد الامام شمس الائمة الكردري لانه وجد هذه الاية فقضا عليه بالتفاصل فان قلت فاذا كان مشروعا ثم صار منهيا عنه اسبق مشروعا بعد النهي لم الاولم يكن مشروعا اصلا بدليل قولهم فيما لو تمكن من حائضة وقتا فلم يكن من هذا الباب قولهم بالاحرام استيلاء الكافر على المال الذي ذكر في جواب المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو قولهم النهي عن الاضداد الشرعية يوجب المشروعية شرح وجواب ما مر قد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الاضداد الحسية يوجب انتفاء المشروعية هنا وعلى اربع مسايل احدها استيلاء الكافر على المسلم وجعله دارنا ان الاستيلاء انما حل حسي منهي عنه لذاته فينبغي لزاما لكون مشروعا لما تقرر في الاصول وانتم جعلتموه مشروعا

مسروعا بعد النهي حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة وثانيتها سفر المعصية ووجه ورود ان سفر المعصية بالاباق وقطع الطريق فعلى حسب نهي فينتفي مشروعيته وقد تقدم علماؤنا ذكاهيت جعلتموه سببا للرخصة الى هي نعمة ، انتهى وثالثتها الزنا والعين والزنا فانها جعلان سببان لتقرير ولا تكافؤا اموالكم بينكم بالباطل والخمر الزنا فيكونان تبعين لعينها وانتم جعلتموها مشروعين بعد النهي ، اجعلتم الغصب سببا للملك المغصوب بالتغيير والمكاتبة وجعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة وحرمة المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والاجانب بالاباء وقد اجاب عن الاول بوجهين الاول بالعذا الغاير فقضا لم لزوكان الاستيلاء على الاموال منهيا لذاته وهو ممنوع على هو منهي بواسطة الخبث الحول اذا المال بالغ الاصل مباح الحكم بالاستيلاء عليه الاترى انه لو استولى على مال مباح او على صيد غير مملوك له بالاجماع صحت انه منهي عنه لغيره ، وسواء المعصية التي هي عار وهي كون الشيء حراما لعينه والتي العبد والمعصية انما ثبت موجبا لما ولحلال الحرب لا بما ثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم عليها والمالا واستيلاؤهم على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا استيلاء على الاطلاق فلا يمكن استيلاء الكافر منهيا عنه فلا يرد نقضا فان محل نظر هو استيلاء المسلم على مال المسلم لا استيلاء الكافر على مال المسلم ، وهذا معنى قولهم الاستيلاء عليها كالاموال حيث لا يملكونها به حل اما على قولهم ذكر ان الرقاب والاصل مباح الحكم الاستيلاء عليها كالاموال حيث تكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منهيا لغيره وهو منوع كيف وقد قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والملوكية تنافي الكرم فكان الاصل صر الحظر والاباحة تعارض فيكون مبنيا لاباحة اذ الاباحة اولى سلمنا ان الحرمة ثابتة وحق الجميع الا انها انتهت حلتا انتهى اسبقهما وهو الاحراز ان العصمة اما ثبت حقا لله تعالى وهو يستحق بلا قصد علم حقيقة ما كان من عرفه او بالوزن عليها عارية وقد انتفى كلاهما باحراز هم المرجد بدار الحرب ضمن العصمة الثابتة واذا ثبتت العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا فينتفي لم لم يكن سببا للملك قولهم لانه لا يفيد ولا يعتبر وقابل الزنا لان فيه تلحق الانساب بالفراش وهو نعمة ، انتهى وقد تقدم ما فيه من التصرفات على المحرمات ما كانت بالاسلام ولم ينته الاحراز المذكور منهم وحاصل هذا الجواب ان محظور وهو ابتداء الاستيلاء ليس بسبب للملك عندنا وهو حال البقاء لبس بمحظور واحرز انتفى الملك لم يكن ابتداء الاستيلاء خبيثا حتى يملك الحل ولا يفيد ولا يفيد ايضا لم لم يكن اخذ صيد الحرم والحرجة لا يملك حتى لو ملكه بذبحه هذا الجزاء وان زالت عصمة الحرم

بعد الاخراج وكمن اشترى حرا فصارت خلا لا عتقد البيع وان صار محلا للبيع كذا هذا لانا نتكلم في مدة معروفة بالدليل اما الفعل الذي له دوام حكما لابتداء احالة البقاء كاند بجوت ساعة فساعة كما في مسألة البيع والسكنى في حق الحرمة والاستيلاء حتى لا يملك التمليك فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى عليه ابتداء في دار الحرب فيملك بيعه بالملك واما مسألة الصيد فلانه انما يملك بعد الاخراج الاترى انه لو باع جاز بيعه نفسه على الجامع وكذا يحل اكله لكنه يجب الارسال لو لم يرسل ضمنه جزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو فتحنا هذا الباب ادى ذلك الى تقرير الناس على الصيد واما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بمتمدد فاذا لم يصادف محله يبطل اصلا قوله واما سفر المعصية فاسناده الى الجواب عن النقض بالسفر الثاني وتحريره ان سفر المعصية غير منهي عنه ايضا لعينه او لغيره مجاورا لم يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته واشقاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار سببا للرخصة باعتبار قطع مسافة مديدة وهو من حيث انه مسرة مديدة مباح والمعصية لم تجاوره وهو قصد قطع الطريق او قصد العبد على مولاه الاترى ان قاطع الطريق لو تاب قبل قصده بقصد الحج او العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يزل سفره وبقيا مأذونين كما كانا ولو خرجا من كونهما عاصيين فليس ان المعصية مجاورة ابتداء السفر فلا يتبين شروعه كالبيع وقت النداء فصار سببا للترخص قوله والملك بالقهر اشارة الى الجواب عن المعارضة الثاني وتحريره انا لا نقول انه ثبت الملك بالعقد مقصودا كما ثبت بالبيع والهبة بل نقول انه ثبت ضمنا لقصد آخر وبيان ذلك ان القضاء حكم مشروع ثابت بالنص اجماعا وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للخاص وذلك لان هذا القضاء شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رضاه بالعدل فيندفع قوات الاصل حالا بحسبه عن هلكه لا بعد القضاء كيلا يجتمع البدلان في ملك رجل واحد فصوت الملك للغاصب ضرورة ثبوت القضاء والقضاء حسن لا لحكم شرعي بل لحظ الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن لحسن شروطه قوله وصفاء المدبر حواله على ما بيناه في المزرعة المذكورة مسألة غصب المدبر حيث لا يثبت الملك عند الغاصب واذا ادى القضاء وتقرير الجواب ان الاصل في ضمان الغصب الرجوع مثلا بالمثل وقد تعذر هنا للعادله بين المضمون والضمان وهذا لانه لا حقيقة في المدبر لانه لاحتمال الاستحقاق بسبب الدين

الى ملك يجعل مقابلا بالغاية وهو اليد دون الرقبة لتحقيق الهجر بقدر الامكان وهذا كالحلف للاول اي جعل القضاء مقابلا باليد كالحلف بما لكون مقابلا بالرقبة فلا يصار اليه الا عند تعذر الاصل ولا تعذر في العين فجعلنا مقابلا بالرقبة قوله والزنا اشارة الجواب عن النقض بالمسألة الرابعة وتقريره انا لا نوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته بل من حيث انه اكسب للماء والماء سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات كما في الولد الحلال وتحقق هذا ان اصل هذه الحرمة هو الولد الحلال ليس لعين الملك بل لعين المعصية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا وثبت به حكم الانسان حتى تعتق ويرث ويورث وثبت لهذا الماء حكم بعضية الولد الموطوءة مثلا صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة الحرام فثبتت الحرمة وتحقق للمعصية الحقيقية بالاصالة اي بجزء هي اصل الموطوءة وفروعها واصول الواطئ وفروعهم ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه الى الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فصار الولد هو الطريق الى التحقق سبب الثبوت الحرمة بينهما بالمعصية الى قوله بينهما بواسطته حكما والى ما ذكرنا اشار عليه الرحمة من قبل قوله عدم جواز بيع امهات الاولاد الى آخره كذا يجعل نفس ولد الزنا مخلوقا من ماء الواطئ ثم اقيم الولد الحلال مقام ماء الواطئ بسبب الزنا فصار الولد الحلال كنفس ماء الواطئ فصار الولد الحلال كنفس الواطئ فتحقق الحرمة بينهما بالمعصية ثم اقيم الولد الحلال مقام المخلوق مقام المخلوق للضرورة فوقع على المخلوق وجعل الولد الحلال كما صار الولد واما بالاضافة الى كلام الوطئ الحلال وجب له فالوطئ الحرام ايضا يصاحب لمن يجب تلاقي بينهما في السببية فيجب الهجر بقدر ما يمكن في اثبات الحرمة ايضا بهذا الطريق لا يقال اذا كانت العلة الجزء لكن الاحق لم تثبت الحرمة منه الى الواطئ والموطوءة لانا نقول التعليل الالحاق الفرع بالاصل من غير تغيير بتقوى الموضع الجمع عليه وهو على الزوجية حلالا بالاجماع وكذا الملك المزعوم فلم يجز النقض وكذلك الجمع عن فصل الاخوة والاخوات ان التعليل لا يعمل في تغيير الاصل وهو قوله بضرره وهذا هو الجواب الصحيح وهذا لان الحرمة في الاخوة والاخوات موقتة بوقت ارتفاع المكان بالموت فلو جعل التعليل لصارت الحرمة مؤبدة بسبب حكم الشرع او تقول تركنا حكم الموطوءة في حق ضرورة ابقاء النسل كما سنقف عليه بعضية في حق آدم عليه السلام الذي حرمت حليلة ابنه وقت خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته لا محالة هذه الضرورة معدومة هنا في المزبور فبقي الحرم

على الزاني لانا نقول لم جعلتم عدم تعلقه على الاول في الغير (باب الزنا بالميل والمحبة) بينها بالعادة
وانسداد طريق الحل بينهما وتعذر رضيات غيره. الهاشمي (قوله وحاقام مقام غيره لو ما قام
مقام غيره. والمعنى الذي يميل به الخبر نظر مما الوصف الاصلي الا ان وصف الحدث الاخير يسمى
التراب لما قام مقام الماء نزاعا ذات الطهارة نظرا لصلاحية الماء للتطهير لم تلغ الى وصف
التراب الذي هو التغبير والكدورت لكن لما انهم الرماد مقام الماء لا يوصف بذلك هذا الوجه اذا
عصيانا ولا عدوانا من حيث لوصف بالنفع والحرمة الهندي ووصف الزنا بالحرمة لا نفع هذه الصفة
سبب صالح للزجر فاذا وجد المانع يلتفت الى وصف التراب وحد لم الحرام القبيح بالتراب النجس
والماء النجس يمنع لا شاركان الطاهر في الحكم المقصود من استعماله وان تطهير النجس بالنجس
الغلظ حان الحرام ساوى الحلال في سبب الزوال (فصل في بيان اسباب الشرائع
ذهب اكثر المعتزلة من اصحابنا الحنفية والى منهم الى ان الاربع وضعية لاحكام الشرع اسبابا
تضاف اليها كالوقت للصلوة والشهر للصوم وقال اكثر الاشاعرة للعقوبات وحقوق العباد
اسباب ضافت اليها وجوبا فاما ما الى العبادات فلا نقول الا ان الخطاب اعلموا قوم الواجب
اصلا وانما نقول اسبابا فانها امارات منصوبة يوذن بان الموجب الاحكام هو اعلم الذي تكلم
موجد الاشياء وخالقها هو اعلم الذي وضع الاسباب خاصة لعلمه بكمنة الخلق فكان في اضافة
الاسباب الى خبره لم يقطعه شعر به وذكر لا يجوز لكنه يوجد الاوصاف علامة وامارة على الحكم
فالحق الاسباب عليها مجازا لظهور احكام العلم به عندها واجتمعت الاشاعرة بان العقوبات تضاف
الى اسبابها لانها اجزية الافعال المحظورة فضافت اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف
الى اسبابها لانها افاعيل يكسب العبد فتضاف اليه كالعبادات فانها واجبت
خالصة لله تعالى فتضاف الى ما يليه لتكون العباد امتثالا لحكمه والجواب عن مسئلة المعتزلة
فانا لا نحمل الاسباب موجبة لذواتها حتى يلزم قطع اضافة الاحكام عنه به وعدم امتثاله وكيف
وان الاسباب لا تصور الا من مختوم الطاهر بل نحمل اسمه لكن موجبة وعلى هذا اشار
المصنف بقوله باسباب جعلها الى اربع اسبابا لها فيكون الحكم والسبب مضافين الى
الصنع اذ اضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافة الى غيره كمن قتل انسانا بالسيف فانه

فانه يضاف (قتل به فلا يمنع ذكر من اضافة الى القاتل والعفو عليه القصاص الى الولي فيتعلق كل اسباب
الواجبات والاحكام جميعا كذا ذهب اليه العامة لان الايجاب الحكم الشارع مرتبا عليها عند عدم
تكرر وتكرر وتصير الى جعل ذكل الشيء سببا لذكر الحكم لغة وعرفا فكذا نوا قرا الصلوة لولوك
السر قوله يا زانيه وا زناني فاجلده او قوله لمن هو الزاني والسارق فاقطعوا فانهم يعدون عادة
وجوب الحكم هو تحقق ذكل الشيء وباشارته جعل ذكل الشيء سببا فهذا الايجاب الحكم
بالسبب فايجاب الله تعالى ذلك يجوز ان يكون بالسبب وقد يجوز ان يكون مطلقا والكل يكون ايجابه
حقا جلالا وهو قول الوكل قابل لرجوع الايراد والسبب الى كون الزنى سببا لوجوب الجلد خطأ
اذ علامة نصبها الشارع علما على وجوب الجلد علما ان مسلم لكن لا يسلم ان حرمة الزنى سببا
ومنشأ العقوبة وانما اذا وجد موجب لوجوب الجلد وهو حرمة فعل مفسدا الزنا حادث لكونه
صادرا عن الحادث وحكم الله وهو وجوب الجلد قديم والشيء الحادث بقدرة القديم فلا تتحقق
الزنا مؤثرة الجلد وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة فان حكم الله يوجب حادث وزنى فلا تحرم
من الايجاب والوجوب فالايجاب غير وحكمه يوجب الزنا اذا زنى زيد يجب عليه الجلد والتزام
الحكم اصطلاح المعتزلة (اما الوجوب حادث واما جعلنا السبب موثرا في الوجوب فلانه يوجب ما ذكرت
سلمنا انها متعاندان حسنة وان تغايرا اعتبارا لكن يجوز ان يكون مراد من ذكر انه موثر متعلق الحكم لكن
لا نسلم ان الحكم لا يلزم ما ذكرت حول اعلم ان اصل الدين وفروعه كما تراه ناطقا بالدين طوعا او الايمان
بالله تعالى وصفاته وما يليه مما يتعلق بالله تعالى والتزام الدين سائر الاحكام الشرعية من العبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مما يتعلق بالعمل مشروع باسباب جعلها الشارع اسبابا
لها فتعلق الكل بالايجاب عينا هنا تغيرا للعبارة عما ذكرناه فحينئذ سلموا ان معرفة الواجبات
معرفة الاسباب الظاهرة حول كل فيجب بالسبب سبب وجوب الجزء البيت لا معناه قوله في الشرع
قال الله تعالى وعند علمائنا موجب البيت والافاقة من لا يلزمه الحج لعدم استطاعته الا ترى ان الله تعالى
واما الوقت شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس سبب بدليل انه لا يتكرر بتكرره
وسبب وجوب صوم رمضان شهد رمضان لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره (يضع الاداء
بعدوخروج الشهر والى تراخي الخطاب كالزنا لم قوله يضع قبله وذكر انه السببية الاعدم التناقض
لان رد وجوب الاسلام سبب الوجوب ايام شهر رمضان دون الليالي فان الجزء الذي لا يتجزى من كل
يوم سبب لصوم ذكل اليوم لان الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء لكن الصلوة والليل
لا يصلح محلا للاداء فكذا يصلح للسببية وهو نحس الايام الوقتي سبب مطلق سهو وانهم ذهب الشيخ

السبب الايام والليالي وهذا اختيار المصنف لانه يضاف الى الشهر وهذا اجزاء من الزمان مشتمل
على الايام والليالي جميعا فاستوى بالسببية ولان الرواية محفوظة ان كان صيفيا في اول ليلة
من الشهر يجب قبل ان يتسحر وصفة الشهر هو مجموع ثلثين فان افاق يلزمه القضاء ولم يتقرر
السبب وجعله بما شهد من الشهر وان حال الاغماء قدر يلزمه القضاء ولان نية اداء الفرض بعد
غروب الشمس قبل ان يتسحر يصح ولا يصح انه قبل تحقق سبب الوجوب الا ترى انه
لو نوى قبل غروب الشمس يصح بيته على ما عرف وقال الرستغفني انه لو كان اوائل
من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن اليوم معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذكر الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا
لصومه والاجماع منعقد على خلافه وسبب وجوب الصلوات المفروضة اوقاتها الى آخره
هو بيانها لانها مضافة اليها مثل صلوة الفجر والظهر والعصر وتتكرر الوجوب بتكرر الوقت لا
بصير الاداء قبل وقته بعد مجيئه وهي والعقوبات ما سبابها اى ما يضاف وجوبها اليها
مثل الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقتل للقتل العمد للقصاص
والرأس للجزية بدليل الاضافة وتكرر وجوبها بتكرر الاسباب ولانها شرعت زواجر
على الجنايات وكانت على المزجرة من الوجوب وهي والكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة
اى المشتمل عليها لانها تؤدى بالمرء عبادة كالصوم والتحرير والصدقة ولانها كالسرها
ستارة ولن تتم الستر الا بالمرء عبادة ولهذا اذا كانت النية فيها شرطا ولكنها لما كانت اجزية
على افعال محظورة زجرا عنها كالحدود لم يجب مستدا على وجوه التعظيم كوجبات العبادات
كان فيها معنى العقوبة ولما كانت دائرة بين الامرين والسبب يتبع لركنه ملابسا للسبب
لاصلح سببا للكفارة الا ما يكون دائرا بين الحظر والاباحة كالسبب المحض المنتفعه بالحسنة
لانا بالعقوبة مباح مشتمل على تعظيم الله وتعظيم اسمه ولهذا استوت في تعيين قدر الحق قال الصحابة
كانوا لا يختلفون في البيضة مع اليوم عوائم لانهم لا يتركون ولا يتوانون في تعظيم اسمه ولا يتقصونه بالجزء
محظورا فيه متكل حرمة اسم الله به قال الله به وكانوا يقدرون على الحد العظيم والكفارة الخطاء
فانه مباح من حيث انه قاصد رمى صيدا وكافر محظور من حيث انه متعمد يترك التثبت ولهذا
لا يصلح الحظر المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة كما لا يصلح المباح المحض كالقتل

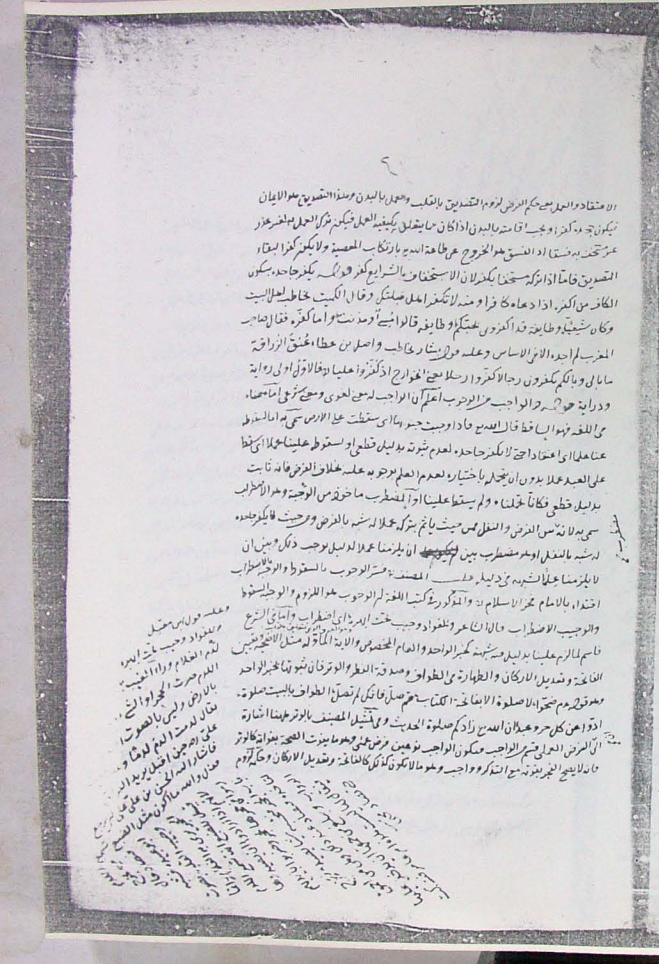
كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها ولا يلزمنا قتل المشاة فانه لا يجب
الكفارة وان لم يكن محظورا لحاجة لا يجب به القصاص لانا نقول ما دار بين الحظر والاباحة
وجب الكفارة بل عقل الكفارة لا يجب الا سبب دائر بين الحظر والاباحة واعتبر جهة
ما فيه الحظر دون مضاف عمدا بالمباح او بالزنا او شرب الخمر بر حكار واحد منها الكفارة مع انها
حرام من جميع الوجوه احتيج عنه بانه مباح من وجه لان الافطار بالاكل والشرب
حقه ولهذا يجوز به شبهة الدين ومن حيث ان الافطار لا يخرجه بكون مباحا ومن حيث
انه جناية على الصوم بكونه محظورا والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو
كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة بهما والما الموجب لها الفطر ومن حيث انه
ملائم فعل الوقاع هو معلول له لكنه قصر جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين
فعل الافطار بالزنا وشرب الخمر او بوجه من وجوه الاكل وشرب الناسي وهذا احالة تحقق هذا الوجه
وهذا نظر لانه متحقق بالفعل العمد لانه بالاكل متكل منهمك في الفعل العمد والعلامات لا
شرعت العلامات كالكفارة والبيع تعلق البقاء المقدر بما شرعا وذكر لان الله يدعو قرعة العالم
بقاؤه الى اوان قيام القيامة فالارض لا تخلو عن احد وجهي الله اعلم والله اعلم وعلى هذا البقاء
انما ذكر بقاء الجنس وبقاء النوع والجنس لبقاء بالتناسل وذا بالتوالد الا ترى ان الذكور الاناث
موضوع لحرث عليه وجه فخص المرأة بواحد اذ في الوطء على الغالب فساد والله اعلم الفساد
وان ذكر ضياع النسل فان الاب متى يشتهيه على الولد لكن الغالب منه على الاهمال
اهمال الجميل فيه بسبب الكتابات فيضيع الولد وتفوت الحكمة وذكر الاختصاص بالنكاح الموجب
للوراثة والمعاونة والتناسل وبقاء النسل بما يحتاج الى الدرس الغذاء واللباس والمسكن لكن
قدر كما يحتاج اليه الكبار احدان يتهاون الا بالاساس اخرين وبقائي بالهم والاتصال مجرى
على الخلف والشهوة والحرص على منع نفسه فيكون مايلا الى الظلم المحض فكان الشرع الحكم
من غير السوس حتى قدر اعتقه واعتق فاعتق لا يظلم خلائقه من معاملة بين الناس على وجه غير مرضية
الشارع للشرع المفضية الى الفساد والتناقل
شرع سبب الكتاب وهذا التجارة عن التراضي والتعامل على الوجه المالي على ما عرف وانهم وجه
الايمان بالآيات المقدسة والاقرار بالله ورسوله وصفاته وما يجب علينا نسب الآيات الاخرا

الاحاديث التي على شرط الصحيحين ولم يخرجاها
قضى الله الحديث الذي صححه الحاكم
قضى الله الحديث الذي صححه الحاكم
قضى الله الحديث الذي صححه الحاكم
قضى الله الحديث الذي صححه الحاكم

فان قيل لما كان البقاء متعلقا
فليكن البقاء كالبقاء
وجودها سبب للبقاء
البقاء بها وافتقاره اليها
شرعيتها وهذا امر سابق على
اثار المبيع فيصلح سببا لها
سبب شرعية المعقود عليه

على حدوث العالم لانها كما دلت على حدوث العالم دلت على وجود صانعه وموجده وقدرته وحكمته وقدرته وحيوته قال احد بن ابي خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب والاشارة بهذه الجملة الى عظم البصيرة ثم ان في البعير وآثار السير دلالة على السير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما دلالتان على اصناع العالم الخبير والعالم القدير حاذر عامة كتب اصول الفقه ان تقدم الحج على الذكر هل اصل الدين وان كان ابن عباس خلافه ذكر وتعلل الواقعي لهم بسبب نزول المفروض حيث انه واحد لا ينكر وسبب الاباحة يجري مجرى الذكر فان الآيات الدالة على حدوث العالم اكثر من ان تحصى وكذا اسباب سائر فروع الدين فالصلوة والصوم ما ينكر والمفروض مقدم على المركب طبعا فقدم عليه وضعا ثم ذكر سبب المعلوم اقرب الى الافراد من غيره حيث لا يوجد في السنة الا مرة فلذا ذكر سبب الصلوة فانه يوجد كل يوم خمس مرات او لانه عدد ذكر المفروضات من اوليات متع الحج ما يلي الصوم فالصوم من الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فلذا عدد ذكرها من اخرها ثم ذكر العقوبات لان العقوبة بعد العبادة فكان بينها مناسبة من حيث المضادة ثم ذكر الكفارة لانها مركبة من العبادة والعقوبة وكان ذكرها بعد ذكر المفردات لاحتقارها اليها ثم ذكر المعاملات لكونها خالية عنهما وبين المتفرع والاصل مناسبة التقارن ثم ختم ذكر هذه الشرايع بذكر الايمان على وجه التفاعل ليكون ختم المكلفين بهذه الشرايع بالايمان جملة امدح خاتمة امرنا او امر جميع المومنين بالايمان مفصلة ومنه قوله وان الامر جواب فانما الملائمة الوجوب بالاضافة الامر فما فايدة الامر ما جاب بان الامر انما ورد للزام اداء ما وجب عليها بسبب كقول البايع للمشتري استريت فاذا الثمن فانه الزام اداء ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع وحاصل هذا الكلام ان نفس الوجوب ثابت حتى الاداء بالخطاب والاول فعل الامة والثاني فعل الشارع فلذا اسند الاول الى القائم مختصرة كما قوله ولكان سبب شرعيه العقود شروع في قرات هذا الاصل اي لكان كذلك لان البيع بنفسه هو المجاله المنضيه الى المنازعة لما لم الشرعيه لما كان لتحصيل ما به حصل البقاء فلهذا بشرعيته عند المنازعة المودية الى الفتن والعباد الامر على موضوعه بالنقض ولهذا المعنى ايضا قلنا ان جواز البيع بمختص بملك منتفع به من الحال لو المآل لان ما لا منتفع به اصلا لا يتعلق البقاء به قوله ولم يسقط وجوب معرفة الصانع اي لكانت الايات الدالة على حدوث العالم وايجاد

دالة الى تمام الساعة ان لا تقصر لحال الخلق على الحركة والسكون كانت مرتبة الايمان باسمع دلالة لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل واما سقط التكليف كي لعدم القصد والاهتمام الاهلية كالمجنون او قصورها كالصبي او للوجوب الاجل كالاجل لا وجب بدون السبب وعقلا يعجز ايمان الصبي العاقل وان لم خاطب به لتقرر السبب وجعله اداء على وجوب الركن من الاصل بعد تحقق السبب لا قط وجوب الاداء بالتحميل الوسي المرحل بحور لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه وعلى هذا العبد المالم المراهق اذا حضروا وصلوا الجمعة اجزاهم عن فرض الوقت لتقرر السبب في حقهم وسقوط الخطاب لعدم الاهلية بل لعذر يخفف الشرع الشرك لهم لاجله فاداء دا وبقي فرضا حتى يسقط عزم الظهر بوجود الركن من الاصل بعد تحقق السبب والمراد بفرض الوقت الظهر اذ فرض الوقت بعد اليوم الظهر حتى الناس فانه كما في سايرالايام عندنا خلافا للزفر لكنه مأمور بها بسقاط عن نفسه باداء الجمعة استحسانا شرطها على ما عرف في موضعه والحاصل ان اهل الظهر المفروض هذا الجمعة عندنا واحد فظهر ان صلوته يبطل الظهر المودى بالسعي وصورته الملة اداء الذي الظهر منسي الى الجمعة فان ادركه مع الامام بطل ظهره عندنا سواء كان معذورا او غيره خلافا لزفر في المعذور وان لم يدركه الا الركوع في بيته والامام في ركوع منها لا تبطل اجماعا وان خرج الامام منها فمتصل لم يصل الى ركوع تبطل الظهر عندنا خلافا لهما فان قالوا اذا بطل الظهر بالسعي فعليه السعي الى الجمعة فاذا سعى الى الجمعة فانما سعى الى ما عليه فلم يكن سعيا الى العبادة والظهر عبادة بنفسه والاخرى لا تبطل الا بالفراغ منها والسعي منها الجمعة فيبطل وهذا السعي الى الجمعة خصائصها لا امر به فيها وفي عمر في غيرها فلن يصير سعيا الى ما امر به وقال عليه السلام اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها وانتم تسعون وائتوها وانتم تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فاضاف اتيانها واجبا وهذا اليوم ثبت لاجلها ظهرها فاذا وجب السعي الى الجمعة لم يحصل بعد وجوبه سبب صحيحا على الواجب فبطل الظهر لعدم احترامها هذه الملة تفارق سائر ملل من حيث ان السبب متحقق والخطاب بالسعي متوجه هناك خلاف تلك الملل فان وصل هذا السعي غير مامور به لانه لما جاء وقد فرغ الامام حتى لم السعي غير متصل الى حتى لم يكن ماموراً به فلم تكن الصلوة بناء نظرا الى عذره اصلا ومعنى تكليف كونه الخطاب في آخر وقت الظهر او نظرا الى مدة الامام صلوته فان قيل ما بال الى جمعته وصاحبه اعتبر السعي هناك ليبطل به الظهر ولم يجعلوه مسلة الجمعة حتى لو جعلت ان وجوب الاستيناف فرض فلو طرا جواز ما ذكر بطريق الجمعة لكان وما الوجه في تقدير محل الصحة حتى لفوت قالوا لعل ما مرخ الحكام الذي الحديث فيبطل سعيه وجوز كذا فرخ واذهب بالذي عند فعلى هذا جعله السعي



العمل بالبدن لكن لا لاجل اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكون جاحده لانه لم ينكر ثابتا قطعا هو لم ينكر تاركه واما الخبر الواحد المحتمل ان تركه العمل بالواجب عليه لذلك فاحتمال تركه لاداء الخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجب وتركه متاولا له وتركه عنيدا ولا متاولا والاول يوجب التفسيق لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيوجد السلف والخلف في الفروع هذا التعارض والثالث لا يوجب التفسيق ما اشارة هذا الكتاب واصول فخر الاسلام لو رقد صرح بذلك صاحب التقويم لو قال ولا نفسق تركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد ومحط الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل والا التفسيق وآله اشار الامام شمس الائمة السرخسي وقال صاحب المحقق والثاني هو الصحيح جلست الاول هو الصحيح والاما بين فرق بين رد الخبر الواحد والخبر المشهور واطرق ان الاختلاف في القسم الثاني اما الثالث تفسير الفاسق ممن قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة لا يستقيم لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله بغير ارتكاب المعصية سواء كانت كبيرة او لا يتبقى ما ان ملخص الواجب كما سبق وجوبه بخبر الواحد ثبت بالشبهة وارادوه بشبهة لكونه احادا لاصل وبالعام المخصوص بالاية المأولة فلم تحقق بخبر الواحد وملخص جواز التكبير الرد موجبا للفسق عند المصنف وهو لا يجز فما ورد العلم المخصوص والمأول فلا يوجب عنده لاختلاف العلماء في بقايه حجة بعد التخصيص وورد الخبر المشهور وجوب التعديل كالبينة في موضوعات الشارع وهذا فظهر مما ذكرنا من التغايرين سقوط الوجوب لغة وشرعا بطلان ما قال ان فيه انها مترادفان وانها مطلقان على معنى واحد وهو ما يذم تاركه شرعا سواء ثبت بدليل قطعي او ظني وقوله والسنة على الطريقة المسلوكة في الدين احكم ان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية قال عم من سن سنة الحديث وفي الكريمة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير نزاع وانا وجوب وهذا النفي مراد المصنف تركه بقرينة ذكره في بيان الحكم فلا ينتقض التعريف بالفرض والواجب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكه الرسول عم واخيره من هو طريق الدين كالصحابة به لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا فعلا السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي ان السنة كذا

كذا الاثم منه الاختصاص بسنة رسول الله عم بل يشمل سنة وسنة الصحابة على الراجح الاتفين احدهما الادلة على هذا، وثانيا ان نفي ما انها عند الاطلاق ينصرف الى سنة الرسول عم فتطرق هذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة والسنة الطريقة المسلوكة التبعة فلا يطلق عليها سنة الا على طريقتهم لا مانعا جائز تقليد الصحابة كان طريقهم متبعة كطريقة الرسول عم فلم يدل الاطلاق السنة على انها طريقة الرسول عم فقط وحكمها انها طالبة الاتباع ما فعلوها من غير اعتراض ولا وجوب لانها طريقة اثرنا ما جاء بها وتبينا عن اتباعها بقوله ما انكم الرسول عم خذوه وقوله عم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي واجبا وهذا من فعلها الا انه يحتمل الملامة بتركها كما ان تارك الواجب يستحق العقاب ليكون المواظبة على الترك بعذر المشروع كالا وقصور احد الى سنة الهدى امتنى ترك سنة الزوائد لا ملامة ولا عتاب فوق وطي فوهان لي السنة فوهان سنة الهدى والسنة الزائدة سنة الهدى ما يكون اقامتها تكميلا للدين وهي الحالة يتعلق بتركها كراهة اواساءة والاساءة دون الكراهة قال الحمداني الكراهة الحتمي والاساءة مترتبا قليلا ولعله اراد به الاصرار على ترك الاولى لم يكن مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا اجتمع اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بها فان ابوا قاتلوا عليه ذلك بالسلاح كما قالوا على الاصرار على ترك الفرائض والواجبات لان مكان مزاحم الدين فالاصرار على تركه مستخف بالدين فيقاتلون عليه ذلك والسنة الزيدة على التي احدها هدى اي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة والاقتداء في بها وهذا معنى قولهم وتركها لا باس به كسر الشم في قيامه وعوده الى الصلوة كنظر يمين القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من احواله الزيدة فيها واحوال خارج الصلوة من القيام والقعود والباس والاكل وغير ذلك من فعله والنفل هذا الزيادة التفلية اللغوية لزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد وهذا اعلا الحكمة الدينية وتمهد اعدابه والمخصص لثواب الآخرة قال لسدان قدوسي ربنا خير نفل وما زاد الله زينتي حمل وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتم يتعلق بتركه ملامة وهذا معنى قولهم وتواخل العبادات زوايا شروعة لنا لا علينا تم النفل اما حصل من العزائم لانه لم يسن شرعيته على اعذار العباد ولكن الرخص اختص شرعيته بوقت العذر فلكن

مشروع ما دام ايما لله تعالى بل لانه اي لان الاتمام مشروع دايما فانه منهي عنه في الاوقات الثلاثة وبعد الفجر والعصر
لانا نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء
عليه في الاصح لكن في مراعاة شرايطه واركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين لانه
يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فجوزنا اداءه قاعدا
مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة دفعا
للحرج وتحقيقا لليسر فكان عزيمة باصله مرخصا في وصفه وكانه انما شرع ... عن سائر انواع
العزايم ويعرض انه منها لكونه لم يخلص عزيمة على انه عند بعض العلماء غير معدود في العزيمة وحكمه
ان يثاب المرء على فعله لانه عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يلام على تركه لعدم
الفرضية والوجوب والسنة ولا يلزم عليه صوم المسافر حيث يوجد فيه هذا الحكم مع انه لو اداه
يقع فرضا لانا لا نسلم انه لا يلام على الترك غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما بين قوله
ويضمن بالشرع عندنا اي يطالب بالمضي بعد الشروع فيه حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء عندنا وعند
... ان في لا يطالب بواحد منهما لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل
ولو تمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار للصايم نفلا بعذر الضيافة قال عم اجب اخاك وافطر
واقض يوما مكانه ولو صار واجبا لما تحققت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون
مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية ونحن نقول ان القدر المؤدى صار مسلما الى الله
فعلا لانه عبادة وتقرب الى الله تعالى حتى لو مات في هذه الحالة او فسد بدون اختياره بان حاض
او اغمي عليه يثاب عليه فلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان لان ابطال العمل حرام قال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وصيانة ما مضى لا يتصور الا بالاتمام فيجب عليه ضرورة لا لذاته كالنذر فانه لما صار
لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة وقصد العبادة عبادة قال عم من هم بحسنة فله اجر واحد
وجب لصيانة نذره وهذا قوله ابتداء الفعل اي ابتداء المنذور صوما كان او صلوة وما يجب لصيانة
ابتداء الفعل بشروعه فيه بقاؤه اولى وهذا لان الفعل اقوى من القول لان معنى العبادة في الافعال
اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى لا تجب الصلوة على العاجز عن الافعال القادر على الاقوال وبالعكس
يجب والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وحرمة الغير مانعة ابتداء

ابتداء النكاح دون بقائه كما في الوطي بشبهة ثم يجب عليه بقاؤه وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو
قوي فلان يجب بفعله وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى ولما وجب عليه الاتمام وجب القضاء بتركه
ضرورة فان قيل ... العبادة لا يتم قربة الا باخرها لانها لا تتجزى ثوابا ولهذا توقف الاول على
الاخير ليصير قربة لم يكن مسلما الى الله تعالى فلا يحرم ابطاله ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم انه يطرا عليه
البطلان بعد ذلك قلنا اذا شرع في النفل وهو تقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة
مثلا والفعل حاصل وهو الكف او القيام الى الصلوة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن
قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم لله تعالى وقد وجد فيكون ذلك القدر مسلما اليه فيحرم
ابطاله والدليل على ان العبادة تبطل بما يطرا عليه ان الصدقة تبطل بالاذى والمن والعبادات
تبطل بالردة اجماعا وبالكبيرة عند المعتزلة ... واما الرخص اعلم ان الرخصة في اللغة اليسر والسهولة
يقال رخص السعر اذا تيسر السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقا
بالعوارض اي ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وبما اخرنا لما يغير من عسر الى يسر ...
منحصرة في اربعة انواع بالاستقراء ... لانها اما ان يستعمل في معناه الحقيقي فهو لم يكن مبنيا
على العذر مع قيام السبب المحرم في صورة الرخصة او في معناه المجازي وهو ما لا يكون كذلك ادعاء
الحكم عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة والاول اما ان يكون مع قيام المحرم والحرمة جميعا او مع
قيام الحرمة والاول احق من الثاني لان كمال الرخصة بكمال العزيمة والثاني هو النوع الثاني وهو
من حيث قيام السبب المحرم حقيقة ومن حيث تاخر الحكم كان دون الاول والثاني وهو ما استعمل
في معناه المجازي اي لم يكن مشروعا في شرعنا اصلا فهو الاتم والا فهو النوع الاخر وهو دونه في المجازية
لتحقق السبب في شرعنا في الجملة فان قلت قد ثبت ان الرخصة ما استبيح بعذر مع
قيام الدليل المحرم وهذا الاتيان في النوعين المجازيين وبورود التقسيم يجب ان يكون مشتركا قلت
قد اجاب عنه العلامة النسفي بان هذا التقسيم على التعريف الثاني وانه اشكل انه متناول للمادة فيه
نظر لانه مستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة ... والاولى ان يجاب عنه بان
المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز ... فاما احق نوعي الحقيقة فما
يرخص ارتكابه اي لم يؤاخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرم والحرمة كما لا يؤاخذ على المباح ولكن من ضرورة
بقاء الحرمة المؤاخذة بارتكابه فان من ارتكب كبيرة حتى استحق به العقوبة عفا الله تعالى عنه فانه لا يسمى مباحا ...
في حقه مع ... المؤاخذة

عند العذر وتحقق ان للعزمة جزئين حصول الشراب بيده فتابع عزمه واستحق العقاب بالاقدام عليها فيجوز لبسط المواخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وبقي الجهة الاخرى تركه لا يصير مباحا حيث يسقط فجعه وبستوي الاستتباع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذكر خلاف العذار وتعمل فوجه كفارة المكره كفارة المكره باللسان بشرط اطمينان القلب بالايمان والافطار في رمضان اي اذا كره الصائم في رمضان على الافطار او اكره محرم على جناية على الاحرام او اكره مستأمن على الفرار من الحرب او ناول او تركل الجامد على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص لهم في ذلك للضرورة هذا الاستتباع في الكل حتى تعقل لصيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تكشف ولا تحتمل الزوال بحال وامافي غيره من الصور ان كان يحتمل السقوط لا الى بدل السقوط الى موجود اذ المصير الى الرخصة مبنية ضرورة والضرورة ترتفع بان لا يوجد احد مفعول المحرم منتفي حراما لانعدام الدليل للحرمة حولها وانما يرخص في هذا القسم الذي هو الاول شرعي الحقيقة لان في الاستتباع حتى يعقل اما فعل نفسه صورة تخريب البدن ومعنى بترهق الروح وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع فالكفر ترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان والحماية على الاحرام واحق العبد كذلك اتلاف مال الغير وشاهد صورة لاصل امتاز الكفر فلا يرخص بالتقريب الذي هو الركن الاصلي باق وان فات تكرار الاقرار باللسان وكذلك ترك الامر بالمعروف واذا الاحتساب بالقلب باق فالامر من راى منكرا فلم يغيره سيء فان لم يستطع فبلسانه الحديث وقد اعدها المثلث مقصورين بالمثل امتاع الافطار فما القضاء وفي الجناية ما يجب بها من الاثار والتناول بالفم فكان الاتلاف كالافطار فيرخص له ولذا رخص له الاكل كالمتناول حتى سقط بالاكل نفس الكفارة حق الدم صورة ومعنى ترخص رتبة على حق نفسه وجبه اعزاز الدين فيكون ماجورا فوجه خلاف الشرع فيهما وهو ما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان الاداء العذر فانه دون الاول واما كان هذا النوع دون الاول ان كان الرخصة مبنية على الاكل العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه يرخص فيه حتما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب لهم حتما الان وجوب الصوم وحرمة الافطار تتراخى فيحتمها الى ادراك عدة من ايام اخر عند زوال تاجيل الدين حتى لم يطالب الامر بالعذير لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا حتما للزم عليهما الامر بالعذير لان ترك الواجب لعذر موجب اثم ولا يسقط المخلوق كالمكره على الافطار ورمضان اذا افطر وسافر قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالعذير فعلم ان الحكم ليس بثابت في المحال فلا يلزم

فان قلت ان اردت بقيام السبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في المحال غير متراخ وكذا ان اردت به وجوب الاداء ومعلوم الخطاب لان يظهر بما تراخى فلا يتحقق الحكم مع السبب قلت المراد بقيام المخاطب وهو قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله فمن كان منكم مريضا الاية فلم يتوجه خطابه فما الجواب قلت بعض التحقيق ويتخرج الاداء ثم تحقق على سبيل التحصيل بكون النوع الاول ان جاز يلزم ويكون مرخصا بالمجاز فانا نجد اظهر المتقين نوعا اخر حولي وحكم ان الصوم افضل اي حكم هذا النوع الاخير بالعزيمة او ان كان الصوم في السفر افضل الافطار بعذر او عدمه ان في الفطر فضيلة السفر اعتبارا لظاهر قوله تعالى عدة من ايام اخر الا انه ترك بحق عموم المجاز الاحاديث الواردة فيه فبقي مشروعا في افضلية نفسه الخيرة اعلم ان سبب السبب الموجب للصوم يتحقق بكل وقت اما حكمه الاصلي فيتبع صحة التحمل كالدين المؤقت فان الموقت للصوم بما مثل عدة من ايام والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى فلذلك فالفاصل اسهم قدس سره حيث قال لان الله تعالى يقول فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالله تعالى جعل المرض والسفر سببا لوجوب العدة في الصوم سواء كان الوجوب في الحال او في المآل وترتب وجوب العدة اي السبب وهو ان رخصة السفر انما يثبت للترفيه والسفر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا وما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان الاداء العذر فانه دون الاول واما كان هذا النوع دون الاول ان كان الرخصة مبنية على الاكل العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه يرخص فيه حتما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب لهم حتما الان وجوب الصوم وحرمة الافطار تتراخى فيحتمها الى ادراك عدة من ايام اخر عند زوال تاجيل الدين حتى لم يطالب الامر بالعذير لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا حتما للزم عليهما الامر بالعذير لان ترك الواجب لعذر موجب اثم ولا يسقط المخلوق كالمكره على الافطار ورمضان اذا افطر وسافر قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالعذير فعلم ان الحكم ليس بثابت في المحال فلا يلزم

فان قلت ان اردت بقيام السبب نفس الوجوب وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في المحال غير متراخ وكذا ان اردت به وجوب الاداء ومعلوم الخطاب لان يظهر بما تراخى فلا يتحقق الحكم مع السبب قلت المراد بقيام المخاطب وهو قوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله فمن كان منكم مريضا الاية فلم يتوجه خطابه فما الجواب قلت بعض التحقيق ويتخرج الاداء ثم تحقق على سبيل التحصيل بكون النوع الاول ان جاز يلزم ويكون مرخصا بالمجاز فانا نجد اظهر المتقين نوعا اخر حولي وحكم ان الصوم افضل اي حكم هذا النوع الاخير بالعزيمة او ان كان الصوم في السفر افضل الافطار بعذر او عدمه ان في الفطر فضيلة السفر اعتبارا لظاهر قوله تعالى عدة من ايام اخر الا انه ترك بحق عموم المجاز الاحاديث الواردة فيه فبقي مشروعا في افضلية نفسه الخيرة اعلم ان سبب السبب الموجب للصوم يتحقق بكل وقت اما حكمه الاصلي فيتبع صحة التحمل كالدين المؤقت فان الموقت للصوم بما مثل عدة من ايام والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى فلذلك فالفاصل اسهم قدس سره حيث قال لان الله تعالى يقول فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالله تعالى جعل المرض والسفر سببا لوجوب العدة في الصوم سواء كان الوجوب في الحال او في المآل وترتب وجوب العدة اي السبب وهو ان رخصة السفر انما يثبت للترفيه والسفر وذلك غير متعين في الفطر بل في الصوم ايضا وما يرخص فيه مع قيام السبب وتراخي حكمه اي مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى زمان الاداء العذر فانه دون الاول واما كان هذا النوع دون الاول ان كان الرخصة مبنية على الاكل العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كفطر المريض والمسافر فانه يرخص فيه حتما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب لهم حتما الان وجوب الصوم وحرمة الافطار تتراخى فيحتمها الى ادراك عدة من ايام اخر عند زوال تاجيل الدين حتى لم يطالب الامر بالعذير لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا حتما للزم عليهما الامر بالعذير لان ترك الواجب لعذر موجب اثم ولا يسقط المخلوق كالمكره على الافطار ورمضان اذا افطر وسافر قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر بالعذير فعلم ان الحكم ليس بثابت في المحال فلا يلزم

وسيجيء النوع رخصة استقاط على ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا ثم انما جعلنا مقدر المسافر رخصة
استقاط استدلالا لا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة وسببها اي واسقاط الاداء الذي
شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى عن عمر رضه انه قال سالت رسول الله عم أتقصر الصلوة
ومحن آمنون فقال عم ان الله تصدق علكم بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد من
التصدق الاسقاط على ما عرف لكن لا يجوز ان تقصد قرائن الاحوال ان يستقط احكم للقضاص بالعفو فكذلك
من تصدق به عم خبره اي على هذا الان ما يكون واجبا حتى تلزمه كيف يكون التصدق به من الله متحققا
كالتصدق بالدين على علمه الدين والاسقاط انما يتحقق ممن يملك ان لا يكون هنا او دين لا يقبل
الرد حتى لا يرتد به والاسقاط عن العبد اذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعة كالاجنبي فليس فيه فائدة
جدير من يلزم طاعة وهو المولى ومعنى قولنا ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فحينئذ ان المولى اسقط
حقه وهو ركن كان على المكاتب فلم يبق السبب موجبا في حق الركنين فلم يبق الرد ما دام رقيقا فرجع
كون سبب تخفيفا عن المكاتب فاقبلوا صدقته واعتدوا واعلموا بهذا ان يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها
لانها قابلة للرد فلا تردوها كما ذهب اليه الكرخي رح قوله واما المعنى اي لما الاستدلال في الرخص من
وجهين احدهما ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر بيقين اذ لا رفق في الاكمال اصلا
اما من حيث الاداء فظاهر واما من حيث الثواب فلان قام الثواب في خمل العبد جميع ما عليه الا في العدد
الركعات فظهر ان المتم كظهر المتم ثوابا لان كل فرض الوقت كظهر المتم من حيث قدره وظهر العبد مع حمة الحرة
ورخصة التربيع انما يكون في الاثنين من حيث هي ذوا حده والا لافادته والرخصة موجب لم يكن رخصة اسقاطا وتغيرا
لانا لم نر الركعتين يسقطان بالكلية ولا الى الاثنين بل الى واحدة فلا يكون رخصة اسقاط ولا تغيرا
لم اختيار المطلق بين القصر الاكمل وغير ضرورة ان يتحقق رفقا بالعبد فلا يلحق بالمعذور بنية اي صفات الوقت فانه
يتعلق بها شاء او ابى ولا يتحقق رفقا بالعبد فلا يلحق بالمعذور بنية اي صفات الوقت فانه
الاختيار للعبد يتنزع الى الشركة فيما هو خالص الربوبية وذا لا يجوز فثبت ان اختيار العبد لا يتحقق
على الرفق له فيما قال انه متحير من القليل والكثير مخير فيما شاء فلا يتحقق الرفق فلا يتحقق اختياره بل يتعين
عليه لا محالة ان قوله لان الاختيار المطلق الى آخره تم الوجه الاول ودليل استوا الاكمال فيه ممنوع ليتم
عليه منظر فيه على ان قوله الاختيار المطلق مرخصا فيما هو الربوبية ممنوع بل ذكر الاختيار المطلق مما لا
يحتاج اليه لان قوله لم يخلقوا ما خلق الله تعالى فخلق الصوم جواب سوال وهو ان يقال ما ذكرتم
من دليل على ان الصوم في حق المريض والمسافر رخصة اسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها ما تقدم

اقتدى به مركز باب مرتبه ايمانه عليهم بغيبه مرتبه الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان صحة التغيير بالاستثناء
ولا يدخل انتفاء على ثبوت الحكم بجواز ان يكون مستاجا فوجد وسقط الاستثناء العينية المشروط في البيع فلزم
لاشع ماليه عند كل يجعل انتفاء العدم بمنزلة الموت للبيع والسلم فوع بيع ثم رخص فيه ثم سقط استثناء الاجرة
فيه اصلا مع بقاء به في سائر البياعات لقوله رخص في السلم لخفين الحديث اجين ليتوصلوا الى مقاصدهم
والاذان خبل ادراك علامة مع توصل صاحب الراهم الى مقصوده والرخص حيث كانت العينية في السلم
فهو مفسدة للعقد بعد الركانت مفيدة له وهذا لان دليل البيرتين لوقوع التجز عن قضى فوت التعين
عنه اصلا حتى اذا هلك المبيع سلما وهلك جزء الثمن دان واسد جاز لان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا
عند المسلم اليه وليس العجز عن الوجود عين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة وتقديرا وهو لم يكن المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته لان السلم عقد ما رخص الثمن فاقوا مه على دليل على انه مصروف
الى حاجته والحجر عقد عن الاقدام عليه قوله وسقوط غسل الرجل اعلم ان غسل الرجل الذي هو
غرة سقط بزعة المسح رخصة لان استيعاب القدم بالحدث بمنزلة سراية الى القدم فثبت ان الغسل ساقط
وان المسح شرع للبدء ابتداء لا على معنى انه الواجب من غسل الرجل بنادي بالمسح اذ لو كان كذلك لما كان
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كافيا للمسح على
الجبيرة لان المسح حينئذ يصير واضحا للحدث الذي الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للوضوء عن ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله ماشا سراية الحدث الى القدم وكذلك قصر الصلوة في السفر
فانه استقاط للواجب حقيقة اذ لبين السبب حتى موجبا الركعتين فصار ظهر عندنا كالخف حتى الاجزء للظهر
ان يصلي الظهر اربعا حتى لو صلى اربعا كان كمن صلى الظهر اربعا وقال ان فوقه هو رخصة توضع العزيمة
هو الاربع لو صلى الاربع تم كما يكون الفرض وظهر بما ذكرنا ان قولهم في المافروا المسايح الغزو والسرية الغزاة
حقيقة مع بقاء السبب متعلق بالجمع اي بسقوط الحرمة واختيار العينية وغسل الرجل وخطر الصلوة
مع بقاء السبب موجبا لحكمه من غير الحكم والمقطوع اليد والمحدث والمسافر في هذه الحالة وفي حق هؤلاء
في غير هذه الحال وهذه حال الاختيار وعند عدم السلم وحاله عدم القدم وحال الاقامة وكان هذا النوع
ترخصا رخصة مجاز الاقدام السبب حيث اخرج ان يكون موجبا لحكمه في حال الرخص فيه لحجة
من حيث انه بقي السبب والحكم منوطا في الجملة فضعف به جهة المجازية فكان دون النوع السالم وكان
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز باعتبار المحل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محل الرخصة

فلان قوله وعدم لزوم احد دال على انه اذا شاء التعجيل لزمه اما الملغى فلان الرفق متعين في التاخير لجانبه
بان دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها اما الاول فلان النفي جاء فيه بالتاخير فالمقصود
بالصوم طلب المزيد مشروعة لان المراد بقبل التعجيل كما لدين الموجل واما الملغى فلان اليسر وتيسير
لان الصوم في السفر شق عليه مرجوحه اذا قبل المشقة ستزاد وخلف عليه مرجوح لمواقعة المسلمين
فالبيه اذا عرضت خفت والمطر في السفر متعين غير راجحه وهو فقد الارتفاق بمرافق الاقامة
والناس في الاختيار متفاوتون فاستقام التخيير لجبران ما فاته الارفق عنده هو لم لا يلزم غير موسوم
اي لا يلزم عليها ذكر ما غير موسوم من الرمي بين ثماني سنين وعشر سنين كما قال الله به ذكر بين ذكر
ايام الاحاد حيث قضيت فلا عدوان على حاله تخيير بين القليل والكثير من الرفق متعين في القليل لان
الاقل وهو القاتلة كان مهما الازمة والزيادة عليها كانت شرعا منه وتحصل فرعه على ما يقول الزيلعي
فان لمت عشرة من عدد كل وعلى هذا القول وامثلة الفرض كعشان عينا والزيادة نفل مشروع للعبد
يتزع عن نفسه عيزلم الاستغال بادا الفرض قبل الكمال اركان الفرض معتبر للفرض لاختلاف النفل بالفرض
فيسع الاستغال به قبل اكمال الفرض حتى لو لم يقعد المسافر على راس الركعتين وقام الى العاشرة بطل الفرض
وبعد اكمالها صار نفلا انتهاء الحجة لا يكون متوقعا لم الاستغال به حتى لا يكون معتبرا للفرض وان كان مكروها
لتاخير السلام واما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر بنيا اذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم
الفائدة في التخيير ولا يلزم العبد المأذون اي لا يرد متضمنا على الاصل المذكور العبد المأذون اذا ادا الجمعة بخير
بين اداء الجمعة وهو ركعتان وبين اداء الظهر اربع وهو الخير بين القليل والكثير غير المتفق وهذا
لان الجمعة والظهر عبران لا تجتمعان حتى الجواز اداء احدهما عبنة الاخر الا جواز اقتدا مصلي الظهر بمصلي الجمعة
ولا بالعكس ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر وعند المغايرة لا متعين الرفق في الاقل عددا فصح التخيير لما
الرفق مختلف فاظهر المراد بهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط اذا اجتمعا بناء احدهما على الاخرى
متعين الرفق في الاقل عددا فلا شك التخيير كاذبة وحاصل الجواب تسليم التغيير وتفصيل المدعى وبيان
جاب سد طريق الشر بان تعالى لانهم انه غير عينا دل بحيث على ان الجمعة عينا عند الاذن كما لخرج فلا تفوت
الاذن عن الجمعة بكره له ذكر كما لا يفوت فلا تكون مرخصا بتخيير وشتان ما بين الجواب عن نذر صوم سنة اي الجواب
الذي ذكرنا والعبد المأذون يجب عن نذر بصوم سنة ان صوم يوما بعينه فلا ان دخلت الدار فصوم سنة
فدخل يجوز سر فانه تخيير بين صوم سنة بافطار الجائز الذي وبين صوم ثلاثة ايام الجائز المعين عندهما
ولكن لو صوم سنة يقع عليه صوم سنة عن التعيين وروى انه لو رجع الى قول موته بثلاثة ايام هذا

وهذا الاذن التعلق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا ان المقصود منه المنع والاذن اسقاط كذلك التعليق
بشرط يريد وقوعه كما لو قال ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تخيير صيانة للواجب الوفاء بالنذر لا غير
وهذا الخير من القليل والكثير وجنس احد واجب بانها مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان الصوم
وصوم السنة قربة مقصودة كما ليه من حيث الزجر والعقوبة والاخر صوم ثلاثة ايام كفارة
للحنث وخلف الوعد المؤكد باليمين وهما متباينان العقوبة والاخر فضح التغيير طلبا للارفق عند اذ
جار لم يكن الزاجر اشد على النفس وان كان احد هما يكون قربة مقصودة فيتوفر ما الوعد والمجاز
الوعد وان كانت الكفارة هو الاصل ومسئلتنا ايضا مسئلة المسافر القصر والاتمام سواء كان كلها
عبادة مقصودة فلا عبد التخيير فوجب مصداق ما ذكرنا من تعين الفرض متعينا للسافر
نظيره تعين لزوم الاقل وارخص الحماية والجمعة على المولى بحماية المرء من غير خيار للعبد
المجلس اذا المالية مقصودة مثالا فتعين الرفق في الاقل كالقصر حتى المسافر فلا عبد العبد اذا
حتى وان المولى يكون مخيرا بين دفع العبد العدوان سواء كانت قيمة العبد اقل او اكثر الفداء
لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى وان اتحدا مالا والاخر فيه يكون التخيير متعددا طلبا للرفق
كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير المسافر بين صوم سته وثلثة ايام ولا تلزم على هذا
ما ذكر في باب التراويح افضل اربعا قبل العصر وان شاء اركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ترك
وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن في الاولى واقام وكان مخيرا في اتيان اذان ثانيا
واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير فيه من احد الامرين الرفق
متعين في القليل بلية الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير معتبرا على ما
خارج عن القياس فلا يرد نقض
[illegible]
القطع باعتبار وصف الجمع اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول وذكر ان الكثرة وجد تظهر
ان اللفظ ان وضع لجمع واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك او لم يوضع لواحد منهما وان
ترجح احدهما بوجه فمؤول وقد تحت مرد وجوه اما قولا فمثل سبع الغطماء وضع الغطماء الجزء من كثير او الكثير اما باكثر بترجح
وعنده ادليل المراد بالواحد ما لا يحتمل الاجزاء وذكر ظاهر والاشكل ان العام موجب احكامه مختص الرضي
يكون معناه واحدا فلا يكون تعريف الخاص هذا فاسدا اما ثانيا فلان العام قسم كثير المعنى فلا يتناول
جملة معانيه واما ثالثا فلو اراد ان تحاما الكل فعام لا يستغرق جملة مدلوله ويريد بالاستغراق الشمول العام
لانا رأينا مدلول عاما به فان الاستغراق ليس بشرط لعموم واما رابعا فلو اراد الاستغراق الشمول العام
لانا رأينا لا يستلزم لذكر الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركا يريد الاشتراك وذكر واما خامسا فلان الترجيح
وجوده اما ذكره بعد الاستدلال وكلاهما قبيل على انه يلزم ان لا يبقى العين مثلا مشتركا فيبقى الاحتمال

ودكذا ظاهر الدلالة والاولى لزيادة اللفظ الدالة على كونه موضوعا للمعنى وضعا متعددا اولا والاولى المشترك والثاني لكون موضوعا للاثنين فصاعدا والاخير خاص جدا وان جعل المأول خاصا ايضا فالامر نظر الانه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط وهذا ليس كذلك لصدق الخاص وعموم كل واحد من المعنى معلوم على الانفراد فتقول كل لفظ يدخل تحته المهملات وغيرها احترز بقولنا موضع على الاطلاق من الالفاظ الدال على المعنى لا بالوضع وقولنا معلوم بيان للموضع لاقيدا احترازيا وكون المعنى اذا احتوى على المشترك والمجمل وغيره نظر الان المعنى الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع وان تعذر بالان الوضع تعيين اللفظ باراده المعنى ومحال لمن يضع الواضع اللفظ بارادة معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكون المعنى معلوما بعد العلم بالوضع وتعدده ونعم مراد اللافظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له حال الوضع اله مر نسمه لكن سن اراده المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع بعد وانما يسمى اللفظ حينئذ احتمالا باعتبار المعاني دون الاول فان قلت فما قيد خرج المجمل والمشترك قلت اما المجمل فقد خرج عن المقسم وهو ظاهر واما المشترك فخرج بقولنا وضع لمعنى لان المشترك موضوع لمعنيين او اكثر وقولنا على الانفراد يخرج العام لان المراد به لم يكن المعنى متعددا على الانفراد المتجردة نوعا او جنسا والاولى حذف لفظ الكل من الحد لان الجنسية حيث هي ولا يدخل فيها عموم ولانه يخرج صورة على كل فرد من افراده. ولا يصدق قصد العموم فيه حتما بتأويل بعيد. وقولنا بعينه خصوص الجنس خبر ان اي بعينه خصوص الجنس كالانسان وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد اي العين كزيد وهذا التقسيم يلزم اهل الشرع بخلاف ما نقوله المنطقيون حيث جعلوا المجموع قطعا خارجا عن اي حكم الخاص غير اعتبار العوارض اذ يقتضا ويجعلون الوضع على وجه القطع اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون قد احتمال اصلا والثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والاعلى اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال عن دليل اخص مطلقا من نفس الاحتمال ونفيض الاخص مطلقا اعم من نفيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعنى الاعم فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع الاحتمال لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم ويحصل ان هذا مذهب القاضي ابي زيد ومن تابعه خلافا للشافعي هو مذهب مالك لا يكون على غاية كما هو مقتضاه اذ النص بالظاهر يقتضي جواز العمل به والاكثر وجوب العمل والتعليق بهذه الاشياء يعزز نزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان شيئا فحكم الكتاب بخبرا لواحد او نقول لا نفي ان سوق هذه الآية لتعظيم الرضوء الذي معتبرا لم ير اصلا الاداء الصلوة. فلو كان وجوبه الاطلاقه. فوق ما في آخر

ولما كان تحديد بيان التقرير وجوبا. وبدلالة وبيان التقرير هي موضوع عنه قيام الوصل بطرق المجاز كالعام للخرج منه الاستثناء وغيره والمطلق المقيد بالشرط والصفة والغاية. وكذا احتمال المجاز في الحقيقة اذا تعارفا وهو حقيقة او الاولى الحمل على الحقيقة ما لم يكن لاحد الوجهين ترجيح بالعرف او غيره والمراد بالحقيقة ما وضع له اولا والمجاز ما وضع ثانيا بالنسبة الى ذلك الواضع وهو الشارع او غيره والمراد بالترجيح ما يقوي احد الوجهين على الآخر والمراد بالعرف ما يتعارفه اهل اللغة او اهل الشرع او اهل العرف العام او الخاص والمراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه او بقرينة والمراد بالاولية الاولية بحسب الوضع الشخصي او النوعي والمراد بالتعارف كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يتبادر عند اطلاقه وقولنا اذا تعارفا وهو حقيقة او المجاز الخ ليس على اطلاقه بل المراد ما لم يكن لاحد الوجهين ترجيح بالعرف او غيره والمراد بالحقيقة ما وضع له اولا والمجاز ما وضع ثانيا بالنسبة الى ذلك الواضع وهو الشارع او غيره والمراد بالترجيح ما يقوي احد الوجهين على الآخر والمراد بالعرف ما يتعارفه اهل اللغة او اهل الشرع او اهل العرف العام او الخاص والمراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه او بقرينة والمراد بالاولية الاولية بحسب الوضع الشخصي او النوعي والمراد بالتعارف كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يتبادر عند اطلاقه وقولنا اذا تعارفا وهو حقيقة او المجاز الخ ليس على اطلاقه بل المراد ما لم يكن لاحد الوجهين ترجيح بالعرف او غيره

المكتبة المركزية

عنه بما لبسته ولما سكت عن ذكر كان بيانا بان لا وجوب في الوضوء غيرها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان يدل على انه لا فرض هناك فان قال اوجبت عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط ثم زاد واجبا آخر يجبر الواحد كان نسخا فهذا حكم الكتاب بخبر الواحد وذا لا يجوز وفوقه باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبتت بنفس النص لا بغيره لان التيمم سمي غسلا اذ معناه القصد لغة والنية على القصد وهذا اشكال لا ذا انما نستقيم ذلك ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد ولسنا الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه والطواف المامور به في قوله وليطوفوا بالبيت العتيق لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو بالطلاقة يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر باشتراط الطهارة له حتى لا يعد الطواف بدونه لان يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا له لانه بين بل يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عم الطواف بالبيت صلوة وذلك لا يجوز واعترض عليه بان النص محمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه مد رسيعا شواطه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المكوس فاذا ثبت انه مجمل حاز ان يلحق خبر الواحد بيانا له واجاب عنه صاحب الكشف بانه ليس بمجمل بل حق نفسه ولكنه في حق المبالغة في الابتداء الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد بيانا فاما حرم الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا اجمال المكروه عندنا والدي يدل على ذلك ان علمانا لم استدلوا على نفي قول مالك في طواف القدوم بان هذا الامر لا يقتضي التكرار كما في العدة وايضا لو كان باب التفعل يقتضي الاجمال لكان قوله ع وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ذلك بالنسبة الى العدد فلم لا يجوز ان يكون الاجمال بالنسبة الى المبدا فلا يصلح خبر الابتداء بيانا والاول لزم ان لا تعلق اما ثبتت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة وبها جوز الزياده على الكتاب واما وجوب اعاده طواف الجنب والعريان والطواف المكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الناشي منه كوجوب اعادة الصلوة ان ادمع الكراهة

الكراهة والا فالخبر بالوهم اذا رجح من خبر اعادة اجبار نقصان الصلوة بالسجدة والركوع والسجود في قوله اركعوا واسجدوا والظاهر خلافه وصار المعنى معلومين حال الركوع للمسلمان على الاستواء فقال ركعت الحلقة كلها اثنتا عشرة والعود لوضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل وهذا الطمانينة بين الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجودين لها على وجه يكون فرضا كما قال الكرخي وان سمي خبر الواحد وهذا موجوده فيم فصل فانا لم نقل لا عراب اخذ الصلوة بيانا لها اذ لا اجمال فيها حتى يكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا لخبر الواحد وذا لا يجوز ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح لان يكون بيانا لها لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصلح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قولنا انها الصلوة وهو ممنوع ولكن لم لا يجوز ان يكون بيانا لما لم يكن بيانا للصلوة او السجود والركوع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الاتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد لا بفرضين وان طوله اجماعا مع ان الثاني وهو المطلوب فلم ومن ذكر قوله ع الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا تقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اعلم ان الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني وهو مذهب عامة الصحابي رضي الله عنهم وحكي ذلك عن القديم وبه قال احد قولي الشافعي وهو قول بعض الصحابة وفرقة الاختلاف ظهر في عدد الطلاق به علمانا استدلوا بهذه الاية ووجهه ان المذكور في اول الاية الطلاق وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعلا للمراة وسماه افتداء وهذه الزيادة وافراد المراة بالذكر تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لان الخلع موجود منها ولا استبداد المراة به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان ساكتا بالضرورة وان فعله هو الذي سمي في اول الآية وهو الطلاق فجعل الخلع صنفا من هذه الحالة كما قال ان في له لا يكون عليه ولا يحل له ان يقول لا نم لان تحت الافراد بالذكر تقرير الفعل الزوج على ما سبق ولم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه الحالة هو ما ذكره كما ذهب اليه ابو حنيفة رح ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق المذكور في اول الآية هو الطلاق الرجعي بعند هم وهذا خلاف المذهب فان قال الخلاق فيما اذا وقع المفاداة بلفظ الخلع اما لو قال الزوج انت طالق على كذا وقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان الحيلة ان لا يسلط الطلاق لا يكون محل الخلاق وان ثبت بلفظة اخرى لا يكون فيه دليل على جواز طلاق

وايضا لو كان المذكور في هذه الآية طلاق يلزم ان يكون الطلاقات اربعا مع قوله تع فان طلقها فلا تحل له وفساده مما لا يخفى ولا وجه لقول العلامة النسفي ره حيث قال انه تع التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان الآية لبيان ان الخلع يدل بدليل سبب النزول والا لم يكن متمسكا لهم لان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم سقوط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ح ولا وجه ايضا لقول من قال المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث على انا نقول ح سقط الاستدلال بهذه الآية على ان الخلع طلاق وان المختلعة يلحقها الطلاق حو ذ وذكر الطلاق اعلم ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا خلافا للشافعي ره واستدلوا بقوله تع فان طلقها فلا تحل له ووجهه هو ان الله تع ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل والتعقيب وهو الفاء فيكون ذلك تصريحا على صحة ايقاع الطلقة بعد الخلع متصلا به فيكون معنى الآية فان طلقها بعد الخلع وان قيل لما وصله بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع معترضا لا يكون عاملا بموجب الخاص واعترض عليه بان وصل الطلاق بالخلع خلاف تفسير المفسرين فيكون ما ذهب اليه الشافعي ره اولى وبانه لو وجب زيادة الطلاق على الثلاث لما بينا وبان معنى الآية ح يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد التطليقة الثالثة مطلقا) اي سواء كانت بعد الخلع اولا والامة اجمعون على استفادة ذلك من هذه الآية وايضا قوله في وصل فان طلقها الى اول الآية يترك العمل بالخاص انما يستقيم ان لو كان ورود الاعتراض بين الكلامين منافيا لعطف الثاني على الاول بالفاء وهو ممنوع كيف واتفاق المفسرين على ذلك دليل جوازه فو لسه وكذا قوله تع ان تبتغوا باموالكم اعلم ان المراة المالكة لامرها اذا اذنت لوليها ان يزوجها بلا مهر او بقول زوجني ولا يذكر المهر فتزوجها وليها بلا مهر يصح النكاح اجماعا ولا يجب المهر عليه الا بالدخول عند الشافعي ره وعندنا يجب المهر بمجرد العقد واستدل على ذلك بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ووجهه ان الله تع قيد الحل بالابتغاء والابتغاء بالمال وهو المهر والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضي الآية ان لا ينفك المال عن الابتغاء لان الباء للالصاق فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول كما قال الشافعي ره لا يكون عملا بالخاص في كتاب الله تع ولا يلزم النكاح الفاسد حيث لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق وذلك انما يحصل بالنكاح الصحيح واعترض عليه بان الحل وان قيد بالابتغاء بالمال في هذه الآية

الآية فقيد المطلق ايضا في الآية الاخرى عنه كما في قوله تع فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجري على اطلاقه والجواب عنه انا لا نسلم ان المطلق يجري على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم احدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال الا ترى انه شرط الاشهاد وحمل النص المطلق على المقيد به لهذا والفرض والكناية اعلم ان اقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم وقال الشافعي كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امراة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم واستدل على ذلك بقوله تع قد علمنا ما فرضنا ووجهه ان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير وكذا الكناية لفظ خاص اريد به ذات المتكلم فدل ذلك لزم مهور النساء مقدرة بتقدير الله تع وتقدير الشرع اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان او لمنعهما الاول والثالث منتف هنا بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا وقد بينه النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا وجعله موكولا الى راي الزوجين يكون تاركا للعمل بالخاص من كتاب الله تع ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفرض لفظ خاص بل هو مشترك بين الايجاب قال عم ان الله تع فرض على عباده خمس صلوات اي اوجبها كذا في المغرب وبين القطع يقال فرض الفارة الثوب اذا قطعته وبين البيان قال الله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي بين لكم في قول جماعة من المفسرين وبين التقدير كما ذكرتم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه خاص في بل هو للقطع حقيقة كما قال صاحب الكشاف في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب فيها اولى بقرينة كلمة على فانها صلة للايجاب لا صلة التقدير يقال فرض الله عليه اذا اوجب ولا يقال فرض عليه اذا قدر وبقرينة وما ملكت ايمانكم لان الايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر على الازواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء لانه لم يقدر على الموالي في الاماء شيء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض ههنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى الآية قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء قال محمد وان مضى اعلم ان الصحابة اختلفوا في مسئلة الهدم فذهب العبادلة الثلاثة رضه الى ان وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او ثلاثا وبه قال ابو حنيفة

والبوسف ره وذهب بعض رعلى ما ابى والبوحنيفه ره الى انه لا يهدم ما دون السبت وبه
قال محمد والشافعى وزفر ره بمسكن الفريق الاول بان اطلاق حصل الزوج الثانى
غاية الحرمة الغليظة بقوله جل ذكره حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى وضعت لمعنى خاص
وهو انتهاء الغاية ولا اثر لغاية فى اثبات ما دخل ما قبلها فتبقى حرمة ما قبلها على ما كانت هى
ست المحكم فيما بعدها بالسبب السابق كتحريم الاصطياد على المحرم فانه ينتهى بانتهاء الاحرام
ويبقى الحل بالاباحة الاصلية وكذا اذا ما بانها بالزوج الثانى ينتهى الحرمة ويثبت الحل
بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم فالسبب هو اسباب الحرمة فمن جعل الزوج مثبتا
حلا جديدا لم يكن ذكره مهملا بالكتاب بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج
الثانى غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة
واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا الا ترى ان لو حلف لا كلم فلانا الى رجب حنث بتشهر
اياما استشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا اى حق الصريح لوكلمه فى رجب قبل الاستشارة
حتى لان اليمين توجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى ان يحلله الاستشارة فالاستشارة
وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة وجعل مثبتا حلا جديدا يقتضى خلافه فيكون
ابطالا لان حل النفس متروك الظاهر لانه يقتضى لم يكن غاية ولس كذلك اذا كان
شرطا لاجماع فلا يستقيم التمسك به اى بالنص حتى تنكح زوجا غيره حل حذا زيد
على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثانى
مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة بالزوج والاصابة مصحح التمسك به
قوله وحال ان فى قوله اعلم ان التقطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا خلافا للشافعى
وهو يقول التقطع فى قوله تعالى ان رقه فاقطعوا ايديها لقطاص وضع لمعنى معلوم
وهو الابانة ولا دلالة له على ابطال العصمة حتى يكون ابطال عصمة المال والتقوم الذى
كان ثابتا قبل التقطع عملا به بعوان منه سر كل المحرمات الدالة على الضمان وقد وقعت فيما
يتيم قوله اما الاول هذا اساءة الى الجواب عن مسئلة الهدم ونعيد ره سوق على مقدمة
وهى انهم اتفقوا على ان الزوج الثانى بمجرده ليس بغايته للحرمة بل ذلك بشرط الدخول
وما ثبت الدخول بهذا النص لان النكاح وان كان حقيقة فى الوطى فقد يطلق لمعنى العقد ويثبت الاول
بهذا دليلا لانا فى المراد الوطى لانضاف الباء والوجه الى الوطى وايضا لو حمل على الوطى حراما لعبيد وطوق
الملك فيتبقى ما بالنظر الى ذاته كالمغصوب للتناقض عدوى الى اسقاط التقطع للشبهة
وعلى هذا نقيا واجاها فيكون ما عدوى الى انتفاء سببه وهو وقوع الحمام على عصمة العبد
من عصمة المال بحول الى العبد ويطالب الضمان لا بمال لانهم ان هذا الشبهة سقط التقطع

رفاعة وهو ما روى ان امراة رفاعة جاءت الى رسول الله ﷺ وقالت يا رسول الله ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن الزبير فلم يجامعنى الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها فتبسم رسول الله ﷺ وقال
اتريدين ان تعودى الى رفاعة لا لعم فقال لها حتى يذوق من عسيلتك وتذوق من عسيلته
اذا عرفت هذا فنقول انما يتم ما قلتم ان لو استقر كون الزوج محللا من النص والامر
كذلك بل استقر نا ذلك من هذا الحديث الذى استعد م استنباط الوطى منه ووجهه ان التبيع
على العود وعلى الرجوع الى الحال الاولى بالذوق وتعليق الحكم على المشتق دليل على ان
ماخذ الاشتقاق علة الحكم فيكون الذوق علة للعود فثبت به الحل الحادث لان حدوث
العلة يستلزم حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث دل على ان الذوق مثبتا للحل
كما دل على استزاد الذوق ومن قوله ﷺ لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من مثبت الحل
كالمحرم من حيث الحرمة فيكون الزوج الثانى مثبتا للحل وعلى انى المطلقة ثلاثا طاهر وفيها
وهو ثبت بالطريق الاولى على حلب الحل ثابت فيما دونه فانى سمت الزوج الثانى وجه
اصابت الثابت تلك الحل الذى يثبته الزوج الثانى عمر الحل الثابت قبله فلا تكون اصابة
الثابت سببا لكون الحل اصابت قبله كان ناقضا نزيله المطلقة او المطلقتان والحل الذى
يثبته الزوج الثانى حل كامل لا نزيله المطلقة والمطلقتان فكان عمر الاول وعلى الحديث
وان كان من الآحاد ولكن لا محالة يقتضى الكتاب يجوز العمل به فما سكت الكتاب عنه
قوله واما القطع اسد لا يسمى جزاء جواب عن قول الشافعى وتقريره انا ما ابطلنا
العصمة استدلالا بالقطع لسجه ما حلت واما ابطلنا ها بخاص آخر مقرون به وهو الجزاء
الجزاء فان الله تعالى سمى القطع جزاء وسمى جزاء الذى لحقه غلظ كالقتل فى الحر فان الله تعالى سمى
قتل وهو الاحكام والانتقام اومن جزاء ما لم يجز اى كفى والشى انما يكون كافيا اذا كان ملا
وكان الجزاء مستدعى كان الحمام ولا نزيد الجزاء على الحمام وذا لا يخرج موجبه بقاء العصمة
حقا للعبد لا يكون الحمام كاملة اذ اضافة الاموال الى العبد وتخصيصها بها ضرورة
حاجتهم اليها والا لا ملك لهم فى الحقيقة اذ على نعم الله سبحانه وتعالى حلقت لعباده، فلا يكون الحمام
حاما اذا لم يحش على جرمه كاملة فى كونها حماما ومن نظر الى ان الاباحة الاصلية حراما للعبيد وطوق
الملك فيتبقى محاما بالنظر الى ذاته كالمغصوب للتناقض عدوى الى اسقاط التقطع للشبهة
وعلى هذا نقيا واجاها فيكون ما عدوى الى انتفاء سببه وهو وقوع الحمام على عصمة العبد
من عصمة المال يحول الى العبد ويطالب الضمان لا بمال لانهم ان هذا الشبهة سقط التقطع

واما ستقيم ذلك لو كانت التنبيهة الى لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة وليس الامر كذلك لما فلسأ يأتي الزنا لا يا تقراء المحدود ما سنذكره بالتنبيهات قوله هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلتا وفي هذا الوجه نظر فوى اضافة اول له ولان الجزاء انشاء الى الاستدلال بوجه اخر من ذلك الحاصر وسانه ان الجزاء اذا اطلق ينصرف الى العقوبات يراد به ما يجب حقا للمع يتناوله فعل العبد لانه الجازي على الاطلاق ولهذا سميت دار الاخرة دار جزاء فان القطع حق الله مع على المخلوق كانت الحامه واقعة على حق استحق العبد جزاء من الله مع بما ومن ضرورة ذلك حلول العصمة التي على محل الحامه من العبد الى المع عند فعل السرقة حتى تقع جنايته العبد على حقه مع استحق الجزاء من الله مع والعصمة واحدة حتى حولت الى الله مع لم يبق للعبد حق والحق عصمة حالا ما لا عصمة له كالعصير للمسلم اذا تخمر وكالدرهم اذا انحد سجيا صارتا محترمتين لله مع حتى لم يبق للعبد حق فيهما فلم يجب الضمان على جناية لخفة لاسعال حق وقد استوفى بالقطع ما وجب بالسرقة فلم يجب شيء آخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا لدلل على بقاء عصمته اذ الخمر المغصوبة من المسلم يسترد وان لم تكن معصومة له قالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك فان جنب لانها ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله مع لوجود النهي فجب القطع ومعصوم انفذا لحق العبد بقاء حاجته اليه فجب الضمان كما في قتل العبد المملوك فان العصمة ثابتة فيه لحق المولى وقبل تسلم خطاء فانه يجب الجزاء مع النهي والحرمة الضمان والدية مع الكفارة فدلت الدليل على انها واحدة اما ان اخذ القطع ملك العصمة انه محال كما ذكرنا فلم يسقط بالقطع لتسلم لصحبها نقيضا وانتقلت على حق العبد في المسيد بل بالجناية على المحرم بدليل انه يجب في العبد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حق متعلقا به وجب الضمان وكذلك الخمر فانه لو شرب خمر الذمي لم يجب عليه شيء لكن العبد فانا نقول المرتب حق وجب حد حق بالضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق المع في نقل الملك وجواب عما قال في مسئلة ما ذكرت ينبغي لم تحول الملك ايضا الى الله مع حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه اجاب بان التحول انما ثبتت ضرورة ولكامل الحامه فانها واقعة على المال فتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حراما التعرض فاما الملك وصفه المالك اظهر عبارة عن القدرة على الحل ملا يستقل لان المالك ليس بمحل الجناية فان فيل العصمة صفة للمحل لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا انتقال ما لا معصوم ولا انتقال حال

مال عاصم كما انتقال المملوك لا مالك حال ما يستقيم هذا الفرق فلسا نقول الجواب مستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الفعل المتعدي له يعلق بالمحل بالفاعل وما يتعلق الباشر تعلق بالمفعول وما يتعلق التاثير فاما وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل الموثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثير المذكور الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل احد منها لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب مثلا ضرب فعل الباشر ومصدر المضروب ضربت الباشر فوكيف المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك ملان الحطب وحد لكون المقصود تعلقه بالمفعول وهو الفاعل كما في قولنا في المفعول اذا انتهى هذا فنقول المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة الحفظ والمقصود من صير ورة المال محفوظا الانصاف الفاعل وان كان ذلك من ضرورات والمقصود من الملك تمكنه وهو تعلق المال واتصافه به من محفوظ الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضرورات لان الفرق انصاف العبد بالملكية لا انصاف المال بالمملوكية فلهذا اجعل المضمن به العصمة حتى جاز ان الملك محرمة المالك لو قتله ولان هذا الملك دليل آخر على ان الضرورة في نقل الملك وبيانه انا ان قلنا بالتحول ليلتحق حلا لا للعين وتصير حراما لعينه ولا تلحق بقاء الملك كوجوب الحد بشرب المسلم اذا تخمر تصير حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملكه انما يعد مع خالصا لا ترضى العصمة بل يوصف بالاباحة وقلنا ما سعال الملك انه لبطلت العصمة اصلا وهو بطلان المحالة وانه مقصود من العمل فحققنا لا بطالها فامتنع القول باسعال الملك فلا تبقى العصمة وان انتقلت العصمة الى الله مع كما في الخمر يلزم لزوم القطع كما في سرقة الخمر حتى انا لا يجب القطع في الخمر لان من شرط لزوم القطع المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب في خمر الذمي وخنزيره وان كان معصوما لله مع والخمر ليست كذلك لعدم شرط وهو شرط في المال المسروق فوجب الحكم به واعلم ان اسعال العصمة عندنا اتما سبب الغناء السرقة موجبه للقطع لما سبق الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مقهورا بالعقوبة الزاجرة لكن انما تتقرر هذا ما لا سعداد الان ما يجب لله مع لم يتأد بالاستيفاء فكان هذا الاخذ مستطرا الى استوفى القطع سبق ان حرمه الحلي قد كانت ثبت لله مع فلا يجب الضمان للعبد وان تقرر الاستيفاء بين انها كانت للعبد يجب الضمان له وهذا ضعيف كثير من الاصولية [illegible] والعام ما ينتظم جمعا من المسميات المراد بالموضوع اللفظ بقرينة المقام اي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع او بقرينة كالمفرد في موضع النفي مثلا والمراد بالانتظام الشمول والاحتواء عن الشيء وقوله جمعا في اشتراط الاستغراق فانه ليس بشرط للعموم عندنا على ما بيناه في حد قالوا العموم الجمع المنكر خلافا للعراقيين من اصحابنا والاصحاب الشافعي والمعتزلة وعن احمد فانه متناول لجمعا

الحكم

من هذه النصوص الاسرى لزم الجهالة قالوا بذلك في حرمة الصيد مع انه لم يكن ذلك زمان انعقاد الاجماع وان الفقهاء قد ملأوا اكتبهم بالاستدلال بهذه النصوص في اثبات هذه الاحكام فوجب لمحتمل فهم هذه الاحكام بدلايل اعتبرت بها فانا اتكيم بالعموم ظهر ولم نظهر لسبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم نظهر ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون ذلك الدليل لما حاز لنا السكوت عن نقل ذلك الدليل ولو نقلوا لظهرت ظهور النص فلما لم نظهر ذلك علمنا ان الاستدلال كان لوجود النصوص فوجب اذا سقط اعتبار خصوصه لما قلنا لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد احدها ظنيان والعام قبل التخصيص قطعي والظن لا يعارض القطع فاما قلت في القول بالتخصيص يكون العمل بالدليلين وهو خطأ فيه يلزم الغاء احدهما ولا شك ان العمل بالدليلين اولى من الغاء احدهما قلت لانم ذلك بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي ساوى الخاص لانا لسنا انا لا يمكن العمل بها من كل وجه ولكنه يمكن العمل بها من كل وجه ولكنه يمكن العمل بها من وجه لان التخصيص عملا بالخاص حقيقة وبالعام باقي مجازا والاصل فيما النصوص ان يعمل بها ما امكن لان القول بوجب العمل بها ما امكن ولا امكان هنا ما بينا ان موجب العام ما ساوى قطعي فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي ع التساوي لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي وذا لا يجوز اجماعا

فلو لم نقل انا قلنا بتحليل الرضاع وكثيره سواء هذا استروح في المايل المتقدمة على هذا الاصل منها ان قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة عندنا وقال ان فيه لا تثبت الحرمة الا بخمس رضعات متفرقات فيصير لكل واحدة منها مجتمعا بما روى ابن الزبير لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان وبما يرويه عائشة لو قالت كان فيما انزلت من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات فحرمن وذلك مما تلى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك ثبوت بالاول نفي حد عدمها وبالثاني تقرير حاله على الاول دال عليها ان المصة لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان فانتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس محرم اجماعا ولكنا نقول قولهم واحدها تكم انتفت الحرمة عن اربع رضعات بهذا الحديث والخمس محرم اجماعا العدد فيه لم تكن نفسه الاطلاق الارضاع وتخصيصها لعموم الايات وذلك لا يجوز بخبر الواحد هذا ذكرنا ومنها ان سباح الدم سبب من الاسباب اذا التجأ الى الحرم لا تقتل فيه عندنا ولا نؤذي ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فعند خارج الحرم وقال الشافعي له قتله فيه متدللا نقول هو محرم بعيد عاصيا وهذا قاربنا يم وبالقياس على ما ذا التجأ الى الحرم حاده بقتل عبده بالاطلاق فكذا اذا التجأ اليه بالقياس على الطرف فانه لو كان لعبده قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم وكذا اذا التجأ بعد الاجناء ولكن نقول قولهم ومن دخله كان آمنا مما تم لحرمة خصوصي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد بالقياس فان قلت قد خص منه من التجأ الى الحرم ومن وجب عليه القصاص في الطرف حاده فتقتص منها

منها ما قلنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد حجة قلت لانم وانا نكون من قبيل التخصيص ان لو كان ذلك متناولا النص ولكن ذلك انما المنع منه فان النص متناول الداخل فالحرم مع الحاده لا الجاني قولك كان فيه بعض صار كالمنتفي بناء الحكم عليه وانما سلمنا الطرف فلان الاطراف يجري مجرى الاموال كالمنفعة والاسرت للنفس لا للاموال الا ان الاسلام ثبت فيها تبعا للنفس فلم يحل قطع الطرف الحرم فكذلك يحرم هذا الاستدلال للزم ان لا تقبل الكافر ولا الجاني بعد الخروج من الحرم ايضا لانا نسماه صار آمنا ما دام في حاله مقيما بدليل وقوا استكمال بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الآية بناء على الغير الصارفة قوله تعالى ومن دخله راجع الى البيت لا الحرم لان الاول هو المذكور دون الثاني ولكن لم يتبادر ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الامن قلنا مدع الاول قوله اولا جعلنا حرما آمنا فجاز رجوع الضمير الى هذا الاعتبار ويدل عليه قوله في هذه آيات بينات مقام ابراهيم ادخله كان آمنا فجاز رجوع خارج البيت الى الحرم لانه ومنها ان العام متى خص بخص مخرجه المخرج المقرون من المقدر والاخطار عندنا لعموم قوله من كان مريضا او على سفر فقوله ويد اخر عليه في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فلا يجوز تخصيصه بما قال ان في ان الرخصة ترخص بها فلانا فانا بالمعصية وهي ان تقصر المسافة وعظمها ظاهر عندنا خلافا لمن قال فيها وانما قلنا لان لا يجوز العظم لان قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها يتعلق بعمومه حل الانتفاع بها فلا يجوز تخصيصه بقوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فليتزوج مما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات بشيء قبل انه لا تعارض بينهما عند التحقيق قلت ولا نحوز ان هذا الاستدلال ايضا ساقط في الشرع وذلك العظم لان الآية لا تساوله ومنها ان المولى متكن اجبار عبده الكبير على النكاح عندنا لان قوله ع وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم عام لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتبة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وهو ان المكاتب اذا ان قوي وهو ان الاحرار انفاذ عقد المولى عليه من غير رضاه وقيد بالعبد اذ اجبار الامة حائز اتفاقا ومنها ما يروى في تسمية هذا حرام لان النهي وهو قوله ع ولا تأكلوا مما لم يذكر الله عليه وانه للفسق عام لم يخصه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو قوله ع المسلم يذبح على اسم الله ذبح سمى او لم يسم وبالقياس على ما ذكر التسمية ناسيا كما قال به ان قوله لا تأكل متروك التسمية عامدا فخص منها فجوز تخصيص العامد ايضا بالقياس عليه لانا نقول الناسي ليس بتارك بل هو ذاكر شرعا اذ الشرع وضعه الحالة اقام النسيان مقام الذكر حتى قلنا على اصحاب القياس كما اذا اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامة لين معناه اذ هو مفقد فلا سمى الحمد واجابه عنه العلامة السنفي كما قد وصاحب التحقيق بان التخصيص انما يجوز اذا بقي الخاص ما يكن العالم وهنا لم يبق لحكم النص الا حال العدم فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا عليه فيكون القياس وخبر الواحد حجة معطلا للنص وانه لا يجوز بهذا نظر لان الآية بعمومها

سأول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذ والمتردية والمنخنقة والميتة فلا يلزم بعطف النصوص من تخصيص العام من النفي لبقاء غيره فيه هذا محل حداد ما في الكتاب ورد ذلك ان عام مخصوص لان ظاهره سأول النبيذ والطعام والشراب حتى عطاء الاجزاء الكراث شاربون ذكر اسم الله عليه فلا يكون مما في عين فيه فما ان جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه بتحمل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جايز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه ومنها ان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لان قوله ﷺ من ملك ذا رحم محرم عام سأول الكل فوجب العمل بعمومه ولما جاز تخصيص الاخ منه بالقياس على باقي الاعمام كما ذهب اليه ابن حنبل في له ومنها ان كل اهاب دبغ فقد طهر عندنا خلافا للشافعي في جلد الكلب ولما لكل في جلد الميتة لان قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر عام لان ايما نكره وصف بصفة عامة فيعم والعارض بينه وبين قوله عم لا تنتفعوا من الميتة باهابها ادمن شرطها المساواة في القوة وما روينا من الحديث اقوى لانه متفق في متونه دون ما رويناه والعام المتفق في قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله اولان الاهاب اسم لغير المدبوغ لغة فلا معارضة حتى ادمن شرطها اتحاد المحل مان محل الحديث غير محرى على عمومه اتفاقا لانه سأول جلد الخنزير والاكمى ولا نظهرها ان بالدباغ فلنا لا نم ذلك فان جلد الخنزير لا ندبغ قلة الابطه لان شعره غليظ ست من لحمه ولا ستثناء في الحديث اصلا وجلد الاكمى ان اصل الدباغ طهر لكن لا لحل سلخه ودبغه احتراما له فلا تكون مخصوصا منه ايضا ومنها ان العاصم ترخص برخص السفر في المسح كغيره عندنا خلافا للشافعي لان قوله عم يمسح المسافر ثلثة ايام وليالها عام باللام المفيدة للاستغراق عند عدم العهد فلا يجوز تخصيص العام منه قوله ما اما اذا خص منه شئ اعلم ان التخصيص عندنا وطء قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترزنا بالمستقل على سبيل المعارضة من حيث الصفير وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس على علوه الاشياء كذلك فلا يقال مقترن عن النسخ والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل فهو ان كل شئ اذا يعلم ضرورة ان الايمر مخصوص منه وخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من طلاق القبيل واما الحس فهو اثبت من كل شئ نفي القاصر الغير المستقل يبقى العام حجة كما كان قبل الخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا لان الظن اما حصل بالعام بعد التعليل وحلوه الاشياء الاقبل التعليل وهي مستقل اذا كان ذلك غير الكلام من الحس والعقل كذلك الان كل ما يوجب العقل او الحس خصيصه خلق وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فغيره الكلام فظهر بما ذكرنا ان مراد الماضين اذا خص منه شئ المخصوص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه

انه سقط الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وطوائف الشيعة ان الحنفي الحكم مخصص فذلك بان احتمال المخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي حتى العام وقال بعضهم ان كان المخصوص مجهولا كما قال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول وان كان معلوما يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص قطعا كما كان لانه لما كان كالاستثنا ملا تثبيل التعليل كالاستثناء والاستثناء اذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال آخرون انه تبقى حجة موجبة للعلم كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص حتى كان لم يرد اصلا كما لو نسخ اذا كان مجهولا لا جله يسقط بنفسه والاوتر في الحكم الباقي عليه وهذا تبقى حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لو جب العمل في الخصص شبه الناسخ بصيغته من حيث ان كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه وشبه الاستثناء بحكمه من حيث ان المراد من العام ما وراء المخصوص واذا كان كذلك فلخراجه باحدهما عينا لان في الحقيقة باحدهما عينا الغاء اشبه الاخر والاصل ان نجعله شبيها بالشبين ان يعتبر بهما كالفهم لما اخذ حظا من الباطن اعتبرناه في سلة الفي حتى ان اعتبار احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح فعلمنا اذا جهل دليل المخصوص اعتبار جانب الحكم وهو شبه الاستثناء واوجب سقوط الحكم اصلا لان المستغرق اذا كان مجهولا يسقط حكم صدر الكلام واعتبار جانب الصيغة وهو شبه النسخ اوجب العمل فيما كان قبله لان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط ما قبله حتى حكم العام كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام فلا سقط واذا علم اعتبار الصيغة وان اوجب سقوط لكن اعتبار الحكم اوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل فيما الا علم الا عتبار لان الاستثنا لا يقبل التعليل لكونه تكلما بالباقي بعد الثنيا فصار فاسد المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يقبل ولا تصلح تعليله يبقى العام حجة من حيث حجة تعليله لا يبقى حجة ومن حيث عدم صحته يبقى وقد كان حجة بيقين فلم يخرج عن كونه حجة بالشك المحض تطبيقا بالشك ولقائل ان يقول لما كان المؤثر عندكم ان المخصوص ما يصح تعليل نجعله بسبطل العام عندكم شئ فما يمنعكم من صحة تعليله ولكن كم يجاب عنه بان هذا التقرير بالنظر الى اعتبار الشبهين الزاما للخصم حيث كان الغاء احدهما من غير ملاحظة الى هذا المعارضة نحو التعليل بجنبتين وهذا التقرير يلتزم الالتزام ولو لم يحظ ذلك فلا شئ من المطلوب ايضا لان اصل التعليل لا يخرج من ان لا يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة تخصيصه بخص وما لا فلا يخص فيبقى على العام

قلنا صحيح

ملا سطلا العام بالتعليل بالكلية فان مثل فعل هذا متبقى لرسق العام موجبا للحكم قطعا فانا
بقى تخته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا فرق بينهما فان موجب العقل
لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين فمن ثم قلنا اشتبه اي ما وقع فيه
شبهة العام المخصوص من اصله حتى اشتبه انه هل سلم الباقي ام لا فصار نظير القياس اذ
شبهة في القياس في اصله حيث يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطا
فجاز ان لا يعارضه القياس ويخصصه فلا فرق حينئذ الواحد حيث لم يجز ان يعارض القياس لكونه اقوى حالا
من القياس لانه يفيد اليقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي او كذبه ولهذا اثرنا
القياس مخير القهقرى ... نظير الاستثناء من الفروع اعلم ان طلحة مسايل من الفروع
ساسه ما ذكر من الاستثناء من النسخ والتخصيص نظير الاستثناء وهذا ايناسب مذهب الكرخي مالو حلف
حر عبده او حي وميت او خل وحمرة صفقة واحدة تفسد البيع في القن واختيه اي الحي والخل
لانه لم يدخل في الايجاب اصلا فكون بايعا لملوك محل له خصته ابتداء وذلك باطل للجهالة وفي
البلد وان كانت الاستثناء منها حقيقة لكنه يناسب الاستثناء من حيث ان الحي واختيه لم يدخلن
الكلام مع صدر الكلام تناولا صار كانه متنع كما اذا باع عبدين الا عبدا لم يصح البيع لانه
البيع كله لما امتنع فان مثل هذا يبقى لرأي يصح العقد فيما عدا ي حيث لم يكن كل الثمن مقابلا
بالقن كما قال له ممن جمع بين نفع نكاحها وبين من لا يصح من المحارم ان النكاح جوز من يصح نكاحه
كل المسمى مهرا له فلما فرق بينهما فان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلا يبقى ثمنا
مبعضا من ثمن لكون مقابلا بباقي من الثمن ومعناه فلو قلنا بوجوب كل الثمن مقابلة القن لما
كان العوض منقسما على المعوض والمقصر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف باب النكاح فانه لا توزع فيه لعدم جواز الحل وانما تقابل بها بالاعتبار
المراجعة واذا لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المراجعة فلا ينقسم وصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث
ماله واذا عمر ميت نكون الثلث كله لزيد وكذلك اذا اوصى لزيد وجبار ... بخلاف ما لو رجع في
احدهما في البيع بين عبده وعبد غيره او بين عبده ومن مورثه او مكاتبه او باع عبدين له نهذا لا يبطل
قبل قبض المشتري او استحق احدهما فانه يجوز في الباقي وان كان قصير بعبدا بالحصة لان ذلك ما
حال البقاء لانها دخلت العقد ثم خرج احدهما صاله لحقها او لحق المسمى او لعقد التسليم
للاله وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد فصار ملحقا بالمسمى او لعقد التسليم
الثبوت فان المفهوم في هذه المسئلة خارج بعد الدخول وهذا ايناسب مذهب الفريق الثاني
... والبيع شرط الخيار نظير المخصوص اي من باع عبدين على انه بالخيار في احدهما
المخصوص من حيث ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء حكمه كما هو مختار علمائنا
وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب نظرا الى الصيغة لان الحكم في حيث انه داخل في الايجاب
يكون رده اختيارا للشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده اختيارا
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه
بالنسخ وشبه ما لا استثناء وهذه المسئلة على ارجح اوجه احدها لم يكن محل الخيار وغير معلوم من
كلا اذا باع هذا وذكر بالفن هذا بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني
لم يكن محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع لم يكن شيء منها
معلوما فلو رأيت كونه داخلا في الايجاب ليصح البيع والصور الاربع عائدة ما في الباب انه ظهر بها
بالصفة لكنه في حال البقاء الى الابتداء فلا يفسد البيع ولو رأيتها كونه غير داخل في الحكم فسد
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وغير معلوم بها فلان يجوز غير المبيع يصير
شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما لا يقبل الا جهولا فلا يدخل المبيع اما الثمن او
كلهما فاذا علم ان جهة النسخ لوجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء لوجب الفساد في الجميع
فرأينا الشهين وقلنا اذا كان محل الخيار وغير مجهول لا يصح البيع فيه الاستثناء واذا كان
كل واحد منهما معلوما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى تعتبر به شرط
الفاسد وملوان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع خلافا لما ذا باع الحر والعبد او المكاتب
والمبعضة صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند الجميع لان الحر
غير داخل في البيع اصلا وكذلك المكاتب كالاستثناء بخلاف ما لو باع عبده الا ثوبا فان النسخ فيكون ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع فلذا افترقا فليس وفيه بحث ... ما ذكرنا ان الاحتجاج شروع في
الرد فالمنقول على القائلين بان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة فقال ان ذكرنا ان الاحتجاج بالعمومات
المخصوصة من السلف لم يعبر نكير وذلك آية بوناحية بعد التخصيص بيان ذلك ان عليا رضه
حرم الجمع بين الاختين وطء ملك اليمين ومع احلتهما آية وعلى قول من اوملكت ايمانكم حرمتهما
آية وعلى قول من جمعوا بين الاختين توقفت المعارضة فرجح المحرم احتياطا وواقفه
عثمان له وهذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل حاسنة لا يعلم الا بيقين
مع حصر صحابة فانه قد حصر من الاولى الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
ومن الثاني الجمع منها للعدة فحصر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فدل على الاجماع وايضا
احمت الامة في الشكل حدث الاخيرة الثانية وهو حرام وعدم الخطر بالخط الحرمة في حق البيع

في غير الاشياء عند التساوي بخلاف المقلبة بغير المقلبة جائزة للجوز ذكر وان تساويا اتفاقا والفرق بين الاماعين ان الاول سكوتي وهذا قطعي واستدل ابو حنيفة به لهذا حين دخل بعداد على جواز بيع الرطب بالتمر متفاضلا بقوله الرطب لا يجف من التمر فكلوه تمرا اولا فان كان تمرا جاز اجماعا والحديث وارد في العرايا وهو قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز باخره وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم مع ثبوت الخصوص الذي ذكره قول بعام ان العام الذي قد خص منه شئ لا يسقط الاحتجاج به هو له فعلى هذا قلنا اي فلان العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا الحجة العاقل البالغ اذا زوجت نفسها من كفو سقط النكاح بعبارتها عندنا خلافا للشافعي به اذا ثبت وهو قولهم يقع فلا تفضل من ان تكون ثيبا فتمنع من النكاح واضاف النكاح اليهن وذلك دليل تصور النكاح منها غاية الامر لم تكون الامة والصغيرة مخصوصتين منه وذكر لا يساغ الاستدلال فيها وراء ذكره لما قلنا ولذكر قلنا ان الاب لا يملك اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي به لان قوله عم ثنتان امرأة النساء ايضا عين مقتضى قوله لا يجوز الاجبار وهو عام متنا وقول البالغة ايضا غاية الامر انه قد خصت منه الامة والصغيرة فذلك لا يسقط الاحتجاج به هو له ثم العام اقسام اي فسمان عام صيغة ومعنى وهو ما لم يكن في اللفظ ما ينبئ عن معنى الجمعية وقيل الجمع المنكر ليس بعام واختيار المصنف به انه عام ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه وقابل لم نقول القول بعموم الجمع المنكر مشكل لان العام عندكم قطعي الدلالة فما تأول اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع من الدلالة الى غير النهاية على سبيل البدل فلا يكون له دلالة على العين ولا على شئ منها على العين فلا يجعل الظن بالحكم فما تأول فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس بشامل للجميع قطعا حتى خرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء فكان اللازم ملزوم استغناء الملزوم ممكن الجواب عنه اما عن الاول فمن قال لانه لا يتناول شيئا منها على العين بل يتضمن محمولا على الجميع قطعا عند عدم المانع حقيقتا في العموم وعلى الدلالة عند وجوده. لنسلم ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد واما عن الثاني فلانهم اتفقوا احتمال التخصيص على مذهب القائل بعمومه حتى صرح الامام فخر الاسلام به بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا صرح الامام صاحب التحرير وبحث محي الائمة في الصفة انه يجوز

جواز الاستثناء من الجمع المنكر والقسم الثاني وهو ما يكون عاما معنى لانه دال على الافراد لا صيغة حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن الجمعية والتعدد كمن وما الا ان الفرق بينهما ان من عام فيما يعقل ويحتمل العموم فيما لا يعقل مجازا فالاول يدعي انه من علق كمن لا يخلق جاز في التفسير ان المراد بمن لا يخلق الاصنام وما بالعكس من ذكر قال الديع والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله يدع وكذا وما طحاها وما سواها هو له قال الديع وعزم من يستعون اليك مسكن لحي من العرب بالليل ضمير الجمع ولهذا قال علماؤنا ان من قال لعبيده من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا وكذا لو قال لنسائه من شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا طلقن جميعا لان كلمة من تقتضي العموم تركه كمن قال لغيره من دخل هذه الدار فاعطه من سأل درهما كان له ان يعطي كل من دخل درهما لما قلنا ومن قال لجاريتيه كل واحدة بطلاقك علما ما فانت حرة فولدت غلاما وجاريه لا يعتق لان كلمة ما عامة فان الشرط كون كل منهما البطن غلاما ولم يوجد فلا يعتق هو له وكذا الكل اسم جمع اي كل لفظ وضع لتعدد مع انه لا واحد له من لفظ عام معنى لا صيغة كالناس والجن والقوم والرهط والكل والجميع الا ان كلا واحدا من كلمة الجميع والكل ومن بقارق التحرزي المعنى والى اما كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عموم افرادها على سبيل التكرار دون التكرار حتى اذا قال لكل امرأة تزوجها من طالق يطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم يطلق على المرة الثانية والجعل كل فرد كان لمن يعد غيره، وهذا معنى قولنا كل واحد اي كل امرأة لي يوجد بعد هذا الوقت من النساء طالق ولو اربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا سبيل لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت الدار فانت طالق واذا دخلت على المعرف اوجبت العموم اجزاء وهذا معنى كل الجموع الفرق بين المعنيين ظاهر ولهذا فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وقولهم الرمان ماكول فقد قالوا الاول وكذب الثاني اذا القشر غير ماكول وقال محمد في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلث ولو قال كل تطليقة تقع واحدة وبهذا ظهر ان قول المصنف به وفي كل منهما الانفراد محمول على ما اضيف الى النكرة واما كلمة الجميع فانه تعرض لصفة الاجتماع واما كلمة من فانها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد ومن اختلاف مجاريها صار احدهما محتملة حتى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا

وجب لكل واحد منهم النقل تاما لما انه يوجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين بانفراده كان ليس معه غيره والاول اسم لمن يستحق عليه غيره وكل واحد منهم
كذلك فلذلك اذا حال جميع من دخل هذا الحصن او الفلة من النقل كان افضل عشرة معاجيث
يجب نقل واحد بينهم جميعا بالشركة وتصير النقل واجبا لاول جاعة يدخل ومن قال من يحمل
هذا الحصن او الفلة من النقل كذا فله فضل عشرة معاطلب النقل لاحدهم الاول لانه لان الاول
اسم لعدد سابق فان وصل بنفي ان يستحق ان كل الجميع لانه يحكم في الاجتماع قلنا نعم ولو حكم
في الاجتماع وكلمه الاول من الفريقين فلو حمل الجميع على الفريقين يصير وجوده كعدمه ولو حمل لاول
على السابق مطلقا من غير اعتبار الفريقين لم يلزم من ذكرنا فاءه لدلالته على السبق الزمان افتقاد
من هذا الكلام عند عدم علمنا بكلهم من فانه محتمل للقصر على سبيل الحقيقة ولهذا لو قال لم افتقاد
الدار استهام الجواب بالواحد حصول ردكما استفام بالجاعة وكلمة الاول محكم في الفريقين فيحمل المحتمل
على المحكم هذا اذا دخل العشرة معا فلو دخلت فرادى كان النقل للاول لان الفصول السلة اما ان
كلها كان من فاطم لوجود الاولية في الداخل اولا واحدا فيها في الباقي واما في الجميع فالقياس ان
لا يستحق الفريق الاول منه لانتفاء صفة الاجتماع وان وجدا السبق الا انهم جعلوه مستحقا للنقل لانه
يصدق انه جميع من دخل اولا الا ترى ان من قال لامته ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما واحدا او اما يعتق كما اذا حال اذا كان ما في بطنك غلاما هذا هو الحقيق بهذا الموضع وقال زفر لا
استحق الفريق الاول في فصل الجميع الكل لانه يصير مستعارا لمعنى الكل ومعناه ان الفريق
الوصول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز وهو فاسد نظرا لانه في جاله
التكلم لا يجد لم مراد احدهما معينا وان اراده كل منهما سافى اراده الاخر وان صاحب النقيح مع قوله
انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على احدهما استحقاق الاول النقل سواء كان
واحدا او جاعة والسان انه اذا كان الاول جميعا استحق كل واحد منهم نقلا تاما مهما نراد
الامر الاول فلسب بعد تسليم ان الكل الافرادي يدل على معنيين حاصل كلامه راجع الى ان
الجميع مستعار في الصورتين لانه في الصورة الاخيرة فقط وهو فاسد لانه في حد ذاته
كاما ومتلوا بنا من الفاظ العموم الاان منها فرق من حيث المعنى وكلا من دخل هو له وكلما اعلم ان
عمومها قال المدبر كلما تزوجت جلود علم بدلنا جلودا غيرها ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال
كل امرأة تزوجت امرأة نهي طالق فتزوج امرأة مرارا يطلق في كل مرة لانها تقتضي عموم التزوج وبتا
مالم يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلق فيه بعد كلامه وكذلك اينما يدخل الافعال

الاحتمال لكن يقتضي عموم مكانها حال الله يوانما نقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا لم الالف
واللام اعلم ان الالف واللام اداة خلافا لمن اسم فزاد كان وجعل وكان لغير معهود يصرف
اليه اجماعا وان لم يكن ثمة عهد فيحمل على الاستغراق عند بعض المحققين وعلى الجنس عند المتاخرين
وهو اختيار المصنف الا ان المقام اذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس واذا كان استدلاليا
او لم يمكن حمله على الاستغراق يحمل على ادنى الجنس حتى يبطل الجمعية وتقدير مجازا على الجنس فلو
لم يصرف الى الجنس وقضينا على الجمعية يلزم الغاء حرف التعريف من كل وجه لانه لا يمكن حمله
على بعض افراد الجمع لعدم الاولوية اذ التقدير انه لا عهد فتعين ان يكون للجنس وحينئذ لا يمكن
القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
فحمل على الجنس بطريق المجاز وهذا اصح قول مشايخنا ان الالف واللام اذا دخلا على
الجمع يبطل معنى الجمعية ويقع على الواحد والكل بطريق الحقيقة كما في قولهم انما الصدقات للفقراء
ومسايل ايمان الجامع وكان يرد عليه ان الحمل على الجنس ان اخرج اللام عن الالغاء فقد اذى
الى الالغاء بصيغة الجمع فنقول ولو صرف الى الجنس اشارة الى الجواب عن هذا ولو تعذر انا لم نسلم ذكر
بل له حملناه على الجنس يكون جنسه عاما لامرين اما التعريف فلانه تعريف الجنس واما الجمعية فلان
الجنس وان كان مفردا من وجه فان صنه مع الجمعية لان كل جنس يتضمن معنى الجمع وكان العمل بها اولى
من اهدارها كيف وقد قال الله مع لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تختم بالجمع اجماعا
فان فصل الغاء اللام لازم على هذا الا التقدير انها لان الجنس لما كان معرفا بالاسم فلا يفيد
اللام شيئا زايدا فلنا لا نم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة
في الاذهان والصاحب الكشاف في لام قوله الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة
الى ما عرفه كل احد من الحمد ما علم من بين اجناس الاثنا على هذا الغاء تقرر هذه الجملة
ومنه نظر من وجوه اما اولا على هذا المحل يلزم الجنس من قبيل العام مع عدة من اول
الكتاب من الجاحث ما تدافعان واما ثانيا فلانه خالف قولهم ان العام يوجب الحكم
قطعا لان في الجنس تعين الافراد مع احتمال الاعلى على ما مر ولهذا قالوا لو قال الطلاق
يقع الواحدة الا الاقوى الست واما ثالثا فلانه يلزم لم نكون قول القايل كلهم بيان
تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الامة انه تاكيد واما رابعا فلانه يلزم لا يصح
الاستثناء من النساء والرجال واللازم منتف اجماعا فملزوم مثله سروع في المقرون

بيان
تخصيص

على الاصل المذكور بيان ذلك انا قلنا ان الوضوء يجب لكل صلوة سواء كانت من فروض
الاعيان كالصلوات او من فروض الكفاية كصلوة الجنازة او من الواجبات كصلوة العيد
او من النوافل كالسنن والتطوعات لان اللام في قولهم اذا قمتم الى الصلوة للجنس لافادة
العموم اذ الصلوة بدون الوضوء ما كانت مشروعة اصلا اذ شريعتنا لم تكون ذلك بعهود
متداول كل واحد منها لوجود معنى الجنس والقايل لم يقول لانم ان انتفاء كون الصلوة مشروعة
بدون الوضوء يستلزم انتفاء العدد لم لا يجوز ان يكون الجاب الصلوة بالايات الدالة على
سانحا على هذه الآية فلا تكون متناولا لغير فروض الاعيان سلمنا ذلك لكن انما يكون
ان لو كان متناولا عليها على سبيل التواظؤ وهو ممنوع بل على سبيل المشترك بين الصلوة ذات
الاركان وصلوة الجنازة كما اختاره البعض او متكك منها كما اختاره البعض والحق ميل
المصنف كما اشار اليه في الصفحة الثانية من مسئلة الحلف وعلى التقدير لا يتناول صلوة الجنازة
لما مر انه اعلم ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا دون الفاحشة على ما عرف
في موضعه اذا عرفت هذا فنقول اذا وكل بشراء ثوب فلابد من بيان جنسه اي نوع من
الكتان اما اذا عرف فقال فاخشه لان الثوب ساون الملبوس من الاطلس الى
اللام هنا للجنس فيتناول الادنى فكانه قال وكلتك بشراء ثوب فصح الوكالة بدون بيان جنسه لان
بذلك لكانت الوكالة صحيحة كذلك اذا لم يعرف ان الكتان او الخز ثوب اي ثوب وليوضح
كان ان في عين الاول للتبين اللام في للعهد ولو اعيدت منكرا كان غير الاول لان
النكرة معاد واحدا غير عين ولو اضيفت الى الثاني كان غير الاول والثاني
هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر
سر آخر فلا يغلب عسر يسرين لما ذكر ان اليسر منكرا والعسر معرفا اراد الطبرسي
ء الدنيا والاخرة في العقبى وعن القتبي قال كنت يوما مغموما بالبادية فالقى في روعي
قول من قال ارى الموت كما اصبح مغموما له اروح مشمرة بالليل هاتفا من السواد
الا ايها المرء الذي الهم به ترح وحداثت بيتا لم تزل في فكره تتبيح اذا اشتدت بك
العسرى فتكرم الم نشرح لعسرين يسرا فكرته تفرج قال فحفظت الابيات وفرج
الله عني وقال الامام فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان
هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القايل ان مع الغداة درهما ان مع الدار رجلا
لم يكون معه درهمان بل هذا من باب التاكيد وان سلمنا ذلك فاخذ احد على الاكيد فاوجه قول
ابن عباس وابن مسعود رض قلت كانها قصدا ان العسر ما في قوله يسرا من معنى التفخيم

التفخيم فما ولا يبعد الدارين فيذكر يسران في الحقيقة حلت فظهر بهذا ان الجمل على
الغيبة والعينية في المعرف والمنكر عند عدم المانع لا مطلقا ولذا قلنا ان الكتاب
الثاني في قوله يع وانزلنا اليكم الكتاب بالحق مصدق لما بين يديه من الكتاب غير الاول
وان العبد معرفا والمكاتب الثاني في قوله يع حتى يؤدي مكاتبه غير الاول واعلم ان
هذا الاصل لا يحتمل بالعرف اللامي على ما توي في غيره ايضا قال محمد في الجامع الصغير رجل
قال لعبد سماه للعلان ثم مال في ذكر المجلس اوفي مجلس آخر عبد سماه للعلان معه له الاول
مجلس له السادس واحد لان السادس اعيد معرفا اذا الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول وعلى هذا لو قال لوكيله اشتر لي هذا العبد ثم قال له اذا قبلت بالف
في مجلس واشهد شاهدين عدلين ثم اشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر على اقراره بالف او
اكثر او اقل لا يجب المال لان جميع اذا دعى الطالب ذكر لان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية
الثانية غير الاولى وقوله تعالى اشهاده اراد به الاسماء الغير كما حاجة لو اشهد على كلام موطن
شاهدا واحدا على المال واحدا اتفاقا والمشهد المجلس وقيد به لانه ان اتحد المجلس يلزم المال
واحدا اتفاقا فلا فساد اتحد الشهود والمشهد حتى لا يجب الا مال واحد استحسانا لان
العبدة في المال فمالو كتب هكذا في اقراره بالف واشهد شاهدا من في مجلس ثم اشهد شاهدين آخرين
في مجلس آخر حتى تكون المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى ملء الفلك صار المال معرفا
فكون عين الاول وعلى هذا لو قال لعبده الذي اشتريته من فلان بالف درهم ثم قال لعبد آخر
جئت الا كثر لان هذا الاصل غير مات عند علما بل للدلالة العهد فان العهد الاخفى يكرر
الاقرار بمال واحد من لدن كلام واحد للاستيناف والمال لا يجب بالشك فلا حتمال
قال في المرتين فمن هذا العبد يلزمه مال واحد وان اختلف المجلس اجماعا وان بين سببا
مختلفا مثل ان قال لاولا من هذا العبد وثانيا فمن هذا الجارية يلزمه المالان اجماعا بخلاف ما
لم النكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة اذا وقعت في حيز النفي بعد العموم سواء دخل
النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار
لكن عمومه انما ثبت ضرورة صحة النفي لان النكرة بمفردها لا تعم وضعا وسان الضرورة يتوان
النكرة ما كانت حقيقة لمفرد شايع في جنسه وذلك الجنس يعم القول ما سفا جميع افراد ذلك الجنس

من النفي مثلا وفي موضع الجر نحو ما كل تمرة وما مررت بكل رجل وفي موضع الجزاء كقولك ايّ رجل تضرب اضرب ومن موضع الجزاء كقولك ايّ رجل تضرب اضرب ومن موضع الخبر كقولك ايّ رجل في الدار فهو عندي ومن موضع الحال كقولك ايّ رجل تضرب اضرب ومن موضع الاستثناء كقولك ايّ رجل في الدار فهو عندي ومن موضع الحال كقولك ايّ رجل تضرب اضرب ومن موضع الاستثناء كقولك ايّ رجل في الدار فهو عندي ومن موضع الحال كقولك ايّ رجل تضرب اضرب ومن موضع الاستثناء كقولك ايّ رجل في الدار فهو عندي

ثم اعلم ان كل ما ذكرناه من الاحكام في النكرة المفردة فهو ثابت في النكرة المضافة والمشبهة بالمضاف لان المضاف والمشبه بالمضاف يشبهان المفرد في كونهما لا يفيدان العموم الا بالقرائن فكما ان النكرة المفردة قد تكون للعموم وقد تكون للخصوص فكذلك المضاف والمشبه بالمضاف قد يكونان للعموم وقد يكونان للخصوص

فالمضاف كقولك غلام رجل وثوب زيد فانه يحتمل ان يكون المراد غلام رجل معين وثوب زيد معين ويحتمل ان يكون المراد غلام كل رجل وثوب كل زيد والمشبه بالمضاف كقولك ضارب رجل وضارب زيد فانه يحتمل ان يكون المراد ضارب رجل معين وضارب زيد معين ويحتمل ان يكون المراد ضارب كل رجل وضارب كل زيد

واعلم ان المضاف والمشبه بالمضاف اذا كانا للعموم فانهما يفيدان العموم على سبيل البدل لا على سبيل الشمول والاستغراق كما في النكرة المفردة

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والفرق بين الشمول والبدل ان الشمول عبارة عن ان يكون الحكم ثابتا لكل فرد فرد على حدة بحيث لو انفرد كل فرد عن الباقي لكان الحكم ثابتا له والبدل عبارة عن ان يكون الحكم ثابتا لكل فرد لا على سبيل الانفراد بل على سبيل ان يكون ثابتا لكل فرد بشرط ان يكون ثابتا لغيره

فالحاصل ان الحكم في الشمول ثابت لكل فرد على سبيل الانفراد وفي البدل ثابت لكل فرد لا على سبيل الانفراد

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

واعلم ان النكرة المفردة اذا كانت للعموم فانها تفيد العموم على سبيل الشمول والاستغراق لا على سبيل البدل

والدليل عليه ان قولك ما رأيت رجلا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل الانفراد بحيث لو رأى واحدا منهم لكان كاذبا في قوله ما رأيت رجلا

ولا يفيد نفي رؤية كل فرد فرد من افراد الرجال على سبيل البدل بحيث لو رأى واحدا منهم لكان صادقا في قوله ما رأيت رجلا

لان من رأى واحدا من الرجال فقد رأى رجلا على سبيل البدل ولم ير رجلا على سبيل الشمول والاستغراق

ع موضع الاثبات بحث عندنا لكننا مطلقة ومحل المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات عندنا ول واحدا غير معين وحال ان نفي انما يتعلق العموم حتى حال ما تؤيد قوله
ع لكفارة الظهار انها عامة حصت منها الرقبة والسلامة والعيباء اجماعا والتخصيص بدون
التعميم محصل الكفارة منها بالقياس على كفارة القتل والجامع ان كل واحد منها تحرير فلا يكفر
قلت هذه مطلقة لا عامة لانها اسم فرد فتتناول واحدا على احتمال وصفة دون وصف ولهذا
لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة فلا يكون
محملا للتخصيص لان مقتضى سابقة التعميم غاية الامر انه محتمل التعدد ولكن يمنع العمل
بموجب المطلق مكان نفيا ونسخ النفي بالقياس لا يجوز فان قلت لو لم يكن عاما
لما جاز تخصيص الزمنة منها قلت عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان
الرقبة اسم للبنية عند الاطلاق يتناول ما هو موجود من كل وجه وفاقت جنس
المنفعة كما لمشي في الزمنة مثلا معدوم وهالك من وجه حكم بتناوله النص عند اطلاق
اسم الرقبة حملا لكون تخصيصا حال الامام الغزالي به هذا اهول لا يرتضيه منتسب
الى التحقيق فانا نضطر ان نعلم ان اسم الرقبة ينطلق على الصحيحة انطلاقا على السليمة
ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازا لكان تسميتنا انسانا وآدميا ولاشتهى
الى الفهم هذا المذهب فذ مسكة عقلا م نقول لم لم اجزا مقطوع اليد والرقبة
مطلقة ولم امتنع اجزاء الاخرس والحامله كاملة وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخطاء
فهم هذا الكلام منه قلت والجواب عن اعتراضيه ظاهرا ما عن الاول فلانه ليس النزاع
في جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنا نقول انما عند الاطلاق ننصرف
الى الكامل لما عرفان المطلق ينصرف الى الكامل وليس مراد هم بذلك انها حقيقة في
الكامل مجازا في القاصر بل ما حقيقته فيها الا له بنا وله الكامل منصرف اليه من قبل
المجاز كالعين تمام مخصوص باب ما تركل به الحقيقة اما ما الدليع واما ما عن الفاني فلما ذكرنا
ان غايت جنس المنفعة معدوم من وجه حلا تناوله المطلق ومقطوع اليدين غايت
حس المنفعة وهو البطش لوجود احد جزئيه حل هذا حلال فيه حتى لو قطعت الاخرى فوات
البطش بالكلية فيندرج تحت المطلق لوجود احد جزئيه حلال الاخرس غايته غايت جنس المنفعة وهو النطق
حلا مندرج تحت المطلق فلذا لا يجوز تحريره فبنيت بما ذكرنا ان ما قطعوه من الحلاص
عن بطلته فضلا عن الزحاء وان علما نا له اعلى كعبا ان يلحق بذيلهم فبارعى المقال

نعم صح

اسقاط بعده المشبهات حلت واظن ان هذا نزاع لفظي اذ لا خلاف ان الرقبة مطلقة لكن
اطلقة قد تسمى عاما وتقييده تخصيصا وغيره هذا الاصطلاح مخالف لما في الحفظ العام
بذلك الاصطلاح فظن علما وانه اراد به المصطلح الاصولي وشنع احلمه حال ان الحاجب
هذا اجاد ولكن نكره قامت قرينه على ان الحكم غير مختص بواحد من جنسها وعلمه قوله في علمت
نفس ما احضرت والذي لان عتقه مطلق الكتاب نسخ له لم تعتد جواز الطواف
بالطهارة وجواز الصلوة بقراءة الفاتحة وتعديل الاركان كيلا يلزم نسخ المنصوص المتقضيه
لفرضيتها على الاطلاق بخبر الواحد فان صلى حلعتقه بعدم جواز ما دون الاية وهذا عين
العتمد ولسلمان قراءة دون الاية لا تسمى قرانا بحرفا ولهذا لا الاخت به في الحلف فلم تناول
اطلاق النص ولا يلزم بعتمد جواز المسح اشاره الى الجواب عن اعتراضين يوردان
على ان عتمد المطلق بالخبر لا يجوز احدهما ان قوله فامسحوا برؤسكم متقيد بالطائفة حرارا مطلق
عليه اسم المسح وانتم قيدتم ذلك بالربع بخبر المغيرة رض وثانيهما ان قولهم وارجلكم الى الارض
ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يقتضي جواز الترخص للضارب في الارض مطلقا وقد
قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد فاجاب بانا لا نم انها مطلقان بل هما مجملان في حق
المقدار والمتراع في لسان المجمل بالخبر جايز بيان ذلك اما في اية المسح فلان الباء في قوله
في اية المسح بعدي الفعل الى محله فيتوجه بها الى المحل كما في الاية فتقتضي الالة على هذا التقدير
مسوحية بعض الراس وهو محمل يحتمل السدس والربع والثلث وغيرها وما روى المغيرة به
ابن شعبه رض انه مسح على ناصيته صار بيانا لم ولا يعدل المجمل الى ما لم يكن المعول به فعل البيان
والمكن العمل به لانه لم يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض لانا نقول لم يرد ذلك
باجماعنا فان الشافعي رض يقدر بثلث شعرات ولان ما مسح ما دون ثلث شعرات لا يعد ماسحا
بالراس عرفا كذا في الامام السرخسي رح ولو ان ذلك محمل بفعل الوجه فلماذا لجاج الى الباب
والمشت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم ما حرا البيان عن وقت الحاجه وذلك غير جايز اجماعا لانه
لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل ولا بالنقل الينا ولو سلم الاولين فلا منفعة لنا حتى
ينسبه الى الرواة لحضروا وضوء رسول الله ﷺ اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا
عنده وضوء رسول الله ﷺ ولو سلم الساطة والنقل الكابر المهاجرة الذين استندوا الى روايته
عنه وبلغ الى المشهورة لان هذه حادثة تعم بها البلوى فلم لم تثبت ذلك علما انه لا اجال في الاية
واما في اية التقصير فلانه لس المراد بها مطلق الضرب في الارض اجماعا بل ضرب مخصوص وذلك

جهد فصار وقوله ثم مسح الخ يوما وليله والماخر المشي اياما وليالها بيانا له ووجه ان الماخر يحمل باللام ما ستغرق الجنس لعدم العهد وما قتضى تمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام وليالها والمتصور لمسح كل مسافر ثلثة ايام الاولى لكون اقل مدة السفر ثلثة ايام اذ لو كان اقل من ذلك لخرج بعض المسافرين على استيفاء مدة الرخصة فخلاف الحديث لبيان اقل مدة السفر اذ لا منع من الزيادة اجماعا والعامل ان المفهوم عدم كون مظلوما ينطلق عليه اسم المسح والتقصير في الارض مرادا ان كان سبب الاجمال يلزم ان لم تكن قولية فاقرأ ما تيسر من القرآن مجملا للاحاديث الآية ليس مرادا اجماعا وان كان ينطلق عليه اسم القرآن حقيقة بدليل صدق تعريفه عليه واللام منصب مستغنى المذكور وهو ممكن لجواب عنه والمراد قائلا اي والان بيان المجمل خبر الواحد جايز بدليل جواز اداء الزكوة الى صنف واحد خلافا للشافعي لان الكتاب وملوقوله ع اما الصدقات للفقراء المجاز في حق وجوب الاداء الى كل الاصناف وجواز الاقتصار على البعض لان اللام في قوله ع للفقراء للتمليك وادعاء ان الاصح هو الجواز بالاقتصار على البعض مختل للعاقبة كما ذهب اليه ابو حنيفة وح يجوز الاقتصار على البعض فصار الكتاب مجملا في حق الاداء وقوله ع خذها من اغنيايهم وردها على فقرايهم بيان انه جوز الاقتصار على البعض لانه ع امر برد الماخوذ من كل طايفة الى فقرايهم من غير تعرض للاصناف فاذا حمل اللام للعاقبة فالطريق المجاز فكذلك هاهنا فقوله لانه قول الخ ذكر لكل مشترك لاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة قال الله ع فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقال الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى تلفيل المجهول واستعقا قه على تقدير امكانه سماه بيد جانب المجاز فيصلح معارضا له والمشترك ما اشترك فيه معنيان او اسام لاجل سبيل الانتظام المراد بالاشتراك لم يكونوا بالوضع وقولنا اشترك منه لغوي والعرفي اصطلاحي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه فالمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد وقيدنا بالتعدد ليخرج منه الاعلام لجواز لم يكون المشترك موضوعا للمعاني او لاسامي ما كالعين او بقول اراد لم يكون المراد بالمعاني ما عدا معاملة الاعيان كالشرى والنهل فالمراد بالاسامي الاعيان بان لم تكون موضوعا للمذامرة ولا حمرة خلافا للعام فانه موضوع للاشتراك بطريق البدل واحد من الجملة بيان الحكم المشترك بعد تمام الحد اي لا يجوز لم يراد من المشترك الا واحد من موضوعاته كالعين يتهايان في الاشياع بالعين المشتركة فان في نوبة احدها لا يجوز للآخر التصرف فيها كذلك لم يكون المراد بالمشترك المعنى الآخر منه عند اراده احد معنييه وهو اختيار عامة الاصوليين وان الحسن البصري اراد تهاتها والصحة لنا انه لو لم يعم الجمع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لجاز الاول لكون غير موضوع

موضوع للجميع بما يعاق المدلوله وكذا الثاني اذ لا علاقة بين الجمع وبين كل واحد من الجنيين يعرف بالتامل وقال اصحاب الشفيع لانه يلزم لم تكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي ومجازه معا والمعنى المجازي وهو الجمع وهذا لا يجوز وهذه نظر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز جايز عند القايلين بعموم المشترك فلا تكون حجة عليهم على ان الجمع ممنوع نظيره بالعامل في (مسلة القراء والعين والصبر فان العين اسم للناظرة والشمس والميزان والذهب والماء وللنقد من المال وللشيء المتعين والقراء للطهر والحيض والصبر للبيل والصبح وكل الموقن بشرة تامل ليترجح بعض وجوهه ليلا يلزم تعطيل النفس اعلم ان رجحان بعض وجوه المشترك قد تكون بواسطة التامل في صيغه وقد تكون بالتامل في مساقه وقد تكون بالتامل في غيره كرجحان حمل القراء على قوله ع دع الصلوة ايام اقرائك في الطهر دون الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم فاما الطهر فلا اجتماع فيه واوعن الاقلاء بمعنى قراء الانتقال من مكان الى مكان والاصل في الدم ان الطهر ليان الدم مستقل من الداخل الى الخارج هذا قيل وفي الوجهين نظر اما الاول فلان لانم ان لا انتقاء الطهر بل هو استصحاب حال الحال على الحال واخذ البيان لوضع لما دل القراء على الطهر وضعا فانتفى الاشتراك وهو خلاف الفرض وبالتامل في السياق ايضا وهذا لفظ السلانة كذلك نرى ان بالتامل في غيره وهذا ما نقل عن قوله ع طلاق الامة تطقتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة اذا تحرر الرق بتنصيف ما ثبت وجعل الحرة الثاني التبديل او وقتي وجعل الطهر المتعقب من العلة مرادا لرجحه بدليل انه لا يجب الاعادة الشغل او قوله ع والمعوق للبراة طهرا لحيض دون الطهر كمن اقر بغصب شيء لم يتم وضوءه لكن ذكر بعض المعاني بالتامل في كلام المتكلم من غير رجوع الى بيانه لا لم يكون ملما الا لان تشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتامل لان لفظ الغصب لسي بمشترك فمعنى ان جواز ترجيح بعض الوجوه من المشترك بالتامل يطرد وقوضا ان التامل في لفظ الغصب، فمن اقر بغصب لفلانه ان المغصوب لا لدلم يكن به لا ستوفاء حق لا لصدق المقر انه قد ليس بما يستوفي كمن توانه وكرمه من ماء وذكر لان الغصب عاد الى ما كون مما يجري عرف الشيخ والقشه وله عرف عادة الناس فيكون الاقرار بالغصب اقرارا بما هو لا يستقيم فاذا فسر بعد ذلك بما يليق بالكلام كان راجعا من اقراره وذلك باطل فلا يقبل لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتامل فيرجع في ذلك الى بيانه لان الاجمال من قبله والبيان على المجمل ثم لم والاول ما يترجح من المشترك المتاول بما خوذ من اكثر اداء راجح واقوى اذا تعذر وصرفت لانكى مع ما تلت من وجوه وضع اللفظ او صرفت اللفظ عما تحتمل من الوجوه الى ما تعين بوضع او في فقد اقوله الله اعلم الكون من المشترك نبي يلازم بل اذا ما راد المراد معلوما عند ذا السامع بدليل غير مقطوع به من المحل والمشكل والخفي قاول ايضا دلا على مشكل لفظ البيان وعلى هذا لا يكون مراد من المشترك معنه الحقيقي بل ما فيه خفاء سواء كان منه او من غيره والا لا كون التعريف جامعا لغيره كالمطلق المامول على ما يرجح بعض وجوهه بالراي يطلق على ما يرجح ذكي لجواز احد جزئيه تحريم قراءة الحايض

الرابع دليلا يوجب علية الظن سواء كان قياسا او غيره ثم قال الزوج لامراته انت بائن البتة او ثلثا حال مذاكرة الطلاق فانه يرجع جهة ارادة البينونة عن النكاح وان كان يحتمل البينونة من الاخلاق والكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر فصار حالها حال لو اراد ان يطلقها بائنا بالاخلاق والكان لان هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر فصار حالها حال لو اراد ان يطلقها بائنا بالاخلاق بل اولى لان ارادت البينونة الحسية وعلى البينونة في الكان مثلا لا تصدق قضاء لان الاخلاق الظاهر وقد عضد عليه لانقال هذا على ما قال وهو فصل دقيق ما قال وبين على ما فسره لا فسره مراده به مصنفي لان قع الطلاق لان الرجحان للمفسر عند تعارض المأول لان نقل المجمل بالمأول والحكم به واجب عند العوارض المزاحمة بتقريره بقع بعد الحكم بوقوع الطلاق فلا يقبل حتى لو خلا من هذه القرائن قبل تقريره والحكم بوقوع الطلاق وحاصل جوابه ان التعارض سهنا لقد سقط وحلو الحال والزمان والترجيح بعد التعارض والله اعلم بالصواب

اعلم ان البيان عبارة عن اظهار المتكلم مراده للسامع وكون هذا القدر اظهار المراد للسامع يتفاوت ظهوره وهي اربعة واحدها يدل ارجحه ووجه الحصر ان الكلام ان ظاهر المراد للسامع او لا والاول اما ان لا يكون مقرونا بقصد المتكلم وعدم الظاهر او مكون وهو اما ان لا يكون محتملا للتخصيص بغيره والتاويل وعدم النص او الاول احتمل التخصيص بغيره او لا يحتمل والاول ان لم تكن ظاهر المراد فما لم يكن كذلك عدم ظهوره لغير الضعيفة وهو الخفي والثاني الضعيف فان امكن دركه بالتامل سمي المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا منه المجمل والا فالمتشابه اما الظاهر فهو اسم لما ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة وقوله اظهر المراد منه بعرف الاستعمال اخراج به الظاهر بالمعنى لان اللازم بعرف الشرع او الحساب ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا لغيره ولكن احتمال التخصيص حتى خرج الحكم فيكون ما نعا قول الزيادة على النص ما زاد زيادة وضوحا على الظاهر وهي في المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كالمعنى الذي احتوى الفلان الذي نزع زوجي ونعم بعني فانه نص في الامر بالاحسان ظاهري سان محبته ولو قال ايتوا فلان نزع بزوجي ونعم بعني كان نصا في بيان محبته ومال صاحب التحقيق لا يدمن قرينة لظهوره نظم الى النظم حتى ان النص وقول الشافعي بها وجعلوا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والحكم فالاولى ان يقال ما قدم احتمال التاويل فقول ربع فانكحي اياطلب لكون النساء طامرا لا الطلاق اي ما احلا زكاح ما يستفيد لان كل واحد من اهل اللسان يفهم هذه الا بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح لكن الاية سيقت لاجل نفسي في بيان العدد لان الله تعالى اراد بذكر العدد جمرا زاد عليه ما عليه تمام ما يقتضيه ما ليس بعدد وهو الحث على التقوى بخوف الجور والميل بقوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا فواحده مع الحاجة ماسة الى معان ذلك لا يعرف بنصوص احد عدد دلالة ليدل المسوق لاجل بيان العدد ان ما لم يكن المسوق الكلام لاجلها فكون نصا منها حتى لا يخرج ذلك الحكم عن ان يكون ظاهرا فيه بنصوص اخر فكون حكما ذكر جملة الكلام على الاعادة لا على الافادة فان قلت هذا يصح اذا كان هذا النص لاحقا وما السبق سابقا وهو ممنوع قلت السبق اذا كان سابقا ظاهرا ذكرنا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك لانه يكون مقصودا بالسوق على المقصود عن انه يلزم بهذا ان قلت

فان قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت لا نسلم بل يسمى تكرارا وكذا قولهم واحل الله البيع وحرم الربا خاص فقابل البيع اخص الربوا حيث علم بسياق الصيغة من غير تامل نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار كانوا يقولون انما البيع مثل الربوا فقال الله رد عليهم وانكار التسوية بينهما واحل الله البيع وحرم الربوا فهو نص والمفسر ما ازداد وضوحا على النص اي ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى منه احتمال التخصيص اذا كان عاما والتاويل ان كان خاصا وهي اشارة الى ان النص كما لظاهر فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص كما في قولهم واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد جبريل وهم متحقق كلهم انقطع ذكر الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق بمعنى لم يجتمعوا اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا فان قلت لا دلالة لاجمعون على دفع احتمال التفرق فان قولك كلهم اجمعون بمنزله قولهم كثير حسن ولا دلالة لهذا التوابع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لانم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قولهم فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون على الاجتماع فهو منهم بمنزلة واحدة جملا على الافادة دون الاعادة قال الفاضل السرقندي وضعف لان ابليس مستثنى عنه قبل التخصيص على الاستثناء ابليس تخصيص عندنا لما ذكرنا فلا يرد نقضا على انه استثناء منقطع فلم يحمل هذه الآية من قبيل المنتظر لان السجود مستعمل معنى الخضوع ايضا وقد ثبت القرآن الله سجد لهم في السماوات الارض فلا يلزم ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوي كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فلعله يكون مفسرا ولكن لم الخطاب عندان المفسر هو استاد السجود الى الملائكة فان قلت سلمنا ذلك لكن من حكم المفسر لم يحتمل النسخ وهذه لا يحتمل ذلك لكونه خبرا والنسخ لا يجري في الاخبار قلت من شان المفسر لم يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ هنا انما نشا من حيث انه خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لما مر في قولهم ما احكم المراد به من التبديل والتغيير اي التخصيص والتاويل والنسخ فالنسخ في ذلك مثل قولهم بناء محكم اي متقن ما مون الانتقاض وفيه اشارة الى ان المفسر يحتمل النسخ وذلك مثل قوله تع ان الله بكل شيء عليم ان الله على كل شيء قدير والنصوص الدالة على ذات الله تع وصفاته لان ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف من علم الكلام قوله وما بينهما التفاوت الحاصل التفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاسامي انما يظهر اثره عند التعارض

مذكور امع ضده فانها تكون لها اضداد   فضد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض
في غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كاية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز
على سبيل الاستسرار خفية بالنسبة الى من اختص باسم اخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك
ان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف
المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق ام لا
ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد هو لا يقطع وقال ابو يوسف يقطع
حتى لو لم يكن لهما اسم اخر لكان اسم السارق ظاهرا فيهما وكذلك اية الزنا ظاهرة في وجوب الجلد
في حق كل زان خفية في حق من عمل عمل قوم لوط عم لاختصاصه باسم اخر يعرف به وهو اللوطي
فاشتبه الامر بالنسبة اليه ولذلك وقع الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فان قيل
الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في ضده في نفس
الصيغة تحقيقا للمقابلة قلنا لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في
الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون في ادنى درجات الخفاء تحقيقا
للمقابلة واقتضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشئ
من الصيغة زائد لا محالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة   وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
وهو الاختصاص باسم اخر لمزية على السرقة والزنا او لنقصان منهما فان كان لمزية صح الالحاق بالسارق
والزاني في ايجاب القطع والجلد بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يصح الالحاق فتاملنا في السرقة
فوجدناها جناية من حيث انه اخذ المال على وجه الخفية من حرز الكامل وهذا المعنى موجود في الطرار
مع زيادة لان السارق ياخذ عند غيبة الحافظ او نومه والطرار ياخذ عند حضرته وانتباهه
الا انه اختص باسم اخر لحذق في فعله وكان فعله زائدا على فعل السارق فيكون جنايته اقوى
فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب لحرمة التافيف واما النباش
فاخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف في موضعه فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به
لاسيما في الحدود اذ يكفي في درءها ادنى شبهة وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث
يؤدي الى استهلاك الفراش واهلاك الولد واللواطة قاصرة في هذا المعنى اذ لا يؤدي الى اهلاك الولد
ولا الى استهلاك الفراش فلم يلحق به في وجوب الجلد ونظيره من الحساب من اختفى عن طالبه بغير
تغيير زيه وهيئته واختلاطه بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التامل
فضد النص المشكل وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب ماخوذ من قولهم
اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال اشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي في الخفاء
كما ان النص فوق الظاهر في الظهور وهذا لا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل بعد الطلب اي يطلب
اولا جميع الاشكال ثم يتامل بينهم ليعرف المطلوب مثاله قوله نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم
انى شئتم فانه كلمة انى مشكلة لاستعمالها بمعنى من اين كقوله تع انى لك هذا اي من اين لك هذا وهذا

٦٥

وهذا موجب الاطلاق في الدبر كما هو موجب في القبل وبمعنى كيف قال الله تع انى يكون لي غلام
اي كيف وهذا ايضا يوجب الاطلاق في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة
او مستديرة بعد ان يكون المأتي فيه واحدا وهو القبل فطلبنا مفهوماته فوجدناها اثنين
فقط ثم تاملنا في كل منهما فعرفنا ان المراد هاهنا كيف بقرينة انه تع سماهن حرثا اي ذوات
تشبيها لهن بالمحارث ولما يلقى في ارحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور واشارة الى ان
الغرض الاصلي من الوطي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث
فلا يجوز الاتيان منه الا ترى ان الله حرم القربان للاذى العارض وهو في ذلك المحل وهو الحيض
فلان يحرم للاذى اللازم بالطريق الاولى ويؤيده ايضا سبب النزول فان اليهود كانوا يقولون
من جامع امراته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الاية ردا لهم ونظيره
من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف
عليه   وضد المفسر المجمل لان المفسر اعلى حالا في الظهور من النص فكذا المجمل ادخل
في الخفاء من المشكل حيث لا يوقف على المراد منه ماخوذ من قولهم اجمل على الامر اي ابهم وهو ما ازدحمت
فيه المعاني اعلم ان المعاني ليست شرطا لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين اذا انسد
فيه باب الترجيح يصير مجملا والمراد بازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على
الاخر كما في المشترك الا ان التوارد هاهنا قد يكون باعتبار الوضع وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
من غير اشتراك فيه وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع نوع منه لا يفهم
معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا ونوع معناه معلوم
لغة الا انه متعدد كالمشترك الذي لا يدرك احد معانيه بالتامل والقائل لم يقل بتعريف المجمل نسبة
خبره فانه لا ينال بالطلب والتامل بدون الخبر عن موضعه ومثاله من الشرعيات وحرم الربوا فانه
مجمل لاشتباه المراد بحيث لا يدرك بالتامل في معاني الكلام لان الربوا عبارة عن الزيادة لغة
اللغة وقد علمنا قطعا ان ذلك ليس بمراد فان البيع ما شرع الا للاسترباح ولكن المراد فضل خال
لا نعرفه فكان مجملا   وحكمه التوقف اي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد لان الاجمال
لا يمنع اعتقاد حقية ما هو المراد فاذا لحقه البيان وجب العمل به ثم ان كان قطعيا لا ظنيا كبيان
الصلوة والزكوة صار مفسرا او كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار ماولا وان لم يكن قطعيا ولا
ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب التامل والطلب كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء
الستة فان الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف فيكون مستغرقا لجميع انواعه والنبي عم بين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد شئ من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان
الربوا غير مقصور عليها فصار الحكم معلوما فيها وخفيا فيما وراها لكن غير معلوم كما كان قبل البيان
لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراها بالتامل في هذا البيان والاستدلال كان مشكلا لا مجملا بعد

الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المراد حصار ما ولا فنفي العمل به مقابلة الظن في وصفهم
المتشابه بان العلم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان
عنه في مقابلته وهذا ما لا طريق لدركه اصلا لان العقل لا تتجه الى معنى اصلا كالحروف الواردة في
اوايل السور فيما شتبه اشتباها لا يكون الوقوف عليه بالتامل والبحث رجى ما نه حتى يسقط طلبه اي
طلب ما مثل هذا المراد منه وعند العقد الاخراج المجمل ما ان حلف على بيان اقسام النظم من حيث
انه يعرف به حكم الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لتوقف على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته فلا
يستقيم جعله قسما منه وايضا قد جعلت رجاء البيان فصلا فيما قربه من المجمل وهذا لا يصح حيث
اذا تركت اية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن لمعرفته ان يعد من المجمل وهذا لا يصح حيث
يورد عليه ما مر من انه لا يمكن ان يعرف انه ان ورد دليلا على امر من الامور مجملا او لا
يورد عليه ما مر من انه لا يمكن ان يعرف انه ان ورد دليلا على امر من الامور مجملا او لا
المعنى بل يثبت به معرفة ان له معنى صفة معينة من ذلك بالبداية والوجه والعين اما عن الثاني فلما مر من انه لا يمكن ان
يعرف مما يورد بيانا له الا بدليل ينظر فيه فلعل مثل ذلك يكفيه على ان الكلام من الاول مرجى بيانه فلما
لان العدل لا يكون بدون البيان اقول وبالله التيسير والتوفيق فنقول ابدا والحمد لله اعتقادا ما ورد الحق
وهذا هو الجودة والاحسان في الطلب حتى تكشف المراد من عباده والعبودية اقوى لان الرضا كما يفعل
الرب والعبادة فعل ما يرضاه الرب وكذا العباد تسقط عن العقبى والعبودية لا تسقط ولما كان انقطاع
رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مفيدا ابدا لان الابتلاء يتكشف عن العقبى فيكون المراد من قوله ابدا
اي في الدنيا وهذا لا ينقطع ما دامت الدنيا وهذا هو الحق ان اوايل السور من قبيل المتشابه
هذا هو الحروف وهو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره المص به وذهب العراقيون
منهم وابو المعين النسفي الى ان المراد منها تاويله المتشابه ويعلم اختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم
لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم وتعقبهما صل فيه فانه لا يلزم من كون الشيء عزيزا من ان لا يعرى عن جهله وخطاب
من لا يفهم وايضا لو لم تكن في الراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان لم يقل انا به كل من عند ربنا لكن فضيلة
عن الجهال لانهم يقولون كذلك الامر المعترض الى ومنا هذا اعترضون ويقولون كل به من عند ربنا
لا يتغير بخ من القرآن لكونه متشابها بل فيه فائدة الكلام واستدلال الاولون بقوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الى قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
ء اعلم لان الوقف عليه قوله الا الله لازم بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله الا الله والراسخون في العلم
مرفوع الراسخون واما على تقدير العطف فتخصيص المعطوف بالحال لان قوله ويقولون حال من الراسخون
يجب ذلك لا يجوز ولان الله مدح من يبتغي المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند
ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فعلم بقاؤنا لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه وطلبوا
الجواب عن الاول اما اجمالا فلانا نختار منع ان المراد من المتشابه ما استاثر الله بعلمه كما مر في
الكلام في باب تقسيم السنة وامر النبي عليه السلام وامر الصحابة عند وقوع الحوادث بالاجتهاد
على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون مرفوع الراسخين من قبيل المبتدا مع الخبر كما في قولك زيد
الا مستقيما اقول ولجاز ان يكون مرفوع الراسخين من قبيل المبتدا مع الخبر كما في قولك زيد
معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه لان انه لا يعلم احدا اصلا لجواز ان يعلمه بالالهام الحق
كما في الغيب فان الله قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف

ان الوقف لا ينافي العطف اذ القرآن طبقا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز او يقال
نفي المدح به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم الموجب فجاز ان لا يكون انتفاؤه بانتفاء
الجزم والوجوب لانتفاء الاعتقاد المطابق وعن الثاني بان مخصص المعطوف بالحال لم يجز
لانه ليس بمثل قوله يدعو ربه خوفا وطمعا لان الحال ثمة لا يحسن ويعجب تأمله وعن الثالث بان المدح في الذين
اتبعوا المتشابه انما هو لابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلزم الزيغ ومسلم ان طلبه كذلك مذموم
حيث جاء النصوص مجملا معان وجوب الجميع والمكان لا يكل ما قرن بالذم وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ووافق النقل من المحكمات
وابدا احال علم الكتاب اي اليها يرجع المتشابهات لان الام على الاصل والمرجع على
والاصوب ما ذهب اليه المفترون والمعتزلة لانه جعلوا الكتاب قسمين محكما ومتشابها
ومستحيل ان يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل والحكم بخلافه واقولوا المتشابه على وجه لا يناقض
الدليل العقلي والآية المحكمة ثم ان كان محتملا تاويلا واحدا ارجحوا التاويل قطعا وان
احتمل وجوها من التاويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها عينا بل يعتقدون على الابهام
ان المراد بعض تلك الوجوه وانما قلنا ان هذا اصوب لان الله مدح وعد القرآن بكونه نورا
وشفاء وبيانا للناس وما ليس فيه هدى ونور لا يمكن ان يكون شفاء هذا بيان للفارق وذكر
المحصل فيه انا لا نفهم معناه على انه رعاية ظاهر كلام المدح فيه مخصوص على التعيين لان معناه
هذا الذي انزل عليك الكتاب بعضه آيات محكمات والايات البينات متشابهات وذلك
لان هذا النوع من التقسيم تركيبان كل واحد منهما بحسب الصفة والنوع مخالف للآخر فالتركيب
الاول فيه لم يقل هؤلاء القوم بعضهم او منهم رجال خياطون ومنهم قصارون فمن الابعد الحصر
بجواز بعض اخر على خلاف التقسيم نجوز ان منهم خاطون والتركيب الثاني لم يقل هؤلاء
القوم منهم خياطون واخرون قصارون وهذا يفيد الحصر والمدعي الاخر لم يقال بعد هؤلاء هذا
واخرون صالحون الا بتقدير البعض في الاول والفقه فيه ان اخر فيه مع الاضافة المذكور
فاذا قلنا جاءني رجل واخر بعده لم يكن معناه جاءني رجل وغيره من فوقه بعده بدليل انه لو
قيل ابتدا جاءني رجل اخر لا يجوز فكون منه ذكر الكلام ان القوم منهم خياطون واخيارهم قصارون
واتفق العلماء على ان الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله واخر متشابهات ظاهره الاستغراق
وعلم منه الحصر فان حمله على الجمع المضاف مستغرق فعلم ان قوله واخر متشابهات ظاهره الاستغراق
المدح علم لا سكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون
في سبيل الله حمله على اما جواز العطف فقد اتى الدليل عليه واما وروده في كلام الله تعالى
فلا يقر لنا لانا بينا ان ذلك ظاهر في الحصر لانه حكم فيه فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر فان قيل
ما ذكرتم معارض بان هذه الاقسام موجودة في كتاب المدح فلا يكون ذلك القسم للحصر قلنا

سلمنا وقوع هذه الاقسام في الكلام لكن لا نسلم انه لم يكن شيء منها تحكيميا بل يكون اقسام مرادة
اقتضت الحكمة به وان سلمنا كونه تحكيميا لكن لا نسلم ان ذلك يكون مخلا بالمقصود من الكلام
قلنا اقرى على تقدير كم لا يخل القسم المتقدم من المشرك لدلالة على اعلى الغرض
وهو الاسم أو غيره بالتخيير وهذه اشارة الى ان اللفظ قد الوضع قبل

الاستعمال اما في حقيقة او مجاز الان الحقيقة والمجاز موجودان الاضافة المستعمل ووجه
الحصر اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا وضع له لعلاقة والاول الحقيقة والثاني المجاز
وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهرا الدلالة لخلب كثرة الاستعمال او الاول الصريح والثاني
الكناية والتلويح بين لم يكن اللفظ حقيقة باعتبار وصريحا او كناية باعتبار ومجازا كذلك ولم
الحقيقة وعلى اسم اريد به الموضوع اللام من الموضوع عرض على المضاف اليه اي لفظ اريد به موضوع والمراد
مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والدابة ثم الحقيقة اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحاقة لان ثابت كائنه واما بمعنى مفعول من حققته
الشيء اذا اثبته مكوم معناها الثابتة او المثبتة وهو غيرها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت
بالمعنى الاول ولنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية اذا كانت بالمعنى الثاني كالوقيذة والنطيحة
لان الشاة نطيحة لا فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث كذا قال صاحب الصحاح وقال
صاحب المفتاح انه للتانيث في الرجعين لانه صفة غير جايز على موصوفها والتقدير كانه حقيقة والمراد
يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوف والا مطلقا لقال امراة
جريحة ولكن مقال جريحة للمؤنث وجريح للذكر هو له والمجاز اسم لما اريد به غير الموضوع وهو
فعيل بمعنى فاعل من جاز اذا تعدى كالمولى بمعنى الوالي سمي به لانه متعد الى محل الحقيقة المحل المجاز
وصل بالمؤنث حتى لم يحتج جملت كذا مجاز الحاجج اي طريق فان المجاز طريق الى تصور معناه ثم له لاتصال
بينها من حيث تعريف المجاز واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال فان ذلك لا يسمى مجازا بل
كان مرتكبا اوخطا لانتفاء التعريفين عنه ما تعين لانه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظ
الصلوة والدابة لو استعملت في الدعاء والدود فقد اريد بها ما وضعتا من حيث انها بالنسبة الى الوضع
الشرعي والعرفي مجازان وكذا تعريف المجاز فان مدلولي اللفظين اذا استعملا والحالة هذه فانهما
مستعملان في غير ما وضع له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع
اللغة لان نقول المجتبيات ماخوذة من التوبيات ولهذا قيل لولا المجتبيات لبطلت الحقايق
سمي التعريفان سالمين عن الخلل اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز مستعمل في الوضع الثاني
وان كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى ان ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بالشيء
يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد يلحقها اكثر

الشرع فشرط فيها كالاتصال الذي بين السبب والمسبب وبالكل والجزء والملزوم واللازم
والضد وما شاكله وهو ظاهر والثاني مجاورة المحل اوما كان عليه وعبر عنه بكل الكل
راجع الى ما ذكره القوم لان كل موجود من المحسوسات لصوره ومعنى لا ما لك فلا تتصور الاتصال
من الشيئين الا باحد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المتعهد اذ لو لم يكن خاصا
اوكان ولم يكن مشهورا لما صح الاستعارة حتى لا يفهم تسمية شخص اسدا الا شاعر مع الجهور لعدم
اختصاصها به وكذا تسمية الابخر المحروم اسدا لعدم شرع الاسد بهذين الوصفين وان
كانا من لوازمه والى شرط ذلك تكون ترجمانا من الفهم ومحصل للكلام طراوة وحسن واراد
بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كجاورة الحائط السماء الى الميزاب فان السماء اسم
لكل ما علاك فالحائط من المطر نزل من السحاب فكان بينها اتصال صورة لا معنى فحق المطر نسبة
كلي وقوله ان مراد النزل السماء بارض قوم بعينها وان كانوا مختصا بها في وسطت
بالحائط المجاورة لانه يكون في المطين من الارض عادة مشتركين اهل الدار والله تعالى
اوجاء الحد مشكم من الغايط والمتشاء بدون المخالين اشارة الى المجاورة في المحل كما
اما خلقة او عادة او الى الشرع فهو ان اهل اللغة لاختلاف بين الفقهاء في الاستعارة
يخرج المعاني الشرعية ايضا لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة متحقق في المشروع
صورة ومعنى كما تحقق في المحسوس وجوازها يتوقف على وجود الطريق على ما توقف عليه هذا
الاتصال في المشروع نوعان احدهما الاتصال في وضع المشروع كمن شرع اي منظر الفرقان
الشرعية انها على اي رتبة شرعت فان حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع اخر جاز
لاستعارة احدهما للاخر كما نظر نا في الوصية والارث فوجدنا كل واحد منهما انه ملك بطريق الخلافة
بعد الذراع عن حاجة الميت فجوزنا استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
اي يورثكم وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا تعرى عن العوض فجوزنا
استعارة احدهما للاخر حتى قلنا من وهب للفقير شيئا انه ليس له الرجوع ولا يمنع
الشيوع من الصحة فيها اذا وهب للفقير لان لفظ الهبة مجاز عن الصدقة وقلنا انها
اذا تصدق على الغني له ان يرجع ولم يمنع الشيوع من الصحة فيها اذا تصدق على اثنين لان
لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا قبل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني هبة
وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير الاتصال المعنوي في المحسوس لان المعنى في الاستعارة
فيها الاشتراك في الحق وهو ان اتصال السبب بالمسبب وانه مثل قبيل الذاتي في المحسوس
اي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال الذاتي في الحسيات الا ترى ان
من السماء والمطر المعنى فكذا الاشتراك بين السبب والمسبب هو ان ذكر السبب الاقضاء

ذا الوجه في السبب فكرني الاتصال سنها من حيث المجاوره وهو المعنى من اتصال الذاتي لاقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا تتصور فيها المجاورة لانا نقول المراد بالاتصال شرعا بدليل ارتباط كلام احد المتعاقدين بالاخر في المجلس بجواز ورود القبول عليها وغيره من الاحكام فهو نوع من الاتصال من حيث السبب والمسبب وهذا كما نظر لان هذا قسيم الشيء الى نفسه والغير لان السببية الشرعية لا تكون الا من الشارع فمن اين لهم ان يضاف الوجود والوجوب وهذا اتحاد من النوع الثاني والعلة ما تضاف اليه الوجود والوجود فكون غيره والجواب ان ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فصح ان يكون متمسكا لهما اما الاول فكاتصال المكاتب بالشراء فان الشراء علة موضوعة لاداء نجوم الكتابة ومن الطرفين اي بجواز الاستعارة او بوجه جوازها من الطرفين فجاز ذكر المحل وارادة العلة كما جاز بعكسه لان منع الاستعارة لاتصال وهو باعتبار الاصل والاستقرار والعلة والمعلول اصلح العلة فظاهر واما المعلول فلانه علة غالبة لها فكون متقررا اليه فلما لم الاتصال تحت الاستعارة ثم له ولهذا قلنا اي ولان تحت الاستعارة في هذا النوع منع الجانبين قال محمد في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الاخر عتق عبده النصف لان اشتراه شراء العبد مطلقا من غير شرط للاجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت او الملك عالي العباس ان تعتق هذا النصف كما في الشراء لكن في الاستحسان لا يعتق لان المعهود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغراء ملك العبد بالاطلاق الملك الاخير للرجل يقول ما ملكت مالي درهم فظ نعم صادق وان ملك الوفا متفرقة بالاستغراء بالملك انما يحصل اذا كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء فان الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريتك عبدا فاعرافه طالق فاشتراه وغيره بحنث في يمينه فضلا من اشتراط الغني وموضع ذلك ما حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف انه ان كان اسما يبلغ ولد بواب بعال له ان حنث فاذا اراد تفهيم احد هذه المسئلة يدعوه ويقول له ملك اشتريت مالي درهم متفرقا يعم بل بالوفي ثم يقول ملك مالي درهم متفرقا والله ما ملكتها فظ نم يقول لا محالة يعلم انه كذب فان ملك من الدراهم متفرقة والتفت على نفسه فثبت ان المراد بمثله الجمع في الملك دون المتفرق عرفا وهذا المسئلة على اصل ابي حنيفة وهذا اذا كان العبد مكاتبا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر والمسئلة بحالها يعتق في الوجهين لان هذا العرف الثابت في المكاتب دون المعين اذ في المعين قصده الى ملكه عن الحال وقد ثبت ملكية المكاتب وان كان في زمن متفرقة فتلى على اصل القياس وعال صاحبه التنقيح هذا بناء على بقاء المشتق منه شرعا على اصل

المشتق بطريق الحقيقة اما بعد الزوال فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية وفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا واما فظ المالك فالاطلاق بعد زوال الملك عرفي فلهذا لم يعتد بعيبه فلو ملك عبدا فاذا عبد بعيب فلو ملك عبدا معيبا ايضا يلزم لم يكن هذا العتق في مسئلة الملك قياسا واستحسانا والعتق في مسئلة الشراء بالعكس وهو صحيح الفقهاء بخلاف ذلك في ان ما ذكر هذا الاخر هذا اولى العزيمة يعني لو قال في الصورة الاولى عنيت بالشراء الملك ومن الفوائد عنيت بالملك الشراء لم يصدق في الصورتين وهي يصدق ديانة اما استعارة العلة للحكم فالاولى والحق بالعكس لان المقصود من القضاء فضاء فهنا قد تحقيق عليه وهنا قد يتسامح فيه وعلوان يريد بالشراء الملك الشراء صدق قضاء ايضا لانه اتهام في الفرع الثاني اي الفرع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال الفرع اي المسبب محض لفظ السبب وفظ العلة كما نطلق على العلة الموجبة بدون علم المتسبب فقوله محض احتراز عن اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسببية المحض عند علم الانكون مضافا اليه العلة خلص بينه وبين الحكم والمراد بالسبب هنا ما لا يكون علة موضوعة للفرع لا لا يكون العلة مضافة اليها فان ذلك ليس شرطا هنا وحاصل الفرق بين العلة والسبب ان ما يضاف الى الشخص ان كان اضافة داخلة سمي علة والا سمي سببا محضا فان ثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق مضاف موضوع لملك الرقبة كالبيع والهبة فان بالبيع ونحوه ثبت ملك الرقبة وبواسطته ثبت ملك المتعة في محله ثبت حل له الاستمتاع بالبيع والهبة سبب لثبوت ملك الرقبة وكان البيع سببا لثبوت ملك المتعة بالفاظ العتق بعد زوال ملك الرقبة فانه اذا قال انت حر فانه لا يزول به ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك الرقبة عن محله لم يحل له الاستمتاع الا بالنكاح فكان لفظ التحرير سببا ايضا لاضافته اليه في الجملة وهو له تبعا لملك الرقبة تفصيل للصورتين وقوله زوالا ثبوتا حال وعلمت بقي منك سبعة النكاح في قوله واما بوجب استعاره السبب للسبب وعن عكسه الا ترى اذا كان السبب مختصا به كقوله لامرأته اعتدي ثلاثا وامرأة اجنبية من السماء وارتفاع المنع منه سابق ان ينتهي الاستعارة على الاضعف والاعتبار منها من جانب السبب لاضعاره الى سببه لكونه انزاعا اما السبب يمتنع عنه لان اضعاف الانزال الموثر باعتبار الاثر مقصود منه حتى لا يعتبر الموثر بدونه والسبب ليس بمقصود من السبب المحض ولهذا تحقق الشراء بدونه فان اضيف الى الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد خلاف العتق مع

المدلول لما بينا واذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلا بالسبب في تاريخ مالم يعلم افتقاره اليه فلا يجوز
استعارة المسبب للسبب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم
للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا فاذا كان المسبب مختصا به بوجود شرط الاستعمال من اللازم فيجوز
واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة مطلقا هذا غاية تحقيق هذا الموضع ومع نظر فيه لانه ينتقض
بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها قوله وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا
كان ذلك اللفظ او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي في العموم فانهم قالوا ان عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة تدل على ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم
ثبت فيه صفة العموم كما ثبت في الحقيقة ولهذا حملنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحل الصاع اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
غير مرادة منه فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع بل المراد ما يحله مجازا بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود فيعم جميع ما يحله
مطعوما كان او غير مطعوم فيدل بعبارته وعمومه على جريان الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة
بجريانه في المطعوم كالحنطة وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه صار تقدير الكلام لا ما يكال
بالصاع بما يكال بالصاعين وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه
لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا
المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين قوله ومن حكمه اي من حكم باب الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماع مفهوميهما مرادين بان اطلق اللفظ واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي
وطائفة من العلماء الى جوازه محتجين بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يمكننا اراده معان مختلفة
من لفظ واحد كما يمكننا اراده معان متفقة وانكار هذا الجواز انكار امر ضروري وللمانعين مسلكان
احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المحقق واستدلوا عليه بان الحقيقة ما ثبت واستقر
في موضعه الاصلي والمجاز ما جاز وازيل عن موضعه الاصلي الى غيره فلو اريد من اللفظ الواحد المعنى
الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الازالة عن موضعه مع الاستقرار منه في حالة واحدة وانه محال وهذا
المسلك ضعيف اذ لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضوع حقيقته والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك وح لم لا يجوز ان
يتلفظ به ويراد موضوعه وغير موضوعه فلا بد من دليل وثانيهما ... بموضوعه كذلك وح لم لا يجوز لم يتلفظ به
ويراد موضوعه وغير موضوعه مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة
وحدها ولم يضعوه للبليد وحده ولم يستعملوه فيهما اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم
منه البهيمة والبليد معا وكذا القول في كل لفظ واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز
ملك ويمكن ان يستدل عليه بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما
او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط
الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة اتفاقا واما انه لا يجوز حمله عليهما فلانا قطعنا انه لان المجموع من حيث
هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات شرط الحمل عليه واما انه لا يجوز ان لا يحمل

في الحمل على واحد منهما لان على هذا التقدير يكون مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع وهذا برهان بديع قد
استنبطته لكنه ينتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى قوله ولهذا قال محمد رح ولان الجمع بين
الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد في الجامع اذا اوصى رجل بثلث ماله لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كان
المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه لان بنيه حقيقة لانهم خلقوا من مائه واما اطلق على من خلقوا
من الخلق من مائه بطريق التجوز وقد اريدت به الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يلزم علينا ما اذا كان في الورثة بنت
وبنات ابن حيث تستحق نصيب البنات وهو الثلثان بقوله تع وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما
ترك لانا لا نم ان استحقاق اولاد الابن بهذا النص بل بالسنة وهو ما روي ان النبي عم اعطى بنت
الابن السدس عند وجود بنت الصلب ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات
ولو اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وهذا المعتق اعتق غيره يكون نصف
الثلث للمعتق والنصف الاخر يرد الى ورثة الموصي ولا يكون لموالي مولاه شيء لان مواليه حقيقة من
باشر الموصي اعتاقه وانما يطلق على موالي مواليه مجازا وكانت الحقيقة اولى بالتقديم حتى لو لم يكن له احد
من موالي كان الثلث لموالي مواليه لتعين المجاز مرادا فان قلت هب ان الموالي حقيقة لمن باشر
اعتاقهم لكن المفروض ان له معتقا واحدا فيكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك من قبيل المجاز ايضا
قلت فرق بين اراده المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول وهنا
انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده موجودة وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه في
الوقت سعة وانما قيد بقوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا
بالميراث وانما قيد بقوله ولا معتق له لانه لو كان له معتق لا يصح الوصية الا ان يبين ذلك في حياته لان
المولى ينطلق على الاعلى والاسفل بالاشتراك فقد بينا انه لا عموم له ولا يمكن القول بالتعيين بالتامل
في مقصود الموصي لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام ومنهم من يقصد الاسفل
تتميما للاحسان وانقطع رجاء البيان بالموت فكان الموصى له احدهما وهو مجهول وجهالة الموصى له
تمنع صحة الوصية لان التمليك للمجهول لا يصح واعترض عليه بانه لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول
الاعلى والاسفل حتى لو كلم احدهما يحنث فاجاب بان ما ذكره في هذا الكلام نكرة في موضع النفي
مفيد العموم وانما قلنا انه نكرة لانه في قوة قوله احد هؤلاء فلو صرح بانه لا يكلم احد هؤلاء يحنث
بايهما كلم فكذلك ههنا بخلاف ما لو اوصى لاحد هؤلاء حيث تبطل الوصية وظن بعض الناس ان هذا
من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس الا ان تعليله بقوله
لانه نكرة في موضع النفي مما يدفعه قوله والا في الاستيمان اورد ههنا مسائل تتراءى ان فيها
جمعا بين الحقيقة والمجاز مع الجواب عنها منها اذا قال الكافر امنونا على ابنائنا وموالينا فانه
تثبت الامان لابناء الابناء وموالي الموالي استحسانا كما ثبت للابناء والموالي وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي يتناول كل واحد منهما الفروع فان بني الابن
ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم قال الله يا بني آدم وكذا معتق معتق

الرجل بسبب الدم بالولاء مجازا فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم مجازا لكن
يثبت محمد تناول الاسم شبهه ما فيه من الثابت وليس بثابت راعلم بهذه المشابهة ثبت
الامان لهم لان ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق السعة لا ترى ان عصمة الدم ما ثبت بالشبهات الاترى ان
المسلم اذا قال للكافر انزل لاقتلك او دعاه الى نفسه بالاشارة بان شهد الله اني صادق معاملي
وظن الكافر صدقا فانه يثبت الامان نظرا الى صورة المعاملة وان كان ذلك محاصحة حقيقة
فعلم ان اثبات الامان للفرع باعتبار الشبهه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو يعتبر
هذه الشبهه في الوصية وما يضاهيها لانها لا تثبت بالامان فثبت. ما ذكرنا ان الفصول
عن الوجه الظاهر وهو ان يحمل الابناء على الفروع كما في قوله يا بني آدم حتى تشمل الفروع
الابناء والابناء والابناء من غير جمع بينها حتى كون الابن محل الفرع بمنزلة المجاز بدليل
سائر الاسامي عند العراء على القرائن الى مفهومه المتعارف الا ترى انه لو كان مسلما وله ابن
الاستعمال لكان مجملا والاجماع منعقد على خلافه واذا كان الامر كذلك لا يصار اليه الا
عند القرينة وقد انعقت علمنا بخلاف قول يا بني آدم لوجود القرينة منه على ما ذكر
التخريج لا تتأتى له الفرق بين مسئلة الوصية للابناء والاستيمان لهم وبين الاستيمان
لهم للميراث والاجداد وبين هذه المسئلة ايضا على هذا التخريج لا تتأتى في الاستيمان على الاموال
فيحتاج معه الى التعليل بالشبهه مخرج المسئلة مقصرا للسائله حوله وانما تركنا اعتبار هذه
الصورة جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان قوله فاذا اعتبرنا صورة الاسم شبهة
عصمة الدم على الابناء والاموال ولم نعتبر هاهنا في الاستيمان على الاباء والامهات في حق
الاجداد فانهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لا تثبت الامان على الاجداد
والجدات مع ان الاسم تناولهم صورة ايضا فاجاب بان اعتبار الصورة لثبوت الحكم
في محل آخر غير محل الحقيقة لا شك انه بطريق السعة فاعتبر ذلك في محل ملزم فيكل وجه
وهو الابناء الابناء فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل ملزم اصلا من وجه وهو الاجداد والجدات
فستفيد بهذا التقرير ما قلنا انهم وان كانوا هؤلاء اصولا في الوجود اتباع من حيث التناول
والتحقيق فيه ان اثبات الامان بهذا الطريق اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا
لم يوجد معارض كما في جانبه الابناء اما اذا وجد له معارض فلا كما في جانب الاباء
ان جهة كون المحل ما هو اي الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فيه كونه اصلا من حيث
الحالة مانعة منه فيستقيم العمل به ولا يلزم عليه ان المكاتبة اذا اشترت ابا، يصير
مكاتبا مع انه ثبت هاهنا حكم تبعا لان ذلك لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول
الجد ظاهرا وان الامان على ثبت له ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت له من جهة الابن
بطريق السراية والتبعية اما ثبت بطريق حكمي لا اعتبار للقياس عليها حتى يمكن من معمل ما في قيه

منه ومنها ما قتل احد هؤلاء بغير حق حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الام والجدة والبنت
والجدة وهو جميع بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه بانا لا نسلم ان حرمة الجدة والخالة
ثبتت بهذا الطريق لجواز ان يكون ثابتة بالاجماع او بمعين مما ذكر بل باعتبار ان الام
في الجملة الاصل والسبب الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم امهاتكم وفروعكم فيدخل فيه
الجمع بين الحقيقة والمجاز وما ذكر من التقرير سقط بما اشتهر بين الاذكياء ان هذا
الجواب متقوض بمسئلة الاستيمان على الاباء والامهات لانه خارج عن قانون الترجيه
لا يقال نحن نعول من الابتداء على ما ثبت ان الاب والام هو الاصل لعه ما الله سبحانه
من ام الكتاب اي الاصل الذي هو الى المتشابهات وقال لنبوه ابراهيم كراهيم اسحاق
واسحق اي اصر لكم فجعلنا حكم الاباء والامهات على الاصوات هو له اكمنونا على آبائنا و
امهاتنا حتى نتمكن بالكلام بهذا الطريق ونثبت الامان لهم لانا نقول لجعل الاب والام
على الاصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرناه فالابن فلا يصار اليه الا عند القرينة
وقد انعقت علمنا على خلاف ذلك الا ترى ان القرينة منعت علمنا من ذلك
فيما اذا حلف لا يدخل دار فلان فدخل دار ابنه الكبير الذي يسكن مع ابيه في دار
قد سمى دار فلان ولم سمى فانه لا يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية
او اجارة ولا يحنث اذا دخلها حاجا او اكبا وهذه جميع بينها لان دار فلان حقيقة في الملك
والحق مسكنا ما جر او بعاريه مجازا لصحة النفي عنه غير الملك دونه ووضع القوم حقيقة
فيما اذا كان حافيا ومجازا فيما اذا كان راكبا فاجاب بان هذا ليس من قبيل الجمع بالاعتبار
عموم المجاز اذا صار المذكور مجازا على ما ذكر الشيخ ام ذكر عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر
في باب الايمان ومقصوده من دار فلان نسبه الكن الى كون الدار منسوبة الى فلان نسبه
الكن احقيقة على الرواية الى الحنث بالدخول في دار محلوكة لفلان مكسونة لغيره وتقريره
على الرواية الى الحنث وانما قلنا مقصوده ذكر لان الدار لا تجب ولا عادي لذا التناول لعقل
صاحبها مكون الباعث على هذا اليمين هو العصل اللاحق من فلان ويؤيد ذلك ان تفاوت بين
انواع السكون لوجود نسبه الكن في الجميع فتعم لعمومها وكذا المقصود من وضع القوم الدخول
بطريق اطلاق اسم السبب واراد المسبب مجازا لان حقيقة مهجور عادة حتى لو وضع قدمه
والرجل لا يحنث فصار تقدير كلام لا ادخل مسكن فلان فتناول افراد الوجه فتحنث بان
فرد وجد منه باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القوم حقيقة وغير مجاز اجاب تلزم
الجمع سلمنا ان المراد من افراد الوجه ليس بكون حافيا ومتعلا وراكبا ومن انواع الكن يكون
ملكا وعارية واجارة والضيفية لعمومها مرجع الى الوجوه والنسبه لو وضع نظير ما الوجه

اى يجوز المجاز لمثلها نظير ما اذا قال لعبده حر يوم تقدم فلان ولم ينو شيا فقدم ليلا او نهارا
يعتق لانه اريد من اليوم الوقت فيكون ملغا عموم المجاز ونا نجمع بين الحقيقة والمجاز فتحققه لم
اليوم مستعمل للنهار خاصة وقال الدبوسي وداود ي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت
المطلق كما في قوله ع ومن غسل ميتا فليغتسل ويؤيده مطلق الوقت لان من قرأ القرآن ليلا
اونهارا بالمحفة ملغا الوجيد وقال ان هر جموع علينا يوم لنا عرفوم نسآء ويوم مسرا الراد
به مطلق الوقت واذا شاع استعمال منها خاليا بدين ضابط متاز به احدها عن الاخر فحقق اذا
قرن بفعل منه اتى يكون حالا بالاصالة وضرب المدة كالليل الركوب والامر باليد فانه
يعال لبث يوما وركبت يوما وامرك بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب او حالا ممتدا ان
واذا قرن بفعل لا متداد كالقتال اتفاقت كالدخول والخروج والحيض يراد به مطلق الوقت
للتناسب اذا عرفت هذا فقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا ممتد وهو التحرم فصار مجازا عن
الوقت والوقت نعم الليل والنهار معنوي في الوجهين للعموم الوقت فالجمع بين الحقيقة والمجاز
اعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرمة والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرمة بقرينة الاجتهاد
والدليل اخير ي الهداية لان منه عملا بالادلة قاعدة مطردة وضيفه لوقوعه فيه وصورة لا مؤثرى
انتفاعه وبعض المشايخ نظروا الى المضافة اليه وعلى سهو فان الرواية محفوظة عن الفقيه
الامام ظهير الدين انه من قال لامراته امرك بيدك يوم تقدم فلان فقدم فلان يوما ولم يعلم
بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها عندهما خلافا لابي يوسف لان عنده الاعتبار للقضاء اليه لم يسقط الخيار قال
الفاضل السرخسي في هذا الضابط نظر لانه يوجد غير الممتد غير النهار كشهر او غير الممتد
النهار كذلك الا ترى لو قال اركبوا موم ما شئتم العدو وعليكم لحسن الظن بالله يوم حضر الموت
الثاني كقوله انت حر يوم تصوم الناس وانت طالق يوم تكلمت الشمس واخال ملغا حالا
فيه ثم قال العجب انهم جعلوا قوله امرك بيدك مما قدمه وليس كذلك لان التفويض انما يحصل
في آن وانما الامتداد يكون بمفوضه وللآخر بينه وبين العتق قلنا اما الاول فلان الامر
يملكنا لا نالم نذع ان اليوم للاحتمال والممتد غير النهار ونبي غير الممتد غير مطلق الوقت الا ترى
انه نوى في قوله امرك بيدك اليوم تقدم فلان مطلق الوقت ونبي قوله انت حر يوم تقدم فلان
النهار وصدق ديانة وقضاء بل حلفنا اليوم على ما باينا سببه عند عدم مرجح آخر حاد واجمع
آخر محمل بحسب اقتضاء ضرورة والاشياء التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فلذلك
لان الممتد غير ملغى ما هو حد ضرب المدة والتفويض كذلك لانه صحيح لم يقال صحت امرك بيدك
يوما او سهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد عالم يصح حده ذكر
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكر المدة لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان
العتق عن هذا الضابط لورثا التعجب هو له وانما صح نية اليمين في النذر اشارة الى

اليمين والنذر

الى جواب اشكال الخاسي وتوجيهه ان من قال لله علي ان اصوم رجب فنذره المسلم على ستة
اوجه على ما عرف والاشكال في وجهها وهو ما نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما
معنا اي يكون يمينا ونذرا لا غير وعندهما يكون يمينا ونذرا وهو جمع بين الحقيقة والمجاز
لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات
وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما دليل على اختلاف
ذاتهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية واليمين مجاز لتوقفه عليها والتوقف
على القرينة من امارات المجاز فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما واجاب بانه انما يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين
بحسب المجلس سلمنا ذلك ان النذر لا يجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قربة النذر مباح التركان
النذر ما هو واجب بحسب نفسه لا لغيره كما عرف وما يجاب المباح سلمنا لم لا يجاز ان يحرم على نفسه
ويحرم المباح بيمين لان اليمين قد يحرم ما ليس بحرام في نفسه كما اذا حلف لا يفعل الحرام
الكفار حيث وال لم ان اليمين قد يحرم ما ليس بحرام في نفسه كما اذا حلف لا يفعل الحرام
بالمباح حتى روي عن بعض مشايخنا انه يحرم رقبة في تحريم ما ربة فيصلح لان يكون هذا الكلام مبينا لما ذكره
الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير في ان شرا القريب سمي اعتاقا مثلا
قال لم شراء القريب اعتاق وتسجيل لان يكون الشرا الموجب للملك لصيغة اعتاقا مجازا له
لكنه اعتاق موجبه لان موجب الشرا ثبوت الملك والملك في القريب موجب العتق مكافئا له
موجبه وان كان شرا صفة وهذا كذلك والعرض عليه بوجهين احدهما انه كان هذا موجبه
يكون ليمينا وان لم ينو كان شرا القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز وقد استحسنه صاحب التقويم حيث اختار الشق الثاني هاهنا
في الايراد، لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر صفة بغير اختياره فلا يلزم ما ذكره
الكلام في قبيل الانشاء وهي الاشارات ممكن ان يسمى المجاز الحقيقي وان لم ينو المجاز وان اراد
نوعا من المجاز فمن يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب هاهنا لا يصلح محلها اذا
نوعا والجواب الصحيح عنه ان هذا لا نما ان كان موجبه، الزم ان لم يكن يمينا وان لم ينو وانما نكلم
يكون كذلك ان لو كان كل يمين يحرم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى عنه لم يكن يحرم المباح يمينا
عرف بالنص ع موضع كان ذكرا لتحريم تصديقا لا ضمنيا مقتصرا عليه فاذا نوى في تكون التحريم
الثابت منه يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان المجاب المباح يصلح يمينا فلا يضر ما
لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشرا فان ملك القريب هناك العتق واعتقه يوجب المعلول

مطلب موجب النذر واليمين

ان ح

نذ١ اولم ينووا الاعتراض القائل انه لا عند ضم الجمع بما ذكرتم من التقدير لان شبوت اليمين للمرتمر على الارادة وتد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو الواجب العباده المساة وغيره موضوع وهو اليمين ولم يضع للجمع سوى هذا ولس ما ذكرتم الا ان نوحه اتصال اليمين بالنذر الذى هو المجاز للمجاز ولم الظهر جواب شاق لهذا الاعتراض هو السلف ٩٠ والاخق ان هذا الاعتراض انما
المراد ج
ورد لو كان لهذا الكلام معنى الحقيق ومعنى الواجب المباح والمعنى المجازى وهو المحرم المجامع وهو موضوع بالطاعات السلف فيرا الى انه ليس المراد من هذا الكلام غير الواجب المباح الذى هو موضوع لكن الواجب المباح صالحا حيد لم يكون مينا عند النية فلا يكون الجمع بين الحقيقه والمجاز بل يكون نذرا نظرا الى الصيغه مينا نظرا الى المعنى ومعلوم الايجاب لانظرا الى الحكم كما نطقه العلامه السفرايه اله اشار فخر الاسلام حيث حال نذر بصيغته فمن بوجه وهو الايجاب كالبته بشرط العوض هتبه باعتبار الصيغه حيه راعى مه شرايط البيع باعتبار المعنى حيه راعى مه احكام البيع وكذا تاله فاذا صح نظرا الى التتابع صح نظرا الى المعنى حتى راعى فيها احكامها حتى لو افسد رجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفاره باعتبار اليمين فالحاصل ان الجمع لا يكون الا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغه الا معنى واحد وهو الواجب المباح سلمنا ذلك لكن لانه انما يستقيم الجمع بين الحقيقه والمجاز بل من قبيل الكنايه وعلى لا سلم فلو سلمنا ان ارادة الحقيقه كالعرف فى علم البيان وان قلب العرف لم يعتبر اذا ذكر قلب لانه لو لم يصرح بذكر العلامه فى الكافى فيس حال الله على الذى لبيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكنايه وبالله التوفيق ٩ او من حكمه اى ومن حكم باب الحقيقه والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار الى المجاز لانه خلف عند ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق مجملا كما زعم البعض لانه متعين اما للحقيقه عند عدم القرينه واما للمجاز عند وجودها والمجمل ما لا يمكن العمل به الا بالبيان ولذلك قلنا لا تعقد الاجاره فى المملوك بلفظ البيع بان قال بعت منك هذا العبد اذا لم يملك فى محل البيع فلا يصار الى المجاز خلافا لما اذا
محل ج
اضاف العقد الى المنفعه حيث لا يصح لانه لا اجاره اما بيعا فظاهر واما اجارة فلان الشرع جعل عقد الاجاره العين اذا المنفعه معدومة حاله العقد فلو ان اضاف العقد الى المنفعة تغير الحكم الشرع فلا يجوز مع كانت الحقيقة متعذرة او مهجورا محل اللفظ على مجازه احترازا عن الالغاء والمتعذر ما لا توصل اليه الا بكلفة والمهجورة ما ترك الناس عاده وان تيسر الوصول اليه وقال بعض المشايخ المتعذر ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار خروجا من افراد المجاز مثال الاول من حلف لا يأكل من هذه النخله فان اكل عينها متعذر فيحمل على ثمرها حتى لو تكلفوا واكل عين النخله لا يحنث

لا يحنث على الصحيح خلافا لمحمد حتى لو اكل من الخشب المتخذ منها فان الحالف وعلى عدم اكلها وعلى غير متخذ بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على الفعل كانت على المنع فوجب اليمين ان يصير ممتنعا باليمين وما لا يكون ماكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين ومثال الثانى ما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان حتى حقيقته غير متعذره لكن متجوز استعماله فيها عادة فيحمل على مجازه وهو الدخول حتى لو دخل حافيا حنث لان حقيقة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك صار نذرا من اقراء مجاز كما سبق وفى نظر لا يحقيقته المهجورة مجرد وضع القدم لا يحنث به والحاصل عادة دخول حافيا لعموم المجاز فهو على هذا لو وكيل اى بناء على ان عند هجران الحقيقة يصار الى المجاز حال على اداء او كل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى مطلق الجواب مجازا استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز خلافا لزفر وان قضى به اطلاقا لاسم السبب وهو الخصومة على السبب وهو الجواب اما لان الجواب انما يترتب على خصومة فيكون من باب المشاكله لغويا ومكروها او مكرا لله وانما صرنا من الحقيقة الى الخصومة متعارفه وهو حرام شرعا والاصح ولا شك فى وجوب التوكيل انما صح شرعا بما ملك الموكل بنفسه والذى يتبين به انه مملوك للوكل انما هو الجواب لانه اذا عرف ان الخصم يحق لا ملك الانكار شرعا وكان مهجورا شرعا كالمهجور عادة لان العقل والدين مانعان من ذلك فيحمل على مجازه وهو الجواب وهو بعمومه يتناول الاقرار والانكار لانه كلام مستقيم كلام الغير ويطابقه ما خوذ من باب الغلات اذا قطفها من به لان كلام الغير منقطع به وذلك قد يكون بلا او بغير فيتبين عند ادائه اقراره بخلاف مجلس القضاء وهى غير مجلسه لانه قام مقام الموكل فيملك ما يملكه وقلنا الجواب العبرة للحكم لا للجواب ٤ مجلس القضاء مستعده والدى هو فى حق المهجور شرعا منزل المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يقد بزمان صباه مع انقضاء الحقيقه ذلك حتى لو كلمه بعد كبره حنث ولم يمنعه لان هجران الصبى لصباه يمنع الكلام معه حراما شرعا لقوله ﷺ من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفى تركه الكلام تركه الترحم فصار فى حق المجاز عند هجران الحقيقه وبيانه وشرحه كما صرنا اليه عند هجران الحقيقه عاده وطبعه كانه قال لا اكلم هذا الاوان بطريق الطلاق اسم المقيد على المطلق حال قيل الاسم ان عدم تقييد اليمين ببعض الصبا لما ذكرتم بل باعتبار ان الصيغه ٩ الحاضر لغوى والغايب عتبر والمراد الوحلف لا اكلم هذا الشاب لم يقد بصفة الشباب على انه منقوض بما لو حلف لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان هجران الصبى مجهورا شرعا والجواب اما على الاول فهو ان الصفه فى الحال ضرار فلا تكون لهذا اذا لم يصلح داعيه الى اليمين فلا يكون للتقييد والاضافة التعريف لحصوله بما هو اقوى منها وعلى الاشارة اما اذا اصلحت داعيه الى اليمين فلا

لا ربا يصلح للتغذية ولهذا الوجه لا يأكل من هذا الرطب فاكهة بعد ما صار قوتا المرخت وطعما
والعنب الى اليمين طبعا لان العنب لساقه وسواد ابه يجور شرخ الشباب شيخه والولدان للعوان
الثاني ح الشرعي سبب للصيام الى المجاز لما صيرا الى المجاز هنا واما عن فهو انما لانه هنا في المهجور شرعا
اذا اعتمد عليه اليمين قصد الامتناع عليه الاترى انه من حلف لا مزن ولا شرب الخمر فخت
بالزنا والشرب حال الفاضلا الخمر متذوى لا وعينه تخت لانه لو حمل على الذات سلم ولم يحنث
ايضا ما دام صبيا وتركا التوقير اذا كبر وتركا المواصلة مع وجوب المواصلة داما وهجاءة
المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة وهذا
كلام عجيب فلم الالتفات الى امتناع الى مباشره المحظور قصدا ووجوب الاحتراز عنه اما
ما ست بطريق التضمن فليس بمعتبر ولا ملتفت اليه اذكم من شئ ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا
كتضمي الجنين وسع الشرب والطريق ولذا قالوا الضمنيات لا تقبل الاترى انه لو اشار الى
صبي ومال لا الكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للنهي عنه وان لزم منها البحران لانه ضمني مقصل
عنه بعد البلوغ فلم يلتفت اليه عيان ترك التوقير وبحران الموصن قد ينفك عن الذات مالا يعتبر
الى الكبر فلا يكون لازما حتى لو فعل وان كان اللفظ لحقيقة مستعمل اعلم ان الحقيقة اذا تعذر
مستعمل فالمجاز اولى بالاتفاق وان كانت مستعمل والمجاز غير مستعمل اوكانا مما لا استعمال سواء
اوكانوا لحقيقة اكثر استعمالا لان العبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا
ح الحكم لذكر عندا ابي حنيفة وعندهما العبرة للمجاز حتى اذا حلف لا يأكل من هذا الخط ولا نية
له فعنده انما يحنث باكل بيض الخط ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الخط يمينها
ماكولة عادة مشوية ومطبوخة ونيئا حيا عند الحاجة وعندهما نقع على مضمونها مجازا
حتى يحنث باكل ما تخرج منها كالخبز وخوه كما يحنث باكل عينها لان المتعارف من قولهم اكل بلده
كذا باكل ان الخطوط التي طعامهم من اجزاء الخط لان الشعير وكذا اذا حلف لا شرب من الفرات
فعنده تقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة الكرع لان من لا يتناوله الغالب وعندهما
الحقيقة مستعملة حتى لو قدم مرتقوم معال على طعام عندكم ماء في شئ والا كرعنا في الدواة
وهو عادة اهل البوادي حكان اللفظ مجاز لا عليها وعندهما حنث بالاغتراف منه كما يحنث بالكرع
اذا المراد منه في العرف سرب ماء منسوب الى الفرات فتطرق الطلاق اسم المحل على الحال فانه
تقال بنو فلان شربون من الفرات ومراده ما علنا وبالاخذ بالاواني لا ينقطع هذه النسبة
فوجب حمل الكلام على المتعارف فحنث بالامرين لعموم المجاز وان شرب من نهر اخذ من الفرات
للحنث لانقطاع النسبة لخروجه من عموم المجاز بخلاف ما لو حلف لا شرب من ماء الفرات فاخذ فحنث

ماء حنث بالكرع والاغتراف والشرب من نهر واحد من الفرات اتفاقا كذا في الجامع الكبير
والفرق على قول اما ان هذا الطريق الحقيقة فلا يحاج الى العلاقة وهذه نسبة المجاورة فحنث
وان انقطعت هذه النسبة خلاف ما لو حلف لا يشرب من الفرات فاخذ بطريق النهر فلا يحنث اذا انقطعت تلك النسبة
لعدم دخوله تحت عموم المجاز وان فصل لا يتم ان حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع بل شرب
جزء من الفرات لاقتضاء كلمة من ذلك كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة او الكرمة فان
حلفها الكل عرف ما دخل عليه كلمة من فكذا هنا ولما ان الدليل عليه الاجماع وذكر طاهر
والكتاب قال المصنف فمن تزوج منه فليس منا ومن لم يطعمه فانه منا الامن اغترف غرفة بيده
ثم قال فشربوا منه الا قليلا قال صاحب الكشاف اي كرعه اغترافه الا قليلا لم يكرعوا الاستثناء أن
يدل على ان حقيقة الشرب منه هو الكرع وضرب من المعقول وهو ان من كرع في الفرات
لا بد له من شرب منه والتناول من غير الفرات صحيح لغة فلا يقال ما شرب منه وذكر اشارة
المجاز فلان تلك المسايلة فان من اكل من غير النخلة او الكرمة لا يحنث لصحة لغة ايما اكل
منها وذكر اشارة الحقيقة والعين ممنوعة ان كلمة من في هذا المسايل تبعيضية لانه تتصور تناول
عينها فلا يحنث بمسئلة الشرب فانه انما يكون في المايعات ممكون من منها اداته لا تبعيضية كما
توهمه صاحب الهداية فتامل هذه بعين الانصاف وايا كان يسلك مسلك الاعتساف وما يحنث
بدقيق وان تكيب بالنبذ بحقيق حال لما اله بد من الجواب بعد السؤال من اهل الذكر الملمت
به بعد طول الممارسات والفكر فهم وهذا رجع الى اصل اي هذا الاختلاف يرجع الى اصل
مختلف فيه سهم وهو ان المجاز خلف من الحقيقة في التكلم في الحكم اعلم انه لا خلاف ان المجاز خلف
عن الحقيقة وان شرط الخلفية انعدام الاصل في الحال مع امكان وجوده في نفسه لكن اختلفوا اي كيفية
الخلفية فعلا الخلفية في حق الحكم اي ثبوت الحكم المجازي بقوله هذا ابن حلف عن ثبوت الحكم الحقيقي
اذا عرفت هذا فنقول اذا حال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لا يعتق عنه هذا لان المجاز لما
كان خلفا عن الحقيقة في ايجاب الحكم عند طاهر ومن شروط الصيرورة الى الخلف لم تعقد السبب في ايجاب الحكم
الاصلي حال احتمال ثبوته ومسح وجوده بعارض كما اذا حال لعبده الذي مولوده مثله لمثله وعلوم وهو
السبب من الغير هذا ابني حاد يعتق لامكان اصله لجواز ان يكون مخلوقا من مايه بالزنا او الدعوى
بالشبهة لكن امتنع ثبوته لعارض شهود شيء مزالغير مجعل مجازا عن حكم الحقيقة وعلوم الجزء كما
ذا الحلف على امس السماء فانه تنعقد في حق الحلف وعلوم الكفارة في حق الاصل وعلوم البر
امس السماء لكن عندنا ثم قول هذا ابني لا كبر سنا منه تعتق للحكم الاصلي وعلوم البنوة اذ تستحيل
لحكم ان حين سنة مخلوقا من ماء ابن عشر من سنة خلافا لهما مجازا عن حكم الحقيقة كالفرض لما تعذر

للحكم الاصلي وهو اثبر الاستحالة لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة والقايل لم يقول بتقدم هذا الاصل على ما قبل الى ان مسئلة الكفر وهو ما اذا اسقف بشرب الماء الذي هذا الكفر والماء صعد ما نقال بانعقاد اليمين فيه ليظهر اثره في حق الحلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر تحصيل حقيقة هو عند الحنفية له المجاز حلف عن الحقيقة في التكلم بفعل الشارحين مستمرا بالنفي هذا اين في اثبات الحد حلف عن لفظ هذا احر وهذا اجز صحيح لان حكم الاصل وهو الحرمة الى ثبتت هذا احر لس مسع في هذا المحل بل هو منصوص عليه في الاصغر سنا منه فيلزم لم ثبتت العتق عنها لوجود شرط المجاز وهو قصور الاصل والامر فانا فعدو الحلص عن ان التكلم اشارة اليه في هذا التقرير والحق ما اختاره المصنف ان التكلم بهذا اين اي الحاصل بالتكلم وهو قوله هذا ابن مراد امنه السوء اصل والتكلم به مراد به الجزء خلف عم ثبت الحكم في المحل المجازي بنا على صحة التكلم بالاستعداد لا خلف عن نفي لا كما ثبت حكم الحقيقة في محلها بنا على صحة التكلم واذا كان كذلك شترط لم يكون الاصل صالحا للايجاب بان يكون مبتدا وخبرا ليكون عاملا في الجواب الحكم الذي يعمله المحل بطريق المجاز عند قدر العمل بالحقيقة فتصحت الاستعارة فنداي ثابتت ان عند صحة الاستعارة تعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الاصل صحة الاستعارة، في مسئلتنا اوي قوله حبدي حماري حراء للعلان هذا الذي وهذا هذا الجزء عند الي حنيفة به حصحقق العبد والحر الا ترى انه يجوز هذه الكلمات لفظا وان تعذرت حقائقها بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية كما ظنه صاحب التنقيح به لان العلاقة ليست بين جزء بالبعض وعضوها لما لم يكن الاكبر منه سنا وكذا مطلق احرها وهو الاحرار لما التعيين فالا لحكم الحرية والاحرار لما الكلام ولم يصر الى المجاز فيه لم واعتبره بالاستثناء اي لما كان الخلف في الكلام يحتاج الى حقيقة التكلم الحقيقة به مصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لكي الاصل ام لا قياسا على الاستثناء، هان من قال لامراته انت طالق الفا الا ثلاثين وتسعين وقع واحدة ذكره في المنتقى وليجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ووجه ذلك وقع الاستثناء لانه مرجع الكلام في سلسلتنا صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فتعاد الى عين اللالة لم يقبل هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي والجاب ما زاد على اللالة مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا اجواز ذاك وحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي مثل شترطا امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ لا عندنا خلافا لزفر وعنده لا شترط والحق ما ذهب اليه ابو حنيفة له لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للصير الى المجاز خلاف العربية فان كان ذلك بطريق الاستدلال من صلة هذا ابن اكبر سنا منه فيه مناقشة لانه محتمل انما انعام معقولا ما لحرمه هم لكونه طاعما الى التشبيه كما ترى

كما ترى بهذا اسد ولو صرح بالشبه هان تحال هذا كالبين لا ست الحرمة فكذا اعتنا وهذا المحل اقرب مما ذكره وما اني الاصغر سنا منه فان الحلم منه محقق وان كان معدوما النسبة من الغير لان الولد متعلق من شخص وان اشتهر نسبته من غيره شرعا فلم يحقق الى التشبيه وهذا ما الهمت به ثم رايت ولما كانت الخلفية اشارة الى وجه البناء على هذا الاصل وتقرير الخلفية عند الحنفية به لما كانت من المتكلمين موضعا يرجع الى التكلم الحقيقة اذا لم يمكن مجهوزة اول منهما الحقيقة مستعمل لا مجهوزة هكانت اول وعضوها لما كانت من الحكمين موضعا يرجع الى الحكم المجاز راجح لكونه اكثر فايده، نعم وجه او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفه قال الفاضل السرخسي في شرحه لان زيادة الفايدة في المجاز مع وجود دليل مستقل على ارجحانه سواء كانت الخلفية في التكلم او في الحكم فانا موصل للخلفية معه بل الخلفية معاينة له وعلى اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي لحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا المجاز لا يدخل له فيما نقل عن ابي حنيفة له لان المجاز اذا كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى كما ذكر الحقيقة اولى فما احاجه الى التخصيص بالنظم والخلف فظهر من هذا ان الحقيقة المستعملة المجاز المتعارف لا يعلق له بحث الخلفية ومن ظهر ومن طرفها حاجة معتبرة، وقاعدة مطردة، وعمل لزفر بقاء المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز والحمل على الحقيقة اولى حلت ولكن لم يجاب عنه بان لانم ان ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم او لو ثبت ان الخلفية سهما في الكلام كما قال الوجه لم لكن ترجيح المجاز بقوم حكمه فاذا اعتبر الخلفية في الحكم مقصودا في الكلام امكن ان ترجح لهم المجاز لان دليل الحقيقة وهو الاستعمال في موضع الاصل ودليل المجاز وهو زيادة الفايدة لما اجتمعا في اللفظ والمقصود من اعتبار كل منهما الحكم كان اعتبار حكم المجاز اولى لزيادة الفايدة فعرفنا انه لا اعتبار لزيادة الفايدة بدون اعتبار الخلفية في المحكوم ان الخلفية لا تثبت دعوانا اولى هذا البحث تاني على قول ابي حنيفة ايضا لو اعتبر الخلفية لم تحقق الخلافية الا كبر سنا منه نظرا بالعامل وما ذكر من الحجر المعنوي موطرها ليست بمعتمد لانا لانم ان الحقيقة اللغوية مجازا بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل هذه عوانا كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين وكلامنا في الحقيقة المستعملة وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الصلوة بالية قصيرة او الجمعة بخطبة قصيرة لان المامور به مطلق القراءة والذكر كما المدح فاقروا ما تيسر من القرآن وقال فاسعوا الى ذكر الله والدين اللفظين حقيقة مستعمل وهو ما يطلق اسم القراءة والذكر ومجاز متعارف وهو ما سمي قراءة وخطبة عرفا والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز تسميه بالمتعارف وفيه نظر لانه متبقى لزفر بدليل ما مر من الآية ايضا فان علت دلكه جاج اجابا

ولم يكن الكلام محمولا عليها حقيقة اتفاقا وعندنا لا مجردا ذلك لرجحان المجاز المتعارف عندنا وصار اشكال لا يدفع بوجه ما اذا كان شاملا لاقراء القرآن فانه يثبت بقراءة آية وان كانت قصيرة اجماعا قوله ثم جعله ماشتركا به الخ حقيقة حتى انواع عرفه ذلك بطريق الاشتراك الاول ماشترك بدلالة العادة اى العرف والشرع لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما سبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمالا لشئ اعيانا وفعلوه عن موضوع اللغوى وهجروا استعماله كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه لوجود امارات وعلى المبادرة الى الفهم وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليها مجازا اذا استعمل الاعلام اليه الا بقرينة وذلك مثل الصلوة والحج المشى الى سمت الله ونحوهما فانها بعد نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشى الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والعبادة المعلومة وصارت حقائقها مهجورة حتى لو نذر صلوة اوحجا والمشى الى بيت الله يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو وكذا النذر لم يضرب بقربه حطيم الكعبة يلزم التصدق بالقرب للاستعمال فيه عرفا وان كان اللفظ حقيقة فى غيره حلت على قوله على المشى الى بيت الله الخليل نظرا الى ان هذا مما تركل حقيقته لانه يلزمه الحج ماشيا بلا الوجه الا من قبيل الكفاية وانه لا ينافى ارادة الحقيقة قوله وكذا الوحلف لا يشترى راسا ينصرف الى ما تعارف بيعه فى الاسواق على حسب ما اختلفوا وسقط عن بدلالة العرف ولا يلزم انه حيث ما كل راس الغنم وطوحقيقة لان موضوع لان الراس مطلق واريد به المفيد اولا نه عام لكونه نكرة فى سياق النفى وقد سقط بعضه وكل عام سقط بعضه كان مجازا على اختيار الكرخى قوله اولا نه لا نام انه مطلق على راس الغنم من حيث انه موضوع اللغوى بل من حيث انه مدلوله العرفى الذى ماسر كل بدلالة الكلام لان محل الكلام ان محل الحقيقة لما لم تتبادر حكما فتعذر بعض ارادة المجاز كما لو حلف لا ياكل من هذه النخلة فان بينه وضحت على التمر ان كان لها ثمرة وعلى قشرها ان لم يكن ثمر كما لو حلف لا ياكل من عين النخلة لانحت ولهذا سقط عموم قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير اظاهر هذا الكلام للتعميم لانه تفصيل مدلول هذا المصدر لغة مقدره وما يستوى استواء والنكرة فى موضع النفى تعم وقد سقط ظاهره وطوحقيقته لان محل الكلام وهو الخبر عنه اى الاتى والبصير لاحتمال العموم لوجود المساواة فى كثير من الصفات فوجب الاقتصار على ما فاتفق وهو مدلول عليه بمجرى الكلام من نفى المساواة فى البصر وبهذا التقرير ظهر بطلان ما قيل من قال ان هذه الاية من قبيل نفى العموم لا عموم النفى قوله وكذا كان التشبيه لا يوجب العموم الخ صحيح لا فتح التمسك بقول لا عايشة رضى الله عنها سارق اموالنا كارق اعيانها فى الجواب القطع بالمخالفة ما قال على رضى الله عنه اهل الذمة احادوا لهم الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودمائهم كدمائنا فان له عموما عندنا حتى يقتل المسلم بالذمى وعدية الذمى ساوى دية المسلم ويضمن المسلم اذا اتلف

اذا اتلف خمر الذمى او خنزيره لان المحل المحل بقيله فلا مانع من حمل اللفظ عليه فان قيل لانم انه عام بل التشبيه فى امر خاص وهو ثبوت العصمة اى بكون دمائهم معصومة كدمائنا وسائر الاحكام ثبتت فى ضمنها لا ابتداء قلنا لان ذكر حقيقته وقد بينا انه لا مانع من حمل اللفظ عليها والا نه لا حاجة اما الى ان يكون ثبوت تلك الاحكام للعصمة او للعموم لجواز الاول لان ثبوت العصمة لا يستلزم التساوى فى الدم كالعبد المسلم فتعين الثانى قوله ومنه قوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان سقطت حقيقة كلى واحد منهما من حيث ان عن فعل الجوارح للحصل المجرد اليه وعن الخطاء والنسيان غير مرفوع بل واقع والمرفوع هو المعصوم عن الكتب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه وهو نوعان احدهما حكم العقبى وهو الثواب مما العبادات والعقاب على المحرمات وما بينهما حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا الاول الثواب متعلق بفعل العزم والجواز متعلق بالركن والشرط فان من توضا بماء الجص ولم يعلم به صح ولم يكن متصفا لم يجز عن الحكم لفقد شرط واستحق الثواب لعصمة عزيمته وجعله لو صلى رايا وسمعة راعيا للاركان والشرائط يجزئ حكما ولا يستحق الثواب وكذا كل ما اثم به متعلق بعزيمة وحقوقه ارتكاب المحظور حقه لو جرى على لسانه شئ من كلام الناس من غير قصده لم تفسد صلوته ولا يأثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشتركا فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يتعين به ترجح احد محتمليه اولا نه لما صار مشتركا بلا مع اما هذا فلان المشترك لا عموم له واما هذا فلان المجاز لا عموم له وحكم العقبى وهو الثواب او المأثم مراد اجماعا فلم يبق حكم الدنيا مرادا فلم تصح التشبث بالاول على اعتبار انه النية فى الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلوة بناء الاكل محتجا كما ذهب اليه الشافعى وهو احترز على صاحب التنقيح بان ما ذكرت انما يستقيم لو كان مشتركا للفظية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا على ما ذكرت انما يستقيم لو كان مشتركا للفظية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشتركا معنويا على هذا الاشكال اشتهر بذلك وكيف كان فلم يسلم التنقيح عنه من وجوه الغفلة، واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون التوجيه بيانه ان الذى يستدل للذين الحديثين على ما ذكر من الاحكام فقال المحل اذا علمه بانه انما يستقيم الاستدلال به انما ان لو لم يكن مجملين وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشترك على ما وجه الاستدلال به فليس للمستدل ان يقول الا الجواب عن المنع لانه المنع المستدل بوجه اظهر وهو ان يقال فى بيان ما اذا جعل ان الحكم مشترك معنوى وبين الاحكام عليه قال علمنا انا لم نصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن مشتركا للفظية وهو ممنوع لجواز ان يكون قوله المحلل لم لا يجوز لم لا يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه على ما لا يخفى على ان

الاضافة في قوله حكم الدنيا وحكم العقبى مبينة لاحد معنييه اما الاشتراك اللفظي بقال عين الذهب وعين الميزان وعين الانسان والمتواطي بمعزل من ذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والقنوطر لا يمنع ذكر اداة المجمل ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار عن افراد المتواطي واما الامام فالحصول اللفظ ان كان محتملا لمعان كثيرة ولم يكن حمله على بعضها اولى من الباقين كان مجملا ثم تناول اللفظ لتلك المعاني اما بجسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطي كقولنا يع واقتلوا حيث وجدتموهم او لبعض واحد وهو المشترك كلفظ القرء العالث منها ما ستركا لحقيقة بدلالة من يوجه الى المتكلم اي صنف من صنفي ذلك كقولنا يع واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستدع واما ان لم يكن له دلالة على شيء من ذلك بامرا لمدبع بالمعصية لان الامر بالشيء ليس بامر بالشيء والحكيم لا يامر بالقبيح قال الله يع وان الله لا يامر بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا وكذلك امرأة قامت تخرج وقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق انه يقع عليها تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا في اليمين سمي يمينا لقوته مأخوذ من قولهم القدر سميت به باعتبار صيرورته من قولهم الغضب اليمين الغور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا ثبت فيها يقال خرج فلان من غوره اي من ساعته وتفوه ابو حنيفة باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون فعل ذلك باليمين موبد كقولنا لا افعل كذا او موقت كقوله لا افعل اليوم كذا ابو حنيفة اخرج قسما ثالثا وهو ما يكون موبدا لفظا ومعنى مع انه واحد من حديث جابر وابنه رض حيث دعا ان تفترسه اسد فخلفا ان لا ينصرفا حتى تفترسه فجذ كر ولم يحنثا وكذا حلف لو وكل بشراء اللحم ستة بالحي الذي ان كان مقيما رباطبوخ والمشوى من الارساط واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالارساط لا يلزم الامر الرابع ما يتركى بقرينة للظالمين نارا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور عند البعض الندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما مس العقوبة نساق الآية دال لم حقيقة الامر متروكة وكذا احد معاني التخيير يقتضي ان يكون المخير مأذونا فيما خير فيه لا يكون مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهره على ان حقيقته غير مراده انما المراد التهديد والتوبيخ مجازا بطريق ذكر العلة واراد الصد الاخر لملازمته منها من حيث المعاوقة على المحل اذا عرفت هذا من مثل هذا الامر النهي وشاله من النزوع قوله المسلم لحوق محصورا نزل ان كنت رجلا فانت حر لم يكن امرا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم فاذا اقتضى

لو اقتصر على حوله انزل منزل كان امرا وكذا الوقال رجل لرجل اصبح ثوبي مالي ما شئت ان كنت رجلا وطلق امراتي ان كنت رجلا لا يصير وكيلا بقرينة السياق ولو وادا شتر لجاز بخلافه واطلاقها لم يكن لها شرا اختيره من الرضا عند بدلالة قوله لحذيفة واطاعها لانها لا تعصيه للخلق لله والوطي فلا يكون ماذونا في شرائها الخاص منها ما تتركى الحقيقة بدلالة اللفظ فيخذكر على نوعين احدهما لم يكن الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة وعن بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق الاسم ولا ينصرف اللفظ ذكر العزة القاصرة كالاداء حلف لا اكل لحما ولا نية له كان على القياس لم يحنث باكل لحم السمك على مذهب مالك لان الله لحم حقيقة والمذا لا صح نفيه عنه وقد سماه الله يع لحما في قوله يع لتاكلوا منه لحما طريا لكنه تخصص بعض الافراد بدلالة اللفظ فان تركيب هذا اللفظ دال على القوة تقال التحت جراجته اذا قويت واشتدت ومنه اللحية لان قوام المحكى وقوته وسوئ اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار قوله من الدم الذي هو اقوى الاخلاط ولبس للمسكين لحم والا لما عاش على الماء وشرط الذبح فيه المحل لانه شرع لازالة الدماء المسفوحة وكان في تحريمه قصور من حيث ان اللفظ والمطلق ينصرف الى الكامل اذا الناقص في تعاريفه الكامل فيه منزلة المجاز من الحقيقة وكذا الاشتراك الجاد ايضا لانه غير مستولد من الدم فلا شرط الذبح فيه فصار لفظ اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز كذا قال فخر الاسلام وكذا خاص لفظ الصلوة لما كان عبارة عن الاركان المخصوصة لا سواها عند الاطلاق صلوة الجنازة لقصور فيها الا ترى انها لا تذكر الا بقرينة ولا يقال هذا ما قد ذكره في بحث العام ان قوله اذا قمتم الى الصلوة متناول كلها حتى صلوة الجنازة وكذا اللفظ الرقبة في قوله يع فتحرير رقبة لا متناول الخلفاء والغلمان لان الرقبة اسم لغير المالكة لغة وعلما لكان من وجه لنوا جنس المنفعة منها فلا متناولها فاما عند الاطلاق وكذا كل اسم اذا في طلاق فلا متناول المبتوته وان كانت في العدة بدلا نية لزوال الملك النكاح والمذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام والمذا امتنع من الخروج والبروز واللفظ المملوك في قول كل مملوك لي حر متناول المدبر وام الولد دون المكاتب حتى تعتق مدبره واحياء اولاده والاعتق مكاتبه الا ترى انهم يحلفون لفظ الرقبة في قوله يع فتحرير رقبة فانه متناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا متناول المدبر وام الولد حتى لا يجزئ اعتاقها عنها والحق فيه ان الملك في المكاتب ناقص لكونه مملوكا رقبته لا يدا ولهذا لم يحر وعلى المكاتبة دين يفسد بتاخر المكاتب بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارثا قول ان الملك فيه ناقص متناول المدبر كذا عند الاطلاق والرق صفة كامل ولهذا العقبل الفسخ ولا انتقض ولى المكاتب

(قوله فيما له التوقيع)

بالكتابة وجب ان لا تقبل كالمدبر والمحرر ازالة الرق اما ضمنا كما تقدم في التحرير شرع لازالة الملك والرق يزول تبعا ضمنه ضرورة اوازالة الرق قصدا كما قالوا واذا كان كذلك استدعى تحريرا لرقبة كالرق وعدد تحقق في المكاتب حتى تناوله مع ان المدبر وام الولد يعتقان بموت المولى وطء كالملك الملك منها وانتقصان الرق يدليل عدم قبول الفسخ والدا على المولى وطؤها والوطء لا يحل الا بالملك او احد الملكين وثانيها لم يكون اللفظ مشتركا على القصور والتبعية ومع بعض افراد كل المعنى في نوع كالوجه اصالة يعتمد الاطلاق لا تناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كالفاكهة فانها اسم للتفاوت لانها مشتقة من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامور زائدة على ما به قوام النوع والبقاء الانسان ما يقع به القوام لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به اقوامهم وخص البعض باسم المتنعم كالرطب والعنب تتعلق بها القوام لانها يصلحان غذاء والرمان في منع الادوية وقد تقع به القوام ايضا فاذا جعلت الاصالة ثابتة بزيادة الاشياء فلا يتناول الاسم المبني على القصور والتبعية عند الاطلاق اذا المطلق ينصرف الى الكامل في المعنى فلهذا حالا وحلفا اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان ونحوها وهو قول الشافعي لا يحنث باكل هذه الاشياء ايضا لانها لغة الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها حتى تناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا يأدم ينتفع بمنه على ما يتبع الخبز كالمرق والخل لان الادام اسم للتابع وحقيقة التبعية الاختلاط لكون ما يأدم به وفي ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن عند الجمهور لان عنه جهة اصالة وعند محمد يتناول ذلك لان الادام من المواءمة وهي الموافقة حال علم لغيرة من غيرهم انصرفها فانه اجرى لم تؤدم بسكاي موافق وما يؤكل مع الخبز غالبا موافق له فيكون اللحم والبيض والجبن اداما صحت واليه مال ابو حنيفة وهي رواية ومع محمد لا في اخرى حلف لم يكن لم تقال القسم الثاني مندرج في الاول لان ما تؤدم علم انه كما مل في القسم الثاني قاصرا بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا فلا تأمل فلا حاجة الى جعله قسمين قوله والصريح الخ اسم للكلام مكشوف المراد منه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا او بالقيد الاخير خرج اقسام البيان ولعل المصنف انما تركه اعتمادا على المقسم مثله بعد واشتريت وحكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية لانه لصوته فانتهاء معناه في اجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كاقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يسب الحكم باي وجه ذكرت من نداء

من نداء او وصف او منه فوني او لم ينو حتى لو قال يا طالق او انت مطلقة او طلقتك تقع الطلاق وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده كما اذا اراد مثلا ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق ثبتت الطلاق لكن ان اراد ان يصرف الكلام عن موجبه النية الى محتمله فله ذلك كما اذا نوى انت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء ولهذا لما جاز التعليق قبل الوقت لان قوله ان ما تريد الله ليفعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم بعد قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طاهرا صريح في حصول الطهارة فما اصاب الكفاف معناه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد ليطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء واذا حصلت الطهارة مطلقا تكون الطهارة مطلقة اطلاقا مقدرا بقدر الضرورة فجوز به اداء فرضين وحرز قبل الوقت وهذه الاية حجة على الشافعي في قوله احدهما انه ليس بطهارة بل ساتر للحدث لانه ملوث في نفسه لا رافع ومطهر حتى لو رأى الماء عاد حكم الحدث الاول وفي كفارة المظاهرة فيباح له الصلوة مع قيام الحدث فانها انه طاهر ضرورية فيحل له ولا فرضين وتسل الوقت ولا لغير طلب وضوء ولا يجوز لمريض لم يجد ذهاب نفسه الوضوء او خوف ان الضرورة تقدر بقدرها فلم يبح ما ذكروه وفيه نظر لانه لا يخفى اما ان يكون اليتيمم رافعا للحدث مطلقا ام لا فعلى الاول يلزم ان لا يستقبل طهارته بوجود الماء لان المرتفع لا يعود وعلى الثاني يلزم ان لا يكون طهارة مطلقة قوله وحكم الكناية انه لا يحتمل بها الا ما نبه او ما تقوم مقامها من دلالة الحال لان الكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان ظاهرا في اللغة سواء كان المراد به الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا بد من النية او ما تقوم مقامها من دلالة الحال لكي لا يصير الطلاق لغوا لتردد ويتعين ما اريد به منه وعند علمائنا البيان الكناية يعلى اللفظ المستعمل في ملزوم معناه بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه الحقيقي على التنبيه الاول دون الثاني وعلى العلامة النسفي فرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ولكنه عن الحبشي بالبيضاء وعن الضرير بالعينا ولا اتصال بل سبها قضاء وانما الحقيقة لا يراد من اللفظ عند اراده المعنى المجازي فاذا علمت رايت اسدا يرمي لا يفهم السكيل المخصوص لان لفظ الاسد استعمل من موضعه الى موضع المجاز وفي الكناية ما استعمل عن موضعه الاصلي بل ثبتت الملازم بواسطة ثبوته

نكانا فهو حق يتبين وجه نظر لانا لازم جواز الكناية بلا انتقال كيف ومرجع عدم المرضوع له اللفظ
لا يكون بلا انتقال ولا نزاع لا انتقال من الجنب وهو البياض والظهر وهو العضو بل
المفاد جهة في الانتقال حال الدعوى ومكروه ومكروه وجزاء سيئة سيئة على ما ذكره
منا مناقض ما ذكره مع واستغفر من استطعت منهم ان المراد من الامر التوبيخ والانتقال
بينه ومن الايجاب المفاد مرجوحا فالى سنعرفان سنها سامنا وليس الامر كذلك لان
الكناية وكون قسما من المجاز ومباين التي لا يكون قسما منه وانما سنتعرض ذلك بين المجاز
والكناية على تفسير علماء البيان وليس كلامنا فيه بل الحق ان الكناية في اصطلاح الاصوليين
اعم من المجاز من وجه لانها يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ووجد الكناية في محل
بدون المجاز كالمثل الضارب وكذا العكس كالمجاز المتعارف فرقه وسمي البيانيون الامر
وخوطبا مثل قوله بنته عوتبته وعربته كنايات الطلاق اعلم ان الطلاق الواقع
بهذه الالفاظ بواين عندنا ومحال ان في لا تقع بها الا الطلاق الرجعي محتجا بانه
لما كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق عندكم فيكون الواقع بها رواجع كلاهما صريح
الطلاق لان الشيء اذا صار كنايه عن الشيء يكون الغايت به ما كان عنه واجاب المصنف
بانه انما يلزم ما ذكرت ان لو كانت تلك التسمية على طريق الحقيقة وهو ممنوع بل تسميتهم
بها على طريق المجاز وهذا لان البينونه وصله والوصله متنوعه فد تكون نكاحيه فقد
تكون وصفيه كالبينونه في الحسن وقد تكون فعليه كالبينونه في الكرم والخير وهذه الالفاظ
موضوعه لمعان معلومة على المراد بها اذا المراد من الجميع البينونه لكن فيها ضرب ابهام
بواسطة ابهام محل تتعلق به البينونه وبلاحه فصار المراد منها بها لابهام المحل
فصارت كنايات حقيقة فاحتيج الى النيه فلذلك شابهت الكنايات اي كنايات
الطلاق فسميت بذلك مجازا فالحاصل انا كنايات حقيقه وكنايات الطلاق مجازا
فلا خلاف فاذا زال الابهام بالنيه اوبدلالة الحال وجب العمل بموجبها الا على البينونه
من غير لزوم العمل عباره عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه هذا الحق بهذا الموضع وقال
صاحب المحقق لو ان تسميتها بالكنايات مطلقا مجازا واورد عليه ان الكناية ما
يكون مستتر المراد بملاحه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد للسامع الا بقرينة فيكون
داخلة في الكناية واجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
وفي ملاحه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء بل تتعقد عليها فلا تكون كنايات

كنايات حقيقة وايضا لانهم ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونه
وهو معلوم للسامع الان محل عليها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا
ملبس وعند نظر من حيث الرواية والدراية اما الرواية فنقول صاحب التقويم
منه وملاه عباره الفقهاء يقولون لفظ التحريم من كنايات الطلاق والتحريم في باب
الفرقة عامل فحقيقته حتى كان موجبا للحرمة فحلاف لفظ الطلاق ولو كان مجازا عن
الطلاق يعمل عمله ومع ذلك سمي كنايه لاحتمال وجوه حرمة سوى حرمة الطلاق
فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بينا فعلم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كنايه
الى هذا لفظ صاحب تقويم وعند تصريح بان تسميته كنايه حقيقة لا مجازا وايضا قولهم
الاصوليين من غير لزم لجعل عباره عن الصريح منادى ما ذكرنا نظهرها للتامل واما الروايه
ملصوق تعريف الكناية عليه وهو ما لا يعلم المراد منه الا بقرينه هم قوله في الكناية
على الاسعاد من اللازم الى الملزوم انما سنقيم على اصطلاح اية البيان واما على
قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكنايه الى الانتقال فضلا عن اللازم الى
الملزوم بل قد يكون اللفظ كنايه عن محل حقيقة كما سبقت الاشاره اليه على انا لا نسلم ان
لا اسعاد فيها من معانيها الى شيء آخر اذ البينونه اعم من البينونه الكاحيه والعام لا
يخلص عن الاسعاد حتى من اللازم الى الملزوم وما ذكرنا ظهر ضعف قوله لا نسلم
ان المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونه لان ما هو المراد منها لما سمع
الطلقة بل البينونه المخصوصة وذلك لا يعلم الا بقرينه قوله الا حتى قوله اعتدي
واستبري رحمك استثناء من قوله رجب العمل موجبها لانها لا يسان عن
قطع الوصلة لان حصته اعتدي للحاب وكذلك استبري حمناه اطلبي براءة رحمك
ولا اثر لها في قطع النكاح حلا كان لم يكون محاملين بنفسها لان اعتدي في نفسه
يحتمل ان يراد به عد نفسها لهم مع وعد نفع الزوج عليها وعزة الاقراء وكذلك الاستبراء
يحتمل ان يكون للدخل او الزوج بزوج آخر فاذا نوى الاقراء والاستبراء للزوج
بزوج آخر زال الابهام ثبت به الطلاق ان كان بعد الدخول اقتضاء لان الام

بالاعتداد والاستبراء انما يصح بعد الطلاق فكانه قال اعتدي لاني
طلقتك منقطع به واحد لان الطلاق معقب للرجعة بالنص والزنا
قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة
اذ لا تجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع
فجعل مستعارا لانابه سبب الاعتداد في الجملة كما في المدخول بها
فاستعير الحكم بسببه وقيد بقوله في الجملة رد ما يقال
الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا
يستقيم الاستعارة فاجاب بان السببية في الجملة
كافية للعلاقة فصحت الاستعارة فان قيل سلمنا
ان السببية في الجملة كافية لكن هذه الاستعارة
السبب للسبب وقد مر ان ذلك غير جايز ولو
سلم جواز ذلك لكن لا يخلو من ان يجعل مستعارا
من قوله انت طالق او طلقتك او طلقي فلا يجوز
الاول والثاني للاخلال في الصيغة امرا وغير امر
وكذا الثالث لانه لو قال لها طلقي نفسك
فاوقع الطلاق ثم قلنا ان الاستعارة المسبب للسبب
انما لا تجوز اذا لم يكن مخصصا به اما اذا كان
مخصصا كما في قوله تعالى اني اراني اعصر

اعصر خمرا اي عنبا فجوز والعدة مما يختص
بالطلاق فجوز استعارتها له وان كانت
سببه عنه ولا يلزم عليه ان العدة تجب على
ام الولد من غير طلاق ومحب بالوفاة لان
ام الولد لما صارت فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال الفراش شبهها
بالطلاق فاوجب العدة لازالة شبهة
والواجب بالموت تربص مقدر للاعتداد
الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا
فيه على ان الفرض حال حيوة الزوج ولا تصور
للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة او يقول المراد من
السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والطلاق
سبب لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه بعض
الفقهاء والدخول شرطه فلا يلزم تخلف الحكم عنه
اي عند الدخول لما ان ذلك نفوات الشرط وهو الدخول
واستعارة الحكم للعلة تجوز مطلقا وفي قوله فاستعير الحكم بسببه اشارة الى
الجواب عن الاعتراض الثاني انما تجعل مستعارا هي قوله كوني طالقا او
طلاقا فقد صرح في الفتاوى انه اذا قال لها انت طلاق بائن او طلاق شو

مطلق من غير نيته وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة فان النية عدم مال
السوداء بيت زمعة عندي ثم راجعها وكذا قوله انت واحدة
فانه يقع الطلاق الرجعي عندنا ونيته ويروى عن الشافعي
انه مال لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة فلا يحتمل
لا يحتمل الطلاق فلم تصح النية الا اذا نوى قولوا لفوز لكم قوله واحدة منه
للمرأة فلا ذكره ومحتمل لم يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت طالق طلقة واحدة
كقوله اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فاذا زال الابهام بنيته الطلاق كان
كنايته عن صريح الطلاق والصريح يعتقب للرجعة وعلى هذا فانه يصح ان العرب
واحدة بالنصب او سكت لتكون صفة لمصدر اما لو اعربت بالرفع تعين قصورها
صفة للمرأة فلا يقع به الطلاق وان نوى، وحال عامة مشايخنا هو
الكل على الاختلاف لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
وهذا الصحيح لقوله ثم الاصل في الكلام هذا الصريح لان الكلام وضع للافهام
والصريح اتم في هذا المقصود والكناية قاصرة فنه تتوقف حصول المقصود
فيها على النية وعلى هذا فرعوا ان التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وهذا الحدود
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح
كالزنى والسرقة لا توجب العقوبة وهذا مال لمسه فلانه او وطيتها
او جامعتها لا تحد مالم يذكر نكحتها او زنيت بها وله ذا مال علي الف او اذا
قذف رجل رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا تحد القاذف لان ما يلفظ به
كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة لانه كما يحتمل التصديق
عندك لم يرد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن هذا او كذا او القائل لغيره عند
الحصومة ما قال لي والله ما زنيت سيد التعريض بالمخاطب لم تحد عندنا خلافا
لمالك فان معناه ليس اراد قوله رجل رجلا بالزنا فعال له رجل آخر صدقت كما قلت
فانه تحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلنا لانه ذكر ما في التشبيه يوجب
كالوجه

بوجه العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
فتكون شبيهة له الى الزنا هذا احتمال بالاول
بأ ـــــــــــــــ معرفة وجوه الوضوح لحكم الفهم
اعلم ان الطرق التي ارتضاها المجتهد على الاحكام الشرعية اربعة الاستدلال بعبارة النص وبدلالته
وبدلالته واقتضائه، واستدلال اقتران الزمان من الاقوال المؤثرة وقد يطلق على علة الحكم
وهذا بناء العبارة اسم للفظ الجيء للعبور لان السامع يتيسر منه الى المعنى والقائل عبارة النص لما
لان النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما او غير ذلك
هذا الغالب لان هامه ما ورد من صاحب الشرع نصوص في اغلب العبارات التي بيانية ووجوه الحكم
ان المعنى الذي اريد بالمنطوق ان كان نفس الموضوع له او جزءه او لازمه غير المقصود سمي عبارة لان
سبق له وان اشارة ان لم يسق له وان كان لازما المقصود فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان فهم
منه معنى لغوي ان كان المنطوق لاجله فدلالة والا فاشارة لانه لغة هو الذي ذكرناه تفسير
كلام واحد هو المفهوم من الاحتمال الذي ذكرناها هذه الاقسام كما سنفسرها مع امثلة حسنة بيانا للاصل
تقول اما الاول فهي اعلاها بالعبارة لانه لا يتبادر الا هو المعنى بالسوق فما سيق الكلام له
وارد به فقصد البعض الذي لا يراد يتوجه الى المعنى الموصوف وهو الكلام والقرائن السوق
هنا ان دل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود او سوق المقصود بالنظر الى الاول
على مفهوم غير مقصود لكونه مقصودا فاذا تمسك احد على اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
بعبارة النص لانه اشارة واما اثبات الاشارة بالاشارة مما تحت نظم الكلام من غير زيادة ودراية سوق
العبارة الا انه ما سيق الكلام له بتقرير والحد يسمى ان ينظر الى شيء ما يقابله قرائه ودراية سوق
بنية وبيئة بالطرف نظر غير قصد ما يقابله هو المقصود بالنظر وما وضع عليه الكلام وهو المقصود
ترى بطريق الاشارة شيئا لا قصدا اولا غير وهذا سواء اكان عبارة او اشارة سيان في اثبات الحكم
قلنا الآية العبارة احق بالعمل به الاشارة عند التعارض لكونها مقصودة بالسوق دونها بيان ظاهر
الترجيح على الترجيح للقرائن المهاجرين فانه عبارة على استحقاق فقيرهم في الآية تركت لبيان
هذا الحكم بطريق اقتضاء وان استدلوا الكفار على اموال المسلمين سبب الغنيمة لكن لم يعلم
اموال المهاجرين بما خلفوا مكة وان استدلوا الكفار على اموال المسلمين سبب الغنيمة لكن لم يعلم
وصفهم الفقر حتى كانوا احقاء بمكة بدليل اضافة الديار والاموال اليهم والفقر حصل بترك المال
لله تعالى وهذا يدل على ان المال الاسمى او ابن السبيل لا سبيل عليه احقية وان صارت يده عليه

وهذا المراد مع النفع الشائع

ولا يلزم مذاكرة ومعرفة بعض الصحابة واصحاب التابعين بان الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم في
موقف معرفة العلة وجودا وعدما لا تتوقف على معرفة اسلوب او فرع كالضرب وعلة تحريمه موجودة في الذي
يكون قياسا اذا علمت القياس الا فذكر فان كان ظاهرا بين جليا فاشار الشيخ الى الاول منه بالفرق
والى الفرق بقوله الا ان يسمى الخ وحاصله الفرق لمفهوم بالقياس نظري والذي اشار اليه بالثاني بقوله
اهليه الاجتهاد بخلاف الدلالة فانها بمنزلة الضروري وكانه تابع قبيل شرح القياس الجلي والذي
اهل العلم على صحته الاحتجاج به من مثيق القياس ومنافاته ولم يشترط فيهما اهلية الاجتهاد ثم اكثر
ما ذكر بقول واثابت بها كاثبات بها مع ان الثابت بالدلالة مضافا الى النص الا ان الاول كاثبات
بالعبارة والاشارة حيث صحح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها
بالقياس عندنا خلافا للشافعي لا لان القياس من قبيل الشبهة والحدود تندرئ بالشبهات فانت
بلغت شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مؤثرة ما فوز من التوبة للاجماع الناس على التعليل باخبار الاحاد
الحدود والكفارات بدلالة الحدود وشرعت عقوبة واجزية على الجنايات وهي ما هي الكفارة ايضا فيفيد
صاحب الشرع والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وهي
معنى العقوبة والزجر ايضا والدليل الموجب لمعرفة متاوير الاجرام واثامها ومعرفة ما يصلح لازالة
اثامها فلا يكون اثباتها بالقياس الذي بناء على الرأي بخلاف الاسدلال بدلالة النص الا ترى
عند التعارض دون العبارة والاشارة لان فيها وجد اللفظ والمعنى فقابل المعنى المعنى والنظم
النظم اما في المعارضة مثلا ثبوت الكفارة بما ساروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر حين الكفارة على الرجل
جامع في نهار رمضان عمدا وقد علم يقينا انه ما اوجب عليه الكفارة لكونه اعرابيا بل باعتبار كونه
على صوم رمضان صحيح على غيره عند وجود هذه الجناية بدلالة النص وانه لو كان وجوب الكفارة بالاكل
والشرب عند انعدام خلوق الناس مع ثبوت بدلالة النص لما بقي القياس بيانا كما ان النص انما اوجب الكفارة على
الاعرابي باعتبار الجناية على الصوم بالتنقص والافساد وهتك حرمة الشهر لا لعين الوقاع بدليل انه لو كان
ناسيا لصومه لا يجب ولان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فانها الموقوفة وجوبها بحاجة المعصية ولذلك
الفعل والوقاع بانه فعل ليس بجناية لعينها لانه تحريمه على بعض ما علم انه فعل محلل وانما سمي جناية باعتبار
على الصوم والوقاع اكثر فيجب الحكم بان الاكل والشرب دلالة انما فوق الوقاع جنايته واشد شانا فيما جنايته
للصوم لان الطبع اليها اميل وشره الصبر عنها اكثر ان وجب الصوم هو الشهر وجب قضاء شهوة الطعام
عادة فكانا بمنزلة الجماع حتى فتقطع الكفارة باحدى الاعتبين كفوته تفلت ما اكل فاذا وجب الثابت
بالدلالة على الوجه الذي يصير معلوما بمنزلة المنطوق به لا يجوز ان يكون العقوبة في الدنيا كما في غيره سواء وجوب الكفارة
فيما بالاكل مما يشتبه على الفقيه العالم بطريق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فلم يجز ان يكون

فالظاهر من قوله
بالنص الخ فتأمل

مثل
والكفارات

ما ذكره المحشي ومن ثم سقط الاعتراض الآتي

كذلك هذا من باب الدلالة على ان اثبات الحكم فيها بالدلالة سواء فوجب على الشبهة ولا يكون شبهة فيما الا
مزية توجب الغلبة على الاكل والشرب من وجهين احدهما ان الجماع تعلق بوجب فساد صومين والمعد
الاخر في هلكت واهلكت والاكل لا يوجب الا فساد صوم واحد وثانيهما ان الجماع داعيه طبع
الرجل وطبع المرأة الوقاع داع واحد وهو طبع الاكل فكان اكثر وقوعا من الاكل بخلاف الشرع الزاجر
الا يوجب الا معنى واحدا وهو زجر الوقوع فلما اختلفا الجواب عن الاول مهما ان الشرع ان الدلالة كالعبارة
الذي تعلق به الحكم ثابتا بالغة حتى يعرف اهل اللسان وعلماء الكلام ان الثابت بهذا كالثابت بالعبارة
المتن بغير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان حتى يسوغ ان الجواب في المعارضة بما ان الوجه الاول
هذه الكفارة انما وجبت عليه بفعل اجامعا وهذا فعل لا يوجب الا فسادا صوم واحد وان فسد صومها جميعا
الواجب عليها الكفارة ايضا لان الامر انما كان بتغيير صيانة اذ كانت ناسيه لصومها فلما فسد صومها
يلزمه الكفارة والجماع عليها لم يوجب الا فساد صوم واحد فعلى هذا الوطء والاكل والحكم الفساد الصوم الواحد
صومين وهو الثاني بالاتفاق ما ذكرت متقيي كونه اكثر وقوعا على الامر جاز الحكم بان كان سببا وجود
الاكثر كان موجبا اقوى خصوصا اذا كان تباعه ما تبين وتكون المعلل معصيه لا بعان فضاء هذا الصيام
فالاخر لا يساعده على ان الترجيح معنا كان مؤثر بصير من الوقاع والوجوب الاكل افضل
فكان شهوة البطن اغلب فكون وجوب الاكل اكثر والى شرع الزاجر احوج هو ممنوع وكذا النسيان دون ذلك
ان الصوم قال للناسي اكل وشرب في رمضان ناسيا ترهيبا صوما كما فاذا اطمع في اتمام صومه فكان في ابتداء هذا الحكم
في الجهل ناسيا بداية النص وذلك لان النسيان لعذر ملحق كون الناس موضعا لذلك خلق اي احتواقه
طبعا وغير اختياره وهو معنى يعم به النسيان كل واحد كما لا يدا من التاخيرة بنظير المنصوص عليه وهو الجماع
فعلينا بعد الحج الذي هو من النسيان كل واحد كما لا يدا من التاخيرة بنظير المنصوص عليه وهو الجماع
ناسيا بالدلالة بالقياس لان المعدول عن القياس بالدلالة
عنه وهو معنى صنعي لا يجعل جماع الناس عذرا للاكل ناسيا وبالصلوة فظاهر انما مزية من اسباب
الدعوة الا انها قاصرة على الا ترى ان عالما لا يلحقه الا انفعلان البشر والجماع قاهرة اسباب الشهوة لكن الجماع
كماله لان شهوة الجماع وغلبة الشوق الى ما يقابله ليستوجب لا كماله الصبر عنه وهو غلبة يغلب
من قلبه كل يوم مصوبات فيكون عذرا بالزيادة بمنا يزيد في الوقاع دون الاكل المقصود فيه وبان واستقام الاستدلال
وهو ان وجوب الكفارة في الطرق من ذكرنا على انها اوجبت على الزجر عن قطع الطريق بالدلالة انه جزاء بجناية تليق
لان عبارة المحاربة وصورتها مباشرة القتال وصناها الذي يعم منه قطع الطريق بحيث يقطع المارة والوجه

في هذا المعنى مشارك للقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيعام خد ح. ورده بدلالة النص ثم ابو يوسف ومحمد
اوجبا حد الزنا باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا لما ان الزنا اسم لفعل معلوم وهو ايلاج
فرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير ولد فيه
للولد حتى يسمى الزاني سفاحا وهذا المعنى موجود في اللواطة بل فيه زيادة لانه مستنكر شرعا وعقلا حتى قيل
انه لا كاشف لهذه الحرمة فيتعدى الحكم اليها بطريق الدلالة واختصاصه باسم اخر لزيادة قبحه فلا ينافي
التعدية قوله واوجبا القصاص بالقتل بالمثقل وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما
بالحجر العظيم او الخشبة العظيمة التي لا تطيق البنية احتمالها لا يجب القصاص عند ابي حنيفة وزفر وقال
ابو يوسف ومحمد يجب القصاص ومثله اذا لم يجرح فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا لهما ان المراد بقوله
لا قود الا بالسيف انه لا يجب القصاص الا بالقتل بالسيف وله معنى معلوم وهو الجناية بما لا تطيق البنية
احتماله وانما السيف آلة يحصل به ذلك المعنى فاذا حصل باله اخرى مثله يجب القصاص بدلالة
النص واعلم ان هذا الحديث يحتمل معنيين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف والثاني لا قود يجب
الا بالقتل بالسيف فعلى الوجه الاول حمله صاحب الهداية حيث احتج على الشافعي في انه لا يستوفى القصاص
الا بالسيف وعلى الوجه الثاني حمله الشيخ الامام فخر الاسلام حيث خرج عليه مسئلة المثقل على المذهبين وتابعه
المصنف والجواب لابي حنيفة انا لا نسلم ان معنى الجناية هو ما لا تطيق البنية احتماله بل المعتبر في باب العقوبات
صفة الكمال لانها المانع النقصان من شبهة العدم صورة الشبهة فلا تثبت به ما يندرئ بالشبهة والكامل
في الفعل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر بتخريب الجثة وفي الباطن باراقة الدم وافساد ظاهر
لان صورة الادمي باعتدال البنية ظاهرا او باطنا فكان التفويت الكامل في تخريبه وانما حد الزاني لان الكامل
في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بتربيته دينا ودنيا
لانه لا يعرف له اب ليتفق عليه ولهذا سمي عدم التربية احياء حيث قال من اخذ لقيطا فقد احياه وليس
في اللواطة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء وذلك قاصر في الجناية لانه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها
وفي الامة بغير رضاها وبصح النسل عن مشروع اصلا وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس
في اللواطة ذلك فلم يساوه جناية فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج
لها لما يجب الحد ولم يوجد الافساد والاهلاك وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولا ماء له قلنا حكمة الحكم
تراعى في الجنس لا في كل فرد على انا لا نسلم ان قابلية الولادة منعدمة في العجوز والعقيم كما حكي في قصة زكريا ونحوه
ولا ماء الخصي منعدم من الماء الاثر يمانه يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لما ثبت النسب منه كالصبي

٨٤

افاض

النص وكذا الزنا كامل بحاله اشارة الى الوجه الثاني من الكمال في الزنا لتحقق ذكر لم الحدود شرعت زواجر وليس
اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يكثر وجوده والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية
من الجانبين فيه واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل واما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها على ما عليه الجبلة السليمة
فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط بالشبهات قال ان الشافعي يرى ان الكفارة وجبت بالقتل
الخطاء بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فيجب الكفارة في العمد بدلالة النص
لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء لان الخطاء عذر مسقط لحقوق الله فلا يكون
مؤثرا في الوجوب وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه اولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين
المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب بالغموس وهي كاذبة في الاصل اولى ونحن نقول الكفارة
مركبة من العقوبة والعبادة كما حققناه فيما سبق فلا تجب الا بسبب داير بين الحظر والاباحة لتحصيل
الملاءمة بين السبب والمسبب الا يرى ان العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها
مباح محض فالمتردد بينهما يقتضي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة فلا يصلح
سببا للكفارة وكذا الغموس محظور محض لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام محض فهو اولى فلا يصلح سببا للكفارة
واما الخطاء فداير بين الوصفين اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد والكافر وهو مباح واما معنى الحظر
فلانه ترك التروي والتأني في ذلك فيصلح سببا للكفارة وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما
فيها من تعظيم المقسم به وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث
ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فلو
طاعة من وجه اولى لانا لا نم انها وجبت بالجناية الا يرى انها رجوع عن الجناية ونقض لها والشيء من الشيء لا يصح
لم يكن من حكمه فلا يضاف اليه واما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه وكذلك واما المقتضى
فزيادة على النص لم يتحقق معنى الا به وهو لغة الطلب يقال اقتضى الدين اي طلبه والشيء يطلب زيادة على النص
عليه فالشيء هو المقتضي والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وقوله ثبتت مسندا الى الزيادة بتأويل
المزيد وفي طرح التاء اشارة الى انه ليس المراد به المعنى المصدري بل ما ذكرنا ونصب شرطا لكونه حالا من الضمير
المستكن في ثبت وقد تم الحد وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقوله لما لم يستغن عنه
سيأتي ووجب تقديمه جوابه اي لما لم يستغن المنصوص عن المقتضى اما عقلا واما شرعا ووجب تقديم المقتضى لتصحيح
المنصوص المقتضي اذ لا صحة للمشروط بدون الشرط ويحتمل ان يكون من تتمة الحد وهو الاظهر والاولى انعكاس التعريف
لدخول المحذوف فيه فلو جعلناه من التتمة يكون منعكسا لانه يكون حاصله زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص
متقدما عليه كذلك اقيموا الصلوة وصلى فانه يقتضي سابقة الامر بوضع الشيء والوضوء ولا يشترط التقدم في
المحذوف ليخرج بذلك القيد وقوله وهذا اقتضاء النص اشارة الى وجه التسمية بهذا الاسم وقوله صار المقتضي

مطلب الكفارة

هذا التفسير عن قولهم اسم مستقبل المحدود بل يريد به المحدود مطلقا سواء تقدم عليه اصلا بل هذا عبارة عن وضعه مع واحد وخمسة وعشرة الاحتمال فعلى هذا لو قال ان خرجت انا او قال الرجل ان خرجت خرجوا معي فخرج هو فقط لم يحنث لان الفعل صار مستقبلا بالدخول وكلمة الشرط عليه فكون ذكر اللفظ الثاني وهو المستقبل فكون من مسئل المحدود وقد قلنا ان نية الخصوص تعمل فيه ولان السواد احد طريقي الخروج المحدود متنوع بنفسه الى قصير عرضي وطويل عرضي فالقصير الذي لم الام قد اختلف بعضه سمي سوادا وبعضه لا فصح نية احد النوعين كما في سملة اليمين واما المكان وسبب الخروج فانت اقتضاء اذ لا دلالة للفعل عليه لغة فلا يصح نيته مكان دون مكان وسبب دون سبب وهذا بخلاف قولها طلقني فانه لو نوى عددا صحت نيته لان المعدود غير المحصور وصار تقديره طلقني بعض العدد والعدد من الاعقل الحكم فلا يصح تعميمه بالنية ولان هذا الكلام نفس الطلاق الذي هو الفعل ونفس الفعل في حال وجوبه لا تعدد بالعزيمة وهذا لان فعل اللسان وان كان من الاختيار لا للانشاء كان حمل ما يخرج للانشاء الا الاخبار لكنه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح والنية لا توثر في الفعل الا في تعيين بعض محتملات اللفظ الآتي ان الخطوة لا يصير خطوتين بالنية ولا يلزم اذا حلف ان لا يسكن فلانا وهو ساكن معه او اسكن عنه فانه يصح نيته لان السكنى مع الشيء يسمى سكنا عنه حقيقة الكلمة لان المراد من على الكلام الآتي انه لو نوى سكنا حسنا لا يصح نيته بل الذي حققه الكاملة لان المراد من على الفعل مقدور المراد الواحد الى الآخر على سبيل المشاركة كالمقابلة واما مجتمع دفعة صح واحد لا يتقدى فعل كل واحد منهما الى صاحبه وهو السكنى فاذا اطلق ولم ينو شيئا حنث بالمكاثة في واحد ايضا اذا المكاثة يحصل بنهاية تابع السكنى من المرة والطفرة فصحت بهوم مجازا لكنى للعرف قوله وعلى هذا قلنا ان المتبع عليان المتبع له قلنا ولو نوى الدخول دون الخروج لم يصح لانه لا يتحقق الدخول الا بالخروج فكان نية الخروج نية الدخول ضرورة ولا يجوز له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاء امام الحكام بجموعة المرصوفة ثم النكاح وعن هو وفي الجرة وحكوه انها ام الحكام انها ماخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح مبنيا المتبع دون النسب فجعل النكاح كالمصرح به حتى ثبت صحته وحصل فانها الوقت حتى ثبت به حلوان سوء المتبع باعتبار الضرورة ويجب ان لا يكون اما للميراث ان النسب كما مثبت بالنكاح الصحيح ثبت بالفاسد والمولى من اعتق ويلزم الدين وتقرير الاية قوله الى آخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نزاع ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل نزاعنا دلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي واما بالنزاع كما اختاره الفقيه ابو زيد الدبوسي وذكر ابان اسم الولد مشترك ليس المراد منها المشترك المعنى المصطلح بل معناه الذي يتناول من تولم من الماء مشتركا بين الفريقين اي ان الولد مشترك بين الخصمين حتى لا يتصور الا الولد والولادة عادة كما سم الاخ لا يتصور الا اخ آخر لانه من مثل المضاف والتضيف على الولد لكون خصما هذا الولد والولادة دلالة دلالة هذا الولد او اشاره ثم كلمة معوره فيما اذا كانت معوره فيما تحريمه وكون ام الغلام ام النكاح الصحيح هو المتعين لذكر شرطها وكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة تلا قضاء وليس سلمنا ان النكاح ثبت متبعا كاشاره الامام فخر الاسلام الا ان اقتضاء

عن نفسه لان شرط المتبع ان لا يصح به والا لم يبق متبعا وهو ان الامين لم المتبع ليس كذلك المنصوص عليه فيما وذلك اذا حلف لو كان كذلك لثبت المتبع بنوه ونفسه فلم يسقط التبعيل ولم يشترط اهلية المتبع في الامر بل اهلية البيع ولم يوجد البيع الآبي ولا بفعل التصريح لصحة البيع وعقد هذا قال ابو يوسف رحمه الله ان اعتق عبدك عن بغير شيء فاعتقه متبع العتق من الآمر وثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا متبع العتق فينبت بشرائط العتق وسنقل اعتبار شرائط الهبة وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لانا قبول ركن من البيع والقبض شرط الهبة فلا يسقط الركن فنبوجوان الركن اولى فلا يسقط الشرط هنا اولى وقال ابن حسن ومحمد رحمهما الله عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يكن تنفيذه من الآمر والقول بسقوط القبض باطل لان المتبع تبع للمتبع اتفاقا فلا يصح جعله معاملا للاصل سواء متبع المتبع ليس بحسي القبول ولا دوره في الجملة وذكر ظاهر فلا يصح جعله ساقطا معاملا للاصل فانه ما يسقط ماخذ الاسقوط شرعا في الجملة وهو التبعية لاختيار السقوط والخلاف القبول في البيع فانه مختل سقوط الجملة الآخرى ان البيع يبقى بالتعاطي والتفاسخ الحسي والنفيس في الصحيح وقد سقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فقام فتقلد ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول والتكلم هذا ما اذا قال لغيره اعتق عبدك عني على كذا فبنى فاطم الماموجين جاز وثبت الملك للآمر بالبيع والمتبع لانا لا يمكن متبع عين الطعام فيكون ان يجعل قابضا للآمر بنفسه فكذلك الاعتاق فانه قابل لهذا ايضا والحال انها لا تتصور التبعية الثالث في حكم ولا يلزم من الصغير معناه انا لا يلزم عليا ما قلنا ان المتبع ثابت بطريق الضرورة ولا يجوز له قول الرجل لصغير هذا ولدي فجاء امام الحكام بجموعة المرصوفة ثم النكاح وعن هو وفي الجرة وحكوه انها ام الحكام انها ماخذ الميراث استحسانا ومعلوم ان النكاح مبنيا المتبع دون النسب فجعل النكاح كالمصرح به حتى ثبت صحته وحصل فانها الوقت حتى ثبت به حلوان سوء المتبع باعتبار الضرورة ويجب ان لا يكون انها للميراث ان النسب كما مثبت بالنكاح الصحيح ثبت بالفاسد والمولى من اعتق ويلزم الدين وتقرير الاية قوله الى آخره اشارة الى الجواب عنه وتقريره انا لا نزاع ان ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء بل نزاعنا دلالة النص كما اختاره الامام شمس الائمة السرخسي واما بالنزاع كما اختاره الفقيه ابو زيد الدبوسي وذكر ابان اسم الولد مشترك ليس المراد منها المشترك المعنى المصطلح بل معناه الذي يتناول من تولم من الماء مشتركا بين الفريقين اي ان الولد مشترك بين الخصمين حتى لا يتصور الا الولد والولادة عادة كما سم الاخ لا يتصور الا اخ آخر لانه من مثل المضاف والتضيف على الولد لكون خصما هذا الولد والولادة دلالة دلالة هذا الولد او اشاره ثم كلمة معوره فيما اذا كانت معوره فيما تحريمه وكون ام الغلام ام النكاح الصحيح هو المتعين لذكر شرطها وكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة او اشارة تلا قضاء وليس سلمنا ان النكاح ثبت متبعا كاشاره الامام فخر الاسلام الا ان اقتضاء

فلا تظلموا اجيها انفسكم او يكون المعنى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله ولهم من نسائهم ما عنين
لهن العبيد فان العبيد اسبق الى اللسان من الامة او تقول فايدة التخصيص ان يتمسك
المستنبطون بعلة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص ليتناول اوجه المجتهدين
ونوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا تقال هذا لا يصلح
يكون جوابه التخصيص لان فيه رد الحكم الى عرض الخطاء او الاعراض عن النص المخصوص عن
ذلك لانا نقول لا خطاء في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول من يقول كل مجتهد
مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب لوجوب العمل بالاجتهاد
وعلى المصيبين الثواب لازم على انه معارض بجواز التعبد بالقياس اجماعا اذ الرسل عليهم كان
قادرا على التنصيص على الاحكام كلها ولم يتعرض على اصول الملة بان اعمل السنة استدلوا
على جواز رؤية الله بكل انهم عن رأيهم يجوزون اذا لكان رجحوا بالجهل والكون الموصوف بوصفين
مجوسين وعند اهل الحق هو اللعب واجاب عنه العلامة النسفي رحمه الله بان التخصيص بالنقل لا يدل
على نفي ما عداه عندنا وحينئذ دل انا دل لا مرخارج من قبيل التخصيص والاستدلال بهذه الآية من
حيث كونهم مجوسين عقوبة لهم فكون اهل اللغة هكذا فهم والا لا يكون المجيء بحق الكفار وعقوبتهم
لاستواء الفريقين في حد حاسم لعمل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا
المذكور كما في اصحاب الدلائل وقوله في الكتاب جاز الوصف التخصيص فايدة اذ الكلام عما اذا
لم يذكر فايدة اخرى فخلاف كلام الرسول فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم نذركها الا ترى
ان الخلف عدول مستفاد من كلامه احكاما وفوائد لم يسبق اليها السلف خلافا لمن انكره فافهم
نفع التفاوت قوله ومنها ما قال ان قوله ما في الوجه عالم اسوده ما قال ان قولي الحكم
متعلق شرطا او الوصف اي رتب على موصوف بوصف خاص وجب ذكر نفي الحكم عند عدم
الشرط او الوصف وعند الوصف بالخاص احتراز عن الوصف العام وهو ما شمل جميع افراد الموصوف
كقوله عدم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الخاص
بعضه كقوله عدم في الغنم ان في سائمتها زكوة فان وصف السوم يوجد في بعض افراد الغنم دون البعض فجزر
المسلمة له للخلاف ان المعلق بالشرط عدم وجود شيء وجوده فان لم يوجد سبب آخر لكن هذا العدم عندنا
عدم العدم الاصلي الذي كان قبل التعلق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
كما ان عدم الشرط وسببه اعدام امور ثابتة كذا قالوا ان الحكم المضاف الى وصف كما يدل عند وجود
ذكر الوصف على وجود الحكم يدل عند عدمه على انتفاء عند عدم ذكر الوصف وسمي مفهوم الصفة ولقبا اولان
عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز ان يقع به نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان

الايمان او الوصف الشرط وعدم طول الحرة المذكورين في قوله بعد ومن لم يستطع منكم طولا
لم ينكح المحصنات المؤمنات اي من لم يملك زيادة مال الى ما يملك به النكاح الحرة او يصلح مهرا للحر
الحرة او يملك لكل واحد الحرة مهرا ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فليتزوج مملوكة
من اماء المسلمات والفتيات الشاب وان تبوء سمي العبد والامة فتى وفتاة وقيل
كانا كبيرين وان كانا كبيرين لا يمانا لو قران موضوعا للكبار يوضحه قولهما فانه يوهم انه معلق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة وعدم الفتيات بالمؤمنات وجب ذكر عدم الجواز عند عدم الشرط
او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عنده وان كانت مؤمنة عنده وجود طول الحرة لفوات الشروط
ولا نكاح الامة الكتابية عنده وان لم يوجد طول الحرة لفوات وصف الايمان ولا يلزم عليه ان يكون
قوله بعد المحصنات المؤمنات متفقا لم لا يكون طول الحرة الكتابية سببا لنفاذ وقد جعل ما فقد حرمة
لم يجز نكاح الامة عند طول الحرة الكتابية لان ذكر ممنوع على احد الوجهين عنده ولو سلم فالحمل
بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه هنا ما ذهبنا اليه انه لجواز على الرقاق الذي
هو اصل الكل حكما واجب ما امكن وقد امكن اصالة نكاح الحرة الكتابية ومعاني الولد مع خير
الابوين دينا قوله ومال المتون هنا على اللف فلا فهم والا لا يكون المجيء بحق الكفار وعقوبتهم
لاستواء الفريقين في حد حاسم لعمل قول العلماء التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا
المذكور كما في اصحاب الدلائل وقوله في الكتاب جاز الوصف التخصيص فايدة اذ الكلام عما اذا
لم يذكر فايدة اخرى فخلاف كلام الرسول فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فايدة لم نذركها الا ترى
ان الخلف عدول مستفاد من كلامه احكاما وفوائد لم يسبق اليها السلف خلافا لمن انكره فافهم
نفع التفاوت قوله ومنها ما قال ان قولي الحكم متعلق شرطا او الوصف فايدة
متى علق شرطا او اتصفت اي رتب على موصوف بوصف خاص وجب ذكر نفي الحكم عند عدم
الشرط او الوصف وعند الوصف بالخاص احتراز عن الوصف العام وهو ما شمل جميع افراد الموصوف
كقوله عدم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات والوصف الخاص
بعضه كقوله عدم في الغنم ان في سائمتها زكوة فان وصف السوم يوجد في بعض افراد الغنم دون البعض فجزر
المسلمة له للخلاف ان المعلق بالشرط عدم وجود شيء وجوده فان لم يوجد سبب آخر لكن هذا العدم عندنا
عدم العدم الاصلي الذي كان قبل التعلق وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم ثابت بالتعليق
كما ان عدم الشرط وسببه اعدام امور ثابتة كذا قالوا ان الحكم المضاف الى وصف كما يدل عند وجود
ذكر الوصف على وجود الحكم يدل عند عدم ذكر الوصف وسمي مفهوم الصفة ولقبا اولان
عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجز ان يقع به نكاح الامة عند فوات الوصف وهو الايمان

هذه البقية التي فيها النزاع متغيرتان من واحدة منهما بيانا لا خلاف لاحد ان الوصف
ملحق بالشرط وان المحل شرط زمان صيرورة اللفظ سببا لكن بشرط الخلاف في الشرط
ما ذكره متفرع على عدمنا في منع السبب وعندان في منع الحكم على منع انه لا تعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا مؤثر التعليق ع قوله انت طالق غير مؤثر في الوجود واما مؤثر
في حكمه بمنع من الثبوت فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل
في الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة فكانه لو حال لامراته انت طالق غدا انعقد
السبب وتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي حالا بحلق القذيل لا يؤثر في تعلق
الذي طرحب السنور بالاعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط الى الارض والقفص لما كان ملحقا
بالشرط كان اثره في منع الحكم ايضا دون السبب كالشرط ويتفرع على الاختلاف في علة المقدم
اختلافهم في زمان صيرورة اللفظ سببا عندنا بالشرط الاعدام السبب قبله وعنده
زمان التعليق لتحقق السبب عنده ويتفرع منه الاختلاف في تعسر على الزوج ايضا انه طلق مؤخر
العدم عند العدم امر لا معدوما لا يوجد لان اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق فكان العدم
عند عدم الشرط لانعدام سببه لا لمانع مع وجود سببه وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما يطلق الزوج
لثبوت الحكم وانما يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق فكان العدم عند العدم الشرط
مضافا الا التعليق كان الحكم عند وجود الشرط لكون مضافا اليه لان الطلاق تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بان قال لاجنبيته ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فهي طالق
او حال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لان المحل القابل
لذكاة المقدم شرط زمان صيرورة اللفظ سببا والقابلية عند الفقد فات بالملك فيلغو
بدونه كقوله لاجنبية انت طالق ولعبد الغير انت حر فعلى هذا التعليقات بالقرب
لانتفاء الطلاق والعتاق عند حال وقوع هذه الشروط ثم الملك وجوز تعجيل النذر المعلق
بان حال ان شفا الله مريضي فعلي درهم لوجود السبب وان تاخر الشرط وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث بان اعتق وقبله واطعم عشرة مساكين لان السبب طهر اليمين عنده ولهذا له
نضاف اليها قتال كفارة اليمين والحنث شرط يعلق به وجوب الاداء وينتفع هذا اجمالا
اذا قال ان فعلت كذا فعلي كفارة ممن واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب
صحيح وان كان قبل وجوب الاداء كما لكفير بعد الجرح وتعجيل الزكوة قبل حولان الحول
وتعجيل الدين الموجل ثم اورد الاشكال على ان في مالا مورد كلام هذا سعى ان يجوز
التكفير بالصوم ايضا قبل الحنث فقال ع الا نفصال عنه المال يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب اداءه لان المال مع الفعل سعا ران فجاز لم تثبت المال بالوجوب وان لم تثبت

وان لم تثبت وجوب الاداء الا بعد الحنث لم تثبت بنذر المشتري بعد البيع والواجب الاداء
ولذكر في الدين الموجل يجب المال ولا يجب الاداء واما البدن فلا تحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب اداءه لان الفعل يعين اداءه تحقيق ثبت وجوبه ست وجوب اداءه فلا تاخر وجوب
اداءه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر فنفس الوجوب ايضا ضروره الحاد هذا ما لكن ذكره قبل الحنث
في تلك الصورة مع قتل نفس الوجوب فلذا لم يجز دونه واما قول اي علما ونا مقولون ان
اقصى درجات الوصف اذا ظهر تاثيره لم يكون علة الحكم والاضافة لم العدة مرجب الوجود عند وجودها
والوجوب العدم عند عدمها فجواز لم تثبت الحكم بعلل مع خلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث
هي من عدم الحكم على ما يأتي قام تقرره في باب القياس ان شاء الله مع والاكلم علينا اشتراط
الصوم بقوله ثم من لم يجد الابل اليه شاة حتى لم يجب الزكوة في العوامل عندنا ايضا لان
عدم الوجوب في العوامل لم تثبت بذلك الحديث بل بقوله ع ليس في العوامل والجواب العلة
صدقة قوله ولا يلزم اي لا يلزم على ما ذكرنا لم التخصيص بالوصف لاحتمال على الذي ما ذكره
وغيره فيسوغ انه ولدت بلالة اولاد ثم بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر
فصاعدا فعال المولى الاكبر ولدي لم تثبت نسب الآخرين مولا لم التخصيص بالوصف
يوجب النفي لثبت نسبهما كما لو قال زعزعه لان ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق
بينا انها صارت ام ولده من ذلك الوقت وحلها قد ولدا على فراشه ونسب ولدا المولد
ثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ولا قول الشهود وعطف على قوله امه
اي لا يلزم ايضا ما ذكره الشهادات اذا قال كما شهدا لبينات لانعدا وارثا لخبر
ع ارض كذا لا تقبل شهادتهم عندان لوكس ومحمد لان تخصيص النفي ارض كذا لكون اثباتا
في غيره وقوله لان ذلك شاء ال الجواب عن المسئلة الاولى معنى ان كونه نفيا للآخرين ليس
للتخصيص وصف لا كبره بدليل انه لو ثبت نسبهما ايضا اذا اشار الى الاكبر وقال
هذا ابني سوان التخصيص بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا ولكن انما لم تثبت النسب
لان التخصيص يوجب سكوت عما وراء غيران السكوت لم يوضع الحاجة الى البيان بيان
حكم المسكوت عنه بطريق حكم المنطوق لانه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه موقع
الحاجة البته ولكن الاقرار بالنسب عند ظهوره كونه ملحوقا من عليه واجب شرعي وكان سكوته
عن دعوة نسب الاحرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا صريحا حملا لامره
على الصلاح بدلالة حال المسلم حتى لا يعصر باركا للفرض لا تخصيص الاكبر بالدعوة وقوله
الخاص صارت ثبوت نسب الاكبر ام ولد ثبتت نسب الآخرين بلا دعوة لا تقول

والعتاق ونحوها بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط ليس ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة في الحال وأما الملك فانما يحل ما اشترط له ايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام
ليس بايجاب في الحال لما بينا فلا يشترط الملك في الحال وانما يشترط الملك قبل الحنث هذا
لما بينا انه ليست بسبب في الحال والاداء قبل الا يجوز اتفاقا كما لا يجوز قبل اليمين ومحمد بين السبب
المال والدين ساقط اعتبار ان الواجب لدفع العجز فعلى العبد فعل يتوصل به جميع حقوقه بخصوص الابتلاء
به والمال المال ومنافع البدن الكفاية تتأدى بها الواجب مجانا فان الاداء انما يجوز المعلق بالشرط
لا يجوز قبل وجود الشرط فكذا في المال ملا ان حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان
المقصود ما ينتفع به العبد بحيث نفع او دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا لو ظهر خيانة
حقه فاستوفى ثم الاستيفاء ان لم يوجد المؤجر فعل وكذا لو تبرع انسان باداء دينه يسقط
عن ذمته لان ليوكان الفعل هو المقصود لما تأدا لو كفر بالتأجيل كالصلوة لا تأتي المقصود
بخلاف حصول الشفعة مطلقا بغير المال وذكر بخلاف بالتأجيل كالاباحة فعل من يملك
به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة فان المقصود منها هو اتعاب النفس بالقيام للثنى به وذكر
لا يحصل بالتأجيل ولا كذلك على ما ذكرنا ان التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء وهذا
على هذا من الشرط لان لا تدل على التعليل يوجب الحكم عند عدم الشرط فلا يدل على
بالعدم الشرط الحكم منه بناء على الاصل والاصل ينفي عدم الجواز اذ لو خلينا ومجرد حكمنا
بكمنا بان التراب المتغير لا يقوم مقام الماء المطلق تعبر فيها لكن كونه مطهرا حال عدم الماء معقول
الحكم علمه قالوا منها ما قال ان في نوم ان المطلق وهو المراد بالتعرض للذات دون الصفات بحل على
المقيد بعض من الصفات سواء ورد الامر بسبب او شرط او حكم او حكمين عن حادثة واحدة لان
المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف فيحتمل له والمقيد ناطق به فيحمل به وايدا لحمل المحتمل
على المحكم ترجيح الناطق على الساكت عند التعارض ولهذا حمل المطلق على السوم وطعم
قولهم في حنين الابل شاء على المقيد به وطعم قولهم في حنين الابل السائمة شاء اتفاقا
وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وطعم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واشهدوا
شهدين من رجالكم على المقيد بها وطعم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع انها واحدة حادثتين
وكذا بعض العلماء في المتعة والقران وطعم قوله من قتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي حملت على المقيد بالتتابع في جزاء الصيد وطعم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة هذا اذا كان المطلق
والمقيد واردين في حادثة واحدة وكذلك اذا وردا في حادثتين مثل كفارة القتل فان الرقبة
فيه مقيدة بوصف الايمان ما وجب عندنا جواز عتق غير مؤمن فتعدى هذا الحكم الى سائر الكفارات
لان الجنس واحد اذ كل واحدة منها كفارة مكفرة عندنا لان المطلق على المقيد اذا ورد في الكل

في الحكم في حادثتين اصلا لان حكمين ولان تكرر واحد ولا في حادثة واحدة بعد لم يكونا حكمين فانما
في حادثة واحدة تكرر واحد محلا بالاتفاق وذلك لان الاطلاق امر مقصود لانه يفيد على ما مر سوم
خطاب فقد كان تقييده امر مقصود منهي عن التحقيق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال
احدهما بالاجماع الا ترى ان الامكان في حادثتين خطابا مر وكذا في حادثة واحدة يجوز لتكون الرقبة
مقصودا للشارع بحكم حادثة والصفة مقصودا لشارع بحكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والطعام
في كفارة الظهار فانما يجزأ بطلان احدهما بالخرما لا يدع لانا نرى هذا في اشياء ان تبدلكم سواء كفيه
تسمية ملك العمل بالمطلق واجب لان العدم نهي من السوال عن المسكوت عنه والرخصة في المطلق
مسكوت عنها في الرجوع الى المقيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على ما نهي عنه والى هذا
اشار ابن عباس رضي الله عنه حيث قال ايهما ايسر الله به وتعوا ما بين الدفتين اي اتركوا على ايهامه
فان الاستغراق وشمول المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه بين المقيد اي المقيد مثل لا
بناء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده مع تعدد حادثة واحدة بعد لم يكونا حكمين فقد اجمال
الرقبة وجد لم من قرب الى ظاهر من فحملنا الصوم ليلا على ما عدا ما ونهارا ما ليس بمقصوم
اذ صائم الصوم خلافا لان مرسوم والى في لا شرط الا خلاء من المسيس من ضرورة شرط التقوم
عليه وذكر التقوم منصوص عليه والاعتاق والصيام بقوله فمن لم يجد فكره معجز رقبة من قبيل لم
يتأتى صيام شهرين متتابعين من قبيل لم تتأتى الاطعام حيث لم يذكر منه الا قوله
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولما لم يشترط التقوم على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء
عنه على الزمن الاستيلاء والمانع من المسيس قبل الاطعام عندنا خلافا لمالك وظواهر الاخلاء
على التحرير والصيام فمعنى المسيس والتهي اذا لم يكن لعجز عن المهي عنه لا يقتضي الفساد
اما قوله ونهارا فانما سا احتراز عن العدم فانه زاد اقترانها بالليل وعامدا احتراز عن الخطأ
التتابع وجب عليه الاستيناف وما لا فاتفاق وكذا الجنب اذا تيمم بالتراب بالمقدرة في الجرح
قوله ثم التراب طهور المسلم وبكل ما كان من جنس الأرض كالجص والنورة والزرنيخ خلافا
للشافعي والى يكون واحدا بالمطلق منه في قوله وهم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والارض
شاملة لما كان من التراب مطهرا لانتفاء كون غيره مطهرا بقولنا قلت ليل التراب من جميل
المقيد الاصطلاح وانما اراد به الحضر ص العموم قوله وعند الاسامة شروع في الجواب
عن الصور الى طهارة ان في ان المطلق وما يحمل على المقيد وتقرر انا لا نعم ان استنزال الكافرة
بمنزلة تركوات من هو بل الحمل بل انما يست ذكر الحادثة العروض وهو قوله لهم لس
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة وكذا الجنة العدالة في قوله وهو اشهدوا ذوي عدل
منكم لا يوجب نفي غير ذي شهادة الناسق بل يوجب التوقف والتثبت وخبر الفاسق
الثابتة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط التتابع في الايام استنتج

نظيره كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان
هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق حيث طلقت ضرتها
في الحال لان قوله وضرتك طالق وان احتمل العطف على الجزاء لكن اظهار الخبر يوجب العطف
على مجموع الشرطية لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك موطئه ولذا قلنا
اي لاجل ما ذكرنا من قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلنا ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان كان تاما
من حيث انه جملة يصلح جزاء للمجيء الكريم كما يصلح الجلد جزاء للسفيه الغبي اللئيم لكنه قاصر نظرا الى الشرط
اذ الجزاء لا بد له ان يتعلق بشيء وكانت انشائية مثل فاجلدوا اذ المخاطب بهما الائمة فجعل ملحقا
بالاول اي عطفا عليه واما قوله واولئك جملة اخبارية لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بولاية الامام
ابتداء لانه لا يكون الا حكاية عن حال ماضية قائمة بذلك الشخص فلا يصلح عطفا على الجزاء بل على
الجملة الشرطية كما في وضرتك طالق ونحوه هذا يأتي في باب الاستثناء ان شاء الله تعالى فائدة في
التمسكات الفاسدة فقال لما فرغ من بيان الاستدلالات الفاسدة المبنية على القواعد الكلية شرع
في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة فقال التمسك بما روي انه عم قاء فلم يتوضأ لاثبات
ان القيء غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان المروي انما يثبت عدم
التوضؤ منه عم عقيب القيء اذ الفاء للتعقيب وليس ذلك محل النزاع وانما النزاع في انه هل يجب
بذلك الوضوء عند ارادة الصلوة ام لا والمروي لا يتعرض له الا ان يزاد فيقال وكان من عادته عم
الدوام على الوضوء او قاء فلم يتوضأ حتى صلى فح يكون الاستدلال صحيحا وكذا التمسك بقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة لاثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد
لان النص يثبت حرمة تناول الميتة والنزاع في فساد الماء بالموت فيه فاين احدهما من الاخر
وفيه نظر لان الاية بعبارتها ان دلت على الحرمة لانها سيقت لها الا انها تدل باشارتها
على فساد الماء بموت الميتة لان الحرمة فيما يصلح غذاء اذا كانت لا للكرامة تكون اية النجاسة
ولا شك ان الماء يتنجس بوقوع النجس فيه وكذا التمسك بقوله عم للسائلة عن دم الحيض حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء لعموم جواز ازالة النجاسة بالمائع الذي لا يجوز التوضؤ به كما ذهب اليه الشافعي ومالك
واحمد واسحاق وداود ومحمد بن الحسن وزفر فاسد لان النص يقتضي وجوب غسل النجس بالماء
حال قيامه على المحل ونحن نقول به وانما الخلاف في انه لو زال ذلك النجس بالمائع هل يحصل
الطهارة ويسقط غسله بالماء ام لا والحديث لا يتعرض لذلك وكذا التمسك بقوله عم لا تنتفعوا
من الميتة بشيء لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه فاسد

فاسد لان النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة ولا نسلم موتهما اذ الموت انما يحل الحي ولا حيوة
فيهما لان الحي يتألم بقطعهما اذا لم يتصل اثر الفصل باللحم ولكن الشافعي يقول انهما خلقت
الحيوة فيهما فيكون ميتة كساير الاجزاء والا فهي حادثة من البدن فيتبعه في الطهارة والنجاسة كما
تتبعه في الجنابة والحدث وكذا التمسك بقوله عم في اربعين شاة شاة لعدم جواز القيمة كما ذهب
اليه الشافعي ومالك واحمد فاسد لان النص لتعيين الواجب كما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح
ان الواجب هو المنصوص عليه والقيمة بدل له او لبيان ان الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختياره
كما في خصال الكفارة كما ذهب اليه ابو حنيفة رح ويكون ذكر الشاة ح لتقدير الواجب لا لتعيينه عنده
وكيف ما كان لا يكون النص متعرضا لمنع الخلاف اذ الخلاف في ان اداء القيمة هل يخرجه عن العهدة
اما بيان عين ما وجب او بدله وكذا الاستدلال بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لفرضية العمرة
كما ذهب اليه الشافعي فاسد لان النص يقتضي وجوب الاتمام ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين
او تطوعين او كان احدهما واجبا والاخر تطوعا اذ قد يؤمر باتمام الواجب والتطوع بعد الشروع
وكذا الاستدلال بقوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك وان
اتصل به القبض فاسد لانه انما يقتضي حرمة هذا البيع والتصرف الحرام لا ينفي ترتب الاحكام
الشرعية عليه كاستيلاد الاب جارية ابنه فانه حرام مع انه يسقط عنه الحد ويثبت النسب وكذا
التوضؤ بماء مغصوب حرام مع انه يجوز الصلوة به وكذا يحل الشاة المغصوبة المذبوحة بسكين مغصوب
ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب ووطي الحائض وما بعدها من المسائل فالحاصل انك لو تاملت
وجدت اكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه

الحجج الشرعية

اعلم ان اصول الشرع ثلثة اي الادلة التي تثبت بها الاحكام الشرعية ثلثة فان قلت ينبغي ان يقول
اربعة والرابع العقل فانه وان لم يكن حجة في العمليات فلا شك انه حجة في الاعتقاديات والشرع
يتناولهما فان اصول الشرع اعم من اصول الفقه قلت غرضه بيان الادلة المختصة بشريعة محمد عم
ولا شك ان حجية العقل غير مختص بها بل هو حجة في جميع الملل والنحل وهذه الثلثة اصول مطلقة لان
كل واحد منها مثبت الحكم ابتداء واما القياس فلما كان اصلا بالنسبة الى الحكم فرعا بالنسبة الى الثلاثة
الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر قال والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه
الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي حالة
الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هو الاذى واما المستنبط من
السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عم
الحنطة بالحنطة الحديث بعلة القدر والجنس واما المستنبط من الاجماع فكقياس حرمة المصاهرة في
الوطي الحلال الى الوطي الحرام بعلة الجزئية والبعضية واما الحصر الدليل الشرعي في الادلة الاربعة لان الدليل
الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول عم اولا والاول اما ان يكون متلوا وهو الكتاب اولا

الحجج جمع حجة وهي ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت عليه والزمته حقا وهي مستقلة فيما كان قطعيا وغير قطعي والبرهان نظير الحجة وكذا البينة والاصول جمع اصل وهو من الامور الاضافية فاصول الشرع اصول بالنسبة الى الاحكام وفروع بالنسبة الى اصول الكلام تحقيق

وهو انسه ويدرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الذي لا يكون واردا من
جهة الرسول اما لم يكن صادرا من الجواز عليه الخطأ، وهو الاجماع ٢ قوله (صاحب التحقيق)
ان الاستدلال باجماعهم من الاستدلالات الفاسدة على الخلاف منظور فيه فان قلت
فلا يثبت الحكم شرائع من قبلنا وما لا يتأمل وقول النصارى فكانت الادلة سبعة قلت
شرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا ثبت انها من الله ورسوله بلا انكار فكان الدليل في الحقيقة الكتاب
والسنة والعمل ملحق بالاجماع وقول النصارى بالسنة لا تحتمل السماع حول والحجة لا تحول فان
العلم الحجة الشرعية موهان موجب للعلم ومجوز وهان الفاضح الامام الموزعي رحم الموجبة ما وجبت
العذر بوجهها قطعا حتى لم يجز خلافه والمجوز ما جازت اطلاق اسم العلم على موجبها وموجبها وموجبها غالبا
الولي وان جوزت خلافه والموجبة اربعة كتاب الله وخبر الرسول ثم المسموع منه والمجوز وهي
عنه بالتواتر والاجماع واصلها السماع منه وهو اي طرق ذكي كلها واحد وهو خبر الرسول علم
لانا علم موجب كتاب الله الا خبر الرسول والسنة المروية منه علم بالتواتر كالمسموع من فروعه
والاجماع سنده قول الرسول المجوز ٣ (وبه ايضا العام المخصص من الكتاب والسنة المتواترين
والاية المأولة وخبر الواحد والقياس وبهذا الحصر نظر ان الخبر المشهور والاجماع الذي
ويجتمع نقل الينا بطريق الاحاد من المجوز سته لا قائل الا بثلاثة ان المشهور من المجوز بالعلم
من الموجبة كان فيه من الراس يلزم بطلان احد الحصرين لانه ان كان من المجوز فلما قلنا
وان كان من الموجبة فلم بطلان حصر من الاربعة ولكن المتفق عليه الحديث المشهور والاجماع
فان يقال انه مندرج من خبر الواحد لان المشهور احاد بالاصل متواتر فرع فكون المراد
من خبر الواحد ما لا يكون متواترا هو له اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول ٤ اعلم ان القرآن
مصدر كالقراءة واريد به هنا المقروء وهنا وفي جميع ما فيه من الكتاب السماوية وغيرها مما حرر
بقوله المنزل من غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بتلاوة المراد من المنزل من جهة النظم
وبقوله على الرسول عن المنزل على غيره من الانبياء لان اللام هي للعهد وهو رسولنا ﷺ وبقوله المكتوب
في المصاحف عن المنزل الغير المكتوب كما في نحو تلاوته وبين احكامه مثل الشجة والشجة اذا
زنيا فارجموهما فكما لا من الله ومنزلا لاحاديث القدسية وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عرفا احترز
بعض ابي وغيره مما نقل الينا بطريق الاحاد كخوفه من ايام احرمتا جات وبقوله بلا شبهة
احترز عن مثل مصحف ابن مسعود رجع ما نقل عنه او عن غيره بطريق الشهرة حتى وضعا ما تؤدبه
احترز عن المتواتر بعد نقل قرآن غيره بكون قوله نقلا متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تأكيد
وهو لحق ان هذا لا يتحقق وسمي لانه اخذ هذا الكتابة من المصحف والنقل وهما من المؤاخرة ولهذا
كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام (صاحب التحقيق انه ليس بلازم حتى سواء اريد
به معرفة مجموع ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض
لانه لم يتعرض لها مجاز وهو ممنوع ذان للكتاب المحدود وعنه نظر لانا لا نم كون الاعجاز ذاتيا لانا

الكتاب ٥ موضع

لانا ندعي ان الكتاب مع الوقوف عن الاتجاز عجز الانا له وصار وهنا لبس بمعجز اصلا فضلا عن كونه دالا على
قوله ولا يلزم التسوية اي لا نلزم عليه ان هذا الحد غير مطرد لانا لم التسوية سوى التي سورة العمل الجلان
من القرآن سواء انها دخلت في المحدود او لا كتبت في المصاحف ونقلت الينا نقلا متواترا لانه ذكر ابو بكر
ان العجز عن الوجه الثاني انما آية من القرآن لا سواء السورة والامر آخرها والذي اكتبت بقلم الوحي
ان جزء المصحف عن غير القرآن ما هو به من قول وهو حده وصار احتمل حتى صنعها الغير والنقل كما
يختلط بالقرآن غيره ولكن كتب قطع على حده واعلم انها ليست من اول السورة والامر آخرها بل انزلت
للفصل بين السور والبدء والتبرك به هلم ٤ هذا الجواب نظر ان الراي نقل انها آية واحدة
انزلت هذا لكون قرآنا فما اول كل سورة مع كونها مكتوبة منها فلم يقيد الحد على ما ذهب ايضا بل الجواب
الصحيح ان يقال ان الجنيات ماخوذة في المحدود ، فانا نقيد الحدان لم نكن المراد من الكلام الكتابة
على انه قرآن وليست التسمية كذلك بل كتب للفصل والتبرك بها حوله والجملة ٥ زيادة جواب عما قال
لو كانت التسمية من القرآن وجب الجهر بها صار مجهر القراءة فاجاب بان الجهر ليس من ضرورة كونها
قرآنا كالفاتحة في الاخرين هذا ان يسمى آخر وهو ان يعمل بالاخفاء انها ليست من الفاتحة قلت ولا ينفع
هذا الجواب من الصعوبة وعليه احترنا من الجواب ٦ قوله سوال من الجواب لك ان تقول لا يرد سوال الجهر حتى يحتاج
الى الدفع قوله وهو منادي الصلوة بها جواب عما قال لو كانت التسمية آية من القرآن لوجب ان تعادي
فرض القراءة بها عند اول جزئه ٧ اجاب بانه انما يتعادى بما فرض القراءة عنده لاختلاف العلماء في كونها
آية فالبعض العمل ليست بقرآن فضلا عن ان تكون آية ولان في درجات الاختلاف المحترام الشبهة
فلهذا ذهب الشيخ لم يستطع فرض القراءة بها وهو سقط حرمة قراءة التسمية على الحايض والجنب بنية القراءة قوله
والرواية تشهد له اي لعمل الرازي انها من القرآن حيث قال (اي اصحابنا) به حاله ان القرآن المحلول ٨ يتناول
من الشيطان الرجيم هم متتح القراءة الرازي انها من القرآن حيث ٩ والحق بسم الله الرحمن الرحيم فضلها
عن الثناء والتعوذ وموصولها بقراءة القرآن قول هذا الاطلاق محل انها من القرآن عندهم ٩ قوله وبدون
ذكر من محمد من الحق ايضا تم لا يجاز في المتعارف في اصحاب المذاهب لان القرآن عندهم حجة بما كان ما
حتى قال الرسول هم حالي قال لبيل اجتمعت الانس والجن الآية ومعلوم ان الجمع لا يعجز
الانسان ١٠ قوله لا يلزم البلاغة يعجز عن الاتيان بمثل شوقي امير الشعراء وغيره فلو كان عجزه
عن الاتيان بمثل القرآن في البلاغة حجة عليه لكان عجز عن اتيان مثل سعد امير الشعراء القيس حجة على الطفلان
اللازم ١١ المذكور فظهر ان المعجز ايضا ليكون عجز عن اتيان مثله بلغته حجة عليه وفي الملازمة منظور فيه
لان العجز ليست حجة بل عجزه ٢ وعجزهم لم تكن الغاية في الفصاحة والبلاغة في الحرف الهوائية وعجز الكل غير
ثابت من الاتيان مثل شوقي امير الشعراء ايضا وهذا لو كان الاعجاز بهذه حجة عليه على انه لو كان الاعجاز
لم كان الاعجاز محققا بالقرآن لم يكن معجز الاحاديث ايضا وهذا فرق الاجماع والحق خلافه
الا ان يكون ان الجاز القرآن لفصاحة وبلاغة لا لمعناه فقط كما عرفت منه هو له فلهذا الوجه ذهب

اى لان الاعجاز فى المعنى تام كما هو فى النظم والمأمور به فى الصلوة قراءة ما هو معجز لم يحصل به امر الاداء بجواز الصلوة اقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لا تشترك كما فى الاعجاز لانه جعل القرآن اسما للمعنى فقط كما ظهر بعض مشايخنا فى عدالة قوله فى عدم الرجوع الى القرآن وعدم الاجتزاء بقوله ايما انزلته قرآنا عربيا وفى نظر لان المأمور به قراءة ما هو معجز وهذا لزم على مذهب الاكثر الآية الواحدة ولكنى عندى مع انه ليست بمعجزة قال المصنف فاقرؤا سورة من مثله وهذا يحتمل الجواز خاصة بشهد على ان ضياء اسما من الاحكام من ترجمة كتابه المعنى بالفارسية وحرمة المداومة والاعتماد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يظن عدم وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية لان ذكر المطلق يصدق بما وقع الاعلم حرمة ست المعنى كتب بالفارسية على غير المنظور حرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب الذى يعلم لان ذلك مما يروى عن السلف حتى ان منع ولو سلم فالمنظور ان فات فالمعنى الذى هو المقصود قايم فثبت حكم الاحكام احتيالا لاعجاز النظم ليس بالقرآن هو له واقسام النظم المعنى اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسم الشئ حقيقة ما يجتمع معه ذكرا فى حده وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض فى قسم الكتاب باعتبار الى كونا واعتبار الكون والمعنى التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث شروعى على اقسام فى اصله من تلك التقسيمات ومرجع اليها معرفة احكام الشرع ارجع بعد التقرير ظهر ان فى عبارة الشرح قلبا ثم كلمة قسم منها منقسم الى ارجع اقسام وما نظام الاربعة المقابلة للقسم الثانى صار عشرين ومدار تعيين بيان اقسامه حداله وانما قدم احكام الشرع لان الكتاب بحر بيق لا تتضح مجانبه والاشتغال بالمعنى فرايه تستفاد منه احكام غير احكام الشرع فبنا لنظر الى استفاده تلك الاحكام وما ترد عليه تقسيمات على الاربعة مثلا بالنظر الى البيان الى الابتداء والانكار وما بالنظر الى التشبيه والاستعارة والكنايه وانواع البديع وكذا بالنظر الى المجاز والصرف وغيرها من العلوم المستفاده منه فلو اخر عنه لما استفاد حكم بتوله ارجع وقال صاحب التحقيق احترز به عما يحصل به معرفة الاحكام من العقص والاشارات والحكم وهذا ايضا يتضح اذا ما من معنى مستفاد من الكتاب الا بهذا الطرق سواء كان ذكر حكما شرعيا او لا فالمعنى للاحتراز قوله وكذا السنة اعنى ما ثبت عن الرسول صلعم جامعة للقاصر والنبى اى يشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة فيكون بيانا من كتاب بيانا قوليا والسنة اقسام أخرها المخصص وهذا بيان بيان تلك الاقسام فتقول السنة قد تكون مرسلة ومسندة فالمرسل ما لا اصطلاح عالم تذكر راويه واسطة بينه وبين الرسول صلعم كقولنا قال رسول الله صلعم وقال فلان والمسند بخلافه والمرسل اربعة انواع ما ارسله الصحابى وهو فى حكم المسند وان لم يرد عنهم وطالت صحبته معروان لم يرد عنهم وصل وان لم يطل وذكر بعضهم ان طالت صحبته كابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من الذين لم يكن صحبتهم مع كبار الصحابة رضى الله عنهم وكانوا مرسلون ولم يروه احد منهم انكار ذلك او تفحص انهم رووه عن النبى صلعم بواسطة او بغير واسطة

واسطة قال البراء ابن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلعم ولكنا كان بعضنا يحدث بعضا لكن الاكذوب والمراد اجماع التابعين فان ارسال الحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى كان مشهورا مقبولا عندهم من غير نكير احد وكان اجماعا منهم وقد يؤيد القول وهو ما اشار اليه المصنف ان العدل اذا وضح طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل حينئذ ثبوت المروى عتمادا على حصته بل هذا فوق المسند الذى اختاره يعنى بان ابان وهو اختيار الكرخى فانى من اشتهر عنه حديث لساعة نظرق متعددة طواها وحال اذا ارسل صلعم وقد ابلغ فى الحسن مبلغ حتى لكم حتى فلان مهر حدثنى الاعمش ومتى جلست قال رسول الله صلعم سمعته من سعيد او اكثر وقال ابن سيرين ما كان فسئله الحديث الى ان وقعت القشة وحال الاعمش قبل لابراهيم النخعى اذا رويت حديثا عن عبد الله فاسنده لى فقال اذا حدثت لكم حدثنى وفلان عن عبد الله فهذا الذى روى لى ذكر هو اذا قلت لكم قال عبد الله فقد رويت عن جميع احد وارد بالكلام غير ارسال من لو اسند عن غيره لقبل اسناده ولا يظن به الكذب على ذكر هو الغير فلا يظن به الكذب على النبى صلعم اولى وهذا لانه اذا اسند الله فانما يشهد عليه بانه روى ذكر واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله صلعم بانه قال ذكر ومن لا يستحى تلك الشهادة على غير النبى بالكذب فكيف نظن به انه يستحى الشهادة على النبى صلعم والاحتياط فيه مع قوله صلعم من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار فثبت ان الارسال اقوى اتصالا من الاسناد قوله لكن هذا اضرب مزية حواب عما قال لو كان المرسل راجحا على المسند لكان على الشيخ به اى الزيادة على كتاب الله ويجاب بانه انما لم يجز ذكر لان الشهرة راجحة بانه انما لم يجز ذكر لان هذا اضرب مزية ثبتت للمراسيل بنوع من الاجتهاد فلو جازت الزيادة به لكان هذا النوع من المراسيل بالاجتهاد بخلاف المشهور لان الشهرة تقوى وصف الاتصال برسول الله صلعم شبهة الزيادة بالاجتهاد والحديث اما ان يكون راجحا بالاتصال فهذا لمجيء نفسه واما مراسيل من دون هؤلاء اى دون القرون الثلاثة وهو النوع الثالث مراسيل غير الصحابة انى قبولها قال الجمهور الحنفى الكرخى يعمل مرسل كل عدل كعمل المسند لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط مثل سائر القرون وقال عيسى بن ابان وابو بكر الرازى لا يقبل الا لاحد القرون الثلاثة لان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة النبى صلعم فلا بد من البيان الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن الاعدل هو قد مثل ارسال محمد بن الحسن واما ان من الائمة المشهورين بالرواية عن الثقات وتجلل الناس العلم منهم وعدالة ان الى لا تقبل مراسيل غير الصحابى الا اذا تثبت اقاله

بوجه احوال مولدا قبلت مراسيل جبرون المسيب لان تتبعها فوجدنا مسانيد الرجال
بالراوي جملة بصفاته الى تصير روايته عنه بها فضمع التتبع قلنا معرفة شرائط الراوي
فمتى لم نعرفه لم يحصل الا بالسماع عن ادركه واذا كان من ادرك عدلا فتبها خاتم لا يروى
عنه مطلقا ما لم نعرف استجماع الشرائط فيه الا مرى انه لو اسند الرواية الصحيحة
فكذا اذا ارسل عدلا ان قوله تقبل المرسل ان اسنده منظور فيه لان العدل ح يكون بالمسند
كما بالمرسل وربما يجاب عنه بان مقصوده العمل بالمرسل سقوطه الاسناد وان لم يثبت
عدالة اسناده قوله وان انفصل من وجه دون وجه اى ارسل الراوي من وجه واسنده من وجه
وهو النوع الرابع من المرسل فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما من لم يقبل فقد
اختلفوا هنا قال بعض اهل الحديث انه مردود لان الانقطاع دليل الجرح والجرح دليل
من التعديل والكلام على اندعى الانفصال وتكفي الاتصال من وجه لان المرسل ساكتين
حال الراوي والمسند ناطق بما وان كنت لا تعارض الناطق قوله والمسند اقسام اعلم
ان المسند ثلاثة اقسام المتواتر والمشهور والاحاد اما المتواتر فهو المفيد للعلم المتتابع والمتواتر
التتابع ماخوذ من قولهم تواترت الكتب اى جاءت بعضها في اثر بعض من غير انقطاع ولهذا يطلق
ما يرويه قوم الجم غفير اعتقاد ان من شرط كثرة المخبرين في كثرة منع صدور الكذب منهم على
سبيل الاتفاق والمراد بصدوره وقوعه قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا به عالما مستندا الى الحس لا الى خبر كما يدل التعقل مثلا لو سمع ان اهل جوارزم اخبروا
عن حدوث العالم لم يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط سواء
في الكثرة والاستناد الى الحس والمراد بقولهم وعدم هذا الحكم في قولهم الشيخ لا يخفى عدم خبير الى
اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر الى هنا ذهب الجمهور الى ان ذكر لبعض
شرطا في الجميع واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقته عن الجمع او عن الصلوة فحصل العلم
بخبرهم مع كونهم محصورين بالمرسى ان نقل القرآن قد تواتر نقل الصحابة مع انهم ما كانوا محصورين ولكن
لم يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته لان مثل هذه العبارة وقع استعمالها في الكثرة
في كتاب الشرب الماية وما دونه ما كانوا محصورين وما اراد بما لا محصورين فمكون موافقا لما يذهب
الجمهور واما قيد بالعدالة لما بينا انه متى بيان التواتر متى السنة والعدالة شرط فيه وان لم يكن
شرطا في غيرها للقطع بان اهل مطنطنيه لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان لم يكنوا
كفارا والصحيح ان العدالة ليست شرطا مطلقا وقولهم وتباين اماكنهم شرط لان اشتراط اختلاف
بلدانهم وطوائفهم محل نظر وهو مختار البعض اذا شاهد تباينهم وغيره امكان التواطئ عند الجمهور لا يشترط
ذلك لحصول العلم باخبار ساكنة بلد واحد وهذا نظير بطلان قول من اعتبر في عدد محصور وهو
خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون والصحيح انه غير محصور في عدد محصور وضابط

وضابط ما حصل العلم عنده فحصول العلم الضروري مستدل عليه بالعدد الذي يحصل عنده العلم
عند الله لو حدوثا فهو اعلم الاخبار لا استدلال بكل العدد عما حصل العلم عنده اما ينقطع
بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص حصل به العلم بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد
لم تهد الينا في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج حتى كما يحصل كمال العقل
بالتدريج وذكر مثل تعذر القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومعاد برا الزكوات وما
اشبه ذلك واورد على الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات وانه يوجب علم
اليقين على ضرورة بان الجمهور ذهبوا الى ان المتواتر يوجب علم اليقين وحال الضرورة
انه لا يوجب الا الظن وذهب قوم منهم النظام وابو عبد الله البلخي الى انه يوجب علما باطنيا
اى يطمئن به القلب فوق الظن مع تجويز قوم انكذب هم العالمون يكون موجبا العلم اليقيني فاختلفوا
فيما بينهم فقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وهو اختيار المفيد وحاله ابو الحسين البصري
والذي دل على المختار من هذين الاقوال انا نجد انه يوجب علما استدلاليا احتج القائلون بكونه مفيدا للعلم
بان المتواتر مركب من الاحاد وكل واحد منها لكذب حال الانفراد وبانضمام المحتمل لا يرد
الاحتمال اذا لم ينقطع الاحتمال لا لعلة فهو مفيد لما علم بالضرورة ان حصول العلم
من انضمام الظنون الا لم ينقلب الاحتمال نفسا كما يحصل الشبع والري والسكر من الاكل
والشرب على التدريج مع ان كل لقمة وحظوة لا يسد جوعة العاقلون بالعلم الاستدلالي
بان الاستدلال ليس الا الترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العالم به لا يحصل
الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه محسوس وان المخبرين لا حامل لهم على التواطئ على الكذب وان يعلم
ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة بينهما وبانه لو كان كذبا ورد ما
لما اختلفوا انه كالم يختلفوا في ان النبي اعظم من جزيره ولما اختلفوا انه علينا ان العلم الحاصل به
مكتسب قلنا لانا نعلم ان العلم بصدق المخبر المتواتر موقوف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل
العلم بصدقه علم بعده انه لا حامل لهم على اظهار خلاف الكذب لان العلم بصدق المخبر المتواتر
يقتضي السكوت عن تلك الامور فمكون العلم بصدق المخبر ضروريا وحصول ضرورة المتواتر
كونه نظريا لا ان ذلك ممكن في كل ضروري صحي اجلي البديهيات كقولنا النبي اعلم من بكر
لا يكون بان يقال الكون والا لكون متقابلان وامتقابلان يمتنع انصافهما في الواحد بهما وقولنا
لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ممنوع اذ العناد من الرذيلة القليلة لا ضافي الضرورة على انه
منتقض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقولهم المتواتر مركب من الكثير لم يوجد
في ابتداء ردا من شكون المتواتر موجبا لليقين لا من شكر كون موجبه ضروريا لان كون ذكر نظريا
لا ينافي المعرفة بهذا الاستدلال وبما ذكرنا ان من انكر كون المتواتر موجبا لليقين لا لحصول العلم عنده

المسيب بن رافع الاسدي ابو العلاء الكوفي روى عن علي وابن مسعود وعنه ابو اسحاق السبيعي وابو اسحاق الشيباني وابو حصين الاسدي وثقه ابن معين والعجلي وابن حبان وابن سعد وابن شاهين

لان وضعه انما ثبت برسول الله ﷺ ارسل وكتاب من عنده انزل وحد كل لا ثبت عنده الا بالتواتر
ولا محصل له المعرفة بدنيا وايضا وهلوا العلم بالملوك الماضية البلدان الشديدة مكة وبغداد
والحاصل له المعرفة بانه ان فلان وفلانة وعدد فلان وفلان ١٠٠٠ وان نفر خلقت من هذا
مجمعين وكان رضيعا صغيرا فصار شريفا كبيرا الان كل ذلك انما يعرف بالخبر وقد انكر كونه موجبا
للعلم حوله ومنهم وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي الابتداء ثم انتشر فصار يفيد العلم
قوم لا يعتبر نقولهم على الكذب ومنهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث ولا اعتبار بالقرون
الى بعدهم وان فاتهم اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا سيما مشتهر ترجح لا يجوز الزيادة
بما على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره وربما يتوهم ان الحديث الذي انتشر في القرن الاول مع
كونه من الاحاد في الاصل ليس مشتهرا وهو ذكر غلط فان ما شهد على التابعين مشتهر على ما كان موجبا
للظاهر ينه والشهرة كان ما شهد عليه الصحابة اولى ان لم يكن كذلك فاليه اشار بعض من ابان جنح فان
من اشاعة ما نقل الصدر الاول والثاني ومن بعدهم على نقول حديث الرجم فعلى
هذا يكون قول المص وعلم القرن الثاني ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس شرطا
لصيرورة الحديث مشتهرا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده، لان الانتشار في القرن
الاول ما يخلي بالشهرة واوليكن قوم ثقات ايمة لا يتهمون فصار شهادة، على الاية الثقات
وتصديقهم لمنزلة التواتر حتى لا يبقى حرج على احد بوجه الرازي من اصحابنا ان الشهرة احد قسمي التواتر
يعني ان المتواتر نوعان كامل وعلى ما ذكرنا وقاصر وعلم لم يكون احاد الاصل متواترا المرفع والاول
موجب علما ضروريا والثاني استدلاليه الاوربان الزيادة على النص ثبت بهذا الاخبار والا فنسخ ولا
يجوز نسخ توجب علم اليقين الا بما يوجب علم اليقين وحال عيسى ابان يفضل جاء المشهور ولا يكفر
قال الامام ابو اليسر وغيره الاختلاف ظهر في الاكفار فعند الجماعة لم يكفر وعند عيسى ابان بالانكار
وفق شمس الائمة ترجيح على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا الاظهر فيه الاختلاف وهو الصحيح
عندنا اي مذهب عيسى بن ابان هو الصحيح عند نا لان الشهود بشهادة السلف صار حجة للعمل به
بمنزلة المتواتر فكان في انكاره قطعية العناد والسلف وليس منه تكذيب الرسول ﷺ لكونه آحاد الاصل
فقطعية العمل لا لكون كفرا لان يكون بدعة وضلالا فالمتواتر ان في انكاره تكذيب الرسول ﷺ
لان اولى كفر. فصار كالمسموع من النبي ﷺ وتكذيب الرسول ﷺ كفر ولكن مع هذا صحت الزيادة به
في الكتاب الله عز وجل فنسخ عندنا خلافا لمالك منه اي الماء وله نسخ مع كثير المشروع بها بيانا ضرورة لان
النسخ ابطال والزيادة تقرير والمشهد وميزة الرجم لان الامة تلقته بالقبول من الخاص والعام وصورة
مجوزة به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق فوضع اهل الشبهين حظرا وذلك اي الزيادة على الكتاب
بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصنين والسبع على المحفنين بما اشتهر من الاحاديث عنه والتتابع في
صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فيما ايام متتابعات قول لكنه لما كان الاحاد في الاصل في جواب

جواب ما سأل لما كان بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة على الكتاب الله به ما انه نسخ فيلزم ان يكون
موجبا علم اليقين كالمتواتر فقال لكونه من الاحاد في الاصل اورث شبهة سقط بها علم اليقين فاوجب
الطمأنينة وهو ايجاب الواجب وهو القسم الاخير من اقسام السنة وهو المخبر الذي يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا مالم يبلغ الشهرة، والمتواتر قوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول الجبائي
حيث قبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الولايات لما كان اعظم امرا من امر المعاملات
كان اولى باشتراط العدد منه والى رد قول من شرط الاربع من العدد متمسكا بان امر الولايات لما كان
امر عظيما فاحتاج عدد اعتبر الشرع في باب الشهادة، وهو الاربع ومقتضى التعليل به ايجاب الواحد
عدد موجب للعمل به في الامور الدينية والدنيوية بخلاف البعض بالكتاب والسنة والاجماع الدليل
العقلي واما الكتاب فقوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فانه جعل
الانذار حجة لهم لعلهم يحذرون فاوجب الحذر بانذار الطايفة لان لعل للترجي وهو يقتضي الطلب
ممكنا ويجوز عند الطلب لانه لا زم المترجي لان المترجي لشيء طالبه له والطلب من الله تعالى
امر ملزم عند انذار الطايفة فتقتضي وجوب الحذر عند انذار الطايفة فلو لم يكن قول الطايفة موجبا
للعمل لما وجب الحذر بانذار الطايفة للواحد كما قال محمد بن كعب او للواحد ما فوقه ومن دون المتواتر كما
قاله محكمة، وقيد بسبب نزول قوله والطائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان المراد به رجلان
وان كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف ان المراد به الاوس والخزرج او نقول الخزرج
كانوا اكثر عددا فقلة الطايفة بعضهم ونقول لما ثبت بالواحد والاثنان ولم منه موجب العلم خبر الواحد
فان ملء المراد به جميع الطوايف لانه قال من كل فرقة منهم طايفة وبان ان المراد بها الواحد والاثنان
ملء جميع الجمع بالجمع فتنتفي الانقسام وعلى انه لا مقصور والرجوع من الطوايف كلها الى فرض واحد
منهم لانه انما يقال رجوع الى قوم اذا كان منهم ارتحال الى المجيب ملء الاستدلال بعبارة
المراد المتوفى على الفروع سلمنا ذلك لكنه ظاهر فلا يجري الا صولي واما آلة سلمنا ان النفير
يحصل بالواحد مثل جبر يرة فيما يدري اليه وخبر سلمان الى المدينة والصدقة وغيرهما ذكر ما لا يخفى
ومعلوم مما تلوناه ان الله جانب الرسل الى كل قبيل وباب كل واحد منهم واحد فانه كان يأتي كل واحد
بلغ عليا ومعاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى مكة وانما كان يأتي الافراد كوجه الكل ارسل
الله به البشير وهذا هو السر في كثرة الرسل وغيرهم من اليه الى الحاج فلو لم يكن خبر الواحد موجبا
للعمل لما اكتفى بعث الاحاد بل كان ذكر منهج علمية باب الطعن والتقصير في جميع الرابع الامة
واما الاجماع فانه قد تواتر ان العمل به وجوبا لاجماعهم وهذا اذا لم يعرف في مخالفا
واما المعقول فهو ان خبر العدل الذي تحمل الصدق ظاهرا لان عدالته توجب ظن الصدق وتحريم
ظن الصدق وتحريمه من الكذب لانه محظور دينه وعقله وتقيد غلبة الظن وانها توجب العمل

هذه النسخة من كتاب الحسام الشهيد في اصول الفقه وقد وقع الفراغ من كتابتها في يوم الاحد ثالث عشر من شهر ربيع الاول سنة ١٣٠٠ هجرية

توقف وجوب العمل على العلم اليقيني بيقين لانتفاء الاجماع على ان المجتهد اذا ظن الحكم وجب
عليه القول والعمل به وقوله والشهادة انما اختصت جواب عن قسم الجبائي بمايأتي الانكار
المدعى عليه عارض دعوى المدعي فاذا اتى بشاهد فقد ترجح جهة الصدق لكن عارضه تمهاد
الاصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة فان الانعام خلقت عن الاصل بريئة وعن الحقوق عرية
فلا بد من شاهد آخر ليترجح جانب المدعي بظهور الصدق ويكون شغل ذمة المدعى عليه
بحق قرينة سالمة عن المعارض بخلاف اليمين فانه لا معارض فيها من جهة المدعي فيترجح
جانب الصدق بالعدد الذي فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه نعم لو قلنا بحجية المرسل لكفى
العدل الانفصاح نوعان انقطاع صورة كالمراسيل وذلك اربعة اوجه كما مر وانقطاع معنى
وانه ينقسم قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او منتفيا في حال الراوي بحيث لا يقطع
فاما الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه احدها ما خالف كتاب الله بحيث لا يقبل التأويل
منقطعا لان كتاب الله يدل على ثبوت بيقين ومتى انفصل خبر الواحد بالرسول شهد شاهد
شهد باليقين احق من الحكم بشهادة ذكي الخاطر والعلم والظاهر والنقص لما ذكرنا ان الظل
يوجب الحكم ظنا فاعلمه وافهمه واما قوله والاذى فلم نجد حديث فاعرضه على كتاب الله يدل
على ذلك فاعلمه وان خالف مفرده من اصله ما استدل به ابن علي ومالك واحمد في ابطال المبتوتة
الحامل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس فانها قالت طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله نفقة
ولا سكنى وقد ثبت بالكتاب والسنة ان للمبتوتة النفقة والسكنى ما دامت في العدة وهذا ايضا
وهو مالك واحمد وغيرهم فالحديث ما قبله الفقهاء المجتهدون وعملوا به لكان فيه
عالم بثبت وان ثبت لا يجوز العمل به لمخالفته لاصل عام وهو ان ما روى عن ابن مسعود رضي
روى ان عمر رضي الله عنه فقد تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل العام المتفق عليه وهو ان
كان لم يكن واجبين فرجلا وامرأتان من ذكر ان الله سبحانه وتعالى امر بالاستشهاد برجلين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان من ذكر ان الله سبحانه وتعالى امر بالاستشهاد برجلين من رجالكم
بالموصوفين المذكورين في الآية والجمل متى فسرت بينة كانت بيانا للجميع ما هو المراد منه كقوله
الثابت كل طعام كذا فان لم يكن فكذا وكذا ثبت كل ان معاوية فلانا فان لم يجده فلانا كان ذلك
بيانا للجميع ما هو المراد بالاذى واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في الحديث كان حديث فاطمة

وقف

[illegible] ان الصحابة يدعون شهد هذا الحديث وما قاله ابن عيينة حديث منكر ومعروف وروى الناس عنه
[illegible] قال من مثل ذكره فليتوضأ فانه خالف قول من هو اكبر منه وأجل وأعلم وأورع من انتظر هو وأمثاله من نزلوه
[illegible] قوم يستحيون ما لا يعلم بعد الحجة قد مهم الله بذكره وسمى عليه فظهر أو الاستحياء بالباطل لم
الاسن الذكر ولكون ستر الذكر موجبا للحديث لما كان الاستحياء فظهر ان ظهور الاستحياء بالباطل لم
تقول لانا نحالفه والقائل لم يذكر لنا لم يكن المراد المدح حيا التطهير عن الجنابة وهو ممنوع كيف وسبب
الورود يدل عليه سلمنا ذكر لكن لانا نرى الذكر قبل الطعام وبعد الطعام وقد تقرر في الاصول ان
قامت مجال ومقالة ايضا خبر المصراة ومعلوم ان رد ابن عمر رضي الله عنه قال لا نقصر الابل
والغنم فوق اثنا عشر يوما بعد ذكر فهذا نظير ما نظن بعد ان علمنا ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وبعد ما سلمنا تعليل من الصدر وهو الجنس المراد بما في الحديث من اللبن والصر بالشد
وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فان لم يجعلا التصرية فيها كما كان للمشتري
خيار العيب فكذا بهذا الحديث وان نقول انه خالف قولنا فنحن وأحمد عليه مخطئون لا عندنا ولكم
فسيبان ان ضمان العدوان مقدر بالمثل اما صورة ومعنى كما في المثليات او ما معنى كالقيمة
في القيميات ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال في بعض بلاد المثل ويكون القول في بيان المثل او
قول من عليه وان لم يكن منها فمن بعض بالقيمة والواجب اكثر مكانه ويكون مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة وهو منقطع ايضا لما مر ان المشهور قول الواحد او الصحابي لا يطرح
بقاءه القول مثل خبر بعد ان وقاص في بيع الرطب او منقول آحاد يجب فان لم نعلم فلا اذا
خالفه الكتاب والسنة المشهورة وهو قولهم الثمر بالثمر خلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فعلى
اشتراط المماثلة في المكيل مطلقا لجواز العقد بالتقدير ما شرط المماثلة في الاحاديث
بعد الجفاف كما قال ابو يوسف ومحمد لكون زيادة فكون سفها للاطلاق الا انها خلاف الحديث
لانا قلنا ان قرائن الحال ربطت قوله التمر بالتمر الآن الرطب لا سمى تمرا فاعلم وافهم
بعد التراضي للفترة المخارجة من المحل من عين سقط حق موتها الى الربا كما في الزيادة
في احد نقدين مع بقاء المبيع كجودة الجنس او بالتسمية كرفع العدو في الركوع لان الحادثة لما عمها البلوى
كان ترك عدم الاشتهار دليل الانقطاع او النسخ بعد ما ثبت اشتهر فيما بينهم لان اهتمامهم بامر الدين
من اصحابه وعند عامة الاصحاب لمسلم في الزوج اذا جب مسند وهو مذهب ان نفي مؤنتها

كما يحتمل سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظ بعد ذلك بمجهوده والثبات عليه بذاكرته الى
حين اداية الى غيره اما شرط ذكر لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بعد
ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي ثم الضبط نوعان احدهما ضبط المتن بمعناه لغويا بان
ان يضع الى دليل ضبط معناه فيتمكن وتحفيه وهذا اكملهما فشرط مطلق الضبط لقيام الحجة الا
فلهذا لم يقبل رواية من اشتهر منه غلبة خلقة مسامحة او مجازفة لعدم الضبط واشتراط العدالة
خلقة لم يكون سهوه وغلبته اغلب من حفظه والصحيح السالم عدالة وعدم المبالات والتجازف الكل
وغير احتياط ولهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا الان نقل الخبر
بالمعنى مشهور فهم مرادا يقضي غير الفقيه تزاد اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه ويوجد من مثل ذلك من الفقيه
وان علم السبب ان نقل القرآن صحيح من لا ضبط له ولا فهم معناه علم ان القرآن مأمون
عن التحريف لان الداعي وهو حفظ من تحدى المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون بخلاف
النقل فيمن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه، ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز وكذا
تعلق باحكامه من حرمة القراءة على الجنب والحائض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى فلذا
الاخبار وكذا النقل بغير الكافر والفاسق والصبي العاقل والمميز وهو من اختلط كلامه وتخالط
كلامه بين افعاله المجانين والعقلاء لانعدام الشرط الذي ذكرناها قوله والمستور وهو الذي لم تظهر
عدالته ولا فسقه لكون خبره حجة في باب الحديث عالم نظهر عدالته بما تفاق الروايات لانعدام
الاخبرة المستور من الصدر الاول والمراد بالقرون الثلاثة فانه مبتدأ لان العدالة اصلية في ذلك
الزمان بشهادة النبي عليه السلام بخيريته وتزكيته باب الحديث احترازا عن القضاء بشهادة فان ذلك جائز
عندابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة فانها في الاخبار تحتاج الى الباطنة ولهذا اختلفوا في الرواية عن
مروي الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل في الحاجة الى الماء وهذا ظاهر على مذهب من ذكر في كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فتاوى واذا احضر الى قاضي الصلوة وقوله عدما الا اني اخبر الرجل
انه قذفه وهذه مسلم عرض لا يتوقف فيه وان كان عنده فاسقا فله ان يقضي بشهادته بذلك الماء ولو كان
كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لابد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهورها فتحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
لم يدخل وقال المولى دخلت فالقول للمولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا او ملزما
على العدم لزوال الرق وقال محمد في الفاسق غير انجاسة الماء لحكم الاسلام ورأيه فانه رجح في قلبه
انه صادق في خبره تيمم من غير اراقة الماء ولا توضأ به لان اكثر الرأي ضابط على الاحتياط كالتيمين
فان اراقه لم يتيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وكان الاحتياط في اراقته لصيره عادما للماء
فيجوز له التيمم يقينا وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به وليتيمم لترجح جانب الكذب بالتحري

بالتحري عادما حكما يقينا لزتيمم ايضا احتياطا للمتعارض من خبر الفاسق والتحري كما في سؤر الحمار
مع سؤر الفرس وسن التيمم لتعارض الاداء فلما النص حكم بالوقوع نبأ الفاسق والامر
بالتيمم هنا عمل بالخبر من وجه فكان خلاف النص والثابت الوقوع بخبره بقي اصلا فطهارة
الماء فلا حاجة الى تيمم التيمم له لاقتداء الرأي بصلوته لما قبل بخبره من كل وجه مع
احتمال الخطاء فالعلة هو ان من اشتهر منه غلبة خلقة مسامحة او مجازفة لعدم الضبط واشتراط العدالة
خلقة لم يكون سهوه وغلبته اغلب من حفظه والصحيح السالم عدالة وعدم المبالات والتجازف الكل
وغير احتياط ولهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا الان نقل الخبر
بالمعنى مشهور فهم مرادا يقضي غير الفقيه تزاد اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه ويوجد من مثل ذلك من الفقيه
وان علم السبب ان نقل القرآن صحيح من لا ضبط له ولا فهم معناه علم ان القرآن مأمون
عن التحريف لان الداعي وهو حفظ من تحدى المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون بخلاف
النقل فيمن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه، ولان نظم القرآن مقصود للاعجاز وكذا
تعلق باحكامه من حرمة القراءة على الجنب والحائض وجواز الصلوة به فلم يجز نقله بالمعنى فلذا
الاخبار وكذا النقل بغير الكافر والفاسق والصبي العاقل والمميز وهو من اختلط كلامه وتخالط
كلامه بين افعاله المجانين والعقلاء لانعدام الشرط الذي ذكرناها قوله والمستور وهو الذي لم تظهر
عدالته ولا فسقه لكون خبره حجة في باب الحديث عالم نظهر عدالته بما تفاق الروايات لانعدام
الاخبرة المستور من الصدر الاول والمراد بالقرون الثلاثة فانه مبتدأ لان العدالة اصلية في ذلك
الزمان بشهادة النبي عليه السلام بخيريته وتزكيته باب الحديث احترازا عن القضاء بشهادة فان ذلك جائز
عندابي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة فانها في الاخبار تحتاج الى الباطنة ولهذا اختلفوا في الرواية عن
مروي الحسن عن ابي حنيفة انه مثل العدل في الحاجة الى الماء وهذا ظاهر على مذهب من ذكر في كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق فيه فتاوى واذا احضر الى قاضي الصلوة وقوله عدما الا اني اخبر الرجل
انه قذفه وهذه مسلم عرض لا يتوقف فيه وان كان عنده فاسقا فله ان يقضي بشهادته بذلك الماء ولو كان كان
كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح اذ لابد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق
اذ الشرط تحققها لا ظهورها فتحققها كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
لم يدخل وقال المولى دخلت فالقول للمولى لان عدم الدخول شرط فلا يكفي ثبوته ظاهرا او ملزما
على العدم لزوال الرق وقال محمد في الفاسق غير انجاسة الماء لحكم الاسلام ورأيه فانه رجح في قلبه
انه صادق في خبره تيمم من غير اراقة الماء ولا توضأ به لان اكثر الرأي ضابط على الاحتياط كالتيمين
فان اراقه لم يتيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وكان الاحتياط في اراقته لصيره عادما للماء
فيجوز له التيمم يقينا وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به وليتيمم لترجح جانب الكذب بالتحري

موجود في نسخة
لم يوجد في نسخة
لم يوجد في نسخة

صاحبه وكون عدالته بتعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الاصل من الاطلاق فمحمول على ما قلناه والمعتمد ان الكافر ليس باهل للشهادة والرواية لما مر وكونه متأولا ليس بمحترز عن المعاصي غير عالم بكفره لانجعله اهلا لها كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم واختلفوا في القسم الثاني ايضا فذهب ابو بكر الرازي الى رد شهادته وروايته لان الفسق في العمل اذا كان ناشئا عن قبول ما الفسق في الاعتماد اولى لكونه اقوى وجعله بعضهم حق آخر فكان اولى بالرد وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادته انما لا تقبل تهمة الكذب والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما يعتقد ما يعتقده في الدين الا ترى ان متهما بمطلق الذنب حتى تجعله كفرا وادا عنه عن الكذب فلم تمنع تهمة الكذب في شهادته ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته فمنهم من قبلها مطلقا لان من احترز عن الكذب عن غير الرسول كان اشد حترزا على الكذب عليه ومنهم من فصل فقبل اذا كان عدلا تقوى لكن داعيا للناس الى الهوى وردها اذا كان داعيا وهو مذهب ابي حنيفة والحق ما اختاره المحققون لان دعوته الى الهوى تجارحه الى الاحتياج عليها بسبب دافع الى التقول فيورث ذلك تهمة في روايته كالذي شهادة الوالد لولده والصحيح ان من جزم تهمة التقول اما للعدوة الى الهوى او لاعتياده جواز وضع الحديث لترغيب الناس وترهيبهم لا يقبل روايته حوله من الراوي اعلم ان الراوي اما ان يكون معروفا بالرواية ومجهولا، اما المعروف بالرواية فان عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الاربعة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وقد حكي عن مالك ان عدم القياس على الخبر دان كان الراوي فقيها وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام وسماع منه مباشرة طويلة لكن لم يكن من اهل الاجتهاد فذهبت طائفة من الحنفية الى ان ما انتشر من روايته حتى يعم به البلوى او خالف القياس قبل روايته والا فلا وذهب بعضهم الى ان تلقته الامة بالقبول عمل به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته لان قبول الخبر بالعمل كالاستفتاء فيه على ما جاء في كيفية الاخبار امر آلي وهو يكذبه فاحتمل ان الراوي نقل معنى كلام الرسول عليه السلام بعبارة لا تفهم المعنى الى المنتقل عنه فاجازه الرسول عليه السلام عليها لتصور فقهه عن درك ما هو اوضح منها او ينقص شيء تقديره المعنى فيذهل عنه بعض السامعين فيظن ان الشهادة على الشهادة في القياس ليست الا في الوصف الذي يعود ذكر القياس عليها لامكنت شبهة في متن الخبر بعد ما امكنت شبهة في الاتصال ولا يخفى ما فيه من شبهتان وعرفا القياس شبهة

تعالى لما شرطت هذه الشرائط ثم امر ذا القول لما يتعلق به من اللزوم منفق لما لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بخاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تأيد بالكثرة الرأي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الفاسق الكافر فرأيت في المغنية في ذلك فاجاب بان الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص متى لم يباشر تقدير عليه كل واحد حتى يمكن التلقي من جهة العدول بل يرجع فيه الى قول الفاسق وهو الغالب فيه لان ذلك يكون في الفساق والاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره فيه مع الحرج للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر في الصبي من وجهين فقال وكونه مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو وفق القاضي بشهادته نفذ وانتفاء تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره من الاحساب والاقدام فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء الخلاف الكافر الصبي حال الكافر فرأيت ان يكون اهلا للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمها بخبره ما يلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء من غير اعلام الزام فلا يقبل وهذا الان هذه الضرورة غير لازمة اشارة الى الجواب عما قال لما تحققت الضرورة حتى ينبغي ان لم يقبل خبر الفاسق من غير وجوب حكم الراي كما قبل في المعاملات الى هنا كلمة عن معنى الالزام معه لكن هذه الضرورة غير لازمة لما عارض جهة الصدق والكذب في خبره والممكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء طاهر في الاصل وكذا الاصل في الطعام الحل فيعمل به واذا كان الامر كذلك لم يجعل الفسق هذا زايل اعتبر من وجه فلا يقبل خبره بدون ضم التكميل اليه بخلاف المعاملات الى هنا كلمة على معنى الا لزام ان الضرورة ثمة لازمة على ما بينا ومخالف الاحاديث حيث لا تقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لا لان الضرورة في رواية اصلا لان في العدول الى الرواة في كثرة وهم غفلة فلا معتبر روايته الفاسق فيها اصلا لان في العدول الى الرواة مبلان النفس اما مستلذ من الشهوات من غير داعية اشرح اعلم ان اصحاب الهوى الهوى منهم من يكفر لغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ومنهم من لا يكفر وسمى الفاسق المتأول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان القسم الاول يقبل شهادته وروايته ايضا لانه اذا لم يخرج من اهل العقبة وكان متقيا للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره مفصل ظن الصدق في خبره فيقبل وذهبت العامة الى رد هذا وهو الحق فقد روى عن ابي يوسف رحمه الله قال سمعت الكرخي لم اقبل شهادته ومن اصلنا قبلت شهادته وذكر شيخ الاسلام في شرحه وشهادة اهل الاهواء مقبولة عندنا اذا كان هوى لا يكفره صاحبه

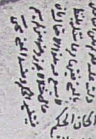
واحده فيرجح ما هو اقل شبهة وهو القياس ونعني بخلافه ما يظن ان من مقالتنا هذه ازدراء
بابي هريره واضرابه وليس كذلك فانهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة مع النبي عم والحفظ
والضبط وانما نعني به قصورا عن المقابلة بالفقيه ولانه اذا انسد به باب القياس صار
مخالفا للكتاب والسنة المشهوره والاجماع لان حجيته ثابتة بها كما ان صالح بن تمر كان
اللبن في رواية ابي هريره رض كامر وهذا نظر لان هذا الدليل يقتضي ان يرد الحديث الذي انسد به
باب القياس وان كان الراوي فقيها ولهذا انكرت عايشة رض على ابي هريره لما روى
ان ولد الزنا شر الثلاثة وان الميت يعذب ببكاء اهله فقالت كيف يصح هذا والخبران
ورد اللاسمع ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقايل ان يقول الامام ان الحديث الاول مخالف
للكتاب وانما يكون كذلك ان لو كان معناه ان ولد الزنا يواخذ بزنا ابويه وليس كذلك
بل معناه انه شر الثلاثة من حيث انه ولد الزنية وهو لا ينجب لرداءة عرقه بخلاف ابويه فربما
يكونان ولدي رشده ويكون عاقبتهما الصلاح وكذا الخبر الثاني معناه انهم يندبون بالخصال
الذميمة ويبكون لفقدها كما هو عادة الجاهلية وانه يعذب بسبب تلك الخصال فلا يكون مخالف
للكتاب حسب ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب انكارها لذلك لا لكونهما مخالفين للقياس فلا يتم
التقريب اذ لا نزاع فيه فانه لو كان الراوي فقيها ويكون روايته مخالفا للكتاب يكون مردودا
ايضا وانما النزاع فيما اذا خالف القياس بالمعنى المستنبط وكذلك ابن عباس رض لما سمع ابا هريره
يروي الوضوء مما مسته النار فقال أ لسنا نتوضا بالماء السخين فرد حديثه ولما سمعه يروي
من حمل جنازة فليتوضا فقال منكرا عليه ايلزمنا الوضوء لحمل عيدان يابسة فرده بالقياس
وعمل الصحابة برده فدل ان خبر غير الفقيه اذا كان مخالفا للقياس الصحيح لا يترك القياس
به واما المجهول فهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين
مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالرواية بشهادة اهل المعرفة لانهم
لا يتهمون بالتقصير في امر الدين وان سكتوا عن الطعن بعدما اشتهرت روايته عندهم فكذلك
لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذا ان اختلفوا في صحة حديثه بان قبله
بعض ورده بعض مع نقل الثقات منه لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى
ذلك بنفسه كحديث معقل بن سنان ان النبي عم قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثل
نسايها حين مات عنها زوجها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فرده علي رض وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وقبله

وقبله ابن مسعود رض لانه موافق للقياس عنده لان الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة
وسر به سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عم وقد روى عنه
الثقات مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني
فثبت برواية هولاء الثقات عدالته وان لم يظهر عندهم ورده الكل فهو مستنكر لا يعمل به اذا كان
مخالفا للقياس كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت او نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس
لان ثبوته بهما وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس
فان قيل انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهما يرد كل حديث وان وافق القياس قيل لو
اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم
انه رد لانه مخالف للقياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جايز اذا لم يكن مخالفا للقياس في زمن ابي حنيفة رض وهو القرن الثالث لان العدالة
والصدق عند ذلك الزمان غالب بشهادة النبي عم خيّر ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل
لظهور الفسق وغلبته على اهل هذا الزمان فان قيل اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس
فاي فايدة في جواز العمل بهذا الحديث قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس
من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر
يوجب علم اليقين وفي مقابلته الحديث الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة
وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان لا يكون غير حجة والمستنكر على عكسه وخبر الواحد على الراية
المذكورة موجب الظن وهو ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والمستنكر
اثم في منه يفيد الظن اي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني من الحق شيا وقد تبين
ان بعض الظن فيجتنب الاثم على العامل به والمستتر منه وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز
للعمل به دون الوجوب قال ثم الراوي اذا انكر الرواية اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع
يلحقه من راويه ونوع يلحقه من قبل غيره والاول على خمسة اوجه احدها ان انكره صريحا بان قال راوي
الاصل لم اروه هذا فالاتفاق على انه لا يعمل بذلك الحديث اصلا لان احدهما كاذب قطعا كذا ذكره
ابن الحاجب في مختصره وثانيها ما لم يتذكره الراوي وقال لا ادري ارويته ام لا وهذا هو المراد من الانكار
المذكور في الكتاب يدل عليه السياق وهذا القسم مما يسقط العمل به عند البعض وهو اختيار المص لانه
يرد بتكذيب العادة بان يكون الخبر شاذا فيما يعم به البلوى فلان يرد بتكذيب الراوي وهو ادل عليه
وانه ادل على الوهن اولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عم وبانكار راوي الاصل

قد انقطع الاتصال فلا يكون حجة كما لو كذب شهود الفرع وقيل سقوط الاحتجاج به قول ابي يوسف
وعند محمد لا يسقط الاحتجاج به استدلالا بما لو ادعى رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم
واقام على ذلك بينة ولم يتذكر القاضي قضاءه يقبلها محمد رح وينفذ قضاءه ولا يقبلها ابو يوسف رح
فقول اختلافهما في مسئلة القضاء على اختلافهما في حديث ينكره الراوي وعلى هذا الاختلاف مسائل
في الجامع الصغير حكاها محمد رح عن ابي يوسف رح ولم يتذكر ابو يوسف ما رواها محمد عنه ولم يقبل شهادته
على نفسه وثبت محمد على ما رواه عن ابي يوسف بعد انكاره ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه
ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عم قضى بشاهد ويمين فقيل
لسهيل ان ربيعة يروي عنك فلم يتذكره فكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني وهو ثقة فقد عمل
الشافعي بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم يعمل به علماؤنا وما روى سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة عن النبي عم انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل قال ابن جريج سألت الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف
لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي قال ومخالفته قولا او عملا وهو الوجه الثالث اعلم ان الراوي
اذا افتى بخلاف ما رواه من الحديث او عمل بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان يبلغه الحديث
لم يسقط به الحديث ويحمل على انه كان مذهبه قبل ان يسمع الخبر فلما بلغه الخبر تركه احسانا للظن
به وكذا ان لم يعرف التاريخ واما مخالفته بعد الرواية تسقط لانه لا يخلو اما ان عرف نسخه او كونه
غير ثابت او عمل بخلافه على الغفلة والمبالاة مع قيام النص فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون مغفلا
وكل ذلك يوجب قدحا في الرواية مثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر في رفع
اليدين عند الركوع يسقط برواية مجاهد اني صحبت ابن عمر عشر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة
الافتتاح وحديث عائشة رض ان النبي عم قال ايما امرأة نكحت نفسها الحديث ثم انها زوجت حفصة
بنت اخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير اذنه وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرناه
اذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت ان النبي عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد صح ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم وارتد
فحلف ان لا ينفي احدا ولو كان النفي حدا لما جاز له الحلف وان ارتد كما لو جلد زانيا وقال علي رض
كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهم لان اقامة الحدود من حظ الائمة ومبناه
على الاظهار والاشتهار فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وهما من ائمة الهدى فدل فتواهما بخلاف الحديث على انه
منسوخ فان قيل لو كان منسوخا لما عمل به عمر رض اذ العمل بالمنسوخ حرام قلنا ليس المراد هنا بالنسخ

النسخ المصطلح بل معناه انه متروك العمل به لتبدل الرأي بيانه انه لما امتنع عمر من العمل به علم انه لم يكن
ذكره امرا حتما من النبي عم وانما قال ذلك بطريق المصلحة والسياسة فلما فعله عمر رأى انه لا مصلحة
فيه لتبدل الزمان تركه وان ادى الخفاء على المخالف لا يكون جرحا كما روي ان النبي عم رخص
للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر انها تقيم حتى تطهر فتطوف لجواز ان يكون ذلك خفي
عليه ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به وكذلك قول ابن عمر [illegible] لا يمنع العمل
بالحديث الوارد في الاحتجاج عن السح الكبير لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذا ما روي عن ابي موسى
انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في صلوته لا يوجب جرحا لان ذلك من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكذا التعيين بعض محتملاته وهو الوجه الرابع رد من الراوي
لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح به ولا يمتنع العمل بظاهره لان الاحتمال الثابت
للفظ لغة لا يبطل بتأويله لكن لو اتضح له وجه صحيح وجب اتباعه والا فلا وذلك مثل حديث
ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل تفرق الابدان وتفرق
الاقوال لانه يقال تفرقت كلمتهم وحمله ابن عمر على الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال
وتركه العمل به وهو الوجه الخامس اي الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث بمنزلة
العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما
ان العمل بخلافه حرام ويصلح حديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع مثالا له قوله ثم لا يمنع بالرق
والانوثة والعمى اي لا يمتنع العمل بالحديث وان كان راويه رقيقا او انثى او اعمى لان المقصود
ظهور الصدق وذلك بالعدالة والرق فيها مثل الحر والانثى مثل الذكر والاعمى مثل البصير الا ترى
ان النبي عم قبل قول بريرة في الهبة والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر كان يجيب دعوة
المملوك والا ترى ان الصحابة كانوا يراجعون الى زوجات النبي عم والا ترى ان كثيرا من الصحابة
كف بصره فلم يوجب ذلك جرحا ولا نقصانا في الدين قال والطعن المبهم اعلم ان الطعن الذي
يلحق الراوي من ائمة الحديث على وجهين مبهم ومفسر بسبب الجرح والمفسر على وجهين اما
ان يكون السبب مما يصلح الجرح به واما ان لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون ذلك
مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن
موصوفا بالعصبية والعداوة او بالنصيحة والاتقان اما الطعن المبهم فلا يوجب جرحا لانه
لا يوجب في الشاهد اذا طعنه المدعى عليه او المزكي طعنا مبهما مع ان بابه اضيق بدليل اشتراط
العدد والحرية فيه فلان لا يوجب جرحا ههنا اولى وكذا الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا لا يقبل

عندهم جميعا وهو اختيار الامام الرخي لان ابا يوسف انما استحسن ذلك لاجل الضرورة لكن
تشمل على الاسرار عادة ولا يريدها الكاتب ولا المكتوب اليه، وقيل عليه غيرها وذا لا يرجع
الى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين فاحرها بعظم وحظها جسيم وفي تضييعها وزر
عبر عليها جشم لباب الجماعة، وفتح جناب التقصير ذي التحصيل بحاله، وشاع بها الرواية
من غير تفاوت في التحصيل او تضييع او فتاة بالتعطيل ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي
لا يفهم ولا يميز وذا ترك اسقط الناس فاما لم تثبت بمثله نقل الدين وقوم به الحق قلا
قال ابن الهمام حيا ما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فقبوله كالشهادة ولا جماع الصحابة على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما ما سمعوه قبل البلوغ ورده بعده من غير تفرقة وان احتمل
الامر من قال به ان كان تذكره اعتمادا على الكتابة نوعان مذكرة وامام فالمذكرة ان تسمع
الكتوب عنده كربه ما كان مسموعا والنقل بهذا الطريق جايز سواء كان مكتوبا بخطه او خط
رجل معروف او مجهول لان المقصود حاصل بالذكر وقد حصل وعند الاكثر لا يجوز على النسيان فيتركن
لانه يحتمل عليه الاسنان ولا يمكن عدم اشتراك النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق الذكر
فاذا تذكر كون الرواية على ضبط والاتمام ان لا يتذكر عند النظر لكن عند الخطأ ذكره فتصور
ملفه رواية الحديث والقاضي اذا قضى بحديث بحضرته سجلا محفوظا بخطه وان علم بوى خطي في الصكوك
الوصية لعلم الشهود والقضاة والرواة ومجرد اثبت الرخصة في الكل اذا علم ان المكتوب
خطه ولم يأذن فيه بشهة توسعة على الناس وروى عن ابي يوسف انه يجوز رواية
الحديث من غير تذكر لانه لا ظاهر على التزوير والتغيير عاده يكون في المظام والخصومات
وكذا في السجل اذا كان في تحريقه الفاسخ محتوما بخته لكونه مامونا عن التبديل خلافا لابي
الله في زيادة الخصم لو كان في يده ان علم يجوز ايضا فيه والعبرة عنده ما علم او ظنه لان الكتاب
للقلب فمنزله المرآة للعين والعبرة للمرآة اذا لم يرا لرأى بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب
اذا لم يتذكر القلب به وعند الاكثر الخطابة ليه قطع ضرب شبهة فلم يكن الا حرازه بالعرض لخطأ
والتذكر فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة الاخرى ان لا تقبل رواية الاخرس وان كان مفهوما بالاشارة
وقال ونقله بالعين اعلم ان نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سريج والخصاص
والقاسم وان جزء لقوله صلعم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها ولانها كما سمعا فرت
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه والنبي صلعم رغب في محافظة اللفظ حيث
قال اداها كما سمعها فان المسموع هو اللفظ ونبه بما لمعنى وهو تفاوت الناس في الفهم والفهم
فهم لم يكون غيره افقه منه فلعل من بالمعنى حتى يتأمل المحمول اليه فيستنبط منه معنى زايدا وكلية
على قوله امرنا رسول الله صلعم بكذا او نهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي صلعم من الامر
والنهي وعد استفاض على ان مسعودا وغيره من الصحابة سمعت رسول الله صلعم يقرأ كذا او فحوا مرا وانها



مرجع الكل

او غريبا منه او كلمات مثل اعمشاء والفقه فيه ان اللفظ اما جلي مراعاة لذاك الحكم
متعلقا به او في احاديث النبي صلعم لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة بل يتعلق بالمعنى فلا يراعى اللفظ ان
فعلنا ما عرف وعدا حكم الحكم والحاصل ان السنة هذا الباب محاجة اوجه محكم لا تشبه
معنا ولا يحتمل الا وجها واحدا ظهور نقله بالمعنى تكلمن عرف اللغة وظاهر وهو ما يحتمل
غير ظاهره كعام خص منه الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فاذا نقل بالمعنى الاللفقيه المجتهد
او لدوجوز نقله بالمعنى لغيره فربما يكسوه لفظا لا يحتمل المجاز والتخصيص لعل ذكر المحتمل
كان مرادا واذا اذكان فيفهمه المجتهد المعنى عليها هو المراد به فتقع الامن غير تغيير فمراد مجمل
ومتشابه لا تصور نقلها بالمعنى اذ الوقوف على المراد منها متعذر قبل البيان ومستقل دون
والجواز نقلها بالمعنى اصلا لان المراد بها لا يعرف الا بالتاويل الراوي وتاويله لا يكون حجة
على غيره لصدوره عن رايه وما كان من جوامع الكلم كالخراج والضمان فقد جوز بعض
علمانا نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر وقال شمس الايمة السرخسي الاصح انه لا يجوز
نقله بالمعنى لاحتمال الجوامع بمعان يقتضي عن يعتوز دوى الالباب فكان في هذا النوع من الحديث
وما كان مثله من المجمل والمتشابه والمأول مراد رسول الله بقوله اذا سمعها او نقول
ان من ادى تمام معنى كلام الرجل فوصف ما به ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان على
ان الحديث دال على ان لمحافظ اللفظ المسموع منه مذهب اليه ومن نقول والفاظ الخلوات جواز نقل
الحديث بالمعنى للضرورة ومسار الحاجة والحديث لا ينقل ذلك ما

فصل في المعارضة

الكلام فيه من تقسيمها فيه واصطلاحها وشروطها وحكمها اما تقسيمها الى قاطعة في التعارض
عليه لا الحاصل فيه تعارض المتعارضين لا يجوز ان يكون كل واحد منهما موجبا لحكم على البدل
تقابل المجتهدين المتساويين في القوة على وجه يوجب كل واحد منهما موجب الاخر كالحل
والحرمة وانما قيدنا بالمساوي لان الظني المقابل بمثله يتأتى التوفي وانما شرطنا
ما اذا اتحد المحل والوقت لان الضدين اما تعاقبا في محل واحد وكذا احتمال الاجتماع
بين الضدين انما تحقق في وقت واحد فجاز ان يجتمع الضدان في محل واحد وقيدنا بالتساوي
بعد حلها والحكم ان الحجة اذا عرض ذكرها من الكتاب والسنة لا تقوم المعارض بمثلها لان ذلك
من امارات الجهل والعجز فان اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه فان كان ذلك
لعجز عن اقامة دليل سالم على المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم الى
عن المعارض والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء تعالى عن الوصف بالجهل والعجز الى يقع
التعارض سهما بالنسبة الينا لجهلنا بالراجح حتى اذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه لكن

ع ما لغيره لان ماله لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن لرضيه ما كان لعلما كان ولا ثبت الاستثناء لما كان
وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه شبه الابن من وجه والبنت من وجه ففيه لم يوجد فيه ما يرجح به
جهة المذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصل وهو ان الولد على الذين لم يكن له فلا ثبت بالشك
وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض يسقطا
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء الان التساقط بالتعارض انما يكون فيما
يمكن العمل بالمنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاجوز التساقط بين القياسين
لان كل واحد منهما حجة من حق العمل فخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة
لا يوجب سقوطا البعض لا مدعى وجه الرأي لما لم يجز الحاجة بينهم بالحديث المرفوع محل القياس
ولا ما بين استقطا اعتبار النصين فحكم المعارضة ان يمكن العمل بما وراءهما من الحجج خلاف القياس لان
ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة عند المحققين فلو اسقطنا عملا بالتعارض سقط العمل
بما هو حجة شرعية مكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة من حق العمل الحان قلبه الى بنور
الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ، اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قالت
حجة قالت محل عملا الى محل عملا الاصل وهو ان الشيء لا يسقط اعتبار وجوده اذا كان له
خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مبايل منهما ما قرله انا ان نرى احدهما وظاهر
من الآخر ما ليس هو لا يعرف الظاهر من الخفي فانه يجري للنقض كتنجيس لان التراب خلف
من الماء ونجس الظهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بالماء وخلف منه وتيمم لو احتاج ان يشرب
الماء وهذا يجري لانه لا خلف حتى يرجح الله فيعمل بالخرجي لتحقق الضرورة ومنها
ان الحي لو استوت الجروحة والميتة منها فاشتبه الامر عليه فانه يجوز حالة الاضطرار بان
لم يوجد حلال لتحقق الضرورة، لانعدام الخلف ومثل لو كانت حالة الاختيار ما يجد طعاما آخر
حلالا فانه لا يجوز العمل بالخرجي لان المصير اليه مع الاستغناء عنه فان من اعتاد شيئا معينة
فاخطفت منعبرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالخرجي منه لان لا مدخل للضرورة في اباحة
الفرج بدون الملك كطعام الطعام والشراب فان لها مدخلا فيها عليما عرف وهي ان يمكن
له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يجوز حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر الا انه لا خلف
من الثوب في اقامة الصلاة الذي هو شرط جواز الصلاة ويكون مضطرا في ذلك فاما مرنا بالخرجي
فيه خلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت
وقت الصلاة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة
اذ الفوات لم يخلف خلافا ما احضر به صلاة العيد يخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة
فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير الى التيمم اذ الفوات لا الى خلف اذ صلاة العيد لا عبرة لفوت

ع ما لغيره لان ماله لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن لرضيه ما كان لعلما كان ولا ثبت الاستثناء لما كان
وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه شبه الابن من وجه والبنت من وجه ففيه لم يوجد فيه ما يرجح به
جهة المذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصل وهو ان الولد على الذين لم يكن له فلا ثبت بالشك
وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض يسقطا
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء الان التساقط بالتعارض انما يكون فيما
يمكن العمل بالمنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاجوز التساقط بين القياسين
لان كل واحد منهما حجة من حق العمل فخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة
لا يوجب سقوطا البعض لا مدعى وجه الرأي لما لم يجز الحاجة بينهم بالحديث المرفوع محل القياس
ولا ما بين استقطا اعتبار النصين فحكم المعارضة ان يمكن العمل بما وراءهما من الحجج خلاف القياس لان
ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة عند المحققين فلو اسقطنا عملا بالتعارض سقط العمل
بما هو حجة شرعية مكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة من حق العمل الحان قلبه الى بنور
الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ، اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قالت
حجة قالت محل عملا الى محل عملا الاصل وهو ان الشيء لا يسقط اعتبار وجوده اذا كان له
خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مبايل منهما ما قرله انا ان نرى احدهما وظاهر
من الآخر ما ليس هو لا يعرف الظاهر من النجس فانه يجري للنقض كتنجيس لان التراب خلف
من الماء وهو نجس الظهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بالماء وخلف منه وتيمم لو احتاج ان يشرب
الماء وهذا يجري لانه لا خلف حتى يرجح الله فيعمل بالخرجي لتحقق الضرورة ومنها
ان الحي لو استوت الجروحة والميتة منها فاشتبه الامر عليه فانه يجوز حالة الاضطرار بان
لم يوجد حلال لتحقق الضرورة، لانعدام الخلف ومثل لو كانت حالة الاختيار ما يجد طعاما آخر
حلالا فانه لا يجوز العمل بالخرجي لان المصير اليه مع الاستغناء عنه فان من اعتاد شيئا معينة
فاخطفت منعبرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالخرجي منه لان لا مدخل للضرورة في اباحة
الفرج بدون الملك كطعام الطعام والشراب فان لها مدخلا فيها عليما عرف وهي ان يمكن
له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يجوز حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر الا انه لا خلف
من الثوب في اقامة الصلاة الذي هو شرط جواز الصلاة ويكون مضطرا في ذلك فاما مرنا بالخرجي
فيه خلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت
وقت الصلاة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة
اذ الفوات لم يخلف خلافا ما احضر به صلاة العيد يخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة
فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير اليه مع الاستغناء عنه فان من اعتاد شيئا معينة

الخنثى المشكل

الخرجي

الظاهر ان يكون ناسخا للسابق واما حكما فعند التعارض اذا وقع بين الآيتين بحيث
لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص ساقطتان لا تستعمل لهما للتساقي بينهما واما حكما
عينا لعدم الاولوية اذا تقرر هذا فنقول واه بينهما في العقود فيصار الى ما بعدهما من الحجج وعلى السنة
كان الحادثة ليست في الكتاب واذا وقع بين السنتين تصار الى اقوال الصحابة او القياس على
الترتيب في الحجج اي عند صاحب اختلاف في ترتيب الحجج فان المصير بعد السنة الى اقوال الصحابة على
الاطلاق اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك عند ابي سعيد البردعي وعندنا الكرخي انما هو في قول
الصحابي على القياس اذا ورد فيما لا يدرك واما فيما يدرك بالقياس بجعل القياس مقدما ولا يلتفت
الى قول الصحابة فيه وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة منظور فيه لجواز المصير عنه تعارض
الآيتين الى آية اخرى وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية ولم يسلم كلام الشيخ مبني
على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا توجه عليه والاعتراض منه قوله ان امكن اي ان امكن العمل
القياس شاهدا بما السنة واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه اي الى الدليل بان لم يوجد بعد البحث
واقوال الصحابة قياس يصلح شاهدا بعد السنة نجب تقرير الاصول كاي سؤر الحمار فانه طاهر لتساقط
الدلايل فنرجع الى الاخبار والاثار ولم نمكن العمل بالقياس بقي منهيا فوجب العمل بتقرير الاصول
واما بيان التعارض بين الخبرين فقد روي ان النبي عليه السلام سئل اسوضا بما افضلت الحمير قال
نعم وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروي انه نهى عن الوضوء بما افضلت الحمير الاهلية وقال انها
نجس وهذا يدل على ان سؤره نجس واما بيان التعارض بين الاثرين فقد روي عن ابن عمر ان
سؤره نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر واما ان القياس لا يصلح شاهدا لان احد الماصلين
سؤر الهرة والآخر سؤر الكلب والحمار ليس في معنى هذا لان الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة
فانها يدخل المضايق دون الحمار وفوق الضرورة في الكلب فانه مرطب في الدور والاغنية وشرب
من الاواني دون الكلب فلما تعذر الضرورة اصلا كان سؤر الحمار نجسا ولو تحققت حسنت قبل
في الهرة لوجب الحكم بطهارة الطهارة والطهورية فاذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه ولم يكن الحالة
باحدها فوجب المصير الى ما كان ثابتا فلا يطهر به ماكان نجسا ولا تنجس به ماكان طاهرا لان الطهارة
والنجاسة حرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب حكم التيمم الله لحصول الطهارة بيقين
ولا بقاء لها موجب تقرير الاصل وتعذر الماء طاهرا وطهورا بيقين لم يسقط كذلك والماء الواحد
منها بالشك لان التقاء ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لا يثبت لزوال
الحدث والنجاسة اذا لم تعرف للطهورية بمعرف العقل، الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها
به لم يكن تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب التقرير بزوال الطهورية
والحق به وقوع الشك والاختلاف فيها لانا لا نزال بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم اذ
المفقد لا يرث احدا والمرتد منه لانه تعارض دليل حيوته وموته فحكمنا حياته تقديما لجانب

ع ما لغيره لان ماله لم يكن لغيره وما لغيره لم يكن لرضيه ما كان لعلما كان ولا ثبت الاستثناء لما كان
وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه شبه الابن من وجه والبنت من وجه ففيه لم يوجد فيه ما يرجح به
جهة المذكورة او الانوثة يجب تقرير الاصل وهو ان الولد على الذين لم يكن له فلا ثبت بالشك
وان وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض يسقطا
العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء الان التساقط بالتعارض انما يكون فيما
يمكن العمل بالمنسوخ لا يجوز العمل به والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاجوز التساقط بين القياسين
لان كل واحد منهما حجة من حق العمل فخلاف النصين لان الحجة احدهما وكذا التعارض بين قول الصحابة
لا يوجب سقوطا البعض لا مدعى وجه الرأي لما لم يجز الحاجة بينهم بالحديث المرفوع محل القياس
ولا ما بين استقطا اعتبار النصين فحكم المعارضة ان يمكن العمل بما وراءهما من الحجج خلاف القياس لان
ما وراءه استصحاب الحال وهو ليس بحجة عند المحققين فلو اسقطنا عملا بالتعارض سقط العمل
بما هو حجة شرعية مكان العمل باحدهما بشهادة قلبه وهو حجة من حق العمل الحان قلبه الى بنور
الفراسة اصاب المجتهد الحق به او اخطأ، اولى من العمل بالاستصحاب الذي هو ليس بحجة قالت
حجة قالت محل عملا الى محل عملا الاصل وهو ان الشيء لا يسقط اعتبار وجوده اذا كان له
خلف وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره مبايل منهما ما قرله انا ان نرى احدهما وظاهر
من الآخر ما ليس هو لا يعرف الظاهر من النجس فانه يجري للنقض كتنجيس لان التراب خلف
من الماء وهو نجس الظهورية فلو لم يعمل بالماء امكن العمل بالماء وخلف منه وتيمم لو احتاج ان يشرب
الماء وهذا يجري لانه لا خلف حتى يرجح الله فيعمل بالخرجي لتحقق الضرورة ومنها
ان الحي لو استوت الجروحة والميتة منها فاشتبه الامر عليه فانه يجوز حالة الاضطرار بان
لم يوجد حلال لتحقق الضرورة، لانعدام الخلف ومثل لو كانت حالة الاختيار ما يجد طعاما آخر
حلالا فانه لا يجوز العمل بالخرجي لان المصير اليه مع الاستغناء عنه فان من اعتاد شيئا معينة
فاخطفت منعبرها وقد اشكلت عليه فانه لا يجوز له العمل بالخرجي منه لان لا مدخل للضرورة في اباحة
الفرج بدون الملك كطعام الطعام والشراب فان لها مدخلا فيها عليما عرف وهي ان يمكن
له ثوبان احدهما طاهر والآخر نجس فانه يجوز حالة الاضطرار بان لا يجد ثوبا آخر الا انه لا خلف
من الثوب في اقامة الصلاة الذي هو شرط جواز الصلاة ويكون مضطرا في ذلك فاما مرنا بالخرجي
فيه خلاف حالة الاختيار لانعدام الضرورة لوجود الخلف ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت
وقت الصلاة او فوت الجمعة لو اشتغل بالطهارة فانه لا يجوز له الصلاة مع التيمم لانتفاء الضرورة
اذ الفوات لم يخلف خلافا ما احضر به صلاة العيد يخاف ان اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة
فانه يتيمم لتحقق الضرورة الى المصير اليه مع الاستغناء عنه فان من اعتاد شيئا معينة

الخنثى المشكل

الخرجي

عالم ثم اذا عمل باحد القياسين لم يجز نقضه اما اذا عمل باحد القياسين بالتخيير لا يجوز له الرجوع وعمل بالاخر لان الدليل فوق التخيير بان يتعين نفوذ التخيير بالقياس لانه طاهر يظن خلاف ظاهره حين اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم امضى بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به وان حمل لو ثبت له المعارضة العمل بالقياسين لكان سبق خياره بعد عمل باحدهما رجحا ذ حتى كان له العمل بالاخر بعد ما اخذ احدى كفارة اليمين فانه لو عينها احد الانواع ثم تكفير بين سبق خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى فلعله منا كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذكر الواو هنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد منها صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان الحق احدهما والآخر خطأ، فبعد ما تأيد احدهما بتوفيق القضاء به لا يكون له ان يعمل الاخر لانه ليس هو اقوى من الاول لكن له فوبان احدهما يخير الآخر ظاهرا فاذا عمل باحدهما بالتخيير ثم تحول رأيه لم يجز له العمل بالاخر بالتخيير لانه تبين بظهارته وان حمل ليسار العقل لو عرض هذا شيء، العقيد وصيل الجهة ثم وقع عزمه الى جهة اخرى فانه يجوز له الرجوع الى المستقبل الى تلك الجهة ولم يحمل ذكر الدليل على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده بالاجتهاد قلنا كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال كملك الثوب فان الجارية متى حلت في محل لا تقبل الانتقال كملك الثوب الى محل اخر اصوم ولم يرد الشرع الا برد تغيير الحاصل في اثناء صلاة القبلة فانها تقبل التغيير والاصل ان جهة الى اخرى حتى تعمل من ست المتوسط الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها ذكر المستقبل يعمل مستدبر الكعبة والخائف في السفر كذلك فثبت له مشروع فتخير بالتحري الثاني ايضا والمعنى فانه الحكم بجواز الصلوة الى تلك الجهة لا ينفض الحكم بكونها جهة الكعبة لما له الاترى انه لو سن خطأه سنين بان كان مستدبرا القبلة جازت صلوته وفي الثوب مهجورة الحكم بجواز الصلوة في ثوب الحكم بطهارة ذكر الثوب فظاهر ان انه كان لما لزم اعادة الصلوة ومثل ما قلنا من الفرق بين ما تحل المعارضة من النصين وبين ما لا تحل من القياسين من سائل الفقه انه لو اعتق اولطلق فيما تم ثبت له الخيار بما يجهل لان الواقع من الطلاق والعتاق لا تحمل الانتقال فلا تحمل ان يحمل آخر فخرج احدهما عن ملكه وعتق ملكه في حق الآخر الا انه لما ثبت له الخيار والعتق كان جهالته وعلمه بحيث جهله خيارا التعيين لان بالتعيين ربما يعرف الحق من محله الى غير محله فلما ثبت له خيار التعيين بالجهل وبذلك لو اعتق احد عبديه او طلق احدى امرأتيه كان له الخيار بالتعيين كما في القياسين لان الطلاق كالعتاق لا فرق بين التعيين لو تعين التعيين غير فارز وهذا لان تعيين المحل كان محله كما كان محل الانتفاع وكل باطنه

بمباشرة الانتفاع اسقط ما كان له من الخيار، اصل الانتفاع ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين حتى ذكر الخيار ثابتا لما ذكرنا ثم المخلص عنها بحجة اوجه اعلم ان الاصل في التعارض طلب الفرق فاذا كررنا ان لا تعارض بين حجج الله وانما وقع بيننا صورة التعارض طلب المخلص بحجة اوجه من جعل الدليلين ان لا يعتبر الدليلان ولا يتحقق التعارض حقيقة وان كان موجودا ظاهرا تعارض حجة الواحد مع الكتاب او المشهور من السنة وكذا تعارض المتأخر مع الحكم ومن جعل الحكم بان يختلفا وبيان ذلك ما قوله تع في سورة البقرة لا مواخذكم بالغو في ايمانكم ولكن مواخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تع في سورة المائدة لا مواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن مواخذكم بما عقدتم الايمان فالتعارض ثابت بين هذين النصين فالآية الاولى تقتضي لا مواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب والآية الثانية ناطقة بان الغموس غير معفو عنه الهام فصار في محل عقد اليمين اذ اللغو في هذه الآية عبارة عما لا اعتبار له وهو الجد الذي فسره رجاء الصدق فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية فتقتضي هذه الآية عدم المواخذة في الغموس ولكن التعارض يتفق باعتبار الحكم فان المواخذة المنفية في الآية الاولى هي المواخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تع فكفارته وكانت المواخذة المنفية في الآية الاولى هي المواخذة في الدنيا بدليل قوله تع فكفارته وكانت المواخذة المنفية في الآخرة لانها دار المواخذة، فيها ايضا والمواخذة المثبتة في اللغو مطلق مصروف الى الآخرة لانها دار المواخذة، والجزاء على الاطلاق انما هو في الآخرة اذ قد يواخذ المطيع فيها ليحبطه لذنوبه ويمنع على العاصي استدراجا له فتبين بهذا ان الحكم الثابت بواحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر فصح الجمع بين الآيتين وبطل التعارض وبالقران اثبات المواخذة في قوله تع ولكن مواخذكم بما عقدتم الايمان ان كان دليلا حتى كون المنفي في صدر الآية في الدنيا فثبات المواخذة في العمين بعد اللغو في قوله تع ولكن مواخذكم بما كسبت قلوبكم دليل على كون المنفي في سياق هذه الآية في العمين ايضا منصبا على اللغو فيهما وهو قوله تع ولكن مواخذكم بما عقدتم الايمان فكون المراد بالمنفي في الآية الثانية بدليل السياق وهو قوله تع ولكن مواخذكم بما كسبت قلوبكم ولا امر محالة وهذا هو المراد من الآية الاولى بدليل السياق وهو قوله تع والله غفور حليم فلا يكون مشتملا للغموس فلا يسقط التوفيق ومن قبيل الحال لو اخذ كما كسبت قلوبكم فلا يكون مشتملا للغموس بالتشديد والتخفيف من القراءتين بان حمل احدهما على حالة والاخر على اخرى كما في قوله تع حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على ما عرف ظاهرا اذ القراءة بالتخفيف توجب الحرمة حتى قبل الاغتسال واذا انقطع الدم اذا الاطهار انقطاع الدم والقراءة بالتشديد توجب الحرمة حتى قبل الاغتسال واذا انقطع الدم اذا الاطهار هو الاغتسال فظهر التعارض لكن التعارض يتفق باختلاف الحالين بان حمل القراءة بالتخفيف على العشرة والقراءة بالتشديد على ما دونها، اقام سفكي لانها اذا ظهرت لعشرة ايام حصل الطهارة

الكاملة لعدم احتمال العود وان طهرت لا مل لاحتمال العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة وكذا التعارض في قوله وارجلكم الى الكعبين يتحقق ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض ينتفي بان يحمل الجر على حالة الاستتار بالخفين والنصب على حالة ظهور القدم فلا اشتباه في هذا ما حصل ولكن يعتبر المجرور منصوبا وحمل الجر على الجوار كما في قول العرب جحر ضب خرب احسن لدفع التعارض لان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمله على حالة الاستتار لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة اجماعا لا يقال الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام العرب لانا نقول ليس الامر كذلك بل ورد ذلك في التنزيل واشعار العرب قال الله تعالى ان الله بريء من المشركين ورسوله فمن قرأ بالجر وقال جرير فهل انت ان ماتت اتانك راحل الى آل بسطام بن قيس فخاطب بالجر والمعنى خاطب بالرفع لكونه عطفا على راحل فان قيل لم لا يعكس بان يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ والنصب للحمل على المحل كما في قوله ان عمر معادي انا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا قلنا لان العطف على المحل انما يجوز في موضع لا يؤدي الى الالتباس كما في البيت المذكور لا في موضع يؤدي اليه كما في هذه الاية على ان ضرب الغاية بقوله الى الكعبين يأبى حمل النصب على المحل كما بينا هذه الغاية تقرير هذا الموضع وفيه نظر من وجوه اما على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل والمسح وهو محمد بن جرير الطبري فلانه لا وقوع التعارض اذ فيه عمل بالقراءتين وكذلك على مذهب من يقول بوجوب الجمع وهو الحسن البصري والناصر للحق وداود الاصفهاني واما على مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين وهو ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي ومحمد بن علي الباقر وساير الامامية فلانا لا نسلم ان العطف على المحل انما يجوز عند الامن عن الالتباس ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الالتباس حاصل هنا اذ القرب دليل الرجحان ولو سلم ذلك فنقول على سبيل المعارضة فكذلك الجر على الجوار انما يجوز عند الامن ثم قولكم ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل لان المسح لم يضرب له غاية ممنوع فيه اذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك وهم يقولون بوجوب المسح اليه وبالتأخير صريحا اي من قبيل ما جاء الزمان صريحا بان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا وذلك مثل ما قال ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها انها تعتد بوضع الحمل بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال علي تعتد بابعد الاجلين من وضع الحمل واربعة اشهر وعشر لقوله تعالى والذين يتوفون الاية فقال ابن مسعود محتجا به على علي من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى يريد به قوله واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم فجعل التأخر دليل النسخ ولم ينكر عليه وكذا بالتأخر دلالة مثل النصين احدهما محرم والاخر مبيح فيجعل المحرم آخرا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ثم المحرم لو كان اولا لكان ناسخا للاباحة الاصلية اذ الاصل في الاشياء

في الاشياء قبل البعثة الاباحة على ما اختاره بعض العلماء ثم يكون المبيح ناسخا فيتكرر النسخ واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر وكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا والاخر محتملا اولان الاصل عدم النسخ فلا يصار اليه ما امكن وفيه نظر اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا اللهم الا ان يقال ليس المراد من النسخ المعنى المصطلح حتى يرد النظر بل المراد به معناه اللغوي وهو التبديل والتغيير ولا شك ان المبيح لو جعل متأخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين ومثال ذلك ما روي ان النبي عم حرم الضب وروي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله لدلالة التأخر كما ذكرناه قال الكرخي اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والاخر نافيا والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا وبالنافي ما ينفي العارض ويبقى على الامر الاول فقال ابو الحسن الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت معمول به كالنافي وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله وهذا مثبت لانه اثبت الحرية المعترضة على الرق زمان حصول عتقها وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول لانه لا خلاف في ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالخبر المثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال وهذا مثبت لانه اثبت ما لم يكن وهو الحل المعترض على الاحرام لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن في حل الاصلي وروي انه تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول وهو الاحرام واصحابنا اخذوا بالنافي وروي انه عم رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بالنكاح الاول وهذا ناف وروي انه عم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت واصحابنا اخذوا بالمثبت حتى اثبتوا الفرقة بتباين الدارين بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الاخر في دار الحرب والشافعي عمل برواية النفي ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل بنجاسته ان الطهارة اولى وهو ناف وعلى هذا اخبار المخبرين بحل الطعام وحرمته وقال الراوي اذا اختلف علماء الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم بكل من اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر عليه المذهب والاصل فيه ان النفي ثلثة اقسام ما يعرف بدليل بان يكون مبنيا على دليل وما لا يعرف بدليل بان يكون مبنيا على استصحاب الحال وما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على استصحاب الحال فان كان ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات اذا كان الدليلان متساويين تعارضا وان كان ما لا يعرف بدليله فلا يعارض الاثبات لان ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل وان كان ما يشتبه

حالة وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر لتكتشف الحال فان ثبت انه ممن يعلل طاعن الحال المقبول
لاذا اعتمد وليس بمجتهد وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر محاثبت بدليل كان مثل المدعى المطلوب
الترجيح من وجه آخر وظهر باذكرنا ان قوله والا فلا غير مستقيم لان ما قدمه حالة متروح على عدم
الطاعن والحكم فيه التعليل لا التقطع بانه تطعل بما عارضها مثال ما عرف الحنفية بدليله ما لو ادعى الزوج الاستثناء
عن الطلاق وشهد الشهود انه لم يستثن قبلت الشهادة ذكذا لو حالت المراة سمعت زوجي
يقول المسيح ابن الله وقيل منه وقال الزوج انما قلت المسيح انزاله فقول الشهود اولى
قال النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله وان شهد للمراة شاهدان وقالا لم نسمع من
الزوج هذه الزيادة ولا ندري احال عمرد ذكرام لا لاتقبل الشهادة وان قالا لم نقل هذه
الزيادة قبلت الشهادة وهذا كله بشهادة على النفي والكلام عن دليل توجب العلم به وهو
ان ما يكون من باب الكلام وهو مسموع من المتكلم لم يكن بالقرب منه وما لا يسمع منه يكون
دفنه لا كلاما وانما لم تقبل الشهادة اذا قالوا لم يسمع منه غير ذلك لجواز ان يقال
فلان قال ولكن لم اسمع منه لكن لا نقطع ان نقول ما قال فلان كذا ولم نقل كذا فيكون قولهم
ولم نقل عبارة عن نفس الترك الزوج وهو مما لا يحيط العلم به فلست وكذا النفي في حديث عمومه
مما عرف بدليله لان الاحكام مما دل عليه اجراء ظاهره من الحرم محسوسة فصار مثل الاثبات
فوقعت المعارضة بينها فيصار الى الترجيح بوجه آخر وهو ان رواته ان عباس للقاعدة
وضبطه واتقانه اولى من رواته نريد من الاصم الذي لا يعاد ان شيء من ذلك وقيل اراد الماء
وحلة الطعام من جنسها معروف بدليله او استقصى فيه كالنجاسة والحرمة فان الانسان
اذا خر الماء الذي نزل من السماء في اناء او اغترف من نهر جار وكان بمراى العين منه الى
وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كالحرم عن النجاسة بعتبار الدليل
وكذا حل الطعام مما هو معروف بالدليل لو استقصى فيه فوقع التعارض بين الخبرين وجب العمل
بالاصل وهو الطهارة من الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا
مصلا مرجحا فيترجح به خبر الراوي واما النفي في حديث زينب مما لا يعرف الا بطاعم الحال
بان لم تعتد على النكاح الجديد فهي رواية على استصحاب الحال وحواله قد عرف النكاح
بينها خاص وشاهد ردها عليه مروي انه ردها بالنكاح الاول وكذا النفي في حديث
بريرة فان مرد وي انه كان عبدا فهو لم يعتد من خبره دليلا موجبا ينفي الحرمة ولكن بنى
خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية وكذا المدرك لا معارض الخارج
لان من ترك الشاهد فانما تركه لعدم علمه على ما عرف عند الائمة لا لعلمه احد على جميع احواله
غيبته حتى تركه عن دليل موجب للعلم والجارح معتمد المحققة لانه شاهد حسنة فكان خبره
اولى ولهذا رجحنا رواية انس انه هو من تزوج الوداع عباد رواية جابر انه اخذ لان من روى

روى الاخبار ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب
للعلم وعلوانه لم يسمع تلفسه بالعرج وسمع الملسه بالعرج مروي انه كان معذورا واما في روى
القران فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به وهو سماعه التلبيه بالحج والعمرة معا وكذا ارجحنا
رواية ابن عمر انه صلية جوف الكعبة على الفتح على رواية انه لم يصل فيها هام الفتح فانهم
افتقوا انه نزع ما دخلها بوحد الامرة ومن اخبر انه لم يصل فيها فانه لم يعتمد دليلا موجبا
للعلم ولكن لم يعن صلوته فيها والاخبار عين ذلك وكان المثبت اولى من النافي قال ولو
استنه الامر وقد رجحناه مرة فلا نعيده ثانيا ولا تحاليس بكثرة عدد الرواة اعلم ان من
اهل النظر من يقول الترجيح بكثرة الرواة مستدلا بما قال محمد في كتاب الاستحسان
في الاخبار وطهارة الماء ومحاسنة وحل الطعام مرجحة ان خبرا الاثنين اولى من خبر
الواحد قال الامام شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي لهذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة وقد ذكر نظيره في السير الكبير حيث قال اهل العلم بلغ مرفق اهل
الشام به اهل المجاز واهل العراق وكلما اتفق الزفاق على قولها حدث بذلك قوة
ما ورد به مرفق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد وابي ذكر الوجيه والوجه
والصحيح قوله لان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة ومحل الزكاة اخبى مع القليل
بان تارتهم متاخرا قال الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وما يعلمهم الا القليل تعاهم وقال
الحاسد تعبر ان قليل محمد ذا قلت لهان الكرام قليل والملام علينا المتواتر
والمشهور لان لا ترجيحها بزيادة العدد بل لاحتمال الخبر وحد العيان ولهذا الاترجح متواتر
على اخر بكثرة عدد الرواة بل ان الترجيح بعدد الرواة على الترجيح متروكا باجماع السلف فان
السلف من لدن رسول الله الى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المعارضات والاستقل
الثبات قال والمثبتة للزيادة اولى معنى ان كان من احد الخبرين زيادة لم يذكرها الزيادة في الخبر
الاخر فان كان راوي الاصل واحدا لم يوجد المثبت للزيادة ومحمل حذف تلك الزيادة في الخبر
الناقص فالى قد ضبط الراوي من الاصل وغفلة عن السماع وذلك مثل ما روته ابن مسعود
ان النبي صلى الله عليه وسلم قام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة بعينها فالقول قول البائع او يتتاركا وفي رواية اخرى
لم يذكر هذه الزيادة فاخذ بها من اثبات هذه الزيادة وقبلنا الاخبر لما لم يذكر هذه الزيادة
قيام السلعة ومحمد والشافعي قالا بالاصل بالحمد سن لان العمل بالحمد سن ممكن فلا نصار الى الترجيح
كما اذا اختلف الراوي عن النبي عليه السلام والصحيح ما قلنا لان الاصل الخبر واحد وذلك يتبعض
فيه وكونها خبرين محتمل وبالاحتمال لا تثبت الزيادة وكان الخبر واحدا عرف الزيادة ومن يعرف
الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا فاما اذا اختلف الراوي فهناك انه خبران وان النبي قد
انما قال كل واحد منها في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الامكان كما هو مذهبنا ان المطلق يحمل

على المقيد فتحكيم وبيان ذلك ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال العتابي ان اسدا انهم عن ارهبه عن بيع منه مقتضاه اباحة فعل به واما الاحل الطلاق منها على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض صلة القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

باب البيان

باقسامها يحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تقريره وتقسيمه اما الاول فهو في كلام العرب عباره عن الاظهار قال الله عليه السلام وعلمناه البيان يعني ان علينا بيانه وقال ان من البيان لسحرا وامر احد بذا الكلام الاظهار وقد استعمل في الظهور وقد يبان لمعنى هذا الكلام بيانا اي ظهر واستعمل متعديا وغير متعد والمراد به بيان هذا الباب اظهار المراد للمخاطب وعلى ظهور المراد للمخاطب والاول اصح لبيان ان يكون بالفعل كما يكون بالقول وهو راي بعض المتكلمين لا يجوز الفعل سانا فان يجيء به ولا انه لا يجوز بالفعل اصلا فهو باطل فانه يبين الصلوة والحج بفعله وقال اصلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وايضا لما كان الفعل دالا من القول وان عدم اقتضاء الوقوع هذا الفعل بيان لهذا المجمل عملم ولكن المبين هو الفعل والقول لتعليق الفعل بالمحل هو على حاله اوجه عرف ذكره بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب واضافته الى الخامس من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان فصل بالضرورة ووجه الحصر ان البيان لا بد اما ان يكون بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون المبين مفهوم اللفظ بدون البيان اولا الثاني بيان تغيير والاول اما ان لم يكون سانا لمفهوم الكلام او للازم له كالدلة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تعسر او معه والاول بيان تقرير واما بيان التقرير فهو في الكلام ما فظ احمالا للمجاز والتخصيص كقوله تع الملائكة كلهم اجمعون تقرر مع الهم من احتمال الملائكة بعد كل الكل حتى صار بحث لا يحتمل الخصوص وكقولهم والا طائر يطير بجناحه فان الطيران يكون بالجناح حقيقة ولكن يحتمل غيره مجازا فان الرجل يطير بهمته وما البعير طائر لا سراعه في مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقرير المراد الكلام من حقيقته وقطعا لاحتمال المجاز وتقريره في المثال ان تقول لامراته انت او احد عبيدي انت حرا وقال لفلان عندي الف درهم لم يحل عليه به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق الواقع بان هذا تقرير لكم اثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح حقا وعتل غير قيد النكاح مجازا وهو القيد الحسي والف الف اذا نوى ذلك تصدق ديانة وما يلحق به الطلاق تقرره والجرة عن الحقيقة فاحتمل ان يكون من المحل مجازا ولهذا اذا نوى ذلك صدق ديانة ولما ثبت به الحريه عن الرق قرره وقوله لفلان عندي الف درهم حقيقة ع الامانة الا انه يحتمل الاقرار بالمال حاذا قال عنيت به الوديعة فقد قرره ثم سلم فان

الآيات التقرير مع صح موصولا ومفصولا بالاتفاق كما في قوله الا ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانه بيان تقرير لقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وما يتبين التقرير من دون ما يحتمل الكلام مفصولا لا خلاف في جوازه كما في قوله تعالى ان الله العزيز فانه بيان تقرير لما يتبين التقرير سان التقرير هو سان ما به دفعا من الشركة او الاشكال او المجمل او الخفي وتخصيص المطهرين بالمس والشركة في مسالة كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة يجوز ان يكون بمعنى الدعاء والمراد بالزكوة الزكوة بجاز بالحق الشهاب والمقدار والحق البيان بالسنة وكطوق البيان بقول الرجل لامراته انت بائن بعد عشرة اطلاق فانه بيان تقرير اذ البينونة واحدة اما بالكنايات مشتركة محتملة للعدد فيكون بيانه تقريرا ووجها للافهام بعد التقرير فعلى هذا حصل الكلام ح يكون الواقع بها بوان وكذا البيان يقوله فلان علي الف درهم ونيا لله تقرير لمجمله عشرة بعد عشرة كذا سان تقرير لان اسم الدرهم محتمل ضروب دراهم وصفة البيان صح موصولا لا لقول لي الا انسان خلق عليه اداء ما يخرج واداء الخروج وفاء موصولا ايضا لكني لا لعرف خبره عن وقته الحاجي الى الفعل الا تعلم من عرف تكليف ما لا طاق واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فجايز عند الجمهور كقوله فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وهو الموافق باجماع اهل اللغة والضمير يرجع الى القران المتقدم ذكره وصح الجملي والمشترك ومتشابه الاشكال والظهور سان الكل منفصلا لا اتفاقا محتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلق فلا يفيد للدليل وعند بعض المتكلمين لا يصح الا موصولا لانا لو جوزنا تاخير الخطاب عما لا نفهم قلنا عند اذا فاهمنا فقد وقعت الجهالة عند فلا يجوز ان يتشابه فانه يصح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقيقة فما هو المراد مع اليأس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتماد الحقيقة في المجاز مع انتظار البيان اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي فان قيل احلته حضورها لعموم اعلم انه لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء طرو تخصيص بعد ذلك بدليل متراخ واما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يجوز تخصيصه متصلا ولا منفصلا ولا يجوز بعموم خاص تخصيص متراخيا ابدا وعند ان مني يجوز تخصيصه متصلا لا يجوز متصلا والمراد بعموم خاص تخصيص متراخيا ابدا وعند مراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وغايته ان العام لا يصير به طلب الا ان يصير وارته ظنيا بانعدام احتمال التعليل وذلك النسخ الا يقبل التعليل فلا يتغير

لطلبنا وعند المخالف جبني على الخلاف في موجب العام ضده موجب ظني قبل الخصوص كما مر فيه عند ما يجوز ان يكون تخصيصه بيان تقرير عنده فيصح موصولا ومفصولا وعندنا اولى ما قيل انه سان تقرير عنده وعند ما موجبه قطعي قبل الخصوص فيصح بعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا يصح مفصولا اذ سان التغيير لا يصح موصولا اتفاقا وفي فاتحة الاصل قال علماؤنا فيمن قال اوصيت عاتي لفلان ولم يصح موصولا لاخر كلام مستقل ان الثاني يكون حضرها للاول الى تخصيصا للايصاء الاول

حالما صلان دليلا الخصوص اما ان يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا فمحتمل
على النسخ دون التخصيص وهذا الاصل مخرج الجواب عن جميع ما اورده ال فمن علينا وبهذا
الباب فان جعلت التخصيص المعنوي من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه بخلاف الدليل
على ان خصوص العموم لا يجوز الا بمقارن متراخ وجب القصر الى النسخ وان كان خلاف الاصل
قال اما سماه التغيير هو تغيير موجب الكلام بالتعليق والاستثناء والتخصيص الفق الفقهاء
على الاتصال شرط في التعليق والاستثناء فلفظا ان وكيفما كيتطيو لتنفير او سعار او عطار وغير
ذلك وما نقل عن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل فان صحت عنه فالمراد
ما ادانوى عند التلفظ بما ظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله او لجواز ذلك سنقرئ من
الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده وكذا لو علم صدق صادق والكاذب كاذب
ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعيد ولا وعيد وهو خلاف النقل والعقل فالمراد انه اختلفوا في
تعليقه على الاستثناء اعلم ان الاستثناء جمع المتصل والمنفصل والتغيير المتصل هو التغيير المتصل بالمغير الا
بالواو اذا الواو الخارج عن المتلفظ وكل امر بين فصلين اجنبيا فاسقوطه في الاخر مستحيل جهة ما في
جزء واحد فالاول ان لم تكن متصلا بالمغير والمنفصل لذلك بمقدار واحد المتصل هو المانع من
دخول بعض ما تناوله الكلام عليه بالا واخواتها فيدخل بقوله بعض ما تناوله الخروج
بالاستثناء المستغرق وقوله بالا واخواتها يتعلق بالمنع وهو احتراز عن سائر المخصصات ثم
اختلفوا العلماء في كيفية موجبه ففي قوله على عشرة الا ثلثة للباقي اما الى مطلق العشرة على السبعة
فيحتمل ان يكون قوله الا ثلثة بيانا لهذا كأنه قال ليس لي عليك منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في
الكل واحد منها بين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم على البعض لا خر
محال للحكم في البعض الاول والفرق بينها على هذا المذهب انا ان الاستثناء كلام غير مستقل للتخصيص
كلام مستقل والى هذا المذهب ما ال اليه مشايخ سمرقند واما على المراد ما قاله الشافعي ان الاستثناء عند
ان صح يمنع الحكم بطريق المعارضة منزلة دليل المخصوص واما قلنا ان مراده ما يمنع بطريق
المعارضة فيدل عليه انهم ذكروا في الجواب عنه ان الاقرار يبقى العام صحيحا ما لم يدخل خلاف
العام وهذا الكلام نفسه معارضة المراد بالعشرة هذا السبعة عنده والاقرار يبقى لا لكونها تخصيصا بغيره او الطلاق العشر
طلاق ثم اذا اوقع اخرج بائنة بعد الحكم وهذا ظاهر طبا وقبله يحكم عليه بالباقي وطلاق عشره الا ثلثة الموصولة
فلا يقال على تسعة فيحتمل بائنة هذا هو على المذهب الاخير فلا يكون الاستثناء متكلما بالباقي في حال الكلام
بعد الفيبة واما قلنا ذكر اصحابنا المذهب الاخير فلان العشرة اسم موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبع
واما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلثة قبل الحكم بمراد العشرة يمنع حكم الا السبعة فالكلام في حق الحكم
كون السبعة فقط دون الثلثة لانا بالباقيات فكون عبارة عن الباقي بعد الثنيا

وقف لله تعالى

ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة على ما مر ان حكم الاثبات منتهي به كما ينتهي ما لغايه وذكر
لان الاستثناء في الحقيقه عايه للمستثنى منه فتى دخل على نفي ينتهي ما الاثبات ومتى دخل على اثبات
ينتهي ما النفي لانعدام عدد الاثبات فيبقى وسمي عند الثناة وتفاعا مجازا والمراد انه لم حكم على
المستثنى منه حكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر فتوهم لانعام نفي لصفة العلم على العموم فلما
قلت الازيدا اثبت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم بوجود العلم كما لليل ينتهي بالنهار فاذا
انتهى به حكم الصدر تعين هو المثبوت ضرورة وكذا بقي الالوهية على سواها لما انتهى بالالوهية
ثبت الوهية الله ضرورة لكن بطريق الاشارة وانما اخترنا التوحيد الا الله لكون النفي
قصدا والاثبات اشارة لان الاصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا وعند الفقهاء وان كان الاقرار ركنا لكنه زايد فاخترنا البيان اي الاقرار
الذي هو غير مقصود الا اذا دل على غير صريحا في البيان والاثبات ان النفي غير مقصود ايضا لما مر
ان الاصل هو التصديق بالقلب لان من الناس من يثبت التوحيد لغير الله فاحتيج الى نفي الشريك
فصار الكون اهم والها الالوهية فبدأ به بلا شك او لذكره احد ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فاخترنا في بيانه الاشارة اليه وهذه نظير ان الاستثناء نفي لخروج حكم المستثنى من حكم المستثنى
منه لا يصح اثبات ضد لحكمه على الغايه فانه ليس كذلك صح نفي سرت البصرة وجاوزته لاجوز
لرجل جاءني القوم الا زيدا فانه يجاء قالوا ان الاستثناء نوعان الى ما مطلق عليه لفظ الاستثناء وهو
متصل وتفسيره ما ذكرنا او تفسيره يعلم مما ذكرناه وهو ما سنتى الكلام بقدره بالا واخواتها ومنقطع
وهو ما لا يصلح ان يستخرج من صدر الكلام لعدم تناول اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه
فلو قلت ما جاءني القوم الا زيدا او زيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدا حاكما بخلاف الحكم الاول
لانك لم تاول الكلام الا اخوته ولا يجوز ان يكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء المنقطع
من مخالفة توجه من الوجوه بيان ذلك ان المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى فيه جملة
مخالفة للمستثنى منه فخرج ما فيه الحكم الماضي والحال كما اذا قلت ما جاءني زيد الا الجهل الفرد حتى اذا جاءني به
وبالجملة فانه متفق لكن في الكلام جهد ومخالفة اما في الحكم كما اذا قلت ما جاءني زيد الا عمرو
وما اشتريت اليوم الا مثل ما عندي لكن اكرمني فلان كما في قوله انهم ما كنتم تعبدون انتم وابائكم
الا قوما عابدين فانهم عبدوا غير الله بدليل ما حكى عنهم بقوله انتم وابائكم الا افكون فاني اعابدهم
وانفقهم في الاوب العالمين فاني اعظم واعبده فقوله الاوب العالمين استثناء منقطع يعني
لكن هؤلاء الاوثان لانهم كانوا عبدة الاصنام والله ليس منهم وقال ابن عباس ان القوم كانوا يعبدون مع
الاصنام سبعة اصنعوا على صورهم ولكن الاستثناء متصلا وقيل ليس منهم فيها الا الاسلام اي لكن سلاما
لان اللغو لا تناول اللام لانه عبارة عن خلاف الفائدة والسلام ما تحمل عليها استثناء منقطع
الاعراز والتجهيل للشيطان

منقطع على الوجه الثاني وهو الاصح وان طلقتك على مائة الا واحدة فهي واحدة لان التسعين وقد فرضتم لهن قرضه
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح حقوق الا ان يعفون استثناء منقطع
الا اذا شاء وبين وجه نصف المسمى واستثنا الكل عن كل المسمى من قبيل المطلقات او اعطاء
كل من قبيل الازواج اذا الازواج هو المراد من قوله بيده عقده النكاح عفو الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح
ان فعل لانها من جملة التعليقين فلا يكون الاستثناء متصلا بيانا ان صدر الكلام اوجب نصف
المفروض على العموم بشرط الكل او اعطاء كله ايها ما يكون بسبب تحقق بعد الوجوب وهو العفو
اما من قبل المراة او من قبل الزوج فعلى الاستثناء المتصل الا تحقق اذ لا وجوب فيكون منقطعا
لكن وكذا قولهم الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين تحت صدر
الكلام لان صدور الكلام الفاسقون واتائبون ليسوا من الفاسقين وغير نظير الا يقال سوف
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله ولا يكلمهم الله الذين يرمون والفاسقون داخلون في حكم
المستثنى منه والاشكال في الرماة الناسين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون كما قال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
من حكم المستثنى منه بالمذكور والاستثناء المنقطع مدلول عليه بذكر شيء بعد الواو اخواتها غير خارج بالمذكور وقولنا غير خارج بالمذكور احتراز عن الضمير المذكور متناول امرين احدهما الحال لان صدر الكلام والحال
لم يكون داخلا فيه لكن لا يخرج من حيث ان ذكر الحكم وحكم صدور الكلام ان قد تقدم صار واسقا وقولنا الا الذين تابوا
لا يخرج على تبين ذكر الحال معناه ان من تاب الا بقي فاسقا بعد التوبة واستحق العقوبة هذا اكثر
لاحوالهم الا ان الاولى ان يقال انها جاءت مختلفين احدهما قبل التوبة والاخر بعد ها فلا يدخل الاستثناء
على حقيقته وهو الاستثناء المتصل بهذا استثناء لبعض الحوال فانه ليكلمهم الفاسقون في جميع الاحوال
الا ان التوبة وكذا الاستثناء في قوله الا اسوا جسوا منطلق الا ان الساواة الذين جنس الطعام فلو
حمل على حقيقته صار معناه لا يبيعونها الطعام بالطعام في جميع الاحوال الذين الماضية والمجازفة والمساواة
الا حالة التساوي لكن اخراج المستثنى ما المستثنى منه ممكن متصلا لا يخفى هذه الاحوال الاتي
الكيل وهو ما مر خلت الكيل لان المراد من المساواة هو مساواتي الكيل بالاتفاق الجاري والمتعارف
بين الناس على الكيل ايضا فانا نعلم ان احدهما على الاخر كيلا والمراد في عبارة عن الحال الا يصير
منه انه مساو للاخر او متفاضل عنه مع انه لا يعلم عن احدهما فحينئذ ما ذكرنا احد الكلام يتناول
التكيل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستثناء به على حقيقته مع
الحقيقة ما لم تتعين فان فعل لان الاحوال المختصة على السنة المذكور ذيل الذين من حيث الاتفاق في

والمجاز فكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة الا حالة التساوى فيبقى القليل فانه خلاف ما قلنا فانا نلاحظ فى المنع منه ما يناسب المنع وهو خاص لا وصف عام لان ذلك فوق الضرورة حاكما ادا علمت ليس فى الدار الا زيد يخرج فيه موضوع انسان لا حيوان بل يتناوله كلا عرفت الجامع ههنا انما ندرج ما يناسب المساواة فى الكيل وعدم المفاضلة والمجازفة القلة والكثرة الى على منزلة الحيوان والنفى نتكلم الصورة وعلى هذا فلنا ان الاستثناء فى قوله للفلان على الف درهم الا قيراطا منطقى لانه ليس من جنس الصدر فلم يكن استخراجه بجعل نبيا مبتدأ اى كانه قال لكن لا ثوب له على وقاعم اوجب الثوب عليه لا يتفى وجوب الالف عليه فكون منقطعا بخلاف الواو فانه للتشريك فى الحكم فيتصل بالمستثنى منه فيتحد الحكم فيهما فيتوقف وجوب الالف على الثوب وهو منتف فكذا ما يتوقف عليه وهو الاستثناء فيكون منقطعا فلا يصح الاستثناء به الا بمكن وعند بالمس بدليل معارض ظهر المسئلة دليل معارض عنه فيصل للاستثناء وفيه نظر لان على الاستثناء بالمعارضة عند الشافعى انما هو فى المتصل وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرتموه وقد زنا متصلا بالادراج لا مكن الاستخراج فلا تظهر القوة فى مسئلة المسئلة وحاولنا فى مسئلة الثوب عكس فيما اذا استثنى شكيلا اهو مورد من الواجب ان الاستثناء يكون منقطعا فلان صدر الكلام غير متناول فلا يستقيم من الاثنتى وهو قولى (محمد وزفر ولكن اما على الباطل) استحسانا وقال القدورات جنس واحد مع وان كانت اجناسا صورة لانها نشأت فى الذمة فشابهت حالا ومؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج وحكم بالباقى مع الصورة لانه تكلما بالاكثر صورة فاذا اخرج استخراج المقدر من المذكور طريق المخرج بقى صدر الكلام على الوجه الذى وضع له فكان الموضوع له آما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصح قنا فلم يمكن استخراج صورة ومعنى فكان لغوا وهذه نظر لان هذا تعلق اللغو من حكم الشرع وحكم الاستثناء ملبق لزكن يتعلق به قبل ورود الشرع فكيف يتعلق من التعليم الى عدم حكم شرعى صح الاستثناء من حيث العربية والمعنى الى ان اتفقنا فى التعليم فهما جنسان مختلفان لا استثناء احدهما الآخر ولذا لم يجز بيع احدهما بالآخر متفاضلا فاذا خارج الاستثناء مقدر بالقيمة وجب لزم بيع استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق قالسه وعلى هذا فلنا ان على هذا الاصل الذى بينا وعلى ان بيان التغيير يصح موصولا لا منفصلا قالسنا فمن قال لفلان على الف درهم ودينار الا منفصلا لان منتفى قول على الف درهم الاخبار بوجوب الالف ودينار فذا وقوله ودينار بيان تغيير من حيث انه بين ان الواجب وهو المنتظم واما كما ان الزيوفى الوجاجها لا اصل المال فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء وكذا قلنا فيمن حاف انه انا فكذا او انا سلفت اوا فرضت او اعطيتك كذا لم اقتضك فانه يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضى تسليم المال اليه ولا يكون ذلك الا بعد ثبوت المال فى ذمته لكن قبلنا ان يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم اقبض تغيير الكلام على لغة بنى المجاز فيتحول صدر الكلام موصولا لو قال قد قبضت الف الف درهم او تقاضيتها الا انى لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان

Scanned with CamScanner

فالصاحب المحقق هذا التركيب لاجل اختيار ان ضمير بدل ان يرجع الى الجارح يرجع الى ضمير
بدل الاول لا يطابقه الثاني المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت
كما هو مراد المصنف بقوله اياه العطف على فتحا السبق الاول فتوكل لا يطابق الثاني
ولنا ان كان مطابقا انه كان المراد من صاحب الشرع الرسول عليه السلام اما اذا كان المراد
منه من يتابع الشرع من قبله فلا نسلم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة فيما يقتضي مفعولين
لو اراد المذكور صورة رجل اشترى جارية شرط فيها فاسدا مثل ان باعها حر نفت منه استحقت
الجارية فاعتقها ثم وجد عيبا رجع بالعيب على البائع بقيمة الولد والعقر الذي لحق الجارية
العقد وكان يجب عليهم البيان بقصد الكلام والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي والا لتطرق التلبيس
التقصير في بيان الشرائع وكذا سكوت الكفار اذا لم يقبلوها كالجزية لو قيل اجازة طارئ فيها وهو الحاق الناقص
من الطرفين جعل بيانا فان الكفار وعدم اتباع ولده اما لزوم عقد له والبيعين هذين المكروه الفقر وعدم
نادر فلا يشار اليه لم يكن الكفار بذلك كافرا بل جنينا ومقرا كما قالوا بالبيعين واجبة عليه والقائلون
بخلافه احاد الواجب دفعا للضرر على نفسه وعلى جنسه اذا ولدت اعتد الرجل بذلك الولد ويكون
لو كان تاما منه وقد مر تحقيق هذه المسئلة والحاصل مناسب ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشيخ وطلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل استاذنا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لما احتاج الى التعرف
عن المشتري ومثله سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري هل ذلك اذنا جعل اذنا دفعا للغرور
ودفع الغرور عن المشتري فيما يظهر ان الناس يستدلون على اذنه فيما ظهر له فلهذا جعل اذنا فلا يكون غرورا
وهذا امر ربما يعد موضع بالنظر فتأمل ما امر به والله اعلم واليه المرجع والمآب
فاليه فيما نحن فيه والله اعلم اقول اما قوله اما اذا كان المراد منه من يتابع الشرع الرسول عليه السلام
بيان للمعطوف عليه لان المعطوف هو الصاحب لا الشرع وان جعلت اللام بمعنى من كما في قوله تعالى
فصل المضاف مع المضاف اليه بالمضاف حتى يلزم الفصل بالاجنبي وكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا
حط عندنا وقال ان في قوله المعطوف والقول قوله بيان الغاية لانه اقرار بغاية مجهولة وحط عليه
ما عدم منه فيلزم المنتهي ومرجع الله تعالى المجهل الاقرار بغاية وتوجب اوصاية وشاء اوصايه وعبد
وقتلنا ان خوف تلف المطروح عليه صار مقدارا وجزءا كثيرا العدد ظرفا للكلام بنا يكثر وقوعه
وكثر الاستعمال فيه وذكر في محاسبة ان الذمة حالا او موجلا فاقامة المعاملات كالمكيلة والموزون ان
الثوب الذي هو العبد فانه لا شك ولا ممر فلا يكثر وقوعها في الحذف للتخفيف فما كثر وقوعه حذفا
اذا قال له انت او ملكه اثواب او ملك العبد اقراس او ملكه العبد اقاما وغير المطروح غير المطروح

لا يوقف الرجيم على ما بعده
الا ان يجاب بانه قد يوقف
على الاول لان الكلام لا يتم
الا به وهو ظاهر
اقول ويمكن ان يقال ان
الكلام لا يتم الا بالثاني
ايضا
اقول ويمكن ان يقال ان
الكلام لا يتم الا بالثاني
ايضا

بنصف الثمن كما باع عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري فانه يصير ما عليه نصف
حصته من الثمن وتقسيم الثمن على قيمتيه وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري حال
وقوع بيان متفرعا ومتفرعا على لفظ ورود ما اذا هو وضع له النطق وحده المتفرع بالسكوت فعلى
اربعة اوجه وهو ذكر ما لا استقرار الاول ما لكون في حكم المنطوق الى يعلم عدم وعده المنطوق لا يجد
الكون كفرا فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلا عدم الثلث فعدد الكلام اوجب الشركة لان
الارث اضيف اليهما فحضر الام ما لثلث فكان بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لحصل لحق
الكل عن نصيب الاب بل بعد الكلام الموجب للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة
بعد الكلام لا يعود نصيب، اما اب ما لكون بوجه مقدم كون دفع الى احد الذي درهم مضاربة وبين
نصيب المضارب من الربح وان العقد قياسا واستحسانا ولو بين نصيب نفسه من الربح والمسئلة
المضارب جاز العقد استحسانا لا قياسا وجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم
يوجد لان وربّ المال فاسد يستحق لا فاذا ملكه فيكون لرب من غير شرط ثم اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك والمضارب اجر مثل عمله ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح
فبيان نصيب احدهما نصيب الآخر حملا ما يجعل ذكر كالمنطوق مكان فالاولى بما يلي او ولا يلي
قوله والمزارعة على هذا التفصيل يعني بيان نصيب من ليس من قبيله البذر بيان صاحب البذر نصيبه
صح في المزارعة قياسا واستحسانا فاذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر
جاز العقد استحسانا لا قياسا والفرق ما ذكرناه وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر ولم يذكر نصيب لزيد
او بعامة ما ذكر بيان ان الآخر ستة وكذا لو قال اوصيت سدس مالي لهما لم يكن ذلك الوجه الذي
فاسد بيان ان ما يخرج من الثلث لزيد والباقي مات سدس لا لانه حال التكلم والمراد بالمنكر القادر على النطق
لا النطق واحترز به عن الاقرار بحق الغير فان الكل حرس فان سكوته لا يدل على الحق ينتظر لهذا العضو
ما يقبل الجواب ان قال لحال الساكت سكت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول يعد
التغيير والانكار فانه يدل على حقه ذكر ومختصر وجيزة فان الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لمن وقع منه
عن المنكر قوله ولو باع وارثه مورثه وبينهم من المنكر وكان سكوته بيانا ان ما اقر به عليه واحد
لا المورث خارج عن المنكر اقرار ان دلالة السكوت على الحقية مشروطة بشرطين القدرة على الانكار
وكون الفاعل مما يستقد الله حكم لان ما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه لا عن عدم القدرة
اكون الفاعل غير مسلم لان السكوت عند مقتضى الهيبة الا تكذيب لا يكون بيانا فسر هيبة وان سلم فلا نسلم
ذلك العقد لان السكوت على الشرطين المذكورين على تقدير ذكر لان ترك الانكار على الحرام حرام وعلى تقدير
خيار فلا نسلم انه لا يدل السكوت على الجواز اذ لا يكون منفيا عن البيان فانا نقول ما ذكرت ان ترك
الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز عليه الى يوم وعدل ثم موضع الحاجة الى بيان على البيان قال

الاولين على ما ذكر
فان ترك الانكار

وهذا هو المطلوب فيهم على اليهم واعتب بها فتبصر فانه نفيس جدا لا اشتراكها في الاحكام والمحاجة التي تقدم
وامانيا التبديل فهو النسخ اعلم ما سبب احدهما وتفسيره وهو في اللغة الازالة يقال شمس الظل
لانها تحلله شيئا فشيئا ومنه قولهم فسخت العمد ما يلقى الشيطان في امنية الشقاوة وسلط الناسخ
في الموارث لاسمال المال من وارث الى اخر وانتقاله من وارث الى وارث والنسخ في الشرع
الاكثرون وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر وقال الاخرون منهم المفيد وغيره بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي
تقديره اوهام استمراره بطريق من صاحب الوحي متاخر واخترناه لشموله من انتهاء الحكم المعلق الى معرفة
بالجهات كحكم الاصل ان فلان لا سبي نهارا بالجاج وبقولنا المعلق عدم ورود ما هذا استمرار عن الحكم المتقدم
فاخرج وانتهاء وكذا الحكم بانتهاء وكذا بوقت لا سبي نهارا بقولنا بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالحجر
فان ذلك لا سبي نهارا وبقولنا متاخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه لسبي مزاج عنه اذا وقعت
هذا المخرج الى المتن فنقول قوله وانه بيان مخصص النسخ اي نسبة الى انه بيان لمدة الحكم الاول لا رفع له بدليل
وانه سبب استدلوا وذكر لنا ان العدالة كانت على ثلاثة ان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الذي بيانا
عندكم انه الحكم موقت وكان الحكم الاول مطلقا كان النفاذ فيه اصلا وكذا اذا وقعت بدليل منفصل موقتا الى
وقت تبديلا بالبيان لا النسخ لان محض الجواز لا يحتمل الا الدوام ووقت تبديل للحجة
الرجوع ثلاثة ظاهرة لا مباشرة فقط وثانيها جوازه اعلم ان النسخ جائز وواقع عندنا جميع المسلمين خلافا
لليهود لا مصلى في قوله هم سمعنا كذا وكذا الامام هذا تفسيره وخلافا لبعض اهل العراق لانهم
وهم في ذلك مرتهان مرتهن منهم من انكر ذلك نقلا محتجا بانهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت
عادات السموات والارض وبانه نسخ ان يتوافر عن موسى وهم انه قال لا نسخ شريعتي كما تقدم في ذكر
لا يحتمل كم منهم من انكره وذكر متعلقا بحجتي بان الامر عائلي دليل هذه والذي منه دليل والحاكم والحكم
هذا وتبعهما على الجواز النسخ يدوي الابداء والجهل بعد وقت الامر وجهتا فذكر بحيث السمع الاجمال
لانكار استحلال الاخوات في شريعة آدم حرم ذكر بشريعة موسى هم وكذا في جواز الاستقبال عن بعد الى الهواء
وقد كان في شريعتنا بيان حلال حلت منذ وهذا اليوم حرام على الذكر تكاح حريم تكاح البنت والاخت من بنات
ابيهم وكذا في جواز الاستغراق لجملة عبد وشريعتهم النسخ ذكر بالاتفاق وكذلك باجماع الدين لا البت قبل ذلك
موسى والتحريم بشريعته فانهم واتفقوا على ان حرمة السبت سنة بعد موسى وهم وآخر موسى واهله جائز انا
الكبرى لا يرد النسخ بشيء بحكم شرعي ابدا ورد الشرع فيه طرا ما كان وما لا يزال الا مسلى بقاء الا دوام
الا متصلة وذكر بها هذا الاجاجة الاصلية في العقل وكذا الكلام في سائر الما فلسفة الجواب هذه مسلم ان
الاصل في الاشياء الاباحة الا ما علمنا ذكر الكشوا ولم نذكره اعلمنا حلها ما كان ذكر ما تشريعيا منها مكان
شريعة كذا وقتا شتى اما انه قد جاءنا التوراة انه ورد في التوراة انه لا يحل شيء من الدنيا منها مكان
الاصلية بقاء ومن حيث العقل ان النسخ لا يخلو اما ان يكون لحكمة او لا لحكمة والثاني باطل
احتمال الوجه الاول فنقول ان النسخ لا يخلو اما ان يكون لحكمة ظهرت للمكلف او لا لحكمة
الزنيل وهذا الاول باطل بالاجماع لانه لا يجوز ان يكون الحكم الواحد في وقت واحد مصلحة
الشخص وفي وقت آخر مفسدة له وكذا الثاني باطل لان الله تعالى عالم بجميع المصالح والمفاسد
من التوريه وقالت ما محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من

ذكر لكن النسخ جان فعل صاحبه لا يكون نسخا الامر فعلنا نعم لبسرة النسخ تعرض للامر
لكن الحكم ثابت بهذا هو له ولا ما قاله بين الحسن والقبيح جواب عن قال النسخ
لا يجوز قلنا اي لا ما قاله بين الحسن والقبيح وقبلين كالطبيب الحاذق يامر المريض
بشرب الدواء في وقت المنفعة عنه في وقت آخر قلت ولا خطا انا هذا الجواب الناسخ
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المعتزلة لانه
لا يجوز نسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبيح في وقت واحد على مذهبه والاقرار
الامر بذبح اسماعيل دال على حسنه ثم نسخ قبل مضي وقت يمكنه فيه الذبح فيلزم حسن الذبح وقبحه
في وقت واحد لا نا نقول لانم نسخ قبل ذلك ثابت الا الحال الذي اعتبر الله الحكم على الحكم لا
بطريق الفداء دون النسخ ثم لئن سلمنا ان النسخ قبل التمكن جائز فلم قلت انه واقع في صورة
الرؤيا اي حين قلت ساريت به وبعد النسخ علم الله تعالى ان لا يكون محبتنا ما امره به وقد تقدم
في الآية بحق التحقيق بل معناه انكم وصدقت الرؤيا وحملته على اطلاعه وانكم على وطن الرؤيا
بمقتضى التعبير عسى ان لا يكون المراد من تصديق الرؤيا تحقيقه واستدلالنا على لزوم الفداء بعد
فائدة قوله عسى ان جواب عما قال ما الحكمة باضافة الايجاب الى الولد اذا وجب فخر حتى
جاز العدول عنه الى الفداء فاضاف سبب تحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد فيما اسلما وانقادا
استوجبا الواجب الى آخره بطريق الفداء والفداء اسقط مقام الذبح في حصول المكروه المتوجه عليه
فقام الفداء مقام الذبح في حصول المتوجه عليه الامر مضافا الى الولد اذ الفداء انما يجب
للاصل كما في الشيخ الفاني فيصير حاصل اضافة سبب الولد وجوب الذبح اثناء ولما
صار الولد فيما حكا يذبح اثناء قام ابن الذبيحين فكيف يكون نسخا وقوله ولا يلزم
توهم اليهود اي ما استدلوا به من السبت لانه ثبت عندنا بلسان من شئت رسالة انهم
مزوا التوريه وراد وا قبله وقصدوا قبل ملتقى الى قوله على ان الذي اتوا به حق في زمان خاص فظهر
فانه مثل علما اليهود في مثارين الارض ومغاربها واحرق اسفار التوريه ولين سلمنا
التواتر لكن لا نم انه اراد بالتابيد الدوام بل اراد به المبالغة في التمسك به ازمنة متطاولة
كقول موسى في قصة هابيل قتيل بني اسرائيل بعد دفع البقرة ملذه سنة كم ابدا وقد انقطع
التعبد بها اجماعا وقد جاء في التوريه انه يخرج من الملك ملكا اجعلت
كل دابة حية ما كلا لكم ولذريتكم واطلقت ذكر لكم كنيات العقب ابدا ما خلا الدوام فلا
تاكلوه ثم نسخ بقي لسان موسى هم اما حيث كثير من الحيوانات كالاستدلال على السفاد الثالث
من التوريه وقالت ما محل النسخ اعلم ان النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من

توهم هذا السؤال اي اعتقاد وقوع
اي على الوجه المخصوص وهو الوجه
قوله فالاول مخصوص بالوجوب
وقوله والثاني بالوجوب والاداء
اي على الوجه المخصوص وهو الوجوب
والاداء معا

يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته وذكر
بعضهم احدها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون
مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا
فثبت ان محل النسخ جايزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها وثانيها ان لا يكون ملحقا بما ينافي
النسخ والمنافي ثلاثة انواع توقيت نصا او تابيد نصا او تابيد دلالة خلافا لجمهور الاصوليين
اما الاول فمثل ان يقول الشارع مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت
عليكم هذا الشيء او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر
مثلا فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك
وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحته غدا ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني فمثل ان يقول صوموا
ابدا لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط
والله تعالى عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام
كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع
ويتبين بورود الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي
دلت على خلود الفساق في النار وبالنصوص التي نقلنا من التورية لرد مذهب اليهود
واما الثالث فمثل الشرايع التي قبض عليها النبي فانها موبدة لا يحتمل النسخ لانه عم خاتم النبيين
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي ورابعها بيان شرطه فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الحنفية كالشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي
ابي زيد الدبوسي وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة تمسكوا فيه بانه لو نهي عن
الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد
على شخص واحد وذلك يدل على البداء او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ المسئلة مفروضة
فيما اذا قال يوم صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يودي الى احد ما
ذكرنا من الوجوه الثلاثة وما يودي الى الفاسد فهو فاسد وبما ذكرنا ظهر ضعف ما اجاب
به العلامة النسفي عن هذه النكتة وهو ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت
لحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن
منه اجماعا لان عند تغاير الوقت لا يودي الى احد ما ذكرنا من الفاسدات ولهذا جاز النسخ

النسخ وعامة العلماء تمسكوا بما روي انه عم لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته
خمسون صلوة في يوم واحد وليلة واحدة وان موسى عم اشار عليه حتى لم يشفع في النقصان
فقبل ما اشار عليه حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من
الفعل فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به فيما
طريقه العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم
لا تقولون به قلنا قد قيل انه حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فوجب قبوله كما يجب
قبول اصل المعراج قولكم هذا الحديث يقتضي جواز النسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا
ممنوع فان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد حقية الامر انه كان قبل علم جميع
المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق ولان عقد القلب هو الاصل في الابتلاء الا يرى ان
في المتشابه ما كان الابتلاء الا بعقد القلب واعتقاد الحقية وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون
بالمتشابه بهذا المعنى ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد يصير قربة
بلا فعل قال عم نية المومن خير من عمله واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصود الامر
دون الفعل وخامسها في بيان الناسخ والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور خلافا لبعض
اصحاب الشافعي لان الصحابة اتفقوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كان السنة من
الاحاد حتى قال عمر رضه في حديث الجنين كدنا ان نقضي برايناوفيه سنة رسولنا فلو كان القياس
ناسخا لكان ذلك مخالفا للاجماع وكذا الاجماع لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا
منهم عيسى بن ابان ذلك محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح
هو الاول لان الاجماع حجة موجبة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة بعد اذا
علم ان القياس والاجماع لا يكونان ناسخا علم انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة ويجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاول او فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
مذهب الجمهور وقال الشافعي فيه لا يجوز واحتج على الثاني بقوله قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان متبعا لا مبدلا فالشيء منه
من تلقايه والنسخ بالسنة تبديل من تلقايه فلا يصلح السنة ناسخا للكتاب وبقوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة لا يكون خيرا من القران ولا مثلا له
اذ القران معجز مختص بنظم عجيب وتاليف غريب ولا كذلك السنة ولا يكون ناسخا له وانه عليها بان
جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مدرجة اي طريقا ووسيلة للطعن فانه لو نسخ الكتاب

بالسنة بقول الطاعن انه مقول لم يرجع فكيف يعتمد على قوله ولو سلمنا السند بالكلية يقول
الطاعن توكلت على ربه فعال فكيف نصدقه واصح اصحابنا حرج ذلك بقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ومنه تخصيص عموم ان الوصية لهم فرض
ثم نسخ بقوله عم ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث وعلة انا نزل منزله المتواتر
فيجوز النسخ فان قيل ان الوصية للوالدين والاقربين انما صارت منسوخة بآية المواريث فهو
لاء الخبر اذا انتسخت بآية اخرى لم تصل الينا لم نعرفها قلنا اما الجواب على الاول فان
آية المواريث اوجبت لهم حقا آخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافي الايجاب بالسبب
آخر قبله ويدل عليه انا لو حققنا النسخ فاصاحب المحصول منعه فعلى لان كون الميراث حقا
للوارث لا ينفي وجوب الوصية فلم يسلم ذلك ان لو كان الكتاب المعروض هو الموجب بالملة
وهو ممنوع وهو الغاية في فتح هذا الباب مؤدى الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع لاحتمال
كل نص لم يكن منسوخا بآية اخرى ولم نظفر ولم نعرف والتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
فنسخ ذكر بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فان فعل التوجه الى بيت المقدس ما عرف بالسنة
بل بالكتاب الذى هو اشرف من قبلنا لا نصير حجة فوجب الا نرجع الى ما لم يتحقق الله او رسوله فمثال وجوه
نسخ الكتاب ذكر كان ثبوته بالسنة وما يدل على المقول وهو انا قد بينا ان النسخ بيان انتهاء الحكم
فيجوز ان يقول الرسول بيان مدة حكم ثبت بالكتاب لانه ما جاء الا للبيان قال الله تعالى وانزلنا
اليكما الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يقتضى ان يتمكن الرسول من بيان مدة ما اجرى على لسان الرسول الله
بكتابه هو قوله ولو دفعوا الطعن جوابه من تمسك الشافعى بالمعقول والمنقول او لو توجه الطعن
بقال لما قلتم ان نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان ما ذكرتم من القول انما يفيد جواز النسخ
والشافعى لا يخالف بالمعقول وسنا ذكر ليس يفيد دليل من قال نفهم بل الله هو المبلغ قال الله عز وجل
ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى والمراد بالخبر به فى الآية الثانية وبهذا علم الحجة فى الحكم
لان النظم وحده انما يكون حكم الناسخ من حيث اصله من حكم المنسوخ وانما قلنا ذلك لان كلام
الله لا يكون به ممتحيرا من بعض بالنظر الى الاصل فلو كان المراد بالخبر به متحيرة النظم لما ثبت
الخبر به فى شئ من صور النسخ وهذا خلاف الكتاب فانه وجوز نسخ الاثقل بالاخف اى بغير
البدل وكم الشافعى اخف من حكم المنسوخ بالاتفاق وكذا جوز نسخه بالاخف خلافا لبعض المتكلم
وان فعل بدليل العقل اذ يجوز ان يكون المصلحة النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون
المصلحة عكسه بدليل السمع فان الحكم الزانية كان هو الايذاء باللسان قال الله تعالى واللذان
يأتيانها منكم فآذوهما وقال فى موضع آخر فامسكوهن فى البيوت فنسخ بقوله تعالى الموت ثم نسخ
ذلك الى الجلد والحبس فى حق غير المحصن بقوله مع الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الى
الرجم فى حق المحصن بما روى ان ماعزا زنى فرجم والناسخ اشق وكذا الخمر كان حلالا ثم اباحة الاكثار

الاسلام ثم نسخ والاشكال فى الحرمة اشق من الاباحة وقوله والخبر اما ان الحاجى او الاجوبة
على ما قال فى المقترن الخبرى من قوله ثالث خبر منها يا يرجع الى امر امن العباد فكيف يجوز نسخ الاخف
بالاثقل قلنا الخبر به فعلا المراد بالخبر به الخبر به اما عاجلا او آجلا والاشكال ان الاشق على
العباد خير لهم ثم الاجل ان ثوابه اكثر قلنا هو الواجب على الاشق فلا يجوز نسخه اجر كل
على قدر نفسه قال وبجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حاجة الرسول اعلم انه يجوز نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بخبر الواحد حجة النبى عم فان اصل قبلنا كانوا معصومين الى بعثة المكوس
بناء على ما ثبت من سنة النبى المتواترة وهذا لم يثبت من القبائل قد ثبت ان الكفر منتفى ادوا
الينا من خلال الصلوة وانكر علمهم رسول الله فدل على جوازه فان قيل ان ما ثبت بالكتاب
والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا ما
الذى تعنون بقولكم انه مقطوع به تعنون به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم الاول
فلم نسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه وبينا انتهاؤه وان قلتم بالثانى ممنوع لان بقاء
الحكم حال حجية النبى عم لكن لشبوته بالاستصحاب ولان احتمال النسخ قائم فى كل حال فما
بعد وفاته النبى عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحى والا دان
تكون ما ثبت به النسخ متواترا حال حجية النبى عم بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود الظاهرى
وساد سهما يسمى المنسوخ اعلم ان المنسوخ اربعة انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة وعكسه
وهو عند الحكم اما الاول فكالمنسوخ المتلو مثل صحف ابراهيم وصحف موسى وهذا يجوز ان يكون
منزلا وما بقى منها لا التلاوة ولا الحكم فاما الاسلام وذكر هذا الظاهريين اخبارا لا اصل
اوجبت من مخالفتهم العلماء وقد نظر ان النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والاناة والاناة
ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذكرا نسخا ونسخ التلاوة والحكم كان جايزا موجودا النبى عم اما
بعد وفاته عم فمنتفع اذ لا نسخ الا بوحى ولا وحى بعد وفاته واما نسخ التلاوة دون الحكم فجايز
عند الجمهور خلافا للبعض لنا دليلان السمع فان الله جعل الحسد السورات والايدا باللسان
جزاء للزانى ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولان الله اوجب على المتوفى عنها زوجها ان تعتد حولا
كاملا بقوله ثم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ هذا الحكم وبقيت تلاوته حول والمانعون الجواز
والاجماع جواب عما قال المقصود من النظم الحكم فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة فجوابه
ما هو المقصود ما جاب ما به تعلق بالنظر حكما ان مقصودا ان ايقاعا اخبارا فالاول جواز الصلوة وقتها
الاجماع فلا زال نسخ الحكم الذى ثبت به وبقى التلاوة لهذين الحكمين وامالثالث فجوابه ان قال
التلاوة دون الحكم فخبر الواحد هذا عند الجمهور فان اية الرجم على ما روى عن عمر بن الخطاب انه قال
كان مما انزل فى الايام الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فقد

عما نسب من زلة الطين لخلاف المعصية فانما فعل حرام مقصود بذاته للفاعل وقد جاء الشرع
الخلاف فيها المعصية على الزلة مجازا كما في قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى لان الانبياء معصومون عن الملك
دون الزلات وان حملت الوجوب انما تكون بدليل عند شبهة وكلامنا في حق النبي وهم قطعيا
المراد فيتم استدلاله بالنسبة الينا ونحن نقول بتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل يخصه
الثامنة ساداتنا لما ليس بمعصية كما روى انه عليه السلام شهد ولم يطعم والطعم والشرب
وغير ذلك اعلم ان المنصوص ذكره هاهنا مستغنى عنه وهو فعل السهو لان الفعل القصدي
اولا انه سيأتي قبيل الزلة الكلام في غيرها وتوكد هاهنا محتاج اليه وهو ما كون موجبها يعتبر
لان الخلاف في غيرها مما ذكر نعم يحتاج في تعميم الدليل ان فعله لما كان مترددا بين السهو
سهوا وعمدا وخطأ امتنع الاقتداء به بدون الدليل او هذا المتابع فعل لغير على الوجه
الذي فعله وذلك الوجه مجهول فيجب الوقف فيه حتى تعلم الدليل وقال بعضهم بل يلزم اتباعه
القول به فيتبعون كما يتبعون في حكمه الله وقال الكرخي بعضه الاباحة فيها لانا المتيقن والاكون
اتباعه على الوجه الذي يتبعون فيه وهو الصحيح قال ابو بكر الصباغ ان باعلمنا من افعاله
الوجوب والحظر اتبعناه على جهة يتقدى به في افعاله على تلك الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله فلنا فعله
على الوجوب ونزل افعاله منزلة قوله وعلى الاباحة ان الاتباع اصل في حق الرسول عليه السلام بقوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فما كان مختصا به بقوله خالصة لكن من دون المؤمنين وعلى الكافة
بعض ما علم فعله ولم يكن مطلق فعله دليلا للامة على القيام بمثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لكن فايده فان
الخصوصية ثبتت بدون هذا الكلام ثم وصل هذا البيان نظرا لوجوه ظاهر قصد القربة منهم يكون
مندوبا لانا ندري القرب اجماعا كتقبيل الحجر الاسود ولكن لم يجب عنه وانما اظهر قصد القربة
صارت جهة الفعل معلومة فتدخل تحت قوله تعالى على جهة وما اتصل بالسنن بيان ظاهر قول الله
في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد اعلم ان الناس اختلفوا في كونه متعبدا بالاجتهاد فمنهم من منع الامرا
فقال بعضهم للعوام الخالص وانما الرأي والاجتهاد خطة امتنع الغير على الاولياء وقد قال الله وما ينطق
الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له العمل باحكام الشرع بالوحي والرأي سميعا وهو مقول
عن الوحي وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه واصحابه اصلا لحديث لان الله بعثني واعزني بالجهاد ولي الابصار والنهي
اعظم الناس بصيرة واصحابهم فطنة وسريرة واحبهم استنباطا فكان الاولى بالدخول تحت الخطاب
العام والتصريح انه كان مامورا بالنظر والوحي حادثة لس فيها وحي فاذا انقطع طمع في الوحي بيان
في الحادثة الذي اقلي به يعمل بالاجتهاد على ما لم يرد وجود الماء فصلي ان يطلبه الا يجمل بالتيمم اما
ينتظر رجاء وعنا ما لم يتيسر الانتظار وتعذر بثلثة ايام وتحمل مدة خوف فوت الفرض فيه ذلك
مختلف باختلاف الحوادث والجواب عن تمسك الخصم بقوله ان هو الا وحي يوحى انه نزل في شان

عليه السلام القرآن ردا للازم الكفار انه افتراه من عنده سلمنا ان اجتهاده مع العصمة ليس بوحي لكن لا نسلم
وحي باطن لا يحتمل الخطأ ثم نقول نحن لا نقول في كل اجتهاده بالرأي اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده
فمنهم من لم يجوز ومنهم من جوز والحق انه يجوز لكن لا يقره على الخطأ بل ينبهه عليه ويأمره بالرجوع
في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جايز وقد الدليل على
المختار قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فانه دل على انه لو اخذ الفداء
على الخطأ لما ذكرنا انه سبق الامر باتباع الخطأ وقلنا هذا مفقود بوجوب اتباع
الحرام المجتهد فيه من غير جواز تقريره على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدي الامر باتباع الخطأ
بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عندكم وعندنا خطأ وصواب مطلقا كما هو
مذهب المصوبة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي ذهب اليه اجتهاده ولم يبين خطأه وكان ذلك دلالة
قاطعة على الحكم كالنص يكون نسخا في حقه غير حرام اما الحال فما كان من غير وحي البيان فالرأي فانه يجوز
ان يجتهد الحاضر في غيبة معصوم عن القرار على الخطأ. قوله وهو نظير الالهام في اجتهاد الجميع
يريد انه قطعي كالالهام وظاهر ان الغلبة من غير قطعية فانه تجوز الخطأ فيها لاحد
ليست انه منه والهام غيره ليس بحجة على غيره لاحتمال الخطأ فيه وانما تعمل بسنة غيره
شرايع من قبلنا ما بقيت الى يومنا هذا وصارت شرعه لنا كانت من شرايع من قبلنا ام لا اذ العلماء
اختلفوا في شرايع من قبلنا هم الانبياء ام علم بلزمنا ام لا قال بعضهم لا يلزمنا ذلك وان شرع
فلا يلزمنا شيء من آخر الا ما لا حتمال الانساخ مستدلين بوذكر يقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد
فقتضى ان لكون كل امة مختصة بشريعة جاءها نبيها وهو نظير قوله لنبينا شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
الى آخر الآية ويشرع في شرعنا الحال حكم لم يكن في الاول وحق يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع
والمراد به ما يعتبر ان شرايع الماضين يعتبرها بعض الاصول الشرايع الماضية في الفروع
الاول الدليل الاول ان يدل على ان شريعة كانت محتجة بالمال مدين والحق المالك والاختصاص بالزمان وقد نسخ
بدليل ذلك على انه شريعة لنا فكذلك الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقد نسخ بعض
امره سار اسل فاذا كان الاصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان وقد نسخ بعض
شرعه فكذلك انه شريعة لنا وقد قال بعض الاساتيخ شريعتنا لغو لو لم يكن الذين هدى الله اقتده
الثاني ما يعدى بعد الم والذي نعم يقع على الايمان والشرايع الا الاعتداد اذا تقرر هذا فاعلم ان قوله
لرسول الله الذي اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى
على اعتقاده وقد اشار الله الى ذلك بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الكلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد
والذي يدل هذا ذكر ان شرايع الانبياء المتقدمين مختلفة علما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فلا يجوز ان يكون الاحكام كلها شرعا لنا لاختلافها على النسخ او المسوخ فاذا لم يكن كذلك على
عموم فعمل ما اخبرنا الخصوص نزد كل ما ذكرنا وقال بعضهم بل كنا متعبدين بشريعتنا والتفصيل

بين ما يصح تقليده من اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من
الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة والتصحيح ان ما وفق الله او رسوله منها من غير انكار
يلزمنا على انه شريعة لرسولنا لقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومعلوم
ان اليهود ما كانوا مستعبدين عن العمل باحكام التوراة حتى يلتزموا الوعيد لذلك وانما مستعبدون
من العمل باحكام شريعة رسولنا فاوعدهم الله لذلك وقد نظر الحجاج الآتي ان ما لم ينسخ منها
مستعبدون عن العمل باحكام التوراة ليس من حكم التوراة ان نصدقوا بالنبي المبعوث في
آخر الزمان ويومنوا به وقد حرفوا اسمه وبعته وكانوا يعلمونه وعاندوا بعد ما عرفوا
قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اما
لكفى بهذا حجة على الكافر وتفسيقهم والحكم عليهم بانهم ظالمون وعلى ظلم المحتمل من هذا
على انه لو صح هذا البيان يلزم منه تكفير الفريق الثاني وتفسيقهم وفساده لا يخفى وايضا
استدلال محمد على جواز تغسيله بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله لم اسمع بشرب ولكن
يوم معلوم وبقوله وبينهم ان الماء شربة سهم كل شرب مختص وانما اخبر الله ذلك عن جماع هم
والحجج البديهية على جريان التقاص القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس واستدل ان فيها ايضا يرجم الرسول اليهودي بحكم التوراة على وجه الرجم
على اهل الكتاب وفيما نسخ ذلك بزيادة شرط الاحصان وهو قال عز من اسرى بالله
فليس المحض فثبت بهذا المذهب هذا الاانه ملزم على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان
الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه
عقولهم في مصالح دارهم فلو لزمنا على انه شريعة من قبلنا لكنا سفيرا بينه وبين امته كواحد
من ملأ عصر نا لان رسول الله وسلم لا يخفى الا ان ستر طنا هذا ان التقى الله او رسوله على
انكار دليل يعين ما ثبت بقول اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك للظلم والعداوة منهم والما
ثبت بقول من اسلم منهم لانه ملتقن ذلك من كتابهم او سمع من جماعتهم وذلك يحرز الاقل ان في
اليهود من كان عارفا بالتوراة على وجهها من عبد الله بن سلام وكعب الاحبار وقد
شهد الله بذلك فالرجم ومن عنده علم الكتاب جاء في التفسير انه اراد بها به ذلك لا انا نقول
انها كانا يعلمان ذلك خطأ ومحرفا وذلك ان التحريف دخل في التوراة من زمن داود وعيسى الا
الله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ولا على لكعب الاحبار وعبد الله
بن سلام فما فوق قبلهما من الحرم وحلل فان قال ان هذا احتمال التحريف ثابت هلا ذكرتم ذلك

كونه احتمال الكذب ثابت في اخبار الاحاد قال يسقط على تقديره كل ما يلزم على هذا الاحتمال
منافيا للزوم العمل كما ان ذلك الاحتمال ساقط وممكن ان يجاب عنه بان احتمال الكذب منها
من الشركات لان كل واحد احبارا احادا او التواتر في كتبه وتقليد منتسك ذكرنا والاحاد
احتمال الكذب ضعيف في حال التحريف زائد اعلى الاحاد فكل ما يلزم من لزوم العمل ما هو اقل رتبة بالاولى
لزومه ما هو اكثر من ذلك وما يقرره حتر باب السنة وهو اصل متابعة اصحاب النهي
ان شبهة السماع لما لحقت بحرف الدعاي نائب ان يلحق باحرف اقسام السنة اذا ظهر
بعد الحقيقة من رتبة احتمال التقليد على دعي اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل عند
للحقيقة تبعد من بعيد نظر وتامل فيه الدليل كان هذا المنع جعل قول الغير وفعله قلادة في عنق
من يعمل اليه دليل وهو نوع من انواع تقليد الا ان صاحب الحجة وتقليد العالم صاحب
الرأي هو المظنون لعلة لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام على بعضهم وتقليد بعض
الاتباء والاتباع المتلة الاول صحيح لان ما ليست بتقليد بعض لان ما يقع عن ضرب استدلال
لان ما عرفت العجز عن النظر والاستدلال فرضا على النظر صاحب الحجة لا يكون الا قاصدا وكذا
تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المزية لا يعرف الا بضرب استدلال وكذا العامة ما يتبين العالم
وغيره الا نوع الاستدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوهم بالهوى لقولهم بخلاف الاستدلال
هذا الذي دم الله الكفرة بقوله انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذ قد تقرر
هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اما كان ابو بكر او غيره حجة لي غيره
على تحاب آخر وعلى من زاحمه في القرون اعضوا عليها بالنواجذ وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء
ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا والحنابلة الامام ابو زيد الدبوسي وتقليده الا ابا بكر الرازي
بالقياس لانه اذا كان حجة على ما ذكر بالقياس على الصحابي وغيره فسواء الا انه كان اجتهاد غيره مجتهد
فقط، ولكن كل اجتهاد، وانما قالم لكن الرأي فيه مدخل فجعل مجتهد تقليده لانه لا يجوز له الا السماع او الكتب
والسنن منتهى بهم ستين الاول ثم اذا تعارض من ما ذكر الرأي من المقاد برد قولها
اسقط غيره لانه هو زان اذا اقع فعالا يدرك بالرأي فيجب طلبه دليلا ولا يكون كذلك لنا احتمال
ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الآخر ان يكون حجة على التابعي المجتهد في زمانهم وقال
ابو سعيد البردعي وهو اختيار المتاخرين من اصحابنا ان قوله حجة وتقليده واجب فيما يدرك
بالسماس وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك وقال ابو سعيد على هذا المذهب اذا كذا مخالفي فانه
يجوز تقليده في الاحكام وقد جوز بعضهم ان في المتكلم ان

ان يكون حجة قوله
اصحابه اذا قلده احدهم
او لم يدرك والذي
الاشاعرة والمعتزلة
وهذا قالوا في علوم
الحكم جواز التقليد بشرط
وغيرهم وقد جوز
بعضهم ان في المتكلم ان
مجتهد

ع الوضوء وان كان القياس لا يجب المضمضة فيها كما في الوضوء واستدلوا على عدم انتقاض
اعتبارة بما بدا من اللحم على راس الجرح ولم يسل بقول ابن عباس ايضا مع الرجحان التقرير
وضوء الا ان يكون سائلا والقياس ان ينقض به الطهارة كما اذا بدا من اجزاء البيض وبه
اخذ زفر ولنا ما ثبت ماذكرناه ان لو كان استدلال المانع بقوله ابن الحديثين لكونها
مرتبين عمل الصحابة بل كلهم انهما مرتبين على الرسول كما هو عادة الشروح واختجوا على
ان قليل الاقامة في الصلوة وطوان تكون اقل من ثلثة ايام وليالها لما سيأتي من وجوب
القضاء بما دونها ان عمار بن ياسر اتى عليه اربع صلوات فقضاها فلن بعد الافاقة ولما
وجب جعل هذا الحكم مما اورد على خلاف القياس نظرا بل بالقياس نفسه وجب القضاء في القليل
الاغماء كما في النوم وقد نص على ذلك الامام فخر الاسلام حيث قال وجوب القضاء في القليل
وسقوطه في الكثير استحسان بعد ان ذكر الجرح والقهقهة وسقوط القضاء في الاغماء اذا امتد من قبل
ما تركه القياس بقوله عمار لكان وجها واستدلوا ايضا على عدم جواز اقتداء المريض لاداء
رسول الله بدليل الظاهر والغالب من حاله ذلك فقد ظهر مما عاد تهان من كان عذره نقص قرءانا وهي ادعا
افتح على موافقة النصوص من غير انوانه ولا شك ان ما جرى اختيار السماع من صاحب الوحي مقدم على فحص
الراي ولين كان قوله صادرا عن الراي كان اقوى واجرب الى الصواب لانهم شاهدوا طريق الرسول
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا انها الى الوحي انزلت فيها النصوص والى الحوادث التي تتغير بتغير
الاحكام والتقدم بهم في الدين وزيادة جزمهم وحرصهم في نيل المجهود وطلب الحق وبركة صحبة النبي
وكونهم مخبر القرون فيجيء المعاني مرجح رايهم على راي غيرهم هو الذي لم يقع المجتهد رايه اشارة
الى فرق فلاح الله على قوة ومنعليها بيانه ان المذهب عند ابن حنيفة انه اذا كان على مجتهدا من طائفة
كالمزني على مذهب رايه براي من هو اعلم منه في العلم فانه يدع رايه براي من هو اعرف زيادة في الجهاد
زمانا رايه براي من هو مقدم عليه بانه مقدم عليه وقال ابو يوسف ومحمد لا يدع المجتهد
الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بيننا لا يلتفت اليه
هذا اشارة الى الخصوص المدعى فان قيل ليس لنا تاويل الصحابي للنص لانه لو كان مقدما عليه لتاويل غيره
ومعنى هذا التفاوت عند فكذا في القوس بالراي قلنا التاويل يكون بالقياس وهو الموجود
ما لا يكون ما لا معارضة له وذلك الباب على غيرهم من يعرف اللسان مثلهم فاما الاجتهاد في الاحكام
ما لا يكون ما لا معارضة له من معاني النصوص التي على الاصول في احكام الشرع وذلك مختلف باختلاف الاحوال

الاحوال ولا جلد ظهرت له المزية على غيرهم من لم يشاهد ذلك فان قوة اعتقاد على اصحابنا
على هذا الباب اولى مما تعتقد بالرأس فتارة اخذوا بالراي وتارة اخذوا بالنقل الصحيح في قدروى
ان ابن عمر شرط لاعلام تور راس الراعي الكبليات والوزنيات والعدوات المتقاربة وان
كان مثارا له فاخذ به ابو حنيفة وخالفه وغلى قيمة الاجير المشترك اذا ضاع المتاع عنده
لا يضمنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وخالفها ابو حنيفة وقال يجب الحامل لا تطلق لسنة الاولاء
وروي ذلك عن جابر وابن مسعود وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف بالرأس وقالا لا تطلق الا لسنة
وان اختلف بين اصحابنا ان قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كالتقدير اقول المهر يتقرر بالوطء
اختلف اقوال على وفي تقدير اقل الحيض بثلاثة ايام اخذ والشافعي والحنفي اقوال الكرخي
بالرجعين يوما قول عثمان بن العاص وفي تقدير اكثره الحيض بقول عائشة الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين قول احد الشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة والمعنى مذهب
الكرخي فان الوجه ان يذكروا المخالف عنه وقد سكتوا عن ذلك على اعرف مذاهب الخلق عنه
على ان قليل هذه المسايل خارجة عن محل النزاع فان من روى عن النبي في فعل
او قول ولم يعرف له مخالف غير من صحابي او تابعي مجتهد في عصره او لم يكن ملتفتا كدليل القول من قول او فعلي
ان هذه المسايل ليست من ذلك في شيء لان الاجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين فقد
ذكر في الفتاوى الظهيرية ان قول ابن حنيفة قول عمر وقولها قول علي والمراد بقوله الاختلاف بينهم
عند المجتهد الترجيح برايه وكذلك الكلام في المسلمين الاخرين على ما عرف وموضعه وعلم الاختلاف
فيما اذا لم يصح قول واحد لم ينقد ذكره في اقراء اما اذا اشتهر ولم يظهر له مخالف فليس له بالاجماع
وان سكتوا مسلمون عند تقليده ما خلا ان واما اذا اشتهر واختلفوا فان الحق لا يعدوا قاويلهم
الاستقراء البعض بالبعض كما يعارض الاقيسة والمطلب الرابع ليس كما نقل ذكر بل ليس
لانه لم يظهر الخلاف ولم يذكر الى من ينسبه بالحديث المرفوع نعين ان قولهم كان بالاجتهاد وذكر في وجه
الترجيح وان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بما شاء بعد ما وقع في قلبه ان قول الصحابي اقرب الصواب وهو ما هل
ما ذهب اليه الشافعي لا يكون دليلا ان يعمل بالقول الذي لا يدل عليه فالحاصل ان القياس الذي يجوز ان
البالغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر ائمة الفتوى من بعدهم في سائر الاعصار فتقليد اياهم
واما ان ظهر فتواه فمنه كالبصري والكوفي فجوز تقليده عند بعض مشايخ دون البعض وهو الصحيح
ان كان احدهما اعلم بالاجتهاد فان اتفقا علما وجاز واحد منهم وان اختلفا فان ترجح احدهما
ع الفتوى وسع تقليده الاجتهاد فان اتفقا علما وان مثلهم اما تقليد من لم يشتهر علمه ولم يعرف ان غيره
شترك وكان يقضي ويفتي ولا يرد القضاء وتقرر على زمان خلافه فان علم ان غيره ترك فتواه الحق بالفتوى

ماشاء الله الرحمن على
للعاشق واختار
على اهلها بما يليق
بالراي من الاوجه
ع

مكان من راى على جواز شهادة الابن لابيه وما زعم ذلك كذا قيل وفيه نظر قوى

مبحث الاجماع

مأخذ الاجماع وهو لغة العزم على الامر والاتفاق يقال اجمع فلان على السير اى عزم عليه واجمع قوم على كذا اذا اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول تصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يصطلحا اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر ما قول او فعل او ترك وغايره سائر الصور المعروفة من تخيل ما يظن جاز تعامة العلماء اجماع هذه الامة حجة يجب العمل بها كرامة لهذه الامة لصيانتهم عن الاجماع على الخطاء لا يعتد بما زاعم اليهود والنصارى اجموا على اشياء كانت باطلة فلو كان العقد موجبا حجيته لما كان اجماعهم باطلا وقد انتظام الخوارج انه ليست حجة اهل ملة الحق بناء على انهم ينكرون شوذ منكر من ذلك بان الاجماع ما كان عن قاطع والعاده تقتضى سقوط وجه الحاجة الى الاجماع وان كان عن قاطع فيحتمل الاتفاق لمجرد الاختلاف النظر والقرائح كما جتماع الناس على ماكول او مشروب فى زمان واحد فلما لم تزل من نقلا ان كان عن قاطع لعل الاجماع فوق عن نقل ولانه ان الاجماع لا يستفاد عن ظنى اذ ربما كان الظن خليا عن القول بالقول على ان ما ذكروه منقوض لانه قد يقوم التواتر من اجماعهم على حكم العقل على الظن ووجوب العمل بالظن اما لاقامة فقد تمسكوا فيه بالدليل العقلى او نقل المصرح به والمعتمد ما المصرح به قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين والحكم المجعل عليه سبيل المومنين اذ سبيل المومنين ما هم فيه من الاعتقاد والقول والفعل فيجب اتباعهم فيه لان الله جعل مخالفة سبيل المومنين احد اسباب استحقاق النار وان فعل يجاز ثم يكون الوعيد متعلقا بالجمع ومعلوما لمن قوله الاتباع بل كل واحد الاولى بكل الاحتمال النار فكذا الثانية وذلك اما حس الجمع من الحكم بعد ورود الشرع كما لا يجتمع الرفاق ومرجانات الاول على اكل المحرم نحلله جهنم لا يقال سلمنا ذلك لكن المجتهدين بعض المومنين فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المومنين لانا نقول غير المجتهدين متابع لهم فما اتفقوا عليه فهو سبيل جميع المومنين وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والجزية توجب الحجة عند الله تعالى فلو اجمعوا على الامر بالمنهى عنه بسبب ما يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيها للاستغراق كذكرية الحال وعلى قول من قال قوله كنتم يفيد انهم كانوا كذلك ولسيء الآية مما دل على انهم ليسوا كذلك وعلى الزايد وذكاى قوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله الآية صحيح اما قبل الاخير من قطاع واما بعد التقدير الاول فلان قول ما مامورون بالمعروف ومنهون عن المنكر فقد انهم معصومون

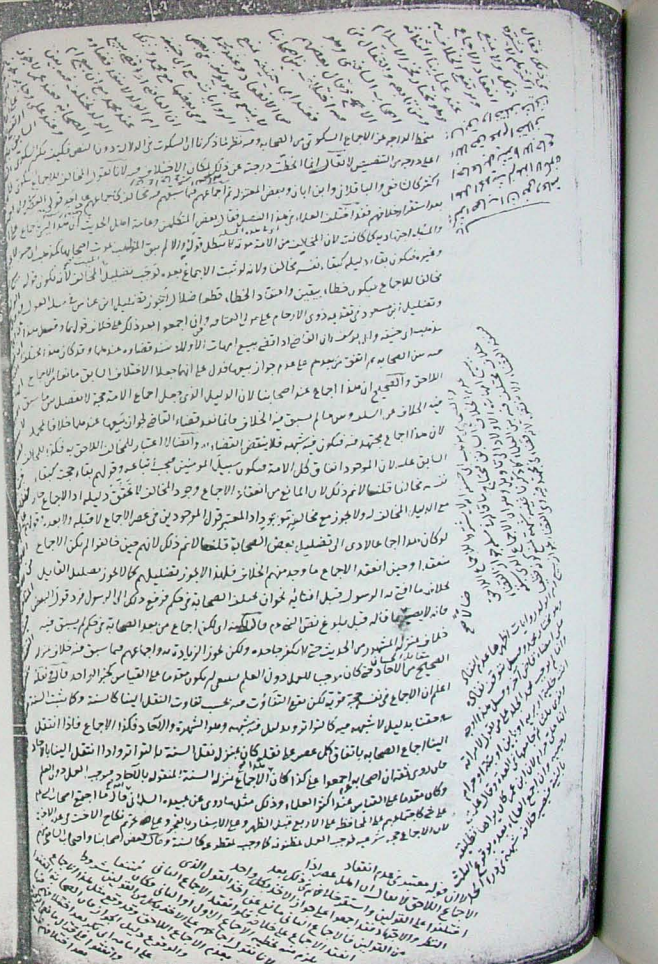
بعض ذلك فمن ذكر تذكرة جميع الاحوال وبهذا فضله على الامام السالفة لانهم كانوا ينهون من بعض دون بعض ومسئولة لا يجتمعون على الضلالة ثم الفرض بين جميع وجوه الضلالة والخطاء ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فكون ما اجمعوا عليه حجة لا يجوز مخالفته قلت هو نظر الواحد اذ هذا الخبر وان كان مفيدا لا يكون مفيدا لكون الاجماع حجة قاطعة بخبر كاحرف من الصحاح مجرى ذكر مجرى اخبار عن تفاصيل حوادثهم وشجاعة على وآله انفاق المقدور عهدا وانا ابين بعين اجموا عليه القطع بحلية الخوض للاجماع والعاده تحيل اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع لا يستند من غير قاطع توجب لقدر نفوس فيه فعرض هذا النظام بارهذا المشكل الاجماع من اثبات الاجماع وساده الاخير فلما لسنا مستدرة ذكرنا الاجماع انما مستدرة بالعاده المنظورة ارتجمعا من العلماء المتقين البالغين عدد التواتر لم يتفقوا على الخلاف على الكذب فاذا قطعوا بحظه الحاجة الى التاكيد لكن انه بلغهم نقل من رسول الله وان لم يقل لو كان ما ذكر نعم لو نقلوه تواترا لوجوب الدواعى اليه ولعلهم جميع النظر قطعيا لذلك انكروا على المخالف فلنا الجواب اما عن الاول فهو ما ذكرنا انما نستغنى الا اجماع عن نقل او نقل الذكر القاطع نقل تم نرسم ان يحتمل ان القاطع كان قرينة حال او جب العلم الضرورى والمكن نقلها حال قرائن الاحوال بفسق نطاق النطق عن التعبير عنها واما عن الثانى فجهور ما ذكر من الاحتمالات ممنوع عادة فلا يلتفت اليه وعلى الاعتماد كونه حجة قطعيه على هذا الدليل لان الاولين الاول يحتمل وجوها من الاحتمالات كما ذكرنا المطلوبات على جواز التمسك بالظواهر انما ثبت بالاجماع وهو ثبت بالمكان دور انا لو تركنا ذكر الاجماع فهاهنا اعلان وكن الاجماع الاتفاق وذكر انما ثبت لظواهر فمن احد ما عزيه فذكر انما يتكلم منهم جميعا او بعضهم والثانى كان ما يلزم مثل ما لو لم ظهرا ما مضوا فان كون اجماعا منهم على اباحة ما يلزمها رحمه وهو لم يتكلم او يفعل البعض وسكت الباقون بعد البلوغ اليهم ومضى مدة التامل والنظر في الحادثة وتلاقى لزمان الاتفاق والثانى فمن ان الاجماع لا يستفاد الا بانتفي بعضهم الكلام لان السكوت محتمل فلا يحتمل لا يكون حجة ولمدة الان اسكوت يحتمل لم يكون لخوف الاذى لان ابن عباس لما ذكر عمر مسئلة العول فضل له هذا اظهرت هيبتك عمر فقال مهابة عمر او من فكر او افتاء ان كل مجتهد مصيب فلا حاجة الاحتمالات خلاف الظاهر فوجب الحمل عليه سوكه لانه اظهر الخلاف انا سكت من المناظرة مع ذلك ليس بواجب وانما الواجب اظهار الخلاف وهيهنا لم يوجد شرط انعقاد الاجماع التصريح من الكل لا دعى ذلك انتفاء الصارع او الاتفاق فى قول سمع منهم شهد وانتفاء هذا المراد من الاجماع ما دليل على قول بعض ذكر ذلك على الاختلاف

قوله الخ

منهم القائل انه ليس بحجة للعلل ايضا ستدلين في ذلك بان العلل غير الواحد نبي بالاجماع دون الاجماع المنقول بطريق الاحاد فلو ثبت وجوب العلل به لكان بالقياس على غير الواحد والقياس لا دخول له في اثبات اصول الشرع قلنا نقل الواحد للدليل القطعي موجب للعمل قطعا فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع اولى بان يكون موجبا للعمل لان احتمال الضرر في احاله المقطوع به اكثر من احتمال في مخالفة المظنون به

باب العلم هو اعلم ام باب القياس

يستدل على بيان تفضيل القياس اي مفهومه لغة لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه وبيان معرفة هذا المجموع بالتأمل ان التارع في شئ لا بد له من تصوره اولا ليكون على بصيرة وطلبه وبالوجود الذي لا بد منه وجود شرطه والعدم الذي لا بد منه عدم مانعه ليكون طالبا لوجود الشرط الحاصل وطالبا لعدم المانع الحاصل فلا يضيع وقته في طلب ما لا حاصل له اذ لولم يعد حكم بلغو كما في بيع المضامين والملاقيح ولا بد لعقد الاداء من شرط وهو اما مفهوم لغة فهو التقدير بقابل رقم الفعل بالنعل اي قدره به واجعله مواليا للآخر وقال القاضي اسماعيل بالميل اذا قدر تعميقها به ولهذا سمي الميل ميلا وسمي الميل في اللغة على ايما وزن للاصطلاح يقال قاس هذه الشئ بشئ من الشئ واصطلاحا في اصطلاح الاصوليين فيه والصحيح ما ذكره ابو منصور انه اباحة مثل حكم احد المذكورين لمثل علة الآخر واختار لفظة الاباحة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت وقال المذكورين لمثل علة احترازا مما لزم القول باثبات الاوصاف والفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين وقال المص انما احد حكم الفرع من الاصل لاستدراكها في علم الحكم هل هو المجتهد وحكي ذلك القياس لان فيه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة واحترز بقوله هل به غير جامع لخروج التلازم والاقتران وايضا القياس فلو جرى بين الموجودين كقياس علة العقل في المجنون على عدمه العقل بسبب الصغر سقوط الخطاب عنه للجزم بان الحكم لا يثبت بالعدم اصلا ولا فرعا اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما بني على غيره والمعدوم ليس بشئ وبان حكم الاصل وصفه وتعلق الاوصاف وبعد سماع الجواب غير الاول ان التلازم والاقتران لا سببهما التعقل وقياسا وهي الثاني بانا لا نم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال لا يليق حجة بذلك لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غايته الامر ان لا يكون معدومين وان لا يلزم منه ان يكونا معدومين ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الاصل والفرع بما ذكرت وليز ذلك لكن لا نم ان المراد من الشئ المذكور في تفسيرهما الوارد المقرر هو ما يشمل المعدوم بل يجوز ان يكون المراد منه معناه اللغوي وهو ما هو اعم من ان يعلم او يخبر عنه كما صرح به سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم اجماعا وهي الثالث بان المراد من احد حكم الفرع



من الاصل ملو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع اذ الاخر في مثل هذه المواضع لا يتصور الا بهذا
الطريق ومنهم من هذا المعنى من هذا التركيب كل احد كان من متوليهم ضربته ضرب زيد فلانه
ان المراد منه ضربته مثل ضربه جان فعل فعل هذا مستفاد التعريف بالقياس الذي سيجيء لغتا
قياس العكس اذ فيه اثبات نقيض الاصل لافتراقهما في علة الحكم كما لو لم يكن الصوم شرطا
لصحة الاعتكاف لما كان شرطا له بالنذر وقياسا على الصلوة فالاصل هو الصلوة والحكم هو
كونها شرطا في الاعتكاف وعلة الحكم كما ثبت في الفرع الذي هو الصوم بل ثبت فرضيته المعلوم
في كون الصلوة غير شرط في الاعتكاف لكونها غير شرط بالنذر وعلة العلة غير حاصلة في الصوم
لانها شرط بالنذر وقد علمت ان الحقيقة فيكل بالتلازم واستثناء النقيض للازم لانتاج نقيض الملزوم
والقياس لاثبات الشرطية وعلوان ما لا تكون شرطا في نفسه لم يصير شرطا له بالنذر كالصلوة
وعلة قياس الطرد لا يبقى من العكس الى آخر الفاصل السرخسي والحق ان القياس هو ما علم احد
المحسنين الاخرة علة حكم اذ تشبهه احد الحكم قياسا بعيد جدا لان الحكم انما يوجد من ليله
بالاستدلال المتاخر عن الدليل والدليل هنا ليس الا القياس فكيف يقال ان الاخر المتاخر
بالذات عن القياس مرتبين ملزمين القياس علة وليس ممكنا ان يجاب عنه بان لا نم ان الدليل
هنا ليس الا القياس بل الدليل الذي اخذ منه حكم الفرع بالاستدلال (علوما حصل على اثبات
حكم المنصوص الاصل والقياس عبارة عن التنقيح فحصول في الفرع والدليل عليه قول الاصوليين
ان الحكم في المنصوص علته ثابت في الفرع الذي هو العلة والذي يبطل تعريف ان القياس حمل
القياس لكونه مأمورا به اعلم ان الاصوليين اختلفوا فيه على مذاهب فذهب بعضهم الى ان
القياس العقلي والشرعي وهذا أمر مذهب منكري النظر وذهب النظام والامامية والخوارج
الى جواز القياس العقلي ورد القياس الشرعي وهو الذي علته منصوصة وذهبت الحنابلة الا الامام
بالقياس الشرعي والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى جوازها وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف وهو الحق والدليل عليه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
العمل بالقياس الشرعي هو الاعتبار والاعتبار واجب عقلا والمختار جائز عقلا واجب نقلا لان العام
من العبور بمعنى الجاوزة فاعتبر والاعتبار اذا جاوزه والمعبر هو المتكلم به ان الاعتبار المامور به
ومنه تعبير الرويا والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون داخلا تحت الامر بحمل
لانم ان الاعتبار هو الجاوزة بل الاعتبار لغة هو الاستدلال لمن استعمل القياس معتبرا لحمل المتعارض
ثم الترجيح معنا لان الاعتبار اسبق الى الفهم سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن وجد هنا مانع
حمله على حقيقته لوكالة قوله فاعتبروا يا اولي الابصار بايديهم وايدي المؤمنين عقيب الاية بالبر قلنا
حمله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين احدهما انه تعالى اعتبر فاقتطع وتقليد الغير بنفسه لا جوز انها

ومانعها ان المجاوز حاصلة والاتعاظ وغيره فحمله حقيقة في الاتعاظ مستلزم الاشتراك والمجاز
وحمله حقيقة فيهما بدفعهما فكان اولى ولهذا استدل للاتعاظ واما قوله لانا نقول لانسلم
ان استعمال القياس انه معتبر ضوع اذ قد لا يطلق على معتبر الا شيا الغير بها نعم من قاس مع الاقتران
الاسي منع المانع والوكالة المذكورة انما جاءت لانه لا منع سنة بين خصوص الصورة والمذكور
قبلها فان من سال عن مسالة حاجب بما يتعاون تذكر وغيرها كان حسنا ولين سلمنا ان المراد
به الاتعاظ هنا لكنه مدلول عليه بوجه القياس دالة لان النظر والتامل فيما اصاب من المصائب
من التشابه باسباب معلمة عنهم لمكن عنها احترازا عن مثله من المجاز اد الاشتراك في العلة
توجب الاشتراك في المعلول لكن لما تامل موارد النصوص لاستفاد المنع الذي هو مناط الحكم
ما لا نص فيه بما فيه نص احترازا عن العمل بلا دليل بيانه ان الله تع ذكر مثلا كتم مثلا كتم العصير
سبب وهو اعتبار عظيم يمثله ترتب عليكم مثل ذلك لجزاء فاذا ادخل في ماء التعليل مع قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار رضية كلية وعلى ان كل من جعل
توجد اسبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب فاذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى هو معنى لفظ القياس لانه بالتعليل فيكون معلوما من حيث
اللغة فكون دالة فلا نسلم لانا سلمنا ذلك لكن لا يلزم الدور قال غير قبيل النصوص غير معلولة واستدل
لفظ المعلول وحمل العلة التي هي المصدر لانزم من نفيه منه عليل فالصواب ان يقال
ان هذا النص معلل او غير معلل والجواب انا نختار الشق الثاني قوله قلنا هذا غير معلوم قال
المجيب نقول رجل عليل ومعلوم ان المريض علة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الاصوليون في
النصوص المشتملة على الاحكام فقال بعضهم انها غير معلولة للابد ليل يحتج بانها النص حجة في العمل
به على موجب اللغة والعلة ما لابد لحمله النص لغة الا ترى انه اختص بالفقهاء دون اهل
اللغة وكان لا استعمال له منزلة ترك الحقيقة الى المجاز بلا دليل وقال بعضهم انها معلولة
الاصل لكن وصف لمكن التعليل به الا لمانع ان الدليل الذي جعله القياس حجة جعل النصوص
معلولة اذ القياس الا بعلم ولم نتصور التعليل لكل الاوصاف جمعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص
عليه فينسد باب القياس ج والنص لم يدل على التعيين ايضا فيكون كل وصف هذا المانع
كانه ذا لم سلم ان لمكان حجة بوجب العمل لكن خبر الاحاد لمانع وقوله ان في التعليل ترك
الحقيقة الى المجاز قلنا لا ثبات حكم الفرع فانا لم نترك الحقيقة في المنصوص عليه بعد التعليل فانه بالنص
كما كان قبل التعليل فلم يكن ترك الحقيقة وقالت الحنفية في معلوم ان الاصل لكن التعليل
لما كان في الوصف من الجهد لا لكل الاوصاف لما سبق وذكر الوصف مجهول فلا بد من دليل يميز

الوصف الذي حد عليه عن غيره وقد نقل نعم لا بد من دليل التعيين لكن يحتاج قبل ذلك
الى اقامة الدليل على كون النص معللا لان الحاكم ليس حكمه مقتصرا على موارده لان الاصل في
النصوص وان كان هذا التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر لان من النصوص ما لا تعلق له بالاتفاق
ويحتمل ان يكون هذا النص من تلك الجملة فلا يصح التمسك بهذا الاحتمال والالزام به على الغير
مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام لكن كون التعليل اصلا لا يسقط
بالاحتمال حتى جاز التعليل بالعلل المستنبطة قياسا لان الدليل عام كونه معللا وان لم يصح الالزام به
على الغير بمنزلة استصحاب الحال فان حجة المفقود للكل ثابتة بطريق الاستصحاب حتى جعل حجة
لدفع الاستحقاق ح لا ورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرث المفقود
لاحتمال الموت وكذلك مستور الحال فانه اذا لحق الخضرة حريته لا يسقط حجة عليه باعتبار
ان الاصل الحرية لاحتمال زوالها بالعارض ولكن لا يسقط حرمته في حق الاحتمال [illegible]
جواز الاقتداء وجواز شهادتهما لان الاقتداء بالرسول جائز وصح الالزام به على الغير مع علمه بحقيقته
ببعض الافعال مع ان يجب ذلك الاحتمال في كل فعل فتوقف جواز الاقتداء على قيام الدليل
فنقيض لم يكن من ملة كذا لكن واجاب عنه بان الرسول ما بعث الا للاقتداء وانما الدليل قوله
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وعلة كونه مقتدى رسالته وايمانه ثابته سقطت حرمته
عالم منع عنه مانع ولم يرتفع العلل به بهذا الاحتمال كالاسقاط العلل بالعالم باحتمال خصوص فيه
كان اصله العموم حتى ما فيه لخبر بصورة فالاحتمال في نفس المجمل لان الغرض من التكلم الابتلاء
وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقوف على وجه الابتلاء فلا بد من قيام الدليل
على هذا النص معللا في الحال ليصح به الالزام على الغير مثال ما قلنا وعلى ان حكم الربا
ثابت في الوطب والقضيب بالنص وهو معلل عندنا بعلة الوزن والجنس والمانع منه كون
هذا النص معللا فلا يصح منا الاستدلال بان الاصابة في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة
الدليل على ان هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يقتضي التعيين باشتراط القبض لقوله
عليه السلام في هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يقتضي التعيين باشتراط القبض لقوله
عليه السلام في هذا النص معلول ودليله ان هذا النص يقتضي التعيين باشتراط القبض لقوله
الاسرى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن بيع الكالي بالكالي والتعيين الاخير وط
عندنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا الفضل مزية على النسيئة مرغوبا شرعا ولهذا لم يحت
فيه قوله ان كان لي مال عبيده حرا الم يكن له مال عن وله دينون على الناس ولم يحر احدا ركن التعيين
من الدين وقد بينا وجوب التعيين متعذرا اجماعا فان الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام
بالطعام مع اختلاف الجنس احمد اله لا يجوز بيع قفيز بقفيزين بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس
وان كان موصوفا لان يترك التعيين في المجلس وقوت الماء في البدكالوديعة حتى بقضي لم يتفق

ولم يقبض احدهما في المجلس واذا ثبت العدوى الى الفروع ست كونه معللا اذ العدوى يدور
التعليل وكون النص معللا على ما روا النسيئة دليل على كون معللا بما روا الفضل فيصح قولهم حرمة
الفضل بالوزن الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل نفسه عينه لاشتراكهما في الفضلية او
بغيرهن منه اما الربوا في النسيئة وهو سوء الحظ بعينها بشعيرتين فشبهة الفضل فيها قائمة
لاحتمال الفضل فثبت ما ذكرنا ان فقد الربوا معلوما اجماعا ما يتصل الانام ان المكيل اما ان يكون
من الصور ثابت بالعدد لا سوته فيها ما بالنص او الاجماع فلما علمه المنع لا يخلو اما ان
ثبت كونه معلوما لا فرق بعلم منه ان الباعث للشارع على وجوب التسوية لمن النسيئة لوجود علة ذلك
الحكم او بغير لمن بل الباعث لمعنى اعم منها فيكون ذلك المعنى علة النص معللا وايا كان
والمعنى علة يخرج الخبز موضوعا لاستكثار لان هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر فيلحق بها سائر
الاشربة المكرة لاشتراكها والعلة حتى حرم حلبها وكثرها وجب الحد بشرب القليل منها كالكثير
لكن لقول لا بد من اقامة الدليل على كون النص المحرم لها معللا حرمتها لبعض لصح تعليله بعد الدليل لدعله
من قبل الاجماع والنص على الدليل واما كونها غير معللة وهو قولهم حرمة الخمر تعبدا والسكر
مكمل شراب اذكرنا انها معللة بما ذكرنا فهي حرمة لعينها [illegible] واثبات الحرمة جواب عما قالوا حد
حكم الحرمة والحاقها من الخمر الى بعض الاشربة المكرة كالعدوى حكم التعيين في المثال المذكور الى الفروع
فيثبت بها ان النص المحرم الخمر معلول اذ لا عدوى بلا تعليل فما اثبات الحرمة والحاقها في بعض
الاشربة المكرة لنوع احتياط بالاتي بمثل شبهة من احرار الاحاد لا بطريق التعليل والتعدية بل
لكونه مستفادا من شروع في بيان ما به تعلم كون النص معللا اعلم ان كون النص معللا لا يخلو اما باجماع
الفايسين كما جاهم على ان قول الربوا معلوم او كما جاهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير
مثال الاول واعلة النص هي ما كشفت الدلالة عن كونه داعيا لواضع الخطاب الى وضعه
والمراد بالداعي ما يصح ان يكون باعثا للحكيم على الحكم لا ان الحكيم يفعل لاجل الغرض
كما قالت المعتزلة اذ لو فعل لاجل الغرض لكان مستكملا بالغير وهو محال ثم الباعث قد يكون
مصلحة محضة كما في الايمان والعبادات وقد يكون دفع مفسدة كما في الحدود والكفارات
وقد يكون جلب منفعة كما في المعاملات والعقوبات ثم المصلحة قد تكون دنيوية كما في
اكثر الاحكام وقد تكون اخروية كما في الايمان والعبادات وقد تكون لهما كما في القصاص
والحدود والكفارات ثم المصلحة الدنيوية قد تكون ضرورية كما في حد القتل والقطع
وقد تكون حاجية كما في القصاص والحدود والكفارات وقد تكون تحسينية كما في
الكفاءة في النكاح ثم المصلحة الاخروية قد تكون ضرورية كما في الايمان وقد تكون
حاجية كما في النوافل وقد تكون تحسينية كما في السنن والآداب ثم المصلحة الدنيوية
الضرورية قد تكون ضرورية للكل كما في القصاص وقد تكون ضرورية للبعض كما في
الجهاد ثم المصلحة الاخروية الضرورية قد تكون ضرورية للكل كما في الايمان وقد
تكون ضرورية للبعض كما في الجهاد ثم المصلحة الدنيوية الضرورية للكل قد تكون
ضرورية للكل في كل زمان كما في القصاص وقد تكون ضرورية للكل في بعض الزمان
كما في الجهاد ثم المصلحة الاخروية الضرورية للكل في كل زمان كما في الايمان
وقد تكون ضرورية للكل في بعض الزمان كما في الجهاد ثم المصلحة الدنيوية
الضرورية للكل في كل زمان كما في القصاص وقد تكون ضرورية للكل في بعض
الزمان كما في الجهاد ثم المصلحة الاخروية الضرورية للكل في كل زمان كما في
الايمان وقد تكون ضرورية للكل في بعض الزمان كما في الجهاد ثم المصلحة
الدنيوية الضرورية للكل في كل زمان كما في القصاص وقد تكون ضرورية للكل
في بعض الزمان كما في الجهاد ثم المصلحة الاخروية الضرورية للكل في كل
زمان كما في الايمان وقد تكون ضرورية للكل في بعض الزمان كما في الجهاد

وكذا على الأصح عند تركه التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يلحق قياس متروك التسمية عامدا على الآكل ناسيا حكم معدول به عن القياس لأن الفرق دون ذكر الافتقار وكذا افتقار الصوم مع الأكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس لأن الفرق دون ذكر لا تحقق الإثار الشرع بقوله صلى الله عليه وسلم فإنما أطعمك الله وسقاك بخلاف القياس لأن يكون مخصصا من قوله عليه السلام حما دخل كان نعم الشافعي إن الأكل جعل كلا أكل فلا يكون من مخصص العلة فلم يصح معدولا به عن الحكم وهو قوله عليه السلام ومعنى فساد الصوم جواب عما قال الكرخي ثم نقول هذا الشرط حديث عدينا بالقليل بقاء الصوم من الأكل والشرب ناسيا الوقاع ناسيا فاجاب بأن عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا نص بطريق التعليل بل ثبت حكمه بدلالة النص وبيانه أن الحكم الثابت بالنص يحمل إذا كان معلولا وكما لا يرى لا يمكن تعريفه بالقياس لكن إذا كان غير انحرافي لدى ورد هذا النص من النصوص وسيأتيه من كل وجه تعلم بعد أنها لا تفترق الا في وجود الاسم وبدلالة الحكم على مناط الحكم في الأصل فحيث ثبت الحكم فيها وبه بدلالة ذكر النص لا بالقياس لأن أحد المتساويين لا حكم ثبت للآخر ضرورة والا لا يكونا متساويين كالتوأمين هاته ملزم من ثبوت نسب أحدهما ثبوت نسب الآخر استواؤهما وذلك كالجماع مع الأكل والشرب فإنهما متساوية في حكم الصوم حيث وفاقا الآن قيام الصوم بذلك فيهما لو حولها تحت حطاب واحد وهو قوله لو تواقعا الصيام الليل أي الكف عن هذه الأشياء الثلاثة إذا ذكر قبل طلوع الأشياء قال المديع والآن بالخروج وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ثم أتموا الصيام إلى الليل وعلم انه لا اختصاص للأكل في هذا بل الوجه وجود ما يسبب النسيان بل الموجب ذلك وهو أن الناسي غير جان على الصوم حتى أضاف الله الفعل إلى نفسه والوقاع بخلافه كما ملخ الحكم الوارد إذا الكل لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم فذلك غير مانع وبهذا تبين أن الحكم بالدلالة لا يرى لأن النص الوارد في الوقاع وهو قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وغيرها من الأحاديث وردت عند وارد تولم في المخاصة وهو قوله عليه السلام من قاء أو ذرعه قيء فلا قضاء عليه وسلسل البول والجرح الذي لا يرقأ فكذا هذا قال والسادسة أي الشرط السادس أن تعدي في الشرع السابب بالنص بعينه حتى ان سقوط مثل حكم الأصل من غير تغيير الفرع عرف نظيره والغير فيه عما يدل الأصل المؤثر في التعدي وهذا الشرط واحد تسمية وجمله تفصيلا منها أن لكون الحكم المعلول في الأصل شرعيا لغويا وهو مذهب جمهور الحنفية وعن ابن سريج وجماعة من الشافعية أنهم قالوا الإثبات الأساس بالقياس الشرعي ثم ترتيب الأحكام عليها جائز متمسكين بأن اسم الخمر لما سمي الشدة المطربة وجودا وعدما لأن عصير العنب إذا غلى فإنه تحدث فيه شدة مطربة فحصل لها وجدا وزوالا لا يسمى خمرا وهو وان الخ مع الخ وجودا وعدما دليل على علية المدار للدائر فعلة التسمية خمرا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيقتضي علته

علته انه خمر والخمر حرام فكون النبيذ حراما وعلم الحمة بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ من العنب وكذا اسم الزنا على الوطئ المحرم واسم السارق للمباشر للأخذ خفية والجواب عنه معلوم قلنا بم أن الدوران يفيد ظن العلية ان ما جعلها الخ جعلته علة لا ترتب عنده الحكم إلا وهو الأمر ان قال اعتقد علة لما له واله وعند آخرا سود لا يعني شكه استدلالا بالمفهوم من كون كلما هو الله لكن دون شكب العبرات محلا إذا القياس على علة الاقتدار يكون لغوا الوجود الحكم في ذي محل ومتكرا في الجمهور أن العرب ان عرفا وضعا اسم الخمر خلافا لكرخي المتصرف الغير خاصة فدعوى وضع نفرة تفوق عليهم فلا يكون من لغتهم وان عرفتا ان وضعا والكل ما علم العقل واسم الخمر بالنسبة بتوفيق منهم لا يقتا سا وضعا وكذا في الفاعل والطلاق مشتق لكن من فاعل به المصدر وان سكتوا عن الأمر من ان الطلاق القرآن الخمر موضع للحكم المعتمد من العرف ولكنها عن النبيذ احتمال لزكون محققا به وهو الظاهر والا لم يكن البيان ما سا واحتمال لزا لكون كذلك فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بل لعنهم فلا أكف وجود ا وبنا على ما تصفون الاسم لغير ا وخصوصه بالجلد كما سموا الفرس ادم لسواده والزجاجة والخمر لمزاوله لمزاوله المائعات فيها ولا يسمون الثوب الأسود والبدني بذلك الاسم ولا يسمون الكوز والدن والحوض قارورة وان قرن في الماء وخصصوا بالمائع الذي الوضع الوضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ الخمر حينئذ الإطلاق حينئذ وقد ذكر ما ذكرنا ان كل ما ليس على قياس الفريق الذي عرف منهم بالموقيف او استقرا كلامهم لا سبيل الى اثباته قياسا وان التعليل لإثبات اسم الزنا للوطء الحرام بعلة واحدة لزنا وإثبات اسم الخمر السابر الاشربة تحريم شربها وإثبات اسم السارق للسارق تقطع يده لو خل لم تحرم الخمر السابر وهو حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد كما رئيسه الحكم باطل وكذا الاستدلال بما على استعمال لفظ الطلاق للمعتق بان قوله أنت حر استعاره لفظ العتق للطلاق جاز لكم بعضا قياس على جامع كون كل واحد منهما غير مانع للملك باطلا ما العلم لم يكن حكما شرعيا بطل ما العلم لم يكن حكما شرعيا بطل قياس اللغة على طريق الاستعارة بالقياس لجواز ان يعلل بعلة لا يعلم بها الواضع ولا يعلم بها احد الوجود ان الحكم الذي ان لفظ الطلاق كذا كان زوره الثاني ان التفتن بعض الشيء وقد حرمت بنفسه الشيء ما تولد ان الطلاق فيصح بنية بعضها حتى عليها باطل لا بالزنا وقوعا ما على طريق أهل الغرة ايهم على وضع المصدر للأمر وان لم أكن التعليل بشرعية الإطلاق ولكن قياسا على استنطاق في الكسر وجامعه ان كلا منهما الخ الواقع التكفير كما ذهب اليه الثاني باطل ذا لا يدخل للتكفير في غير معرفة تعين الاسم لغة فلا يكون المعلول حكما شرعيا ولما بطل ما يتوقف عليه الوجود ان نظني ما توقف عليه الوجود ان يعلل لإثبات اسم الإطعام المتملك لغة ما لم يكن تعليله بتعذر حكم شرعي الشرع على الاسم وهو وجوب التمليك الى الإطعام سماه على ما مر حتى لما كان المعلول حكما لغويا بل شرعيا لم يكن الإطعام الا اعلا الخلاف

الثابت للفرع نصا لعموا دلا فايده فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه لاثبات حكم مخالف للحكم
الثابت فيه فصا تكون باطلا لان كل تعليل يؤدي الى بعض حكم النص فهو باطل فهو باطل اجماعا
وفيه نظر لانا لا نسلم انه اذا كان موافقا له تكون لغوا بل يكون معاضدا له وتوكيدا الا ترى ان تعليل
الايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطاء المعقودة لانه تغليظ
الماخوذ فيه نص على وجه يوجب ابطاله وهو قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
وقتل النفس بغير حق الحديث ولا شتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل ولا التعليل في طعام الكفارات بالقياس على الكفارة لانه تغيير الماخوذ فيه نص معقول
بالتقييد فان النصوص الواردة في كفارات مثل قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام
ستين مسكينا فكفارة اطعام عشرة مساكين مطلقة غير مقيدة بالايمان والتعليل منتفي
باطلاقها الخروج من العهدة بعتاق الرقبة الكافرة وبإباحة اطعام المسلم لكن مقيدها
بالايمان والتعليل بالقياس يكون تغيير الموجبات بالرأي وهو غير جايز ولكنا لا نشترط
الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة لانه تعديه الماخوذ فيه نص على وجه يغير موجبه وهو قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فهو مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد
بمثله على الكتاب وهو حوله عليهم لما خذ هذه من اغنيايهم وردها الى فقرايهم وما ذكرنا من
منع قول المض وهو ان الكل يعد به الماخوذ نص مغيره مقتضاه والشرط الرابع الذي
حكم النص اي حكم النص المعلل بعد تعليل على ما كان قبل تعليله لان بغير حكم النص الى الرأي
في نفسه باطل سواء كان ذلك الفرع او في الاصل كما بينا فان قلت القياس لا يعدو ان يغير
حكم المنصوص او العموم فلو كان بعد التغيير ظاهرا لم يبطل القياس بالكلية قلنا
المراد ان لا تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من المخصوص الى العموم فانه من موارد
التعليل اذ لا فايده له الا تعميم الحكم والتحقيق التفصيل على ما بينا في عموم بلوى
خلاصة وذلك مثل قولهم ان في طعام الكفارة انه مشترط التمليك فيه قياسا على الكسوة
فانه تغيير لحكم النص بعينه لان الاطعام فعل يغير الممكن به طاعما لا ما لكا كما حققناه
واشتراط التمليك فيه تكون تغيير الحكم المنصوص عليه بالفرع وكذا قولنا في اليمين الشاهد
الفاسق مرة مع نفس الفاسق مرة دون اعتبار مرده العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد على طلق
العجز لا يقبل شهادته اعتبارا بساير الحرام المطلقة للشهادة كالزنا وشرب الخمر عن ما
وتقبل شهادته اذا تاب بعد الحد بناء على سايرا لكبايرا ذا تاب على اصلنا فيها فانه يجب
قبول شهادته فظهر ما ذكرنا ان قوله كسايرا لكبايرمقيس عليه فلساد هذا تعليل باطل لانه

لانه مغير حكم النص في المسلمين اما في مسئلة الرد بنفس القذف فلان النص وهو قوله تعالى
موجب تاجيرة الشهادة للتاجيد الى حين التوبة عن سائر الذنوب والتوبة تكفيه ثم اذا تاب غير مقبول
الرد بنفس القذف بدون مرور العجز بالتعليل بعدم العجز وجوب الجلد وردا الشهادة وعلى
تاييد القول والاقبال لم تهاون ابدا ولو قبلت شهادته بعد توبته لكان الرد وهو توبته القذف
الذي هو من الابد بعضه وبعض الكل لا يكون كلا فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم المنصوص
عليه ولما جاز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الاصل الفرع فكذا يجوز التعليل الذي يغلب
على وجه يغير حكم النص غير المنصوص اولى وقولهم من التاخير الى التعليل من التاخير الى اليوم
من الغد والنشر المرتب وقتل المحرم الصيد خطاء الى قتل العمد فلان في الاول الى السباع الى لا تؤكل لحمها
فقتل المحرم شيئا منها اتباعا للاصل عليه فلا يجب الجزاء لان اليوم انما استثنى الخمسي لان من طبعهن الايذاء
وهذا ما كان من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الحمى فلساد التعليل بالطل الاقوال
بالتعليل خلافا لهم لان هذا الاستثناء بالرسم الذي هو الاذاء خرج المستثنى من ان يكون مقصورا على المنصوص
الجلي الى الخفي هذا اذا شرط ما استفيد عنه بقوله بعينه ولا نقض نصه واذا خصصنا جواب
عما ذكرتم ان قصره اياكم غير تغيير حكم النص بالتعليل في مسايل منها ان نقل الرواية بالتعليل اكثر
وتخصيصه التعليل منه بالتعليل بالكيل ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بقوله تعالى
ومعناها وهو قولهم في خمس من الابل شاة وفي بعض شاة شاة وانتم غيرتم حكم هذا النص
بالتعليل بالمالية الداعية لخروج الفقراء للتعدية الى سايرالاموال وحق المستحق مراعي في جزء
ومعناها كان حقوق العباد ومنها انه ثبت بالنص حق الاخذ للسبعة من قولهم الى الصنوفات
للفقراء الوجود الاضافة اليهم بلام التمليك وانتم تجوزون الصرف الى بعض واحد بالتعليل بالحاجة
ثم هذا الحكم المنصوص عليه ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله وربك
فكبر وبقوله وهم فرحها التكبير وانتم بالتعليل باثنا وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا
الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير ومنها ان الشرع علق الكفارة
بالرقبة بكل ما يجوز به الاضحية والتم غيرتم ذلك بالتعليل حيث علقتم الكفارة والوجوب بها
بدونه ومنها انه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله وثيابك فطهر
حكم التعبر بالتعليل بكونه مزيلا لها وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سايرالمايعات
من الخل وغيره فاجاب عن الاول بما مر فجزنا حكم التغير بالتعليل واما حققنا التقييد بالحالة
النص المصاحب للتعليل لانه وجد بيانه ان المتنجس في الحالة التاوي واستحال الى اوصاف

على ما هذا الاصل فيه لم يكون من جنس المستثنى منه وهو على عموم صوره وهي الاحوال وفي نسبة اختلاف الاحوال
مثل المساواة والمفاضلة والمجازفة الاولى الكثير البالغ مبلغ الكيل وقته المساواة فلا فائدة المانع تحقق عند
وجود المساوي وعند الكيل اذا اشرع في احد الكيل في المطعومات صيارا وهو ربا المساواة وسقط
اعتبار التساوي بالذات وعند الجفاف يزداد المالية مع المساوي الشرعي وجودا وعدما حتى لو كان
حال احد التمرين اكثر عددا وكان احدهما افضل وزنا وكان مساويا للاقل اللفت كيلا جاز
فبان ان المعتبر هو المالية في الكيل واما المفاضلة بزيادة حبة احد المساويين فلا تحقق الا
عند وجود المساوي وكذا المجازفة انما لم يكن في احدهما فضل على الآخر فالفضل المتحقق
الاولى المقدار فصار تقدير الحديث على هذا لا اسعروا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له
فيه فلا يكون مصدر الكلام مثناه للتقليل بل ليدل مقارن يتفق مواقع للتقليل لا بالتقليل يظهر
ان المراد بقوله ربا له النص المعنى اللغوي لا المعنى المصطلح الذي هو قسم العباده احاب عن الثاني بان
لانهم لم جواز الابداع في باب الزكوة ثبت بالتقليل بل ثبت بالنص لان الله وعد الرزق العباد بقوله
على الله رزقها وهو المخلص المعاد ومعلوم ان حاجات الفقير مختلفة فمنهم من اوجب ما لا سبيل في الاغنياء
لفقره وهو الشاء والابل والبقر ومنهم من اوجب ما لا سبيل في الاغنياء لغناه وهو الثياب والعقر
من الغنيمة ورد بعضها من مغانمهم وكان الامر بايجاز المواعيد المختلفة مع انها لا يحصل من تفرق كل كمي
منتصف الاذن بالاستيداء الضرورة بمنزلة السلطان تجيز او ليداء الجواز مختلفة نيابة مراعاة لاولاده
بايفاء كل كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد لكون اذنا له بالاستيداء الضرورة او يجوز ان
اودع عبد امنه رجل ثم قال له اخص دينوني من هذا العبد وعلمه دون مختلفة كان اذنا له بالبيع
ضرورة لانه اذا وجب بصرورة النص كان ثابت بالنص بمجاز معا للتقليل لا بالتقليل
اي اجتمع النص بالنص والتقليل واقترنا لان السعر يحصل بالتقليل وقوله لا يحتمل لسر جنبر الان بل هو صفة
للاول او الخبر قوله تحتمل الاذن قوله مع اختلاف المواعيد لان جوابع العباد مختلفة لاحتياج الصغاف الى
الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن وغير ذلك والتقاير ان يقول لانهم ان جميع مواعيد الفقراء
الاغنياء بل بعضها يحصل بكيهم وذكر ذلك لهم بعلمنا ذكر لكن انما يصح هذا ان لو كان المراد جنسا واحدا
كاذن عبد التاجر السلطان وليس الامر كذلك لما علمت ان امر الاغنياء بالوفاء الى الفقير من اجناس اموالهم المختلفة
كالذهب والفضة مثلا فيحصل الايفاء بدون الاستيداء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المعنى فيما
جميع جميع حوائجهم لحاله على الاغنياء واما الزكوة ولم يحمله على عمومه فصار كانه قال لهم ادفعوا
فقراءهم من مال الله الذي وجب عليكم وهو الزكوة فحصل بعض حوائجهم بالكسب قلنا قد ثبت
ذلك بعضهم زمانه بتعليم انواع الامراض المختلفة من الكسب او عدم حصولها بعض طرق الكسب لبعضهم

لعباده بهم لا تعالى انه مع انه مقتضى الجواز سواء علم على حاله الزكوة بلا امر الشرع لهم بتسليم الفقير هو من
الكفارات وصدقات النظر والعشور فانه لا يكفيه قبيل الاغنياء الوقوع معصوم حوائجهم من مال الزكوة
فلا يلزم منه جواز الاستيداء الا فانتو لعدة امور سبعة بالعوارض مرارا للانتفع حرب كي سنن للفصل
فيه ورد لا يكون في بلدة ارض فشربه وبالا لانتفع اسباب الكفارات والنذور ونحوها لكن اجاب بالكفارة
جبرا من وجب عليه بل على مانع به وكذا احد قوله النظر فلا يحصل به الجواز لما عرف سبيل
النفس وما الزكوة جاء اصلح الادلة في بلد من بلاد الاسلام عزا منيا، يجب عليهم الزكوة وهو فقير
من ارباب الاموال الجبر اصطلح على الاغنياء والمواعيد التي من حقها ان يجر الاحالة بهذا اخ بالجواب عن
الاعتراض الثاني لا نسلم ان الزكوة من الاموال الباطنة جبرا بما ان قولنا لا يحتمل مع اختلاف المواعيد
فاسد على محمد الا التقرير ايضا ثبت الاذن بالاستيداء بنفوت دليل
حكم شرعي جواب اشكال وهو ان مقال جواز الاستيداء مع ثبت بالنص فما فايده التعليل اجاب
بان التعليل لحكم شرعي وهو صلاحية المحل المنصوص عليه وهو ان الفقير هو المقصود بالحكم فلو
كون انه صالحة للتعليل لم يحصل ان يصير حينئذ للفقير فرصة حالة البقاء وهو حين يحتاج الاغنياء
فان قلت حكم المنصوص ثابت بالنص وهذه الصلاحية لغا وكانت ثابتة فما فايدة ملاحظتها
بان ما هملنا ثبات تلك الصلاحية الثابتة لها لكن لاثبات صلاحية جديدة ثبت بالنص وذكر لا لبيان
لما جرى الله عليه جواز الزكوة وليكن فيه نوع حرج عند ابتداء الصغر الذي هو عند ابي السلام لعلوم ان الله
هو تنزيل التوبة عن عباده وبابة الصدقات من ذا الذي يوضع الله قرضا حسنا وقال هو الصدوق بشيء
كذ الرحمن قبيل لرقوع كل الفقير لصيرورته قرضه مطرح قال الله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والمراد احرمت عليهم بها شر جاء باية بها شر ان الله حرم عليكم على الناس فحذف به انما وحينئذ
فالله لما امر بالصرف الى الفقير فقد اذن في صلاحية جديده ضرورة حاجة الفقراء كالى البيته على اهله
للتناول عند الضرورة بعد ما ضرت صلاحيتها بالموت والمراد الاهل للعدم الحاجة وهذه الصلاحية
انما ثبت بالشرع اذ لم تكن هذه الصلاحية قبل شرعنا بل الحكم في شرائع من قبلنا انها كانت ثبوت النار
من السماء فعرف المتقبل منها فعرفنا ان حكم النص ينتهي لبعد ما وجب انتهاء صلاحيتها للضرورة
الى الفقير لم تحصل انها ما فعرفنا لا لاشكال ان هذه الصلاحية معلقة كون المحل ما استغنى الان
حاجة الفقير انما سقوط بالمقوم الاغنياء المقوم والاغنى كونه شاة عند تبين تلك الصلاحية الى الاشتراك
المقومة الاقتصر المقوم والاغنى كونه شاة عند تبين تلك الصلاحية الى الاشتراكها نعم هذا الحكم بناء حكم
الفرية المنصوص عليه محاله هذا غاية تقرير هذا الموضع لكن هنا اشكال وهو ان جواز الاسيوال
ان ثبت بالنص كون التعليل لغوا والى الامور التعليل اذا علم كم الفرع بالنص الفرع ثبت به

ثبت التغيير ولا مخلص عنه الا بان نلتزم ما اخترناه من المذهب وهو ان ورود النقض
ع الفرع لا منع التعليل اذا كان موافقا له والاول لم نقل من الراس ان التعليل
ليس للتدريه بل ليبان ان النص ليس مجرى على ظاهره كما ظنه المختصر قال وهو نظير ما
قلنا في هذا نظير جواب من علة التكبير انه لا تم ان حكم الشرع وجوب التكبير بعينه
عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله بكل عضو من البدن وهذا لان الصلوة
تعظيم الله بجميع الاعضاء الظاهره فخلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم كالقيام
للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة الاعضاء الظاهره فوجب
وكان المتحقق استعماله فيما يفعل به التعظيم ما هو فيه ومحض عبادة الله وهو الشرع التكبير
لانه تصلح آلة لجعل فعل اللسان تعظيما لا انه هو المتحقق بعينه ثم تبيح التعليل لهذه
هذه الصلاحية في سائر الاسماء وانما هو غيره مقامه كان تعيين الخبز قوله وليستعمل فلانة
احجار غير مقصود لذاته بل لكونه آلة للتطهير فحقوم مقامه المرحيث فعل علة والا يلزم
علينا الاذان حيث لا سادي للغه اخرى ولا يقال آخر لان الركن منه ليس عمل اللسان بالثناء
عليه الله وانما لو تكلم به واخفاه لم يجز وان كان الثناء حاصلا بل الواجب اعلام الناس
فلا يحصل المقصود عند ابو حنيفه انه يجوز ذكر ايضا والاظهر وجواب
عن الاشكال الخامس اي لانا ان الكفارة متعلقه بالوقاع بل بالافطار لانه حينئذ على المفهوم
ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والوقاع صالح للفطر والاكل والشرب فيكون كما
يكونها آلة للفطر معها الكفارة بها كالجب بالوقاع والواجب ازالة النجاسة
جواب عن الاعتراض السادس وتقريره انا لانم ان الواجب استعمال الماء لعينه بل الواجب
ازالة النجاسة عن الثوب ليصلي لكون مستعملا بها حال اداة الصلوة والماء آلة صالحة للازالة
فان من الثوب النجس اوقطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا لعينه لم سقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي
لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم لعدم تجسه حالة الاستعمال وانما اختلفا بالنجاسة اذا لو حكم بحكم
باولوية الملاقاة لم يحصل الا بازالة اصلا وليبقى الثوب فيه ابدا كالوازلها ما لو ل فالحكم في مثل
الحال لعدم تجسه حكم شرعي فتح عدم هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما سقط بالعفو
فتعذر حكم النفس كالكان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كالكان قبله من غير تغيير والالزم
الحدث وجوده وهو انه لما جاز ازالة النجاسة الحقيقيه الحاق غير الماء به بعلة الازالة فلجز الخاسة

في النجاسة الحكميه الالحاق لهذه العلة ايضا وقد الزمتم ذلك فنكون مناقضة منكم
اجاب عنه بانه لا يلزم علينا ذلك لان الحدث امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول
المعنى بطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل الماء في الانا
لا يسود عند استعمال الماء الذي توجد فيه طهارة ضرورة التطهير اذا الوضوء مطهر لو تكلم
يريد ليطهرهم والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس والمحل الذي ليس بنجس ورد الحالية فانا فانكر
ذلك دليل يثبته عند استعمال سائر المايعات لانا قيسا لعدم تشرط الاذالة لانها مايعات
ليس بتطهير نظرا الان الماء يوجد مباحا وملاسرهم مع نجسه ورد الحالية عند الاستعمال خرج عليها
سائر المايعات فاصول الاوجه ما حاني القاله فيلحقنا الخرج عنه استعمال للزوم نجسه
ورد الحالية فلا يلزم ثبوت الحدث عند استعمال ما الاخرج فيه محل بوته عند استعمال ما فيه
خرج الالزام انه يلحق هذا استعمال سائر المايعات خرج لانه قد عرض عدم ذلك لانا نقول الحق
سائر المايعات بالماء الوجب عليه استعمال البدل عند فقدان الماء وليظهر الصبر الالتزم خرج يلزم
الاستعمال رضي اولا وجه من الخرج مالا يخفى والاعتراض عليه انه اذا ثبت الحدث الاصغر
استعمال الماء ينبغي ان لجوز اهلية بدون استعمال الماء وذلك خلاف الاجماع فاجاب عنه بان
ما لا ذكر موجود المانع من اداء الصلوة في المحل ما نه ثابت اجماعا ولكن نقول انه لا يصح نفس
ما لا استعمال المايع لان الاذالة بالماء ثبت غير معقول فيما وراءه وتعدت فوجب المنع
عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت وجب استعمال المايع واذا لم يثبت وجب بقاء
طهارة توقت الطهارية على الازالة وكان استعمال وهم الاستعمال سواء في عدم زوال الحدث
عرف بالتأمل والجواب عنه ان مراده بقوله ثبت الحدث شرعا غير معقول عدم استعمال
الماء اي عند الامر باستعمال والاخلال عنه فقد الماء الى صلوة كانت فالطريق استعمال الماء وثبت
الحدث فلا يحل على اداء الصلوة وبعد نظر لانه انما امر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل بقي
الزوال سائر المايعات كالخبث والالزم من عدم علة الجواب انا الوضوء الماء كان تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى بقي لم تشرط النية لتحقق التعبد كما في التيمم اجاب بان ما لا يعقل معناه في المحل
وصلاحيته بالنجاسة عند الامر باستعمال الماء فاما الذي يعقل معناه فلا اذا استعمال في المحل
معقول لانه مطهر بطبعه لانه خلق كذلك ومطهر على الاطلاق بالنص قال الله وانزلنا من السماء
ماء طهورا والنية تعرض شرائط العمل فاذا كان الماء مطهرا بطبعه اجزا بنفس كونه مطهرا في الحالين
اجاب اشتراط النية وعدمه في المحلين اي محل الحدث والخبث لانه لما كان التطهير ذاتيا للماء كان
له اختصاص بمحله دون محل وبالحال دون حالة اولان النص سماه طهورا مطلقا فلو قلنا انه
طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييدا للاطلاق وهو نسخ فلا يثبت الا بمثل ما يثبت القرآن

والشرع انما كساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية
فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية ايضا قلت وفيه نظر لانه لو اريد انه مطهر بطبعه للخبث
فمسلم اما كونه مطهرا للحدث بطبعه فممنوع   وبهذا تبين متصل بقوله بعد الوقوع لله بابتداء
اليد وجواب عن الاعتراض الثالث وتقريره انه لما ثبت ان الزكوة حق الله على الخلوص وانما تنتقل للملك
منها للفقير في حالة البقاء كان اللام في قوله تعالى انما الصدقات لام العاقبة كما في قوله فالتقطه آل فرعون
ليكون عدوا وحزنا اي يصير لهم بعاقبته فلا يكون اللام فيه للتمليك فيسقط الاعتراض المبني عليه اولانه
اوجب الصرف اليهم يعني سلمنا ان اللام للتمليك الا ان الله اثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة حيث
قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك بعد الاداء الى الله
اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله بقبض الفقير نيابة عنه تعالى فلا يكون ملكا للفقير
قبل القبض حتى يجب الصرف الى الجميع بل يصير ملكا لهم بعد القبض فتكون الآية على هذا التحقيق
لبيان انهم مصارف للزكوة باعتبار الحاجة لا انهم مستحقون لما ورد (عليه السياق ومنهم من يلمزك
في الصدقات لانه سيق الآية للرد على المزعم فعلم انهم مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء المذكورة
في النص اسباب الحاجة وهي الفقر والمسكنة ونحوهما وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة القبلة للصلوة وصار
كل صنف منهم بمنزلة الجزء من الكعبة في حق الصلوة لشمول المعنى الواحد على جميعهم وهو الاستحقاق وقال
واما ركنه اعلم ان ركن الشيء جانبه الاقوى لغة قال ابو طاعم او آوي الى ركن شديد وفي الاصطلاح ركن
الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم اذ قوام الشيء بركنه لا من القيام والا يلزم ان يكون الفاعل ركنا
للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وانه باطل بالاتفاق ولما لم يكن للقياس تقوم الا بالمعنى الذي هو
مناط الحكم كان ذلك ركنا له وانما سماه علما لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ما ثابتا به والحكم في المنصوص عليه
ثابت بالنص دون العلة عند المتقين كاصحاب مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين وان كان الصحيح
ما ذهب اليه جمهور الاصوليين منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع مضاف الى العلة اذ المراد
من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت اجماعا ولانهم يشترطون
فيها التاثير وذلك مما ينادي بانه ليس المراد منها الامارة المجردة ولما ذكرنا في باب اسماء الشرائع
واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل
من وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه
المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليه النص الوارد في الاصل اما بصيغة او بغير
صيغة كما في المشكلات عن مو ... مما اشتمل عليه مع شرط ان يكون ذلك
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ... الصحيح ... وحكمه

وحكمه راجع الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه او الى النص يعني المنصوص عليه وفي بوجوده راجع
الى الموصول والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للاصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع
وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة ولقائل ان يقول لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا
لا تقوم له بدون الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه فالعلة ركن القياس لا ان ركن القياس
هذه العلة فقوله ركن القياس ما جعل علما غير صحيح والجواب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس
اربعة لكن المص انما اعتبر العلة في ركنية القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا تتصور وجودها الا
بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر او لانها هي المؤثرة
في الحكم دون ما سواها لان الابحاث الآتية مبنية عليها فجعل كأنها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير
بعيد عن الصواب   وجائز ان يكون وصفا لازما يعني المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز
ان يكون وصفا لازما للاصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة الزكوة في المضروب عنه ناح اوجبنا
الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه فان الذهب والفضة خلقا ثمنين للاشياء لا ينفك
عنهما هذا الوصف اصلا وجعلهما ان معنى علة للربوا في الفقير او امرا عارضا منفكا عنه مثل تعليلنا
الربوا بالكيل فانه وصف عارض للحنطة والشعير لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن
والاوقات فيجوز ان يباع وزنا وكذا مفرد اي يجوز ان يكون صفة واحدة ويجوز ان يكون عددا اي
مركبا من اوصاف يكون كل واحد منها جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية
من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل
محتجين بان العلية صفة زائدة عليه لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وح ان قامت تلك العلية
لكل جزء منها لزم كون كل جزء علة وقيام العرض الواحد في محال كثيرة وان قام بكل جزء منها
انقسمت العلة فيكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف
علة هو ان الشرع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس تلك صفة لها
فضلا عن كونها صفة زائدة ولو سلم انها صفة لكنها ليست صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور ومثالها
تعليلنا ربوا الفضل بالقدر والجنس وربوا النسيئة باحدهما قال وقد يكون في النص يعني يجوز ان يكون
ذلك المعنى مذكورا في النص كالتعليل بالنجاسة او الدم والطوف في قوله انه دم عرق انفجر انها من الطوافين
والطوافات عليكم ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص وصيغته ولكنه يلزم ان يكون من ضروراته
فان رخصة السلم في قوله ورخص في السلم معلول باعدام العاقد اي بفقره وافلاسه وليس ذلك مذكورا
في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه من ضروراته لان العقد تقتضي عاقدا والاعدام صفته
فيكون بمنزلة الثابت بالنص فكذا فساد بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع ولا ذكر له
في النص لكنه صفة البائع وهو ثابت في النص ضرورة ان البيع لا يتقرر بدون البائع فان قلت التمثيل

بالعلم فلنا باطل لان العلم لا يعلل عندنا للتعذر اذ التعليل لا يرتبط لا مناقشة في المثال المذكور
فيكون ممثلا به على ما مر لانه في حالة تعليله لتعذر حكمه الى العلم الحادث
حكما اي يجوز لم يكون ما جعل علما على حكم النص حكما شرعيا خلافا لبعضهم كما مر في
ايراد يكون محلا لمثبت دينا فعقيبته اما كان جزيه فقالت نعم قال رجم فرجين العدد احق
على جواز الاداء الثابت بكونه دينا وحكم شرعي قالت نعم قال رجم فرجين العدد احق
بالوجوب وهو حكم شرعي فالنبي عم جعل حكم شرعيا على حكم شرعي وهو الوجوب وذلك
يدل على ان الوصف علة اعلم انه لا خلاف ان جميع الاوصاف لا تصلح علة ادلا بوجد الا
في المنصوص عليه فنودي الى سائر اقسام القياس ولا يجوز لم يكون كل واحد منها علة او الا
للتعليل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل لما فيه من رفع الابتلاء والاختلاف
ايضا ان العلة مثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع كما ذكرنا اختلفوا واما بالدلالة كون
الوصف علة بغير النص والاجماع فقد اختلفوا فيه منع قوم وقالوا لا يكون
الوصف موجودا الا ظرف وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ليكون علة
حتى يعمل بمثابة وتاثيره حتى يتوقف على ذلك الوصف يتوقف ذلك الحكم لم خرج بمسائل النقض عن
ما ثار الحلة مانع لا سبب العطرد فيلحقه ولا زال الحاسة ممكن لا يعلن شهادة على مطرد
لا نقض عليها قالوا لان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها خلافا للمعتزلة
فلا حاجة بها الى معنى معقول يضاف وجود ذلك الى السبر والمناسبة للتوصل الى معرفة العلل
علل الشرع امارات لغة انما غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة للحكم والعلل عقلا
الاجماع على الفرق بين العلامة والعلة كالعلل لحدثه وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الاول العدم
عند العدم مع جعل علة ثانية الطرد مع العكس وهو المختار بالبرهان دليل صحة العلة دون مجرد الاطراد
ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا فلا يدل لمجرده على العلية بل البرهان يعلم على الظن
علية المدار على الدائر والطرد كاف في الاحكام وزاد بعضهم على البرهان ان يسلم العكس في الجملة
او جار وجود الوصف وعدمه والحكم للنص لعلم ان الحكم لوجود فلم لا تصور ثبوته بحتمل بانه الوجود
فلن وجوب الوضوء فهو اريب عليه القيام الى الصلاة وما علقت بالشرط الحكم معه وجودا
وعدما حتى يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام والمفروض
عليه الوجوب عند القيام الى الصلوة فانتفى تعلم في الحالين لا حكم له ما ولان احمد العقيقة
من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة الا ان يعلل وذلك صلاحه ومناسبته للحكم

للحكم المنوط به بواسطة ملاءمته للعقل المنقول عن البرهم وعن السلف بان لا يكون
ذلك الوصف باسما عنه كجعل الحفظ وعلة لوجوب التوبة والعبادة مناطا للتوبة فانها
ليتوا العقلون ناوصاف ملابسة للاحكام غير بائنة عنها وانما شرط الملاءمة لان الاصل
شاهده والوصف المستنبط شاهد ته والشهادة محققة بلفظها وهو اشهد تتبع اي يطلب
القبول والاقبلا فكرا القياس اذا ان يوصف منقول عن السلف يجب القبول اذا ان
يغيره منظران كان في معناه يجب العمل به والا فلا لم تعلا انه يظهر اثره في تحسين الحكم
المعلل بالنفي والاجماع لان حاصل الاثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين
حتة وما لا يحس قط يطرس معرفة الاستدلال بآثاره التي تظهر موضوع من المواضع الاربعة
انا نتوصل الى معرفة الصانع بآثار صنعه والى معرفة علم الله ان علمه وصدقه يظهر
اثره منه ثم منعه عن تعاطي محظور دينه فنستدل به لكن على كونه مما ناعن الكذب في
شهادته لكن لم يجز العمل به مثل الملابسة لان كون الوصف مناسبا امر شرعي فلا بد لم يكون
موافقا لما نقل عن الوزن عرفوا حكام الشرع بسبابه وجوز بعضها لكن لا يجب العمل به
الا بعد العدالة كما ان عامة المتاخرين الحاجز العمل بشهادة قبل ظهور عدالة الرجع
لوقوع القاطع بشهادة بعد وبعد ظهور عدالة يجب العمل بشهادة فكذلك الوصف يجوز
العمل به اذا كان مليما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملابسا لا يكون
علة لانه لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملابسة فلا يامن
العدالة وقال بعض اصحاب ان قول علي ان فعيه الحاجز العمل بشرط الملاءمة
والعدالة ومن تفسير الملاءمة لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة فقال بعضهم عدالة الوصف
كحيلا اي موقعا في القلب حيا ذا تصوره والقبول للاثر الذي تطمئن النفس ليعمل به الحس
ما معقولا فكان طريق الوقوف عليه حكم القلب لانه المعتبر عند انقطاع الادلة الحسية كما
لو اشتبهت القبلة ولم يسق عليها دليل محسوس يجب العمل بما وقع في قلبه انه جهة القبلة
ثم بعد الاخلاء عرض الوصف على الاصول فطريق الاحتياط بالطريق الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة وعند خلوها يصح العمل به فيدل العرض لانه بها وهذا لا
يكون محيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء بل عدالة بالعرض على الاصول فان يقابل
بعد اعين الشرع فان طابقها وسلم عن المناقض والمعارض عملا كان الناظر
عرض على المركس فاه لم خرجه فيجب العمل بشهادته والا خلا واذني ذلك اصلان اذا انا ه

في البدل نص في الاصل اذا البدل انما يجب عند عدم الاصل ما يجب به الاصل فعلم
ما ذكرنا ان شرطية الحدث او عليته انما ثبت بدلالة النص لا بالتعليل
الذي يتمسك به في الاقسام الثلاثة انواع ووجه الحصر ان الوصف الصالح وهو المناسب
على العقول يلقبه بالقبول اما ان ظهر اثره بالنص او بالاجماع اولا واولا والقسم الثاني
اما ان ظهر الغاؤه اولا واولا والتعليل بالاول باطل اتفاقا والثاني جائز مع ضعف وهو
الذي سماه المناسب وجعله النوع الثالث والقسم الاول اما ان ظهر اثر عين ذلك
الوصف بعين ذلك الحكم المدعى بعينه وهذا هو النوع الاول او ظهر اثر عين ذلك الوصف
بجنس ذلك الحكم المدعى بعينه وهذا هو النوع الثاني والمراد من العين هنا النوع ومن
الجنس الجنس القريب فلسنا نوفان اخران اعلمها المناسب احوطها ما ظهر بالنص او
الاجماع اعتبار جنس الوصف عين ذلك الحكم كما سنذكرا قتضاء الفصلوات المتكررة
الاغلاظ على تاثير جنسه وهو عدم الجنون والحيض ظهر عين هذا الحكم باعتبار هذا الحكم
بتاثير الفم الجرح فانه يجمعها وما بهما ما ظهر اعتبار جنسه بجنس ذلك الحكم مثاله قال
على كرم الله وجهه في الذي اذا شرب سكر واذا سكر هذى اجتنبوا الخمر فانها ام الخبائث
سطا على كتاب الله فانه اقام الشرب مقام القذف اقامه لسبب الشتم مقامه فيما يطلب
اقامة الخلوة بالمرأة الاجنبية مقام وطئها في الحرمة حال حلت لعلل تزوجن الزوجان
مردودين عند القايسين فلسنا نسلم الامر كذلك فقد ذكرنا في المحصول ان القايسين اجمعوا
على تحريم هذه الانواع الاربعة وكيف يختل الرد مع ان السلف قد اعتبروه وكما في الامثلة
التي ذكرناها وفي غيرها مما لا يخفى لا قائل بقول المقسم ما ظهر اثره مطلق محمول على ظهوره
اجتهادا وحينئذ وقع تداخل الانواع الاربعة لان حصر في الانواع الثلاثة بدليل منع حمله
على ذلك كقولنا في الشب الصغيرة انها صغيرة فينبغي الولاية عليها في النكاح قياسا
على البكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر بعين هذا الوصف وهو الصغر عين الحكم المدعى
بعينه وهو الولاية على النفس بالاجماع ولو قلنا هذا صغيرة فينبغي الولاية عليها
قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان في النوع الثاني لان الولاية على النفس حق الولاية
على المال لا عينه ولو قلنا الفاقة والحيرة مسقوط الجماعة عن سورها بعد الطوف
سقوط الجماعة بالنفس ولو قلنا ما في الفاقة والحيرة من سقوط حرج الجماعة على سقوط

سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايمانكم بعلة الطوف علينا كان من النوع الثاني لان
حرج الاستيذان جنس حرج الجماعة لا عينه وحكم النوع الاول ان لا يطلق بالفرق
لان غاية الامر ان نقول ان البدل ليس بعلة في الاصل حاذر ولكن العلة هنا كلم وهو جود في الفرع
وهذا لا يفيد بطلان علة الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الاصل لجواز ترادف العلل على
معلول واحد وهذا النوع من التعليل قريب من الاول لكم بل هنا عينا ادا بقي من الاصل النوع
مباينة الا ان يقدح المعلل فانه حينئذ تثبت تلك علة سقوط الجماعة في الفرع بالطوف
من الغارة باقي تامل ولهذا اقررته شكره الناس وكان هذا اقوى وجوه الاقيسة فعلم
التعارض محل سايرانواعها والفرع الثاني وهو ما ظهر تاثير جنس الحكم بطلان بالفرق بان تقول ان البدل
جنس والنفس سلم بمثل شريف علا بالنص من كون النفس شيئين ذكر بان المال ليس بمثل
كون موجبا تراخي الولاية على النفس وهذا النوع من المفارقة يسمى تراخي الولاية على الخيار الجنس
وجنس جزاء الصيد غير معهود فلا فارق المفارقة بين المحل والمحل كالنوع الاول بل الاولى
ما ذكر الوصف المشترك في حكم الاصل والثاني بيان وصف احترازي عن علة الاصل لا توجد
في الفرع والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الاصل على غيرانت بثبت زيادة ما ذكر في الفرع
بان تقول تعليق الحكم في الاصل على هذا الوصف تضمن مصالح ازيد من المصالح التي يتضمنها
التعليق في الفرع فالنوع الاول هو الفرق الصحيح كما بينا والثاني ليس بمفارقة حقيقة بل
هو من جملة المانع نعم ذكر الوصف مع اسناد المنع الى بيان وصف آخر علة على البدل غير
ذلك ان المعلل اذا ادعى مثلا ان العلة في الولاية على البكر الصغيرة على الصغر فعلى البدل
للمعارض ان العلة الصغر بدليل العلة البكارة على الصغر فعلى البدل
السند والنوع الثالث من انواع الفروق فاسد بطلان المانع من القول بموجبه بعد ذكر
الفرع مخصوصة احد الامرين وهو اما زيادة ما ذكره هذا الوصف على حكم الاصل او انتفاء وصف
آخر له في الاصل لكون الكل علة قامة في الاصل ولكون ذلك مستدرا في الفرع فلا يوجد علة
لانه لو انتفى اصلا لم ينعقد الحد الوصف علة اخر يقوم به العلة لانه خلاف المفروض فح يكون
هذا الوصف علة في الاصل بانفراده ولما ثبت انه علة في الاصل ثبت الحكم الحاصل بالعلة
في الاصل سلق زيادة المصالح لم يكن مانعا فانا نسلم كونه علة في الفرع ولا نسلم انتفاء علة في الاصل لما
لا تتناع التعليل بالعلة القاصرة عندنا فرع يكون مانعا في الفرع لتاثيره في الاصل فثبت الاخالة

الكفارة وانعقا والدا على ربه لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف بان كان
الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر بالعكس وكذا
يرجح العقل وان كان باطن فقوة (اثره على البصر وان كان ظاهرا مثاله من تلا آية السجدة
في صلوته وركع فاويا بسجدة التلاوة دون غيرها كركوع الصلوة او كركوع الصلوة اداء المتخلل
بينها فاصل وهو مقدار ثلاث آيات بحزنه عن السجدة فياسا وهو اخذ ما فيه الاحتمال
لا يجزيه وهو ظاهر (والا فمع وجوه العاس ان الركوع الخالي عن السجود قد يجزي اجزاها
وان ناب اي سجود الان الجزء وهو المسقط هو الوجه واطلاق اسم الشيء على اخر اذا كان بينهما
التشابه سببها والمشابهة بالمخضوع لله فانه به فيسقط الواجب عنه بالركوع فياسا على
سقوط بالسجود جامع الخضوع وهي كلام المعنى تتابع لا يخفى لانه يشعران جزاء الركوع ثبت بظاهر
النص وحكم لا يكون من باب القياس يتابع ولكن الوجه ما ذكرنا وتصحيح ان نقال المقتضى عليه بحذوف
والتعليل بالنص لبيان الجامع لا لثبوت الركوع به وان كان ظاهر قوله ورد به ياباه وقوله الاتحان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واسجدوا واقترب السجدة على من تلاها السجود على
من سمعها والركوع خلفه اي بمعنى حقيقة فلا تنادي السجود به لا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن سجود الصلوة فلان لا ينوب عن سجوده التلاوة اولى اذا المناسبة بينها اكثر لكونها
ركعة الصلوة وموجبي بحرمة واحدة وايضا لا تنادي سجود التلاوة بالركوع خارج الصلوة
مع انه هو مستحق بجهة اخرى فركوع الصلوة الذي هو مستحق بجهة اخرى اولى ان لا ينوب وقوله
ان مخالفة الركوع السجود دليلا انتظر دليل وان لا تنادي المامور به باتيان ما ليس فقسه واجب
القياس لان كل قياس مودي الى بعض حكم النص باطل لكن القياس هنا مع ملزا الا ولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن والاتحان متروك العمل لضعاده الباطن سانه ان السجود عند
التلاوة لم يجب قربه مقصودة اي لم يجب قربة لعينه حتى لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الظهار به
وانما المقصود اظهار التواضع عند سماع التلاوة مخالف للمكرمين وهو افية فيما مفعلون
كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة والركوع الصلوتي يصلح نواضعا كالسجود
فيكفي عند التلاوة خلافا لمن يجد الصلوة خانه مقصود بنفسه كالركوع بقوله اركعوا واسجدوا
وما يوجب احدهما عن الاخر خلافا لمن يجد الركوع خارج الصلوة خانه لس بعبادة فلا ينوب عن
سجدة التلاوة فعلم ان القياس له ضاد ظاهرا وباطنا والاتحان له وافق ظاهرا ووفق باطنا
وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا حاصل عرض عليه بانا لا نم ان السجود لا يلزم بالنذر كما
ذكر لكن الكلام في سجود التلاوة وهو ما يلزم بالنذر عند فقهاء الامام الزاهد مناجه القيم

التنبيه على صلوة الخلافي ان من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور وايضا لا يم
ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو
غاية التواضع والتذلل وايضا فرق بين سجود ومن سجود والصلوة وركوع بانه ان كان واجبا لغيرها
مقصودا للتعظيم عليه لس بفرق لكونه قربا مشتركا والجواب ان الاول ان الروايات
ناطقة به على ان قول ابن حنيفة فلا وجه له منه كلا منا سجود التلاوة وهو ما ملة بالنذر
قلنا بعد التسليم لس المنظور الى هذا الباب العمل المفيد بل المطلق من حيث هو نظر
فان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه مقدرة بنفسه كمطلق الصلوة الصوم
لم يجب بالنذر كمطلق الظهار يستدل به على ان الكفارة الظهار الواجب للصلوة غير مقصودة
لذاتها وهنا مطلق السجود لم يجب بالنذر سب ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا لنفسه
وهذا المطلوب والجواب عن الثاني ان الخصوصة المذكورة من مواضع السجدة هو قوله وهم لا يستكبرون
ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك لا يملون الليل والنهار
الى غير ذلك من المواضع والمعنى ان داخل الكلام ان ركوع الصلوة وسجوده ما هو داخل في الخبر
كما نطق به النص فالقول بانه لا يدخل بالبيع فاسد وبه يخلص سجود التلاوة مع ركوع الصلوة فانه لم يوجد
شيء منها في المبيع فلا يدخل بالبيع فاسد وهذا اقتر هذا الموضع وصار نظير من وجه اما الاول فلان اطلاق اسم الخير
عليه اما لجواز الاقتصاد ان مقام الاول مقام الثاني في حكم شرعي كالاسم للشجاع والجواد للسخي والركوع
قوله والركوع هو الركعتين هذا قد تقدم بان طريق الاستدلال غير طريق القياس لان الاول يشترط فيه قرنا
الدال بوقوعه على فعل صلاح والعدالة فاين احدهما من الاخر واما تحقق ثانيا خلافا لوجوه ان يكون طريق
الاستدلال طريق القياس لصحة ان سبب الركوع عند خارج الصلوة انبثت الخلاف فيه كالركوع
والسجود لان استدلال بالنص مطلق الركوع لا الركوع الذي هو عبادة وانما لنا فلان الحكم
الذي هو الحسن بالقياس الحسن وجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المحسن بالقياس
متلازمان فيه على ان الاتحان وجه الاتحان الخ من وجوه القياس على الامر بالعكس بيانه ان الاتحان
على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره وجوه القياس متوفرة عليها وعلى ان الركوع الخالي عن
السجود زيادة يجاز ا والا طلاق يطلق المجزئ عند العلماء وعلى ان تقليد المخصوص على ان تكلف الخلاف
فعلى هذا للامر بالسجود وذكر الركوع فيصلح لم يكون مقام السجود لا شك لزمكان
موضع على مقدمات اقل يكون اهل عقل اجلى عند العقل مما كان موضع على مقدمات اكثر والحاصل
العام احق عند العقل من الخاص اعم ايضا خلافا لم ان القياس يرجح على الاتحان مقدمة غير يلزم آخر
اعم القياس فصار المجموع راجحا على الاتحان والاول ان يعرض عن هذه التكلفات صفحا ويقال

ظاهر النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجود دل خبر ان المقصود مجرد المكبر مرة باظهار التواضع لله تع بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلوة يصلح للتواضع فضع فخاؤه كاداء التيمم في باب الزكوة وكذا الواو في رجلان او ثلاثة عين من يد رجل مثل كل واحد منهما الذي يلمس يد الميت بيمين له عليك وقيمته كذا واما اليمين على ما ادعاه على الاكحان مقتضى بانه مرهون عنده ما كانها ارتهنا جميعا لانه من جهل التاريخ صار كانها وقعتا معا في حالة واحدة وكانه رهنه منهما فاذا ادعى ملك المكرى انها ارتهنا جميعا لانه من رجل واما البينة فانه يجعل في الحكم كانه باع منهما جملة حتى تقع بينهما نصفين وفي القياس تتهاتر البينتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف لانه يدعي الشيوع وانه ينافي حجة الرهن وان كان لكل واحد منهما الكل يتصدق عن ذلك لان الكل لم يكن العين الواحد كله رهنا لهذا وكله رهنا لذاك في حالة واحدة وكذلك لواحد بعينه لعدم الاولوية فتعذر القضاء كما مكان يجب التوقف لابطال الشق الاخير لتفت المطلوب وقد اعلمك المصنف والتابيد الشق الثاني وقبول الناتم استحالة ذلك فانه اذا ارتهنا عينا واحد من رجل صح عقد رهن كل واحد منهما بتمامه فاجاب عنه صاحب الهداية بان العمل على هذا الوجه محل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كل واحد منهما اثبت بينة حقيقة ولكون وسيلة الى الاستيفاء وهذا اقتضاء ثبت جبرا لكن وسيلة الى الظفر وذا تاخير مشروط للظفر بقدوته احكامها لان الحكم فيما معدوم له على سنن القياس ومن ضرورة هذه القدوة ان لا تكون الحكم مدولا به عن القياس لما مر والجواب بتقدوته الحكم المشروع بالقياس للظفر لا بد وان اختلف بالاحسان لكنه قياس لكن حقيقة ضعيف بقدوته حكمه الاصلي لم الاختلاف ان الفرض اذا اختلف البابع والمشتري بمقدار الثمن هل ينفسخ البيع بنفس القضاء من غير ان يكون التقايل من المشتري فسخا لان البابع مدع زيادة الثمن وهو منكر والبينة مع جانب المنكر كما في سائر الخصومات وفي الاحكام اي القياس الخفي الذي يجب من البابع كاسكر وجب التسليم عليه بذلك بهذا انكار العرف الاضطراب عامل والاول لعرف سلعه الرابع ما ذكرنا من الانكار وهو جميعا

وهذا حكم اي حكم هذا الاحكام وهو التحالف لكونه قياسا خفيا مشروعا لي التوارثين على وارث البابع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع تحالفا كما اذا اختلف الورثان وكذا اذا اختلفا بعد الهلاك اي الهلاك المبيع اي الاجارة عن الاجارة عن المبيع عند قيام السلعة الا بالاثر هذا وان جنسه والي مؤسسه هو قوله اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ان خلاف القياس لان المشتري للعين

هذا انه لم يوجد الا في ست مسايل او سبع واما الاول وهو قولهم الاكحان لقوله اثره على القياس فالكثرين ان يجب والظاهرين ان فتح قال غم المحسن اعلم ان الاكحان ارجله انواع احدها المحسن بالقياس الخفي كالامر وثانيها المحسن بالاثر الذي النفوس مثل السلم فان ترك القياس بالاثر وهو قول الراوي وخفيه في السلم فاني فصل بلد الخصيص العام وهو قوله لا بيع ما ليس عندك لانه ترك القياس بوقلت سلما كون تخصيصا له لكنه ترك ذلك موجب قياس السلم على سايرالبياعات بهذا الاثر وثالثها المحسن بالاجماع مثل جواز الاستصناع فانه ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير والقياس ينافي جوازه لان بيع ما ليس عنده بيع المستقبل وبيع الشيء الحاضر بعد صفقة لكنهم استحسنوا ترك ذلك لاجماع الامة على جوازه لان بيع ما ليس عنده بيع المستقبل وبيع من غير نكير اذا الاجماع فوق القياس لان الاجماع عارضها عام وهو قولهم لا بيع سابر على الخصوص لانه عارض القياس لانا فقول قد مر الجواب عنه وراجعها المحسن بالضرورة ومثل ظهارة الجباض والاواني فالقياس الظاهر ما في ظهارة هذا بعد تنجسها لان خروج بعض الماء من الوعاء ترك العمل بوجب القياس للضرورة الموجود الذي ذكر لعامة الناس وللضرورة تاثير مشروط للجواز تقديره احكامها لان الحكم فيها معدول به عن سنن القياس ومن ضرورة هذه القدوة بان لا تكون الحكم مدولا به عن القياس لما مر والجواز بتقدوته الحكم المشروع بالقياس للجواز لا بد وان اختلف بالاحسان لكنه قياس لكن حقيقة ضعيف بقدوته حكمه الاصلي لم الاختلاف ان الفرض اذا اختلف البابع والمشتري بمقدار الثمن هل ينفسخ البيع بنفس القضاء من غير ان يكون التقايل من المشتري فسخا لان البابع مدع زيادة الثمن وهو منكر والبينة مع جانب المنكر كما في سائر الخصومات وفي الاحكام اي القياس الخفي الذي يجب من البابع كاسكر وجب التسليم عليه بذلك بهذا انكار العرف الاضطراب عامل والاول لعرف سلعه الرابع ما ذكرنا من الانكار وهو جميعا

وهذا حكم اي حكم هذا الاحكام وهو التحالف لكونه قياسا خفيا مشروعا لي التوارثين على وارث البابع والمشتري اذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع تحالفا كما اذا اختلف الورثان وكذا اذا اختلفا بعد الهلاك اي الهلاك المبيع اي الاجارة عن الاجارة عن المبيع عند قيام السلعة الا بالاثر هذا وان جنسه والي مؤسسه هو قوله اذا اختلف المتعاقدان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ان خلاف القياس لان المشتري للعين

على البايع شيئا اذا لم يسلم الله ولم يقع تعويته الى المشتري بعد فسخ المبيع والاجارة بعد
استيفاء المعقود عليه مما يملك لم يجز ان يحلف هذا الاثر عما حصل القبض بدليل قول البينة
على المدعي واليمين على من انكر ولقائل ان يقول اذا كان كذا لما وجد دعاء ظاهرا ذكر
لاسباب الابعد القبضة ان كان المراد ذكر العقد وفسخ فكذلك لانه لو لم يحل شيء ما بعد القبض لغا
قوله والسلعة قايمة او هلاكا المبيع قبل القبض توجب فسخ العقد فلا يتصور فيه الاختلاف
بخلاف الاختلاف الموجب للتحالف بعد تمام قيام المبيع فكون القبض بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف
لغوا فالاقرب ان الاختلاف ليس موجبا بخصوص العلل وعلى الشيخ ابو الحسن الكرخي اجراء تخصيص
العلة ورفع ان ذلك موجب عليها بان العلة مستدل بانها لم تكن معرفا لان العلة والاستحسان تخصيص
العلة لان مع تخصيص موجب العلة الحكم عن الوصف المدعا لم تزل بعض الصور لمانع والاستحسان هذا الصورة
فاحكم القياس اثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فاجاب القاضي ابو الاستحسان هذا الصورة
تخصيص العلة بان تكون العلة علة ونتخلف الحكم عنها لمانع بل الحكم انما ينعدم لعدم شرط من شروط الحكم
لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة لان دليل الاستحسان اذا كان فضلا على اعتبار
العلة القياس بمقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النقض وكذا ان كان اجماعا لانه يشمل الكتاب والسنة
والاجماع فكان اقوى من العلة والتخصيص في مقابلة القوي معدوم حكما وكذا ان كان في مقابلة الاجماع
الضرورة بالاجماع وكذا ان كان قياسا خفيا كونه اقوى من القياس الجلي والمرجوع في مقابلة الراجح بمنزلة
العدم ثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة
كما فيما حصل ان عدم المانع شرط العلة او شطرها فاذا ذكر كان تقرير اسائر العلل الموثرة اي مثل قولنا
في القياس مع الاستحسان من لم يزعم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة بعد اي سائر العلل الموثرة اذا اقول
هنا احكامها في بعض المواضع وبيان ذكر في الصايم النائم اذا خلق الله نفس صوم النوم
وركن الصوم وهو الامساك لوصول الاذى اليه فيه وهو الماء الى الجوف وهو مؤثر في بطلان الصوم ولكن
على الشارع خلق صومه لم نسلم مع خوات ركنه حقيقة عن احاد فخصيص العلة حالما سمع تاثير هذا التعليل
لعدم صحة لوجود غايته اثر تخرج عن فعله وهو لم يكون حاله وفعل الناس لما يثبت الشرع للحديث
منطوقه مع الجناية وصار فاعله عنزلة اي ساء قطلان لم لكن لكن اتلف حال الغير باذنه واذا لم يبق فعله
[illegible] الصوم هنا حكما وكذا [illegible] علة النقض لعدم قيام العلة الجزئي
عليه
ان السبب اما الحق فظاهر واما العقل فلان المنافاة من الاكل والكثرة ثابتة
عقلا وقد سبق ان العقل لم يقع احد المتنافيين وانتفى الآخر ضرورة واجاب عنه صاحب الكشف بما
للجمل الاكل بغير اكل حقيقة وممكن لما جعله سببا للنظر بنسبته الى صاحب الشرع المتعبد فلم يثبته
نظرا له بل جعل ان تعتبر الاكل موجودا ام لا والعاني مكابرة الحس والعقل والاول اعتراف بوجود علة الافطار

الافطار لقوله لعدم النظر ما دخل وعلة الحكم لمانع الاخر موجودا بين تخصيص العلة والنقض بغير التفصيل
وهو ان تقول كل موضع اسقط فيه بالاخر والاجماع والضرورة بعد ما ان الى مرتبا بتخصيص الايلزم
الفساد ويلزم التناقض بين قولك التخصيص باطل وقولكم شرط صحة التعليل ان لا يكون الاصل معدولا به
عن القياس لانه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كان يكون ذكر معدولا به عن القياس ولا يلزم
من وضع السلم ان الترخص انما تحقق عند تخلف الحكم عنها كمن يكون ذكر معدولا به عن القياس
بالقياس الخبي لا يصلا ولا التخصيص بالاستثناء ما ذكرنا من العذورات اما الثاني والثالثة فظاهر واما
الاول فلان ذكر ان لان توجه الاستحسان ظاهرا في مكان سواه الى تعادله لم يكن هذا متحققا حتى يتناقض الاقوال
ما تخلف لمانع بل العلة كانت تتبرء كما قلنا في سؤر سباع الطيران موجبا لان الاستحسان ظاهرا لسباع
ليست علة لجاسة سؤر سباع الوحش من الهوائم الوطوبة النجسة في الآنية الى سؤر بها وذكر العلة
غير موجود في سباع الطير فلم تتحقق سؤرها العدم علة ولذا الاقران الاستحسان بالقياس الخفي
معدول به عن القياس حاكما والحق جعل عدم علة ما الذي جعل عدم علة ما فانا لكم مع قيام العلة من
نفس او غيره على ما ذكر الدليل ليدل هم العلة وعلة الاجعل دليلا الخصوص دليل العموم
من نظر او غيره جعلتاه اصل هذا الفصل ما حفظ هذا الاصل واحكم فتح الباب من الاخطاء لان
منه فهما كثيرا ومخالفا كبيرا اما الاول فلانه علم ان بحث العلة لا يعدل الى النظر في المانع من الاخطاء
علم ليعلم العلة وعلم انه اذا اتفق عدم العلة وجود الحكم عنها فاذا من النظر الى الاوصاف المعتبرة
على ابطال او قولهم في تخصيص العلة ان جميع صور تخلف الحكم عنها فاذا من الصحابة ما من احاد فخصص العلة
المرجوة اجماعا ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعا علة لا لمانع يقدح في العلة لكن
اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع وهو الذي تخصيص العلة فقال القاضي ابو زيد والوالد الحكم حتى
ابو بكر الرازي والكرخي اصحابنا العراقيين جواز وهو مذهب مالك والحنابلة والكرخي المعتزلة
ان فعلي الله ذكر لا يجوز وهو اختيار المفيد والمرتضى وقول الاسلام وعمر الائمة الرحمي وهو الظاهر وهو قول
عدا حنفيين علة لا تنهم وهو اختيار المفيد والمرتضى وقول الاسلام وعمر الائمة الرحمي وهو الظاهر وهو قول
اذا ورد علة فصل لكون الجواب عنه فلا يلزم اثباته علة موجبة على كل الا ان فلا يلزم
مانع تخلف الحكم عنها باعتبار ذكر المانع وذكر الاثبات علة حتى كان العام مخصوص بعض ما تناوله
والدليل المسموع ذكر لانه بناء حجة فيما بقي فكذا هنا وهذا معنى قولهم اعتبار ما بقي
اللام النفي والجمع من الاعم الى زيادة قال ما قدم ان دلالة النفي لا تحتمل الخصوص فانا
نعم بحسب عموم العلة والعلة ما ثبت علية لا تحتمل الخصوص وهنا غلب الظن لتخصيص العلة
والفرق بين كلامه صعب قلت لا حاجة بين كلامه حتى تحتاج الى الترفق تفضلا من الصعوبة

بيانه ان المراد بالتخصيص هنا غير المراد به بالتخصيص اذا اريد به هنا افادة وقوع التفاوت
بين موجب العلة وموجب دليل اقوى منها ستركا العمل بها مع قيامها في تلك الصورة
وعملا بالاقوى منها ومثله جار في دلالة النص اجماعا الا يرى انه اذا وقع التعارض
بينها وبين عبارة النص ستركوا موجب الدلالة وعملوا بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك
الصورة واما المراد به هنا فهو بيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص وحكما
في دلالة النص وعبارته فقد سبق لنا ذكر ما حيث قال العلامة متى ثبت علة تختل
المخصوص اذا لخصوص لبيان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فما بعد الواو (فلا تكون علة
بل ركنا لموجبه حاكم ويتبقى على حكم الاصل من اجاز تخصيص العلة من يجاب قوله بتقسيم الموانع على
حتى تساوي موانع الحكم مطلقا لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن لان القسمين الاولين ليسا
من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء علته بدليل عبارة المصنف
التقسيم حيث قال بعد ذكر الموانع هذا باب لابد للفقيه منه فان الحكم يتم بهذه
الوجوه والعدم لعدم العلة وانتقاضها بغير العدم لمانع يمنع اصل انعقاد العلة والعلة كبيع
الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لانعدام محله وما
تمام انعقاد العلة كبيع عبد الغير فان اصل البيع ان الغير يمنع تمام الانعقاد
في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازته الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد
بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة واما قيد بقوله
في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وما منع ابتداء الحكم كخيار
الشرط حتى لو خرج المبيع الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه ان العقد
البيع في حقهما ثم انتقاض تمام الحكم دون اصله كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الحكم وما منع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه ما حتى كان له ولاية الفسخ
فالمبيع لم يتملكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الفسخ الى
اختلف مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما عرف وكان الحكم معلقا ان الشرط
يكون معدوما قبل وجوده وما خيار الرؤية فالبيع صدر مطلقا على الشرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلان بحصول
الحكم بتمامه لتمام الرضا لانه تعذر وجوه الرؤية لكن على تقدير العيب تضرر المشتري بتقدم
لعدم اللزوم لهذا قلنا ان المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض بخيار العيب

اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين رعاية لشرف الاستثناء ولكن النفي عام
لمحة ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقاء حجية ما بقي وعليه الى التخصيص على هذا الوجه
لا يكون في العقل ابدا اذ الالفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني وفيه نظر لما مر ان المراد التخصيص
منا غير ما هو المراد به ثمة ولا اشتراك بينهما لان الاول اسم والح لا يحتاج منا الى الاستعارة لان الصورة
موجوده ترجيح الصور مبقيا على عمومها كما كان قبل التخصيص لكن خلق الحكم عنها في صوره مثلا
مع قيامها مانع منع ما شرطها لامن وجودها وما لنا ان تخصيص العلة يودي الى تصويب كل مجتهد
لان صحة الاجتهاد انما ثبت بسنة من المنا قضه وضاده وخطاوه باتفاقه فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا دور علة النقض في علة ان يعول اسم حكم على قيد مانع اي في ذلك
اية تصويب كل مجتهد قولنا بالاصلح على الله اذ الاصلح في كل مجتهد لم يكن مصيبا والقول بالاصلح
باطل وما يودي اليه يكون باطلا ولقائل ان لقول التخصيص انما يودي الى التصويب ان لو قبل منه
مجرد قوله امتنع حكم علة لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا تثبت لكل مجتهد منه
ورود البعض على علته بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا تثبت لكل مجتهد منه
كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مع ان العلة بعينها موجودة فيها لمانع
علمه بعض ان العول علامة علة بغير ما كان في العدم العلة بغير ما كان في كل مجتهد اذا ورد
النقض يستدعي علة علة الصحة كل مجتهد مصيبا ولسنا نعني بوصف فيها الا وصفا نحكم عن
بجواز ابطال علة صالحا للطرق كما لمانع المعارضة وفاد الوضع والقلب وغيرها ولسنا نعني بالعلة
تصويب كل مجتهد لكن انا نلزم منه التصويب نمنع العلل الا حق الحكم الثابت عند الله كما روي عن الجبائي
انتقال كل مجتهد مصيبا الحق عند الله واحد وذلك لما يودي الى القول بالاصلح والا كان عندنا الالزام واردا
عليكم ايضا لانكم قايلون بالتصويب بهذا المعنى ولسنا نلزم منه التصويب حتى الحكم الفاصل لكن لا يلزم
منه القول بوجوب الاصلح على الله بل رعاية وقوع الاصلح والقول بوجوب الاصلح باطل بالوقوع مرتين
لاتفاق الفقهاء على ان افعال العباد واحكامه معلله برعاية مصالح العباد كما تنادي به تعليلاتهم في كتب
المعاملات والعقوبات والزواجر وما صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلم مبني
على ان افعال الله معلله برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا
للمعتزلة ثم خالد ويعتمد هذا الحق مولى ما له ابدا عن معلله بها على ما عند الانبياء لا عند الخلق
واظهار الحجة للتبليغ فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة ومال الامام مر المحصول احكام الله
مشروعة لاجل مصالح العباد لان ذلك يجب عليه بل فعله تعالى هذا الوجه تفضلا واحسانا

واحسانا عندنا غير ان الملة مصورة من اله علل يجب على الله ان يفعل لعباده مثله الاصلح
لم فقال رعاية للتكليف انه لا يجب ذلك على تقدير ان لا يكون في التكليف مفسدة اصلا
ان ذكر يجب عليه تعالى رعاية الوجه والشكل ان يكون الصبا ومصيبا اجتهد بثبت بكسبه نظره ونظره
معده والاخلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو الاصلح لدينه ودنياه والسر ان الاتيان بما يجانب
حقيه الله ووحدانيته وصفات كماله وغيرت جلاله مصيبون قطعا والشك لم ذكر في الكفر والسبب الاعتقاد نا
فان لزم من ذكر القول بوجوب الاصلح على الله كفهم احق الناس بالقول به على انكم ايضا لما
على خصمكم وان لم يلزم من ذكر القول به لا يلزم محذور انما يلزم تطهر الحق ومعلوم ان المسلم يجب
ليست مهمة مسئلة الاصلح فالفرق بين المتكلمين في تخريج هذا ساقط على ان توفيق هذا المقام واستيفاء ما له
والبحث التفصيلي فظنه التديد ما لرجوع الى المحق الاخرى فلا اخرى فلا اخرى وما حاكم فتعدده
حكم الفعل والدلائل فيه لما مر من اشتراط عدم النقوض الفرع وذا والعاضد لوروده والاجماع عليه
فيجب على طالب الرأي اشارة الى لم القياس من الادلة الطنيه وان كان وجوب العمل قطعيا
وقوله على احتمال الخطاء ابناء على ان المجتهد قطع ويصيب فلسنا ولا في ما يحمل التعبد على
الحكم الساقط لان حكم الخ الاثر الثابت فتكون عينه والتعبد من القياس فلا يكون حكم الله
الا نقل الضمير رجوع الى التعليل الذي دل عليه القياس ما هما العدد وكلام لازم الى تحريره
حكم لازم للتعليل حتى لو خلا التعليل عن التعبد كان باطلا وعند ان هي وجاعة منا هما بينهم
الشيخ ابو منصور التعليل صحيح بدون التعبد حتى جوزوا التعليل حرمة الربوا الى المتفرق بالتبيه وانا
قال حكم لازم التعليل ولم نقل القياس لذا خلا عن حكم القياس هو التعبد وان الخلاف
التعليل وعندان فعلى ان كانت العلة متعبدة سمي قياسا وان كانت قاصرة سمي تعليلا
مستغنيا فعلى قول لكون القياس احقوس من التعليل احتج ان فعلى بالمعنى المستنبط المخصوص
لما كان من جنس الحج الى متعلق بها الاحكام وجب لم تعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى
فرع او الاصل متعلق الحكم بر الحج من الكتاب والسنة فان الحكم ثبت به نصا كان كما هما
وهذا الان الدليل الذي دل على كون الوصف علة بالمناسبة والعدالة بان تؤدي الاحكام الوصوف
عليها لو صح الاستقبل بعد صباي لا توقف محلا كونه متعبدا بل التعبد به باعتبار عموم ما صح عدوم به
ما عبر خصوصه وان التعبد به توقف على صحة العلة اجاب فلو توقف صحة العلة عليها لدار الدور

اوضح

وايضا اعسروا العلة المستنبطة بالمنصوصة ووجه قولنا ان دليل الشرع لابد منه لوجب عليه
او لعلما او لوخلا عنه لكان عبثا وهذا الى التعليل بالرأي لا يوجب عملا بلا خلاف لكونه دليلا فيها
ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة
لان النص فوق التعليل اذ العقول عن انوى المجتهدين الى الاضحى مما ورده العقول والقايل بالعقول
هذا متفق بخبر المعقول الواحد الموافق للكتاب على ان الامة ان مطلق التعليل من ادلة الشرع
اعترضوا عليه بان حصر الفوايد وبناؤكم من العلم والعمل ممنوع اذ لها فوايد اخرى منها ما ذكره
المعلى ان التعليل بالا سعدى يعلم اختصاص حكم النص بعلة فلا تستغل المجتهد بالتعليل بعد ثبوته
ومنها معرفة الحكمة الميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة
اميل منها الى مجرد التحكم والجواب ان الاول بان هذا الاقتضاء يحصل بتركه التعليل اذا النص
بصيغته انما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط سواء علم العلة ام لا فاذا تركه التعليل بقي
مختصرا فلا فايدة في التعليل اذ على التعليل بالاستقرى لا يمنع التعليل ما تعدى كما يجوز
تعليل الاصل بعلتين متعددتين احديهما اكثر تعديا من الاخرى وهذا الان العلة الشرعية علامة
لا يمنع نصب علامتين على شئ واحد فيبطل هذه الفايدة والقايل ان يقول فايدة الاجوز على هذا
ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص واجيب عن الثاني بان الوقوف على
الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأي لا يوجب عملا فيبطل هذه الفايدة كذا قيل وفيه
نظر واما الجواب عن الدور والمعقول لا يجوز لم يقال بصحة العلية لا توقف على معرفة الحكم بل على
وجود ها في غير الاصل وح ينقطع الدور ولو سلم ذلك لكنه دور معه فلا يكون باطلا واما
الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو ان الدفع انما يتم عليها اذا عد ذلك عملا بالعلة بل الوقوف على الحكم كما
قال صاحب الكشف وفيه نظر والحق ان لم يقل بتعليل الدفع بعد اختصاص الحكم اذ لا يجوز للمجتهد
ان يعلله لعلة اخرى متعدية وأرى لم يعلة المخالف مبنى على الاختلاف في جواز التعليل لتقوية
الحكم الدفع فنقض من حرم ذلك حرم التعليل بالعلة القاصرة ومن لم يحرم ذلك لم يحرم التعليل
بها ما لم يعلم تعليل باربعة اقسام اعلم ان جميع ما يعلل به اربعة اقسام التعليل بالاثر
الموجب او وصفه او اثبات الشرط او وصفه واثبات الحكم او وصفه وكل ذلك اما على ادخال
من الفرع او اثبات سبب او شرطا وكل بالرأي ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا في اثبات الاسباب
والشروط بطريق التعديه بان ثبت سبب او شرط بحكم بالنص او الاجماع هل يجوز معه للسببية
او الشرطية الى محل آخر مع جامع ليصير ذلك سببا او شرطا لذلك الحكم عندام لا فذهب المحققون

المحققون من اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا الى انه ذلك لا يجوز ومذهب بعض الاصوليين من الائمة
غير الاسلام الى ذلك جايز وهو اختيار المصنف ما ذكره بعد وهذا يشير الى انكاره على الجملة اذا لم يوجد
له اصل معين تعليله فظهر به ان المراد من قول التعليل باطل لاثبات هذه الاقسام انما هو انكار على
الحكم بالتعليل ابتداء لا التكلم بطريق التعليم مثاله ما قالوا ان الخمر انما حرمت لكونها مسكرة
لحرمة الشاة والدار في لا لعلم الشاة وهذا خلاف متوجه على الموجب للحكم فلا يمكنه اثبات ذلك بالقياس
لانا لا نجد جنسا لتقسيم علة مثل هذا الحكم في محله بدلالة النص او بالسبر وقد اوهما قد هما كما لا يخفى
في موضعه ولا يمكن نفي هذا في ابطال بالقياس ايضا وكذا الشرب سقط الحد عن العاقل
وعند ذلك مع اليس سقط تلا يكن اثباته بالقياس ولا معرفة لا لاجد سقوا سقط شئ لتقسيم
علته لكن لكنا عرفنا بالنص وهو قوله ان الله مع عفو عليكم صعوة فاقبلوا منه عفوه عليا ما عفى عنه
واما مثال وصفه الموجب فنحو صفة السوم من الانعام علة لشرط الزكوة ام لا فنحن نشترط وقال
مالك لا نشترط فلا تكلم معه الا بعكس بل لاستدلال بالنص على اشتراطها وعدم اشتراطه ومثاله طعن الحنفي
في اشتراط الاثبات حرمة المصاهرة ام لا عندنا لا نسلم وعند ان منشؤها بحيث الكلام فيه بالقياس الذي
واما مثال الشرط فمثلا اشترط الشافعي للذبيحة عندنا خلافا للشافعي مسلم الشهود في النكاح عندنا
وعندهما لا يشترط والعدالة والذكورة من شروط النكاح اصل شرط الاهلية نظير صفة الشرط واما مثال الحكم
فمثل الركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي الخ وهي مشروعة عند الشافعي حتى جوز الوتر بركعة
وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا لزفر واما مثال صفة الحكم فمثل الاعتبار والجمعة الماضي
غير واجب عندنا فلا يجوز اثباته بالرأي واما جعل الوجوب صفة الحكم سواء ام حكم الرسالة
لما جعل مشروعيته حكما كان موجبه وصفه واما الم يجز الاقسام الثلاثة بالرأي
لانه نصب للشرع بالرأي ابتداء وهو لا يجوز لان الشرع وصفته اثبات الحكم كان ثابتا قبل الشرط وصفته
فتعليله بها تعليل معدوم بمعدوم وهل وجد مثل هذا ام لا فنحن نمنع ذلك ونقول ما ذكرتم
باطل بل انما نعرف ذلك بالسماع ممن شرع له الشرع وهو الله تعالى وهو لا يعرف الا بتعيين
فيكون معدوما عند انعدام محل انتقاله كما لم يكن معدوما في الجاهلية حلب والحق ان الشرع
لهذا الاقسام الثلاثة بالابطال لا يكون مستغربا مما سبق من تعريف القياس وشرطه وحكمه
لان كان غرضه ما ذكر من جريان القياس في الشروط والاسباب فهذا القول طايفة من الاصوليين
لكن لم يكفه الاكتفاء بما جعله القسم الرابع فان مجمل قد تكلم في صوم الغد بالرأي وقد
وقع النزاع في الحكم وهو الصوم اي مشروع ام لا وحاصله الاختلاف في صوم الغد بالرأي فعلى الموافق

عن الوقت وهذا التعليل لو دل على ذلك بيانه ان المولى اذا دفع الى العبد مهرا يصلح للحرة
والامة وقال له تزوج من شئت جاز له ان يتزوج الحرة لان الوقت مع طول الحرة لم يكن الامة
فلم يكن مخالفا ذلك لكن حاله اعصى من حال الرقيق وفساده اكثر فلم يصح طول الحرة لم يكن الامة
والتثنية اى مثل التعليل المعدم التعليل بالطعم والتثنية فانه قالوا ان الطعم مع له
خطر وكرة التثنية لشدة حاجة الناس اليها في بقاء النفوس وقضاء الحاجات فاسب ان يناط
بكل واحد منها محرم الوجه احتراز عما لا يشرط زايد وهو المالية اذا قوبل بجنسه بمثلها
بطريق الوصول اليها اظهارا لخطر ما فان ما لا قيمة له اصلا لا يتوصل اليه بالبيع اصلا
اشبع الوصول اليه هاهنا بالاعين اعنى اعنا واما تتفاوت فاحدى الاعين اذا اصيبت واذا
استيلاء على محل ذى خطر شرط لجواز حضور الشهود واذن الولى وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لان ما هذا شانه من شئه حاجة الناس اليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق بل السبيل فيه
الاطلاق بالبلوى الوجه الثاني الحاجة لو تعتبر الا باحة كما ليست على عنها في حاجة هلكة اجرت سنة الاكل
سهيلا للامر على عباده فاعتبر هذا بالماء والهواء والتراب فان الله تعالى انعم بفضله وكرمه سهيلا
الوصول الى هذه الاشياء لما علم ان شيئا احتياج الناس اليها واما الجزيه فانها عبارة عن الخلوص بقال
طين جراى خالصا فالخراج في التنزيل ربما في نوازل لكن ملاءة بطن محرما اى مخلصا من اعمال الدنيا فصلى
لم تكون الاصل منها محرما لاستيلاء الماء فيه نوع ارتفاق لكن الحمل منبت بعارض الحاجة الى الماء السيل
وحاجة بعارض فجوز لم يتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة الاصل واما المنافقة فهي اظهار
خلاف الحكم عن الوصف المذكور سواء كان المنع او لا عند من لا يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه ان
لم يكن المانع كون مناقضه والا فلا مثال ذلك فيما علل ان معنى اشتراط النية في الوضوء
بانه الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقتا في النية قلنا منتقض هذا التعليل بغسل الثوب
والبدن عن النجاسة حكمية طهارة ولم يشترط فيها النية اجماعا مصطفا المعلل بالجامع
اى المعنى المفهوم الموجود ان الطرد الذى يمسك به لما سبق لا يحدث محلا الا بالوصول الى
بيان الصفة المؤثرة حتى علل هذا ان لم يحصل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض او سائبا ان لم يدل فرانا
اما لم نسلم ان بالبيان ذكرى بان نقول انا لا نسلم احتجت على ما ذكرت هذا الوضع وذكرت استدرك ذلك
بما هو زيادة فقلت لم يسمع مثل بيان التاخير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك سماعى عجز
الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منكر ولقايل ان يقول لانم ان دفع معصه لا يكون
الا بالعدول الى التاخير بدليل ان للمعلل ان يقول الطهارة مطلق بالقول او بالاشتراك على الطلاق عن
الحدث وهو الظهارة عن النجاسة وهو المراد ما علمنا الاول ملازم ما ذكرت معصا ووجه الملازمة ان يقول

ان مقول المعلل الوضوء طهارة حكمية فتعتبر غير معقول المعنى لا معقول غير معقول
لانه طاهر حقيقة وحكما فيشترط فيه النية كالتيمم لان العبادة لا تتحقق بدونها فخلاف
غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى فلم يقع الماء مطهرا بطبعه كالنار مزيل للخبث بطبعه
خلقه كذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمل في محل النجاسة طهر سواء
قصد بالاستعمال التطهير او لا كان رماد النار مثلا نجسا بطبعه بدليل انه لا يزيل الخبث
الا احراق او الحاق حلب نعم انه مطهر لكن للمحل النجس والمحل هاهنا طاهر فكيف يطهر المحل
لانم ان المحل هاهنا طاهر فان خروج النجاسة منه
محدث ولو اختصر فوضع لكان اولى المواضع خرج الحدث ولقايل ان الصفة قد تثبت في ذات
تتصف كالذات بتلك الصفة قلت فلان سميع عالم بصير وان كان يسمع ما ذم ويبصر نفسه ويعلم
نفسه وهذا تحقيقا كما احراه بعض العلماء الذي لكن مجازا الصحيفة ومعلوم ان من قال فلان يسمع
ويبصر ويعلم والعالم والمحدث مكذب عرفا فحقيقة ان الحدث غير متقدم المخرج بل سار الى
الجميع وقايل لم نقول ان سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لا يقتضي حمل الحدوث
على ذلك لان الشرع جواب عما قال لما انتقض كل البدن بالحدث ينبغي ان يجب اجزاء البدن بدلا لخلو الاعضاء
الاربعة عن الحدث كثيرا فاجابه ان الحدث لم يعم جميع البدن فيسير اعضاء العباد وبما يكثر وقوعه
وجوده فيشاء عما سواه مما خرج منه لعلة وقوعه معفا عما اصل القياس كالدم والجيفة الفاسق فانه
ان ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء شرعا لكنه عرفا
حساوا ان تثبت ضرورة بانتشاره فكان اثباته في المحل المركب اعني معقول المعنى كوكل الافتراض
غسل الاعضاء بالماء وهذا ايضا غير معقول كما ذكرنا ان النية للعقل القايم بالماء وهو التطهير الذي فيها
لا الوضوء القايم بالمحل وبعد الحدث لانه كان قابلا محله فكان مثل غسل النجس مزيل الحدث بدليله
كما نزيل الحدث لدونها فحال التراب كذلك وانه ملوث والسبب مطهر بطبعه ولهذا لا نزيل النجاسة الحقيقية
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء واراد بالصلوة صلوة الجنازة لان عدم الماء لا يكون
مطهرا حالة وجود الماء فاذا وجدت اراد الصلوة صار طهورا وجد حدثه الاداء وصيرورته مطهرا
استغنى عن النية فيما ذكرت من انها تحصل جواب من قال التيمم لا يكون مطهرا بحكمه فكيف يجعل
وهو دون الجامع لا يحقق القياس فلم يصح هذا الوجه بقي وجه اصحاب الظواهر القوي بالاثر فانه قال عليه
لتصح ما هو الحق فاصحه اما العلل المؤثرة احترازا عن وضع العلل المؤثرة تكون بطريق صحيح وبطريق فاسد
اما الصحيح ما رتبه الوحي او الاجماع نحو الصلب البطن فان الكسر الذي هو المعارضة والقاسة الاربع بعينها

الفرق والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة اما الممانعة فهي اربعة اوجه ايضا وهي
اساس المناظرة لا ينبغي للسايل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وممانعة في نفس الحجة اي في الحجة
التي يتمسك بها المجيب اهي حجة ام لا لان من الخلفاء الناس من يحتج بما ليس بحجة من استصحاب الحال والتعليل
بالنفي ومعارضة الاشباه وكذا منهم من يتمسك بالطرد فاذا تعلق المجيب بشيء منها يقول السايل لا نسلم
ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقاهة وممانعة في الوصف
نفي ثانية صلاحيته لابد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع الوجود في كل واحد منهما لتثبت المجيب
بالدليل لان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده كقول ابي حنيفة ومحمد في ايداع الشيء عند الصبي
تسليط على استهلاكه وهذا الوصف ممنوع عند ابي يوسف بل هو مسلط على الحفظ عنده ولهذا يضمنه
وكقول الشافعي متمسكا في صوم يوم النحر انه منهي عنه والنهي يرفع المشروعية لابد للحنفي ان يمنعه
او كقول الحنفي انه منهي والنهي يقرر المشروعية لابد للشافعي ان يمنع تقريرا او الا تم كلام المجيب
وممانعة في شرط التعليل بان ينظر في شرايط القياس على ما سلف اهي موجودة ام لا وممانعة في المعنى
الذي صار به الوصف علة ودليلا وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة ملزمة عندنا
غاية الامر ان يكون العمل به جايزا لكن كل ما جاز العمل به غير واجب فالنوافل جايزة وليست
بواجبة والعقد بشهادة مستور الحال جايز وليس بواجب فاذا لابد من بيان انه واجب العمل
ليتم الالزام على السايل وذكر [illegible] ان الاثر وسبيل السايل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة
الانكار ومطالبته وان لا يتعرض للدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك ان كان
انكارا معناه لان العبرة للمعاني لا للصورة والمباني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكر المودع
كان القول قوله مع اليمين لانه منكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة حتى لو قال
السايل للمجيب ان العلة في الاصل غير الذي ذكرت كانت هذه دعوى وكانت فاسدة واذا
قال ان الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة لكونه انكارا معنى واعلم ان الممنوع المذكورة
هنا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية يتداخل بعضها في بعض والنقض لا يتداخل فيها لا اختصاص
لكل واحد منها بل يجري فيها فتخصيص هذه الاربعة هنا وتلك الاربعة هناك لا يخلو عن تحكم قال
وبعد الممانعة ليس لها الا المعارضة فان قلت [illegible] فذلك الاعتراضات الصحيحة اربعة
اوجه قلت المعارضة تتضمن الاوجه الثلاثة القلب والعكس والمعارضة الخالصة على ما يأتيك
بيانه فصار تسع الممانعة اربعة اوجه بالنقض [illegible] قلت وهذا الحصر ما فيه ما ذكره في المغني
انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة لم يتجاوز السايل عن الممانعة الى القول الموجب
وفساد الوضع والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة [illegible] لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع اما المناقضة فلان النقض لا يرد على

على ما ثبت بها بخلاف المعارضة لانها قد تقع بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا
تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع واما فساد الوضع فلان معناه ان ذلك الوصف
ناب عن هذا الحكم ودعوى النبوة بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة
او الاجماع بالفساد في الوضع واعترض عليه بانه ان اراد بفسادهما الفساد قبل ظهور اثر
الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون الوصف مؤثرا صح الاعتراض
بهما وان اراد به فسادهما بعد ظهور تاثيره فلا فرق اذا بينهما وبين الممانعة في الفساد لان المؤثر
لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه
بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة بانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن
محتملا لهما بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا [illegible] هذا الجواب من التمحل والوهن لا يخفى على ذوي النهى على انه مخالف
لتصريحهم بانها لا تحتملهما بعد ما ظهر اثرها بالحجج الثلاثة [illegible] هذا الاعتراض انما نشا من حمل كلام
السلف على غير مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم يريدون [illegible] المانعة والمناقضة وفساد الوضع بان
الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل
بالجواب عنهما ويكفي للمجيب ان يقول هذا اعتراض فاسد لا يسمع منك [illegible]
[illegible] وليس مرادهم هذا والا لكان قولهم بعد ذلك لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه اربعة
ساقطا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها
ما يسمع من السايل ويجب على المجيب التخلص عنه بعد ظهور الاثر وقبله لكن غرضهم بهذا الكلام ان
يبينوا ان السايل بعد ما فرغ من الممانعة وظهر له اثر الوصف المدعى عليه هل يتمكن من ابطال ذلك
بالمناقضة وفساد الوضع كما في العلل الطردية ام لا فعند الامام ابو زيد والشيخان بانه لا يتمكن من
ذلك وهو اختيار المص [illegible] وبعد الممانعة ليس له الا المعارضة [illegible] فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين الممانعة وبينهما لاشتراكهما في عدم التمكن بالابطال بعد ظهور الاثر قلت [illegible] انما
يظهر بالممانعة وبعده لا يتصور الممانعة [illegible] بين الشيئين في صفة [illegible] على تصور وجودهما ولا
تصور للممانعة فلا اشتراك واذا حقق المراد لاح على كلام [illegible] المعترض الخفا وهذا التوجيه
لطيف [illegible] قد الهمت به والله المستعان وعليه التكلان [illegible] الامام [illegible] التنقض
وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانها في الحقيقة لا تردان على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة
واما في الحقيقة ثبت عليه الظن فجاز ان لا يكون كذلك في الواقع ما يؤيد ما قلنا قوله [illegible] وكذا
[illegible] الاشارة الى النوع الثاني من الاعتراضات الفاسدة [illegible] وجود الحكم مع انعدام تلك العلة

وهذا اعتراض فاسد لان عدم المعلل بعد ثبوت مانع الوصف المدعا علته لان الحكم جوازان
ست في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الشرع والعقل
لم تشترط العكس في صحة العلة الشرعية وان كان ذكر شرطا للعلل العقلية اما الاول فظاهر
سواء علم ان لم يكن العكس دليل العلية والرابع منها الفرق وهو بيان علة في الاصل لاوجود
لها في الفرع وصورته ان نقول لا يدل ان العلة في الاصل ما ذكرت من المنع لكن العلة وهذا
المنع وهو منتقوية الفرع وفساد الفرق من وجوه احدها ان الدليل منكر فسيد الوضع دون
الدعوى فاذا ذكر الاصل معنى اخر لمنصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه خلاف وضع مقاسه وعدم نصب
المجيب بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يثبت سابقا حتى لانها اما ان تكون بعد قيام الدليل فمكون مدعيا
وما نهاه ان كان يدل علة اخرى على معدوم في الفرع لا دفع علة المجيبة الاصل لجواز ان يكون
الاصل معللا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع لاحدى العلتين دون الاخرى فقد ظهر ان
الوصف الذي مروم به السايل الفرق بين الاصل والفرع وليس بمانع لجواز ان لا يسلم المجيب عين ما ذكره
لاصح المجيب عن لم يعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة لجواز ان لا يكون
قد صح كلام المجيب ويكون اسعى ان الدليل به عيبا ولهذا ان الخلاف في حكم الفرع لم يصح
بما قال الا ان اراد ان عدم العلة المسمى والاستدلال بعدم علة معينة عليه عدم الحكم عند مقابلة
العدم اي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم اولى فمن رام ابطال العلة المركبة بالفرق فقد ارام ابطال
العلة المنصوصة بالحجة بعدم الحجة قال الامام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين محال لجواز لزام الاحكام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين محال لجواز لزام الاحكام الرازي الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستنبطين وان جاز تعليلهما بمنصوصتين
وهو خطأ لبعضهم والحاصل ان الحق الصحيح ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطين جائز عقلا لان العلة
الشرعية علامة ولا امتناع نصب علامتين على شيء واحد وانما امتنع ذلك في العلل العقلية كالبرهان
على شيء بهذا الفن مؤثر ولكنه اذا تصور مناقضته بمنع قدح في وجوده اربعة بمنع الوصف بان تقول لما
ذكرته علة لسلم وجود ذي صورة النقض وما ذكره الحاسب به دلالة ان تقول لسلم ان الذي ذكرته علة
به علة وهذا النوع من صورة النقض خللا لكون الوصف بدون علة وبالحكم المطلوب به كالحكم
فان تقول لسلم الحكم المطلوب بالوصف مخلفا عنه في صورة النقض بل هو موجود فيه بالعرض من التعليل
بيان ذلك فيما قلناه في الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان وكان ما
كالبول فيرد عليه ما قاله لم يسلم وجود الوصف بان تقول لانه لم يذكر
خارج اذا الخارج هو الانتقال من مكان الى مكان طاهر وهذا المنع لم يوجد في غير السبيلين لان

لان النجاسة بعد ما زالت الجلد وصار ما تحتها طاهرا الا ترى انها لو حلت كل جلدة رطوبة وهي كل عرق دما
فاذا زالت الجلد وصار ما تحتها طاهرا الا ترى انها لو حلت كل جلدة رطوبة وهي كل عرق دما
مكوم طاهرا الا ترى انها لو حلت كل جلدة رطوبة وهي كل عرق دما فاذا زالت الجلد وصار ما تحتها طاهرا
الا ترى ان الخارج المحتقن اذا خارجا واما اذا خارجا واما اذا خارج المحتقن اذا خارجا واما اذا خارج المحتقن
الى سايرا لبدن لاقى موجبا للطهارة ابدن باعتبار انه موضع نجس موضعه حتى يجب تطهيره بالاجماع ثم يتعدى
حكمه الى المحيض والنفاس اوغسل البعض كما في البول على ما ذكرنا وفي الاستنجاء يجب غسل
ذكر المرضع اجماعا فلم يكن كالبول والكان موضعا نجس موضع الوجب غسل موضع منه قليلا
كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم ولكن استويا اذا كان دون الدرهم فلما لم يوجب
فيما اذا ذكر الموضع صار وصف الخروج موجبا في سائر اجزاء البدن باعتبار انه موضع نجس
ما كون منه عن الخارج فانها يوجب غسل ذكر الموضع فقط فلو لم يوجد عليه
اي ورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السايل فان بالجرح من جرحه خارج نجس من بدن
الانسان وليس بخارج حتى لم ينقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا فوجد الحكم الذي هو عدم النقض
عدم الحكم وصورة النقض ان الفرع انه لم يخرج بالجرح وحدث ولكن ما احرى ان ما جرح خرج الوقت
للعذر ولهذا لم تلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الجرح الا بالخروج فانه ليس بخارج شرعا الى
والجواب مفصل بالسبب وقد تاخر عنه لما تبع شرط الجواز والتعرض وهو الوجه الرابع من وجوه
الوضع بان نقول العرض من هذا التعليل التفرقة بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس
من احد السبيلين وهو البول وقد حصل التفرقة بان البول الذي حدث اذا لم يوجد الخارج النجس
صار عند القيام وقت الصلوة كذا الدم المحقن به فحصل التسوية بينهما في تعالق الاحتياج والاضطرار
قال والمعارضة هي نوعان اعلم ان المعارضة على ثلاثة اضرب معارضة في الاصل ومعارضة في الفرع
ومعارضة في علة الاصل وكل واحد من هذه الاضرب على وجهين معارضة بعكس العلة ومعارضة
بعلة اخرى فهذه ستة اضرب وكل واحد من هذه الستة على وجهين اما ان يكون معارضة
مبتدأة او معارضة ابتداء ثم انقلب الى الترجيح سنبينها باسم اخر عند المعارضة التي تقتضي منها
وهي معارضة في الاصل ومعارضة في الفرع ومعارضة في علة الاصل فنوعان ايضا القلب والعكس القلب

النقض صح

ف دليله وان عرض لتقييمه فلا يمكن اعتباره باصل المستدرك وانما يتعلله لاستحالة
اجتماع النقيضين في محل واحد وامتناع اقتضاء العلة الواحدة حكمين متناقضين لتعذر
مناسبتهما اياها واجاب صاحب المحصول بان سخرة القلب اشتمال الاصل على احكام غير
متناقضين وذلك انها قد امتنع اجتماعها في الفرع بدليل منفصل وان لا تكون مناسبة الوصف
للحكم ومقتضيا تعليل اقتناعي الا ان ملزوم النوع من القلب لا تكون الابوصف زايد على الوصف
الذي ذكره مثل قولك في من به صوم رمضان انه صوم مرض فلا يصح كالصوم في السفر
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن النية المعينة بعد تعيين الوقت كالصوم
ما تعين مرة للجنب بعسر ما يتولى له وهذا جواب عما قال المعترض انا لا نسلم ان كل صوم
فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فجاز ان يكون علة الزيادة مع
لا تعتبر له وعلة الاول المخرج قال وعلة الصوم فرض وهو معنى انه متعين لعلة الزيادة نفسها على
اذا فسرنا هذا الصوم المذكور لا تكون لعسر ايل لعينه بل لذلك الوصف والقايل لم يقل ان الوقت
علة المعلل موقره لم يرد عنه القلب سوعه لان فيه مناقضة ولا يحتمل المناقضة على ان يقال
جاب بان قولنا في قوله واما المعارضة من حيث هو تولي الممكن من تقاضا فيكون ذكرا المعارضة
الى فيما اقتضته طبيعة كنوع الكسر لا فيما يرد على العلة الموثرة واما الوارد عليها فان الذي
لفظ وقولا العلامة النسفي لم من تنع لا ثبت قصدا وسكتت ضمنا وعلى هذا ثبت المناقضة
من حيث المعارضة وعلى يرد على العلل الموثرة مما لا سمن ولا يغني من جوع لانا ان ادعى المعارضة
الخالصة ورد على العلة الموثرة فسلم لكنه لا نم الضروب التقريب وان ادعى انها نوع عبارة وقولها
تمنوع ثم قولك ثبت المناقضة هذا من حيث المعارضة سهو طلما لا فيما ناقضه بحكم على احدهما
لانها معارضة قصديه ومناقضة ضمنية كما طنه نظر وذلك بالتامل والحق ان القلب انما يرد على الوجه
الاول موثرة سواء ما ذكره الامام حصول الاسلام ان القلب الاول انما جعل لرد كل طرد جعل الحكم علة
والقلب الثاني يرد على كل طرد مالم يظهر التاثير وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب
ذكر ما تبرا الوصف عن الحكم الذي يعلل دون الحكم الذي حالف حصره وكل ما ذكره صاحب المحصول ان القلب
انما يصح هنا اذا كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا فسلمنا ان الاعتراض بالقلب بعد
التاثير غير صحيح كما لمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فلك والعكس وهو عطف على قوله فالقلب
وهو على اللغة عبارة عن رد الشيء الى سواه ترجيعه من وراية على طريقة الاولى مثل عكس المراة اذا
ردت نصر كصفاتها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك وفي الاصطلاح عبارة عن قلب حكم
الحكم المذكور منتفيا لعلته المذكورة ردا الى الاصل آخر كقولنا لما لزم بالشروع في الفرض
عالم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء وهذا احتراز عن العكس ليس

لسر يناسج في العلل لا ذكلا من قبيل العلل لتصحيح علته لامن قبيل السايل لصحة وجها العلة
بالطرادها وانعكاسها على الشرط نظرا والانعكس لا حاديه زاده قوة ويمكن كون الوصف علة على
فعل عند اجماله من حيث المعارضة الخ فيما مناقضة تناسج والاولى ان يقال انكره على طريق التقليب
على ما ذكره ابتداء للدين سبه من القلب وسده من حيث ان القلب للترديد والعكس للتصحيح كما قال
الامام مقرا الاسلام واما العكس فليس من هذا الباب لكنه مما استغل به بعض المتاخرين
اسا من العكس ان يرد على خلاف ما يحسن ان الاصل على فعل مخالف لما يحسن
الجواب ان قوله ان الصلوة للنفل شغل ملاء عماد والمضي في فاسدها ملا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع واحترز به عن الحج فانه يلزم بالشروع لانه يمضي في
فاسده فيلزم بالشروع كذلك وجب ان يستوي حكم النذر والشروع كما استوى عليها في الوضوء
فان الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والحال يلزم بالنذر بالاجماع فيلزم لكن بالشروع فيه
ملزما ايضا على ما بعده الاستواء وهو المقصود وجوه القلب اعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس حتى
اذا العكس المصطلح ما ذكرناه وتقريبه لانك قد علمت ان علة ما لم تقم الحكم بل تقاضا فيكون ذكرا المعارضة
الاصوليين في اقسام القليع سهو وقليب الضرورة وقولا المضمون له من الصور وجوه القلب اشارة الى
ذلك لكنه لما كان لسه العكس من حيث انه رد الحكم الى ظرد لم يكن على خلاف سبيل ايراد الامام
فلذا ترك العكس بخلاف هذا النوع من القلب معمول عند البعض وعلى احتراز الامام الرازي من ورود
عنه البعض منهم المصنف ومن فساده من وجهين احدهما ان السايل جاء الحكم اخرجوها المنوعة
والعلل ما تقل الشرعية لكون اسايرها مناقضا فيما رعا وحيث لا تحقق الحكم فقد ابطل شرط صحة
القلب والثاني لم تقبل لها لس مناقض الحكم ذا شاهد على القلب بل اضاف الجمع سهما بل يحصل
كان ثبت لصحة وجوده الان ثبوت الاستواء استلزم الاتحاد وهو محال والمستلزم محال والجواب
الاستواء ثم ان ثانيها ان المقصود من الكلام ما سمعناه والاستواء وان كان مقتضيا في الاصل وهو الوضوء والنوع
وهو القتل الا انه اقتضى المنع الوارد الاستواء في الاصل من سقوط اللزوم والنوع يمنع ثبوت اللزوم
والسقوط والثبوت متضادان فلا تثبت الحاد الحكم من الاصل والفرع وذلك سبيل القياس فاسبق
واما تسقيه هذا التقليل ان لو كان المقصود غير التسوية وليس كذلك بيان ذلك ان كلام المحال ممكن
الثاني بحيل الى المحظور وانجلى للاعراض المقرر قال واما المعارضة الخالصة التي ما طلق عليها اسم المعارضة
سواء كانت مقبولة او مردودة الا ان سايل النوع الثاني من المعارضة صورتان احداهما ما تاتي النوع
سمي معارضة في الحكم وذلك حتى انواع احسان منها صحيحان بلا شبهة والعلة المؤثرة من علمنا صحتهما
وجه اولها المعارضة بالتخصيص على ما ذكرنا الحاق بعض الصور زيادة فتقيد ذلك بحكم
العلة وسد طرق الوصول الى علم الا بالترجيح كقولك المبيع لكن في الوقف فنسخ تقليبه

معلول واحد وجمادان اجتمعا في الاصل بلا تدافع فلا يثبت بينهما معارضة قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم
اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة
فح يكون علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع
موجبات انا نعني بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت و[illegible]
ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت في الخل فارة وماتت بعد ما تنجس
بالخمر او قبله ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنا نكتفي باطلاق الجنس
لشموله اياهما ونظيره اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند الجرجاني اتحد الجنس او اختلف وقال
البلخي ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال الوجيز
ويجعل منهما مطلقا ونظائره الحدث الى حد الوضوء لكل مرة وينتقض الوضوء الواحد للكل او يكون متعدية
الى فصل مختلف فيه بان يقول ان يدل ليست العلة ما ذكرت بل الطعم والجنس كما قال فلان او لم يوجد
في الفرع ومنها ان يتعدى الى فرع مختلف فيه ويعم ما دون الكيل وذلك فاسد ايضا لما ذكرنا ومن اهل النظر
من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما بطل الاخر وتدبيرا
في فصل الاجماع ان هذا استدلال فاسد فلا يصح التمسك به وكذا وكل كلام صحيح في الاصل اعلم ان
المعارضة في علة الاصل تسمى مفارقة ولما بين انها من الاسولة الفاسدة اشارة الى التعليم فقال في المناظرة
ويقول كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة مدا للعلة اذا اورد على سبيل المعارضة منع الجدل في توجيهه فذكر
على سبيل الممانعة او الى ما ليتمكن الجدل من رده ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل كقول الاصحاب
ان قيل في اعتاق الراهن العبد المرهون انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا
كالو باعه الراهن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عنه ان الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع
قابل الفسخ بعد وقوعه فيمكن التدارك بالانعقاد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه منع بوجهه فالوجه فيه
لم يتناول القياس لتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه فيجوز ان يعتبره والاتم وجود هذا الشرط فلا يكون
ادعيان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف وان كان
التوقف فلا يكون الحكمان متماثلين فيكون تعدية الاعدام وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا لزمكم
بان العتق لا يحتمل الفسخ فظهر ما ذكرنا انه لو قال الحكم في الاصل متوقف ولم يوجد في الفرع لكان كافيا
لكنه ذكر ذلك دفعا عسى ان يلتزم المعلل التوقف في الفرع
مما الترجيح لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال اذا قامت واذا دامت المعارضة كان السبيل
المعارضة بين القياسين على وجه لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجيب في دفعها المصير الى

ان الترجيح وان لم يثبت به ذلك صار مستقلا والكلام فيه في مواضع الاول في تفسير الترجيح لغة وشريعة
والثاني في بيان ما يقع به الترجيح بين الاقيسة على وجه الصحة واما وجوه الترجيح بين النصوص
فقد مر والثالث في بيان المخلص من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح اما الاول فالترجيح لغة عبارة
عن كذا وفيه توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح كانه اراد به الرجحان فذكر المؤثر
واراد به الاثر او يحمل على حذف المضاف يعني اظهار فضل احد المثلين ويؤيده ما ذكره الامام
ابو زيد ان الترجيح هو اظهار فضل لاحد المثلين على الاخر انما قيد بقوله وصفا لان الترجيح
انما يقع بما لا تتقوم به المماثلة وكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل تتقوم
به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما تتقوم به التعارض
ثم ينضم الى احديهما شيء لا تتقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا لولا الاصل مثل
زيادة حبة في مائة مثلا يترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم الى احديهما من آخر لا يسمى
مثلا راجحا لان ما ازداد في احد الكفتين مثل لما في الكفة الاخرى فيكون اصلا تتقوم به
المعارضة وتتقوم بها الوزن وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحدى الحجتين المتعارضتين
وصفا لا اصلا وهذا معنى قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف لا تتقوم به الحجة
لا بوصف تتقوم به الحجة ولهذا اجوزنا فضلا في قضاء الديون حالة عدم الوزن حتى اشترى
شيئا او ملا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة
حتى يمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا عادة كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع
به الرجحان بان زاد على العشرة درهما او درهمين مثلا صار ذلك هبة ويكون باطلة
لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في هبة المشاع لانه مما تتقوم به المعادلة فيكون مقصودا بالوزن فيكون
مقصودا في التمليك فبطل لشيوعه قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث اذ لا شك ان
فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بعدد قليل او كثير شرعا وعقلا
ولغة وعرفا اما الشرع فلقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا وانعقد الاجماع على ان
بيع كيل من حنطة بكيلين ربوا فجعلوا الكيل الواحد فضلا واما عدا الشرع فلان كل واحد يعلم
عقلا ولغة وعرفا ان احد عشر زائد على العشرة والزيادة هي الرجحان وربما يجاب عنه بان قولك
لا شك ان فضل احد المثلين على الاخر هو الرجحان ممنوع اما قولك الفضل اعم فمسلم لكن لا نسلم ان كل
فضل رجحان كيف ونحن نتيقن ان زيادة الالف على واحد لا تسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان
هو الميل لغة يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيفية مخصوصة كما ذكر في الكتاب قال ولهذا

قالوا اعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين
واحدا وقياس والاخر اثنين او قياسان فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه يقع الترجيح بها متمسكين بما ذكر لان احدهما يفيد اقوى الظن عند الاجتماع
فصل الزيادة ليلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو قبيح وذهب عامة اصحابنا
ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاثنين وان كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح
التعارض بقولهم للكثرة التي لم تفصل سببا علية وحدانية اسرة صحة الاثنين على خبر الواحد
وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه وذهب عامة اصحابنا ومالك الى ان الترجيح
لا يقع بالكثير لما مر ان الترجيح لا يقع الا لوصف طرد يسع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يكون شبها
لغيره ولهذا قالوا القياس لا يترجح بقياس آخر بعضده وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر والنص
بنص آخر وانما يترجح بقوة اثره عليه والحديث بقوة الراوي وعدالته وضبطه واعلاه
والنص يكون محكما ومفسرا اوظاهرا اوصريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يترجح على خبر
الواحد لان الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا الاثر يترجح باحد الجراحات على صاحبه
جرحه وبها اذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه اخر ذكر الرجل عشر جراحات كل واحدة منها
ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا واحدا وجب القصاص على الاولة عند ابي حنيفة
يترجح
يجب القصاص على كل واحد منهما ان كانت جراحة كل واحد منهما على انفراده لو انفرد
جرح مثله تامة لاحتمال الموت الى آخره فلا يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح وهذا
على قول الشافعي العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات والباء يترجح بعضها على بعض لقوة منها ما كانت
جراحة احدهما لا تتلف عادة لكن الموت عادة ما ان جراحة اخرى بقيت او قد بقي نصف وقطع الاخرى
فالعامل هو الذي زاد والقاتل دون الخاطئ وكذا اذا جرح القتلى وامرأة حاملة وتركت ابنا عالما لو خرج
المرأة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية فيستحق جميع الميراث بل على ما اجرى
لاستحقاق الارث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانت هي تستحق نصفين فيستحق العصبة الزوجية الباقي
بينهما نصفان فيصير من اربعة بلغة للزوج بالفرض والتعصيب وواحد للاخر والمغلب على ابي حنيفة
ترجح على ابن العلة بقدر الام لان الاخوة لام توجب زيادة وحدة الاخوة لاب وام فاذا انفرد لم يكن قرابة الام مؤثرة للاستحقاق بالفرض والتعصيب والما يؤثر على انفراده
لاب وام اذا انفرد لم يكن قرابة الام مؤثرة للاستحقاق بالفرض والتعصيب واما استحق بالعصوبة لا بقدر
فيحصل بالاخوة لاب وام ويجمان على الاجتماع ولم ترجح على الاخ لام اتفاقا فان استحقاق الاخ
لام بالفرض بالنص واستحقاق الاخ لاب وام بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب فالمرجح
الى الترجيح اتفاقا فاما ولا يجوز الترجيح بكثرة الشهود حتى لو اقام رجل شاهدين والاخر اربعة لم ترجح
جانب الاربعة لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا للاعلى بقي لم ترجح شهادة

شهادة العفاة على شهادة الاثنين لان شهادة الواحد ليست بحجة فيصلح مرجحا لان قول
يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة بلال رمضان يراه الغيم خلافا لمالك به الترجيح جلب
ومعنى اذا بلغ عدد الشهود حدا تواتر ان يترجح على ما لم يبلغ ما على المجروح لم اظفر على الرواية
وقال بعض مشايخنا انه يرجح بشهادة الاربعة على الاثنين كحكاية الامام الرازي فيحصل لو قيل
الترجيح بعدد التهم حتى لو اتهم احد المزكين شاهدين مستورين والآخر اثنين فيحصل ولو قيل
لان المقصود من الشهادة ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجوار حتى
ان من كان جاره وهو يطالبه لا يترجح على جاره بعد احدهما وكذا في حق الخيط الكائن
في نفس المسجد واحد منهم يدعي انه لاحد الجارين لان سبب الاستحقاق الاتصال وذا في الخيط
كل جزء من المسجد مخزن ملكه وقوة السبب موجبة للترجيح قال والذي نقع به الترجيح اربعة
اي المعاني التي نقع بها الترجيح في القياسات اربعة احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين
المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر لان الوصف الذي يصير حجة ما وفي قوته حكم المطلوب منها كان
الاثر اقوى كان العمل به اولى لزيادة وكده، وفي نفس الحجة على اختار الاستحسان ومعناه القياس
بان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوته فيه وكذا احكمه فان فصل السبب
الشهادة جعلت حجة سبب العدالة لم ترجح بقوة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من
بعض مسعى ان لا يترجح احد القياسين بقوة الناثير وليس العدالة بالتوسع والاتجار
من اوذكاب الحرمات والقوى ليست بانواع بعضها فوق بعض لعدم التميز بينها بانواع ظاهرة
ما تاثير العلة فان ذكر ما له معلوم متناولة الاثر بعضها فوق بعضها الذي اختار الرازي
عينه من النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلا مطهر قوة الاثر عند المقابلة على وجه لا يمكن
الكلام على انا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الموثر في الزيادة متعدد ولكن ما ذكرناه اما ذا ظنا فربما كان
الذي يظن انه اعدل واتقى من غيره في ظن انه عادل فلم يكن اعتبار بعادل يتاثر الحجة وبيان ذلك
في بلد منه عادلان عادلا ناما طرا لا مانع الحرمة لا مانع النكاح والاستعمال الى ان ذكر مانع الاستحقاق
مرة، وعادلة عفيفة وكان احدهما لكن فكان فخرجة فانه يحرم عليه تزويج الامة اجماعا وعلى العكس
الاتزاوج الاوراق اعلى اذا لم يكن فيه فرق اذا لكفر وصومت حكما فكما يحرم قتل ولده يحرم عليه اوقاته
سنت سعى الملائكة الامة يحل لها ان ضربها فاذا بالضرورة لانا اذا قلنا السبب وهو النكاح يقتضي
حصنة الاوراق في الحرمة ولا تكون للبقاء، علة حكم الابتداء فلما صار النكاح ملكا صار السبب باقيا لانه
احتاط ممكنا لم يكن ما ذكرنا وهذا احق قوي الاثر لان الحرمة من صفات المكان واسباب الحرام التي تترف

الرابع هذا الوصف جنس هذا الحكم كقولنا مسح الراس انه مسح فانه اثبت بدلالة التخيير من قوله ايا
ركن فى دلالة التكرار اذ ليس للركنية زيادة قوة فى الثبات بل سببه التكرار فان اركان الصلوة كالقيام
والقراءة والركوع والسجود فانها بالاتكرار والاطراد من التكرار فاما اقوال الصبى فلانوم يتكرر منه ايضا
تعليم كما تعليم مسح الخف ومسح الجبيرة والجوارب لا تقال انه جعل الوصف ركنا مع الوصف لا ان الركنية
مطلقا تمكنه من ردعليهم اركان الصلوة لانا نقول انما جعلنا الوصف ركنا مع الوصف لا ان الركنية
موثرة فى الوصف فليست بموثرة فى غيره والمسح موثر فى التخفيف مطلقا فيكون اولى بالاعتبار الركنية
فعلى هذا كل حالا معقل تظهير الاحراز عن الاشتباه غير الماء فانه مسح وقد شرع عند التكرار لازالة قذر
مع معنى التظهير اذا المنفور والسعوة والتكرار يوجد فى تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا فى عموم رمضان
انه متعين فانه اثبت فى سقوط التعيين من قول ان فرض يؤدا لتالية التعيين لان الفرض
لا يوجب الا الاجزاء بما مورية لا التعيين البتة فان الجمع مطلق لسه وسعه الفعل عليه
حكم انه يحتمل بعض العبادات اذا استوفا التعيين فلا يلزم لكل متعين حتى قرد الوديعة المغصوب
الى المالك اردا لبيع الى البائع ثم البيع الفاسد لا تشترط تعيين هذه الاشياء بل باى طريق وجد الرد سقط
عن المحبة المستحق لعين المحل للذكر شرعا حتى لو ادى الدين مشترطا التعيين لعدم تعيين المحل له لكان ادى
الترجيح بكثرة الاصول وهو ان شهد لاحد الوصفين اصلان واحد لوصف يرجح على الوصف الذى لم يشهد الا
اصل واحد مثل وصف المسح فى سلسلة الحدث فانه لما شهد لتعدية المسح ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب
ولم يشهد لتعدية وصف المضمضة وهو الركنية الا الغسل يرجح على وصف المضمضة وهو فى الحاصل
ان هذا النوع من الترجيح غير صحيح لانه لا تجانس الترجيح بكثرة العدد فى ان شهادة كل اصل بمنزلة على حدة
وهذا هو المعتمد وهو صحيح وهو اختيار المصنف لبطلان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل والمستنبط منه
لكن كثرة الاصول توجب زيادة قوة فى الحكم لان ذلك الوصف تحدث بمثابة فى نفس الوصف فلذلك جعلت للترجيح
وليس هذا من قبيل توجيح القياس بالقياس اذ القياس فيما لا نص فيه واحد والمعنى واحد الا ان اصول كثرة
وكثرة الاصول لا تقتضى عبارة فانها لكثرة ما يرد على علة واحدة فصار الفرق بين هذا القسم القسم الثانى
ان هذا القسم اعتبر لتوفر وهو كثرة الاصول وفى القسم الثانى اعتبر الاثر وهو ظهور قيام علة الحكم المشهود به
وقبل الفرق بين العلة الواحدة ان اراد بها الوصف الواحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجواب يختلف
فالتقييد باعتبار الجهات فالاول باعتبار نفس الوصف والثانى بالنظر الى الحكم والعلة بالنظر الى الاصل
الذى قال الامام اوزيد وعلى وجه احد من هذه العلة الا وجه الاحسان واعم اما رجح بالكثرة

بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة ولما ضبط وجبان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل
بسببه عليه اجتماعه ويكون الحكم منوطا بالمجموع ولست لمعتبرة فى كل موضع لا يحصل بها ذلك
كحل الاشتاء والحبوب وهو ظاهر فان الاكثرة فيه راجع على الاصل وكل امر منوط بكل واحد كان اشباعه
واستيعاب الكثير لاعلب العقيل فيها بل واحد معين ربما يعلب الاقوى من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الدعاوى اذا الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا الاصل هاهنا واحفظ واكثر
الترجيح عدم الحكم عند عدم العلة وسمى الترجيح بالانتفاء من كقولنا مسح الراس فلا يسن تكراره بمعكس
ان ما لا يسن مسح من تكراره كمسل اليدين فى الرجلين والوجه وقولنا انه ركن فيسن تكراره
ومع ذلك يسن تكراره وهذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا تعلق بحكم اذ العدم الاصل الا
سلم له كما ذهب اليه المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدم ذلك
اوضح لعقد حتى دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه موجبا فاضافة الاعدام والاعدام لا تكون
كذلك مع انه اثرى الاثبات عقلا وشرعا فان عدم الشرط موجب عدم المشروط وعدم الحكم عند
العلل وعدم تاثيرها لكن ذلك لما تقول عدم الشرط والحكم لا يوجب عدم المشروط والعلل عندنا
بل هو معدوم بالعدم الاصلى وهذا لا تقتضى موجب قول اذا تعارض تعذر ترجيحا شاره الى
بيان المطلب هو تعارض وجوه الترجيح واعلم ان جانبه به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين بيان
احدهما الذات الى الترجيح بالنظر الى ذات الشئ ونفسه والثانى الترجيح بالنظر الى الدليل الذى يثبت
الذات لان كل موجود حاصل انه موصوف بحالة مطلب الترجيح اولا بالنظر الى الذات فان امكن
الترجيح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء استهاد قلبه افاذا وصل الترجيح بايهما كان
على الحال المبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فصار وقع الترجيح به بالذات
ما حوث. وصحح الحال بعد ذلك متزلما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتاييده الصحيح ما حوث بالاجتهاد
اخر بعد ذلك لان حال الذات اسبق على حال يتنشا لا على حادثات اخرى فلا يتم التقرير لان
المنظور كون الذات فى نفس الامر اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال وقعان

ئ شئ واحد ومنها ان الذات مقوم منه ولا يحتاج الى غيره والحال قايم بغيره وهو الذات ومالكون تبعا لغيره لا يجوز ان يكون مبطلا لاصله وهذه نظر لان الذات قد تكون عرضا للغير ترجح بحث الحمومة باعتبار الذات وقد اجاب صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بما هو مقوم والشئ عرفا ادعى اجزايه والعرضي مقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وقال الشئ في تعليق التعليقين باسان المحل بحثا ذكر وكذا البعض الاعتماد معرف باشتمال ذي موضع الخلاف مثالا ما قلناه في مسئلة بعض انه يجوز نيته قبل انصاف النهار لان الصوم وكن واحد متعلق جوازه بالعزيمة واداء وجزء البعض دون البعض معارضا فوجود هاهنا موجب الصحة والكل وجودها في البعض الاخر موجب الفساد فالكل لانه وكن واحد لا تحتمل صحة وفسادا فرجحنا وجود النية في البعض نظرا الى ذاته وسلوا الاساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة وام ترجيح جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كذهب اليه الشافعي لانه ترجح لحق في المحل ومحله كرمضي في الذات والترجيح بالذات اولى بالاعتبار من الترجيح بالمحل لان الكل مانع يجوز بعدمه في النقصان دون الكل فان بعض اجزاء الشئ اذا كان ناقصا والبعض الاخر كاملا يكون الكل ناقصا فلا تطل الصوم وان كان وكنا واحدا لكن لما لحقه بعض اجزاله عدم النية التي شرط الصحة قبل الصحة ولا وجب وجود النية في البعض الاخر وان كان اكثر صحة الكل وجوح لا عارض حلا بجح لانه مانع فساد الاقل الذي لم يوجد النية صحة متعلقة بل معدومة حقيقة حاشر وح الوقت فان صادفه الصحيح والا بطل فحمل النية الموجودة في الاكثر حقيقة موجوده حقيقة او مثالا في موضع الوفاق اولى من الالغاء وام اولى بالتعقيب من العدم لانه راجح بذات القرابة وهو الاخوة والعم راجح لحاله وهو زيادة القرب لان الواسطة سنة وستان اثنين اقل وكذلك العمة لام مع الحال لاب وام احق بالسدس من الحال وحده لانه راجح بالنظر الى ذات القرابة وهو الاخوة الى الميت بالاب الاصول قرابة الاب والحال الراجح لحاله وهو انفصاله من الجانبين بام الميت وكذا ابن الاخ لاب وام احق بالعصوبة من ابن الاخ لاب لانها استويا في ذات القرابة وهو الاخوة فرجحنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتحاد لابن الاخ لاب وام وكذا ابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة وهو الاخوة فرجح ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو زيادة القرب ومثل هذا الترجيح في الفرايض كثير جدا وهذا اي ما سايل المعارضة بين الترجيح بزيادة الحلة

السلم وعلى اذا تعقب العقل المقصوده فعل العاصب حتى لا اسقطها وعظم مناقضها زال مثل المقصوب منفعتها ومثلها العاصب وضمن قيمتها لكن عقصه بثانة فذهبها وسواها اوجبت او حفظ قطعتها او زرعها وصدا عندنا وعلى ان الغاصب لا يستطيع حق المالك بل صاحب اصل والغاصب صاحب صفة والصفة تابعة بالاصل ما لم تكن له فترجح صاحب الاصل على صاحب الصفة والحاصل انه لا بد من قطع احد الحقين بالدليل لتعذر الوصل الى تيسير بين العصبة والاصل اذ ذكر ظاهرة الشئ والطبع والزرع ومقوم حق صاحب الاصل ظاهر وكذلك مقوم حق صاحب الصفة بدليل ان المغصوب منه باحد العين ومعظم منافعه زيادات الشركة لا خلاف الخصمين جنسا فلا يدوان يكون احدهما مانعا لقبوله فقلنا حق العاصب اولى بالاعتبار لان حصة الصفة وصل موجودة من كل وجه اما العين فهالك من وجه لتبدد الاجزاء والمتصور وشبيه بها دليل المالك ضرورة ان الشئ الواحد يستحيل ان يكون تبعا وفرعا للشئ الاول مستدلا كما ضرورة ان الشئ الواحد يستحيل ان يكون تبعا وفرعا للشئ من وجه واحد مصادقا الصفة العاصب لان المالك يتصور باعتبار الترجيح باعتبار الوجود والترجيح باعتبار الحال وكذا قلنا ان السارق لو صنع الثوب المسروق ستقطع حق المالك لان الصبغ موجود بصورته ومعناه والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا معناه لانه غير متقوم على السارق اذا انقطع مع الضمان للاجتماع والوكلاء ومكان الاداء غاصب ما يغصب فزاد وصفة لا يقطع حق المالك ولكن يصير بالخيار ان شاء اخذه وغرم ما زاد الصبغ وان شاء ترك الصبغ فيه وثوب ابيض لا يعد استوى في الوجود اذ حق واحد منهما موجود بصورته ومعناه فترجح بقوتها والحال وحال البيوت ان المستفاد اقرب الى القرب الخاص وصورته من لم يعلم ان يقيم المستفاد الى اقربها حوالان كما ذكرنا في الحجب فرجح احدهما على الاخر باعتبار المحل وهو القرب الى المحل اذا وفي اعتبار حلة المحل لصنع الفقراء فاولوه فترجح في احد الغاصبين وترجح اوول لانه حلها ولو فاته يقسم المستفاد الى اصله وان كان البعد هو الان الرجع والولد منفصل باصله من حيث الذات اذ هو جزء بالنصب للاخر حالا على القرب الى محل الحمل والترجيح بالذات احق لما ذكرنا واعلم ان الاصوليين ذكروا

باقسامه والترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالعدم لان الاول ترجح بالوجود والثاني بالعدم وهو ضعيف

وجوها كثيرة في الترجيح بحيث لا يكاد يضبط فاقتصرنا على اقتصرنا بيان الوجوه الصحيحة
على الاربعة المشهورة اما الاقناص المبنية على المعاني الفقهية والمتداولة بين اصحاب
الفقه اولان ماسواها من الوجوه واما يدرج فيما تقدم فصل في الاسئلة
اعلم ان السائل اذا اسئل لدفع العلة ما ذكر فانه من الوجوه كانت عاصة ان
يلجئ السائل الى الانتقال اما على ارجح اوجه الاول الانتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات العلة الاولى والثاني الانتقال من حكم الى اخر لاثبات به بالعلة الاولى والثالثة
الاسئلة الى حكم آخر وعلة اخرى والرابع الاسئلة من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول والسادسة الاول صحيحة اتفاقا اما الاول فلان المعلل التزم اثبات الحكم بالوصف
من العلة فاذا انكر الخصم تعين ان يحتاج الى اثباتها فلو لم يسعه في اثبات تلك لكان الموضع
وفاء منه بما التزم فيكون صحيحا لكن على لو صح ممنوع فقارع الصحيح الموضع اذا استمسك
الوديعة لم يقض لانه سلط على الاستهلاك فاذا انكره الخصم سوغ له ان يحتاج الى اثبات
كونه سلطا ولكن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس
فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب
بالكتاب كالسبق والرماية والثاني والسادس فلان الاسئلة من حكم الى آخر انما
يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وذكر انما يحقق في القول بوجب العلة لان
السائل لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في كم الزم تم عرض للعلة
فنقل الى اثبات المتنازع فيه بالعلة الاولى ان امكنه ذلك وذكر انه كذلك
فقد دليل صحة وكون مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين ان الكتابة عقد تقال وفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان حال السائل انما اقول يوجب جزء العلة
فعندي لا يمنع الكفارة عن الصرف اي الكفارة ولكن المانع نقصان تملك في الرقبة

سبب هذا العقد لمعلل بهذه العلة وجب ان لا يتمكن نقصان في الرق
بالكتابة ولا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والاجارة لا يمكن
نقصان في الرق لاحتمال الفسخ بوجه فقد ثبت الحكم الثاني بالعلة الاولى
وان لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال الى علة اخرى وذكر الحكم كون
علل ينسج الراسي انه ركن فيبني تقليده ومن سلم ان التعليل
سنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لاثبات
التكرار الى علة اخرى فعلى سلم التوضيح فيبني تكراره وهذا
ايضا مستقيم لان نصب العلة لزعم ان هذا محل الخلاف فاذا وافقه
الخصم ذكر الموضع وسائر ما يحكم آخر يحتاج الى علة اخرى لاثبات ذلك
الحكم فلا يكون انقطاعا وعلى مثل هذا الباقي عن نوع علة حتى لم يعرف
موضع الخلاف لتعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال واما الرابع من اهل النظر
من استحسنه فكما بقصته الجدل فلم ونحاجر عليه فرد اليمين قال ابو علي
ما قال رد الذي يجب وليت وعارضه العين بقوله انا ابي واميت
قال ابو علي علم ان الله باق بالنفس بها المشرق فات بها ما الغرب فهت
الذي كفر وهذا الاسئلة منه علم الوجه اخرى لاثبات الحكم الاول
وقد حكى الله تعالى ذكر عنه على سبيل التوبيخ ست انه كان صحيحا والتصحيح ان هذا
انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقال الى علة اخرى فعلى اتمام
الحكم بالعلة الاولى الاخرى انه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه وهو
زايد مع انه لبس بعلة بنفسه فلان لا يقبل التعليل بعلة مبتدأة اولى ولان
مجالس النظر لم يعقل الا لاقامة الحق اظهار الصواب ولو جاز هذا النوع

من الاسئلة لبطل الكلام من غير حصول الغرض منه
الا بانه ان المعلل لما رد عليه دليله تعلق باخر فلا تنتهي المناظرة
ولا تحصل الغاية واما قصة الخليل صلى الله عليه وسلم فليست
من هذا القبيل اي من الاسئلة الفاسدة لان الحجة
الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين منقطعة اياه لان
ابرهيم الخليل صلى الله عليه وسلم اراد بقوله ربي الذي يحيي
ويميت حقيقة الاحياء والاماتة الآن اللعين عارضه بامر باطل
وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر او نصب العزول وعزل العامل
كما حكي عنه وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فليست المغالطة
على ضعفة القلوب واصحاب الظواهر خافية على الخليل عليه السلام
عليهم ما سعل من الحجة الاولى مع انها كافية الى حجة اخرى غالبة
بما يوجب اللبس والاشتباه على العامة ومثل هذا الاسئلة
حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا
تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم يلبس بحوزله ان ينتقل
الى حجة اخرى ظاهره مدركها العقم وطريق البطلان تقول
المجيب بعد اثبات عليه على انا نقول او الذي نوضح ما
ذكرت وهذا الان الحج انوار وضم حجة الى حجة لزيادة الاطمئنان

الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حينئذ الامام
اراد بقوله ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بهذه الحجة
دعا نمرود بشخصين فقتل احدهما وخلى سبيل الآخر
وهذا معنى قوله لانه لا يخفى على حصار مجلسه ان
المقتول ليس باحياء وان القتل غير الاماتة بل المقتول
ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة
قال المنكر ادعي الاحياء والاماتة من غير واسطة
الاسباب الفلكية والارضية او بواسطتها اما الاول فباطل
واما الثاني فقد قدر عليه واحد منا فان الجماع قد ينتهي الى الاحبال
وشرب السم قد ينتهي الى الموت فاجاب ابرهيم عليه السلام اخرنا
انها حصلان بواسطة الاسباب الفلكية الآن تلك الاسباب
لابد ان ينتهي الى مدبر وهو الله تعالى اذ لا قدرة للبشر على
الاتصالات فظهر الفرق وبهذا ان قوله فان الله ليس دليلا
اخر بل بيان ان تلك الحركات صادرة من الله فلست لا تقدر عليه

البتر وتسهل ان مما اس قبيل الاسماء في المثال كالمه مال الرحيم
علم ان الذي موجدا لممكنات ومعدمها واي الاحياء والاماتة
مثالا فيما يعرض حيا، مما لا اجل لوضع السعب ونروى وجه
لطيف عن مولانا جلال الروس ومولوان ابو عليم قال رحمين قال
مزود ذا احس واميت ان كنت قائلا فيما الاحياء المصوري
ومولوان ابو عليم فان الله تعالى جعل مطن الامهات مشرقا
مطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فاذا بدا من مغربها الى
مشرق الرحم، ان كنت مادراعي الاحياء المعنوي فان الله تعالى
ياتي شمس العرفان من مشرق المجاهدة فاذا بدت من مغربها
ومطوالع الاستغراق في المعاصي فهت الذي كفر لانه لا قدر عليها الا الله
تعالى ولا يكون اسما الا واعلم ان الانقطاع عن الرجوع عما ذكرناه الامام
شمس الائمة في الاول ومعنى اظهرها السكوت كما اخبرانه مع عن
الصوص مقوله تربت الذي كفر والثاني جهد ما علم ضرورة لا يدل
على ان الحامل بما ما ذكر عجز عن دفع الخصم والحال المنع مطالبة
فانه يدل على انه لو حمله على المنع بعد التعليم الاعجز عن الدفع اسدد به
خصم والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها اثبات الحكم في محل
من المحله اخرى فانه انقطاع لانه عبارة عن قصور المعارض بلوغ مزاء
ومعجز عن اتيان دعواه، ومبتغاه، وهذا العجز نظير للعجز ابتداء عن اقامة الدليل
على ما ادعاه وجعلوا النوع من الاسماء الذي لا يمكن انقطاعا في حق المعلل
دون السايل فانه لو انتقل من وضع الى آخر لا يكون به باس لانه معارض

لانه معارض لكلام المجيب فادراج في المعارضة بدفع يصلح اعراضا لا يكون منقطعا
الله اشيرة الميزان وحصل مما ثبت بالحجج المرموز ذكرها سابقا في
باب القياس من الكتاب والسنة واجماع الامة بيان الاحكام المشروعة من
مثل الاسباب والعلل والشروط والعلامات وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس
لان هذه الاشياء اثبتت بالقياس عندهم لانه مظهر اثبت وانما شرع التعليل
بالقياس بعد معرفة هذه الجملة اي الاحكام وما تعلق بها لان القياس لتعريف حكم معلوم
الوصف ثابت سببه وشرطه في محل اخر وذكر لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة فلذلك
بوب القياس لتكون وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فان فصل ما شرع
ان معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس
اذ الوسايل مقدمة على المقاصد فلما كون القياس حجة من حج الشرع اوجب
وصله بالحج المتقدمة وترتيبه عليها اما اقسام فانواع اربعة بالنسبة العقليه
فبعد سقوط التساوي بين الحقين بالاسقوا احقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد
خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
فيه غالب فحق الله تعالى الخلوص ما تعلق به النفع العام للعباد والاخص به
احد لحرمة الزنا فانه تعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة
الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى بقطع الاذن
تعالى عن ان يشرع شيئا فلا يكون له حق بهذا الوجه ملكا فيصل ورد عليه الصلوة
والصوم والحج والحق ان تعال مما يحق الله تعالى ما كون المحقق حقوق الله تعالى لا يرد
عليه النقض المذكور وحق العبد على الخلوص ما تعلق به مصلحة خاصة لحرمة مال
الغير ولهذا ساح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المراة والاباحة
الزوج الا ما روى عن عطا ابن ابي رباح انه قال ساح وطي الامة باذن سيدها
فان ولد حرمة مال الغير ايضا مما تعلق به النفع العام وهو صيانة اموال
الناس فلم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان
الكفار ملكوا اموالنا بالاستيلاء وحق تملك اموالهم بزوال واموال المومنين يباح
لنا عند وجود الرضا منهم وما اجتمعا وحق الله تعالى فيه غالب نحو حد القذف اعم ان
الاختلاف ان فيه حق الله تعالى وحق العبد فايه شرع لدفع العار عن المقذوف وهذا الذي

وما يتعلق به الاحكام المشروعة من
وجوب الى الله تعالى بالحرم
نفع والاجوز نسبة هذا الحق الى
الله تعالى لانه تعالى منزه عن
الانتفاع بالاموال والعوض
والحاجة الكل والتحقيق ان
جميع الاشياء لله تعالى ملكا وخلقا
فما شرع من حق فيشرع
ما ذكرناه مولدا لمنكر

من عاله اما كالنفقة يجب عليها لذوي الرحم المحرم وهتد وزوجته لا يجب عليها ما يجب
بل يجب عليها بنيه الغنى بماله لان معنى العبادة راجح فيها والواجب على الغني والمجنون
لتوسط الخطاب منهما وأما المؤنة التي فيها معنى القربة فهو العشر فانه يراعى
معلقة بالارض لا بمالك يه مؤنة لان المؤنة ما صرف لبقائه لنفقة الاولاد والعشر كذلك
لانه مصروف الى الفقراء والمقاتلين اذا كانوا فقراء وهم يقومون بالكفار عن الاستيلاء على
بلاد المسلمين فينبغي ان يراعى بهم أما المقاتلة فظاهر وأما الفقراء فان الله
بركة دعائهم بدفع الاعداء عن المسلمين قال هم انما تنصرون بضعفائكم فيكون
الصرف اليهم صرفا الى الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة
عبادة ومؤنة والمذهب الاول اعتبارا على الكافر لانه ليس من اهل العبادة يوجد وجاز البقاء
عليه عندي ان اشترى الكافر ارضا عشرية سقى عشرية عندنا لان جهة المؤنة
تعارض جهة القربة فلا يسقط بالشك وعندهما يؤخذ منه نصف العشر اعتبارا بالخراج
فيما معنى العقوبة لما ان سببه الاستغلال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عادة الابرياء
والاعراض عن الجهاد وهو الموتى وهو عادة الكفار وسبب الذل قال الله تعالى وغيرها
اكثر ما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقر وتركتم الجهاد
سلط الله عليكم عدوكم ولا يلزم العشر لانه عشر وحق الكتاب مال كالكتاب مال لجريمة
الزكوة لان العبادة اصلا حق الكفار عارض حق المسلمين فلا يحمل العشر عقوبة
عليهم فكان وجوب الخراج باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو
الاستغلال بالزراعة عقوبة فتساقطا مؤنة فيما معنى العقوبة فلكونه مؤنة لا يجب
والعقوبة لا يبتدأ على المسلم ووضعه بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك كخراج
العشر يجب لا يسقط عن الكافر عندنا وان حسن واما عند مالك رحمه الله فالكفر ساقط العبادة عنه
كل وجه واما الاسلام فلا ينافي العقوبة فيجب لا يسقط عنه بالشك كالحدود
عندنا يحقق اسباب نعمة واما الحق القائم بنفسه فهو حق القائم والمعادن اي ثابت
بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة فان الخمس حق
ثبت بنص الكتاب الموجب علما ان الجهاد حق لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار
المصاب بالجهاد كالمصاب بالكفر كما قال الله تعالى لله ولكنه مع اوجب اي اثبت اربعة

اربعة اخماس للغانمين مئونة وشهودهم كما قلنا رسما اداؤه طاعة
بل هو حق استيفاء لنفسه وشكره من سواهم من كفاه مؤنة الى السلطان اجزه وقسمه
لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه والذي لا يلزم لكن هذا لزمنا اداؤه طاعة
وقربة صرف خمس الغنيمة الى من سمى الله تعالى من الغانمين عندنا حتى هم غلاة
الزكوات والصدقات فانها لا تدفع طاعة بعد ما يجوز صرفها الى المؤدي وان
استوجب لو سلم الزكوة الى السعي يستوجب الحول والفقر فصرف السائمة الى الفقير
لا يجوز لان سترها منه والحق انها حينئذ يجب على سبيل المطاوعة والاباحة
مقصود لو الحصول الاربعة الاولى بالصرف الى غيره وقيل ليس هاتم لانه ملحة الخمس الذي ذكرنا
انه حق قائم بنفسه لم يتضمن معنى الاوساخ لان القائم انما يصير مسمى اذا قبضه فوجه وقائم
به فوجه سقي عليه الكفاية فحق فيه هاشم خلاف الزكوة لانه صار به ما فيه على اليم للغنيمة
والسبب الذي به وجب من حيث قال باي ها نهان بعد ما حرم عليكم غنائم الناس وخوطبتم بها
فخمس لخمسة أما حقوق العباد على الخلوص فالتزمن لرخص فيه الاولى وبدل المتلف والغصب
ومنكل البيع والثمن ومنكل النكاح والطلاق وغيرها قال وأما القسم الثاني وهو ما تعلق
به الاحكام المشروعة فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة فوجد الخصوص ما تعلق
به الحكم اما ان يكون موثرا في وجوده او لا والاول العلة والثاني اما ان يكون وسيلة الى الاول او لا والاول
السبب والثاني اما ان يكون وجود الحكم عنده او لا والاول الشرط والثاني العلامة أما السبب
في اللغة فاسم لما يتوصل به الى المقصود قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع
الله وان شرفه عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه ثم السبب اربعة اقسام
اي ما تطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز سبب حقيقي وسبب فيه
معنى العلة وسبب له شبهة العلة وسبب مجازي اما السبب الحقيقي وهي ما كان
ما يكون طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم او وجوده اي لا يكون
مؤثرا به ولا في وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجود الحكم اليه وذلك الطرق
واحترز بقوله طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلة لانها
ليست بطريق بل هي دالة عليه وبقولنا من غير ان يضاف اليه وجب الحكم عن الحل وبقولنا
او وجوده عن الشروط ويدخل لكنه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وهي السبب الذي
له شبهة العلة والمراد من السبب ما يقابل السبب الموجب وهو الطرق
للاستيلاء الدور معلقة الا يكون بينه الوقت والشهر والسبب وسائر ما ذكرنا في بيان

عن ايدي الناس واعينهم فيصير بالدلالة المتلفة جانيًا من حيث ازاله الامن
للصيد وكذا المودع بعد الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع وجاله لا يصير
ضامنًا بمخالفة الدلالة عن غير المودع فانه لو نهى انا نضمن بالتسبب المحض
وقد لا يجوز ولا نلتزم بما قلتما ما اذا سعى الانسان الى سلطان ظالم حتى اخذ
بغير حق عزمت مالا فان الساعي يضمن مع انه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار
بينه وبين المغرم لان ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتاخرين لخلة الشقاوة
وفي زماننا تاجج حال الامام صدور الاستغلام انه لا يخفى بدليل قال للقاضي ان حزمه حبسًا لمادة
فساد الشقاوة واما اليمين وجزاء السبب الذي نحن فيه فعلة تمثل حزاء البراءة الطرق
فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة لدليل العلة تمثل حزاء البراءة الطرق
متخلية فيه فانها المخوف فهو اجاد شرط الوقوع لكن لم يشبهه العلة من حيث ان الحكم يضاف
الى وجود اعتداء لا ثبوت بابه ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك
جزاء المباشرة ولم توجد لكنه يجب الدية تعلقا لان ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافا الى جنبه ووجود اعتداء بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ملكي
اضافة الحكم اليه خود دفع اياه ملكون الضمان على الدافع دون الحافر ولو آذا فرج
الرجل صغيره وكبيره فارضعت الكبيرة حتى حرمت عليه فان الزوج لم يضع للصغيرة
نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد عليها بالنكاح وان لم تعمد
فلا يرجع عليها لان سوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان الحكم يضاف
الذي اباها سبب من الكبيرة لم يشبهه العلة من حيث ان الحكم يضاف الى من تولت
احضر مباشرة المفاوة للاستقاء فوقع فيها صيد فانه لا يضمن لان نصب الحبل الحفر
للاستقاء ليس بتعد منه وضمان التسبب لا يكون الا بالتعدي واما الرابع
وهو الذي سمي سببا مجازا مثل اليمين بالطلاق والعتاق فانما سميت سببا مجازا باعتبار
الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه
يضمن مع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد
زوال المانع وكذا التعليق بالطلاق والعتاق يشترط فيه سببا للطلاق والعتاق
مجازا لان اذى به وجبت السبب ليكون طريقا للوصول الى الحكم وانما قال اذى لان
السبب الذي هو معنى العلة طريق الى الحكم مع نوع تاثير فيه فالذي لا تاثير له لا يكون ذا

من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم جوان يكون بيانيه
حكما حسنا ولقائل ان يقول من الواضح ان حرمة ربوا النسيئة انما ثبتت باحد وجهين
علة الربوا الان له شبهه العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل عليه الحديث باحد وجهين
ملزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وعدا لا يجوز ولا ثبتت به حرمة الفضل لانا نقول الحديث
والعلة معلومة فنى شرح فلانثبت الحدود فيها فى الوزنية ولا نكلوم عليها بشبهه فضل
الجوده عند وجود احد الوصفين لان الجوده والرداءة شرط اختيار وهاج حصول الرضى
بالبيع والاجماع مع حصول احد احدهما الولى ان يسقط وساكد سهما ما هو علة اسما حكما
لا مع كالسفر والمرض للرخصة فان الرخصة فى الشرع مضافة اليهما فكان كل واحد
منهما علة اسما وحكما الرخصة بالفطر ونحوه ثبت عند وجودهما فكانا علتين حكما واما
الصوم عند الرخصة فهو المشقة التى تلحقه بالصوم دون المرض والسفر اليه
اشار تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وكذا الصوم على الحوت اسما لان
الحوت يفطر اليه وحكما لانه ثبت عند النوم لا مع اذ الجمع الموتر فى الحوت خروج
نفس من اليمن او من احد السبيلين على حسب اختلف العلماء فيه وداء غير موجود
فى الصوم عنوان المرض متنوع الى ما يكون سببا لزياده المشقة والى ما ليس كذلك فلم
يصلح للمشقة والحوت من المرض والصوم اقيم مقامها تيسيرا وما لا يكون كذلك
لخلاف السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان فى رفاهيه لا يخلوعن مشقة عاده
ولهذا قيل المسافر مبذر اذ غير انها قد تبقى وقد تبكر ولا يمكن الوقوف عليها فشرط
المشقة اصلا وعلق الحكم فى كل الاحوال بالسفر وكذا استحالت ملكا الوطى بالملك اليمين
عليه لوجوب الاستبراء اسما وحكما لانه حرام بالحديث والوطى المشترى يوجب ذلك على الحلط
عن الحلط بالحرام فانه حرام بالحديث والوطى المشترى يوجب ذلك على اعتبار وجود
العلوق من البايع لكن الشغل لما كان امرا باطنا اقيم السبب الدال عليه وهو استبراء
الملك مقام مظنه ملك النكاح لان زوال الملك لا يمكن الاعن تربص موجب للعدة والطلاق
الرجعى للمزوج الثانى بدون الاستبراء الموجب الى الخلط فاذا وجد انى الحال يوجب
اى اقامة الشغل مقام غيره نوعان احدهما اقامة الداعى الى السبب المنتج الى تحقق مقام
المنتج وهذا النوع يكون لمعنيين احدهما دفع الحرج عن القائم كالسفر الرخص بان كان علة
سبب داع الى المشقة والحرج اقيم مقام المشقة وحقيقة الحرج دفعا للحرج وقايتها
كاحتياط النائم والمغمى عليه والصبى فى كونه موجبا للاغتسال فانها سببان داعيان الى

اعاده الاسبوع اجازة الاسلام
قاله بلزم القضاء الان الحكم
ليس بشرط ولكن الامر شرع
الخطاب ح

الى الحرج الخبث والمنى اقيما مقام الخارج احتياطا فى العبادات واتقائى اقامة الدليل مقام المدلول
والفرق بين الداعى والدليل ان الداعى لا يخلو عن تاثير له فى السبب او احداث اليه والدليل لحلو
عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا المكون لحى واحد فتفهم وهو الجواب الوثوق على
الحقيقة والفرق بين الخارج والجزء الاول مما يمكن الوقوف عليه لكن يعسر والثانى مما لا يمكن
الوقوف عليه اصلا وذكر مثل الاحشاء من الحية والعداوة اقيم مقام الحية والعداوة فى قوله
ان كانت حسى وتخفيفى فانت طالق فقالت احبك او اعشقك حتى وقع الطلاق عليها
بمجرد الاخبار لان اخبارها دليل على وجود ما علقه شرطا فاقيم مقام المدلول عليه فوقع
الوثوق عليه وكذا متقضى هذا المجلس حتى تولجت خارج المجلس لا يقع الطلاق لان شرط الخيار
والخيار متقضى هذا المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الحلم والصوم زمان قيدا الرفع وهو
دليل مساس الحاجه الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورا العجز عن الوقوف على الاول
قال واما الشرط العلامى الشرط بالنصب العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة
على الوثوق وسمى ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله واصطلاح عباد على هذا
على حقوق الشرع وكون خارجا عنه غير موثوق به ما لم يطلق عليه اسم الشرط بحسب
الاستقراء الى حتمه اقسام شرط محض وشرط الحكم العلل وشرط الحكم الاسباب وشرطا
اسما لا حكما وشرط يلبس العلامة اما الشرط المحض فهو ما منع وجوده وجود العلة
اى ما منع بسبب التعليق به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة وبعد وجود الحكم
مضافا اليه دون وجوبه كالدخول فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق
موقع على وجود الشرط وهو الدخول ويعد عند وجوده معناه الوجود والعدم لا وجوبا به
بل وجوبه بعقوله انت طالق وهذا النوع لازم لشرط كل تاجح ان الركن العبادات كالقيام
والقراءة والركوع والسجود للصلوة تتقدم لعدم سنوه عليها من الطهاره والنيه وكذلك المعاملات
فان ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يتعقد به العقد الا عند وجود الشرط وهو الشهود
وكذلك العلم لما كان الشرط التمكين قلنا ان الضرر الزوج لا يحكم به حتى من اسلم فى دار
الحرب ولم يعلم وجوب العبادات عليه حتى مضى زمان يمكن فيه العلم بذلك فانه لا يلزمه قضاء تلك
منها وان وجد العلم الوجوب وهو الوقت وهو العلم بشرط وهو العلم العبد بالعبادات فى دار
الاسلام اقيم مقام العلم به قال والمعتبر الشرط نصفة اعلم ان بعض مشايخنا جعلوا هذا النوع
الايمان الوزيد قالوا ان الشرط فى قولهم ان علمتم فهو جزاء الى قوله عليه السلام فى حديث
الكتابه او اعانه سيدكم وبيانه سيدكم زنجيا وفاق العادة فى جزء سبان الجزاء انما يكون شرطا

ادارای مسخیرا ولیس لهذا الشرط حكم لما ذكرناه والسكوت عنه منزلة ولكن لكن
قولنا ومن لم يستطع منكم لأمة وقولنا فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم اذ القصر غير متعلق بالخوف اتفاق فوجد الصفة ذكر وحال صيغة الشرط ليس
وحروف الخوف مع الشرط حضر صاحبا وكلام المدح لا تعدوا الى الله فايده لهذا تقصير
الشرط تكون ذكره لغوا وكلام الله منزه عن ذلك واشارة الى الجواب عن متمسك قال ان
في الجواب عن قولنا وبهذا تبين ان الامر كما نكون للايجاب فكون للندب وهو المراد من
هذا بدلالة السياق وهو قولنا فان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فان المراد من
المراد من خط بعض بدل الكتابة وانه مندوب فكذا الاول لان الاصل في الكلام ان يسرد
سردا واحدا وان كان القرآن في النظم لوجب القرآن في الحكم والندبية متعلقة بهذا
الشرط وكذا آية الطول خيرة كون على وفاق العادة بل لبيان الندب فان نكاح الامة
مع طول الحرة وان كان مباحا الا انه غير مندوب الله وانما ندب الله عليهم طول الحرة
وكذا قولنا ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا ليس بمحمول على وفاق العادة بل هو على الحقيقة الشرط حقيقة لان المراد من
قصر الاحوال وهو ان نعمل على الدابة عند الخوف او تحت القوافل والركوع والسجود
والتسبيح كما روى عن ابن عباس رضي الله عنه وقصر الاحوال يلاقي الاصلية معلق بقيام
الخوف عيانا لا بقيض السفر اما قصر الذات فتعلق بنفس السفر فلا يحمل هذا
ناقض ما ذكرنا في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمر له فان من قول أقصر الصلوة
ونحن لا نسلم ذلك وتقرير الشبهة على ذلك بعدم ان المراد به قصر الذات فلما لم يكن
الخوف ايا له كان تمرة شيئا من غير تعليق قصر الذات من الآية وهو منع هذه
بل جاز لم يكن ذكرا لما يظنه ان الوقت سبب الاربع في حق الكافة كما ذهب
الشافعي رحمه الله لكن جرى التخويف فيها بعذر الخوف فلعلي ان يبقى ما وراءه على الاصل
او يظنها ان آيات القرآن تقتضي اتمام الصلوة فلما جاز القصر في السفر مع الامن
تعجب منه وسأل والى هذا الجمل ذهب قاضي القضاة المتكلم على ان قول ابن
اية التقصير اختلفوا في تفسير هذه الاية فبعضهم حمله على قصر الذات وابن عباس
حمله على قصر الاحوال فالمشايخ رحمهم الله حملوه على القصر من في الموضعين باعتبار القولين
ومثله لا يعد تناقضا الا ترى ان الامام فخر الاسلام اورد العزم نظير المشترك تارة

تارة ونظير اللمجاز اخرى لما عرف اختلاف اهل اللغة فيه وهو المعهود لكن يتناقضا
العاقا او مقول حمله على مقتضى الحال في حالة دون حالة باب في معرض الاحتراز عن العامل
بان الشرط متى جعل على وفاق العادة لا في مقام الاستدلال وما يدل الاستعمال
ولا سيما حيث انكر ما قضت المذكورات اما المراد به قصر الذات فالكل وكذا دلالة الشرط
انكار لا تنكر صيغة الشرط على معناه كذا لا تنكر دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط
مثل قوله الرجل المرأة التي تزوجها طالق او المرأة التي تدخل الدار من نسائي طالق
هذا الكلام يفيد الشرط دلالة متوقف وجود المعلق عليه وهو التزوج والدخول الا ان التزوج
والدخول دخلا على النكرة وهي المرأة الغير المعينة والنكرة متعرف تعرفها تارة
اخرى تنكر فيها صارت الصفة متى الشرط لان الشرط انما يكون شرطا عند وجود
وتوقف وقوع الجزاء عليه ووقوعه كما يتوقف عليه وصار كانه قال ان تزوجت امرأة
من طالق الا انه استغنى ذكر الجزاء لمعرفة الفاء واليوم لان الصفة ليست بشرط
صفة طلاق شرط مع استغناء ذكر الجزاء بدون الفاء ايضا على ما بيناه من الكرخي
الشيخ في خلاف المعين او خلاف ما وقع ذكر الوصف على المعين بان اشار الى المرأة وقال لهذه المرأة
التي تزوجها وهذه المرأة التي دخلت الدار طالق حتى تطلق بالمعين فيه وصار كانه قال ان تزوجت امرأة
المعين لغو صفتي قوله لهذه المرأة طالق فيلغو الى الاجنبية وتعرف النكرة وقد ان يصير
الشرط في الوجهين اي المنكر والمعرف مثل قول ان تزوجت امرأة من طالق او فلان
تزوجت هذه المرأة من طالق يتعلق بالشرط في الوجهين جميعا والفائدة ان قوله ان
الشرط الاول تنكر من الشرط اصلا بل يتعلق بالشرط الوجيه الذي هو الدخول
والتوفيق بين كلاميهم صعب واما الشرط الذي ذكر الحلواني فهو كل شرط لا يصلح
صالحة لان يضاف الحكم اليها والاولى ان يزيد قيدا آخر وهو ان لا يصلح الحادث والسبب
لانه اذا لم يصلح الحادث وصلح السبب يضاف الى السبب دون الشرط كما يذهب في تقرير كلامه
مثل حفر البئر فانه شرط للتلف حقيقة والتلف على السقوط والمسبب محض الاثر
انه لو نام على غصن فقطع الغصن فهو الوقوع فعل انه سبب لا علة لكن الاوفق كذلك
وهل ما ذكرناه ان التي ما يصلح لعلة الشرط والحظر الذي لا يصلح فكان شرطا لكن العلة
ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لانه امر طبيعي لا تعدي فيه فلا يصلح اضافة ضمان العدوان
اليه ولك ان تقول ان هذا التقسيم تساهلا والمنتهى جاء بالاشتباه من الناظرين
ان العلة متى ان تضاف الى السبب لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان الصحيح

العارض لما حكم التأبيد فكان البقاء بدليله فكان حجة على الغير وكلما ضاعفت بقاء بلا
دليل كحجية المفقود والامر المطلق في حجية الفور الاتي امكان محملا للوقت في
حوته قولا اي حجيتها بان تقال مثلا اصلوا العشر سنين فكون البقاء حال حجيته ثابتا بلا
الاستصحاب لخلاف ما بعدا الوقت لان الدلايل صارت موجبة قطعا فوقوعها
مع تقررها حينت لم يحتمل النسخ فبقاءها حج بدليل سوق سوى الدليل الموجب الاول
الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيامة فان
فيطل بقاء الحكم قبيل ان يظهر ما يخالفه ام لم كن منظوما به في حجيته وهو لم يكن المقصود حجة
ح فلما البقاء وهذا الامر انما كان باستصحاب الحال كبقاء حجية المفهوم حيث
خبر الواحد على ما مر سابقا في باب النسخ الان الواجب علينا العمل بظاهر عنوان من
الدليل لا بما غاب عنا من النسخ فقبل ظهوره نلزمنا العمل به ولكن الحاصل به
تالزام الخصم باثبات الحكم ابتداء اما التمسك به ابقاء الحكم والتي النسخ فلا يكون
حجة على الحكم البقاء بناسخ هذا وان قولهم حكم الشرع الملكي الموجود سابقا ذكره وباب
النسخ ان الشرع اثبت به الملك دون البقاء بل ماذكر، البقاء اول باب الاستصحاب تأمل
قال وهو على اربعة اوجه الى الاحتجاج بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول الاحتجاج بما قبل
ما قدام الدليل المغير بطريق الحس واخبار الراوي وهذا الجميع بلا خلاف على الاصح يحتج به
ح قوله من قبل لا اجد فيما ادعى الى محرما الآية وثانيها الاحتجاج به لعموم دليل معتبر
قابلة بالنظر والاجتهاد بعد الوسع مع احتمال قيام المغير من حيث عدم الظفر به وهذا
من الاستصحاب يصلح لابقاء الغير ولا يصلح حجة على الغير عندنا الا بالاحتمالي قيام المغير
عند غيره اد فوق كل ذي علم عليم خلافا للشافعي والشيخ الامام ابي منصور وبعض
مشايخنا لان الظاهر كون ثابت بقاؤه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه
فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بقدر بضرب احتمالا ومنه فكون حجة على الغير وثالثها الاحتجاج به
قبل الفحص عن الدليل المغير وهذا باطل بالاتفاق فجهل بعض والجهل لا يكون حجة
الا عذرا عند التمكن من طلب الدليل كالجهل بالشرايع لا يكون حجة وهذا الذي اسلم في ادلتنا
خلافا لمن اسلم في ادلة الحرب ولم يجاوز الشافعي الجهل بكون عذرا فلو كان اسلم الشفيعة على
القيد والسلم خلفته عن بسائر عينا خاص بقدر وصفة ولكون عذرا وان اخطأه فخلافا لبعض
الغير المتعرى لا يكون معذورا وقد ابقى التمسك بالاستصحاب لاثبات حكم ثبت، وهذا خلافا لبعض

لان الاستصحاب كما سبق عبارة عن ابقاء ما كان لانعدام المغير او اثبات الحكم به
ابتداء لتغيره اسما ومعنى فلهذا قلنا في المفقود انه كان حيا فيستصحب بوصف نفسه دليل
موته وكذلك ملكه ثابت له فيستصحب به لابقاء ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات
ملك آخر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت به فانا نقول
لا يزول باستصحاب وغير الثابت لا يثبت بالتمسك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك
بالاستصحاب في ابتداء الحكم حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا اذا مر حتى
لم يتصور ابوه لانعدام قصد الله على ما اعتبر انه بقي للوارث الملك الذي كان للمورث اذ
الوراثة خلافة وقد ثبت حيوة المفقود بالاستصحاب وصلوحه على الغير عند فيكون الاستصحاب
حجة في اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء وعلى هذا قال ابو يوسف
اذا ادعى ميت ان انسانا ان ابنه مات عن ابيه واقام شاهدين شهدا ان هذا كان
لابيه قبلت هذه الشهادة لان الوراثة خلافة فاما سبق الملك الذي كان للمورث بعينه
ولهذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث
وما ثبت من الملك سبق لاستغنائه البقاء عن دليل ولكنا نقول ما لا صفه المالكية بسبب
للوارث ابتداء في هذا المحل بعد ان لم يكن ولهذا ثبت في حق الوارث من الاحكام
ما لا ثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء ووجوب الوطي وحرمة بعض الاموال التي لم يكن
حلالا لا حدهما دون الآخر بان كانت اخت الرضاع لاحدهما دون الاخر واما ما كان ثابتا
ابقاء اي حق المورث ان لو حضر بنفسه وادعى ان هذا العين ملكه وشهد الشهود
ان المدعي كان للمدعي قبلت شهادتهم اتفاقا كالو شهدوا بعد الموت على ملكه الآن
فصل في بيان الاهلية اعلم ان اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
له ولصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقوله اياه وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق
المشروعة له وعليه وعلى قولهما اهليته وجوب واهليته اداء وقد ذكرنا ان الوجوب يثبت
على شغل الذمة والاداء هي قدرتها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة والذمة
لغة العهد لان نقضه توجب الذم حال الله مع لا يرتهن في مؤمن الا ولا ذمة اي لا يراعون
حلفا ولا عهدا ومنه يقال لاهل الذمة المعاهدين من الكفار وشرعا تختلف فيها فمنهم
من جعلها وصفا وهو قولنا بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه والمعترض
عليه بان العقل يبذه الحقيقة اذ منا ط التكليف هو طهور الذمة بالاتفاق قلنا
لانم انه غير الذمة بل الظاهر كلام هذا القايل متعرباً ان هذا العقل كما سنشير اليه غاية الامر

الامر انه لا انفصال بين العقل المبيوان والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم
من جعلها ذاتا وعلى اختيار الامام فخر الاسلام والمصنف له فلهذا اعتبرتها بانها نفس
لها عهد فان الانسان بولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سايرة
الحيوانات حتى ثبتت له ملك الرقبة وملك النكاح دشرا الولي وتزويجه اياه وجب عليه النفقة والله
يعتد الولي ولو انقلب خل مال انسان فانقلب خمرا ضمانه ولزم مشتري خمرا ضمانها بالاجماع
وهذه الذمة الصالحة انما ثبتت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه
يوم الميثاق كما اخبر الله تع عن ذلك بقوله واذا خذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم الاية
قال بعض المفسرين معناه ان الله سبحانه لما خلق آدم صلوات الله عليه وكلامه اخرج ذريته من
ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق اي ربهم بقوله الست بربكم واجابوه بلى انت ربنا الخ
ان صح اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم سلفا كما يكون واستشهادهم على انفسهم بقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل فمع انه سبب ايم الادلة على ربوبيته ووحدانيته
وشهدت لها عقولهم وبصايرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلال والهدى كما قال الله تع
على انفسهم والست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
والله سبحانه وتعالى اعلم وذهبت جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وردت القول الاول بوجوه
ذكرها في المأولات منها ان ظاهر الآية يرد تفسيرهم هذا الآية تدل على اخذ الذرية من ظهور
بني آدم وتفسيرهم يدل على اخراج الذرية من ظهر آدم ثم كان تخصيص الضمير ايضا خلاف اجماع
الفقهاء فانهم قالوا من بالزنية والتخلي بنا فيها يلعب لانها خالفت اجماعهم غاية الامر انها خالفت
تفسير بعض الفقهاء والامة يجوز ان خلاف الجمع الخاص لكن لا خالف قول البعض الذين اختاروا التفسير
الاول للذمة لان ظاهر ان المراد بالذمة العقل وظاهر كلام قاضي ابو زيد في التقويم يشير الى ان
المراد بالذمة العقل حالة وجعل الانفصال على وجه من وجهين قبل الانفصال من امه
جزء من وجه حيا حكما اما حسا فلان قراره وانفلاقه بقرار الام وانفلاقها بايكيها وحياتها
البدء الغرض بالمتراض عنها هذه الولاية واما حكما فلانه تعلق بعقوبتها ومن باشرتها قتلا
وبحياتي البيع بيعها ولكن لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصير ورته نفسا براسه حتى
لو مات الارث لا جله لكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة مطلقا اي
كاملة حتى صح الجنين لان يجب له الحق من وجه وورث وارث ونسب ولم يصح الان يجب عليه
حق لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن والاجب عليه نفقة الاقارب ونفقة الفصائل الام

ظهرت له دينه مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وصار اهلا للوجوب له وعليه حتى لو انقلب
على مال انسان فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزم عليه مهر امراته بعقد الولي غير ان
الوجوب اي نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل لحكمه وهو الاداء عن اختيار حتى يظهر المطيع
به من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان يسمى
الوجوب لانعدام حكمه كما سمي بانعدام سببه وهو الركوز لذا اي ولان الوجوب سقط
لانعدام حكمه قلنا ان الاب اذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص لانعدام حكمه وهو
استيفاؤه من الاب وقلنا ايضا لم يجب على الكافر شئ من فروع الشرايع الى ان
الطاعات لان حكمها الاداء وغايته نيل ثواب الآخرة والكافر ممنوع عنه الكفر ليس اهلا
لاداء العبادة لان الفرع لا يصح بدون الاصل وللثواب وذلك طاعة وقربة ليس اهلا
لانه اهل لتركه وهو الاداء وغايته وهو الثواب اعلم انه لا خلاف لهم الكافر اهل
لاحكام الاداء بها وجه الله بع مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص
لانه اهل لادائها اذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا وهم الحق بامور الدنيا من
المسلمين لانهم اقروا بالتزامها على العقبى وكذا المقصود من العقوبات الانزجار عن
الاقدام على اسبابها والكافر اليق بما هو عقوبة وزجر من المؤمن والاختلاف ايضا
ان الكافر يواخذ بترك الاعتقاد بالموجوع لان ذلك منهم كفر عندنا كالكفر فاما وجوب الاداء
في الدنيا فقد اختلفوا فيه فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر ان ذلك غير محتمل في حق
الكفار والبه ذهب القاضي ابو زيد والشيخان والمصنف وحال العراقيون من مشايخنا
وان مفي والمعتزلة وعامة اهل الحديث بحقيقته وهم وفايده الخلاف لا يظهر الا في احكام
الدنيا فانهم لو ادوها حالة الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم
قضاؤها بالاجماع واما ظهوره في حق احكام الآخرة فعند الفريق الاول لا عاقبون بتركها
علاوة عند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما يعاقبون بتركه الايمان كذا في الميزان واصح
الفريق الاول بما ذكرنا ومان الصلوة مثلا اذا وجبت على الكافر فلابخ اما ان وجبت
بخطاب الكفر او بعده لا الجواز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها
وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام ولم يجعل مخاطبا بالفروع
بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهليه العبادات فلا جواز لم تثبت تبعية
لغيره وفيه نظر لان العدم ما امر العباد بالطاعات رجحها حتى ثبت الايمان انتفاء
وبقابله امر هم بالايمان والطاعات جميعا فيكون الايمان ماموربه صريحا لا تبعا فانتفاء

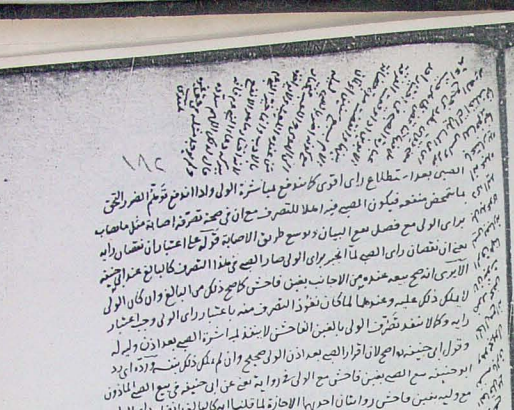
واقتضاء لان القول بعدم وجوب اداء العبادات مع القول بانهم مواخذون بتركه
اعتقاد وجوبها عليهم مما تشنيعا فبان وتبكيتا الفريق الثاني بقوله ع فلا صدق ولا صلى
وبقوله ع ما سلككم في سقر قالوا لم نكن من المصلين وبقوله ع ويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فلو لم يكن الاداء واجبا عليهم لما عدوا تركه وثان المقتضى للوجوب
المتعلقة بالبيان كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة ايهما كالج وان وجد سببها
ومحلها لعدم حكمه وهو الاداء على سبيل التنظيم عن اختيار وقصد صحيح اذ ذكر الاستمرار
من الصبي الذي لا يعقل بنفسه في الاداء ولية لان ثبوت الولاية عليه جبري الاختياري
فلا يصلح طاعة ولو جعلنا اداء الولي كاداية فما هو مال محض يكون المقصود المال
لا الاداء وملوطا ظل في حسن العرب قال وما كان من حقوق العباد اعلم ان ما كان
من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي وان لم يكن اهلا قبل الوجود بسبب وثبوت
حكمه وهو اداء العين اذ المقصود هو المال فلما الا الاداء الان العوض خلف الغائد او حصول
الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه فيحصل هذا المقصود كاداية وكذا الفصل
الخ انما شبه بالمونة كنفقة الزوجات والاقارب يجب على الصبي عند وجود سببه اما
نفقة الزوجات فلانها يجب عوضا عن الاستمتاع فاذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة
واما نفقة الاقارب فمونة البيار ولهذا لا يجب على من لا يسار له والمقصود به دخول
المنفق عليه لو حصل لكنه لما لم يحصل وذلك بالمال يكون ولاداء الولي كاداية فاما الوجوب
خالصا عن حكمه فغير [illegible] كان صلة فيها مع الجزاء لم يكن الصبي من اهل وجوبه عليه
وذلك كتعجيل العقل فانه صلة لكن فيها مع الجزاء على ترك حفظ السبب والاخذ بالبد
الظالم ولهذا لكل اختص به رجال العبيد دون النساء الا من لس من اهل الخطاب والصبي
ليس من اهل الجزاء لانه عقوبة والصبي ليس من اهلها وما كان مؤنة في الاصل كالعشر
والخراج يجب عليه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان معنى المؤنة فيها غير مقصود
وكان اداء الولي كاداية ما ينوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عند محمد لوجدان معنى
العبادة والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه عندهما الحاقا
بالمؤن المحضة قال وما لا يعقل واحتمل الاداء كالايمان لا يجب على الصبي فعلى
ان يعقل بلا خلاف لعدم اهليه الاداء عن اختيار وامتنا لا يصح واذا عقل واحتمل
اداءه صح منه الايمان فحق احكام الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف اما الخلاف في وجوبه

هو لعدم اهليه الاداء لان الوجوب
الذي الاخير وهو العقل تمه

عليه حالة المعتوه بوجوب الاداء عليه حتى قالوا انه لم يكن معذورا في الكفر بعد اهلية التأمل والتفكر وصفات الله تع وقال الامام شمس الائمة الحلواني والقاضي والامام ابو زيد الدبوسي والامام فخر الاسلام رحمهم الله يمنع وجوب الايمان عليه دون وجوب ادائه لان نفس الوجوب العاقل لاكتساب وعلى الاقرار الدالة على ربوبيته وصلاحية الذمة وعلى اصالحان مستحق الصبي العاقل وكذا وعلى الاداء عن اختيار متحقق فثبتت الوجوب للتحقيق وعدم المانع والذي الذي لم يسع وهذا حتى لا يلزم عليه تجديد الايمان بعد بلوغه ولا يلزم اذا لا نقول لوجوب اصل الصلوة عليه بعد لم يعقل لانه يؤدي الى ذلك ولان امراة الكافر المراهق اذا اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يستحق عليها وجوب الايمان لما فرق بينهما كما لو لم يسلم اصلا ولان الخطاب بسقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلاث وبقي اصل الوجوب وقال الامام شمس الائمة الرخسي رحمه الله الاصح عندي ان نفس الوجوب ايضا غير ثابت في حقه مالم يعقل حاله بالبلوغ وانما يصح الاداء منه باعتبار عقله وصحة الاداء لا تتوقف على الوجوب عليه بل يمكن فيه كونه مشروعا كما لحق المعذور وقد مرّ ان الوجوب انما ثبت باعتبار السبب والمحل دون حكم الوجوب وهو وجوب الاداء وقد فات هذا في حقه فلا يجب عليه وهذه نظرا لانا لم ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء انما ذكر حكم الخطاب بل حكم صحة الاداء وهي متحققة هنا فثبت الوجوب لما قلنا وحاله واما اهليته الاداء فنوعان قاصرة وكامل اما القاصرة فثبتت بقدرة البدن لان الاداء متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بقوة البدن ولكن منها درجة كمال وهي بعد البلوغ لسائر العقل والبدن وادنى درجات الكمال وهي عند الاني لسان الشرع ودرجة قصور وهي قبل البلوغ للصبي العاقل السالم البدن وقد تكون قاصر العقل بعد البلوغ كما في المعتوه فانه بمنزلة الصبي العاقل وان كان قوي البدن لانه عاقل لم يعتدل عقله وقد تكون كامل العقل ضعيف البدن كالمفلوج فيسقط عنه اداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامتها ثم اصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما يتأتى ويتدرء بان ينظر الى اقرانه ان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل فان كانت متفاوتة كان قاصرا العقل فالاعتبار فامر سماوت فيه البشر فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل ثم توجه الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار وصف الكمال الذي ستوضح وجوده قبل هذا المحل ساقط اعتبارا وساقط توعلم بقاء النقصان بعد هذا المحل لما مر ان الب

ان السبب الظاهر قد قام مقام الباطن مدور الحكم معه وجودا وعدما كالسفر للمشقة وستعجل الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوبه وموجه الخطاب عليه قال فثبت بالقاصر اعلم ان الاحكام المبنية على الاهلية نوعان حقوق الله تع وغيرها وكل منها تنقسم الى ثلثة اقسام اما حقوق الله فاما حق لا يحتمل غيره بوجه واما يتحمل الغير واما يحتمل الا ان يكون مشروعا في بعض الاوقات دون بعض وأما غير حقوق الله تع فاما ينفع محض واما ضرر محض واما مترددا بين الامرين أما ما كان حسنا محضا فكالايمان بالله وصفاته فحسنه يعقل بحجة خلقا لمن قبح به لوجوده حقيقة وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكذا احكامه اي حق احكام الدنيا بعد وجود حقيقته اما معتبر عليها كالحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان لما مر انه حسن لا يحتمل غيره فلو صار محجورا فيه لكان قبحا من ذلك الوجه وذلك باطل فالحجر عنه اي الايمان عليه الاني لزم الاداء وذلك موضوع فاما الاداء فلا يحجر فيه ونوع في الحكم بصحة ادائه نفعا محضا لانه نال به الفوز في الدارين لا قال ان فيه نوع ضرر لانه يحرم الميراث عن اقاربه الكفار ويقع الفرقة بينه وبين امراته الكافرة لانا نقول ذلك مضاف الى كفره الباقي على كفره لا الى اسلامه من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان ذا مشترك فقد يصير سببا حقا للارث من اقاربه المسلمين ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انه ملزم اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره وهو لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة وأما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع اي الرد فانه لا يحتمل العفو وهو معنى قولهم يعذر من الاعذار الاخرى انه معتبر على وجهلم يعتبر الصانع فكذا هنا اعلم ان الاية معتبرة في احكام الاخرة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا حتى لو ارتدوا بواء سلما في الصغير اذا لصبي صورا لمرتد فثبتت احكام الملة وحرم عن الميراث من المسلمين وفي الاخرة عقوب فالكفار وعند ابي يوسف وزفر رحمهما الله لا حكم لصحتها في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب معقود من الكفر غير موجود خلاف النص العقل وقد قيل لو قال لعبده المملوك مولاه مذهب المعتزلة ان الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالصانع وتركه الايمان ما وجب الضرر ان الارتداد ضرر محض فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته ولان ما هو من باب الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه فاما كون ضرر الصغار اولى وجوب الاستعمال ان الصبي في حق الرد لمنزلة البالغ لان البالغ العاجز بردته لتعقبها منه وعلى خطورة مطلقا لا يحتمل ان لم يكن غير خطورة ثبوت من الاوقات والاي يتحقق من الاشخاص فيكون محظورا في حق الصبي كما في حق البالغ

وما يلزمه من شروط احكام الوصايا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة اما يلزمه تبعا لحكم ما هو
ارتداده لانها من توابع الصحة لا قصدا اليه والتزام القصر وحده قصدا غير جايز فرايج
العفو عن مثل الامر العظيم الذى لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا
ثبت الارتداد بثبتا لابويه بان ارتداد لحقا به ثم ارتداد الحرب ولزم هذه الاحكام حينئذ
ثبوته بواسطة لزومها القصير ان فى لصحيح ومثله برجحان الى الارتداد والغيرة اليه راجح
الكلمة ما قال وصح منه اداء العبادات البدنيه هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق
العبد يصح منه اداء العبادات البدنيه بطريق التطوع من غير عذر وحتى اذا شرع لزمه
الاتمام والاقضاء واداء افسدها لا لزمه القضاء لان ذلك منع تحقق حق تحقق به الثواب
فى الآخرة وبعتاد اداءها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ لخلو ما كان لها منها كالزكوة حيث
لا يصح منه اداؤها فتقرر به من العاجل ستقصان ملكه فيبقى منه اعلا الاهلية الكاملة بالله
وكذا من التقربات بيان لحكم القسم الاول من غير حقوق العبد يصح منه من التقربات بها
كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة وكذا توكيله من الغير بالطلاق
والعتاق والبيع لانه نفع محض لا يشوبه ضرر لان صحة عبارته من انواع المنافع اذ بذلك يتيسر
بهما يوالى التجارات عادة فى المنافع الغبن والخسران لكن لا يلزمه العهدة حتى لا يرجع الحقوق
الى فلان فتصل الى شهود الغبن لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر فلصحة عبارته
صحيحة فى نفسه ولكن لم يجعل الا لكون حجة على غيره كالو شهد العبد او شهد الكافر على المسلم وهذا
لان الشهادة ممن لا ولاية له على غيره والغبن ليس من اهلها والقسم الذى ما محض ضرر كالطلاق
والعتاق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض فلا يملكه الصبى لانه
ضرر محض فى العاجل والصبى مظنة الرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والضرر لا يتحمل
فلم يشرع حقا للصغار المحض ولا يملكه ذلك غيره من الولى والوصى والقاضى لان ولايته عليه
نظيرية وليس من المتراخيات الولاية فما هو ضرر محض لا حق ما حاذا الفرض فانه ملكه العاجز
لانه ولاية فعالة تملك من تنفيذه فيضر منفعة محضة من حيث ان هذا المال ما مون العطب
لانه تجارة بيا بعد ان لم يكن ما مونا حال كونه نقدا وفى رواية ملكه الاب ايضا لانه ملك
التصرف فى ماله ونفسه وكان من قبل العاجز قول وملك براى الولى بيان لحكم القسم الثالث
يعنى باجارة الولى وادنه ما مور دين الصبى والضرر من التبرعات خاصة فانه اذا
كان راى الصغير نفعا محضا او ما مرا كان ضررا ونفعا الاجارة والمضاربة والشركة
النفقة والرهن والهبة والاكان لا يملك نفقة لان من القرض صدقة على ما مشروحة الصبى



ان لكن منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها ككل منفعة لا يمكن تحصيلها
له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيها فاختار احد الابوين والايصاء مما لا يمكن تحصيلها له
بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيها والايمان والردة مما يثبتان له بطريق التبعية للابوين
فلا يعتبر عبارته فيهما وقلنا نحن انه لا مضادة بينهما اذ لا اصل الاهلية صلح وليا
والتصور هاصلح مولياً عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة
وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما
باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن
اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي نكون تبعا
لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسيع الطريق لنيل
المنفعة الى الحصل اذا كانت جهة الاصابة واحدة عينا فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر
والاقامة تارة ويكون اصلا في حالة اخرى عند انفراده

باب الامور المعترضة

على الاهلية لما فرغ من بيان الاهلية وما بني عليها من الاحكام شرع في بيان امور تعترض
عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها يزيل اهلية الاداء
وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كما يجيء تفصيلها
ان شاء الله تعالى والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة وسميت هذه الامور
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية عن الثبوت وهي نوعان سماوي ومكتسب والسماوي
ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل على معنى انه نازل من السماء والمكتسب ما يكون لاختيار العبد
فيه مدخل اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض
والنفاس والموت وانما لم يذكر الحمل والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغيرت بهما بعض
الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج
الى بيانها فافردهما بالذكر واما المكتسب فهو نوعان ما يكون منه وما يكون من غيره واما
الذي منه فهو الجهل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وما ليس فيه الجاء وانما ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة اذ
الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولان الصغر غير داخل في ماهية الانسان
بدليل ان الكبير انسان وكان من العوارض ولاجل هذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر

امر اصلي لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن
باختيار العبد لانه يتمكن من تحصيل العلم فيضاف الجهل الى تضييعه وتعطيله فكان كسبيا فان
قيل فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة اذ شرع جزاء على الكفر في الاصل وانه متمكن من دفعه
بالاسلام قلنا بعد ما وقع لا يتمكن الانسان من دفعه فانه في حالة البقاء صار من الامور
الحكمية بحيث لا يزول بسببه بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده اما الجنون وهو
مزيل كمال العقل بحيث يضعف تمييزه وتدبيره فانه لا ينافي الذمة الادمي يولد وله ذمة
صالحة للوجوب فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حقه لانه بناء على قيام الذمة وانما ينافي
الاداء لانه شرط القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد صحيح وهو مناف لهما
فتفوت القدرة على الاداء وسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل
السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه
لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا فاما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر الاقوال
فغير معتبر اذ الحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل فبدونه لا يمكن اعتبارها
شرعا فيفسد عباراته كلها حتى لم يتعلق بها حكم وان اجازه الولي واما الافعال فلكونها موثرة
حسا لا يتصور الحجر عنها شرعا ولانه اهل لحكم الفعل وهو اداء الضمان باداء الفعل الولي لان
فعله غير مقصود فقلنا انه يواخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال والجنون في القياس
مسقط للعبادات كلها قليلا كان او كثيرا لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون اهلية
الاداء لا يثبت الوجوب لما مر من ان الوجوب يسقط بانتفاء حكمه لكنهم استحسنوا في غير الممتد
والملحق بالنوم والاغماء في كونه كالعدم في حق ايجاب القضاء والجامع كون كل واحد منهما عارضا
زال قبل الامتداد واما اذا امتد فيكون الايجاب موديا الى الحرج في القضاء فيسقط ...
والاستحسان انما ... الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ واما الاصلي
بان بلغ مجنونا ... [illegible]
من وقت البلوغ ... [illegible]
في الصلوات ... [illegible]
الساعات ... [illegible]
ثم ... [illegible]
باعتبار الكثرة ... [illegible]
... [illegible]

وقيل لم يقل كلا الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما ذكرت الروايات
حيث استلت الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا احدى الكثرة شرطا لوجوب
قضاء الخروج وقت السادسة مخلافا لمحمد واما محمد فانه جعل احدى الكثرة شرطا لوجوب
السادسة مخلافا لهما وحد الاغماء في الصوم لم يستوعب الجنون الشهر ولا يشترط التكرار
لانه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المذكورة محل الاصل الموكد لا لادخله وطوه اخرى ما يقض
احد عشر شهرا وفي الوكوة ان يستغرق الحول لانها وظيفة السنة كان الصوم وظيفة الشهر
وعن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا للامر على المذاكرين الجنون لا يبقى اياما
وردته لعدم ركنه وهو عقد القلب على التصديق لان ذا الما مكون بالعقل وهو عدم العقل
والرده سبوق بالايمان متفق عند انتفائه لا لان الايمان ما يمنع الحجر عنه والرد عما يمنع
العفو عنها بل لان عدم الحكم لعدم الركن ولهذا يصح ايمانه وردته تبعا لابويه حتى ان المراهق
المجنون اذا اسلمت احد ابويه او اسلم فان اسلم وليه فقرا قراره على ان اسلامه
تفوق بينهما وعند ابي حنيفة للصغر في العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اعقله الا اداء ولكن
احراز الاداء عدم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اعقله الا اداء ولكن
الصبا عذر مع ذلك لوسط نقصان عقله فسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ
مثل الحدود فانها سقطت عن البالغ بعذر الاكراه ولهذا قلنا ان الصبي لا اعتبار لارادته
لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتد لا تقتل وقلنا انه يصح سؤره وهو النجس
والصلوة بلا لزوم مضى فيه ووجوب قضاء الواحد لان لزوم المضي ووجوب القضاء
يحتمل السقوط عن البالغ كالمسافر من الصوم فانا انه علم انه لم يعلم انه ليس عليه لا يلزمه
القضاء ولو ارتكب محظورا لا احرام لا يلزمه الجزاء وقلنا ان ما لا يحتمل السقوط عن البالغ
لا يسقط عنه مثل وجوب الايمان فيما يرجع الى الاعتقاد حتى اذا ارتد كان فرضا لا نفلا
ولو كانت الفريضة سافط فكان نفلا كالصوم والصلوة الاترى انه اذا ارتد لم يصر
ولم يلزم كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يصل مرتدا ولو كان الاول نفلا
للحرى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة
لانه وقع نفلا هذا على رواية هذا الكتاب وعلى الخلاف الامام ابو زيد الدبوسي في التقويم
ولا يلزمنا قولنا اذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت او احرم ثم بلغ قبل الوقوف انه وقع عن
الفرضين لانا انما اسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للحرج عنه والنظر في هذا المجال لا يسقط
الوجوب عنه لان الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف فتح جميعا الوجوب عليه

عليه من حال حياته فوقته بما اسقط عنه بالاداء وصح ان يجعل عليه الوجوب بقي بحيث يجعله
الوجوب الى المرة الاولى ما شاء لعذره وعلى هذا نقع فرضا ولا يجب عليه الاعادة
فالسبب وجد الامر الاداء الكلي في اثناء الصغر وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة
اي المواخذة بما يحتمل السقوط وهو ضمان ما باشره بنفسه وله بان باشر الجلد غير مؤلم
اللزوم والمواخذة عليه كمتبول الدية وخبره ما لم ينفع محض لان الصبي من اسباب المرحمة
طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا للحديث فجعل سببا للعفو
عن كل عهدة تحتمل العفو عن البالغ بوجه ولذلك اي ولان الصغر سبب للعفو للحرم
الصبي من الميراث بقتل مورثه عمدا ظلما للشافعي لان موجب القتل تحتمل السقوط
عن البالغ باعذار كثيرة وتأثيم عليه جرحان الصبي بالكفر والرق سالم الملك لا يتبقى
لمولاه فوارثه الرصي تودي الى تويته الاجنبي وذلك باطل والكفر ضار الولاية على المسلم
قال الصبي ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لتوقع
احيا واعلى ذكرنا علم فجهل من لونك وليا يرثه واتهام الحق وهو الارث بتهمة
سببه وهو الولاية كالمي الكفر وهو الاعلية كالمي الرق لا يجعل جزاء وعقوبة والعهدة
فعان خالصه للازم الصبي بحال كالمي الطلاق وخبره وتسقط بتوقف لزومها على
راي الولي كالمي البيع وخبره ولما كان الصبا مجرا صار سببا للثبوت ولاية الحجر عليه
ولاية نظر وسلب ولايته على الغير فالا وما العتة احلم الاعتة اقوى ثابت على
الذات يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مخلط الكلام فتبر بعض كلامه كلام الهذيان
وبعضه كلام المجانين قوله ما شيء من الذات يخرج ما كون بالجوارح وهو كالصبي
مع العقل وكل الاحكام حتى انه لا منع صحة القول والفعل الا هما الصحيح العقل حتى صح
اسلام المعتوه وتوكله بيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير كما
صح من الصبي العاقل لكنه منع العهدة كالصبي فلا يطالب الوكالة بالعهدة والنزاع
عقد الثمن وتسليم المبيع والمبرد عليه بالعيب والمبرد بالخصومة فيه والبيع طلاق
امراته واعتاق عبده باذن وليه وغيره اذنه ولا بيعه ولا استرداده بنفسه بدون اذن
الولي لان كل ذلك من العهدة ولما ذكر ان العهدة ساقط عنه لزم عليه ضمان ما استهلكه
من الاموال فانه من العهدة وقد ثبت في موقعا جاب ان ضمان ما استهلكه من الاموال
ليس من العهدة المنفية لانه المنفي عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل
العفو شرعا لانه شرع جبرا لما استهلك من المحل ولهذا قدر بالمثل لاحراز المساواة ولانه

لان الرق

منعها لامتناع عصمة المحل لانها ما سلمت لحق العباد وحاجتهم لا بتلاء من الله لحكم الامر النهي
والعقد الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه لانه محتاج كحدوثها
جاز لم يسقط به ما سلف لحق الشرع لانه غني عن العالمين الا ترى ان المضطر اذا اكل مال
الغير لا يأثم لانه حق الشرع ووجب الضمان لانه حق العبد ووضع عن المعتوه الخطاب كما
وضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا ست في حقه العقوبات لان سقوط الخطاب
عن الصبي لنقصان عقله وهذا المعنى حاصل للمعتوه وهذا اختيار المتاخرين وقال
القاضي الامام ابو زيد لا يستطيع عنه العبادات احتياطا لان وقت الخطاب خفاء فيها
فانه وقت سقوط الخطاب وتولي عليه اي ست الولاية على المعتوه لغيره كما ثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه سبب العجز ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف وانما فرق الجنون والصغر
لما جعل المصنف اول احوال الصبي كالجنون واخر احواله كالعته في الحكم كما مر فمنع
الفرق بينهما حالي الفرق الجنون والصغر لما جعل المصنف اول احواله الاتي انه اوفر الجنون
بمنزلة دادليس لزواله وقت معين المعتوه له فعلة كل فعل اذا سلمت امراة المجنون عرض
عليها بيعه او امة الاسلام في الحال والاوجه العرض الى ان يعقل حتى ان فيه ابطال حق المراة والغرماء
كذا ولان له عاقبة معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج الصغير اي
انه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت وطلبت الفرقة فرق بينهما ولم يعرض
الاسلام عليه في الحال فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما
واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرق بينهما في وجوب العرض عليهما في الحال لا الفرقان
في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب عليه العرض في الحال كما في اسلام
امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل
بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال
وافترقا في الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه قال واما النسيان
وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة النوم فلا يمنع الوجوب حق الصوم لا الاهلية
الاهلية والخطاب الحقوق على الناس لا توقف على الفهم لصحة الوجوب به اذا الانسان لا يسع
عبادات منزله بدخل فيها التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اذا كان غالبا يلازم الطاعات
اي لا يخلو ذكر عنه مثل النسيان في الصوم لان رسوخ عاده الاكل والشرب وداعية الطبع

الطبع لها تورث الغفلة عن الصوم غالبا والنسيان في الزيجة لان قتل الحيوان الزم
الصيد واستعمال القلب له فتمكن النسيان من التنبيه في تلك الحالة جعل من اسباب العفو
في حقوق العباد من جهة صاحب الحق اعرض محل كان المظنة لوجد فسق الصوم فكان تنبيه
قد وجدت فحين الزيجة على حقوق العباد حتى لم يجعل النسيان فيها سبب المغفوة لزيادة
مال الانسان ما سيجب عليه ضمانه جبرا لحق العباد كما مر بيانه قال ولهذا قلنا اي ولان
النسيان الغالب في حقوق العباد جعل عذرا قلنا اي سلام الماء في العفو الاولى
لما كان غالبا على نظر انها العفو الاخيرة لم يسقط الصلوة لان العفو محل اللام والنسيان
فيها عليه مذكورة انها الاولى او الاخيرة فجعلنا بعدم الخلاف الكلام والتسليم على الغيبة في كل الاحوال
الا في النسيان فانها عبرة عالة لان هيئة المفعول مذكورة ما عدم النسيان فكان وقوعه خبر تقصيره
فلا يجعل عذرا لانه ليس مع النسيان المنصوص عليه قال واما النوم فمجز على استعمال
القوة اوجب تاخير الخطاب الاداء لا سقوط الوجوب لتحقق الاهلية واحتمال الاداء الا ترى انه
اذا قضاء عند عدم الانتباه لان النوم لا يتتابع غالبا فلم يكن في وجوب القضاء على حرج فلم
سقط الوجوب لوجود ما ثبت بوجوده وهو العلم من قام من صلوته او نسيها الحدث وتطلب
عباوته اصلا لان التميز والاختيار بمنزله اصوات الطيور فلم تعتبر منه الطلاق والعتاق
والاسلام والردة ولم تعلق بقراته وكلامه في الصلوة حكم اذا قرا المغمى عليه صلوة يليا
وطهورا يم لم يتجز في المحراب واذا تكلم لبطلت صلوته لم تفسد صلوته والاكرون محل انها تنسب والوقت
في صلوته فعل يفسد صلوته ويكون حدثا لان الذارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا
في النوم والبقظة كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته
ولا يكون حدثا لقصور رجاعها الى يكون في حالة النظر وقيل يكون حدثا والاصح صلوته
حتى كان ابرا متوضا، وبنى على صلوته بعد الانتباه فان فساد الصلوة بالتنبيه باعتبار
مع الكلام فيها وقد زال اعتباره بالنوم واما اذا حدث فلان الحدث لا اعتبار في الاختيار
فلا سعى بالنوم واختيار المصنف والامام فخر بن سلام انها لا تكون حدثا لان فهم القيام
ليست في معنى المنصوص عليها لزوال معنى الجناية بالنوم والاصح صلوته لان النوم بطل
حكم الكلام لما مر قال والانبياء وهو مقدور غير اصلي لا لمحدور نزيل عمل القوى تزول بغير
اصلي فخرج النوم وقوله لا لمحدور فخرج الغشوات وقوله لمحدور نزيل عمل القوى فخرج الغشوة
وهو كالنوم في فوات الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات والعرق

بينه وبين النوم انه اسلم من النوم من فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصليه الطبع
بدلاله انه لا يكون مانعا للموت بل ما يكون منه سببا لاسترخاء المفاصل بخلاف الاغماء فانه عارض
على القوة بدلاله اصلا لكونه مخالفا للطبيعه ولهذا لا تشتهيه صاحبه بخلاف النوم ولكونه
اشد من النوم في ازاله التحرى كان حدثا حال الاحوال كلها بخلاف النوم ومنع الاغماء البناء وجوه
لانه من العوارض القادره من الصلوة فلم يكن في معنى ما والاه النص وهو سوسى الحدث بخلاف
النوم فانه كثير الوقوع لكونه طبيعيا فلا منع البناء واعتبر امتداده استحسانا في حق الصلوة خاصة
لانه وجد فيسقط به الاداء والقضاء دفعا للحرج وامتداده باعتبار الصلوة على وجوده وباعتبار
الساعات عندهما كما مر تقريره وامتداده في الصوم والزكوة نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع
مبنى على ما شاع وغلب لا على ما شذ وندر اما في الصلوة فغير نادر بمعتبر وقد وجدت السنة
بذلك فانه مروى ان عليا رضى الله عنه عليه اربع صلوات مقضاة وان عمر رضى الله عنه ثلاثة
ايام وليلة لما لها فلم يقضها قال واما الرق فهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وفي
عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي اما انه عجز فلانه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
وما لكية المال وغير ذلك واما انه حكمي فلان العبد قد يكون اقوى في الاعمال من الحر احرار فتبين
جزاء ان الاصل ان وضعه على الكفر لان الكفر انما استحقوا بالكفر اعبادا لله بيع جاز اعلام الله
بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكميه اى الرق في حالة البقاء الكفر
بطريق الجزاء بالحكم الثابت من الله تعالى حاله وحدث من العبد الاسرى ان المولود من المسلم
احمو وان لم يوجد منه ما يستحق به الرقه يصير المرء عرضه للملك والابتذال اى الامتهان
ثم الرق وصف لا يحتمل التجزى اى لا يثبت رقيبة البعض مع حريه البعض لاستحاله ان يكون
بعضه شايعا قويا متصفا بالملكية وبعضه شايعا ضعيفا زايل الملكيه وعلة امتناع التجزى الزوم
لان محمدا قال في احد دعوى الجامع من عبد قد كر خذاف في مجهول النسب اذا اقر بعضه حد
لفلان انه فهل عبد اى شهادته وان لم تثبت الملك للقرابة الاتى النصف وللجهل بنصفه عبد او نصفه
مزاحم لاقرانهم الحد مثله لكونان كرا واحدى الشهادة كما جعلت المرءان منزل رجل واحد فيها
في جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعه والحدود والنكاح ومن هذا لا اسند لال بطراد الاصل
هذه المسئله على عدم تجزى الرق لان الشهاده انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته
وما ذكرنا من حدوث الضعف علينا لان المتكلم من السلف التابع لا تتصور خلاف الفرقة
عايته الا ترى انكم ملحقتا ما لرقيق في الشهاده والاحكام لا تكون رقيقا اعلم ان العتق صفة

ضد الرق اذ هو ضعف حكمي والعتق قوة حكميه وهو لا يتجزى كالرق اذ لو كان محررا لسرى الرق
وقد ثبت فساده واما الخلاف في الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد انه لا يتجزى لما مر فالعتاق
اى مطلوعه وهو العتق معلل بالعتقة متفرق كما قال كسرته فانكسر ولا تتصور الاعتاق عند الا
كما لا يتحرد وتكسر يوجد الانكسار واذا لم يكن الانفعال متحرا لم يكن الفعل متحرا ضرورة وقال
الوصفه الاعتاق تجزى لانه ازاله الملك لانه حق لا الرق وملوثه شرعا وازاله المانع من جميع
النصف وبقى النصف لكنه معلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا تجزى وهو العتق فاذا سقط
بعضه فقد وجد شرط العلة لان سقوط عن الكل علة العتق وقد تقرر العتق على تكميل العلة
احاد الصلوة وملى عن مجزيه وكاعداد الطلاق للفهم فانها مجزيه وتعلق بها
التغليظ الى على غير مجزيه وحاصل الجواب منع كون العتق مطلوبا على المطلق الاعتاق قال
وهذا الرق اى الرق الذى يحل بعبده ولعله احترز به الاشارة عن النكاح فانه سبب رق
ولا يمنع مالكيه المال صاغ مالكيه المالك فلا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لعدم
المملوكية سمة الحجر والمالكية لعدم القوة وهما منافيان فلا يجتمعان في شخص واحد نوعيه قولنا
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء حتى لا يملك العبد والمكاتب السرى وان اذن لهما
المولى بتجارة لانه من احكام الملك كما لا يملك الاعتاق لانه كما لا يملك ما لا يصح منه حجة الاسلام بتمليك
جعل نفلا لعدم اصلية القدرة التى هى من شرايط الوجوب لانها بالمشاع مالية والعبد
والعبد لا يملك شيئا منها اما المالية فلما مر واما اليه فيه فلانها للمولى لان ملكه الرقبة فملك
الملك الصفات الاعضاء استثنى من القرب اليه فيه فلانها للمولى لان ملكه الرقبة فملك
بها الصوم والصلوة ليست للمولى اجماعا لانه ما يتقرب به تعلق بالاصل الحر لعدم تصور المولى
ذلك منه فقوله وعم اما عند ابى حنيفة رح حتى لو اعتق عشر عبيد اداء عن قضاء رمضان ما كان عليه جاز
بين العبد والفقير اذا جح حتى تقع عن القرض لانه ما ملك ما ملوك من مالكه وانه مستحق لرد
والواجب قضاء الاداء بل لوجوده واما التجزى لوجود السبب وهو البعضية والرق للمالكية
مالكيه غير المال لانه غير المال لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا يحتمل المنافاة كالنكاح فانه
مالك له لانه من خواص الادمية ولهذا لا يتعدد بتعدد المولى واما سقوط عنه عدم الاذن
من المولى خلافا لمالك لان النكاح ما شرع الا بالمال وفي المجابه عند عدم اذن المولى اضرار
به فان صح المولى ملكه احاد وعلى النكاح ولو كان مالكا للنكاح لما ملكه اجابته عليه
فلما لم يملك احاد خصت ملكه عن المولى الذى هو سبب النقصان لا لانه ما ملك المولى
كان العبد هو المنتفع به المالك للطلاق بعد الاحاد دون المولى والوطء والخيوة حق الملك

المولى اتلاف لان فيه تفويت حقوه ونصح اقراره بالقصاص لانه اخبار بالحق حال وسائق
كالحمان عن اهليه الكرامات الموضوعة للشرف الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى والحر والعبد في ذلك
سواء لان الكرامات الكرامات بدرجات الجنة والكافر والرق مستذل على الهوان والنقصان
فيهما فما ناقاه مثل الامة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا للتوجه الخطاب
دفعا عن البهائم وكذا خل النكاح ولهذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع
لزيادة شرف وكرامته وكذا الولاية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فيكون
كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين تفاضل الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال ان ذمته
ضعفت برقه لانه من حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة ومن حيث انه مال كانه لا ذمة
له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين اى لم تقو على حمله
بنفسها لضعفها حتى ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فاذا ضمت اليها تعلق الدين بها
وصحت مطالبته منه وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد تستحق فيه بل المراد
منه ان العبد المأذون اذا تصرف والتزمه الدين كسبه الموجود عنده اولا الى الدين
كان لم يدع به اولم يكن له كسب فصرف ماليه الرقبة بالبيع اليه والا باع الرقبة في الدين
ما لم يفد الكسب بالاجماع وكذا اخل النكاح سقص بالرق حتى لا يتزوج اكثر من امراتين خلافا
لمالك لان سبب الحل نقص والرق اخرج النصف وروى عن عمر رضه انه قال لا تتزوج
العبد اكثر من ثنتين وتطلق الامة سنتين مع سوء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق
كاخرج تنصيف حل الرجل اخرج تنصيف حل المراة لان الحل نعمة زيادتها كالحرية لانه
سبب للسكن وحصن النفس وتحصيل الولد والمراة محتاج الى هذه الاشياء كالرجل
فمتى كان حل المراة اربعا كان محليه الطلاق فيما اوسع وعلى العكس بالعكس ولما كان حل
الامة على النصف من حل الحرة نصف ما ثبت حل الحرة لان الطلاق الواحد لا يحرم فكذا
وصار ما ثبت له حل الامة طلاقين وبويده قول النبي عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان
وانما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء لان عدد النكاح عبارة عن اشتمال المالكية
لان النكاح ثبت الملك له على ما عبر عنه صدر الشريعة وحرمتهم واما عدد الطلاق فعبارة
عن اشتمال الملوكية لانه عبارة عن تطليق مالكية ملك تطليقات معتبرة بالنساء اذ
الكلام واقع في تقدير الملوك فعرف هذا في محله او ملك التصرف نزداد بازدياد المحل وينقص
بانعدامه الا ترى ان من ملك عبدا املكا ء ثانيا واحدا ومن ملك عبدين ملك اثنتين محلية

ومحله الحرة يزداد بالحل فيزداد الطلاق لانه رفع القيد فملك المراة منها اكثر مما كان طلاقها
اكثر فاعتبر عدد الطلاق بالنساء حالة وتصف العدة والقسم والمعتبر حالة الرق في تنصيف
العدة والقسم ظاهرا لانها من اثار النكاح والرق مؤثر في نصف النكاح فكذا في اثاره واما ناسره
في نصف الحد فلان توفر النعم توجب تغليظ الجناية من حق مولاها واستتارها توجب تخفيف الجناية
ولما اخر الرق عن نصف النعم في حق العبد والامة كما سنا اخر عن نصف العقوبة ايضا فالعبد
يخلص من نصف ما على المحصنات من العذاب وعلة اخرى لكن لكن ينصفه واما فالامة
لكنها على كانا تقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء حالة وانتقضت قيمة بعضها لما كان
الرق مانعا لكمال الجمال انصف قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجب
على عاقلة الجاني عشرة الاف درهم الا عشرة الاف درهم لان دية الحر على عاقلة مائة من الابل
خلافا للاوزاعي فانه قال في هذا وجهان احدهما ان قيمة العاقل بالغ ما بلغت وقول لا تعاصر
المالكية دليل على نقصان قيمة نفسه وتقريره ان كل رجال الانسان يتقوم بكمال المالكية وكمال
المالكية ما لم يثبت كالنكاح والطلاق ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما يثبت بالملك
على الكمال والنوع الاخر ناقصا لانه وان لم يكن اهلا لما لكية المال رقبة لكنه اهل للتصرف
منه والسعاة على مالكية اليد على ما عرف فموضعه ان المأذون اهل للتصرف بنوعيه الكامل
ومالكية اليد على كسبه بنوعيه وجب نقصان بدل دمه عن دية الحر مالم يرتفع الشرع وهو
العشرة لانه متكرر بها الصنع المحرم وقطع يمناه اليسرى اعتبارا للنقصان حال ولده ولكن
قول ابن مسعود رضه اسلغ فيه العبد قيمة الحر وسقص منها عشرة دراهم اما الاول فلما هو
فيها احد سببي المالكية بالكلية وهو مالكية ما ليس بمال لانها ملك المالية والرقبة ولكن الملك
النكاح والطلاق بل على ملوك له اصعب به لها عن بدل الحر والنصف للاحوال كما استغرق حق
العبد مالكية المالية وكذا استغرق مالكية النكاح من الاربع الى ثنتين ومالكية الطلاق
من الثلاث الى الاسن فيتبين ان سقص بدل مالية النفس لان المقوم باعتبار المنفعة
الاترى ان من غصب عبدا يساوي الف درهم فعمي عنده او قطع يديه او رجليه فنقص قيمته
الصرف الى قضاء الجوائح والواجب هو الرد الى المكن والموصل الى المقصود فان ملك الرقبة وان كان ما
قريبا لا يمكنه الصرف الى قضاء حوائجه ابعده او لمانع اخر غير ان ملك الرقبة مشرع ومبدا في ملك
اليد لان الملك هو المطلق للتصرف فكان للعقد وكان ملك اليد وهو المقصد الاصلي ملك الرقبة
والدين والوسائل وكان هذا الفتور جواب عما قالوا وجب ان ينتقص به الربع لان ملك اليد ملك
من كل وجه والمال من وجه دون وجه فاجاب بان ملك اليد اقوى فلا يلزم الاستدلال بالاقل

والرق لانه نوعي عصمة الدم اعلم ان عصمة الدم حرمة بعرض خالصة وحق لصاحب الشرع وحق لغوعان موقد وحق العبد يوجب الاثم على تقدير القتل فقط ولا يوجب القصاص اصلا لكن اسلم في دار الحرب فانه يثبت لهذه العصمة حتى لو قتله احد منهم فان كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية ومقومه وحق العبد يوجب الاثم والقصاص جميعا فان كان قتله عمدا فالقصاص حق القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم مرتفع عن عصمتين بالكفارة ان كان خطأ والدية والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يثبت عصمة الدم مؤقتة كانت او مؤبدة بالاسقاط والقصاص للموقتة بالايمان والمؤبدة بالاقامة في دار الاسلام والعبد فانه يقتل احد من الامرين مثل الحر بلا قصاص وذلك ظاهر فلهذا ان يقتلوا العبد عامدا لحرمة العصمة بقبول الحر بالعبد قصاصا عمدا وخالفا للشافعي اذ القصاص يعتمد المساواة وهي العبرة لشرط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف وغيرهما ثم اوجب الرق بعضا في الجهاد الى قضاء امره لما ذكرنا ان منافع ملك المولى غير ان الشرع استثنى منافع يديه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى نظرا له كالصلوة والصوم واما ما فيه بطلان حق المولى كالحج والجهاد فلم يصر مستثنى فلهذا لا يحل له العمال بدون اذن المولى ولا تتوجب السهم الكامل من الغنيمة سواء كان مجورا او ماذونا بل يعطى له الرضخ خلافا للشافعي لعلة ما تلزم الرضاون سهم وسن الحر الذي هو اصل للجهاد بخلاف قوله والعطية والوصايا كلها متصل بقوله مثل الهبة والحمل والولاية فيعني الزمة والحمل هم شرع في بيان الولاية مع ما ثبت للرق من الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة ونوع الصغار بما سيء عن القدرة الحكمية والرق يحرم حكمي مناع الولاية كما لا يخفى ما لكية المال ولاية لس له ولاية تخلفه فكيف يكون على غيره قوله واما صح امان العبد الماذون له في القتال للكفار الحربي جواب عما قال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي لا يصح امان العبد الماذون في القتال لانه من باب الولاية لانه منع عن عرض العسكر للغزو من ذكرنا ان سعد القول على العكس اجاب بانا لا نسلم ان الامان من باب الولاية بل الامان بالاذن خرج عن اقسام الولاية من قبل ان الرقيق يصير تجريدا مع الغزاة في نفوس اهل الحرب واموالها فاذا امن فقد استقر حق نفسه فلزم الامان فوجه تم سعدي الى غيره منوره صحته في حقه وعدم تخريجه مثل شهادته لان الشهادة رضا لست بولاية على الغير بل هو الزام للخصم بتنفيذ سعدي الى الغير وامثل لانه لم الشرك ثبتت له في الغير بل الشرك انما ثبت لمولاه اذ العبد ليس اهلا لملك المال حتى الشرك ناسه نظرا الى السبب كذا قتل عن قتل العبد المجور من القتال مثل للماذون في استحقاق الرضخ اذا حامل فنبغي لو صح امانه كما يجب الله محمد وان قلنا لا نسلم انا نصح امانه لانه ضرر في حق المولى بدون اذنه لخلاف الماذون ولان الامان في الجهاد اذا المقصود اعلاء

اعلاء الله تبع وذلك يحصل بالقتال تارة وبالامان اخرى والعبد المجور لا ملك القتال وكذا ما هو من توابعه قال رحمه الله هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي ما لكية غير المال وان ما يملك العبد المأذون التصرف لا صح ان يتعدى الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد مجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص عليه لانه ملزق من نفسه فصح اقراره تبعا لصحة اقرار المولى بالمال الذي لزمه بسبب التجارة بطريق التبع كاقرار الامين لخطاء اقرار العبد المجور بالمال بحيث لا يصح في حق المولى لانه ملاقي حق الغير قصدا فلم يصح تبعا وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة في الغير القائمة في يده ماذونا كان او مجورا حتى وجب القطع والضمان عليه عندنا صدقه المولى وكذبه اذا قطع مع الضمان لا جماعا وقال زفر لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان مجورا وله ان البقايا صحيح من المأذون لعبد اذا اقر العبد المأذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح حتى المال بالاجماع حتى يرد على المسروق منه وحتى القطع صح عندنا خلافا لزفر وهي المجور اختلافا نعتبر ان حق قطع يده ورد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه مثبت على الاصل المحرم فصح بالمال سعا لان قطع يده مبنيا على مملوك للمولاه وعند ان يرد قطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وبتعطيل نفسه وبالمال وهو على سيده فثبت ما كان اقراره فرجحنا دون الاخر لان احد الحكمين قد سقط عن الاعتداد به فثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان وقد سقط القطع دون المال كذا قد سرقه مال مستهلك وعنه يجب القطع يده والمال للمولى لان اقرار المجور بالمال باطل لان مافي يده ملك المولى ولهذا الاصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره حتى لا يتعلق المال بما في يده ملك سيده ولا يجب قطع يده لان حكم سببه لان المال مملوك للغير ان وقع ورجوعه لا شرط وجوب القطع وهو انعدام الشرط هو ت المشروط وهذا الاختلاف اذا كذبه المولى وحال المال مالي اما اذا صدقه فانه يقطع ورد المال على المسروق منه بلا خلاف وعلى هذا فلسانه في جنايته العبد خطأ انه يصير في الحال تاجا عن بيع العبد للعيني على جزاء الجناية حتى لو اقامت البينة على جناية العبد الموجب ثبت الواجب في الجناية الخطأ ضمان موصله اذا لصلة اداء ما وجب فتبايعا ما ليس بمال كنفقة الزوجات والمحارم والعبد ليس من اهلها لانها بمنزلة الهبة ولهذا لا يجب على نفقة الاقارب وهو معنى قوله لان العبد ليس باهل لضمان ما ليس بمال ولا ما في قبله لما ذكرنا لا يجب عليهم ولا يمكن اهداره لوم محل الشرع رقبته مقام الارش لانه رباء المولى الفداء فيرعايا الى الاصل وهو الارش هذا في جنبه لان الاصل موجب الجناية خطأ الارش كما اذا كان الجاني حر اجهه قوله يؤدي صلة الى اهله وانما نقل الى الرقبة لعارض ذا حتى لو فداه المولى الفداء رجع الى الاصل حتى

لا مطل بالافلاس اى لا عطاء بافلاس المولى الى وقت العبد فانه عارض فيحتمل الزوال وعوضها بعد
بعد الحجر لان كان العبد احال الادعى على المولى فاد اتوى ما عليه بافلاس المحال عليه عاد الى الرقيق كان
الحال الحقيقى وقتل هذا الاختلاف فى التحقيق راجع الى نسبة تهمة التقليس فى المسئلة مردود
قال واما القرض وعموما عرض البدن فخرجه عن الاعتدال الخاص فانه لا تابع لاهلية الحكم اى ثبوت
الحكم وجوبه عليه ولو سواء كان من حقوق الله سبحانه او من حقوق العباد ولا اهلية العبارة لانها تابعة
بالذمة والعقل والنطق فيصح نكاح المريض وطلاقه وعتقه وشراؤه واسلامه وسائر ما يتعلق
بالعباده وكان منفى لمرالا يتعلق بالرقبة حق الغير ولا ثبت الحجر بسببه لكنه لما كان سببا للموت
بواسطة ترادف الالام والموت علة لحلول الديون والغرماء فى المال لان اهليته الملك تبطل بالموت
فتعلق اقرب الناس به والذمة خرب به فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالتعلق
الغريم به المال كان المرض من اسباب تعلق حق الغريم والتوارث بماله فاذا الحال فثبت بالحجر اذا
اتصل به الموت مستندا الى اول المرض اذ الحكم مستند الى اول السبب فقدر ما منع به صيانة لحق
الباقى حق الورثة فى الخلص والباقى حق الغرماء فى الكل لان كان مستغرقا حق لا ثبت الحجر فيما لا يتعلق
به حق غريم او وارث مثل ما راد على الدين او على تلقى المال ومثل ما تعلق به حاجة المريض
كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل وما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا
فلا ثبت الحجر بالشك اذ الاصل الاطلاق فقبل كل تصرف واقع من المريض يحتمل التقوى حتى
البته وبيع المحاباة والقول للصحيح واجب فى الحال لان ركن التصرف صادر من الاصل مضافا
الى المحل على ولاية شرعيه والمانع مترد ثم لو احتجنا الى نقضه لنقضناه وكذا ما لا يحتمل النقض
فالاعتاق الواقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان
اعتق المريض عبدا قيمته ثلث على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت وصار مثل الاعتاق منزلة
التدبير يكون لازما ولا ثبت العتق فى الحال خلافا لاعتاق الراهن حيث سد لان حق المرتهن
فى ملك البدون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق بنية على
ملك الرقبة دون ملك اليد ولكان القياس لا ملك المريض المصلة وهى تمليك مال معرض مال
وباداء الحقوق المالية لوجود سبب الحجر من التبرع وهذه الاشياء من باب التبرع الا ان الشرع جوز
ذلك بقدر الثلث نظرا له وهذا الان الانسان مضرور باسلة مقتصر غفلة فاذا احوجه الى المرض فهم
له اقراسه وحاب البيات فلحاج الى ملاقى بعض ما فوجامنه من التفريط بما له على وجه لو مضى فيه
يحقق مقصوده المالى وهو ثواب الاخرة ولو انهضه البراى لوجع من تحرض الصرفه الى مطلبه الحال
الحالى فبقى الشرع له ثلث ماله ليتدارك به بعض تقصيره واليه اشيرة قوله عليه ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم فى اخر اعماركم زيادة فى اعمالكم فضعوه حيث شئتم اى لما قوى الشرع لا يبقا

الورثة فى الايصاء للاجنبى اى التوصية اعلم ان الوصية للاقارب كانت مفترضة فى ابتدا الاسلام كما قال الله
كتب عليكم اذا حضر احدكم الآية ثم نزل ميراث الوصية للوالدين والاقربين وبقى ما يرث من المال بعد
فنسخ جهة الايصاء من الميراث المديع نسخ جزيل بقوله ليوصيكم الله فى اولادكم وبين النصيب فى ذلك
بقوله ان ابعد اعطى كل ذى حقه الا الوصية لوارث بحق قوله تعالى الشرع بيان ذلك ينسخ ويقصر على
حدوده معلومة حيث جوز لمن عرفه مقادير ما علم المصلحة والحكمة فيه كما قال مع الاقربين
اقرب لكم نفعا والبطل اضاء لهم اى سحر بطل وكل صورة وضع وجعله وسمه امامين وحقيقة
ظاهر واما الصورة والشبهة فملحقتان بالحقيقة من موضع التحريم ثم من امثلة ملحق الاشباه مما له
الصورة سع المريض من الوارث عينا من اعيان ماله فانه لا يصح عند ذى حنيفة رحمه الله سواء كان
مثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح اذا كان مثل القيمة او لس عليه بطلان ثم ما معاوضة بحق الورثة
وعلم المايله كما اذا باع من الاجنبى وهال الوجيفة له انه وطل اثر مرض ورثه بعين من اعيان ماله كما
سعه منه انصار الصورة او للسارس فان كان فى صورة الاشباه المستلام فيه ابتداء وان كان فيها
محل للكون مماثلا بالعوض ومثال مع اقرار المريض لوارثه باطل وان كان استيفاء ودين الصحة اذا
وان اقر المريض باستيفاء دينه الذى له على الوارث منه فى صحة المرالانه وصية معنى من حيث ابطال
له المالية من غير عوض ومثال الشبهة ما اذا باع المريض الخطر الجيد ماله من مثله من وارثه فانه
لا يجوز لان فيه شبهه الوصية بالجوده اله ادعوه لعن خلاف الجنس الى الجنس وهو الجوده لان الجوده
بالجوده معتزمت عند المقابلة بالجنس فى حقه دخل التفاوت فى حق الصفة واذا لا تفاوت ردها
للغرر عليهم فان الاب او الوصى لو باع مال اليتيم من نفسه او من غيره مقدم فيه الجود احق اجزه بيع
الجيد من ماله بالردى من جنسه اصلا كذا هذا الاترى ان المريض لو باع الجيد بالردى من الاجنبى يعتبر
خروجه من الثلث ولو باع الردى بالجيد من الوارث لا يعتبر خروجه من الثلث لان المال لو باع شيئا مثل القيمة مثالا
الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره المصنف بهو قال الحاصل السمرقندى وصحت لان قوله تعالى الشرع فى اليقين
لانه الكل فلم للجواز وصية للوارث من الثلث حال بعض الورثة ولو لم يجز الا لوصية لوارث فلما
هذا مخصوص بما للسنين سباق الحديث وقوله عم ان الله اعطى كل ذى حق حقه اذا اعطاه الحق فاعلم
من السنين والجواب عنه ان لانم ان قوله الشرع فى اليقين فقط بل قوله فى الكل يدل ايضا لان لم يكن
فى التركة وصية وولادن ينقسم الكل من الورثة على السهام المقدرة بناء على هذا لا يصح الا الان الشرع
اثبته لمن حق الوصية فى الثلث نظرا له فاذا اوصى بشئ انتظر حتى منه وبقى فيها قولان كالوصية بملك من
التركة ثم ماهلك بثبت حقهم فى الثلثين لا غير فلا ان قتل ثلثان الثلثين لا ثبت حقهم فى الثلث
انقضاء الوصية والدين ولكن لا نعلم ذلك على تقدير وجودها وصار كان قتل بعض التركة وصية
ولا دين فاعتبرا الكل على هذا السهام وان كان منها وصية او دين فاعتبر الباقى منها واذا كان ذلك

لاستثنى ذلك بقي الوصية للوارث على الاطلاق كما لا يتقيد بقي الوصية للاجنبي قلنا قولهم الا
لا وصية لوارث معناه لا وصية منتفية ان لا سبق وصية مشروعة في حقه اصلا وتخصيصه بالتنفيذ
بالسالب لا يجوز لما انه غير محتمل بالنسخ ولانه لو امكن العرض لم يرد حتى الوصية في حقه لما كان
لتخصيص الوارث فايده اذ الاجنبي يشاركه بعدم الموارث على المذهب فاذا رد اما الطريق القاس
المحض لغة عبارة عن الدم الخارج من الفعل بعد حاضت الا نبه اذا خرج منها دم وشرعا عبارة
عن الدم الذي ينفضه رحم امراه سليمه عن الداء والصغر احتراز بقوله رحم امراه عن دم الاستحاضة
وعن الدماء الخارجة عن بطنه وبقوله سليمه عن الداء عن النفاس واد النفاس في حكم المرض حتى اعتبر قدرتها
من الثلث وبالصغر عن دم براه دون تسع سنين فانه ليس بحيض وبقوله الشروع والنفاس الدم الخارج
عن رحم امراه عقيب الولادة وضد الاولى مما قبل من قبل المراه لانه لا يطلق ذلك الا على وجه الدم من
قبل المراه عقيب الولادة فاذا ولدت ولدين في بطن واحد ولي ذلك نفاس على اختلاف
المذهبين لخلاف ما اذا قدد بالرحم فانه يطرد على المذهبين بحرف يا التامل فانها لا تعود عن
اهليته الوجوب والاداء لانها لا تخلان بالزمه ولا بالعقل ولا بقدره البدن على الطهاره
عن حيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة مطلقا وهو روى انهم فان الهادي يدع
الصلوة والصوم ايام اقرائها فيفوت صحة الاداء بسببها لفوات شرط الاداء وفي قضاء الله لموات
خرج لقضاء عن مدة الحيض والنفاس لان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة والنفاس
اكثر من مدة الحيض عاده وكثر الصدات فيها قضاء وهو مستلزم للخروج الذي هو مدفوع شرعا
مسطلا بها اصل الصلوة اي سقط بوجود دمها نفسه وجوبه ولا خرج في قضاء الصوم لانه لا يتقدر
ان سقوط الشهر فلم سقط اصل وجوبه من الدم وان سقط اداؤه فوجب قضاؤه فان قيل ينبغي
لتركهم النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما هو سقط للصلوة قلنا وقوعه
في وقت الصوم مع اسعابه الشهر من النوادر لان المحتوم بعدم الاهليه اصلا وكان القياس
فيه لم سقط وان لم يستوعب الا ان تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما بينا فاما النفاس
فلا محل بالاهليه فلا وجب سقوط القضاء لما جمعها في الذكر لانفاقهما في الحكم قال واما !!!
الموت فيخرجها عن اهليه جهه القدرة لخلاف الرق والمرض والصغر وتعلق به احكام الدنيا احكام
الاخرة واما احكام الدنيا فانواع اربعه احدها ما هو من باب الكليات كالصوم والصلوة والزكوة
وغيرها من العبادات وهذا النوع يسقط بالموت لان العرض الاداء عن اختبار للحصل الابتلاء وقد
مات ذكر بالموت وانما بقي خلفه الحالم لانه من احكام الاخره والميت فيها ملحق بالاحياء فانها
مطهر مشروع عليها حج بحيره وهذا النوع ينقسم الى ثلثة اقسام منها لم يكن حقا متعلقا بالعين
كالوديعه والمضمونه وحكمه ان يبقى بعد فناء العين على تاويل العين او المذكور لان فعله وغير

غير مقصود وانما المقصود به حقوق العباد سلامه العين لصاحبه ولهذا لم يرد الرخصه له بإباحة
شئ من تلك العبادات ومنها لم يكون دينا متعلقا بالذمه وحكمه ان لا سقط بمجرد ضمه المتروكة
لانها تضعفت بالموت فلا تحمل الدين بسببها بخلاف الحيوان اذا مات كونه لم يوم وهو دونه الكفيل
بوجوبه ان الكفاله بالنفس لا تصح اذا لم يحتمل ما الا كفيلا حقا لها كما قالوا
بعقد بعد الدين اذا الكفاله بالدين والدين محال والدين وصف شرعي نظرا الى توجه المطالبة
وقد سقطت الطالبة بموته مطلقا والكفاله إنما تصح لالزام المطالبة ولم يبق فلا يصح الكفاله ضرورة
خلاف العبد المحجور عليه الدين فانه اذا تعلق عنه رجل صح لان دمه من حاجته كاملة لكونه حيا ومالكا وانما
صحت المالية فيها يحتج الى ايجاب سعاية ولهذا لم يسقط بالدين نظرا للغرماء ومنها ما كان متعلق الحق العبد كالركوب
وصوته النظر وتغفيه المحارم وحكمه العدم انه مطلق بالموت لان ضعف الذمه بالموت فوق ضعفه
بالرق والرق شرع لوجوب الصلات فكذا الموت الذي هو منتهى من السلف لان الشرع حرم تفويته
نظرا له وانما شرع له بناء على حاجته لانه مخلوق محتاج والموت يجز فلا شرع الحاجز فتزول
له ما تعلق به حاجته ولذلك تقدم جهازه بعد موته لان الحاجز الى التجهيز تقدم دينه لانه لعدم الوجوب
لان الدين حال بسبب وسبق وجوبهم سبق وجوبا به من حال حاله لان الشرع قطع حق الوارث عنه لحاجته
اليه مع علمه بذلك بعقوله من بعد وصيته يوصي بها او دين هم وحده اي ثبتت الموارث بطريق الخلافة عن
الميت لا لحق الناس له لكون اسباب ملكه الميت منزلا منزلة نفسه وقوله نظرا راجع الى الجميع اي ثبت
هذا المحتوم على الترتيب المذكور نظرا للانسان الضعيف الذكر راجع الى كل باب وانما ابو حنيفة ما يتعلق
به حاجة بقي الكمال بعد موت المولى لا طلاق ان المولى يحتاج الى ذلك لانها العاق وبه يحصل الخلاص
من العقاب والاعم من العتق رفيه اعتق عبده نظر محتوظ منه من العار والعيب الكمال هو عدم
مرت المكاتب على ولاء ما لي على مال بقي بدل كما سبق حاجة المكاتب الى بقاء ملك الكتابة
المرتبة وعتق اولاده ولا سادي ما شره ساداي ولده بتبعيه الناس اياه برق ابيه حال عدم عود ما الميت الى
ميره ما دونه ان اهله وقلنا ان المراد بفضل زوجها بعد الموت سقوطها لبقاء ملك الزوج في العدة
لان الزوج مالكها انما فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو مقرر لحوجه حاجة حالة الموت وظهر الفضل
خلاف ما اذا ماتت المراة حيث لم يكن لزوجها ان يفضلها خلافا للشافعي له انها مملوكه وقد بطل
اهليه المملوكيه بالموت اذ الميت لم يبق من اهل التقرفات المختصة بالمملوكيه ولانها لو ماتت انتقل الملكيه
من المالكيه لان المالكيه سمة القدرة والموت نافيها والمملوكيه سمة العجز والموت لا ينافيها فلما لم يبق المالكيه

فلان لا يبيح انا نكليه اول لانا نقول الملك لم شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك
فيبقى الكليه سابق الحاجة ولاحق المملوكيه بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثبات لانها شرع
لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو جعلت لصارت لرد الرابع مالا فصلح لقضاء حاجته والطعام
والرابع اشارة الى عدد الانواع وانتهايها وهو باب القضاء وهو القاضي فانه شرع لتسكين
الفساد ودرك النار والميت غير محتاج الله وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء دينه و
سعد وصاياه فلم يجب القصاص له بل ثبتت للورثة ابتدا لان الجناية وقعت على حقهم في
الاتفاق عليهم بحيوته لان الوارث خليفة عن الميت في القصاص لكن بعدها انعقدا السبب لليت
فصح لعفو المجروح باختيار اسقاط السبب له وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار ان القصاص
ثبت للورثة ابتدا ولو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عفو
الوارث حال حيوة المورث كالوابرا الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولما كان
الغرض من شرع القصاص درك النار والسلم حيوة الاولياء والعفو اراح لقتيل العامل
نصر واحدا قتلهم وجريا عليهم ودركه يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فاه فلهم فعل هذا
سبق لم للجوز استيفاء القصاص الاخصوص الكل ومطالبتهم وليس كذلك فانه لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا والباقي العافي والمستوفي ان الاخرين شيا فلهم القصاص واحد
لانه جزاء قتيل واحد فجعل كل واحد منهم كانه هلك كله على الكمال اذا استوفى القصاص احد
الاولياء او عفا صح فللباقين الاخرين شيا لانه مقدر بتوزع خاص فلكل واحد من الغير بمنزلة الاولياء
المستوفين في الوجوه التي ذكرنا في باب النكاح فانه يكمل الولاة لكل واحد منهم حتى لو زوج واحد منهم
كفوا لجوز للاخرين ان يعترضوا عليه ويعدوا عفا احد الورثة كعفو الكبير استيفاء القصاص اذا كان
سائر الورثة صغارا لانه تصرف في خالص ملكه وان فعل فعلا يمنع الجواز لم يملكه وان كان
فيهم كبير غايب فلهما ان لم يملك ذلك لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجوده
لكونه سنده وبالذكر تعرف فيه ايضا لخلاف الصغير لان توقع العفو منه مستند الحال وهو
الغايب الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير ولو لكن مال الوجيه فان الورثة الحاضرا اذا اقام
شهود القصاص هم حضر الغايب كلف اعادة البينة لسقطها لان القصاص لما لم يكن موروثا لا يكون
الحاضر خصما عن الغايب اذ ثابت حق لخلاف الدين والدية في قتل الخطاء والحاضر لو اقام البينة
على الدين للميت او على قتل مورثه خطاء لا يكلف لعادة السلف لان الدين والدم يحتمل الميت
واذا انتفى القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة صار ماسا للتعذر ابتدا
فاستقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتدا بسبب
انعقد للمورث لان القصاص انما يجب عند اقتضاء حيوته وعند ذلك لا ثبت له الا ما يصطلح عليه

الدية بالمحاجة والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه فاما الدية فتصلح لحاجة الميت من تكفينه ودينه
وتنفيذ وصاياه وغيرها الى من يقضل بسببها ونسبا فتعارف الخلف الاصل لاختلاف
حالهما وهو ان الاصل لا يصلح له فوجوائج الميت والخلف يصلح لذلك وصار كالتيمم فانه قارن
الوضوء في استزالها النيه لاختلافهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث واما
احكام الآخرة فانواع اربعة ايضا ما يجب لاجل الغير بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله كوجوب
اوعرضه وما يجب للغير عليه بسبب ظلمه على الغير وصفة ان احكام الدنيا واسباب احكام
الآخرة وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات والاتيان بالمحسنات
وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فلذلك يجتمع
الحكام بحكم الاحياء لان العدم للت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرجم للماء والمهد للطفل
بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع للزوج وللحيوة بعد الفناء فكان للميت من
حكم الاحياء فما رجع الى احكام الآخرة كان للمحيين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
حتى يقضى له الدين ويوفى له الميراث وصفة ذا راد كان من اهل الثواب او حفرة نار
ان كان من اهل العقاب ومرجوا لعدم بان يغفره الله وصفة كفره وفضله وان يستامن
عذاب القبر بعد ما ذاقه ولهذا ورد الثواب الرحيم والجواد الكريم تفضل في الدعوة المستجابة
وعفو يغفران من العبد على نفسه ومن غيره على اما الاول فمنه انواع النوع الاول الجهل
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه والمعتبر هنا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم
وهو ليس بشيء والجواب عنه انه شيء في الذهن او المراد به المعنى فيشمل هو ايضا اربعة اقسام
القسم الاول جهل باطل بالاشهر حتى لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا وهو الكفر بالله تعالى
او الرسول لانه تكذيب وجحود بعد وضوح الدليل الدال على وحدانية الله وبرهنته
بحيث لا يخفى على احد وكذا الجهل بحديث الرسول من القرآن وغيره من الآيات الدالة على
نبوته لان كل ذلك مما يعرف بالضرورة من الدين فالجهل به يكون تكذيبا له
الكفار فرضي اعتقاده كما من الاجنة على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال
الشافعي انها ذاهبة للنقض لا غير حتى لا الحد الذي شرب الخمر وما سار به الاحكام من
تحريم الحمر والجلد الضمان على متلف وجواز بيع حمر فلا ثبتت لان خطاب التحريم تناول
الكافر كما تناول المسلم وقد بلغه ذلك شيوع الخطاب بدار الاسلام والكافر تعذت وجهل
فلا يكون عذرا لانه تارك الشرع امر بان لا يقر به بعد الدعوة وكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت
وما لا فلا وعندنا في موضعه ومحمد ثبتت هذه الاحكام لان مقام الحجة الخبر به والباحة ما ثبتا بها
والكلام في كون اصليا فخلاف نكاح المحارم لانه حكم ضروري الامر بان الرجل لا يحل له نكاح اخته

من بطن واحد في زمن آدم عم فعلم انه كان حكما ضروريا حيث تقدر بقدر الضرورة فلم
يجز استيفاؤه اقتصر الدليل عليهم ولا يرى انهم لا يتوارثون بينه الا نكحة اجماعا ولو كان
صحيحا في حقهم لتوارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا لحرقة ذوقه بعد الاسلام ومرافعه
احدهما لعرق القابض منها عندها وقال ابو حنيفة ان دياتهم الكافر يصلح دافعا للنفقة
لهم وداخلة للدليل الشرعي في الاحكام التي تقبل العصمة عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الاولى
ان حليها كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاهرا عنهم في اعتقادهم فلو ثبت استدراجا
لهم وهو التقريب الى العقاب قليلا قليلا وتمهيدا لعقاب الاخرة ولهذا قول النبي صلعم الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر ولهذا لا نكلف بالحجة بل فهما ما تنتهي الافهام ولا تلزم الا
وافهم حجة تامة تعلق الحكم الصحيح على ما هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كما
غيرنا زال عن حقهم من احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم
فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكلفون المبلغ ونعرف انه لم يكن رسول الله وولاية الالزام
بالسيف والحاجز منتظم لكان عند الزمه ضار حكم الخطاب قاهرا لهم حتى اذا اطلقت
المرأة النفقة بذلك النكاح فتح بها عند واذا وطيء بذلك النكاح ثم اسلما كانا محصنين
حتى حد قاذفهما كان مسلما لاختلاف ان دياناته الكافر لا يصلح حجة متعديه الى الغير بدليل
ان المجوسي اذا تزوج بنته ثم هلك عنها وعن ست اخرى انها ترثان اللتين بالنسب لا
ترث المنكوحة منها بالنكاح شيئا لان دياناتها لا يصلح حجة متعديه على الاخرى فينبغي ان لا يجب
حجة متعديه في اسقاط الحد عن القاذف واجاب القاضي عن مسئلة الخمر والخنزير واستحقاق
العضاء بالنفقة فلنا انا لا نجعل الدار به متعديه فيما ذكرت من المسايل بل جعلناها
دافعة وهذه الاشياء الحركات متقومة في الاصل وانما ابطله النص تعويها فكانت حقيقتها
لازمة انما علم بالنص لا منتفية تقومها وانما قصير الدار به متعديه اذا كان الضمان ضمان
التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لا علته ولهذا قال ضمان الاتلاف ولا تلاف ضمان
التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
فكان الكافر ديانة نعمة متبتلا اما اذا كان شرطا فلا اذا لم يدل على عدم الشرط وهو التقوم
والكافر فدفعه لدار سده ودلالة كانت متقومة في الاصل يجب الضمان بالاتلاف ولقايل
ان يقول ممكن ان نقال ان الكافر ديانة يدعي الضمان لوجود شرطه والعلم بدفعه دار سده ولا يكون
ايجاب الضمان عليه الا لخلل دار سده متعديه وكذا احصان المقذوف شرطا لا علة والعلة
العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان ليكون سوء دار سده بل هو مضاف

مضافا الى الاحصان القذف وهو موجود في المسلم حسا وانما انتفى فانما شرعية الاصل لدفع
الهلاك عن المقذوف عليه لانا لما كانا مجبورين مختارين مع كفرهما عن الكسب صار سببا للهلاك
ودفع الهلاك لا يكون الزاما ومن الدليل على ان النفقة يجب بسبب دفع الهلاك انه حبس الاب
نفقة ابنه الصغير كما يحل للابن دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله والحبس اشد من الابن
لانه جزء الظلم ابتداء لا دفع للضرر كالاقتل الاب بقتل ابنه فصار حاصله ان لكن وجوب
بدايته المنكوحة لكانت دياتهم حكمه على الصبي الاجنبي رواه احمد له لا دافعة فلو وجب
السرعي قد ذكرنا طريقة ان كثيرا من شايخنا رحمهم الله ذهبوا على قول ابي حنيفة ينبغي ان يستحق
الميراث بطريق الزوجية لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة فان قال قايل ما لكون شهوته
طريق الدفع لا لكون يدون الحاجة الاترى لو سمى صاع ابي حمل على انه باع بالصاع على الابن حملة
وعندنا لا يحمل له حمل انه اداه وجوزي الموكلة محاربا مع المسلمين وامتنع اهل العدل بل
لسكته لتعطيل جبره لاستغنايه عن قتل بنفسه وهذا لان المراة مستحق النفقة بحبسها وان
كانت غايبة في البيات ولو كان وجوبها لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة لما وجب نفقتها
عند البيات لعدم الحاجة اليها فلما الحاجة الى يوم حسن الزوج لا يرد هذا لان المقدر
للزوج استحق الحاجة لا لحاجة الى النفقة لكون وجوب النفقة لدفع الهلاك ولانها
لما هلكا معا دل ان صحة النكاح سببها وجود الزوج بدليل انه لان دام حجة حلله ولو بانع هذه
الفاضي فان لا يستحق عليها بعد النكاح لم يصح ذكر هذا لانه لا يلزم ذكر هذا لانه فلا ستحقاق الابناء تابعا
صاحب الحق عند هلاك منازعه من لسبة فكانها وعلى السبب الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاق
الارث سقط الكل بلزوم هذه الدعاء وسكر صحة هذا النكاح واستحقاق الارث بين على النكاح لا يصح
ثم لو جد زوجها حال ولا يلزم ارجاعها قولنا ان دياناتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الالزام كالاقرار
الربوا فانه لا يصح في حقهم وان دياناتهم لان ذكر ليس بدعاء لهم بل هو فسخ في دياناتهم ايضا قال الله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا وقد زعم انه ما استحلال الربوا كاستحلال الرماح انه محظور والاديان
كلها او تقول الربوا مستثنى من حظره وهم قال هم الاصار بن فلس سيئا وسيم عهد فلا يكون الخطاب
فاصرا عن ان يحتمل قال وجعل ضرورة انه اي دون حمل الكافر فوجد الفهم الذي في من الجملة
بالحمل الاصر عرار الاخرة ايضا كالاول مثل حمل الجملة الكواصه فانهم قالوا الصدع جسم
وجالس على العرش مجرور والمحركة والجلوس على الله ورسوله ان كان منهم تمسكا بظاهر
قوله ربع وجاء ربك وقوله يوم يرجعن على العرش استوى لان المرجع والعقل دال على انه تنزه الله عن

عن المجسمة والمجسمة والمكان فمحل الاله الاولى على حروف المقطعات والتهانى على صفح الاستيلاء

قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى عليها ومثل

جهال الفلاسفة فانهم قالوا ان الله تعالى موجب لذاته قادر مختار لانه محال للادلة القاطعة

الدالة على كونه قادرا مختارا ومثل جهال المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى قادر عالم يبصر سميع

ولا يشتق له قدرة ولا علم وبصر او سمع مستدلين على ذلك بان الله تعالى نزه ذاته عن

فى ايات كثيرة والعقل الاجماع على انه لا قديم الا الله تعالى ولو كانت الصفات لذاته قديمة

لاستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى مع انها اعراض للذات فتلزم ثبوت القدماء والله سبحانه اعلم

فكون باطلا لانه اصل عدمى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا المناسب

لقوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء الله تعالى ان الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين الا غيره

من الايات واما العقل فلان العالم مشتق من العلم فلا يتصور تحققه بدونه والفرق بين

قولنا لا علم له وبين قولنا ليس بعالم وكذا الكلام فى نافى الصفة المعنوية وغيره نظرا الى الدليل

السمعى فلان لهم ان تقولوا لا نسلم ان المراد من العلم فى الاية الاولى الصفة بل المراد به المعلوم

كما ذهب اليه المفسرون اذ العلم بكونه وبمراده المعلوم تعالى علم الى جميع اى معلوم مثل

محمد فى الزيادات لو حال انت طالق بعلم الله تعالى تقع الطلاق فى الحال لان المراد به المعلوم

خلاف قوله فى مسئلة الله لكما واراده حيث لا تقع الطلاق اصلا على ما حققه ان شاء الله

وقوله ولا يحيطون ما نؤكد هذا التفسير اذ الاحاطة انما تتصور فى المعلوم لا فى العلم ولسلمنا

ذلك لكنهم لا يسلمون العلم بمعنى التعلق واما مسلمون العلم بمعنى الصفة الحقيقة القائمة بالذات وتحقق

ذلك ان من علم مرام الامور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم والمعلوم هاته النسبة

النسبة سمى تعلقا هذا المتكلمون ثم قالت البغدادية وابو الحسين البصرى وركن الدين

الخوارزمى والامام فخر الدين الرازى ليس فى الغايب الا هذان الامران الذات القديم وهذا

التعلق المعبر عنه بالعلم هذا هو الحق وانه امر مغاير لذاته لكنه امر اضافى فلا يلزم من ثبوته القدماء

واما الاشاعرة واهل السنة يسمون امورا بلسمه الذات القديم وصفة قائمة بذاته وهى العلم والتعلق

بين ذلك العلم والمعلوم والفرق بين المعنيين ان العالى بمعنى المصدر الذى يعبر عنه بالفارسية

دانستن والاول بمعنى الاسم الذى يعبر عنه بدانش اذا عرفت هذا فاعلم ان الاية انما يكون

دليلا لهم ان لو كان المراد به التعلق وهذا هو الجواب عن الآية الثانية على ان القدرة والقوة

صفة سلبية او صفات الله كلها غير العالمية سلبية عندهم واما الجواب عن الاول العقلى

فهو ان قولهم ان العالم مشتق من العلم والاوجود للمشتق بدون المشتق جهلت ان ادعيتم ان العالم

ان العالم مشتق من العلم بمعنى المعلوم فمسلم ولكنه لا يفيدكم وان ادعيتم انه مشتق منه بمعنى الصفة

فهو اول المسئلة بقى ان يقال اطلاق اسماء الله تعالى على الافعال مشتقات من المصادر فما لكم

تفهم هذا التقرير فساد قولهم بالفرق بيننا وبين قولنا لا علم له وهذا هو الجواب

عن سائر الصفات قوله ومن احكام الاخرة هى صاحب الدين لا تعذر بجهالته باحكام الاخرة مثل

انكار الجهمية خلود الجنة والنار واطلاقها وانكار الخلاف الخمرة الجسمانى فانه جهل باطل

ناشئ عن الدلايل الفاطمة الظاهرة بهذا من الكتاب والسنة كثيرة لا يحتمل التأويل ومثل جهل المعتزلة سوء المكروه الكبير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر

وجواز اخراج اهل الكبائر من النار وانكارهم اياها كما قبل وبهذا ظهر ان الصراط المستقيم لا ينافى

كثرة مسالك الصراط والميزان وعذاب القبر واقسام الاولياء على ما نوقف وقال فى خاتمة الجواهر ملا

الدين الزاهدى رحمه الله تعالى ومن سوء حظ احد من المبتدعين والبعد الدين عذاب القبر فمن نسب

اليهم انكاره فهو بما هب واما قوله انكار الشفاعة الاخرة جهل لا تعذر فيه فراجعه منظور فيه

ايضا الدليل على ثبوت الشفاعة للاهل الكبائر قوله وهم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو امر

الدين اختيار الاحاد لس عليها ظاهره لان ذلك مقتضى خصوص الشفاعة لاهل الكبائر والشفاعة هى طلب

وهو باطل اتفاقا فيحمل على ان المراد منها الشفاعة الدنيوية وهى اسباب الاستيصال الذى لحق

اصحاب السبت او على الاخرة على حذوف على الاستيناف الانكارى او بعد النون فى المراد من اهل

الكبائر اصحاب الطاعات كقوله ويستجيب الذين امنوا ويزيدهم من فضله والله اعلم الحاصلين

ومع هذه الاحتمالات كيف يكون ما قوله مواجبا فى الاخرة على اهل الجنة مخالفا لقوله تعالى

من تركى ازهاقبل الظهور لم تنله شفاعتى وقوله من فاتته يوما فليقض من الغد ولقوله تعالى

وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وغير هذا من الايات الدالة على انتفاء الشفاعة للظالم ولكن

الكلام هو غيره من الاحكام فلم يشرع على حقيقة هذا الدليل لبطال الكلام وفات المرام لانه

مسائل اى متمسك بالقرآن ما قوله على ان قول رأيه ما على المعتزلة يحرفون الكلم عن مواضعه قوله ومن يعص الله

ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها

وعلم الذين اشتهوا الله تعالى صفات تغلوا الى التشبيه كلا حرفناه والعطلة وعلم حرفوا هذا سلفة

استمسكوا بالطاق ام العالم والقادر والسميع والبصير على انها ليست لكونها ليس بحقيقة

وهو قولهم انا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى وما هو الشبيه لانه مخالف للدليل الواضح

الذى لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وغير ذلك من الايات الح

على ثبوت هذه الاسماء لكنه اى صاحب العدى لما كان من المسلمين مع اقامة مقتضى الايمان

بعد كفرا او ممن سهل الاسلام مع اقامة علائى هواه حيث كفر ولكنه يتصف نفسه الى الاسلام

مع ذلك كخلاء الجمعة لزيادة فرعه والراسه يقبول الحق بالوثيق خلق الجهل الامر اعرفنا ان
لا غرض لهم وكذا جهل الباغي ومعاونه الذي عاند الامام طانا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا في ذلك بساول فاسد لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل القاطع من اجماع المسلمين اذا
كان عاديا لا يكون على الحق ولا يجوز مخالفته بالاجماع وان لم يكن له تاويل فحكم النفي وذلك مثل ان
حالف عليا وخرج عن طاعته كالحكمين ومعاونيه واشباههم لانكاره الدليل الواضح الذي اجمع عليه
وهو اجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار على امامة وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة واستشهد على راس ثلثين سنة فعلى هذا قلنا ان الباغي اذا تاول ما لا تاويل له او تاول
منعه فتضمن لانه متعد لقتا، ولانه لا التزام للكونه مالا فاذا اصار الباغي منعه لا يتضمن ضمان الغاية،
اذ ولاية الالتزام تسقط بوجب العدل تاويله الفاسد فلا يعود اخر بضمان نفس ولا مال بعد التوبة كما لم
يجب الشارع على اهل الحرب بعد الاسلام وعلى الخلاف الاتم عاد بالم وان كان لمنعهم ان المنع للاظهر
ذكى بالاخذ ومردود على محمد اذ قال اتفقنا اهل الصفين ان ضمانا ذكى فيما بينهم وبين ارباب الاموال
وعلى المنع مع التاويل فاذا انتفى لا تسقط الضمان قال ووجب محاربتهم واهل البغي وعدل اهل العدل
دفعا لما وقع شرطهم لانهم سعوا في الارض بالفساد والمعصوم عليه حرمهم اي اقام القتال ي حرمة دمه
يتبين من اموالهم ترد ما علم وقد من الميراث لان الاسلام جامع بيننا وبينهم فلم تثبت اختلاف
الدين وكذا القتال على هذا موجد القتل المانع من الارث وعلم لم يوجدا ايضا فنسوا عاد لا خلاف اي جميع
ومجدد خلافا لابي يوسف لان القتل منهم وقع حكم الدنيا بشروط المنعوت وحكم الجهاد بناء على اعتقادهم
وان كان باطلا في الحقيقة وليس اموالهم غنيا ولا ملكهم لان الدار واحدة اذ الكل دار الاسلام وعلى
حكم الدولة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق الاخر على الباطل فثبت العصمة من وجه دون وجه
فلم يجب الضمان ما لم تثبت الملكة بالشبهة الاترى ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لا يجب الضمان
ولو كانت متحدة من كل وجه ثبت الملك ووجب الضمان فلما كانت مختلفة من وجه لم تثبت واحد منهما
بالشك والمال لم يتقوم لعدم الاحراز فلم يضمن ولان الاستيلاء لم يتحقق لان احكام الدارين اختلفت
المنعة منع الارث كما خرس من دارين مختلفين لا يتوارثان وان كان الكذر جامعا بينهما وذلك ثابت
بين الباغي والعادل وجوابه ان تاثير اختلاف الدارين منع التوارث انما هو عدم حق الكفار لان حق
المسلمين حتى تومات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي بدار الاسلام اتفاقا فاذا لم يكن اجهل ان
مال جهل صاحب البدعي والباغي جهل مخالف اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة على ما لم يعلم الشرعية
اهمال ما ثبت من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
بسبع امهات الاولاد كان مشترا لمدبر وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر متفق بجواز

بجواز سع ام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر رضي الله عنه انا كنا نبيع امهات الاولاد على
عهد رسول الله صلعم وعهد جمهور العلماء لا يجوز بيعها لما ان المحارث المشهور اعتقها ولما روى ذلك
عن ابي سعيد الخدري انه خرج حاجا فمر برجل يبيع ام ولد فقال اي بعد صلوة الجمعة فوقا جلسوا
للخطبة وفهم داود فباع قبل صلوة الجمعة فاما الاول فيجوز بيعها لان سيعها جواز اجماعا قبلها لعلوق
فتحن على هذا الاجماع حتى ينعقد اجماع احرار ان ما ثبت بالنص لا يزول الا بالنص مثله محمد الحنفي
هذا ولا يعتد اجماعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق لان ذي مظنتها ولداحراز نفي على هذا الاجماع
تكان مردودا واما الثاني فلقوله عليه السلام خير في واقطع فعلم ان الفوز بها لحال لا يجوز بيعها لحال لان الاجماع والمنصوص على السنة
مردود ولا نسلم ان الكتاب كما مر تقريره قلت وقد نظر الى الحال فانه لا يتحقق بينهما الا بولد لكن
قوله مردود لما ذكرنا ان عدم علمه كما عدم حال خفيه موجود وهو ممنوع بل سلمنا ان الحمل يظهر على ما ظاهره ولكنه
يحتمل ان يكون الذكر الفلاني فاي علم قلت انه ليس بكذا في ظاهر الدليل وهل متوى القول الفاصل
اذا وجد الفصل لا محالة ولا مدري فالحد مندرئ على اهل الجهالة والريبة على ما تلهم عنا ان قال
مالك واحد وان منع بيع ام الولد مع ان الولد من الغير على ما ظاهره اولوث وهو ما طلب
على ظن القاضي والمدعي فيه صدق المدعي لوجود الولي بان معين العاقل منهم فلم يكن الولي سببا
انه قتل عمدا فسقط القاتل بعده متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام من قتل له قتيل فهو بخير النظرين
وبالقصاص والعفو والقتل لا يعرف الا بالبينة والبينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي
والقتل لا يعرف الا بالبينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي
مردود لما بينا ان البينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي
على ظن القاضي والمدعي فيه صدق المدعي لوجود الولي بان معين العاقل منهم فلم يكن الولي سببا
انه قتل عمدا فسقط القاتل بعده متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام من قتل له قتيل فهو بخير النظرين
وبالقصاص والعفو والقتل لا يعرف الا بالبينة والبينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي
والقتل لا يعرف الا بالبينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي
مردود لما بينا ان البينة على ما ادعاه المدعي وهو ان القاتل هو الذي

على الحل ح خلوه الدليل ٣ المانع وهذا الاستوفق بحقه يلاحظ الحال لان الموقوف الاستقبال وهو الوصيل
لا تتفاوت بالظن وعدمه ولو لم سعرض المصنف لهذا النوع ومثال ذكر الاب حاوله ابنه فانه
لاجب عليه الحج وان ظن علت انها على حرام لان الشبهة حدسيات من الدليل وعلى هذا قال تيسر
لاجب الكفر بالاظهار اداوى الصوم من النهار ولا كل العمد اذا ظهر خلاف النسيان الحكم
علم وهو قوله نعم انت ومالك لابيكر وشبهه الاشتباه وهو توهم مالس بدليل الحل دليلا والاد
فيها من الظن لتحقق الاشتباه مثاله وطى الرجل جاريه والده اوامه او امراته فانه لو قال ظننت
انها حل لى لاجب الحد عندنا خلافا لزفر فانه يقيسه على وطء جاريه اخيه او اخته على ظنها
حل له فانه يجب الحد فرقنا بينهما ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء فصورت هذه الشبهة بحل
خلاف جاريه اخيه او اخته لما بينهما من الاملاك سنهما ملا تورث شبهه وكذا الحرى اذا دخل ابنا
بامان فاسلم بدار الحرب فقتل حلها لم يجب الحد لانه وان وقع الشبهة لانها كانت حلالا فى وقت فحلال
بالامان وما ظننت انه حلال حيث لا يكون جهلا عذرا كونه محظورا فى الاديان كلها وخلاف
الذمى اذا اسلم ثم سكر فى الحرة وقال لم اعلم انه حد لانه بالاقامة بدار نا عرف حرمتها لتبعيتها
دار الاسلام قال (والقسم الرابع جهل يصلح عذرا مثل جهل من اسلم بدار الحرب ولم يهاجر
الينا فانه لكم عذره لانه فى الشرايع كلها وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم حيث لو سكت
ثم مات ولم يصل فيها ولم يصم لم يعلم ان عليه الصوم والصلوة لاجل عليه القضاء بعد العلم بها
خلافا لزفر لان الخطاب النازل حقى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما (الجهل
من قبل خفاء الدليل فى نفسه وكذا اجهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن وصدوه
اى العزل والحجر فانه لا مصر وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لو تصرفا قبله لكن على الموكل
والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل مثل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة ولا ثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما لا لورى ان احكام الشرع لا يلزم بى
حق الكفلت صل عليه ولو ادى الزام حكم العبد على غيره وكذا اجهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر
عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بسوء العزل والحجر اذ الوكيل سفير فعليه ان يلزم بقرر
على الموكل والعبد مقصر على المولى فى نفى دينه من كسبه ورقبته وكذا اجهل الشفيع سمع حاره داره
يكون عذرا حتى ثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم حقى لان صاحب الدار ستره سهوا
وكذا اجهل المولى بجنايه العبد لان العبد اذا جنى جنايه خطاء يكون المولى مخيرا بين الدفع والفداء وهذا الاخير
انما تقرر على المولى بحنايه بالبيع او الاعتاق ونحوها بعد العلم بحاسه فصير بمنزلة الفداء وان لم يعلم بالجناية
وتقرر عليه ما بيع ونحوه لانه صير بمنزلة الفداء بل يجب عليه ما هو الاقل من القيمة والارش وصير جهله

جهله بالجنايه عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستور بالجنايه وكذا اجهل الكيل فى المبيع بالكيل
المولى يكون عذرا حتى اذا سكت قبل العلم بالنكاح يكون لها الابا، اذا اهلت لان المولى مستبد
فيكون الجهل خفاء الدليل فيكون عذرا والامة المنكوحة هنا والمعتق بعض اذا اعتقت
المنكوحة تثبت لها الخيارية المجلس ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته وسواء هذا
خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمه لكن لم تعلم ثبوت الخيار لها سقط خيارها لان الجهل
هنا عذرا حتى كان لها الخيار بعد المجلس حتى علمت انها تعلم العلم لان دليل الشرع بالخيار حتى لها
لانها مشغوله بخدمة المولى فلا تتفرغ بمعرفة الاحكام فلا تقوم استهتارا بالدليل فى حقها
فى حقها مقام العلم بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف انها اذا زوجت الصغيرة
غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح وثبت الخيار عند ابى حنيفة ومحمد بعد البلوغ وتبقى
هذا اختيار البلوغ فاذا بلغت الصغيرة بكرا فان لم تعلم بالنكاح حتى بلغت ووقف البلوغ فان علمت الليل
الدليل اذا المولى مستبد بالاذن فكان جهلها عذرا كجهل امة حق الصغير فحقها
رضى لان دليل العلم بالجارية فقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع فى دار الاسلام
وعدم البالغ من العلم واما اذا بلغت ثيبا وعلمت بالنكاح لا سطل خيارها لسكوت لان
سكوت الثيب ليس برضى قال واما السكر اذا علم ان السكر يعقله يعرض لعقله الضرر على
وغيره لذلك كان تكلم الفضله من قبيل الجنون لا السكر لكن لما كان تكلمها على احوال الصحو
يجلد حد الخمر القتل وشرب المنطرنج) يعد به العشق وكذلك على قول ان شبهه اذا
سكر وعلة النوع من السكر منزلة الاغمى فجميع تصرفاته وعقائده وسائر تصرفاته من البيع
والشراء لانه ليس من جنس المأمور حتى يتوافر به قصد من اقدام المرتكب يكون مخاطبا وسكر بطريق
محظور وعلة السكر من كل شراب محرم كالخمر والبادق والمثلث وعلة النوع من السكر لانه
الخطاب بالاجماع لقوله يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون وعلة الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن التربان من الصلوة حال السكر بهذا
الخطاب فكون مخاطبا به فى تلك الحال ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
وان كان متوجها حال الصحو فكذلك لانه لا يصير به السكر يرى زقال للفاسق اذا سكرت فلا تزنى

الصلوة حلوة كالسكر منافيا للخطاب فما حاز ذلك كالهجز لم يقال اذا اجتنب فلا يعقل
كذا الاقال على هذا ينبغي لم لا يخلو السكر الخطاء بنوعيه لان هذا الخطاء عام لان ذلك
حلال الاجماع اذا السكر من المباح الحق بالاغماء باتفاق الامة واذا ثبت انه لا يخلو الخطاب
ثبت انه لا يبطل بسائر من الاهلية لان خطاب الوضع بناء عليها فيلزم احكام الشرع كضمان المتلفات
والصلوة وغيرها وتستقر نفقة كلها قولا وصلاقا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
وتوبيخ الصغيرة والصغيرة وعزم على الاردة استحسانا فانها لا تصح ردة اذا تكلم بكلمة الكفر
لم يحكم بكفره ولم سن منه امراته ومن القياس وهو قول ابي يوسف رحمه الله بين منه امراته لانه محل طلاق الصغير
وجه الاستحسان ان الردة انما تعتبر ان لو كانت عن قصد وهو مفقود حقيقة محمل كانه لم تكلم بها
كما لو تكلم بها الصاحي خطاء وان حلف لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها حكما
لم يجعل عذرا في غيرها ايضا حلف ان عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو بدل الاعتقاد والاباء
السكر جعل عذرا فيها خلافا ما بنيتي عليا البناء من الاحكام لان ركن التصرف قد تحقق فيها
من الاهل مضافا الى المحل فان حلف لانهم الاهلية قلنا لما بينا انه خاطب والخطاب مبني
على الاهلية والاقرار مباشرة اسباب الحدود الخالصة لله مع مثل حد الزنا والشرب والردة
الصغرى والكبرى فانه اذا اقر بشئ من الحدود ثم اخذه لان السكران لا كان سببا على ما قالوا
المكره مقاما الرجوع فيها لحمل الرجوع عنه من الاقارير واحتراز بقولنا والاقرار عن مباشرة السبب
وما الحق عما خطه حق العبد فانه يؤاخذ بها حتى واما اذا اسلم الكافر في حال السكر يجب لم يصح
الاسلام لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما صح اسلام المكره اذا الاسلام معلو والاعلاء
ولان دليل الرجوع وان كان تقارنه لكن الرجوع عن الاسلام بالردة وهنا بينا ان ردته غير صحيحة
في السكر فلا يمكن اثباتها بطريق صحتها واذا اقر بالقصاص او باشر سببه او قذف او اقر
بالقذف ملزمه لانها من حقوق العباد وذلك لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله وهو السكر اولى
لا يبطل ولا زائل في حاله السكر حدا واحدا لانه باشر سببا هو معصية ملا صلح السكر سببا
للتخفيف وكذا في سائر مباشرة سائر اسباب الحدود وانما لا الحق في الحال لانه لا يفيد واذا اقر انه
سكر من الخمر طايعا لم يحد لصحة صحة مقرا ونقوم عليه البينة لما ذكرنا ان الاقرار بالحد والخالصة
لله لا يصح من السكران وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وان كان خطاب
من لا يفهم تيجيحا لان السكر لا ينزل العقل كما اختاره الامام فخر الاسلام لكنه سرور عليه
فاورث عقله عن فهم الخطاب وان كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب
لان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا ان كان مباحا معتبرا بشرط

بشرط ان لا سكر منه وهو موجب جنس ما تلي به كالثلث عند ابي حنيفة رح وعنه لان السكر منه
كالسكر من الشراب المحرم فسقي الكليف موجبها الدية حتى الاثم وان لم يحق حق الاداء
واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا بالاصلا وهو ان يكليف ما يسع الوسع
واما آلة العذل فقال الشيخ ابو منصور وهو الاراد بالفظ اعني والاراد ما فهم منه حقيقة
او مجازا بل اراد به تعطيل عن العرض المطلوب والعلم بان الواجب المقصود وهو فرض الحد
وهو ان يراد به معنا ه تحقيقي او المجازي فما حصل ان اراده الموضع لهو الحقيقة واراده
هنا الموضع له ان كان مع قصد الاراده فهو المجاز وان كان لا مع قصد الاراده فهو الغلط
من باب التسمية بالحد احاز المجاز مع كلام الله مع وكلام رسوله دون الغلط وشرط لم يكون
صريحا مشروطا بالسان اي لا شبهة العذل بدلالة الحال بل يشترط ذكره بالسان انها فاز بان
في العقد الا انه لا يشترط ذكره في العقد لخلاف خيار والشرط حيث يشترط ذكره هذا لان
لو شرط ذكره لما حصل مقصودها لان عرضها من البيع هنا زال ان العقد الذي يكون بيعا وهو
ليس ببيع في الحقيقة حال وانه لا يخلو الرضا لمباشرة السبب ولهذا لم يكن مجاز الردة ما زالا
لان الرضا بالكفر كفر لكنه سلم الاختيار والرضا في حق الحكم وهو حرمة الملك بزال البيع الذي
شرط فيه الخيار الا ان العذل يمنع البيع فسده كما يجاء وخيار الشرط لا يفسد ولكن يمنع المتابعة
منها من كل وجه الا ترى انه لو اراد به بيع شرط فيه خيار الابد فكون الثاني مدح من كل وجه اذ فسد
البيع منها ولا شبهة ان الملك يا تنقض فيها ضرورة العذل لما تحقق العقد في البيع والاجارة ولو
وقرضا لا تحتمل كالطلاق والعتاق والحاصل ان العذل لما كان نزول به الاختيار والرضا في حق
الحكم كان حكم متعلق بالسبب ولا توقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق
ست مع العذل وكل حكم متعلق بالاختيار والرضا لا ثبت معه شرعا مما دخل فيه العذل بلغة
انواع اشاء القرض واحاره وما متعلق بالاعتقاد والالفاظ على ما مر بيانه اما الحمل المنفي
واما الرسل والاجارة ايضا على ما مر بيانه وحين ايضا على ما هو حق كالايمان وهو جميع كاردة والقسم
الاول وهو الاشاء الذي يحتمل الفسخ اذا دخل العذل حد يكون محل لملك الوجه اما ان دخل في
اصل العقد او في قدر العوض منه اجنسه وكل منها على اربعة اوجه اما لم يتعين العاقدان بعد العقد
عينا فان تقدر كان بناء على العذل واحدا ان كان بعد الاعراض عنه او على انه لم يخرج ما هو
في الوجه تحاول وهو ما اذا تراضيا على العذل باصل البيع بان يتراضيا في السر على ان يعقدا
الناس ظاهرا لا حقيقة واشهدا على ذلك يعقدا البيع فاسدا غير موجب الملك وان انقطع العذل الا بتعين
للاعدام الرضا بالحكم وهو الملك هنا وصار انقاء منها على العذل بمنزلة شرط الخيار لهما ابدا لكونها

راضيين فيما شرطا البيع غير راضيين فلكل منهما الخيار الموجد لكن باع عبدا على انهما بالخيار
بادا فوجب فساد البيع على احتمال الجواز ومنع ثبوت الملك لكل واحد من المتبايعين لكن خيار كل واحد
منع زوال الملك عن يده فكذا الاذن والوكالة بنشأ الملك له بعد القبض فكذا احتمالا خلافا لما اذا
كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث ثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثم اذا انتقض احدهما
انتقض البيع لان كلا منهما لا يلزم منه سقوط خيار الآخر بدون اسقاط وان اجاز عتاره البيع كان
الخيار الموجد لها لكن مدة الاجارة غير لم تكن تكون مقدرة بالثلاث عندا وحنيفة كخيار الشرط لان
الاجارة قد تعد الثلاث لا تعتبر كذا اطلق وعلى هذا لا تقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث مخلوها
قال ولو قال اضافتها الى البيع بالف درهم او على البيع على ان يعطيه دينارا هذا بيان الوجهين الآخرين وهو
ما اذا اطلق لم يقدر البدل او جعله اما الاول فمهما ان سوى اضافتها على البيع بالف درهم كما اذا علم ان
الثمن المذكور درهم حقيقة واما الثاني فمهما ان سوى اضافتها على البيع بمائة دينار كما اذا علم ان الثمن مائة دينار
على البناء فالمذكور باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة ومحال صاحباه بقيمة البيع بالف
درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني والفرق لهما انه امكن العمل بالمسمى في الثمن
مع المعنى اصل العقد بيان ذلك ان اعتبار المذكور للوجب بطلان العقد فيما اذا هزلا في قدر البدل
لان بعد اعتبار المواضعة امكن العمل بالحد بتصحيح العقد فيما بقي من المسمى وهذا الشرط فوجب
العمل بها فانه لا سران العمل بالمواضعة بمنزلة شرط الخيار في المقتضى العقد لكن هذا شرط لا اطلاق
له من جهة العباد لانها تهاتر على عدم منفعة الا لمن الآخر والشرط اذا لم يطالب به من جهة العباد
لا يكون معتبرا كشرط ان لا يبيع الدابة او لا يعلفها فكذا فيما اذا هزلا في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بها لان اعتبار المذكور فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الثمن ما يكون مذكورا في العقد
للوراهم غير مذكور هنه وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فصار العمل بالمواضعة بالحد في اصل العقد
اولى لانها حادثة في اصل العقد فلا يكون في جنس البدل فاذا وقعت المعارضة بين البطلان والصحة
في اصل العقد بالحد ومواضعة في وصفه قدرا وجنسا فالعمل بالحد فاعتبار المواضعة الاولى ووجب صحة العقد
واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساده اما اعتبار الحد في جنسه فلما مر واما اعتبار المذكور
في قدره فلان الحد يخرج الالف من الثمنية وكان هذا شرطا مقبولا مالس بثمن لقبول ما هو ثمن وان
يوجب فساده كما شرطا الخمر مقبولا مالس بمبيع لقبول ما هو مبيع ومثل هذا الشرط معتبر
وان لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبده في صفقة واذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالحد في اصل
العقد الموجب للحرارة والمواضعة بالمذكور في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالحد في اصل

اصل العقد اولى لان اعتبار المعجوز اولى من اعتبار المفسد وهذا خلاف الخلاف اي في قدر
البدل بخلاف الهزل في قدر الصداق حيث يجب فيه الاقل هزلا بالاجماع والفرق ان الصداق
ان ابيع مقصودا بالشرط الفاسد والعوض بالمواضعة كحد بمنزلة الساقط اعتبارا بما اذا
عند المعارضة ترجيح المعجوز على ما اذا كان النكاح خاليا عن الشروط فان عدم الشرط
يلحق بالعدم فيما يرجع الى الشرط والشرط
في النكاح في جنس الصداق ما ان ذكر فانه لو اطلق وعرضها الدنانير فانه يجب مهر المثل بالاجماع
خلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر بالاجماع
جعل النكاح بلا تسمية والنكاح صحيح بلا تسمية فوجب مهر المثل فالحد والهزل بالمواضعة
فالهزل باطل والعقد لازم اعتبارا لان الهزل اذا دخل فيما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق
المال بحد شبه كالنكاح وما لا مال فيه اصلا وما يكون المال فيه اصلا نوعان ما كان
كالنكاح فلو هزلا فيه باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم ولو اذا قبلا الاصل فان اصل الطلاق
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق لم يقع الزوج
من الزوج والمراد من المولى والعبد بان يطلقها او اعتقه على انه لا يكون في وقوع الطلاق والعتاق
مراد ولا طلاقا ائ العفو عن القصاص وهو صورة اليمين لان يترك الرجل مع امراته وغيرها
يعلق طلقها انه او اعتقه بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وكذا في النذر بحد الكل صحيح
والمراد باطل الحديث بلى جد هن جد ونضرلن جد النكاح والطلاق واليمين والعفو عن
الروايات العتاق مكان اللعب والنذر سلحق باليمين لقوله هم النذرين وفارق كفارة
اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كلا واحد منها استقاط بحق الشرع الا ترى
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
ولا التراخي بعد وجود سببه ولكن هذه الاسباب متى وقعت احكامها لا محالة فلهذا لم يجز
الهزل فيها الا ترى ان هذه الاسباب تقبل خيار الشرط بل يبطل به والهزل بمنزلة الشرط
عليها مرفقا يحتمله ايضا ولا يلزم التعليق بالشرط لان تأثيره في منع السببية عنها والطلاق
المضاف الى المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة لان الحل والحلية
لستدل الطلاق بخلاف البيع يشترط الخيار فانه علة لثبوت الملك في المال والحل واستدل الملك في المبيع
حال وانما يكون المال محله منقوصا من المبيع والحق حل المال والعصمة حرم الفرج والمراد بالمال
المالية هذا النوع مقصود الان المال لم يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال في الخلع صار مقصودا
فتذكر كرة كتاب الاكراه ان الطلاق واقع والمال لازم فالشيء المقصود بما يقابله من العوض
والمهر كالسلام وهذا الحكم وان كان مذكورا هنه بلاذكر خلاف الا انه قول ابي حنيفة ومحمد فان عندهما
خيار الشرط عندهما كما لو ذكر في الجامع الصغير فلما لم يذكر الخيار ثمة فان العمل بالحد في اصل
العقد اولى بالعمل بالهزل في قدر البدل بان صار الثمن الذي هو المقصود بالعقد

عيالا لانت احوجه ساعة ان تذكر انى الخليع وقد تواضعا لتكون البدل دراهم جنب المسمى بكذا
عنده ملبا وصاره اى المال المسمى الذى موثر فيه الغزل فالتصرف الذى لا يحتمل الفسخ معا
لسوء فى ضمن سالا يحتمل الفسخ وهو الطلاق فى الخلع مثلا والبائنة فى ضمن الشيء فيه نزد ذلك
الى صاحبه حكمه وحق لا يؤثر فيه الغزل ايضا كما لو كان له اصافه فى ضمن الرهن للزم بنزوعها
ان ملت قد تقلت ان المال فى هذا النوع مقصود وكيف يكون معاولين سلم انه سبع فيه لكن
لا نهان الغزل لا يؤثر فيه حان المال ما بع فى النكاح والغزل لا يؤثر فيه وهذا اثر ان المال حيث كان المهر
الناما واذا هزلا بالعين وملب المال فيهما مقصود ما لنظر الى الحاقد واما فى حق ثبوت العقد
فهو تابع للطلاق ولانه بمنزله الشرط والشرط اتباع صاحبه حكما لا اصلا واما فى النكاح فلنوع
اصلية فى حق الثبوت بدليل ان ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقدين بل يثبت بدون الذكر
وسنت مع النفى واذا كان له اصالة فى حق الثبوت موثر فيه الغزل كما يؤثر فى سائر الاموال واما
عند ابى حنيفة رحمه الله: الطلاق يتوقف على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الحل لكل حال
طلقها ابى حنيفة رحمه الله فى الجامع الصغير على خيار الشرط فى الخلع من جانب المراة ان الطلاق لا يقع
وبانبه المال حتى تشاء المراة فح يقع الطلاق ويجب المال فكذا احد ابى بابه الغزل لكن جواز
خيار الشرط غير مقدر بالثلاث فى الخلع عنده لان نقد ر الخيار بالثلاث جوز وا البيع لان الخيار
غير ملايم له اذ طوم ن الاحاسات والمثبت بالنفى مقدر بالثلاث فيتقدر به فى الخلع لس
فى معناه اذ معدوم الاستقامات فيكون خيار الشرط ملايما له الا ترى انه يجوز تعليق الطلاق
بالشرط كان فلان يطلق البيع ملاحب "هذه فيه هذا اذا اتفقا على البناء فى الاوجه اللاء
واما اذا اتفقا على الاعراض او لم يتعرضا لشيء او اختلفا فالتقرر لازم والمسمى واجب بالاتفاق
بلا توقف على اختيارها بطلان الغزل الذى هو خلاف الاصل قوله وعلى هذا نظير الخلع
من الاتفاق على مال او الصلح عن دم العمد بعد الكل سواء فى الحكم والتفريع فالبيع اذا فسد قبل
البناء الموا ضعه فيما يؤثر فيه الغزل وهو ما يحتمل الفسخ من التصرفات كالبيع والاجارة اذا اتفقا
على انهما لم يتعرضا لشيء عند العقد او اختلفا فى البناء والاعراض حل العقد على الجديد اما اذا اتفقا
على الفسخ بعد العقد او اختلفا فى البناء والاعراض حل العقد على الجديد اما اذا اتفقا على
الفسخ بعد البناء على الحد فى الجديد اما اذا اختلفا عند ابى حنيفة لان العقد مشروع للبقاء به حكم وحد
وهو الطهر وحقيقته فيه ملاستمرار ذلك للاحتمال وعند هما العمل بالموا ضعه اولى اذا الحكم ملائم
الغزل قول محمد رحمه الله فى البناء اذا اختلفا لان الموا ضعه امر معتاد بينهما وكانها اعتبار العاده
واما الاجارة سالا فى النوع الثانى من الانواع العلاثة وهو الاحداد علم ان الغزل بطله الاقرار
سواء كان ذلك قرارا بالاحتمال المنقرر كالطلاق والعتاق او المحتمل كالبيع والاجارة وصورة
الموا ضعه فيه ما ذكرنى المبسوط لو تواضعا على ان يترا انها بيا طه العبد اس بالنزد وهم ولم يكن

والمكن سماسع فى الحقيقة هم مال البائع للمشترى فتكون معتبرا عنى هذا الوجه كما فى الوجه الاخر
صوص عليه هذا البيع لان الاقرار انما اعتبر صحيحا مناطا للحكم به لا لنفسه فوجوده والعدم سواء
دلا على عدم المقر به واذا لم يكن المقر به ثابتا فى الواقع لا يكون فى الاقرار ما يغير الحكم
ملزما شيئا حتى لو اقتضى هذا الاقرار بيع الذى هو ثابت فى الواقع لا يكون فى الاقرار ما يغير الحكم
المنعقد ولا الاقرار كما لو باع عبدا ذكر ا بالا تعقد ولا عقد الاجارة حال وكذا تسليم الثمن لا يطيق
طلب الشفعة على السلم او جعل طلب المواثبة وطلب الاشهاد وطلب الخصومة والتملك لو اقرا بتسليم الشفيع
هذا حاصل ان الشفيع اذا فاتن بعد طلب المواثبة والاشهاد وسلم الشفيع هذا لا يبطل شفعته
لانه من جنس ما يبطل خيار الشرط فانه لو قال سلمت الشفعة فى ما يطيق ويبطل الشفعة
السفتر فكذا هذا وكذا لو اقرار الغريم بهذا لان قال اقرانك خانه فى ما يطيق ويبطل التسليم وسى
التمليك ولهذا يرد به بالرد بخلاف ما لو سلم الشفعة هذا لا يبطل شفعته لان الاقرار
غير راض بحكم التسليم فصار سائكا من حيث الحكم والشفعة بطل فيرجع الى السكوت فكذا بعد الثلاثة
اذا لو لا له يعمل عمل الصريح ما بعد المواثبة والاشهاد لا يكون الطلب واجبا على الفور بل على الاستمرار
بالغزل بمنزل السكوت ولا يبطل الشفعة هنا فيرجع الى السكوت على الفور فكذا بعد الثلاثة
واما الكلام فى بيان النوع الثالث الكلام فى كلمة الاسلام وهو التزامن حيث هذا لا يكون
بايانه فى احكام الدنيا لوجود احد الركنين منه وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا بالحكم
بكفر الاسلام فاولى ان لحكم بايسلامه هنا فى الايمان بمنزله اشا الاختلاف حكم الردة
والتزاخى فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم كاسلام متراخيا عنه والحاصل ان بعد اسلامه فيسكما
بعد البيع بالخيارات فكان بمنزل الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الغزل واما المسلم اذا انكر بطلان الكفر
هذا لان قال ها زلا كا متبالا اصبح اكره محلوس من محكم بارتداده لان الغزل لم يؤثر فيه
ما جرا هذه الكلمة الشنيعة على لسانه سمعنى بالاذن وذلك كفر قال الله تعالى ولين سالتهم
ليقولن انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وايا ته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم فدل ان استهزاء الدين الحق كفر وكذلك الاجماع منعقد على ذلك فيصير مرتدا ويؤثر
الغزل لا ما هزل به بخلاف المكره على الردة حيث لا يكون لانه غير راض بالمباشرة والحكم
جميعا حضر كان المباشرة لم توجد منه حالة واما السفه فهو العمل بخلاف دلالة العقل
والنقل وتوكل موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وان كان اصل التصرف اى جنسه مشروعا
دعوى السفه الصرف والتبذير والتبديل على ان اصل مشروع ان اصل السبع والتبرع الاحسان
وذكر مشروع حال الدين وتعاونوا على البر والتقوى ان الله يحب المحسنين الا ان الاسراف
حرام كالاسراف فى الطعام والشراب فعدول عن وجه احترز من ارتكاب سائر المحظورات
لانه مخالف لموجب الشرع من كل وجه لان ارتكاب سائر المحظورات

سفه حقيقة فاوجه الاحتراز عنه لانا نقول وان كان سفيها حقيقة لكنه ليس السفه الذي
تكلم فيه الفقهاء وتتعلق به الاحكام من منع المال والحجر عليه فكان سفه ما حال وهو السرف والتبذير
على ذلك وانما اي السفه لاجل بقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر والدين
شبانه احكام الشرع لبقاء اهليتها ويكون مخاطبا باداء العبادات وترك المهيات من الزنا
والقتل والعاق فعلى هذا اجاعا الدليل على ان السفيه كالصبي العاقل في ان الحجر عليه
الحجر من تحت بطلان الهزل وهو ما حال الصبي كالجنون والاغماء ولكن الاوجب
البالغ غير مشروع اصلا عنده وعند ابي يوسف ومحمد وهو ان حجره لان الحجر انما شرع
سبيل الزجر والعقوبة وقال الناطق حجر نظرا اذا النظر واجب حقا للصبيين كالفقراء واولاد الصغار
وزوجاته وسايرالناس فانه اذا تلف ماله كله يكون كلا على الناس ويسخى الفقر من بيت المال
ولا سلامه وان كان عاصيا لانه لم يرتكب عين المنهي عنه بل ارتكب امرا مشروعا في نفسه
وان كان عاصيا ولهذا منع عنه ماله في اول البلوغ قبل الخمسة وعشرين سنة اجماعا قال الله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نظرا لكم لسفههم لا لعصيتهم لا عقوبة عليه بدليل انه حجر طبه بالولي مع ان
العقوبة تنفي اقامتها الى الامام ويحجر عن التصرفات ايضا بالقياس عليه جامع النظر ولانه
لو اطلق لسانه مقطوعا منعه عن التصرفات لم يسع مخنوقا لان ما يمنع من يده سلطنة لسانه كان اقوى
لعنوه واوسع بعين فاحش ويكون الولي ماموراً بالتسليم اليه فيفوت فايدة المنع ثم الحجر على
انواع حجر بسبب السفه مطلقا وذلك الحجر ثبت بنص السفه عند محمد سواء حدث بعد البلوغ او بلغ
كذلك لانه سبب الحجر فلا يختلف القضاء كالجنون والصغر ولابد لثبوته من حكم القاضي عندهما
لانا لحجر للنظر والنظر الى القضاء حتى لو باع صاحبه حاضر عندهما لم ينفذ بيعه فلا يكون سببا للنظر لانه
اذا منع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه بيع القاضي اموالا من العقار والعروض وذلك يضرب ضرر
لقضاء فضرب الغير عليه والنوع الثالث ان يحاجر على المديون ان طلبي بالتشديد اي سلم اموال بيعها الى
بين فاحش او بغبن يتغابن الناس فيه عادة حتى لو باع بغبن فاحش حضر الاعند حضور الغرماء وان كان الرجل غير سفيه ولا
لما كان السفه مكابرة العقل في التبذير بغلبة الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر لانه نقيضه
والنظر من هذا الوجه اي من الوجه الذي قلنا انه لا يجوز لتكفير المخطئ في الاجتهاديات
الحجر فاحتاج الى النظر فيما يتضرر به الانسان من الجوانب الكثيرة فقلنا بشبع الحجر
على نفسه لهذا اذا دعمه والملاءة بالبهائم والمجانين او ما سوى ذلك من الحيوانات ونحو من اهدى
كتاب الله تعالى الزين علم القرآن حلوى الانسان علمه البيان وقال ان من لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
علم سائر الاصوات الحجر الرمم والجواب عن قياسها على منع المال انا ذكرنا سبب نصا اما عقوبة علمه زجرا
لعين التدبير واما غير معقول المعنى دلالة فقد قلنا انه لا يجوز لتكفير المخطئ فلا يحتمل المعارضة من المتقدمين

المعدوم اما على الثاني فظاهر وكذا على الاول اذ لا مدخل للرأي في اثبات العقوبات ومع قيام الدليل
لو لم يكن نظرا الفرض ان الولي ان الولي لملك التعزير كالملك غيره ومنع المال من جملة التعازير
فملكه ايضا قال وامر الخطأ بذكره يراد به ضد الصواب وسماه الاسم خطأ قال الله تعالى
سليم كان خطأه كبيرا وتذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ والنوع
من العوارض المكتسبة جعل عذرا لحالي السفه دافعا لحكم ما يتولد به ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
عن احمد وصحيح حتى لو خطأ في النوم بعد ما اجتهد لانا اذا رأينا والوا خذ بعد والاقتصاص اذا
وجد منه القتل خطأ لان كل واحد من الحد والقصاص جزاء كامل من اجزيه الافعال المحرمة فيكون
المحاظل فيه معذورا وقوله دون حقوق العباد لان الجزاء على الجناية الحمل الله تعالى والعبد العاجز
به الوجه فيعتبر عفوه الحمل والخطأ والنسيان عفوه الحمل لكنه لا يحمل عن مجرب تقصير وهو كما لو سب
اذا كذبه الاحتراز عنه بالسكت فصلي سببا للجزاء القاصر وهذا الكفارة لتردد هما من الخطأ الاباحة
ولم يصح الحاق العامل بالناسي عند نا بقاء الصوم لان الناسي غير مقتدر والعامل مقتدر فلم يلحق الناقص
للصوم عدوما في حقه قال وصح طلاق الحامل بان اراد ان يقول لها انت طالق مع الطلاق
لان القصور ما طرأ على واقع اهليته للقصد بالعقل والبلوغ مقامه لكن السقوط المتعدي والى ان لم
لا يصح طلاقها لان الطلاق يقع بالكلام والكلام ما قصد به اصوات ذي قصد صحيح واختيار فمنه فلا يصح
طلاقه كطلاق النايم بهذا الظرف ولو قام العقل والبلوغ مقام القصد لصح طلاق النايم والنائم
البلوغ عن عقل مقام الرضا فما سمى محل الرضا من البيع والاجارة وغيرهما والجواب عنه الى
المفهوم معارض بغيره وشرطي احدهما لنصلح دليلا على والعاقل لم يكون في الوضوء على الاصل
خرج كما لقصد امر باطن ولم سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ والنايم لعدم الاختيار فلم يوجد
من غير خرج فلا يصح فيما قامة البلوغ مقامه والاقتضاء الشرط واما الرضا حق العباد وعبارة
عن اسقاط الاختيار وبلوغ بينا مقامه حتى لو قبض الثمن الطاهر او المعروف لكن مساعة الوقت
وغيره ولا يكون امرا باطنا على ما قام البلوغ مقامه وسفه سفه حتى اذا حجر على انسان فجنى
النفس منكل بكذا وحال حضر قبلت ذكر وقال زادته قدر ما احتجنا اليه ولكنه يجب ان يتفق فاحسن كيف
المكره كذا قال الامام خواهر زاده وتابعه المصنف لوجود الاختيار نظرا الى وضع الكلام انه فضل احداهما
وتفسد العبادات الرضا قال واما السفر فقطع المالكي وشرعه هو الخروج على قصد مسيره ثلاثة ايام
والليالي متواليات بسير الابل ومشي الاقدام وهو ما سبا بالتخيير لكنه من اسباب المشقة فتوجد
قصر دوات الاربع من الصلوات اجماعا لكنه على سبيل الاستحباب عندنا والترخص عندان في جميعها
يلزم قضاء الاربع عنده وتقرير بيان هذه المذهب في فصل العزيمة والرخصة وما شرعه في الصوم في شاهر
وجوب اداءه الى ادراك العدة من ايام اخر وان كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان سعي

السفر

لم يكن حكمها واحدا فيما ذكرمن المسايل لكن السفر لما كان من الامور المختارة لكونه من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة بل عوالى الافطار بعد تقدمه لان المراد قد وقد يتخلف عنه لرخصة اخرى كخلاف المريض مثلا ان المتيمم اذا صح صلى ما فى رحله ولا قضاء عليه لان اداء الصوم رخصة على حقه فاذا بدع وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط ما تقرر في حقه بخلاف ما اذا اصبح الصحيح المتيمم صحيحا ثم فرض حيث يحل له الافطار لانه اقيم اضطرارية ولو افطر المرض وان لا يحل له الافطار لاجل علته الكفارة عندنا لكن الشهيد بى وجوب الكفارة باقتران السبب الصحيح بالفطر وهو السفر عاد مسح في الجملة ولو افطر المقيم الصحيح ثم صار مريضا او سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط عنه الكفارة والوجه ما ذكرنا لان الاخيار ووجب الايجاب اى الاضطرار ومعنوان يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو لان حرمة تحرمة الفعل الاختيار وهذا المعنى يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او قطع العضو لان حرمة تحرمة الفعل الاختيار وهذا المعنى يحمل الفاعل مضطرا الى الفعل كالاكراه بالقتل او لقصوره مستندا او فاسدا وهو لكون اختياره مبنيا على اختيار الغير وقادرا وهو ما يعبر الوضاعون بوجه الالجاء وضاد الاختيار كالاكراه بالحبس المديد والضرب الشديد وان الاكراه يؤثر فيه بشرط منها ولا يوجب وضع الخطاب اى سقوط الحال لما قلنا ولانا نقول بالطوع والاكراه لا يحل حاله الاكراه والابتلاء يحترق الخطاب اى لا يكون بدونه لان من المكره بالاتيان بما اكره عليه متردد بين ان يكون المباشرة مرضا عليه مادام كشرب الخمر عند الاكراه المبيح كله يعزى عليه الاقدام عليها لاكره عليه حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل اثم وخطا فان المكره على القتل والزنا ... فعلها وسلح احد الصوم للما فوعند الاكراه ولا يرخص اجراء الكلمة الكفر على اللسان حالة الاكراه فانه بالقتل والزنا ويوجر مرتكب المحرم عند الاكراه مترددا كما قلنا بين هذه الصفات انه كونه مخاطبا كل المخاطبين وحمل عليه انه لاحاجة الى ذكر الاباحة لانه ان اراد باباحة افساد الصوم اباحة الاقدام والترك وليس كذلك لانه يأثم بالترك ان لم يحل وان اراد بها صحة الاقدام مطلقا فالفرض والرخصة كذلك فيكون مندوجا منها وايضا قوله يوجر مرة مرة وما ثم احرى مما تستحق عنه بذكر الفرض والحظ حتى استحق الجواب عن الاول منها وان احترز السنق الاول فغير ذلك اباحة افساد الصوم ليس كذلك وانما يأثم بالترك لانه لا يحل له علا انه نفسه لاجل المباح فالاخير محقق للاباحة هنا لا معنى لها وهو ضعيف الاخفى وعلى العاني بان الاجر والاخير من احكام الاخرة والفرض والحظر من احكام الدنيا فجمع بينهما لحصل المكره بمنزلة باحكام الدارين دليل الرخصة حرف على ذلك الفعل والعضو والمكره والمكره عليه اى المقصود والقتل في استحقاق الجناية عدوان الفعل سواء فلا يجوز للمكره ان يقتل غيره وان كان عنده لعصمة نفسه مستحق الدم وجعل الاكراه اى اصدار الاكراه من حكم العدم من حق اباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين اذ الترخص

الترخص لو ثبت بالاكراه لعصمة حرمة نفس المكره منع شوته وجب عصمة حرمة نفس المكره عليه فلا ثبت للتعارض وبى الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وصاحب الفراش ان لم يكن وذلك منزلة القتل ايضا لانه لا ياب له لترسه فكونه هالكا كالهالك الحقيقي به القتل فان قتل اثم لعلم الهلاك ان قوم لكن المراة ذات زوج اعادا كانت مثلا لان نسب الفراش مقهور بزوجه صاحب الفراش قتل حكم الحكم بزلوجة الجنس لان كل فرد فيه اصاب الفراش قوصعه من نفسه لتهمة الزنا ولا عدم مع الفراش وتنقطع نسبه منه فكون هالكا من وجه وهو مثل حرمة نفس المرا الغير فلا يرخص بالجوع والا نكاحه طوعا بنيه والعاني نفس عند الاكراه والاسر الى القطع لا يحل لانه لا يقطع طرف لغيره كما لا يحل له ان يقتل اذا احل يقطع طرف نفسه لان القتل يستأصل له لقتلك او يقطع انثى مكان عليه قطع يده لان حرمة نفسه فوق حرمة يده حد السارق فان الجراحة الاحمى وعقاد نفسه فاسوا في زلة ان مختار ذي الضرورة لرفع الاحمى كالمال اصلا ولا لعصمة نفسه والعاني بدل طرفه عصمة نفسه فاذا علمكه اذ فوات النفس يقتضي فوات الاولا يستقيم القتال الاطراف ملحقة بالاموال ولا تلازم بين الغير لعصمة نفسه عن الكره وصوم الحج لم لقطع طرف الغير لعصمة نفسه لانا نقول الحاق الظرف بالمال لا يحق ما عجلها وقايه فلو فتحرج ان الانسان مبذل ماله وطرفه لعصمة نفسه ولكن لا مبذل طرف لعصمة نفس غيره فار والخطر الكامل من الميتة الخمر والخنزير اى لا يستحق حرمة هذه الاشياء حرمة الاكراه الكامل وهو المخمصة لان حرمتها لعاست حالة الاختيار حال الاضطرار ولهذا فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة فاذا سقط حرمة عن هذه الاشياء كان المتنع من تناولها متصفا بالحرمة فصار اذا كان كذلك عالما لسقوط الحرمة وان لم يكن عالما بوجوان لا يأثم لان قصده الخروج من ارتكاب المحرم وقد اتى بما لسقوط الحرمة حقيقة تعذيرا بالجهل كجهل من اسلم في دار الحرب بالشرايع لانه اشبهه المبسوط هذا ان لم الاكراه اى لم لظهر بان يكون ملجيا وان قصد بان لا يكون ملجيا لم يحل له اتناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب الخمر لم خلوا فاذا تكامل الاكراه اوجب حلها واذا قصر اورث شبهه كوطي الجارية المشتركة بكون شبهه لعذر الجوع من الواطي لخلاف المكره عليا القتل بالمحرم اذا قتل يقتص منه لان له قوم الاكراه عليه لم يحل قتل فاذا قصر قصر شبهه، اقصا حال وخفيفة اخرا لكلية الكفر واضاد الصوم واتلاف مال الغير وابتلاء على الاحرام ولكن المراة من الزنا بالاكراه كاملا لعدم الحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان لاختفي السقوط حالا لان حرمة عقليه لكنه استبيح ذكر عن كامل الاكراه اذا كان القتل ملجئا بالايمان بالنفس ولكن الاشباع هو الغريزة لو صبر حتى قتل يكون ماجورا وهو معنى الواقع وزاد احتمال السقوط باصلها لكون حرمتها شبهه فكن دليل السقوط الى

لم لوجد نقضا وعارض دليلا الجرمه دليل اخر فوقه وهو الاكراه وجب العمل به اى بامر
العارض فاسبا الرخص وعفوا المسيح بعذر مع قيام الجرم لا الاباحة المطلقة حتى كان
الصبر عنه صابر عليه لانه باذل نفسه لاحرار الدين وصانه حق المسلمين وانما فارق
فعلها فعلة في الرخصة حيث رخص لها في التكلم من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
الزنا اصلا لان تكلمها من الزنا وان كان محظورا لكن ليس فيه مع اهلاك الولد لان نسبته لا تنقطع
عنها كما لم يسقط الترخص لها خلافا لرجل وان النسب ينقطع عنه فيتحقق منع الاهلاك في فعله
فلم يرخص له في ذلك والجواب ان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر
شبهة في درء الحد عنها خلافا لرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقها لعدم الضرورة
في سقوط الحد كذلك الاكراه على القتل قاصرا كان او كاملا لم يوجب الترخص في حقه لعدم الضرورة
الولد منفعة الى الملك وان كان فقد منفعة عنه الولد منفعة الى الملك لما يزوج لا تمكن من وطئه
هو صاحب الدور والمال البذرة غير مملوكة سبب لانقطاع النسب عنه وهو المنفعة الى الملك فاما
ما تعلق بالتمكن وهو الاصالة في الام ناسب ما جانبها من غير قصور حتى الحق حادث بعد
الحلة اى الى ذكرنا ان الاكراه لا ينافي الاهلية وتوجه الخطاب الدواعي فعله متردد بين الاقسام
ان الاكراه بنفسه لا يصلح لاسقاط حكم ثبت من القول كالطلاق وغيره والافعال كالقتل وغيره فمست
موجب هذه الجملة لكن نهاصادرة عن اهليته واختياره وجد عروض الشرب واختياره منها بالدليل
غير الاكراه غيره من تعليق واسناد على مثل فعل الطابع فان افعال الطابع من ترتب الحكم
والزنا يوجب الحد الا اذا وجد مانع بأوجد الزنا والشرب في دار الحرب وكذا القول فان قال
انت حر توجب الطلاق والحرية في الحال الا اذا وجد المغير من المعلق والاستثناء فكذا افعال
المكره واقواله توجب الحكم الا اذا وجد المغير حال وانما مظهر الكره اذا تكامل بعض لا فرق
بين فعل الطابع والمكره الا في تبديل النسبة عند تكامل منه اذا احتمل ذلك حتى يصير المكره كانه
باشره بنفسه ويخرج المكره من البين وهذا كالامر فانه منه صحيح استقام نقل الجناية بسببه
الى الامر لكن امر عبده او احره بان يحفر بئرا في فناء وذلك موضع استكال وهو في عين الناس
اسكله او حق المسلمين يحفر فان ضمان ما تعطب فيه على الامر وجعل كانه المتلف لهو الامر
تمثل مع خلاف ما اذا امره بالحفر في موضع لا يشكل انه طريق المسلمين فانه الجنايه تقتصر على الفاعل لبطلان
الامر وكذا اذا امر رجل عبد الغير مأمور مولاه اسقل الفعل الى المولى لانه موضع شبهة لانه مملوك
فاشبه فعله حل تصرفه بالقتل كما يرتصرفا فانه خلافا ما اذا قتل حرا امر حرا حيث تقتصر
الجناية والضمان على المباشر لانه لا شبهة هنا قال وانه اذا قصر في صوت الرضا وفي فساد
الاختيار فنفسد بالاكراه اى بكلا نوعيه ما يحتمل الفسخ وبتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لانه لما بطل انعقاد اصل التصرف لفساد وزمن الجلد في محله ولكنه منع نفاذه وصحته لفوات الرضا

الرضا الذي هو شرط الصحة فيتوقف لعدم الفساد وحيث لو كان المتهدد حالا وقد توقف على الرضا
كالطلاق والعتاق سنده من المكره على اجازة التصرف بعد زوال الاكراه لعدم فيها الرضا
رضاه شرعا قال وبالصحيح الاقارير كلها سواء كان الاكراه قاصرا او كاملا حتى لو اكره على اقراره بالضرب
شديد حبسان فاقر بالطلاق والعتاق وابراء الغرماء الدين وهو ذو مرة وهو كان الاقرار باطلا
لان الاخبار خبر يحتمل للصدق والكذب وانما ثبت الحكم بالاقرار لرجحان جانب الصدق وهو الباعث على
قيام الخبر به وذكر مات دلالة هو عدم وهذا خلاف قارير السكران فانها صحيح لان السكر اذا حمل هذا
لكونه معصية لم يحمل ليطل عدم الخبر به خلافا لما ذا توجيه لا حتى منه اقراره
لان كان رتدا وتعتبر محض الاعتقاد وقد تشكل فيه فلا ثبت بالشك والاقرار معتبر اخبار دون
الاعتقاد فلا يطل بالشك والدا القبول الاكراه يعتبر المال الخلع حتى اذا اكرهت المرأة على
فتزوجها سواء كان قاصرا او كاملا والتزم المال ليعتبر ان الاكراه وعدم الرضا بسبب الحكم
توقع الطلاق بغير مال كما لو بالغ اذا طلق زوجته الصغيرة على مال فعليه فان المال لا يجب
المال على الصغيرة فكذا ما لم تم ان اصحابنا قد احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم
افتقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة له يجب المال والاصح الطلاق
وقالا لا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل واشاروا الى الفرق على ما نقل المتأخرون بقولهم بخلاف
الهزل والفرق لابي حنيفة ان الاكراه لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال هو المقتضى الرضا
دون الطلاق فمنع الطلاق والمال لا يجب فاما الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فمنع الزام المال
مع الزام موجبه فاما على ما ذكرت حكيم وهو الفرق من عدم الرضا فتوقف الطلاق عليه كالبيع الهازل
دخل على الحكم دون السبب اوجب التوقف على تمام الرضا وفرقها ان الرضا بالسبب رجوع الهزل
كثيرا والخيار فامكن ايجاب المال في الوجود الرضا بها ثم وجود الاكراه لما انعدم الرضا بالسبب الحكم
جميعا لم يصح ايجاب المال وصار كان المال في الوجود صح الطلاق بدون المال حال واذا انفصل
الاكراه فاذا كح الصحيح او اكره على اقراره فاكتفا ملزمة تبديل السبب شرع في معاده فقال واذا انفصل الاكراه
الكامل اى الصحيح ما يصلح لتكميم الفاعل على فعله الغير حقيقة مثل اتلاف المتلف المال عامدا ملجئا
اخذ المكره المكره وضربه نفسا او مالا صلح نسب الفعل الى المكره وانزله حكما على الفعل
وجرح المكره من البين لان الاكراه افسد الاختياري بفعل الفاعل كما لم يجب على الفاعل ذلك الفعل
والمكره اختيار صحيح والفاسد في مقابله الصحيح كما بعده واذا اجتمع معدوما صار المكره بمنزلة من
الاختيار فيصدر الفعل كأنه فعله فصار فعل بمنزلة سنة او سهم استهلك المكره على الاكراه الكامل واما

القاصر فلا يوجب نقل الفعل الى المكره مستقيم حكما عليه لانه لسن يتحمل قوله واما فعل الاختيار
اى الفعل الذى لا يحتمل ان يجعل الفاعل الا لغيره لا يستقيم نسبة الفعل الى المكره للاكتفاء
فلا تقع المعارضة فى استحقاق الحكم فى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاضافة الحكم
اليه عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر وهو الاختيار صالح لتوجه الخطاب
اليه بينا وذكر مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا تتصور الرضا بالكل الانسان مع غيره وبطلان الا
وكل انسان غيره حتى لو اكره انسان على الاكل او على صيام يفسد صومه والنفس صوم المكره والوزن
وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على المكره وان لا يرجع به على المكره هذا هو الوزن
مقتضى على الفاعل فما لا يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا المقتضى عليه فما يصلح ان يكون له الا ان يكون
المحل اى محل الجناية غير المحل الذى تلاقه الاتلاف صورة وكان ذكر اى محل الجناية بدلا بان جعل الاكراه
مثل اكراه المحرم على قتل الصيد مانعا ان محل الجناية من حيث احرامه لان فعل الصيد والفعل محل الحلال
قبله واذا كان محل الجناية صورة وهو الصيد وفى الحقيقة محل الجناية احرام المكره لان المكره انما حمله
على فعل من احرام نفسه لان الجناية من حيث احرامه لا من فعل الصيد والفعل محل الحلال (قبله) واذا
محل الجناية احرام المكره كان هو بمنزلة النسبة بمنزلة محل الجناية لا محال بخلاف الاكراه على قتل النفس
حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول لانه معصوم فلا يكون فى جعل المكره آلة تبديل محل
الجناية ولو جعل المكره آلة تصير محل الجناية احرام المكره وهو اى تبديل محل الجناية محال لان
المكره لانه يكون موجبا الفعل ما غير ما اكره عليه وفى حلاف المكره بطلان الاكراه واذا بطلت
الاكراه يكون الفاعل فاعلا فى المحل الاول الذى هو احرام نفسه فلا يلزم من نقل الفعل عن المحل
ما وجب عوده اليه حتى ما تقتصر العمل عليه من الابتداء لعدم القابلية فى المحل قال والدليل على
ذلك ان محل الجناية اذا بطل لم يجعل الفاعل آلة وتقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل
اذا لم يقتل حتى مات جوعا او عطشا او بالبرد لم يكن ضامنا لان القتل لا يتحقق منه لوجب الضمان
جنايته على العامل والفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكن ان يكلب الانسان الا على
غيره ولو جعل آلة لبطل محل الجناية لانه لا يمكن ان يكون واقعا على المكره وانه لم يأمره به لكن يتعذر
الاتلاف قلنا فى المسئلة محاولة حال وكذلك قلنا فى كل ما قلنا ان العمل يقتصر على المباشر حتى
فلك المشترى ملكا فاسدا ثم بعد قبضه فاته من الاعتاق والتدبير والاستيلاد عندنا وقال زفر
لا يملكه ولو سلم طاب له ما ملكه بالاعتاق لانه دلالة الرضا فكون اجازة للبيع لانا انما نقول فاسدا
ودجوب التسليم وجب لم يثبت الملك اما الانعقاد فلما هذا الحكم عليه واما الفساد فلفوات شرط
الصحة وهو القبض واما التسليم فلانه قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره لان التسليم يصرف

بصرف فيه بيع نفسه بالاتلاف وهو قبض فكان التسليم فعلا لا يصلح ان يكون آلة لتبدل محل الفعل لانه
يصير فاعلا بالمقصود وهو امر باطل فتعذر جعله آلة للبيع والمسلم والمسلم ذات الفعل ايضا فان لو جعل
هذا التسليم من البائع لم يكن متما للعقد جملة عضا صحيحا اتجه اسناده الى المكره واذا لم يجعل
محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يصلح آلة لغيره فلا يتم التسليم منتفيا على البائع فيحصل الملك
للمشترى لا محالة ان لم يكن لنصب التسليم الى المكره من حيث انه اتلاف مال البائع فيحصل الملك
غصبا واتلافا اذ به تبدأ الملك لا ينتقل عنه فصار كما اذا اتلف المكره على البائع المبيع قبل القبض
للمكره بمنزلة اتلاف البائع المبيع على المشترى كما اذا اتلفه الوديعى حيث هو هناك اصلا
حال قيام المبيع على المشترى كما اذا اتلفه البائع وهذا لان المكره من ذكرنا الوجه الذى حيث هو هناك اصلا
واذا ثبت ان فعل المكره امر حكمى لا حسى بقى الفعل اذا وجد فى محل يستقبل نقل عن
ذلك المحل حسا استقام فصل الحصر كما قلنا ان المكره على الاعتاق ما عليه الا ما هو المتكلم
وقع العتق منه ولهذا كان الولاء له لان صور الكلام منه حتى خلا يمكن نقله عنه والاتلاف
عنه فى المحل لتحقق بلا تكلم بالاعتاق كالقتل وخلق التكلم بالاعتاق بلا اتلاف بالاعتاق
فصل
الصبى والمجنون فانه يمكن اسناد الاتلاف الى المكره بالكلم مع افتقار التكلم على المكره وتصل مع
قوله فما يعقل لا فيما يحتمل ان يسقط هذا النسبة لم تصور ذلك العقل من المكره والكن لا نوضح منه
اذ لم تصور وهو ما نسقط نسبته اليه اصلا ولو وجد منه حسا كانت النسبة حقيقة بالكلية
والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا تصور من المكره لانه ليس مما لكن للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم
فلا يمكن ان ينسب انه ما لا ولا ما له العبد حتى تصور منه فيمكن ان ينسب اليه وما ذكرنا اجل مال
وهذا احتراز عما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مما سنا وفى ان وقع فى تصرفات المكره
حولا يكون لغوا وحاصل مذهبه ان تصرفات المكره اما قوله او فعله فان كانت قوله فاما ان
يكون مما لم يكون حتى او غير حتى والكان كانت فعله فاما ان لا اكراه فيها او اكراه فيها
وكان الاكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها مثل الطلاق والعتاق والبيع وغيرها
لان صحة القول بالقصد والاختيار ولكون القول مرجعا فى الضرر وقد ليلا فعله مسطلا حتى يعتبر
عدم الاختيار الا ترى انه لو تلفظ طلاقا فى النائم لعدم الاختيار ولو اذا كانت فعله مثل شرب الخمر
حتى لا يجب عليه الحد لان الاكراه لما جعل عذرا فى الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا واما
اذا كانت قوله وكان الاكراه حتى يصح ويعتبر فان فعل هذا القسم رد بعضا على القسم الاول
لان قوله فى حالة القسم ايضا صادر من غير قصد واختيار فلما اذا كان الاكراه حتى فانه يجعل
الاختيار معدوما وشرعا بخلاف ما لو كان بغير حق فانه يجعل معدوما حقيقة لا شرعا لان النفى
فلما اذا يصح اسلام الحربى المكره هذا لان الاكراه حتى بخلاف الذى اذا اكره على الكلم
لان اكراه الذى بغير حق لانا امرنا ان نزكم ومانعون ولكن الاكراه الفاسد المحرمون على
بيعا له صح بيعه لانا اكراه حتى ولكن الاكراه المحرم على هذا الطلاق بعد مضى هذه الايلاء صح طلاقه

لانه اكراه بحق والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عندهم في الاحكام لانه اعدام الرضا
ومثال المكره معصوم ولحقتني عصمته لم لا نزول عن ملكه فلا رضاه دفعا للضرر عنه
فاذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بان فعل عزم سمع له الفعل شرعا بطل حكم
الفعل عن الفاعل ثم تنظر ان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه وان لم يمكن نسبه اليه
سقط الفعل اصلا كانه لم يوجد فلهذا قال في الاقرار (كلها) انها تبطل وكذا في بعض الافعال
ولهذا قال اذا اكره على اتلاف مال انسان فالضمان على المكره وكذا الواكره المحرم على قتل الصيد
او الحلال على قتل صيد الحرم ان الجزاء على المكره لانه امكن نسب الفعل اليه بان جعل المكره
آلة وقد تم الاكراه لان الذي باشر اسبع له الاقدام خلافا لما قالوه على الزنا او العمد حيث يجب
القصاص على المكره لانه لما تم الاكراه وجب ان يحول الاقدام والمباشر مالا تفاق فاقتصر الفعل
على الفاعل فان قيل لما اقتصر الفعل على الفاعل ولم ينسب الى المكره سقط الضمان عن المكره
قلنا المكره مباشرا حكما والسبب لان السبب اذا تعين للقتل صار ملجئا للمباشرة
عنده لان اعتبار المباشرة وقد ذكرنا ان الاكراه لاعدام الاختيار ولكن سقط به الرضا سواء
كان ملجأ او غير ملجئ لانعدمه الاختيار اذا كان ملجأ وحينئذ يجب ترتيب الاحكام على فوات
الرضا وفساد الاختيار

باب حروف المعاني

واما سمت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء او لم يمكن من والى وتوكل خرجت
من البصرة الى الكوفة ثم منهم ابتدأ حرفي كي وانما وهذا لان لها معاني كالباء في يزيد خلف والباء في بكر
من الاطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه ليس بحرف لكن كان
الاكثر حروفا غلبت عليه والشطر النصف لغة وقد يطلق على البعض توسعا وبعد المراد هنا وكان
بعض مسايل الفقه حصر الكتاب به تتميما للفايده واعتبار الحروف العطف لانها اكثرها وقعا
في المسايل وكان اولى بالتقديم ثم الاصل في العطف الواو لان العطف لاثبات المشاركة والواو
دال على مطلق الاشتراك وسايرالحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك كما ستعرف وعلى المطلق
يجب حمل المقيد لان الحكم في المقيد هو المطلق مع زيادة قيد والمطلق جزء من المقيد والجزء
علمه في الحكم وفي عطف الجملة على الجملة تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على تعاقب والترتيب
وان كان المتبوع في الوجود على ذلك وعلمه من علم اهل اللغة وايمة التفسير وحال بعض الصحابة
انها تقارنه وحال بعض الصحابة انها تقتضي الترتيب وكذا حال الفاء في احكام القرآن اما الترتيب
كما علمه الامام شمس الائمة السرخسي في اصوله فلانها للترتيب حيث تعطي الجملة الماضي المذكور
كقولك زيد قائم وساجد والماضي الجملة فيفهم تقدم وقوع قيام زيد على سجوده الحقيقي من قال انها للترتيب بقدر ما يمكن
ان يجدوا فيه عادة احدا الترتيب فلما بان الترتيب مستفاد من تخريج الجدي والكوفي ان الوقوع
في تلك الشرعة متقدما على الوجود فانها لما نزل قوله تعالى الصفا والمروة من شعائر الله قال ابو الاسلام

لرسول الله صلعم ما ارى سعاد على ابدو يا ما بدا الله عاد فاذا الترتيب قلنا ان في
النص سان ابها من شعائر الله ولا تصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون
في الفعل واما قال ابدو يا ما بدا الله على جهة الترتيب الى الاتيان بالان الواو
توجب الترتيب عان الذي سبق الى الافهام في المخاطبات ان التقديم بالذكر على
ان قيل لو كان المطلق الجمع لما سالوا ايضا قلت كون الواو للجمع المطلق
لا يمنع الترتيب في الوجود فلهذا سالوا السالا ستدلال بالعقل والاستفهام انما
يتعلق ظاهرا وقد قال ابو علي الفارسي احمع لغة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع
المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق واما الاستدلال
فلان العرب تقول جاءني زيد وعمرو لا يفهم من هذا احتمالها في المجيء من غير ترتيب بقرينة
ولا ترتيب ولو كان للترتيب لما صح في العرف ان يجيء احدا ومعه الثاني والسابق
هو له يعني سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي قوله في الاعراف قولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة جعل الله التغيير دليلا على انها
ليست للترتيب صحة قولهم سنان حامل وقعود كل فلو جعلناها للترتيب لتضاد الخبر
لانه يودي الى الاخبار عن الواحد بالسواد وهو محال وصحة قولهم اختصم بكر وخالد
من جهة ان اختصام الاثنين لا يعقل الا فاعلين في وقت واحد فلو جعلناها للترتيب لادى
الى ان يكون كل واحد منهما فاعلا ومفعولا في وقت واحد وذلك باطل والذي يدل على انها ليست للتراخي صحة قولهم جاءني
زيد وعمرو بل قبله فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او للمقارنة وحمل المرسل على الاحاد
كثير مجازا قلت الاصل عدم المجاز قوله اما ثبت الترتيب جواب عن قول طائفة منهم ان
الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللقران عندهما استدلا على ما قالا قوله تعالى لا احرام لكم ايها
الطلاق وطالق فانه يقع واحد عقيب النكاح عندابي حنيفة كالخبر المذكور انت طالق وطالق وطالق وعندهما يقع ثلثا كالحال ان نكحتها وهي طالق
ثلثا اجاب بان الترتيب انما جاء عند ابي حنيفة ضرورة ان الطلق الاولى تعلقت
بالشرط بلا واسطة والثانية بواسطتين فعند وجود الشرط تنزل
ما علق كلا علق وقد علقهن مرتبا ومن ضرورة الترتيب الوقوع واما نحن فنقول الواحدة
لا تبانت بالاولى الا في عدة وصار كما لو سمحه صب ان الترتيب بهذا الطريق لا يقتضي
الواو وعلى قال الا ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فصار كانه قال ان نكحتها

فهو طالق بلسا والترتيب انما حصل بذكر التعليق وقد ذكر لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وقد تحللت سها امام فانما سؤلن جملة لامر تبه قوله وفي قول المول
اعتقت هذه وهذه جواب عن بعض اخر ورد على هذا الاصل سائله ان الفضولي تزوج
اثنين من رجل بغير اذن المولى ثم قال المولى اعتقتها حر ونكاحها ولو قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية ولولم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية اذ
زوج الفضولي رجلا اختين في عقدتين ثم قال الزوج احرت نكاح هذه وهذه بطل
نكاحها كما لو قال اجزت نكاحها وهذا يدل على ان الواو للقران احاب بان الترتيب
في الجملة الاولى انما جاء من جهة اخر وهذا ان صدور الكلام لا يتوقف على اخره اذ الم يكن في
اخره ما يغيره او له وضعا على ما عرف عند اساء لا يعبر عنه فلم يتوقف صدور الكلام فصدقت
الاولى فصل الكلام بالثانية وعتق الاولى بطل محلية الوقف بعتق الثانية لانه كالاستعمال
نكاح الامة على الحرة لا توقف نكاحها معها فبطل نكاح الثانية فيبقى الكلام بعتق الاولى
فوجد في اخر الكلام ما يغيره اوله فلم يتوقف كما في الواو والثانية فان صدور الكلام وصح
لجواز النكاح واذا انفصل بها اخره سلب عنه الجواز اذ باطل ما مر ست الجمع بين الاختين
نكاحا فصار اخره بمنزلة قوله الشرط والاستثناء متوقف على اخره فيبطل نكاحها
كانه قال احرها وثالثة وقد دخل الواو وطن بعض مشايخنا ان الواو الواقعة بين الجملتين
الكلمتين لمجرد على الكلام والاتحاد قال الامام شمس الائمة وفخر الاسلام المختار ان
الواو للعطف كما هو اصله ولا يجب المباركة في الخبر كقولهم في قصة العوق واولئك
هم الفاسقون فانه يعطف بعضهم مجموع الجملة الكاملة الاولى والثانية بمعنى المجموعات
لا الركون الواو للابتداء او لكون عطفا على الجزاء الكامل في قوله تعالى وليجاهد الباطل عطف على
مجموع الشرط لا على الجزاء او الا لكان مجزوما وكذا قوله تعالى ان يكون في العلم عزمي
عطف على الله عطف جملة على جملة قوله لا يعلم تاويله الا الله لا على الله وكذا في قوله تعالى طلاق
ثلاثا وغيره طلاق ان غير طلاق واحد لان الواو للابتداء بل لكونه لعطف الجملة على
الجملة فلا يجب المباركة في الخبر اما وجب لافتقار المعطوف الى المعطوف عليه
لغة خبر فاذا ذكر له خبر فقد استغنى وليس الشركة وعدم الافتقار والذي اقول ان الجواب الصحيح
ما ذكر الاول فيما بعد الاول يعني لان الشركة انما تثبت مالا فتقار والضرورة وقد انعدمت
الضرورة بجعل خبر الاول حرا للسان بعينه فلا يصار الى الاستبداد ولا يجعل كانه اخذ الثاني
بشرط عاجزة والدليل على ذلك انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق فعند دخول الدار يقع طلقتان واحدة عند ابي حنيفة فلو كان الشرط كالمعاد لوجب

لوجب ان يقع طلقتان بلا خلاف كما اذا صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت
طالق وانما يقع طلقتان عنده على ان الثاني معلق بعين ذلك الشرط فان قلت اذا
توقفت الجملة الكاملة لتصحيح الناقصة تعلق الكل بالشرط مره بلا واسطة ومره
كما اذا اخر الشرط وهذه الاجماع قلنا اما موجب الكاملة لصحة الناقصة لا فتقارها
فيما جاء بعد على الاصل وكذا قوله قال لامراته ان طالق ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية بكل المطلقة لا غير ها فلو دخلت الدار الاولى لم تطلق
الا واحدة ولو اقتصر العطف على الاعادة لطلقت ست كما لو صرح بالاعادة واما يصار الى الاستبداد
في قوله جاني زيد وعمرو وفي قوله لنائبه طالق وطالق ضرورة ان مشاركة الاثنين في مجيء اثنين
في طلاق واحد لا تتصور فيصار الى الاستبداد وهذا نظر للاجماع اهل اللغة ان قولهم جاءني الزيدون
صحيح من غير تقدير واو وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء مضمون المعطوف
للمنسب الى زيد بعد سوقه لغرض واما نسبه الى الكل اولا لامر اليها باعتبار معنى الجنسية وتوقف الكلام
طالق وطالق اما اصبح الى التقدير الذكور لا يصلح خبرا للعاقد فلا ذكر قال وقد يستغنى بالواو للطلاق
لعدم الجمع ايضا في جامع الاشتراك بينهما في الجمعية لان الحال جامع والحال لا تنتصب الا بالفعل كما لو قال
حتى اذا جاءها وفتحت ابوابها اي جاءها حال ما كانوا ابوابها مفتوحة واما حال الواو على حال هنا
لانه في بيان الاكرام وهو هنا على الاستسلام ومن اكرام الضيف ان لا تكون الابواب مفتوحة حال وصوله الى
باب المضيف فعلى هذا الحال لا افاده على الذي يريده قولهم حتى فتحت عن فتح لم الابواب والمراد
قالوا حق الكفار وسوق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاءها وفتحت ابوابها بدون الواو لان اخير
فتح باب العذاب ليق بكرم الكريم ومن هذا قبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما
ابواب الجنة فتفتح قبل الوصول اليها حال فقالوا اعقبان سابيل اصحابنا هذا اخلصنا من هذا
الباب فقالوا فتحي مال لعبده اذا الى الفاء وانت حر والمعنى لزوال وانت امن ان الاداء والحال
للحال واجح لا تعلق الا بالاداء ولا يامن الا بالزوال لانه جعل الحرية والامان حال الاداء والزوال
حلا يستقيان عليها الا بالصفة الاسبق المرصوف وقالوا في قال لامراته انت طالق وامره بيدها
انت تفاصل انت تفاصل انت تفاصل انه لعطف الجملة جميع تقع اطلاقا في الحال بحيث اذا نوى
بها واحدا في الحال يتعلق الطلاق بالمرض والصحة كانه قال انت طالق اذا مرضت او صحيحة قالوا
في المضاربة لو قال لخذ هذا المال واعمل به في الشراء لعطف الجملة الحالية لا يصير شرطا بل يصير
مضاربة وفي المضاربة عامة في وجوه التجارات كلها متفق صور الكلام وفي قوله لزوجها طلقي
حال ما تكون في اذوم ما يها ان لا تكون الواو مستغرقا بين انها فكان منزلا منزلة الواو احمل هذا
المتاع الى منزل ولكن درهم او حنيطة لم حمل على اداء العطف حتى لو طلقها الاجنبي لم تطلق انها

٢٠٦

للعطف حقيقة فلم يترك حقيقة الابد ليل والمعاوضة في الطلاق امر زايد اذا الطلاق يكون بلا عوض والعالم يستلزم ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة تعلق من الفوايد بخلاف الاجارة لانها معاوضة اصلة حتى شرع الاسد وفصلحت دلالة على ترك الحقيقة على ان قوله وكله الفريس بصيغة الماضي لانها تكون فعلا واسم فاعل والالف لست كذلك وهذا اعتراض الامام فخر الاسلام رحمه الله وقال العلامة النسفي لا طلاق يعتدى لان الحال لا تخلص بالفعل واسم الفاعل يعمل اذا كان بمعنى الحال لا يكون اسم جوهر كلمة طلاق فقد حكى عن سيبويه طلاق حال وان لم يكن مستقبلا على ان كلامنا في الجملة الى سمع حالا ولم نشر وفيها احد ذكر فلسه هذا الاستدلال حتى لو حمل كلامه على ظاهره لكن معنى اله ماول بان الجملة اذا وقعت حالا لا بد لم تشتمل على فعل او ما شتق منه سواء كان اسم فاعل او غيره لكون صيغة العامل او المفعول غايه الامر اله عبر عن حرف الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تساهلا وانكال لا على فهم السامع اذ الكلام في الجملة والفعل واسم الفاعل جروه على الانكليز على هذا القدر مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق واما قوله اذا الفاء انت حر فصيغة صلة للفاء لا هي حتى انت محرر اوعتق وصور الكلام غير مقيد شيء الا ترى فعل للتحرير لان قوله اذا الى الفاء لا صلح ضربة لان لا يكون هذا القدر فلو حمل على هذا او الحال صح فيحصل الاداء شرطا فاصل الكلام على ان اختلاف الجملتين طلبا وخبرا اماره الخالفة واعترض عليه بان واو الحال اذا دخلت على قوله انت حر فقتضى ان لم تكن الحرية شرطا للاداء لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء اذ الشرط مقدم على المشروط فلا يكون متعلقا بالاداء فيقع الحر في الخارج واجيب عنه بوجوه احدها انه من باب القلب فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الى صار المذكر نا وثانيها ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة فكون حينا اداى الفاء مقدرا الحرية في حال الاداء وثالثها ان الجملة الواقعة حالا جيء بها مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكم وصير معنى الكلام اداى الفاء فصر حوا داكا كذلك اذا كانت الحرية متعلقة بالاداء تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ان اتيتني اكرمتك واما قوله انت طالق واسه مرتصه ونظايره فصار الكلام منه سيد بنفسه وقوله وانت حر جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال لا يصح العطف حينئذ لانها جملتان اسميتان فتحمل على العطف الذي هو معناه الاصلي وكذلك قوله واعمل مع ان العطف لانها جملتان طلبيتان فصح عطف احديهما على الاخرى لمحل جملة لان الاصل فيما انه لا يصح الا بين المفرد فظاهر واما من الفاعل جملتان انعقل متاخر عن الاداء والحال يجب ان يكون مقارنا للفعل وقوله انزل وانت امن فيه دلالة على جواز ان الواو تجيء للحال لان الامان امارديه اخلاء البدن والمقاتل المجرى معالم الاسلام والمقصد على ما حسنه في مايدين متحصنا فمقصود وذكر انه انما يكون حالا اذا قوله فاسلم بمنزلة انشاء فانه للوصل والتعقيب اي فتنتفي ان تكون الفاء في بعقب الاول بدون التراخي

والتعقيب فيها على حسب ما يليق به والعادة تعقيب الاول فان كان بين كلمتين كثيرة كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ان احد انزل من السماء ماء فصحيح الارض مخضرة وان تاخر فيما يتاخر عادة كما لو علق بالحيض او بالولادة وهي حامل فانه يقع عقيب الطهر او عقيب الولادة لان التعقيب فيها على ما ذكر فيما قلنا حتى قال لامراته ان دخلت هذه الدار فانت طالق والاخرى ان دخلت طالق ان شاء الله فدخلها الناس بعد الاول لم يقع على غيره لان الاستثناء يستغرق الجملة الاولى فلم يبق بعده شيء يستغرق بها يعلق اخر ويوجد الدخول بعد استثناء لعين وهي قائمة فلا يقع على غيره هذا العبد يكذا فقال الا اخر فهو حر ان صح الاستثناء على محل الملام عتقا لانه ذكر الحرف خرف الفاء عقب الايجاب والفاء للترتيب والاعتاب للتعقيب على الايجاب الابعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بعد القبول فكانه قال فقبلت فصار موجبا ولو قال لعبده ان دخلت الدار فانت طالق فدخلها لم يقع لان الطلاق لا يكون الا بعد الملك ولا ملك بعد الابانة ولو قال لعبده ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ان شاء الله فدخلها لم يقع لان الاستثناء يرجع الى الكل ولو قال لعبده ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ان شاء الله فدخلها لم يقع لان الاستثناء يرجع الى الكل ولو قال لعبده ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ان شاء الله فدخلها لم يقع لان الاستثناء يرجع الى الكل

الضربه
وعلى هذا اخوا
الا ترى

وللصائم افطر فقد غربت الشمس وقال للجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد خرج الامام
ذهب والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها على ان المضاف المذكور مما لا دوام
ان الاثنين كالخروج قلت الدليل على انه يختص بذلك ما ذكرناه من المعقول والمنقول وهو
علم جواز انكسر فكسرته وما ذكرناه من الامثلة كلها مما يدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور
ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتساع ومن الدخول الاستراحة وما بينا سببه فعلم بطلان ما
من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة في المثال المذكور سلمنا وجود المنع لكن لا نسلم ان
ظهر حجة تاما ومنعا للاستدلال السابق قوله ولهذا اي ولان الفاء قد يدخل على العلل فلما
ضمن معنى الجزاء الى الفاء ثانت حرانه تعقيب الجزاء وان لم يوجد لان الحرية مما يدوم فاشبه
الجزاء فتكون الفاء للتعليل وتكون المنع ادا الى الفاء لانكم حرمتم كذا الوقال لجزء اول فانت
ان كان آمنا نزلوا وانتم نزلوا لان معنى الكلام انزل لانكم آمنون والامان مما يمتد لا يقال فعلما
جعلت قوله ادا الفاء للعلة وقوله فانت حر بمنزلة ما هو حقيقة ومصير كانه قال لان ادبت
الى الفاء فانت حر وكذا في سائر الامثلة لان الكلام صحيح بدون الاضمار فلا يصار اليه الا لضرورة
لانه خلاف الاصل والاضمار على خلاف الاصل لان في ذلك اهمال
لحقيقة الفاء من وجه لان العلة اذا كانت مما لا دوام عليها فعلى العلة ايضا خلاف الاصل لان في ذلك اهمال
قلنا بعض قال لعلان علة دخول فلان دارهم انه ملزمه درهمان لان اقراره للمعطى فلا بد من اعتباره
نحب الاكثار في المعطوف غير المعطوف عليه ونصرف الترتيب الذي هو معنى الفاء الى الوجوب
بان قال وجوب هذا السبب من وجوب ذكر لا الواجب لكون الترتيب مرعيا فيتبقى على حقيقته
او نقول استعمال الفاء للمع الواو المالمعدود وحقيقته اذا الترتيب في الاعيان لا يتصور فصار
كانه قال لفلان على درهم ودرهم ومحال ان في ملزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فصار
اعتبار موجبه فعمل على حدته مبتدأة للتحقيق الدرهم الاول وتوكيده وتصير المبتدا اذا في فهو درهم
لكن ما قلناه احق لانه يفضي الى الغاء الحقيقة والاضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا الغاء به
قال صلى انتم تركتم الحقيقة ايضا حيث جعلتم الفاء مستعارة للواو قلت الفاء استعير الفاء
لتقرير الحقيقة وهو المغايرة من المعطوف والمعطوف عليه وانتم اصررتم لنشر حقيقة الكلام فكان
ما قلناه اولى لان المجاز حيث من الاضمار على انا قد سكنا باحد الدليلين فلا يتوجه علينا احد هما
عينا قال وانما يلحق المعطوف على سبيل التراخي الا ان عند ابي حنيفة تراخي على وجه القول المتخلل
كانه مستانف حكما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استانف وعليه كلام التراخي في هذه
الكلمة وضعف مطلق التراخي صدق على كل ما لا مطلق منهم حمل الكامل وذكر بان بنت
التراخي في الوجود والكل جميعا اذا كان التراخي في الوجود فقط لكان ما تأخر وجه دون وجه فعند ما

الاشكال

وعند على التراخي في الوجود دون المتكلم اي بوجد ما دل عليه اللفظ حتى لو كان كلامه بعد
لان الكلام انما متصل حقيقة اذا العطف يقتضي الاتصال بما ذكرنا فمتى قال انت الطالق
الساعة على ان اجره او جه لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في المؤخر اما
اولى بخبر المؤخر او اما ان اخر الشرط في خبر المؤخر بيانه بان قدمت ان طالق فعلى كل حال
اذ دخلت الدار فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال والثاني عند الشرط وعندهما يقع الاول في الحال
لاستوفت اول الكلام على اخره وان وسط المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال والثاني
بعد العدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط حلق الاول ما شرط وقع الثاني
في الحال وفي الثالث للصور الصورة بالبائن فان فصل بينهن ان يقول ان دخلت الدار انت طالق
ثم اسكت قليلا ثم قال انت طالق قبل الدخول لم يقع بالاول شيء اذا لكلام لا يتم الا بالاخر
الاتصال صورة وذلك موجود هنا واما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى لهذا
اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل مع المؤخر ان يها سواء قدم الشرط او اخره متعلق بالشرط
ما يليه ووقع البائن في الحال وعندهما الحاصل عندهما تعلق الكل بالشرط فاني الوجه الاول
ونزل على الترتيب اما اذا كانت معترضا لها مطلق فلما عدم وجود الشرط واني كانت عين
مدخول بها مطلق واحدة وللثاني لا سمار الحلبي بالصريح قال وعند استعمار فهو الواو كما
بينهما في حق العطف وذلك عند تعذر اعمال الحقيقة مثل قولهم فكل رقيه او الطعام فهو حر حتى يجب
الى الرقاق فهم قال من الذين اعتوا الى وكان لعذر اعمل الحقيقة اذا الاعمال شرط صحة الجناية فلا يكون
معتبرة قيله وذكر صاحب الكتاب ثم لتراخي الايمان في الترتيب في العتق والصدقة وعلى السبيل هذا
الترتيب الاحاديث اخر كما ان هذا المثل كان موضعا لقولنا الشرط ان متاخر ساد ما يليه
هم حسادا فصل وكوجه . واما اذا دخل طلقتان على المدخول لها فلو اوقع الثاني بعد الاولى
قولنا لو اوقع واني لغفار لمن تاب وعمل صالحا ثم اهتدى اي دام على الاهتداء وعلى قولنا لو
واما من سكل بعض الذين لعدم علم وتوقف فكل الناس موجهون به الله شهيد على ما تفعلون اي
والله لا ما لو جعلنا على الحقيقة لاذى الى التكفير كما ان شهيد الله لمن وهو جميع ولهذا
قلنا اني لغرله عم من حلف على يمين اني على ثلاث اما حلف بعدها على خير منها فليكفر عنها
بالذي طلوه خير ثم ليكفر لمسه ام من هذه الرواية محمولة على الحقيقة وفي الرواية الاخرى عليه
انه عم حالي فليكفر لمسه اذا الكفارة قبل الحنث غير واجب اجماعا فتعين المجاز وثم
دون الامر لحقيقة اما ولو المقصود وهو الامر بالتكفير اذا الكفارة مستقبلة قال واما على الموجود
للاعراض عن الاول منفاكان او موجبا والاثبات للثاني اما لو كان كلامه بالباقي اما لو كان

مذكورة بعد موجب او منفي حان كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان احدهما الاعراض
عن الاول لغلط او نسيان والاسباب للساني كما لعارجاني زيد بل عمرو معناه بل جاء عمرو
لا زيد ولا يقع مثله في كلام الله تع الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تع قالوا اضغاث
احلام بل افتريه بل هو شاعر والساني لم لا يكون لا بطال للاول بل محا انه اتفق وقع
وان الذي بعده اولى واعلم بالذكر وهذا قد يجري في كلام العباد دون كلام الله تع انه اتفق وقع
بل يجتهد وهي كلام الله تع مطلقا كقولهم بل اداركي علمهم بل هم في شك منها بل هم منها
عمون وان كانت مذكورة بعد معرى كما اذا حلف ماجاني بل عمرو جاءني ايضا احدهما
لم يكفر من باب الغلط فتكون عمرو غير جاء كما لو قال قبلت ماجاني عمرو والذا المجيء لا يقع
في كلام الله تع والساني لم يكون منبئا عن الحق تع ولا يكون غلطا فيجوز ان يقع بهذا المعنى
لغفران من حال للعلان على الف درهم لابل الفان بلزمه بلك نه الاف وعلى هذا قال
بل وضعت لتدارك الغلط في المسند فيكون اقرارا بالاثنين ورجوعا عن الاول فيصح الاقرار به
ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به فلزمه المالان كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة بل
ثنتين فانه يقع الثلاث اجماعا ولو قال لغلان على الف درهم لابل مائة دينار فلكن الحكم
وعلينا ما يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الاول
وضم الزيادة اليه فيكون تداركا لغلط الاقتصار فكانه قال لابل مع ذلك الالف الاخر فهما
الفان كما لو قال لفلان علي عشرون بل ثلاثون اي مع زيادة عشرة على الستين بخلاف مسئلة الطلاق لان
تدارك الغلط اما يكون في الاحاد لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه لا يحتمل
طلقتك احدى واحدة لابل ثنتين ان الغلط يجري في الاخبار وخلافي المسئلة المحتمل المشهد بها
لان التدارك بطريق الفسخ انما يتصور عند الحاد الجنس لاعند اختلافه وقالوا جميعا اي الحنفية
ان وقع الثلاث اذا دخلت الدار لم يقع قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول واقامة الثاني مقامه فكان
لانه بين فلا يصح رجوعه عنه وفي وسع الزوج الثاني بالشرط لتصل الثاني بالشرط بغير
واسطة فتثبت ملكه وسع مضاف كلامه بمنزلة بينين كانه قال لابل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فعند دخول الدار يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة

بلا واسطة وعند الخلاف العطف بالواو وعند ابن حنيفة له يجيء الاضراب
الواو للعطف المجرد للاستدراك صحيح تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم
ضمير الثاني متصلا ذكر الشرط بعد اسطة الاول لاستفراد اضرب عن الترتيب واما بالواو
بالاول لم سبق محالا للساني قال واما اكن حلالا ... اكن بعد النفي بقول ما جاني زيد لكن
عمرو اعلم ان بل ولكن وان اشتركا في ان الحكم للساني لكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان
لكن اختص استعمالها بعد النفي بل لانها مشتركان في انها يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كان المعطوف
الجملة بخلاف الجملة وبعد اثبات بل لكن لا يجيء الا بعد النفي بخلاف بل فانها قد تجيء بعد الاثبات
المفرد على قول المصنف وصح للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على
وهاهنا ان موجب الاستدراك بل كان بعد النفي والنفي الموجود بليس ومهر بات بليس ومهر
النفي الموجود ونحو ذلك الكلام بخلاف بل فانه قد يجيء لنفي الاول واثبات الثاني كما ذكرنا صورة
الغلط وقد تستفاد نفي ضمير ما صب للاسم وراحا للحرف لما طاهي للمجيء بالسعير والذا
والمراد بالعرف هو التقبل من المخففة والمشددة بخبر لم العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك بان يكون الثاني متصلا بالاول ولا يكون اخره منافضا لاوله
وسان ذكر شيء مسايل الجامع منها رجل شيء بذيء عبد ما عرمه لا نسان معان المقرله ان قط
لكن لفلان جان وصل كلامه مهو للمقرله الثاني وان فصل فهو للمقرلان قوله ما كان لي قط
تصريح بنفي ملكه فيه لكن يحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير ملك بل الى احد فيكون ردا
للاقرار فيرجع العبد الى الاول اي المقرله ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير ملك الاول فيكون
تحويلا الى المقرله الثاني فاذا وصل به قوله لكن لفلان كان ياسا له عن الملك عن نفسه
الى الثاني وصار فاحالا للاقرار مع معارضة لاخر وان فصل كان نفيا لملكه اصلا كما ظهر
وصار ردا لا قرار ولكن لا يقبل الرد بعد تمام الاقرار فيصير في حكم الرجوع عن الاقرار
اقرار للغير لذلك الغير وانه باطل قلنا الاقرار متصل بالنفي فكانه كلام واحد فنفي الملك
اولا لا يحصل عن ابطال الاقرار لما عرف ان الكلام سوقه بعد آخره اذا كان في آخره ما يغيره اوله
اولان الكلام يحتمل التقييد والتاخير فصار الاقرار مقدما على النفي صيانة للاقرار عن الابطال
ومنها رجل قال لفلان على الف درهم عرض لها المقرله لا ولكنه عصيب فانه يلزمه المال
لان الكلام متسق لانه بين ان نفي السبب لا اصل المال وانه قد يوجد الاقرار باصل
المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا ثبت التفاوت فهما يتصور بقاء له مما اقر به
يلزمه المال وعلى هذا لو قال لكما على الف درهم في هذا الجارية الي اشتريتها منكما بقفار
الجارية حار بل ما بعتها منكما ولكن لي على الف درهم يلزمه المال لان الكلام متسق لانه

احد الاحرين ما لم تكلمها عندنا وفي احد مرئيه الا فرق بين ملة المسلم وملة الطلاق ولكنا
نقول انه اسم اشتركه معنى الثاني والثالث فخرج الواو او اذكرها حرفيكون خبرا لاول وهو
قوله لا اكلم هذين كما قال لا اكلم هذا فيصح لم تكن حبرا للثاني وهو لم يقل
لا اكلم هذين كما قال لا اكلم هذا فيصح لم تكن حبرا للواحد يصلح لم يقل لم تكن
لا اكلم هذين كما قال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين فوقوا ان هكذا
غير صالح لان تكون حبرا لان تكلمها هكذا لكن كلمنا خلاف ملة الطلاق ذهبنا كل الخبر المذكور للاول
ملة ولنا يدل لم تقول صحة العطف لا توقف على ملاحية الخبر المذكور او الاخر لثاني بل
تكفي لم تكون المقدر من جنس المذكور دل عليه ما قال محمد لو حلف ان لا يحتاج الى الزيادات يجزيه
ثلاثة احمد قال لم انتم احرارا واحدا واحدا ان مدبران قوله او عبداني حاضران جاز لانه
لا يصلح حبرا له وقال الامام ابن الحاجب لو حلف زيد والعمران حاضران جاز لانه
تقول المدعا ويحان العطف عند التعارض لهذا المنع لو جرينا عليه فلا يرد ما ذكرت وعلى هذا
لان خبر الاول يصلح حبرا لهما فيصح ان يقال لعلانين على الذ اوعلانين على الذ مكلوم الثالث هذا ما
يلزمه فصار نظيره قوله لعلان على الزام الخالدين ولو قال كلوكيل بها قلنا ذلك
هنا الا انه ما لم يصطلح احد على الزام الخالدين باخذ واحد من الذ دراهم الواجب على المفترض جملة صاحب الحق
وان لم يصطلح افراد الاستخلاف فانه خلف لكل واحد منهم واحد الحلف لم يكن له بعد ذلك
لم يصطلحوا ان يحول الى مؤمر الاخر ولم ان يصطلحوا على قوله الاول وهو قولهما محمد رحمه الله وقول ابو يوسف
محمد رحمه الله ان قتل احدهما فعليه نصف الدية وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الدية كاملة
والكثير من جنس واحد لهو فجعلت الاصل الملتقين به اعتبارا بالاقرار بالمال بان تقول لفلان
على الف او حمسايه وبالوجيه وبدل الخلع وبدل العتق وبدل الصلح عن دم العمد فان في هذه
الصور كلها الاصل بالاجماع وحال الوجيه هو صدارا في الحكم مهر المثل لانه الموجب الاصلي
في النكاح فاعمل هذا الاصل اذا كان معلوما قطعا والتباس بهذا الطريق اي بالرجوع الى
كلمة او مجهول فلا يكون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف ما
استشهد به من المسايل لانه لا موجب لها سوى المصار اليه فاوجبنا الاقل للتيقن به دون الخلاف
النكاح وعلى هذا قال مالك الامام محمد رحمه الله قطع الطريق فسكا نقوله نعم ان اخذوا
او قطعوا او قطع الايدي والرجل من خلاف او نفوا من الارض كان موجب او التخيير
والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالمحاربات ايضا لكنا نقول ان الاية دليل على ان

يعني انه مصدق له في اصل المال مكذب في السبب والافاوت عن سلامة الجارية للقبض له
المال خلافا لما روي وجه الامة فنفيها من رجل ماله درهم بغير اذن مولاها فقال المولى الخيرة
له وحنين او قال لكن احبوه ان ادبي حنين فالعقد باطل لان الكلام غير مستقيم فان لكل
قوله احبوه بعد ذكرا بتداء بعد الاضراب فيبطلو قال العاصل السمرقندي وهذه خطة لان نفي الخير
بقيد صريح في نفي القيد دون الذات والاطلاق العبث وذكر القيد يوجب نفيه النفي على ما كوا لاجارة
لم لو قال لا احبوه بتة مطلقا او بوكه قوله لكن احبوه بما له وحنين حلت هذا السوال افاد ورد
فلا ذكرا للا للطلق فلا يرد قال واما الواو فلمطلق الجمع سواء جامع فاتي خان واما في مسلة الكتاب
هذا معناه مجيب اصل الوضع وطوه عليه جمهور اهل اللغة واهل العقه انها اداة جملت
للجمع وحده من احدهما معا فوقع الشك للسامع في الذي وحده منه الجمع فعلم ان الشك وقع
باعتبار محل الكلام لان كلمة او موضوعة له كما طنه البعض وان دخلت في الابتداء الموني
والاستصوا يقاع الفعل على غير المعين فسه. التحيير ضرورة التمكن من الامتثال
وكذا اذا استعملت في انشاء كقولك هذا احراو هذا او حب التخيير لرفع الابهام وسقي له
بالتخيير معنى سهل الاباحة ولهذا قلنا فيمن قال لعبديه احداكما حر ان شاء الله لم يعتق
حرسوا لسواء الجواب احدهما الا لم هذا الكلام لما كان انشاء يحتمل الخبر لانه خبر
وضعه الاصلي حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات لو جمع بين حر وعبد وقال احداكما حر لا عتق
العبد ولكنه في الشرع صار انشاء ما وجب التخيير على احتمال انه بيان لكون عملا بها اي
التخيير بان يوقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان
انشاء من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحيا لمحل للوقاع فلو مات احد العبدين لا يملك
المولى بعض الميت للعتق ولو كان اظهارا من كل وجه لما شرطت الصلاحية واظهارا من
وجه حتى يجبر على البيان لو كان حاجبين ولو كان انشاء من كل وجه لما كان مجبورا لان المرء
لا يجبر على انشاء العتق وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له طالق او طلقن وهذا يطلق
الثالثة في الحال ويخير في الاولين لما مر الجمع من الاولين تقال احدكما طالق وهذا
بخلاف قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حيث يحنث لو كلم الاول وحده ولا يحنث لو كلم احد

اعلم ان جزاء المحاربة معلوم بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ مال وحده فالانواع سعاوت في صفة المحاربة والمذكور اجزيه مشتركة من الغليظ والسهل لمراعاته بالخف الانواع عند غلظ الجناية وبالخلط بها عند خفتها فوقع لك استفادة بذلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية فضلا لما عرض ان يخطر اذا تأملت بذلك فهم بعضهم البعض على كما قال لمن سأل عن حدود الكبائر هي الزنى والجلد او القطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير وقال الله تع وقتلوا الكونوا يهودا او نصارى للقتل او كان انواع الجزاء مقابلا بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاخرى كمن سبه ومن ركب الله عهده وقد مر نزل جبريل بهذا التقسيم على اصحاب ابي بردة وهو ابو بردة الاسلمي كان سبه ومن ركب الله عهده وقد مر نزل جبريل بهذا التقسيم على اصحاب ابي بردة وهو ابو بردة الاسلمي

النبي عليه السلام ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن القتل قتل ومن اخذ المال قطعت يده ورجله لاخذ المال ومن افراد الاخافة نفي من الارض فما هي الكفارات اذ وقع خلا انواع للجناية على حسب انواع الاجزية اي في كفارة اليمين وجزاء الصيد لم يوجد احتلاف الجناية لان قتل الصيد واحد وكذا اليمين مع الحنث فلم يوجد التقسيم فتنت على موجبها هذه الكلية وهو التخيير قال وقد تستعار هذه الكلمة اي الكل لكلها او استعار للعموم في موضع النفي والاباحة فيوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة اما الاول فكقولك لم يطع منهم اثما او كفورا ووجه ان المنع قتل النهي مثلا يطع اثما او كفورا اي واحد منهما واما اجاء النهي يصير المنع لقطع واحد منهما والنكرة في موضع النفي تفيد العموم والحاصل ان كانه اوفي النفي يصير المنع للواو مع واحد منهما والنكرة فكقولك ما اكل الفقه واما النحو لان مقام الاباحة دليل على ان الامر عرضه حاجر عن الاجر ولهذا قول ان لامراته لا اقرب هذه او هذه صار مولياً منهما حتى لو مضت المدة بانثنا جميعا لانه لما كان منع الواو مع الكاف قال لا اقرب هذه ولا هذه ولو صرح بذلك يكون مولياً منهما فكذا اذا حلف لا يكلم فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع دار عليه قولهم ولا سيدين زيتين الا بعولتهن الاية ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون مولياً منها ولو قال ترى فلان من كل حل الى حبله الا دراهم او دنانير له ان يدخل المالين لانه استثنى من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وعرف ما بين الاباحة والتخيير ان الجمع بين الامرين هناك التخيير لجعل الماموربه مخالفا وهنا الاباحة موافقا قال المصنف معناه اذا جمع بينهما في التخيير كان الامتثال باحدهما دون الاخر وفي الاباحة لو جمع بينهما

سواء كان متصلا بها او ما كان كذلك لان رفع القيد وعند ارتفاع القيد ثبتت الاطلاق على العموم بيان الاول في قوله ومن اوكطا يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة المكفر لما كان مخيرا بين انواع الكفارات غلب ذكرها بالانواع كلها كان موجبا للواجب باحد الانواع على الصحيح من المذهب وبيان الثاني في قوله ومن الاماحت ظهر بها والحرابا او ما اغلظت بعظم فالاستثناء من التحريم اباحة في جميع هذه الاشياء وقوله والمامعرف ذلك الى الاباحة من الصحيح محال بدل عليه اي على احد الامرين وقع بعضا لنفي عليها اي على الاباحة قوله وقد تكون او لمنع حقيقة او لالزام عند فساد العطف لاختلاف الكلام بان كان احدهما اسما والاخر فعلا او جملا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا او محتمل صريحه الغاية بان كان محتملا لاتحاد مثل قوله ليس كذلك من الامر شيء او ثبوت عليهم فان او هذه بمعنى حتى او الا ان في حلف تاويل ومعناه على هذا الا ان يقول لبس لكل من الامر شيء بعد ايهام او استصلاحهم شيء حتى مع توبتهم او هو بمعنى ودلك لان العطف لمالم الحسن لان قوله او سوت اما لم يعطف عليها لبس وداالخوارنا يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقة اوما استعير لمالمختلفين هو الغاية الحاد فاطها اختلال الاخر وهذا ايناسب معنى الغاية وكذا ما اول احد المذكورين كالاثمين كذا في احدهما باعتبار جعل معنى حتى او الا ان قوله فلو قال والله لا ادخل هذه او اد خل هذه الدار الاخرى يحنث ان لم يكن ايناسب معنى الاستثناء فلذلك او ما كان محتمل معنى الغاية قال احمد بن محمد المسلة ان معناه حتى اد خل لانه لم يكن بين النفي والاثبات واسطة والكلام يحتمل الغاية لانه لحريم قتل الاعتداد فحلف له ذكر الغاية فان دخل الاول او لا حنث وان دخل لا نهايه او لا يرى لمسجد اذا دخل الاول بعد دخل الاخت لان الدخول في الاخرى عادة لمسجد فاذا دخلها انتهت اليمين اي يرى لمسجد فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاول حنث لوجود شرط الحنث في حال فقد اليمين وتعذر العطف باعتبار النفي والاثبات عند مسلم عند الخاء ما ان النفي يعطف على الاثبات على العكس بعلل حان زيد وما حان عمرو وما راست عمرا لكن رايت فشرا قال العدو الفوني آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان تقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب عطف الثاني عليه حتى لو قال لا ادخل الرفع بمعنى ان منع العطف بسبب المحض او قال بعدوه ما بعد لا الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتفاء ما بعد لا منع الاباحة او ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل معنى الغاية قوله او الخافية صلى احترازين قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او الدهر او لم ادخل هذه الدار الاخرى لعدم ان او في هذا المسلم لبس فيه العدالة لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي موجود والاثبات فقد

اتساها
حلفت
الاحلى
لانه
يحنث
بكلم
واحد
للاثنين
او الاي
احد
الاثنين
او لفاتح

لا يصلح غاية للوجود لان الموجود لا سبيل الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتغيير
فيصير ملتزما الكفارة باحدى الخصال كما لو حلف ان حنست ي هذه اليمين او ي هذه اليمين
فعلية الكفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الثانية لانه حصر نفسه في التزام الحنث
في اليوم في اليمين الثانية وسطلت باعتبارها مطلقة الاخرى ولو دخل الاولى ودخل الدار الثانية
حنث ي الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية ي اليوم وقد مات محنث فيها وسطل
الاولى لما قلنا سا قوله واما حكم تخللها فحقيقته اعلم ان حق الغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا يسقط ذكرها الا بحكم اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم اضربك
اذا كان لما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لم
يلازم غريمه بقضاء الدين ما لم يزعم يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهاء اليمين
بمجرده حال ي الزيادات في رجل قال لرجل عبيده حران لم اضربك حتى تضع او حتى تشتكي يدي او حتى
يشفع فلان بوجه يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل ملوه لا يحنث لان الضرب يطرد الاستمرار
لما احتمل الامتداد بتراخ ضرب امثاله وتوالي احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء الوقوع
فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لانه الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذا فهم الراح او الاشكال
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا ترى موضع تقبيل
على الحقيقة غرف مخ بترك الحقيقة ويتعذر الغرف كما قلنا لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت تعذر الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم هو مدخول للعطف بين العطوف والغاية
مني الغاية بمعنى التعاقب ما لمعطوف بعقب المعطوف عليه وكذا الغاية بعقب المغيا مع قيام
اي جاء القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اولهم اتاها فضلهم اوراذلهم ليصلح غاية
ايضا مع انه لا يتوقع بمجيئه لكونه اشرفهم جاء ايضا مع انه لا يتوقع بمجيئه لكونه اشرفهم اوحى اراذلهم فانه جاء
انها لم تصلح للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان ضم معنى الغاية لو لم تكن لكان في الغاية
حقيقة لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها مخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم تقتضي
مجيئه فيه معنى الغاية وعلى هذا الى ان حتى تستعمل للعطف مع دعاية معنى الغاية اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب معنى العطف اي اكلت راسها ايضا قوله وقد يدخل على جملة مبتداء على

على خلاف اواو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وضع غاية مع ذكر ما مع كونه للعطف المحض لا يسقط عنها
معنى الغاية والمعطوف اذا كان خبرا للمبتدا وهو داخل على جملة مذكورا او محذوفا نحو حمد الله حتى هو اهله
بالقوم حتى زيد فيها مبتدا جملة جاءه جملة اهل غاية المرور والاواو ان لم تكن للخبر مذكورا او محذوفا نحو
الخبر متحضر ما قبلها نحو مقول اكلت السمكة حتى راسها فالخبر مذكور وهو اكلت السمكة او محذوف
اي حتى راسها مأكول او مذكور غيره له وشبه جملة اي الفعلية لان يكون للخبر اذا كان مصلح سببا وملوعا
حرا لا غاية لعلى لام كي اعلم ان كلمة حتى لا تعمل الا الفعل لان الخبر اذا كان مصلح سببا وملوعا
الصدر الامتداد لان شبح جملة جاءه جملة ضرب المدة وصلح الاخر دلالة على انتهاء كالتصلح ان يكون
حتى تصلح بان لم تستوجملة جاءه لفوات المعنيين او احدهما الحمل لحظ المجازاة على الام كما مناسب بين
ان لا تكون فتنة لان القتال يصلح سببا لعدم الكفر اما انتفاء الفتنة حين يوجد الخبر والغاية حال يتوقع
حال السال واجب مع انعدام الفتنة وان القتال واجب وان لم تبدأ الكفار به وهو ليس بمتوقع والنظام ان
ما نصب على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول لا يقول الرسول فكون قول الرسول غاية من غير ان يكون
مقدر الكلام على احد وجهين احدهما الى ان يقول الرسول لا يقول فكون قول الرسول غاية من غير ان يكون
قول الرسول ممكن فعلم بموضوع الغايات انها اعلام من غير تاثير فما يسبق والحان وتر تولوا لكن
لما تعذر الحقيقة معنى ما تعذر العمل بحده فهي في قوله تعالى حتى ان تكن هذه الحقيقة
لتكون ما قبلها محتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة انتهاء الحد اجتمع تقويتين وان من شرط الحقيقة
انتهاء الاتيان للامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتقدير هنا لم تصلح دلالة
الظلم سببا واخبر جزاء الاتيان يصلح سببا للتقدير وانه يصلح جزاء الاتيان فصار تقديره ان
لم ان يعد الكفر تعذبني جعل شرط به الاتيان على احتمال القصد وقد وجد فلم يحنث ولم يبد ابا ه
ولم يعد قوله ان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اكلمك حتى اقتدي عندك فعبده حر على ان يعيد ابا ها
على الغيب لا بعد حمله على المجازاة لان فعل لا يصلح جزاء الفعل فان الانسان لا يجازي نفسه
فصار العطف على تقدير فعل يغيب الاتيان من غير تراخ بزيد ومنه وان لم يعد اصلا او يعد بتراخ
حتى ي يمينه قوله ومن ذلك اي من حروف المعاني حروف الجزاء التي سميت حروفا لانها لم تخرج
الى الاسم ظهر ورت بزيد او سماها المال لزيد قوله اما الباء فاء للالصاق وهو معناها بدلالة
العرف ومعناها تدل على دليل على اللغة كاحكام الشرع قوله والذي يدل على ذلك ان انا للالصاق
والالصاق وهو مضاف طرفي مضافا ومضافا اليه فالمضاف هو الاصل والمضاف اليه تابع
الاتيان لان الثمن لا يقصد في البيع الا ترى ان الفرض الاصلي في البيع ان ينتفع بالمبيع
فحصل بما هو مبيع لا ما هو ثمن لان ذلك في المقابلة من النقود وهي ليست بمنتفع بها في ذاتها وانما
على ما بينا له الوصول المقاصد كالا لة للشيء ولهذا جوزوا البيع وان لم يكن الثمن والطوز بيع مالي

لا تصلح غاية للمبتدا لان المبتدا لا يسمى الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتعذر
فصير ملتزما الكفارة ما جعل في اليمين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين
فعلى كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار
الثانية فاليوم اذا دخل الاولى حنث في اليمين الثانية لانه حين ترك الدخول في الدار الثانية
ما حدث اليمين فاذا لزمه الحنث باحديهما تطلقت الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية
اليوم ثم في اليمين الباقية حنث في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية وقد حدث
الاولى لما قلنا فما قوله واما حنث تخلله غاية حقيقة اعلم ان حق الغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص
الذي وضعت له ولا سقط ذكر عنها الاعتبار لكن اذا استعيرت للعطف المحض بان قال ان لم أكلم زيدا
حتى اقتدي عند ذكر عاد سطر من الغاية ثم والغاية ما تنتهي اليه الشيء وامتداده وتعقبه على هذا
اذا كان لما قبلها محل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء اي انتهاء الصدر كما لو حلف لا
يلازم غريمه حتى ينقضي الدين فالملازمة محل الامتداد وقضاء الدين يصلح دليل انتهائها اعلم ان
بجدوله حالي الزيادات في رجل قال لرجل عنده حران الم اضربك حتى تقبح او حتى تشكل يدي او حتى
يتقبح فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه حنث لان الضرب لطول الكلام
لما احتمل الامتداد تراخى امتثاله وتوالى احاده في حكم البر مع كونه عرضا غير قابل للبقاء الدوام
فالكف عنه لأن يحتمل الامتداد في حكم الحنث اولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع
عن الشيء اكثر امتدادا من ذلك الشيء والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذا لفعل او الاشكال
او الشفاعة او دخول الظلام دليل الامساك والكف عن الضرب فيجعل غاية فاذا
امسك عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط البر الحنث الكف عنه قبل الغاية الا ترى موضع يتعذر
على الحقيقة عرف مجاز بترك الحقيقة ويتعذر العرف كما قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى
تموت فهذا الحمل على الضرب الشديد في العرف قوله ثم عدد يتحمل للعطف لما بين العطف والغاية
مناسبة في التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام
المغيا بعد الغاية بخروجان في القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اتبا افضلهم او اذا زيد لم يصلح غاية
اي جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء ايضا صح انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى اذا زيد لم يصلح غاية
ايضا صح انه لا يتوقع مجيئه لكونه ارذلهم ولما كان صحة الغاية كانت حسنة قاصرة حتى
انها لم تخلص للغاية لان زيدا لما كان داخلا في المجيء كان صحة الغاية لدخوله كانت دلالة على انه
حتى لم يكن زيد داخلا في المجيء لان حكم ما بعدها مخالف ما قبلها ومن حيث ان مجيء القوم متيقن
بمجيئه فيه صحة الغاية وعلى هذا الى هنا ان حتى تتصل للعطف مع دعاية صحة الغاية الكلية الممكنة
حتى راسها بالنصب وهو العطف اي الكلمة راسها ايضا قوله وعدد دخل على احاد مبتدأ على

محل متتابع او العطف اذا استعملت لعطف الجملة وصح غايته مع ذكرا وتركا مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها
صح الغاية وان كان خبر المبتدا وهو دخل على جملة حتى مذكورا فهو حسن لا يحتاج الى تقدير اخر تقول مرت
بالقوم حتى زيد قطعا فان جملة مبتدا على غاية المرور والاوان لم يكن للخبر مذكورا هو في حكم المذكور
الخبر متحيرا ما قبله تقول اكلت السمكة حتى راسها بالجر على انه غير مذكور وهو الغاية وهو في حكم
اي حتى راسها ما كون او مأكول غيره له ومثل هذا في الاعضاء لكون الجزاء كذا كان ما يصلح سببا وما يعد
جزاء لا غاية لما بين كما علم ان الكلام حتى يحتمل ان يكون الجزاء كذا كان ما يصلح سببا وما يعد
الصدر لا استدلالا بان صح ضرب العبد وصلح الاخر دلالة على انتهاء الاول وعلامة الغاية ان يحتمل
حتى تصحيح وان لم يستقم جعله غاية لفوات المعنيين او احدهما الحمل على المجازاة مع ان الكلام
حتى الا تكون فتنة لان القتال يصلح سببا للفتنة وكذا سائر ما تنتهي به وجود الفتنة مع وجود القتال
المال واجب مع انعدام النصاب فان الكلام حتى واجب وان لم يبدأ الكفار هو الصحيح لان
مقتضى الكلام على وجهين احدهما الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول غاية من غير ان يكون لها اخرى انتهاء
صدور الرسول على هذا هو موضع الغايات ان العلام من غير مأثر فيما سبق والثاني وزان قولها الكي
ولما تعذر الحقيقة هنا تعذر العمل بحكمه حتى في قوله حران لا تكلمه حتى تقوم فان كان من شهادة الحقيقة
لم يكون ما قبلها محتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء والتقدير هنا يصلح دلالة
الكلام سببا وآخره جزاء فان الاتصال يصلح سببا للسقوط وانه يصلح جزاء لكن الجزاء بكلام كي فما يصلح جزاء
لم ان يكون جزاء لكن يجعل شرطا بزيادة الفاء فيقدر بها ان
ولم يعد قوله فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اكلمك حتى تقوم عندي كلمته عند ذلك بمرة واحدة
على الغيب لانه لم يعد حمله على الجزاء لان فعله لا يصلح جزاء للفعل فان الانسان لا يجازى نفسه
فصين العطف فلو تقدى بغيب اتباعه من غير تراخ بزيادة من او ان سعد اتصل او حتى تواخيا
حتى ما يمنعه قوله ومن دخل الى آخره وما كان من حروف المعاني حروفا لجزاء الما سمينه حروفا لانها لم تخرجها
الى الاسم بخلاف زيد واسماء المال لزيد قوله اما الباء فانه للالصاق وهو معناها هذا بالآلة
العرف ومعاقبتي دليل واللغو كالنفوذ احكام الشرع قوله ولهذا الى آخره لما ذكرنا انها للالصاق
والالصاق وهو وصف قرض متصلا ومتصلا فالمتصل هو الاصل والمتصل هو التبع بحيث
الاتصال لان الشيء لم يقصد في البيع الا ترى ان انتفاع بالمملوك وذكر
لحصل بما هو مبيع لا ما هو فرض لانه في الغالب من النقود وعلى ليست بمنتفع بها في ذواتها وانما
على ثمنيته الى الحصول المتعاقدين كالاله للشيء ولهذا اجزوا البيع وان لم يكن الثمن والمثمن موجودين عاليين

عنده والثمن اذا لم يكن مقصودا اي باب البيع لعين لدخول الباء اذا لباء اختص بصاحبه
مالا يكون مقصودا ويكون لوحال تحت ملداء العبد بكر من حفظ جيده مكون الكر فتاحة
لجوز استبدالة قبل القبض ولو قال كرامن حفظ جيده بلذا العبد يكون الحفظ سلما فيه لاجوز
الا موجلا ولا لجوز الاستبدال قبل القبض قوله وعلى عطف على قوله صح الايمان اى
وان الباء للالصاق وان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به فلما فهمن قال ان اخبرته
بقدوم فلان انتفع على الصدق لان حرف الباء الذي طلوب للالصاق يقتضي ملصقا به فيكون
دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي طلوب للالصاق يقتضي ملصقا به فيكون
والتي الواحد لا يجوز ان تكون مفعول لمختلفين فصحيح الباء لم يصلح مفعول الخبر لانه مفعول حروف الباء
فلان والخبر الملصق بالقدوم لا يكون بدون القدوم محيث اذا كان كاذبا لانعدام خبر الرتفع
خلاف قوله ان اخبرته ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه اذا لم يذكر حرف الباء
لا يصلح مفعولا للاخبار لان الخبر انما يكون لكلام لا يحتمل كلامه حال ان اخبرته خبر قدوم فلان
وقد تحقق ذلك وان كان كاذبا لان اسم الكلام يدل على الخبر به لا خبر قوله وكذا لو قال ان اخبرتك
من الدار الاماذن اي كما فلما ان المراد من الملسة لاذن اي خبر ملصق بالقدوم فلما وجد هذا المسمى
ان المراد من المسمى خروج ملصق بالاذن بيانه انه لو قال لامراته ان اخبرتك من الدار الاماذن فانه
طالق انه شترط تكرار الاذن حتى لو خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان اخبرتك من الدار الاماذن فانه
لغو وهذا نكره موضوع النفي لان معناه لا اخبرك خروجا فصار عاما واستثنى منه خروجا باذنه
بعضه الاذن فبقي سايرا نواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه وقع الطلاق
قوله خلاف قوله الا ان اذن لك فانه وقع على الاذن مرة واحدة لانه مستثنى من قوله لا تخرجي
المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الا
وما بعد الاستثناء مختلفان من قبلها وما قبلها منتهى ما بعدها فينتهي اليمين مرة قوله ولو قال
انت طالق بمشيئة الله او باراده الله معطوف على قوله فلما ان الباء للالصاق لو قال انت
طالق بمشيئة الله لم يقع اي لا تطلق اصلا لان الالصاق يودي معنى الشرط اي معنى الرد ذلك
لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة الا لان يتحقق الالصاق بدون الملصق
وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للشرط ما يتعرا الالصاق للشرط غير التعلق
بمشيئة الله بطريق الالصاق لانه تعلق ما لا توقف عليه كما لو قال ان شاء الله متصلا ان فعل
كذا ذلك بلا خلاف بين اصحابنا فان الله سبحانه وتعالى لا يعلق بالشيء الا لسبب قال الله تعالى جزاء
بمشيئة الله او بمشيئة فلان ثم التعليل لدل على محض الانتفاع لا على سنانه فلما الحاق

المحل بعلى الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق من الالصاق من الترتيب الا ترى انه يتحقق ملصقا به متقدما على
الملصق زمانا كما لو تمكن الالصاق والترتيب الزماني الشرط والمشروط موجود فخلاف العلة مع المعلول
لان العلة متقارنة للمعلول زمانا قوله قال ان اتفق وقيل الى الباء اي قولك مع اسم الله
اي مصحبه هذا لحمل المفهوم منه عرفا من استثناء والا فالاستثناء لا يصح الا بالاستثناء
ان المراد بعض الراس واداخت البعض مرادا سادي الواجب بادنى ما يطلق عليه الاسم كما قوله ان لم
يعض رؤوسكم تكون قدمروا الواجب سلاثة اصابع او ربع الراس زيادة الراس على الغض بالاولى او لخبر الواحد
مكتفى به قوله وعلى هذا الصلة اي على حمل الباء على الصلة اي الزيادة على الغض بالاولى او لخبر الواحد
والاطلق ايديكم الى المرافق لان الله تعالى كذا في الحديث الظاهر وادا كانت مرفقا وجب مسح الكل
كالرجل وامسحوا رؤسكم والجواب عن كلام الخاطئين بالتبعيض ان قولنا بالتبعيض لا اصل له الى القول
بالتبعيض كلام من الشهر لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من هذه الامة انها للتبعيض انما موضوع للتبعيض
كلمة من ولو افادت الباء التبعيض لوجب التراد ف لان الالة تتناول على سبيل واحد والاشتراك ايضا لان
الباء للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظا واحدا لاعلى معنيين مختلفين وهو محال ظاهر
الاصل قوله ومسحه اي جعل الباء صلة المحذوفة دليل قولنا ما كان مسحه بالقدوم فلما مسح هذه المسلة
الى الغايات من غير ضرورة والضرورة تعلمها توجب العمل بالحقيقة ومان جاز تركها لحقيقة في موضع لعام الوجيه
لا يلزم منه تركها في موضع لا دليل عليه فكما ان الباء لما تركت الحقيقة في موضع لعام اصلها وهو الالصاق
للالصاق في الآية كان المعنى متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا فعلا فتاوجمع محله كما قال مسحن الجاربة
بيدي او مسحت بيدي الحايط واداد خلت عليه على المحل كان الفعل متعديا الى الة فلهذا اظهر عليه منها
لاصح حتى اصبح لدلك الفعل وهذا التعقيق الاستيعاب والما تتعقيق الصاق الفعل بالمحل كما مر بعضه
لكن بعده الآية واداد اقترن هذا باصار اخر نقول الآية وامسحوا بدكم برؤوسكم اي المتصوبها برؤسكم فلا يتم
هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما علية مالك لانه اي المسح غير مضاف الى الراس لكن هذا
الكلام يتحقق وضع الآية لمسح على الراس والصاقها وذلك اي وضع الآية مستوجب للآلة في العادات
بعض هذا التقرير ولن اتفق لم تكن المسح مستاعا لكن الآية تكون بالعادة الوضع الآية يجيز اجزاءها
على الراس حاى ما بين الاصابع وظهر الكف لاستعمال في المسح عاده متكفي فيه بالاكثر الذي على فيه
بالاكثر الذي على حكم بالكل وهو ملاث اصابع حصار التبعيض مرادا بهذا الطريق للجزء الباء كما قال
ان نبي له قوله ولا يلزم الاستيعاب في التيمم فيمسح المسح في التيمم مات تعذر فيه فاسقط الوجه كما قال
دخل في المحل وتعذر تحقق في التيمم الاستيعاب فلما اداعلى رواية الحسن عن ابي حنيفه اله لا شترط استيعاب
مكان مسوحا واما على ظاهر الرواية وانا عرفناه مالك المشهورة وهو قولهم المراد بكنيك هو تربان

ضربة للوجه وصربه للذراعين ومثلها مراد على الكتاب بجرات الباء اصلة اى زايدة بقوله
الدلالة تضاد كلمة فتل فامسحوا وجوهكم وايديكم منه الاستيعاب اوبشارة الكتاب وهو
ان الله مع اقامة التيمم في حضرتين مقام الغسل والمسح في اوجه اعضاء والمحل منه بعضه فالحالة
الاصل في النعت الباقي والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف قوله وعلى للزام الكلمة
على وضعت للاستعلاء والاستعلاء في للملان على الذر درهم في الاجاب دون غيره وقال للمصنف
في قوايده اللعين ان كلمة على في اللغة لمعان الشيء على الشيء وارتفاعه وفي الشريعة عبارة عن اللزوم
والوجوب لان الواجب علا من وجب عليه وكان مطلوبه محمولا على الذي لان حقيقة اللزوم فيه
الالزيصل بكلامه وديعه قوله فان دخلت اى كلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة
والنكاح كما سمعت الباء اى استعيرت معنى الباء لان اللزوم مناسب الالصاق بدا اللزوم في
اللغة هذا للصوق والملصق للزم الملصق به وكان بينهما مناسبة فاستعيرا اى لفظ احداهما
للباء قوله وان استعملت في الطلاق حملت على الباء عند ابي يوسف ومحمد حتى ان من قال لامراة
طلقتك ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة بخ عليها ثلث الف وكان الطلاق باسا لكل الوقات
طلقتك ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة والمال كان لما لم يرجع قبل
كلام الزوج والمالجب المال عليها عرضا عن الطلاق وكلمة على معنى الباء وقد صارت مجازيها
فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها وابو حنيفة يقول لا يجب عليها شيء من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان كلمة على للزوم على ما قلنا ولا سبب هنا الواقع وهو الطلاق وبين
مالزمها وهو المال مقابلة لينعقد معاوضة فيحمل على الباء لان بينهما مقاربة لانه مع الطلاق
اولا مم يجب المال او يجب المال مع وقع الطلاق وذكر الى للتعاقب مع الشرط والجزاء فان الجزاء
يوجد بعد الشرط فصار معنى بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء
ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بحقيقة
هذه الكلمة وهي الشرط فيما نحن فيه لان الطلاق وان دخل المال والمال غير قابل للتعليق
بالشرط تتعلق معلقة بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان ما نت طالق على الزمي وقد ذكر الشيخ
ابو نصر الجامع الصغير ولابي حنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه
يلازم الجزاء فصارت طالبة للملاك بالكلمة على الشرط وصار حكم الاقتضاء دخولها على المال
كدخولها على الطلاق مانى قالت لك على الف على ان طلقتني ثلاثا وطلقها كما لم يجب الا بايقاع
الملاث فكذلك هنا وذكرة الاسرار ان حقيقة كلمة على لاثبات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب
لاثبات العوض كقولك اكرمني اكرمك بمعنى ان اكرمتني اكرمك فان دخلت على الكلمات
او العقود لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال ولا وجوب الاداء بعض ما يجب بوجوب الاصل والشرط

مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك امتنع تعلق وجب انما الطلاق
على سبيل البائنة لو قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف لا يجب سبيل المقابلة فلذلك لم تقع
قوله وهي المعاوضات الخمسة تستفيد معنى الشرط اذا عرض مع المعاوضة بمعنى ما يحتمل المقابلة
او لما مر من تعلق المال بالخطر وهو فاسد والمال في الطلاق وجد في ضمن ما فصل له التعليق
والاجارة ما ثبت ضمنا فوجب العمل بحقيقة وهو ان يجعل مع الباء وقوله والله ما كرر الله اى
لزم لا يتركن اى بشرط عدم الاستراك ومال حنفي عجان لا الا قول على الله الا الحق اى لا جوز
بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق هذا هو المذكور في كتب الفقه واما ابو نصر الفقيه
على صلة له او معوضا لما هو من سوء عمل ومن نفسه ما يحتمل المقابلة فيكون بمعنى الباء
لما قال الله اى رسول رب العالمين كانت صعودا ما حقق على قول الحق اى واجب على قول الحق
لم اكون حامله قوله فلو حلق راس الخصي امتنع على عشرة ولان العشرة سواء والخيار
لتعيينهم اى بعض العشرة الذي راس الخصي لانه شرط ذكر النسبة بكلمة على قوله وقيل لمن
معناه وقد تستعمل كلمة على بمعنى من قال الله يع اذا اكتالوا على الناس يستوفون في مهم اى
من ساكنة عنقه ان يعتقهم الا واحدا منهم عبد اى جعله لا على بكلمة الى والتعيين وهو الا
ان يعتقهم جميعا لان من للبيان قول لخلاف في قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة وهي المشيئة
فلم ان يعتقهم جميعا اجماعا قوله وهو كقول لابنة الغابة معناه ان مايهدها من المكان هذا
ابتداها قبلها من الفعل المتصل بها خرجت من البصرة اى مبدا خروجي هذا المكان قوله
وهي الباء في قوله يع فخطوته من امر الله اى بامر الله وقد تكون صلة اى زايدة والذي خلقني
من ذو تكلم والذي خلقني كلمة من في الاية زايدة والاسا قصد هذه الاية قوله يع ان الله غفور
الذنوب جميعا ومحمد لعل البعض خوسيار الخاء وهو الجواد زياده من في الواجب للاخر عند
العرب دل عليه اسماعيل ولم ما تزوجت من رجل وضرب من رجل وبغيرهم ولا تاقض بين
الايتين لاختلاف المورد بن اذ مورد الاولى فيم نوح اذ الجن ومورد الثانية امة محمد ع
ولو سلم الحاد هما الحاد ان يغفر الذنوب جميعا بعضهم وبعضهما بعضهم اذ من الذنوب
ما لا يغفر بالايمان كذنوب المظالم وغيرها والايع واجتنبوا الرجس من الاوثان لا قال وهذا
من ان الاية زايده خلاف اية اللغة انما للبيان فيها لا الاول انما يلزم الخالف لو اوجد
بالصلة معناها المصطلح عند علما ما اراد به معناها اللغوي الذي هو اعم من البيان فلا يلزم

العدد الاتي

وهو الزيادة في الكفاية اما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها او لكونها محتاجا
اليها لعدم صحة الكلام بدونها ويدل على ان المراد من الكل السياق وهذا التوجيه هو الذي
به سوء حسن ظني بالسلف قوله ومن حمله على الصلة مع حمله على الصلة تارة يكون
باعتبار معنى وحمله على معناه الحقيقي والمجازي كما في قوله يغفر لكم من ذنوبكم وتارة
يكون باعتبار الكلام بدونه فيراد بنصف الكلام والخروج من لكم معنى الكوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان وما هنا ليس كذلك فتعين ان يراد من لكم معنى الكوله تعالى
لم يكن من اتباع اما هنا حيث لم يكن ظاهرا واما البدل فظاهر لكن الاوثان لا يجوز
ان يكون بدلا من الكل ولا يجوز ان يكون بدل البعض والاشتمال لانه مشروط بما
لم يلحق به ما يصير معه يرجع الى المبدل منه متصلا كان او منفصلا كما ذكره الامام ابن الحاجب
ولم نوجد هنا وهو قد اتى بمن ان كان في لدى من الاوراعم الاثلثة فاذا في
يدا ربعة بحيث ولو قالت المراة لزوجها حالية على ما يدى من الدراهم او من دراهم
فاذا في يدها عشرة ودرهم او دراهما يلزمها ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لان اختلفا الى الكلام بدونه
ظاهر وعلى بدل الكل ادلا اتحاد بينها في المدلول وعلى بدل البعض والاشتمال وذلك
من الموصول هنا هذا اذا كان الدراهم معرفا واما اذا كان منكرا فلا ابدال النكرة الحضرة
المعرفة الا بمض وهذا ايضا مما الممت به وقد سبق ان مسئلة الحمر للتبعيض لانه صح الكلام
بدونه الا ترى انه لو قال اعتق عبيدي جمع الكلام فاربعلت هذه القاعدة بخلاف ما ذكره
العلامة السنفي وان في كل موضع ثم الكلام نفسه ولكن استعمل على ضرب ابهام من التغيير
فلتبعيض فليس مراد العلامة من قوله الكلام اذا كان تاما او غير تام معنى بدون الجار
والمجرور الا ترى انه قال فقولها خالعني على ما يدى كلام تام بنفسه جاز (الاقتصار عليه
وقوله اعتق عبدا تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه ومراد المصنف من الاختلال وعدمه معنى
طرح الجار والمجرور فلا مخالفة قال وامّا الى ملائتها الغاية مقال سرت من البصرة
الى بغداد فان دخلت في الطلاق كما في قوله الرجل لامراته انت طالق الى شهر فهو على
ما نوى معناه ان نوى التحيير بقع في الحال وبلغو اخر كلامه وان نوى التاخير تاخر (وقوع
الى منتهى الشهر وان لم يكن له نية تاخر وقوعها الى منتهى الشهر عندنا خلافا لزفر على ما نقل وبيان
ما حاصل انه لا منع سوت (صلة كما) حيل الدين لنا ان الى التاخير ما دخل عليه لغة وعلمنا
دخل على اصل الطلاق وهو محتمل التاخير بالتعليق والاضافة فاوجب تاجيره واما اصل

اصل المتن لاحتمال التاخير بالتعليق فحملنا كلامه الى ما عند على تاخير المطالبة ثم من
الغايات ما لا يدخل كقوله يقرا القرآن من اوله الى آخره والاصل فيه ان الغاية اذا كان تابعا منفصلا بان يكون له وجود قبل
الكلام ولا يكون حراما من المغيا لم يدخل في الحكم لان الحد لا يدخل في المحدود كالليل في قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل والى بطن فلان بعد ما بلغ الحايض الجلد الحايض ولا
يستعمل قوله الى المسجد الاقصى الا انه قد يدخل عند الاصل لدليل وان كان غير قايم
بنفسه فان كان صدر الكلام ما يتناوله كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها كما في قوله
واليديكم الى المرافق وان كان صدر الكلام لا يتناوله او صريحا كان ذكر الغاية لتحقيق
هذا الحكم فيها كذا قال الامام شمس الائمة والد ابو حنيفة ان الغاية في الخبار تدخل
مطلقة بمقتضى العادة والد الواقتصر على قوله على ما يتناوله بصدر الكلام
لاخراج ما وراءها وكذا في الجلاب في الايمان بان قال للاكلم فلانا الى وقت كذا دخل الغاية
على رواية الحسن عن ابي حنيفة به لان مطلق بمقتضى العادة فذكر الغاية يكون لاخراج ما وراءها
ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية
شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقع لو اقراته انت طالق
من واحدة الى ثلاث لم يدخل الغاية الثانية عند ابي حنيفة لان صدر الكلام لا يتناوله وانما
يدخل الغاية الاولى للضرورة لان الناسة واقعة ولا يكون ثالثة سل وجود الاولى وهنا
بخلاف ما يدخل العاشر لان هذا الغاية غير قابلة بنفسها فلا تكون غاية تام الكن
موجود ووجود العاشر بوجوده والثالثة يوقوع طلقة لكن دخول العاشر والثالثة فان
واحدا فلا طرق زمانا او مكانا وطرق من حروفه واثباته في طرق الزمان فقوله ان دخلت
الدار فعبده حر واقع على الاول وقوله ان كلمت زيدا اليوم واقع عليه ساعة حتى لو نوى
الصوم من الليل لم يفطر بعد النزوع حتى لو صار الصوم حقيقة ولو حلف لا يتغدى
انت طالق غدا ونوى غدا لا يقع سواء حتى لو نوى اخر النهار في قوله لا يتغدى
قضا كما لا يصدق في قوله غدا الان افطر وفي الحالين فالحاصل حكم طلاق حرف من حروفه
كذلك خرجت يوم الجمعة وفي الجمعة وفرق ابو حنيفة بينهما فقال في قوله لا يتغدى غدا ونوى اخر
النهار يصدق قضاء وديانة وفي قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لان حرف الظرف
اذا استعمل يصير به الفعل بلا واسطة فصح تقييده استيعابه ان امكن لان الفرع ساوى المفعول به
فعال سرت يوم الجمعة طلاق في يوم الجمعة لانه مفعول وفرق في جزء منه ما مثل في قوله احرث الزراعة

ومن الدوائر لتتضح الفروق فاذا عرفت هذا فنقول اذا قال لعبده انت طالق بالحنث
بلا واسطة فانتفى استيعاب العدد فلا يدل نفي الحنث في أوانه على التعميل الاستيعاب واذا فوت
التأخير فعند عدم موجب الحكم لا يحنث عليه فلا تصدق في نفيته ديانة ولكن تصدق
ديانة لانه محتمل لكلامه فاما اذا لم يستوفي حرف النظر وصار موجب كلامه وقوع الطلاق في
جزء من الغد وهو اليه ولاية التعيين كالو طلق احدى نسائه فيكون سدا ما توهما
لما ايهم لا يعرف اخصر كلامه فنصفه الثاني وانما لم يوقع شيئا كان الجزء الاول معدوما لوقوع الطلاق
عند انسداد عدم المزاحم وان اضيف الى ظرف المكان فتسل انت طالق في الدار او في مكة فانه
يقع الطلاق عليها في الحال حيثما كون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق والطلاق اذا وقع
في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها والفقه فيه ان المكان الداخل تحت حرف في في قولك زيد
موجود في الحال فكون التعليق به تنجيزا لخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا
بمحض فيعمل عمل التعليق حتى قلنا لا يرتد اخبار الفعل اي انصرف فكانه قال في دخولك الدار
تنبيه لمعنى الشرط وتعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فصدق ديانة لا قضاء لان
اللفظ يحتمل لكنه خلاف الظاهر قال وكذا ان قرنه بحرف الواو او بالفاء لان حرف الواو
نسب الفعل فصل انت طالق وذخركما الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن ما نشرط والمخبر
منا سبه من حيث المقارنة تحمل على معنى مع ويصير معنى الشرط ما يكون الفعل سابقا او موجودا
في الحال يكون تنجيزا او ان كان مسط اسلق الطلاق بوجوده ويجعل هذا قال محمد في الزيادات
لو قال انت طالق ان شاء الله مع او اراد به لم يكن مطلقا كانه قال ان شاء الله مع لان في بعض
الشرط وكان تعليقا ما لا يوقف عليه فلا يقع وكذا اخرانها من الرضا والمحبة الا في علم الله مع
اي لو قالت انت طالق في علم الله مع انها مطلقة في الحال لا يستعمل في المعلوم عند الاطلاق
تقال علم الله حينئذ اي معلوم والقول الرجل اللهم اغفر علمك فسنا اي معلوم ك وعلى هذا المعنى
لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما ما يخطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا والتعليق
لم يقل العلم مانع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها ان علم الله مع
الله مع وذلك غير معلوم لجواز ان لم يكن معلوم الله مع اللا وقوع فيكون تعليقا بما لا يوقف
عليه فيصلح لان يجعل شرطا ويمكن ان يجاب عنه بان ملا الا ما يرد لم لو كان المراد منه ما علم
نفس الصفة اما اذا كان المراد منه المعلوم فلان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع كون طلاقك
معلوم الله مع ولا شك انه تنجيز قال وان قيل لو قال انت طالق ان شاء الله مع لم تطلق ولم
استعملت القدرة بمعنى المقدور وقد يقول من سمع شيئا هذا قدرة الله وانظر الى قدرة الله

قدرة الله فلما سمي هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله مع يحذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه الا ترى ان الاضافة والنظر لا يكون الا الى اثر قدرته فكان المؤثر
محذوفا في استعمالات اسم القدرة في المقدور والمحذوف كالمذكور غير انه لا يكون هذا الطلاق
الا من ان ذات الله مع وصفاته بسائر المعدومات اي جميعها اذا لم يرد فكون بمعنى
الجميع معلوم الله مع وذلك اسم لا يتعلق المعلوم لان الاثر امر موجود والاعم القدوم لان
الحدوث من توابع الايجاد فلا يكون الطلاق اسم العلم بها المعلوم من باب الحذف والاضمار وتقابل
لم تقول فلان يعلم الله مع ولا يقال قدر الله مع لان الاول يفيد الاحاطة والثاني
فكون تعليقا بالوجود كون تنجيزا والوجه ما ذهب اليه الامام زين الائمة
الفرق بين مسئلة العلم والقدرة ان العلم صفة ذاتية لله مع لا يتصور خلافه فكان تعليقا
بامر محال بخلاف القدرة لان كانت صفة ذاتية لله مع ايضا الا ان المراد بها ما ظهر التقدير
قال فقدروا فهم القادرون بالتحقيق والتشويد والله مع قد قدر شيئا وقد قالوا قدر فصار
كالتعليق بالمشيئة قال وقولنا لعطائه على عشرة دراهم او عشرة ملء هذا البيت لا يصح
للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او الا ان المظروف مصدق والفرق بينهما ان قولنا في الغير
المدخول يراد انت طالق واحدة في واحدة ان نوى معنى الظرفية واحدة واحدة وان نوى معنى مع فتح
جهة المعنى لا يتعين واحد منهما لعدم المرجح فتعين الاصل مجالا ان كان قوله لغو لان عند صدر جمله
الملك بالشك قال له ومن ذكر اي من حروف المعاني حروف القسم والقسم جملة انشائية وكل
جملة انشائية بصريين وهو مذهب الفراء ابين الله وهو قسم بلين وحرف من حروف القسم وهو الباء
واللهم عند الكوفيين وهو مذهب سيبويه على كلمة وضعت للقسم لا استعمال لها في الا اهمال بها
للابتداء والجر بالصق والفتح الا انه اوثر الفتح في القسم للتخفيف وان كانت الفتحة
اخر حركة محذوف وتقديره لبقاء الله اقسم به والبقاء من صفات الله مع فيكون قسما كانه
قال والله الباقي والاصل في حروف القسم الباء الى للالصاق لانها توصل الفعل الى اسم الله
المحلوف به ويلصقه به وعلى دل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه اقسم او احلف بالله
والواو قد استعيرت من الباء للقسم لما بينهما من سعة صورة الالتحاق فخرجها وهو بين الشيئين

ومعنى لان انها، للالصاق ومعنى العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه فاستعيرت الباء
لمعنى العطف الواو لمؤاخاة الصلات بقسم لما بينهما من المناسبة لكونها من حروف الزيادة فالباء
لالصاقها تدخل على المظهر والمضمر تقول بالله وبه لافعلن وكذا الحوز دخولا على سائر
الاسماء والصفات تقول بالرحمن وبعزة الله وقدرته وكذا تدخل على ذات الكنايات تقول
بك وبه لافعلن فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها حقيقة في الالصاق فلسن والله
اذ قوله وكذا على الكنايات تكرار محض والواو لا تدخل الا على المضمر فقال احلف والله
لتبسط رسمه عن رتبة الاصل ولما كان الباء دخيلا على ما لين سهل في القسم الحقت رتبته بختها
فصل لا تدخل الا على مظهر واحد وهو اسم الله لانه هو المقسم به حالا وما واه لا الاختص من
يتوب الكعبة شاذ وقد تحذف حروف القسم تخفيفا تقال الله لافعلن بالنصب عند اهل البصرة
وهو الصحيح لانه لما حذف الجار اوصل الفعل به تقال استغفرت من الذنب واستغفرت الذنب
وذلك مطرد في كلامهم بالخفض عند الكوفيين سموا بالجار قال ان الحاجب الآية لا يجوز حذفه
الا مع حذف الفعل فلا تقول حلفت الله بل تقول الله لافعلن قال ومن ذلك اسماء
اخر كالحوف منها سمع وعلى للقارنة حقيقة وان كانت قد تستعمل بمعنى بعد قال ح الضوء
يسير الى بعد العسر وقيل وهو للتقديم حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولي الدار
طلقت للحال لان العامل لا يتقدم على معموله ومن ذلك حروف الشرط اي كل ذات الواو الفاء واحدها
من فعل لم يسم فاعله ما سمي فاعله قبل لم تسند كلمات دل
على امر معلوم على خاطر الوجود ليس بكائن في الحال اي لا يكون فظني الوجود الواقع الانقضاء
وقال احمد دال فلان قبل لم يعلم فاعله وكذا حقه قبل ان يخسكه وان فعل لو قال للمدخولة
ان اشتغلت الكاف اي منع العامل عن الاشتغال وحتى بطل التعليق بوجود الشرط في المنقطع
انت طالق واحدة فعل واحدة بمنع تطليقتان فلو لم يكن التنبيه بمقتضيه لذكر لما وقع سمان
ما ليس عليه عند نفي خلافا للشافعي فان عنده انه يمنع الحكم على ما عدا من فلو قال لامراته
بل لما عرف من زيادة دلك ان عرف الجمع لمع السين والا لخلا ذكره عن الفايد فصار كانه
انت طالق ان فعل الطلاق الا واحدة فانه لا يقع الا واحدة وقال الزمخشري في قوله تعالى
حالي واحد، وواحد، ولو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة بمنع واحدة، ولو قال
فلبثوا الا يوما من سنة فانه استثناء من الجملة حاد اقرب موته عليها وجوبه لاستغراق
جميعها واحدة بعد واحدة مطلقا سمان وبعد الثاني وخيرني الطلاق صد حكم مثل حتى لو قال لغير المدخولة
انت طالق واحدة بعد واحدة بعد واحدة مطلقا سمان ولو قال بعدها واحدة، وقعت واحدة والاصل
فيه لو الظرف اذا قيد بالمكنة به كان صفة لما يعمه وان لم يقدر كان صفة لما قبله تقول جاءني زيد
مثل عمرو امس صفة سبق زيد وان جلس قبل عمرو اقتضى سبق عمرو وان اتفاع الطلاق
في الماضي اتفاع في الحال لان من ضرورة الاستناد الوقوع في الحال حرف لكن للاتفاع وللكن للاستدراك
مئت ملء ومعه لا ما ليس ملء ومعه اذا جمعت بلدا اسهل علكك طريق المسايل وعند للحضر قلو

فلو قال لفلان عندي الف درهم كانه وديعة لان الحضة تدل على الحفظ دون التلقي للاخر
تقول دخن ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة، ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم
طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام وكذا لو قال انت على كطلاق في كل يوم تطلق واحدة ولو
قال لم يكن كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم محمد عند كل يوم ظهارا لانه اداخل
الظرف كان الكل ظرفا واحدا فلا تتعدد الاطلاق او ظهارا واحدا وان تكررت الايام واذا
ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا، واما اذا تحقق ذلك اذا وقع طلاق او ظهار في كل
يوم قال ومن ذلك حروف الاستثناء والاصل فيه باعتبار الوضع الاواما عند نهول الاسماء
عمرو دانق بالرفع فيلزم درهم الا دانقا وقوله الا صفة للنكرة ومستثنى للاستثناء فقول لفلان عندي درهم
فيلزمه درهم الا دانقا وقوله الا دانقا صفة الدرهم ولو قال عندي درهم الا نصف فكون استثناء
الحاكم عن النصف والرفع ويلزمه جميعا عند الفقهاء، ومحوزان لا تعرق
بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال لفلان علي دينار وعشرة دراهم
دينار وازعشرة فيه عشرة دراهم من جنس ما يخلط بها سبق ما سبق في باب البيان ان استثناء الاقل
من الاكثر جائز عند علمائنا خلافا لمحمد ومن ذلك حروف الشرط اي كل ذات الواو الفاء واحدها
وقسمتها حروفا باعتبار ان الاصل في الاصل فيها ان لا يدخل
على امر معلوم على خاطر الوجود ليس بكائن في الحال اي لا يكون فظني الوجود الواقع الانقضاء
يعوقول ان زنت اكرمتك ولا تقول ان جاء الكرمتك وانما تقول اذا جاء اكرمتك
ان لمنع العامل عن الحكم اي لمنع العامل عن الاشتغال حتى بطل التعليق بوجود الشرط في المنقطع
ما ليس عليه عند نفي خلافا للشافعي فان عنده انه يمنع حكم الحكم على ما عدا من فلو قال لامراته
ان لم اطلقك ثلاثا فانت طالق ثلاثا انه لا يقع الا واحدة حتى بطل التعليق بوجود الشرط في المنقطع
فعل التطليق منه وقد الا يتحقق الا بالياس عن الجوة حاد اقرب موته عليها وجوبه لاستغراق جميعها
انت طالق وسع فيه اسد فقد وجد الشرط مطلقا ثلاثا وكذا اذا سنت طلقتك
ثلاثا فعل موتها بسائة لطيف لاسع فيها لعدم التطليق وقال النوادر لا تطلق غير واحدة
لانها ما ملكت ما التطليق من الزوج متصور وبعدموتها لم سق محل للطلاق خلاف
الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الناس عن فعل التطليق منه واصحيح ان
موتها كموته لانها اطلاق رفعت على الموت فقد بقي من حقوقها ما لا يسع التكلم بالطلاق

كلمتان وصل جميع ما مر
واذا واذا ما وكلما وكل
ومتى ومتما وحيثما من حروف ان هو
الاصل صح

ودكر القدوري الزمان صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق صقع طالق واذا صلح
للوقت والشرط على السواء اي اذا عدم احدهما الكوفة مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعملت
الشرط لم يبق فيها معنى الوقت اصلا ومصر فيها معنى ان وجد تتزلزل حينئذ وعند البصريين
وهو قول صاحبيه انها مرجوحة للوقت ومستعملة في الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت
فيها مسلم معه فانها للوقت لا سقوط ذكر فيها لحال بيان ذلك في قال لامراته اذا الطلاق
كانت طالق فان في هذه الوقت مطلق في الحال وان في به الشرط لم مطلق حتى موت واما اذا
لم يكن له نية يقع قول ان حينئذ لا مطلق حتى موت وعلى قولهما يقع اذا خرج من البيت اي اذا وجد
وقت بعد البين فلكه لم يطلق فلم يعلم مطلق وقع الطلاق مثل مع لها ان الشرط منتفي خطراني
الوجود ورد دا من لزم كون وهميا لم لا يكون واذا دخل على كاس او مسط قطع الوقوع كقولهم
اذا الشمس كرت وهو كاين لا محالة وقال اذا اذا الشتا فتاصلت ولا عوان لهذا الا اذا استعمل
للشرط مع قيام معنى الوقت مشابهة فانها لا تنفك عن معنى الوقت مع ان الجزاء في مع لازم غير
موضع الاستفهام هذان من العقل او سقط عنها معنى الوقت فلان لا سقط على اذا
والحال اولها غير لازم بل على ان في جزء الجزاء لو على والوقت لا مراته انت طالق اذا خلت الدار
فقدها المجلس حيث لو قامت من مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال من مئت طلاق ان مئت امر جميعا
اعتبر ما قال اهل الكوفة وهو ان اذا مع استعمل لمحض الشرط او استعمل الزائد بقول الفراء استعمل
ما قبل اركان بالفي واذا اضفت حفصة فتحل معان نصبك بدليل دخول الفاء في الجزاء قلت
وفيه نظر واذا ست هذا ان الترجمان ان معنى الوقت ومعنى الشرط فان حل على الشرط لا يقع الطلاق
حتى موت ولو حمل على الوقت يقع الطلاق ولا يخرج الامر من يدها كما لو قال من مئت طلاق ان مئت امر جميعا
فمات احدهما لا يخرج الامر من يدها بالقيام ولو حملها منزلة من لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج ان كان
واما معنى الوقت المهمل لا اختصاص لها بالحاضر والمستقبل باعتبار الوضع ولكن لما كان
العدد ملها دون الاسم حمل من معنى الشرط من غير وضع الاستفهام قال تعتد الى وضع
تاويله فيه حيز ما بعدها حيز موقد وحرم لها العقل فاذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق
طلقت كل سكت لوجود وقت بعد كلامه لم مطلقها منه ومن كلمن مع الشرط لا اختصاص دخول احدا
العقل وذكر اية الشرطية وكذلك عكلم كلمة كل لست للشرط ولهذا لم يذكره العلماء في حروف
الشرط لان الاسم ملها دون (العقل والاحرف اما متعلق بالافعال دون الاسماء الا ان فيها معنى
الشرط من حيث ان الاسم الذي تضمنه الوصف متعلق لا محالة لتم الكلام وقد ذكر العقل مصرحين
الشرط ما لم يسبق به بعد كل رجل ما سه علمه درهم اختلت لانكم لم جئ بالفعل فهذا يدل على ان

على ما بالعقل يصير كلامنا في معنى الشرط بيانه فيما اذا قال لكل امراته زوجها وقد ذكرنا مباحثه
كما وكمل هم بعدها طلقنا وما معنى الشرط لو عيا ساروى عن ابي يوسف قبل قال لامراته انت
طالق الوحد خلت الدار لم طلقت ما لم يدخل فنزل قوله ان دخلت لان فيه تعلق معنى التوقيت فيما
تقرن بها ما يكون في المستقبل فصلت على حرف الشرط غير ان العقل المستقبل بعدها يكون موقوفا
خلافا لي حنيفة قال ابو الحسن الاخوازي (وهو رواية) العقل لم يصر شرطا الا اذا قيد بكلام يوجب العقل
بعد الفراغ من الشرط وقع الطلاق والعتاق في الحال وقيل الوقع والحرم سواء لان العوام
لا يفرقون بين وجوه الاعراب وكذلك لو الما استعملت لمعنى الذي لوجود غيره قال محمد في قال
انت طالق لولا دخول الدار لا طلق اصلا وجعل هذه الكلمة بمنزلة الا استثناء وهذا
لان كلمة لولا لما كان الامتناع الشيء لوجود غيره فقد جعل دخول الدار مانعا على وقوع
الطلاق قال الله تعالى لولا انتم لكنا مؤمنين لرحمتان ولولا فضل الله احد عليكم ورحمته لكنتم
من الخاسرين ولكن لما افاد فايده الشرط ذكرها في حروف الشرط قال في من ذكر كلمة
وصار السؤال عن حال الشيء فان استفهام السؤال عن الحال بان يكون لذكر الشيء احوال
اعتبر والابطال في قول لهن جسيده والذا قال لغير الرجال انت حر كمن شئت فيها
مع الجزء من الحال وبلغوه قوله كمن شئت لانه لا يمان للعبد فلا تعلق مشيئته فقال
فمن قال للموطوءة انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة واحدة وهي مرجوعة وان اصل
الشيء لا تشكل عن وصفه في الوجود فشبهت الادنى الاعلى للطلاق اختار الامر الرجعي
والصورة الخفيفة واغلبيته وكونه سببا وبدعيا وكذا الدان سلمت الواحدة وحمل
الرجعي ما سلف عنه فتقع واحدة وسقى الفضل في الوصفين البينونة والقدر زيادة
على الواحدة مفوضا اليها فيطلع فتقع عند مشيئتها اذا وقعت سوى الزوج والاصل
وعندما لا ثبت الطلاق والا العتاق بدون المشيء في المجلس لان ما لا تتاق تبعه
الاشارة الحسية من الامور الشرعية في الحال ووصفه منزلة اصل وذكر الشيخ من حيث ان
كلا واحد منها ما لا شارة الله فتعلق احدهما ضروره تعلق وصفه وصفا الى جميع
الاوصاف لما تعانقت مشيئتها والاصل بدون الوصف لا تقدر وجوده ولا يكون
واقعا بدون الوصف قال لها انت طالق ثلاثا ان شئت فقالت قد شئت لا يقع شيء لان
قال لامراته انت طالق كم شئت لم يطلق ما لم تقل ثلاثا لان المشيء واحد في نفس الواقع
لان العدد من الواقع فتعلق جميع الاعداد مشيئتها وانما يصير جميع الاعداد متعلقة
مشيئتها اذا تعلق بالعدد الجميع فلهذا ان شاء

قد قرئت
على الشيخ
فخر الدين
رحمه الله

الواحدة والمدخول والطلاق وتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس منها ما يصح في الوقت
فلا هو خطاب في الحال صفتح الجواب في الحال فاذا ان موجبة وكل موجبة منها
عبارة عن المكان لانها من اسمائه فلو قال انت طالق اين شئت لاقتضى الطلاق ما لم يشأ
في المجلس لان هذا الباقي الطلاق في مكان يتعلق به المشيئة والاتعلق للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويتعلق ذكر مطلق المشيئة فالطلاق متعلقة على المجلس فخالف الزمان لان الطلاق
يتعلق به وجب اعتبار الزمان جعلوها كما لو قال انت طالق غدا وعموما كما لو قال انت
طالق متى شئت حال لما قدا كر المكان في قوله انت طالق اين شئت فيتعلق بالمشيئة
في الحال ولا يتعلق بالمشيئة كما لا يتعلق على الدخول في قوله انت طالق اذا دخلت
الدار فلما من الشرط والظرف ناجح من حيث ان الظرف يجامع المظروف
كالشرط يجامع المشروط فلم تتعذر حمل الظرف على حقيقته بصير مجازا
عن الشرط مجازا فان حمل الما بطل بالقيام عن المجلس اذا جعلها
مجازا عن ان اما اذا جعلها مجازا عن اذا لم يبطل فلا فلم
صار جعلها مجازا عن ان اولى من جعلها مجازا
عن اذا لم يجعلها مجازا
في باب الشرط وغيرها جميل
حيث قصار جعلها مجازا
عنها اولى من جعلها مجازا
عنها اولى من غيرها
والله اعلم
بالصواب
واليه المرجع
والمآب
تم بعونه
وحسن توفيقه
والسلام على رسوله محمد وآله
اجمعين الطيبين الطاهرين
والحمد لله العالمين