

التكميل شرح
أصول البزدوي

لعمربن عبد المحسن اللخمي الأرنجاني



التكميل
Ab. 46
(1. kiti)
895 R.

البريد
الى السيد
سنة 895
سنة 895

30
البريد
الى السيد
سنة 895

07-16-85
x (1 kil)
895 R.

البريد
الى البريد
مستند
مستند

3. الفرق القوي

己亥

32

الحمد لله الذي جعله أول الشريعة مهدة للمعاني وصير قلوبنا وروعا محمرة
 وأظهر غريب غورها بنسج العزائم الموشية وأفتح عجايب ودرر بوضع الأسباب
 المبررة ومقتضى رسوله المصطفى محمد إلى كافة الأنام مسلطا لما أنزل في تنزيله
 صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأنبياء الأعلام أبا بكر بن محمد في إكمال الدين ودرجته
 ورضي الله عن الأئمة الماضين المتقدمين في حبله سببا في تحقيق المقام من نصب السبب
 المنظر والبركة في الوكيل في الهداية والتوفيق حتى وضوا مسالك من على ودين
 الله عز وجل في أعلى المراتب والبسم من المعنى والرضوان أمسا بعد فاني الله
 الله الخلد وعمر بن عبد الرحمن الأوزاعي في حق الله وأمه وصديقه وأخيه ولولاه
 وحسن المصداق والله بقوله رازي أشرف العلوم وأعلى منزل وأجل قدرا وأسمى مرتبة
 علم التوحيد هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية أو هو سبب لاكتساب البيعة الإجماع
 من الله سبحانه وتعالى إلى تعلم بقوله فلو لا نعم من كل نعمة منهم طابده يستعقوا والذين
 في الله عليه وسلم رضى الله عنه جفا كما نعم من القصة أنبيا وعز علي بن عباس رضي الله عنهما
 الله عليه وسلم أفضل العباد الفقه وأفضل الورع وعز علي بن هرون رضي الله عنه عن التور
 عظمه وسلم فاعبد الله في أفضل من فقهه وفقيهه واحد أشد على الشيطان من الفداء
 محمد بن الحنفية رضي الله عنه القالب في ثلث الفقه في الدين والصريح في التواضع وحسن
 وعز سليمان بن سليم جارح إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقال العلم قال يا رسول الله فقال يا رسول الله أي العمل أفضل قال العلم
 فقال يا رسول الله لست أسألك عن العلم إنما أسألك عن العلم فقال غلبت العلم العلم
 لا يعمل قال وعز بن ميثم النخعي عن علي بن ولادة الثقفي ورضته الحياطة له الفقه ومن علم
 التورمة الفقه في الدين جند نظم بوجه عز وجل أهل القين الذين عابوا الناس في حال حكم
 شهاد وعز الدين الفقه لكن الأحكام لما كانت تسفاه من الغياب الأولى علة لا بأس ولا
 ولطفا في شيوخ الأشراف قال الدلائل اختصت لخاصة من وضع الفقه أسبق النبي
 النور قالون في جمع إليه وبعثه عليه فإن الفقيه وإن يور على الله في العلم المورث
 الله الله وأجل زمانه بقوله وعز الله فأوله لا يطعم على فقيهه من ذكره وحسن
 في شيوخه من إمامه الأصول وضوابطه وقد تم مداركه ما أحسنه الله ولا يجوز
 المورث من الأصول

الدين

العلم

الإمام الزاهد الحق الشيخ المدقق حوت الغفاب وراك الدقيق المنظر من البشر العبد الفزارة
 في تبيين أحكام الشريعة النبوية في تحقيق قواعد الأدب والفهم في الأسلام والحسن في محمد بن
 محمد بن البروي نعمه الله تعالى بعزائه ورضوانه والسبح لله على ما في فرائد سجنائه كتابا في هذا الفن
 ترويه جاشما على سبيل شرافته وساحت لطيفة وإبراءاته وأيقه واجوبه عاقبه وأعان معرفة
 النصوص معانيها وضبط الأصول بعزائه بلوغ في العز ولاحجار الجعد من لا غفار في حق
 روايت قواه عن الإمام الحق الحق الماهر المدقق ذاك أسرار الدلائل الشرعية ولاج بها في العواض
 الفقه طهر الله والذين في المظهر محمد بن عمر الطائي وراه حوزته وحق الرواية عن الأستاذ الكبير الزاهد
 العلامة استنكف عن الدنيا فزدها وأقبل على الآخرة فعزاه الإحدى في ذلك حقايق في الإسلام اليهودي
 في تيسر مصنفاته بن الأمام شمس الله والمؤيد والدين بن أبي الوحد محمد بن عبد الستار الرضائي مروري
 الله صمعه وله حق الرواية عن الإمام الحليل شيخ سيوخ الإسلام بوهان الله والدين بن الحسين بن أبي بكر
 بن عبد الحليل صاحب الهداية وراه فقه وله حق الرواية عن الشيخ لانا الزاهد الحق الحق الماهر في حق
 عمر بن محمد بن أحمد بن سعيد السبي برداه صمعه وله حق الرواية عن الصنف في الإسلام رحمه الله عليه
 ثم إن جعانا الخواني وأبو في طلب الدين اجتماعه إلى مقرر حين أن شرح لهم هذا الكتاب
 شرحا كتبت مناره ووضح أسواره وقيد أبوابه وورد شوارده فاستعفت عن رسولهم
 فأبوا إلا يحصل ما أولهم فقلت أقضات على المستعفي الحيل وعيت به العليل فاستقرت
 الله تعالى في ذلك وصرفت عنان العناية إلى مطالعهم ورحبت خاطري لمقام مصودهم
 مع اعترفي في تعليم البضاغة وقصور الباع سبلا من عز وجل التوفيق والتيسير فانه المسير
 للمعصية وهو حسبي ونعم المعين قال رحمه الله له خالق النعم في دار السلام أقول
 لا من التعريف في الآلة الساكنة الداخلة في الاسم المنكر فعرفة تعريف حسن قوله تعالى وحنا
 من الملائكة في أي حلقنا بدا كل شيء هذا الحسن وهو حسن الما نقول الرجل خير من المرأة أي هذا
 الحسن خير من هذا الحسن أو تعريف عهد قوله ما فعل الرجل لا خير عبو دينك وبز تحاطك والواد
 من تعريف الحسن هو التعبد في نفس الحقيقة ومن تعريف العهد هو التعبد في الحقيقة مع قيد الوحدة
 أو مع ما ياتيها قوله جاني الرجل والرواد أو الرجال ومن استعوا الحسن فكل أولاد الحسن وحولها
 فإن بعض أئمة أصول الفقه ذهبوا إلى أن اللام موضع تعريف العهد والله مال المصنف رحمه الله
 حيث صرح به في باب الفاظ العوم بقوله وقد بصير هذا النوع أي المبلغ بما أعز الحسن إذا دخله لام
 المعونة لا في اللام المعرفة للعهد أي آخر ما سأل ذكره به قال الإمام شمس الأئمة الشريفة رحمه الله
 فكون في أصول الفقه في فضل بيان الفاظ العوم الإلاءة إذا دخلت اللام واللام في هذه القصة

١

فانه يجعلها للمعبر عن الامم التعريف المعبر في الاصل وقد احتار اكثر المحققين بهذا المذهب ونحو
 يكون اللام للاستعراق بحسب الوضع كاداءه الى كون اللام لغز التعريف عند القائل انه خلاف الجماع
 وافادتها الاستعراق اما هو بحسب المقام لفظي الغلب للظن بعلم كميل المتأخر السامع ان الحكم
 عام والامر المخرج من غير مخرج اد الفصد الى فرد دون فرد مع تحقق الحقيقة فيها وديالي
 تجميع احد المتأخرين على الآخر وهو حال وقيل اللام الاستعراق للجنس عند اهل السنة والجماعة
 وعند المعتزلة لتعريف المعبر ومعناه معظم المبدء تعالى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف اخر وهو
 ان العبد هل هو خالق لا فعالة ام لا فعند المعتزلة هو خالق لا فعالة نظرا الى ان راجعا الى انفسهم
 ايضا وعند اهل السنة والجماعة العبد ليس خالق لا فعالة وخالق الافعال والاحسان عند همل
 تعالى كما قال عن سلطان الله ان الله خالق كل شيء واصل الى العباد من العباد فهو في الحقيقة من الله
 تعالى قال تعالى وما يكن من نعمه فمن الله فكان سؤانه وتعالى مستغنا بجميع المبادئ وعند المعتزلة
 الله خالق الاجسام بحسب فكان مستغنا لمعظم المبدء اذ الافعال تابعة الاجسام ومبع لها
 فكان المبدء الذي يقابله الاجسام اعظم فالمبدء هو التالي للبل من نعمه وغيرها والشكر لا يكون
 الا من نعمه وهو بالقول والعمل والنية وذلك ان شي على المنعم بلسانه ويدب نفسه
 في الطاعة له ان يشعرا ويعتقد انه ولي النعمه وهو من ثوبهم فوس شكورا اذ علف فسمي بالمبدء
 بالقول وحده وقيل المبدء هو الشكر الذي يستحقه المنعم لوجوده والشكر هو الشكر الذي يستحقه
 للموجوده ثم ان المبدء لا يكون الا للذي والمدح يكون للمبدء والمبدء هو التالي للمحسن المحمود
 هو الحسن الى المبدء والمبدء مطلق الشكر استحقه المدح ولا وقيل المبدء مغلوب بكتد ومعناه المدح
 معناه تجدد وجدد وطسم وطسم قال الشاعر لا تحزن لراحي تجرد ولا تحزن من غير تجرد
 اي لا تمنعته بدليل ولا تمنعته وفي صفة الله بحسب الاصل اربعة اوجه احدها الله قال
 امين بن ابي الصلت معاد الله ان يكون كغيره فحققت الهز حذفتا ونقل حذفتا الى ما قبلها كما
 هو قياسا في الحذف وعوضت ما حذفت التعريف وكذلك قيل يا الله بقطع هزتها في التداخه
 كما هو المذكور في الاشفا وقيل لحدقت الهز قبل لام التعريف للحذف كما سمن اناس ثم عوض
 لام التعريف وثابت الولا فابتدأت الواو هزة اما قبا ساعدت المازني واسما عند انفسهم في
 كل واحد وعكسوره وقعت اولها كاشاح رساده فصار له ثم تصرف فيها كاني الوجه الاول
 ووزنها على هذا الوجهين العالي حذفت الفاء وثابتها الله قبلت الواو الفا فخرتها وانتاج ما قبلها
 فخرت اللام ورا بطلا للنية ثلثت الياء الفا كواو وحققت اللام ووزنها على هذا الوجهين الفعل
 كذا القاد سناذي الامام المحقق العلامة شمس الله والدين محمد القاري الى ان يكتفي به نراه والله

هذا هو المبدء
 الذي هو المبدء
 الذي هو المبدء
 الذي هو المبدء

من اسمها الاحسان في قولهم يعلو المعبود بالحق والباطل ثم يعلو على المعبود بالحق كالمعبر على اثرها والى
 على التعبد والكتاب على كتاب سيويه واما الله حذفت الهز فحققت المعبود بالحق وهو اسم غير حقيقه هذا لفظ
 بدليل انك تصفه ولا تصفه به تقول له واحد ولا تقول شي له وقيل هو اسم صفه لان الله تعالى
 من حيث هو غير معقول فلا يمكن وضع الفطلة ووجب بانه يمكن ان الله تعالى جعل بعض القربين
 عباده عارفا بحقيقته ذاته فلا تسع وضع الفطلة وهو اعظم الاسماء واشرفها لان شرف العظم
 المتكبر وشرف الاسم بشرف المسمى وهو اسم الله الاعظم كذا ذكر الامام الخوازمي والرازي رحمه الله
 في تفسيرهم وذكر جلاله العلامة في الكشف اسم الله الاعظم هو يا حي يا قيوم وعن ابي هريره رضي الله
 عنه سالت حبيبي صلى الله عليه وسلم عن اسم الله الاعظم فقال عليه باخر الحشر فاكثر قرأه نادت
 عليه فاعاد علي وقيل هو يا لها واله كل شيء لها واحدا لا اله الا انت وقيل يا ذا الجلال والاكرام
 وعن الحسن رحمه الله والجمهور قد اختلف في اشتقاقه فذهب الحليل وسيويه والجمهور واكثر
 الاصوليين والقضاة الى انه غير مشتق وانه ذهب ابو حنيفه ومحمد بن الحسن والشافعي رحمه الله
 عليهم السلام لو كان مشتقا لكان بعد المشتق منه وليس له تعالى شي وكان الشوق فرع المشتق منه والله عز وجل
 ليس بفرع لشي اصل بل كل شيء منه بدو اليه يعود وقيل انه مشتق من اله اذ الخبر لان الارهام تجري في معرفة
 المعبود ولذلك تكثر الضلال او من اله باله المع بمع عبد عباده ومنه قوله ابن عباس رضي الله عنهما ويترك
 والاعتقاد ابي عبادك وعلى هذا يكون الله بمعنى المألوه كالكاتب بمعنى المكتوب فالاول من اوله وهو العبد
 وذهب العقل وشبهه الوحيد والسرور وسماه الله ادا اشتد وجدد على ولده وما يولد اربا في العرا
 واما اللق فلم يترك التركيب في الصحاح لكن اورد في بعض الكتب لاد بليغ اذا استروا رنتم ومنه هبة
 السراب وتلوها اي ريقه واما الله فمن لاه ليه ليا اذا استروا رنتم فوله لم يترك بقلب التركيب
 ولقد اظهرت الياء لقلت الى موضع اللام كذا قاله الامام العلامة شمس الله والدين محمد القاري رحمه الله
 ونعيم اللام في الله سنة كذا ذكر الزجاج ويحذف العرب ظم واظها فم عليه يد لي الله ورواه كذا
 عن كابر في كثير من كبر في العرب والشرف وقيل لا كبره الا في في النسبه وهو اقرب قبل الا كبره
 الا هو الاقرب من الاب من الاب المبر وذلك لما في التثنية من التثنية فلهذا بعد الفتح والضم دون
 الحبر باتفاق اقرا اذا اتعاود من العبر الى التثنية بوجوب التثنية الكسر وجوب التثنية والضم وجوب
 التصعد وحذف المبدء هذه الاسباب لكونه على ايات بوجوب صفات الكمال منزعا عن النقص
 والذوال ولذلك احتسب الايمان بعد الاسم فاقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يتوبوا
 لا اله الا الله وهذا لان من شرط الايمان ان يؤمن بالله تعالى كما هو بسمائه وصفاته وليس له ان يحد
 اسما تعالى كحما وصفاته فاحتسب الايمان بعد الاسم لانه مستمع لجميع الاسماء والصفات وقيل لانه اسم

لذات البارى عز وجل والرحمن وغيره من اسماء الصفات وفي بعضها اشتراك للعباد واما في اسماء الذات
فلا اشتراك فيه حتى لو سمي به غيره يكون كقول الملق لعمرو السبحة قاله الا زهرى يقال
خلفت الاديم اذا قدرته قبل القطع ولذلك قال ابو عبد الله البصري اطلاق الملق على الله تعالى محال
التقدير والشيء عبارة عن الذكور والنكر وكذلك في الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة رصوان الله
عليهم الملق هو اليجاد دل عليه قول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الملق متبارك عن المبدع لما صح ذلك
كما في تفسير الكبير وذكر الامام الانصاف القاضي باصول الدين في شرحه للصانع الملق من الملق واصله
التقدير المستقيم ويستعمل بمعنى اليجاد وهو اتحاد الشيء من غير اصل له تعالى خلق السموات والارض
ومعنى التكوين قوله تعالى خلق الانسان من نطفة والنسبة الى انسان وجمعها النسم وفي المغرب النسبة
النسب من النسم وهو الزرع الطيبة لان جنس النسم لا ينفاس ثم سببت بها النفس وسما اعتبرت النسبة
واما خص الملق بالانسان لان غيره من الدواب والوحوش والطيور والحيوانات اتباع له فاعلم في خلق السموات
محمد علي خلق التابع اول المصنف رحمه الله في بيان اصول النفع والعفة معرفة النفس والاولا ما عليها
كما هو المتقول عن ابي حنيفة رحمه الله وتلد انما تصور من الانسان تخصيص الملق به يكون مناسباً لما هو
بعد ديان اول الاصول انما ينظر في احوال المكلفين والمشرى بشرف التكليف انما هو الانسان
فذلك يخص به وخالق النسم بطور صدق مع الملقى يكون الاضافة معنوية فيصنع المضاف صفة للمفعول
والوزن هو ما ينتفع به سواء كان مباحاً او محظوراً واطلاق قوله وادرك القسم اساره الى ذلك وهو
مذهب السبئية والمجاعة وقالت المعتزلة الوزن هو للملك فلغوام ليس برزق وفساده ظاهر طردا كما
اما الاول فلان باسوي الله تعالى وصفاته ملكه وليس رزقه قاله ولا في الثاني فلا زائد على العلم رزقه
لنوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وليس ملكا قاله وقيل الوزن هو العطا وهو محدث قوله
رزقه الله والسم جمع النسم وهي القسم من قاسم المالك وقاسمه واقسمه وهي في هذا المقام بمعنى
المقسوم وهو ما يعاشره ويتبعه وقيل هي العطا وقيل القسم جمع قسم وهو لفظ والنصيب من الخير
واما اعقب باذكر بقوله وادرك القسم لان النسم محتاج الى ما يتعدي به وتعيش للبقاء فكان فيه ذكر
وجود الاناسي وذكور باقهم وفي ذكر ذلك عند ايداد ذكر اقوال الشرايع التي هي مشروعة على الاناسي
مناسبة ظاهرة وقيل وفي ذكر الرزق دون العطا لفظ وهو ان الرزق ما تفرغ للنفق والعطا اسم
لما يرضى للملك كالتفاهة واتاهم وادبع هو الذي لم يعمل مقلده والله سبحانه وتعالى هو المبدع بالعنسن
اما الاول فظاهر وبما الثاني فلا امتثل له في ذاته ولا نظيره في صفاته وافعاله ليس كمنه شيء
وهو السبع البصر والادبع جمع البصير بمعنى البصير بفتح الدال وهو المخرج لا يبي شاك لانه على
وتقدس لما خلق الانسان على هم شتى وطباع مختلفة واخلاق متفاوتة وادراكات متباينة وغير ذلك

المراد

من المعاني والصفات الدالة على علم قدره تعالى شأنه وعز سلطانه وكان هو من ادب ابداعه عز وجل
قال رحمه الله البصير بالعلم بها ولو اقر قوله خالق النسم والبصير في اسماءه لم معنى دي ابداع قوله
نحو بينهم ضرب وجمع اي مودع على طريقه قوله جدهه قال الوجود في النسخة المحضوب كان الحد الجاد
والشارع من الشروع وهو الاطلاق والتبيل قال تعالى شريعكم من الدين بي جده اهلهم والشرائع جمع
الشريعة وهي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين ومعنى شارع الشرايع واضع الاحكام ومطهرها واما شرايعها
لانه تعالى لما خلق الانسان على هم متفاوتة واخلاق متباينة وخلق مختلفا لخصائص ولوانه لا تكاد تتحصر
نحو كل واحد هته الى ما يستلذه طبعه ولا بد فيها من الاناسي من المعاملات والمعاملات وهم يتجلبون
على الشهوة والعصبية بينهم الشهوة ويوغمهم العصبية على ما الفت به طابعهم ولا ينعم عن القيام بوجوب
الاداعي الا العقل القاتل والادبي القاتل وقيل ما علم ولا بد ذلك يقع بينهم المخالفة والافتقار الى نفع
بينهم الاختلاف كما لو اعتادوا على قانون بينهم منبني على العدل والامانة حتى لا يخلف بعضهم على بعض
ولا يجوز ان يكون ذلك من تلقا انفسهم لا لا يقبله الباقون فيجب ان يكون ذلك من عند خالقهم
فشرع الشرايع ليعملوا بها على موافقة احوالهم وسما من العمل بمقتضى شربواهم فذلك قال رحمه الله
وشارع الشرايع وليطابق في المعنى لقوله وادرك القسم ثم ذكر حاكم الشرايع لترتيب الطائرين
في اكتساب المغاخر العيون وبه اسرار السعادة الاخروية فقال دينا رضى الى اخره والدين المستنير
من الكتاب واجماع الامة وقيل هو وضع النبي صلى الله عليه واله في الايات باختيارهم للمجودة الى ما هو المحرر
بالدات ومخورد ان المراد من الشرايع مشروع هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على الازداد
لو كان المراد جميع الشرايع من لدن ادم الى عهد نبينا صلى الله عليه وسلم لقاب اديا رضى
وانوار مرضيه والوجه بمعنى المرحى واما نصب على انه حال موكره من الشرايع وان لم يكن مشتقا
من ان ما دل على هياه صح ان يقع كالا سوا كان مشتقا او غير على ما هو المختار عند البعض واما في قوله
من شرط في الملك ان يكون مشتقا او في تاويله فيقول انه في تاويل المشتق لا مصوف بالرضا فكان
قال شرع الشرايع في حال كونه دينا رضى اي شعونا بالرضا وهذا الحد ضروري الى رضى في التكاثر
في اوله حرة الجوده في قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرانا عربيا هو نصب على الخطاب اي فصلت آياته
في حال كونه قرانا عربيا وكذا ذكر في سورة الزمر في قوله تعالى ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من
كل مثل لهم يذكرون قرانا عربيا وهو حال موكره في قولك تاني يد راحلا علما وانما عا فلا ترفع
قوله قرانا لا مع انه غير مشتق لكونه موضوعا بصفة كونه عربيا فكانه قبله موضوعا بالعربية فكذا
ينبغي ان لا يتناول موضوع بوجه رضى وقال الامام الاجل علا الدين عليه الله تعالى ضمن الشارع معنى
المعمل والتصيير فان نصب دينا على انه مفعول تاني اي جاعل الشرايع دينا رضى والورضو التاروضو

في ذكر الصلاة على الاله بعد النبي عليه السلام لان افراد الصلوة شرع للانبيا عليهم السلام بطريق
 اتصاله واما الصلاة لغيرهم فعلى سبيل تبعه وافراد اهل البيت بالصلوة مكره لانه يودي
 الى الاتهام بالوضوء من شأن المؤمن ان لا يقف بواقف التهم والاصحاب جميع صاحب كافر او فح
 والاصحاب الاصحاب وهي في اصل مصدر وروايت الخبر ومنه ان الله تعالى في حقه جعل
 يفعل لكن العرب تركت الفرة فيه كما في الريح والبرق ويجوز ان يكون مأخوذا من السباوه وهي الرمح
 من الارض ومعناه انه شرف على سائر الخلق فهو فعل بمعنى مفعول وهو الاوجه لان فعلا بمعنى مفعول
 غير وضع وبادر والموسلين يكون صاحب كتاب والتي من النبي عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب
 يوشع عليه السلام وعلى بن دريجه انه قال قلت يا رسول الله كما لا نبيا قال ما به الف
 وعشرون الف قلت لم الرسول من ذلك قال ثلثه وثلثه عشر حقا غيرا قلت من اولهم قال ادم
 واما اول العزم من الرسل فنبوخذ واورهم ومحمد عليهم الصلاة والسلام كما ذكر الشيخ الامام
 العلامة عبي الدين بن العربي في المحاصرات يرد الله سبحانه الخلق من العلوم وهو الاحتجاج والشرع والغير
 من الغير وهو النقطه جعلت الكتاب موضع الثبوت والاحتاجه وعن المازني لم تقل العرب
 لما الاكله موصوفا في الفائق واما ذكر الصلاة على الانبياء والمرسلين لما روي انه عليه السلام
 قال صلوا على انبيائي من المرسلين كما تصلون على فارهم دعوا كما بعثت وهذا اظهر راسه عليه السلام
 حرمه الانبياء والمرسلين عليهم السلام وفيه تراحمه عن الحسد والافراد بعلم الامه الانبياء وترك
 الاختلاف ليتوصلوا ولا يباغضوا واما ذكره عقب الصلاة على الاله الرسول عليهم السلام لانه
 لو ذكر الصلاة عليهم بعد الصلاة على الانبياء عليهم السلام لكانوا افرادهم باصله وانه مكره على ما
 فان قيل ان نبيا عليه السلام افضل من سائر الانبياء عليهم السلام فتدعيه على سائر الانبياء امر مستحق
 فاما التعظيم رضى عنهم فليسوا بمفضلين على الانبياء لان درجه الولي وان جلت لا تساوي درجه
 النبي فضلا عن الفضل عليه فكيف قدم ذكر الاصحاب على كوا انبياء والمرسلين قلنا ليس هذا من تفصيل
 الولي التي بل من قبل تبسم الصلاة عليه على سائر الانبياء ايضا وجب ان يكون امرا مسلما قال رحمه الله
 العلم نوعان في قوله في علم الاموال اقول قوله العلم نوعان متداوخر ومن شرط المتخير ان يكون احسن من
 الخبر واسوا بالعلم بان يكون احسن من الخبر فهو جاز بعد ما استقاه معنى لا يستقيم ان يقال الحيوان
 انسان ولكن يقال الانسان حيوان او حيوان ناطق ثم العلم ما لا يتألف من العلم والتفسير والمحدث
 وطم القدر والاصول وعلم الحويه وغير ذلك وقوله نوعان خاص لما ان العلم انواع الاصول وبيان
 ما لم يكتف به فصار تقدير الكلام العلم الذي يكتسبه نوعان كما قال مولانا حميد الدين الغزير رحمه الله
 او العلم الذي يكتسبه من الله نوعان او العلم الذي يسعدنا او يسلطنا في درجه الكمال ويناو دينا نوعان

او العلم النافع الرابع الناجع نوعان وما سواهما كما ليس يعلم بقوله العالم في البلد زيدا لانه يعتد به
 ويعقد عليه للمسوق في العلم في البلد زيدا وان كان فيه غيره او ما شاعرا قد يحرم في هذا السبل واذا كان
 فكان ابتداء سائر الخبر والنوعان الذين احدهما علم التوحيد اي توحيد عز وجل وافرادها الاواب
 وتفي التوحيد التوحيد على اسرار وليس يمكن اعتقاد توحيد وعلم الصفات اي وعلم ارباب صفاته
 تعالى وهو ان يعلم ان صفاته تعالى ارباعه بانه غير حادثه اذ العلم بان الله تعالى صفاته من العلم
 والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال واثار ذلك رحمه الله الى ان من المتيقن لامن العقلة كالمعتزله
 ولا من القايين بعدد صفات كالكرايمه والنوع الثاني علم القدر والسرايع والاحكام والما ذكر
 رحمه الله علم التوحيد والصفات هنا مع انه في بيان اصول الفقه لا في بيان اصول الدين لانه لما عصر
 العلم المذكور على نوعين وجب عليه بيان ذلك النوعين حتى ان الفاضل الجليلي وشمس الامير
 السرخسي رحمه الله لما ذكر في كتابها حصر النوعين لم يذكر علم التوحيد والصفات ثم المصنف
 رحمه الله انما حصر العلم على هذين النوعين لان العلم يسعدنا في الدنيا والاخره وهذا العلم وان كان
 اكتساب غيره من المناقب السنيه والفضائل العليه لخر قد انما يكون في توجه الوسائل الى هذا العلم
 لا الى وجه المقاصد واما قد مر بيان اصول الدين على بيان علم الفقه والشرايع والاحكام لانه اصل
 لجميع علوم الدين على ما عرفت فوجب تقديمه على غيره فطم الفقه باني بيانه لغة وشريعة وعقاي
 خفيف رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها واما هي نتجه الله في القلوب المتبحره بالنوع من
 المسح كالمجلس من المجلس والمراد بها هنا اثر رحمه الله وعلم الشرايع عبارة عن العلم بالشرايع
 فكانت الشرايع اعم من الفقه والاحكام وعلم الاحكام هو العلم بالحلال والحرام ودع ذلك اذا الحكم
 هو الاثر الثابت بالعلمه وانه احسن من الشرايع ولما كانت الاحكام هي المقصوده من الشرايع اذ
 الاغلا انما يتحقق بها اثرها بالكون بعد ان كانت داخله تحت الشرايع لشرفها وفضلها والاصل
 في النوع الاول هو علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة المتواترة فان قيل لا نسلم
 ان الاصل في التمسك بالكتاب لانه لو قال كذلك لكان اهل القتره مؤخذين بالتوحيد والعباده
 بخلافه بدليل قوله تعالى وتذكري شفاعته من النار فقد ذكره فان هذا تفسير في اهل
 الجاهليه كما انما اخبر به الايمان قبل نزول الكتاب الهم الى هذا اشار في التاويلات قلنا نعم
 هو كذلك لما ذكره المصنف رحمه الله في حق اهل التوحيد انما يبايد دليل ما ذكره في الظاهر من اهل الاثر
 والملازم لان بعضهم يربب الاموال والبدع وما اتمى مدعهم الى القول بالاشراك مع انهم
 يزعمون انفسهم عنه كقول المعتزله ان افعال العباد مخلوقة لهم فكانوا ياتين بالاشراك في حق الله تعالى
 فقاتل المصنف رحمه الله في مثل هذا ان الاصل في نفي الاشراك واثبات التوحيد التمسك

بعض

بالكتاب والسنة في الكتاب دليل على ان افعال العباد ليست مخلوقة ام كونه تعالى قائل كل شيء و افعال
 العباد على كونه تعالى قائل له و قد دللنا في الصفات و اما قوله تعالى و كتب على نفسه من النار ففي حق اهل
 الكفر من اهل الجاهلية صريحا و لا يمكن لهم الكتاب فكان عليهم ان يسلطوا في التوحيد و يحلوا به و قد
 اوضح الدلائل عليه على ما قال القائلين في كل شيء انه تدل على انه واحد فلما لم يتسلطوا في التوحيد
 و بقوا على الاشتراك كانوا موافقين بذلك و لان كل واحد من اهل الحق و الباطل يدعي ان الذي قاله هو
 موجب العقل لا موجب الهوى فلا بد من حكم يحكم بالذي قاله هو الصواب و انه موجب العقل لا موجب
 الهوى و الذي قاله الاخر هو موجب الهوى و هو باطل و ذلك لانهم هو الكتاب و السنة فلما لم يحكم
 بالكتاب فلما لم يحكم بالكتاب و السنة صار الاصل الكتاب و ما يتبعه فيه لان العبرة للتمسك بذلك
 اصلا في الاصل في العقل لا في الجدل في الكتاب و السنة و قال الامام علا الدين محمد العزولي رحمه الله
 قوله و الاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب و السنة عذرا في المباحة مع التسليم مع اهل
 اهل القبلة الذين انزوا رساله النبي عليه السلام و تحقيقه القرآن و التمسك بخلق الاسلام الا انهم
 بسبب احوالهم خرجوا عن كون الاسلام و بذوا التوحيد و راجعهم و انكروا الصفات
 انهم يخرجونهم ما ذهبوا اليه عن الحق و محض التوحيد فاما في المباحة مع من انكر الرساله و القرآن
 مثل الجور و الوثنية و الفلاسفة فلا يتبع الفسك بالكتاب و السنة لان الحكم حقيقة بما قيل
 اذا لم يعقل الجور فقله و بما فيه الهوى و البدعة يرفع الحائنه و جوبه بدعة الهوى و يسلط النفس
 التي ما يستدل اليه الطبع من غير دليل شرعي في شرعيته و البدعة هي الامور المحدث التي لم يكن من فعل
 النبي و التابعين و لا ما اقتضاه الدليل الشرعي لم الهوى ما يكون من نفسه و البدعة ما يكون منه و
 غير ذلك اذ كان بجانب الحق و البدعة لم يزل الكتاب و السنة على ما يوافق هو نفسه و لا يوافق ما يوافق
 ما بدعه عنهم فافانك الروافضه المواد من الحلو و المسير و الانصاب و يوكروا و عمر و عثمان و المراد من الظالم
 في قوله تعالى و يوم بعض الظالمين على يد يابوكروا من قوله تعالى لم اتخذ فلانا خليلا عر و ذلك الاصل هو
 اذ هو طريق السنه و هو عقيدة الرسول عليه السلام و لزوم طريق الجماعة و هي عقيدة الصحابة رضي
 الله عنهم و معين و ما ذكرنا من الطريقين الذي كان عليه الصحابة و التابعون رضي الله عنهم اجمعين و معنى
 عليه الصلوة و هم اهل السنه و هم تابعون و هو الذي ادرك المصنف رحمه الله سبحانه في استاده فالايمان
 اهدى الطواغيت و الايمان شمل الايمان للوحي و حده و كان سابقا من الطريقين سلفه و سلف الطريق في الفقه
 الماده المتقدم و جمع سلاف و سلاف و معنى رحمه الله بذلك احيائه و ما يوسف و عذرا و عده اهلهم رضي
 الله عنهم و المراد بامه اهلهم اهلهم اذ بعضهم مومسوم بالهوى و البدعة كمشرك و ريش و يقال سلبت
 بالقول كذا اي ادرته و عوت الشئ اي اخرجته و اظهرته و قد وصف ابو حنيفة رحمه الله في التوحيد

و الصفات كتاب الفقه الاكبر و هو مختصر في اصول الدين و اما وصف الفقه الاكبر ما ان شرف
 العلم شرف المعلوم و لما كان المعلوم من اصول الدين و الله تعالى و صفاته لا يكون اكبر من ذلك العلم فلهذا سمي
 ان يسمى بالفقه الاكبر و التصنيف في الفقه جعل الشئ اضافيا و تمييز بعضها من بعض و ذكر ابو حنيفة رحمه
 الله في الفقه الاكبر اثبات صفاته تعالى فقال لا يزال ولا يزال بصفاته و اسمايه لم يحدث له صفه و لا اسم
 لا يزال علما بعلومه و العلم صفه في الارز قادر لا يدرته و الفقه و صفه في الاول فالفاعل هو الله سبحانه
 و تعالى و فعله صفه في الارز و المفعول مخلوق و فعل الله تعالى غير مخلوق و صفاته ازلية غير مخلوقة
 و لا محدثه فمن قال ان مخلوقه او محدثه او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى و في ذلك اشارة
 انه من المتيقن و هم اهل السنه و الجماعة لان المعطلة و هم المعتزلة كما توهم بعض اهل الجاهل الحساد ذلك
 في حقهم سبحانه هذا بيان عظيم و كذا ذكر رحمه الله في الفقه الاكبر اثبات تقدير الخير و الشره
 تعالى و ان الخير و الشره بمشيئته و ارادته و فيه رد لذهب المعتزلة فانهم يقولون السليين
 بارادة الله تعالى و قد حكى ابن خلدون المتكلم الحقير و مشركه عليه تعالى من المعتزلة انظار ابن خلدون
 و هو من اهل السنه و قال لا يجوز سكتان من تنوع عن الفقه و قال ابن خلدون سكتان من لا يتوري في
 ملكه خلاف ما يشاء و كذا ثبت رحمه الله في الفقه الاكبر لا استطاعه مع الفعل اي القدره المقارنه
 للفعل لا السابقة عليه و اثبت فيه ان افعال العباد كلها مخلوقة خلقه تعالى اياها و قد ورد القول الاصل
 اي القول بان رايه الاصل على الله تعالى و اوجه مردود و في هذا طهره رد لذهب اهل الاعتزال
 فانهم هم القائلون بذلك و قال الامام مولانا علا الدين محمد العزولي رحمه الله و اما سلفه الاستطاعة
 و الاصل فواحدتها في النسخه التي كانت عندي من الفقه الاكبر و ليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد
 ذكر ما فيه فانه لم يعلف ذلك على ما تقدم حيث لم يزل و اثبات الاستطاعة و لم يقل فيه ايضا و اثبت
 فيه الاستطاعة و رد في القول الاصل بل استأنف الكلام و قال و اثبت الاستطاعة و رد
 القول بالاصل مطلقا و قلنا انتهت في موضع اخر اقول الظاهر ما ذكرنا لدلالة الساقطه لانه
 في بيان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر من ذلك النوع و صنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب
 العالم و المتعلم و كتاب الرساله و كتاب بعثه ابو حنيفة رحمه الله الى عثمان بن عيسى رحمه الله و هو من اهل
 و قال في الكتاب المذكورين لا يكثر احد بدني أي اذ لم يقصد بذلك خلاف امر الله تعالى بل فعله
 ذلك لغيره فهو اعصم حمله اليه و يكون غير مستحق به و خاف و رجو و في ذلك اشارة الي رد
 مذهب الجوارح فان عندهم من انكسب كبريه او صفوه يصير بذلك كافرا و كذا قال رحمه الله في
 الكاينين لا يخرج به من الايمان اي لا يخرج احد بدني من الايمان و فيه رد لمذهب المعتزلة فانهم قالوا
 من انكسب كبريه يخرج من الايمان و لا يد على الكفر و اثبات من غير ثبوت و قال ايضا في ذلك

ويتروك له أي يقع أن يقال لصاحب الخبر رحمه الله وإن مات عليه من غير توبه أو يقال بوجه الله صاحب
 الكبير أن مات عليه ولم يتوب والمعا بالمعروف له الفصل من الدنيا عليه باللعنة ودخله الله تعالى الجنة ولا عذر
 النار ما بعد الدعوى لشدة انتقامه على من لم يتوب عليه وسلم أو بوجه تعالى وما بعد العقوبة بعد توبه وفيه
 باعتبار مذهب المعتزلة أنهم لا يقولون بذلك وكان أبو حنيفة رحمه الله ما إلى معتد في العلم في العلوم
 الأساليب على الحقيقة صادقا في أحد قد قيل بحقيقة في علم الأصول أي أصول الدين أن الكلام فيه
 يقال للمرجح الشجاع وللغير المولد أنه قد حدث في صلاتك ولكه وحاشا للمرجح وتحتل أن يكون هذا ردًا
 لا اعتراض معترض عسى أن يقول أن أبا حنيفة إنما قال في مصنفه ما ذكره في إثبات الصفات وغيره من
 غير علم به لأنه كان مستعلا بجمع المسائل الحقيقية لا بأصول الدين فزد هذا الاعتراض بقوله وكان الما
 صادقًا في علم الأصول لأنما يشهد المعترض من جهله أهل البدع ثم إن العوض من ذكر هذه الكلمات في أول
 الكتاب إبطال دعوى من ذهب من المعتزلة أن أبا حنيفة رحمه الله كان يفي بمعتقدهم استدلالا بألفاظه أنه قال
 كل مجتهد مصيب ودعوى من زعم فيه من الشافعية والحباب الطوائف أنه كان من أعلام الزواي وأنه كان
 يذهب إلى رأي أبي السهم فبدلوا بإبطال دعوى المعتزلة فقالوا وكذا صنف ذلك كتاب الله الأكبر إلى آخره
 وقال رحمه الله وقد سمع عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال تأملت أبا حنيفة رحمه الله في سبيل خلق القرآن
 ستة أشهر إلى قوله وهذا فصل يحول بعداده أقول قد سمع عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال تأملت أبا
 حنيفة أبي محمد معه بنظر العقل في سبيل خلق القرآن ستة أشهر فالتفت رأيي ورأيه على أن يقال
 خلق القرآن هو كافر والمعنى في ذلك أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى تعالى في ذلك من ذلك تعالى
 تتصفاه بغير ما كان عليه والتغير من علامات الخلق فمن لم يقل بألفيته فقد اعتقد حدوث الله عز
 وجل تعالى الله عن ذلك فإنه لا يكون في القرآن الشرائع من الصلوة والزكاة وغيرها لأنه لو كان مخلوقًا
 لم يكن معده تعالى لأن صفاته تعالى تدرية إليه على ما عرفت وحيد لم يكن الله أمرا ولا مفعولا عليه
 أنما يقال أن القرآن في القول بأشراج الشرائع فهو وهو كمن صرح بقوله بأنه من ذلك ثم المراءاة
 من القرآن هو الصفه القابيه بذات الله تعالى وأما الذي هو مكتوب في بعضه ومحموط في بعضه
 ومعلوم بالاستشهاد بالاطلاق مبنيا على المعتزلة أنه مخلوق ويؤيد ذلك ما ذكر في التمهيد وتسمي السائر
 كلام الله تعالى على ما عرفت من أنه على كونه لا إلى الظاهر بداهة وهو المعنى بقولنا القرآن كلام الله
 تعالى غير مخلوق ثم أقول القرآن مقفول واستعا عطف في صدورنا مكتوب في بعضه جاف غير مخلوق
 فليح وأفسد ما ينادي هذا كما يقال الله تعالى ما ذكره بالاستشهاد بعبود في عمار بل غير جاف فيه وقد سمع
 هذا القول أي القول بأن من قاله خلق القرآن فهو كافر عن محمد بن الحسن أيضا رحمه الله قال سؤالا أسأله
 العلل من حيث لا يدري رحمه الله المأصول لهذا القول بطريق الاحتكام وأما المشهود منهم

١٠٠

فهو انعم قالوا لا تكبروا اهل قلمكم قال المصنف رحمه الله وقد دلت المسائل المنقولة عن اصحابنا
 ان المصنف رحمه الله عن اصحابنا في الميسر وغير الميسر على أنهم يقولون ان شي من مذهب الاعتزال والى ما هو
 الا هو اني باقيا ما عود من السور وما ابقه من اللقب ثم ان اهل الا هو اني باقيا ما عود من اللقب ثم ان اهل الا هو اني باقيا ما عود من اللقب
 القدرية والبرية والرافضة والراجية والشبهة والرجية ثم عرفت كل فقرة على اثني عشر فقرة
 قصار الكل اثني وسبعين فقرة وانما خص في الاعتزال عنهم بالذكر اولاً لأنه في جميع الاصول انهم كان
 المعتزلة هم الذين ادعوا أنهم كانوا على يد غيرهم لا غيرهم من اهل الا هو ومن تلك المسائل قوله صلوا على
 في ليلة من ليله فلي كل واحد منهم الى جهة بالتي في علم منهم حال امه بانه اخطأ فحدث صلاته لان
 الامام عند محملي فلو كان كل مجتهد مصيباً كما قالت المعتزلة لما ثبتت صلاته كما اذا صلى في جوف الكعبة
 فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لا رخصة كل مجتهد بحسنه فخرها اذا اجتهدا كل مجتهد في حق نفسه
 لا في حق غيره حتى لم يجر العمل باجتهاده لعين عن المجتهدين كل الميتة فانه ثابت في حق المصطرودون
 غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جبه فيها حق في جميع الناس قلنا اذا كان اجتهدا كل مجتهد
 حقاً في السبب اليه لا بد من ان يعتقد الغير حقيقة تلك السبب محل الميتة لما ثبت في حق المعطر لا بد من ان
 يعتقد غير المعطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في غير المعطر وها هنا اعتدوا على ما طلقا
 فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فسادها كما لم يوجب اذا اقتدى بالمتبهم
 صحت صلواته عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله وان كان حوازا لاداء بالتمسك بآثار في حق الامام
 دد ان مقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا وسها ما ذكر في كتاب الايمان دليل قال غيره انه انك
 غدا ان استطعت فامر في كذا ان يقع على سلامة الآلات والأسباب فان قال عتيت بالاستطاعة
 العذر المقارنه للمعطل فصدق ديانة فاعلم بهذا انهم قالوا بوجود العذر المقارنه للفعل وان ذلك
 يؤيد مذهب المعتزلة فانهم غير قائلين بالعذر المقارنه ومنها اذا قال الرجل والله لا أفين هذا ففعلها
 ولا من احسا ان يثبت العتد لكونه متصوره بطريق الكرامة ولخت عقبة وفيه رد لمذهب اهل
 الاعتزال فانهم ينكرون كرامات الاوليا ومنها ان القاضي اذا قضى بشيء من المساق نفذ قضاءه ناجي
 ان المؤمن وان ارتكب كبيراً يبيح مونا لكونه كامل الايمان وفيه رد لمذهب المعتزلة فان من ركب الكبير
 عند من يخرج من الايمان لكونه لا لافعال عدم من الايمان ومنها ان أبا حنيفة ومحمد رحمهما الله قالوا اذا خطب
 بوجه الله لا يكون عينا كذا في الميسر وفيه رد لمذهب المشبهة ومنها ان المؤمن اذا اجتنب الكبائر نجت
 حسنة اغلب من سيئاته قبلت شهادته وان التبع فيه صغير وهو الصحيح في جد العداله ادلايه من
 التوفي عن الكبائر كلها وبعد ذلك العتبر هو الغالب لان في اعتبار اجتنب الكل سداً باب الشهادة

مشهور

قوم صلو

✓

وهو مفرح بالقرآن وفيه رد لقول المخارج فان مقدمهم بصير كافر بالكتاب الصعيده فقال المبره ان
والله اولى من الله وهو صلي الله عليه وسلم وقال ابو مقارنه المعصيه من طمعه الله وقال الاخفش المقارنه
من الدنوب كذا في الصحاح ومنها انهم قالوا انهم من ترك معصيه فقامه الكافر لا يكون امانه الناس
مع الكفر ايميه وفيه رد للمدعي المخارج فانهم قالوا انهم من ترك معصيه فقامه الكافر وفيه رد للمدعي
او انفسه ايضا لانهم شرطوا الامام المعصوم ايمه الامامه وفيه ذكر في الجامع الصغير عن محمد بن يعقوب عن
ابي حنبله رضي الله عنهم في ميراث رجل ثمن بن ثمانية قال لا اخذ من العدم كتيلا ولا من الوارث وهذا
في احكامه بعض النقص وهو ظم اي ميل عن مو السبل بعد بطون ابا حنبله رحمه الله كان بعض
ان المحدث خطي ويصعب لان اصل في القاضي ان يكون كذا ما روي عنه انه قال كل من عصى الله
اراد به في حق الله ان يكون له العلم ما ادى اليه اجتهاده وروى عنه انه قال خطا عند الله تعالى او اراد
ان كل من عصى الله في حق الله ان يكون له العلم ما ادى اليه اجتهاده وروى عنه انه قال خطا عند الله تعالى او اراد
والعاده الثاني لا يجوز بالاحكام لانها توجب صفة العود في دانه تعالى وذلك لا يجوز للكله وفيه
العباده الاولى لا يجوز لانها توهم ان عزمه شريك بالعرش وهو يوم الحدوث في صفات الله تعالى والله تعالى
يجمع صفاته قدوم وعندي يوسف رحمه الله لا يترك له اخذ الفقيه او ان الله تعالى رحمه الله وفيه رد للمدعي
الكراميه فانهم زعموا ان الله تعالى يتكبر على العرش والله باطل لانه ان كان مقدرا بمقداره او اصغر من
يؤمن ان الله تعالى شاعها والتشافي من امارات الحدوث وان كان انكر منه فالقدر الذي يورث العدم
يؤمن مقدرا بل يورثه القوي والسبح على ذلك على الباري تعالى بحال ومنها انهم قالوا اذا ارتك
العبد ذنبا وجب له فاجر في فضل له التطهير من غير توبة وان لم يجد توبة فليست له كذا في الشارح
في سورة المسود وفيه رد للمدعي المرجح فانهم زعموا لا يفرض ذنب مع الايمان كما لا ينفع خاله مع
انكر ومسا انهم بسوا كبره على الاعمال الانتحارية من العباد كما في الحدوث والنقصان والعصيان
وعلم بعد انهم لم يكونوا من المجردين ومنها انهم قالوا بفرضه على الوجهين وفيه رد للمدعي الروافضيه ومنها
انهم قالوا غيبه ربه الله تعالى من جهه السائل التي قالوا لها وساعتها ايضا بافتقار وذكر الامام علي بن ابي طالب
رحمه الله قوله انهم قالوا بفسر العمره على كلام مسانف لا يفتقها عطا على العلم لم يعملوا لانه لا يوجد
في المسائل ما دل على حقيقه ربه الله تعالى لكنه ذكر في الفقه الاكبر انه تعالى بري في الاخيره براه الحسنيين
وهم في الفقه باعبر من تشبيهه ولا يجوز بينه وبين خلقه سناقه وقالوا بحقيقه عذاب
الغير لم يشاهه تعالى وهم الكاذبون وبعض السبلين سكا بقوله تعالى النار يوصى فيها عذابا واعيا
وتحذرك وقالوا بحقيقه الجنة والنار استدلالا بسكنى ادم وحوي عليهم السلام في الجنة وقوله تعالى

في حق الله تعالى
ان يكون له العلم ما ادى اليه
اجتهاده وروى عنه انه قال
خطا عند الله تعالى او اراد
ان كل من عصى الله في حق الله
ان يكون له العلم ما ادى اليه
اجتهاده وروى عنه انه قال
خطا عند الله تعالى او اراد

وجه عرشها السموات والارض اعطت للمؤمنين وقوله تعالى واتوا افاريج اعدت للكافرين
وفي ذلك رد لمذهب الاعتزال فانهم انكروا عذاب القبر وانكروا ان الله والنار مخلوقان اليوم وقوله
حتى قالوا وحنيفه رحمه الله وتعلق بقوله والي سائر الامور وجميع من صنوان موراس الحريه من خواسان
وقيل من زعم ومن يدينه الجنة والنار تقيان وان الامان هو العرفه فقط دون الاقرار والله لا
فعل لاحد في الحقيقة الا الله وان العباد فيها ينسب اليهم من الافعال كالسفر نحوها الزعم والاسان يجوز
في افعاله لا قدرته له ولا اراده ولا اختياره في القرب وتبصر الادله وانما قال اوحيد رحمه الله
له ان يخرج عن كافي لانه خلا في موافقه وكما يري في قوله تعالى في سبيل الله على ما قيل على عبيده
قال يخرج من خواسان حلالا احدهما شبهه حتى شله وهو مقاتل بن سليمان والآخر في جني عطلة وقو
جميع من صنوان كذا في الكشاف والآخره ثابت الاخر الذي هو حيد الاول وفيه الدار يرى
الصفات الغالبه عليها للاسمه وكذلك الدنيا ومنها انهم تقيبه سائر استحكام الاخيره على الذي يخلق
به الخبايا والسند وكذلك كراه الكتب يوم اقامه بقوله تعالى يخرج له يوم القيامة كذا في الفقه
منشور وانما كابر الاله وكما عطا كتب الوصف بايمانهم وكب الكراميات لهم والاطهر يوم لقوله تعالى
فاما من كان منكم منصف فصور كما سب حاسبها بسبيلها وتقلب الى الله مسرورا وامان في حقها يجوز
طهره في حق بدعيها وبسبيلها وقوله تعالى وامان في كتابه فيقول بالحق ما دون كتابه
الايه وكما يري ان لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الايه والظاهر ان لقوله تعالى والفراس جسر مدد على
وجه حتمه وعلى من حتم شفاعته لاهل الكيا من امتي وهذا فصل اي النوع الاول وهو علم التوحيد
والصفات فاصل يطول تعدادها اي عده فتقتصر على موافقه ربه الله كذا في حقها في هذا
الحال فان فيه اشارة الى جميع سائر اصول الدين والي ان صاحب رحمه الله قالوا بما عاينوا في حق من
مد انب اهل الاعتزال والامور وسمى النوع الاول فضلا لانه يفصل عنهم عن نفسه ويذكر عنهما قال
رحمه الله وانما النوع الثاني فاعلم الزعم وهو الفقه في قوله تعالى فاذا نمت هذه الارجح كذا في حقها في قوله
فانزع رحمه الله من بيان النوع الاول من اهل الحق شروع في بيان النوع الثاني منها وهو علم الفروع والله الفقه
واما علم علم الفروع لا يتأيد على علم اصول الدين والصفات تؤيد اذله الفقه الطهري على غير الباري
تعالى وعلى صدق المبلغ وصدقته في دلاله الحجرة وكذلك ان الذنوب حلالا تتوقف على معرفه ذات الله تعالى
وصفاته لكون الكتاب كلامه وعلى صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام وهذا متوقف على العلم الدال على
صدق مدعي الرسالة وكل ذلك ما يعرف في اصول الدين ولذلك قيل اصول الاحكام فرع لاصول الكلام
والفروع ما يتبع في فهم فرائضه في الفقه هو انهم يقولون العرب فقوتهم في دينهم ومنه قوله تعالى حكاه من
قوم تشعب عليه السلام ما نفع كتبها تقول اهل العلم ولا يملكه تعالى ولكن لا يمتثلون بسبحهم اي لا

٨

قالوا

على الصلح

من سائر النسخ

لذلك

تأنيث الاضمة من افعال المكان بقصو اقصوا واعيد وقلب الواو في العلم باي تأنيث العو به
والمتصنع شاذ في التصوي وذلك ان كل اسم في معنى الضم وهو واوي يقلب واوه يا تأنيثا كليا ولا يقلب في
الضمة كما في الغزوي تأنيث الاعوا فوا قبل الاسم والضمه وتخصيص الاسم بالقلب جلا للاختلاف بين هذا
من حق التصوي في بيان الفعيا في جمع العباب كما جازي بعضها لان اسم نكارة روده بالواو شاذ وفي
وروده بالواو وبيته وهو ان التصوي قد يستعمل في الموصوف عموما كقوله الغاية القصوى فكان معنى
الضمة فيها باقيا لذلك جاز بالواو والواو ينسب الى الواو بزيادة الف والواو النكارة وهو شاذ
القتل بدنه وطلعت والقياس فيه فتح الواو وانكسرها وجهان في تغيرات النسب وقبل هو العلم
الضمه وكيل هو العلم وكيل هو العلم العامل العلم وكيل هو الذي يعلم لمعلم العلم
عز قيل كره وقال ابن الاعراب والمبرد الواو في من الراب الذي هو بمعنى المرس وقال الموهبي كذا
الهاء العارفة بالله تعالى وتظهر في زيادة لان والواو الرقابي والعلما في الواو في اذا ضمن للضم
الرقم بطول الحجة فوط في الوجه والضمه تستعمل المول والقول والضمه وكسر الفاء بمعنى
الاقتدار كما هو معنى الانباء قد يضم الفاء ولا ينسبها لا اقتدار قال الله تعالى لنفوس التي في رسول
الله اسوء حسنة اي كان فيه مدح حسن رضي بان يوسى وبمع انشور قوله وملازمة القدر
نهم بلا يؤمن طريق الصحابة والتابعين رضي الله عنهم جميعا في اخذ الاحكام من الكتاب واكمل الحادي
ثم من الاجماع ثم من اقوال الصحابة ثم يستعملون الواو على غير ما يوجب الرفع على الاصول ولا يحول فيه
التصور عن سركها ولا يعرفون على سركها ايضا وقوله هم اصحاب الحديث اي واصحابها ايضا بل ثبت
والمعاني اي والعلماني الفقهاء قد سلم لهم العلم بالاجالا وتفصيلا انما علم لانهم سوا اصحابها
اصحاب الراي اي اصحاب الفقه اذا الراي اسم للفقه الذي سبق ذكره اعلمه وسبعة يقال رايي الفقه
رايا بداهة دي وراي روية نعم ديد وراي رويانوب ديد وامامنا ما راوي ان الشافعي
الله قال الناس كلهم عال اي حشقة في الفقه وقال المزني سمعت الشافعي يقول الناس عال على
اي حشقة في القياس والاشكال وقيل لما لم رحمه الله علم اياتها حشقة قال نعم بان
رجلا لو كلف في هذه السابعة ان يجعلها دحبا لفاضحة وروى ان كان يظهر في كتب اي حشقة
رحمه الله ويتفق ذكر الامام شمس لاية المرحسي رحمه الله في المصوب ان سماع من اصحاب
الشافعي بلغه ان رجلا يقع في اي حشقة فدعا وقال باخرة تقع في حق رجل سلمه الناس
ملازمة ارباع العلم وهو لا يعلم اربع وقال وكلف ذلك قال الفقه سواد وجواب وهو ان
نقد ورضي لاسلام سلمه وصف العلم ثم احب عن الكل ونحوه لا يقولون ان احاطوا بالكل
انما احاطوا ما وافقوا فيه مقابل ما خالفوا فيه سلمه الله اربع العلم يعني بتمه وجميع

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

على السلام من قلة تقاطعه ومن استفاد عليه التقاطع فعمل ان العمل بالحدوث لا يحسن به ومن معرفة
 القدر ولا العمل بالوأي به ومن معرفة الحديث فان قيل فظاهر قوله لا يستقيم للحديث الا بالوأي ولا يستقيم
 الوأي بالحدوث يقتضي ان الحدوث باطل فظاهر عطفه اذ وجه العمل بالوأي يتوقف على المعرفة
 بالحديث ووجه العمل بالحديث يتوقف على المعرفة بالوأي لا على العبرة بالعمل بالوأي فلا بد وروى
 فيه نفي استقامته كل واحد منها به ومن استقامة الاخر لا وجودها واستقامة الشيء عبارة
 عن العمل به في وجه الصواب والعمل بكل واحد منها مقابل للعلم بالآخر مدان اصل وجوده في وجه
 منها غير معتقد الاخر لم يستند لا يثبتان في وجود استقامتهما فان معناه لا يستقيم العمل
 بالحديث الا بالعمل بالوأي في وجه الصواب ولا يستقيم العمل بالوأي في وجه الصواب الا
 بالعمل بالحديث ولا منافاة في هذه الامور ان يكون العمل بالحديث موجودا واستقامته العمل
 بالحديث له ان يكون موجودا ونقول المراد من كلام محمد رحمه الله احتمالا على حق المعنى فان القرية
 هناك لا تعليل وان ذلك ولا الله به وان القرية فكان المراد احكاما على حق المعنى فكذا
 ما هنا المراد في حق اجتهاد المجتهد اجماع استقامة الحديث والوأي لا يكون وجوده في احد
 منهما موافقا لوجود الاخر وقال الامام مولانا علاء الدين زبيدة العزيم رحمه الله لا دورا هناك لان
 الدوران يعمل كل واحد منهما في وجوده معتقدا الى الاخر كما لا يخل ولا يوجد للقرية والعبرة ولا يوجد
 العبرة بالآخر وليس الامر كذلك لان الوأي ليس معتقدا في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الوأي
 ونذكر ان تقاطعها في الاخرى امر اخر وهو ان الحكم الشرعي في الحادثه فعله ذات وصفين
 يقتضي كل وصف الى الاخرى اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء فصار معنى الكلام لا يستقيم
 الحديث الا بالوأي لان الحكم الشرعي والوأي لا بالحديث لان ثبات الحكم ايضا وليس فيه دور
 كما ترى وعن بعض المتأخرين ان كان يقول وان كان كل واحد منهما محتاجا الى الاخر لكن التقابل الوأي اكثر
 ضرورة لان التقابل الحديث الاخرى بالاضلال الذي ضلوا بسببه الاقفا بالوأي من اهل الاصول
 اقرب من الذين اتقوا بظاهر الحديث وتظهر ما ذكرناه من اختلاف الله ما قبل في قوله تعالى اما تدعوا له
 الاسماء المسبوبة انما تصوب بتدعوا وتدعوا عزم بالافكار هذا على ما فيه حال كونه معمول ولا على عليه
 تقتضي التقدم والعلوية تقتضي التاخر والشيء بالنسبة اليه لا يكون شقدا عليه ومتاخر عنه في حاله واحدة
 ولكن عملها في غير عمل ذلك في هذا اذ اعلم احدهما باعتبار الشريعة وعمل الاخر باعتبار المععولة
 والمنعولة غير الشريعة فلا يتأخر في القوي والفتاوى جواب للمادة من المعنى وهو انساب القوي
 لان المعنى يتوهم السالفي في بيان حكم المسئلة وجواب قوله وسلا كنهه اي بلا عمد رحمه الله متصفا به

لا يجوز ان يكون العمل بالحدوث باطلا

والاستدلال طلب الراحة ويقال استراح فلان يريد عن عرواي استعماله ويد اعروض
 عن عرواي فقله ومن استراح بطاهر الحديث عن تحت المعاني اي استعماله واقتصر عليه واعرض
 عن تحت معانيه وقيل استراح معناه اكتفى وطلب راحة نفسه عن شغل طلب المعاني بظاهر الحديث
 ويقال بكل عن العدو وعن البهيم بكل الغنى اي جنة كل من الهوى اذا تفرغ وقفت عن الغالب
 والمبالى لجان الضعيف وقوله وكل من رغب في الفروع اي استغنى عنه وتاخر واصعب او احرى من
 على التاخر يقال النسب الى ابيه اي اعز به والتمني والكتاب ما خذ من الكتب وهو الجمع اذ في جمع الكتب
 والكتابات اذ من الكتاب او من الكتب وهي المصنف يقول كتب فلا في الكتاب اي عاها محبته وتحت المبالى
 اي جمعتها والبيان ما بين في الشيء من الدلالة وغيرها وشيئا من شيئا بانما انضج فوهمين والنص
 في اللغة منتهى الشيء وفي عرف اهل الاصول هو الدليل من الكتاب والسنة اذ انتمى الادلة اليها
 والباقي قوله تعالى معانيها ومعناها يعني على ما قيل حقيقة تليق بها ومعانيها وتليق بها
 كقولك دخلت عليه بكتاب السفر اي بلباسها ولا يجوز ان يكون الباطن مع كل ابا حوف ومع
 اسم لا زوايا الصفة وانما اراد انه لمصاحبة كذا ذكره جازاه العلامة وقوله بمعانيها اي بدين
 بين الغامض والظاهر وغيرها الى انفسا القائلين بموعدها اي بان يعرف تبع النص هذا الى اوصاف
 الموعود هذا النص وهذا الوصف الموعود موجود في ذلك الفرع يجب ان يكتب بطلان في
 الفرع كما يقول في قوله تعالى واما احدهم من الغايب ان المعنى الوتر الذي هو مناط الحكم
 في هذا المختصر خروج القاسم من دين الانسان لان استفاض الظاهر يستفاد من هذا الفرع بطلان
 ان كان متعلقا بالمخرج المختص وهو البول والغايب لا تتفاضل الظاهرة بزوج الدم منه ولا جاز
 ان يتبعها بها جازا بالمخرج المختص وهو البول والغايب لا تتفاضل الظاهرة بزوج الدم منه ولا جاز
 الثاني للظاهرة ولا جاز ان يتبعها بها جازا لا تتفاضل ظاهرا من ملحق تحت سوتة وخروج العذرة منه
 عند الخصم ايضا لعدم القارة بين المخرج المختص والمخرج المختص يعلم بعد ان تتفاضل الظاهرة
 فيما اذا خرج البول والغايب من السيلين لوجود خروج القاسم من دين الانسان وفي هذا لا
 تفاوت ما اذا خرج الدم من السيلين بسبب القصد والحاجة او غيرهما وما اذا خرج الدم من
 السيلين بقتل النفس الظاهرة في القصد والحاجة فانما تتفاضل فيما اذا خرجت من السيلين الاعراض
 المحلولة الكلام اذا قصرته وكلام مؤجود وجز وجز واجتصاص الكلام بآثاره بعد وقت صفة
 المصنف سقى الله واه في اصول الفقه كتابا لا من هذا الكتاب ويكتفي به فعدان هذا التعصيف
 يكون او جرح منه والتعالي لا ارتفاع نقول منه اذا امرت تعال بارجل نفع الام والموه تعالى ولا
 يجوز ان يقول منه تعاليت والى اي شيء تعال في التعالج والعنى عبارة عن الشيء الذي عنه العاني وقيل
 وذلك بالبادء هو الاموال والهي وبالعرض هو الشيء الخارجي فاذا قيل اراد اهل البيت اللغة ههنا
 فالمراد انه قصد ذكر ذلك اللغة ذلك الاموال المقصور قال الامام غفر الله له والوأي رحمه الله وقيل

والاجماع دليل قطعية والقياس دليل ظني ولا يثبت ادخال الظني في سلب القطعيات لعدم الحاجة
 فان قياس العلم المخصوص بالية الموله وهو الواحد والاجماع الذي نقلنا بطريق الاحاد ليس
 قطعية فلما اصر في الكتاب والسنة والاجماع القطع وعدم القطع بالارض فلا يثبت الاصل والقياس
 اصله العلم والقطع بالارض كما اذا كانت العلة مخصصة فانه يوجب للملك قطعا فان قيل في حق
 اصول الشريعة اربعة نظائر لا يلائم الاجماع من مستند وادع وهو الكتاب والسنة والقياس يكون
 الاصول في الحقيقة ثلاثة قلنا لا مسلم ذلك مطلقا لانه قيل يجوز ان يعقد الاجماع بدون الداعي ان
 يخلق الله تعالى في المحققين علما ضروريا يوجبهم لاعتبار العوالم واذا كان كذلك فلا يرد ما قيل
 ولين سلطان الاجماع لا ينعقد بدون الداعي فنقول ان العلم الحاصل بالاجماع مغاير للعلم الحاصل بالداعي
 لان خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم القطعي والعلم الحاصل بالاجماع يوجب القطع اذا وجد شرطه
 وبغوات الدول متفاوتة لا دليل وادان كذلك فيكون الاجماع اصلا من اصول الشريعة فتكون اصلها
 اربعة واخرى بقوله بالمعنى اي المعنى الموقوف على قياس الشريعة كما قال الشافعي رحمه الله في التكملة انه يشترط
 وصف المذكورة في الشريعة في شهادته الشبهة البديلية فانه لقيامه مقام شهادة الرجال لاكونا
 ليس من باب الاصول اذ ائتمره في الاصل فكذلك في النوع واخر بقوله المستنبط من هذه الاصول
 عن القياس العقل والشريعة الذي هو بعد بيانته هو القياس الشرعي فاخر به عنه والقياس
 العقلي كما يقول العالم مشهور وكما متغيرا قد قاله عالم حادثه والاستنباط في اللغة هو الاستخراج فذلك
 في التمام وقيل هو استخراج القياس من غير ان يثبت القياس العيني اذ يخرج وقيل هو استنباط من الشريعة
 وهو الرتبة التي اعرفها لظهوره عظم الرتبة البر وفي الشريعة هو استخراج الوصف الموقوف للصحيح
 وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى اللغة والمستمع في استخراج المعنى
 المخصوص الذي ما عقلت اتمار العلم وان لم تحت در طهرهم قال لولا المشقة لساد الناس كلهم والى
 من الما والذين بالناس فان الاول سبب جميع الاشياء والثاني سبب جميع الازواج والاني
 العلم حجة البرهان ان في الماصع الارض واليه الاشارة بقوله تعالى فاحصناه امة ساء
 وقوله تعالى ومن كان ميتا فاحصناه او كما قد يراه الخلق اسم الاحياء فيها واليه وقعة الاشارة
 النبوية في قوله عليه السلام الناس كلهم موفى الا لظنوا ثم قيل سبب الاحتجاج استنباطا لما ذكرنا
 الوقوف على المعنى الموقوف للعلم المستنبط وهو من نوع استخراج العلم لان العلم لان بطريق الاستدلال
 سبي استخراج المعنى الموقوف للعلم المستنبط لا استخراج العلم لان الاستدلال لا بد له من استنباطه
 واستدلاله لثبوت عقبة الاستدلال بصغرات او تفريع كلام كلام المستعاره سبب وشك كما نقوله
 ساورة اسد معصوم اعظم للدين وحا وركبوا راخو لا يزال تلاطم مواجحه الاتري ان
 الاستنباط من صفات المستعاره وهو الما كان ساورة السنين المنهله من الصفات الالهية للفظ

هذا هو القياس
 وهو الذي هو القياس
 وهو الذي هو القياس

منه وهو الاسد فانه من المتشابهة وهي المواتة وكلها المصور عظيم للدين من الصفات الالهية المستعار
 منه فان المصور هو الاسد من المصور وهو الاسد مجسدا والدين هي الشعارات التي بين
 فهي الاسد وفي التل هو اسع من الدين وقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم باعين العوالم
 في قوله اما انما العالم كالحلج يكون في الارض يا ايها العباد وتراها القربا فيناهم كذلك اذا غارت ما فاستغ
 بها قوما وبقى قوما يتكلموا فيناهم بفتح الحاء منارة الما يستغنى ما للوجهي وقوله شكوتني اي يدعون
 وتكلموني من شأن انفسهم ما فوطوا فيه من طلب حقهم مع امكانه وسهولة ما حده مثال المستنبط
 من الكتاب قوله الواط حرام لقوله تعالى قل هو الله الذي فاعزوا الله في المحيص الاية فان هذا الحكم عطف
 يكونه محال لا لا بدني وهذا المعنى موجود في الواط بل هو اقوى لانه لما كان الاذي الحاري الممارف
 ما ناعن القربان كان الاذي الممارف الاثم اسع وكذا اتات القطع في الطرار مستنبط من الكتاب وهو
 قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديها فان علة القطع في السرقة اذ كان متقومين للزوال
 لا شبهة فيه على وجه الحقيقة وقد وجد في حق الطرار مع زيادة حداثة وهذا القول بوجوب العدة
 بثلاثة اقربا على الحق ذات الحقيقة فوجهه بطريقا في خيار الموضع وخيار العلق مستنبط من الكتاب
 وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بما يفتنهن لانه فوجي المعنى الجامع بين العدة الثانية بالطلاق وبين
 العدة الثانية غير الطلاق وهو تعوق براءة الرحم في العدة الطارئة على النكاح بعد الدعوى وسلك
 المستنبط من السنة قولنا يجب العدة على المرأة التي جوعت في نهار رمضان وعليها المظاهر ابقار
 كون الجامع جانية في الصوم لا اعتبارا لنفس الجامع اذ كانت ساحا والمراء تشارك الرجل في هذا المعنى دليل
 فساد صوما ومن ذلك قولنا مسرا الرجل المراء يوجب حرمه المصاهرة لقوله عليه السلام من سر امرأ
 بشوق حرمت عليها امها ونساء والمعنى فيه ان المسرب الوطى والوطى سبب للولد وهذا القدر موجود
 في من لواء الرجل ومن ذلك قولنا ان حكم الرجل يحوي في الحيرة والنور كما ان قوله عليه السلام الحنط المظنة
 الحديث معلول بالقدر والميسر على ما عرفت وهذا القدر موجود فيها ومن ذلك انيات سقوط الحاش
 في رسول الله البيوت من الدارة والحية ونحوها قياسا على سور الفورة والعهدة بتا الفوف فالحاش
 به الحديث وقد وجد ذلك ها هنا مثال المستنبط من الاجماع قولنا في الزانية يوجب حرمه الصاهرة
 قياسا على الوطى لللال فان الفورة هناك باعتبار الموطوع والعضية وقد وجدت تلك ها هنا ومن
 ذلك انيات العتق في الاخ المشتري قياسا على الاب والابن اذ العلة هي ملكه مع التواء المودة في
 الحرمية وقد وجدت تلك ها هنا ومن ذلك قولنا في سابع المصوب اياها مرفوعة وان كان ملكا
 وهو المصوب معصونا قياسا على منفعه البديعة ولد المعفور فان النجاسة رضى الله عنهم ستكون
 تقوم منفعه البديعة ولد المعفور وادجوا قيمة المحن فكل ما اعطاهم في عدم تعويم منفعه

١٥٠

الحقبة

المدونان السبوت في موضع الحاجة الى البيان بان تقسم على اقسامهم عند انقاع المعصوم
 لا يرد من مانع اصابه من ذلك ما ذكره في الميسر فان قدم المورر على بعضيها اذا احدث
 الامام قبل مخرج الامام من المسجد فصولته وصلاحه تامه لان تقدم القوم اياه كما استدلوا الاول
 فاستدلوا على الامام المعفي فانهم احتجوا اني لم يرد على الله عنه كتب الاجماع باختلاف الناس فيهم
 الى الامام كذا ما هنا بعض اختلاف القوم في اجابته في انهم احتجوا بانهم لم يردوا على الله عنه جواز الصالح
 الموثق فاستدلوا على كماله المعناه ومعناه والعبر في القعود بالمعاني وبيان انحصار حصول الشريعة
 في الاربعة المذكورة ان يقول ان هذه الاصول المذكورة اما ان تكون منزلة على رسول الله عليه السلام
 او لا الاول ان تحت تلاوته في الصلوة فهو الكتاب والاقوال المستند والمتاخر الى اتفاق
 المجتهد من هذه الامة فهو الاجماع والاقوال القياس وقيل ان هذه الاصول اما ان تكون قطعية او ظنية
 فان كانت قطعية فاقطع وان كانت ظنية فاما ان يكون للبشرية مدخل او لا فان لم يكن فهو الكتاب وان
 كان فاما ان يقتضي الاحتجاج الا را ولا نال لم يقتضيه الاستدلال وان اقتضيه للاجماع قال رحمه
 الله اما الكتاب فالقرآن المنزل الي قوله لا يشبهه اقول هذا شروع في بيان حقيقة كل واحد من الاصول
 المذكورة في الترتيب فالكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف
 المنقول عن الرسول نقل ما رواه لا يشبهه فالقرآن كالحشر اذ هو مصدر قرأت الشيء قرأنا بجمع حشره
 وضمه بمعنى اجمعوا في هذا يكون القرآن بمعنى المعقود والمقود في القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وعلى غيره فصح ان يكون جيشا والقرآن وما بعده كالمعقود له فعله المنقول خرج عنه الكلام النفسي
 القائم بانه تعالى لان قد عرفت اهل الكلام واما عرفت اهل الاصول فاما يتعلق بالكلام الذي هو الموروث
 والاصوات وتخرج عنه ايضا كلام البشر وقد اختلف اهل السنة في معنى الاثر والذهب الى
 ان معناه الهمزة التي يقال انزل مني فلان سور وذهب بعضهم الى ان معناه ان الله تعالى اقر كلامه
 بجم عليه السلام وعلوه قوله ثم ادهم جبر عليه السلام الى الارض بقوله في رسول الله ابي محمد عليه السلام
 خرج عنه الكتب المنزلة غير القرآن كونها غير منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبقوله المكتوب في المصاحف خرج عنه
 الوحي الذي هو غير مكتوب في المصاحف كالاحاديث القدسية وغيرها وهذا القول في الصلوة يمكن ان القرآن
 حده بانه لا يورث صلته ووجه عنه ايضا ما تحت تلاوته اذا المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم والسنن والروايات
 والاشعار والصلوات وغيره وبقوله نقل ما رواه من القرائات والاشواذ منها نقل ما رواه ابن جبر
 وابن كثير في كتابي فاقطعوا ما رواه وقوله في نسخة من ايام اخر متشابهات فانها وان كانت مكتوبة في بعضها
 لكن ما نقلت اليها نقل ما رواه وقوله لا يشبهه تأكيد واحكام لقوله نقل ما رواه الا ان المشهور عند قسبي
 المتواتر بقوله لا يشبهه كذا يدل على ان المشهور لما في نوعه فتمت وان كان قريبا من المتواتر لانه احاد

الاحاد متواتر للرجح وذلك لقوله ابن مسعود رضي الله عنه في كفاية المير في حياض ثلاثة ايام
 متشابهات فان قيل قلتم ان قوله ان رضي الله عنه فعده من ايام المتشابهات ثبت بطريق الاحاد
 وقوله ابن مسعود رضي الله عنه في كفاية المير ثبت بطريق الشهور قلنا لا انما اعلمنا رحمه الله
 نقلوا يقول قراه ابن مسعود رضي الله عنه والعلامة باقتبته في ذلك شيوخنا ورواوا عن العلية لقوله
 ابي رضي الله عنه فلم يخرج من رواية الاحاد الى ساحه الشهرة بل هو ما رواه من رواه الكشي
 اذا انفصل بعضها ببعض في الورد وهو ما نقله في كتابهم اختصارهم على الكتب لكن عدم
 وتبين اما حكمهم عن قوم مثله اني اتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم او يكون اوله كآخره
 واوسطه كطرفيه ثم انه لما ذكر في المشهور نوع شبهه على ما رواه في سقطه على الفقيه قالوا لولا
 في الصلوة بما تقرر بظاهر مسعود رضي الله عنه لم يحصل له ذلك في رواية فاضي رحمه الله ولولا
 في صلوة ما ليس في مصحف الامام بمصحف عده ابن مسعود ويؤكد رضي الله عنهم ان
 لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن دكترا ولا تهليلا لتفسد صلته لانه من كلام الناس وان كان
 معناه ما كان في مصحف الامام يجوز صلوة في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا يجوز في قياس
 قول ابي يوسف لم يرد على الله اما عدي ابي حنيفة رحمه الله فانه يجوز قراه القرآن باي لغة كان في عهده
 رحمه الله يجوز بلوط العربية ولا يجوز بغيره ثم للذي ذكره المصنف رحمه الله في الكتاب ليس بمصنف
 بل هو رسمي لا تعرض فيه للكتابة في الصحف والنقل واليا وهما من العوارض لا يري انه كان في زمن النبي
 عليه السلام فربما يدون في الوصيف وقيل هو حديث لاني ان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم
 من الوحي الملوكة لتورثه اسم للنزل على موسى عليه السلام والابجيل اسم للنزل على عيسى عليه السلام واما
 لم تعرض للتحار لان ذلك يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يصح ان يحار
 مما ليس بكلام الله تعالى كركك اشار اليه في التوريم وكان بعض الاية قرآن فانه ليس بمعجز وبرهان في ظاهر
 هذا التعريف انه تجديد للنبي بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان وجود المصحف ونقله في نسخ
 القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم لغيره قبل ازالة القرآن وقيل كانت في المصحف اذا كان ذلك للقرآن
 دوروي يد ذلك ما ذكره في الصحاح الصحفية الكتاب والجمع صحف وصايف والمصحف والمصحف والمصحف
 وقد استقلت العرب الضمة في حروف فكسروا اسمها واصحها الضمة من المصحف والمصحف ومطرق
 ومغزول ومعدا الا انه في المعنى ما رواه من اصحف اي جمعت فيه الصحف والاطراف اي جعل في طرفه
 عثمان واحدا في المقام بالحدود وذلك المور انما هو ادريس رضي الله عنه ولا يقال ان هذا التعريف معوض
 بالسملة فاما كتب في المصاحف مع النقل المتواتر لم يجعلها ما لم يخلو من الفسخ ولا من اول كل سورة حتى لا
 يتاخر في قراءته في مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولا يجرها في صلاة الجهر فيقول المصحف من المذهب

الاسماء الاحرف حدها من العالمين بعد ان كان في موضعها تحريك من يشاء وفي النفس السبعة
لذلك في كثير من الماخذ له مراده من التلخيص هو علم المعاني على ما كان قال رحمه الله وهو النظم والعني
في قول عامة الفقهاء ان قوله علي بن ابي طالب في موضع ان شاء الله تعالى اقول القرآن المذكور عبارة عن
والعني جيب في قول عامة الفقهاء ان التعريف المذكور يدل في ذلك والمراد بالنظم النظم واللفظ المألوف
المصاحف والمواد بالعلم عليه العبارة واللفظ وانما ذكر المصنف رحمه الله النظم واللفظ المألوف
مشايخنا رحمهم الله انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن بان يقال لفظ القرآن ههنا وعلان تليقظ القرآن
ونحو ذلك اذا التوقف ورد بالثبوت والقراءة لا اللفظ الموهوم لعمارة اللغوي وهو الذي يقال ان
الوحي له تبيين اي رمت وتلفظ العرايذ اي ربي والنظم هو ترتيب القرآن وتوكيده المخصوص بالثناء
يبين تراكيب العرب والساليب ولذا في اللفظ في تعريف المصنف وغيره لان المصنف لا يختص بالقرآن
يرون ذلك في لفظ الحديث وكذا في غيره وغيره واورد في هذا ان النظم يفهم منه الشعر فظاهر ان النظم
الاختصاص انما في الاول ان يقال عبارة القرآن واختار بقوله في قوله تعالى في قوله تعالى ان القرآن
عبارة عن المعاني فحسب وما سبق ذكره ان القرآن عبارة عن النظم والمعني جميعا هو الصحيح من قول
حقيقه رحمه الله وسدده وقوله عندنا اراد به المصنف نفسه واسأله رحمه الله اشارة الى انما قيل
القرآن عندنا حقيقه رحمه الله عبارة عن المعني فكله ليس صحيح وقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا
لاريا الى امره جواب عما يقال اذ ان القرآن عبارة عن النظم والمعني عنده فلم جواز الصلاة بالقراءة الفارسية
في حالتي العجز والاختيار وتغير الجواب ان جعل المعني ركنا لازما والنظم ركنا على السقوط رخصه
منزله التصديق في الايمان فانه ركن اصلي والاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعد الزيادة ولذلك
قالوا من بعد وتساوينا في من الاقرار وصدق بقلبه مع كونه مختارا في ذلك ولم يكن ايمان من كان
موسما بالاجماع فكل بعد الاقرار يحتمل السقوط فكان زائدا في الركينة ومن صدق بقلبه وتوكل
اليان من غير ذلك لم يكن موسما وعلم جدا الاقرار ركن اصلي وهذا عند الفقهاء واما عند النحويين
فان الاقرار شرط لاجزائهم الاسلام لا ركن وقوله علي بن ابي طالب في موضع اي في هذا الكتاب في موضع
احدها في باب بيان صفات الحسن للابور وهو الثاني في باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط
واراد بقوله في موضع اصول الكلام فان ذلك مذكور فيه بطريق الاستعصا وانما لم يجعل النظم ركنا
لازما في مقول جواز الصلوة لانه ورد فيه التتقيق قال صلى الله عليه وسلم انزل القرآن علي سبعه احواف
وهذا الوجه رواه ثقاته بين كونها لازما وهو المعني وبين كونها زائدة وهو النظم ثم ان جواز الصلوة
بالقراءة الفارسية على قوله الاول وروي نوح بن برمجة رجوعه الى تركها وعليه الاعتقاد والفتوى
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول الخلاف فيما اذا جوي على لسانه من غير

قصوده اما من بعد ذلك يكون زنديقا او مجنونا والجنون يد اوى والزنديق يقتل ومن شاعنا
من قال انما يجوز عنده اذا لم يقتل نعم القرآن زائده اختلافا بان قوا الصدق المرفق او قوا مكان قوله
تعالى جزا يا كسا زابا فعلا او قوا مكان قوله تعالى معيشه صكا معيشه صكا ولو قرأ تفسير
القرآن لا يجوز بالاتفاق لا زنديقا ليس بقرا لا الذي ان من اشد شعرا العرب الفارسية لا يكون
مشتدا لشعورهم بكلام الله تعالى الذي واقع وقال جاراه العلاب في الكشاف انما اوجبه القراءة
بالفارسية على طريقة وهو ان يودي الفاري المعاني على حالها من غير ان يحرم متايبا قالوا هذه
الطريقة تشهد انما اجاره كلا اجاره لا يفي كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو مجموع فصاحت
او فرغها نظمه واساليب من لطايف المعاني بالاستقلال باده من لسان الفارسية وغيرها وما كان
ابو حنيفة رحمه الله تحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتصرف لا بان لا يقطع النظم عنده
بطريق الرخصة لان مخصوصا حاله العذر فقص الصلاة والمسح على الجنين ومع السلم فان قيل لا جاز الاكفا
بالمعني في الاجتهاد من غير عذر دل ذلك انه قرآن لا محالة ادلا يجوز الصلوة بدون القرآن وحيد
لا يكون لغيره كدور شتلا ولا لعدم امكان كتابه المعني الجرد في الصف ونقله متواترا قلنا انما
جاز الاكفا عنده بالمعني اما الغيام المعني الجرد في حاله الصلاة مقام النظم والمعني او لقيام عبارة
الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما لا في حاله الجرد فيكون النظم المكتوب
موجودا قد تدبروا وحتم قد دخل تحت الحد والفرق لا يبي حقيقه رحمه الله من جواز الصلوة وسائر الاحكام
المختصة بالقرآن وبذلك دليل جواز النظم من الامام وهذا نوع يسير فذلك لا يبرر رحمه الله في الحكم للبي
على السير كما افاد الاستدلال المحقق طهري رحمه الله والذين يمدح الفارسية رحمه الله وقايد قوله في جواز
الصلوة خاصة انه لو كتب رجل مصحفا بالفارسية او دأب على القراءة بها بغزير ومنع عنه اشد المنع
فقد سئل الامام محمد بن الفضل رحمه الله عن هذه المسئلة بالاستفتاء فقيل ما قول الشيخ الامام فحين
كتب جميع القرآن بالفارسية وقد جازت الصلوة بها على قوله ابي حنيفة فقال يجوز مقدار ايترا ثلاث
ايات واما القرآن كله فينبع عنه اشد واخاف على السائل ان يكون زنديقا او مجنونا فان كان مجنونا فعليه
ما يفعل بالمجانين وان كان زنديقا فادواؤه السيف وانما احاب رحمه الله هذه الامة بلفظ زنديقا
انما الى خراسان وصار من خواصه فقال له اما تكتب جميع القرآن بالفارسية حتى تنهه وكان
عرضه من ذلك اعتياد الفارس قراه القرآن بالفارسية وتعليل المصاحف فلا وقف الامام لليل
على ذلك احاب بالاجاب اذ لا خلاف في من لا يهتم بشي من ذلك وقد تكلم في صلوة كماله بالفارسية من كتاب
القرآن او يجوز نعم القراءة لا يجوز عنده بالي لسان كان سوي الفارسية لا يقرئ من العربية في
الفصاحة فاما القراءة بخبرها فلا يجوز بالاتفاق ولا بدعي قوله خاصة حجة الصلاة اذا قرئت

معرفة احكامها وهي الامارات بعدد الاقسام من المل والمومة وغيرها واذا ضربنا هذه الوجوه الاربع
في العشرين المذكورة صارنا اسما الخباثاتين ودليل على كل نوع مما ذكرناه ندخوله في موضعه بان
شأنه تعالى ان يعظمه قال الاقسام الثلاثة اقسام النظم والقسام الرابع وهو معرفته وجوه وقوف
السامع على مبادي النظم وعلى الاقسام هو قسم المعنى دليل ان نصفه رحمه الله ذكر النظم في الاقسام الثلاثة
تعالى في وجوه النظم وفي وجوه البيان به قد النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكان الدلالة والاقسام
من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون القياس والاشارة لان العبارة وان كانت تظلم الا ان نظرا المستدل الي
المعنى دون النظم اذ الحكم انما يتبع المعنى لان المعنى لما كان مضمونا من العبارة سمي اشتد لا بالعبارة
ولكن في الحقيقة اشتد لال المعنى الثالث بالعبارة فحصل ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق
وجوه وان يكون جميع هذه الاقسام للنظم والمعنى على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى
من غير ان يعين القسم الرابع لا يكون الدلالة والاشتقاق راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم فحصل
ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا وكان
للمعنى ما للنظم باعتبار معناه وكذا العلم وسائر الاقسام وعليه هو الوجه يمكن ان يعمل الدلالة والاقسام
من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى لا يفرق بينهما من اللفظ ايضا قال الامام علي بن ابي طالب
رحمه الله وهذه الوجة الثلاثة كلها لا تنفك عن بعضها والله اعلم بحقيقة مراد الصنف وكذا ان السبع
رحمه الله جعل معرفته وجوه الوقوف عليها ولكن لما تعدد المعاني في يد الوقوف عليها جعل معرفته
وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب سماعا لمراده اورد بعض تارخي هذا الكتاب على هذا العمل ان
التقسيم على ثلاثة انواع تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون موافقا للتقسيم مشترك
فان اذا انقسم الحيوان الى حيوان واحد على كل واحد من هذه اجزائه اذا قسمت الحيوان الى انسان وقرص
فان كل واحد منهما حيا وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه تقسيم الانسان الى الحيوان والناطق
ولا يستقيم فيه اخلاق اسم الكل في كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا ينطبق على الحيوان
والناطق بل على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه تقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض
واشود ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من بعض الصفات كالخباثات والعلامة واللياسة والبر والعدا
وبالعكس لئلا يترك قسمين في الواحد وليس من بعدده من القبيل الاول لعدم توريده التقسيم
به من اقسام الادب ان يحكم على ما في هذا العلم بانه عام ولا يفي ما خذنا لانه عام لا يلائم الحكم
على ما ذكرناه من الكتاب واصلي بورد التقسيم الكتاب ولا من القبيل الثاني لان معرفة موضع
الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفته معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا يكون
القبيل الثالث لان معرفته ما خذنا اشتقاق لفظ خاص ليس وصفا الحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف

اذا

والركوع او السجود مثلا كان معروفة ما خذنا اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا الحقيقة لان
وكذا معرفته معناه وحكمه وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم هذا التقسيم هذا الاعتبار ايضا
كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم مع ان واحد اسمه من الناس وقسمه ان معناه حيوان
ناطق وقسمه ان معناه مقدم على الغرضية الشرف وليس سلطان المعاني المذكورة اوصافا كبرى بل هي متعلقات
باعتبارها اوضح ان يقال الخاص الذي ما خذنا اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا
اذا لا بد من ان يميز كل قسم من غير ما خصه ليظهر فائدة التقسيم اقوال الطوائف عادية الغرض
اولا هو ما لا نسلم انه لا بد في التقسيم ان يكون بوجه مستر كما يجرى جميع الاقسام لعدم قولنا
العالم اما واجبا او ممكنا ولا يلزم كون العالم مشترك بين جميع المعكولات الخوان البعض غير عالمها
بعض تقسيم كل من الامور من الذي ينظر عموم من وجه الى اقسامه مع عدم الانشراح جميع
فقولنا الحد الذي ايضا او غير الجرح والايضا لا حيوان او غير حيوان كما اشار اليه في شرح العايف
في بحث الوجود واما قوله ولا من القبيل الثالث الى اخره فنقول انه ليس كذلك قال التقسيم
المذكور في الكتاب هو تقسيم الشيء باعتبار اوصافه اذ معرفة ما خذنا اشتقاق ومعرفة
معناه وحكمه وترتيبه اوصاف لها من احواله باعتبار تعلق ذلك الوصف بكل فرد من الافراد
وكل قسم من الاقسام المذكورة يتميز من غير ما يخصه على ما يعرف في بوضعه مفصلا هذا انما هو
في خالطه والله اعلم بالصواب قوله من غير ما يخصه على ما يعرف في بوضعه مفصلا هذا انما هو
البيان بذلك النظم يتعلق بالمركات لانه يبين المعاني التي يبينها بالمركات ثم البيان بمثل التزايد والترتيب
ان الظاهر بمثل نفس الظهور وظهورا واحدا ورايا على ذلك وذلك هو ما ذكرناه فانه ظاهر في معنى
زيد لكنه بمثل الحارز هو من جرح اذ يابيه فيزيد الحكم لفظه نفسه في تلامه اتفق ذلك الاحتمال
واذا لم تكن من اقسامه بذلك وكالعلم فانه ظاهر في سائر افراده لانه بمثل المخصوص قطع
المتكلم وكذا لاضافات بانياته بمثل كل حكمه مع ذلك بمثل التفرق فيقطع ذلك بمثل اللفظ
الاجمعي ونعم واذ في الوضوح وهذا قال رحمه الله في وجوه البيان على سبيل البيان له طرف
وقوله في بيان ذلك النظم الى بيان المتعلق والمختص بذلك النظم او الى ان سبب ذلك النظم
ولا يصلح ان يكون لما لا يستعان به لان المتكلم انما يبين المعاني الخاصة بالنظم بلفظ فكون النظم
مخلا لبيان من جرحه المتكلم لانه لبيان وقوله والواقع في معرفته وجوه الوقوف في المواد التي اشتمل
الشاعر وعلى المعاني المتعلقة بمقصوده اي كيف يقف المتكلم على كون الحكم بطريق الامانة والاشارة
او الدلالة او الاقتصار وتبين للعلماء معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتبين في

ونوع المعنى الوضع ونحو رأته حسب ارادة المتكلم واستعماله فقوله المراد
 اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى المعاني
 الاولية اما قال على حسب الواسع والامكان اي على يد رطافه العبد واصابه التوفيق لا
 جمع العلوه الدنية في الغزاة دل عليه قوله تعالى ولا تطير الا في كتاب
 من وقوله تعالى وتعالى الخطاب ميانا لكل شيء واما اخذ كل واحد من المعهودين هو القسود
 عدروسه وانكاهه والوسع والامكان امتزاجا هاهنا ثم الدليل على اخصار النظم والمفني
 فيما رجع الى معرفة احكام الشرع في الاربع التي سبق ذكرها هو ان التصرف في الكلام الامن
 حبه المتكلم ومن حبه السامع والاول اما في اللفظ او في المعنى فاللفظ ان كان يحسب
 الوضع فهو الخاص بالماول وان كان يحسب الاستعمال فهو لغيره الى الثانية والذي في المعنى هو
 الظاهر الى العلم والثاني هو الاستدلال بعبارة النص الى اقصاه وقيل ان اقسام الكلام وبمعناه
 لا يكون اما ان يحسب المتكلم او يحسب السامع فان كانت حسب المتكلم فلا تخو اما ان كانت
 المراد او في الموكب فان كانت في المراد فهي القسم الاول وان كانت في الموكب فلا تخو اما ان
 كانت للبيان ولا فان كانت للبيان فلا تخو اما ان كانت في ذاتها او لغيرها
 اقترن بها فالاول القسم الثاني والثاني القسم الثالث واما الموكب الذي ليس هو للبيان فليس
 مرادنا وان كانت حسب السامع فهو القسم الرابع وبعد الاخصار يعلم ايضا ان اقسام النظم ثلاثة
 قسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق بالسامع قوله والنظم تحقق معركه هذا الاقسام اربعة اخرى في مقابلها
 قال بولا عباد الله في هذه المواضع القسم الاول والثالث بعبارة بعض البعض اذ المعصوم
 مصاد العوم والمقابلة تصاد الحار فلا يحتاج الى اقسام اخرى والاقسام الثاني لان التلخيص والعلوم
 لا يبعد العبودية وتوضيح ذلك ان الخاص من العام لا يتناول الا افراد الواحد والعام يتناول
 جميعا ليسات فكان الاختلاف بينهما في غاية العناد وكذا الماويل ضد المشترك والحار ضد الحقيقة
 والخاص ضد الشرح وليس بعض بعيد للظاهر وكذا الماويل مع السرا في الكل معني الظهور والظهور
 ليس ضد سطو ولا امكان اجتماعها وبذلك لا في الباطن بل في الاقسام بخصيص الاذي
 فان السرا بخصيص الظاهر والمسر بخصيص الشرع لا يكون مصادا للتصنيف واذا كان كذلك
 فاستدعي هذا القسم ذكر الاضداد وبعد ما بين الاشياء وانما قال رحمه الله واصل الشرع
 هو الكتاب والسنة بعد قوله اصول الشرع ثلاثة لان الانقسام المذكور هي التمايز والتمايز في
 الكتاب والسنة لا في الاجماع ولا في الالزام بخلاف ما كان في شاعليها دون عكسه فكانا افضلين
 من كل وجه غلات الاجماع فكذا خصها بالذكر وقوله فلا محل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل

أي في الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبوح كوا الكتاب والسنة لا في بيان
 الكتاب دون السنة فاقوده بالذكر وبخاطفة النظم غاي عن اللفظ الذي هو ضد البيان
 او عن المخاطبة التي هي ضد الترك والتصحيح اي جعله نصب عليه حاشا في معرفة اقسامه ومناه
 غير بما ورض حدوده وقوله مفتقرا وسعيا وراجعا عن الصبر المتصور في بيانه قاله
 اما الخاص فكل لفظ وضع لمعني واحد الى قوله ضد البيان لغة والمعنى قول اشام وجه النظم اربعة
 وهي الخاص والعام والمشتك والماول ودليل المختار ان اللفظ المفرد اما ان يكون موضوعا لما في
 واحد او افراد كثيرة فان كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني فتناوله الافراد بحسب الاعظام
 والتسول او حسب البدل فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فاما ان يرجع بعض افرادها الى
 الواحد ولا اقول المشترك وقبل اللفظ الدال على سمي اما ان كان محتملا لشي من اللمسات المختلفة فمقتضاها
 او لا الاول وهو المشترك قبل التاويل وهو الماول بعده والثاني ان يتناول بمعنى واحد افرادا
 متفقة الحدود او لا الاول هو المشترك قبل التاويل وهو الماول بعده والثاني ان يتناول
 معنى واحدا افرادا متفقة الحدود او لا الاول هو العام والثاني هو الخاص اما الخاص فكل لفظ
 وضع لمعني واحد على الافراد والتقطع المشاره لكل اسم وضع لمعني معلوم على الافراد
 فقوله على امطر جنس يتناول الخاص بواقعه ويتناول العام والمشتك والماول وقوله
 وضع اخترا عن المبرلات وما يكون دلالة بطبع كاخ على الوجود واح على السعال
 وقوله بتفصلا اخترا عن المجاز لان بعينه بارا قوله وقوله لمعني واحد اي غير ذي
 افراد وصفا احدا راعى العام فانه ذكر افراد وضعه وكلمته وقوله على الافراد اخترا
 عن المشترك للماول اذ المعنى من الافراد كون اللفظ محتملا لشي واحد على وجه لا يتناول
 غيره والمشتك يتناول غير وكذا الماول وان كان بعضه مرجوحا وانقطاع الشارة
 من لوازم الافراد فذكره بعده على وجه التاكيد وقيل قوله واحد يخرج به المشترك
 لانه موضوع لا كقوس واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا لانه ليس بخاص ولا عام
 عند مستحاج لان المطلق ليس محصورا بالوحدة ولا للكتبة وقوله على الافراد يخرج العام
 لانه شامل للافراد وهذا التعريف تعريف جامع شامل لمعصوم الجنس كالانسان فانه خاص
 من بين سائر الاجناس لمعصوم النوع كرجل فانه خاص من بين سائر الانواع والمعصومين
 كرجل فانه خاص من بين سائر الاعيان لكن خصوص الدين لا يتعد بوجوده مالا يقتصر لانه مشترك
 في مذهبهم بين خاص ومعصومين متعددين في الانواع وخصوص النوع يتعد بتعدد
 الانواع اذ في مذهبها شوكه فاقوده بالذكر بعد ان كان المعرفت شاملة وقال وكل

الخاص

٢١

اسم ومعنى معلوم على الانفراد وذلك لسرفه وحصيلته كان من جنس لغو التعاريف والوصف
 يقول متوله التعاريف في الدالة ان فرد جبريل ميكائيل عليهما السلام في الذكر في قوله تعالى من كان عدوا
 له وبلايته ورسله وجبريل ميكائيل بعد ان كان لفظ الملائكة شاملا لها وقيل حاز ان يكون
 كلاهما اسمين من معبر واحد وانما اورد كليهما بتركيب لفظ المشايخ رحمة الله فان بعضهم عرف لخاص
 بذكر ويعلم فان وجه ان يقال قوله كل لفظ وكل اسم بيان لخاص لخاص في لفظ لخاص في لفظ لخاص في لفظ
 فكان المراد بقوله كل لفظ الى اخوه ما ليس علم وهو خصوص العلم والنوع خصوص الجنس والنوع
 تحت المعنى ولا يدخل اسم الاعلام تحت المعنى فلو اتصور على قوله كل لفظ وضع لعني واحد لم يكن
 خصوص الجنس داخل فيه فلا يتم التعريف بقوله لعني واحد اي غير علم كالعلم وللبعض والضرب
 والسم والنوع والوجود وكل ذلك ما ليس بغيره من الافعال المعلومه المعاني على وجه الانفراد
 وقوله وكل اسم بمعنى معلوم اي علم غير زيد وعمر وما شاكل ذلك مما ساء حسنه فيدخل تحت جميع
 اسم الاعيان المعلومه المعاني على وجه الانفراد فان اسم الخاص مطلق عليها وشدة ذلك فعل اهل
 النفي في فصلهم من الممال المتشبهه والمؤدة بتعريف على حده في تعاريفها في حقيقتها فقالوا المالحين
 النقطه الداله على هاهنا فاعل او مفعول والمؤدة هي التي ينبغي ان يجعله عقده من اسمين لا عمل لهما
 والتعريف للمال لخاص هو ما يوجب الانفراد وقطع المشاركة واليه اشار رحمه الله بقوله
 فصار للمصوم عباره عما يوجب الانفراد ويقطع الشك وقوله هاهنا يقطع الشك وقوله فيها
 قبله وانقطاع المشاركة بعد قوله على الانفراد تصحيح لازم لم يوصف قبله لان يكون ذلك عتاجا اليه
 في التعريف لما ان لفظ كان موضوعا لعني واحد في الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لتمامه وقيل
 قوله لعني احتراز عن المشترك فانه موضوع بالامكان في المختلفه وقوله معلوم احتراز عن المألوف فانه
 وضع قائم وضع بالامكان غير معلوم حقيقته وقوله على الانفراد احتراز عن العام فانه وضع بالامكان
 معلوم لكن على سبيل الانفراد على سبيل الانقطاع والشمول وقيل قوله معلوم احتراز عن المشترك
 فانه وضع بالامكان غير معلوم حقيقته وقوله على الانفراد احتراز عن العام فانه وضع بالامكان
 في موضع الاتساق لا بد ان يكون احد المعاني في موضوع وجه الاعلام فان قيل ليس بالروقي في قوله تعالى
 فتعبروا بقوله اسم خاص عندنا مع انها مبهمة فقلنا الروقي مطلقه فكانت متعرضه للذات والصفات
 والايهام فيها من حيث الصفات اذ هي تحت الكثرة والمومنه والصغير والكبير والسود والابيض
 باعتبار الذات لا باعتبار صفات من الاوصاف ومثله لا يقتضيه هو موجود في رجل ونحوه
 خلافا لايهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة لخاص مشتق من قولهم اختص فلان بغيره الذي انما
 بهما يشترك غيره ومن قولهم خاص فلان اي سره به على وجه لم يخالط غيره وحسن فلان محسدا

انفراد في الخاصه اسم للحاجه الموجبه للانفراد عن المال عن اسباب الممال وفي الصالح
 الخاصه والمخاص الفقر وشه خاصه اناس للعلم والتميز وذلك لعدم مزاحم العوام اياهم بها
 احتصاصه من العلم والتميزه وقيل لقلته وقوله فافاد به اي بالمخصوص خصوص الجنس والاشان
 الى اخره وهذا في عرف اهل هذا الفن من انما حرم الله حيث قالوا لاشان جنس والرجل نوع
 لانهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وقيل لا يذكروا واحدا ودمهم في تصانيفهم وانما يذكرون
 تعريفات توقف بها على معنى اللفظ وتجعل بها التميز احترازا عما لا يعينهم حصول مقصودهم
 وانهما خلاف اهل المقول فانهم قالوا لاشان نوع وللرجل صنف وقاد الامام الكندي
 رحمه الله لخاصه تنوع الحيوان من الجنس والاشان نوع كالرجل والاشان نوع وهذا النوع
 من حيث الشرع دون الله فان الشرع جعل لاشان جنسا للما عرف في اسرار الوكيل وجعل الرجل
 نوعا والموا نوعا لما عرف من صلاحه الرجل للثبوت والامانة الكبرى والصغرى ولا صور اخر فيسر
 تعدد ما في هذا النوع وقع هذا النوع في الشرع وقوله لاشان لفظه والمعنى اي هذا الذي ذكرناه
 في قسم الخاص هو بيان لخاص لفظه وبيان معنى لاشان نوعا وقوله والله من يقضي بالشرع في العلم بالعلم
 واصله لاشان نوعا والعام من حيث معانيه في قوله ويرى لغات ايضا نحو تبه ويات في هذا الصالح واورد
 على تعريف الخاص ان في التعريفات يجب ان يتجنب عن التعرض للانفراد اذا التعريفات تتفق في المعنى
 معترف من الانفراد اذا التعريفات تتفق واحييت عن ذلك بان المواد به الكل مجموعي لا الانفرادي
 الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لعني واحد على الانفراد بل عن جميع الالفاظ المصنعه بعد الصفة
 فكله كان هو جمع الالفاظ الموضوعة للمعنى المدنور واللفظ ياتلف به لاشان من الاصوات للتعقيد
 قلت حروفه واكثر تعلق به حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تأكيدها والتعلق بها والالفاظ
 ملقو بها حقيقة فهي ملقو بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تأكيدها والتعلق بها والالفاظ
 متساوية تعال في من يوجب عن مله اراهم الامر بصفة نفسه فان من يرفع الحرج في الدليل من الصغير
 في رغب ووضع عباره لعني عباره عن تخصيص لفظ بالدلالة على اي معنى وقيل الوضع تخصيص
 شي بشي حتى اطلقوا احسن النشي الاول ثم النشي الثاني وهو ما ورد من وضع القوي وهو جعل النشي
 في خبر معين قال رحمه الله ثم العام بعده وهو ان يلفظ ينظم جمعا من الالفاظ او معنى في قوله
 وان كان كل وجود يعرف باسمه الخاص اقول العام بقوله الخاص في الوجود عند الدلائل
 الخاص منزله للفرق والعام منزله للكل والمقدم على اللفظ فكذا وضع العام مقابلا لغيره في لفظ
 يستعمل جمعا من الالفاظ او معنى والعام من الالفاظ وهو المسماة وهي الانفراد وانما قال رحمه الله
 من الالفاظ للفظ التعميم ثم فسرها بما هو المراد منها وهو المسماة وقوله يعني اي لا يستعمل

العام

في هذا التفسير مثل كل اي فعله كل لفظ جرسنا والعام وغيره وقوله يستقيم جميعا اي
 جميعا مطلقا علم مقيد بمعمود ولا يبعد بعد ونحوه من احوال من المصنف والمشتك والماول والعمود
 واما الاعداد والنكره نحو رجل من الماص فذا هو المشتك والماول فلان تناوذا الازداد على سبيل
 ابداله لا على سبيل الانظام اذ المباد من الانظام هو الشك دعه واما المعبود فانه ليس باسم
 بالانفاق اما الاعداد نحو خمسة والعشرة وغيرها فانه من قسم الماص لانه اسم بوصف لعدا رعين
 لو اسعرت واحد او زيد عليه واحد لا يخلو عليه ذلك الاسم بخلاف العام فانه يشاء لوجها غير
 مقدور ولعدا فاك او حقيقه وجهه انه اذا شهد احد هما بالث والآخر ثلثاته الاث لا تقبل
 الشك في ذلك والوفاء طاقى لنفسك واحده وطلعت لمانم يمنع شئ عنده لان اللفظ اسم لعدد
 خاص فلا يجوز اراة ما دونه فذا ذكر في حق لفاع الصغر واما الاسم واما الاسم فمفرد في
 سائر الايات فلان محمله بطريق البذل ايضا فذلك ردنا المعبود المذكوره ليندفع الصور
 المذكوره وقوله جميعا يدعي بعض المعبود لانه مطلق وفي بعض ما ذكرناه من الصور نوع
 قيد يعرف عند القائل والمعبود الاخر يدل عليه افظ الانظام وهو الشك ودفعه وقوله
 جميعا احتراز عن التثنيه فانه ليست بعامة بل هي مثل سائر الاعداد في المخصوص وقوله
 من المسببات لحرار عن التثنيه فانه غير المسببات بالانفاق وهي ما قامت بالشي واما قوله تعالى
 والله الاسماء الحسنى فالمراد منها المسببات لا المسببات فان الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالاسماء
 متعددة وقوله لفظا ومعنى فمبيرا لانظام لا تستقيم له اذ التسميم في التعريف باطل
 لان التسميمات لعدة الكليات بواسطة الجزئيات كقولنا العالم اما اعيان واما اعراض فيعرف جميع
 العالم بهذا التسميم والتعريف لعدة الجزئيات بواسطة الكليات فكما نال في تفسير فلا يجوز ان
 تعدل لغيره من معنى واحد وقيل انما قال رحمه الله هو تسميم لانظام لئلا يفتن انه من جهة المعبود
 ولا يستقيم ذكره اذ في المبدأ له وصفت لاحد الاسم من فان دخلت في الخبر اقتصت الى الشك وقام
 ذكر المبدأ فام ذكر المبدأ والمبدء وضع التعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع للمبدء خلاف
 موضوع كله او فائدة ذلك لم يستفهم ذكره في موضع ذكر المبدأ فالعالم لفظا فزيد من سلك في العالم
 معناه فزيدا وهو موقوم وقيل قوله من المسببات احتراز عن سائر الاعداد فان الاسم الواقع على
 التثنيه كان نوعا من الامداد السليم يستقيم جميعا لئلا يخلو ليس سميات له بل هو سمي واحدا لان ذلك
 الاسم موضوع لذلك المقدار فحسب حتى اذا زيد على ذلك المقدار واحدا او نقص منه واحدا لا يخلو
 عليه ذلك الاسم ولا استغنى في العام ليس بشرط عندا كثر شي الخوا من احتجابا وعامة احوال
 الشاعري وغيرهم من المولدين هو شرط وجد العام عنهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح

بحسب وضع واحد واحتراز بقوله السعير فجميع ما يصلح له من التكرات في الايات وحدا ما وثبه
 وجميعا وقوله ووضع واحد عن اللفظ المشترك وتظهر فائدة الخلاف في العالم الذي من منه حد من حد
 التثنيه بعمومه حقيقة لانه لم يبق ما دونه ولا يجوز ان يلفظ العام باعتبار لفظه فم المعبود فانه هو الشك
 مطروحا اذا شمل جميع الامكنة وحسب عام اذ ان كل الاعيان وسبغ كل البلاد وشبه سائر العالمات العلوية
 عموما قيل لما كانت اجزاءها كثيرة شملت العالمات احرز غيرها وقيل لما كانت شملت اكثر اذ لم يخلو قوله
 العرب عنهم الصلاح والعدل اي شملهم وشبه عاين الناس وهم اهل السعة والمطل التوفيق والعراة اذا وثقت
 انتهت الي صفته العمومية وسبغ ذلك ان القراية الاولي هي قراية الوجه فكانت لادم مع حواشي السلام
 ثم قراية الابوة ثم قراية البوة ثم قراية الاخوة ثم قراية العمومة فقد استتعت القراية بالانها بالانها القراية
 المعينة واما قال انتهت الي صفته العمومية مع ان القراية لم توجد بعدها كالولاد العم والولاد الحاد وغيرهم
 لانه اذا اراد ما عراة المذكورة المخصوصة القراية العمومية للشك وانما ينبغي بالقوم والمثولة وتقول ان
 اولاد العم ليست من الاقران شيئا بل دليل ان من اوصي لا قراية في القراية من ذي رحم محرم منه ولا دليل
 ولا دليل في الوصية غير العم ثم ذكر العمومة ها هنا دون المثولة مع المتشابهة في حق حرمه الصالح
 لما ان السبب الى الابا والعم من اقارب الاب دون ذلك ثم العلم باسمه التي فانه يتناول كل الموجودات
 ولا يتناول المعبود الممكن عند اهل السنة والجماعة وعند ابي العبد والابو الحسن البصري من المعتزلة
 خلافا للشافعية من المعتزلة ولا يتناول المعبود المتبع بالانفاق وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول
 كل موجود وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص لان ذلك ليس مانع شمول الانسان زيدا وعمرا
 وغيرهما مع تحريف كل سهر باسمه الخاص فذلك وقوله عندنا احتراز عن المعبود بالاشتراك كذا ذكره
 الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ولا يقال ان العالم يتناول افراد متفقه الحقيقة وليس كل الاشياء
 كذلك وفيها المتعارفات كالجمود والعرض واللذة والسكون والحيوان والمعاد فليكن يكون اسم الشيء
 عاما لا يتناول كل الاشياء متفقه الحقيقة باعتبار قيام معنى الشيء وهو الموجود في المبدأ فان اسم
 الشيء يتناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهر فكل تناوذا للعرض ايضا فذلك اعتبارا بكون
 المعبر عن وجوده واذ كان كذلك كانت افراد الشيء متفقه الحقيقة لان معنى الوجود موجود في كل الاشياء
 ان اسم الشيء كالنظر على المبدأات يطلق على القديم تعالى لكنه يطلق على الحوادث بمعنى الشيء يعني ان اسم
 من ايراد الشيء بعد اورد بغير العالم الحيوي موه ان مبيد عام معقولي لان كل كلمة اقام او زيد
 رحمه الله وانه نام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانه لما تسكون في سبغ خلق
 الالقاء بعموم قوله تعالى انه خالق كل شئ وقالوا ان اسم عام يتناول كل موجود فيد عليه الاعيان
 والاعراض اعترض المصنوم بانه خصصه ذات الله تعالى وحده فلا يجوز الاحتجاج به لمزوجه عن

فانه لا يمتنع ان يكون هذا المعنى من الاشياء مشتركة لانه تناول افراد مختلفة للمعنى وان المعنى
 من الوجود لا يمتنع ان يكون هذا المعنى من الاشياء مشتركاً لانه تناول افراد مختلفة للمعنى وان المعنى
 في سائر الاشياء المشتركة والعامة سلو اعمومه وقاوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف
 المعاني لا يمنع الدخول تحت اسم عام وهذا معنى قوله وان كان كل وجود يتعرف باسمه للمعنى قال
 رحمه الله وقد ذكرنا المعاني من الاسم ما ينظم جمعاً من الاسم الى المعاني التي قوله والصحيح انه سبوا قول
 قد ذكرنا بقرينة لخصاص وجهه في تعريف العام ما ينظم جمعاً من الاسم الى المعاني التي قوله والصحيح انه سبوا قول
 على ما نقله الانام شمس الابه السرخسي رحمه الله وهذا هو مرادنا من المعاني لا يتعدد او عند
 اختلافها في افراد المشترك او عند تعاقبها في معنى واحداً وان كانت افرادها شتى كالعلم فانه معنى واحد
 وهو كونه نافعاً للعلم والظن والشك غير قائم به وان كانت له افراد من علم الظلم والاصول والقيم وغير ذلك
 فان قيل لفظ العرف يشترك في السكون والبياس وغير ذلك وانها معان فصح قوله والمعاني
 قلنا لفظ العرف لا يتناول ما ذكرنا باعتبار معنى بل باعتبار معنى واحد وهو ما سيقول في غير
 هو معنى العرفية لان الكل معنى العرفية قام فثبت ان المعاني لا يتعدد لانها عند اختلافها وعند اختلافها
 لا يشترك لفظ واحد وانما يشترك لفظ واحد على الافراد وبسبب هذا مشتركاً لانها لا تتعدد
 العام متفقه لا يختلف ولا عموم للمعنى عندنا وقد ذكرنا المعاني في حاشيته بعد هذا المعنى في المشترك
 انه لا عموم له فنعلم ان هذا هو معنى العبارة او ما اول وما يليه ان المعنى الواحد لما تعدد محله باعتبار
 عموم له لئلا يمتنع ان يكون له محله كما يقال في علمه لانه عام امكده وهو في الحقيقة معنى واحد
 قاله الامام به الركني رحمه الله قلت في هذا يعني ان يكون كل العموم محالاً لان المعنى واحد
 في كل ما وانما تعدد وتكثر باعتبار الحال ويعرف هذا في علمه قاله رحمه الله لا يكون
 كل العموم محالاً في ما قلنا لان العام الذي نحن فيه الذي يستدعي الافراد انما هو في الخارج دون الدخول
 ولا يمتنع ان ما في الخارج يستعمل على احوال افراد ما نقول من اتحاد المعنى في العوالم في الدخول دون الخارج
 فوضع السبيل للمعنى الواحد الذي هو باعتبار محله هو واحد في نفسه والما كثر باعتبار الحال وهذا
 محال لما قلنا قد ذكرنا وجهه وفوقه من حيث هو مشترك للمعنى القلي القويات وبينه مشتركاً للمعنى القلي القويات
 وشمول المعنى القلي باعتبار الدخول في هذا الفرق وضعف الامكان باعتبار الشمول والعلم ان الغرض
 المعنى القلي ما لا وجود له في الخارج مشترك الذي هو من حيث هو مشترك في قوله تعالى جنداً ومنظم عند كل مسجد
 من المعاني في حال المعاني بطريق المحال فلا يمكن ان يكون مشتركاً في قوله تعالى جنداً ومنظم عند كل مسجد
 اي جنداً واسألكم عن الطريق لان عمل الوتيرة التورب لا يحار عنك في قوله تعالى عند كل مسجد وعند كل
 صلاة قد اشد على الصلاة لكن هذا لا يمتنع ان يقال ما ينظم جمعاً من الاسم والمعاني لان

كله او لاحدها وحاصل الكلام لاحدها بل لهما جميعاً لانه قال في تعريف العام ما ينظم جمعاً من الاسم
 ومعاني تلك الاسم عسب اختلاف الحال صارت كما لا يخفى فكذلك لا يمتنع ان يكون المعاني وان كانت تعدد
 محالاً بعد ذلك كما لا يمتنع ان يكون المعاني مشتركاً في قول المعاني ليشتملها ادوات ذلك والصحيح
 انه سبوا وان واحد الشين والعام يشتملها فلا يمنع هذا وان كان المعاني وان كانت تعدد
 في المعاني لا يمنع الدخول تحت اسم عام وهذا معنى قوله وان كان كل وجود يتعرف باسمه للمعنى قال
 رحمه الله وقد ذكرنا المعاني من الاسم ما ينظم جمعاً من الاسم الى المعاني التي قوله والصحيح انه سبوا قول
 قد ذكرنا بقرينة لخصاص وجهه في تعريف العام ما ينظم جمعاً من الاسم الى المعاني التي قوله والصحيح انه سبوا قول
 على ما نقله الانام شمس الابه السرخسي رحمه الله وهذا هو مرادنا من المعاني لا يتعدد او عند
 اختلافها في افراد المشترك او عند تعاقبها في معنى واحداً وان كانت افرادها شتى كالعلم فانه معنى واحد
 وهو كونه نافعاً للعلم والظن والشك غير قائم به وان كانت له افراد من علم الظلم والاصول والقيم وغير ذلك
 فان قيل لفظ العرف يشترك في السكون والبياس وغير ذلك وانها معان فصح قوله والمعاني
 قلنا لفظ العرف لا يتناول ما ذكرنا باعتبار معنى بل باعتبار معنى واحد وهو ما سيقول في غير
 هو معنى العرفية لان الكل معنى العرفية قام فثبت ان المعاني لا يتعدد لانها عند اختلافها وعند اختلافها
 لا يشترك لفظ واحد وانما يشترك لفظ واحد على الافراد وبسبب هذا مشتركاً لانها لا تتعدد
 العام متفقه لا يختلف ولا عموم للمعنى عندنا وقد ذكرنا المعاني في حاشيته بعد هذا المعنى في المشترك
 انه لا عموم له فنعلم ان هذا هو معنى العبارة او ما اول وما يليه ان المعنى الواحد لما تعدد محله باعتبار
 عموم له لئلا يمتنع ان يكون له محله كما يقال في علمه لانه عام امكده وهو في الحقيقة معنى واحد
 قاله الامام به الركني رحمه الله قلت في هذا يعني ان يكون كل العموم محالاً لان المعنى واحد
 في كل ما وانما تعدد وتكثر باعتبار الحال ويعرف هذا في علمه قاله رحمه الله لا يكون
 كل العموم محالاً في ما قلنا لان العام الذي نحن فيه الذي يستدعي الافراد انما هو في الخارج دون الدخول
 ولا يمتنع ان ما في الخارج يستعمل على احوال افراد ما نقول من اتحاد المعنى في العوالم في الدخول دون الخارج
 فوضع السبيل للمعنى الواحد الذي هو باعتبار محله هو واحد في نفسه والما كثر باعتبار الحال وهذا
 محال لما قلنا قد ذكرنا وجهه وفوقه من حيث هو مشترك للمعنى القلي القويات وبينه مشتركاً للمعنى القلي القويات
 وشمول المعنى القلي باعتبار الدخول في هذا الفرق وضعف الامكان باعتبار الشمول والعلم ان الغرض
 المعنى القلي ما لا وجود له في الخارج مشترك الذي هو من حيث هو مشترك في قوله تعالى جنداً ومنظم عند كل مسجد
 من المعاني في حال المعاني بطريق المحال فلا يمكن ان يكون مشتركاً في قوله تعالى جنداً ومنظم عند كل مسجد
 اي جنداً واسألكم عن الطريق لان عمل الوتيرة التورب لا يحار عنك في قوله تعالى عند كل مسجد وعند كل
 صلاة قد اشد على الصلاة لكن هذا لا يمتنع ان يقال ما ينظم جمعاً من الاسم والمعاني لان

٢٤

معاني

المراد

فيه عبارة عن كل لفظ احتمل معنى من المعاني أو اسما من الاسماء المختلفة المعاني على وجه الارادة من جهة تلك
 المعاني أو الاسماء أو أحد معيّن ومبنيّ وجرد اقتراح المطلق لا يتناول واحدا ساعا في الجنس
 يعين اختيار من قوماً له أو الاشتراك فلا يشيع فيه ولكن يتناول الأفراد على السواء كقولهم جميع الخراف
 أو السواوي ما لم يكونوا اجتماعاً في تناول أو في احوال تناول وقد استغنى عن المشترك بمعنى التساوي في
 في الاجتماع في تناول كالعالم لأن أفراد المشترك قد يكون متضادة كالمفردتين بمعنى التساوي في
 وهو احتمال أن يكون المراد بهذا المفرد وذلك المفرد متوله معنى أو ما له ظرفه فما المشترك والمراد
 من غير تجميع يخرج به الماويل وقوله احتمال معنى يخرج به العام أو العالم لفظ يتلهم جميعاً من المسيات
 أو يخرج العام متوله من المعاني المختلفة إذا العالم ما يتناول أفراداً متشعبة الحقيقة على سبيل الانظام
 خلاف المشترك فإنه يتناول أفراداً مختلفة الحقيقة على سبيل البدل ولهذا قال من المعاني المختلفة ما يتناول
 منه وقوله على وجه لا يتناول الا واحداً من المعاني مراد به اي لا يشترك احترازاً عن المطلق لا احترازاً عن
 العام لا فناناً احترازاً عنه لا دليلي التكرار أو الاستدراك لأنه قد احرر عنه بقوله معنى أو من
 المعاني المختلفة كالمسماة وقيل اراد معنى أو عام من المعاني في وجه خلافه العام ويخرج بقوله على وجه
 لا يتناول واحداً من المعاني مراد به وقوله من المعاني أو الاسماء ويجمع ان عدد التثنية شرط في العموم
 وليس كذلك بل لا يشترط ثبت بين اللفظين والاسمين ايضا كالمفرد قوله على اختلاف حال المسيات
 وعلى معنى كالتأويل محرم في الادب على معنونه والعالم في الفعل المفرد في الظروف ومحل الظرف
 التصديق في اللفظ الاسماء وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعاً يعني الشرط والعالم في
 احتمال اي احتمال معنى من المعاني أو اسما من الاسماء بشرط ان لا يتناول الا واحداً من المعاني أو الاسماء وقوله
 مراد بغير الصبر في وجه راجع الى اللفظ ثم الاسم المتساوي من المسيات في تناولها على سبيل البدل
 انما يشترط كالاطلاق في هذا في حال وفي ذلك في آخره عن الشرطين بها ما في الاتعاذ بالملك
 المشترك وذلك مثل لفظ العبد فإنه ان كان موضوعاً باسم الشئ واسم النوع أو اسم الميزان
 أو اسم الزينة أو اسم الذهب فلا يشترط فيه للاسماء المختلفة وإن كان موضوعاً باسمه في هذه الافعال
 فلا يشترط فيه المعاني فلا يقل عن الاشكال العلة شمس المراد الذي يجمع بينه وبين كذا الشئ فيقول
 ان يكون موضوعاً باسم الساع أو باسم معناه أو ان يكون موضوعاً باسم الكوكب المعروف أو باسمه
 وكذا قوله تعالى كل لهم ليل الصيام الوقت من الزمان في هذا سائر الفاظ المشترك ويجوز ان يكون المراد
 من المعاني الصعات المختلفة كالتأويل في تناول الزمان والعطشان هما معنيان هما في التأويل
 لاظهار الاسم وكما لا ينافي في احتمال النوع من السلاج والعمارات والسرور وغير ذلك وتحتل بين
 والبيان ايضا بقوله ان الحبيب بينا وان الكلام بينا وكما في لفظ المبيع بمقابلة التمر ولعن التمر

مقابلة المبيع وان يكون المراد من الاسماء المتشعبة كالعبد واسماء الصفات كالقرد وهذا هو الراجح
 ولعلنا ان بعد من الاسماء وانما يتعلق بالقرابة على المعنى المبيع والظاهر انه من الاسماء المتساوية
 المشترك وذلك المفرد الذي يعنى المبيع والاشكال او يتعلق بالمجموع أي هذا الظاهر من الاسماء لا من المعاني
 ويدل على ذلك ما ذكر في التعميم واهول شمس لاسم السرحى انه اما المشترك فاشترط في جميع من المعاني
 كالعبد فإنه مشترك فيه فلفظه الوجه ويخرج الما والطلمع وفقد المال والشئ المتعبد في نفسه وكذا الذي
 مشترك فيه السبيوت والمجنون والبيان وقد ادخلوا في الضمير ايضا فلفظه سيف الدين رحمه الله في شرحه التي
 مختصة بالتعميم والامانة لفظ مثل في المولى لا في المولى من الشيش قد يكون على وجه يكون بينهما في الخلافة لعدن
 وقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان لفظ ادا الذي شئ لا يجوز ان يدل على ضده لعلنا المحدثين
 فان كان هذا الوهم بايراد هذه النطرون بيننا لا يشترط ثبت في الوهم حقيقة ثم ما بين النطرون فمشتق لورد
 بغيراً من هذا الجنس وهو الصريح توضيحاً لما ادعاه هو انه قد دل على انما العموم لا بد من ان يقر بالعموم في
 مثل هذا المشترك ولهذا قال في الاحتمال ان المعاني العموم ثم ان الاسماء المشتركة المعاني فإنه مشترك بين المعاني
 الذي صدر منه الاعتناء بين المعاني لا سفل وهو الذي وقع عليه الاعتناء ولهذا قال في ما احرر منه او ادرجت
 ماله لو ادله واهوال اعتقده واهوال اعظم لا تنح اوصية لان الوفي بمثل الوفي لا في السفل وما شاع في
 المعنى ادا الوصية للمعاني لشكر النعمه والسفل في زيادة في الانعام ولفظ المشترك لا يخطم المعنيين جميعاً العاينين
 ففي الوصية له محمولات ما اذا حلت لا يلزم ماله فانه يتناول بينه الاعلى والسفل والادنى الى اليمين لا يقتل
 فيها فكان متوله العام ومنها لفظ القرابة لمعنى المبيع والكثرة باقانا العالم درهم الله وغير مسلم لعلنا ادا
 حملناه على المبيش بدليله لا يكون لا طرماً مراده عندنا واداه المص في المبرم لعلنا لا يكون المصير
 مراده عنده وانما قال من الاسماء لا انما قال الذي هو مصدر ليس مشترك في هو موضوع لمعنى المبيع وكذلك المعاني
 ليس مشترك في ماله ما واثنا في سلاطة اي لم يجمع في رحمها وقال الشاعر جهان المولى انما تفرجاً في
 لم يجمع قال سولانا حميد المراد المصير رحمه الله الصلابة لقصير المخلد الوقيعة التي يكون فيها الولد من الواليين
 من الابل الجيرة يستوي فيه المذود والموت والمبيع قال بغير جهان وناقده ما زود كوهي في المعاج العر
 بالفتح المصير لمعنى اقرا وقر والمفرد ايضا الظهور المشترك مشتق من الاشتراك وهو الاختلاف ولا عموم
 للفظ المشترك لان شموله بحسب البدل لا بحسب الانظام وقيل لا لفظ بمنزلة الكسوة المعنى بمنزلة الكسوة
 ولا يمكن ان يكتسب كسوة واحدة في زمان واحد لان الكسوة لا يكون واحدة وقيل لا لفظ بمنزلة الكسوة المعنى بمنزلة الكسوة
 بمنزلة البنين ولا يمكن ان يضرب البنين بغير واحد في زمان واحد وقيل لا لفظ بمنزلة الواكب والمعنى بمنزلة الواكب
 ولهذا قال الاسماء المترادفة وهي تسمى ان يكون اللفظ واحداً في الوجدان ما يرد ذلك الواكب والتعبير واحداً
 لا يوجب كسوة واحدة ولا يجوز ان يرد لفظ واحد معنيين مختلفين دفعة بلفظ العام لا يكون منه

الوجه

الوصية

والعاقبة وغرسه ورفسه وابتعت العوس وابتعت اذ احدثت ورتها ثم ارسلته فصوت واطاعه
 وابتعد وكجرايه في الخفاف خلاف ذلك حيث قال في قوله تعالى يعملون اقصابهم اذا نهم
 من الصواعق حده الموت وقول الحسن الصواعق وليس قلب للصواعق لان تلك البس في سواي التصرف
 واداسوا بان كل واحد باعلى خاله الاقول صقعه على راسه وصمعه الذليل وخطب صمعه مخمزه
 عطينه وفيه في جوب في جدي ليس قلبه لا يتوايه في التصرف وقوله وهذا معني النبي يعود الي ما سوان
 التفسير هو الكشف بلا شبهة اي الكشف التام هو معني التفسير في قوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن
 برأه اي رضي وقطع وجزم وتفسيره على ان مواد الله تعالى من هذه الايه هذا لا غير فان ذلك يكتشف في
 بلا شبهة وذلك اما قاله براه ومعني فليس بغيره يقال بوات منزلا اي نزلته وفي الصادق عليه السلام
 وتيل فليستوا بقدره من النار سعادته ففقه من النار فكان اموا في معني الخبر وانما استقر هذا المقصود
 هذا الوعيد لانه نصب نفسه صاحب اوجه العلم مراد الله تعالى براه وهو كقول الصادق عليه السلام
 لقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين واما قال صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن براه ولم يزل
 من اول القرآن براه لان الاول غير مستحق لعاد الوعيد بل المقصود براه هو المستحق له لما سوانه ولما عسان
 المقصود هو تشويق المعنى كذا بلا شبهة وفي هذا حديث ابطال قول المعتزلة في ان كل معتزلة مقصوب
 ما لم يفتقده من من قرأ القرآن براه نصب ايضا عندهم والمصعب في اجتهاده لا يستحق الوعيد
 وقد اوردنا في بعض النسخ عليه وسلم على المقصود اجتهاد فعلم بعد ان المعتقد غلط وفيه ابطال لقولهم
 ان لا يعتد بمصيب وانما وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الاصلح واليا في قوله صلى الله عليه وسلم
 او السمع والعين في ايه راجع الى الماحل بالاول والاحتماد اي حكم بان ما صرفت الفطرية والوجه
 في استحقاقه هو ما اد الله تعالى فان قيل انما تبين المواد من الماويل بالواوي والاجتهاد فقلت
 في اقسام العلم قلنا بالواوي تبين ان المراد من المشترك ثم بعد ما ظهر المراد بالواوي يقتل العلم
 بنفس الصفة فان الصفة كانت في الاول لهذا المعنى مع الاحتمال وحيث ان يثبت الحكم بنفسه
 ضرب احتمال العلم بالخصوص وخبر الواحد لا يثبت ان العلم بالحق بل ان خبر الواحد يكون
 ذلك الحكم ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب العلم قطعاً لما ان يثبت العلم بالحق في العلم
 المنفرد الي الخبر بعد ان يثبت بالواوي مصداق الحكم في الصفة لا الي الواوي ثم نظير ما روي من
 المشترك بغالب الواوي ما قاله الجاوي ورحمهم الله في قوله تعالى والمطقات يترتب عن نفسها ثبوت
 وان المواد من القوة هو المعنى السالبي في صفة الايه وغيره لا ذلك بوجه الاول ان صفة
 القوم المعنى قال ما قوت الله في سلاقط اي ما جمعت في رحمها وكذا معني ما حملت السلا
 مقصود الخلد والوقفة التي يكون فيها الولد من الواشي ان نوعت عن وجه التعميل ساعد مواد

والاقتله وكذلك اذا انتفع السلا في البطن فاذا خرج السلاسلت الله وسلم الولد وان
 انتفع في بطنها هلكه وسلا المقراء نحو من احتياج النافه والقراء احتياج الحروف والكلمات والقراء
 احتياج القصص والامثال والاسرار والهيرو والوعود والوعيد فيه وسبب الصلابة في الاحتياج الناس
 ومعني العلم والاحتياج حقيقة في المعنى لانه عيان عن العلم المتعمق في الزمان اما الظاهر فاما وسبب الاحتياج
 محاذر اسبب انه محاذر زمان احتياج الدم وقيل لان الاحتياج عاين عن احتياج الموهوم من مصداق وضعفه
 الموهوم في الدم لا في الكثرة الثاني ان القوة هو الاحتياج يقال قرا الخواص انتقل من مكان الى مكان وانه
 هو المستعمل من الباطن في الظاهر لا الكثرة فانه الاصل في ما دام ولا لا يقال عريض وقام العوض
 انما يكون بالجوهر وهو الدم الثالث ان لغة الله اسم فاعرف وضع لعد معلوم لا يختل بالزيادة ولا
 النقصان وذلك انما يتحقق حقيقة في المعنى لا في الغرض او كقول في الظهور يتحقق في ما اذا احتج
 في المعنى لا حسب تلك الميضية من العدم بالانفاق ولو لم يلق في الظاهر حسب هذا الغرض لا اقر العدم
 واذا كان كذلك فاذا اطلقها في آخر ثم وجد ظهورا اخر ان يتحقق عدة عدة مع انتقام عدد لانه
 يتحقق البعدا ظهورا وبغير الثالث وذلك ليس بلامه حقيقة واذ ادخلنا العدم في المعنى يتحقق
 العدد وكان ما ذكرنا اولي فاق قيل ما معني من الظاهر الذي طالعنا فيه داخلت ما لم يضره حكمه الا
 يؤن العدد ما فاما في شهر رمضان ادم يوحى من الله حتى اصبح اجزائه البنية ما جاز انتفاع النار
 وما معني خالفا عن البنية داخلتها دخلت البنية حكما حتى صار كانه بؤى من الليل فلما على تقدير
 التسليم ما ذكرتم متحقق حكما وما ذكرنا متحقق حقيقة وحكما فكان ما ذهب اليه اولى الرابع ان
 العرض الاصل في العدم استبرأ الرحم بدليل انها لا يجب الابد الشغل او توهه والميضية هو ان
 يستبرأه الرحم در الظاهر ولذلك كان الاستبرأ من الاله بالحيطه الحاسن يقال انه يقال اقوات
 المراء اذا حاضت وقال ابو عمرو الكلاذمي فلان جاريتي الى فلانة ففوتها او عسكها عسكها
 تحضر لا استبرأ في الحلق فان قلت فما تقول في قوله تعالى تطلعون بعد نهي اي في عدم نقص
 والحلق الشرعي ما هو في الظاهر قلت معناه قلت مستقلات بعد تبين كاتون لقته ذلك يتبين
 الشهر يزيد مستقبلا ذلك وعدت للميضية تلك وقيل اللام للعاقبة لان الطلاق لاجل العور حتى يصير
 منعزلا لا يصير في العاقبة للعدة فان قلت كما يقول في الاغتيا موله الا وفيه فاعلم ما فاعلم
 فاعلم في قوله في كرامات شاعر عذرة فقد لا فاعلم ما عزم غرايا قوله موره وفي
 موله صفة عذرة وجنته الاقواي تكلفه عذرة العذرة عذرة كثر مال الغيبة وتزيد الوعدة
 في الميضية فاعلم في تلك السنة من اطارها وشايب اراد ان يهرم كل سنة الى العز ولا يعيش له صبيغ
 اخر من اي طاهر من لانه انا وضع في السفر زمان الطهر لانه المعنى الذي يحرم عيشا المرأة قلت

فيهم

حار به العلامة من هذا وقال اراد ان الشاعر فاصح فيها من عدة نسايب لشهوه العرا عند هم في الامتداد
 يعني من مدي طوله كالملة التي تعبد فيها النساء استمال مد عنته عن اهله كل عام لا يفتقه في الغروب
 والحدائق وانه عر على نسايب مد كنه لا يضا حرم فيها او اراد من اوقات نسايب فان العزوة انما
 جاني معي الوقت ولم يرد لحيضا واطهور السادس ما استدل به علم العربي الشيخ ابو منصور المازني
 رحمه الله وهو قوله تعالى الذي من ليحس من نسايبكم ان اربتم تعد تعن ثلاثة اشهر حيث
 تعرض عند ذكركم وهو الاظهر الياس من البيض دون الاظهر فعلم بذلك ان الاصل هو الحبيض
 دون الظهري لان الحلق انا خلق الاصل اذ لم يوحى في اللطف ما هو الاصل كما في حواله الاصل لم
 يذكر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاه فاغسلوا وجوهكم الابه وذكر في خلقه وهو
 الشصم بقوله تعالى ولا تستم السام فتم تعبدوا فتمسوا علم ان الهل في الاصل اما بعد لدها هنا
 لما ذكرنا ان من البيض دون الظهري في اللطف علم ان المواد من الاقوال الحبيض السابع هو ما استدل به قوله
 صلى الله عليه وسلم طلاق الابه لفظان وعدا حاصلا دون الظهري في اللطف علم ان الاقوال
 عدو الا ما عده الحار بالظهار اذ ان الرق في التصديق لا في التعديل والنبي صلى الله عليه وسلم
 صرح في الابه انه الحس فلو قلنا في عدة الحار بالظهار لكان الرق في التعديل والتصديق
 متغا وانه لا يعم ولا ينافي للمواد من القبول الظهري لانه عدة الابه طهرين وانه خلاف المعقول بل
 ان الله تعالى في حق المخرج كان ثلاثة قرو والظهر مذكور والبيض يثبت قد علم ان العرجم
 القرو الذي يعين المخرج يسمي دحر مؤنسا قاعده كلام العرب ان يثبت العدد من
 الملائكة في المشقة في الذكر وفي الوتس وفي الجمع يعتبر الواحدان في حق التائيت والذكر
 والذكر يقال ثلثة رجال وثلثة نسوة قلنا هذا ثابت راجع الى اللفظ ولقد اخرج من
 الزعم احد هاهنا وهو ان الاخر مؤنث وموافق كابرو المخطئة فلا ذكر باسم القرو كونه
 بعلامه التائيت ثابت رحمه الله واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المواد به للسمع
 بعينه في قوله وهذا هو في الاحلال اقول القسم الثاني في وجوه البيان بذلك الظاهر ثم
 البيان وموافق المواد لما يجب او يظوره له على ما قيل له طرق اذ هو محتمل نفس الظهور وطهور
 واحكاما وجمع فاسق ذكره قلنا قال في وجوه البيان بلطف الجمع اذ وجه الشئ طرفة
 لان هذا القسم بحسب بيان السلك متعدد لانه يجوز ان يبين المواد ببيان سوا الكلام لاجله او
 ببيان معنى معه احوال الحار والخصيص والشارع او ببيان يتفطع به الاحتمالات اجمع
 نظير ذلك اذ قال قابل رات فلان في القوم فذكر في القوم فظهر ان سوا الكلام
 لبيان فلو كان لبيان في القوم واد اقال جاني على ضد بيان في القوم فهو مع اذ

في القوم

واد في البيان وقال تعالى القوم كلهم انفسهم اجمعون صار مفسرا لان ذكر النفس يدفع
 احتمال الحار من محي الفرد والجماع وبذلك الكل يتدفع احتمال التخصيص ويذكر اجمعون يتفطع احتمال
 الفرق تخصيص مفسرا وقال سري لاي رحمه الله الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السام من غير
 تأمل وهذا يدل على ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء سوا
 او لا بل ان قد يحسن بالفعل وقد يكون بالفعل وعند بعض المتكلمين لا يكون الا بقول
 وهو قاسد بديلان جبر عليه السلام من اقيب الصالح للنبي عليه السلام باللفظ وهذا القسم
 محتمل بالمتكلم من حيث انه كيف يظهر المراد بدلالة الظاهر وهو نظم الظاهر والعلم والتركيب والاول
 بيان بغير منه المعنى مجرد السماع اذ على وجه يبقى فيه شي من الاعمال او لا كما سبق بيانه وهذا
 القسم ايضا يتقسم اربعة اقسام الظاهر والتعريف والتفسير والحكم والادلة في الاختصاص ان هذه
 اما ان يكون المراد منه ظاهر السام او لا الثاني يعني بيانه في لاربعه المتعاقبة والاول اما ان يكون
 سوا المتكلمه الموضوع له او لا الثاني الظاهر والاول اما ان يبين التخصيص والتأويل والاول
 هو النص والثاني اما ان يحتمل النسخ والتبديل والاول المفسر والثاني الحكم اما الظاهر فلو سم
 لكن كلام ظهر المواد اي مراد المتكلم به للسمع بصيغته اذ ان هو من هذا الشأن بدون تقرب
 من المتكلم والاصح ان لا يتصرف فيه بآفاق الكلام لاجله لتأريفا وهو ما يؤخذ من الظهور وهو
 الموضوع والاكشاف فقوله بصيغته امر اذ عن النص اذ ظهر المراد بمعنى من جهة السلك لا يفسر
 الصيغة وقيل انما بصيغته عن لفظ والشكل اذ المراد منها لا يظهر الا بالطلب والاداء العر
 خرج قيد اخر يرد وهو ان اللفظ غير سرق له والاول هو المناسب لكلام الحسني رحمه
 الله حيث قال في تعريف النص النص ما ارداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم
 لا في نفس الصيغة وتخرج قوله بصيغته المفسر والحكم لان المفسر اذ يظوره على ظهور الضرورة
 المحتمل ظهورا على المفسر واذ اخرج النص فيها اولى بالمزود وتخرج باللفظ للشكل ايضا
 الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم المار والوارفة فاطلعوا اليه فانكم انا
 طاب لكم من الشا فان الابه الاولي ظاهره في امرى ادم بالاقتناء الطيه في التكم وهو ان
 الفصل والثالثة في الاطلاق والادان بالكتاب لان كل ما كان لسان العرب اذ سمع هذا اللفظ
 فهو من الادان وحال الصانع لا ان اذ في درجات الاسرار يكون المار به مطلقا من جهة الامر
 مادام من قننه ولذا قوله تعالى احل الله البيع مذهب الفهم فانه ظاهر في احلال البيع قال رحمه
 الله واما النص فان ارداد وضوحا على الظاهر ليس معنى من جهة المتكلم بل سوا الكلام
 للمفهوم الا في نفس الصيغة اي لا بسبب معنى في نفس الصيغة التعريف في الظاهر
 فكان في الضرورة ظهورا لبيت في الظاهر وانصرف له الزيادة في الاصل الماتعة
 في الاظهار من قولهم نصصت الداء اذا استخرجت شأنا استفكك فوسم ظالمه
 منه ومنه المتصع بفتح الميم قاله في العرب يقال لما شطه تنص العوساي وقد قد قد

السلي

وصروها مصبه للماء المذوق في الكرم لئلا ينجس في لفظ الاطلاق انما قوله
 ان الله منه المودة والعبري لانه لسان في قوله ان الله منه المودة والعبري
 فان هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكوا على قوله وادع وصوفا في الاول وهو قوله تعالى
 فانكوا على ما لم يكن من الناس من بعد سبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا
 المعنى لم يكن معناه من الاول وهذا قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 الربى في التفرقة بين البع والربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 تعالى ان الله البع وحرم الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 قالوا انما البع مثل الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 البع وحرم الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 ساقيا فهو انما ولي التفرقة بينهما وكذا في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 انه الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 البع مع البع في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 فقال الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 الماضية ومع ذلك قالوا انما البع مثل الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 الربى لان حرمته تشبه في الايمان الماضية فتولد تعالى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 المماثلة ولم يرد قياسهم فقال اصل البع وحرم الربى في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 المساواة التي هي شرط صحة القياس في قوله تعالى ان الله البع وحرم الربى في الاول البع وهو
 يرداد وضوحا لمعنى من التكلم عما كان او خاضا لكن ذلك لا يزداد لما كان لا يحصل الا
 بقوله خاصه من بعض القضا ان القياس لما لم يقطر وقال بعضهم المصطلحون بمقتضا
 بالسبب الذي كان السباق له فلا يكون الظاهر حجة في غير ما سبق له وليس ذلك عندنا اذا القى
 لعدم اللطيف للمقصود السبب وكان الربى ظاهرا فيسقط للطلب لفظا باعتبار القرون
 السباق لاظهار الظاهر من النص من قوله النفع من البع وقوله وحكم الاول في الظاهر بوث
 ما انتبه قبيحا في قوله وكذا اني وهو النص لان هذا اني الثاني وهو النص عند القاض
 أولى من الظاهر لانه قد قوت وذلك لان في الظاهر من نفس الطبع والسمع موجود في النص
 وفيه شيء اخر وهو زياده البيان في قوله وذلك الرائدة وصف لعله عينيا وانما هو ثابت
 لها وبسبب النص احتمل من زياده التوفيق فيرجح النص ما هو سالم على الظاهر فيظهر
 تعارض الظاهر مع النص في قوله والاولاد اثرت رجع اولاد من حولين كما بين مع قوله

مر
قلى

تعالى وحله ونصا له ثلاثون شهرا قال ابو يوسف وعبد رحمة الله المتبر الاول بنسب فيان
 هذه الرضا حوران والى في ظاهره في مقدمه الرضا لان سوق الكلام في ذلك البيان من الله عليه
 الولد بدلالة سياق الآية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه احسانا فلهذا جعله الله فلهذا جعله الله
 كما فكنا نرجو على الثانيه لكونها جنية رضى عنه قال نعم فذلك لان الآية الاولى وان كانت
 نصا في بيان هذه الرضا ولكن التشديد بالمولى يحمل على الحمل على الاحسان الا ان الرضا قابل
 لبيان بدلالة الآية الثانية لانهم اجمعوا على ان الرجل اذا اطلق امراته وطلب من امره الرضا
 بعد حولين وادى الزوج الاطاعة فانه لا يحل له ان يتزوج بها ولو وقع ذلك في الحولين بغير قوله تعالى
 واحل لكم ما واد لكم مع قوله تعالى فانكوا ما حلت لكم من النساء ثلاث وادع فان الاول
 ظاهر عام في البتة كالحج غير الحرات فيقتضي كالحج ما واد الاربع والثاني يقتضي اقتضا
 الجواز على الاربع وقوله صلى الله عليه وسلم لاصلا لا يفتحه الكتاب مع قوله عليه السلام
 من كان له امام فقراه الامام له قراء الاول ولا في نفي الجواز في كل صلاة لان هذه
 لنفي الجنس فتناول خلاصة المعتدى والمفرد والثاني نفي لاشد وضوحا في افاده معناه من
 الاول لان استكمال لاشد الضميمة وكذا استكمال العلم في بعض مقوماته فتعاضد في حق
 المعتدى في فعل النص وحل الاول في نفي الضميلة ونظر تعاضدها من مسائل الله اذا كانا لثمة
 لامراته كلتي نفسك فقلت البتة نفس تقع تطليقه رجعية لان قوله البتة ظاهر في الابد
 في اعادة الطلاق اذ ابراه كلام الزوج للطلاق ولا يما خرج جوابا لقوله والى ان يفسد المدة
 في السوال والسوال صحيح الطلاق رضى قال رحمه الله اما الفسوخ فاداد وضوحا
 على النص في وجه لا يبيح فيه احوال التاويل والفسوخ وان كان اذ ياذى الزوج بسبب
 معني في النص ان كان لا يمتثل الاوجبا واحدا للثمة فلهذا المعنى لان لفظه غريبا لبيان
 او سبب معني في غير النص ان اذ اده القصص من حصة العموم في الحكم من العموم المحصور
 يعني في غير النص اذ النص هو صرح للعموم فكان قوله بان كان يما نظر الاول وهو قوله تعالى
 في القصص وقوله او كان يما نظر الثاني وهو قوله او يظفر فظهر الاول قوله تعالى ان الانسان
 خلق على طاعة فجاءه لبيان ما بعده وهو قوله تعالى اذ اسأله الله جزوا واذ اسأله الله
 جزوا ونظر الثاني قوله تعالى فبعد الاية كلهم اجمعون على ما ذكر في المتن في قوله في الاول والى
 نظر الاول قوله تعالى اناسم عليكم الميتة والدم الى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فظهر
 باغ ولا عاد فظهر قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فظهر قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فظهر
 قوله تعالى فاحصن غير ساجدين ولا تحبوا في احوالهم فظهر قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فظهر

معنى ان حصة العموم من حصة كل واحد
 رجع فيكون له العدم في حصة كل واحد

اما قوله تعالى فجدد الله لكلهم اجمعون فلا يحتمل السمع لانه اخبار عن امر كان في ما مضى من الزمان
 والاخبار لا يرفعها بقوله للسمع اذ السمع في مثل ذلك تودى في الغلط والذهب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 ويراد المصنف رحمه الله من قوله الا انه احتمل السمع هو ان المفسر من حيث انه مفسر او المفسر اذا كان
 يحيا في زمان السمع فاما زمان هذا الخبر احتمل السمع وبهذا الظاهر الصحيح قوله وحكمه يرجع الى التفسير
 لا الى النظر وكفى شلل الامة السخى رحمه الله ان السامع يقول ان الاخبار لا يحتمل السمع المعاني
 الغامضة يصعبه الاخبار لا نفس الصعقة فان للصعقة احوالا على وجهه مثل جوار الصلاة بها وجوبه
 الملاوه على الحب والمنايض ونحوه فامكن القول بجواز سمع صيغة الاخبار في حق هذه الاحكام فانما
 المعنى القائم بصعقة الاخبار فلا يحتمل السمع لانه من الاساطير واذا ثبت اذكرناه كان التفسير واحدا
 على الصنف عند الغرض لثبوته وذلك لان المفسر اخص بزيادة وصف ليس هو للسمع وهي قوله البيان
 في ما سبق تقريره فكان سائما للمعارض حسب ذلك الوصف فلذلك ترجح ونظير تعارضهما
 قوله صلى الله عليه وسلم المتخاصة تتوصل لكل صلاة مع قوله صلى الله عليه وسلم المتخاصة
 تتوصل لكل صلاة فان الاول يحتمل التناول واللام تستعار للوقت قوله تعالى ثم الصلاة
 لدول الشمس الى وقت ذلوكها ولغة سوق لاعاب الوضوئ المتخاصة فكان نظير النص الثاني
 غير محتمل للتناول مع انه سبق لاعاب الوضوئ فكان نظير المفسر فلذلك ربحنا الثاني على الاول وكذا
 بوجوب الوضوئ عند كل وقت يدخل لا عند كل صلاة تعني لان الاعتبار لا يزداد الوضوئ لا للسوق
 ونظيره ما سأل الله ما قاله علاؤنا ورحمهم فيمن تزوج امرأه شهرا كان ذلك تبعه اي معنى اذ كانت
 في معنى المتعة لا بما صححنا لان قوله تزوجت نص للتحاك ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا
 مسمى في المتعة ليس فيها احوال التحاك اذ التحاك لا يحتمل التوقيت حال فاذا اجتمع في الكلام ربحنا
 المفسر على النص وقلنا انه متعلا للتحاك ثم اعلم ان التفسير من التناول واكثرنا يستعمل التفسير
 في الانفاط والتاويل المعاني في تناول الروايات والتاويل يستعمله في مفردات الانفاط
 والتناول اتم يستعمله في التباين والابهة والتفسير يستعمله في غيرها والتفسير في
 يستعمل في مفردات الانفاط والتاويل اتم في الجمل فالنفس ان يستعمل في غريب الانفاط
 نحو الجوه والسايب والوصيلة اذ في وجهين شروح قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
 واما في كلام بعض متصوفة لا يخفى ضرورة لا يعرفها قوله تعالى انا النبي ذواتي القدر وما
 التاويل فانه يستعمل مرورا ما مرورا حاشا نحو الكفر المستعمل تارة في الجود المطلق وتارة في
 محمود التاري خاصة والابان المستعمل في التصديق المطلق تارة وما في لفظ مشرك
 بين معاني مختلفة نحو لفظه وجد المستعمل في المحبة والوجد والوجود كذا في تفسير الراغب

رَحِمَهُ اللهُ وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو منصور وَرَحِمَهُ اللهُ التَّسْمِيَةُ هُوَ الْمَقْطَعُ عَلَى الْمَرَادِ بِالْفَتْحِ هَذَا قَوْلُهُ
قَالَ دَلِيلٌ مَقْطُوعٌ عَلَى الْمَرَادِ يَكُونُ تَفْسِيرًا حَقِيقًا وَأَنْ يَطْلُعَ عَلَى الْمَرَادِ لَدَلِيلٌ مَقْطُوعٌ بِهِ فَيُبَيِّنُ تَفْسِيرَ بَابِي
وَهُوَ حَرَامٌ لِأَنَّهُ شَهِدَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَلَّا يَكُونُ كَوْبًا فَامَّا الدَّلِيلُ فَيُؤَيِّدُ بَعْدَهُ الْاِحْتِمَالُ
بِالْوَيْ دُونَ الْقَطْعِ فَيُنَاقِضُ تَوْحِيحَ اللَّفْظِ إِلَى كَوْبٍ وَهَذَا الْوَجْهُ أَوْجَهُ بِشَهَادَةِ الْأَصُولِ
يَكُونُ فِيهِ شَهَادَةٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَقَالَ ابْنُ الْأَثَرِيِّ فِي الْمَثَلِ السَّابِقِ التَّسْمِيَةُ وَهِيَ الْفَتْحُ حَقِيقَةٌ وَإِنْ كَانَ
لَا الْكُتْفَ وَالْمَادُودَ فِي التَّسْمِيَةِ مَوْجَلَّةً أَقَامَ لِأَنَّهُ أَمَانٌ عَلَى غَيْرِ مَعْنَى وَاحِدٍ وَتَحْتَمِلُ
غَيْرَ الْفَتْحِ أَمَّا هَذَا أَوْ لَا رَابِعَ وَآخِرَ الْأَشْعَارِ عَلَى الْأَوَّلِ وَلَدَدَةٌ فِيهِ كَمَا فِي الْآخِرَةِ وَالتَّائِي
أَهْرَافُ التَّائِيَاتِ لَا دَلَالَةَ لِلْفَتْحِ عَلَى الْمَعْنَى وَضَدَهُ أَغْرَبُ قَوْلُهُ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتِي فِي
سَجْدَتِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْبَسَلَةٍ فِي غَيْرِهَا مِنَ السَّجْدَةِ إِلَّا السَّجْدَةَ الْهَوَامَّ سَبَّحُوهُ مِنْ مَعْنَى مَدَانَ
أَحَدُهَا مِنَ السَّجْدَةِ الْهَوَامَّ أَفْضَلُ مِنْ سَجْدَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّائِي عَلَى كَيْدِ الْإِسْلَامِ
وَاحِدٌ فِيهِ لَا تَفْضِيلَ أَوْ تَفْضِيلًا فِي السَّجْدَةِ الْهَوَامَّ لَا تَعْمَلُ مَاذَا وَتَاخُلُفُ الْمَسْجِدَ الْبَاقِيَةً
أَلْفَ صَلَاةٍ تَغْفِرُ عَنْ صَلَاتِهِ وَاحِدَةٍ فِيهِ قَوْلُهُ فَإِذَا أَرَادَ قُوَّةً أَوْ إِزَادَةَ الْمَفْسُورَةِ
وَأَحْكَمَ الْمُرَادَ بِأَيِّ الْمَفْسُورِ أَوْ أَحْكَمَ الْمُرَادَ مِنَ الْمَفْسُورِ أَوْ إِزَادَ عَنْ أَحْكَامِ التَّسْمِيَةِ أَوْ التَّسْمِيَةِ
مَحْكَمًا وَالْبَاقِيَةُ بِتَعْلُقِهَا بِالْوَادِ وَحِينَ أَحْكَمَ مَعْنَى اسْتَعْنَى أَوْ اسْتَعَانَ الْمَعْنَى الَّتِي أَرَادَ بِالْمَفْسُورِ
التَّسْمِيَةِ أَوْ التَّسْمِيَةِ بِسَبْحٍ مَحْكَمًا وَمِنْ أَحْكَامِهَا يَتَبَيَّنُ كَوْنُ الْحُكْمِ غَيْرَ تَائِلٍ لِلْفَتْحِ وَقَالَ هُوَ لَا يَمْتَلِئُ إِلَّا
وَجْهًا وَاحِدًا وَقِيلَ بِأَنَّهُ الرِّاضُ وَالْمُدُودُ وَقِيلَ بِأَنَّهُ لِحَالِكِ الْهَوَامَّ وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ وَأَصَحُّهَا
قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ لَا يَخْدَعُهُ يَدٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّسْمِيَةَ بِأَيِّ مَا يَدَّكُهُ وَذَلِكَ مَثَلُ الْعُصْبِ
الدَّالِّ عَلَى دَاتِ الْبَارِي تَعَالَى وَصِفَاتِهِ كُتُوبُهُ الْإِحْلَاسُ وَابْنُ الْكُوسِيِّ أَيْدِيَهُ الْخَيْرُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى
أَنَّ اللَّهَ يَكُلُّ كُلَّ شَيْءٍ عَظِيمٍ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فَإِنَّ ذَلِكَ وَصْفٌ دَامَ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ خِلَالَ عَظَمِ
أَرْدَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ أَيْدِيَهُ وَالْإِزْلَامُ وَالْإِزْلَامُ فِي الْقَامَةِ أَيْ فِي الْقَامَةِ أَيْ فِي الْقَامَةِ
مِنْ قَوَامِهَا بِحُكْمِ أَيْ مَبْنُوعٍ الْإِنْقَاضِ حَيْثُ لَا وَجْهَ وَلَا خِلَالَ وَاحْتَمَلُ الصَّبْغَةِ أَيْ أَوْسَبُ
تَبَدُّلِهَا قَالَ تَعَالَى مِنْهُ آيَاتٌ كَمَلَاتٍ أَيْ غَيْرُ عَمَلَاتٍ لِلْفَتْحِ وَالتَّسْمِيَةِ فَإِنَّ الْحُكْمَ مَبْنُوعٌ مِنَ التَّسْمِيَةِ وَتَبَدُّلِهَا
مَأخُودٌ مِنْ قَوَامِهَا وَاحْتَمَلُ فَلَا نَعْنَى كَوْنِ أَيْ رَدُّهُ وَسَمْعُهُ فَالْأَيْ شَيْعُهُ أَجْلَوْا سَعَامًا أَيْ أَهَافَ
عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْتَعْبِئُوا أَيْ اسْتَعْبِئُوا مِنْهُ كُلَّهُ الْقَامُ وَهِيَ الْهَافُ الْخِلَالُ لَا تَمُوتُ الْفَرَسُ عَنْ الْعَادَةِ الْعَادَةِ
وَالْفَتْحُ الْفَتْحُ مَتَّعَ مِنْ أَحْكَامِ الْمَادُودِ وَمِنْ رَدُّ التَّسْمِيَةِ عَلَيْهِ وَالتَّسْمِيَةِ وَهَذَا أَيْ عَلَى
الْحُكْمَاتِ أَمْ الْكَلَامِ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ الَّذِي رُجِعَ إِلَيْهِ بِتَبَدُّلِهِ أَمْ لَوْلَا مَا رُجِعَ إِلَيْهَا وَحَسَبْتُ كَوْنَهُ أَيْ
لَا الْمَسْرُوعُونَ إِلَيْهَا فِي الْحُكْمِ التَّسْمِيَةِ ذَهَابَ الْحُكْمِ الْأَوَّلُ أَصْلًا دُونَ هَذَا وَالتَّسْمِيَةِ وَتَبَدُّلِهَا

[illegible]

بأن ما يقابل الوجه للذكور من الظاهر أو انواراً أربعة أقساماً ايضاً وهي مشككة بمجر مشابه
 ودليل لا يخفى فيها عنوان الصفة الذي على المراد للصفة منه ان لم يكن لها عارض على الصفة او لم يكن
 غيرها الظاهر للشي والاولى اما ان يسمي المراد منه الظاهر فيكون هو المظهر اول الاول المشكك والظاهر
 اما ان يكون موجوداً في الدنيا او الاول في الدنيا الاول في الدنيا المظهر الثاني المشكك وقيل ان الذي لم
 يظهر المراد منه اما ان يعرف المراد بالطلب فقط او لا فليس عرف فهو للشي وان لم يعرف فاما ان
 يعرف بالتأمل بعينه الطلب او لا فان عرف فهو المشكك وان لم يعرف فاما ان يعرف بالاشتراك
 مع الطلب والمائل انه يعرف فليس يعرف فهو للطلب مع الطلب وان لم يعرف فهو المشكك بالشي
 فواسم لا يشبه معناه وخفي بواحه يظهر عن الصيغة لئلا المراد بالطلب قوله ان
 معناه اي من حيث الصفه وخطي بواحه اي من حيث العلم السري وانا قال بعارض غير الصيغة فمما
 للظاهر والمصادفة في الشيء لا يخرج عن كون الشيء المشكك والمراد المشكك فانه للشي في جميع احواله الصفة
 ولو ان لم يكن في الدنيا من حيث الصيغة كان مشككاً او لم يكن لا يستلزمه وقيل كان للماء في الدنيا
 من حيث الصيغة كان في الدنيا والعرض فيه انهم من الظهور في الظاهر فان قيل لم لا يظهر الظاهر
 بغير الصيغة لطابق الحقائق قلنا حاشية ذلك العلوه المستفاد من طلب الصيغة يكون مع الظهور والظاهر
 في الصيغة او لا لا يحوز استلزامه النص ولا يجوز الثاني لا يستلزمه السري به وبغير
 الكتابة لانه حينئذ لم يكن ظاهر المراد بصيغة واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون ظهور الظاهر بغير
 الصيغة فان قيل قد ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان للشي اسم لا يشبه معناه وحاشية
 ما ظهر من بعض الصيغة وهو ضد الظاهر فنقله نفس الصيغة انما ذكره تحقيقاً للظاهر والمصادفة
 فان التصادف اما ان عند اتحاد الحاصل اعمد اختلافه فلا قبل ان المصنف رحمه الله اتبع التوفيق وذلك
 او جده لما ان في قول شمس الائمة رحمه الله على المراد نفس الصيغة سبق لهم البلع ان هذه الصيغة
 لا يعقل معناها جليلاً وليس ذلك اذ اية السري ظاهراً في حق السارق غير متشبه معاً ولو لا
 لا يكون ظاهرة في نفسها لكن القواعد عارض هو احتمال الظهور والناس باسم في جده لا سيما
 العارض عن اعم السري بوجه ذلك ان الخلط في النص لما كان يدين وهو ساق الكلام لاجله كالاعتقاد
 في مقابله وهو المشكك من نفسه بان دخل في اشكاله واتاه واما كون التصادف اما ان عند اتحاد الحاصل
 قد قال بعض العلماء رحمه الله ان الظاهر والشي من الاسماء الاضافه كالا يوده والوهو القليل
 والخبر وما كان هذا شأنه كان اتحاد المعنى فيه متخيلاً لا اختلاف فيه لازم واما وجه ما ذكره شمس
 الائمة رحمه الله عنوان للمفرد الواحد قد يكون ظاهراً باعتبار رخصا باعتبار وعرفه قيل ان
 السري ظاهراً في حق بيان قطع اليد للشي وقبحه في حق مقدار التصادف وبطلان القطع من اليد

بعد ان لم يلم في المشكل قريب من الجمل ولهذا حقي في بعضهم فقالوا المشكل والجمل سواء
 وليس كذلك فان التميز بين الاشكال للوقوف على المراد قد يكون بوجوه قد يكون بالمالحة
 في التامل لظهورها الواضح خلاف الجمل فانه لا يوقف على المراد منه بالتامل قالوا رحمه الله
 ثم تجوز مونا ارد حتمية المعاني في قوله وطريق ذلك بشكل قائم اقول الجمل ضد المفسر وهو المعنى
 اورد حتمية المعاني فاستدراجه انشأه لا بد وان نفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
 ثم التامل في ذلك فكل انشائه اعلام المعاني للتمثل ولعدا ذكره بجملة ثم والارد حكام مع
 الرحم تقول رحمة ورحمة وادرجهم القوم على ذلك والمراد منه بورد المعاني على اللفظ من غير رحمان
 لاحد على الباقي وقوله لا بد وان نفس العبارة اي لا بد وان الجمل بنفسه لا بد بل بالرجوع الى الاستفسار
 من الجمل ثم طلب العلم عند تفسيره ثم التامل فيه لنوع غرض فيه فخرج المعنى من ذلك ان المراد منه ان
 حتى سقط طلبه وقوله ثم التامل في بعض الحملات ان لم يكن بيان الجمل لا لئلا يخلو الجمل
 في سلة الصلاة والوقوف الذي ياتي بيان تلك واما اذا قلنا بانه على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن
 في الطلب والتامل قبل الجمل ان يبيح دلالة وقيل هو اللفظ الذي لا يقيم عند الاطلاق منه شيء وقد
 عليها المعنى والتمثل والتشابه وتظهر الجمل قوله تعالى حرم الوفاة بمجمل في حق الوفاة عارده عن الفعل
 والزيادة فيضع النفع وقد علم ان ذلك ليس مراد من الآية اذ البيع ما حتم الا للاسترجاع وطلب الوفاة
 ولهذا ثبت الاسواق للتمارة والمواحة الا بزيادة في بيعه عند قيمته الف بالوف فثبت ان المراد
 من الوفاة المذكورة في الآية لا يدركه معنى محال بل انما المراد منه فضل حال عن العوض شرط
 في العقد وذلك فضل كمال او حصل خال كما اذا باع درهما بدرهمين او باع بقدر ان يبيعه في غير
 السلم علم ذلك ببيان النبي صلى الله عليه وسلم في الاشياء الستة وهذا البيان غير مكتوف بشعاً
 بلا شبهة بالنسبة الى اذ الوفاة اظلم المعاني التي ثبتت للوجه لاجله فوجدناه العقد والمفسر
 على ما عرفتم بالمشافه على هو صلح لتعلق المذمومة ليعتد على غيره وكذلك الصلاة والوقوف في الصوم
 والمخاطبة لعل ان الصلاة في النقص عارده عن الداء والوقوف عن النما والصيام عن نفس الامساك
 عن شهوة الشطن والفرج من اول طوع الفجر الى غروب الشمس مع النية والمخاطبة في مكان
 محصور حتى وقت مخصوص لا بد ان الفاعل مخصوصة وذلك لانه لم يجوز فاعله بل بيان الشاوع على
 الله عليه وسلم اما فعلا او لا ثم لا وورد البيان في طلب الذي جعلت الصلاة لاجله صلاة اهو
 التواضع والخصوع او هي اخلاص لا كراهة لمعبودته ثم تامل على تعدي ذلك المعنى الى الصلاة والنية
 فيمن حلف لا يصلي لعدا وتبع الاختلاف في ان قيل لا وكان من هو من صلي لا واذ اذا ورد البيان
 بقوله صلى الله عليه وسلم ليس بجاهد من حذر او من الورق صدقه وقوله عليه السلام لعاد رضي

رحمه الله

عنه حد من كل ما يشي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال فطلب
 المعنى الذي جئت الزكاة لاجله او مطلقا بصل تام كامل فآرم عن الدين او مشغول به ثم تامل في كل
 هو ضلع لاجل النعم اليه وفي وجوب الوقوف في الاصل البقراط اسما لا كذا في العشر
 لما ورد البيان بقوله صلى الله عليه وسلم ما سئله العشر فطلب المعنى الذي لاجله يطلب
 العشر ايتعلق بخود الخارج او بوصف اخر معه وهو ان يبلغ النصاب ويغير من غير تلك في ذاته
 لا يجب ما لم يبلغ نصابا ولا يجب في كل خارج كالحضرات بل يجب في البعض ثم تامل في كل هو مطلق
 لاجل النعم اليه ثم الجمل ما اخذ من الجملة التي معنى السمول والاباء يقال اجمل الكلام احالا
 وحمله ادا به وقيل من الجمل معنى المجموع وتظهر الجمل من اللسان رجل اعرب عن وعظه واحتفظ
 باشكاله من الناس وجميع انقطع آثره ولا يعلم كانه ولكن روي وصوله او وصول خبره يستمر
 مكانه ثم مطلب هو فيه ثم تامل في ليعبر عليه والمشكل يقابل النص بزيادة لان المراد منه لا
 يقال الا بالمال بعد الطلب لدخوله في اشكاله خلاف النص والجمل يقابل المفسر لاشياء المراد منه
 كما سبق تفرقه فاذا صار المراد من اللفظ شبيهة على وجه لا يربطه حتمية طلب ذلك
 المراد وجب اعتقاد ضعف المراد منه سمي ذلك شيا ثم الجمل في المشكل فان المراد في الجمل غير قائم
 ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان من الجمل لان ذلك رجوا اليان لما ان عليه الحملات انما ورد في
 العلقات كالروا وغيره فكان البيان فيه مرجوا فيوقف على المراد بذلك وذلك البيان دليل
 اخر غير متصل بعده الصيغة والمراد في المشكل قائم فان المجتهد يدرك حكم السك بالحدود اذ
 المجاهد الى تمييز من اشكاله قال رحمه الله واما التشابه فلا يربطه الا التسليم الى قوله
 وهذا يقابل المحكم اقول ضد الحكم التشابه وهو اللفظ الذي اشتبه مراد الحكم من على السامع
 بوجه لا يربطه لانه اصلا اي لا بالطلب ولا بالبيان فان الطلب لا ينفك والبيان لا يربطه
 عليه وانقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يربط اليه الا التسليم بل الطلب قوله لا يربطه لانه
 في الدنيا وقوله لا التسليم اسما سقط وهذا في حق الله واما النبي صلى الله عليه وسلم فانه
 يعلم التشابه باعلام الله تعالى فادركه المصنف رحمه الله في هذا الكتاب في باب تفسير الستة
 في حق النبي صلى الله عليه وسلم واذا كان ذلك فيقتضي التشابه اعتقاد حقيقة المراد منه قبل ادعاء
 وذلك انما هو في الدنيا فان المراد منه يعلم في الآخرة لان انقطاع رجاء اليان فيه ليس للاعانة
 في ذلك اذ هو ممكن في نفسه الا ترى انه لو بين الله تعالى ذلك لصار ميتا والالم منه متصفا
 للماتلا وبما الدنيا لا خير وهذا الذي سبق ذكره من ان لا يربطه لانه المشابه اصل لا التسليم
 بالآخر هو معنى قوله تعالى وليس متفانها وهو ما اخذ من تشابه وهو اشتباه ولا لائس

٣٦

فانه ضابطه الصريح على السامع من حيث مخالف موجب العقل لان موجب العقل
لا يحتل البدل بل هو موجب الصريح بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك اشتبه المراد
اشتباه لا يوقف عليه أصلاً وقيل في تشابه الاشتباه الصغية وتعارض المطابق فيها قال
شمس الأيمه الرضوي رحمه الله وهذا غير صحيح فان لموقف القطع في ادل السور من المشاهات
وليس فيها هذا العتيق ولكن المشابه ما يشبه لفظة المنجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك
نظير قوله تعالى يدايه فون ايديهم فبالنظر الى اليد يعلم ان المراد فيه المارجه ثم هذا الموضع لا يغفل
ذلك فكان هو كجرك خلاف المراد الذي يعلم من ظاهر الكلام لان الله تعالى منزه عن المارجه فتشابهه يجب
السمع ووجب العقل ثم عدا صحتنا وجرم الله لاحظ للواحد في العلم من المشابهة الاسلام واعتاد
المقد فيه فانه قالوا ومن منزه ولا تستقل تاييله ونحوه من الله الى الله تعالى ونقول ما اراد تعالى
سبحه وتعالى واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله وعادنا وقبل معناه عندي فان المصنف اختار من ذهب
السلف والظاهر ما ذكرناه في ما ذهب اليه اخطا بجرم الله على قوله تعالى لا اله الا الله وان الادي
والواحد لا يتداوله ذهب السلف واخراهم العلم فيه قال علي وابن عباس وعاشه رضي الله عنهم
وعنه الزهري والحسن والكافي والمفضل بن محمد بن حمره والوعيد والاصمعي واحمد بن يحيى ابو عرويه
العلوي ومحمد بن اسحق البخاري وعبد الله بن المبارك واليه ذهب مالك رحمه الله وبذلك قال ابو
الحارث من الحنابلة وقال الامام غفر الله له الرازي رحمه الله في التفسير الكبير وهو المختار عندنا وقد
سئل محمد بن الحسن رحمه الله عن المشاهات فقال مرها كما جات وبمرها ولا نقول كيف وكيف
فعلي هذا قد تم الكلام على قوله لا اله الا الله والواحد في العلم متداول يقولون فلا تعلق بما قبله
او هو عطف على قوله تعالى فاما الدين في قوله من زرع الله على تقدير اما اي واما الواحد في العلم
فيقولون اننا على ما قبله منهم من قال انما تم الكلام على قوله والواحد في العلم فيكون العلم للنام
حاصلا عند الله تعالى وعند الواحد في العلم وهو مذهب المثلث وروي هذا القول ايضا عن ابي حنيفة
رضي الله عنه وبه قال محمد والريعي ابراهيم ومحمد بن جعفر والطاهر واكثر المتكلمين وجرم الله وهو
مذهب عامة المعتزلة فعلى هذا يصح معنى الآية وما يعتدي اليها ولها الحق الذي يجب ان يحل عليه الله
وعادة الدين في سخا في العلم اي يتوافتح وتتكلموا وعضوا فيه بضرر ساطع ويقولون في هذا الكلام
ستائف وفتح ذلك الواحد في العلم بمعنى هو لا يعلون بالتاويل يقولون اننا به اي بالمشابهة واستدل
على ذلك بان الواو للعطف فيقتضي التشابه في العلم وان الخطاب اما للكلية واما للتعريف
وايا ما كان لا بد لمطابق العلم به ليتمكن من العلم والمعرفة بذلك حال الخطاب بما لا يفهم جديده
عن الحكمة فانه ليس من الحكمة ان مخاطب المولى بعده شيء لا يفهم ثم الواو في العلم ما اشرا اليه

هذا هو المقصود من قوله تعالى
فاما الدين في قوله من زرع الله
على تقدير اما اي واما الواحد في العلم
فيقولون اننا على ما قبله منهم من قال
انما تم الكلام على قوله والواحد في العلم
فيكون العلم للنام حاصلا عند الله تعالى
وعند الواحد في العلم وهو مذهب المثلث

ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلو ان القرآن كلام الله تعالى وان لا يتكلم بالامال
والعبث فاذا استعوا اليه وذلك الدليل القطعي على انه لا يجوز ان يكون ظاهر ما مراده تعالى علوان
من الله تعالى غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك الظاهر الى جهة وتطووا به بل المعنى ان يكون
الانوار الوجه للمارس قوله تعالى قل من عند ربنا معناه استجابا عنوا على التقبيل وبالم يبرهن في المقيد
وتاييله ولذا هو المعلن بالتحصيل في الكل لم يقيد الكلام فائدة الوجه السادس ان قيل ان يريها
رضي الله عنها انه قال نسخ القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يبع احرجه وتفسير معرفة العرب
بالسنة وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك رضي الله عنه عن قوله تعالى
الجرم في القرين استوي فقال الاستواء معلوم والخفيه مجبولة والا يابنه واجب والوال
عنه بدعه واما قوله ان الواو للعطف فيقتضي المشابهة فيقولون انما للعطف لكن العطف
يخرج نوعين عطف على التشريك في الحكم وعطف على استقلال المعطوف بحكمه متطابقا المعطوف
على وجه بل انما يشاء في الوجود ثم لادله للمقدمة ما نه من جعلها على التشريك فعلى اليوم الثاني
اراد على التبع والاشتراك لعل للعل عليه فان جاز الله ذكر في الحديث في قوله تعالى ويعلم الذين
يجادلون في ما ينطقوا قلته فوا وحده الفرات الثلاث في ويعلم قلب اما الحرم فعلى ظاهره ان
واما الرفع فعلى الاستيناف واما النصب فللعطف لتعليل عذوف تقديره لينقم منهم ويعلم الذين
يجادلون وقد ذكر في المعصل فصولا في الواو الاستيناف واما قوله الخطاب بالانهم بعد فقول
ان علمهم بما لا يعلمهم من شي اسكلا فقد سلطنا بعده لكننا لانسلم ان ما نعرفه من هذا القبيل لا نعلم
منه لا يعلم تاييله غير الله وان علمهم به ما لا يعلم من بعض الوجه فلا نسلم بعده كالخطاب بالانهم
ينهم سرمد الجمل قيل بانه ولكنه يفهم منه شي وقد ذكر وقوعه في الكتاب المجيد وايضا فانه مجرد استا
وقيل بانه انزال المشابهة على قول من لا يشغل بالتاويل فخرقة قصور افهام البشر عن الوقوف
على ما يجعل لهم اليه سببا ليعرفوا ان الحكم به تعالى يفعل ما يشاء بحكم ما يريد وان مجرد العقل لا يجب
شيئا ولا يفهمه فاديه على قول من ياوله تاويلنا فاض العقل الايات للحكمة على علم
فصل العمل على غيرهم اذ جعل بعض الايات طبا وبعضها خفيا ليتوصل الخلق الى معرفة الحق في طريق
الاجتهاد وانتاج الرشد في استخراج معانيه لتيسر للتصديقون وتايم بقدر اجتهادهم ودوام
على قدر طوعهم ولولا ذلك لاستوت الانقام ولم يتميزوا لخص الامم ولذهب التفاضل بين الناس
ولا يزال الناس يحرم ما تفاوتوا فاذا استوتوا حكموا ثم قيل لاختلاف في المعقولة لا يميز قال ان الواو
يعلم تاييله ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه قال لا يعلمه حقيقة وانا لدلي ان العلم يحتاج
وتعالى وقيل كل تشابه فيكون ردة الحكم فان الواو يعلم تاييله فتقول تعالى سواه فيسبهم فانما

١٧٧

بعض

فان هذا شافه يمكن دمه الى قوله تعالى لا يغسله ولا يغسله فانه محتمل ان لا يغسله
 جازم من النسيان وهو ان لا يغسله ولا يغسله لا يمكن دمه الى قوله تعالى لا يغسله
 قوله تعالى لا يغسله من الساعة اياك وساطة قوله وهذا يقابل الحكم اياك السجدة يقابل الحكم
 ونضاده لان الحكم للمبلغ غايته في البيان والاطلاع كان صده المتشابه الذي يبلغ غايته في الاشارة
 والاجمال وان الحكم لما كان ما توالت فيه كان صده المتشابه الذي هو ما توالت في الوقوف على
 غاية فاما قوله قال رحمه الله وحاله العطفات في اواخر السور الى قوله فصار واعطاه
 اقول قال المتشابه للموقوفات في اواخر السور والماضي منقطع في السجدة ان
 في التكميل حرف تاء على ما في قوله تعالى لا يغسله فانه محتمل ان لا يغسله فانه محتمل
 ان يصل بعضها ببعض لبعض المعنى وهذه كل حرف من حرفي تاء في قوله تعالى لا يغسله
 استعمله كلفها تسمى حرفا باعتبارها في قوله تعالى لا يغسله فانه محتمل ان لا يغسله
 عليها لفظ الا من غايته وقيل لا ليست من التشابه بل هي من حسن التكميل بالسر فيجعل التكميل
 فيجعل كذا في قوله تعالى لا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله
 عن الوجود في قوله تعالى لا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله ولا يغسله
 التاويلات وشبهه مثل هذا المثال او مثل المتشابه اتيان جواب رويته الله تعالى في الاعتقاد
 بالابصار في الاخرة عيانا في رويته بالعين يقال غايته المتشابه اذا رايته بعينه وقوله
 عيانا هو في بعض النسخ وانما قيد بالاعتقاد لعدم امكان ذلك في نفس الامور ذلك يودي الى
 الحدود بل هي نفس الامور تائه وقيل المراد من آيات رويته الله تعالى آيات كيمتيا لان نفس
 الروية ليست بتشابه وقوله تعالى تائه في الاخرة بنص القرآن وقوله بقوله عز وجل
 من قوله بنص القرآن يتكلمون وهو قوله عز وجل ووجه توميد ناصره الى ربطا ظاهر ووجه
 التمسك به ان اهل السنة اتفقوا على ان النظر اذا ادعى بكلمة الى رويته الله تعالى وفيه اسوله
 واجبه تعرف في علم الكلام ويدل على ذلك وان الله تعالى موجود بعضه الكمال في كل ظرف وهذا الكمال
 واي كمال وكذا فقال سبحانه ونسب من صفات الكمال لان مرادنا من صفات الشاهد انما
 هو مجرد وصفه فكذلك في الغايه وذلك لان استناره عن اعين الناس دليل على حقايقه وانما
 بالعبود او على مجرد فيستعمل الكمال لئلا يستعمله او قصدوه يقتل وغير ذلك وهو لا يقتل
 على ما افهمهم ومقاديرهم لجهدهم وتوهم والله تعالى هو صف بصفات الكمال خالط على كل شيء
 ادله القدرة الشاملة على جميع المقدرات وحل رابع النقص اذ هذه الكالات القابض عن
 المعصية وجل تعالى عن العجزاد هو موصوف بالقدرة الازلية فيكون عز وجل مريعا لغيره وهذا

فثبت

٣٨

وهذا على قول طائفة من المعتزلة وهو من المراتب السبعة ورويته وجره على تعالى
 رويته وقيل لا يري والمؤمنين اهل الكرامات كالولاية والجن والاعمال والظلمة واهل الانعام
 على انواع العود رويته الله تعالى من اهل العبدية من اهل تلك الكرامات في اللغة ايضا
 ذكر رحمه الله ذلك لانه رويته في نفسه ثم لا يقع لعدم اعلمه وحله فثبت بذلك رويته
 من اهل العبدية لله مستعمله رويته من غايته لانها لا يجب رويته تعالى بعد ذلك الشاهد وهو ان
 واذبت بالاولى ان الله تعالى يديم لا يوتي بخدا وقد استشهدا فلا يكون في جميعه في العلم بالاصل
 الروية وانه ما يتا بالمتشابه بوجوب اصل الروية وبالطريق استدعاء الروية في الشاهدات
 الروية مستعملة فكان القول بخوار الروية متشابه من حيث الوصف اي الكيفية وما في مرتبة الاصل
 ووجه زجرا بطال الاصل للتشابه الوصف ان الوصف يجمع فلا يصح ابطال الاصل لانه بالاولى
 القطعي يظن ان السبع كان في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب لعل الوصف ذكره في السجدة
 بذكره الا يصور العبد من هذا الكبر والافتقار الى شخص فبادر انهم رآه في هذا الباب الذي هو فيه
 فانه لا يثبت في عبوده وان جعل طريق العبور لانه يثبت في هذا الباب بالادلة القطعية وجوبه
 اليه في هذا الباب فعلا هذا لما ثبت اصل الروية بالادلة القطعية لم يجوز ابطاله لعل طريق العبور
 واذ كان ذلك فوجب تسليم التشابه على اعتقاد الحقيقة فيه من غير الاستشغال ان كان المروي
 في الشاهد فيه من القرآن لا يفرق على انما كان المروي في الشاهد فيه لانه ووجه توميد
 واما الله تعالى فليس في حقه توميد كذلك اد الروية تحقق التي بالبرهان هو الدليل على تعالى
 لقوله تعالى لا يعلم ان الله يري وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورويته الله تعالى بانما يريها
 ولا شيء يعلم ان الله ليس من القرآن اللازمة للروية لان ما كان به لا يقبل من كماله والغالب
 من الاوصاف الاتفاقيه واعتبر هذا بالعلم فانه يعلم على كل شيء وهو ان غاية لدية يعلم في علمه وان لم يكن
 في العلم يعلم في غير العلم يعلم ان المروي في الحقيقة من الاوصاف الاتفاقيه لان القرآن لا يفرق للروية
 كان ان المروي في الشاهد من الاوصاف الاتفاقيه بالاجماع فعمل المروي اصله ووصفه وهو
 انه شعرا عن لدية فلم يثبت بها فاما في ذلك نوع ومعارضات تعرف من موضع ذلك
 اشياء الوجه والوجه الذي هو تعالى حق عند اهل السنة معلوم باصله لقوله تعالى فاما تولا مع وجه
 الله وقوله بانه فوق ايديهم متشابه بوصفه وهو الكيفية لان الله تعالى منه عز وجل لا يتماثل
 في الاصل المعلوم بسبب التشابه والجزء من ذلك الوصف فان قيل لما ثبت اصل
 الله تعالى على صفة اطلاقه معناه على الله تعالى بغير العوينة بان يقال رويته خدي
 لا نقلا ولا امام الا على التضمن مولانا تاج الدين الجوهري رحمه الله في كتاب الايمان في قوله تعالى

٣٨

وقوله يا حنان بالعربية اذا غرت كمن احلم وادنى اما العربية اذا غرت فشدت الا ترى ان يقال
ما به ثقب ابراهيم ولا يقال دست خدائي ربي فجمع دستها است وادنى كقولهم دأبوا ودأبوا
من كذا وجه الاستشقة الاسم فلا يقال الله تعالى متوجه الى فلان ينظر الوجه والعلية ولا يدل على
اخر فلا يدلك لفظ العلى بالاصح ولا لفظ القدم بالرجل من المعرلة لا يشبهه الكيفية والاول
ورده فصاروا عطية بالكرم صفاته الله تعالى في صا دوا غير قائلين بالصفة الله تعالى في صا دوا
الذات عن الصفات لا ان كانت اذ كانت غير اذ كانت لا محالة والقول بانها في الارض ياتي التوحيد ومن
هنا سوا القسم اعلم ان التوحيد المعطى يستعمل في لفظ من الخلق في الاصل وان كان يستعمل في اللغوين
اشي نقال عطل الرجل من المال كذا في الفصح واستعمل هنا لعدم الصلة الا ترى ان الصفة تسمى
جائز وقد يقال فيهم زعمون ان كل دعوى الناس له مذهب الباطل وهو ان الله تعالى علم لا علم له فادرك
لا دهر له وكذا في سائر الصفات فليس يتأخذ الامر وحوله اقوام شيعية اذ عاينوا شيع مقلته
فالمذهب الله تعالى حقيقة مذهب اهل السنة والمعرفة ارشده الى مذهب جهم فانك قال
الان جهم كانوا اهل كره ومن قال بوثاق جهم فقد كفر فخرج جهم اديس الله سبعة ايام في سجن
عليه لا يرضى بالارض اعطى باللعن خير لا خير ارضى باللعن اياهم قيل اول امره من ربه ان يغير
منع بالعلم لا بما جازي بل لا حول تخالفه الفرض جهم لا حكم وفي لا وظل في الغفل موصوفه المعنى
جواد لا يولد في يدي كبره لا كبر صغيره لا صغيره امدحتوا امهوا وسية وهو حال الله يا اهل البيت
فانك سيعان حسنة تصيرهم غريب الى يسفرو فخرج بكونه اياه كثر من سابع جهم وكان
عبد الله ابن المبارك رحمه الله يقول ان الله تعالى لا عاوى بوجهه لا ولي فجب على كل احد ان يكلم معني
هذه الايات ولا لاده وعيده وامايه وقد ذكرنا بوقعه هذه اللمعة في اصول الدين قال
وتقسم القسم ثلث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له الى قوله وذلك مثل الضمير القياس
اقول القسم الثالث في طرق استعمال اللفظ المذكور وجوبه في باب البيان اذا استعمال اللفظ
يكون في وضعه وغير وضعه مع كثر استعماله ووضوح البيان ومع استتار معناه وهو انك
ما عاين اهل التقسيم رابع باعتبار الاضداد المذكورة واقسامه اربعة الحقيقة والمجاز والقرن
والعالية وذلك باختصاره في ان اللفظ الذي استعماله لا فاده المراد اما ان يكون مستعملا في وضع
له او في غير ما وضع له الاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد مع كثر استعمال
او يكون مستعمل المراد الاول الضمير والثاني الكتابة اما الحقيقة فهي اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
له فالحقيقة ما فعله معنى مفعوله من حقيقت الشيء الحق اذ انبثت لغتها المبنية والحقبة
استعملت فيما كانت موضوعه له داله عليه بنفسها فان نبتة في موضعها الاصل وما دله عليه

بجاء

بوت

الضمير

معنى

معنى فاعلم من معنى الشئ حق اذا ثبت فهو حاق وحقيق اي ثابت وشبهه لانه في اسم الحقيقة لانه الحاقه
الحقيقة لانه لا يعني الحقيقة على معاداته والله المستعجل فيما يوضع له انية في موضعها الاصل واما الثاني
فهو الثاني في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل السببه صفة موصوف غير محمدا على الموصوف وهو الحق
كذا في المتاح وقبل التناقل اللفظ من الوصفية الى الانية وقوله لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة صفة
اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة وست الحقيقة حقيقة لانه من اهل ان يادها ما وضع له وهذا
واما انية فليكن الوصف عبارة عن تعيين اللفظ اذ معنى نفسه فقول نفسه احترازا عن المجاز اذ
عينه انما اردته بتعريفه مثل زينة اسديري فان ذلك التعيين لا يسي وضعه وقيل تقدم في الاول
هذا الكتاب ثم الحقيقة تعويذ كالاسد فان لفظ موضوع لفظ العنوان المقصود بوقية كالدالة فافهم
لفظ لكل ما يد على الارض خصصت في العرف بالقرن والبقول والمجاز وشعره كالصلة فانه لا يرد
في اللغة وفي الشريعة هي الادعاء المحصورة ثم الحقيقة الشرعية تشمل اقسام اللفظ والمعنى جميعا
من الخاص والآخر ومن الظاهر الى اخره وغير ذلك واما المجاز فليس هو اريد به غير ما وضع له مع
بمعنى فاعلى يتعد عن اصله الى غيره من جازي الكان اذا تعداه كالمولى يعني اولى وقوله الرجل الغرير
جذبا في مجازي هو باللسان دون اكله الذي موضع المجاز ومعدته في المجاز حقيقة في الجسم
بماز في غير ما قلنا في الحقيقة مجاز في الحقيقة وكذا لفظ المجاز مجاز في المجاز فوله في تعريف المجاز اسم
لما اريد به غير ما وضع له اشارة الى ان المجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى لان ذلك يدل على المجاز لا على
وذلك انما ياتي في اللفظ لا غير لان المعنى ثابت سقم في كلا المجلين ولكن الفاصل بين الحقيقة والمجاز
صحة لفظ المجاز عن مجله كما ياتي بغيره والمعنى لا يستقيم فمعنى ولا يقال ان اسم الدابة في الفرس
استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز لا نقول ان الخاص معاير العامة غير موضوع الخاص خصوصية
فكل استعمال لا يفي بما وضع له لانه كان مجازا لغويا ثم لم يبق معرفته الحقيقة السماع عن ارضي اللفظ
لان الاصل في الوضع ولا يعرف ذلك الا بالسماع كالنصوص في باب الشرع فانه لا يستعمل
الا بالسماع والتعلق بمن لا يجوز عليه الذنب والحقيقة لا تنقطع عن المعنى الى اللفظ الحقيقي
لا يستعمل ما وضع له لانه لا يسهل لا تنقطع عن اهلل الموضوع اذ اللفظ لا ينعى في الحقيقة
عن كلفها والمجاز يقال بالتأني في طريقه لانه امر معوي فلا بد له من الوقوف على المعنى وذلك
بماثل من جهة المجاز لا يوجه كمن قال المجاز انما يصح اذا كان بين الحقيقة وبينه تعلق واتصال
خاص يكون هو المعنى على القول باستعمال اللفظ في غير ما وضع له وذلك لاتصال المجاز
بغير الحقيقة في حق ذلك الاتصال عند اصحابنا رحمهم الله على نوعين هما الاتصال بصورة وبمعنى

طالع

٣٩

المجاز

مع النص الا ان التعاون بين الحقيقة والحجاز وبين النص والقياس هو اعتبار العاني للغة
 في الحقيقة والحجاز باعتبار المعاني الشريفة في النص والقياس فالصواب واما الصريح فظاهر
 المراد طوبى راجعاً في قوله في بيان الحكم اقول الصريح ما ظهر المراد به طوبى راجعاً تحت بسبب مراده الى
 افهام السامعين نحو بعث واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب واسترثب
 يكون من مراده او وصف او خبر يكون وجوب الحكم حتى اذا قال احرأوا بطالين اذ ان جازاً لم يوافقوا
 قد حررهم او طلقوا يكون ايضاً على اوله فهو لان عينه قايمة مقام معناه في اجاب الحكم لكونه
 صريحاً فيه وهو ما حذر من قولهم صرح فلان كذا اي اظهره في قلبه لغرض من محجوب او يرويه بانها
 انك من العبارة وصرح النصارى في حب محابه واصابت شمس وصرح النصارى في حب محابه واصابت شمس
 صريحاً لا رتفاعه وطوبى راجعاً على السطر وان بعد قال تعالى وقادحون باطمان ابن
 صريحاً والصريح هو النص بكل شي وهذا اللفظ اي لفظ الصريح موضوع للقياس الذي ذكره انما هو
 المعنى في الانشاء وكشف المراد من النص وانما هو في ذهاب سوس ولما عارضت بالقياس الى احرأوا
 النص وصحبه بالصريح وكنت نص صريح او مصرح الى انشاء فيه وجع والعرق بين الظاهر والصريح
 مع ان المراد كليهما ظاهر هو ان الصريح ما انعم اليه كمن الاستعمال وفي الظاهر لا يشترط بل كذا
 في ميزان الاحول وذاك هو لاجل ان النص راجع الى ان الظاهر قد يكون بطريق الاشارة ووفق
 احرأوا الظاهر لا يكون مراداً بسوق الكلام والصريح هو المراد بسوق الكلام ثم الصريح قد يكون
 حقيقة نحو بعث واسترثب وحجرات طاق وكقوله لا اصنع فدي في دار فلان فانه صار مجازاً عن
 الدخول عرفاً والى ذلك صرح شمس لاية الشرحي رحمه الله وقول الصنف رحمه الله وهو العطف
 في كلام العرب لهد المعنى يدل على ان الصريح انما يكون حقيقة لا مجازاً والكاتب خلاص الصريح وهو ما
 يكون المراد به سبباً لا يكون حقيقة كان مجازاً وهذا الصريح فيها الى الله وفي ما حذر من قوله كبت
 الشيء وكوته اذا سترته وذلك على قول الشاعر واي لا تفرغ فدي بغيره واعرب احباباً واصحاب
 حيث ذكر اخوان في تعامله اصاح ومنه سمي البيت كما لا يشترطه والمعبه لانه لستره السامع ومنه
 الكبي وهو قول راع فلان لما في ذلك من احقا وجه الصريح بما يهيم الاطام ومنه بيتي العبد وكبي
 اذا وصل اليه مضار من حيث لا يشعرون وسفك كليات الزمان فلو انما الله على مذهب الذين ينكرون
 المصداق راجعاً من الفعل عند من ومنه ذهب الصريح بكاف ذلك والندوة اسم امرئ ستره راقى تنزه
 عن الانذار اعرب بحدته اني اصنع بها من غير من مراد داكها صرحاً وقد زعم بعض أهل المعاني ان كلب
 من باب المجاز اذا المجاز ما كان موضوعه الاصل والمجاز كذلك فافط استعماله وبادى الذي ينظر
 يستعمله في غير ما هي موضوعه والجمع عند اكثرهم ان باب الحقيقة لان المجاز لا بد من كونها حقيقة

الامر

مع النص

معنى كالتعليق بما في بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا وجد ذلك الاتصال كان المجاز ظاهراً
 حقيقة في حق ذلك الاتصال فالتعليق على هذا المجاز بواسطة ذلك الاتصال
 وقيل المجاز بالانتماء لطريقه وذلك بان قيل ان المجاز اي طريق يصح وذلك عند وجوده شبهة
 المستعار المستعير والاستعارة المستعاره والمستعاره وتابع به الاستعارة عند وجود
 هذه الاشياء المجازية طريقه فيعتبر المجاز لسبب التماثل في طريقه وتحتي بمثاله
 اي يميل المجاز بمثاله وهو المقيد يعني يظهر في الحقيقة كما هو مخصوص به وشهور فيه
 ثم وجد المجاز نظيراً لتلك الحقيقة في حق ذلك الوصف المخصوص المشهور فاحدي المجاز يد لك التماثل
 وهو الحقيقة فالحق اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز الذي احدي بها يقال احدي شال اي احدي
 ذلك في انصاح ولا يشترط في المجاز النقل عن العرب في احاد الصور على الاصح وانما يكفي في
 الاتصال لانه لو كان ذلك شرطاً لتوقف أهل العربية في اطلاق اللفظ المجازي على النقل ولم يتوقفوا
 على ذلك فذلك ان ذلك ليس بشرط وان المجاز وضع توسعة للكلام فلو شرط فيه العقل العالم
 لم يصح الكلام ولا حل المواقف وما قال الخلف من انه لو جاز اطلاق الاسم على التي لا اتصال
 والعلاقة من غير علاج ونقل لكان هذا الاطلاق قياساً في اللغة او اختلافاً للغة اخوي غير لغة العرب
 وكل منها باطل فكذا الاول وبيان الملازمة ان اطلاق الفقه على المشارة ان كان لانها اطلقت
 على الانسان لطلول وهو موجود في المشارة كان قياساً والاذن اخترافاً من المطلق فالمجوزات
 عند ان العلاقة صحيحة بالاستعارة رفع الفاعل والاولى ما ذكرتم كون رفع الفاعل قياساً او اخترافاً
 بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو في فقد عمره كان قياساً والاخترافاً
 بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو وانتم لا تقولون به ولا سلم الله
 لم يكن قياساً لكان اعتباراً اذ ههنا قسم ثالث وهو تخصيص العرب على جواز اطلاق اسم الحقيقة
 على ما بينه وبينها علاقة مخصوصة فلا يخرج اسم ذلك الاطلاق عن اعتبارها فيكون ذلك رفع الفاعل
 ورفع الفاعل في المجاز من الحقيقة مثالب القياس من النص لان الحكم في المتصور عليه ولا
 يشترط في القياس السماع من الشاعر لان وضع القياس لتحكيمه راجع حكم المراد مع انها
 سروده غير معدوه فلو شرط فيه السماع لما حصل هذا العرض وتعلقنا بالمراد التي بعد
 السماع اذ لانها المراد لانها كاسمها واذا كان كذلك فيحق فيه التماثل في معاني المتصورين
 كذلك تماثل في معاني الحقيقة وهي اللوازم المشهورة لها لا كمن معني كل في النص في اعتبار
 كل معني ورفع الآية لا يرد ان العرب شئ الجماع اسماً للاشارة في المعنى لما حصل الامر المشهور
 انه لا يكتفي في ذلك وجد شئ ذلك المعنى في عمل آخر استعير هذا اللفظ له كما في القياس

٤٠

عن اراد كالمعنى والخاصة عارضة عن هذا المفيد فلا يكون زمانا ولا مكانا تعتبر في المواظ الثانية معانية الامة
 من غير تأويل وتفيد معانية معانيها هو المقصود من المعنى الاول الاتي في قول العرب فلا يطول الخاد
 فانه ويدون به طول القامة اذ على شخص وموجاهة يستعمل في قوله زمانه ولا زنا لزمانه اذ هو مضاف
 لان كل من يتخلى كونه فيكون احراق المطب تحت القدر فتكثر الطعاج فتكثر الاكله فتكثر الضيق فيبين
 مضافا فاعرفه بذلك انه ليس في الخاد زمانا ولا مكانا ولا في قوله زمانه ولا زنا لزمانه اذ هو مضاف
 وكثيرا ما يعتبر مع ما يلزم من المود وان كانت كثر الواد غير مرادة لوانها وان لا تيات المود والمقعة
 لا تواد قط في صورة الخاد وبوجه هذا ما ذكره الامام به والذين يفرقون رحمه الله الفرق بين الخاد والخاصة
 ان الثانية كمنع مع المقعة لان المقعة مرادة في موضع الثانية لان الثانية ما استقلت من موضعها الا على
 بل ثبت البارز بواسطه بوجهه والمقعة ليست مرادة في موضع الخاد ضرورة استقالا من موضعها الا على
 الى موضع الخاد لكن الثانية فيها استناده للمواد وهذا الاستناد يحوز ان يورث موضع الحقيقة كما اذا قال
 لاسمك انت حرام وبوي به الطلاق بتمهيد الطلاق المبين ان في موضع الخاد كان في قوله تعالى او احدا حسم
 من الخاطبة فانه كناية عن الحديث في عمل الخاد بطريق اطلاق اسم العمل على الحال وقبل الفرق بين الخاد والخاصة
 انه لا جوارح له وان الاتصال به من الحقيقة والعرب تسمى الخشي كاليقينا والصرير والاهيا
 وليس بينهما اتصال بل هو واحد ولكنهم يكون الشيء على وجه التسمية او على وجه الحال ثم الخاد جاز ان يكون
 ما جليا بقوله على اسد الله فانه لا يثبت منه الفعل المخصوص بالتمتع وكقوله لا اصنع قد يمي دار قال
 وجران يكون مضافا الى الاخرى في هذه النقطه وغير ذلك من صور الخلاف باعتبار الخاد والفرق بين المعنى
 والمخاطبة ان المعنى بالاختصاص انه لئن اشبه مراده به وضيق الصغر لقوله تعالى والمارق والسارة
 فاذلعا اذ بان فانه ظاهر في ذاته لكن فرد من افراد السائر اختص باسم الخوف المراد بعد النص
 فاذا طلب معناه زال اللغا وجب القطع حكم للتصريح اما الكناية فقد لا تكون معنوية المعنى نفسا
 مثلهما الغاية ونحوها من الضامير فانها لا تميز نفسها بل بالية او بالاله المال والثانية من الضمير كالمشبه
 من الضمير قال رحمه الله وتفسير القسم الخامس ان الاستدلال بعباره النص هو العقل بظاهر
 ما سبق الكلام له الى هو التائب بالتمتع بعينه اقول هذا القسم في معرفة طرق الوقوف على احكام الظن
 وهو راجع الى حط المستدل من حيث ليعنه الوقوف على المراد والغاي وهو خاص باعتبار الازداد
 رابع باعتبار اصل التقسيم واقسامه اربعة الاستدلال بعباره النص وباشارة وبكناية
 وباقصاية وما سوي ذلك فهو استدلال فاسد ويان الاختصاص في ان المستدل اما ان يستدل
 بمطوق اللفظ بمعنونه المعنى او لا بمطوقه ولا بمعنونه الثاني في دلالة النص الاول اما ان
 يستدل بمسوقة او لا الاول بعباره النص والثاني بآثاره النص وان لم يستدل بمطوقه ولا بمعنونه

فاما ان تقتصر اليه النص في تعهيجه او لا الاول اقضا النص والثاني الاستدلال بالاسد الله
 ساقى ذكوه اما الاستدلال بعباره النص فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له واريد به فحده الاستدلال
 على وجوب الصلاة بعباره قوله تعالى اقيموا الصلاة وقال شمس الابيه السرخسي رحمه الله الثاني بعبارة
 النص ما كان الساق لاجله ويعلم قبل الساق ان ظاهر النص ما دل لم الجارة لغة تفسير الروايات
 عبرت الروايات بعباره اي فسرها حيث نسبت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسيرها هو مستور في
 النص كما ان المعبر بنفسها هو مستور واما الاستدلال بآثاره النص فهو العمل بالآثار بطله لغة لكنه غير
 مقصود ولا سبق الكلام له واما ما وقع بيننا المقصود وليس هو بظاهر كل جملة بل من وجه دون وجهاد
 من حيث انه لم يبق الكلام له ليس بظاهر ومن حيث ان المواد به معلوم ظاهر وثبت الحكم بالنظر في
 الشارة بقوله لكنه غير مقصود تعرض الى المعنى ولا سبق الكلام له تعرض الى اللفظ والعبر في
 لكنه راجع الى ما وقوله وليس كل من كل جملة ليس تمام التعريف هو ابتداء كلام يشير به الى قبل
 تسميه هذا القسم اشارته الى الاشارة القديمة بالافعال السابعة على معنى التصورية النص لقائمة
 الى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه ونظيره الذي في الجوس من نظير الى شخص هو عمل وغيره
 مع ذلك غير ما اشارت الخطاب بصريحه والفرق عليه معناه ونسوة من غير تصديق فانه ياله هو المقصود
 بالاسطر ما يقع عليه اطراف بصريحه يورث بظهور الاشارة بعبارة الاقضاء ومن روي المصدر فاصاب
 صيد من ربه ووجهه في ذلك العمل فاصابه الذي قصد منها موافق العادة واصابه الاخر فضل لها فقلت
 بزيادة حقه وقد علمنا ما شرط فعل الاصطلاح فيها فذلك هذا الحكم الثالث بالعبارة والاشارة بان
 بالنص وان كان احدها مقصودا والاخر لا وقال شمس الابيه السرخسي رحمه الله الثالث بآثاره النص
 عالم بين السيق لاجله وكما يعلم بالساق في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان به يتم
 البلاغة وبظهور الخاد ونظائر الاستدلال بعباره النص يشير منها قوله تعالى للفرار المجازين
 الائمة فانه سبق نظم هذه الابية لاجاب سهم من العبيد على سبيل الترجيح وفتح النظم في ابيات التفسير
 لما سبق من متعارف للنفس من العبيد في قوله تعالى ما اقا الله على رسول من اهل القرى فانه وللرسول
 ولدي القرى واليا في المسكن والى السبيل الى ان قال تعالى للفرار المجازين وان قوله للفرار يدل على
 قوله ولدي القرى والعطوف عليه على ما ذكر في الكشاف لان قوله لله وللرسول والعطوف عليها
 لان الله عز وجل اخرج رسوله من القرى في قوله ويحكم الله ورسوله يعني لما كانا من القرى والرسول
 يجوز ابدال الناصر من المنصور اذا كانا معصودين بالذكر حبيذا واليد واليد المبدل غير مقصودين
 وانه يرفع رسول الله عن التسمية بالقرية في هذا اليد زاده تشريف لهم فخصيص هذا القسم
 ثم اسم القرى اشارة الى ان ارباب الملوك عاظفوا في دار الحرب وهي مكة بسبب استيلاء الكفار

(٤١)

[illegible]

(2x)

[illegible]

في غير الاوقات الثلاثة لعله ضرورة العرف في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليس لكم في
 انكم الى ان قال ليس عليكم ولا عليهم حرج بعد طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعبارة
 للحدث تحت قال صلى الله عليه وسلم العرة ليست عنة فانها من العوافير على غير العوافير
 لكن دلالة الكتاب في قنات مقام الاشارة ومنها قوله تعالى لان يا ايها الذين آمنوا ليس
 لكم الحرج الا في الصلوة والصدقة والجهاد في سبيل الله والجمعة والبيت المقدس والجمعة
 شهر رمضان وسبع ما كان ثابته من الزعم والثابت به اشارة منه الصوم مع الجنبه وجواز ان
 الصائم حلالا من ضرره وانه لا يوجب الحرج في الصلوة والصدقة والجهاد في سبيل الله والجمعة
 ثم اتوا بالصيام في الليل فان الثابت بعبارة وجوب الصيام فما راوا لثابت بآثاره تادي الصوم
 غير الاكل والشرب والجماع اذا لا يستغنى ليل تقسم الزمان للفطر والصوم لا يكتفي في صلاته فلا بد
 ان يكون الزمان في حقه صوم فمما لا يوجب الحرج في الاكل والشرب والجماع وقسم الايام بقدره
 وهو الصوم فعرفنا ان اعلان في قسم الصوم ضد العلامة في قسم الفطر وذلك هو الكسوف والاكل
 والشرب والجماع وان الصوم تادي بذلك وان الكسوف في حقه الصوم ولهذا جعلنا للجماع
 ضد للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما في حكم الكسوف ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اعنهم
 عن المسله في مثل هذا اليوم فان الثابت بعبارة وجوب ادا صدقة الفطر في يوم العيد في الفطر والثابت
 بآثاره حكمه مع ما لا يوجب الاكل والاعتناء بما تحقق من الفطر لا يوجب الاكل والاعتناء بما
 والغنى الشري مقدرة ذلك النصاب ومنها ان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغنا الفطر لا يوجب
 انه ينبغي ان يخرج ادا فقبل الخروج الى الصلوة ليستغنى الفقير عن المسله وتخصر الصلاة **الباب**
 عن قوت العيال غير محتاج الى السواب ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز حرمها الا في فقر المسلمين
 في قوله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم اشارة الى ذلك اي انه يوم عيد الفطر والاعتناء بهما وذلك
 انما تم للمفقور اذا استغنى عن السواب وقال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما قد لا يكون في هذا
 اشارة الى ان الاول في وصفه الفقر المسلمين فان الاول في فقر ادا وما قبل الصلاة وان التخصير
 حائز وسواء وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب
 الشمس انما يقضي عن المسألة في ذلك اليوم ادا فيه ومنها انه تادي الواجب عطف المال
 لانه اعتبار لا غنا وذلك يحصل بالمال المطلق وانما يكون حصوله بالتقدير من حصوله بالخطه
 والشعبه ومنها ان الاول في صرف صدقته الى مسكين واحد لا لاغنا به ولا يحصل فاذا
 فحقا في المسكين كان هذا في الاغنا دون الاول وما كان اكمل ما هو المنصوص عليه كان افضل
 فلهذا حكمه عرفنا بآثاره النص قوله وهذا القسم اي الاستدلال بآثاره النص وقوله
 وهذا القسم اي الاستدلال بآثاره النص هو الثابت بالنظم بعينه كالاستدلال بآثاره

النص بخلاف الثابت بدلالة النص مقتضاها على ما سأل ذكره وعلى هذا يكون قوله هو الثابت
 للناحية لا للتخصيص قال رحمه الله واما الثابت بدلالة النص الى قوله وانه تعالى جعل النص كونه لانه
 النص ما ثبت بمعنى النص لانه لا اجتهاد ولا استنباط لما راى على ان كان عالما بان العرب لغتهم
 بعين الحكم الثابت بدلالة النص من غير ما مل سواك فعبارة اخرى قوله صلى الله عليه وسلم بآثاره
 يعرف من غير ما مل فقول لغته تسمي اي معناه من حيث اللغة لان من حيث الشرع وقوله لا اجتهاد ولا
 استنباط سزا فان وانه في كون الدلالة قياضا ونظيره قوله تعالى فلا تقل لهما ان الثابت فعل
 معلوم بآثاره لغته وهو المتصوب بالشفقين عند الدعاء والتعجب ومعلوم معناه ايضا وهو الاذي
 وذلك معنى لغتهم من هذا النص لانه حتى شارك فيه القمعي وغيره وهذا كالحرب فان له معالفا وهو
 استعمال انه السابيب في محل صالح للتفريق فيه وهذا المعنى المعنوي وهو الاذي بدلالة النص
 لانه ثابت بالمعنى المعنوي لا باللفظ كذا قال الانام يذكر الذين يوردون رحمه الله واذا ثبت ان الاذي
 يعرف من النص معناه وانه المقصود ثبت الحجة لاجله حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او
 كان من قوم هو في لغتهم الاوام لا تثبت للمعنى في محله فصار فاعه قال لا توذهما بآثاره المعنوي هو
 الاذي تعدي حكمه اي حكم التائب وهو المعنوي الى الشتم والعرب سبب ذلك المعنى فان الاذي
 موجود فيها مع زياده وقوله لغتي الايلام من العرب يعني لو قيل لا تعزب يعلم منه الغنى عن الايلام
 لو قال لا تو لم فكان معنى الايلام يعرف من الغضب الاتري انه لو حلف لا يضرب امرأته فحتمها اجهل او بد
 شعرا حنت كما لو حلف لا يولم امرأته وقوله تعالى الذين ياكلون اموال النصارى ظلما الا اذا عرف ان الغرض
 من تحريم اكل مال النصارى ترك المعاملة في الحرارى والاهمال ايضا كدله واذا ثبت ان
 دلالة النص هي ما ثبت بمعنى النص لانه من حيث ثبت ان ذلك المعنى المقصود كان ثابته المعنى لان
 حبه العبارة لم يسم له عبارة النص من حيث ان كان ثابته بمعنى النص لانه لا امر صرح به في ذلك
 النص ليس المراد من قوله ما ثبت بمعنى النص لانه ظاهر معنى النص لانه لا امر صرح به في ذلك
 عبارة اذا كان سرفا وانما المراد ما يودي اليه معنى قتلنا في الغضب ويورد ذلك ما نقل عن الصنف
 رحمه الله انه قال انما نفي هذا اي بقولنا ما ثبت معنى النص لانه ظاهر معنى الكلام لغته وهو
 المقصود بآثاره لانه شمل الغضب اسم لفعل بصوره معنوله وهو استعمال الله بالاسم في محل الظلم
 له ومعنى مقصود وهو الايلام بدليل ان من حلف لا يضرب فلا يضربه بعد موته لانه لا ينفذ المعنى
 المقصود من الغضب وهو الايلام فان قيل ينبغي ان يحرم استعمال التائب في حق المؤمن وان كان في
 موضع الاكرام والرحم ولا يعمل الحكم معناه لان العبرة في موضع النص بآثاره النص لا بآثاره

واما اعتبار معناه في غير موضع النص الا في ايه الوادي في مدحه القطر نصف صاع من ثمر قمحه
 فيه نصف صاع من خطه لا يجوز وان اذ نصف صاع من اذ وسم قمحه نصف صاع من خطه يجوز
 لو ورد النص الصاع في الثمر وعدمه سواء قلنا نعم كذلك اذا كان يوت المعنى باعتبار رك الاستسلا
 لان ذلك ثابت من وجه مزدوج بحسب احوال المستطاب فان ذلك المعنى ثابت عند البعض غير
 ثابت عند آخرين واما اذا كان موت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلالة من غير استسلا لم يمتنع ان
 في ان معنى النص هو لا غير فحينئذ يدرك الحكم بدلالة المعنى لا غير بيان ذلك هو ان احد المقتل ما يتقوا الحلال
 بمجرد المعنى من المكان المحل من غير حدث فيه وان كانت صورته النص يقتضيه ما ان الناس في ان المراد به
 المذنب فلهذا اذا رد الحكم بالمعنى دون النص حتى اذا احدث في مكان من تقع مقتضاه رده وان لم يوجه
 المعنى من القاطب ولذا قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه انبي
 فريضه القاتل اني وجود هذا القول ولو قال به اني لا يعرف معناه لا يحكم بآيانه ولو اني معناه غير
 هذا اللفظ من التوحيد حكم بآيانه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا فيه وقوله تعالى فلا تقل
 اطراف من هذا القبيل لان مختلف فيه احدا من حرمه التاميف باعتبار الايداء ورك الحكم مع
 الايداء ودوران الاستفصاح المحدث من المعنى من القاطب وقيل في تعريف الدلالة هي المعنى الذي
 لا عليه اللفظ لغة او ما هو في معناه باجماع جمهور عليه شوطا نظير الاول وقوله تعالى فلا تقل
 اني نظير الثاني في حديث ما عرضا عنه فان النص ورد باجماع الجمهور عليه ثم المعنى به غيره وفي
 وجوب الزم لمعنى ثبت باجماع وهو التاميف في المنة لا للمعنى عرف ذلك باللفظ ثم ان دلاله النص
 ليس قياس بحسب من المجتهد ولهذا اخصص تعريفه العلماء ولذا سمع اثبات الحدود والكفارات
 بدلالات النصوص على ما ياتي بيانه ولو كانت دلاله النص قياسا لما صح اثباته بدلالة النص
 اذ القياس دليل قبيح شبهه والحد وسمدها وكذلك الكفارات فكيف يثبت ما فيه شبهه
 ولان معناه القياس قايلا بدلالة النص لو كانت قياسا لما قالوا به لان الدلالة ما تدخل في
 جواب الماهية اذ العقل لغة من النص بجزء الماهية بخلاف القياس فان المعنى المستطاب العقلي
 لا يدخل في جواب الماهية اذ لا دليل على المعنى المعنوي لغيره واما يدخل القياس في الماهية فانه اذا
 سئل المستطاب لاجرم الفصل في كل الزمان بعد المجتهد قال لان حكم النص وجوب الماهية
 مع ما عرف في موضعه ولان اشتقاق الدلالة من دلالة فهو دلالة هو كما سبها مكتشفه اذ اشتقاق
 اللفظ منه بوضوح امره واستحقاق القياس من القاطب وانما يشعر باستعمال الراي والنظر
 له في اللطاب فظهر ما قلنا ان الدلالة ليست بغير اشتقاق ما قاله بعض العلماء من انها باد الحجاب

الشافعي وحرم الله انما سوا لوجود اضطرار في وعده جامعة الا ان المعنى الموجب اذا كان نفيا
 يسمى قياسا واذا كان خلافا يسمى دلاله قوله وانه يعمل على النص اي ان يثبت معنى النص لغة وهو لا يتصور
 لاجل القياس معناه اثباتا للدلالة والكفارات بدلالات النصوص لم يسمع اثباتا بالقياس لما سبق
 تفريجه الا عند من جعل الدلالة قياسا من اطلاقها فانه لا يصح بها اثبات الحدود والكفارات لانها لا
 تثبت بالقياس عندنا وهذا هو فائدة الخلاف مثال ما ثبت من الحدود بدلالة النص في صورته
 وجوب حد قطاع الطريق على البدلالة النص فان ثبت بعبارة النص المجردة وصورتها مباشرة
 القتال ومعناها لغة فمما العود والتعريف في وجه يتطوعه الطريق وهذا المعنى موجود في الرواية
 اشتركا في الغيبة مع القاتلين ومما ما روي ان ما عرضا روي في حد هو محسن فريم فريجات
 بعبارة النص ورجم من سواه اذ روي هو محسن ثابت بدلالة النص لا عرف بالمدعية ما رجم لمن
 لونه ما عرضا او حيايا او غيرها او غير ذلك بل لا بد في حاله احصائه وهو لا يوافق وعين بعضه غير
 دلاله وهذا الحاق بالمثل يعرف ان دلاله النص لا تقتضي على التعريف في حق الحاق المثل فانه فيه
 ولا يقال ان المعنى في حق عيني ثابت بل لاجل لانه عرف بالاجماع ان الحكم في حق عيني ثابت بمعنى النص
 وشال ما ثبت من الكفارات بدلالة النص ومنها وجوب على المواة لانها تشارك في المنية ومنها
 وجوب الكفارات بدلالة النص في صورته ما روي انه صلى الله عليه وسلم اوجبت الكفارة على
 العقارة الاعوانى باعتبار حبائيه على صوم شهر ومضيق لان قوله اعوانى يقرب على عيني بدلالة
 النص ومنها وجوب على المواة لانها تشارك في المنية ومنها وجوب الكفارة بالاعوانى بالمثل
 والمشرب بدلالة حديث الاعرابي فان اهل اللسان يعترفون بالاجاب الكفارة عليه بطريق اجماع
 والمنع باعتبار ان الوقاع حيايه ومعصيه فيكون الموتى في الانجاب حية المعصية في ذلك الفعل
 وجهه المعصية ليست الا فساد الصوم لان غير هذه الجهة ساج فلا يكون معصية ثم لا فساد
 الله وهي الاكل والشرب والوقاع فتعلق الكفارة بالمعصية كون تعليقها بالكل دلاله او تقول
 المستدعي للكفارة معنى الوجع من الحيايه على الصوم عند قوله دعوه الطبع النية دعوه الطبع
 الى استحقاق شبهه البطلان اظهر من اقتضاه شبهة الفرج اذ وقت الصوم وقت اقتضا شبهه
 البطلان كاذب ولا ان الانسان يحس بدون استحقاق شبهه الزم ولا يحس بدون استحقاق شبهه
 البطلان او تقول ان الاكل والشرب والوقاع في المطر سوا في قوله تعالى قالان يا بشر من قوله
 ثم اتوا الصيام الى الليل اي الخف عن هذه الجهة فثبت ان اكله خطوه بطريق اجماع
 من الجماع موزه فلا تنسوا في المطر كان تعليق الكفارة بالبيع تعليقا بالكل دلاله وتبين هذا القول
 وعن هذا قلنا بيقا صوم من جامع ما سبيل بدلالة النص الوارد فيمن اكل او شرب ما سبيل الاستوا

الاكل والشرب والوقاع في الاباحه والمطر في حق الصوم كذا ورد في النص في المعصود ودا
 في القول له ولا يورن يقال فيه لا يفسر على الاكل والشرب لان بقا الصوم السابغ في الاكل والشرب
 ثبت يصح عدول عن القياس عليه لا يفسر بقول الحار الكفار في صورته الموافقه باعتبار
 الحياه لان سوال السائل هو قوله واقتضوا في هذا رمضان سجدا وقم على الحياه وبالحاج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الحياه اذا التوب حتى على السوال والمواقفه فيها ليست
 بخايه وانما هي الحياه فانما الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لان معنى الحياه فيها
 اكثر اداء الصبر بها الشد والدفع اليها اكثر من اقتضايتها العجز كما سبق لغيره فكان لا يفسر
 اقوى تحققا للاباحه اذا كان الامر اقرى كانت ملائمه اجمع فكان ادعى الى شرب الواحظ قبل
 ان يتم قوله النص لا يفسر على كسريانه وقد ثبت حكم بقا صوم من طبع ما سطر يفرق
 الدلاله وهذا حكم على لا يتركه كل فقيه حتى قال الشافعي رحمه الله بفساد صوم من افجع
 ناسا وبساعده التقى المغول من غلاته اوجه الاول موافق الوقت وقت الاكل دون الحياه فلا
 يكون بطريقه النسيان ان الصوم يصح عنه شرب الحياه فلا يغلب النسيان فيه قلعه دعوه
 الطبع اليه الثالث ان النسيان يقع بدون الحياه ولا يفسر بدون الاكل فيكون هو الاكل
 ويقل وجود الحياه فكيف يلحق ما قل وجوده ما ذكر وهذه معاني لا يثبت بها القياس فكيف
 يثبت الدلاله وهي تقتضي لقوة او الشايه من كل وجه فلما السواء بينهما تاتيه من كل وجه
 فيثبت حكم الدلاله وذلك لان الحظر والشرب مؤيد في اسباب الدعوه على ما سبق لغيره فيقول
 من حيث الحاله لا يظن ان السواء في الواقع فصاره في اسباب الدعوه ولكنها كما في ظاهر
 لانها تغلب المعنى من حيث ان السواء يغلب المعنى وجه لا يصح عن المواقفه وعند عليه التو
 يدعي من قبله كل شيء سواء ذلك المعصود فصاره اسوة الحاله بالكله والنقصان بالنقصان
 وهو الاستدلال به قريبا السواء بينهما لا يضر ما يشبه الاباحه والظهار لا يثبت مع الشبه
 فقلنا بما للمعصود لا يفسر الظاهر لان الوجود عباره عن الاشتباه وهي لا تتبع الحظر والاضطره
 المحققه في الحاله بل هي نفسه كذا في الاصول قال رحمه الله واما الثاني باقتضا النص فالحكم
 يعمل النص لا بشرط يقدم عليه في قوله والفصل الرابع في بيان احكامها القول الاختصاص في المعصود
 المطلوب بقوله لا يقتضي شيئا اطلسته والمقتضى اسم مفعول منه فزيد على في الشرع لا يعمل النص
 الا بشرط يقدم عليه وكثير هو زياده على النص ثبت شرطه لعمه النص عليه وقيل جعله في القول
 متوقفا لتعريفه المتطوق وقيل ما احتل احد تقديمه الا استقامه الكلام وقيل هو ما يتبادر
 على النص شرعا او عقلا بان كان مقتضى عقلا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على ما

طالع

من جعل الكف ذكرا اخر وهو ان يقال ما عتبت على النص لتصح شرعا فاللفظ العا هو
 مقتضى الكسر والتا ثبت لتصح هذا لظاهر هو مقتضى بالجمع اي يقتضي لظاهر المتطوق عند
 الحاحه المستمرا الذي لم يطق به وقال بعض المفسرين ان الشرع سمي على زياده حتى في الكلام
 لصاحبه عن الفتور ونحوه فالما صلي الزيادة وهو صياغه الكلام هو مقتضى المتبادر هو
 المقتضى ودلاله الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاصح فوله
 واما الثاني باقتضا النص اي الحكم الغائب باقتضا النص وقوله انه لم يعمل النص وهو المقتضى
 بشرط وهو المقتضى يقدم عليه اي يقدم الشرط على النص وحده الزعم الى الحكم الموصوف
 اي هو ما لم يعمل النص كعدم الواجب الموصوف في قوله تعالى وانما اوتوا بما لا يحوي لغير نفس
 شئ وقوله فان ذلك في فان الشرط الذي يقدم عليه انما يقتضيه النص هو جمعه ما عا له المحصور الا
 صفة له بدونه فيكون شرطه يقتضيه اذ الشرط ما وجد الحكم عنده الا بوجهه النص هو وجد عند
 وجود مقتضى فكل من شرطه والمقتضى مشروطا وكان مقتضى مقتضى مقتضى كان الشرط
 مع للمشروط والتبع شرطه لا يفسر من قوله وادى من قوله انما ثبت بالمقتضى ولما قلنا
 ان من قال لا يفسر على يد طلق لا يقع الطلاق ولا يستدرك اليه ذكر اليه وان كان الا لا يفسر على
 اليه لا يفسر على يد طلق لان البدن اصل للبدن فلا يصح تأويله في الذكر لا يفسر على يد طلق
 فيما تبعه وكذا اذا اشتد الكلام او سلم الى اليه لا يفسر ولا يقتضي ذكر القصر ما يفسره وادان
 تنزل مقتضى بطريق السجعة ثبتت بعد ما يقع به النص لعدا فلان مقتضى لا يفسر على يد طلق
 بطريق الضرورة ولا ضروره في الواجب على الموصوف فلا يثبت العموم خبرا في الاصل اذ الاصل انما لا يكون
 مذكورا لا يجوز هذا كورا وهو معنى قول شيخنا رحمه الله ما ثبت بالضرورة بقدر الضرورة
 ولان العموم من اوصاف الصيغة فلو جعل مقتضى للمعصية خرج من ان يكون مقتضا واذ ثبت
 لاصحة مقتضى الا بشرط يقدم عليه فصار هذا الحكم الغائب باقتضا النص مقتضا في الشرع لا
 مقتضى فكان كالحائض في الشرع فثبت ما قلنا لانه حكم حكم النص لا يقتضي القريب الشري
 فان اقتضى حكم حكم الشري اذ حكم الشري هو المملك وحكم المملك في القريب هو العتق فالحكم
 حكمه مشاف الى الشري فلذلك قيل شري القريب اعتاق لان يكون الشري هو صوم المطلق لان
 الشري هو صوم لا يثبت المملك الا لا والله فتسجل ان يكون ما هو الوجه فلا يثبت صومها لانه
 واذ كان كذلك فكل الحكم الطائفة باقتضا النص كالتا بالنص لا يثبت القياس حتى لا يثبت القياس
 بالقياس علامه النص ان يصح به المذكور لانه دفعه ويصل الى مقتضى لا يثبت القياس حتى لا يثبت القياس
 وهو الاعتاق ولا يلحق اي المذكور عند ظهور مقتضى معناه لا يثبت القياس حتى لا يثبت القياس

اي م

طالع

[illegible]

صرح المأثور به فكان لا اعتبار للشرع وهو المقصود للقطع وهو المقصود انما هو المأثور
 خلقت للامور اصلا وغيره فكانت العبرة بالاهل واذا كان كذلك لا يعبر عن الحال بل يكون
 مقدرا ومصرحا ولا يثبت المقصود بشرائط نفسه لانه لا كان تابعا للمعنى بكون الشواهد
 هو الاصل لا التبع لما سبق ان العبرة بالاصل دون التبع ولما علم ان المقصود في هذا هو
 حكم نفسه بل يعطى له حكم التضمن الا ترى ان على الاقامة شرط لبقاء الاقامة فبعد ان يتبع
 في المقارنة ولو ثبتت الاقامة ضمنا يشترط حمل الاقامة في المعنى الجذري يصير معيها في المقارنة
 به دخول الامام في المعنى فاعتبر به وصف الاصل فذلك هو المقصود بقاء التبع وحده العنق لا وصف
 نفسه وبعد ان يتبع المقصود ليس له المخصوص فيها وراى تفهم المقصود اذ كان له المثلث
 المقصود بشرط نفسه فلا يعطى القبول ولم تستطع اطلاقه الا على ان الامر به اهل العلم
 بكتبه لانه حينئذ يخرج من ان يكون له ما له اذ قال ابو يوسف رحمه الله وقال اعز عليك
 عني غير شرعية فاعتقه يقع العنق على الامر لان المثلث بين اهل العلم يثبت مقصود العنق
 فيثبت على شرايط العنق ويعطى اعتبار شرطه معبودا وهو العنق كسعة اعتبار
 القول في العلم بالاول لان القول بثن في البيع والقبض شرط في اهل العلم وسكان الا
 يصح الحكم المثلث انما يثبت انما يصرح بالمقصود فيجب لاجل الحكم المذكور فاعلم
 صرح به لا يثبت ما هو المطلوب منه فلم يبق مقصود ولهذا اصرح المأثور بالبيع وقال
 بعه من اهل العلم واعتقته على لا يجوز عن الامر المقصود المعنى ينال الحمد وسحب ان
 كلامها من باب الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا القاضى الامام ابو عبد الله
 رحمه الله المحذوف بالمقضي وسوي وخروج على هذا الاصل قوله تعالى واصل الرب
 وقال المواد اهل يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للسبب فانما يصرف الى
 يتحقق منه البيان ليكون منه ا وقال قال صلى الله عليه وسلم رفع عن اهل الخطا والبيان
 وما استسخر هوا عليه ولم يؤد به الحق لانه لا يتحقق مع هذه الاعذار فلو جاز عليه كان له
 وهو صلى الله عليه وسلم معصوم عن ذلك فحفظت مقتضى الكلام ان المواد الخاطئة قال صلى الله عليه
 السر تحسني هذا عندى سبوا فابله فان المحذوف غير المقصود لان ما عاده اهل البيان
 حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بينه من دليل المحذوف فهو محذوف فلهذا
 الوجه يكون له ولهذا يكون ما لا خلاف وثبت المقصود بكونه لاهل العلم ولا من المقصود
 ثم يصح باعتباره المقصود المحذوف ليس شيعي لعند التضرع به فيعلم الحكم اليه ولا شك

في قوله تعالى

انما يصح وفي قوله تعالى واسل القوي الاهل بخدوف للاختصار لان ما يريد به من الحكم هو الاستعلاء والاختيار والصالح لذلك هو الاهل وعند التفرع المحدث في قول السوال عن القوي الى الاهل لان يتحقق به المصوص وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن ابي لهنا والسيان فان الصالح لما يريد به من الحديث هو الحكم لا الخطأ والسيان لانها واقعا عند التصريح بالخروج في قول السوال عن القوي الى الاهل لان يتحقق به المصوص لرفع الحكم لا الى ما وقع التخصيص عليه المحدث والى الفرق بينها ذهب المصنف ايضا شكر الله سبحانه لكنه غير عن المحدث بالاضمار حيث قال بعد بل هذا من باب الاضمار واشار رحمه الله الى الفرق بينهما بقوله ولا يشع ان يصح المدور الى احدى خلاف المحدث فانه وان صرح به المدور لكنه اذا صرح بالمحدث يتعلق ما اضيف الى المدور وهو السوال ويجوز الى غيره وهو الاهل المحدث قيل الاضمار ما اترقى للفظ لقوله ولله اي ورب ليله وقوله الله لا تغفلن للجو والمحدث كماله قوله تعالى واخبروني فومه اليمن فومه الله لا تغفلن وما ذكر من هذا السبل فكلت سميت المحدث اولي وفيما ذكره المصنف رحمه الله هاهنا وضعه لان الاهل لو كان مقتضى كان السوال هو الاله عند الذكر كما ذكرنا المقتضى هو الاصل والحكم الى الاصل لا الى التابع وهو المقتضى في هذه المحدث هو الاصل حتى لو السوال ما يتبين عن الاهل وعن القوي سواء كان محدثا او مدورا خلا اما اذا كان محدثا ما اضيف السوال الى القوي بطريق حذف المضاف واقامه المضاف اليه متناه وحامل الوجود المحدث ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا وان مقتضى تحقق المحدث محمول وكمن من الفرق من القول والمحقق قال في هذا لا يصح فرق بين حكم دلالة النص وبين حكم الحد وفيما دخل بينهما ثالثة وهي مقتضى فالاول كماله هي التمسك بما دل عليه اللفظ لغة وهو غير مذكور المحدث كذلك قلنا ان كماله دلالة النص هو ما عرفت عليه النص ظاهره من غير استصحابا ثبت الحكم في غير المصوص عليه اوج د مثل هذه العلة الظاهرة فيه فصارت تلك العلة بسبب ظهورها ثالثة لغة وصارت كالقاعدة المستصحة كما في قوله صلى الله عليه وسلم الله ليت يحسد فانها من القوانين فالحق ما حكم سواك البور بدلالة النص اما المحدث في موضعين من اللغة بل هو من باب الاختصار في الكلام كما ذكرناه وانه تمسك بما هو كالدور ولا وجه له دور بدو المحدث وفي دلالة النص المذكور بعد ذكرنا العلة فظهر الفرق فان قيل لما اذاجع المصنف بين قوله يصح المدور ويصح ما يريد به ولم يقتصر على احد طاع انها امران متلازمان مستفاد من احدهما من الآخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لكل واحد منهما فائدة غير الغاية التي من الاخرى

وذلك

٤٧

المات ان الله تعالى قال والمطلقات بمروصن انفسهن ثلاثة قروا قال عليا ورحم الله فيه ان المراد بالقر للغير لا لاحتيا على الاظهار لا بمصرعه ان الله لا اذا اطلق في غير طهر فها تحسب بقية هذا الطهر من العدة عند الخصم فخصم العدة فربما وبعض الناس وحيدة يكون عده اقل من كماله واذا اختلفنا على الحيث كانت العدة ثلاثة فانه لا اطلاق في المصنف لا تحسب تلك الحصة من العدة بالاتفاق والثلاثة اسم خاص لعدد معين لا يحتمل غير ذلك العدد كما ورد فانه لا يحتمل غير ذلك العدد كما ورد فانه لا يحتمل العدد لكونه في مقابلة العدد فقال فلان فرد اي ليس له زوجة وكما لو اجد فانه لا يحتمل المتى لانه متقابل للزوج قد يكون زوجا اعتبارا وان كان كنهه افراد كل نفس فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالكتبة الى سائر الاجناس كمنسب المافاة المحسب على تناول جميع الماء باعتبار اتحاد الجنس به ولذا لا يحتمل الاضمار كما جمع افراد الماء صدق حتى لا يحتمل الواو قد يكون فردا حقيقة كالواحد وكالقطم من الماشي انه تحت اذا حلفت لا يشرب فشرب فظهر منه ان الذي يوجب جميع الماء ولا يحتمل عددا من الثقات ولهذا لو نوى فطرس او اكثر لا يصدق لان ذلك اسم فرد وما نواه عدد الاعداد كان تناولا جميع الاعداد بخلاف المتى فانه لا يحتمل التثنية وما نواه نكل هذا الى حمل القوم على الاظهار مع رجحان الكتاب وبالله اذ فيه ترك العمل بلفظ الثلاثة في بوجها المعوي ولا وجه للمصر اليه ولا يرد على الكلام قوله تعالى الخ اشهر معلومات مع ان المراد بالاشهر شهران وبعض الناس وهو عشر ذي الحجة لان الاشهر اسم عام اريد به بعضه لا اسم خاص لعدد معين فالحق العام واراد به بعض ازيد ولا يجوز ذلك في العدد لان العدد اسم علم لا وضع له ولا يقال فهو جديس ثلاث ايام في القرن وبعض الناس حيث وجد جسي القرية لانا نقول ليس المراد من قوله تعالى سلمته فروس سي الطهر بل المراد منه قال الطهر وهو كان بين الذين لانه لو كان المراد منه ذلك لزم ان يضعف العدة في طهره احدى لي في ثلثة ايام بل في ثلثة ساعات لما في كل يوم وفي كل ساعة الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحسنه لا يتفق على علم ان المراد منه الطهر اقل على قوله من جعله الثمارا وبعض الطهر لا يكون طهر كمالا ومن ذلك الباب قوله تعالى واخبروا عن علي الرضا لان الرودع في الله وضع لليل عن الاستوابشي يقطع اسم الاستواب يقابل ركعت الفلاة اخا مات وركعت البعير اذا اخطا راسه وحقيقه فلا يكون الماق التعديل بالرودع على سبيل الرمن حتى يفسد ترك الصلاة بيانها لان الرودع بين في نفسه فلا يحتاج الى البيان بل يكون الماق التعديل بالرودع على الوجه المذكور ومعكم الكتاب وهو بيان الصلاة يجوز الرودع الذي هو الميلان نحو الواحد وانه لا يجوز ذلك للبر قوله صلى الله عليه وسلم

٤٧

ان من السجدة
شرح البردة

لا عري احد صلته لم فصل فله لم فصل لكن التعليل بالحق بالرفع بالاصل والملاق
غير المنصور عليه الكتاب بالصور عليه به ليعبر العبد واجبا متقا بالعرض في حق العبد لا غير
الواحد فوضه لا لا كما هو بينه خبر الواحد من الكتاب فان خبر الواحد مثبت للوجوب والكتاب
مستلزم فيه وادان كذلك في الخبر المذكور جبال العمل مكانا للفتل في الصلاة عند تركه العمل
لاستدلاله الذي ذكر في الكتاب بان الحق في الخبر رحمه الله وهو ان الطهارة في الوضوء والجود
واجبه عند ابي حنيفة وعند رحمه الله حتى يحس سجدة السهو يركع لا يخرج للمرجأ رحمه الله وهو
انها سنة عند ما اشار الى الطهارة في القوم والمجلس ومن ذلك الباب قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق والطواف فعل خاص وضع لعني خاص وهو انه وان جاز الكعبة فلا يكون
توقفه ذلك الفعل هو الطواف على الطهارة عن الحدث حتى لا يتوقف ذلك الفعل الا بالطهارة ثم لا
بعد الفاصل الذي في الكتاب ولا يات له لانه يترك العمل بكون ذلك التوقف نظاما للكتاب لان
الكتاب انتهى جواز الطواف جواز الحدث كما مر بيانه فلو قلنا بغير طهارة فيه لعدم نسخ الكتاب
فلا يصح ذلك خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبنت صلاة الا ان الله تعالى اباح
فيه التعلق لكن وقف الطواف على الطهارة يراعي في الكتاب ان يلقوه في ذلك الوقت على الطهارة
واجبا متقا للعرض حتى يتمكن التقصير في الطواف يترك الطهارة فهو بالاعادة او المبرأ لم يرتفع
القصاص وانا بفعل هذا الوجه ثبت الحكم بقدر دليله لان الحكم بنحو الدليل فما كان الدليل قوي
كالعلم اوى وحكمه الدليل اصحت كل الحكم اصحت وفي اثباته لوجبه بالكتاب واثبات
الوجوب خبر الواحد اثبات الحكم بقدر دليله وعمل بموجب كل دليل فيثبت خبر الواحد وجوب الطهارة
لان مدحور بعينه الاخبار وانه وجود الامر على ما عرف واما قسنا قوله يراعي عليه بقولنا
لمحبة لافرقان الزيادة على الكتاب لا يجوز خبر الواحد والزيادة تستلزم الخلق فذكر
المزوم واراد به الاكراه واختلوا في الطهارة في حق الطواف واجبه او سنة والاصح انها واجبه
كما ذكرها المصنف رحمه الله فان قيل يرد على الحكم الطواف جبا فانه لا يجوز ولذا يجب الاعادة
وهذا على ما توقفه على الطهارة قلنا لا يرد ذلك لانا وجب الاعادة باعتبار التقصير لا اعتبار
عدم الموانع اذ كانت مع الكراهة ولو لم يكن جاز لما في الثاني اعاده بل ابتدا الصلاة
والطواف قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الاية الى قوله في سرته اقول من الباب الذي نحن فيه قد اوردنا من الفاصلة قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية فان الوضوء محصور في الغسل والمسخ وهما لفظان خاصان وضعفا
لعني معلوم وهو الاساس والاصح فلا يكون اشتراط الوضوء علما بذكر من الخاص ولا يات

فصل

له

له والحال انه بين بنفسه للذي وضع له بان يجب ان يلحق شرط النية بالوضوء على
الوصف الذي ذكرناه وهو الملاقاة بالاصل لتكون النية شرطا لا كالف الوضوء او
واجبه له كما هو موجب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم انها الاعمال بالنيات ثم اياه
لموته كل دليل كما اشار اليه شمس الابه السرخسي رحمه الله فان قيل يراعي في الوضوء
استفاده من نظم القرآن لما قال تعالى فاعسلوا وجوهكم جزء للشرط السابق وهو قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فكان تقديره فاعسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة ولا معنى للنية سوى ان يكون
غسل هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فثبت ان موافقة نظم القرآن لا ترى ان في قوله تعالى ومن
قبل موافقا خطا فغير رتبة موافقة شرط النية عند تحرير الرقعة ليركن زيادة على النص بعد انكشافها
قلنا نعم ذلك لكن في هذا اذا كان المبدأ الشرط المذكور له من شرطه او كذا في الوضوء فلا يشترط
النية في ان يكون هذا الشرط شرطا للشرط لان الشرط مرعي وجوده تحقيق الشرط ولا وجوده
فقد اكفينا في اشتراط اللباس واستقبال القبلة للصلوة واذا كان كذلك فاشتراط النية عند تحرير
لذلك ولم يشترط في الوضوء ولا وجوده قصدا غير مرعي كما قيل واقول لا نسلم ان النية مستفادة
من نظم الاية المذكورة كما ذكرته واما فادبنا الاية ان الصلاة بسبب لوجوب الوضوء لا ينشأ من نظم
انما يستعمل لاعادته ان الاول سبب للثاني في قولهم اذا دخلت على السلطان فترى في سبب السلطان
واذا جاز الشك فذهب الى سبب الشك فكان تقديره لاي والله اعلم فاعسلوا وجوهكم بسبب
الصلاة وحينئذ لم تكن النية مستفادة من نظم الاية فان قيل يشك في هذا التيمم فانه لفظ خاص
وقد ريدت النية عليه قلنا ما يزيد عليه من شرطها فيه استفادة من لفظه فان اللفظ هو الموضع
والمقصود هو النية والاصل في الاحكام الشرعية ان يكون على وفاء المعاني الغرضية او لان
التراب غير مطهر الا في حاله اراده ارادة الصلوة والمعنى من الله اراده الصلوة او اراده
عباده لا تستغنى عن الطهارة والتلفظ باللسان ليس بشرط احكاما فاستمرت النية في التيمم ذلك
وبطل اشتراط الاول وهو الجمع بين اعضا الوضوء في الغسل في موضع واحد من غير ان يشترط
في وسط ذلك جعل الحركة في المعنى كما هو مذهب مالك رحمه الله تسكنا به صلى الله عليه وسلم
واطلب على المولاة وكذا اشتراط التيمم بين اعضا الوضوء في حق الغسل كما هو مذهب مالك
رحمه الله تسكنا به صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور موضع
فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب وكذا اشتراط النية في قولنا
الله في ابتدا الوضوء كما هو مذهب اصحاب الظواهر تسكنا به صلى الله عليه وسلم لا يوجب
لشم لما عني ذكره ان الوضوء غسل باليد وما لفظان كما شأن لعني معلوم فلا يكون

٤٨

الشم

التسمية

[illegible][illegible]

[illegible]

ماہنامہ

3

[illegible]

ابا بکر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

47

[illegible]

ناقص

الم

10

الدم لا تنطليقات وانته فاقوله لما كان شتاء اهل الحل فلان يكون خللا لفلان لان
آيات الوصف ليس من آيات الاصل ولا قد لا اعدم الحائض والمغتسل فان قيل الزوج الثاني
انما صار خللا للحاجة ولا حاجة هنا فكان بمنزلة العدو واذ انقضت في آخر وقت الظهر بعد ما صلى
الظهر وانقطع الدم معص وضوءه بالسلان في وقت الغضر اعدم حاجته لظلمة الظلمة قلنا
لا سلم عدم الحاجة هنا فانما بالنسبة الى وضوء الكمال في الملل بوجوده وفي تقديره انفسه نقول
انما يستقيم هذا ان لو كان كون الزوج شتاء كانت للفرق خلاف طهارة العدو وانما هنا شئت الحاجة
ولا تنبت دونه فان قيل الزوج الثاني غاية للحرمة بالكاتب فيجعل شتاء الحل مطلقا لم يضر
الكاتب ومتى جعل غاية للحرمة يكون ملاءمة حقيقة الكاتب وعجز الفخر وهو اولى من العمل بحقيقة الفخر
وعجز الكاتب قلنا نعمل بحقيقةها ان الكاتب جعله غاية للفخر وخللا والكاتب سالت عن غرضها فقلنا
وهذا اجل بحقيقةها وانتم علمتم حقيقة الكاتب وعجز الفخر فاذ هنا اولى وان قيل ثابت
كون الزوج الثاني خللا للحاجة عند استحقاق اللبس فلا يثبت عنده قلنا لما ثبت القليل مع
استحقاق اللبس فلا يثبت عنده وهو اولى على ان القليل يثبتها والزوج الثاني واستحقاق اللبس
باعتبار اخر وهو كون الزوج بشرط العتق وان شرط فاسد لمحقه الكاتب او ان شرطه خاصه
للحل بما شره مثل هذا النكاح والحلال بما شره ان يغرضه الطاع عن عودها اليه بعد مصاحبه
غيره اياها واستماعه بها لا حقيقة اللبس اذ هو الا ليق بلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق
اسه لانه عليه السلام ما يجب لعانها واذ اكان كذلك فلا يفي واذ اثبت ما قرأه سابقا فثبت
الدخول بدلالة وهو ما سبق من الخبر الاوصاف بصفة القليل فيكون الزوج الثاني غيبا
لا الى الحالة الاولى لانها لم يجرى لها الاحتجاج الى تحقق الحرمة في الدخول شرط بالاجماع وقول بعض
السبب رحمه الله غير معتبر لانه كما قالوا للاجماع حتى لو قضى القاضي به لا يندد وقيل انه يرفع عن
ذلك وتثبت اشتراط الدخول به في الخبر المشهور لا بانباره انفس لانه يلزم منه الحار وهو
حل النكاح المسد لها في قوله تعالى حتى تنكح الولى وانما هو ولا اطمع خلاف النكاح
معنى الزوج فانه يسند اليها حقيقة كائنا في الرجل واذ اثبت شرط الدخول ومن ضمن
الدخول القليل على ما سبق بانه فلا يثبت الدخول الاوصاف بعده الصفة وام انما هذا
الوصف وهو وصف القليل عند الله وهو الخبر المشهور حيث قلنا ان نكاح الزوج الثاني
غير محل بل هو غاية ومنها به علاها هو اسكت وهو قوله تعالى حتى تنكح الولى وانما هو ولا اطمع
بوصفه وهو القليل باصله وهو نفس الدخول والسائت لا يطمع ولا يرفع عن علما باصله الدليل
وصفه حيث قلنا بموجب الغاية وهو انها الحرمة الفلظية كما هو مقتضى الكتاب وآياتها فثبت

(٥١)
 والله اعلم
 في كتابه الكريم
 والحمد لله رب العالمين
 في يوم الاثنين
 من شهر ربيع الثاني
 سنة ١٢٩٠
 في مدينة جدة
 في داره
 في يد
 في
 في

والمؤيد الدعوى بول
العقصة والزيادة على
رأى على الكتاب بحسب

الاولى ومنه في الآية الثانية وهي هذه الآية لانه حينئذ لم يكن له ان يكون له ثلاث تطلمات
 وبعد ذلك لا تنفع الرجعة والرجعة مدخوره فيها بل المارد انه ذكر الطلاق مرتين لله الله ذكروا
 حديد الدين العسر ورجعه الله ذكروا ان يكون المارد من قوله ذكروا الطلاق مرة ومن قوله ذكروا مرة بعد
 مرة كما ذكرها الله في قوله تعالى الطلاق مرتان في الطلاق الشرعي تطليقة بعد طلقة على الفرق
 لا على الارسال دفعه وليس المارد بالمرتبة الثانية ولما ذكره بقوله تعالى ثم ارجع البصر بين
 اي كونه بعد كونه لا مرتين اثنين ولو ذهب من ان الثاني الذي مراد به التكرار وكونه ليك وسعد كيوكل
 قوله مرتان اي ذكرا مرة بعد اخرى فان من اعلى لا مرد وحينئذ واحدة ثم ان يقول اعلمته
 مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل معنى الآية الطلاق الرجعي مرتان لا رجعة بعد الثلاث وقيل
 قوله تعالى الطلاق مرتان وان كان ظاهره للمرة فلهذا الامر قوله تعالى والمطلقات يتربصن
 على المنكر لادري الى المثلث في خبر الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع قد يوجد دلالة قال طلقوا
 متبادر ثم الطلاق والايحة لعل الثاني رحمه الله في قوله الجمع لان الله تعالى اوصى بالرجوع
 في شرج الماويات واذا ثبت ذلك على الوجه الذي سبق فقد ذكر عز وجل الطلاق مرتان واعقبها
 باثبات الرجعة بقوله ويعزلن حق ردهن يعني واهل بعولهن حق رجعتن لان البعول
 مصدر من قولك بعول حسن البعول ابعول جمع بعول ابعولته لثابت الجمع كما في المروءة والسهل
 ثم اعقب ذلك باثبات الرجعة للجمع بالمال بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيا حدود الله فلا جناح
 عليهما فيما اقتدت به اي فان خفتم ان لا يقيا الزوج حدود الله فيما يلزمها من واجب الزوجية لما عده
 من نشو والمرائم وسوء خلقها فلا جناح على الرجل فيما اخذ على المرأة فيما اعطت فيما اقتدت بانفسها
 واخلفت به من بدل ما اوتيت به من المهر فانما بدا تعالى بفعل الزوج وهو الطلاق لانه اسم لفعل
 الزوج ثم زاد في اخو الآية فعل الزوج وهو الاقتدا بقوله فيما اقتدت به ونحو افراد ذكر
 المراء بالاقتدا تحصيل لمرارة بالاقتدا لا بما هي التي تشبه بفتحها من الزوج والشرع يقتضي
 وتقرر الفعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق اي على الوصف الذي سبق في صدر قوله تعالى الطلاق
 مرتان المانع ان يتحقق منها فان المراء لا تشبه به وقد ذكر تعالى فعل المراء وهو الاقتدا
 وسكت عن فعل الزوج فكان قد تقرر فعله وهو الطلاق فانما فعل النسخ من جهة الزوج
 من غير طلاق بان يكون الجمع فسخا لا يكون علاجه الامر هو الطلاق المذكور في صدر الآية بل يكون
 دفعا وتركه وجعل الجمع خلافا له هو موجب هذا الخاص كونه خلافا له فان قيل قال الله تعالى الطلاق
 مرتان ثم قال في حق الجمع ولا جناح عليهما اقتدت به ثم قال بعد ذلك فان طلقها فلا جناح من بعد
 فلو جعلنا الجمع خلافا لفسا والتطليقات اربعا والطلاق لا يكون اكثر من ثلاث فلهذا جعل الثاني

ان كان

للم

بعض

بعض

بعض

بعض

بعض

بعض

صاحب الشرع فمن جعل إلى العبد وموالاته اختيارا والاعتبار في المهر وجعل التقدير في
 المهر حسب اختيارها كيف شاء وقد رآنا كماله الشافعي رحمه الله لا يترك ذلك لعملا بموجب هذا المصنف ولا يأنه
 لكونه مبنيا على نفسه بل على إطلاقه وإنما العبد لا بد فيها فلتا وهو أن أصل الوجوب وادى في القدرانية ثابت
 شرعا لا اختيار في ذلك للزوجين وأن تقدير العبد اشتغال بغير الشرع وتقديره بمعنى أن مهر الشاذرة
 معلوم عند الله تعالى دل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا لكم في ذلك مستورا وغيب عنا ما أصفال الزوجين
 فكيف ما كان مقدرا عنده مع لا يدخل للصدق في تقديره كما أن قيم الأشياء مقدرة عند الله تعالى ويتوهم
 المومنين يظهر ذلك القدر والدين فيمن أن يكون قيمة ذلك مختلفة في نفس الأمر وغير معلوم لله تعالى ولكن سوره
 عندنا والمقومون بأبراهيم يقدرون تلك المستورة ويظهر منها وكما أن ما بقي في العبد في تكافؤ المهر من
 الأشياء الثلاثة اشتغالها كان ما بينا عند الله تعالى واجبا عليه والمحال أن المهر عندنا حق الله تعالى ابتداء
 باعتبار أن الرجال عبيد والنساء أمراء ومهر الأمه للمولى فالعبد لا يملك المهر والزوجان بالتقدير ثابته
 ماله للمهر ولهذا ترك المهر في حق نبي عليه أفضل الصلوات الآن في حاله القبا جعل ذلك تحت المهر لخاصتها
 التي قلنا يجوز لها إسقاطه وقوله وأن تقدير العبد اشتغال به يحتمل أن يكون جوابا لما يقال أن الله تعالى
 استند الفرض هو التقدير إلى العباد بقوله وقد فرضتم لهن فريضته وأنتم تقولون في التقدير المهر موقوف
 إلى الله تعالى ولا يجوز تقديره للعبد فكان هذا حاله للنسب فاجاب بأن تقدير العبد اشتغال منه لتقدير
 الله تعالى وإلجاءه ويخرج عن هذا أن من تزوج امرأة بخمسة دراهم كان ذلك موقفا للمهر ويجب عندنا
 عشرة دراهم لأن المهر مقدرة عندنا بتقدير الله تعالى وادناه عشرة دراهم لقوله صلى الله عليه وسلم
 لا مهر أقل من عشرة دراهم فإن قيل على هذا وقعت فيها أيتها وهو أنكم تأبون الزيادة على مطلق الكتاب
 بخبر الواحد فيقولون الزيادة على النص في حقكم في الزيادة على قوله تعالى فاقروا ما ليس من
 القرآن بقوله صلى الله عليه وسلم فاصلا الآية في حق الكتاب لما أن اسم القرآن يتطرق على القليل
 والكثير فلا يصح زيادته نفي القاطع عليه بخبر الواحد فيجب أن يكون مهنيا كذلك لأن اسم المال في
 قوله تعالى أن يتنقوا ما لو لم يقع على القليل والكثير فلا يصح الزيادة بخبر الواحد قلنا ليس
 أن؟ كذلك فإن الله تعالى أشار في موضع آخر إلى ذلك الماهل مقدرة وسري بقوله قد علمنا ما فرضنا
 عليكم فاعلم العبد من الفرض وكونه شرعا من الضيق في فرضنا ولكن ذلك التقدير يحمل
 فوقع الخبر لا يحمل الكتاب وهو خبر واحد وخبر الواحد يقع بان يحمل الكتاب
 بخلاف قوله تعالى فاقروا ما ليس من القرآن فإنه لا يحمل فيه فكانت الزيادة حال مستقلة
 وأما مهنيا فلا لأن البصير من جهة في ولا اشتراط الفرض فيه شرطا لاظهار رخص البصير
 وهذا المقصود لا يحصل بأصل المال لأن اسم المال يتناول الكبير والمظفر والظهير

هذا الخبر لا يثبت به المهر
 بل هو خبر واحد لا يثبت به
 المهر بل هو خبر واحد لا يثبت به
 المهر بل هو خبر واحد لا يثبت به

للظفر انما جعل بهذا له حظ وهو عشرة دراهم كما في كتاب السرق فقد رآنا قال رحمه الله
 ومن دله قوله تعالى والسرقة فاعطوا له بما كسب إلى قوله لا تكون جرما لمن
 في غير انقول من العمل بالحاضر هذه الآية فإن الشافعي قال القطع لظن خاص
 وهو ألا ينعن المنصل فكيف يكون إبطال عمة المال وهو المسروق لئلا كانت ثابته قبل فعل
 السرقة أو بعده قبل القطع عملا بهذا الظاهر بل يكون زادة بالتبوه بالرائي أو خبر الواحد قد وعظ
 فيها اليمين والموافق عن هذا بوجه الأول أن إبطال عمة المال ثبت بغير شرط وبهذا الظاهر الذي
 هو القطع وهو قوله تعالى جزاء ما كسب فان الجزاء المطلق وهو العاري عن تقدير القتلان اسم للماله على
 على مقابله فعل العبد لا يتعالى هو المطاع مطلقا أو أسره ونوايه فيكون هو الجزاء مطلقا
 لأن العصيان بسبب ترك الإتيان والاعتناء واقع على حقه تعالى فيكون جزاء له عليه ولذا يطلق
 على الدار الأخوة دار الجزاء غير قسمة والجزاء في الدار الأخوة مراه وحده عملا بغير تعالى
 فانه ليس مطاع على الإطلاق إذ هو ليس مطاع لثمة بل بغيره وهو أن تعالى أمرنا بإطاعته ولذا لا يجوز
 طاعة الخلق في معصية المالك إذا لم يكن مطاعا مطلقا لا ثبت له الجزاء المطلق بل يجب له تعالى أن الذي
 تحب الله تعالى يعمل على كون الجناية الداعية إلى الجزاء واقعة على حقه تعالى على سبيل المقصود والتمسك
 ومن ضرورة ذلك المنية واقعة على حقه تعالى على المقصود بحول عمة المال الله تعالى فلا يبقى معصوما خفا
 للعبد فله ولا يوجب معصوما خفا للعبد لما وجب القطع لانه حينئذ يكون جزاء العبد وذلك لا يوجب
 القطع كما لو عصب مال إنسان فانه لا يجب به القطع لبقائه معصوما خفا للعبد ولا يثبت الجزاء في
 معصوما خفا للعبد ويبقى مع ذلك معصوما خفا لله تعالى حتى يجب من عبد العبد أن يكون معصوما
 خفا للعبد ويجب القطع لكونه معصوما خفا لله تعالى أو قتل الحرم صيدا مملوكا فانه يجب على
 الجاني على الأحرار وهو حق الله تعالى ويجب القية لمقتضى العبد لا نقول لا وجه محضير إلى
 ذلك لأن كونه معصوما خفا لله تعالى يقتضي الجوع لعينه وكونه معصوما خفا لله تعالى يقتضي الموت
 لغيره فلا يجب القطع حينئذ لانه يصير له شبهة وإجماد له لئلا يظن له بغير
 المأثور وكلاهما العبد المملوك لا قتله الحرم لأن الجاني لا يوجب غير متعلق بكونه معصوما
 ولذا لا يقتل صيدا غير مملوك وجب الجزاء بكونه غير معصوم ولما لمولك وإذا كان هو ذلك الجزاء
 لكون قتل الحرم الصيد جائز على أحواله لا ترى أن يجب الجزاء لكون قتل الحرم الصيد جائز
 قتل صيد نفسه ويجب الضمان لكونه مملوكا لغيره فاختلفت الموجب خلاف ما عرفت فان الجزاء
 وهو القطع أنما يجب لكون المسروق مالا معصوما مملوكا فلا بد من مملوك العبد المسروق لأن
 الجزاء في قتل الحرم صيدا مملوكا لا يجب بطريق الختان وهي لا تدري المشبهات فلا بد من

٥٤

القيمة حق المالك شبهة ما نفع خلافها الغصة في المردق حقاً للعبد فان ذلك شبهة
 ما نفعه عن القطع الوجه الثاني هو ان المردق له نفع على مال المردق الذي شرع له ما اخذ
 من قولهم جزي اي قضى القضا الاتمام والاحكام وجزا مهورا اي كفي وادامه الكفاية
 بقضائهم المردق كما في شريعته ومالك المردق يستدعي مال الجارية ولا كالما مع لقيا
 العصف حق العبد وهو المالك لانه مع نقاش العبد كونه حراً ما العتي في غير وجديد يكون المثل
 ما جاز في نفسه كماله المالك فيتحارص فيه حق المثل وحق المالك فيورث شبهة فلا يجب
 المرد وحيت وجب دل ان الشبهة بالمال وان الجارية تحصى على حق الله تعالى فيجب تحويل العصف
 الى الله عز وجل لا يورثه او يقول اذا كان المردق كماله في نفسه وجب ان يكون الجارية كماله
 وجانية من جميع الوجوه ان كانت الجارية واقعة على حق الله تعالى بان الله تعالى واجب العظم
 لداته فكانت الجارية في حقه جناية من كل وجه اما الجارية على حق العبد ليست جناية من كل وجه
 لما مال العبد بالشر الى دانه باح قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا يكون
 اخذ ما له بالنظر الى انه جناية باعتبار حق المالك حينئذ لم يكن للجارية كماله فلا يقع المردق الكامل
 بمقابلتها من ضروره هذا تحويل العصف الى الله تعالى وانما يظهر ذلك بالقطع اي بالقطع تبين
 ان الجارية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزاءه ومن هذا يظهر انتقال العصف حتى
 يكون الجارية واقعة على حق الله تعالى الوجه الثالث هو انه تعالى اوجب هذا الجزاء بما له سرقه
 عشرة دراهم لو ان كان العبد ما قطعت اليد التي هي قيمته خمسين دينار بمقابلته عشرة دراهم
 لان ضمان العبدان مقيده بالملك في الغصب فان قيل لو انتقلت العصف لكان مال المردق
 منزله المردق لسوق المثل لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك لكون المردق غير معصوم حقاً
 للعبد فان قيل لو انتقلت العصف الى الله تعالى ان قلتم قيل السرقة فيه سبق الحكم على السبب
 لان سبب القول هو السرقة وان قلتم بعد السرقة فهو غير مفيد لان السبب قاصر عما
 محتم به المالك وان قلتم مع السرقة فهو باطل لان السرقة ليست بموجوده فكيف يثبت الحكم
 قبل ثبت الوجود قلنا لو انتقلت العصف الى الله تعالى قيل السرقة متصلة بالسرقة فيعتقد
 السرقة بوجهه للقطع وبموجب الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرط محله ذلك السبب
 كائن المتقضي وهو قوله اقيم عبدك فاني انا فقال اعتقت تبين المالك مقتضى العتق
 قيل قوله اعتقت ضروره صحة العتق وذلك في سعة استيلاء الاب جانبه الا ان قاله يقتل

الملك من الابن الى الاب قيل الوطى لص وده صمحه الاستيلاء فكذلك انا قال رحمه الله
 ولا يلزم ان الملك لا يبطل الميراث في المردق هو جواب عن سوال مقدرو هو ان يقال ان الملك
 في المردق يبقى المالك ولا يبطل لهذا يستمرده المردق منه ان كان قائماً في يد السارق فينبغي ان
 يبقى العصف ولا حول كماله فاجاب عن ذلك بقوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل في اخره اي لا يبرأ ذكر
 على ما ذكرناه لان على الجارية العطف وهي لقط ولاصه الابن ذكر المثل كونه وبما لا يكون
 ما جاز في نفسه فيورث شبهة فلا يجب القطع واذا استلزمه العصف المثل فلا يبطل المالك لعدم
 العصف اصلاً ولا يلزم من قول العصف تحول المالك وبطلانه لان موجب انتقال العصف قد وجد ولم يوجد
 انتقال المالك فيبقى المالك ولا يرد العصف على مال الوقف حيث يجب القطع على عياره وهو معصوم
 غير محمول لان الموقوفات لمول للموقوف عليه عند بعض العلماء وحررته او الوقت حكم ولعل يرجع التواب
 اليه وقيل ان يملك الوقف ان كانت له في هاهنا المثل تصير محمولة وان كانت له في اهلها كماله
 يبقى على ملك الوقف تبعاً لصلها فان قيل ان المالك سعى في الدعوى مع السارق لانه لا يرد
 وذلك دليل على ان الجارية وقعت على حق المالك لا على حق الله تعالى وقد سبق انه لما تحولت العصف
 وقعت الجارية على حق الله تعالى وعلى هذا ينبغي ان لا تعين المالك دعوى ذلك ليرتفع بغيره وهو ان
 خصم السارق متعين بطريق السبب خصوص عند المالك ولهذا لو ظهر بغيره غير المالك حقيقة لكن
 ذلك كاف في ظهور سبب اقامه المالك كالكاتب وصولي الوقف ونحوها فسد الحكمة والعبد المالك
 المستغرق بالدين في نفسه والمردق والمخاض باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون الجارية على
 ملكهم اذ ليس لهم مال والعصف في حق العبد باعتبار الملك فيسبب ان خصمه المالك اما استرقت
 لظهور السرقة لا لكون الجارية واقعة على حقه واذا ثبت انه لا صفة بدو الملك ولا يلزم من تحول
 العصف تحول المالك فبطلت العصف دون الملك اي دون المملوكة الا ترى ان الجارية تقع على مال
 والعصف صفة له ليستكن المالك من التصرف فيه على وجه الخصوص ولا يكون ما جاز في نفسه
 لخصوصية لاحد فيه كما ان مال المملوك كماله فملك المالك الذي موصنه لذلك لعدم
 قابل للمسا على اذ المالك من قام به المالك والشئ انما يوصف بما قام به واذا كان ذلك صفة
 للمالك لا للمالك فكيف يكون محلاً للجارية ليستقل من المالك الى غيره ولو سرق وقوع الجارية عليه
 لا يستقل ايضاً لان اتعاده غير مشروع اذ لم يعبه في الشرع انتقال المالك الى غيره بل اختياره
 المغير فبطل المنزل باقتال المالك ولا لا انتقال انما يتحقق ان لو لم يكن المالك وجوب العالم
 مملوك ولهذا لا يتقال هذا مملوك للعبد لانه ان العبد وما في يده لوكه فلم يتصور نقل

الملك ما انتقل العصبه من الملك فقهوه في الشرح لا في المصطلح الاول الانسان اذا
 خرج فاعمل المصطلح تعالى حتى لا يفسد مع بقائه ملكا للعدد لا يصير كونه ملكا
 له شبهة في ذلك فلهذا اذا شرب خمر نفسه فامكن القول بكون الشيء مملوكا للعدد
 غير مقصود له ومع ذلك لا يمكن القول بانتقال الملك اليه تعالى لما قرره وذكر في المبسوط
 في الموضع ولا يدخل على هذا الملك فانه يبقى المسروق منه حتى يرد عليه لان وجوب الحكم اعتبار
 الله والبرهان في الخلق بالملك فلهذا لا يصح هذا الملك والتعلق بكونه من ثمة الملك الا ترى
 ان قوله في شرب خمر نفسه بكونه من ثمة نفسه وتعلقه وليس من صوره انعدام الماله والقوم في
 حقه انعدام الملك لا لانه اذا مات بقوله صاحبها في حقه وان لم يبق الماله والقوم واذا ثبت
 انه الماله والقوم صار حقه تعالى خالصا فلو وجب الفان انما يجب له تعالى وتدوجب العلم ثم
 تعالى ولا يقال لمستحق احدكم انقصا مع الله وحكي عن الاصبي انه قال شرب اشفي في البداية فاستعمل
 امرائه به ففقد منه سلب مالي فقال ليس انت قلت فقيه قال فخطب شيئا من القرآن قلت نعم
 فذكرت قوله تعالى والبارق والبارقة فانطعموا ايدها فقرات هذه الآية وثباتها لو كان ناجدا
 على مالي وفوات في غيره الآية والله عفو رجم فقال الاعرابي القرآن ما هكذا فقامت قد كثر
 فقرات والله عفو رجم فقال القرآن هكذا وحكي سبيله قال رحمه الله ومن هذا الاصل
 باب **الامر في قوله** وهو قول بعض اصحابنا مالك والشافعي اقول من الاصل التي
 سبق ذكره وهو الماص باب الامر لا الخاص بغيره عن لفظ وضع لعني واجد في الانتزاد وصيغة
 الامر اخص من تعارض الفعل وضع لعني خاص وهو طلب الفعل بكون خاصا لا لفظا
 الخاص عليها وكذا قاله الصنف رحمه الله فان المواد بالامر يختص بصيغة لا زنه يحرف الفا
 المتصرفة لتعليل يكون له دليل على دعواه من ان باب الامر من اقسام الماص هذا هو الظاهر لا ما
 قيل ان له فان المواد بالامر اخر صوره المسئلة قوله فان المواد بالامر سواء كان جارا او
 فعلا او غيرهما فوالله لفظ وضع لعني فعل المصطلح عليه في الامور وعمل الاشياء فانها لا يكون
 على طلب الفعل ولكن ليس الامر لا لطلب الفعل بل لطلب الماص صيغته فلهذا في قوله
 اوجبت طلب ان يفعل كذا فان ذلك طلب الفعل من هو دونه فيجب في الفعل
 على المكلف لكن لا يسي امره لانه ليس بلفظ خاص والمواد بلفظ الماص صيغته فلهذا في قوله
 الاصول ثم قوله لفظ خاص شامل للاسم والفعل والحرف فخرج الاسم والحرف بقولنا من شرب
 الفعل لكنه غير مختص بالفعل المستعمل فقط اذا جازم التثنية وان كان فانه قد يشق

من ان كان الامر بالامر
 من ان كان الامر بالامر

لا سمحه فان قيل زيد ضارب عمرو لان اوامر وخرج سامر تصاربه الفعل غير الامر
 بقولنا وضع لعني خاص وهو طلب الفعل ثم ان الامر يقتضي الامر والمواد وهو الغايب والماوريه
 هو الفعل والماوريه وهو الزمان لان طلب الفعل يقتضي طاقته وهو الامر مطلقا يطلب من الفعل
 هو الما طلب وشيئا يصدر بالاجابة به وهو الماوريه زمانا يقع بالتعلق به لوجود الملك
 في الزمان لان الامر طلب فعل والعمل مع الزمان مثلا فيحصل لثامه سائل مقتضى الامر الماور
 الماوريه الماوريه وكل واحد من هذه اللفظة تستحق عدده سائل اما التي ترجع اليها الامر فانه اسم
 على ما يقع بطريق الحقيقة فتقول ذهب علونا ورحمهم اليه حقيقه في القول المحصور بما في الفعل
 وهو اختيار بعض المحققين من المتأخرين في ان المراد بالامر تحصيله لازمه وهي صيغة الفعل
 في الما قبل الماوريه ليفعل في عين ومن الناس من يقول انه حقيقه في الفعل ايضا وهو قول بعض
 اصحاب مالك والشافعي رحمهم الله وقيل انه قوله ان في القدم رحمهم الله فلا يفرق بينهم المراد
 بالامر صيغته لانه فان صيغة الفعل كما تدل على المراد بالامر فعل الشيء صلى الله عليه وسلم
 ايضا له عليه وفائدة الخلاف تظهر في ان افعال الشيء صلى الله عليه وسلم هل توجه كآمره ام لا
 نعمت ناهي غير موجه وعندهم وجه فاذا نقل البيان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كواجب
 عدمه ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرته وغدا لا يصح ذلك وقيل ان القائلين
 بالخلاف يقتضي حملوا في الامر له صيغة تخصه في اللغة وتدل عليه دون غيره ام لا وقيل ان
 يكون الخلاف في ان الامر هل صيغته اقشاه فلهذا لا تدل على هذا الا ان امرتك وانت مامورا
 لانه اخبار عن الامر لا انتام الصيغة المحصورة بالامر ليست حقيقه الامر عند اهل السنة وهي
 انه غير لهي داله عليه لغة وعند المعتزله هي حقيقه الامر وهي ترجع سلمه الكلام النفسي ومطابقان
 حوالا الامر فقال الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله هو القول الذي دعا اليه التحصيل
 الفصل على طريق الملوذ ون التفسير ذكر القول لاحترار عن الفعل والمواد الاخر ارجح
 الا ان من التفرع لاحترار عن الدعاء وقيل هو اقتضا فعل غير انفع عليه الاستعلاء قول غير
 كذا ارجح ارجح النبي فانه اقتضا فعل كذا فعل كذا وقوله على حجة الاستعلاء احترار القول
 والدعاء وقالت المعتزله هو قول القائل بانه انه اعدل ونحوه فلهذا الفعل احترار امر بغير معنى
 الكلام المكلف اوجبت عليه ان يفعل كذا او واجب عليه ونحوه لا احترار امر الاعمال وطلب
 الفعل لانه امر وهذا لا يقتضي كونه او عكسا اما الاول فيا نهيه والبرهان والمواد في انه
 احد لفظ الفعل من الاعلى في هذه المواضع ولا يسي امر او اما الثاني فالادلي فانه اذا قال

56

هـ

للاعل الفعل على جهة الاستعلاء قيل انه قد اراده ولعدا يستحقونه مع انه لم يصدق عليه الحد وقيل
بعض المعتزلة ان الامر اراده الفعل ورد ذلك بان الامر قد يوجد دون الارادة فان السيد اذا
ضرب عبده وانجز السلطان ذلك متوقفا على السيد واعتدوا اليه السيد بان لا يطيع امره
واراد الامار ذلك العذر للسلطان فقال لبيده استعني قد ندمت امر عبدي وان كان لا يريد تسليم
بل الحار عسلى عبده وبهذه للسيد ان اذا العاقل لا يريد هلاك نفسه ولما ورد اهل السنة ذلك
عليهم اوردت المعتزلة عليهم بان العاقل لا يريد هلاك نفسه لا يطلب هلاك نفسه فلا يصح
قولكم الامر يطلب الفعل وهذا الامر لازم لا مطلقا بل بشرط ان يكون الطلب غير الارادة
او ملزوما بالامر بخلافها قال رحمه الله واحتموا بقوله تعالى وما امرتون بغيره
الى قوله فجعل الله لانه قوله اجمع من قال ان الامر حقيقة في الفعل ايضا بقوله تعالى
وما امرتون بغيره ان الامر من امره فعله وطريقته وهو اذ عاوه الا به مع كونه بشرا منهم
والامر الرضخ الذي فيه رشداي وما في امره رشدا انما هو في صنوع وضلاله مكتوف وقوله
تعالى امرهم شورى بينهم اي افعالهم ويقول تعالى قال الامر كله اي الشان والقول يقول الامر
امر فلان يصدق اي فعله ولم يكن الامر مستغادا بالفعل المسمى بالفعل الامر لانه جدير بكون شيء
بلا معنى وذلك لا يجوز ولا سيما في كلام الله تعالى اول ان الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا لكان
لما استقام اطلاق لفظ الامر عليه كما لا يستقيم اطلاق لفظ الاسد الدال على نوط الخاتمة
على الجان الاعلى وجه الاستعلاء والتسمية واذا ثبتت تسمية الفعل بالامر والاطلاق عليه كان ذلك
حقيقه فيه لان الاصل هو الحقيقة ولانه لا وجه للماز في ان ذلك انما هو الاتصال بين الحقيقة
والماز صورة او معنى لا اتصال بين الامر والفعل ضرورة غير بينهما ولا اتصال بينهما معنى
لان معنى الامر هو الاستعداد الى الشيء والفعل تحقيق الشيء فلا اتصال بينهما معنى وقد ثبت
اطلاق اسم الامر على الفعل باطلاق الله تعالى فكان حقيقة لانها متعينة عند انتفا وجه الماز
وقد اجمعت بعض اصحاب المتأخرين رحمه الله على ان فعله على الله عليه واجب كالامر بقوله صلى الله
عليه وسلم كنوا كما كنتم وصلوا كما رايتوني اصيلي جعل عليه السلام متابعه لازمه حيث
قاله كرايتوني اصيلي قال قيل الوجوب بالامر قلنا لا تاتي فيها فانه محتمل ان يكون فعله
موجبا كما قال تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وفعلته ما اتيكم الرسول فكان موجبا قال
رحمه الله واجمع اصحابنا ان العبارات انما وضعت دلالة على المعاني المقصودة الى قوله
فقد ان صيغته لازمه اقول اجمع اصحابنا ومن واقفهم رحمه الله على ما ذهب اليه بوجه

الاول ان العبارات والالفاظ انما وضعت لدل على المعاني التي قصدت باللفظ ولا يجوز
تصور العبارات على المعاني اي لا يجوز ان يوجد معنى لم يسم لفظا لانه لا لاجله داعيا الى
التعبير عنه باللفظ وكذا يجوز تصور العبارات عن معنى وقد وضع لمعني واحد اسماء كثيرة كالآلة
المترادفة والمشتبة ليس من تصور العبارات عن المعاني بل هي كمال العبارات لان لكل معنى شيئا على
المخصوص فلم يكن قاصرا بان كان طويلا ولا يقال ان المعنى الواحد يفرق باللفظ فهو لاسما
المترادفة فلا يكون المعنى مختصا بعبارته لا نقول بل هو مختص بالعبارته اذ لا يفهم هو غير العبارته
والمعنى ان المقصود بالامر مختص بالعبارته ولا معنى له مختص بعبارته واحده الا ترى ان الله تعالى
يسميها باللفظ العربي ويسمي حذاي بالفارسية ويسمي تكري بالتركية ويسمي في كل لسان بلفظ
حدة فلا يقال اي اسم تعالى مختص بالعبارته وقد وجدنا مقاصد الفعل كما قالوا في التفسير
والمالك نحو ليفعل محضه باللفظ وضعت لها فالقصد بالامور وهو الاتباع يجب ان يكون
مختصا باللفظ وكذلك هو المقصود وهو الإيجاب من اعظم المقاصد اذ هو مقاصد اهل الدين بمقدار ؟
حصل الاستدلال بتخصص العبارات اولي واما طوارق الازواج والروايع واصنافها في الالفاظ
الدالة عليها فلي قدر التسام نقول لا نسلم ان الحاجة داعية الى التعبير عن كل شيء باللفظ
خاص ولم لا يكفي في ذلك وضع اللفظ ما اجنبها واذا ثبت اصل الموضوع وهو اختصاص
الامر بالعبارته او الصيغة كان ذلك حقيقة لانها اصل والحقيقة يكون لازمه الابد للو الاصل
عدمه وهذا لا تسقط اسما المعاني عن سياتها اذ لا يصح تسمية بها كالا بالاقرب
فانه لا يصح تسمية كونه حقيقة واما الماز فيصنع تسمية كلفه فانه يسمي بالامر بفتح نية كونه محاربا
والعلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان الحقيقة لا يجوز تسميتها عن سياتها ويجوز تسميها بالمجاز
فما اسم الامر بفتح نية عن الفعل ولهذا يصح ان يقال ان فلا امر باليوم بفتح نية كونه محاربا
ودله برول على ان اطلاق اسم الامر على الفعل محاربا واذما كنتم بعبارة الامر بفتح نية
وذلك دليل الحقيقة بلا شبهة وفي هذا نظر لان من قال ان الامر حقيقة في الفعل ايضا
لا يسمي حقه قوله ان فلا امر باليوم بفتح نية كونه محاربا مع كثرة افعاله اذ الفعل لفظ امر عبده الا ان
ذلك بالفعل عن اهل اللغة فيفيد بعينه المضمم نحو ما يدرك ويندم النظر الوجه الثاني
هو ان النبي صلى الله عليه وسلم حين خلق فعله في الصلاة فخلق الناس فاعلم قال بعد الزمان
سما منكم اعلمهم فاعلم ذلك ما كنتم خلقتم فاعلمكم وذلك دليل على ان فعله صلى الله عليه وسلم
ليس موجبا اذ لو كان موجبا كالا لكان لا يكره معنى كالا لولا امرهم بخلق فاعلمهم لم يصح
انكار ذلك بقوله ما كنتم خلقتم فاعلمكم لانهم يقولون انكم امرتكم في الفعل لو كان ذلك موجبا

الامر
بفتح نية
كونه محاربا

لما ح انتكاه الوجه الثالث هو ان صلى عليه وسلم لما اصرق الصوم وادفعه اصحابه ورضوا
 عنهم اجمعين فاحلوا فيه فانكروا عليه الواقعة في ذلك وقال ان لست كعبا فكم ان اكلوا واستودوا
 لفظ للديت في الصحون وروي اني لست كاحدكم اني ايت بطعمي ربي ويسعدني ولكان
 فعل صلى الله عليه وسلم موحيا كونه لما انكر ذلك عليهم وفي قوله صلى الله عليه وسلم اني اكل
 دليل على ان صلى الله عليه وسلم كان يعامل معاملة من يطعم ويسقى لتحقيق للاطعام والسقيا والاقبال
 ايت وقال ان سلبا من الخطا في رضى الله عنه لحد يستحيل معنيين احدهما ان على الصيام فيكون
 ذلك منزلة الطعام والشراب لكم والآخر انه يكون قد روي على الحقيقة بطعام وشراب
 ويكون ذلك كونه لا يتوله في احد من العجالة وقيل يحتمل ان يكون الله تعالى يطعمه طعاما معنويا
 كالتف الاطعمة العروضة كما هي عن بعض الاولياء قال شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواء
 سرب تواروا الامام الحسين رضي الله عنه في تقسيم قوله تعالى الذي هو يطعمون ويسقون
 الوجه الرابع هو ان الله انشاء يفعل كذا او يامر بخلافه ولو كان الفعل امرا لكان هذا متافكا
 الوجه الخامس هو ان الفعل لكان امرا لكان لا شراب اربا بدله وليس كذلك الوجه السادس
 هو ان لفظ الامر اذا اطلق فانه يسبق منه القول الى الانهزام والسبق اماره الحقيقة ولو كان
 مستتر كما في فعل السبق الوجه السابع هو انه لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم منه الاشتراك في
 خلاف الاصل لا يخالفهم ولا يقال لهم بين حقيقة في الفعل لزم منه الحان وانه ايضا
 خلاف الاصل لان الحان اغلب فيكون اولى من الاشتراك فثبت بما ذكرنا ان صفة الامر لا زامة
 فلا يكون الفعل امرا والجواب عما تمسكه به المصوم ان تسمية الفعل الامر تسمية تشاربه فغير
 اطلاق السبب على السبب اذ الفعل يجب بالامر تسمى به مجازا وهو نظير المشابهة بين
 الصوري للشيء كما ان المطر يسمى سارا لان الساببه ودليله تمازجا ما ذكرناه من الادلة
 وان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الى الواقعة بلفظ الامر بقوله خذوا وصلوا لانهم كانوا شاهدين
 لذلك ولثبت بتعده وجوب الاتباع فلهذا اللفظ عن التأييد وذلك لا يجوز اعتياده في كلام
 صاحب الشرع وقوله صلى الله عليه وسلم كما رايتوني اصلي عمرا على الاداء بعد اعلان الاركان
 والطائفة فعمل بها ما يليك كذا احد سفل فان قيل ان العرب تفريق بين جمع الامر الذي هو القول
 وبين جمع الامر الذي هو الفعل فقالوا في الاول او اسوي الثاني امور وفي الثاني بين المعنيين
 دلالة على ان كل واحد منهما حقيقة فكان استمركا وانه حقيقة في كل فرد اريد به وقد يفرق بين
 جن نوعي المشترك كونه حقيقة فيها كما قال الشافعي رحمه الله ان القراء الذين من الطمعة جعد قرو
 والقراء الذين من السمع تبعه اقرا كذا ذكر في غنات الرواية قلنا اما كثره الشافعي رحمه الله

فقد روي عليه بقوله الشاعر باره كوضعت وضب فارض له فو انقروا المايض والجد نروا
 قوله ان العرب تفريق بين جمعي الامر من فالجواب عنه ان هذا الكلام في جمعه باطلاق الامر الذي هو
 للطلب للفعل غير الامر الذي بمعنى الفعل هو الشأن ولا يطلق اسم احد على الاخر الا بما عاين او
 باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب كما روي كلاهما في الامر الذي هو الطلب للفعل هو
 تناول الامر الذي هو بمعنى الشأن اصلا فكان الاقتران في المعنيين باعتبار ان كلاهما حقيقة في موضع
 لان يكون الامر الذي يحسن بعده حقيقة للامر الذي هو بمعنى الشأن قال رحمه الله ومن ذلك
 باب وجوب الامر الى ليل رايد اقول من المايض هذا الباب وهو ما روي
 الى نفس الامر واذ انشئت ما سبق بيانه ان المراد بالامر شخص يصيغه مخصوصه ثبت ان المراد به في
 ارجل الوضع واحدا على سبيل المصوص وهو الوجوب ليكون الصيغة مخصوصه بوجوب الامر
 والموجب مخصوصا بها لا يكون المقصود من الطرفين جميعا وذلك انما هو اذا كان الوجوب على
 على سبب مخصوص لا على سبيل الاشتراك فان المراد بالاشتراك احدا ايضا لكن لا على سبيل المصوص
 بل على سبيل الاشتراك وهو قولنا ان الله تعالى في قوله تعالى ان يصيغه الامر مستعارة من
 لا يجب في الامر حكم الا يدل رايد واحتمال على ذلك ان يصيغه الامر مستعارة من
 استعملت للايجاب والا لزوم مثل قوله تعالى ان يصيغه الامر مستعارة من
 استعمله لذكره وللندوب مثل قوله تعالى وانصروا من فضل الله وانفعلوا الامر وسوا ذلك
 هو الدواعي الى المسابب الحيدة ولا باح مثل قوله تعالى فاذ احلهم فاصطادوا فكلوا استعمل
 عليهم والتمتع واستغفر من استلعت منهم يصونك اي استغفروهم وانهم يوعايد الله
 يقال اذا استغفروا اذا استغفروا من الغفلة فانه سبحانه وتعالى بعدد الاية يرفع سلطان
 ويظهر عجزه وعدم تسلطه في حق الملع الا في حق من اتبعه بقوله ان عبادي ليس لديهم سلطان
 الا من اتبعوا من القلوب وقيل معنى الاية واسهل عليهم يصونك اي يوسعك وقيل هو من
 كل داع الى المعصية وقيل العباد مثل قوله تعالى فاذ احلهم فاصطادوا فكلوا استعمل
 من شقته والتوزيع مثل قوله تعالى فمن شاخو من وارش فليكن وللارشاد اليها هو الاقتران مثل قوله
 تعالى واشهد ان اذا اتبعتم واستشهدوا وشهد من دجالكم وللشوا والعاقل قوله تعالى
 ربا قبل شاخو لانا ذونا وان عايبا تاتونا فتاة الاوار تونا سلفين وللقنا الصالحين
 والارار مثل قوله تعالى قل تبع بكم قليلا ولما شان مثل قوله الي وكما اماركم الله خلا
 طحا وللارار مثل قوله تعالى انظروا الي مرة اذا امر بالمعروف مثل قوله تعالى اصعب امرا يصعب
 يوم ياتوننا وللشوا مثل قوله تعالى انظروا الي مرة اذا امر بالمعروف مثل قوله تعالى اصعب امرا يصعب

في قوله تعالى
 ان يصيغه الامر
 مستعارة من
 قوله تعالى
 ان يصيغه الامر
 مستعارة من

في قوله تعالى
 ان يصيغه الامر
 مستعارة من
 قوله تعالى
 ان يصيغه الامر
 مستعارة من

مثل قول ابي القيس الا انما الطوبى الاخلى والعز بن الدب والارشاد ان رحمان طاب
 الوجه على القدم في الدب بطنه عز وعلا حتى قالوا ان الرجل ياب على مفاصله البيع بعد الاداء
 وفي الارشاد لعن الدب والفرق بين التبرع والتوجع هو الاول خطاب بغير والثاني خطاب
 بمنع للتبرع به ون التبرع واذا اختلفت وجوه الامر لا ينسب المراد منه الا ذلك فليكن العزل الا
 دليل زاعم ان كانت فوج الامر فيجب التوقف قال رحمه الله والظاهر ان صيغة الامر
 الامر لفظ خاص الى قوله كسائر الفاظ المفوض قول الشيخ عليه السلام ان المراد بالامر واجب الامر
 على المفوض بان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وسماه وقال ان اللفظ لا يقتصر
 عن المعاني كما سبق فترى به فكذا اللفظ خاص الوصف كمن المراد اذا الاشتراك في خلاف
 الاصل لان ومع الكلمات لفظها السامع للاشتراك بصادد ذلك النص فلا يثبت هو الايجاب
 كسدد الوصف بان صيغة لفظ على وضعته اخرى يعني اخر غير عاقلين بالوضع الاول ثم بعد
 الاختصاص والعجز على ذلك واستعملوا اللفظ بازمنة مختلفة كقوله قاله بعض المتكلمين فكان
 العارض حينئذ جمل كل قبيلة وضع قبيلة اخرى وقيل العارض هو الفعل من الواقع بان وضع لفظ
 بالزمان على عمل من وضعه الاول فوضعه ثانيا بازمنة اخرى كماله الاول وهذا انما يستقيم اذا كان
 الواقع هو البشر وقيل العارض هو حكمة دعيت الى وضع هذا اللفظ بازمنة اخرى وهو الاشتراك والاختصاص
 واذا كانت اللفظ محصاة المراد صفاً فكذا صيغة الامر تخص لغير خاص لا الاشتراك وهو استعماله
 للدب اولاً جدي وجه الحقيقة انما يثبت نوع من الدليل الغير الصارف عن الحقيقة الخاصة كسائر اللفظ
 المفوض فوجان زيد فان موجه واحد على المفوض وهو يري ان ذلك لا يحتمل غير ذلك دعي ثانياً او
 ختم او غلبه او ثانياً دليل على العلم بعدم موجه يقينا فيكون المصاف محمداً وفاً هو كتابه او نحو ذلك منها
 ذكرناه وقد استعمل الاسد في حق الرجل المتخاصم ان يكون جليل معبر عن حقيقة المفوض به
 بان يقول اسداً ربي اخوه وكذلك في قوله انت حر وانت طاق فان المصروف هو المراد على المفوض
 الا اذا قرئ به دليل معبر عن موضوعه وهو ثبوت العتق والطلاق في حق المالك وهو ذكر الشرط
 بعده فاذا قال انت حر ان دخلت اذ انت طاق ان دخلت التعاريف ان قرأ الشرط باخذه
 بغير الكلام غير موضوع على المفوض واذا كان كذلك فتغير لفظ الامر عن موجه انما يكون معارضاً
 له وهو استفا العلم بموجه او تقول ان صيغة الامر محتملة لغير خاص وهو الايجاب شائعة الاشتراك
 في تلك الصيغة انما هو بسبب استعمال الدب ونحوه على وجه التماثل كما اشتراك لفظ الاسد بين
 الحيوان المفترس والانسان المرط في التماثل ليعني الاشتراك المصطلح لان ذلك انما يكون اذا استعمل
 لفظ واحد لغيرين مختلفين فصاعداً بطريق الحقيقة والاشتراك في صيغة الامر لمعان مختلفة لغير صيغة

الامر للوجوب حقيقة لا غير بل معني انه يستعمل هذا اللفظ في محل الحقيقة وفي محل الممازاة
 بامراف عن الحقيقة واذا ثبت ما ذكرناه بطل ما ذهب اليه الواقفة وهم بعض اصحاب الشافعي منهم
 انه حمل ما بين سرج وادعي هو ان هذا ذهب الشافعي رحمه الله قاله رحمه الله ثم انما انما
 في حكم الامر الى قوله ولا في ولاية المسكلم اقول ان انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 فقال بعضهم هو الاوجه وهو قول بعض اصحاب مالك رحمه الله وروى ذلك الشافعي ايضا
 به قال اكثر الاشاعرة والمعتزلة وقيل هو بعض قول الشافعي وقال بعضهم موجه الدب وخالفه
 الشافعي رحمه الله واليه ذهب ابو هاشم من المعتزلة وقال جمهور العلماء رحمه الله موجه الوجوب والمزوم اما
 العالمون لا لاجة فقد استدلوا بوجهين الاول هو الذي ثبت انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 والاوجه والدب فيثبت ما هو ادناه وهو الاوجه للتحقق كما اذا وكل في ماله فانه يثبت به لفظ
 لكونه انما
 وعن التبرع والتوجع فان ذلك ليس بان لاجع لانه ليس لطلب الفعل على وجه الاستعلاء الثاني انهم
 الامر يثبت من لفظ المفوض اذ للكم الامر بالبيع فيثبت مطلقاً ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو ان
 من الاقدام عليه وذلك هو الاوجه وهذا الوجهان فاسداً اما الاول فلان الامر لا يكون موضوعاً لغيره
 وهو طلب الماورد اقتصى مطلقه الكمال من الطلب لانه الاصل لا تصور في صيغة الامر لكونه محمداً ومن
 القوان خلاف قول العبد انما يثبت ما ليس به حقيقة لغرض في صيغة الامر لا يثبت على
 جه الاستعلاء وقد اقصور في ولاية المسكلم لانه مطاع الامر مقدر على الطاعة ماله الا انما يثبت الاملا
 من معناه على احوال الادبي ولا لفظ العالم يشاؤل القاعة فصاعداً ثم عند الاخلاق لا عمل على المتعيق
 وهو الاقل على العموم لتغير الفايده فكذا لصيغة الامر وما الثاني فلان هذه الصيغة موضوعاً لغير
 خاص وهو طلب الفعل فلا بد ان يثبت مطلقاً فوق ما ثبت بالاوجه واعتبر الامر بالبيع في كل الذي
 المطلق فوجب بيع المهي عن بيعه يجب الاتباعه فكذا مطلق الامر يقتضي حسن الماورد به على وجوب
 الاتباعه واما العالمون بالندب فقد استدلوا بوجهين الاول يقول صلى الله عليه وسلم اذا امرتم بافعال
 فاعوا منه ما استطعتم فوض صلى الله عليه وسلم الامر الى شيئا وهو دليل انه اذا اوجب ليس
 ذلك والواجب عنه انما لا يسلم انه فوضه الى شيئا فوضه الى الاستعلاء وليس التوضيح الى الاستعلاء
 من وجوه المدد اذا الواجب كذلك الثاني ان الامر لطلب الماورد من الجانب وذلك يرجع جانب
 الوجود والاقدام عليه ضرورة لوجود الطلب فيكون الماورد به مطلقاً وهذا التبرع لا يكون الا لاجة
 لتساوي طرفي المباح بل يكون الوجوب او بالندب والدب اذا ما ثبت كونه متبقياً به حتى يعدم الدليل

والجواب

على رادته والواجب على ذلك من وجه الاول ما قد سبق في جواب القائلين بالاجابة التي هوان
الامر لطيف العمل بالظلمة ان يكون ذلك من وجه اخر هو تحقيق المعنى الامر ولكن وجه الدب
لظلمة ان وجه دون وجه لان العقاب لا يرتب على تركه فلا يثبت من هذه الجهة والثواب يرتب على فعله
فثبت من هذه الجهة فلا يكون مطلوب الامر من تركه ولو كان مع جمعه الوجه لكن انما من تركه
وجه لان الثواب يرتب على فعله فثبت من هذه الجهة والعقاب على تركه بفعله المأمور به في الاثم
والاعقاب واذا كان كذلك فثبت عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تكون اما ان
يصل الى الاصل على وجه التقرض العارض فلا يثبت بدون ذلك العارض فيحصل جهة الترخيص فلا يثبت
سائبا او وجه في الاطلاق فلا يثبت عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تكون اما ان
تكون معقبة في الذب بخلاف في الإيجاب او على العكس او يكون حقيقة بهما لا يجازيان كون حقيقة
في الذب بخلاف في الإيجاب لان ذلك يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يأمر بالايام
ولا الصلوة وهو باطل لانها من وصاياه لا من نهيها وان في الوجه ان الاخران والمطلعي الاعجاب
في واحد منهما ادلى اما اذا كانت الصيغة حقيقة في الإيجاب فتكون الصيغة معقبة في حقيقة
اما اذا كانت حقيقة فيهما جميعا فالمطلعي الاعجاب ادلى ايضا لنسب الاعجاب بالندب وزيادة مكان
العكس الرابع ان في الندب ترك الاحد بالاحتياط لان المدب يستثنى بفعله الثواب وقد
يستحق ترك العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب ويترك العقاب فالتعويل بان يقتضي الامر الكف
فيه معنى الاحتياط من تركه وفي التعويل بالندب ترك الاحد بالاحتياط من تركه وفي التعويل بالندب
ترك الاحد بالاحتياط فكان الاول ادلى قال رحمه الله والخطة لعامة العلماء رحمة الله الخاب
والاجماع في قوله وقال تعالى فليعلمه والذين آمنوا وعملوا الصالحات اول قول اجمع جمهور العلماء على ما ذهبوا
اليه بالخاب والاجماع والدليل العقول انما الخاب منه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول
له فيذن ونقول له ان عند الشفت وقوة رحمه الله على انه اراد به ذكر الامر والتكلم بوجه الخطة
اي بدول هذه الخطة التي هو صفة قائمة بذات الله تعالى فكان ان كلامه تعالى حقيقة اي بدول
كثيرا مما على الحقيقة اي حقيقة كالحق ان سره الإيجاد كاديب اليه عامه المتكلمين وبعض العقلاء
كعلم الله اي في تصور والمقتضي الامام ان ربه رحمه الله بل كلاما حقيقة من غير تشبيه اي من
غير ان يقال ان الله تعالى يحكم بالحق والوحي يلزم تشبيه كلامه تعالى بكلامه لكن لا يشبه
كلامه كلاما وهو محدث وتعالى تعالى ان تحدث في ذاته تعالى شيء فيه ولم يذهب الكرامة
فان ظلم الله تعالى بغيرهم طاعة في ذاته تعالى عن ذلك وقوله ولا تعبدوا الا الله المذهب المعترضة

مات

فانه قالوا ان الله تعالى ليس مستكمل في الاراد وانما يصير مستكماً خلق هذه الحروف والاصوات
فيها ليقولهم ذلك بوجهي الى التعطيل عن صفته الكلام لان الكلام المصوف هو الذي يصف بصفته
قايمة بذاته حقيقه ولم يزل الكلام قائماً بذاته استعاليه عن تمامي مستكماً به والله باطل لما عرفت في اصول
الكلام وقوله تعالى انما قولنا لشيء ان يكون بالعدم شيء وليس كذلك وانما شيء باقياً بما يؤول اليه لانه
عالم بغير العدم شيئاً لان كون شيئاً بالوجود لان اثبات الثابت محال وقول المصنف رحمه الله
وهذا عندنا برأيه عندي وعند اقراني ان ذلك انما لا يراد به ما يقال «ارعد عليا يا بني عذابي
حينئذ» واي يوسف وعمر جهم رحمه الله وقد اُجري الله تعالى سنه وطريقته مفعوله على ما هو عليه والله تعالى
لانه حينئذ لا يكون الموجود اثر او حكماً للامور او يكون تعديلاً ليس بعلة وذلك لظهور خصوصاً من
الحكيم السعي لا يصلح حكماً للسعي والذي لا يصلح حكماً لا يعطى حكماً لا يعطى من العرب سقاء ناراً
والطعمه فاشبه حكماً للسعي والاطعام ولقد اختلفوا في جهم رحمه الله ما روي انه صلى الله عليه وسلم
سما فبعد ليل ان السجود حكم للسجود لا يجب بالاجد فذلك كون الشيء لم يصلح ان يكون
اثر الاسرار يستقيم العزائم فثبت بذلك ان الوجود مقصود الاسرار لكونه حكماً ولقد قال
تعالى في فيكون معه ما قول من على يكون بغير عبارة عن الوجود والوجود المقصود بالاعتداد اليه
هو قول من قول كرم الايضاح في وجه التمسك بعده الآية على ان الامر بالوجوب هو ان الله تعالى بعد
امره لشيء بالوجود ذلك الذي كان امره للمكلف بشي من العبادات يجب ان يكون كذلك يعني لو اراد
وجود المأمور به من المكلف بامره لوجد المأمور به ضرورة كما في هذه الآية فانه اخر تعالى به فاما
اراد وجود شيء بسبب امره بوجده لوجد ذلك في هذا السبق يعني ان وجود المأمور به من
المأمور به غير اختياره كما في العبادات من العالم الا انما لو كان ذلك للزم لم يقدر ذلك من الوجود الى
الوجوب لا الى الدب والاباحه لان الوجوب اكثر امتثال الوجود من الدب والاباحه ويكون
الوجود مقصود بالامر والامر من القديم الوجود كما في قولهم الامر امر فاعلم بعدا
ان الامر على الوجود في العبد والامر بالوجوب فاعلم انما وقول المصنف رحمه الله وقد
اجري سنه في اليجاد بعبارة الامر احتراز عن قول الاشعري في ان وجود العالم عندهم الخطاب
كن لا بالاعتداد وخطاب من امره لدوله كاد بذهب اليه المصنف والرائه كمال الآية السرمي
وعين رحمه الله ولا يكون يجب كما دونه اليه غير من امره بعبادته وقيل ان يكون العالم عند
الاشعري الخطاب لكن على طريق اللزم على وجه لا يجوز العلة كما العمل بالفعل عن معلول لا سيما
وعند المصنف رحمه الله ان يكون المعامل للخطاب على طريق امر الله ان يكون على وجه لا يكون
فذلك لان امر الله السنه انما يستعمل فيما يقابل وجوده في ذلك الجري اراده الله تعالى خلقه كما

④

ان الله اجري سنته على ان يكون النار عوقة والماء قفا ولم يجعلها على كذا الصورة في حق الخلق الكليم
 عليها السلام فكيف يمكن ان يوجد شيء من الامر فان قيل اذا حصل وجود العالم به وان التكون في البداية
 بخطاب من عند الاتحاد قلنا وقد اتت الايات في كثير من المواضع منها ما ذكره هنا ومنها قوله تعالى اما امره
 اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون انقلبا بوجهها ولا تستعمل بطلب القابض كما قلنا في الايات
 المشابهة على ما هو المختار عنده من السلف رضى الله عنهم فكذا نقول هنا بوجود خطاب كمن عند
 الاتحاد من غير تشبيه ولا تعطيل ولا ان في اظهار عظمته وكلام قدره كما ان الله تعالى بعث من في
 القبور ويعتبه ولكن بواسطة نعم الصور فكذا هنا خلق الانسان بواسطة الامر فان قيل
 الخطاب بالامر لعدم كيف يقع قلنا هذا الامر يكون لامطالعه فعل من الخطاب حتى يثبت في
 وجود الخطاب وعلى امر التكون يتم تب ما هو المقصود منه وهو الموجود فلما تحقق ما هو المقصود
 من ذلك الامر استقام هو كما استقام الامر للموجود لان كلام الله تعالى اذن وكذا الامر التكون
 وكل اذن في سبيل عدم ذيق كل منها في وجود الخطاب في فعله عن العاقبة الحميدة فكان حكمه الكلام
 الحديث فانه سبيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم الخطاب لم يبق للخطاب وجود في الخطاب
 فلا تتلقاه العاقبة لانه كان سبيل التكون واليجاد والتحليق والاختراع الفاظ كتبت في
 في معنى واحد وهو الاخراج من عدم والادخال في الوجود والتكون عند اجتماعها فيهم
 الله اذن في قيامه ان الله تعالى للخليق والعلم والقدرة ونحو ذلك لا تتأخر قيام المواد به ان الله تعالى
 وهو يكون للعالم ولكل جزء من اجزائه لو كانت وجوده كان ارادته تعالى صفته اذ لم يتعلق بها الارادات
 اوقته وجودها على الترتيب وعند الاشهر والمعتزلة حادثات باعلى ان صفات الفعل عند صفته
 حادثات كالاجزاء والامامة وعندها ما ياتي به كصفات الدات وذكروا المختار من الراي رحمه الله
 في المجلس ثم جبر القضاة الخفية ان التكون صفته اذ لم الله تعالى وان الممكن يحدث فتقول لهم القول
 بان التكون قديم او محدث يستدعي تصور ما هي التكون فان كان المراد منه نفس موهبة القدرة
 في المقدور وهي صفته تشبيه والنسبة لا توجد الا مع المتشبهين فليزيم من حدوث الممكن حدوث
 التكون وان عديم صفته موهبة في جهة وجود الامر في غير القدرة وان عديم به امره لا يتصور
 واجابوا عن ذلك وقالوا ان معنى امره لا لا وهو ان التكون صفته موهبة في نفس وجود المقدور
 والقدرة ليست كذلك اذ هي صفته موهبة في جهة وجود المقدور فلا تكون هي غير التكون
 فقالوا لا يخلو المراد من جهة الله قلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه خارج الوجود
 لان ذلك له لانه ما يكون لا يمكن للممكن من ذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان
 يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة كان غير القدرة فليزيم احاطة التاثير

الامر التكون في البداية
 كونه امره لا يتصور

والامر التكون صفته مستعملين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
 لزم استقلاله ان لا يوجد ذلك الله ورضي الله تعالى يكون بوجاهات لا فاعلة بالاشارة وهو
 باطل بالاتفاق واجيب عن قوله ان كان على سبيل الصحة كان غير القدرة بانه منوع لان القدرة
 مستساوية بالنسبة الى جميع المقدورات والتكون خاص بما يدخل فيها في الوجود فهو خاص تعلقا
 من القدرة اولان القدرة لا تقتضي كون المقدور والتكون يقتضيه واذا كان
 كذلك فلا يكون التكون غير القدرة فلا يلزم اجتماع المثلين وكذا لا يلزم ان يكون الله تعالى جبا
 بالذات ان كان تأثير تلك الصفة على سبيل الوجوب لان تأثير الخلق في الخلق على سبيل الوجوب
 على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا لزم العجز واحصوه عن الله تعالى
 فعلى سبيل الموازنة انه ان شا خلق وان شا خلق فليخلق والتكون ان جازا حجة الالهيته
 الجواز لا يلزم من وجوب الخلق كون الله تعالى موجبا بالذات ومنه قوله تعالى فليخلق الرحمن بالحق
 عن امره ان تصيهم فته او يصيهم بطلب الهم وجه التسليم انه تعالى الحق الرعيد الشبه بسبب
 مخالفة الامر والمكلف يستحق الرعيد بترك الواجب لا لترك المندوب والمحتاج او انه تعالى لما امر
 بالحد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند وجود السبب المتعدي للخلق من العقاب والمثلين انما يحصل
 عند حصول سبب العقاب ولا سبب الا لمخالفة فوجبا ان يكون مخالفة مستلزمة للعقاب
 فتبين الموافقة فيكون الامر للوجوب او ان يقع حد للمخالفة عن امره ان تصيهم فته او يصيهم
 عقاب الهم والمقدور انما يجب عند وجوب المامور به اذ لو لم يكن واجبا لما كان المحذور واجبا لانه لا يلزم
 العقاب عند ترك غير الواجب وقد عترض على هذا ما لمخالفة الامر ليست عبارة عن ترك مقتضى
 الامر على مخالفة بانه ان كان للوجوب فيعمل على السبب وان كان للمندوب فيعمل على الوجوب واجبت
 بان هذا بعيد فان العقول من مخالفة ليس الا ترك الامر ومنه قوله تعالى ما منعك ان لا تتخذ
 اذامتك فان الله تعالى ذم الجس على ترك الجود عقيب الامر بعده الاية فلو لم يكن الامر
 للوجوب لما استحق هو اذ لم ومنه واذا قيل لهم ادعوا الى الله فليمنه تعالى على مخالفة الامر وهو
 دليل الوجوب اذ لو كان الامر للمندوب لما حذر هذا الكلام بالوقوف لهم الاول ان تتعلموا وحذروا
 تركه فانه ليس له ان يلومهم على تركه وانما من بانه ما ذمهم على ترك الرذوق على انهم لم يعتقدوا
 حقيقة الامر بذلك قوله تعالى ويل للمتكذبين واجيب بان ترتيب الذم على مخالفة الامر يدل
 انما السبب لامر خاص او التخصيص امر خاص فحالات الظاهر استحقاق القول بالتركيب
 بشي استحقاق الذم بترك الرذوق ومنه انما نصبت امرى فانه يدل على ان ترك المامور خاص
 والخاص يستحق العقاب بقوله تعالى ومن بعض الصور وسوكة ويحذر حذره يدخله امر

برهان

خالدا فيها ولا نفي بكون الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب واعتبر بان ترك المأمور به
 لو كان بمعصية لكان قوله تعالى ويصنعون ما يؤمرون بعد قوله لا تعصون الله ما امرهم تركوا
 واجب بان قوله تعالى ويصنعون ما يؤمرون بمحول على المستقبل وما قبله على الماضي فلا يترك امره
 وتاركه لا يؤمن ولا يؤمنه اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخبير من امرهم فان الله تعالى نفى
 الخبير عن المأمور وعلى تقدير الابعاد والذب لا بد من الخبير للمأمور نفى في الخبير بل ان يوجب
 الامر الامام واعتبر بان الكلام في مطلق الامر والله تعالى على انقطاع الخبره بامر يقضي في القضاء
 دلالة الالتزام بل في الآية دليل على ان الامر ما لم ينصف بالقتل لا يقتضي الالتزام واجب بان اقتضا
 عبارة الحكم ولا دلالة فيه على الالتزام قال رحمه الله وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد عليه
 فعل لم ينفى وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اقول لما فرغ من اثبات ان وجوب الامر هو الوجوب
 بالكتاب شرع في اثباته بالاجماع فقال وكذلك دلالة الاجماع حجة اي على ان وجوب الامر للوجوب
 ومعنى دلالة الاجماع هو ان الاجماع الثابت في غير الشائع دليل على ثبوت الشائع وهذا دلالة ان
 العقل اجموعا على ان من اراد ان يطلب فعلا غير مقرر على وجه الالتزام لم ينفى في سعه ان يطلبه الا
 بلفظ الامر لا ينفذ لفظا موقوفا لفظا مقصوده سوى الامر وهذا اثباتا بين اعيان الاجماع ثم
 دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب بل هذا اولى في اقتضا الوجوب من امر
 المخلوقين لان الله تعالى يفرض الطاعة على الاخلاق وكذا الاجماع ثم دليل على ان وجود المطلوب
 انما يتحقق بالامر ودلالة الاجماع مثل الاجماع اذ الدلالة تعمل على الصريح عند عدم مخالفة فدل ذلك
 المخلوق على اسم الاجماع وهذا قاله علما ونازحهم الله ان سوا الكتاب ليس بدلالة الاجماع اذ الاجماع
 مستعمل في وجوب عمل الا ان امره قوله تعالى في محاسن سورة بالاجماع فان قيل لانهم لا ينفذ
 لفظا اظفار مقصوده سوى الامرافاة في وسعه ان يقول اوجبت عليك كذا الا ان امره يكون
 الوجوب بالامر وايضا الاجماع دليل على ان الامر للوجوب وذلك ان الامر في كل عصر كان امرهم
 في اجاب الفرائد الى الامام كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الردة على اهل الردة
 بقوله تعالى واتوا الزينة والجملة رضي الله عنهم استدلو بالامر في قوله عليه السلام سواء هم
 سنة اهل الكتاب وقوله قليصا اذ اذكروا على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون
 الي غير الوجوب بالوجود متعارض وشاع ذلك وتكرر من غير تكرير من احد فكان اجماعهم على ان
 الامر للوجوب واعتبر به مجرانا في العمل في هذه الصورة بغير تلك الصورة حجة بان
 السابق يدل على ان العمل بما قاله رحمه الله والدليل المعقول ان قصا رغب الافعال
 وصفت لعان على المصوم كسائر العبادات الى قوله فانه قد صار الامر لاجاب اقول الدليل

المعقول على الامر للوجوب وحجة الاول ان تصاريق الافعال كالمضي والمحال والاستقبال
 وصفت لعان على المصوم كسائر العبادات غير وجوب وفرض المجرى وغير ذلك ولا يلزم الاسما التسمية
 لانها على خلاف الاصل ان تلك العبادات التي وصفت تلك الافعال لا لانه لعلنا نصار معنى المضي للماضي
 حقا لا سيما ان يقول دليل على ذلك فذلك لما كان من ثبوت الخلق كونه فعلا موقوفا لفظا لا حقا
 للاستقبال بطريق الجواز لا يخرج ذلك الفعل عن موضوعه وهذا على قول من يقول ان الفعل المارح حقيقة
 في الحال بخلاف في الاستقبال فذلك لصيغة الامر لطلب المأمور به فيكون طلب المأمور به حقا لا زما
 بالامر بما على اصل الوضع لا يتغير عن ذلك الا بدليل ذلك قوله تعالى الله الذي اذهب عنا الحزن
 فان هذا القول يصدر من اهل الجنة في الجنة وغيره بعبارة الماضي فتعقده كونه كناية لاجل كونه
 قد تحقق ومضي وقوله تعالى وسبق الذين وكروا وسبق الذين يقولون انا في احباب الجنة وانا في احباب
 النار ويبدو ما ذكرنا ان معنى المضي الماضي حقا لا زما ان الامر لم يتعد لازمه وحده ايموا ولا وجود
 للتعدي به وان لازمه كالحكم لا يتحقق الا بالانكار فتعقده الامر من حيث اللفظ لا يثبت الامر
 بالايمان والاعتقاد كما لا يتحقق الحكم الا بالانكار فكان من حق الامر ان يوجد المأمور به ضرورة
 وجود الامر للمؤمن الامر فعل متعدد ولا يوجد الفعل المتعدي ولا المفعول موجود وهذا في الفعل
 المتعدي لا والفعل موجود وهذا في الفعل المتعدي المضاف الى الفعل ثابت حيث لا يوجد الفعل
 والا لمفعول موجود كما يقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل قوله تعالى لا تقول الله تعالى خالق
 العالم في الاول لان ذلك يردى الى قدم العالم بل يقول الله تعالى خالق في الاول من غير اضافة وفي الاضافة
 لا بد من وجود العاقبة بينها فكذلك ما نحن فيه نقول الله تعالى في الاول امرنا ولا نقول امره ونا هه
 لاننا لم يكن رديفه انا نقول امره اذا اتصل امره بمرئيه اذا ثبت هذا فتقول كسانا في الامر
 المضاف الى المأمورين لاننا نكلم في الامر والامر الوارد في القرآن المفروء علينا وما هي الا ايضا قالنا
 فاذ لا وجود للاوامر والا المأمور به موجود كذا في قوله لو ثبت بنفس الامر لزم للبر وسقط الاختيار
 من المأمور واصلا وذهب الاستبعاد والبرهنتين والاسس عا واقع العلم العقلي والمأمور به
 اهل السنة نوع اختياري في الايمان بالطاعة والمعصية بقدر ما يتغير للبر ويستحق التواتر
 بالاقدم على فعل المأمور به والعقاب بالاقدم على الترك وتوقف في الايمان قاله تعالى فلو لم
 بالشو لم يفسد وان كان ذلك النوع من الاختيار موقوفا اذ لا يثبت للترك ان جعل فعله غير اختياري
 ولانه في كونه مختارا لم يصطر لكونه مجبولا عليه لا اختيار له في كونه مختارا لانه ليس في يده دفع الاختياره
 الا ان اختيار احد الضدين على الاخر انما هو نوع اختياريه ينبغي للبر واذا كان كذلك ففعل حكم
 وجود المأمور به الى وجوبه عليها لا في الابعاد والذب لان المعنى في الوجود هو الوجوب

٢٤

فهم قوله فصير حكما واجدا والذي اعتبره الواقعية من الاحتمال المدكون بطل المعطوق
كما قال من المصنوع ما يحتمل النسخ ومنها ما يحتمل التصحيح والجاز فلو اعتبر ما قالوه من مجرد الاحتمال
لوجب التوقف في الصور في احكام الشروع لوجد مجرد الاتصال فيها وذلك باطل لا مرد له
الى اهلها وذلك باطل لاعتبارها ونقل عن الاستاذ العلامة شمس المكي كدرى رحمه الله انه كان
يقول في هذا المقام انما الشخص الذي كتف اسر بلاسد وشبهة وان كان في قدره الله تعالى اعادي
وخلق مثل يعنى سبي ومع هذا لا يشك احد في كوني ذلك الشخص الموجود في الاسر وكذلك
قوله جاني ديد ونحوه لهم منه موضوع هذه اللفاظ عند الاطلاق وان كان يحتمل غير ذلك
لكن ذلك الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلم يعتبره ولذلك لم يحترز العقل عن الجلبوس تحت المسند
وان كان احتمال السقوط ثابتا ولا نال الصواب رضى الله عنهم استلوا امر النبي عليه السلام كما سمعوا
منه صيغة الامر غير مشتغلين بطلب دليل اخر ولو لم يكن وجوب الصيغة مفعولا لما لا يقتضوا
مطلب دليل اخر للعلول ولا يقال انما عرفوا ذلك مما شاهدوا من الاحوال لامن صيغة الامر لان
من كان غايها منهم عاينتهم عن مجلسه استلوا وجوب صيغة الامر كما بلغته ولا نال دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى بن كعب رضى الله عنه فاخر الى كونه في الصلاة قال له ما سمعت الله تعالى
يقول استجبوا لله وللرسول فاستندك صلى الله عليه وسلم بصيغة ثم انا قد وفيما يوجد ما ذكره
من الاحتمال الذي ذكره حيث لم ندع ان الامر محكم في موجه بل محتمل فيه على ما سبق انه محتمل غير
الوجوب بدليله ثم ان شاخ سركند ورسوم الشيع الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله فها
الى ان حكم الامر وجوب العمل فها هو الاعتقاد على طريق التعيين بالاجاب او ندب بل نعتقه على سبيل
الامام انما اراد الله تعالى من الاجاب والتذيق حق وناقي بالتحليل لا محاله حتى انه اذا اراد
به الاجاب خرجنا عن عمدته واذا اراد به الندب محصل لنا التواب وذلك لان الامر لا يتخلو
اما ان لا يحتمل للندب ام لا فان كان محتملا فلا يجوز اعتقاد الوجوب مع احتمال غير الوجوب
لانه من اعتقاد غير الواجب واجبا وذلك من فضلا عن ان يكون خطأ ودفع العقاقير
من شكا رحمه الله الى حكمه وجوب العمل الاعتقاد قطعا قال رحمه الله واذا اراد
بالامر الاجابة والندب الى قوله وهذا اصح اقوال اذا استعمل الامر واريد به الاجابة والندب
فهم بعض اصحاب الشافعي فهمهم انه تخفيف في ذلك كله ومنهم من يقول ما كان للندب فهو
حقيقة وقال الرضي والخاص رحمه الله ان كل ذلك ليس بحقيقة بل هو امر مجازا لان امر
الحقيقة لا يرد من التوقد والاجاب كانت اي لا ينبغي ما وضع له مرة وثبت اخوي لم يثبت
هو لما صرح له باسم الاسد انه لا ينبغي من العيكل المحصور في الاعلان في ذلك بين النبي والابواب

بخلاف الاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع فانه يثبت مرة مجازا وينبغي عنه اخرى حقيقة وصحة
التي من علامات الجاز اذا كان كذلك فها جاز ان يقال ان غير ما سوي لا يقال ذلك على ان اطلاق الامر
على الاجابة او الندب اطلاق مجازي لانه جاز اصله وهو وجوب وتعداه ووجه قول القائلين ان الامر
حقيقته في الاجابة او الندب هو ان معنى الاجابة والندب من الوجوب بعضه في التقدير لا في الوجوب
معنى الاجابة والندب مع زياده فيكون معناها وجوبا قاصرا لا يتغير للوجوب من الوجوب
منه لما مر ولان الفعل عبادة والعبادة ما يوجب من الفعل بطريق الامتياز وسئل من ذلك فثبت
ان امر الندب حقيقة قاله الامام بدر الدين كدرى رحمه الله واذا كان كذلك فلا يكون الامر مجازا
في الاجابة او الندب لانه مجاز اصله والمجاز هو الذي جاز اصله واخر المصنف رحمه الله هذا القول
حيث قال وهذا اصح وضعه الامام شمس لايه السرخسي رحمه الله حيث قال في اصوله وهذا
ضعيف لان موجب الامر حقيقة الاجاب وقطع التغيير لان ذلك من ضروره الاجاب والاجابة
والندب لا تقطع التغيير فعرفنا ان وجوبه غير موجب الامر حقيقة وانما جاز له امر الامر جازا وليس
ان اجاب عن ذلك بان الموجب السام للامر وهو حقيقة الاجاب وقطع التغيير لا موجب القاصر
وقوله كان قاصرا محتمل ان يكون معناه ما اشبه الحال بان معنى الاجابة والندب يكون وجوبا مجازا
كما قال جازا به العلامة في قوله تعالى وي كانه لا يبلغ الكافرون وي مفعوله عن كانه وفي حقه شبه
على الخطا وتقدم ومعناه ان القوم قد تغيروا عن حقايقهم في تسيهم وقولهم باليت لنا مثل ما اوتي بارك
وتقدموا ثم قالوا كانه لا يبلغ الكافرون اي ما اشبه الحال بان الكافرون لا يأتوا الفلاح قال
رحمه الله ويحصل بعد الاصل ان الامر بعد ان يتعلق بالندب والاجابة لا محاله في قوله لا يصح
اقول ما سبق ان موجب الامر الوجوب هو ان الامر بعد ردو والمظهر من غير تفاوت الان يقول
دليل على اراده الندب والاجابة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن قال صيغة الامر
قبل المظهر للوجوب انها اذا وردت بعد المظهر في الاجابة وذكر صدر الاسلام ابو اليسر
رحمه الله انه متصور عن الشافعي رحمه الله وقيل هو مذهب اكثر الفقهاء وقيل لا بعد المظهر
للندب يستعمل كلاما ومن تابعهم رحمه الله على ان يقولوا به وجوب الاول باصل الامر وهو انه
للاجاب لما سبق من الدلائل انها لا تنفصل من زمان وكذا يصح منه انه تدلي على الاجاب
وصحة الثاني وجوب الحدود والعقوبات بعد الحقايق الاتري الى الاسير من الزمان المحصن
للأعاب مع وروده بعد المظهر وهذا وجوب الصلاة والصوم بعد الظاهر عن المصنف النفاسون
كانت لما يمر والنفسا منه يميز في تلك الحالاين الثالث ان اهل اللغة لم يميزوا بين امر
تقدمه للظن ولا في الفعل بعد المظهر في الاجابة والندب مع معنى اللغة الرابع انه لو كان المظهر

١٤٦

قبل الامور بانها من جملته على الوجوب لكن مانعا من التصريح بالوجوب لانه اذا كان مانعا
 من العمل كان ظاهرا في الاجاه لعدم القابل المضل ولو كان ظاهرا فيها استغنى التصريح بالوجوب
 عنه في خلافه لظاهره لكن يجوز التصريح بالوجوب بعد الخطر ان يقول الشارع بعد الخطر وجب
 عليك واستند المأمور بالاجاه بقوله تعالى وانما فعلتم فاصطادوا فان المراد دفع المشايخ
 عن الاصطيد موت الخطر بسبب الاحرام وان الامر فيه كالأمر في الخطر ومن جرمه
 الاجاه فكان من يقول كنه مسعك عن كذا فترحت ذلك المتع وادنته لاديه واستدل
 العالمون بالندب بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
 فانعزوا الامر بالابتغاء بعد الخطر وهو قوله وذروا البيع وان سئد وب وابتغاء فضل
 الله طلب الزوق وفيه عبادته المخرجه زياره اخ في الله وحضور الجاهز وعن الحسن سعيد
 ابن المسيب رحمه الله في العلم وقيل صلاة التطوع وعن بعض السلف انه كان يشغل نفسه
 بعد للعلم شيئا من نوادر الدنيا نظرا الى هذه الآية والمجاب عن ذلك ان لا يكون الامور بالاجاه او
 الذب اذا اقرن به قرين يدل على ذلك وقد دل ههنا دليل على ان قوله تعالى فاصطادوا بالاجاه
 وهو قوله تعالى فاحل لكم الطيبات وما علمتم من الحواجر مكنيس اي احل لكم الطيبات وحيد ما علمتم
 من الحواجر من سباع الخير والبهائم والكلب مودب الحواجر وانتصاب مكنيس على الجاهل من
 علمه وقايد الطال الاشارة الى ما علم الحواجر هو من يكون كحروا في قوله تعالى احل لكم الصيد
 البر لصيغته الامر وقايد الصيغته الوجوب حينئذ ان لم يمنع مانع وعلى تقدير تسليم ان الاجاه
 ثابته بصيغته الامر بقوله كلاس في مطلق الامر منه فربما يدل على عدم الوجوب وهي دليل الاجاه
 فالاجاه انعقد على ان الاصطيد غير واجب بل هو مباح وهذا الاصطيد في سرعة المنفعة
 الواجبة الى العباد وما شرع لتعظيمه لا يصلح ان يكون واجبا عليه فلا يعود الامر على موضوع بالنظر
 وهو ان لا يكون عليه الا ترى انه لا يحب الكتابه عند المداينه ولا الاشهاد عند المباحة
 ولا يحب عليه المقاتلة او دفع الدواب في طعنا اذا لو كان واجبا لصار انشلا وبضمه لئلا
 لنا واذا كان كذلك فتم كذا حقن هذه الامور لهذه العوائق والحقائق فيل بالقرين فالاجاه اذا
 لا يتعلق بصيغته الامر بعد الخطر الا ترى انها لو وردت لداها بعد الخطر فقد وردت
 للوجوب فان الامر يقتل شخص جوار القتل لا سلام او عقد الدمه عند ما شره الاشتباب
 الوجه للقتل الحرام والرده وقسم الطريق والذبي وقتل النفس بغير حق محمول على الوجوب وان
 ورد بعد الخطر واذا كان في الاستسكان كما توي فكيف يمكن دعوى ان الاجاه موجه على العظم
 وكيف محتمل الخطر موجه للاجاه مع الاحتمال ثم نقول ان الامر ليس لازالة الخطر ولا لرفع

الشئ منسود ابل للنجاب والالزام على ما مر وارتفاع الخطر وروايات المانع ضرورة طلب
 المأمور على وجه الالزام ومطلق النسخ انما يعلى بوجوه واما قوله تعالى وابتغوا من فضل الله فاستغله
 للندب او الاجاه اما هو يدل عليه وهو قوله تعالى فاحل الله البيع وغيره فموجب ذلك ان لا يصح الامر
 قاله الله ومن هذا الاختلاف في الموجب وهذا باب موجه الامر الى قوله ان يوي الكلى اقول
 من الاصل الذي سبق دحضه وهو ان الامر فاس وله موجب خاص للاختلاف في وجوب الامر في معنى
 العموم والتكرار فان بعض الامور ليس بصيغة الامر العامي عن القرائن المشتملة بالتكرار والوجه
 موجب العموم والتكرار المستوعب لجميع العدم الا ان كان وهو مذهب جماعة من الفقهاء والمكلمين
 وقال بعضهم لا بل انما يختل التكرار وهو قول الشافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمه الله
 لا موجب التكرار ولا يحملة الا ان يكون الامر معلقا بشرط فقول تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
 او نحو ما هو صفة قوله تعالى اقم الصلاة لذكر الشرب فان الدول صفة لقوله اقم على معنى التخصيص
 وبنت طلب الفعل وقت الدول فكان قوله ام مخصوصا بصيغة الدول ومقتضاها ثلاث
 بغير ذلك البتة فقول رجل هل فانه يتبعه بالطوب ولا يفي في امه واذا كان كذلك فتم
 تقتضي التكرار بتكرار مقابلة وقال عام مشايخنا رحمه الله لا موجب العموم والتكرار ولا
 يحمله بكل حال اي سواء كان الامر مطلقا او معلقا به قال مالك رحمه الله غير ان الامر بالفعل
 يقع على أقل جنس ويحتمل به دليله حتى اذا نوي الطلوع واذا نوي البعض ولم يوسجا
 ينصرف الى الادبي ثم العرف بين العموم والتكرار في قوله طلق امراني ان العموم في ذلك
 ان يطلعه ثلاث تطلعات دفعه واحده والتكرار ان يطلعه واحدة بعد واحدة والفرق بين
 الموجب والمحملة ان الموجب اصل بوضع الكلام حتى مراد ذلك من غير قرينه ومحملة لفظها
 لا مراد الا بقرينه زائدة كقولهم جاني زيد فان موجب محي زيد ومحملة في كانه اخره او كانه
 او كانه وكذا جميع امثالها في فان ما وضع له اللفظ موجه والمجاز محتملة لاجتماعه الى التبع
 بخلاف الحقيقة الا اذا صارت الحقيقة مبهمة فان الجاز يقتصر على الحقيقة لانه يعم من غير
 قرينه والحقيقة بمنزلة الجاز كونه لا يحملة لهم الا بقرينه قوله ويشك هذا الاصل اي
 الاختلاف المذكور في موجب الامر رجل قال لاسرته طلق نفسك او ذلك لا يعني
 ان ذلك الامر يقع على الثلاث عند بعضهم وهو ما قال ان الامر المطلق هو التكرار
 وعند المشافعي رحمه الله محتمل الثلاث والتمتع في الثلاث والتمتع في الثلاث والتمتع في الثلاث
 في وقوع الواحد الى الشبهة لكون الواحد موجه الامر الثلاث والتمتع في الثلاث والتمتع في الثلاث

٢٥

بعض اصحاب الحديث وعندنا يقع على الواحد الا ان يوي الثلث واما عن رحمه الله هذه
 الصورة وهي قوله طلق نفسك لتفقد الاصل لان المذهب الثلاثة توارث فيها كما ذكرناه
 قال رحمه الله القول الاول الى قوله طلق نفسك لطلب الفعل بالصدر والوجه الاول وهو صيغة
 الامر بوجه العموم والتكرار بعد الاول ان لفظ اختصر من طلب الفعل بالصدر والوجه واسم
 الجنس الفعل فلو كان ضرب معناه او يدعى ان الفعل ضرب ولكن اراد اظهار ارادته بطريق
 جوي لا ترد فيه فالتحريم بعده الصيغة وقوله طلق نفسك معناه او تطلقا او افعلي فعل
 التطبيق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير مع اختلاف الانواع والمختصر من الكلام
 والطول سواء في افاة المعنى وانبات الحكم والاحتلال الامر فاذا ذكر المختصر يكون اسم الفعل
 اي الحدث وهو المصدر مبدؤا تقديره وهو اسم عام جنس الفعل واذا كان كذلك كان كما صار
 فتكرر ضرورة وجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم والطلاق اسم الفعل على المصدر سابق
 سيو به سمي المصدر بالفعل كما هو مذكور في المفصل ثم جنس الفعل لا يتا دي لا التكرار فيكون
 موجه التكرار لجنس الفعل لا اذ ادل الدليل على المصو الثاني لو لم يكن الامر مقتضا
 للتكرار لاجل عليه لكن قد حذر الصلاة والصوم والركن على التكرار اتفاقا الثالث
 ان لا تصح ضم شئ في الطلب ومقتضى النهي التكرار ايلا فوجب ان يكون مقتضى الامر ان لا
 ابد الرابع ان الامر بالشئ يبي عن حذره اي عن جميع اضداده والنهي يعم ادا النهي عن الازداد
 يستلزم استداده فعل لا يور فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر
 مختصر من طلب الفعل لكن لفظ الفعل هو التطبيق فلا فرد ليس بعد فلا يحتمل العدد
 لما يتبعه من المضاف فلا يكون وجب الامر التكرار وعن الثاني ان لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لاجل عليه
 واما كون ذلك لان مقتضى التكرار مختصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستندا
 من جهة وهو الوقت سئلاه لكنه معارض عليه وذلك لانه لو لم يكن للمرة فاحتمل عليه بعدا ذكرتم لكن
 قد حمل على في الجواب غير هذا هو جواب القسم عن ذلك وعن الثالث انه قياس في اللغة وهو ان
 سئلنا نحن العرب ان يات بين المنس والمندس عليه وذلك ان النهي يقتضي الاتية عن المنه عن الما لان
 الامر فان من قال لعمري اضر به وضرب مرة مع ان قال اسئل لانه لم تقدم الضرب اصلا الذي هو
 مقتضى النهي والوقال ان لا تفعل مرة ولو قال لا تفعلت مرة اولان الذي لا يتفق
 التكرار وعدم الصيغة ولكن كما يتفق بعد التكرار او التكرار في موضع الشئ نعم غلات الامر
 فانه وان افق ذلك لكن التكرار في موضع الانبات مختصرا لا نسلم ان الامر بالشئ يبي عن حذره سئلاه
 لكن قولكم التكرار بعد ان اردتم ان النهي الصريح يعم قسمه لانه لا يبيدكم لان النهي مبني على لزم من الامر

الامر

لانه

انما يعم الامر فلا يستفاد منه الامر العموم كرم الدور قال رحمه الله وجه قولنا ان
 رحمه الله ما سبق ذكره ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالصدر والوجه الاول وهو صيغة
 شلانية تكرر في موضع الاثبات فاوجب المختصر على احتمال العموم للمختصر باعتبار انه اسم
 تكرر في موضع الاثبات كما ذكرناه واحتمال العموم باعتبار ان المصدر اسم جنس الفعل فعمل ان
 يكون محلا لا انواعه فوقعه تكرر في موضع الاثبات فعمل بذلك ان المصدر يحتمل الكثير والقرار
 باعتبار انه مصدر الامر اي انك لو قلت رايته رجلا كرا لا يصح كونه غير مصدر ولا ان الامر يطلب
 الفعل فيكون موجه وجود نفس الفعل وبما واحد يعلم ذلك فلا يتقرر الى ارادة عليه
 لكنه يحتمل ان يطلب ما زاد على الاستفاد ان يحتمل المحرم الاتري ان به انذاره فصح الاجماع
 والاشارة لا حاجة لذلك المشي وهذا يصح اقرا لعدده على العبر والتفسير في قوله تعالى
 الذين اوتوا وكان اللغظ غير محتمل يصح التفسير به الاتري ان الافرع بزاجين سأل عن
 الحج وقال العائنه يا رسول الله ما يزيد ولو كان غير محتمل للتكرار اشكل عليه وما سأل الله
 فان من الغضا القضا والجواب عن ذلك يعرف ما سبق وبان تعدد الامر تفسير لمقتضى الصيغة
 كالشراء والاستتباب لا تغييرا وبان العدد المقرون به صفة لمصدر ومعه وفي نقلها
 ثانيا قولنا اعطيتكم جزئيا اي عطا جزئيا وجه القول الثالث وهو القول بان صيغة الامر
 لا توجب التكرار ولا يحتمل الان يكون معلقا بشرط او محصيا بوصف هو الاستدلال
 بالمختصر من الخاب والسنة قوله تعالى اتم الصلاة لدل الشئ فانه مختصر ص
 الدلول وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه معلق بالشرط وقوله عليه السلام ضرؤا
 شهركم فان الصوم موصوف بالشهر اي مقيد به وقوله صلى الله عليه وسلم الرضون كلهم
 سائل وقوله صلى الله عليه وسلم انا الرضوي على نام مضطحا فان ذلك كله يتكرر بشرط
 وتكرر ملحق به والجواب ان ذلك التكرار ليس بصيغة الامر ولا يتكرر الشرط والوصف لا تكرر
 السبب الذي جعله الشارع سببا فصار كان الامر تكرر عند تكرر الاسباب فان ذلك
 اتم الصلاة لدل الشئ ابد الصلاة وسال السبب وهو وقت دلوك الشئ فان ذلك
 الوقت حصل سببا بوجاهة الصلاة اظهار الفضلة ذلك الوقت يتكرر لاول القابل والشر
 للشرى والتفقه للكنك فانه يفهمه الامر بالاداء والاشارة الى السبب الموجب للطلب باداء
 وقد ذكر الامام سراج الامة السرخسي رحمه الله الصحيح عنوان هذا الشئ يذهب على ما يافان
 قال لارائه اذا دخلت الدار فانت طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مرة وان كرر ما الدخول
 ولم تطلق الا واحدة وان يوي اخر من ذلك لان المعنى الشرط كما هو عند وجوه الش

الامر المختصر من طلب الفعل بالصدر والوجه الاول وهو صيغة الامر بوجه العموم والتكرار بعد الاول ان لفظ اختصر من طلب الفعل بالصدر والوجه واسم الجنس الفعل فلو كان ضرب معناه او يدعى ان الفعل ضرب ولكن اراد اظهار ارادته بطريق جوي لا ترد فيه فالتحريم بعده الصيغة وقوله طلق نفسك معناه او تطلقا او افعلي فعل التطبيق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير مع اختلاف الانواع والمختصر من الكلام والطول سواء في افاة المعنى وانبات الحكم والاحتلال الامر فاذا ذكر المختصر يكون اسم الفعل اي الحدث وهو المصدر مبدؤا تقديره وهو اسم عام جنس الفعل واذا كان كذلك كان كما صار فتكرر ضرورة وجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم والطلاق اسم الفعل على المصدر سابق سيو به سمي المصدر بالفعل كما هو مذكور في المفصل ثم جنس الفعل لا يتا دي لا التكرار فيكون موجه التكرار لجنس الفعل لا اذ ادل الدليل على المصو الثاني لو لم يكن الامر مقتضا للتكرار لاجل عليه لكن قد حذر الصلاة والصوم والركن على التكرار اتفاقا الثالث ان لا تصح ضم شئ في الطلب ومقتضى النهي التكرار ايلا فوجب ان يكون مقتضى الامر ان لا ابد الرابع ان الامر بالشئ يبي عن حذره اي عن جميع اضداده والنهي يعم ادا النهي عن الازداد يستلزم استداده فعل لا يور فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل لكن لفظ الفعل هو التطبيق فلا فرد ليس بعد فلا يحتمل العدد لما يتبعه من المضاف فلا يكون وجب الامر التكرار وعن الثاني ان لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لاجل عليه واما كون ذلك لان مقتضى التكرار مختصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستندا من جهة وهو الوقت سئلاه لكنه معارض عليه وذلك لانه لو لم يكن للمرة فاحتمل عليه بعدا ذكرتم لكن قد حمل على في الجواب غير هذا هو جواب القسم عن ذلك وعن الثالث انه قياس في اللغة وهو ان سئلنا نحن العرب ان يات بين المنس والمندس عليه وذلك ان النهي يقتضي الاتية عن المنه عن الما لان الامر فان من قال لعمري اضر به وضرب مرة مع ان قال اسئل لانه لم تقدم الضرب اصلا الذي هو مقتضى النهي والوقال ان لا تفعل مرة ولو قال لا تفعلت مرة اولان الذي لا يتفق التكرار وعدم الصيغة ولكن كما يتفق بعد التكرار او التكرار في موضع الشئ نعم غلات الامر فانه وان افق ذلك لكن التكرار في موضع الانبات مختصرا لا نسلم ان الامر بالشئ يبي عن حذره سئلاه لكن قولكم التكرار بعد ان اردتم ان النهي الصريح يعم قسمه لانه لا يبيدكم لان النهي مبني على لزم من الامر

وقد اصبحت لا تخجل العدد والتكرار عند التفسير فكذا عند الله ان يشترط اذا اوجده الشرط
وانما على هذا الكلام على الثاني رحمه الله فانه اوجبه على كل صلاة واستدل بقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فليذكرن ما فيها من صلوات واما قوله تعالى فليذكرن ما فيها من صلوات فليذكرن
كل صلاة غير ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة لما
لقيام الدليل على صحة التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا هو ان المراد بقوله تعالى اذا قمتم
اي وانتم تحذرون بانفاق اهل التفسير وبعد الاعتناء بسوى حكم الطهارة بالماوا التيمم
واصح من ادعى ان صيغة الامر توجب التكرار في الاقترع بنحو ما بسى من اسم عنه حين قال
في الخلع العاصم هذا رسول الله ام لا بل فقال صلى الله عليه وسلم لا بل وان الاقترع رضي الله عنه
فانكر ارباب اللسان والفتوة فلم يكن لفظ الامر وهو قوله تعالى والله على كل شئ شامع
فان صيغته اخبار والمراد الاسرى ما عرف او قوله صلى الله عليه وسلم نحو ايت رجلا ليخبر
لما اشكل عليه وكان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر على من قاله ما ليس من محله لالفاظ وجب
اشتغال ببيان نوع المرجح بقوله ولو قلت في كلامي لو جئت ولو جئت ما فاقم بما ان صيغة الامر
تحمّل التكرار ووجهه فان قيل لكانت صيغة الامر توجب التكرار لما اشكل عليه ولما سألته
اذا لموجب لا يراه المحمّل قيل قد يشكّل الموجب بعارضين وقد عرّضنا عارضيه وهو
المرجح العظيم فسال ليعرف ان الموجب مراد او ان غير موجب مراد قال قيل بانا يراه هذا الاحتجاج
بحدوث الاقترع بعدما اقام الدليل على كل واحد من اثنين قلنا هذا احتجاج للملوك والملك
عليه فاننا نكر احتمال التكرار والفرق كلمه كما يكون بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب
يدعي الاحتمال لا محالة والذي يدعي الوجوب في المعلق بالشرط يدعي الاحتمال ايضا والثاني
رحمه الله قابل بالاحتمال صرحا فقام الدليل للكل على زعمهم علينا وان لم يكن حليلا للكل على
اثباته فزعمهم فان قيل على هذا ينبغي ان لا يترك الاستدلال بحدوث الاقترع في وجه قول الثاني
رحمه الله لان الاستدلال الثاني به غير الاستدلال الاول به لانه في خفي الموضوعين استدلال
به على التكرار لا محتمل الامر قلنا ليس كذلك بل الاستدلال الاول غير الاستدلال الثاني بالتمام
رحمه الله استدلال لا يترتب وجوب التكرار فانه لو كان موجبا لما سأل عنه وفي الثاني اجمع
كلمه في الثاني الاحتمال فبان ان يكون شي من موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما قد مر
فلهذا احتج مواظبا الى الثاني انه محتمل للتكرار وان لم يكن موجبا له كذا قال الامام مسلم
الذي لم يسمع رحمه الله عن الاستدلال بصحة رحمه الله لا يات الثاني رحمه الله
فانه استدلال به على احتمال التكرار حيث قال غير ان المصدر اسم نكرة في موضع

فلا وجه لمصوح على احتمال العموم قال لا ترى الى قول الاقترع بنحو ما بسى من اسم عنه
يقال انما اعداد الاحتجاج بالحدوث المذكور يكون لا يترك بالاحتمال التكرار ولو جدد الاستدلال
على كل منهما لكانت الاستدلال الاول فانه على احتمال التكرار لا يترك قال رحمه الله وانما لفظ
الامر صيغة اختصرت لفظها من طلب الفعل الى قوله فلم يحمله الزد اقول استدلالا على ما مر
تابعهم رحمه الله على ان صيغة الامر لا توجب العموم والتكرار ولا تحمله بوجود الاول ان لفظ الامر
صيغة اختصرت من طلب الفعل بالمصدر لاجل معناه فاقس بينه وبين لفظ الفعل فرد ليس صيغة
جمع ولا تعدد لا ترى انه اذا قال لغز زوجني امراه لا يحتمل الا تزوج امراه واحدة وكذا اذا قال
اشترع امرا لا يحتمل الا اكثر من شوا عبد واحد ومن الغزو والعدة ثنائ لان العدد مركب من اثنين
او افراد والغزو غير مركب والمتافاه انما تكون من المائتين فكذا لفظ العدد غير محتمل للغزو لا يكون
لفظ الفرد محتمل للعدد لان الشئ لا يحتمل ثنائيه وضده وذلك سائر الاسماء الفرد مثل زيد عمرو
وبكر الفاضل مدونه وهذه المعاد مثل المطلق والتطليق الفاضل مدونه وما اسان فزاد
اي العلق والتطليق ليسا بصيغتين جمع ولا عدد لما ذكرنا واما اذا قال بالفعل والمصدر فردين
لم يكن شي منها محتملا للعدد فاذا نوى العدد فيها فقد نوى ما لا يحتمل لفظه فقلنا انما اذا قال
استغنى ونوى به الطلاق ولهذا قلنا اذا قال لامرته طلق نفسك ايه يقع على الواحد لا ثنائيه حقيقة
وحكم لفظ الفعل فرد فيصرف اليها عند الاطلاق وله قد امر سائر الافعال مثل اضرب اي انكس
ضربا او الضرب اي العبود فان ذلك كونه بمنزلة زيد وعمرو اذا فعل الامر فردا فلا يحتمل العدد
لكن الطلاق اسم جعز له كل واحد كسائر اسما الاجناس فالجميع منه وهو الله فوجه حقيقة وحكما
لانه ليس اجزا مستعدة واما الطلقات الثلاث فليس من حقيقة اذ هي اجزا مستعدة ولفظها فرد
تحكما لا يتاحش الطلاق وانه من حيث الجنسية واحد من شئ واحد نصار من هذه الحقيقة ولهذا
الآتي ان اذا تعددت الاجناس من النصرة الشرعية كحسن النكاح والطلاق والعتاق واليه والاولاد
والمصاهرة فان جنس الطلاق مع اجزائه واحدا فصا زادا كونه وهو الطلقات الثلاث واحدا من
حيث هو جنس وله انبعاث كالانسان فانه فرد من حيث هو اذ يلفظ هو اذ يلفظ فردا حسدا واما
كان كذلك كانه جنس الخلاق وهو الطلقات الثلاث فردا من هذا الوجه كذا تعدد الاسم الفرد واما
عقل الطلقات بصفتها فردا واحدا تحكما فيتمتع اللطعة ثنائيه لكن الاقل هو الواحد فردا حقيقة
وحكما وانه فرد من كونه جمع كان هو الذي اسم الفرد عند الاطلاق اسم الفرد اذ هو حقيقة وحكما
اللفظ والاخر هو المثلث فانه حقا لا حقيقة وهو محتمل للفظ فاذا نوى فردا فقد نوى محتمل للفظ بجمع
ثيمه وبمع الطلاق الثالث باعتبار ان جنس الطلاق وانه فرد حقا لا باعتبار العدد فاما ما بين

كلام

الحقيقة

وهو الواحد والكل من الثالث فقد دحض ليس بقدر حقيقة وحكا فلم يخلفه الفرد ولما قلنا
 ان الشئ لا يتبع اصلا لا بالخلق لان الشئ ليس بمرد لا حقيقة ولا حكما بل هو عدد
 محض فلا يحل للفظ محلات ما اذا كانت المراءاة لان الشئ ليس بلاقيا فكانت منزلة الثلاث
 في القوة فذلك جعلت فيه المشبهة للعدد في قوله ولا صورة ولا معنى بغير صورة حقيقة
 ولا حكما من غير لفظه للتاكيد ان الفرد حقيقة وحكا فرد صورة ومعنى والفرد حكا فرد
 معني باعتبار انه كل الجنس لا فرد صورته لكونه اجزا متعددة الوجه الثاني ان تكرار الفعل
 لا يتصور اذ الكبر هو الامة واما فعله لا يتصور لانه عوض لا يتبع زمانين اذ كما وجد
 فلاشي واذ لم يبق ليتصور التكرار واما المتصور فجد اشألا ولا يخفى ان الثاني غير الاول
 فنحن اضاعه بنفسه كالاول وهو في الحقيقة اعداد مجتمع وتكرار افراد الاطوال شبيهة واذ كان
 كما تجد فلا توجب صيغة الاسر التكرار ولا يحتمل الوجه الثالث ان مدلول الاسر طلب حقيقة
 الفعل فان قولنا قم طلب القيام والتكرار خارج عن حقيقة القيام ولذا لم يتركب الفعل
 مرة الوجه الرابع ان مدلول صيغة الاسر طلب محصل المصدر المطلق اذ معنى اضرب او جدره
 باتفاق اهل اللغة والكبر امر صفت الفعل الذي هو المصدر كما لا يخفى ولهذا يقول اضرب
 ضربا مضورا وغير مكرر وقليلا وكثيرا ولا دلاله للموصوف على معنى الصيغة فلا دلاله
 لصيغة الاسر على التكرار كما لا دلاله لها على الكثرة قافيه رحمه الله وكذلك سائر اشياء
 الاجناس الى قوله اعتبر ذلك بشار العبادات اقول ان احكام باقي اسما الاجناس شذوا
 من ذكره انه يقع على الاقل عند الاطلاق ويحتمل الكل حتى اذا نواه صحيح ولا يحتمل ما بين الاقل
 والكل ولذلك عدد محض وذلك ان يكون اذا كانت اسما الاجناس فردا صيغة اي صورته او دلالته
 اي حكما اما الفرد صيغة حكما والطعام ونحوه فانه اذا خلف لا يشرب ماء او الماء او لا ياكل
 طعاما والطعام فانه تحت باقل ما يتناول اسم الماء والطعام كالقطره والمقهى لانه فرد حقيقة
 وحكا ويحتمل الكل حتى اذا نوى جميع مياه العالم اوجع اطعمته جمع لانه فرد حكما باعتبار انه
 جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس ولا تحت اصلا لا يجمع مياه العالم واكل جميع
 اطعمته متنع فلا يوجد شرطا لثقت قطع فلا تحت الحالت اضرك فاما اذا نوى قولا من الاكثار
 لشيء اي مقدار من المفادير المتعلق بين الجنين ابي من الاقل والمكثرها الفرد للمعنى والفرد
 الحكي ولا يقع عليه الحلف لان ذلك ليس بفرد صيغة ولا دلاله وانا هو عدد محض فلا يحتمل
 اللفظ ولهذا اذا نوى شيا او شرب من الماء او شرب من شئ او قد شرب او قد شرب لا يعمل به
 نحو الموي عن صيغة الفردية صورة ومعنى والنية وضعت لتبين جنس ما احتمله

اللفظ ولما لم يحتمل اللفظ دلالة له وما الفرد دلالة الاول فكل جمع معروف باللام
 او بالاشارة كالنساء والعبد والياب وفي آدم فان بياد في اقتضا النسبة بمنزلة
 العبيد لان العبيد يملأ بالالف واللام التي تتبع في الاضافة في بياد في مقام الانثى
 والام ادم معنى كلامهم قولهم لآدم بياد ومعنى قولهم لآدم الناس اذ لا دسبين واحدا
 لم يذكروا في الالف واللام لان الالف واللام مع اوصافه العلوية يتعاقبان فاذا خلف وقال
 لآدم بيادهم والعبيد ولا تزوج النساء ولا اشتريه الثياب ان ذلك يقع على اقل ما يطلق
 عليه اسم الجنس هو الفرد الواحد من الاجناس المذكورة حتى ان تحت يتزوج امرأ واحدة ويشترى
 ثوبا واحدا وفي الطعام تحت باكل اذ في ما يتناول اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل النساء في العالم
 وكل الطعام وكل بياد وكل الثياب حتى اذا نواه لم تحت قط لانه لا يتصور تزويج جميع النساء
 في العالم ولا شئ من الثياب وبدرية القصا لانه بوي حقيقة كلامه كما ذكره الامام في
 الآية السرخسي رحمه الله في اصوله فان قيل ينبغي ان لا يتعدى اليه في قوله ان هذا العبد
 او الناس وان تزوجت النساء او اشترته الثياب او اشرب ماء او اأخذ اذاه الجميع على قول
 ابي حنيفة ومحمد رحمه الله كما في سلك الكوز وهي قوله ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم
 فامراته طالق وليس في الكوز ما لم تحت لانه شرط انعقاد اليه التصور وشرب الماء العدم
 غير متصور فكذلك ههنا تزويج جميع نساء العالم او شرب جميع المياه في العالم ونحو ذلك غير متصور
 للواحد فيشعر ان لا يعتقد بينه وعلقوا ارادة الجميع لعدم تصور ما فيبقى بينه هذه خالصة عن
 عن النية فيقع على الواحد حينئذ قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان نية ههنا خلاصة والآخر
 صادقة حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الماء العدم فليكن كلامه من الاصل الثاني ان الكلام
 ههنا متصور اليه وهو العمل على الاقل دفع بينه ثم عند ارادة الجميع لا يخالفه منه بعد محتمل لانه
 لا تفاوت للحكمين ان تصح بينه او لا لا يخفى تقدير الجمع لا تحت ايضا لما ان نية الجميع صادقة
 حقيقة كلامه فلا تحت في بينه لا يترقى بينه حيث لم يتردد جميع نساء العالم ادم يشتر جميع نساء
 العالم كما هو بينه واما في سلك الكوز فليس يعمل آخر تصور الواحد حتى يعتقد بينه باعتبار
 فذلك لغت بينه من الاصل ولم يعتقد ولم تلغ فيما بينه في محتمل الكل حتى اذا نواه لم تحت
 لما سبق تقريره ولو نوى ما بين الاقل والكل كما لم يتردد في التبيين والعبد لا يتقبل نية لا دلالته
 عدد محض انا قلنا ان اللفظ المعروف باللام او الاضافة يقع على الاقل ويحتمل الكل لان ذلك
 جمع صيغة ولكنه جعل مجازا عن اسم الجنس لا اذا ابتناه جعل لم يبق لفظ الام الذي هو العهد
 اعتبارا فأيده فيصير لفظا اصلا لانه لا يعرب في صيغة الجمع فانما لم توضع لعدد تعين اذ

العبيد

٦٨

٥٠

هي في السبع كاسم التكرار واذ جعلناه جنسا بقا اهدم احساراً وهو تعريف الجنس فانه يتناول
 المفعول مردد للجنس بمفعول الجمع من وجه في الجنس اذ في الجنس افراداً وحقيقاً او نوهاً وتقدر
 فكان الجنس معاً معاً فكان المعبر اليه اذ لا يجمع بين الاثنين وقال الامام به والذين في
 رحمته اجتمع في هذا المفعول احدى صيغة الجمع واثنى الالف واللام والاضافة وهذا التعريف
 ولا تعريف في صيغة الجمع باعتبار الجمع تعلق التعريف بالاصل في المتعارفين
 طلب المعبر لا في اللفظ والالف واللام والاضافة والجمع والواحد المتماثلين صيغة الجمع وبين التعريفين
 جعلناه محارفاً عن الجنس وفيه رعاية الامر من الجملة فلان كل جنس ما له الافراد فيكون
 فيه معنى الجمع واما التعريف فلا يعرف هو الجنس المدكون فكان فيه رعاية الامر من اذ في من
 الترخيم ومن الاضداد احدها فان قيل قد وجد مع اذ في من غير وهو الثالث يدل على جوبه التعريف
 اليه عند تعريف الجمع مع حرف التعريف الاستواء للجمع وجود حرف التعريف وعدمه ولا يعينه
 عند عدم حرف التعريف وعدمه ولا يصحبه باعتبار ان ذلك الجمع او اللفظ الذي لا يراه
 عينه فكان شبيهاً في تعريف اليه بعد الاضداد باعتبار انه مفعول او نقول ان معنى الجمع
 فيه مراعي للجنس من وجه وليس في الجمع معنى الجنس اصلاً لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى
 الجمع فيه موجوداً وهو الثالث فصاعداً فيصير معنى الجمع مراعي من كل وجه واذا اريد به الجمع
 لا يراعي فيه معنى الجنس اصلاً لان الجنس ما يتناول الواحد ويحتل الكل وهذا المعنى غير موجود
 في الجمع لان الواحد فيه ليس بمراعى اذ لا يكون معنى الجمع على هذا التقدير موجوداً لاداء الجمع
 كما يتعدى من صفته فان قيل ان العمل بالجمع يوجب العمل بالجنس ايضاً من وجه وهو اذ ارد
 بالجمع افلاقتاً فصاعداً كان الجنس الاذني وهو الواحد مراداً قلنا ان الواحد لما لم يرد هال
 بطريق الاصله صار كانه لم يرد اصلاً خصوصاً على اصل في حقيقته رحمه الله وهو المذهب
 المتصور ان الرادح اذا قال لا مرته طلق نفسه واحدة فطلقت نفسها ثمانية لم يقع شيء
 غيره لانه لا يجمع ما يفرض لهما واما ضرب الایام الى عشرة ايام عند ابن حنيفة رحمه الله
 والى اسبوع عندها فمن كملت لا يملك الايام لا الى الجنس بل الى الجمع فلا يوافق عرف في يوم
 فثبت بما ذكرناه ان الجمع المرفق بالام او بالاضافة صراحة عن الجنس وهو بدو ذلك
 قوله تعالى لا لعل الله السبع بعد ذلك اي من بعد السبع الذي هو بمصداق من الظروف
 وذلك اي عدم العمل بعد السبع لا يخص الجمع لكن الحكم في الواحد كذلك اذا انفاد وعن
 النصاب لا يعمل سواء كان الجمع حق او بالواحد قوله فصاعداً ومساير اسما الاختصاص
 سواء اي فصاعداً والجنس هو صيغة الجمع مع حرف التعريف كالنساء والجنس الذي

ليس على صيغة الجمع مع حرف التعريف كالمراه سواء انا اشكل امر على الاذني من عاين
 رضى الله عنه لانه اعتبر الجمع بغير العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما فاشكل عليه يعني ان سائر
 العبادات متعلقة بأسباب يتكرر بتكررها فاشكل عليه ان الجمع بغير العبادات يتكرر لتعلقه
 بما يتكرر وهو اشهر الجمع ويحتل ان لا يتكرر منه متعلقة بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل عليه لانه
 لا ان الصيغة تحتل التكرار قال رحمه الله وعليه يخرج الى قوله لا يتقطع الاواحدة اقول
 على ما سبق يانه من ان اسم الجنس يتناول الافراد ويحتل المخرج اركا اسم فاعلم غير الله ذلك في العدد
 لعدده بخلاف اسم التعلق اذا كان لساناً اي علماً فانه لا يدل على العدد لانه ذلك مثل قوله تعالى وانا انك
 والسارة فانه لم يحتل العدد لان العدد اسم جنس يتناول الاقل ويحتل الكل كما هو الحكم في سائر
 اسما الاجناس وكل افراد السوقه ههنا غير مراد الاجماع لانه لا يتوقف وجوب قطع في سائر
 على وجود افراد جميع افراد السرقة ههنا غير مراد الاجماع بل وجود بعضها وذلك البعض هو
 الفرد الحقيقي فصار هو مراداً وما بين الفرد الحقيقي والتكرار بمعنى لفظ الفرد لا يحتل العدد
 الحاصل بالجنس من المناهه واذا صار الفرد الحقيقي مراداً وهو سرقة واحدة فلا يجوز ان مراداً
 بالام المدكوره اليه اليسري بالسرقة الثالثة اذ المراد من الايدي المدكوره في الاية هي الايدي
 به ليل قراه عبد الله رحمه الله والشاركون والشارقات فاقطعوا ايانهم وقوله تعالى ايدهم
 يدها كقوله تعالى فقد صغت فلو بكما اكتفى خشية المضاف بعن خشية المضاف واذا صار رب
 الايمان مراداً فلا يتقطع من السارق الاية واحدة وهي اليدين او الفعل واحد وبالفعل الواحد
 انما يتقطع به واحدة لا يدان فصاعداً وجوب قطع اليدين بسرقة لغيري كما يكتفى بسقطي لغيري
 فمن ادعى فعله الدليل والاية لا تدل عليه ما سبق فنكرهه فلو وجب دليل اخر وليس
 كذلك فيه فان قيل يدل على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاثنتين بالرازي في
 المعدر لانه وهو الزاني والمعدر فرد لا يتناول العدد فيقتضي ان لا يجب لكل من يتكرر احد
 الاحاد واحد لكنه قد وجب حد لكل من قلنا لا بد عليه لان هذا من قبل تكرار الحكم بتكرار
 السبب عند قبول الحمل لا من اقتضا الجنس العدد وذلك لما وجد في من يكرر جلد مراداً
 في نايما يحد السبب لعله ايضا يحد سببه واحتمال الحمل هو مد الزاني ذلك بخلاف
 السارق فانه لا يجب العقوبة عليه وان دل على كون السرقة سبباً له وهي قطع اليدين لكنه
 لكنه لا يكرر العقوبة بتكرار سببها لا تتأ اليدين بعد قطع اليدين اول مرة فيكرر رابته
 في المرة الثالثة والحمل ثابت فينتهي القطع لا تتأمله بخلاف الجلد في الزاني فان عمل الاستيلاء
 باقي بعد الجلد في كل مرة فيكرر السبب بتكرار سببه فان قيل لما كانت الحمل في السرقة يتقطع اليدين

ملحق

٦٩

ينبغي ان لا يعيب على السارق في المرة الثانية شي سوا التعزير وليس كذلك بل يقطع رجله
 اليسرى فيها قلنا انما ثبت ذلك بالاجماع وان كان مقتضى سابق ان لا يقطع في المرة الثانية كما
 يجب في اقله سوى التعزير والمسدودين ترك ذلك الدليل بالاجماع ولا يجوز التمسك في حق قطع
 اليسرى في الثالثة بظاهر امره الايدي في قوله تعالى فان دعواكم اليها كما هو قول الشافعي رحمه الله لان
 في المرة الثانية لا يقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع بقاء المنصوص لا يجوز المعدول عنه الي غيرها فلو كان
 التمسك لا يقطع اليد اليسرى لما حار قطع الرجل مع بقاء اليد فعمل هذا المراد بالايدي الايمان لا اليد
 اليسرى مع اليد اليمنى الى هذا اشار في البسوط **قوله** رحمه الله وسوجب الامر على ما فسرنا
 يتوعد نوعين وكل واحد منها يتوعد وهذا يتوعد منه الحكم وهذا باب
 يثبت من جهة حكم الاراي قوله لا يلبي عن هذه الرواية اقول موجب الامر على ما فسرنا من الامتداد
 فيه من الوجوب والتكرار وغيره يتوعد نوعين احدهما في صفة قايمة بالوجوب والثاني في صفة
 قايمة بغير الوجوب وكل واحد منها يتوعد نوعين الاول اذا وقضا وهذا صفة ترجع الى نفس
 الوجوب فان نفس الوجوب اذا وقضا وهذا باب وهذا يرجع الى صفة قايمة بغير الوجوب
 المحسنة في انواع كما ترد عليه في الباب الثاني من النوعين وهو الذي يرجع الى صفة قايمة
 بغير الوجوب يتوعد نوعين ايضا وهما الوقت وغير الوقت وهذا يرجع الى صفة قايمة بغير الوجوب
 فان الوقت غير المأمور به وهذا يرد في الباب الثالث اما الاداء والنقض فراجع الى نفس
 المأمور فان نفس المأمور به اما ان يوقى او يقتل فان ذلك صفة راجعة الى نفس المأمور به اما
 كون المأمور به وقتا وغير وقت فراجع الى نفس المأمور به فان الوقت غير المأمور به ولكنه خلقه
 للمأمور به والباب الذي نحن فيه هو ان يوقفه قايمة بموجب الامر وهي الاداء والنقض وان ذلك
 حكم الامر في الادائه انواع واقسام وهي اداء محض كامل واداء قاصر واداء هو شبهه بالنقض
 لان الاداء ان يكون كاملا او قاصرا او مختلطا والنقض ايضا ملائمة انواع تقابل معقول
 ونقض بغير معقول تقابل الاداء وهذه الاقسام وهي اقسام الاداء والنقض تدخل في
 حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد ايضا فصارت للملكة التي عشر كقائم تدخل فيها ايضا اربعة
 اقسام اخرى لا تقتضي يتوعد الى نوعين كامل وقاصر وحسن في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد
 فكانت للملكة حديد ستة عشر تقابل على ما نحن فيها فاما الاداء فهو تسليم نفس الواجب بالامر
 الى مستحقة فالاداء مصدر اذ يقال ادتي دية واداء الواجب الثالث في الدية والاساءة
 صلة الواجب اي تسليمه عن الواجب الذي وجب بسببه الامر الى صلة المسلم الضمير
 في مستحقة يعود الى الواجب او الى المسلم واخصر بنفس الواجب عن انقضائه تسليم

لما

مثل الواجب لا عينه ولا يقابل الواجب ما ثبت في الدية والذي يودي في الوقت مثل
 الواجب في الدية لا عينه فلا يكون ذلك اداء بل تقاضا لا نقول الشارع جملة ذلك اداء
 على الواجب في دية المكلف حكم العين كما في ادائها لانه ليس في وسع المكلف عند شدة
 رعائته في تسليم الواجب كان اداءا وانما القضاء هو تسليم مثل الواجب اي بالامر وذلك
 مثل من عصب شيئا فانه لزمه تسليمه عنه ان كانت باقية فيصير بذلك التسليم والرد يودي
 واذا اهلك الغصوب لزمه ضمانه فيصير بذلك التسليم والرد يودي واذا اهلك الغصوب
 لزمه ضمانه فيصير بذلك الضمان فاضحا لان الاول تسليم نفس الواجب بسبب الغصب
 والثاني رد المثل بعد هلاك الغصوب وهو استعانة لذلك الواجب بمثل من عند المأمور وهو
 الغاصب من مال نفسه الذي هو حقه ثم تسليم العين في الانعكاس الموقته انما يكون عند قيام
 وقضا ادائها كما وجبت كما في تسليم العين في الغصب فكان ادائها اذا كانت عن وقتها لم
 كما وجبت واما عند المأمور فستفاد كقضا وقد دخل في اقسام الاداء قسم اخر وهو النقل فانه
 اداء هو ما يندب اليه بالامر ولا ينعى ان يقال ادبي النقل لكنه ليس تسليم نفس الواجب
 لانه ليس الواجب فينقل اذ لم ينقل على تعريف الاداء فنقال رحمه الله نعم هو اداء انما يؤول
 من يقول ان الامر حقيقة في الامانة والذهب اي لا يؤول من يقول ان الامر حقيقة في ارجو
 وهو قول عامة الفقهاء اجماعهم واداءه يكون ادائي ذلك القول لا يكون نقضا على ما ذهب اليه الفلاس
 تعريف الاداء حسب الاختلاف فبين ما سلم نفس الواجب بالامر وتسليمه من ماله بالامر
 والشئ اذا انقسم على قسمين لا يكون احدهما نقضا لغيره الا اذا كان نقضا فلا يرد النقل نقضا
 لانه ليس ادائي على قول العامة واما القضاء فلا يحتل هذا الوصف اي وصف القلبية فلا يدخل في
 في النقل لان القضاء يعتمد وجوب الاداء والنقل ليس بواجب بالاجماع فكيف يقضي اذا كان ذلك
 فلا يدخل في النقل في اقسام القضاء ولا يرد على ذلك ما اذا شرع في العلم فاحسده ما يجب القضاء
 لانا نقول ان النقل انما يصير واجبا بالشروع فلا يكون نقضا للواجب لا النقل بل هو ما سبق
 ان الاداء هو تسليم الواجب بالامر الى مستحقة قوله تعالى ان اساءتم انهم ان يردوا الامانات الى اهلها
 من اداة الامانة الى اهلها انما يقضي تسليم اعيانها الى اربابها لا تسليم اشلها وقد تدل على ذلك
 في قسم العادة الاخرى اي تستعمل من كل لفظ القضاء والاداء لان الامر بطريق الفارسي لفظ الاداء
 والقضاء اذا ما سمي بينهما وهي ان لا يسلها للفرع الذي هو شملت به او لاسقاط الواجب اما استيفاء
 لفظ القضاء في الاداء فلهذا نقول انما نقضه من اسكتهم اي ادبهم وقوله تعالى نادى القضاة
 فاستروا في ارض اي ادبوا في المواد من السلام للجنة والجنة لا تقضي في ذكر النفا اشار الى

عاج

نقصان ترك الاعتدال في الزمان فانه لا يضمن النقصان بشئ وكيف يعرف للعبادة المؤثرة
 هل القياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وهو ان اداء العبادته في وقتها افضل من اداها في
 غيره وفي الاجماع وشروط وجوب الضمان الماهل بين الضامن والمضون ولا يحال بينهما فيجب
 ان لا يخطى وقد وجد ذلك في عرف انه اما وجبت الخروجه بعد تسبيل قوله تعالى بعدة من ايام اخر
 في قضاء الصوم وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان نسيها
 وقتها في قضا الصلاة مصر غير معقول المعنى وقد استدلوا ايضا ما ذكره من الحسن رحمه الله
 في كتابه ان من نسي ان يعتكف شهر رمضان فقام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني
 يصح به عن الصدور ولو كان وجوب القضا بالسبب الذي يوجب الاداء لكان الثاني مثل الاول
 في كون الصوم مشروطا بغير اعتكاف عليه وشروط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذي يثبت ضابطا
 قضاء ولا لم يخرجوا ان وجوب القضا ليل اخر وسيأتي ذكر ذلك في التام قاله رحمه الله وقال
 طائفة من وجه به ذلك السبب في قوله من الصلاة والصيام والاعتكاف اقول ذهب اكثر مشايخنا رحمه الله
 الى ان يثبت القضا بالسبب الاول وبه قالت الخاتمة وبيان ذلك اي وبيان ما ذكرناه من ضرورة
 النزاع ان النقص الوارد في قضا الصوم والصلاة واداء موافقا للقياس عداه على ما رحمه الله
 ورد مما لحاله عند البعض فلا يجمع تعليقه ببيان قول العامة هو ان الله تعالى اوجب القضا في الصوم
 والنصر وهو قوله تعالى بعدة من ايام اخروجات السنة بالقضا في الصلاة وهي قوله صلى الله عليه
 وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها فلو قلنا يخرج وجوب القضا في هذا النص اي اصل وجوب القضا
 محتمل للنقص الوارد في الصوم والصلاة ادلوا هو لما خرجنا وجوب القضا ووجوب القضا بذلك
 النص معقول المعنى فان الاداء كان نصفا في الوقت بالامر فاذا فاتت الاداءات مضى الاثر
 المحل لا يسقط الاستفاد من الحق او تسليم من عليه ولم يوجد منها فحق عليه بعد وجوب
 الوقت اخروج الوقت لا يصلح سقوط الاداء الواجب لان ما يتحقق تركه لا يتحقق عدمه
 التسليم وترك الاستئصال لا يكون شططا بل هو مقرره على المكلف من العهد والضمان
 فيما لا يرد على ايا من شمله من عدة لا يعلم قيسا ان الوقت ليس مراد بل المراد هو العادة
 ومعناها العمل بخلاف هوى النفس الاثارة بالسوء لتعظيم امر الله تعالى وذلك لا يخلط باختلاف
 الاداءات فثبت بذلك ان الاداءات فاتت مضى وانما عليه الحق ههنا فاداء على تسليمه مثل
 الغاية من عدة بسبب كون النقص شرطا له من جنس الغاية وهو الصوم والصلاة
 واذا كان كذلك امر بصرف ماله الى ما عليه كما في حقوق العباد وسقط فضل الوقت في غيره
 مثله فثبت ان لاجل العجز عن تحصيله وذلك لم يمتنع قول ادلائه مثل له عند الغزوات لحجب عليه

افضل الواجب للقدوم عليه وسقط فضل الوقت الذي هو وصف للعجز فلا يقع حصوله
 عليه الا بغير الاثم فانه ما لم اذا تعد الغزوات والوصد يقع للاصل فلا يوجد اعتداله القدام افضل
 الا ترى ان الاسرى في حقوق العباد هكذا فان يغيب المشرك المشرك منه ومعنى اذا عجز عن تسليم
 العورة سقطت العورة للغير ويجب عليه القيمة وان لم يكن مثله من كونه واذ اوجب عليه تسليم ماله
 قدره عليه فلا يسقط عليه ما لا يقدر عليه في حقوق الله تعالى اولى الا ترى ان النسيان يسقط عذرا
 في حقوق الله تعالى دون حقوق العباد ولا يصلح العجز عن قضا الوقت عذرا في حقوق العباد فان
 يصلح عذرا في حقوق الله تعالى بالطريق الاولى لانه اكرم وارحم واذا عجز هذا المعنى في التسليم
 عليه وهو قضا الصوم والصلاة على ما ذكرناه فيسقط به الحكم من التردد كقضا المذخور والقيمة
 من الصلاة والصيام والاعتكاف كما اذا قال الله علي ان اصل هذا اليوم او اوصه هذا الشهر ولو
 اعتكفه ففنى اليوم ولم يصل ومعنى الشهر لم يضم ولم يعتكف ان القضا يجب الاتقان لكن في كل
 آخر مشايخنا رحمهم الله بالند وعي قول العوايين ومن تابعهم بالنسبة فان قيل واجب القضا
 في الصوم والصلاة بالنصر كان وجوبه مضافا الى النص فاجد قلنا القضا يجب بالسبب الذي
 يوجب الاداء قلنا النص الموجب للقضا مقرر لما قلنا لانه بيننا الواجب لم يسقط مخرج الإثبات
 واثباته الوجوب الى النص لا يتدرج في اضافته الى السبب الموجب لاداء الا ترى ان التمسك في
 دية الشري ثم يطالب باداء ما عليه لم يسبب السابق وهو الشري فذلك ههنا يجوز ان يجب
 القضا بالسبب الموجب لاداء ثم يطالب بذلك بالامر الموجب للقضا ونقول يضاق وجوب
 القضا الى النص لانه متيقنا في الاتجاب وما ذكرناه من ان القضا يجب بالسبب الموجب لاداء
 معقول فيضار اياه عند عدم النص كما في المعنى المؤثر للحكم فان الحكم يضاق الى النص عند وجوبه
 ويضاف الى المعنى المؤثر للحكم فان الحكم عند عدمه فذا قال الاستاذ سولا حجة الدين رحمه الله
 رحمه الله قال وهذا ليس واشبه بمسائل اعمامنا الى قوله بعد العذر ان قوله
 الذي عليه اكثر مشايخنا رحمهم الله من ان القضا يجب بالسبب الذي يوجب الاداء فيسقط عذرا
 اعمامنا رحمهم الله واشبه بما صولهم فانهم قالوا ان صلاة الليل يفتقر الى نقصان النهار بالتمام
 فغير الايام بالقرآن بخلاف ما اذا قضى صغرها واذا فاتت صلاة النهار فيفتقر الى تمام الليل
 الايام بالقرآن ومن فاته صلاة في السفر فيقتصر بالمصر بعد الاقامة وعلى كعبين وانما
 حركان بقيا فيقتضيها في السفر يصلح اربعا وذلك سورا ان القضا يجب بالسبب الذي يوجب الاداء
 حيث يقتضي بصفته كانت في الوقت وبقت تلك الصفة ويقابلت لا يفتقر الى دليل حد بدليل
 الموجب السابق ولا لاجل ما سبق وهو ان ما اوقفه من ما عجز عنه يسقط قلنا في صلاة فانت

الورد

نقص

في أيام التشريق واليوم بعد يوم الاثنين لا تكبر فيه إلا بعد صلاة الفجر
 في غير أيام التشريق إذا فصل بين الفجر والشمس غير مشروع سيد في غير أيام التكبير غير سائبة
 فلو كان سقط ما مات ثم لم يسقط ما تور عليه القاضي وهو أصل الصلاة بعد العذر وهو عذر
 سقوط التكبير لأن تور عليه مشروع له بعد أيام التكبير فيكون قد قيل ينبغي أن يسقط عنه أصل
 التكبير في ما تور عليه مشروع له من قدرته عليه ويسقط وصف ظهر الجزء عنه قلنا لا يسمع ذلك لأن
 طهارة التكبير جعلت في أواخر الصلوات أيام التكبير خصوصه على ما علمه القياس لأنه يؤدي إلى الفصل
 بين العرض والسمعة في مثل الظهر والفصل بين ذلك غير مشروع ثم هو وان قدر على التكبير سوا
 غيره على الفصل بينهما سقط التكبير سراً وجهر للجزء فإن قيل على هذا ينبغي أن لا يقضى صلاة في
 المغرب إذا فاتت عن وقتها لأنه ليس عند من يقضي ثلاث ركعات فدلوا القضاء صرف ماله إلى ما عليه
 في غير ذلك القياس يقتضي ذلك لكن محم قوله صلى الله عليه وسلم من أم عن صلاة أو سبها فليصلها
 إذا ذكرها ما سأل صلاة المغرب كما سأل غيرها ولا يدخل القياس مع وجود نص مخالفه ولأن التور
 فعل عندها وهي ثلاث ركعات وعدا في حقه رحمه الله وإن كانت واجبة فإثارة التقليل بها ظاهرة
 فمن وجوب القنات في الركعات كلف وعدم استبدادها وقت على حدة وعدم الإذعان والافتقار
 إليه كان الاحتياط في القضاء كذا الفصل ثلاث ركعات في ملكه في الليلة فإن قيل ما وجه القضاء
 بالجماعة إذا فاتت صلاة عن جماعة فقصها بالجماعة مع أنه غير قادري أو التقليل بالجماعة في العار وذلك
 سقوط القنات فلا يخفى في قضاء ما فات من فرضه ذات أربع مع أنه ليس عند القنات أربع ركعات
 من فعل لا يوافق في الأخير منه فلم يكن القضاء بها بين المسلمين صرف ماله إلى ما عليه قلنا كلناهما
 لا خيار وصف الأداة في الضاعلي ما سبق فلما كانت الصلاة التي فاتت عن وقتها موصوفة بها بين الصغائر
 في حاله إذا بقيت ذلك في حال القضاء إذا اقتضى بالسبب الذي يجب به الأداء وإن اطلاق
 قوله صلى الله عليه وسلم من أم عن صلاة أو سبها الحديث يقتضي رعاية هذه من الوصفين في حال القضاء
 كما في حالة الأداء فالغلبة تليق به راجع إلى الصلاة التي توأمت جميع صفاتها ومن جعلها الكاملة في
 حال الأداء للجماعة وتزل القنات في الأخير فكذا في حال القضاء قال رحمه الله وبما
 في هذا الأصل سلبه الدار بالاعتكاف في شهر رمضان إذا أصام الشهر ولم يعتكف أنه يقضي
 اعتكافه ولا يجوز القضاء في شهر رمضان الآخر على المندوب بالاتفاق فقال القائلون بأن القضاء
 يجب فيه مقصود ما تجزئ ذلك لأن القضاء واجب ابتداء بقنات الواجب عن الوقت لا بالدر
 مع لزمه إذا أصام رمضان واعتكف فيه لأجل القضاء والتدري وإذا أصام ولم يعتكف
 يجب القضاء فدل على وجوب القضاء لا سيما وقد ورد في الدار والدار والقضاء يجب عند قنات

الله الله الله

الأداء لا يجب ما يجب به الأداء لأن الشيء الواحد لا يجب شيئين مختلفين والقنوت سبب لوجوب
 القضاء وهو مطلق عن الوقت أد لا يقوت في وقت دون وقت بل يقوت مطلقا ووجوب القضاء في كل
 الأوقات فصار كالدور المطلق عن الوقت وهو ما إذا قال الله عز وجل أن اعتكفوا في بيوتهم فما
 أن يؤدي اعتكافه في شهر رمضان لكونه واجب على نفسه اعتكافا يصوم رمضان إلى الجاه وأذا تجزئ
 في الدار المطلق فكذا فيما نحن فيه لكون القنوت سببا مطلقا لوجوب القضاء فدلوا القنات في
 هذا أي فيما سبق من مسألة الدار بالاعتكاف في شهر رمضان إذا أصامه ولم يعتكف بالقياس
 على ما قلنا أن العمل الموجب قضاء الصوم والصلاة معقول العتيق في عدي الحكم في المدورات
 المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف لا يشرع مقصود في الباب وإذا كان ذلك لم يكن من
 إضافة الاعتكاف المدور إلى السبب الأول وهو الدار في المدورات المتعينة الأثرية التي
 القضاء بالقنات مودة بأن مرض أو اعني عليه الشهر طه وهو لا يصلح سببا للقضاء والصلوات
 المال في باب الزكاة فلهذا لا يجب الزكاة فيه وهلال الخارج من الأرض العشرة فانه لا يجب العشر
 فيه وكذا بعد الحائز إذا مات لا يجب الصلوات على المولى وقنات الوديعه بدون نصيب من الوديعه
 في الحفظ فانه لا يجب الصلوات عليه ويجب بالقنات أخرى بأن يصوم رمضان ولم يعتكف من غير
 عذر وانهم ساعدوا على وجوب القضاء بالقنات وهو لا يصلح سببا لكونه فدلوا على ذلك وغيره
 التي يجب بالسبب الذي يجب به الأداء لا بالقنوت لأنه لا يجب بالقنات لوجوبه بالقنوت قال
 رحمه الله إلا أن الاعتكاف الواجب مطلقا لقوله لم يناد في رمضان الثاني أقول هذا جواب
 عن سؤال مقدم وهو أن يقال على ما تورتم أنه لم يكن من إضافة الاعتكاف إلى السبب الأول
 ينبغي أن يجوز الاعتكاف في رمضان الثاني في الأول لا تعادها في السبب وتقرر الجواب
 أن الاعتكاف الواجب بالنداء المطلق يقتضي ضموا للاعتكاف التي واجه أي جوتا موصوفين فإن
 وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا غير لأن الصوم شرط الاعتكاف فاستدعا الاعتكاف
 كما يستدعي الصلاة الوضوء وشرط الشيء تابع له فالتمام المشروط للتمام للشرط كالتمام
 الصلوة للتمام للوضوء وإنما جاز هذا التعلق وهو جواز الاعتكاف بدون يوم للماعتكاف
 أثر في إجماعه في مسألة شهر رمضان بعرضه في الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان
 وله تفصيله على غير من الشهر وكان الاعتكاف فيه أقوى من الاعتكاف في غير ما قال
 صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه فحصل من خصال الخير كان من أي فويقه في غير ما روي
 فيه من ربيعة كان من أي سبعين فويقه في سواها فكذا الاعتكاف في الفصل فاقترن به
 يصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة وإذا كان ذلك ما إذا ادعي الاعتكاف في شهر

٧٣

في شهر رمضان جعل له زيادة شرف فاجبر تلك الزيادة ما كان له من نقصان في شرطه وهو
عدم وجود الصوم القصدي او عدم شهر رمضان فضل وشرف على سائر الصيامات فلهذا
الصوم بسبب شرفه مقام الصوم القصدي فاكتفى الاعتكاف الموجود في شهر رمضان به
لزيادة شرفه فان قيل لعل هذا الوجه يلزم ان يكون الاعتكاف الواجب بالشرط مطلقا في شهر
الصوم شرف ذلك الصوم القصدي وأنه لا يجوز بالاتفاق قلنا لا يلزم ذلك لما ان الشرف الخاص
من الصيام يرد اثره على الشرف الخاص من الصيام وان جعل خطوه الاثر في القيل كونه شديدا
افضل واكثر من فضل حصول في غير محرم المرض حتى ان مرضه لم يكن اذ اعتكف ثم قام الى الخامسة
وسجد ثم دخل صوم الياءة اخرى وسجد للسجدة وحل في النفل لا على الوجه المسنون وهو التوبة
فان قيل الاصل في الشرط ان يعتبر وجوده لتحقيق الشرط لا وجوده تصديقا من نوايا القلب او
لتعلمه الوضوء او لغيره بما يجزئ الصلاة وكذا اذا نوى الصلوة النفل كونه انما هو في ذلك الوضوء
ولا يجب عليه الحمد واداءه من وقت الصلوة والكل سطره يجب عليه الطهارة وكذا الوضوء والتوب
لستبرئ من علة السجدة والحمد لله في ذلك وجوبه الصلاة والصوم شرط عوار الاعتكاف الواجب فلم شرط في
صوم الاعتكاف وجوده لا على الاعتكاف تصديقا من نوايا القلب بل على اعتكافه في شهر رمضان على اعتكافه
نفسه مطلقا لعدم صوم معصوم للاعتكاف قلنا ذلك هو الاصل فيها ان لم يكن الشرط عبادة مفقودة
في وقت ملاقاته كما في تلك النظار ولعل الشرط الثاني رحمه الله الشيعي في الوضوء باعتبار انه عبادة
مقصودة غده خلاف سائر شرط الصلوة فاما الصوم فانه زكوة من الارزاق الخمسة في الدين فلا شرط للاعتكاف
بالدليل شرط الصدقة ايضا ليعتق الرق منه وبن سائر الشروط اول الوضوء بها وجب وجب لغيره
لان شرطها محض ولعل الذي يوجبها لغيره مفقود فبشرط وجوده لا وجوده فصدقنا في
سائر الشروط من استنبال القبلة وسائر العورة لما ان يوجب احدهما من الاخر اما الصوم فتارة
يجب عليه لا بعبادة مفقودة حتى يجب بالشروع والقدرة مرة يجب عليه وما وجب لعينه
لا يوجب غير فثبت ان النقصان المذكور هنا بسبب العارض وهو شرف الوقت فستطع مستطع
الاعتكاف وهو الصوم الذي يجوز للاعتكاف في احواله بعارض شرف الوقت والذي ثبت بشرط
الوقت فعدوات يجب لا يكون كتابا بله الا بسبب رمضان امره هو وقت مد يد يستوي نعيم
الحق والمات فلم يثبت القدرة بالسك فستطع الي ما ثبت شرف الوقت المذكور وقيل فستطع وجوب
العصا في رمضان الثاني للغير ولا للمياه والمات لما تعارضت نوايا فصار من القدرة كالساقطة
مستقيمة فثبت الاعتكاف منصوصا بكونه مطلقا اذ المقيد انما كان بعارض شرف الوقت واذا يعني
مضمونا بوجوب الصوم الذي اقتضاه الاعتكاف وهو صوم الاعتكاف اثر في العبادة فلا يجوز في

في شهر رمضان

في شهر رمضان

في شهر رمضان

رمضان الثاني كما اذا نذر ان يعتكف شهرا فانه لا يجوز ان يعتكف شهر رمضان في شهر رمضان اول ان
ما ثبت بشرط الوقت لما كانت الخيرة ذكره النقصان بالصوم القصدي لم يوجب ذلك في النقصان بعد الوقت
في رمضان الثاني لعدم الجواز لان الاعتكاف واجب بسبب امر اول اصل الدرر واجب الاعتكاف اذ في
وجوب الصوم باعتبار انه شرط فيه بالنقل المعروف لانه اشيع وجوب الصوم في بدر اعتكاف
شهر رمضان لان الوقت وقت صوم الزمن في شهر رمضان واستغنى عن رعاية شرطه ايضا لما ان الشرط
يراعي وجوده هائلا كما سبق تقويده فلهذا الضرورة لا يجب للاعتكاف صوم على يد لا
هذه الضرورة التي للمات الى العذر ولعل الاصل محصاة الاذي لكونه مستحبيا لشهر رمضان الضرورة
المثبتة على ضعف الاتصال لا يبقى بعد تحقق الاتصال فاذا مضى الوقت قبل ان يعتكف رآك
الاتصال وتحقق وجوب الصوم في ذلك وجوب الاعتكاف ثم الصوم الواجب له لا يذني
بصوم رمضان والعتكاف وان كان مما لكان ان تارق الخلف الاصل لا خلاف حاله فاما قلنا ان النقصان
اذا انقلب ما لا يتعلق به حق المتكفل حتى يقضي بوجبه وتنفذ وصاياه منه وان كان منه لا يتعلق
بالاصل على المهر المتكفل بها ان الاصل غير يرضى الصلابة لدفع حاجه المتكفل فلاحرم ما وقفت
الاصل لا خلاف حاله فكذا انما عرفنا ان قبل اداسوت الفقه والمات بالنسبة الى العلم الثاني
كما قلنا ولم يرجح جانب الحية لكونه ثابتا في الحال والاصل في كتابه دوا ما كما اذا احواله
بطهاره المساو اخرها سسته فانه يرجح خبر الجبر بالطهارة لوجوب الاصل في المفيدوم قلنا فتدبر
هذا الحال حال اخر وهو عدم قدرته في الحال على الاداء في رمضان اخر فيستدركه لئلا لان الاصل
دوامه بحكم الاستصحاب فاذا كان كذلك فصعقت فلاحرم جانبه واذا كان كذلك لا يثبت له القدرة
عليه بالسك والتقدير ذلك على وجه البسطان الصوم لما صار شرط للاعتكاف والى قيد وضمان
متناهيان وصف الشرطية وهو ليس عن كونه تبعا وصف كونه مفقودا وهو بشرطه
قلنا بعبه الدرر باعتكاف شهر رمضان ونيا به صوم الوقت من صوم الاعتكاف فيما اذا نذر
ما لا يعتكاف مطلقا فينبو عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مفقودا بشهر رمضان بالقدرة
الاولى لا يميزه وكذا في الباب قوله وكان هذا الحوط الوجهين ان كان على الاعتكاف مضمونا
باطارته حتى يجب النقصان بصوم مفقود كما قاله عامة شافعية ومهره او كما ذكره عن ابيه
رحمه الله ان نذر به بطل فلا يجب قضاء الاعتكاف لانه لو قضاه بصوم مفقود بزيادة النقصان الا اذا
ولم يعلم لعل الاعتكاف الواجب لما صوم وهو غير مشروع كذا ذكره حسن الابه السجدي رحمه الله
وقال الامام بدو الدين المذكور رحمه الله قوله وكان هذا الحوط الوجهين ان كان على الاعتكاف
ايضا وتحمل ان لا يقتضي اذا فات شرف الوقت فالنقصان الحوط الوجهين وقال الامام حسان الدين

في شهر رمضان

في شهر رمضان

السلطان وجهه الله فوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان الغصائب السبب
 الذي يجب به الاداء احوط من الوجه الذي قيل ان الغصائب سبب اخر وهو التقصير في الاداء
 السبب الاخر لا يقتضيان الاحتياط عليه عند الموت وما قلناه بوجوب الغصائب عند الموت والتوقيت
 اقل من ما قلناه احوط الوجهين والاحتياط به بغير الاحتياط هو واجب الغصائب بوجوب مقتضى الاحتياط
 بشرط الوقت من الزيادة وهو تصور رند والاحتياط في شهر رمضان عن اجاب صومهم به الغصائب
 بشرط الوقت احسن السقوط بل انه اذا سفي شهر رمضان ولم يصوم ولم يعتكف ثم اعتكف
 في قضا صوم رمضان فانه يخرج عن عمده المدور بالاجماع مع الخطأ ربه هذا الاحتياط
 التمسك بالكتاب فيه واذا كان كذلك فالغصائب والوجوه الواقعة بشرط الوقت وهو عدم وجوب
 صوم للاعتكاف اثر في بقاءه وهذا نقصان في لان يحمل السقوط والعمد الى الحال وهو استدعا
 الاعتكاف شرطه من الصوم الذي لا اعتكاف اثر في بقاءه واذا عاد الى الحال لم يتاخر في رمضان الثاني
 لما عرف ان الصومين لا يورثان في يوم واحد وان الحمل لا يورث في الناقص ولا في المكمل في شهر
 رمضان وثالث الاعتكاف عن وقت عاد الى الصوم المتعدي بعد ذلك لا يورث الى الصوم الثاني في
 رمضان الثاني لانه لما كان عن وقت ثبت في شهره اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف واجب مطلقا
 لا يورث في شهر رمضان فكذلك هنا كان هذا سبب له اجمعي واجبه في شهره اذا اعتكف الى الصدقة يوم
 وقتها لا تعود الى اقامه الدم يعود وقتها في القابل وعن هذا وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد فانه اذا
 غصب المثل واستبدك وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا قطع او انه يتنقل الغصائب
 من الصورة الى المعنى يحتمل القيمة ثم اذا لم يورث القيمة حتى جازاته عليه ضمان مثله صورة ومعنى لانه
 الاصل مال فلهذا لا يورث في الاصل بطل حكم الخلف واما هنا فالمراد بغيره فان الصوم المتعدي
 هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم المتعدي لم يحول الحكم الى الصوم الضمني بحول الوقت
 واما ان احتمال السقوط والعمد الى الحال في الاحتمال الاول وهو الخصال سقوط ما لم
 يشترط الوقت لان الاحتمال الثاني نقصان يعود الى الحال والاحتمال الاول كالموتور الى نقصان
 ولما لم يعود الحال الى نقصان جاز يعود النقصان الى الحال بالطريق الاول واذا ثبت ما ذكرناه
 عرف ان وجوب نفا الاعتكاف بصوم مقتضوه اما هو لما سبق تقريره لان النفا وجب بسبب
 آخر وهو التوقيت قال رحمه الله والاداء في العبادات يكون في الموقتة في الوقت في قوله
 لما تقدم لحدود الموقته اقول الاداء في العبادات الموقته كالصلاة والصوم اما يكون في وقتها لا غير
 لان الاداء في غير الوقت يكون نفا وفي غير الوقتة كالوقت والنهار انا كما انما في جميع العبد
 لان ذلك فيه منزلة الوقت فيما هو موقت ثم الاداء على الاثر انواع ادا محض كمال ادا فاصروا

في وجهه الله فوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان الغصائب السبب الذي يجب به الاداء احوط من الوجه الذي قيل ان الغصائب سبب اخر وهو التقصير في الاداء

كمال

بشبهه القضاء وجهه الله فوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان الغصائب السبب
 وقوله كمال احتراز عن اد المنفرد فانحصر الخاضع من الاداء هو ما يورثه الانسان بغيره على الوجه الذي سمي له
 مثل ادا الصلوة المكتوبة بخاتمة فانه لا شبهة للقضاء ولا قصور في الاحتياط كما لا يورثه ذلك ما
 روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم اعلان صلاة المظنة تفصيله صلاة المفرد بسم
 وعشر من روجه والقاضي من الاداء ما يمكن في صفة نقصان كادا المنفرد فانه قد صور النقصان في
 صفة الاثر في وجوبه بل من المفرد ساقطة وهذا علمه كذا في ايام نافع فكانت الصلاة التي فيها
 العزيمة او في الصلوة التي فيها الرخصة فكان عدم الجبر بالمقارنة دلالة نقصان الصلوة اول الجبر بالقرآن
 في الصلوة المدكورة واجب واجتساب الواجب سبب لاستحباب تواجده بخلاف صلاة المفرد فانه لا تأتي
 فيها ذلك لان المنفرد ان لم يجز به فخطأ هو ان يترتب كذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يورثه واذا كان
 كذلك فالشارع مع الامام في الجماعة هو ادا احتكاما كالا اذا ادا معهم والسوق ببعض الصلاة اذا
 اقي بالامام في الوجه الثاني ان يحوط ثم قام بعد فراغ الامام وادي ما بقي من صلاته فانه يورثه ايضا
 اداها في الوقت لكنه متفرد فيلزم وجوبه ادا فداءه بالامام بعد فراغه لا تحقق فكان من ادائه في الاداء
 وان كان متفردا في حق التحريم لا دراجع الامام ولهذا لا يصح اقي العزم لانه منفرد في
 حق الافعال والاقوال وكذا ملو القراء وسجود السجود سجا واذا كان كذلك كان ادائه مقبولا
 ومن اقي بالامام في اول صلاته ثم نام خلفه حتى فرغ الامام من صلاته واستغنى للحد فذهب بوجوبه
 ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤثر ادا شبهه اداوه الغصائب لانه اعتبار الوقت ادا التسليم للغيرين لانه
 الواجب في وقت واجبه رانه التزم الاداء مع الامام حين يحرم معه وقد فانه ذلك فاعا لال الذي
 ما يورثه بعد فراغ الامام ليس عين محرم مع الامام ادا الامام امامه حاسا وعيا فكل ما ياتي بعد فراغ
 الامام مثل ما يحرم مع الامام حكا حتى لا يفرقه القراء وسجود السجود لان خلفه حقيقة لان الغصائب
 محكم القابضة وصفة الغائب حال القرب الاداء في حق المعنى كانت هكذا فكذلك في حاله الغصائب
 قلنا ان الغصائب بالسبب الذي يحكم به الاصل فالمراد بالاصل لا يتغير الاصل لا يتغير المثل وهو الغصائب
 هذا الاصل والواو في مشارف اقدى يساقي في الوقت ثم سببه للحد او نام هو خان الامام حتى فرغ
 الامام من صلاته ثم سببه للحد فدخل عصره للموضو واستيقظ وبقي الاقامة في غير موضع
 مع بقا الوقت وهو في موضع الاقامة انه يصلي ركعتين ولو تكلم هو يصلي اربعا وان لم يذكر كتاب
 الاداء ولو كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى اربع ركعات وكذا لو كان هذا الرجل سبوقا
 صلى اربع ركعات اوله يكلم بوضع فراغ الامام اوله يرفع ولو تكلم في الاخر قبل فراغ الامام صلى
 اربعا كما في المسئلة الاولى وهي ما اذا تكلم الامام بعد فراغ الامام فانه كان يصلي اربعا وأصل

ذلك ان الامم يود اعتبارها الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه خلف الامام بتدبير الاختصاص
 لانه لا امام له حاكم فكان قاضيا لما اعتقد له امر امامه كلفه والكل بطريق القضاء بالاجب السبب
 الذي واجب الاصل وهو الاداء لم يتغير الاصل وهو الاداء لا يتغير المثل وهو القضاء لان القضاء
 بحكي المائت فادام الموعود الامم من صلواته حتى وجد من المتدي وهو الاصح ما يوجب اكمال صلواته
 وهو تنبيه الاقامة او دخوله بمصره تحت صلواته فصلى اربعاً لان ذلك غير الموعود حتى
 الاصل وهو الامام ان وجدته فيكون معنى في حق من يقضي ذلك الاصل والآخر مودني
 الوقت فسمع ادائه باتصال الغيم وهو تنبيه الاقامة او دخوله بمصره بالسبب وهو الوقت
 فاما اذا فرغ الامام ثم وجدنا ذكونا وهو تنبيه الاقامة او دخوله بالمصره فانه اعترض هذا وهو الغير
 الذي ذكره على القضاء وان الاداء اذا لم يتغير الاداء وهو ما اذا نوي امامه الاقامة بعد فراغه
 من صلواته فانه لا يلزمه ان يقيم هذه الصلاة لا يتغير الاصل وهو قضاء الاصح ما عليه بعد فراغ
 الامام به الاقامة كما اذا احتار قضا بعضا بفوات الصلاة عن الوقت ثم وجد الغير فانه لا يتغير
 ذلك القضاء به الاقامة لا يتغير الاداء اعتبارا للقضاء المحكي القضاء للقيت حيث لا يترتب التوبة
 في القضاء المحض فكذا في شبيهه وفيما هو في حكمه فاذا تكلم الاصح فتد بطل معنى القضاء حينئذ
 وهو كونه خلف الامم لم يوجبه بالكل من تحريمه الشاركة وهو مود لبقا الوقت فتغير فرضه
 بالغير والماصل ان تنبيه الاقامة ساقطة في قضا ما عليه وقد فرغ الامام من صلواته وان
 وان كان الوقت ما قبله فانه فيها يتم مقصد بالامام فتنه كنية امامه ونبيه امامه الاقامة لا يلزمه
 اتمام هذه الصلاة بعد ما فرغ منها فكذا لا يثبت فان قيل تنبيه المتقدمه معتبرة في حقه فانه لم
 يخرج من حرمه الصلاة وفي حق الامام انما لم تحبب الخروج عن حرمة الصلاة قلنا المتدي
 نفع ليعمل للخارج عن الصلاة حكما لمخرج امامه عما اذا في المبسوط وهذا الذي ذكرناه
 في اللزوم هو مذهبا وقال زفر رحمه الله يتغير صلواته بالغير ما دام الوقت باقيا لان القضاء
 يقتضي قلنا ان القضاء مع فوته يقتضي العسر مود من كل وجه لانه يستحيل ان يجعل يود بالقضاء
 الامام والامام لم يوافق شيئا فانه مع اداءه قضاءه كانه خلف الامام بتدبير الاختصاص لان
 الغيبة في حقه ان يود مع الامام لانه يحرم معه لكن الشرح هو الاداء بعد فراغ الامام اذا
 انما الاداء اعذر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء وهذا انقسم القضاء بان يودي شيئا
 مثل ما وجب عليه قبل القضاء فصار الاصح بمنزلة القاضي بعد الطريق الى هذا انشأه في
 مبسوط غير الاسلام رحمه الله خلاف المسبوق اي بخلاف ما اذا كان المتقدمه يسوقا ركنه
 فنوي الاقامة او دخل بمصره فانه يصلي اربعاً في الوجهين لانه يتغير فرضه بالغير وهو تنبيه

الاقامة او الدخول في مصره سواء تكلم او لم يتكلم لانه مود ادا محضا باعتبار بقا الوقت وان
 كان ادائه قاضيا فاذا نوي الاقامة فقد اعترض على الاداء ما يعبر كالاصح اذا تكلم وانما قال ايضا
 لان الاصح لما انقلب ركنه الى الرابع بوجوه التكم عند تنبيه الاقامة او دخوله بمصره ذلك المسبوق
 ايضا انقلب ركنه الى الرابع وان لم يتكلم ولما سبق ان الاصح بعد فراغ الامام قاض قلنا في الاصح
 لا يقرأ ولا يسجد للسجود لان القضاء يجب بالوصف الذي يجب به الاداء وان الموعود قاض قلنا في الاصح
 لما اعتدله احوال للمعاينة وهم يودون من غير قراءة فيجب ان يكون التعاضل ذلك الوصف خلاف
 المسبوق فانه يلزمه القراءة وسجدة السجود فانه مود ادا محضا وان كان قاضيا كما مر قوله لما يباين
 بقوله ولما دخل في الاصح لا يقرأ فان قيل اذا كان فعل الاصح بعد فراغ الامام ادا من وجه
 قضا من وجه فلم لا يتغير فرضه تنبيه الاقامة فطر الى جهة الاداء يتحقق لم يجمع حرمه التعاضل
 الاداء لاجب القضاء واحده على جهة الاداء لانهما يتبادر الاصل وهو عدم التغير او قبول بالنظر
 الى جهة الاداء يتحقق التغير بالنظر الى جهة القضاء لا يتحقق ذلك فلا يثبت التغير بالسك فان قيل
 ان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم جعل المسبوق قاضيا حيث قال وما فاقاكم فاقصوا فليكن
 يستقيم جعله مودا قلنا ساء قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وقد تقدم انه لا يتعلل
 احدى العبادتين مكان الاخرى في وجه المجاز لولاه ساء قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مودا
 باعتبار حال نفسه فلا تنافي قال رحمه الله اما القضاء فوعا ان قوله تدبر لم يوافق قوله
 القضاء للقيت فوعا ان وقوله للقيت احترار عن القضاء الذي يعني الاداء فان ذلك ليس قضاء حقيقة
 فلم يتناول التفسير والجموع المذكوران قضا بمثل معقول القضاء الصلوة والصوم فان الصلوة
 مثل الصلاة والصوم فان الصلاة مثل الصوم وفي حقوق العباد المال مثل المال وقضا مثل غير معقول
 قال الامام شمس الابن اللطيف رحمه الله نعتي بغير المعقول فالاندر وكذا العقل
 لقصوره فانه لا غير معقول في نفس الامر لان العقل حجة من حجج الله تعالى فالسكيات وكما
 لم يتناقص حججه تعالى ادا انتقص من امارات الجبل والسك فان من يكون سبها لا يباين المتناقص
 في كلامه ولا يكثر بالاختلاف وحاشي ان يكون العلامة الغيوب للملك الذي لا يدان بوصف
 وذلك من جعل الوقت يدخل في كمال التناقض اما القديم العلم فهو في هذا الوصف وبما عليه
 ذلك وذلك مثل القدية في باب الصوم في حق الشيخ القاض فاما مثل غير معقول للصوم لا لاقتل
 المتاملة بين الصوم والمذبة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر وامعنى فذلك لان الصوم
 مجموع النفس القديمة تشيع للبايع او لان الصوم انما النفس بالكم عن قضا الشهوات
 شهوة البطن وشهوة الفرج والمذبة تنفس المال بصرفه الى الفقير فاني بينا ان لم تكن الذمة

مثل الصوم فاما الصوم فمثل الصوم ضرورة ومعنى قال بولانا حيد الله والفرير
 رحمه الله كان شيخا يقول في الفدية عن الصوم ان الله تعالى ان الصوم الى نفسه حيث قال
 الصوم لي ثم اذ انجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية نصف صاع من تودكا او صاع من
 من تودكا اثنين انما يعطيهما بالزاد الصوم بفضل وكرمه وان فيه الصوم نصف صاع من
 او صاع من تودكا او كذا لان الكرم من يستعمل القليل ويستعمل الكثير الا ترى ان الله تعالى قال
 ان الذين سواوا علوا الصلوات كانت لهم جنت الفردوس ولا هو ما يعطى للضيف اذا نزل اليك
 استعمل الكثير ثم استعمل فعل العباد بقوله الصوم لي وقال صلى الله عليه وسلم التكبير الاولي
 خير من الدنيا وما فيها ما لم يستمر من اركان الصلوة فالحكم فيها هو من اركانها ثم جميع الصلاة
 اذا كانت يومين نصف صاع فاما من المعنى والى مثل هذا اشار المتن بقوله وتحت
 بالفتاوى وذلك نظرا الى ان التكبير من المصائب وكذا ليس بين افعال الحج ونفقة اعجاز
 التائب مماثلة لبرحم لان النفقة مال عين والاعمال افعال صافات وابن العريش من
 العرفن كسر الشرع جاقا فانه الفدية بمقام الصوم في حق الشيخ الثاني واقامه اتفاقية مقام
 افعال الحج في حق الماحر الذي دام عجزه الى الموت ففعل ما ورد به الشرع واعتقد بينهما
 مماثلة بينهما الشارع اقياد الفسخ واستلزامه الماند وان كان لا يعقل والشرع الوارد
 في باب الفدية هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه لان
 اوله الآية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يعني اجاب الصوم على من شهد الشهر
 فليؤاخره بعبده وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الظاهر من ان المطيق على الصوم
 ينبغي ان يحرمه بلومه الصوم بوجوبه الى نقص الاصول وعكس المعقول مع ما فيه من عدم
 العسر ففي قوله تعالى يريد الله اليك اليسر ولا يريد اليك العسر فلهذا حمل على الاحتصار ولقد
 ادعوا به جماعة من المسلمين من الذين لا يحلون اية الفدية على التكبير والنسج على ما في ذكره ويؤيد
 ما ذكرناه قول ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه يلقونه اي يخلطون الصوم ولا يقدر
 على ادايه وشي هذا الاحتصار ما عني قال الله تعالى ليس الله لكم ان تظنوا الى ان لا تضلوا
 او الى ان لا تضلوا ولا تضلوا قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
 العيس فقلت لها والله ارجع كاعدا الى ابراهيم وقالت امراه سالم نزل حبال مبريات اعداها
 في الارباب وبعدها من غدت العرب فان عادتهم للمدى والاحتصار عند الامن لا للباس في لا
 يقال ان اية الفدية وردت في حق التكبير بين الصوم والفدية بدليل ان الشعبي وجماعة
 من المفسرين قالوا لما نزلت هذه الآية كانت الاغنياء يظفرون ويندون والغنى يعصون

في حق الشيخ الثاني
 في حق الشيخ الثاني

ثم نبحث اية الفدية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا يتناول ان تلك الآية ان روت
 في حق الشيخ الثاني كاذبة الى كبر السلف رضي الله عنهم فطاهره المراد وان وردت
 في التكبير فكذلك اذ النسج انما ثبت في حق القادر على الصوم ففي الشيخ الثاني مراد او ذكر
 جازاه في الكساف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين للصيام الذين لا قدرهم ان الغنى لا يقدرون
 طعام مسكين نصف صاع من تودكا وكان ذلك في جوار اسلام ثم فرض عليهم الصوم واخر
 يتبعوه فاشتد عليهم فمحص في الاضطرار الفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه وهذا قول الشعبي ومن يابعه والنسج الوارد في باب الحج هو ما روي ان اسامة بن
 المصعب وجم من المهاجرين كانت يارسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستطاع على اركانه
 افجروني ارجع عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارباب لو كان علي ابيك دين فقصيبتك ما كان
 يقبل منك قات نعم قال فدين الله الحق وفي رواية قال فانه الحق ان يقبل نعم او يقبل
 وهو متفق ان امار من اليمن يقال هم من بعد وصاروا اليمن قوله لا يستطاع اي لا يستطاع
 والراجل هو الناقة التي تصلح لان يحمل وهدله الروح ويقال الراجله الموكب من الاثر ذكره الكاظم
 انتهى في الناحج واخر في الشيء يعني الحائي وهذا عجز عن اداء الفدية ونسج عند من عجز
 على ان يحل على عيسى انه قال يقال هذا الاثر عجز عن فقهه وليين وقوله ان ارجع فاعل نعم
 الفجرى الحج بنفسه عن ابي وهله يعني عجزه عن اداء الفدية بسبب ادراكه فويعد الحج على اية قوله ارباب
 يعني احرم لان اربعة سبب الاضطرار وقوله فدين الله الحق اي الله اعلم اي يقبل منك لا
 وارتم قاس صلى الله عليه وسلم قبول الحج على قول الدين ثم من عليه الدين ادا المرفعين بقضائه
 يحرم من له الدين على القبول عند القضاء وان كان القضاء بغير اموال الدين الحارر ان شاكله وان
 شالا فذلك الحديث على ان اياها ما هو بالحج ليكون قول الحج مثلا لقول الدين بغير امواله
 وعدم الخيار ولقوله صلى الله عليه وسلم عقب قوله نعم فدين الله الحق اي من ان يقبل وقد امار
 في راديات الغنى رحمه الله الى ان لا يحتمل ان اياها امواله بالحج فسالت النبي صلى الله عليه وسلم
 انه هل يجزها اذا تحت عنه قال نعم ولقد اقلنا ان لا يفعل مثله فيسقط في قوله في الام
 والناظر اقول ما ثبت ان اقامه النفقة مقام افعال الحج مما سئل عنه معقول ولا يكون بعد
 الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل في موضع اخر حتى يدين الحكم منه الله تعالى ذلك
 الا لا يفعل مثله فيسقط كالتصان الذي يمكن في اركان الصلاة بتركه الا غدا فيها فان لا يسقط
 ولا يضمن شيء سوى الام لا يمكن لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل حارس لا يضمن ولا يضمن
 او نقول الواجب فاقع العبد وليس له مثل يمكن تاركه فيسقط عنه من غير ضمان لان الشيء

٧٧

لما

ايا بعض المل صورة ومعنى اومعني لم يكن للقات مثل لاصوره ولا معني فيسقط عن العبد
 من غير ضمان فكم ان كان بائنا او بائنا ان القات ليس له مثل لانه لو ان تعدل لكان بعد ذلك
 من الملة اما ان ياتي به بدون ان ياتي بارتادنا الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان ياتي
 بارتادنا وحده ربوا القضا على الادان القات عند مشروع بعد بل الارتاد لا غير والقضا
 اما يكون كسب الادا واذ كان كذلك فيسقط من غير حاد ولقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما
 في قوله بيان درهم جاري فادى ركو حاد درهم ذبوف عن حده درهم جاري فانه يجوز مع الفراه
 لقوله ولا يمسو المشتبه تعقون لسم اخذه ولا يضمن شيئا لان الجوده لا يستقيم اذا وحا
 بمثل صورة اذ تسليم الجوده منفصلة عن العين غير ممكن لكونها عرضا يستحيل قيامها بنفسها
 فلا يمكن فصل العرض عن العين لا مثلا قيمه كونها غير متقومة شرعا عند المقابلة بحسبنا فسط
 اذ اوعا اصلها لكونها تضمنت حقوق العباد فان من استوفى رذائيا مكان جيد فاستهلك لم يرجع
 للجوده بشي ولا ترو ولا ترو لوجع الذي في الربوا وقد ترو في الاشرا ان الجوده غير متقومة
 في الاموال التي ضارت امانا فانه لو استقرض فلما جدد ارجا وقضاء بغير ردي راج فانه
 تجزئ القبول ولو كانت الجوده متقومة ما كان تجزئ القبول باذون من حقه وايضا ما عرف
 ان الاموال على ثلاثة انواع شقاوته الاحاد كالعبد والانياب وان الجوده فيها متقومة حتى جاز
 بيع الواحد بالآخر متساوية كالدواب والفضة والفلوس والراحة وان الجوده فيها غير متقومة
 ولا معتبرة شرعا حتى شرط فيها التساوي وحرم الفاضل لما عرفت في حكم نصر الربوا في الاشيا
 الستة ثم لا يجوز اخذ العرض عنها في الشرع وقد احتاط محمد رحمه الله في باب الزينة فادرج
 قيمه للجودة في الدارهم والدله تبره قال لان الجوده وصفت مرغوب فيه الا انه اسقط اعتبارها
 في المعامشات لكان الربوا والحرى لربوا بين العبد والرب لانه لا معا وصد عنها وكذا بين القهر
 لانه يقيم عن الله ولان الجوده متقومة من وجه الاتوي اما تقوم في حق المويض اذا بلغ
 قنشا وزنة تحسنت وقيمته عشرون بعشوه لم يسلم العتري مطلقا بل بشرط خروجه من البلد
 وكذا تقوم في الغصب وغير متقومة من وجه كافي الربوا اذ لا ربوا بين العبد وسيد
 واذ كان كذلك وجب الاحتياط في حق الله تعالى قلنا اما سلة المويض فلا تسلم ان الجوده متقومة
 بل ردي على المويض تضمنه لثمة الاجا وحيث عدل عن خلاف للنسب الى الجنس ايتار العتري
 كارد اصل تضمنه مع من لا تملكها دته له لانه متقومة وكذا لا تسلم اما متقومة في المعنة
 فانه لو غصب حنطة جيدة ونذرت في يد القاصب وردت على المالك لا يجب عليه شيء اخر

الجوده والمسئلة في الاشرا ولين عطلنا انما متقومة في الغصب فلان الواجب لله الجار
 لا العمل ما عرفت ان حق العبد في المال دون الانعام وتعل المالك لا يجب عليه الجار
 الجيد اما في سلة الزينة فالعبد المتعل في العمل لا العمل لا عباده وهي عيانا على العمل تعطلنا
 لله تعالى والفعل يوجد في الزينة حسب وجوده في الجيد قاطلة الامام به راد من الذي روي رحمه
 ثم قال وهذا جواب اجاب به شيخنا رحمه الله عند الاعراض على هذه المسئلة واما سلة الربوا
 فنقول ان الله تعالى علنا معاملة المكاتب والاحرار الاتوي انه اقترض منهم وملكهم كذا في
 الشيخ الكبير الوصور الماتوي رحمه الله ولا روي احكم ثبت باعلى سقوط بقوم الجوده فان
 الشرع اسقط اعتبار الجوده لتبصر الاحوال انما لا يتساوى به ثم هذا الحكم ثبت في حق الشارع
 وغيره فجون الادا لا يملك من هذا الوجه ثم هذه الاختلاف بينهم فيما اذا اديت منه شيء
 رنوف مكان حده درهم جاري حيث بيع عتدها خلافا لمحمد رحمه الله اما اذ ادي الدار مكان
 حسم درهم جاري تعتبر قيمة الجوده بالاتفاق لان عند اختلاف للنسب تعتبر القيمة كذا قاله
 في المبسوط قاله رحمه الله ولقد اكلنا ان ردي الجار لا يقتضي في قوله ما اذ اتهم بالاداء
 في الصوم اقول لما ثبت ان البس لمثل معقول فيسقط من غير ضمان قلنا باعلى ذلك روي الجار
 لا يقتضي اذا فانه وقته لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معني فانه لم يشتر قوة لغيره فيتم
 ذلك اتوقت فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبت الدم بغير ترك ردي الجار قلنا
 ايجاب الدم عليه لا بطريق انه مثل الربوي فام مقامه بل لانه جبر نقصان كل ترك الربوي جبر
 نقصان السد الدم معلوم بالنصر وهو قوله تعالى فدية من صيام او صدقة او نسك
 وكذا لو قوت يعرفات اذا فاته لا يقتضي لاه عرف فدية في وقت مخصوص بعد افعال
 متعارفة اذ يت في امكان مخصوصه بغير غير معقول والاخيه كذلك لان القرب في اداة
 الدم عرف بغير غير معقول المعني فيقوت بمض الوقت لان طله غير مشروع فدية للعبد
 في غير ذلك الوقت فان قيل اذا تمت قيام الله به مقام الصوم شرعا بغير غير معقول
 المعني فام اوجبت الفدية مكال المصلحة من غير نص في كتاب الصوم من غير تعليل لان
 النص المكتب للذنية في اليوم غير معقول والقياس في مثل ذلك لا يجوز لانه اذا لم يعقل
 متعناه لا يمكن تعليله قلنا قس فلو قيس في مثل ذلك يكون قياشا من غير تعليل وانه لا يجوز
 قلنا لا نقدي ذلك الحكم الى الصلة بالقياس لكن الذي ثبت حكم الله به عن الصوم
 تحتل ان جبر معقولا لعلة العجز لكانا لا تعقل ذلك والصلاة تعلم الله يوم مرتب ان لا يملكه
 عبادة ما جبر بل الصلاة اهم من الصوم لانها حسنة لعني في نفسها فانه يتاخر بافعال

٧٨

٧٨

واقتوال وضعت للتعليم والصوم حسن يعني في غير وهو من النفس الامارة بالسوء
 الصبر الصائم متاهة لظلمة الخيرة الرب يكون وسيلة الى العبادات ودرجه المقصود وهو
 القادة التي يكون الواسطة اعلى من درجه الوسيلة وفي العادة بالواسطة لان الصوم لا يبي
 على المتكبر الا ان ياتي لوان من جلي شوال لا توجه عليه خطاب الصوم حتى يخلص عليه احد من شرف
 ولو اس في اول يوم توجه عليه خطاب الصلاة في ذلك اليوم فكانت الصلاة اتم واحدا رعايه واح
 خطا من الصوم اذا احتمل اخر الاوقات في العبادات تاثير في اثبات القوة له كالابا ن فانه
 لما كان في مثل الاوقات من سائر العبادات كان هو اقوى من غير فكذا هنا ولما وجبت القدية
 في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلا تحجب في في الصلاة بالظن الاول واحتمل ان لا يكون معلولا
 ليعلم تركه بعقله ولا يتركه بمعول من التعليل لا يلزمنا العمل به لان التكليف بحسب الوضع
 لكنه لا يحتمل الوجهين امناه بالقدية احاطا فان كان كذا شرطا فقد تادي والا فليس به امر
 وصورتان قيل ما ذكرتم يودي الى ان جواز القدية في الصلاة ثابت بطريق الدلالة والحكم
 في الدلالة قطعي وقد ذكرنا وجهه ود الكفارات فكيف قلتم يحتمل ان يكون معلولا
 قلنا الامر هنا طريق للاختلاف وجه الاحتال لاهي وجه القطع كوجهين احدهما ان
 الحكم في الاصل وهو الامر بالقدية في باب الصوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا
 من المحالفة بين القدية والصوم بخلاف دلاله النص فان الحكم في العبارة ثابت على خلاف
 وفاق القياس كما في حرمه التذيق الا ان موضع الدلالة لما كان ساويا كوضع العبارة
 من كل وجه او اقل من منه في استجاب دلة المعنى سمي دلاله النص لا قاطعا والحكم اذا ثبت
 بالعبارة بخلاف القياس لا يبعد الى غير وان كان ذلك في استدعاء الحكم اقوى منه حتى
 ان حكم القدية في الصلاة لم يبعد الى النظر الى المرام وان كانت الجائبة في النظر اكثر
 اختلاف المنطقات التثبت للصوم حيث تحقق بعضها البعض عندنا في بقا الصوم اذا وجدت
 في حاله السكان وفي الكفارة في حاله العهد لما كان كلاهما شوا ولا خرم كل وجه في الاباحة
 والنظر والكال والتصور والحكم اذا ثبت بخلاف القياس لا يفسر عليه غير الا اذا كان في
 تعناء من كل وجه فحينئذ ثبت الحكم بطريق الدلالة بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلاة
 ذات انقالب واقتال توجد بالجوارح الظاهرة والصوم رياضة باطنية فلا يثبت كونهما
 من هذا الوجه والثاني ان نفس الاهم غير كانه لوجوب القدية في الامر فان الاهم فان الاهم
 سها حينا ولم يعقل احد بوجوب القدية فيه ثم لما ثبت الاهمية فما نحن بصدده واحتمل ذلك
 ان يكون من الاهم الذي له اثر في استدعاء الحكم كما في حرمه الضرب والشتم واحتمل ان لا

اوافق

يكون منه اشار رحمه الله الى هذا الذي يملك احتمل ان يكون قد لا يزيد ما ذكرنا من العبادات والقلة في الصلوة
 ليس بطريق القياس بل في حكمه انما في جوارحه من حكمه الله في الصلاة فلهذا قلنا في الصوم بان جوارحه
 ثابت على حكمه في الصوم في التصور انما في جوارحه وفي هذا الجوارح انما في الصوم بان جوارحه
 في الصلاة فلهذا قلنا في الصوم بان جوارحه وفي هذا الجوارح انما في الصوم بان جوارحه
 حتى يسمع الطهور ثم ايق لي يسمي زكاه ولا تاجيد من الطهر لله رحمه الله وتولى حكم القدية في الصلاة
 بطريق الرجا لا القطع بل بالحد رحمه الله في الزيادة التي في هذا الحكم كونه انما في الصوم بان جوارحه
 الازدحام عن الموت بغير امر الله من الصوم الذي كان عليه ولم يوسر بالقدية بحجة ان الله تعالى
 في تعليل الاية المشبهة بل على الحكم المذكور بطريق الرجا لا غير فان قيل لما ثبت وجود القدية
 في الصلاة فلا بد لوجوب القدية في الصوم وجبت ان ثبت وجوب الله في الصلاة على القطع والاثبات
 لا على رجا القبول كقبول وجوب الكفارة بالاكلة والشرب في الصوم قلنا لا يبعد هنا على ذلك
 لان دلاله النص يعرف حكما من يعرف لسانا كما قلنا في الصوم ان الامر في المقاب عليه ولقد
 عرف كل عربي انه سأل عن الثانية التي وقعت على الصوم موجوده بالاكل والشرب كما نوجد على
 بالوظاع ولا بد من ههنا لان الله تعالى لو اوجب على الصوم لا يعرف عني من ذلك ان الصلاة
 واجبة عليها ايضا واذا لم توجد الدلالة في الاصل فلهذا لا توجه في التثبت فلهذا لم نقل
 بوجوب القدية في الصلاة بطريق الدلالة حتى ثبت القدية كقوله في الصوم على القطع والاثبات
 قال رحمه الله فان قيل فالضحية لا شلها الى قوله لم يظلم الله ايضا اقول
 ان الضحية ثبت بالنص بخلاف القياس هو قوله صلى الله عليه وسلم هو اما انما الا ان
 نص على حكمه فليدفع اليه من العنان ان لا يعقل وجه القربة في الازالة لكونها تعدية
 الحيوان فكان من حقا ان تسقط الا على لانه لا شل لادبي المار في فصل الوقت في الصلاة والعم
 ومع ذلك قد اوجبه بعد فوات وقتها التصديق بين الشاة فيا اذا كانت تأمة وتبينها اذا
 كانت غير تأمة بالرياء انه لا يجوز لها نقول ان الضحية ثبت قربة بالنسب واحتمل ان يكون
 التصديق او بقبولها هو الواجب الاصيل في ايام الضحية لان الضحية من القابض المالية
 ولقد اشترط لوجوبها التيقن كقولنا وعندنا النظر وان التصديق بين الشاة او بقبولها
 المشروع في الوظائف المالية كما في سائر العبادات لما عرفت ان شلها في العبادات لا يبيح
 كشركته بالشرع باللسان وشركته سلة الاعضاء في الضحية وشركته المال
 يذوق بعضه الى الفداء واذا كان كذلك كان يجب التصديق في الشاة او بقبولها بعد معنى ذلك
 الضحية انما هو بسبب الاحتال لا باعتبار ان ذلك شل لا ضحية وخلف عن الضحية كالقدية

ما يحكم به

١٠٢

في باب الصوم في حق الشح الثاني وقوله الا ان الشح يقل عن الاصل الى الصحة الى
 انقضاء جوابه من حيث هو ان يقال اذا كان الاصل في الوطأ والماله انا هو الصدق
 المالم فلا يفي معنى نقل الشح هذا الى الحكم من الاصل وهو الصدق بعين الشاة او يمتنع الى
 الصحة وتروى للروايات الشرح اي الخارج نقل الحكم المذكور من الاصل الى الصحة لعني جديده
 ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس ايضا في محرم الغرابين ولهذا السبق الاستلزام
 الاكل الى ما بعد الصلاة وذكره الاكل في اول المنار قبل صلاة العيد ليكون اول الانظار لطعام
 الضيافة ولهذا أخره الصوم فيه تحقيا لا جابة الضيافة ومعنى الاعراض عن الضيافة ان في الصوم
 من تجليل الانظار لان فيه نوع اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو الاكل قبل الصلاة من غير الاخذ
 بالجواريح الاضحية بعد الصلاة فكان ذلك اعراضا من وجه ولهذا لو اكلها بعد الصلاة لا
 يكون ارضا لها اما اذا قام يوم نحر ارضا حتى في هذا اليوم من كل وجه واذ ثبت ان يوم العيد
 يوم ضيافة الله تعالى ومن هذه الحرم الضيافة ما يجب ما جده وانفذه الله عز وجل اتم الكبر
 وجب ان يكون طعام ضيافته الجيب الحيات وبالصدق بسبب الصدق واستطاط الويل
 يتدلس يصير من اوساخ الناس بالظلال نجاسة الاثم اليه كما المستعمل وتناول الزكاة
 ولهذا أخرته الصدقة على من صلى الله عليه وسلم وحرمت على من تعلل به تسبعا تعظيما لما
 حلى الله عليه وسلم ولهذا قال يا ايها الذين آمنوا ان الله تعالى حرم عليكم اوساخ الناس الى هذا
 المعنى اشار سبحانه وتعالى في قوله تعالى خذ من أموالكم صدقة تطهرهم وتطهروا بها ولا تكلوا
 منها مما رزقكم الله فاما ما ذكرنا من النجاسة والاراقة تطيب للطعام لانه اذا زالة نجاسة الاثم بالاراقة
 الى الدماء نجسة وتكون الذبالة لسقوط الذنوب بقي الدم طيبا طاهرا اصلها لما يذبح الذم نجاسة
 وتحققا لعني العيد الضيافة كما سبق تعذيبه وهذا امر معقول فان قيل لكان التصديق
 أصلا في الاضحية وانتقل الحكم بها الى الاراقة محله لوجب ان يعتبر الاصل في اليوم الضحية
 حتى يخرج عن الاضحية بالتصدق فمن وجب عليه الجهد اذ اصل الظاهر في منزله يقع دلالة
 فرض الوقت وان كان يوم اداء الجهد قلنا محتمل ان يكون التصديق بها باطلا أصلا انما
 مزبه تعالى فتصان في الماله فان فعل الضحية نقصان في الماله باراقة الدم
 عند محمد رحمه الله لانه لم يربح سائلا للدر والنسل والمعنى انه لا بد في القوة من شق
 تحل الكلف وملك الثقة في الضحية نقصان الماله باراقة الدم عنده وباراقه وازالة
 التبول عند ابي يوسف رحمه الله على ما بين في مسله الضحية في المسوط انتهى الرجوع في

العدم لا فان الموهوب له اذا حصى الشاه الموهوبه كانت الضحية لاتباع الرجوع في السنة عند
 محمد رحمه الله لان الماحصل الضحية عنده نقصان الماله حسب ودله لا يسمع الرجوع كما يوهوب اذا
 اعصى ومنع عند ابي يوسف رحمه الله لانه التول بالضحية عنده وازالة التول فلا
 قسح الرجوع في السنة وتوضيح هذا ما ذكر في المسوط وان وهب له شاة فدعاه الى ان يرجع
 فيها لان الدخ نقصان في العين فان علم في رطق المروج فان حصى ما او ذبحها في يد من لم
 يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله يرجع فيها ويجوز الاضحية
 والمقتل للداع وقيل قول ابي حنيفة رحمه الله قول ابي يوسف رحمه الله اما محمد رحمه الله فيقول بذلك
 الموهوب لم يزل يبيع حتى ولو لم يبعه ففصلان فيها فاعترض الرجوع فيما يبيع من شاء النصاب
 وهذا لان معنى الغريم في يده وفعله دون العين فالوجود في العين قطع للمعوم والادراج
 سواء كان على نية البيع او نية القرية والذين حدث في العين انه تعلل به حق للمعوم من حيث
 التصديق به ودله لا يسمع الرجوع كوجوب اذ زالة في المال الموهوب في يد الموهوب له بل اولى
 ولا ان التصديق مما ليس بمحم حتى يكون ان يملكه ويعلم من شاة ان اعيانها علف الزكوة وهي
 يوسف رحمه الله في الضحية حطه به تعالى خاصة وقد تم ذلك فلا يرجع الراهب فيه بعد
 ذلك كما لو كان الموهوب ارضا فباعها سحرا وبيعان قولنا ثم ان القرب باراقة الدم وقد
 حصل ذلك الا ترى انه لو ساق المذبح او طهر كان بموجاهته واباحه التاول منه بادن
 من لم الحق بقوله فكذلك انما لا ترى انه لا يجوز ان يصرف فيها على الوجه المأذون فيه وهو
 بطريق القارة ومنع من ذلك ولو دخله كان ضاها نحرثاته ثم معنى القرب به يكون نظرها
 من الوقت ما اذاه الى التقديس الزينة وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل
 في صورته دعي شاة الغناب ولكن في المعنى الحكم غنم ولا تعتبر الصورة الا ترى
 ان الدخ يحقق من السلم والمجوس والنسبة لا يفي الامر اهل التسمية نحرثاته في
 معنى غير الداع ثم عند محمد رحمه الله يرجع الراهب لا يبطل الصحة لان رجوعه في
 التام دون تملكه في يده الرجوع يبي يملك الموهوب له فانما انعدم ملكه بغير اختياره
 وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الدخ واذ اختلفت الضحية ان يكون اصلا في الماله
 ابتلا من الله تعالى بنقصان يحصل في الماله بالضحية والله تعالى ان على عباده تاسا
 فلهذا لم يعتبر هذا الموهوم وهو من النقصان نقصان في الماله بل الضحية نقصان في الماله
 بالزبي في عارضة المتصوم المبشع بوقت وقته فقد فاته اذ ان ذلك الاحتمال اعدم انما
 العمل بالمتصوم فقلنا انه وجب العمل بالموهوم وهو اصاله التصديق بعين الشاة او

٨

أو يفتيها إلى التحية ويوم الأضحية في العام الثاني الذي أدرك وقت يفد ربه على كل الأصل
 أي على كل الأمانة التي وجبت في العام الماضي لو كان وجوب التصديق بين الشاه أو يفتيها بغير
 الخلفاء لوجه أن يعود إلى أصل لم يرد عنه وقد يبطل الخلف وهو التصديق المذكور في
 الفدية فإنه إذا قدر الشيخ على الصلوة قبل أداء الفدية أو بعد أداءها يجب الصوم ويبطل الفدية
 إذا عذر في الأصل بطل حكمه أي بالنسبة للحل ولأن الفدية ليست بربط مطلق على الصلوة
 لعدم معنى على الصوم فيها بل أقيمت مقامه في حق الثواب والسقوط بلا أدلة للصرف في قدره
 كذا في الاستسار وكان لا يلا إذا قال باللسان بحكم العجز عن الوطئ بسبب المرض ثم قدر على الوطئ
 يبطل حكمه أي باللسان حيث لم يعد إلى التل بعد الوقت معل أن التصديق بعين الشاه لا يقتضي
 لم يكن له وجه للفتنة عن الأمانة بل وجه الأصل من الوجه الذي ساءه وهو أن التصديق وهو
 المشروع في باب المال وإذا كان أصل من ذلك الوجه وقع الحكم بالتصدق في أصله فيبطل
 ذلك المالك بسبب احتمال أن المصحة أصل لأنه لا يمكنه أن يتصدق به تعالى فلا يستطع بعد ذلك
 بالقدرة على الفاتحة كما في المثل إذا انقطع عن أيدي الناس وقضى القاضي بيمينه أو أدى
 هو بدون القضاء ثم قدر على شاة لم يورث من صاحب الحق إليه فكذا المثل في حق الله تعالى في الحلال
 الفدية في حق الشيخ الثاني فإنه لما صار إليها بشرط استمرار العجز عن الأداء والقضاء إلى الموت
 فإذا قدر على الصوم كان قادراً على الأصل قبل تمام الحكم بالجلت لعدم شرط جواز الحلال على التلبس
 فكذا يبطل حكم الفدية بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة فإنه قام دليل على إسماله الظهر فكان
 الظهر أصلاً وإن كان العبد مأموراً بإعطائه ما في الجمعة قاله رحمه الله وأما القضاء الذي
 بمعنى الأداء فإنه لا يجب إعادته إلا إذا أقوت القضاء الذي يعني الأداء هو مثل رجل
 أدرك الإمام في صلاة العبد في حال الركوع وخاف نوت الركوع ولم يكبر في ركوعه تكبيرات
 العبد لكنه لا يرفع يده لأن فيه ترك سنة أحد البدن وهذا التكبير قد فات عن موضعه وهو
 القيام إذا تكبيرات توبة لا خلاف لكونه تعظيلاً له تعالى لكنه شرع في محله وهو القيام
 وقد فات عنه فكان نظراً من هذا الوجه وهو غير قادر على مثل الفاتحة من عنده توبة لغيره
 ماله إلى ما علمه ويقوم مقامه بطريق القضاء أو مثل الفاتحة غير مشروع له في حاله الركوع
 فإن اتفق التكبير لما لم يسرع فكان ينبغي أن لا يفتي في ذلك في الركوع كالقراءة وتكبيره
 الافتتاح والقنوت وبه قال أبو يوسف رحمه الله لكن ذلك قضاء يشبه الأداء لا الفدية
 يشبه القيام فحسبته وحكما أحققته فلا استواء المصنف الأصل في الركوع كما في القيام
 وجه بقاء القيام التام عند التصديق الأصل دون الأعلى وأما حكمه فلا يرد من أدرك من الصلاة

هذا هو الوجه في حكمه
 في الصلاة

متين تكال للركوع شبهه القيام نظراً إلى وجود مظهر وصف القيام وهو استواء النصف الأسفل دون
 دون الأعلى وأما حكمه فلا يرد الإمام في ركوعه وشاركه فيه يصح تركه للركوع مع أن المشاركه شبه لا بد
 منها إلا ذلك الواقعة فدل أن الركوع كالقيام وإذا ثبت للركوع شبهه القيام فحسبته وحكما لا يفتي
 الفوات ويكون من هذا الوجه إذا أخذ أدرك الإمام في حقيقة القيام فيوي بالخير أخطأ لانه عادة
 والاحتياط فيها أن يحسب الشبهة ولا يفتي في التكبيرات العبد قد ثبتت الشبهة أي شبهه
 القيام فإن شبهته كافية في حق أداء التكبير لا في حق القيام في صلاة العبد إذا كان الشاهي
 اثباتاً أو سبوقاً وإن لم يحسب سجدة السجود له في غير صلاة العبد ولست تكبيرة الركوع في حاله
 القيام بل في حاله شبهه القيام وهو الركوع وإذا كان كذلك فاحتمل أن يكون تكبير الركوع نظراً عادي
 تكبيرات العبد حاله العجز وإذا لم ينظر في وجهه عليه التكبير في حال الركوع اعتباراً لشبهه الأداء
 كما سبق بغيره أخطأ وإن كان رضا في الحقيقة أد العباد ما كان في الشاه والتكرار فأن قيل
 أن استواء النصف الأعلى أحد شقي القيام فلم يثبت استواء النصف الأعلى شبه القيام كما في جاداه
 وجب أن لا يثبت أيضاً باستواء النصف الأسفل شبه القيام قلنا القيام مع القعود مستقلاً والوقوف
 بين الماعد والقيام أي يثبت استواء النصف الأسفل لذلك اعتبر استواء النصف الأسفل استواء النصف
 الأعلى ولأن شبهة الشيء التام من عند اتصاله لا عند انقطاعه والركوع متصل بحقيقته القيام
 والقعود متقطع عنها فثبت للركوع مشاركته القيام في أحد شقيه مع اتصاله به فدل ذلك للركوع شبهه
 القيام لا للقعود فإن قيل إذا سمي عن تكبيرات العبد حتى يكمل لم يزل في الركوع ولو كان حال الركوع
 كحال القيام لا في حاله قلنا الإمام يتكبر من العود إلى القيام حتى يأتي بالتكبيرات فيها هو شبه القيام
 بخلاف هذا المسوق فإنه لا يتكبر من الرجوع إلى حقيقة القيام وهذا نظران القراءة والتكبيرات
 الافتتاح لا غايته مشروطة فيها له شبهه القيام وجهه والحاصل أن تكبيرات العبد فيما أدرك
 الإمام في الركوع نظير القضاء الذي هو معنى أدائها وعادى يوسف مظهر أيضاً المحرم لأجل
 التكبير عند الموت فيسقط أصلاً تكبيرات التشريق إذا فاتت عن فعلها وقوله السورة
 إذا فاتت عن الأولتين وجب قضاؤها في الأخير لأن محل القراءة جلة الصلاة قوله تعالى يا أيها
 يا أيها القرآن فإنه تعالى أمر بقراءه القرآن والأمر للوجوب وقوله خارج الصلاة عز وجل
 فتبين وجوبها في الصلاة على المخلقة والأطلاق لا يؤدي إلى إبطال الصلاة على من عليه وسلم لا
 صلاة إلا بالقراءة وكل صلاة تكون بحال القراءة وتعد إذا استلقت الإمام في السجدة الأخيرة
 إما سجدت صلاته عند أي سجدة ومجد رحمتهم وإن أدى من القراءة إلا أن السجدة الأولى هي
 للقراءة غير الواحدة الذي وجب العمل وذلك تارك في جملتها فإذا أنشأ في ربه أنه أن شغل

حسب من تكبيرات العبد
 ومن كونه لا يحسب له
 بل التكبير الركوع في الصلاة

بالقيام

وأولها

صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاه الطهور والعصر في الركعتين الأولىين بمائة الف كتاب
وسورة في الآيتين مائة الف كتاب كما في سوط المصنف رحمه الله ودودي على رجليه عن عهده عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم الفراء في الآيتين فراء في الآيتين أي يتوب عليهما كما يقال لسان الورد
لسان آفريد وقد بقي للشيخ في السبعة التي في الآيتين في الركعة وكان القيام محلا للقراءة
هو ركن الصلاه والقيام في الآيتين مثل القيام في الركعتين في الركعة وكان القيام محلا للقراءة
من هذا الوجه ليس ثابت فوجدنا السورة في اعتبار الشبهة كون القيام محلا للقراءة
وان كان ادعاءه في الحقيقة لقوات عمل القراءة حكم خبر الواحد الذي لا يجب تعيين
الركعة الأولى للقراءة ولهذا لو ترك الفاتحة في الأولى وقراءة السورة فيها سقطت
الفاتحة وهذا دليل على ان قراءه السورة في الآخرة باعتبار شبهة الاداء بخلاف قراءه الفاتحة
لان المشروع من الفاتحة في الآخرة بانها لا يحاط اذ شبه كونها محلا لقائه بقوله صلى الله
عليه وسلم لصلاته الا بمائة الف كتاب وكل ركعة صلاه فوجب قراءة الفاتحة في الآخرة على
هذا كما هو رواية الحسن عن أبيه رحمه الله حتى انه لو كان ساهيا يلزمه سجدة السهو على
هذه الرواية واذا كان كذلك فم يستقيم اعتبار معنى الفاتحة اذ لا يجوز صرف الفاتحة الواحدة
في الآخرة بل ما عليه وليس له على هذه الرواية قراءه الفاتحة في الآخرة فانه يجب
الفاتحة في الآخرة في الركعة الأولى لان الركعة الأولى هي الأولى في الآخرة فانه يجب
عليه قراءتها فيها فلا يستقيم اعتبار معنى الفاتحة بخلاف قراءه السورة فانه لا يستقيم
فيها فيقع قضاءها في محل شبهة الاداء وما على ظاهر الرواية فلا تقضي الفاتحة أيضا لان
قراءتها انما وجبت على الواحد لضعفه ترتيب السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة تركها
قبل الركعة انما يقرأها وبعد السورة فاذا انتقل الى السجود فقد تم الاستقبال فثابت
وهو المشروع بخبر الواحد ثابت علما فاذا تعدى عمله على ما شرع سقط العمل فاما السجدة فاما
شرعت مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المتأخرى ترتب للاحالة فلم تسقط عنه وقدم
يستقيم اعتبار معنى الاداء بل سقطت كقراءة الفاتحة لان ما شرع منها مشروع ادأ على هذا القدر
لا قضاء فلو قراءه انما اذا ايضا يلزم تكرار الفاتحة وتكررها في ركعة واحدة غير مشروع
فلهذا سقط الفاتحة لسقوط اعتبار معنى الاداء ايضا وفي هذا جواب عما يقال لما يستقيم
قراءة الفاتحة في الآخرة فيصالح الآيتين لما ذكره ينبغي ان يجب عليه قراءه الفاتحة في
الآخرة من كل ركعة في السورة وجواب ما سأل قرائها على وجه الاداء ودودي الى
امر غير مشروع بخلاف قراءه السورة لما مر قوله والسورة لم يجب قضاها في السورة لم يجب

قضا

قضا اي السورة لم يجب باعتبار القضاء لسرعة القضا في الآخرة في صلاه الفرض
قراءة سورة بصرفها الى ما عليه وانما وجب باعتبار انقضاء الاداء وانما لا يودي الى التكرار كما يجب
ذكره فيثبت بذلك ان قراءه السورة في الآخرة باعتبار ما يجب باعتبار الاداء الشبهة المدفوعة وان
كانت قضا في الحقيقة فكون من القضا الذي معنى الاداء وذكر الانام ليس الاية السرخسي رحمه
في تعليل هذه المسألة وقال لان القيام في الآخرة محل للفاتحة اذ قلنا قرائها على وجه القضاء
كان متغيرا به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الاداء ودليله في الآية العبد يستحق
قوات قراءه الفاتحة بترها في الأولى لان خلف فلا بد من القول بسقوط باعنه اذ لا شل الفاتحة
أو معنى قيام مقامها فان قيل ان لم يقع تكرار الفاتحة اذ قلنا لا يقع تكرارها مع مرقعها الى
القضا ولم يكن حينئذ قراءها في ركعة واحدة من حيث المعنى له فبأن أحدها الى عمل الاداء فلو
كما صرف بعض العلماء قوله لحد رحمه الله فبأن السورة في الآخرة وجه الى السورة باعتبار ما
الى محلها فلم يكن حينئذ الجبر والخافعة في ركعة من حيث المعنى فلا يلزم ذلك لان رواية الصورة
واحدة ايضا وعنه ان ظاهر الرواية فيما اذا قضى السورة في قولهم رحمه الله وجبره
الى الفاتحة والسورة جميعا ليلزم الجمع بين الجبر والخافعة في ركعة واحدة صورة فوجب رواية
الصورة ثابتة في هذا قال رحمه الله ما حقوق العباد فمن تقسم على هذا الوجه في قوله
احيلته في الوصف اقوال ان اقسام الاداء والقضا تحقق في معنى العباد ايضا
على الوجه المذكور اما الاداء المحض الكامل فيورد العاصب عن الحق في العصب الى العصب بانه
على الوجه الذي عصبه وتسليم الباع عن الحق وهو المبيع الى المشتري على الوجه الذي
انقضاء عقد البيع واد الدين ايضا من قبل الاداء المحض القمل وان كانت الدور تقضي بها
لانه لا طريق لادى الدين سوى هذا فان قيل ينبغي ان يكون اداء الدين اذ يشبه القضا
اعتبار الحقيقة والحكم فلا لا يكون ذلك خصوصاً في باب الصرف والسلم لان المستبدل
في احرام اعتبار شبهة بالقضا وجوب الحرمة واعتبار شبهة الاداء لا وجهها فكل من
تجمل بانها للحرمة على ما هو خصوصاً في الملبى في الصرف لان الشبهة فيه لمصلحة الحقيقة
وليس هو غير انما بالاجاع فعلم انه من قراءه الاداء المحض الكامل لان القضا يتبين في الاداء
فاذا لم يكن الاداء لم يكن القضا لانه خلف عن الاداء وشرحه الخلف انما الاصل والغير
هذا وجوب الغارفة فيمن حلت لمس السها وعدمها في عين العبد وسيله الكور اذ الاصل
وهو البرم من كل الاداء وغيره واذا كان انما الاصل شرطاً فلو دخل تسليم الدين
قضا لا قضا انما لا الحزاء وليس كذلك اذ القضا الدين طريق واحد فعلم انه اداء الحزاء

مر
ما شالها

وشرط

فان قيل يرد على ذلك قضا صوم الحائض فان الصوم لم يكن سها مكا اذا دمع ذلك هو القضا الذي
 هو خلف عن الادا قلنا لا يرد عليه ذلك لان الادا الصوم منها يمكن قياسا لا للمنع منه الصوم كالحائض
 واما لم يرد اداه سها ببيان القياس فكان الادا مكا قياسا فينبغي انفسا على الادا المكا قياسا فهو رافعا
 ولم يقل ان تسليم الدين اذا قاضه لانه ادى ما عليه من الجاد واما القاض هو اداء ذلك الصنف : السلم
 فهو رافعا واداء الادا اعتبارا ليد من حسن الوراثة والحطه وحسن الخطه والقصور باعتبار
 صفه الجوده التي يقع عليها طلق العقود ومخوذ من القاض وتسليم المسلم فيه وبذلك الصنف اذا
 كامل لان الاستدلال فيها حرام لمجمل القبول من غير ما استحق بالاعتدال وان كان عين حقيقه اذا
 الواحد بالاعتدال والمقوض عن الغير عليم الدين فان قيل ينبغي ان هذا ان يكون تسليم
 الايمان في سائر الوصف قضا لاداء الدين ونقصا لاشاها والاسه الغير حرام قلنا ان
 الادا تسليم غير جائز تسه اليه تسه وتسليم ما وجب بالاعتدال بعد المالكه حكم يكون
 اذ اذ كان مثلا كان دلا وفي الاستدلال يشترط التراضي ولم يشترط ذلك في تسليم الايمان
 لعل ان المسلم اذا اتى ما وجب بالاعتدال جاز البائع على القبول فقلنا انه غير ما استحق بالاعتدال
 واما الادا القاض فقلنا ان يصب بعدا فانما يفرد شغولا بالدين بان استهلك مال الغير او كان
 ما وناقص الدين او ما يلجأ به بسبب كان عند الغاصب بان يقتل عين او يقطع طرفه ومن
 القصور فيه انه اداه على الوصف الذي وجب عليه اداه وكذا اذا سلم البائع المبيع شغولا
 بالخباية او الدين او ما اشبه ذلك الغاصب اذا اعصب عبدا صح خطا ورده مريضا وسحر جادها
 او احلته الحاربه العصبه او ائتمت بعينه اخره سلمها للمبايع مشغولة بذلك الي ذلك المشتري
 حتى اذا علك العبد المبيع في ذلك الوجه بان قتل عند المشتري بالخباية الموجوده عند البائع
 انتفى عن تسليم عدي حقيقه رحمه الله لكونه تسليما قاضيا ويكون الرد موقوف ان براع ذلك
 التسلط المبيع عنه وبصير الادا خلا وكذا الحكم في الغصب فان الرد فيه موقوف عند
 ان يراد المعصوب من رد الدامشطل ثم الرد والانتقض وعندها لا ينتقض التسليم لكونه
 تسليما كاملا لان المبيع لا يقع تمام التسليم وكون الملول مشغولا بالخباية ومخوبا عن عهدها
 فعلى اصلها مع الرد لا يوقف ولولا ذلك لا ينتقض لان وجود العيب مع قيام العين لا يمنع صحة
 الرد عند هاتين الوضو ولا يبرئه القبيح عند التالف واذا كان الادا قاضيا فيما سبق لما ذكرنا
 انه لم يرد على الوصف الذي استحق عليه فلو جرد اصل الخطا قلنا اذا علك الغصوب في يد الغصوب
 منه قبل ادائه الى المشتري لم يفسد التسليم ولا يلزم على الغاصب شي ولقصور الصنفه فلما اذا
 دفع اليه في المايه اوسع في الدين انتفى التسليم ورجع المالك على الغاصب بغيره اعتبارا للعين

غير ما وجب

بذل
الاداء

واذا الزبوني في الدين اذ لم يعلم ما دخر من الزبوني صاحب الحق وهو الدائن اذ اصابه
 لانه وان وجب عليه الدين لغير الجاد لغير الزبوني من جنس الدين لانه من جنس الدراهم كونهما
 الايمان لكن ليس ادا بوصف لعدم الوصف لاداء الدين لم يرد الجاد وقد وجب عليه الجاد
 لاقتضا مطلقا لاعتدال السلامه عن العيب فاذا لم يرد الجاد صار الادا قاضيا ولذا كان قد ادين
 ان يتسبح ادا الدين وان وجدنا كان له عليه من الجاد ما دامت الزبوني الموده قائمه في يد الدائن
 احاطه ولذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله ان الزبوني اذا ملك عند القاض صوم الادا لم يطل
 حقه فضلا في الجاد لانه ما كان ادا الزبوني ادا اصله صار القاض مستوفاه وبطل صفه الجاد
 لانه لا يملك له حصة ومعنى ما سأل تسليم الجوده منفصلا عنهم من ان الموده غير مستوفاه
 عند القاضه حسبا ولانه لا يملك له حصة في صفه الجوده الا باظهار الادا اصله فلهذا يرد
 الى الدين من قبل القاض وذلك انما يدين ادا اصله فيقبول منه ادا الرد به يتبعه والتول غير مستقيم
 اذ الانسان لا يبيع مال نفسه لنفسه والمقبول من ذلك القاض فلا يكون مقبولا عليه لكونه غير
 معهود في الشرع فان قيل لا يصدق ان حري المالك لغيره وكون هو مقبولا عليه الا ان يركب
 المادون له المدين ذلك المولي فومع ذلك مقبولا عليه وذلك المدين مقبول على الرأيه وانما يملكه
 باعتبار التايد وفي التصديق هنا فائدة وهي انها حقه في صفه الجوده قلنا ليس ذلك في نظرنا
 قلنا لان كلاهما اذا كان لثان له مع انه مقبولا عليه واما ما ذكرته من المستثنى فالصالح حال
 محبة للغير ما اذا لثاناه فيه واستحسن ابو يوسف رحمه الله فارجب رد مثل المقبوض لغير
 الجاد احاطه في الوصف سري وتعد رايته منفصلا عن اصله كما يفرد القاض مثل التوس
 حتى يقام ذلك فقام رد العين عنه بعد رد العين ونعدم به اصل الادا فبطلت الادا
 المستثنى بسببه وجواب ذلك يعلم مما سبق بتقريره والفرق في ابو يوسف رحمه الله بغير هذه السلطة
 وبينما اذا ادى المالك حقه ونحوه في المبيع من حقه حيا حيث لا يجوز للغير ان يرد مثل المقبوض
 لاحد الجاد عدة خلافا لمحمد رحمه الله هو ان القبيح انما اخذ ما اخذ حكمه الخاله من الله تعالى لانه
 المقتضى ان راق العباد على ما لها جازا قال تعالى وما من امة في الارض الا على رزقنا فالدين
 احده القبيح من الزكوة انما هو من الله تعالى لكون الزكوة حقه تعالى ابتداء على اعرف واذا كان كذلك
 فلا يجوز له الرد الى غير صاحب الحق ولذا اذ كانت قائمه في يد القبيح لا يتكلم من ردها واخذ الحساد
 ولا كذلك هنا اذ الحق الدائن وحقه في الوصف سري والفرق لمحمد رحمه الله انما لو اخذنا حقيقه
 الجوده فيها فنحن فيه نحقق الرضا ولا يتحقق ذلك في الزكوة لانه لا يردون المبيد وبين المولى ومن
 جله الادا القاض ما اذا سلم البائع المبيع وهو متاج الدم لانه سلمه في غير الوصف الذي هو

٨٣

مقتضى العقد اذ العقد ينشئ سلامة البيع فان ملك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل
 الاداء وان لم يملك بالبيع الذي صار سراح الذي جمع جميع الثمن عند ان خففه رحمه الله لنقص الاداء
 فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف اليه ما به صار الاداء قاصرا لم يجعل ثمن الاداء لم يوجد وقد قال
 ابو يوسف ومحمد رحمه الله يرجع بقضاء العيب اذ اذا قاصر العيب في الجمل فان حل الدم في الملوكة
 عيب وتصور الاداء بسبب العيب يعتبر بتمام الحل باقيا فاما اذا كانت بعيب حدث عند المشتري
 وهو قبل في الثانية لم ينقص من اصل الاداء وقد تلف هنا يقتل حرمه القاتل عند المشتري باجباره
 لكن الجاحد رحمه الله قال استحقاق هذا القتل كان بسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيجوز
 ان يقتل على اصل السبب الذي به صار قاصرا رحمه الله والاداء الذي هو في معنى القضا الى
 قوله وهذه الملة في كل المانع مدونة اقول الاداء الذي يعنى القضا حلل في الزوج وحل
 امرأة على ابيها وهو عيب لعقب فاستحقاق الاب وجب قيمته للمرأة وان لم يقض القاضى بقيمتها للمرأة
 على الزوج حتى يملك الزوج المرأة بوجه من وجوه الملك اسبابا لزمه تسليم المرأة اليها لانه
 عيب منها فان قيل ينبغي ان لا يوجب تسليمه على القاضى الزوج لانه ظهر انه ملك العيب فلم يكن
 التسليم صحيحا قلنا لو كان المسمى ملك الغير لا يملك حصة التسليم الا ترى انه لو تزوج امرأة على عبد الغير
 حصة التسليم حتى اذا عجز عن تسليمه يصار الى قيمته لامر المثل وهذا يخالف سلمه البيع وهي
 انه اذا باع عبدا وسلمه الى المشتري واستحق من يد المشتري ثم ملكه البايع لا يلزمه تسليمه الى المشتري
 وهنا لزم الزوج تسليم الاب الى المرأة والزوج انه انما جاء هذا من قبل عدم انقضاء النكاح ووجود
 النكاح ليعلم لان الزوج للزوج هو البيع وهو قد انقضى بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق
 فكان الزوج للزوج هو النكاح باقيا ثبتت وجوبه وهو الزوج كما اشار في المانع العيب للصدر النعبد
 رحمه الله واذا كان ذلك لزم الزوج تسليم المرأة اليها لانه غير حصة الا انه اذا في معنى القضا لان
 تبدل الملك وجب تبدل العين حكما لوجوب اعمالي وتقصلي اما الاول فلان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم دخل على يبرقة فانت بمره وضعت بين يديه والقدر كانت تعلق بالمع نصيبا فقالت هو
 يلح تصدق به على يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة ولنا قد به مع ان العين واحدة
 فلم يعد الملك بوجوب تبدل العين حكما واما الثاني فلان تبدل الملك صفه له وتبدل الضمحل
 التصوق وهو تبدل العين الا ترى ان الحل والمشرع غير ان مع ان اصلها وجوبها في كلتيه لا يكتفي
 واحد وهو العيب فعلم ان تبدل الضمحل تبدل العين حكما فان قيل كيف يكون ملك صدقة
 لبرءة وهي كانت مكاتبه لعايشة رضي الله عنها وحولي القرشي منزله القرشي في حرمه الصدقة فتعجبني
 ان يحرم الصدقة لما قلنا ان بيت حرمه الصدقة في بيها ثم دون غيرهم فاستألف غير وارده وان ثبت

يتمتع

حرمه الصدقة على القرشي ايضا فقول الرواية محمولة ان صدقة التزوج يجوز دفعها الى من قام بدفع
 الصدقة فلما اماره زوجها تطوعا ادا العيب لا يتصدق به في العادة الا تطوعا او نقول ان دفع الزوجه الى الخليل
 القاضى يجوز لقوله تعالى وفي الرقاب فانه مطلق لا يصلح المطلق ان يحوي على اطلاقه ويورد كانت مكاتبه
 ويحتمل ان يتصدق بالعلم عليها كان في حال كونها مكاتبه محتملا عليه قوله ولما قلنا ولا جرم سابق ان تسليم
 ابن المرأة اليها تسليم عمن حصة في المسمى فكان اذ قلنا ان الزوج اذا سلمها بالامانة مع المرأة اياه
 لانه عين حصة ولكن ذلك معنى القضا قلنا انه لا يقتضي عليها ابوا حتى يسلم الزوج اليها او يقضى القاضى
 بالاب لان تسليم عمن سخر من وجهه لماسبق ان تبدل الملك بتبدل العين حكما فلا بد للمرأة انما لا لا تسليم
 ابوا لقضا ولما قلنا اذا اعتق الزوج اماها او كانت ابوا قبل التسليم اليها سمح لكونه مثلا وجهه فليس
 يباين وفي الزوج قيمة الاب ولما قلنا ان القاضى اذا قضى لها بقيمة ابيها على الزوج قبل ملك الزوج
 ثم ملكه ان حقا لا يبعد الى الاب باق على معنى القضا لانه امتثل معنى الثابت في ابيها الى قيمته يعقبا
 القاضى فلا يبعد الى ابيها ولو لم يكن تسليم الاب معنى القضا لعاد حقا الى الاب كمن عصب عبدا
 وغيبه فقصي القاضى بقيمتهم على الغاصب ثم حضر العبد فان حق العوض منه يعود الى العبد وليس
 في تسليم العبد شبهة القضا وانما هو اذ اعتق ولذا لو سلم الزوج اماها اليها بعد قضا القاضى لغيره
 لم يكن ذلك ادا سقيا بالتسليم بل سادله بالقيمة التي تقرر حقا فيها حتى اذا لم ترض بذلك لمعبر
 على القول بخلاف ما قبل القضا لها بقيمتها كذا ذكر الشيخ سيرا لايه السرخسي رحمه الله وذكر الصدق
 رحمه الله في شرح المانع الكبير قال سقطت رسل فقص به له بطل ملكها وبطل عتقه وفي الزوج قيمته فان
 اشتراه الزوج من المسوق او ملكه بوجه من الوجوه فاراد ان يرد له الهاء ما بها فاعجز على اخذه
 فان طلبت هي في فانه يجزى على تسليمه اليها وهذه الملة التي سبق ذكرها في هذا القسم من الاداء
 في نكاح المانع اي المانع الكبير قال المانع اذا كرر على تسليمه في المانع الكبير في اطعام الصغار ومحمد
 قال رحمه الله ويتصل بهذه الملة الى قوله علي واخره لعلنا ان يرد لها ويصرف للملك الذي ردّها
 من الاداء استوعب الى الا بواع المذكورة ان يرضع طبعا فاطمه المالك ولعله ان ذلك القوم هو
 ما عصبه من ليراعى المانع عند الشاقي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله طبعا فاطما ما يوطئ
 كان ولما مطبوخا اما اذا كان قضا فغيره فاطمه المالك لا يراعى العنان لا لثائق ولا لثاقي قوله فاطمه
 المالك لغير موضع الخلاف فانه اذا مال المالك الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام المعطى من غير اطعام
 الغاصب المالك فانه يبرأ الغاصب من العنان لا لثائق واما الخلاف في اطعام الغاصب المالك فعند الشيخ
 رحمه الله في احد قوله لم يبرأ لانه ما في بالولد المأجور لكونه لا طعام ليس ادا ما امر اياه لانه غير بذلك
 فانه انما اقدم على الاكل باطلا لانه اكرم ضيفه اذ لم لا يحاي ولا يات في العادات عن مال العيب عند الاشارة

اي ج

وله على ملكه ما لم يملكه بالحق له على ما لم يملكه بالحق له على ما لم يملكه بالحق
 اذ المأخوذ به نفسا للمؤثر فكذا ان الغاصب يراى عن الغافل لان الغاصب اذ احققه ان الرد واجب على الغاصب
 وقد انما ادعى ان المالك وحصل اليه فخرج الغاصب عن العهده وان لم يقض المالك لانه انما
 عليه ما لا بد له من وجب على المالك حتى يملكه جله ولو كان لا اذ افاض المالك له اذ ادى
 الرضى فكان المالك ولم يعلم الغاصب حال المأخوذ من عهده في يده فانه يراى الا اذا افاض المالك وكيفية
 يتم الادامتها وهو في الاصل كمال وصوله لثمنه اليه من غير تغييره فلهذا في يده فانه
 ما في الباب ان لا يكون فصل الغاصب هو الرد المأخوذ به ولكن ثمن المأخوذ منه اذ افاض المالك
 الغاصب المأخوذ به كان في اسقاط الثمن عن الغاصب وقد مر ان المأخوذ منه اذ افاض المالك
 الغاصب واكمل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب بوي من الثمن فاما المثل الذي
 ادعى له وهو ان الغاصب يراى المالك بذلك حيث لم يعلم ان الطعام هو ملكه الذي عصى
 ولو علم انه ملكه ما لم يملكه بالحق فانه لا يملكه في ذلك فلهذا بان هذا الطعام والمثل لا يملك الا اذا
 الادا لانه ليس بعد رد هو موضع المالك لان الغاصب ظاهرا وتوقع الاحسان من الظاهر لم يملكه
 وفي المثل المأخوذ به وهو المثل في موضع الخلاص فكيف يكون عدوا او لان الاخذ غير واجب على
 المالك حتى يملكه جله والاداء الرد واجب على الغاصب وهو لم يرد فخرج عن العهده لانه
 اقام ما عليه وجعل المالك لا يضر لانه لا يرضى المأخوذ به شي واذا كان كذلك فكيف يكون جلا المالك
 ما في ذلك الطعام ملكه عدوا في يده لانه اقامه الغرض للاداء والباطل ما وجد منه وهو الرد الي
 المالك اذ رد العين الي المالك فرض لازم ولو تصرف المالك في ملكه مع جله انه لملكه لم ينج ذلك
 صحة تصرفه الا ترى ان من يشتري عبدا ولم يقضه فقال البائع للمشتري اعطني عيدي هذا
 واشتري الي البيع فاعطيه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعاقه وتجعل ذلك قبضا وانه التزم
 لكونه اعطى ملكه وجعله لانه ملكه لا يمنع صح ما وجد منه فكذلك هنا واما الغرض فما كان
 الا في اخبار الغاصب بان هذا طعامي واذا الواجب انما هو في وضع الطعام بين يدي المالك
 وتحمكه منه ولا خلاف في ذلك فكون اكثر في غير الواجب وهو الاداء والتكليف في الموضع في الغرض
 وهو المثل كما سبق فلا يكون رد الغرض والاداء التي ذكرها وهي الرغبه في كل مال الغير وعدم القاي
 عنه فهو عاتلة للاداء للصحة فكان لغوا والباقي با بصحة لان الموضع موضع الاباح فلا يكون
 تناول مال الغير عاتلة للاداء مطلقا لانه لا عاتلة لانه انما المتى المحتر عن الشبهة عاتلة لانتها
 والتحرر جوا في قوله على ما عليه وسلم كل من كذبك وهذا لانه لا يعلم نقضا عدم تحرره
 في مال نفسه وعلمه في ما اكتسبه بنفسه فلهذا من عاده التفتت اليه الا ان لا يفتنوا لظاه

عن مال

الحل بل يتصور ان يملكه القبيص ويكتسبه ما فيه وبه شبه الخمر وذلك لا يحصل في تناول مال الغير
 بمجرد الاداء فلهذا كان تناول الخمر اكثر ما يحتر من مال نفسه لانه لا يجوز له ان يفعل في مال الغير ما يجوز
 له ان يفعل في مال نفسه والعادة انما تعتبر الاداء في حاله الداء واذا كان كذلك لا يكون شرطا لعدا سطلا
 لاداء الواجب الذي هو الاداء الكامل لان غير صاحب الحق وصلت اليه من غير تغير ما ذكرنا وما كان اجابا في
 الامنيات تصرف في الواجب وان اوصله ما يظن ان من هذه الحالات ايضا فمن عصب ثوبا ثم شاء الغاصب
 المالك فله حتى تحرق ولم يعرفه فلا يملكه على الغاصب عند اخلاصه له كما في البسوط قاله رحمه
 واما النقص على معقول الى قوله فغيره بين الوجوه اقول لما وقع من اذاع الاداء المتعلقة بمعقول
 العباد شرع في بيان انواع النقص المتعلقة بمعقول فقال واما النقص مثل معقول الى اخره اعلم ان النقص
 الذي هو على ثلثه اقسام فضا مثل معقول وبمثل معقول ونقصا هو في حكم الاداء الاول فكل من
 المأخوذ عند الاتلاف فان الغاصب يودي بالامر عنده هو مثل ما كان مستحقا عليه بسبب الغصب
 فكان فصلا لاداء المثل معقول وهذا القسم الاول فاما في كمال وقاصر اما الكامل فالمثل صورة
 ومعنى وهو في المشايين كالمكيل والموزون والاصل في ضمان العدوان وباب القروض فحقا
 على جبر التلف عليه حتى كان المثل صورة ومعنى صورة الاصل من كل وجه فكل ذلك سابقا على المثل معني
 لا ضرورة لانه اتم في المقصود واذا كان كذلك فلا يصار الى المثل معني الا عند الضرورة كالاقتدار
 الى المثل الا عند تعذر رد العين حتى لو اراد ادا القيم مع وجود المثل في ايدي الناس كان المعصوب
 منه ان مع من قبله واذا انقطع من ايدي الناس فحينئذ تحقق الضرورة فيعتبر المثل معني وهو القيمة
 وستعا اعتبار المثل صورة لتحقيق قوته واما عند تسليم القرض من باب النقص لان الاداء الكامل
 فيه ممكن وهو رد عين المأخوذ اذا كان موجودا عند المستقر فاما اذا انقضى فاما يملكه مثلا
 انقضى فكان قصا بخلاف قصا الديون فانه من باب الاداء الكامل لان رد عين المأخوذ غير مستوفى
 فقام المقصود تمام الاداء الكامل ضرورة فان قيل معنى ان يكون النقص قضائه الاداء لانه
 قصا من حيث الحقيقة وادام من حيث الحكم لان الغرض اياه فيكون المودي غير ما قضى كذا ضرره فحيز
 الروا في التقديس النسبة فيصير ككثير العبد في الركوع فانه قضائه الاداء وقد اشتهر اذا
 فانتسب الى الاولين فقويت في الاخرين قلنا التكبير في الركوع ادا من وجه لا يحل الاداء من
 وجهه كما سبق بيانه وكذا قراءة السورة في الاخرين فلهذا كان قضائه معنى الاداء اما به انقضى
 فانه محل الاداء بعد الاتفاق من كل وجه فلم يزل به شي لا اذ ذكر في قسم النقص المحض لا ما جعل للودي
 في القرض غير ما قبضه كالمعقولة قصا حات الناس وما ثبت بالضرورة يتعدر بقدر الضرورة
 فلم يفتقر في كونه ادا واما المثل القاصر فالمعني لا ضرورة كالتيمه فمال مثل اذا انقطع مثل كالمثل

٨٥

عنه

لما

شبهه

ونما لا يشل له كالجوان لان حق المسكن في الصورة والمعنى الحق في الصورة قد مات للمعنى
 به لا يشل له اوله ان يمنع منه صورة ففي المعنى لا يشل له كالمثل كالمثل وهو الشل صورة ومعنى
 مقدم على المثل معنى قال ابو حنيفة رحمه الله فبشر قطع يد رجل عدل ثم قتل عدل لئلا يشل
 قطع ثم يشل ان شاء الله لان المثل في القتل كالمثل في الشل لا في الاول صبورة ومعنى والقتل دون
 المثل شل قاصر فكونه شلا معنى لا صورة فيكون الراي الى الولي في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد
 بالولي بقتل القاطع ولا يقطع يده لان القتل بعد القطع قبل البر تحقيق من القاتل لوجب القطع
 وهو ان يجرح بالسيوف نظر الى عرض القاطع والا كان مباشر للقتل بعده فعمل بذلك ان اراده من
 قطعه فله كمثل ابراهيم وشاها وفي قول الى القتل نظر الى عرض القاطع والاول كالمثل في القتل
 بعده فله كذا وإذا كان كذلك فالقتل من المثل شل كامل فلا يصار الى القطع وقتله هذا كما ذكرتم من
 جهة المعنى المار جمه الصورة في باب جزا الفعل فليس كذلك لان الشك انما يتعلق بصورة فعل
 الثاني ان القتل قد يصلح ما جازا القطع وهو السراية لان بعد القتل لا يثنى سواية القطع الى القتل
 فكان يشل به البر من القطع من حيث ان المثل يثبوت فلا تتصور السراية بعد فوات المثل فجعل كالمثل
 من هذا الوجه ولان القتل له عقوبة اي يستقله لافاق الروح حاله حكم المثل فوق الاول وهو
 وهو القتل حتى اذا كان القاتل غير القاطع بان قطع يده بمحس وقتله اخذوا النصارى النفس كالي
 العامل خاصة ولا يرتفع القاتل فعمل بذلك ان القتل يصلح ما جازا القطع كما يصلح محققا لو جعل القطع
 لا يثنى به الا لان القتل بعد القطع جاز انما للفعل الاول لان قطعة يثنى ان يسري فيجوز
 من قطعه فكان يشل بعد القطع محققا لتلك السراية وهذا لانه كمثل ان يكون مراد القاطع من القطع
 القتل كذا فله بعد ذلك محققا لوجب القطع فكانت الجنان تحده من هذا الوجه وبلي تعدد جواز
 القطع كالماتل خاصة تعدده فذلك لخيرنا الولي بين الوجهين ان شال الى درجة العدد فيقتله
 ثم يشل كالماتل فله وان شال الى وجه الاتحاد فيقتله اشد من غير شال بقتل القاطع والقتل
 واجبه في الجنان والاول هو المثل الكامل والثاني هو القاصر وانما قال رحمه الله في باب جزا الفعل
 لان في باب قطع الجوان لا يرعى الصورة فان من قطع احدي قوائم دابة انسان ثم انشأه ليجب
 على المثل فية الامان غيب ولو كانت الصورة معبيرة لكان ضمان نقصان واجبا للغير
 بالامان وقال في مختصر الحاكم ولو كان الخط واحد من الجنان كان عليه واما جميعا عدا
 خطأ واحد فاعيدوا الاخر خطا اذ كل واحد منهما بجانيته والتمسوا ثبوت في غير هذا ايضا فانه
 اذا اراد ان يمسك الصيد بدون النسيب وجرحه ثم ادركه حيا ودكا على ظهره ان القتل
 الثاني انما هو الفعل الاول ولو لم يمسك باليد واليد وقعت الاشارة في قوله تعالى

فصار

الكليات
العامة
في
الشرع

لاني صنعها وهو الكسب ثم انه تعالى شرع ابتعا الا بضاع بالمنافع كرمي الغنم بقوله تعالى على ان
 امر في تاجع وهذا اذا كان بزوج الرجل كراه برعي غنائه وحين للمعنى انما اذا كان ذلك كانت المنافع
 منقولة عند العقد بالرضا اذ لا لا ذلك لما جاز رعي الغنم من الرضا في ابتعا انما هو بالمقوم ولا يشل
 ان المنافع جعلت اشلا للاعيان في باب العقود ولم يشر تفاوت الاعاش بينها فكذا لا يعتبر ذلك في ضمان
 العدوان وتجعل المنفعة شلا للعين لا نقول هذه القايضة اخله لان المراد انما في باب احوال الاموال
 كالمسح وفضولها كالمثل الا ترى ان الماتل يجب بالشرط على بغير مال كاعتاق العبد على المال وخلق الزه
 عليه وكبدل الدم ويجوز بيع عديته الف درهم بالوفى فثبت اصل الماتل المسح الاول والفتا في
 الثاني بالمراضي والوحي ليس موجود في ضمان العدوان فلا يثبت شي ما ذكرناه بالعدوان وهذا قايض
 لا يقوم الا بوصف يقع به المواقعة بين لاصل والفرع وهو وجود التراضي في باب العقود وعنده
 في باب العدوان وكذا في اقسامه شأنه فهو باطل على ما ساقى في باب القاصر وكذا في اقسامه
 احباب الشافعي رحمه الله في تفسير الماتل حدث لانه من التزم فكذا حدثا اذا ساء وهو يول وكذا
 قوامه هذا كالتب فلا يصح التخيير بعاقبه كذا اذ ادى بعض يد الكتابه وفي بعض نسخ هذا الكتاب كمال
 ما سبق بانه لان المقوم لا يسبق الوجود الى اخره لان يقوم الشيء لا يسبق وجوده وبعد وجوده
 لا يسبق احرازه واكتفى فلا يثبت تقوم الاعراض في المنافع الا ان يثبت احرازها في احوال الاعراض
 بولاية العقد حكما شرعيا باعلى جواز العقد فلا يثبت تقوم الاعراض للمنافع في غير موضع العقد
 ولان النجوم في حكم العقد ثبت بقاء العين مقام المنافع الحاجة الي ذلك وهذه الحاجة انما تقع
 في العقد فثبتت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان الا ترى ان ضمان العقد جاز ان لا يشل
 سبب المراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين فانه اذا عصب جدي يجب على ضمان الميلا
 غير من اعتبار اوصاف العين في الضمان الا ان لا يثنى ايجاب الضمان عليه نحو اضرار العور في لائل
 له والرجوع الى اوصاف يمنع تقوم المنافع لان ضمان العدوان يستدعي الماتل لانه ضمان جبر ان
 فيقتضي جبر ضمانات لازما عليه اذ لا جبر في الزايد على الاول ضرورة وقال القاضي
 معصوم حضور ضمان عدوان كالمقصود فلا بد ان الضمان في الضمان الماتل
 العقد فلا يعتمد اوصاف العين حتى لم يعتبر فيه الماتل لما عرفت من انه عند مراعاة الشرائع
 وطلب الماتل يفوت هذا المصود الذي شرع العقد لاجله فلم تعتبر الماتل ولان الضمان يثبت
 ما يثبت ويقوم العرض وهو العين وبين العرض القائم ما يثبت وهو المنفعة تفاوت فاحش
 فلا يصلح العرض شلا لما يثبت معنى الحكم الشرع في ضمان العدوان بخلاف ضمان العقد لا شرعية

١٨٦

در
وكل

در
ان لان

العقود ثبت على الوتبع والامكان والمراضى باعتبار الخاص الى العقود فلم يعتبر فيها التفاوت
 واعتبر ذلك في ضمان العدوان فان فصل برضى هذا المقتضى وان كانا غير باع وغير تضمن بالاعيان
 الماتية بوعده لا يملك من الباقي وغير الباقي فلتا الماتية من المصراوات وبين الاعيان الماتية بوجده
 في فصل الباقي كانا بغيره فليس بغيره غير انهما اختلفتا في مقدار الباقي والمكسب لا يتعلق بمقدار
 الباقي لان ذلك لا يملك له فانه متفاوت في نفسه فعمل الحكم باصل النفاذ ان كان ذلك
 فاعتبر التفاوت في ضمان العدوان وسقط اعتبار ذلك في ضمان العقود الا ترى ان اعتبار هذا
 التفاوت بين العين والمنفعة في باب العقد يبطل الضمان اصلا واعتباره في ضمان العدوان
 لا يبطله اصلا بل يخرجه الى الدار الاخرى وهي الدار الاخرى لانه انما يبطل الضمان في العدوان حكما انما
 عنه لا يملك مثلا للثمن كسهم المورث به الذي لا يتخصص فيه حيث لا يملكه مثلا لعدم الضمان
 في نفسه وضمان المخرج دون ضمان المأهول والارثي ان اهدار التفاوت بين العين
 والمنفعة بوجبه ضررا لا يملكه بالعاصب في الدنيا والاخرة وهو اسقاط حرمة ماله ان اوجبا
 الضمان وان لم يوجب الضمان لم يدر حق العاصب منه بل يخرجه الى الاخرة كما مر ولم يحك التميز
 بين العيان والمفاسد في ضمان العقود لان العقود تجري بين العوام كالمأهول وهم لا يميزون بينهما
 وجب التميز بين المأهول الذي لا يملك المخرج وهو مد فوع شورا فلم يعتبر ما يوجب المخرج فيما شرع له دفع القيمة
 والمخرج فلا يوجب على مستحبه بالنقص لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه
 من عتبه فلا بد من ان يجعل حكمه مردود الى الخبير في حكم الضمان فثبت هذا الحكم فيما يترتب على
 العقد من العيان بما كان او فاسدا لم اعم الى ما ذكرناه من ان منافع الاعيان لا تنص صوابا
 غصب النافع واثبات النافع فاما غصب النافع فهو ان يغصب عبدا او مسكدا ايا ما لم
 يستغله ثم رده الى مولاه واما اثبات النافع فهو ان يستغله ثم يستغله ثم يرده الى مولاه
 فعندنا لا ينعى شيئا في الصور بين وعند الشافعي رحمه الله يصح فيها ولكن شبهة انما كانت
 عندنا في موضع اخر فانه اذا غصب المخرج واسكده ايا ما لم ينعى منافع لان المخرج في نفسه
 واما اذا استغله فالتف عليه ضمن وفي العبد يضمن في العورين ثم هذه المسئلة شبيهة على
 اصلين تختلف فيهما بينا وبينه اخذها ان النافع زوايد تحدث في العين شيئا فشيئا وزوايد
 المغصوب ليست بمقتضى على العاصب عندنا مضمونه عندنا والثاني ان الغصب الوجوب
 للضمان عنده يحصل بانبات اليد واليد تثبت على المنفعة كما ثبتت على العين وعندنا لا يتحقق
 العصب الا بعد موت المالك لذلك لا يتحقق في المنافع لانها لا تبقى وتبين فلا
 يصح دكوة في يد المالك ثم انتقلها الى يد العاصب حتى يكون يد العاصب مضمونه بالمالك

كذلك لا تنص المنافع بالغصب عندنا فذا في الميسر وغيره قال رحمه الله فاما
 القضاة على غير معقول الى قوله بل احسن اقول القضاة على غير معقول المعنى على غير المال
 المتقوم اذا ضمن المال المتقوم كالتفصيل في المال في القضاة فان المال ليس على النفس
 لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان الاصل باليد متبدل لساواة المال
 على متبدل فلا يتشبهان ولان الاصل متصل على كثير من الخلق فبات بدو نصفه الاسلام
 ومعها مفصل على جميع الماتية لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية ولما روي
 ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقوله تعالى اولئك
 هم خير البرية وفي كون البشر افضل من الملائكة تفصيل واحلاف يعرف في موضعه واذ كان
 المال كذلك فلا يكون المال المملوك لافاقه مصلح الاصل مالا لنفسه الفاضله ولا حل ان ضمان
 غير المال المتقوم بالمات المتقوم قصدا على غير معقول فلتا ان المال غير متروك مثلا عند
 احوال القضاة ان القضاة على المات المتقوم وهو جز الرقبة وتسمى وهو اقل الربح
 وهو ان القضاة على المات المتقوم وهو المتقوم بالنقص وهو قوله تعالى ولكم في القضاة حجة
 ان الذين الاحياء انما يتحقق في القضاة في المال وذلك انه كما نوا يعتبرون بالواحد الجماع ثم
 قتل سليل اخيه كليب حتى كاد يغيب بكونه واليه كان يقتل المقتول غير قاتله فتبين
 ويقع بينهم التنازع فلما جاء الاسلام بشرع القضاة كانت فيه حجة اي حجة او ربح المات
 وهي الحجة الحاصلة بالارتداد عن القتل لادفع العلم بالانحصار من القاتل لانه اذا قتل
 فعمله ان يقتصر منه فارتدع سلم صاحبه من القتل سلم هو من القتل فكان القضاة سب
 حجة نفسين وانا قيد بقوله فلا اختر ارا عن شرعية المال صلا فالقضاة على القضاة اخذ
 صلا واذ كان المال ليس على النفس صوره ومعنى فلم يجوز ان يرام القضاة بالسائل
 له صوره ومعنى وهو المال وفيه نفى لقول الشافعي رحمه الله فان لم يمتد في قول من
 القتل لعد احد الشين اما المال واما القضاة فيعين احدها باختيار الولي وفي القول
 الاخر سوجه القضاة لان الولي ان يتخار اخذ المات من غير رضا القاتل والمالك ان يرضى
 احد وجهي اقتل العدم لم يمتد المريق مرض الموت في حق المال لان اعد عنده يوجب المال ولا
 وصية للقاتل واما في حق القضاة فصحيح كذا في الميسر واما شرع اي المال عند عدم مثل
 وهو انما اذا قتل خطأ بصر لا بمقتله الاصلية ثم القتل من العدم وقوله من بدل الاستك
 من صلاته اي واما شرع المال في المظان من الشار على القتل فان حلت له نفسه لعد المظان
 وللمقتل اي وعلى القاتل ان كان من ضيق دليل قوله على القاتل ان لم يدر رده اي دمه كما هو

القاتل

عقوب

القاتل

في بعض النسخ والماسق ان تضمن غير المال المتقوم بالمال المتقوم قلنا لعل غير مقتول
قلنا اذا قتل رجل رجلا فهذا ما دعي القاتل ان في المتوفى قد عني عن المتخاصم وشهد الشهود
بذلك وقضى القاضي حتى يعلل المتخاصم ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود لا تضمن المتخاصم
اولية بشهادتهم وشهودهم الباطل على العفو عنه خلافا للشافعي رحمه الله وكذا اذا قتل القاتل من
ليس يوتي للقتول لا يرضى هو ولي المتوفى الاول سببا بسبب قتله القاتل لا بالنقصان ثابت
للولي ليس بمتقوم بل لئلا ان احدا لولا اذا اعفا عن المتخاصم وابطل حق الوكيل فيه لا يرضى
سببا ولذا تنقوا للضامن كعبد بن جماعة اعفوه احدىهم وادان ذلك فلم يجرى المال المتقوم فلا
له صورة ومعنى فلا يرضى واما ما دعي قوله واما شرعت الدية لاعاده قوله فلم يكن له مثل صورة
و معنى لعل ليدل على احدى كونه وقوله والعفو لا يفي العفو قد رآه وتقرر الجواب انه سدوب
المه شرعا فكان جائزا ان ينفذ رأي المتخاصم في ان يهدره حسنا خفيما للعفو قلنا
رحم الله ولقد قلنا ان مال النكاح لا يرضى قوله فاشبه الغصب اقول ولا حل ان
تضمن غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير مقتول قلنا اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
فلا تأوايا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم ينعثا للزوج شيئا عندنا وكذا اذا
قتل رجل مملوكة انسان لا يرضى للزوج شيئا عندنا ما قوت عليه من ملك النكاح وعند الشافعي
رحم الله يصح القاتل والشهود له مهر المثل في الصورتين وكذا المرأة اذا ارتدت بعد الدخول
لا تقصر في عندنا للزوج شيئا بسبب ردتها لان الغائب في هذه الصور هو ملك البضع ليس
بمال متقوم فلا يجرى للمال المتقوم مثله صورة ولا معنى وهذا لا يخلو النكاح مشروع
للسكر والنسب والمال بذاته لا فاقه المصالح فكيف يكون مائة ولا للملك عار عن
الدور او الشدة والربط او الاختصاص بالطلاق المأخوذ وكنى ما كان الزوجا مهر المثل لان
البضع متقوم به بل بقومه عند الدخول في ملك الزوج فيقوم عند الخروج ايضا لانه الخروج
من ملك غير ما دخل في ملكه والمتقوم به من الاتلاف قلنا اما تقوم بالمال بضم المراء عند
الدخول فتعطى المهر البضع وعلمته لكن يصح ان لا يتدال والاستحسان لا يملكها فانما
ملكه لانه لا يجوز له فطر والبضع محال وخطر كالفساد النسل يحصل بسببه ودفعه الملك
هو وقت الاستبراء على اهل بيتان الملك فكان الخطر للملك لا غير فيكون هو المتقوم انما
للمهر فاما الملك الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستبراء فلا يخطره ولا تقوم لان

في بعض النسخ والماسق ان تضمن غير المال المتقوم بالمال المتقوم قلنا لعل غير مقتول قلنا اذا قتل رجل رجلا فهذا ما دعي القاتل ان في المتوفى قد عني عن المتخاصم وشهد الشهود بذلك وقضى القاضي حتى يعلل المتخاصم ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود لا تضمن المتخاصم اولية بشهادتهم وشهودهم الباطل على العفو عنه خلافا للشافعي رحمه الله وكذا اذا قتل القاتل من ليس يوتي للقتول لا يرضى هو ولي المتوفى الاول سببا بسبب قتله القاتل لا بالنقصان ثابت للولي ليس بمتقوم بل لئلا ان احدا لولا اذا اعفا عن المتخاصم وابطل حق الوكيل فيه لا يرضى سببا ولذا تنقوا للضامن كعبد بن جماعة اعفوه احدىهم وادان ذلك فلم يجرى المال المتقوم فلا له صورة ومعنى فلا يرضى واما ما دعي قوله واما شرعت الدية لاعاده قوله فلم يكن له مثل صورة ومعنى لعل ليدل على احدى كونه وقوله والعفو لا يفي العفو قد رآه وتقرر الجواب انه سدوب المه شرعا فكان جائزا ان ينفذ رأي المتخاصم في ان يهدره حسنا خفيما للعفو قلنا رحم الله ولقد قلنا ان مال النكاح لا يرضى قوله فاشبه الغصب اقول ولا حل ان تضمن غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير مقتول قلنا اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته فلا تأوايا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم ينعثا للزوج شيئا عندنا وكذا اذا قتل رجل مملوكة انسان لا يرضى للزوج شيئا عندنا ما قوت عليه من ملك النكاح وعند الشافعي رحمه الله يصح القاتل والشهود له مهر المثل في الصورتين وكذا المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا تقصر في عندنا للزوج شيئا بسبب ردتها لان الغائب في هذه الصور هو ملك البضع ليس بمال متقوم فلا يجرى للمال المتقوم مثله صورة ولا معنى وهذا لا يخلو النكاح مشروع للسكر والنسب والمال بذاته لا فاقه المصالح فكيف يكون مائة ولا للملك عار عن الدور او الشدة والربط او الاختصاص بالطلاق المأخوذ وكنى ما كان الزوجا مهر المثل لان البضع متقوم به بل بقومه عند الدخول في ملك الزوج فيقوم عند الخروج ايضا لانه الخروج من ملك غير ما دخل في ملكه والمتقوم به من الاتلاف قلنا اما تقوم بالمال بضم المراء عند الدخول فتعطى المهر البضع وعلمته لكن يصح ان لا يتدال والاستحسان لا يملكها فانما ملكه لانه لا يجوز له فطر والبضع محال وخطر كالفساد النسل يحصل بسببه ودفعه الملك هو وقت الاستبراء على اهل بيتان الملك فكان الخطر للملك لا غير فيكون هو المتقوم انما للمهر فاما الملك الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستبراء فلا يخطره ولا تقوم لان

ذلك الملك لم يستعصر شي فلا يحتاج الى التجار بالطلاق يجب الضمان على من يطل ذلك الملك
الذي هو عليه متقوم ويحكم هذا اجماع ابطال ملك النكاح بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوص لان
ابطال ذلك بالطلاق عمن يحتاج الى الشهود والولي والعوص للملك الوارد على البضع غير مختص
وليس ذلك النكاح بغير شهود ونحوه فانه لا يرضى وكذا بغير ولي في صورة الضميمة وفي غيرها
ايضا عند من يقول به ولذا لم يجعل له في البضع حكم المتقوم عند الزوال لان المال الذي لا يرضى
الزوج عند النكاح انا واجب لمهر نقصان حلا للبع بكونه مملوكا وقت زوال الملك هو وقت
عدم المتراض للبع بل الزوال اخلاق له فلا يجب عند زوال الملك عنه شي لانه لا يحتاج الى المهر
لعدم استنصافه واذا كان كذلك لم يعمل للبع حكم المتقوم عند الزوال الا في الزوج لا يملكها
وانما يطل ملكها ونفس ذلك خطر وشرق فلا حاجة الى تقومه وقوله ولا يرضى الشاهد بالطلاق
قبل الدخول الى اخره جوابنا يقال ان الشاهد بالطلاق قبل الدخول توجب عند الزوج غير
الشهادة فان نصف المهر للزوج على الشهود مع ان البضع غير متقوم عند المهر كما قلنا وتقرر
وتقرر الجواب ان حان نصف المهر في هذه الصورة لا يجب فيه البضع الا في مهر المثل لا في غيره
وهذا دليل على ان نصف المهر به ليس ضمان لقيمة البضع اذ لو كان كذلك لوجب مهر المثل ما كانا
الشافعي رحمه الله لان ذلك قيمة البضع وجبر النقصان بعقد القمه الا في مهر المهر به
العت درهم وثمنا مائة درهم فان على الغائب عند الطلاق المالا مائة باعتبار القمه فعلم
انما واجب من نصف المهر ليجب فيه للبضع وانا واجب للاتلاف وذلك ان السبي الواجب بعد
النكاح لا يثبت تسليم ذلك المسمى عند سقوط تسليم البضع كما اذا امتنع من زوجه
من نفسها او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول نال على السقي المهر ومما تدفنا للعتود
عليه عن الزوج قبل التسليم بسبب لسر هو من قبل الزوج بل من قبل الشهود فلا يجب على
الزوج شي في البضع اذا مات قبل القبض لا يجب على المشتري لا ساخر البع والمأزب الشهود على الزوج
تسلم نصف المهر مع نوات تسليم البضع كان ذلك الاعجاب فضرر البع الزوج عن ذلك المال
الذي يبع نصف المهر وتعتا على الزوج يده في ذلك كما كره غضبوا ذلك المقدار وهو نصف
المهر من الزوج فيجب عليهم ضانه ذلك لقيمة البضع اذ جعل له حكم المتقوم عند الخروج والاول
ثامر وانا واجب نصف المهر بالطلاق قبل الدخول بطريق التبعة لان الطلاق في هذه الحالة
فيوجب سقوط جميع المسمى فيل لا شكك الذي يرد به يورده في اصل الشافعي ايضا
الاحتياط لا يثبت لوجوب فيه البضع فانه على الشهود مع انهم ابطالوا ملك النكاح وهو متقوم عند
وجوبه ان المهر يتماه سلم للزوج لان الشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم للزوج برأيه نصف

من
ولذا

٨٨

بعقد

المزج ويصح ايضا على الشهود بالصف فسلم له الحق قال رحمه الله واما القضا الذي في حكم الاداء الى قوله فلم تعتبر عند الله في القول القسم الثالث من القضا هو القضا الذي في حكم الاداء وذلك مثل رجل تزوج امراة على عبد يبيع عنه او ادى بعتته اخبرته المراه على القول وكان اذا البتة فضا في حكم الاداء لان العبد المطلق معلوم للجسد بمحول الوصف فكان معلوما من وجه بمحول الوجه واما بياضه الى المنة عند العجز عن تسليم الاصل وهو العبد المطلق فضع تسليم الاصل من وجه انه معلوم للجسد والعلم ثبت الله به على التسليم واحتل العجز على الاداء من وجه انه بمحول الوصف والمبالاة ثبت العجز فان ادى الاصل صح باعتبار كونه معلوم للجسد ويكره ان ادى التسليم بتسليمه عند وسط ولهذا اخبر المراه على القول بملامحة الاداء كما لو كان ادا من كل وجه وهو في تسليم العبد المعين اذا كان سمي وان اختار جاب العجز عن الاداء باعتبار رجاء الوصف وجبت قبة العبد لتعذر تسليمه عن اسمي حاله وكان تسليمه فضا في حكم الاداء كما مر لاداء في حكم القضا وجود حد القضا فكان جاب القضا فيه واجبا ولما كان الاصل هو العبد المطلق لا يتحقق ادائه الا بعتته لا شتاخ ادا غير المعين ولا ثبت المعين لا بالتعريف صارا لتعريف من هذا الوجه اصلا لا خلفا فضا رت قبة العبد المذكور مؤاخاة للمعنى بحاله الاصل المذكور فاجبت المراه على القول ادا الى الزوج بياضها كما يختلف العبد المعين اي المعين اذا كان سمي او المكمل او الموروث اذا كان موصوفا او معينا لان المعنى معلوم بعينه او وصفه من غير تعويم فضا رت قبة فضا محضا ليس له معنى ادا فلم تعتبر القبة عند الله رة على تسليمه التسليم وهو العبد المعين فلا تجبر المراه على قبولها الا عند تحقق العجز عن تسليمها وهو المستحق كما في ضمان العصب قال رحمه الله ومن قضيه الشرع في هذا الباب الى قوله علم وجب حال القول لما ذكر صفه حكم الامر شرع في بيان صفه الماور به فقال ومن قضيه الشرع في هذا الباب الى اخوه ابي ومن قضى حكم الامر في باب الاران حكم الامر بوصف المحسن يعرف ذلك بلون حكم الامر ما هو ربه والامر حكم لا يبر بالبيع واما يابو الحسن لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يبر بالفضا ولا ربح الماور به يستلزم لا ربحا له وهو ان الماور به واجب الاداء والبيع واجب الاداء فلو كان الماور به في حاله في حالة واجب الاداء والاداء واجب الاداء وهو محال ولم يثبت ذلك الحسن يقتضى اللقطة اذا لا رة لفة يتحقق في الحسن والبيع حقا فصار النصارى ان لا يركن كما من امن وهدي حاركة وعصى ولما لو كان مقتضى ذلك ان الحكم والسفوة والعت حسا اذا قيل ان رة وعوه وقد لم يثبت مقتضى العقل لان العقل غير واجب حسن الشيء ولا قبحه محال عندنا خلافا للعلمة لغير

تسليم

عائشة

سباني بيانه ان نشا الله تعالى بل العقل لا يبره حسن الاشياء وتحمها واما هو حسن الماور به بالشرع لا غير لما عرفت ان العتس والبيع عندنا شرعي لا عقلي لانه في البيع في بعض الماورات من نحو اسالة المورث في البيوت والعقود والصغار من الكثرة الحار من وجوب الصلاة بالنوجه الى حبس المقدس ولو كان الحسن فقه عقلا لما ورد من التسليم على حاله لان العقل لا يتبدل لكون حسنه ذاتيا لانه ورد الاسر فيها لا يدرك اصلا العقل فخرج الاضحية واذا كان كذلك فكان حسن الماور به شرعا وهو من يد لولات حكم الاسر عند ائمة الاشعري من موجبات الاسر لانه لا حظ للعقل عنده من معرفة الحسن والعتس والاسر والعتس فان قيل فصل الحسن الماور به انما ان يكون بعد وجوده او قبل وجوده لا سبيل الى الاول لان الماور به انما هو الفعل وهو عرض الحسن ايضا عرض ولا يجوز قيام العرض العرض ولا سبيل الى الثاني لانه قبل الوجود معدوم لا قبل الحسن ولا القبح فلا يستقيم حينئذ وصف الماور بالمحسن ولا بالبيع فلا يستقيم حينئذ قلنا اختار الاسر الاول وتجدد ما ذكر من من المحدث ربان في قيام العرض العرض لا بد من الاتفا في الاخرة الى الملو مواد لا بد للعرض من كل وجه هو في حاله في غير المورود هو الاصل ما لم يكن قائم به واذا كان كذلك كان الحسن وجود الماور به قائما بالجوهر وهو انما على قيام الفعل لا بالقبح وقيل ان الفعل وصف يكون واجبا ونهيا وتحرم الدخول تحت اجاب الله تعالى ونهيه ونحوه كوصف كونه حاديا لدخوله تحت احداث الله تعالى لا تحت محدوث قائم به لان ذلك لا بد من محدث فيما كان المعدوم اخر وانه يودي الى التسلسل وهو باطل فكذلك نقول فيما نحن فيه ان الفعل حسن لدخوله تحت محسن له به وحبيته يجوز انصاف الماور به قبل وجوده بعينه الحسن والقبح كوصف المعدوم كونه محسنا بغير عتسه اذا قلت المعدوم غير ثابت او متغير قال رحمه الله وهذا الباب بيان صفه الماور به الى قوله وهذا القسم يسمى حائرا اقول الماور به في حق الحسن يورث في باب بيان صفه الحسن الماور به وما حسن لعنه نفسه معنى ان وجب الحسن الماور به في ذاته لا في عتس وحسن لعنه في عتس والتوج الاول ثلاثة اسام قسم لا قبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن في حاله من الاحوال لان حسنه في ذاته فلا سقط هو عنه لعدم سقوط الماور به وهو يدوم مع الماور به كالصديق بالقلب في الايمان بالله تعالى على ما ياتي ذكره وقسم بغير سقوط هذا الوصف عن المكلف في بعض الاحوال بمعنى ان المكلف به سقط لان حسنه بسقط عنه لا حسنه لداته فلا ينصرا لا انكالك عنه لكنه محتمل سقوط المكلف به بعرضه وذلك لان رة انما ينسل سقوط وصف الحسن

عائشة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

عنه على معنى انه لا يجب على المكلف الاقرار بعينه في حاله الاذنه ثم لا يلزم من هذا السقوط
الايجاب من غير ان يسقط صفة الحسن ثم لا يتأخر الاظهار ولهذا صار العزيم عند الاذنه
الصبر لانه ما صار الاظهار مباحا وسقطت صفة الحسن حتى رخص له الاظهار وتبرئ من طين
الحسن لعني في نفسه كتحاشاه للذي حسن لعني ثلثة اقسام ايضا منه ما حسن له ولا
يتأدى للعدوه وقسم منه ما حسن لعني في غير ذلك الغيب يتأدى بنفس المأمور به كالمادانه
في نفسه تعذيب عباد الله لئلا حسن لعني في نفسه وفي غيره كالحج والجهاد واذا كان كذلك
ما حسن لعني في نفسه منه حسن لحسن في شرطه وهو كون القدرة شرطه بعد ما كان حسن
لعني في نفسه او لخطابه ويجوز ان يكون الذي حسن لعني في نفسه وحسن ايضا لعني في غيره كما اذا
قال والله لا صلين ظهر اليوم كان الظاهر حسنا باعتبار ما ورثه وحسن ايضا باعتبار
وهو البر في عينه تعظيما لاسم الله تعالى وله نظم ايضا في المسايه وذلك كما مر احسن في نفسها
خلقه ثم اذا لم يستأذنا فخره وزنت نفسها كانت حسنة في نفسها وحسنه لعني في غيرها
وليس هذا القسم جاعلا لكونه جمع النوعين وإنما ما حسن لعني في نفسه واما حسن لعني في غيره
فما راجعا لحسن حسني في نفسه وحسن في شرطه وذلك كالايمان بالله تعالى والصلوة
فان ذلك حسن لعني في نفسه وحسن ايضا لعني في شرطه وهو القدرة واما ورد هذا القسم
في النوع الثاني مع انه جامع للنوعين بحصول الزيادة من الغيب فكان مناسباً للنوع الثاني لكن هذا
الغيب لا يخص النوع الثاني بل يسهل النوعين قسمي جامعاً واذا كان كذلك ثبت ان المأمور
به في صفة الحسن على سبته اقسام وبان الاختصاص بها هو ان المأمور به في صفة الحسن ما
اراد حسن لعني في نفسه او في غيره والاو اما ان يعرف حسنه بمجرد العقل المطهر في
وضعه من غير واسطة الشرع كالايان والعدل والاحسان او بالشرع بغير واسطة حقيقة
او كما كلفه وقا الزيادة والصوم والنجس والثاني ان ذلك الغيب شرط او لا الثاني اما ان
لا يتأدى بما قبله بل ما بعده بفعل مقصود او يتأدى بفعل المأمور به والاو هو ما حسن
لحسن شرطه قال رحمه الله اما العزيم الاو الى قوله دلاله على التصديق اقول اما
القسم الاو من النوع الاول نحو الايمان بالله تعالى وصفاته فانه حسن لعني في عينه
لان فيه اقراء بوحدة انه تعالى وبروحيته وانبياءه تعالى الرازي وانه حسن
في نفسه غير ان الايمان بوجاهة الاو تصديق بالجان وهو كون لا يعقل السقوط اي سقوط
وصف الحسن كمال حتى اذا بدله بغيره بسبب عذر الاذنه لم يعد ذلك منه كذا بشرط
ان يكون قلبه مطمئناً بالايمان وهذا كقول اللسان ليس بعدن التصديق اذ لو كان بعدنا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

للمصدق

للمصدق اذ لو كان بعد التصديق للزم ان يكون اقوار المناق لايم قالوا اشهد ان لا رسول
الله وقال تعالى في مقامه شهد ان لا اله الا الله فشهد ان المناق كادون تعلم ان اللسان ليس بعدن
للمصدق واما هو معبر بما في القلب فتدبر هو دليل التصديق ولكن لا للسان عاني القلب يقول
من غير عذر يكون دليل على ثبوت التصديق فكان الاقرار وكادون الاو وهو التصديق
لان التصديق لا يحتل السقوط حال مع بقا الايمان والاقراء يحتل في وقت من الاوقات وقو
وقت الاذنه فكان الاقرار اذ في من التصديق واعني درجة من مساو العبادات فصار التصديق
والاقرار دفين في ما به الايمان الا ان التصديق اعني الركنين فكان كالتسامع مع القراءة في صلاة
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاءه وتوكل اليان على ذلك باللسان من غير عذر لم يكن
مؤمناً عند المحققين من لقبها رحمه الله تعالى لكون الاقرار باللسان عندهم ركن الايمان لا كتحقق
السقوط بعد الاذنه وعند المتكلمين يكون مؤثراً بانه وبين الله تعالى وقال المحققون
من اصحابنا رحمه الله ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقراء باللسان شرط احكامه في
الدين احيى ان من صدقه بقلبه ولم يقول لسانه فهو من عنده الله تعالى لوجود التصديق غير من
في احكام الدنيا لعدم الاقرار وجزئ بصادق وتأتي بينه من البيان ان كان يعقل اللسان
وكأن مختاراً في التصديق لا يجازي ذلك قبل ظهور الناس قبل ان يولي ملائكة العذاب كان مؤثراً
بالاجاز ان تحقق ذلك اذ عدم مصادقته الوقت المذكور واما ذكر رحمه الله تحفه عن الالاء
ذلك التحقيق وقوله وكذا فضلاً هو نظير القسم الثاني من النوع الاول وهو ما حسن لعني في نفسه
لانها حسنت لعني في نفسها فانه يتأدى بافعال واقرار وصفت للتعظيم لما عذر الصلاة
اجمع خصله في خصال الدين في تعظيم الله تعالى وهذا لان الصلاة اولها العبادة سراً وجمعاً ثم
جمع الهبة واحداً السر عن غير الله تعالى ونفي فعل الكبرياء عن غيره ثم اذ كره التبرؤ هو
الهبة في تعظيم قدر الله تعالى ثم اذ لا لا يثبت سواه ثم قوله الذي لا يثبت باللسان
بده ولا من خلفه مستصفاً ما حارجه خاشعاً خاضعاً واعترافاً به في شأله ثم تحقيق ما حسن
لسانه عن صريح من التعظيم لله تعالى فكذا وهو الركوع والسجود وتسميتها والتبرؤ من غير
ورفع وقراءه التمسد وهذه الاعمال والاقرار اجمعها موضوع للتعظيم داله عليه والقسم
حسن في نفسه وفي التوهم والتعظيم حسن في نفسه في حق العظم الا ترى ان عظم غيره
يستحسن الا ان يكون التعظيم في غير تعظيم كالحالة في الاوقات المذكورة او في غير حاله والامثال
العظم كقراءة الحمد والقبض والتفاسر وحمل القاسم وقائه الشدة وقائه العزوة وغير

سر
حسنة

وهو القسم الثاني من النوع الاول
قال في مساجله في الاشارة الى
الدين والاعمال والادب والادب

ذلك ما فقد شرطاً فإنه يشوبه القبح بسبب ذلك العارض وإنما قد عارضنا الأفعال على الأقوال
 وإن كان ذلك ما فوض في الصلوة من الأقوال وهي المحرمه لأن الأفعال ادخل في ما فيه الصلاة من الأقوال
 بدليل قد وجوب الصلاة على من تدعى الأفعال دون الأقوال وعدم وجودها في عكسه وإذا
 تحقق ما ذكرناه من أن الصلاة حسنة في نفسها لكنها تحتل بسوء وصف للمسلم عن هذا ولهذا سمعت
 الصلاة بأكثر من كبرية كالخوض في الماء والوقوف والركوع والاعتناء بالوضوء والركوع بعد ذلك والركوع
 إلا أن الصلاة ليست بركن للمؤمنين بعد ما في جميع الأحوال حتى أن تولتها أو تفرقتها مع اختيار لا يرد
 على قول الأيمان إذا كان اعتقاد قوتها هو جوذاً بخلاف الأقوال فإنه دلالة على التعبد بوجودها
 وعدمها والصلاة ليست تدل على ذلك إلا إذا كان في فعلها عموماً كما إذا صلى الكافر كخاتمة المسلمين
 فإنه حكم إسلامه عندنا **فأما** وجوبه والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج إلى قوله حتى
 شرطنا لها عليه كالملة أتول القسم الثالث من النوع الأول وهو الحج الواسطة بالحسن
 لمعني في نفسه وشأنه لما حسن لمعني في غيره كالزكوة والصوم والحج فإن الصوم صار حسناً لمعني
 فمره وانه تعالى وهو النفس التي هي عادي عدوك التي بين حديد قال صلى الله عليه وسلم **حجاً**
 عن الله تعالى قال لا بد من ذلك عليه السلام ما إذا أورد عاد نفسك فإنها انتصبت لمعادني ولهذا
 قال لها دمع النفس أقوى من لها دمع الكفار والمجر من الله الله من المجر من الوطن وكذلك قال
 قال صلى الله عليه وسلم لا رجوع عن بعض عزماته ورجعنا من الخط الأصغر إلى الجهاد الأكبر ولا
 كان ذلك كالصوم جنباً لمعني في غيره لا في نفسه لأنه كلف النفس الشهوة عن شهوة الفرج والبطر
 ومع نهر الله تعالى عن عباده والمكان الضربتها وهو حرام شرعاً حتى لا يجوز للمؤمن أن يخرج نفسه ويطلب
 يده والزكوة تملك جزء من النصاب للفقير الذي لا يجرى لها شيئاً ولا مولاه على سبيل الكفاية
 والموتى بما لله تعالى ولا يجرى هذا العمل إلا على الواسطة الفقير المحتاج فكانت حسنة لمعني
 في غيرها ما لها من حسنة فإنها عبادة وحسن العبادة التي تعرف بالشرع لأن الزكوة من حيث أنها أفعال
 يستوي فيها الغني والفقير والوالد والولد وغير ذلك من الأولى لا تمنع في حق الوالد وأما كونها
 لمعني في غيرها فلا فإن حسنها إنما هو لدفع حاجة الفقير وإيضاح الكفاية إليه وليست بحسنة
 لمعني في نفسها لأنها أزاله المال وإنما ليست بحسنة في نفسها وإنما قلنا أن الزكوة هي تملك جزء
 من النصاب في آخره لأنها وصفت بالوجوب الذي هو من صفات الفعل وقيل هي اسم للمال الذي
 إلى الفقير لأنه تعالى أمرنا بالزكوة وأما الأفعال والحج صار حسناً بواسطة زيادة النية
 المشتركة على سائر الأفعال وتعميم المكان الشريف المنسوب إلى الله تعالى شرفاً فكان حسناً
 لمعني في غيره لا في نفسه إذ هو في نفسه مشق وشير وذلك ليس بحسنة في نفسه لكن هذه

الوسائط التي ذكرناها غير مستحقة لأنها ما لم يعالجها لأن النفس ليست بحسنة في نفسها
 وهي العداوة إذا كانت مضافاً وأصنع لها في تصادفها عند الله والفقير ليس مستحقاً له ذلك
 الزكوة والبيت ليس مستحقين لتسعة شرفاً أو شرفاً بجعل الله تعالى آية شرفاً لآدمه ولهذا قيل
 ما أنت بآية الله إلا وادى شرفاً لله على البلاد وإنما هذه الوسائط ثمانية على الله تعالى والأصابع العظمى
 إلى الكتابة بما على هذه الصفة لا يصنع ما شرف بنفسه وكذا كون النفس آية الشرف على الله تعالى
 إنما قد تدل كونها آية شرفاً بخلافها وكذا شرف البيت على الله تعالى كما هو وأدوات ثمانية على الله
 تعالى لا يصنع ما شرف العبد كانت مضافة إليه سبحانه وتعالى ولم ينق الواسطة عن حجباً فصار
 ما ذكرناه من الأقسام عبادة خالصة لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلاة حتى شرطنا لها حسن **الزكوة**
 أهلية كالملة وهي إنما تتحقق بالعبادة واللوع حتى لا يحجب على الصبي والمجنون كالأصله وأما شرط
 الأهلية الكاملة لم يحجبهم في العبادة الخالصة لله تعالى لا في غيره لأن الله تعالى غنى عن العالمين والعبادة
 إنما هي ابتلاء وذلك لا يجرى إلا بالكمال الأهلية وأما العباد فأنهم يجرى في حقوقهم فلا يشترط لها الأهلية الكاملة
 بل يحجب عليهم عند وجود سببها لأن وجوب ذلك لمن ابتلى بالعبادة لمعني وجب له ما لمعني من حاجتهم
 فإن قيل لم يجعل قبله واسطة للصلاة وإن كانت خلق الله تعالى كما جعلت للفقير واسطة والزكوة وإن
 كانت خلقه تعالى إنما جعلنا حبه القبله لا تعلم واسطة للصلاة لأن الواسطة هنا أشد من خارج عن الفعل
 ويوقت حسن الفعل على وجوده إذا الواسطة لا تكون بين الشئ وبين الزكوة وإنما قد تعطل
 عن وسائطها ولكن يتوقف حسنها على وجود هذه الوسائط فالأصل فلا يجرى فصلها عن حبه
 منكر ولين المتأخر غير له المنة المعينة وهي الكفاية فصار له كفاية ما لها داخله في ما به العبد
 فلم تعتبر واسطة كما اعتبر في غيرها ولأن دفع المال ليس عبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير
 جعلها عبادة وكذلك الصوم والحج حيث جعلت الواسطة ما ليس بحسنة حسنة تعتبر واسطة
 فالما المقصود من الصلاة هو الله تعالى وتعميمه وتعليم من هو حق التعظيم حتى في نفسه
 فلم يجعل له ما ليس بحسنة حسنة فلم يجعل له غير الواسطة متجاوزاً إليها لأن الصوم وهو حسن
 العبادته حاصل به منها فلم يعتبر واسطة ولهذا أتى فعلاً صالحاً للتعظيم وعدم المنة المعينة
 عند اشتباهاً قبله بخلاف الزكوة وإنما قالها لمعني حسنة عند عدم وسائطها الحسنة ولو كانت
 له المعينة هي الحسنة لما كانت حسنة عند عدمها فإن قيل لما كانت النفس ليست بحسنة في نفسها
 وهي قوله ذلك كالأحراق للمار والتبريد للماء والرمم فيها بالصوم قلنا لما كانت عدمها كان
 الاجتناب عن منهاها وإدراجها وذلك بغيرها لتسبب منعها عن ضيقها كما وجب الاجتناب
 أدى النار المحرقة صيانة للنفس إن كانت النار محبوبة على الأحراق وإذا كان كذلك وجب الاجتناب

ما انت بائكة الا وادى شرفاً لله على البلاد

عزادى النفس لهم ما لم يزل كذلك الا ان لم يزل كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
 عن الهوى فان النفس الخبيثة هي الماري وحكمه من اثنين هما الصلاة والخلي بها واحد وهما الوجب
 متى ثبت لا يستطاع الانفعال الواجب وهو اداء او باعتراض ما يعطى الواجب للخلو والنعمة والاعذار
 في حق الصلوة ولا يعطى بغيره لانه وجب له وحسنه بعينه اما بواسطة او بغيرها لا يعين
 فلا تستنى باسما العير بخلان ما حسن العير فانه يسقط بسقوط ذلك العير وهذا القول على مذهب
 القاضي اتمام اي زيد الدبوسي رحمه الله فان عهده ان كل الاحكام والعبادات واجبه على الصبيان
 والمجانين والبلهين ونحوهم لتمام الدعة وجهة الاسباب ثم يسقط بعد المخرج لظني القول المردود في
 للمصنف ومنا بغيره رحمه الله فانه لا يجب العبادات عليهم أصلاً وقيل المراد بما قيل هو ان اعراض
 الحيض والنفس والموت في وقت الصلاة يسقط الواحد بالامر لان نفس الواجب يتعاقب وجود
 جزء ما لو تمت ثم تسقط اعراض عهده العوارض في الوقت وحتي يبيح القول المذكور في المذهب
 قاله واما المذهب الاول من القسم الثاني فنقل السني الى الجمعة في الوضوء اقول
 النوع الثاني وهو ما حسن يعني في عهده ينقسم على ثلاثة اقسام الاول منها مثل التي الى الجمعة
 فانه ليس بحسن في نفسه لانه محلي فلا يكون حسناً بعينه ولا قرصاً مفصلاً واما حسن
 لانامة الجمعة اذا العبد يتكبر من اقامه الجمعة التي هي حسنة ومقصودة بنفسها ولا يصير
 الجمعة مؤادة بالسني بل يفعل مقصود بعد السني وهو اقامه الجمعة ولذلك لا يسقط وجوب
 السعي بعد وجوده اذا لم يحصل المقصود حتى اذا حمله انسان الى موضع مكرها بعد السعي
 قبل ادايته ثم على كل حال السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدو السعي بان حل مكرها
 الى الموضع حتى على الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن نقصان بان اقامه فيها هو المقصود ولله
 سقط السعي اذا سقطت الجمعة لم يزل سفر خلاف لها رحيباً يتبادى المقصود الذي هو الصلاة
 انه تعالى الجهاد نفسه وهذا الوضوء حيث انه فعل بعد طهارة البدن ليس بعبادة مقصودة
 وفي بعض النسخ ليست بعبادة مقصودة انظر الى الخبر وهو عاده كقوله مرات انك
 واما ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرؤ وتطهر وهذا يصح بدو السعي
 وهو التكرير في الصلاة اذ هو متممها ولا يتبادى الصلوة به اي الوضوء محال اذ لا
 يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة فحصل المعنى الذي
 صار به حسناً بعد نكاحه تحكي السني لان مع عدم السعي يتم ادا الجمعة ومع عدم الوضوء
 لا يجوز ادا الصلاة اذ من شرط اوازها الطهارة عن الحدث وتستغنى الصلاة عن صفه الغيرة
 في الوضوء حتى يجمع الوضوء والنية عندئذ ولو لم تستغن الصلوة عن الوضوء المبري

الماصح الوضوء ونال فيه ودلله انه لم يشوع الوضوء مقصوداً واما شرع متاخاً للصلوة وكونه
 لها متاخاً لا يحتاج الى نية لوجوه طهارة باستعمال الطهارة مستغنى عنه من جهة الفرد في الوضوء
 ليس بحسن في نفسه اذ ادى مراتب كذلك ان قوة واما جرح الوضوء قوة برادها نواب الاعذار
 التي لا يعلق تستغنى عن هذا الوصف في الوضوء وهو كونه من الماكثرة ان الوضوء الغير الذي يقع
 متاخاً للصلوة قاله رحمه الله والقرب الثاني للجهاد اذ قاله كان شبيهاً بالقسم الاول اقول
 القسم الثاني ما حسن لعير هو الجهاد وصلاته للخيار واداءه للردود قال للجهاد لا حسن في نفسه
 لما فيه من افساد ممان الرب تعالى وهو اذ لا يترك المعد لمرته سعانه وتعالى ولكنه تعالى في (٩٦)
 الارض بالقساد وتربيت وحرام لم يترك الشارع عليه المواقف تعالى فذكره واقفاً السادة
 عليهم ريل سوط عذاب فلم يكن حسناً لمعني في نفسه واما صار حسناً لمعني في غيره وهو على كل حال
 تعالى وتبر الكفر الذي وجدته القصد الى تحاربه المسلمين كما هو مذهبنا والفرقة من السانعي
 رحمه الله وهو يعرض الى اختيار العبد فيكون الواضحة مضاعفة اليهم والمعنى الذي ستره للجهاد
 لاجله وهو القصد الى الحاربة من الكفر او الكفر نفسه لكنه خلاف الخبر وهو كونه صلياً عليه وسلم
 لا يراى ناس من امي ظاهرين في ابراهيم وهم ظاهرون وراه المعيرين شعبه رضى الله عنه
 وانفق البخاري ومسلم في تحته وقوله لا يراى اهل الغرب طاهر من الحق حتى تقوم الساعة
 وراه سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه واخرجه مسلم قال معاذ رضى الله عنه هم اهل مصر وقيل
 هم اهل الشام وقوله للجهاد ما حسن من عهده تعالى به الى ان يقال امر السني لذلك وقوله للجهاد
 ما حسن الى ان تقوم الساعة وكذا صلاة الجنازة ليست بحسن لمعني في نفسها واما صارت حسنة لمعني
 في غيرها وهو اسلام الميت ولهذا فبعت الصلاة على المتأقن والكافر ان تعالى ولا يعمل على
 احداثه مات ابد او الاسلام معني غير الصلوة وانه مضاف الى كسب العبد واختياره
 واذا صار حق المسلم مقضياً ما صلى عليه بعض المسلمين سقط القرض عن الباقي لان
 المحن لصلوة الجنازة وهو تضاعف الميت المسلم قد صار مقضياً وهذا دليل على ان
 صلاة الجنازة لمعني في غيره ما كان المقصود من الجهاد واداءه للخيار وهو الجهاد تعالى في
 المكرم وتضاعف الميت المسلم يتادى المأمورة بعينه وهو الجهاد ونفس الصلوة على الميت
 المسلم كان القسم الثاني وهو الجهاد والصلوة على الميت المسلم ونحوه شبيهاً بالقسم الاول
 من النوع الاول وهو الذي حسن لمعني في نفسه كالامان والصلوة لكنه غير ملزم كون هذه
 الواسطة باختيار العبد فصار متعبرة في مقفه فكان المأمورة باعتبار تلك الواسطة حسناً
 لمعني في غير تحقق المأثرة بين فعل المأمورة وبين تلك الواسطة بخلاف العصب القابل

باعت

باعت

من القسم الاول فان الواسط فيه ثابتة خلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها كما سبق
تقريره فصار مضافا اليه تعالى فلم تعتبر تلك الواسط اصلا في حق العبد فان قيل
من اين وقع الثابت للاختيار في اعتبار الفعل حتى جعلت الواسط واسطة قلب لان
بالاختيار وجد الفعل باعتباره قصدًا وعند عدم الاختيار انما وجد الفعل في ضمن شيء آخر
والشيء اذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المضيق لقوته لاحكام المضيق لصعفه ولذا انتقل
فعل المذكرة الي المذكرة في الثلاث المال ويجعلها لا تفعل من المذكرة اصلا وتكون في شرب الخمر من المذكرة
والمختار في الطاعة والعصية وذلك دليل على ما قلنا وان فعل المختار قد يقع واسطة في قطع العزم
عن الفعل ولا يقع فعل غير المختار واسطة وذلك باعتبار الاختيار وعدمه كما في حل ثياب العبد
والإبقاء وتزويج الدهن وسيلاه فذلك هنا تعتبر الواسط واسطة باعتبار الاختيار ولا
تعتبر واسطة باعتبار عدم الاختيار فان قيل كيف وجد الاختيار في صلاصة الميت من الغير
وهو الميت ولا خيار له اصلا قلنا المراد من اختيار الغير في صلاصة الميت هو اسلام الميت حال
حيوته وهو العزم على صلاصة الميت الذي صحت تحت الصلاصة وهي عنها عدم ذلك المعنى
وهو الصلاصة على تكاثر والثائق فعمل بعد احوال الصلاصة على كماله وذلك معنى في غير الصلاصة
مضاف الى اختيار كل من العبد قبل موته وذلك اقله الحدود ليستحسنة كعقوبة نفسها
لاها اذ بالام وانما حسنت المعنى في غيرها وهو الزجر عن المعاصي المنقضية الي فساد العالم
وتحقيق صيانه النفس والعرض والنسب والمال وتلك المعاصي مضافه الي كسب المعاصي واختاره
قال رحمه الله الصلابة فخص بالاداء دون الفضا التي قوله عدا ما قول
القسم الثالث مما حسن المعنى في غيرهم هو الذي جمع بين حصين كالهالة فانها جنت بين
حسن عينا وهو العظم له تعالى والتعظيم حسن لعينه وبين حسن في شرطها وهو
القدرة المحركة لكونها ما مورثاها والمأور به انما يقع اذا كان مقدرا للمطابق تحقيقا لا ابتلاء
ويؤيد ذلك قوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فصارت الصلاصة حسنة لغرضها الا
تحققا لا تصير ما مورثاها الا عند القدرة من المطالب بعد ما كانت حسنة لغرضها فان وقعت
الصلاصة بعد ان الوصفين كون الجهة مختلفة كما مر اذا انقرد ذلك فنقول هذا القسم وهو
ما حسن حسن شرطه انما هو مختص بالاداء دون القضا فانها شرطه وجوب القضا دون
الاداء القضا لان القضا يعني واجبا في ذاته الكلف بدون ذلك الشرط وانما كان كذلك لان
الاداء متى وجب على العبد ولم يتكسر منه كان ذلك تكلفا لا بغيره وسعه وانما تنتفع بالنسب
فتكون هذه القدرة شرطًا لوجوب الاداء فاذا وجد الاداء تحقق شرطه لا بحالة الاداء

اليمين

للمعنى

لا يتحقق قبل الشرط بشرطه ثم لما الواجب لا بشرط بقا الشرط لاستغنايه عن ذلك استغنا
بقا التكاليف عن بقا التبعيد حتى بقي التكاليف وان لم يكن له وجود وانما بقا الواجب بحسبه فلا يشترط هذه القدرة
فيه وقد اوجب لا يكرر في القضا اذ هو الواجب الاول فبالايجاب اخرج على ما عليه بانه المشاع
فانما بقا وحده القدرة لوجوب الاداء لا يحتاج الي قدرة اخرى اذا الواجب الواحد انما يجب بقدرة
واحدة فبعد ثبوتها يبقى الواجب بدون تلك القدرة وان المعنى في القضا انما في جهة الكلف
حيث انما للمعنى مع القدرة على الاداء فلا يشترط الاداء بعد زوال القدرة وحظره فلا يحتاج
الي القضا الشرط فان قيل اذا كانت صارت في حال الصحة وسلاسه الاعضاء فمقتضاها في ذلك الارض
فأعدا او مصلحا فخرج عن العدة ولو كانت القدرة في القضا غير مشروطة لما لم يخرج عن
عده الاعلى لا بدني وحيث خرج دل ان القدرة تستفيط في القضا كما مر لما في الاداء قلنا هنا
كما وجب لان الاداء يحتاج الي القدرة ولا يشترط في تلك القدرة الا امكان القضا الاداء المحقق
فعل ما يستطيع من القيام وان كان مريضاً فعلى ما قدره من القعود والامام فظهر بعد ان قدره
على القيام لم يكن شرطاً في الاداء بل شرط ذلك لكونه قادراً عليه لان القيام مشروط في الصلاصة
حتى وان كان مريضاً في الوقت تلزمه الصلابة على ما يستطيعه من القعود وغيره فعمل ان الشرط هو
مطلق القدرة لا القدرة المكففة ولا يقال لولم تكن القدرة شرطاً للقيام لزم تكليف بالقيام
في الواسع وانه معنى بالقيام لاننا نقول ان النفس في وجوب الاداء بدون القدرة ونحن نقول
به ولا يتعذر من القدرة ما كانه او نقول انما لم نقل بالتكليف ادباً بل نقول بقا التكليف
الذي وجب بشرطه وانما يبقى على عهده ذلك الواجب من تعصبيه وان لم يكن له قدرة وعدم
نقياً القدرة لو كان مستطاعاً للواجب كما ينبغي ان تسقط الواجب عن ذاته بالموت لا بالغير
اقوى من الموت وتثبت الواجب في ذاته بعد الموت في حق الاسم بالاجماع فعمل ان العجز غير مطلق
للواجب وان لم يكن المقدره وانما كان كذلك لا يشترط القدرة في القضا وانما يشترطه انما
تحقق الاداء في الجملة بان يكون في جهة المواز عقلاً لا يكون محالاً وان كان الغالب عدم القدرة على الاداء
لانه لا يخرج عن خيرة الانسان وان قدر وجوده لان وجود الشيء المكنى بالاداء الكافي بوجود
كطول الشمس من مشرقها في الغد وانما يري الوجود قطعاً سائماً في ساعة واحدة ومتساوي
الوجود كوجوده في الغد اذ صديق وكلها غير خارج عن الامكان كما ذكره الامام بدر الصمد في
رحمته اه فثبت باقوتها ان القسم انما كان مختصاً بالقضا وذلك الذي صار الحسن
لاجله عينا عن القدرة التي يمكن بها المكلف انما ما لم يكن من غير شيق وخرج ذلك المذكور
ومؤشر شرط الفعل القضا الاداء وحقيقته دون نفس الوجوب الذي هو لشغل القدرة بان

بالاداء

شرطه وجود السبب والاعلية دون القدرة لعدم الحاجة اليها لكون نفس الوجوب جزءا من الله تعالى
من غير صنع شانه القدرة التي هي شرط الاداء هي القدرة المقارنة للفعل لا يتصور وجوده وتاثيره
الفعل فاما كون الفعل مائورا به فلا يتوقف على تلك القدرة وانما يتوقف على استطاعة الحق وهي
جميعه الاسباب وسلاته الالات دون القدرة المقارنة وهو مدد اهل السنه والجماعة وشمي الله عز
وجل في الخطاب والتكليف عندهم يمتنع على سلامة الالات وجميعه الاسباب لا على القدرة الحقيقية التي
تقارن الفعل لان ذلك لا كان احد مائورا بفعل قبل وجود الفعل لان تقدم الشرط على
الشرط يتبع وان لا يجوز ان الكلف مائورا بالامان قبل حصول تلك القدرة بالاجماع وكذلك كان
مائورا باظهاره بالمالا بدله من القدرة على تحصيل المطارة بالمالا وذلك بسلامة الالات وجميعه الاسباب
واذا كان كذلك كانت القدرة الحقيقية شرط الوجود للفعل لا كون الفعل مائورا به وهو المعنى بقوله
وهو شرط الاداء ون الوجوب اي هو شرط تحقق الاداء دون نفس الوجوب بل ليل وجوب
الصلاة على التام والمغنى عليه اذا اعمى دون يوم وليلة ثم هذا الشرط وهو القدرة التي يمكن
بها العبد من ادائها انما هو ان يطلع في عينه البصر وكامل ما المطلق فيسمى قدرة ممكنة لان
التمكن من الفعل لا يوجد الا عند وجود هذه القدرة وهي احدى ما يمكن به المائور من ادائها
بما كان الزمان اقل لا ما سمع به القدرة وهذا فضل اي واعطاء النوع من القدرة وهو
المطلوب فلو لم يكن من الله تعالى عندنا لانه لا يجب على الله تعالى شي التبع فان قيل ان فضل الاداء
لا يتحقق بدون هذه القدرة الاداء دونها فكيف ما ليس في الوضع وان شئت بالحق فاشترط
هذه القدرة حينئذ يكون عدلا لا فضل لا تكلف سببا فضلا قلنا انما ساء فضلا لانه تعالى
يعطي لعباده ما يعطى لغيره وجوب عليه فكان فضلا من هذا الوجه ولا تنافي بين العدل والفضل
عند اختلاف الجهة فكان ما اعطى العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه تعالى شي التبع
لما ان الاصل على الله تعالى لعباده ليس بواجب عندنا خلافا للمعزلة وعدلا وحكمة من حيث انه لا ياتي
الفعل من العبد دون هذه القدرة اذا عاجز عن الفعل لا يجوز تكليفه به خلافا لما لا شعري
لكل المصنف رحمه الله حسن العار به لكون الشارحة الى مذهبنا بان الله تعالى يفضل كل ما اطلع
العبد من نعمه ولان الله انما يستعمل في عقوبة الخالق بقدر جنايته لا زائد عليه ولما كان ذلك
الفعل مختصا بعبادنا خلافا للعبادة قال رحمه الله وقد اشترط في ادائكم كل امر الى قوله بالاجماع
اي ان هذا النوع من القدرة وهو المطلق شرط في ادائكم لانه لو لم يكن هذا النوع من القدرة
بالمالا لا يجب على العاجز عنه بدنه وذلك اذا لم يجد من معيته فان وجد معينا حرا فذلك لا يندب
حقيقه رحمه الله في يجوز له التيمم بعزبه بدنه عن الطهارة ولا يجب على الموانعة وعندهما لا يجوز

او طابا

قدرة

له التيمم بعد ربه على التوضي اصله الا ان اذ وجد قاربا لا يجب عليه للبيعة عنده خلافا لها وان وجد
معينا مائورا فعنده يجوز له التيمم في رواية كون المائور عنه بدنه ولا يجوز له التيمم في رواية كون المائور
عنه مولا وعندهما لا يجوز له التيمم بالحق الا في رواية كذا لا يجب الطهارة بالمالا في غير ما سألنا الا ان كان
محل في نفسه فثوات العوضان استدرسه او في ماله الزيادة على مثله وذلك اذا كان في موضع يكون
تم ما يتوفا به درهم ولا بد له من درهمين فانه تيمم وان كان له درهم ونصف لا تيمم ويشترط كذا
في المسوط وقيل في المئابة تجزئه درهم على مثل الذي كان لا الذي يكتفي العسل منه درهم والحق لا يبلغ
الا درهمين لا يجوز التيمم والمعتبر في قيمته المائور في قرب المواضع من المواضع التي يوجد المائور
فيه وكذا لا يجب الطهارة بالمالا في موضع اذا سبب استعماله وقوله وفي موضع يعطى على قوله في الزيادة
والمحال ان الله تعالى كما تنق كلف ما ليس في الوضع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذا
نخرج مما في الموضع وما جعل عليكم في الدين ما لايؤجر الفرح في نفسه اذ ما كان شيا وكذا اذا الصلاة
لا يجب الا بعد القدرة وهي القدرة المحضة وكذلك كان وجوب ادائها بحسب ما يمكن منه الصلي
قائما او قاعدا او موقفا وكذلك كان مائورا بتعليل زمان لا يلائم الله تعالى في دار الدنيا وكذا في
في اليوم العبد او في مكان الدخ العدا في الحرم لا بد ان يكون المائور قاربا على تحصيل المائور به لان
تكليف غير القادر ليس بحكمة اذ التكليف ابتلا ولا ابتلا انما يحصل بقدرة المكلف على الاتيان
والترتيب لثواب او تعاقب وكذلك لا يجب ادائه الا بعد القدرة وهي مال الزاوي الرحلة
لان التمكن من السفر المخصوص بالحاصل يحصل بدنه في الغالب فكذلك كانت القدرة الممكنة في
الحج القدرة على الزاد والراحلة وكذلك الزوق لا يجب الا بالقدرة وهي القدرة المالية فانه لا
يتكمن من المباداة المالية الا بذلك المال ولهذا سقط الزوق عند هلاك النصاب بعد المائور
التمكن من الاداء بالاجماع وانما بعد التمكن فذلك عندنا خلافا لما في رحمه الله وعندهما هو سابق
ان الشرط هو اذ في ما يتيسر به المائور اذ ما لم يكن له او مالا وهذا في المائور لانه اذا قلنا لا
قبل التمكن لا يحصل من القدرة اذ في ما يمكن به المائور من ادائها لانه فذلك سقط الواجب
اي لا يجب عليه ماله عرفية الوجوب وانما قلنا ذلك لان عدنا لا يجب الواجب الا عند وجود
القدرة المحضة وانما يحصل وكذلك عند الشافعي رحمه الله لا يجب الزوق الا بثلاث شل
تأجل النصاب وجوان المول والتمكن من الاداء كذا في المسوط قال رحمه الله ولهذا قال
وقررهما الله اظهرت المراه من حيثها او نفاها او سلم الخاف او بلغ الصبي او افان يكون
في اخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما سعى فيه التيمم لا غير انه لا يقتضيه ان لا يكون
وقفا يتكون من ادا الموضع فما بقي من الوقت لان الشرط وهو التمكن انما يتحقق به والقضاء

التمكن من الاداء بالاجماع وانما بعد التمكن فذلك عندنا خلافا لما في رحمه الله وعندهما هو سابق
ان الشرط هو اذ في ما يتيسر به المائور اذ ما لم يكن له او مالا وهذا في المائور لانه اذا قلنا لا
قبل التمكن لا يحصل من القدرة اذ في ما يمكن به المائور من ادائها لانه فذلك سقط الواجب
اي لا يجب عليه ماله عرفية الوجوب وانما قلنا ذلك لان عدنا لا يجب الواجب الا عند وجود
القدرة المحضة وانما يحصل وكذلك عند الشافعي رحمه الله لا يجب الزوق الا بثلاث شل
تأجل النصاب وجوان المول والتمكن من الاداء كذا في المسوط قال رحمه الله ولهذا قال
وقررهما الله اظهرت المراه من حيثها او نفاها او سلم الخاف او بلغ الصبي او افان يكون
في اخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما سعى فيه التيمم لا غير انه لا يقتضيه ان لا يكون
وقفا يتكون من ادا الموضع فما بقي من الوقت لان الشرط وهو التمكن انما يتحقق به والقضاء

خلف عن الادا فاما لم يكن الادا مقدورا ولم له بيت العضا لما لو وجدت هذه الاشياء بعد
انقضاء الوقت لكن علوا بهم ان استحووا ان العادة يجب اذراك حريص من الوقت يصلح للقيام
بالعلاء اظهرت لما ليس بعد تمام الحضي وهو العشر وكذا اظهرت قبل تمام الحضي لكن بعد دلالته
انقضاء الحضي سبب اذراك مقدار من الوقت يمكن ان تغتسل في تحوم للصلة لكون الصلاة حارة
وبما في دنيا في هذه الحالة ولولا انه دلاله انقضاء الحضي لما صارت دينا في دنيا في حاله الحضي
وذكر المصنف رحمه الله في كتاب حيفرله مفردا مدة الاعتكاف من الحيفر ذكاته اياما والعشر
وتبرع بهذا الاصل سبب ان الزوج اذا راجعها في تلك الده في الحصة الاخير من الده
يصح ولا يجوز للزوج توبعا في تلك الده واذا كانت اياما عشرة ليس كذلك يجوز للزوج قرا
في الده ولا تنج الرجعة قوله وكذلك في سائر المصنوع اي فصل الصبي وفصل الكافر وفصل
الناس في سبب الوجوب جز من وقت لاننا نحتاج الى سبب اصل الوجوب وكذلك جز من وقت
وتدقق في ذلك في فهمه واذ تحقق سبب الوجوب في فهمه والقدرة الحقيقية ليست شرط
لوجوب النكاح الاتفاق بحسب القضاة عليهم وما ذكر في رحمه الله من القدرة شرط لتكليف الاداء
في الوقت وهم لم يخطوا بالاداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك بخلاف ما اذا انقضت الوقت
ثم وجد ما د ثوبا من الاسلام وغيره لان القدرة هي في تلك يستحيل ان يكون في الثوب الماضي
فان كان بعد ثوبا ثم اضل الوجوب لا يحتاج الى القدرة الحقيقية ولا الى السهولة لان ذلك لتعلق الده
للاداة فلا تنقضي القدرة ولا به جبر ماله تعالى غير اختيار العبد ولا يحتاج لوجوب الاداء الى
القدرة لكون القضاة سلطوا بالاداء لا يتحقق الا بما تم شرط هذه القدرة ان تكون بحسب الوجود
عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب لان كون حقيقة الوجود والى ذلك اشار رحمه الله
يقوله ولا يحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة ووجودا لان ذلك
شرط حقيقة الاداء فان تحقق القدرة ووجودا وهي القدرة المتعارفة للفعل شرط حقيقة الاداء
وجوده فانما سبب ان الاداء ليس بشرط لا يملك ان يتسبب الفعل لكونها عرضا فلا تكاث
سببها على الفعل لا تستمر سببها بقا العرض ووجود الفعل بدون القدرة وكل ذلك كان
فسيما على الفعل حال وكذا لو كان لاحتمال الفعل الاتي الاسباب والالات فانما يتسبب
الفعل لا بدوا التكليف على سلامة الاسباب والالات فكلما السابق فيها لكن توهم القدرة
كان لوجوب الاصل لا لوجوب اصل الاداء سرورا او محروا وجوب الاداء لا يتحقق الاداء
لكن بالاداء فعل العبد في صفة الاختيار فيجب فيه تمام القدرة واحتمالها ولا يشترط في
ذلك تحقق القدرة ولان في اوبر العباد ثبت صفة الحسن للاسباب بالقدرة الموهبة فانما

五

المادة ١٠٠٠

کلاہ

قال بعده استغنى عما يكون من حلال ما يورثه مع ان العبد لا يسعى في الحالبه بعد ربح
 ذلك العجز ان يموت قبله او يعرض له عجز من غير حرج بينه وبين المهرن الا ان فكدا في ايامنا
 ثبت وجوب الاداء بعد القدر من القدر فيثبت حيد وجوب الاداء بالثبوت الموجه الى الحاقه
 فهو مدعوا نظرا الى سلاسل الالات والاسباب ثم بالعمول على الاداء في جرس من اخر الوقت
 فيقول الحكم عند فوات الاصله الاداء الى بدله الموعود وهو القضاء وقد وجد احتمال القدرة
 ووجهها بسبب احتمال استداد انقضاء العجز والاخر بوف السنين يسع الاداء والامتداد فيه
 معنى النظر الى قدره الله تعالى كيف وانه قد وقع والواقع في الحجاز وذلك في حقه سبحانه
 عليه السلام كما قال تعالى ادعهم عليه بالعتي القافات الحيات الى قوله ردوا علي قضيتي ذلك
 ان سليمان عليه السلام عزا اهل دمشق ونصيب قاصد الفرس وتبذره رثا من ابيه
 واصحابه اياه من العاقبة وتبذره خرجت من الجحود لها اجتهت فبعد يوما بعد ما حكي الي الاولى
 الظاهر على ربه واستعرضها فلم يدعهم عليه حتى نزلت الشمس غفلا عن العصر وعاد
 من الذكر كان له وقت العشاء ونصوه فلم يعثر وافته لافاته فاستمر دعا وعقرها من ربه على
 وقيل به في ايدي الناس من الحيات من سلفه وقيل لما عقره ابدله الله تعالى خيرا منه وهي
 التي تم التواري بالحجاب كما روي في غروب الشمس من توري الملك الذي يدعي ان الضمير للشمس
 وروى في كذا الشيء ولا بد للصبر من ذكر او دليل والصبر البارز في رددها للمصافات
 الحيات كذا في الكفاح والتبشير فكان وقد الشمس سليمان عليه السلام على هذا المستطاب
 بدليل اخر وقال الزجاج ردوها الى السرد كذا في غير المعاني وعلى هذا يكون وقد الشمس تعالى
 بالحجاب وفي شرح التاويلات ثم جاز ان يخرج ما رواه الاية في غير حقيقة عقر السوق وهو لا يفتا
 بل رد كذا عن النبي عن السوق والاتفاق وجعلها في سبيل الله تعالى ليربها الغواة في بحار النحر
 وسلبها الى الناس كذا له بها راي من نفسه التخصيص واشكر ما رواه الله تعالى من اعدا الوقت
 او وقد الشمس حتى لا يخرج الوقت فيصلي العصر في الوقت والله الحمد وروى عن المعاني
 سمع اعاقها واجعلها بالما لخرافتها عليه ارحان ليها في اقطاعها وعمرها حتى ايقب ما سها كذا
 لها وشكر اربا الشمس المسح التعلق وكانت للشمس ما تود العلم على النافذ والكواكب والعاقبة ثم
 من اولاد علي بن ابي طالب من سام بن نوح عليه السلام وهم امم ثم قوا في البلاد كذا في
 العجاج قال قيل حال الجود وانما في معتبرا اذا اعتبرها الاحتمال الناس من الدليل الاتوي
 ان احتمال الغا في المصاف فام واحتمال المصروف في العام الذي لم تحصر في ذلك ومن ذلك
 لوجوب الحكم قطعاً فيها تناوله فلو كان يجوز الاحتمال معتبراً لما كان كل منها متيقداً قطعاً اذا لم

فائل

ما في القطع قلنا لا نسلم ان الامتداد في الوقت مجرد احتمال لما قد ساء انه وقع وعلى تقدير التسليم
 لا نسلم ان مجرد الاحتمال غير معتبر مطلقا بل هو معتبر فيما ياتي امره على الاحتمال وما نحن فيه من قبل ذلك
 فيكون معتبرا لان الاحتمال لو سلمه الشبهة وهي تعمل على المضيق فيما ياتي امره على
 الاحتمال وذلك نظير من حلف لبس السراويل قبل ان يلبسها فانه ينفق موجه
 للبر وهو الاصل لاحتاله وانما كانه فان الصعود الى السراويل ممكن حقيقة في الجملة الا ترى ان السراويل
 يصعدونها وقد اعملوا بها جوبل الله تعالى عند سؤال من هو من حواض حضرته تعالى واذا كان
 كذلك صار الاصل وهو البشعر وعلم بالبحر الحالى وجب النقل عن الواجب اليها هو حلف عنه
 وهو الكفارة لا يمكن ان لا ترى ان الاصل هو البراءة لم يكن ممكنا لا يثبت الحلف كما في المهر العيس
 فان الكفارة لا يثبت فيها كذا بل لا يحط والكفارة فيها معنى العادة وهذا اذا حلف لا يبطى صلاة
 او يثبت صلاة تعتقد اليقين للم تصور حقيقته وان كان محظورا الا لانه بل حلفه وهو
 الكفارة حتى وجب عليه ان يثبت نفسه ويذكر عينه فان مع وجوب الحنث استعمال وجوب البر
 نفسه لضافه منه لعله لما روي من ان البر ما عاده او شرعا وجب القول بوجوب الحلف
 فصارت القدرة على هذا التبرير لا عين قدره ثبت للكلف على حصول ما كلف به وهي عند سلافة
 الالات وصحة الاسباب وهذا قدره ثبت اثرها في لزوم الاداء في الوقت فاطقت على القضا
 وقدرة متوهم غير مقدور للبعد على ما هو العادة فتعبر في وجوب الاداء اليقين
 ذلك الوجوب في حق الحلف والشي قد يثبت تقديره وان لم يثبت حقيقة كالقادر على استعمال
 الماحقة بعد عجزا تقديره كما في المال المقتول مع العطش وكما لا يتم بعد قادر كما حتى يظهر اثره
 في حق وجوب القضاء وذلك كمن حلف عليه وقت الصلاة وهو في السفر ان يقاتل الاصل هو قوله
 تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاله توجه عليه لاحتمال وجود
 الماني في الغار ثم بالبحر الحالى يستدل ذلك الى البدك وهو التراب فان قيل البحر الحالى يعتبر
 الحنث في المال فلم لا يعتبر في المنع من انعقاد اليقين قلنا اليقين اما انعقد للنادية وهي البراءة
 امكن البراءة فاعتقاد اليقين والانعقاد افتاد وجوب الكفارة والا فلا كما في الغور فما دام
 البر مصورا ينفذ الاعتقاد اليقين وهو تصور عند الحلف في غير الغور فينفذ الاعتقاد
 والبحر الحالى اما يوجد بعده فلا يورث في المنع من الاعتقاد فان قيل ما الفرق بين الندرة وبين
 حيث تستلزم في المذوران بين شرعا وتحققا لانه ليسا والى الحلف ولا يشرط في الحلف
 عليه ذلك المصير الى الحلف قلنا لان الفعل المذكور في مقصود في التدبر بعينه ولهذا انوات
 عن وقت يجب القضاء اما الفعل المذكور عليه فغير مقصود لعينه باليدين اذا المقصود من

قضايا

صيانة اسم الله تعالى عن العبد ما بنفسه او خلقه ولهذا الوفاة لا يجب العبد ولا وجوب
 التبرير وصاف الحنث بالعبودية ولم يخل في ولاية العبد الحجاب ما حرمه الشرع واكد قوله
 صلى الله عليه وسلم لا تدري في معصية الله تعالى اما وجوب ما لم عليه فاجاب الله تعالى اذ
 حلفتم ما حدثوا اليكم والله تعالى ولا يد الجهاد والاعداء فكان له ولاية ايمان ما كان حراما لغيره
 ان يحماه حراما لا يجر وعليه ان قال طاروا وجهه الله اذ قال الربط به على ان اصور اليوم الذي يجر
 حبه فلان تقدمه لان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان الحلف في وقت الوجوب
 عند ذلك الوقت ولو جاز عند وجوب الحلف اليه فقال الله على ان الله اليوم بعد الاكل او بعد
 الزوال لا يجوز عبادته بخلاف ما اذا حلف وقال والله الا صوم اليوم الذي تقدم فيه فلان
 حنثهم فلان بعد الاكل او بعد الزوال حنث لما ذكرنا ان العبد كما يحلف في المشرع فكذلك اعتقد
 في غير المشرع فان قيل للتصور شرط لانقاذ اليقين وهو هنا غير ثابت في جواز
 حنث قلنا ما لم يزل في يوسف رحمه الله فظاهر ان التصور ليس بشرط لانقاذ اليقين عند
 الماعز في سبيله الكفر ثم ردها وان كان شرطا لم يضره وجوده وجوب احده ان التصور شرط
 في الجملة ما سلم الى الايمان والله موجود لانه لا يحلف في العقل ان يفعل الاساس بعد الاكل
 صوابا شرعا كما بقى صوابا شرعا في حق الناسي والفا في ان التصورات وقت تساقط
 المتصرف لا يجوز ان يقدم فلان قيل الاكل قبل الزوال الا ان الصوم في هذه الحالة
 ممتنع شرعا ونادى فيحكم التصور بعتد اليقين وحكم انشاء شرعا وعادة يحنث كما
 اذا حلف لبس السراويل واذا اقرر ما قلنا فنقول القدرة على ثلثة انواع الاول قدره يصير
 الفعل ما يتحققا وهي القدرة الحقيقية وانما انوار الفعل عند اخلافا للعترة الثاني
 قدره يشعل بها وجوب النحل ويصير بها متوهم الوجود وهي القدرة المتوهمه وانما
 ساقته على الاداء لكونها شرط وجوب الاداء فتكون ساقته عليه ثم انما يصير الفعل به يوم
 الوجود على تهمين قسم يصير الفعل به غالب الوجود وهذا القسم يظهر اثره في لزوم
 الاداء لعينه معني انه ما لم يترك الاداء كما كان اذا سلم والصبي ابلغ والمريض اذا ظهرت
 وفي الوقت سبعة يجب الاداء عليهم وجوبا يستحقون الامم ترك الاداء في الوقت بغير قدر
 وقسم يصير الفعل به في حيز الجوارح عقلا وان كان يدر وتوهمه حقا وعادة ويظهر اثره
 هذا القسم في لزوم الاداء لانه لا لعينه كالكافر اذا سلم والصبي ابلغ والمريض اذا ظهرت
 عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما سعه فيه لئلا يترك الاداء عند الحاجة اليه عند
 رحمه الله كان الاداء واجبا لانه وهو القضا لعينه حتى لا يتحقق الامم ترك الاداء كما يتحقق

٩٨

الحاوية

في المسمى الموهبة غير مقدرة للعبد على ما هو العادة والتي قد ثبتت بعد ما
 ثبتت حقيقة كماله في القادر على استعمال الماحضة فانه بعد ما جازى ما لا المعد للعبث
 قد برأ تعدد القدرة الوهبة تعدد ثابتة تدبراً كما ثبتت حقيقة كماله في القادر على استعمال الماحضة
 وان كان غير ثابتة حقيقة ثابتة ما وجوب الآداب في حق ثبوت القضاة خلاف ما اذا انقضت
 ثم وجد الاسلام وكونه لان القدرة في المال على الرمان الماصي من المستحبات فلا يمكن بعد الملك
 قادراً ولا تشترط هذه القدرة للقبض والماشيه ان ليس القضاة الجازم الاخر من الوقت لان اعتبار
 وجوب الآداب فيه انا هو لظهور واداه في حق خلفه ولا خلف للخلف وهو انقضاء فلا تعتبر هذه القدرة
 فيه النوع الثالث هو القدرة انيسرة على ما سبقت في بيانها ان شاء الله تعالى في النوع الاول
 من هذه الأنواع يتعلق بأصول الظلم والنوع الثاني والثالث يتعلقان بأصول التقه فلهذا كانت
 انتم المصنف رحمه الله على كونهما حيث قال وهو نوعان مطلق وكامل في القدرة يمكن تسهل
 الأنواع الثلاثة لانهما غير متساوية في مقارنته للآداب او ساقية عليه ومن ان تكون مطلقه عن صفه
 اليسر والسهولة او منتهى بها قال رحمه الله والامر للمطلق في صفه الحسن يتناول الضرب
 الاول الى قوله تعالى لما ذكرنا قول الامر المطلق في انضباطه صفه اليسر يتناول بعض ما نحن
 رحمهم الله النوع الثاني من اليسر وهو ما حصل لعبي في غيره ولا يثبت النوع الاول وهو ما حصل
 لعبي في نفسه عند هذه الدليل لان ثبوت صفه الحسن انما هو بطريق الانتضاء فيثبت الادبي
 وهو النوع الثاني وهو ما ذكر المصنف رحمه الله وهو انه يتناول الضرب الاول وهو ما لا يثبت
 سطر صفه الحسن من القسم الاول وهو ما حصل لعبي في نفسه لان كمال الامر يقتضي
 كمال صفه المأمور به وذلك لان الامر انما يحل بحسب كماله ولا يعم الامر ولا امر ولا يعم
 الشارع فكان امره اكل الايام او اذا كان كذلك فيقتضي كمال صفه المأمور به وصفه المأمور
 به انما يتناول حسن لعبي في غيره وانما يثبت مفرقة لما في كمال صفه الايمان مع غيره من
 المأمور به كيف توجب الايمان مع غيره من العبادات وما دال الا باعتبار ان حسنه ذاتي لا يتناول
 عنه اصلاً ولا ان الامر يطلب ايجاد الفعل ومطلوبه يثبت اقوى أنواع الطلب وهو الاعاب
 فيثبت على صفات الحسن وقد اتون المأمور به عباداً تقتضي هذا المعنى وهو كون المأمور به
 حسناً لعبي اذا العادة له تعالى حسنه لعبي وذلك لان العادة عبارة عن نوع فعل انما الذي
 يفعله فذلكما له تعالى عبارة الشائعه على خلاف موى نفسه كما ذكر في التكوين وتعليم من موهبة
 التعليم حصل لعبي في نفسه واذا كان كذلك يتناول مطلق الامر الضرب الاول ويختل الفرق
 الثاني وهو ما قبل صفه الحسن بدليل بل عليه فان قيل في ان موضع صورة هذه الحالة

منه يكون

ان قلت في العبادات فقد ذكر قيل هذا بطريق التفصيل ان هذا من قبيل الحسن لعبي
 في عبته كالآباء وان دال من قبيل الحسن لعبي في عبته كالمسلم الى الجمعة وان قلت في غير العبادات
 قوله وكذلك قوله عباداً تقتضي بعد المعنى يرد ذلك كماله الكلام محرم على اطلاقه فيدخل تحت
 العبادات وغيرها وما ذكره الا بطريق التفصيل كان حريماً وهذا على ما متقاربان قد وصا
 عند احتمال غير ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في حق الوجوب فان صور الواجبات في العبادات
 مد كونه بطريق التفصيل ان هذه البيانات واجبه على وعملها للصلوات للمسود واجبه على العمل
 كالعلم والاحقية وغير واجبه كالنوافل ثم ذكر ان مطلق الامر على العمل على الوجوب باعتبار ان هذا كلي
 ودال جزئي وهذا متقاربان والعلم باحدها لا يوجب على الآخر فان كل واحد يعرف وجوب شكر
 المنعم وتحمل الكفران ولا يعرف بطريق التفصيل قيل يردود الشوع ان الصلاة والوقوف
 من قبيل شكر المنعم ولا يحتاج الحارم وسائر المحرمات من الشايع في القرآن ام لا وقد اظهر
 يعرف بطريق الاجاب ان جواب التتوي اما ان يكون نعم ولا ولكن لا يعرف بطريق التفصيل
 ان جواب هذه التتوي المعينة نعم ولا الا بعد ريادة الجماعة في التفصيل وتول الامر الدنيا على
 التفصيل واختار سبيل الابه السرخسي رحمه الله ان مطلق الامر يتناول النوع الاول ويختل النوع
 الثاني بدليل ان صفه الحسن فيها حصل لعبي ثابته من وجه دون وجوه فكانت شبيهة بالعامر وصفه
 الحسن بما حصل لعبي حقيقة كونه ثابتة من كل وجه وبالمطلق عند المسئلة ولا يثبت الحارم الا
 بدليل فكذا هذا وعلى كون الامر المطلق يقتضي صفه الحسن لعبي في عبته قال الشافعي رحمه الله
 وهو قول زفر رحمه الله لما تناول الامر بالجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة للمدة دل على صفه حسن
 المأمور به وهو الجمع بينهما ودل على انما ذكر وهو الجمعة هو المشروع يوم الجمعة دون
 غيره وهو الظاهر لان المدة لما كان مأموراً بها يوم الجمعة انقضت الحسن لعبيها والكمال على
 ذكره والكمال في ان يكون المأمور به متعللاً لاراحه عن اد عند المزاجه لا يبيح الكمال لراحم
 بعينه لوجود صاحبه من اجاله في السزوعة واذا كان كذلك يقتضي الجمعة التبعين في السزوعة
 فلا يعمى ما هو الظاهر مشروعاً في يوم الجمعة والمطابق ذكره والشافعي رحمه الله لا يبيح اد
 الظاهر من التبعين ما لم تقتل الجمعة لغيرها فتعني في السزوعة الا انما تختلف في تحقق ثبوت الجمعة
 فبعد زفر رحمه الله يتحقق ثبوتها بقرار الامام بها وبعد الشافعي رحمه الله يتزوج الوقت وعلى
 الاحلاف منها ما على الفصل وهو ان السultan شرط لاقامة الجمعة عند زفر رحمه الله وعند
 الشافعي رحمه الله ليس بشرط فكان ثبوت الامر وهو لوجه السوقت وقال زفر رحمه الله والشافعي
 رحمه الله لا يلزم الخطاب الرئيس والعبد والسارق الجمعة لان السارق يخرج في حقن الجمعة وكذا

٩٧

المريض اما بعد فسمعوا من المولى والمؤيدوا بالظهور حسن المعنى في جمعة
على وجهه بنى حسن غير لان حسن الشيء لغة بمعنى الثواب والكمال في ان يكون هو متعبا ليراجه
غيره على ما سبقت ذكره فلهذا صار الظهور حسنا مشروعا في حق المريض والبدن والمساكنه من احواله
اليه في المشروعية فاذا ادى هو المانع ودون حلقه الظهور لم يمتنع من جملة ظهور الظهور
الجمعة من بعد اداها عند ما يكون الظهور مشروعا في حقهم فلا تراحم الجمعة الظهور كما لا يمتنع من
حلقه الظهور في جمعة ثم ادرك الجمعة كان فوضع ما ادى في بيته فتدلك هي لان هذا اليوم في منزله حيا
الايام ولا يجوز ايضا ادا الجمعة لا يخرجون عن عمدته فوضع الوقت وقتنا لا خلاف في هذا الاصل
وهو ان الامر بالجمعة بعد الزوال تناول الجمعة الى اخره فكان المقيم للحرا الصحيح ما سورا بعد الزوال
يوم الجمعة ادا الجمعة لكن الشان في الامر والمطالب في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى
فاسمعوا لذي امره اهو على طريق نسخ حسن الظهور كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهم الله اولى
تغير حسن الظهور كما هو مذهبنا واليه اشار رحمه الله بقوله وليس كذلك في نسخ الظهور وليس
ذلك لثانين شيئا في انقضاء الظهور الجمعة كما قال لان بعد ذلك نوات للجمعة تقضي والظهور لا يبيح
قضاء الجمعة لان القضا استدراك للثانين وحكاية له والظهور اربع ركعات والجمعة ركعتان ولا
تقضي الجمعة لاجتماع ثبوت ان قضا الظهور بعد نوات للجمعة عودا الى الاصل وهو الظهور وثبت
ان تقضية الامر في مقتضى الامر وهو قوله تعالى فاسعدا ادا الظهور الجمعة اي استأط الظهور ادا
للجمعة فصار الامر بقضاء الجمعة مقورا للظهور لانه هو المودي بالجمعة لا للجمعة به وليس كذلك كما
قال فنجح ادا الظهور من المدة وفي سائر قبل الجمعة لكونه اصلا واما ان يقتصر الظهور بالجمعة
كما امر باستفاضة بالجمعة اي امر الصحيح المقيم بنقض الظهور بعد اداها بالجمعة كما امر باستفاضة
الظهور عنه باد الجمعة قبل اداها فان قيل لو كان الامر الاصل ادا الظهور ادا بالجمعة لما
وضع ادا الظهور بالجمعة عن الحد وكالم يرفع ادا الظهور عنه قلنا انما وضع ذلك عن الحدوث
بطريق الرخصة في حقهم فلا يتبادر بغيره ادا بعد ما هو طوبى الجمعة لا قوله تعالى فاسعدوا
عالم قلنا والجمعة فلا يتبدل التعزيم وهي ادا الجمعة في حقهم بالترخص ادا حضروا وصلوا
مع الايام الجمعة لان الرخصة لا تفصل رخصة للتعزيم تقتضي الظهور عنهم ادا الجمعة وانما وضع
ذلك عن الحدوث رخصة لهم للحرج كما مر فاذا تحملوا الحرج واجروا الجمعة مع الامام فقد ادا
بالجمعة فلا يسلطوا الرخصة كما ان جواز ادا الصلوات بوضوء واجد رخصة واداء كل صلاة
بوضوء على وجهه غير فلو ادى بالجمعة وادرك كل صلاة بوضوء جديد لم يجز ولا يكون الرخصة
فانقضاء للتعزيم فكذلك ههنا وانما قلنا ان الصبر الثالث وهو ما حسن لمس في شرطه من

عند القسم وهو ما حسن بمعنى غيره وهو شرطه تخصا لاداء ونقصا لاية الاية
المسورة حال القدرة عليه من تغيير المكان في ادا فعد في الثابت عند عهده الكلف وجعل
شرط الاداء وهو القدرة عليه القام حكا جوازا لتقصير اداها بموت بسبب ذلك كما في استبدال
مال الزكاة فان الرخصة لا تسقط من السبل لكن الثبوت من جمعة فوجب القضا وان لم توجد
القدرة حقيقة وانما اداها في الاداء لا يتبعين فكذلك يبقى القايي تحت عهده لان القدرة
الممكنة كانت شرطا لوجوب الاداء فصلا من الله تعالى حيث كلف بقدر الوضوء من غير ضيق وج
وكانت حرج وكان له ولاية التصديق فلم تفسر هذه القدرة لبقا الواجب لاستفاضة القايي
الشرط كما في الشهود في النكاح فانها تفسر لا لتفاد النكاح لا لبقا والمضاهاة الواجب الذي
كان في الارض فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد ولما كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة
فلا يفسر في حال التضاحي انه ادا اول الصلوة في عنوان شياء ثم كبر واخفى لم يبعد
على تضاهيه قايما وقضى قاعدة او بما يجوز به لان الاداء واجب في اصله بقدره بمسرة بل يبعد
ممكنة من الفعل فيسقط كذلك فيخرج عن عهده القضا ادا قضاها بالقدرة الناقصة وهذا
قلنا ان الصلوات وان شئت والعصايات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاها
وتدراكها في النفس الاخير من العزوان صا كلاس عن القايي والدارك لان هذه القدرة
لما كانت شرطا لوجوب الاداء لا تحقق شرطه فوجوب الاداء لا يتكرر كما تفسر هذه القدرة في النضا
او تقول لم تفسر هذه القدرة لبقا الواجب لان بقا الشيء غيره به للجمعة اثباته مع نفي نفيها بانزال
بان وجد ولم يبق فلو كان بقا الشيء عن ذلك الشيء لما وجد ذلك لا يصح تولد وجد ولم يوجد
ولما كان بقا الشيء غير ذلك الشيء عن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطا لبقا ذلك
الوجوب لان الشيء اذا كان شرطا للشيء لا يلزم ان يكون شرطا للغير ولما كان القدرة الممكنة
لا يفسر دواها لبقا الواجب قلنا لا يسقط الواجب في حق احكام الاخرة بل يبقى ادا القدرة
لا تفسر لبقا الواجب قلنا اذا ملك الكلف الزاد والراحم فلم يحجى ملكه لم يسلطه
وجوب الحج وكذلك هذه المنظر لا تسقط بهلاك المال لا بد من ان القدرة الممكنة لا تسقط
لبقا الواجب واذا كان كذلك فتكون القدرة الممكنة مقتضى ما لاداء ونقصا لاية
رحم الله واما الكلام من هذا القسم فالقدرة المسورة الى قوله فلهذا تسقط بهلاك المال
احوال لما نفع من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو
الكامل لثبات واما الكلام من هذا القسم اي ما حسن المعنى شرطه فالقدرة المسورة الى اخره
ثم هذه القدرة زياده في الميسر على القدرة الاولى وهي المطلق بدو حجة دالة من الله تعالى

وتلا ذلك رحمه في وجه التعبد والتسرح حيث غيرت صفة الواجب من الممكنة الى المستحيل
 بالقدرة المستحقة فيكون ذلك على صفة السر لان التعبد بالسر صفة لا شرط فلا يبقى الموصوف
 بدون الصفة لانه حينئذ لا يكون موصوفاً فيشترط واما خلاف القدرة الممكنة والقدرة
 المستحقة فاما شرط وجوب الاداء كما مر بناه وخرق ما بين الامر من هذا القدرة الممكنة والقدرة
 المستحقة ان القدرة الاولى الممكنة من الفعل فلم يتغير بها صفة الواجب فثبت في شرط محض
 للمكلف لانه لا يكلف الا بما لم يشترط واما لفظ الواجب لان يتلوه غير محتاج الى الشرط كما
 سبق مراراً وهذه هي القدرة الثانية لما كانت متعينة غيرت صفة الواجب فجعلته مستحلاً
 لئلا يكون الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق السر بل بطريق لا وجود لهذا الفعل
 عند وجود القدرة وفما نحن فيه فنحصل انه تعالى على معاده فلم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة
 على صلاحية الواجب كما في واجبات ثبت بها فكان ذلك الواجب متعيناً من السر الى السر
 للمستعمل والتلويح بشرط بقاءه القدرة وهي الميسرة لانه في شرط محض لغيره القدرة الممكنة
 لان عدم الشرط لا يورث عدم بقاء الحكم ولكن معنى ان صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة
 من السر الى السر فاذ انقضت هذه القدرة وهي الميسرة بطل ذلك الواجب لان الشيء متى
 بطله لا يبقى واجاباً وبما لو لم يغيره بشرطه من ذلك الوصف ثم حاصل القول ان القدرة
 في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لاصفة والقدرة في الواجب بالقدرة المستحقة صفة لا شرط
 لا تغير بها والتعبد صفة للتعبد والموصوف بصفة لا يبقى الا بها ولا يكون موصوفاً بخلاف
 الشرط بشرط فانه يبقى به وان الشرط كما في اليهود في باب الفكاك فلا يشترط بقاء الشرط لئلا
 المشروط فان قيل كيف غيرت القدرة المستحقة صفة الواجب ولم يكن مؤثراً جابلاً ذلك بصفة
 السر حتى يتغير بها في صفة السر قلنا ان القدرة المستحقة المتوهم كافي لوجوب الاداء
 لا بطريق السر بل بطريق انه لا وجوب لوجوبه الا بعد وجود هذه القدرة وفما نحن فيه
 فنحصل انه تعالى على ما دللهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته تعالى
 على الواجب عليهم بما ووجب عليهم بالقدرة المستحقة فكما كان الواجب تغير في حقنا من
 صفة السر الى صفة السر قبل معنى تغير صفة الواجب الواجب الذي ثبت بها ابتدا اسم
 التعبد لما سبق ان الواجب متى ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قلنا ان الزيادة
 تستلزم بطلان كل المال وهو انما هو بعد التلويح من اد الزيادة لان السر على وجوبه
 اي وجوب المال وهو الزيادة او وجوب الزيادة بما ذكره بقدره ميسره حيث ادعى
 في مال مقدراً بما فاجل على المصالح الاصلية بعد معنى المول كتحقيق قلنا لا يكون خروفاً

هذا هو الوجه في ان الواجب بالقدرة المستحقة هو الواجب بالقدرة الممكنة

من المال قليلاً من كثرة ذلك في غاية السراد القدرة على اذا الزكي يحصل بالطلاق فمن
 متعبد بالانصاب الثاني الاول الفاضل من كواجر خلقنا لبي واجب وهو الزيادة بقدره
 النصاب لما كان المودى موصوفاً بصفة السر بل بصفة القدرة المستحقة فيتعبد الواجب
 من السر الى السر فلا يكون الباقي ما كان واجباً لانه ما وجب الا بصفة السر ولا وجه في
 ايجاب واجب اخر اعدام وجود نسيب جديد فذلك سقط الواجب ببلان المال قال
 رحمه الله ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الواجب الى قوله غير متبدل **أقول**
 ولا يلزم الى اخره جواب عما قال الحكم شرط في دوام القدرة المدعى في باب الزينة وذلك لانه
 قيام كل النصاب لوجوب الزينة لان بقا القدرة المستحقة شرط لما وجب بها وليس كذلك
 فان النصاب شرط لابتداء الواجب لا لبقائه فانه اذا ملك مع النصاب يبقى الباقي سقط
 من الواجب وقرر جواباً انه لا يلزم على ما ذكرناه ذلك لان الشرط كالنصاب في ابتدا
 الواجب لا بغير صفة الواجب لانه لم يكن للسر حتى يتغير به صفة الواجب الا ترى اذا
 خسه من الماتين واداء درهم من الاربعين سواقي معنى السر لا يختلف في ذلك ادخل واحد
 منها اذا ربع عشر المال لكن اشترط كالنصاب في ابتدا البيت به صفة الغني فليس
 يجب عليه اد الفل ووصف لا بد منه ليعبر الموصوف به اي بالوصف الذي ذكرناه وهو
 الغنى اهلاً لا غنى عن الفقر اذا لا يتحقق من غير الغنى كما تجلج لا يتحقق من غير المال
 اذا الولاية التعدية فرع الولاية الغاية والغنى لما يكون كسره المال وليس للمكة حد يعرف
 هي بذلك الحد واحوال الناس فيها ذكرنا من كسره المال او الغنى شئاً في سقته ممكنة من شئ لا مر
 شتاً وشتاً اذا افرق واذ كان ذلك فلا تصلح الكثرة للتعريف فقدر السر الغنى محدود
 وهو ملك النصاب تبسراً قصاراً كذلك قصار ذلك اي الغنى بالنصاب شرط لوجوب الاداء لغيره
 الذي التلويح الذي هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون تغيراً بصفة الواجب لان النصاب
 الممكنة ان يثبت للملك اصل الممكنة وبها لا ينكر من الفعل وبها لا بد لان النصاب
 قدره ممكنة اذا غنى لا يصور بدول الغنى والغنى الذي من قدرة القدرة الممكنة استلزم اليقين
 الاصلية والاهلية الاصلية لوجوب العادات الاسلام والبلوغ على الفعل والقدرة الممكنة
 للبعد امر زيد في الشئ على هذه الاهلية فالقدرة على الصلاة فانه امر بدلي اتمه الصلاة فذلك
 الغنى المقدر بملك النصاب امر زيد شرطاً على اهلية وجوب الزينة قصار الغنى لوجوب الزينة شرطاً
 ايضاً كالسلام والبلوغ والعقل لان المريد ان يكون من جنس المريد عليه فلما كان المريد عليه شرطاً
 للوجوب كان المريد عليه شرطاً له او نقول ان الغنى الذي يحصل لما كان من قبيل القدرة الممكنة في الزينة

هذا هو الوجه في ان الواجب بالقدرة المستحقة هو الواجب بالقدرة الممكنة

٩٩

كان ذلك غير له القدرة المحركة في الصلاة وملك القدرة في الصلوة وجوب الصلاة
 على العبد فكذلك هذه القدرة كانت شرط وجوب الرقة على العبد لا خلاصتها وانما على الاهلية الاصيلة
 واما ان الحق يملك النصاب شرط الوجوب لم بشرط وانه لو دام وجوب الرقة او وجوب
 الاداء لا يتغير في واجب واحد فلا يشترط شرط الوجوب واما ان شرط وجوبه
 الواجب في الواجب بعد رتبته من المال لبقائه اليس فيه فاما قيام المال بصفة التام
 فيشرط الاداء او بشرط التام انما هو للميسر فتعبر به اي بقيام المال بصفة الباقية الواجب
 فلا يبقى وجوب الرقة بدون صفة التام بخلاف كل النصاب فان الوجوب يبقى بدونها فان
 قيل النصاب سبب لوجوب الرقة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم
 ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال مقدارا
 مقدارا للنصاب واما ما ذكره في غير ذلك من ان السببية انما تعرف بالاضافة والاضافة
 انما يوجد في حق المال مطلقا من غير تعرض لوصف يقال رقة المال ولا يقال رقة النصاب
 فعملنا معنى قوله النصاب شرط لا ابتداء الوجوب اي المال المقدار بقدر النصاب وكون المال
 مقدرا عند اداء النصاب شرط لوجوب الرقة لا سبب لكونه تاما وهو شرط بالانفاق فكذلك هذا
 فان قيل اذا كان الغنى من له القدرة المحركة وجب ان يبقى الرقة بعد هلاك النصاب اذ
 القدرة المحركة لا تشترط بقاؤها لبقاء الواجب كما في صدقة الفطر وغيرها قلنا انما يلزم ذلك ان
 لو كان بقا الواجب باعسا والقدرة المحركة وهي النصاب وليس كذلك فان بقاءه باعتبار القدرة
 الميسرة وهي قيام صفة التام وانما تقتضي عدم بقاء الواجب بعد هلاك النصاب فاسبق لقوله
 والدليل عليه انه اذا هلك بعض النصاب يبقى بعض الواجب بقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب
 فان قيل قد نسلم ان القدرة المحركة تادي ما يتخير به الميراث لا اداءه بل انما كان او لم يكن
 وقان ذلك لو ان الشرايط النصاب من القدرة المحركة لوجوب الرقة حين قدر على مقدار الرقة
 انكسفت دنيا ووجهه ذراهم لان المحركة محصله ولم يجب بل وجب عند ملك اضعاف اضعافه
 فعلم ان الشرايط النصاب من القدرة الميسرة كما قلنا فادنى ما يتخير به الميراث لا اداء الرقة
 النصاب وذلك لا لاعتباره بالكمه قدر الرقبة بل لزم عموم الامر على موضوعه ما يقتضيه لا
 وجوب الدفع الى الفقير عند محله ذلك لقصاره هو محله الى السواء وذلك لا يجوز لان الدفع
 الى نفسه اولى من الدفع الى غيره حتى اذا كان مالكا مقدارا من الطعام او الماء فهو وغير محتاجا
 اليه فلو دفع الى غيره يموت جوعا او غطسا وانه لا يجوز فلا يجوز الدفع الى غيره وكل حكم بوجوب
 نقض سببه فهو باطل لانه لا يخلو لا يبقى تميز بين الماطب والمصرن اولاه يلزم حينئذ

وجوب الدفع في صورة عدم حوان الدفع لانه يقتضي وجوب الدفع على سبيل انه اودع
 خلاف الغالب على نفسه وكذلك لا يجوز واما ان كان كذلك فلا يتخير به الميراث اذ الرقة وموانع
 فوجب في عرفان الغنى الرجوع الى ادنى ما قدره الشرع ملك المال وقد ادناه حساب واحد
 ما قلنا ان ادنى ما يتخير به الميراث لا ادنى الرقة النصاب الواحد وهذا بخلاف استهلاك النصاب
 فان ذلك لا يغطى الرقوة وقد صار ذلك دعوى ما عدا ذلك النصاب صار في حق الواجب وهو
 الرقة حقا لصاحب الحق وهو الفقير فقير المستهلك باستهلاكه بان الله في حوائج نفسه او اتلفه
 بحاجة سعيدة على صاحب الحق وهو الفقير او على محل محترم مشغول عن العمل بعد النصاب فاما ان
 حق صاحب الحق لقصار الواجب على هذا التعديل فيستدل بهلاك النصاب ولا سادته وهذا
 كالعبد الماني اذا استهلك ماله وهو لا يعلم كخبره فانه يعلم قيمة العبد وان كان فعله عادلا
 ملكه وكما اذا اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا يتعدى به دفعه الى ولي الخيانة فانه يتالسلك
 ما قلنا انه صار جانيا على حق صاحب الحق فصار ان العبد باق والولي بخلاف الدار فكذلك هذا جعل
 كان النصاب قائم فيطالب المستهلك باءا الرقة كالوكان النصاب قائما حقيقة فانه
 انه ولهذا قلنا ان الميراث اذ احتج في البين اني قوله لانه باق في الغنى واليسر اقول ولما
 سبق ان ما وجب بالقدرة الميسرة يشترط لبقائه بقا تلك القدرة قلنا ان الميراث اذا احتج في
 البين ثم اعترض به ما له فقير من التكفير بالمال انه يجوز له التكفير بالصوم لان وجوب الغارة
 متعلق بالقدرة الميسرة به لئلا يشرع خيم بين انواع التكفير عند قيام القدرة بالمال والفقير
 ليس لانه يثبت الاختيار والكلف ليرتقن به هو لا رفق وتجاوز ما هو الاون والاسرع عليه وهذا
 وهذا ليس به شبهة بخلاف ما اذا لم يكن غير امانه وجب عليه واحد معين وما يتفق عليه اذ
 ذلك المعين ولا يوجد شيئا اخر سريما يوم مقامه بفقر الكلف فيسقط عنه الكلف ولا
 يخرج عن عبادة الواجب الا بزيادة شقة اذا كان كذلك فلا يكون فيه نسر واما السيرة اذا
 وجب لاحد الا بواعها فهو عبادة الفقير باجرهم الله بخلاف ما يقول بعض المتكلمين ان الواجب
 هو الكل لا يستوي الكل في صيغة الامر والفقير لا يقطا الواجب ما يعينه بها ويعملون الامر
 قياسا على فان مثل هذا التغيير في الحكم لا يخرج حكم النهي من ان يكون شرا ولا يجمع ما تاوله البعض
 فكذلك الامر ولكننا نقول ان النهي تحقق وجوب الاتصاف في الكل مع ذكر حرف اوله في موضع
 النفي وحرف اوله في موضع الاثبات بعد الاعجاب في احد الاثرين الا ترى انه لو كان بالانواع كلها
 لم يكن موجبا للواجب في جميعها واستعمل ان يكون واجبا قبل الاداء ثم ادنى يكون الموادي

١٠٠

جعل

يخرج واحد وهذا النوع منصوص عليه ولا يخرج من هذا عن ولو كان الخلو واجبا لم يسطر الواجب
 في العسر وناداه اوداه ما هو جازع عنه فمقتضى ان الواحد احد انواع قاله الامام الشريفي
 رحمه الله وقال بعض المعبر للمربع واجب وقال بعضهم الواحد ما فعل وقال بعضهم الواجب
 واحد معين ويسقط به والآخر في هذه المسئلة انما هو لقطع مراد الوجود على ما يطلب من
 موضوعه لا يقال الخبر ثابت في صدقه العطف فان المكلف من ادان نصف صاع من بر او صاع من تمر
 او شئ مع ان صدقه العطف لم يجب القدره المسره بل بالحق لا نقول الواجب هناك واحد حيث
 المعنى وان اختلف من حيث الصواب فان فيه نصف صاع من تمر وواحد عده في العدل
 الاحوال فاذا عرفت فكذا لا يخبر بخلاف الخبر في كفارة الهين من الاشياء الثلاثة فان فيها اختلاف
 صواب ومعنى الواجب الخبر ليس ههنا لاهلاك او لا في الاشياء في صدقه العطف اولاه واجبا
 نصف صاع من بر او صاع من تمر وفي كفارة ما سطر طنا النصاب اولاه الكفارة باحد الاشياء
 الثلاثة باعلى من شرطها فطما القدره على احد الاشياء الثلاثة ابتداء فاندفع ما قيل واذا كان
 كذلك فالخبر من احدى الانواع في الكفارة ولا في التفسير ولا في الشرع نقل الخبر بالمال
 الى التكفير بالصوم للحج الثابت عن التكفير بالمال وما ان اد الصوم مع توهم القدره في المال
 على المال ولم يعتبر الشرع ما يعتبر في عدم سائر الانواع وهو العدم في العرلة لان ما كان متعاقبا
 بعدم الفعل وهو غير موقت بغيره في العدم في العرلة كما في حق البيع الثاني فانه اذا لم يند
 على الصوم بحج القدره في جميع عمره فاذ اقدم عليه بيطرح كقوله بعدة وكما اذا قال قائل ان لم
 ات الصيام بعدني حرامه يعلق الجزاء بالعدم في جميع عمره حتى لا يثبت وان لم يات الصيام
 كثيره وتقدره العرلة بالعدم لان الصوم لا يثبت بزمان ان يصوم بعد الموت وتعلق الاستاد
 الكبير رحمه الله هذا اللفظ الكفر يستدام باعتبار كثيره روزه ذكره واقتاد وكذا حواء الصوم
 من ثمة ثابت وليس بعده مال دليل على حواء التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار
 الى وجوده فيما يستعمل من الزمان لانه قال في الميسر وان كان الرجل الحائض في صومه مال
 عنه ثابت او دين وهو لا يجد ان يطعم ولا ما يكتسب ولا ما يفتق احراء ان يصوم لان المانع
 قد رتب على التكفير بالمال وذلك لا يحصل للمكفر من اليد الا ان يكون في ماله الخراب
 عند خيذه لا يحرمه التكفير بالصوم لانه متى كان من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق بخلاف
 المكفر وان لم يملكه جاز الصوم مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار الى ان يصل الى ماله فان
 يحرم بالصوم في حق من يصوم ليس له المال أصلا من غير انتظار ان يحصل له المال بالطريق الاول

اجابات

الشيخ

فان

وادالم يعتبر الشرع ثباته لعدم في العروا انما اعتبر العدم لما كان كذلك لا لما
 لكن المكلف يخرج عن التعمد بالصوم في الليل والدليل على انه اعتبر العدم لما كان ان قال
 تعالى من لم يجد فصام ثلاثة ايام واعتار يعجز في جميع العرلة يطل انما العدم ليس العرلة
 يتحقق الا بعد انقضائها وبعده لا يتحقق الا بالاعتناء بعلم ان المراد بالعدم هو العدم المطلق
 مستغرق للعرلة لا في قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فطاعة واستعان عدم
 الاستطاعة العرلة ليس بشرط قلنا عدم الاستطاعة هناك انما هو على الكلام لان النبي صلى
 الله عليه وسلم ذكر تفاوت احكام الشرع على وجه التفسير بحسب انواع العرلة ليس في نفسه
 ومن من الرخص غير مستغرق لعرلة بل يتفاوت حاله بعد ذلك فكذا الاحكام المترتبة
 على حسب تلك الاحوال فكذا لا يوجد الاستغراق واجب الاستغراق وانما عدم الانفعال في نفسه
 اذا لم يكن مقيدا بشئ فوجب الاستغراق في العرلة اذا قال لا اتم فلا ولا انفعال كذا
 فثبت بما ذكرناه ان العرلة في عدم سائر الانواع هو العدم في العرلة والمراد بالعدم في ان
 فيه هو العدم المطلق وكذا في عدم في طم الطار وسائر العرلات فانه انما يعتبر في ذلك
 العرلة المطلق عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض ما نفرا لا طعام جاز فثبت بعدا عما كان
 المعبر في كفارة هو القدره المسره لا اذا كانت الكفارة من قسيل الزوق في كونها ثمانية
 بالقدره المسره وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال على اليسر سقطت الكفارة
 لذلك عند هلاك المال او استهلاكه وجاز له ان يكفر بالصوم لما ان الواجب اذا ثبت القدره
 الميسره فاق عند ثبوت تلك القدره فان قيل لو كانت الكفارة من قسيل الزوق لما وجب
 بعد ذهاب المال القائم وحصول مال آخر الزوق فانها تسقط بهلاك النصاب ولا يجب ثانيا
 بوجود نصاب آخر قلنا ان المال ههنا في الكفارة يغير عن ثباته وجب في المدة بخلاف الزوق
 فان الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجب الزوق شبه وهذا الزايم
 تعالى جعل المال طرقا للوجوب في باب الزوق حيث قال وفي اموالهم حق المساكين والمحروم
 وقال صلى الله عليه وسلم في الزوق ربع العشر وقال في خمس من ابل شاة وفي اربعين
 شاة شاة الى غير ذلك من الوجوه الواردة في باب الزوق واذا كان المال في الكفاية
 غير معين فاي مال اخاه المكفر من بعد ذهاب ماله دامت بذل المال القدره فيجب
 التكفير بالمال ولاجل ذلك سادى الاستهلاك الهلاك فيما نحن فيه في حواء الصوم
 باهنا حتى ان من وجبه عليه التكفير بالمال اذا تلف المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو
 تلف المائت بخلاف الزوق لان الاستهلاك فيما يصير ككلاف العبد الماني اذا اكل الحبيب

مروى

فيما ذكر الاستبدال بعد ما عيى في مشغول الحق الغير بخلاف الكفارة ولا في الحق فيها لما كان
 على ما عيى في الوقت ولم يكن المال متعلقا بالتكفير لما سبق بانه لم يكن الاستبدال بعد ما عيى في مشغول
 الحق الغير لعدم تعاقب المال ولو كان الحق متعلقا بحمل ان يضمن بالتعويض عن الموت وان لم
 يكن المال متعلقا وحارب هذه القدرة وهي القدرة على التكفير على هذا التعديل وهو قد
 وجوب التكفير على هذا التعديل وهو قدس وجوب التكفير القدرة المستطاعة
 الفعل وفي القدرة الحقيقية التي لا تسبق الفعل من حيث ان العمل في التكفير بخلاف التكفير
 ووقته في حق اليسار والاعصار لا وقت للثبوت وهو وقت وجوب الكفارة فانه اذا كان وقت
 التكفير مسرعا خرج عن العبرة بالصوم واذا كان موسرا فانه يخرج عنها اذ المال حال العمل
 في استطاعة الفعل ولو لم يكن الفعل قابلا لانه لا تسبق الفعل وذلك لا يندره الصغار
 لما كانت قدره مستمرة اعتبر فيها وقت التكفير كما اعتبر في الزكاة وقت الاداء فان التصار
 اذا كان وقت الاداء ايضا وجب الاداء ايضا واذا كان مال لا يجب اداء الزكاة وقيل
 حال العمل الحقيقية معارضة للفعل لا سابقة عليه ذلك القدرة على التكفير لا تسبق
 الاداء ولما سبق ان الزكاة وجبت بصفة اليسر قلنا بطل وجوب الزكاة بالدين لان الدين ياتي
 الفنى انما يحصل باقتضاء من جهة الزكاة وجبته الى قضاء الدين فاجبة اصلية فلا تحصل الفنى بالدين
 ذلك القدرة من المال لكونه مبركة المعدوم كتاب اليد واليه والمالمستحق للغير فان
 وجه الله ولا يزم ان الدين لا يجمع وجوب الكفارة الى قوله واصل المال كاف لذلك اقول
 هذا الشارة الى ايراد على ما سبق وجوب التكفير في الزكاة ان يقال لو كانت الكفارة واجبة
 بصفة اليسر لكانت فانه لا وجب التكفير بالمال على المدين وان الدين
 ياتي اليسر كراهية فانه لا وجب صفة اليسر لم يجمع المدين وتوجيه المواب انه لا يوزن
 ذلك على ما قلنا لان وجوب التكفير بالمال على المدين ممنوع فانه ذكر في كتاب الايمان وحله
 الف درهم وعليه في اكثر من الف فكم بالصوم بعد ما قدس دينه به تخير ولم يذكر ان اذ لم
 صرف ماله الى دينه ما وجب فكان جواب هذه المسئلة عموما كذا في كتاب الايمان نصا فيمكن
 ان يجمع عليه الكفارة بالصوم لا المال كما قال بعض شيوخنا وجهه انه يجمع بين التكفير بالصوم
 لقوان صفة اليسر بسبب الدين وانها معتبرة في الكفارة فيجعل المال الذي بيده كالمعدوم
 في حق التكفير بالصوم لانه مستحق دينه بالسلف اذا كان معه ما وموعدات العطش انه يحل
 كالمعدوم في حق التكفير واذا كان كذلك لارد الايراد المذكور لانه حينئذ كانت الكفارة بمنزلة
 الزكاة من كل وجه فكذا لا يجمع وجوب الزكاة مع الدين وفان بعض من يوجب التكفير بماله لا الصوم

ولا يجزى

تحت الزكاة

بخلاف الزكاة والاصح هو القول الاول فانه قال في المبسوط والاصح انه يجمع بين
 بالصوم لما اشار اليه في الكتاب ان الصدقة محل لعدا وفي هذا التعليق لا فرق بين ما كان قبل قضاء
 الدين وبعده الي هذا الموضع لفظ المبسوط والفرق بين الزكاة وبين التكفير بالمال في القول
 الاخير هو ان الزكاة وجبت بصيغة اليسر وشرط القدرة اليسرة ومعنى الاغناء بقوله
 به قوله صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن المسكة في مثل هذا اليوم وقوله لاصدق الاعراب في هذا
 لا ينادي الزكاة الا بتبليط المال وهذا الاغناء وجب عاده شكر العلة التي اخرا فعل الجانية
 فشرط المال في سبب وجوب الشكر وهو المال الكامل لا المثل للمولى الفاضل عن الموانع الصفة
 ليسحق شكره على المال كافي حازه السلطان فانه يجب الشكر اذا كانت كاملة غير مشروطة بشئ
 متكرره واد اباغ لا يجب الشكر لانه حاصل بعرض واذ اشتهر المال في سببه فيكون الواجب
 شطرا الى بعض من المال الكامل وهو ان تصار كان المدين غير ماله لانه لا استطاع المال
 حقه له ان يأخذه من غير رضا المدين فصار كان المدين غير ماله لانه لا استطاع المال
 لم يجب الزكاة ولهذا لا يجب في باب المدة للحاجة الاولى لا بعدم الدين اصل للمال
 للمدين لان محل الدين هو الدية وفي الدية سعة فكان المال خالما عن ان يكون مشغولا
 بالدين من هذا الوجه والى دليل على ان الدين يسقط ماله للمدين ان الصدقة على كل بقوله تعالى
 والغايرين واذ اختلفت عليه الصدقة لم تحت عليه الاغناء لا يستحق الاغناء على الغير حيث ملته
 الصدقة فلا يجب عليه اغناء الغير والدليل على ان الزكاة وجبت بمعنى ان الفقير ان الزكاة لا تاتي الا
 بعين تقوية لا يحصلها الفنى كما اذا امكن الفقير بعبته في الزكاة فانه لا يقع في الزكاة لان المنفعة
 ليست بعين تقوية بخلاف الكفارة فانها تتأدى بالصوم وهو ليس بعين تقوية وفي الزكاة
 لا يتأدى بالاجرة لكن الفنى لا يحصلها لان المباح لا يكون الكفارة بالمال الفنى لا يحصل الفنى بقوله
 صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن المسكة في مثل هذا اليوم وان رد في صدقة البطران لعني سدقة
 الفقير واغنايه وهذا المعنى بعينه موجود في الزكاة فيثبت معنى الاغناء في الزكاة بدلالة النص
 بل الزكاة أقوى في استدعاء المعنى من صدقة البطران لان وجوب صدقة البطران بالندرة اعلمته ووجوب
 الزكاة بالقدرة المستمرة فيثبت ما ذكرناه ان الزكاة وجبت بتبليط الاغناء والمالك فلا يستحق
 عن شرط القدرة ولا عن صفة قيام اليسر في تلك القدرة وهي الضيق من انواع التكفير والغير يسرا
 مزايا ان الكفارة شرعت سارة للذنب بعد للثبوت لان الانسان اذا خشي في نفسه بغير ازالة عنه
 حارق ليس بقواه فحتاج الى سائر يسره وما ازال الا الكفارة فيستر بها نفسه او راعه من الذنب
 قبل الخلق لطيفة وجوب الكفارة على تقدير الخلق في نفسه ان احد او اختلف ابتداء وقبل سائر في حق

١٠٢

المتأخر أو جرة في حق غيره والمادة فيهما لأن المستلزم لا يقع إلا بعد وجوب الكفاة وربما لا يجب
 على رجل كونه أصلاً فلا يحتاج إلى الاستمرار في الزمان لأن دلاله الكفاة على الشيء أظهر من
 دلالته على الزمان فهو المستلزم وإذا كان كذلك كانت شريعة الكفاة لغرض التبرير والوجوب
 لا لغيره إنما أوجبها لم يشرع الكفاة بطريق الأصل إلا لغرض التبرير والوجوب
 إلى الاعتناء بالمالك في القدر بل الأصل فيها هو التبرير والوجوب لا التبرير في حد ذاته
 والمصوم ولا غنا فيها لكن المقصود ما لا يكتفي به التبرير بل يتقابل ذلك التبرير بوجوب الجاهة وما
 يقع به كناية الفقير في باب الكفاة يصلح سبباً للتبرير قال الله تعالى في الحسبات يذهب
 المساء وكان ذلك جواب إشكال بردي على قوله إلا أنه لم يشرع للاعتناء بأن يقال أن ذلك منصوص
 بالكفاة بالأطعام فإن فيه اعتناء للفقير عن الطعام فاجاب بأن شريعة الإطعام لا اعتبار للاعتناء
 بل اعتبار بالأطعام يصلح سبباً للتبرير فالصحيح أن يكون سبباً للصدق هو المقصود من شريعة
 الكفاة وهو التبرير والوجوب ولذا تنادي الكفاة بأماجه الطعام وأن كان الاعتناء لا يحصل بها
 فعرفنا أن الاعتبار في التبرير بالمالك إنما هو التبرير أو الوجوب لا الاعتناء فإذا لم يكن الاعتناء في شريعة
 لم تشترط صدقة الفقير وهو كماله في المطالب بالكفاة بل تشترط القدرة والبسطة في أي الكفاة
 وهو التبرير من أنواع التكفير وذلك أي البسر لا يعدم سبب الدين في تبرير الكفاة فأيها
 المال مع قيام الدين وتبين ما سبق أن الكفاة لربح شكر النعمة الغني بل وجبت جزاء الفعل الذي
 هو حجة في شريعة الكفاة كمال صدقة الغني وإنما اشترط فيها أن لا يظلم لا لشباب التبرير وأصل
 المال كماله فلا حاجة إلى استمرار المال الغني بخلاف الزكاة فإن التبرير فيها الاعتناء وأنه لا يفتقر
 إلى البسر يعني كمال الغني وبسبب الدين شريعته وحاصل ذلك أن الكفاة وجبت سائر الزكاة
 وما وجبت شكر النعمة الغني فلا تشبه الزكاة من هذا الوجه لأن الزكاة وجبت شكر النعمة الغني
 ولهذا تشبه لا بما فيها ثم وجوه الغني ذلك المال الذي وحاشته إلى تصا الدين بالمال تقدم
 تمام الغني ملكه ولا يعدم حصول التبرير له إذا تصدق به لكن في ذلك ما لا يخلو من كفاة
 محطورين وهو المقصود بالكفاة قال الله وحاشته وعلى هذا الأصل يخرج سقوط العشر
 بملك الخارج إلى قوله فلم يكن شرط كماله وأم الواجب أقول وعلى ما سبق من الأصل وهو أن
 وجب بالقدرة ليس يشترط بقاء هذه القدرة يخرج سقوط العشر بسبب هلاك الخارج
 بعد التبرير من الأدلة العشر وجب بشرط القدرة الميسرة إذا القدرة على أداء القليل وهو العشر
 تستعني عن قيام الكثير وهو تسعة الأعشار لأن إذا لم يكن من مال آخر لكان شرط قيام الكثير
 وهو تسعة الأعشار لأن ذلك الكثير وهو أن يكون الواجب من المال الذي هو المستلزم

سائر الزكاة

أصل المال به ولا يقابل العشر لا يحقن تدوين قيام تسعة أعشار فكيف قال لأن القدرة على
 أداء العشر يستعني عن قيام الكثير كما أشرنا إليه لأن ذلك الكثير قد تسعة الأعشار لأن الواجب
 على إعطاء بعض الخارج ثم ذلك البعض قد يفسر إذا كان ذلك قاسراً في قيام تسعة الأعشار
 للبسر ولذا لم يجب العشر إلا بغير ما به الخارج تحقيقاً لمعنى البسر فيشرط لقيامه في قيام
 الخارج وهو وجوده فإن العشر المخرج إذا وجد الخارج حقيقة القيام صفة البسر لا يلزم
 متى وجب بصفه لا يلزم بدون تلك الصفة فيشرط دوام تلك الصفة حقيقة للواجب بالقدرة
 الميسرة وكذلك الخارج يجب بالقدرة البسرة وكذلك يسقط هو إذا اعظم الزرع أفادى استأصله
 وقلت من أصله مع وجود السبب وهو الأرض لأن الخارج إذا وجد هو الباقي العشر يستعني
 بالحكم من المقدور إلى التحقيق بقدر ما أصابته الأفة من غير صنع الزارع لم يبق لنا الاعتناء ولا
 قدرنا فلو قلنا بأننا لا نلتزم بما عدا ما أنه لا يجوز لأن الخارج لا واجب ابتداء بصفة البسر لا
 يسبق واجباً إلا ببلد الصفة ولأن الزارع مطالب بهذا الخارج فيسمى المعونة والواجب منه كرام
 لكن في استنبطه كذا في المبسوط ولهذا لا يبي وجوب الخارج بعد الزرع والتمسك بالخارج بعد
 أن نزلت الأرض وأولع الماعطيا أو انقطع عنها ولم يبق حاله للزراعة وإذا ثبت ما قلناه ثبت
 أن الخارج لم يجب إلا بسبب الزارع لأن الخارج في طريق التدبير بسبب الحكم من الزراعة
 فانه إذا كان متمكناً من الزراعة ولم يزرع جعل الخارج سائلاً له الأرض بقدر ما أضافه
 في الزراعة فيجب للخارج وأنا اعتبر الخارج في الخارج بطريق التدبير لأن الواجب فيه من غير جبر
 الخارج بدليل وجوب الدراهم في الأراضي الخراجية فإنه يجب في جبر الحر عشرة دراهم في
 حجب جوب الرطبة خمسة دراهم فامكن القول بوجوب الخارج مع التبرير مع التبرير حقيقة
 المدونة المسبقة بوجودة حجب خلاف العشر فانه لا يكتفي بالخارج التدبير فيكون العشر
 محضاً بالخارج العشر إذا الواجب فيه جزء من الخارج والمال الحقيقي لا يكون إلا من المال الحقيقي
 فلا يكتفي بالقول فيه بل يجب جزم بالخارج بدون الخارج وقوله وبدليل أن الخارج معطوف على
 قوله الاتي من حيث المعنى كانه قال بدليل أنه لا يجب الاستدانة للخارج وبدليل أن الخارج إذا أصل
 حط الخراج إلى نصف الخارج ولا تخف أكثر منه يعني أن الخارج كله المخرج إذا لم يكن أكثر من نصف
 الخارج فإذا كان أكثر منه يجب نصف الخارج ونصف الخارج الموقوف حتى إذا كان الخراج سداداً يربى
 والخارج يساوي ديناً لا يجب نصفه سداداً إذا كان الخراج قيمة قدره والمخرج قدره يؤخذ
 نصفه فقيل لانه نهاية الطاقة ولما كان كذلك يسقط الخراج بملك الخارج بل لا يتقلب ثم ما
 محضاً هذه الأربعة وهي الزكاة والكفاة والعشر والخراج مستوية في أن وجوبها بالقدرة

تسعة الأعشار
 يستعني عن قيام

سبب

طلاء

المسح وان كانت احكامها ازيدا متفاوتا في نفسها حتى ان الدين يمنع وجوب الوضوء
 في الروايات كلها ولا يمنع وجوب الغترة الخاتمة في بعض الروايات وكذلك يتفاوت في
 الاستهلال وكذا لا يعتبر في مال الكفاة قوله تعالى ولا يعتبر فيه الغني فمن يجب عليه
 ان الشرط فيها القدرة المسببة لاداعي وجهه يقال ان الوضوء بالاداء فيكون الثواب سائما
 لعدم ان لا يتكامل الحضور فلا يقاوت لذلك في مال الكفاة او غيره والعشر لا ينفذ
 بموت من عليه مع بقا الخارج ولا يوسر الايضاً والركوة لا تنقطع ايضا بالموت ولكن يوسر
 الايضاً لان الواجب في الركوة اذا الصادق ولا يمكن تحقيق هذا الوصف بمجرد بقا من عليه
 من غير اختياره وفي العشر معنى العادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وان لم يوص له من الحكم
 وكذلك لا يلزم ادخاله في الخارج ثم مات قبل ادايه فيبقى بعد موته وان لم يوص له من هذا الحكم
 وهو سقوط العشر والخارج بهلاك الخارج مخالفة لما اذا وجب له ذلك الزاد والراحلة
 لم يسقط الوضوء بموته لان الشرط القدرة المحركة دون التكليف بدليل ان الزاد
 والراحلة ادنى ما يشترطه السير والسير انما يقع بغيره ومراكب وان كان ليسوا مدركاً بشرط
 بالاجاز او الشرط فيه ادنى التكليف وهو الزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الاداء فلم
 يكن دوام الله تعالى الزاد والراحلة شرطاً لدوام الواجب وهو الخ فبان قيل ان
 شرط وجوب الاداء هو القدرة لا تحققها حتى انكسار اركان الجواز القليل الذي يسع فيه
 التحريك في حق وجوب الصلاة مع عدمه في حق الاستعداد فيبقى ان يثبت القدرة في الخ بدون
 الراحلة انما يقاسر على ذلك بل اولي لان سفر الخ راحلاً غير اذ رحتي عم اندر وقد وجد
 ذلك في حق من يفتقر من الناس فيبقى ان يجب الخ على جميع البدن المكشوب قلنا وجوب
 الصلاة بالقدرة المؤقتة في حق من ادرك جواز السير من الوقت فايده لانه مظهر القوة
 في حق الخلف وهو القضاء ولا كذلك الخ لانه لا يتصور فيه القضاء لكونه فرض العزيمة لا يفتقر
 الى بقوات الكلف فاشترط فيه ادنى ما يتحقق من الممر من السفر المعتاد وذلك بالقدرة
 على الزاد والراحلة اولاً لانه لو وجب الخ على من لا يملك الزاد والراحلة وقع الناس في
 غاية اللزج وانه يشك بالنسبة لخلاف الصلاة فان اعتبار توهم القدرة فيها لا يؤدي
 الى المزج لانه لا يخلو رائره في حق الخلف وهو القضاء لا على الاداء فان الاداء مشروط
 غير مطلوب وانما في حق الخلف يفتقر عند سائرته ولا يقال اذا كان التكليف مطلقاً
 الخ كما يابرون والراحلة فلا يشترط لها دليل على ان وجوب الخ بالسير لا نقول بالسير
 في سفر الخ لانه يكون الحذر والمراكب والاعوان كحارس واما الراحلة فهي ادنى ما يقع

به السفر اذ لا يثبت التحريم بدونه لانه لا تدرك على السفر بدونه الزاد وبدون راحلة
 تحملها الزاد ويركها احياً قالوا رحمه الله وذلك لا يستلزمه النظر على الراحلة والراحلة
 الغني التي قوله بعين النصاب لا بعين القول ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الراحلة والراحلة
 الغني كما ان الخ لا يسقط وجوبه بموت الزاد والراحلة فان المال اذا هلك بعد وجوب صدقة
 الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء او ذبح الغني بعد الوجوب لا تسقط صدقة
 الفطر لانه لا يجب صدقة العسر وانما وجبت بشرط القدرة المحركة وقيام حصة الاصلية بسبب
 وجود الغني ليصير المكلف اهلاً للاعتناء به والدليل على انه لا يجب صدقة العسر وانما وجبت
 بسبب رأس المهر من الاداء الصغار ورأس ام الولد والعبد والمديون ولا يحل به الغني
 لان رأس المهر ليس مالاً والرق في ام الولد ناضل لا يستحق الغني بموت المولى ولهذا لا
 يجوز بيعه والمديون ولا يحل به مشغول بحق الغير فلا يقع الغني بذلك بخلاف الركوة فانها لا
 برأس المهر لانها هو سبب وجوب الركوة وهو النصاب الثاني للمولى يقع به الغني وما هو سبب
 وجوب الصدقة الركوة وهو النصاب الثاني للمولى يقع به الغني وهو رأس ماله وعليه قد
 لا يقع به الغني كحارس المهر وذلك لان الركوة وجبت بصدقة العسر حيث يجب بالغير حتى
 اخر دون صدقة الفطر لا يجب بالغير شيء اخر لا بد من ان يكون شيئاً واذ وجبت صدقة
 الفطر بالغير ثياب البدن وهي ثياب الخصال التي تلبس في الأعياد والجم والتبدل ان يعرف
 ويستعمل ثياب المهمة وهي التي تلبس سائر الايام اذا كانت تساري ما يبي ذم فاضلة عن
 الحاجة ولا يقع لها اليسر لانه ليست باقية فترانا ان الشرط فيها هو القدرة المحركة والله
 حي اذا هلك المال لا القدرة اليسرة واذ كان كذلك فلم يبق بقاء صدقة الفطر معتقداً
 الى دوام شرط وجوبها وهو القدرة المحركة والغني حتى اذا هلك المال بعد وجوب صدقة
 الفطر بقي وجوبها وكذا اذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء بقي وجوبها كما ورد في المس
 والمهنة المقدسة وقد روي المهنة بالكسر هو عدا الاثبات فاعلم ان الاصل في المهنة لغة
 الميم والاتصال منه بكسر الميم وكان القياس لو قيل بل جلب وخدمة لانها حائز على فعله
 واحدة كذا في الناقية وفي العجاج المهنة بالفتح الخدمة وحتى يوزيد والكماي المهنة
 بالكسر وانكره الاصمعي وانما هو المادام فان قيل بالشرط الغني ضرورة الامر لا يغني بقوله
 صلى الله عليه وسلم اعطوهم من المسلة في هذا اليوم فقال ثانياً اتفقوا انه ضروري فثبت ان اداءه
 وهو مقدار ما يمكن من اعطاء الفقير من المسلة في هذا اليوم وذلك بدق ضامن من المهر فلا
 حاجة الى الزاد عليه وهو النصاب قلت الغني المهر وفي الشرع انما هو ثلث النصاب فتد

ولا نه ولا نعتبر ما قبل العاد الا على موصولة بالقطع هو باطل لانه وجبت صدقة
 العتق من السلة وحيد صير الدافع محتاجا الى السلة فلو لم يوجبه الاغنا عن السلة في وجه
 روي لا تقار بها ولا يجوز اداء الدفع الى نفسه اولى من الدفع الى غيره لما عرفت من الاحكام مستقلا
 اذا كان ما كان على مقدار ايام الطعام وهو محتاج اليه بحيث لو دفع الى غيره عوت وعسر ابقاء عتاقه اليه
 يجوز الدفع الى غيره وكذا الحكم في المدا غير علم ان المعسر انما هو الغني الشري ولا نه على الله عليه وسلم
 بحث لبيان الشرايع لا لبيان الحقائق ولا يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اعوزهم عن المسئلة
 وغنى الفقير بالاستعانة بالسلة فكذلك المعسر فينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لاننا نقول ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قد جاب القبيح بالعتق عن السلة فينبغي العتق في جانب الودي بطلنا فيعرف
 الى ما عرفت شرعا وموسم تلك النصاب وجد هذا الكلام بعينه خط بعض المشايخ رحمه الله فان
 قيل ان صدقة الفطر لا يجب عند قيام الدين وقت وذلك دليل على انها وجبت ما قبله من المسورة
 لا لما لم يلازم وجبت المكنت لكان الدين ما قبلها وجوب صدقة الفطر لانه امر اذا وقع الدين
 قبله لا يلزم ذلك لان الدين بعد العتق الذي هو شرط اوجب الصدقة بدليل كل الصدقة
 وبالعق يحصل عليه الاغنا فلهذا لا يجب الصدقة لانا وجبت بصفة الجسر خلاف الدين على اليد
 الذي هو المجدد بسبب ثلاثة مال الغير فانه لا يمنع وجوب صدقة الفطر على المولى بسببه بل
 عليه ان يرد بعيته وكان ينبغي ان لا يجب صدقة الفطر بسبب العبد المدين كما لا يجب الزكوة
 بسببه الا انما يتصور ان دين العبد لا يمنع قيام الغني بما لا ينفصل عن حاجته ما غنا مقدار
 النصاب واصل المال به غير معتبر فحينئذ الاداعنة والهدا يجب عن ولده الجرد كذلك الغني
 به غير معتبر فانه يجب اداء من المديون او المولى وان لم يجرع عتقا يملكه فيه فذلك اذا كان
 مشغولا بالدين خلافا اذا كان على العبد الذي هو المحتاج دين فانه تسقط زكاته عن المولى
 بسبب ذلك الدين لان الوقت يقتضي صفة الغني كما لا يقتضي النصاب لا بغيره وهذا تسقط
 الوقت بطلان النصاب وان كان حاجته قد دلت على اداها بالآخر بخلاف صدقة الفطر فانها
 لا تقتضي الغني ما يجب هي لاجله فانما يجب بسبب راس المرو لا لماله فيه فلا يثبت به الغني
 والمحصل ان الوقت يجب شي يحصل به الغني وهو النصاب في حق زكاته حتى لو كان له ثمن
 غنم ونصاب ذهب وانقص نصاب الذهب وفي الغنم تسقط على نصابه لا يجبر به بطلان
 ما انقص من نصاب الذهب فلا يجب زكاة نصاب بل يجب زكاة نصاب الغنم لا غير فذكر
 مما لا يجب زكاة العبد المدين وان كان هو المحتاج لتفحص ذلك النصاب بسبب دينه وانما
 صدقة الفطر فانما يجب شي يحصل بغيره الغني وبما صدقة الفطر فانما يجب شي يحصل بغيره

وانما الشرط في صدقة الفطر ان يوجد وصفت الغني بان كان ثلما وجد عن صاحب العبد
 المدين مال اخر يجب عليه صدقة لوجود المسئلة والشرا قال رحمه الله هذا الذي
 هو تقسيم في صفة حكم الاطرا في قوله على الدرجة الاولى اقول ما سبق دفع في الباب
 المتقدم بيان صفة الحكم هو تقسيم في صفة حكم الاسر وهو الاداء والتفصيل لان حكم الاسر
 الوجوب وبما لا يجب الاداء لا السبب بل يجب اصل الصلاة وقد تقدم ان النصاب يجب
 الذي يجب به الاداء فكان الاداء والنصاب صفتي حكم الاسر ثم انقسم بعد ذلك الى صفة الماور
 به في نفسه من الحسرة في عين وكل نوع من النقصان الى ثلاثة اقسام كما مر سابقا ثم انقسم
 حكم الامر الى صفة قابله وغيره وهو الوقت فانه غير قابله حكم الامر اذ في العادة موقوفة على ما
 بدا ايضا لان فعل المكنت لا يوجد به والوقت فيكون الوقت داخل في حكم الامر كغيره فيتم
 بالماور به لانه يوجد دون فعل الماور به بطلان النقصان سابق فانه قابله بالماور يكون
 الحسن الذي هو صفة لا يوجد به وانه اذا كان كذلك فلا بد من ترتيب ما يكون صفة قابله
 بغيره وهو الوقت على الدرجة الاولى الى ان يعلل الترتيب السابق على هذا فان الدرجة الاولى كما مر
 على نوعين ادا وقضاء وكل منهما الى اقسام فاما ادا الباب ترتيب وانقسم الى عادية ومطلقة عن الوقت
 وسوقته والوقت الى ما يكون الوقت طرعا ومعيارا وسلكا لان هذا الباب ايضا في حكم الامر
 وفي الوقت وغير الوقتة فكان البابان متساويين من حيث ايجاد في صفة حكم الامر بخلاف
 الباب الثاني لان ذلك في صفة الماور به وهو الماور به غيرا فلهذا كان ترتيب هذا الباب
 بحسب ترتيب الباب الاول اولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني والدليل على ترتيب
 البابان الامام الحق شمس الامية السرخسي رحمه الله او ورد هذا الباب قبل الباب
 الاول الذي هو بيان النصاب والاداء وصرح في هذا الباب بهذا الباب بعده المتسببة
 وانما انقسم الامر الى هذه القسمين لان الامر لا بد له من امر موقوف وماوربه وهو ان
 زمان ومكان وكذلك ان صدقة الامر لا بد ان تصد عن احد وهو الامر وان تصد راجع
 شي لان الامر للوجوب وهو الماور ولا بد للوجوب من مكنت يجب عليه وهو الماور ثم الامر
 فعل لدخوله تحت حد العمل وقد عرفت ان الزمان جزء من المعاد عند الفقهاء في كل الزمان
 شتمك في فعل الامر ضرورة فلهذا قلنا لا بد للامر من ماوربه اولا لان الامر للوجوب المعطى
 العبد وفعل العبد لا بد ان يقع في زمان ومكان واذا كان كذلك فلا بد ان ينقسم الامر في حكم
 الوقت ادا الماور به يقع في الوقت فينقسم ادا الماور به يقع في وقت ينقسم في حكم الوقت
 الى مطلق وموقت قال رحمه الله باب تقسيم الماور به في حكم الوقت الى قوله

فانما

فان كانت هناك المكافآت والدور اقول العبادات موعان بطله عن الوقت
 وانه لا يؤمن الشارع باذا العبادات لا تخلو كما ان يكون مطلقا عن الوقت اي يكون
 بالموافقة اذ الفعل نفسه غير بوقت دون وقت فيكون المكلف ما يوافق اذ الواجب
 وله ولاية تعين الوقت بالاداء اخر عن الوقت لا يصح للموثره قضا كالامر بالزجر
 والعصم وصدقة العطر والنفقات واما ان يكون مقيدا بوقت معلوم حتى لا يكون المكلف
 المتأخر عنه ولا التقديم عليه اما المطلقة فانها في جميع الوقت اذ لا يكون الوقت سببا
 في كون العبادات متوقفة واما المطلقة فانها في جميع الوقت اذ لا يكون الوقت سببا
 ولا طرفا ولا مبيها ولا شرطاً فان قيل كيف ذكرتم الامر باذا الزوجة من قبل الطلق عن الوقت
 وهو بوقت اي حينه قال صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول وكذا العشر قال
 الله تعالى والواحدة يوم حصاده وكذا صدقة العظمى وقت وجوب اداها بوقت طبع الفجر
 من يوم الفطر وكذا النفقات مقدرة بغيره من وقت ايام فامتنع الاطلاق عن الوقت بعد ذلك
 هذه التقييدات بالوقت فلما ذكر الوقت في الركن واثباته لبيان قدر الكفارة في الصيام لا يتعد
 الاداء بوقت وقيل المراد بالطلاق عن الوقت الوصل عن بيان اخر الوقت بحيث لا يلزم التقيد
 في حال وان ذكر اول الوقت الوجوب لان الوجوب حادث فلما بدس وجود اول وجوبه فلم يلزم
 من وقت اول الوقت وجوب التقضا واما التقييد بعبارة عن بيان اول الوقت واخره بحيث يلزم
 يلزم غنة فوات اخر الوقت التقضا وقت الصلاة فانها مقيدة بالوقت لقوله صلى الله عليه وسلم
 الصلاة ما بين من الوقتين فيلزم عند فوات اخر الوقت التقضا وكذا الصوم سبب اول وقته
 واخره ولكن لما كان وقت الصوم معياراً له لم يتوقف التقضا على فوات اخر الوقت لاستغراق
 الوقت جميع فعل الاداء وذكر في القويم واحول الامام حسن الابه السومخسي رحمه الله
 في الدر المنثور ونصا رمضان من اوجاع الطيق عن الوقت واما المصنف رحمه الله فقد ذكرها
 تحت النفقات من انواع الوقت على ما ياتي ذكره في موضعه واما الموهبة فانواع ثلاثة خرف وعي
 وشكل لانه اما ان يعرف كون الوقت موسعا او لا الاول وهو ان يعرف وقت الصلاة والطهارة
 اما ان يعرف كون الوقت مضيقا او لا الاول هو العبادات وقت الصوم والثاني هو المشكل
 كون الخ لا يعرف توسعه ولا تضيقه فصار مشكلا اما الموضع الاول هو ان يعرف
 الوقت طرفا للوقت وشروطا له اذ يستلزم الوجوب وهو وقت الصلاة والطهارة واما الثاني
 لانه طرف للوقت لانه يفضل عن الاداء الموعود ولا يلزم استغراق الوقت الا اذا كان فيه
 الا اذا في اي جزاء الزكاة المكلف من اخر الوقت ولا يتعد ربه الفعل فيكون طرفا مضيقا

فان كانت هناك المكافآت والدور اقول العبادات موعان بطله عن الوقت
 وانه لا يؤمن الشارع باذا العبادات لا تخلو كما ان يكون مطلقا عن الوقت اي يكون
 بالموافقة اذ الفعل نفسه غير بوقت دون وقت فيكون المكلف ما يوافق اذ الواجب
 وله ولاية تعين الوقت بالاداء اخر عن الوقت لا يصح للموثره قضا كالامر بالزجر
 والعصم وصدقة العطر والنفقات واما ان يكون مقيدا بوقت معلوم حتى لا يكون المكلف
 المتأخر عنه ولا التقديم عليه اما المطلقة فانها في جميع الوقت اذ لا يكون الوقت سببا
 في كون العبادات متوقفة واما المطلقة فانها في جميع الوقت اذ لا يكون الوقت سببا
 ولا طرفا ولا مبيها ولا شرطاً فان قيل كيف ذكرتم الامر باذا الزوجة من قبل الطلق عن الوقت
 وهو بوقت اي حينه قال صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول وكذا العشر قال
 الله تعالى والواحدة يوم حصاده وكذا صدقة العظمى وقت وجوب اداها بوقت طبع الفجر
 من يوم الفطر وكذا النفقات مقدرة بغيره من وقت ايام فامتنع الاطلاق عن الوقت بعد ذلك
 هذه التقييدات بالوقت فلما ذكر الوقت في الركن واثباته لبيان قدر الكفارة في الصيام لا يتعد
 الاداء بوقت وقيل المراد بالطلاق عن الوقت الوصل عن بيان اخر الوقت بحيث لا يلزم التقيد
 في حال وان ذكر اول الوقت الوجوب لان الوجوب حادث فلما بدس وجود اول وجوبه فلم يلزم
 من وقت اول الوقت وجوب التقضا واما التقييد بعبارة عن بيان اول الوقت واخره بحيث يلزم
 يلزم غنة فوات اخر الوقت التقضا وقت الصلاة فانها مقيدة بالوقت لقوله صلى الله عليه وسلم
 الصلاة ما بين من الوقتين فيلزم عند فوات اخر الوقت التقضا وكذا الصوم سبب اول وقته
 واخره ولكن لما كان وقت الصوم معياراً له لم يتوقف التقضا على فوات اخر الوقت لاستغراق
 الوقت جميع فعل الاداء وذكر في القويم واحول الامام حسن الابه السومخسي رحمه الله
 في الدر المنثور ونصا رمضان من اوجاع الطيق عن الوقت واما المصنف رحمه الله فقد ذكرها
 تحت النفقات من انواع الوقت على ما ياتي ذكره في موضعه واما الموهبة فانواع ثلاثة خرف وعي
 وشكل لانه اما ان يعرف كون الوقت موسعا او لا الاول وهو ان يعرف وقت الصلاة والطهارة
 اما ان يعرف كون الوقت مضيقا او لا الاول هو العبادات وقت الصوم والثاني هو المشكل
 كون الخ لا يعرف توسعه ولا تضيقه فصار مشكلا اما الموضع الاول هو ان يعرف
 الوقت طرفا للوقت وشروطا له اذ يستلزم الوجوب وهو وقت الصلاة والطهارة واما الثاني
 لانه طرف للوقت لانه يفضل عن الاداء الموعود ولا يلزم استغراق الوقت الا اذا كان فيه
 الا اذا في اي جزاء الزكاة المكلف من اخر الوقت ولا يتعد ربه الفعل فيكون طرفا مضيقا

في وقت
 في وقت

في وقت

التي هي في
 في وقت

للخطية لا يمكن ان يشعله غيرها ويحتمل ان يكون قوله وهو واحد راجعا الى الصوم
 ويحتمل ان الشارع لما اوجب شغل هذا الوقت المعين بعد الصوم وهذا الصوم المفروض
 والصوم ركن واحد لا يقبل وصفتين متضادتين لربق غير مشروعا ولا يصح ادا صومين
 باسلاك واحد فاذا ثبت له وصفا في ادايته للعبادة مشغولا بصوم شهر رمضان اتبعه
 ضرورة الا ترى ان الله تعالى قال احل لكم فيه الصيام الوقت الذي قاله ثم اتوا الصيام الى الرب
 فانه بعد الصوم من الخطية الا يصح ثم مده الى الليل فكان صوم الوقت مستغفرا لجميع وقت الصلاة
 فان قيل قوله واحد على هذا المقدم مستغفرا عنه لان الشرع لما اوجب شغل الوقت به لا يلزم
 بعد ذلك الى قوله وهو واحد لان الشيء لما كان مستغفرا بشئ لا يفتاوت بعد ذلك ان يكون ذلك
 الشيء شيئا واحدا ولا قلنا ذكره للبعد قوله اوجب شغل الوقت اذ فيه بيان بوجه الشرع
 في وجبه خلاف الصلاة فانها اركان مختلفة كما ذكر قوله كالليل والوروز في معياره اي لما
 كان المعيار الغنيم حطفا لا يتصور معيارا للمغفرة فيها الا ان المعيار معيار لغفر حطه غير
 عن فعله القرض وليس للتكلف التبعين فيعلم ان يكون معيار القدر ان غير غير ما يترك
 في خلاف شهر رمضان فانه جعل معيارا للصوم غير هو الغرض وليس للتكلف ولاية الاختلاف
 عنه فلا يقدر على الشغل بغيره خلاف المسافر في يده ان حيفه رحمه الله فان الشارع جعله
 ولاية الاختلاف عنه ثم الصوم عبادته شرعية في ارضه افضل الشارع وهو شرع من العبادات
 بالنسبة لكون الصوم واحدا في نفسه وان استعمل في اسكانه لا دخل تحت خطاب واحد
 تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فيصير واحدا غير متفرقة وقد اذ ذلك لاصل وهو ان الاشياء المختلفة
 اذا دخلت تحت خطاب واحد يكون في حكم الشيء الواحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
 فالاطهار لما ثبتت الخطاب واحد جعل المبدى كونه اعموا واحدا في جاز نقلا اليه من معنى اعموا وهذا
 لا يقتضي الجنابة وحده او زولا وقال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والرسول يبلغي
 الله عليه وسلم اذا بلغ بعض الرسالة صار كما لم يبلغ شيئا اذ بلغ دخل تحت خطاب واحد فصار
 الكل كروا واحدا كما لم يبلغ الكل لا يخرج عن عبده الخطاب ولهذا قيل اذا قال اليا معشر يا معشر
 هذه الاشياء او هذه الدواب او هذه المصداقات كشيء واحد حتى لا يكون الغنيم يتوكل على
 دون البعض والشيء الواحد اذا دخل تحت خطابات متفرقة يصير غنما فتولى تعالى فانما هو
 وفي حكم واحد ولو سلكه واذا كان كذلك فاذا ثبت له في العبادات وهذا الغنيم لم يبق من الغرض
 مشروعا في شهر رمضان وانما عين كونه غير مشروعة في قاله او يوسف رحمه الله وفي
 الله لما لم يبق غير مشروعا في ادا الواجب فيه اي واجب اخر من المسافر لان شرع الصوم عام في ما سئل

موت

في وقت

للقيم والمساكين يشهد الشهر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجوز ان ادا الصوم
 الفرض ثبت بذلك ان صوم الفرض مشروط في حقه لكن الترخيع رخص لان يدع صوم الفرض
 بسبب الفطر الكوبة ما ذواته لدفع المشقة عنها وهذا هو هذا الترخيع لا يجعل غير صوم الفرض
 وهو الواجب الا حرمه وتذاذ ان الترخيع في هذا المقام سواء يقع صومه عن صوم رمضان
 بتركه كالقيم وانعدم فعل المسافر وهو صومه بنيه واجبت افرادهم شرعية ما نواه من صوم
 غير الفرض قلعه بنيه وذلك على قولها اذا نوى التخلل او اطلق اليه فانه لا يجوز له التمسك فلا
 يقع صومه ذلك عن صوم الفرض وكذلك المريض في هذا الكذا يقع صومه عن فرض الوقت وان
 نوى التخلل او اوجبا اخر او اطلق اليه وقال ابو حنيفة رحمه الله ان واجب على المسافر انفس
 الوجوب ثمانية موقوفه عليه لوجود ذلك سببه وهو شهود الشهر ولعدم ادا المسافر صومه
 عن فرض الوقت من غير توفيقه على شيء وهو احتراز عن الزيادة قال الوجوب في اول الحول غير ثابت
 مطلقا اد سببه مذكور بصل كما لم يوجبه في اول الحول لوجود اصل التصل يجوز التحليل ولعدم وصفه وهو
 التباين في وقت صومه كمال التصل اخر الاول اد السبب لم يوجبه في وقت صومه كمال التصل فان وجد
 الصاب كما لا يعتد بام الحول يقع عن الفرض ولا يتخلل ما اذاه تطوعا وذلك احتراز عن المقام
 ايضا فاصلي الفرض في منزله يوم الجمعة فانه على سبيل التوقف ان لم يوجبه بعده يقع ما تخلف من
 فرض الوقت وان سعى الى الجمعة او اذاه كسب ما احتفظوا فيه بطل ظهروا خلاف شهود الشهر
 فانه ثابت على صفة الكمال في حقه كانه لا يشك حكمة وهو نفس الوجوب ثمانية موقوفه على
 ادا الصوم بما وقت مثل تحليل الصلح في اول الوقت وادام الخ من الفجر لكمال السبب
 وهو الوقت والبيت فثبت بذلك ان وجوب الصوم واقع على المسافر الا انه رخصه لتركه اذا
 الصوم في الحلال وما حرمه فحق المسافر ليعتق هو بذلك في مصالح بدنه وتخفيفا عليه
 فلا ساء له الترخيع ما يرجع اليه مصالح بدنه فقيما يرجع اليه مصالح دينيه وهو قضا عليه من الفرض
 اولي لان الانتفاع بالاول في حياته الثانية والثاني في حياته الباقية ولان الثاني فرض الوقت
 الى الامم وهو قضا الدين فانه ادا ما قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد تكملة يعاقب بسببه ولا
 يعاقب بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب الاداء بل يحق لنفسه الوجوب في حقه
 لشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الاداء ولا نكاحه الدنية اصل مقصود فكانت هي ام
 لان السعي في الحاجة الدينية سعي في تحصيل نفسه عن عقوبه النار وهي شدة من مشقة تعلق النار
 بسبب صوم الفرض لا نواه ليعتق في سفره عسى لا يعجز في وقت الا انه لم يحنه
 يعني في عتوبه ترك القضا وهي اذاه وصار صوم رمضان ما يتخلفه من الصلوات في

شهر رمضان متعلقا بالاعراض عن الرحمة والتمسك بالعزيمة وهو ادا صوم رمضان فاذا لم يفعل
 اي لم يفرض من جهة الرحمة ولم يتمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان بل رخص حيث لم يصم
 صوم رمضان يعني غير صوم رمضان من الصيام شرعا فصحا اداوه اي ادا غير صوم رمضان راجح
 اخر ولا نواه ادا صوم رمضان غير مطلوب من المسافر في حال سفره او غير مطالب بالاداء في بلد الا انه
 بطريق التخيير كما مر وانا هو مخير بين الاداء والتأخير الى غيره من ايام اخر فلا يكون لاسان الفرض هو
 مستورا لوجوده مستحقا للصرف في حقه الى اداء هذا الصوم بقضاء الوقت في غير نسائم ما عليه وهو
 الواجب بمنزلة شعبان في حواله من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم التخلي في شعبان
 جاز من الكل واذا كان ذلك قبل هذا الوقت وهو شهر رمضان سائر الصيام واجبا ولا كافي
 شعبان ذلك بخلاف المقام فان الاداء واجب عليه في الحال فيكون لاساك مستحقا للصرف في حقه الى اداء
 هذا الصوم والطريق الاول وهو ان لا ساء له الترخيع ما يرجع اليه مصالح دينيه اقره بوجوب
 ان لا يصح التخلل لان الترخيع صوم غير رمضان اما يتساقط له لغير صومه الى قضا ما عليه وليس في
 صوم التخلل كذلك فلا يجوز بل يقع عن فرض الوقت لان صرف الوقت الى ما هو الامم او يرجع
 الى مصالح دينيه وهو رواية عن ابن حنيفة رحمه الله والطريق الثاني وهو ان الاداء غير مطلوب
 من المسافر في حال سفره بوجوب ان يصح التخلل وهو ايضا رواه ابن حنيفة وهو معنى قوله وفيه
 روايتان عنه واما اذا اطلق المسافر اليه فالصحيح ان يقع الصوم عن صوم رمضان لان الترخيع
 بركه الفطر او يصوم واجب اخر والترك اي ترك العزيمة وهي صوم الوقت لا يتحقق في كل احوال
 منها بعد العزيمة وهي اليه المطلقة من المسافر لانه لا يتعين لصوم اخر لا منطلق يتناول اوقات
 فقط فلا يتناول واجبا اخر لا يحتاج الى التعيين واذا كان ذلك فوقع الاساس على
 صوم الوقت اولي لانه وقته لا يقال ان الشيء المطلق لا يتعين لصوم الوقت ايضا لاطرافها
 فلا تقع الاساس عنه لانه لا نقول انه يتعين فرض الوقت بطلب اليه لكونه وقتا له والواجب
 الاخر لا يتبادر بطلب اليه في غير شهر رمضان فاطل فيه والقل وان تبادر بطلب اليه
 لكن الفرض ايضا يتبادر بطلب اليه فالصحيح ان فرض الوقت اولي لانه اهم لكونه سنة اعم
 الواجب عن الذمة ولا نواه صوم الوقت غيره والتفرد رخصه فكان لاخذ بالعزيمة اولي اذما المرض
 ادا صام في شهر رمضان فان صومه يقع صومه عن الفرض بتركه سواء نوى التخلل او ارجح اخر
 وهو الصحيح من مذهب ابن حنيفة رحمه الله وقد اخاره المصنف وغيره من كبار العلماء لانه لان
 رخصه المريض متعلقة بالغير الحقيقي عدا الصوم وهو الفرض الذي ينفعه عن الصلح ادا الصوم
 دون الفرض الحقيقي لان المرض يتنوع الى ما يفيد الاكل ويقويه وتضعفه القربة وتؤديه

والى ما بعده الحجة ونعنه ونصفه الاكل ونعنه والحد اقل للمية راس كل دوا واذا كان
شواك من جعل نفس المرض سببا وجبا للرحمة واما جعل الوجوب للرحمة المرض الذي يحرم من
الصوم فاذا صار قد ظهر بنفس الصوم فوات شرط الرحمة في حقه وهو العجز المانع عن اداء الصوم
فلحق هو بالصحيح نعم فان صومه يقع عن المرض وان بوي القتل واجبا آخر كذلك المرض الذي
صام وما روي هشام بن ابي حنيفة رحمه الله ان الربيعي حكم المسافر فيما ذكرنا من المسائل ما قال
في المبسوط وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض سواء في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو
وادل وما روي به من يجرى طبق الصوم وخاف منه زيادة المرض فاما المسافر فيستوجب الرحمة
لعجزه من ردهم في قيام سبب العجز وهو السفر اذا انقطع من السفر فكل من انقطع من السفر في
انتم الاموال فاقم سبب العجز انتم مقام العجز والسفح اعلمه انفسه اليه ولقد اكد الربيعي في
العجز لا لاولي التي على الله عليه وسلم ذلك لقلت العجز قطع من السفر واذا كذلك فادع الحكم على السفر
على الشك في ان الصوم لم يندب وغير ذلك فلا يظهر بنفس الصوم من المسافر فوات شرط رحمة الاطار
في حقه وهو العجز الذي لا يبطل الترخيص بوجه السفر يستعد في القاتل للمساكين الا انظار شهر
رمضان حينئذ ياتي على غير عدم ظهور فوات شرط الرحمة وهو العجز التقديري بقيام سببه وهو السفر
بطريق التسبب الى حاجته الدينية بطريق الدلالة وتوضيحه ان الشارع انما كلف للمعد ولا يرضى
بالانظار في شهر رمضان حاله السفر من جهة عليه لم يبق المكلف بذلك ثم ما روي في الحديث نزل نوع سمع
بذلك في فضله الدنيا وهو الاطار في السفر ونوع يستعمله في ابوره الدينية كاستطاع الواجب عن
وما روي في ان يورد دية اخرى ما يستعمله في مصالح دينه لما سبق تقريره واذا كان كذلك فائت بالرحمة
من الشارع للمسافر في حق الاثر والديانة عليه على ان له ولاية الترخيص بها يرجع الى مصالحه الدينية
بالطريق الاولى فمؤله نية واجبا اخر لا صرف الوقت الى الاحرم وهو قضاء الدين لانه اذا كانت عاقبة
سبب الصوم القضاء ولا عاقبة سبب الصوم رمضان لم التيسير قد يكون باظهار العلم كافي
قوله صلى الله عليه وسلم الحرة ليست بحجة الحديث فانه على الله عليه وسلم به هذه العلل ان
الحكم يستعد الى غير ما روي في البوت وما سبق ذكره من اقول ان الحسن الكرخي رحمه الله بين
ذلك ان المرض يثنى عن المريض ما حقيقه العجز عن الصوم او خوف زيادة المرض في مقابل المسافر
حيث تعلقت رحمة بخبر مقدور فان قيل الترخيص بغير ما ثبت بطلاق المرض في الصبر تكلف
زيد على النص في خوف زيادة المرض فلما ثبت هذه الزيادة بالاجماع كما روي الاطار في قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او فانظروا على سفرى فافطر قال رحمه الله قال زفر رحمه الله
صار الوقت شعبنا لهذا المشروع الى قوله استحسانا اقول قال زفر رحمه الله

ولما صار وقت صوم المرض وهو شهر رمضان شعبنا لهذا المشروع وهو صوم المرض
حينئذ يشرع فيه عجز صار ما يصوم من الاساك في هذا الوقت وهو شهر رمضان شعبنا
على فاعل الصوم بان يصوم ذلك الاساك الى هذا الوقت فلا يتردد في حقه على انه يشرع في
وجه ابي يرفع عن المسافر واذا كان كذلك فيستحب من غير المرض كصاحب النصاب اذا وقت
النصاب من العجز بعد الحول انه يكون موديا زكوة وان لم يولد العجز قد راى في هذا النصاب
المذكور وكما جازي كاجير الخاص الذي يستحق الاجرة بتسليم النفس وان لم يجز بان
المستاجر يستحق من افده من غير ان يولي الاجرة وتكونا عن المسافر وكذا المستاجر على الجمل
له ثوبا بعينه يده فسوا على طبعه هذه الامة او غيرها فان من الوجد الحق لتعنه له
لا يستحق المستاجر من افده وبالنسبة اذا قصر الوجب ولم يولد المضارة لصاحب الوجب
فانه يقع لصاحب الوجب فانه يقع على صاحب الوجب ثوبا بعينه فانه لا يقع فانه لا يقع
النصاب من العجز بان وجه ادعي لا يقع عن الوجب بعد زفر رحمه الله لان الحق فانه لا يقع
فكيفية اوردته نظيرا وهو خلاف ما ذهبه فلما ابراهه نظيرا من حيث ان المسافر في اذا
وجه صرفه اليه يقع عن المسافر بان وجه صرفه اليه كما في صاحب النصاب للتخير والقبض
غير الصدقة ومع ذلك يتوجب العجز عن الصدقة لوصول الحق الى المسافر بعد ذلك محتال ان
يكون المراد منه الفقرا بان فرق النصاب بلفظ العجز الى الفقرا فلم يبق من العجز مقارنا لاداء
ولا كان المراد منه العجز الواحد يجب ان يحمل على انه يقع بعد بون او وجهه لا يستحق ما
صرف هو بعضه الى جواره او قال علي وفق له حكم والكتاب عاقاله زفر رحمه الله ان التعيين
المذكور وهو تعيين الوقت لهذا المشروع لسببنا سبب استحقاق المانع العجز ليعمل الاساك
عن المرض من غير نية لان ذلك العين بالسبب المذكور لا يعلم كونه حبيبه يقع الصوم
من غير اختياره ومجبر وانه باطل واما الغربة فتعلقه العجز عن اختياره لان الواجب في باب
الصوم عاده ولا يتحقق له الا انما له تحصيل الواجب ولا يكون من عدم شرعية غير القرينة في ذلك
الوقت استحقاق مانع الفاعل لان عدم شرعية الصوم ثابت في العجز من غير استحقاق المانع
العجز المانع في العجز لانه ثبت ان عدم شرعية غير المرض في الوقت المذكور في العجز
بسبب استحقاق المانع بل اعتبارا اخر وهو ان الشارع لم يشرع في هذا الوقت ثوبا
يصور فيه الاساك الا سيما كاحدا وهو المرض فانهم غير المرض لعدم ذم شروعا
لا بسبب استحقاق مانع المانع كما قال زفر رحمه الله فان قيل كان صوم غير شهر رمضان
غير مشروع كذلك الاساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان فيجب ان يتعين

مطلق اسأله لصوم رمضان على هذا التقدير قلنا نعم كذلك لان الصوم عبادته وتلك
 انما يكون بادائه على اختياره ولا يتحقق ذلك بدون النية لان العدم ليس بشئ والعبادة شئ
 فلا يصح العدم ان يكون كجفاء الوجوب فلم يكن بد من التعيين ليصرف ماله من التامع الى العبد
 ولم يوجد التعيين لان عدم العمومية اي النية ليس بشئ فلا يعلم ان يكون هو تعيينا فاقبل
 وقدم وجد الاسأل بطريق الاختيار اذ الكلام فيمن بعد ما ياكل ومع ذلك مسكه عن الاكل حتى
 ان من بوي الفطر ثم لم يجد شيئا ياكل لا يكون حراما بالاتفاق ولما كان الاسأل هنا طريق
 الاختيار ولم يكن اسأله جبريا قلنا ان من الاسأل ما لا يكون اختيارا اذا كان ذلك من الرضا
 او القهي عليه قبل دخول ليلة رمضان وما كان منه اختيارا لم يكن عاده اوجبه فلا في عاده
 بدون النية لقوله تعالى وما امرنا الا لعباده مخلصي الدين والاختصاص بالمتقين النبي
 لان الله يميز العادة من العباده وذلك لا يكون بدون اختياره عبادته لله تعالى فتستقر
 النية لذلك وقوله لان عدم العزيمة ليس بشئ احراز عن سلة الزكوة فان فيها لفظ العبد وهو
 موجود فيصطلح ان يكون مجازا عن الصدقة بدلالة ان المصروف اليه فقير فكان المستحق وجده
 الله تعالى مع دون العوض وهو معنى الصدقة وكذا لو وجب عشرة دراهم للفقير لم يحوز
 بالاجماع استمارة للعبة من الصدقة بخلاف قيمه النصاب لانها عاره تصلح كجزا عن الصدقة
 استحسانا لان المستفي بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه اذ العبد من الفقير
 مطنه الصدقة لمحي في الاله وهو ان لا يتقي من الفقير عوضا دينيا ولا لمحي في الوهب
 له ولما ثبت الملاله على وجه لا يعلم الاله الرجوع فيه ولذلك صارت الصدقة من الركن
 هبه لان ليس مطنه للصدقة اذ الصدقة يريد بدله عوضا ولهذا يملك الرجوع بقى انما
 ان الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون فطريا فلا تعين للفرض الا بتعيين قلنا ان الركن
 في هذا النصاب مستغن فاذا وجب الكل من الفقير فقد وصل اليه ما هو حق في النصاب
 وهو الزكوة فلا يحتاج الي التعيين لانه مستغن وصار نظير اطلاق نية الصوم في شهر رمضان
 وخلاف مسد الحياط وخوها كذا الغصوب والودائع فانها تصور بدون نية لم يها
 عز من العباده فذلك وقع ما وجد منها عن الواجب بدون النية بخلاف اجزاءه
 لان المانع وان كان مستغنى عليه فذلك لا يمنع وجوب الاجرة ولا يقتضي نية وقوع ساقعة عما
 استحق عليه لان ذلك ليس بعبادة والعبادة هي التي تقتضي الى الاختيار اما الفعل المستحق
 من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا بخلاف مسد النص لان نصاره صفه
 الزوب واليوب مملوك لخاصه والصفة تتبع الموصوف فتعينت الصفة للمالك

لتعين الموصوف له بخلاف ما نحن فيه فان العبادا صفه الصائم دون الوقت ثم السلة
 التي نحن في موصوم حين عباد الفطر في شهر رمضان فلم يضر المسأل والمفكر لم ياكل
 ولم يشرب في يوم رمضان ولم يطره بال النظر ولا الصوم فحدثنا لا يكون هذا صاميا
 وعند روي رحمه الله بوجوب صوما واقعا عن فرض الوقت كذا ذكره الامام الصنف رحمه الله في شرح
 الجامع الصغير عن ابي الحسن الكوفي رحمه الله انه لا يكره الفطر لول فرجه الله ويعقل الله
 عنده ان صوم جميع الشهر ياتي به واحدة كما هو قول مالك رحمه الله قال رحمه الله قال
 الشافعي ولما كانت ساقعة بقت على ملكه اقله فكانت في رايه وجه العله اقول اذا ثبت
 بما سبق ان الشافعي للعبه بقت على ملكه قال الشافعي رحمه الله وجب تعيين اصل الصوم وقوعه
 بان يوي صوم الغرض لان معنى الفطر في صفة العادة كما يعتبر في اصلها فكانت نية الله
 في احوال الصوم كتحقيق المعنى العبادي تستمر على ذلك في وصفه حتى يصير المكلف محملا في الصم
 لا يجوز اكله في الاصل ولو وضعنا عن الصائم تعيين صفة الصوم لصار هو مجبورا في صفة العادة
 ولما معنى العادة عن الاقبال عليها وعزيمتها وبيتها ولا لا يجوز اذا كان ذلك مطلقا لنية
 اوبية التمثل لا يردى صوم شهر رمضان قلنا الامر كالتة وهوان التعيين الجدة لانه لا
 المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان واحدا عن تعيينه في زمانه فاصب في يوم
 رمضان بان يوي الصوم مطلقا ولا يبين رمضان ولا غير ولم يقدح في الوصف بان يوي
 الفطر والختار او القضا او المند وروى شهر رمضان لانه فرض منوجه في هذا الزمان على وجه لا يكره
 غير من الصيام فصار للمتعين الموجه في مكانه حيث يصاب باسم جنسه ونوعه ان يقال باحوال
 اويا انسان ولم يكره الدار الا هو فانه يصح ان يجب لعدم الزام ولم يثبت هذا الحكم لظا في اسمه
 او وصفه فان قيل باسم الجنس العبد الموجه المشار اليه عند عدم الزام والصوم لم يوجه بعد
 فلا يال المطلق الاسم قلنا الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث الحصول لكنه موجود
 من حيث الشريعة فيصاب بمطلق الاسم لاسبق ولانه نوى الصوم لاماله وقعه وقوع هذا الصم
 نفلا او واجبا او لغو لا يستلزم فيقع عن العوض لانه لا يملك الصوم وزاؤه يقبل الزاؤه لعدم
 محله ويبقى الاصل والصوم يتاخر به لانه لا يملك اذا تعلق بخله به صار تعيينا على اعتبار
 الوجود وان كان دينا باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار الوجوب على انه معدوم يجب انما يفي
 اي وصف يوجد يقع عامر به الامر كذا العصب بالوديع فانه لما كان متعلقا بخله فعل اي
 يقع يقع عن المستحق فان قيل ليس ما سبق من قوله ولم يقدح في الوصف من صور الحكم قال الحكم
 هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد وهما لو كان كاصدا فاعرفه ناصد بصب بصبه صوم

والهبتك
منه

در
جواز

رمضان قلنا المراد من الخطا عدم الاصابة في النية ولكن يجب صوم الفرض بوجوبه
اصل الصوم وهو ان يقبل احابه صوم رمضان بطلق الاسم لو كانت باعتبار تعيينه في زمانه
حيث لم يشترط فيه غير تعيين الزمان يصيب المصروف صوم رمضان اذا اطلق النية عند اخيصة
رجحه لا يرد صوم غير رمضان شروع في حقه كما تقدم قلنا صرح المطلق في المقته حال
باعتبار دلالة حال الساقط فاما اختيار الصوم مع تحمل المشقة العظيمة كان الظاهر انه اراد به الفرض
الوقت لا الفعل فعمل عليه بدلالة حاله كذلك لا يطلق الجمع على جهة الاستسلام لغاير حال الموضع وحمل الجمع
على القيد اسما كان ان التعيين في الزمان والمكان يصلح كذلك بدلالة حال الموضع يصلح ايضا كذلك واذا
كان فصلا جوفه اي جواز الشروع وهو الفرض الوقتي بعده النية وهي مطلق النية تنافي ان المطلق
يعين لاجل ان التعيين عن هذا الشروع بصرح فكان المرفوضا فلا يوجب القلة في المقية الا
القول بوجوب القلة وهو التزام ما يلزم العقل بتعليله واما هنا فذلك لان الفاعل رحمه الله كاعمل
لتقريره مع قوله لما كانت منافعه مملوكة لم يكن بد من تعيين النية في جنس صوم رمضان ليتناز
من سائر منافعه قلنا نحن نوجب ذلك وهو تعيين النية لان اطلاق النية تعيين لان المعنى
ساقط لما سبق ولان التعيين لا يخلو اما ان كان لتعيين غير المعين والاول غير ثابت هنا
لتعيينه في زمانه شرعا والثاني لغة فلا يصح فثبت ان التعيين ثابت والاطلاق منه تعيين
لان التعيين عنه ساقط لانه عبادة ولا بد للعبادة من الزمان والحال ان رضى الله عنه اسقط
تعيين الاصل والوصف وقلنا نحن بتعيين الاصل وسقوط الوصف فكان مذهبا مذهبنا
وسطا بين المذهبين والحق فيه ما ذكرناه لان الاصل في الدلائل اعمالها لا افعالها والصوم لا
شك انه عبادة والعبادة لا تأتي بد والنية لتوقفها الى الاختيار فاستلزلت النية لاصل
الصوم ثم لا يخفى ان صوم شهر رمضان ليس كسائر الصيامات في التعيين انه هو متعين في
وقت بتعيين الله تعالى فلا بد من اقل من تعيين العباد فذلك اصاب عطف النية بخلاف الشراء
النية المعينة في الصلاة عند ضبط الوقت في الاصل والوصف لان المعين به باعتبار من العباد
فلا يتغير به اصل الشروع وهو كون الوقت ظرفا للعبادة بخلاف الصوم فان النية هناك
بتعيين الله تعالى لا باعتبار زمانها فلا يتغير به اصل الشروع وهو كون الوقت ظرفا للعبادة فثبت ان النية
المعينة لزوم الوقت في الصوم قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله واوجب
التعيين شرطاً لاجتماع القول به من هذين الوجهين اقول لما ثبت ان التعيين
شرطاً لاجتماع الركبة بطلق النية عند اجتماعهما رحمه الله وبالنسبة عند الشافعي رحمه الله
قال الشافعي رحمه الله وجب التعيين من اول وقت الصوم وهو الجواز الاول

من

من النهار لان اول احكام الصوم فعمل مقتضى النية لكونه عبادة وانما لا يسمع بد من النية
واذا تراخي التعيين عن اول جنس من احكام هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يصح مرفوعا الى الصوم
فاذا اعتبرت الغزوة اي النية من بعد اي من بعد متى ذلك الموضع من الصوم لم تؤثر العربية في الجنس
الماضي بوجه لان احكامه العباد اي نية في الذي قد عمله لا يتحقق وانما هو اي اخلاص للذي فعله
بعد ذلك ولهذا كوني بعد الروا لا يسمع واذا كان كذلك فشد الجزل الحالى عن النية واذا شدد
ذلك فشد الباقي لانه لا يفرق صحة وفسادا ولا بعدا لما قبله من ما مضى ولهذا اختص الاصلية
لا دافوس الصوم من اول النهار الى اخره ووجب ترجيح الفساد على القيد اذ الاحتياط
في العبادة بخلاف الفعل لانه غير معتد شرعا واداه من غير ان يتقسط فيما يقد رملوا
المستوعب مع اتيته لورحمنا الفساد فان الادا الى حلف في حنك العبد لا يثبت ذلك اصلا وهذا
بخلاف تقدم النية على طلوع الجزل لان تقدمها واقع على جلد الاسكال ولا تعرض على ما قدمه من النية
على الصبح ما ينافيه ويخله لان الصوم انما يبطأ ما يصاده كالكل في النهار وغير ذلك ولم يورد
الاكل والشرب والمباذعة في الليل لا في الصوم لكن اتحادها من شروط المضادة والمناكفة
والدليل ليس بحمل الصوم اصلا لا لكل وما يضافه في الليل لا في نية الصوم شي ما قدم وهو النية
واما المعترض الشافعي من النية من اول الصبح فلا يحتل تقدمها فانه بعد الاتع النية بعد نصف
النهار والدلائل ان في صوم الدين في القضاء وجب الفصل بين هذين الوجهين وهما تقدم
النية وتأخيرها فجاز الصوم في المضطر بنية مستعدة على الصلوة والنية بنية متأخرة عنه لاجتماع
لما لا لا مساك في اول النهار خال عن النية فلم يقع قربها وهذا المعنى يوجد في اخره فيمنع ان يكون
هو ايضا على وفاء في ذلك ان تقدم النية يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا هو ما عايناه من النية
النية مع الانفصال عن الركن فلا يصح تأخيرها مع الاتع بالركن بالطريق الاول قال
رحمه الله وقلنا ان الحاجة الى النية الى قوله بل هذا الوجه اقول لا فرق من بيان قول المحقق شرع في بيان
قول الاصحاب رحمه الله مع جواب عن قول المحقق ووجه قولهم على قوله فقال قلنا ان الحاجة الى النية
الي اخره اي ان الحاجة حقيقة الى النية لا لاجل ان يصير الاسكال قربها وهذا الاسكال واحد غير
مختص صحة وفسادا اما كون هذا الاسكال واحدا فيليل اجابى ان ينصلي اما الاول فهو
اذا وجد المفسد في اخره من النهار يشيع ذلك في الكل واما الثاني فهو ان الاسكال
وان كثرت لكنها ليست بخطاب واحد والاشياء اذا ثبتت بخطاب واحد كانت كشي واحد لا يري
الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان لا طهرا لما ثبت بخطاب واحد حمل جمع الاعتقاد
لصوم واحد في جنس جواز الفعل لينة من عضو الى عضو بخلاف اعضا الوضوء فانها لما ثبتت بخطابات

در
وهذا

مختلفة وعي قوله تعالى فاعملوا ورجوهم وابدئهم الى المراقق واسموا بروسكم وارحلهم
الى الكعبين لمعات اشيا فلم يجر نقل الله من عضو الى عضو واذا كان كذلك كانت الاسكات كاسالك
واحد له جولة تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل والماكون هذه الاسالك غير
متفرجة وقدا قالوا سمعت الاشارة اليه انه يشيع الفساد في الجميع اذا وجد في اخره من الاسالك
وان لاصح لما في يد من الماضي ثم التيات على العزيمة حال الاداء الى حال بقا الصوم ساقط بالاجماع
حتى لا يجيب عليه ان يقول في جميع الهاروت الصوم الى الاخر اذا افترا ان الله يجمع احدا الصوم غير
مشروط للغير الا ترى انه اذا شرع في الصوم ثم اعني عليه صوم الصوم منه وانما قيد قوله حال الاداء
احترارهم رجع فيه الصوم في الليل فان رجوعه يقع وذكر في الخلاصة رجل يوفي في الليل ان يصوم
عدا ثم يداه في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من الغد وصام لا يكون صومه جائزا لا يزعمه
قد انتقضت بالرجوع فعلم من ذلك ان الشات على العزيمة في غير حال الاداء غير ساقط وذكر الشات
على العزيمة حال الشروع في الاداء ساقط ايضا بالاجماع للغير ولهذا تقدم النبي يصوم صومه وان كان غافلا
عنه في ابتدا الاداء باليوم ونحوه فصار حال ابتدا هاهنا في في الصوم نظير حال البقا في الطاعة
في حق سقوط النبي للغير وصار حال بقا الصوم نظير حال ابتدا في القلوة في حوزة سقوط النبي
لعدم الجرح في شرط النبي فيها ولا تشتط في الحالتين الاولتين هذا الجرح وهو الجرح في النبي حال
الشروع في اداء الصوم اطلق تقدم النبي وجوزه على اول وقت الصوم بالاجماع مع الفصل
وهو لليل عن ركن العادة وهو الاسالك وجعله الجرح ما تقدم من النبي موجودا حال الشروع
في الصوم تقدم فصار له اي تقدم النبي وفلا لا يستيعاب من حيث انها استوعبت جميع اجزا
الصوم تقديرا او نقصا حقيقة وجود النبي عند ابتدا اداء الصوم على ضد الاخلاص اذ
اشترط افترا ان النبي بالموسى انما هو ملخص الموسى لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان محتلا غير
لان النبي تعين بعض المحلات والاسالك في الهاروت يكون لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان
محتلا غير لان النبي تعين العدة وقد يكون زجيرة او قلة اشكال وغير ذلك فلا بد من النبي ليعتد
عوله تعالى بما هو لغوي وذلك هو حال الاخلاص واذا لم تقتل النبي حقيقة حال الشروع
في الصوم صارت حقيقة وجوده في الصوم عند الاداء ناقصة ثبت ان التقديم النبي فصل
الاستيعاب ونقصا حقيقة الوجود ثم الجرح الداعي الى تاخير النبي موجود في الحالة في جنس
من تقديم بعد الصبح او بغيره من الغاية بعده فانه جاز تاخير النبي عن الليل في حقهم الا ان
دفع الجرح وفي يوم السك ضرورة لا رتبة تدعو الى تاخير النبي لان التقديم النبي من
عن الصوم الغرض حرام في يوم السك لانه لم يتبين افتراض الصوم حينئذ وفيه الغلظة

اي عند الشافعي لغوا لا يباي ما صوم الغرض عنه اذا سبغ من رمضان واذا كان كذلك فقد حلت
الفسوخ فان قيل لو كان حوازا خيرا باعتبار الحاجة والجهاد الى الله كاعتدله بالمعدود وعندهم
القادر على شئت الله لو ترك التلبس ونوى من الهاروت ايضا قلنا له لالم يقدم النبي غير
التقديم فصار هو معدودا ايضا لان الذي ذكره لا يقتضي الاخصاص بالمعدود رافعا قال العزم الربوي
اليه موجود في الليلة وليس يلزم من وجوه الجرح في الليلة وجوده على وجه العموم واذا اطلق الجرح للغير
تقديم النبي مع الفصل عن الركن فلان ثبت باي الهاروت اطلق الضرورة تاخير النبي مع الوصل الربوي
بالطريق الاولى ادا حصل افترا ان النبي بالموسى وبه الذي دلتاخير النبي رجحان في الوجود اي في
وجود النبي عند فعل الصوم واداء النبي تقديم النبي وهو حقيقة الفصل لا العمل ان يعمل
النبي بالموسى حقيقة وحقيقة العارض لان يعمل النبي بالموسى تقدم راد في ادا النبي بالليل
فيكون لتاخير النبي مع الوصل بالركن نوع رجحان ولو نقصان ايضا ونقصان تصور النبي
بسبب تاخيرها من حال الاسكات لان النبي لم يكن موجودا عند وجود اول جزء من العلم
ذلك القصور بسبب قليل من الاسكات خلال عن النبي اذا الكثير موسوي والليل يحمل العفو
في الليلة كالتقليل من الفاسد وانكشاف العورة خلاف الكثير فصار حاصل الكلام ان في تقديم النبي
نقصا وهو استيعاب جميع اجزا الصوم ونقصا وهو الفصل عن الركن وفي تاخير النبي
نقصا وهو ان النبي موضوعه بالركن ونقصا وهو تصور النبي عن حله الاسكات فاستويا
اي تقديم النبي وتاخيرها في طريق الرخصة فان كلا من التقديم والتاخير رخصة والكلف يجب ان يكون
كل منهما جازا ورخصة التقديم ثابتة بالاقناع فيجب ان تثبت رخصة التاخير ايضا بالحكم اذا
ثبتت لاحدى المتساويين ثبتت للاخر ضرورة اذ لو لم تثبت لاختلاف حين تساويهما لم يخلو
ارجح اي جواز تاخير النبي مع الوصل ارجح من جواز تقديمه مع الفصل لان النبي اقرب العقل
فكانت مقدرته ما هو وان تاخير النبي غريبة من حيث ان النبي لاقت اكثر الصوم رخصة من حيث
انها لم تلاق كل بل اكثره فيكون ذلك عزيمة من وجوه اما تقديم النبي على اداء الصوم رخصة حقيقة
ليس فيه شبهة الغريبة كما هو جميع الصوم من حقيقة النبي وعن معنى الرخصة ايضا وفراقه الاكثر
مقام الكل فثبت الرخصة في تقديم النبي ثبتت في تاخيرها بالطريق الاولى فان قيل راد
ذكره من المساواة دليل على جواز ارك وذلك لا يستقيم لان أحد المتساويين لا يبرح الأمر مع ولا
دليل رجحانك غير دليل جواز ارك وذلك لا يستقيم لان أحد المتساويين لا يبرح الأمر مع ولا
الحكم بعارض بالمثل قلنا ليس الامر كذلك فانما لا يبرح بعض دليل المواريث دليل المواريث هو الجرح
فانه الجرح للتقديم والتاخير على ما سبق ودليل الرجحان غير الجرح هو افترا ان النبي بالموسى

وقال الامام بدر الدين الكردى رحمه الله عليه ما اذ اوجبت جواز الشايع بدليل سوى دليل الوجه لان
 العجز الذي ذكرت في تعدد اعتبار النية محلها جواز تعدد القدر في العجز الذي ذكره نحن يجوز لنا التاخير
 عليها لان التقدم رفاً مقدوراً وحصة والعجز الرافى الوضوء قد و في حقه موجه كدليل على التاخير او
 يقول سنان ان لا يترك ذلك في وقت ان عجزاً بطل جواز دليل الجواز بطلان كون دليل التاخير جواز
 في ذاته الا ترى انه يترجى الية على السنة ولغير المشهور على غير الواحد والآخر والمفسر على النص
 والمحكم على المفسر ويترجى احد القياسين على الآخر لقوة نية كالتسليم الذي توي ابره يترجى على القياس
 الذي ضعف اثره والقاس على الظاهر فانه يترجى لقوة اثره الساطع على الاستحسان الذي ظهر اثره وحقق
 فاداه فعلم بهذا ان الدليل الجواز يصلح ان يكون مرجحاً اذا كان ثباتاً في ذاته وما ذكرنا من الدليل بعده الثانية
 لعدم بطلان اصل وهو اقتراح النية بالنوي فان قال المصنف ان دليل جواز تركه لغير ثابت هو دليل
 جواز ما في الحكم اذا فصل تيسبب النية ولو كان ولو كان المحال لدليل لما كان التيسبب افضل ولكن التاخير
 افضل قلنا الكلام في الجواز دعاه والافضل ورا الجواز من الجواز ان وجد الجواز لا توجد الاصلية
 كالجواز بغير نية وانما قد رجحنا دليل جواز التاخير على دليل جواز التقدم ثم لا نستبعد من الجواز الاصلية
 والجواز الذي ذكرته دليل جواز التقدم على الاصلية فان العجز قصور وانه يورث الوضوء والنظر
 في استقاط لغيره في ان يوجب الاصلية فانما يكون لغير المدحوب ولين يثبت الاصلية لتيسبب
 ثبت دليل اخر سوى دليل جواز تركه قوله تعالى وسارعوا الى معزة من ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم
 لا صيام لمن لم يثبت الصيام من الليل قال الامام في المانعة واما اوتي اساس المانعة وقد اذكر
 الامام بدر الدين الكردى رحمه الله عليه قال رحمه الله وبعد الوجه بوجوب الكفارة في قوله
 وتوفى لفظ قوله الوجه الذي سبق بانه وهو استواء تقدم السنة وتاخير ما في العقل
 والتقصان بوجوب الكفارة بسبب العجز في الصوم الموي نظراً لما يجب العقل في النوي
 ليلا لا استواء فيما سبق من الوجه وروي ذلك الاجاب عن ابي يوسف ومحمد رحمه الله خلافاً لابي
 حنيفة رحمه الله ولما صح اعتبار السنة على بعض الامساكات لتعذر روى النبي صلى الله عليه وسلم في
 العجز وجب المصير الى البعض الذي له حكم الكل من وجوه يكون ذلك خلفاً في الحكم من وجوه
 اذ الكل من وجوه راقاة مقام الحكم من كل وجه حكماً كما في المضونات اذا انقطع التميز
 ومعنى وليس لها مثل فانه يصار الى الحائز وهو القيمة والمضرة الى ما له حكم الكل من وجوه بطريق
 الحائز لان سنة الصوم في اكثر احوال الصوم اذا اقل في مقامه الاكثر في حكم التقدم
 فاذا وجدت السنة في اكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكماً فخار الصوم بنية قبل الوال
 لوجود ما في اكثر احوال الصوم اذا اقل في مقامه الاكثر في حكم التقدم فاذا وجدت السنة

لا حجة

في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكماً فخار الصوم بنية قبل الوال لوجود ما في اكثر
 احوال الصوم ولا ضرر في ترك هذا الحكم الثابت تقدراً وهو الذي اشرقت السنة بالهجوم بخروج
 السنة بعد الوال اذ في ترك هذا الحكم الثابت تقدراً من غير ضرر وذلك لا يجوز لعدم اشرار السنة
 لاقتضى النوي فان قيل لاقام المسافر بعد الوال اوقاف الحيث بعد الوال من اجل ان السنة
 بعد الوال فكانت الصلوة نافية فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك لزم ان يوجد الصوم بدون
 النية والصوم لكونه عبادة تحتاج الى النية اما في الكل للقيمة او في الكل للتقدم في ذلك القول
 بدون النية المدونة فلا يلحق فساداً فان قيل لما اعتبر الكل التاخير في هذا وجب
 ان يقع صومه اذا وجدت النية في ربح اليوم والربح قام مقام الكل في بعض الاحكام قلنا
 ليس كذلك لان القياس ان توجد النية في جميع النوي كما قاله السانفي رحمه الله بل على وجه الدليل
 لم يكن بد ان توجد النية في الذي تشبهه الكل ويقاربه من حيث الحقيقة وهو اثر اليوم والربح
 فليس بمقاربه بالكل الحقيقة وقد ورد السمع بانقائه مقام الكل في بعض الاحكام ولم يرد ما صح
 بانقائه مقام الكل فاجر بما يكفي على وفق القياس لان الاحتياط هناك في اقله الربح شام الكل
 والاحتياط هاهنا في قول اقله الربح مقام الكل ورجحنا الخير من الاثر الموي على القليل وهو
 الاثر الثانية عن السنة لان الكثير في حكم الوجود راجح على القليل الذي في حكم العدم وبطلان ترجيح
 بصفة العبادة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فانه ربح مذهباً باعتبار الاحتياط في العبادة وهو
 ان الجزاء الاول من التاخير مقتضى السنة تكليفاً فاذا جازها فسد واذا وجدت السنة بعد ذلك في
 اكثر التاخير جاز لاقرانه بالنية فتعاضداً فترجح السناد احتياطاً اذ العبادات لا تخدعها
 بالاحتياط قلنا ذلك نوع ترجيح يرجع الى حال بعد الوجود او دونه والعبادة وهي العبادة والسناد
 حال الوجود والعبادة والحال لما يكون بعد الوجود وما ذكرنا من الترجيح يرجع الى الوجود او التاخير
 واللقه من باب الوجود اي وجود الموصوف لا المراد من التاخير بوجوه الاخر والاخر اذا تكلمت
 كانت ذات الموصوف فتعلم بعد ان الترجيح بالكثر ترجيحاً يعني يرجع الى الذات لان الوجود من
 الشيء لا يتبدل عنه لانه لا يتقال وجد ولم يوجد والوجود قبل الحال فلا يرجح اجماله فاذا تعارض
 الاسال الموي وغير الموي في القيمة والسناد وجب الترجيح بالوجود اذا الترجيح بالذات
 اولي من الترجيح بالحال لاسبق ولما ياتي بيانه في بيان الترجيح ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ
 في ابواب الترجيح اي في قوله لم تذكر للترجح الاما والحد الذي ذكره الانواع وبطلان الظاهر على
 وجه الموضح ان السنة لو وجدت في سبع ساعات من اليوم مثلاً كانت الساعات التي الموي
 خمساً اذا كان اليوم اثني عشره ساعة فتعاضدت للسبع وترجعت الموي بزيادة وهو ساطع

١١٢

ودلائل ترجيح الاستسالم المذوي وهو الجنس فيكون ترجيحاً بالوصف اذ الترجيح لا يكون الا
 بالوصف والما ترجيح الساعات الغير المذوية يكون الصوم عبادة والعبادة يوجد فيها بالاحتمال
 فذلك ترجيح بمعنى في حال العبادة وما اعتبره في معنى ذات العبادة والذات قبل الحال فالترجيح
 به اولى من الترجيح بمعنى في حال العبادة ولا نسيان الوقت الذي لا يدل له اصلاً على تقدير
 قوته واجبه على العبادة لان الله تعالى اوجب عليهم الاداء في هذا الوقت فيجب عليهم صلاته في هذا الوقت
 لتبطلوا من اداء العبادة فيه وصليته الوقت تارة يكون باقتران الله بجمع الاساكنات وانه
 الاصل وموه جون باقتران الله بالعبادة فاذا لم يمتنع العبادة بالوجه الاول استلزاماً
 بالوجه الثاني وهو ان تقرب الله بآثار الاساكنات ادا لاكثر من ثلثه الكلي صار اليه احتراماً أكثر من
 العبادة عن وقتها اصلاً في وقتها صلواته من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صلياً الدهر
 كله وفيما كلفه صلاته وخروج عن عبده الواجب فوجب العزل به وهو معنى قول شيخنا
 رحمه الله ادا العبادة في وقتها مع التقصير اولى فصار هذا المخرج هو ان صلاته الوقت على العبادة
 واجبه اوان ادا العبادة في وقتها مع التقصير اولى فصار هذا المخرج هو ان صلاته الوقت على العبادة
 من التمار لا يرى عن الله بحكم بالعبادة لا يحاط لان كل من الترجحين راجع الى حال وجود العبادة
 فتعارضت خلاف ترجيح الاول ولا ترجيح معنى راجع الى ذات العبادة ودوجو دله وترجيح الثاني
 راجع بمعنى راجع الى حال العبادة ووجوبها فلم يعارضه ترجيحاً راجعاً الاول فان قيل ما ذكرتم
 انها هي لان كل واحد من الترجحين لا يحاط لان كل من الترجحين راجع الى حال وجود العبادة
 من جعل الله التقديم متأخره تقدماً فله نظير في الشرع كالزكوة والصلوة والربوة فانه اذا تقدمت البنية
 على التكبير لم يكن للصلوة من غير حضور الله عنده واذا نوي الزكوة عند عزل مقدار الواجب وانقض
 الله عند الاداء الى التكبير يجوز ولا كان ذلك لان الاحتياط في القول بالعبادة ليقض بعضه
 شهر رمضان حتى يخرج عن عبده التكبير يقين قلنا ليس كذلك لان الاحتياط في القول بالعبادة ليقض بعضه
 على الموازيع ذلك لم يرد في الزكوة وفيه على نظر ان ذلك يفسد صومه يعني في اتم الوقت عزوفه
 لم يكن ذلك عملاً بالاحتياط وانما ما سبق من حكمة الله المتأخره متقدمة فليست كذلك بل فيما قلناه
 ان احتياط الاساكنات الى صوم الوقت لان الله المتأخره صارت متقدمة ولا يمكن ان يكون الاخر
 موقوفاً الى اوله في احد المثلين الذي يطرق في نفسه في الحسي والشرعي في العبادة وغيرها ففي
 الحسي من رضى نكاحاً الى انسان فان امره موقوف عند احتقيقه واني يوسف واصله على ان
 يصيبه ام لا فعلى حسب مختلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي مع الفصل في التفات
 واما العبادات فكلاماً من عليه السهول ان امره موقوف عند احتقيقه واني يوسف واصله على ان
 على ان يستدل بما لا يجد عاداً في حرمه الصلاة والا فلا يجوز وعلى ذلك ينبغي جهة اقتدار القدي

في جميع

وعدم حقه وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فانه هل سعى الى الجمعة ام لا فعلى ذلك بقا
 جميعاً وعدم بقائه ولكن قولي الوقت يتم بذكر الصلاة عند التوقيت على قول ابن سنان رحمه الله وكما حجة الله
 اذا انقطع منها فيما دون عداها وصلى صلاتها فامر صلاتها موقوف الى يومه ام لا وعدم عوده بالعبادة
 والعبادة وهو كثير النظر ولما كان بالقله من توقيف الاساكنات على وجود البنية منه في آخر النهار بعين
 الوقت لصوم الوقت طر يقام سلوكاً في الشرع وغيره فذلك يقال انه غير معهود في الشرع وما سبق
 ذكره من الترجيح الاول بوجوب ان لا تفتاة في الصوم للمذوي من التمار لانه صعب المعارض فضلاً
 شبهة عدم الصوم ويروي ذلك اي عدم وجوب الكسار عن ابن سنان رحمه الله فلا داعية خلاف
 رجحنا الاول فانه بوجوب الكسار وقوله ولم نقل بالاسان ولا يفسد الجزاء الاول الى ان وجوب
 عاقلة الثاني رحمه الله من ان التعبد وجب من اول التمار فانه لا خلاف ان الله قد وان اخلص
 العبد في التمار لا يظهر في ما مضى فاجاب عنه بان لم نقل طريق الاستناد بان توجد البنية في الوقت
 الذي يوق من التمار ثم يرجع فقهرى الى اول التمار بان جعل الله المتأخره متقدمة وانما نقول ان الله
 من العبد موجوده في اول التمار تقدير التوقف اساكنات اول التمار على وجود البنية في آخر النهار
 وان كان كذلك وجد خلاص العبد في اول التمار فلم يفسد الجزاء الاول مع لقول لم يبق الصلوة
 ما ذكرنا من ان البنية موجوده في اول التمار تقديره وعند البنية في الشرع كالصوم صعباً لوجود البنية
 في بعضه تقدراً وفي اكثر تحقيقاً كما جعلت البنية المتقدمة على الصلوة بوجوه عند الصلوة تقديره فكذا في
 غيرها اذا تأخرت البنية وحدث في آخر التمار جعلت معتبره بجميع التمار تقديره فكذا في
 مقام الحكم الاستسالم الحاصل في اول التمار فقرة للصوم بمعنى الظاهر انه اقله فعل الحق
 لسه الى الدين مشقة ولا مشقة في الاساكنات في الاساكنات لان كل اربعة ايام الاساكنات
 اول التمار فكانت القرية في تقدراً فصار اثبات القرية اي البنية في الاساكنات الكارثة اول التمار
 تقدراً الاحتياطاً باعتبار اقامة الأكثر وهو الاجزاء المؤدية تمام الكسار جعل البنية موجوده في اول
 التمار تقدراً وانما في الصوم وتوفي الحكم اي ساد الحق الصوم وتكليف لتسيب اول صبي
 الصائم في ان القرية لما كانت في اول التمار تقدراً احتياطاً فكذا القرية الى البنية التقديرية
 لازمة عليها ادا البنية الموجودة تقدراً تناسب القرية الثانية تقدراً قال
 وفي هذا الاصل قلنا ان صوم التمار بعد كل يوم الى قول كل طائفة اقوال
 سبق من الاصل هو الاساكنات واحده غير متفرقة وتساوي اوان الوقت ميسر للصوم قلنا
 ان صوم التمار بعد كل يوم حتى تسد جميع الصوم بوجوه سابقه من الاكل والشرب
 والحديث والنفس في اول اليوم ولم يأت الصوم المذكور في الاخر وهو ادا ان يبعد الزمان

١١٣

لان الصوم عرف في الشريعة قربة بمعناه ولم يعرف بمعناه شرعا الا يوم كامل فلو يجوز
 العبادة بالقياس وقول من القائل على الشك في العمل بشرط بعد الزوال يجوز فيه بعد
 ويكون جائزا من حيث يشترط عدم الثاني من اول النهار كما قاله الشافعي رحمه الله فان قيل الاسكال
 الذي ندب اليه المؤرخ في اول يوم الاضيق الى غير من الصلاة صوم ومع ذلك غير مقدور على اليوم
 فرد نقضنا لا يرد ذلك لان الاسكال المذكور لم يشترط صوما ولكن ندب الى الاسكال لا يرد
 ابتداء السؤل من يوم المرافعة بالناس اذ اصاب له تعالى في اول الصوم المذكور في هذا اليوم
 والاحسن ان يكون اول ما ينادى به الضيق طعام الصيام ولهذا ثبت حتى النتيجة لاهل الامم
 بعد الصلوة دون اهل السواد فان من التخصة لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلاة العبد عليهم
 فلم يندب في جهنم الاسكال الى ما بعد الفراغ من الصلوة فجزت التخصة لهم بعد طلوع الفجر قال
 رحمه الله ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه الى قوله بالو لم يندب اقول من جنس
 الوقت معيار للصوم وهو سبعون سنة اما يشترع الشارع او يندب العبد بما دن الشارع حتى يصار
 بمطلق الله ومع لفظ في الوصف الصوم المنذور في وقت بعينه وذلك لانه لما انقلب بسبب التدرج
 صوم الوقت وهو التقلد ايجابا لم يبق ذلك الصوم نفلا لان الوقت المعين واجد لا يقبل وصفي
 متصا دين وما الوجوب والتبلي لا يفي برك الواجب فواحدة والماء في ترك التقلد لا فائدة ثبت
 الوجوب استحق التقلد ضرورة نصار الصوم المنذور واحدا من هذه الوجه وهو انه لم يبق تحيلا
 للتقلد فانما من حيث انه محتمل صوم القضاء والكفارة فلا خلاف صوم شهر رمضان فانه واحد مطلقا
 واذا كان الصوم المنذور واحدا من الوجه الذي ذكرناه فاصيب بذلك المنذور بمطلق اسم الصوم
 ومع لفظ في الوصف وهو تبلي التقلد بوقت تطلق الاسكال فيه في اول اليوم على صوم الوقت
 وهو المنذور كصوم الغرض يتقاضي بغيره من الليل ونبية من النهار كالنفل لشبهه بالعرض من
 حيث انه لا يحل التقلد وشبهه بالنفل من حيث انه محتمل صوم القضاء والكفارة وانما قلنا ان
 الوقت هو التقلد لان الصوم الوقتي خارج رمضان اما هو التقلد للعرض في شهر رمضان ولهذا ثبت
 الاسكال المطلق على التقلد خارج شهر رمضان كما يتوقف على صوم الغرض في شهر رمضان ومع
 التقلد نبية النهار كصوم شهر رمضان وقوله في وقت بعينه احتراز عن التدرج المطلق فانه لا ينادى
 الا نبية من الليل اذ هو من قبل المطلق عن الوقت بخلاف المنذور الوقتي بوقت بعينه فانه ينادى
 بنبية من النهار كما سبق لكنه اذا اصاب المنذور عن الكفارة والعطاس عما يوزي ولكن اذا يوزي
 ذلك من الليل اما اذا نوي من النهار قبل الزوال يقع عن المنذور الوقتي لان نبية لما لمعت في
 الكفارة او القضاء صارت هذه ونية التقلد بغيره واحده وفي نبية التقلد يقع صوم عن المنذور

الوقتي فكذلك هذا والى هذا اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله وانما قلنا انه اذا
 صام اشد والوقت عن الكفارة او القضاء عما نوي لان تعيين هذا الوقت اقل الصوم جعله بولان المأذون
 على نفسه في اعيان القوم بالندب ولا ينادى لا نعدوه الى لا يتجاوز عنه الى غير اذ يتفرق كل واحد
 لا يقع الا في حقه او لا ينادى العبد قاصده فمع تعيين هذا اليوم اقل الصوم فيما يرجع الى هذا الى
 معين من التدرج وهو ان لا يفي التقلد بشرطه بعد التعيين اذ هو حقه فان صوم التقلد في كل
 صوم سوى شهر رمضان حق العبد اذ لا ان يصوم فيه فلا عين ذلك بالندب اخرج ذلك اليوم عن تعليمه
 الصوم الذي كان هو حقه وهو التقلد حتى لو صام ذلك اليوم نفلا مع غير التقلد بل عن المنذور وانما بعينه
 فيما يرجع الى حق صاحب الشرع فلا يبعث حتى لو صام ذلك اليوم الذي عين للصوم المنذور فمقتضى من التقلد
 للقضاء او الكفارة تقع بعينه ويتبع عن القضاء والكفارة لا يحل الا في كل يوم شهر رمضان والايام الغيرة
 صوم ثابتة للقضاء والكفارة نظرا الى ان الوجوب الاصيل في كل يوم سوى ما ذكرناه هو التقلد لانه وصوم
 القضاء والكفارة محتمل هذه الايام بمعنى يجوز اداها فيها لقوله تعالى فدية من ايام غمضا وقوله
 تعالى فصيام شهر من شتا وعين مطلقا وقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مطلقا الى غير ذلك من العوض
 فاعتبر هذه التدرج في احتمال الوقت ذلك العارض وهو عدم القضاء والكفارة بالندب فان صوم القضاء
 والكفارة من محتملات غير المنذور حكم فلا يظهر نذره حنيفة في ابطال هذا الوقت من ايام محلا
 لصوم القضاء والكفارة لان ولايته لا نعدوه فلو ظهر ذلك لصار تدرجاً للشرع من جهة العبد
 وهو مستحق للاختلاف اذ ليس العبد بتعريف ما اثبت الشرع من سائر عليه محمداً بالصورة اه فمع
 الصلاة فانه لم يطل هذه القرينة لكونها معنية للشرع ومن اعراضنا لآخر بشرط العارض على المسعير
 فانه لا يبعث لكونه تعبيراً للشرع بخلاف صوم شهر رمضان فانه لا يحتمل صوم القضاء والكفارة لانه
 واحد على الاطلاق لا يحتمل غير ويقتضي الصيام كلياً لان تعيينه محمول بولاية الشارع فان صلي عليه
 وسئل ادا السلي شعبان فلا صوم الا عن رمضان بخلاف الايام المنكورة هو ما قلناه لا يحتمل
 صوم القضاء لان صومها واجب كما قلنا فنصرف الى صوم شرع أصلاً وصحاً وصوم الايام المنكورة
 صومها مشروع أصلاً ولا وصفا فلا يثبت له عليه صوم القضاء والكفارة فاقول فصل في هذا
 ما اذا احر الصلاة الى اخر الوقت حتى يبق من الوقت مقدار ما يصح فيه الغرض الموت شرعاً تدرج
 الساع في التقلد وشغل الوقت به فانه يجوز ان يفتل وقت ولايت الحق صاحب الشرع قلنا ما اذا
 توسعة الوقت شرطاً في اداء هو لزوم تعيين وقت الصلاة لكون الشرع متعدي في هذا الوقت
 لا يسلط ذلك الشرط بعارض يقتضي من جهة العبد اذ يسلط تأخير ما وجب عليه الى ان يتعيق
 الوقت قال رحمه الله والله والله الوقت الذي جعل معياراً لا سبيل الى قوله فانه من الوقت عينا

115

اقول الوقت الذي جعل معيارا لا سببا هو كالتحارات الموقفة باوقات وهو الشهر والالهي
 واعلم معناه كغيره في صوم كماره الفصل وثلاثه ايام في كماره اليمن فان كل ذلك موقوف وكما
 رمضان والدر المطلق عن تعيين الوقت فان الوقت في حله تلك الصيغ معيارا لان مقدارها يعون
 به ولهذا لا يتحقق قضا صوم يومين في يوم واحد كما لا يتحقق قمران في قيم واحد في حله
 واجدة لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك الصيغ اذ السبب في كماره الفصل جايه
 الفصل وفي جايه اليمن هكذا حرمه اسم الله تعالى وفي قضا شهر رمضان قوله تعالى فعده من ايام
 اخرو في الدر قوله لله على كذا خلاف صوم شهر رمضان فان الوقت فيه معيار وسبب الوجوب
 ما سبق به ومن حكم الصيامات المدفوعة وهي التي جعل الوقت فيها معيارا لا سببا لها
 لاسيما بدو اليه في جميع الاساك ولا يتوقف الاساك فيها الا على صوم التقل وذلك
 لانه اجتمع فيها امران كماله في وقت واحد وهو غير متعينة الوقت فمن حيث ذلك فربه لا تستغني
 عن الله وانما يشترط في اكثر الاساك لولاه تعالى وما اوردوا اليعبد والله مخلص له الرب
 ولا يتحقق الاخلاص الا بالنية والفعل ومن حيث كونها غير متعينة الوقت لا يتوقف الاساك
 فيها على العارض من الكفاية والقضا وانما يتوقف على صوم الوقت وهو النقل لكونه الاصل خارج
 شهر رمضان اذ الصوف عنه انما يتحقق بغيره وهذا امره اصله فاما على الصوم الواجب فلا يتوقف
 لان ذلك يحتمل الوقت فتعني الميم الثاني لوجبه وانما يتوقف على الموضوعات الاصلية
 كوجبات الالفاظ لانها كحتملات الالفاظ لان التي انما يتوقف على الامر الاصيل لا
 على العارض الذي كانه عارض لا على الاضافه والوضع الاصيل موجود فيضادته مراراه
 والنقل هو الوضع الاصيل فكان لا تساك في اول الفارستو تقابل في النقل اذا كان هذا
 مختما من الامر من قبلنا باشرط النية من النقل ليقع الاساك في اول الفارستو رحمه الغرض
 الذي يمتد الوقت وهو الكفاره والقضا والدر المطلق وانما يتحقق ذلك انما في من النقل
 لولم يمتد الوقت الاساك في اول الفارستو وجده على حجة وهي النقل في سلبنا فلما جعل
 الانتقال الى غير من الصيامات لانه وقع عن النقل فلا يتحققه الى الواجب وتعرف ان الاصل
 في الفارستو طلب المخلص ثم لمع ولم يوجد المخلص شيئا بين الدليلين باذنه ومن حكم هذا
 التوقيع وهو ما جعل الوقت محيا لاله لا سببا لانه لا نوات له ما يفي به الفواجب حيا لان الوقت
 غير متعين فيه فاقول رحمه الله وانما النوع الرابع من الموقفة فهو التقل منه الى قوله في
 قضا رمضان اقول النوع الرابع من العبادات الموقفة هو الوقت بوقت مشكل
 توسعه وتصنيفه وهو الحج ووجه الاشكال فيه من جهة الاول بالنسبة الى العرف هو ان الحج

فرض العرف ليل الموقفة صلى الله عليه وسلم لان عند سؤال اقرع من جابس في الله عنه
 فعل اعتبار ان المكلف يعيش الى السنين الاثني يكون الواجب موصلا ولا يتعين عليه الا اذا كانت
 الاولى واحتمل الموت والحق في السنة الاثني على السوا فلذا اشار مشكلا وتواص الصنف
 واشهر الحج في كل عام حلال لا داية اشارة الى جبه التوسع وقوله ام شهر الحج من العام الاول
 متعين لا داية اشارة الى جهة التصديق كما مر تقريره الوجه الثاني بالنسبة الى سنة واحد وهو ان
 وقت الحج يشبه وقت الصلاة من حيث ان الحج عبادة تبادي باركان مطلوبه في ارسته معناه لا يستقر
 اذ اجمع الوقت بل يفضل الوقت عن اداها فكان طرقاتها لا معيارا ويشبه وقت الصوم
 من حيث انه لا يمين في سنة واحدة الا حجة واحدة فكان الوقت معيارا لها لا طرقاتها فكذلك الاشكال
 في وجبه موصلا او مضيئا بالنظر الى الوجه الاول وفي كون الوقت طرقاتها لا معيارا بالنظر
 الى الوجه الثاني وقيل الحج شبه بارسية اشيا فان له شيئا بالوقت والمعايير والمطلق والموقت
 فمن حيث انه لم يتوعدب اشهر الحج كانه شبه بالوقت ومن حيث انه لا داية في ذلك فانه واحد
 كان يشبه بالمعايير ومن حيث ان العرف قد له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكاة ومن حيث انه لا
 تبادي الا في وقت خاص له شبه بالموقت فكان داخل في اشكاله فلهذا كان مشكلا لان
 لا حجة في الوصف الاول وهو ان شهر الحج في كل عام حلال لا داية والحج ولهذا لا يخاراه من العام
 وادي في الثاني والاشكال كان يوديان ذلك الوقت من عمره ووقته عمره ولو كان العام
 الاول متعينا لاداء الصار المكلف بالتأخير فاضيا لا يوديان وليس ذلك فاما الوصف الثاني
 وهو ان اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لاداء هو مختلف فيه فعند ان يوسف رحمه الله
 هو محتمل معتبر لكونه مال الى اعتبار جهة التصديق وقال اشهر الحج من العام الاول متعين
 لاداء في الحال اي في حال ادراك المكلف العام الاول حتى لا يتركه بالتأخير عنه وانما يتم
 بالتأخير عنه كما يتم بتأخير الصلاة عنه فلهذا لانه لا يكون قضا واشهر الحج في هذا العام الذي
 لم يقم الحظاظ الخطاب به اي بسبب العام المذكور لوجوه الاستطاعة فيه او لجهة الخطاب فيه
 بمنزلة وقت الصلاة في ذبب متعينا لادائها فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول
 في حق المتعين لاداء لا يصير كذلك اي لا يصير العام الثاني متعينا لاداء الا بشرط ادراك
 الخطاب به وفي هذا القول مجد رتبه الله فانه يقول العام الثاني من ايام الاول وان
 لم يدرك الخطاب كاللوم الثاني فانه مزاج للوقت في قضا شهر رمضان في حقه عدم التعين
 ومات مجد رحمه الله الى اعتبار جهة التوسع وقال بل لا يتعين هذا الوقت وهو اشهر الحج
 فكان وقته نكاحا من انواع اشهر الحج من سنة من سبي العرف اذ اذقت يجب عليه الايضاشهر

الرجوع الى
 السجدة
 والاشهر الحج من العام الاول
 والاشهر الحج من العام الاول
 والاشهر الحج من العام الاول

الحج من هذا العام وهو العام الاول عنده من قبله يوم ادركه من قبله فصاوم شهر
رمضان لا يتقصاوم شهر رمضان فرض وهو يودي في بعض ارضه القرو وهو الشهر وروى
الباقين ثم يوم الذي ادركه لا يتعين في حق القضا بل يقع التأخير عنه بشرط ان لا يوفيه في
عمره فكذلك او الدليل على ما قلنا من عدم التعيين في السنة الاولى سلكنا واحدا من وقت
الاداءات وكانت السنة الاولى متعينة لظننا بالاجرة معناه لا موديا والناحية او التفضل
في السنة الاولى مع انه لم يشترع في السنة الواحدة الا واحدة ولو تعينت للرخص والحالة
هذه لما بقى التفضل وشركا في شهر رمضان ثم ان عندنا يوسف رحمه الله اذ لم يوده العام
الاول الا في يوم يوده في عمره قيا ثم كذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختلفه فان قيل
هذا يمنع الاختلاف لا في يوم يوده في العام الاول فلا يخلو اما ان يودي في عمره او لا فان
ادى فيه لا يكون انما اجازنا قلنا اذ لم يوده في العام الاول تسقط عدته عندنا يوسف
رحمه الله حتى ترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضا وغيرها وبحكم نفسه في
تلك المدة الى حين الاداء فقد ذكر في الفتاوى ان الذي اخر الفرض ان كان له وقت معين
بطالت عدته الا ان يكون بعد روعه وعنده محمد رحمه الله لا تسقط عدته ولا حكمه بنفسه
قال رحمه الله انما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا الى قوله لم يبق التفضل شرعا
اقول انما يعرف الاختلاف الذي يرد ذكره الان وهو ان العام الاول يتعين لاداء
الحج عندنا يوسف خلافا لمحمد رحمه الله بسبب معرفته ان الحج يجب مضيقا او موسعا فذهب ابو يوسف
رحمه الله الى ان يجب مضيقا حتى لا يقع فيه تأخير الاداء من العام الاول وذهب محمد رحمه الله الى
يجب موسعا حتى يقع تأخير الاداء من العام الاول وذكر الكرخي وجماعه من سائخنا رحمهم الله
الى ان التضيق والتوسع في وجوب الحج يرجع الى ان الامر المطلق موجب للضرورة والترجيح
الزينة وصدة الفطر والعسروا لدرء الصدقة المطلقة فان الامر بالاداء في كل ذلك مطلق عن
الوقت فقال ابو يوسف انه موجب على الفور واليه ذهب ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يمتنع
مطلق الامر وقال محمد رحمه الله انه موجب على الرجاء لان جميع العرو وقت لاداء اولها لا يضر
بهلاك النصاب بعد التبريط واذا كان كذلك فالاختلاف في كيفية وجوب الحج كذلك ساقى الاختلاف
في وجوب الامر المطلق فما تعين الوقت وهو اشهر الحج من العام الاول لاداء ابتداء فليت
وتأنيب ما على موجب الامر المطلق فكانت مسأله الحج ثابتة لا منداه والذين عليه مشايخنا
رحمهم الله هو ان الامر المطلق الوقت لا يوجب الفور من غير خلاف وان سلك الحج مبتدأ
لا يباينه فذهب محمد رحمه الله في ذلك الى ان يتأنيب وهو سنة الحج لقوله تعالى الحج أشهر مطوالت

فيكون وقت الحج يوما من انواع اشهر الحج من غير المحاطب واليه تعين ذلك النوع لاداء الحج
تقوم رمضان فان وقتها في الشهر الذي في القيد تعين ذلك الوقت لاداء الحج فلا يتعين
العام الذي في العام الاول لاداء الاداءات لاداء العام الاول لا يتعين لاداء بطريق
التفضل هو الاداءات لا بطريق القول وهو التعيين بالناس فحينئذ احد الاشكال في نظارة
البين فانه لا يتعدى القول او ليس للعد تعين ذلك بالقول لانه يترتب على الشركة في المشروبات
الا ترى ان المحاطب متى ادى الحج كان موديا لانه حاضرا ولو كان العام الاول سعة لاداء العار والمحاطب
بالتأخير مع العلم والحج والدليل على ان العام الاول غير متعين لاداء الحج ان العام المذكور يترتب
لحج التفضل من ان الشأن والحديث لم يشترع في مده واحدة الا داخا واحدا ولو تعين العام الاول
لاداء صوم الفرض فثبت بذكرنا ان العام الاول غير متعين لاداء الحج لا بطريق العمل
الاداءات ومع تعين العام الاول لاداء صوم الفرض لم يترتب الاداءات لغيره من التفضل لاداء
المشروع فيجب واحد لا غير فترى وقع الرخص في مشروعا لا يقع التفضل في مشروعا قلنا قال
رحم الله ولا يوجب يوسف ان اشهر الحج من العام الاول متعينة لاداء الفطر وله تعين والها قول
استدل ابو يوسف رحمه الله على ما مال اليه وهو التضييق بان اشهر الحج من العام الاول متعينة الى
الاداء التي قوله فلا يحل له التأخير عنه كونه حلو للظن بان لا يحل التأخير عنه وقتها تعينه
لاداءها وانما قلنا هذا وان اشهر الحج من العام الاول متعينة لاداء الحج فيه لان الخطاب بالاداء
لحق المحاطب في هذا الوقت وهو العام الاول باختلاف ولذا لو ادى الحج فيه كان موديا وهذا
الوقت واحد لا يترجم له تعين لاداء لان اقدم منه التعين وجود التزام ولم يوجد ذلك لا
تحققا كما في انواع كراهة البين ولا تقدير كما في ايام قضا شهر رمضان وانما قلنا انه لوجود
المزامح لان المزامحة لا تثبت الادراك وقت اخر وهو العام الثاني وادراكه مشكوك فيه
لان لا يتحقق ذلك الا بالحياة اليه والحياة والمات في هذه المدة وهي السنة الثانية
سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالمشكوك في هذا الوقت وهو العام الاول متعينة
بالمقارضة لعدم ما راجحه ولا نقال حبيب الحق ترجيح الاستصحاب لان الحج ثمانية
والظاهر بطلانها لانا نقول جاب الفوات ترجيح بالاستصحاب لان الفوات ثمانية والظاهر
بقاؤه فكان مقارضا مثله ويصير الساقط بطريق التعارض كاسقاط في الضميمة وذلك
لان الحياة والمات في السنة الا انه سوا الفوات الموت فيما غير يادراك الفوات في الثانية يادراكه
فاستويا تعارضا فلا يثبت ادراك السنة الا انه لا يسقط تعارض الحق والمات ويصير
كاسقاط حقيقة اي يصير كان اشهر الحج لا توجد بعد هذا فضلا لو كان كذلك لا يحل بالمطابق

عن العام الاول كذا لا على التام فيما سقط بطريق التعارض او نقول الخ فرض العشر
 فبرووه اشهر الخ من سني عمر الكلف لاسيما الدهر لانه المجاب بالاداري عن فلا يكون
 اتصال اشهر الخ باليوم والاشهر الخ من العام الاول يتصل به في تلك وهي السنين الاثني
 عشر متصلة يوم في تلك لكانها تحتل ان متصل بعين فاستوي الاتصال والانقطاع بالنسبة
 الى العام الثاني فلا يثبت الاتصال بالثاني فسقط ادراك العام الثاني بطريق المعارضة وبصر
 كما سقط حقيقة فلا يحل التأخير عن العام الاول او نقول سقطت معارضة العام الثاني اتصالا
 وكان العام الاول متبعا لاسبغ التأخير حقيقة فكذا اذا سقطت بطريق المعارضة المذكور
 في ادراكه او نقول العام الثاني معدوم والعام الذي هو الخطأ فيه موجود والمعدوم لا يعارض
 الوجود فسقط بطريق التعارض اي بسبب انه لا يصلح معارضا له كغير الواحد لما لا يصلح معارضا
 لغير المتوابع والمشتور سقط وصار كأنه غير الواحد لم يرد اليه من حيث انه لم يثبت موجب
 واذا سقط العام الثاني بالتعارض على الوجه المذكور وبقي العام الاول متبعا للاداء فيصير
 العام الاول كونه في التقدير يعني انه لا محل لتأخير الظهور عنه ولا يعارضه وقت اخر فكذلك
 تأخير الخ عن وقته لا محل ايضا الا ان هناك يكون تضاد هنا بين ادائها وقته وهو وقت العلم
 لكن في تأخير صاتي فخير الصلاة عن وقتها وانما قيد بقوله في التقدير لانه في التعقيب ليس
 بمشاهير الوقت الظاهر فانه يجوز فيه حلول وان اذا كان كذلك فشاها العام الاول المعيار وهو وقت
 الصوم حيث لا يودي فيه الا صوم واحد بخلاف ادراك ايام اخرى في صوم فصلا شهر رمضان فان
 اليوم الاول من ايام غير متعين للقبض لان تأخير القبض عن اليوم الاول لا يثبت القبض
 والتعارض في الحال غير قائم بين الحق والمات لان الجوه الى اليوم الثاني بالنادر وهو الموت
 في الليلة واحدة لان النادر ملحق بالعدم حكما فتمكنت المزاخمة فيه تقديرها فاستوت ايام القبض
 كلها فصار كأن المكلف ادركها جملة حكما فغير بينها في حق تعيين بعضها ولا تعين غيرها
 للمقتضاه لانه كذا لم يأت تأخير القبض عن اليوم الاول بل بتقويت القبض
 عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القبض وهذا جواب عما قاله محمد رحمه الله واليه نقيضه كصوم
 المتعارفي بعض النسخ والتعارض في الحال قائم وجهه انه لما استوت الايام كلها في كونها
 ضلقة للقبض صارت كأنها موجودة فتعارضت وليس احدها اولي من الاخر فلم يتعين اليوم
 الاول منها للقبض الا بتعيين بعد ذلك فلا بد ان يتبين فيه فالنسخة الاولى ترجع الى
 الحق والمات والثانية الى تعارض الايام في الاستواء في الجملة قال رحمه الله ولا
 يلزم ان التعليل بشرطه الى قوله فقام الثاني مقام الاول اقول هذا الكلام

هذا الكلام هو الذي هو في المتن من قوله فقام الثاني مقام الاول اقول هذا الكلام

جواب عاردا على ما قاله ابو يوسف رحمه الله ان العام الاول متعين لاداء الحج وجه الورد
 هو ان الحج بالنسبة لاوله لا ياتي له الا مرة واحدة فلو تعين العام الاول للحج الاسلام لم يذكروا ابو
 يوسف رحمه الله لكان ينبغي ان لا يبقى الفصل مشروعا في العام الاول كصوم شهر رمضان لتعين
 في شهر رمضان اتفقت سيرة العمل وتقرر الجواب انه لا يلزم ذلك لاننا اعتبرنا تعيين الخ
 في العام الاول احتياطا واحتمالا فان كان الخ لا يتعين المطلق بعين ان تغيرتجة الاسلام في العام
 الاول انما نشأ من جانب الاحتياط والاحتمال من الغوات لا من تعيين صاحب الشرع فلا ينعين
 صوم شهر رمضان في شهر رمضان فانه انما نشأ من نفس صاحب الشرع فانزله لتعين الخ
 ولا يصح صاحب الشرع واذا كان كذلك تعين العام الاول لما سبق فظهر ذلك اي تعين الخ لاسلام
 في العام الاول في حق الاثم بالتأخير لا غير اي لا في حق انه اذا اخرج عن العام الاول يجوز ان لا
 في حق انه ينبغي شرعية التعليل بخلاف صوم شهر رمضان فانه ثبت في حقه هذه الاحكام فلا
 تعين وجوب الحج في العام الاول فلم يرد ان لا يثبت الخ لان ادراك العام الثاني مشكوك كذا
 العام الاول في حقه بمنزلة وقت الصلاة اذ اضافة ما لا يتبع صلاة التعليل وان صاق بعد الكهنة
 هذه التعيين لا يتبع الخ والتعليل اذا كان كذلك فكان التعيين في حق الاثم بحسب ما قبل لكان التأخير
 عن العام الاول الذي ادرك المكلف الخطاب الى العام الثاني بوجوب الاثم التأخير التي هي عليه وسلم
 عن السنة الاولى الى اربع سنين فان فرض الخ نزلت في سنة من الهجرة وح رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم في سنة عشر منها قلنا سمع بعض شيوخنا رحمه الله تأخير النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة
 التي ادركه الخطاب فقالوا بطل فرضه الخ بقوله تعالى والله على الناس خبير واستماع اليه
 سبلا وانما نزلت هذه الاية في سنة عشر واربعة والتاخر في سنة ست بقوله تعالى واتوا الحج والعمرة
 لله وهذا هو الاثم لم يشر فيه فلا يثبت به ابتداء الرخصة مع ان التأخير اما لا ينافي من التعرض
 للقبض و رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبين ذلك لانه سبوت لبيان الاحكام للناس فامروا
 قبل ان ينزل للناس بعبادة ولا تأخير فان بعد زود ذلك ان الشرائع ما يوافقون بالبيت
 غزاة و لم يبين تلبسه فيها شرك ولم يبين التعيين بمكان العبادة حتى اذا تمت المدة بشعير رضى الله
 حتى توابعهم سورة بارة ونادي لا يوافق من البيت غزاة بعد هذا العام لاشرك ولا يمان
 ثم خرج بعبه ومن دللته كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه
 ولم يبين متمكنا من تحصيلها بكون واحد منهم يخرج معه فلهذا امره بكونه في السوط قوله
 فاما ان تبطل احتياط رحمه الله والتقصير والمأثم على ما لا يصح ابطاله وذلك بان يحول التأخير من شرائع
 لان الحج عبادته وهي فعل احتياطي شاها المكلف على اتيانها وتعاين على تركها اذا كانت فرضا

ولا ينعين

والفعل الجري لا يعلم للثواب والعقاب لكون العادة المتأدات كذلك انما يعنى في الخبر لا في
المحور فلو لم يكن تكليف فمرة اختياره التفسير والمأمور لصاحبها والجبر لا يعلم عاده الا ترى ان
وقت الظهور بعد لا اله الا الله بالاطاع ولا يسلط ذلك اختيار المكلف جهة ترك الظهور ولما لا يسلط الظهور في
امر وقت الظهور لو لم يرض الوقت جازا الطوع والمأمور يتاح الفرض عنه فكل ذلك ههنا استخرج من
العام الاول بعينه ثم وقعت التعليل ايضا فلا يمنع ابطال اختياره التفسير والمأمور حتى لا يتم التفسير
وقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني الى اخره جواب عما يقال الى العام الاول لو تعين جهة الاسلام عند
وجود استطاعة المكلف في العام الاول لما صار العام الثاني متعيناً له ايضا عند التأخير له لا يتعين
في وقت اذا فات وقته لا يبقى متعيناً على المكلف بالاثبات اذا ادركه مثله في الزمان الثاني كما في وقت
صوم شهر رمضان اذا فات وقته وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك نفوت الظهور اذا ادرك
وقت الظهور من اليوم الثاني وههنا العام الثاني صار متعيناً ايضا لا دأجه الاسلام فاحب عنه
بقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لا اعتبار الاول اي العام الاول من الاعوام لوقوع الشك
اي في ادراك العام الثاني فاذا ادركه وذهب الشك صار العام الثاني هو المتعين للجهه وسقط
العام الماضي لا يحتل ان يودي فيه بعد مضيه وفي ادراك العام الثالث شك فقام العام
الثاني مقام الاول في كون التفسير لغير الاسم الاول في ادراك العام الثاني شك فاذا ادركه
وشك من الشك بوجوده هل يدرك العام الثالث ام لا فتعين العام الثاني لما كعب العام
العام الاول اذ موحى التعين هو الشك وهو موجود فتبين موجه ضرورة قل
رحمه الله ومن حكم هذا الاصل الى قوله على يديه اقوال من حكم ان الحج انما عند اي
يوسف بطريق التصديق وتعين اعام الاول للاداء عند ما يظهر في حق المأمور ان الحج انما يجب
عند حجه الله بطريق التوسع هو ان وقت الحج طرف له لا محار لانه يفضل ذلك الوقت عن ادراك
الحج لان الحج انما عرفت باسبابها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وعرفت بمصانها اي بغيرها
كصد الوقت والطواف والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف بمصانها لان وقتها يفضل عن ادراكها
فكانت تهازيع الشبه والمالح فعرف باسبابها ومصانها فانه اذا قبل الحج قبل هو الوقوف
والطواف الى اخره على تبيينه مخصوصه واذا كان كذلك فاشبه وقت الحج وقت الظهور كونه ظرفاً
للمؤدي لا يعلل فلا بد من ذلك الوقت غير غير الفرض اذا كان ذلك الغير من جنس الفروض
وهو الحج والتعليل ولما لا يتطوع الحج بغيره من الذي عليه الفرض كما ان صلاة التعليل تقع عليه
صلاه الظهر وقابل الشافعي رحمه الله لما علم ان الحج لان الله تعالى قال ومن كفر بالله

عني عن العالمين من لم يحج وغيره لذكر الوعيد ولا لانه لا يسلط الحاق وقطع
المراجل استحساناً في جحر المكلف عن التطوع بالحج فان عده لم يحج حجه الاسلام اذ احب منه التعليل
لا يعم ذلك عن التعليل بل يقع عن حجه الاسلام وقوله صيانة له متعلق بقوله استحساناً في حجه الاسلام
في ذلك صيانة له لا بالحج واشفاقاً على يديه فان فصل ما وجه الفرق له بين يوم انفق فيه
رمضان وبين من يودي حج التعليل فانه التعليل لا يعم منه ولا يجوز صومه عده لاجل الفرض لاجل التعليل
وههنا يقع عن الفرض لاجل التعليل قلنا اما العائنة التعليل فلا ذكر في الكتاب من بعد ان تبين الفعل العام
تعليل المشاق سعة والسبب في حجه عليه فلا عتت نية التعليل بسبب الحج بل يعلق نية الحج وعلق نية
يتادي ذلك الفرض لاجل او تقول الغيب نية الفعل لان الفعل عاره عن زيادة محمودة في العادة
ولا يتصور رتبه قبل الاصل واذا عتت نية التعليل بقيت نية الحج وبها يتادي الفرض لان العائنة التعليل
لا يعدم اصل نية الحج اذ الصفه تنفصل عن الاصل في هذه العادة الا ترى ان اعدام صفه الفعل
لا يعدم اصل الاعوام فان من حجه عتت في قوله لم يبدعه اما الصفه في الصوم لا
تنفصل عن الاصل الا ترى ان اعدام صفه الفعل لا يعدم اصل الصوم فلهذا لا يخلل ههنا
التعليل وهي الوصف بطل الاصل وهو الصوم ولا نية الفعل لما بطلت صوم شهر رمضان بسبب
ان شهر رمضان لم يسوع فيه غير صومه بل يعلق نية الصوم وقد ذكرنا قبل ان صوم شهر رمضان
لا يتادي عنده بطلان نية الصوم لما ان تعيين نية في اصل الصوم ووضعه شرط عده ولا الصوم
لا يتادي بدون العربية والحج قد يتادي من غير غيره فان العملية تحرم عنه اصحابه ويصير موحى ما قوله
وهو نظير حج السفيه اي ما سبق من الحج عن الطوع بالحج نظير الحج السفيه فانه لا يخلل المشاق فخصر
الوقوف بعرفة ونوى التعليل مع عليه حجه الاسلام ولا يعلم حيلته الى الشبه الا انه كان هذا الفعل السفيه
لترك الشك على نفسه ومثل هذا مشروع في الحج والحج مشروع ثم اوضح الحج فيه بقوله فانه مع إمكان
الشبه وصح اصله لا ينافي فانه حجه اصحاب عدلاناً وبأمر الرجلين اوبه فانه حجه وان لم توجد العربية
فرا قبل وقال الامام بدو الدين المزدني رحمه الله قوله ومثل هذا مشروع في الحج السفيه سؤدد
وسمعه في نية التعليل لا في نية اصل الحج فاذا حرج من نية التعليل تلك الشبه وبق اصل نية الحج وذلك ان
في وقوعه عن الفرض هذا معنى قوله فانه حجه باطلاق الشبه ثم ان اصل الحج وهو الاعوام يصح من غير غيره
فان العمل على كونه من الحج بغيره يصح ما احرمه وذا حرج من الحج والاعوام يصح من غير غيره
ما ان من غير وصية ويؤن ثواب الحج لعل كذا يقول للحج عن الطوع بالحج والوقوف الى حجه الاسلام مع نية
التطوع بقوله اختيار المكلف لانه صرح بالتطوع فلو وقع عن الفرض ولو لم يرض اختياره وذلك لانه
نوي في العبادة فان الحج عبادة ولا اختياراً للعبه فيه لا يكون عبادة لان المقصود من تكليف

در
العائنة

١٨٨

لا

العباد هو ان يحجب عليه العمل الاختياري او يحجب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري ليصير مطيعا
 اذا طاع فطلب عليه ويصير ماصلا اذا لم يطع فمقتضى عليه وهذا ما يحصل اذا كان للعباد اختيار فان
 قيل ان الحكم اذا قلنا عليه فافقده اعماجه يعرفات وطاوعه حول البيت فانه كونه وان لم
 يوجد منه الاختيار قلنا انما يجوز ان لا يكون له فيه اختيارا لا في المبحور لان
 موافقة اعماله استعانة به فيها يجوز من تحصيله والاشارة به وهذا اسم اعانة فمع بذلة الامر
 فوجد منه الاختيار بعد ذلك الا ان الوجود عبادة محض لا شادي الا بالاعمال الاختياري ومع ذلك
 يتبادر الى الوجود الموكل بحض عليه ويتبادر الى الوجود ما يمتد بالموثوق الميث ويؤمن فعل الوكيل والويل
 فعمل الوكيل والموثوق على سبيل الاختيار فثبت ان العبادة لا تقع من غير اختيار بل من اختيار
 من ابواب العبادة ثبت ما يليق به ثمة صريحا ومرة دلاله على ان ما يقتضيه العمل الاحرام عندنا شرط
 لاداء الفعل لم يحمله الوضو لصلاته ولما جازنا بعد به على وقت الفقه اى الاحرام لم يعطى بمذلة
 الامر وفي وجهه الى سفر الحج وعنده معهم عقد الرفقة فكان امرهم لذلك باذا ما يجز من مشركته
 بنفسه والاحرام هو المصود في هذا السفر فثبت الامر به دلاله فاما الانفعال كالوقوف بعرفة
 والطواف بالبيت وغيره فلا بد من تجريه على يد المكلف لان النيابة فيها لا تجوز لكونها متعمدة
 بخلاف الاحرام فانه وسيله الى المصود فلو شرطوا والشرط قد تحقق بفعل الغير وما المشروط
 وهو الانفعال فلما نادى نوي الفعل فقد صرح بانه لم يحج عن العرفان وقع عن العرفان وقع من غير
 اختياره وانما لا يجوز وقال الامام شمس الاية السرخسي رحمه في اثبات الحجر المظبوط الذي قاله
 استفاضه وجعله محجورا فمع وهذا ياتي اذا العبادة فيجوز هذا القول على موضوعه بالنقض
 يعني ان الشك في صحة فعله بعد القول في حق العبادة على وجه لا يفي عليه حجة الاسلام فليزم
 منه نقض العبادة فيبقى في صحة فرض حجة الاسلام قال رحمه الله وجوز عندنا ان يطلق
 الى قوله على المشراية الى قوله هو جواب عما يقال انه قد تقدم ان تعبد العلم الاول
 لاداء الحج انما يظهر في حق الماتمة لا غير وليس كذلك لاداء لو كان كذلك لما تبادى فرض الحج بالنسبة المظنفة
 بان قال اللهم اني اريد الحج فيفسره الى كافي في سائر صور عدم التعبد وحسب كان الامر بخلافه وان
 تاديه ما عليه المظنفة لا يجوز التعبد بقصود اعلى الاثم بل يكون التعبد نائبا في حق الفرائض
 وتعمد الجواب ان ادوات في فرض الحج عند اطلاق الشية ليس لكون العرف منعتنا في هذا الزمان
 وهو اول سنة من سبيل الايمان دليل شرعية الفعل فيها بل لوجود دلاله تعيين حجة الموقفي
 اذ الفاعل هو الله لا يتحمل الثاني والمالك لم يقيد الفعل وعليه حجة الاسلام فصار التعبد بسبب
 معنى في الموقفي لا في الموقفي بالفتح ولله العرف ايضا فاما لا يجد في العرف من يتكلف

لحج بيت الله تعالى مع المتعاقب الشديده وعليه حجة العرف لا للعرض فلما فرض العرف العرف
 انكرت نطقا بتسمية الحج الى العرف بدلالة العرف على ما اذا انوى حج الفعل بانه يجوز لاداء
 لدلالة عند وجود صريح حالها ادعى الدلالة ابراهيم ان يكون عند انعدام الصريح الحائز فادى
 صريح كالتفاسير وهو الدلالة فبطل ذلك بعد الصريح بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته
 لا سراج له في وقته فصار يعينه بمعنى في الموقفي فيقع الاسال فيه عن العرف وان وجد ما قاله
 صرحا لئلا يقتل او يئيه واجب اخرون في السفر وهذا الذي ذكرناه كقوله البذلقة افا كان في البلد
 نقود مختلفة لعين انعقاد البيع على الارواح عند اطلاق العقد من البراءة والذات ليعني
 الموقفي بالحسرة وذلك المعنى سهوله اصابته ذلك العقد دلالة ثم بطل بعد البذلقة عند التعبد
 بغير ذلك العقد عند الشراية لانه سقط ما ثبت بدلالة العرف وهو غالب عند البذلقة بالتعبد
 بغيره هذا الذي سبق ذكره من اول باب تقسيم بحج المأمورة في حكم الوقت في حاشية
 كان في بيان انواع العبادات الموقفة بالوقت فاما المظنفة عن الوقت كحج الوقت وعبدة النظر
 فانها توجب الحكم على التراخي خلافا لما ذكره من جهة الله على ما سبقته الاشارة الى قبيل هذا يورث
 او نحوه بقوله وقال الخبيز في جماعه من شائنا انهم الله ان يهديهم الى صراط مستقيم
 في ان الامر المطلق لوجب التراخي من قول القائل لعلمي الساعة كذا وجب الاشارة الى التورود هذا
 اسبقه وقوله افعل بدون قيد الساعة فيحتمل ان يكون القيد منطلقا والمقيد منقضا فلا يجوز ان يكون
 ما هو حكم المطلق حكم المقيد لان في ذلك الخاصية الاطلاق وهو نظير تعيينه للملك بالاركان
 لعمده تصدق بهذا الدرهم على اول فقير يدخل عليك يلزمه ان تصدق به على اول فقير يدخل عليه
 من الفقراء ولو اطلق وقال تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يلزمه ان تصدق به على اول فقير يدخل
 عليه بل لم يلزمه ان تصدق على اي فقير شائنا فيقول الامر يقتضي اكمال الاداء وان كان الاداء
 واولا واقاب اكمال الاداء بغيره لا لاجتماع حتى لو ادعى على الزكاة مثلا لا امر فلا يفي ما بعده
 ام اذا كان ذلك ثابتا بطريق الاختصاص لا يجوز له قلنا اول اوقات اكمال الاداء لا لغيره متعين
 اكمال دليله لو اداه في اول جزء عينه من اوقات اكمال القضاء لا بد لانه فكل مكان
 ضرورة الامر لمقتضى الاداء قال رحمه الله ومن هذا الاصل ما في
 لاجلها الاول من الاصل السابق وهو الخاص باب النبي لان النبي خاص بالامر الخاص
 هو النطق الموضوع لمعني واجه معلوم على الاثر والى هذه الفتاوى ثم النبي في اللغة هو المنعم
 والحج في الاصطلاح قول القائل يلزمه على سبيل الاستعلاء لا بد له او الدنيا الى ترك النبي
 على سبيل الاستعلاء ثم العرف من الحج والتمس في الاصطلاح هو الحج ثم يوصف انسان بحج

119

غيره بالمنع على وجه لا يتيقن تصرفه أصلاً كما لفاضي إذا جاز العزم عن تصرف البيع والشراء
 وغيرهما لا يتصرف تصرفه أصلاً وأما النبي فلا يتيقن بفكاد تصرف النبي عما يتيقن بفكاد تصرفه
 العلم بحكمه في كنهه فأنصرف بحسب الحال التي وقفت عليها النبي وذكر المصنف رحمه الله
 هذا الباب بيان ذلك فقال والنبي المطلق نوعان أي النبي العاري عن الغطاء الذي له العلم على النبي
 الظاهر في النبي عنه لعنه أو لعنه نوعان الأول نبي عن الأفعال الحسية وهي ما يتوقف وجودها
 على النفس وتعرف حقيقة بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر وغير ذلك من الأفعال التي
 لا يتيقن النبي في فعل واحد فان هذه الأفعال تتحقق حساً ولا يتوقف وجودها على وجود الشرع
 بأنما في فعلها من علم الشرع ومن لا يعلمه والظاهر نبي عن التصرفات الشرعية وهي ما يتوقف وجودها
 واعتبارها على الشرع ولا تعرف معارفها الشرعية من لا يعرف الشرع كالأكل والعوم والبيع والشراء
 وما أشبه ذلك من أفعال العباد التي لا بد منها في المعاش والموت كالمطعم والمطعم والمطعم والمطعم
 الشرع اعتبارها كإن شرط وط كذا العوم لعمري هو الأصل المجرى في الشرع عبارة
 عن المفطرات الثلاث فما راعى الله واشترط الوقت والطهارة من المنيح والمناسبات الأربعة
 من أول الوقت وقد البيع أو شرعي يظهر أثره في المحل والاحتجاب والقبول والاعتقاد ذلك
 الأمر الشرعي وكذا سائر العبادات عبارة عن معان شرعية تجب في المحل والشرع شرط العامة
 والحلية والقدره إلى غيرها من الشروط وهذه الأشياء التي ذكرنا من التصرفات الشرعية
 عرف اعتبارها وجودها بالشرع لأنها لم تعرف قبل ورود الشرع ثم المطلق هو المعرض
 للذات دون الصفات لا يتيقن ولا لا يتيقن وقيل هو الذي لم يتقيد بملازمة الحال ولا بدالة
 العقل لا يقال النبي عن الأفعال الحسية قد تقيد بالأفعال الحسية فلا يكون مطلقاً لأنه يقول
 هو مفيد من ذلك الوجه مطلق من حيث أنه لم يتقيد بأحد أنواع الأفعال الحسية وهو المراد منه
 منها ولذلك الجواب عن قوله والنبي عن الأفعال الشرعية ثم النبي عن الأفعال الحسية دلالة
 أي والله على كون تلك الأفعال حبيكة في نفسها لعني في اعتبارها بخلق لأن النبي أضيف
 إلى الفعل الحسي والنبي العادي عن الحكم يقتضي حضوره حكمه الخاص فكأن النبي عنه
 فيما لعنه حيث أضيف إليه النبي فكأنه أضيف إليه النبي غير جميع خلاف النبي عن الأفعال
 الشرعية على ما سألنا به لأن النبي يدل على جميع النبي عنه ينصرف ذلك إلى العمل به
 وهو العلم وإلحاقها لأن الثاني كمال الولاية وله القدرة والقوة والحكمة البالغة الأداة أقام
 الدليل على خلاف ما ذكرناه وهو العلم أحسن فانه حينئذ يقتضي العلم لعمري فيقتضي شروطها
 بانفسها في قوله تعالى ولا يغربون حتى يظنوا فان النبي عن القربا حاله المنيح لعني

محاور المحلل لا لآفته وهو استعمال الأذى بريل ساق الأية قوله تعالى قل هو الله وحده
 لا يشركه أحد من المعبودين بالوحي حاله الحسنة ونيت احسان الرجم بالوحي في تلك الحالة ونيت الظلم
 الأول بال دخول في حالة الحسنة فكم بعده الاحكام ان هذا الرجم شرع في نفسه فكم لعني في غيره وكما
 في قوله تعالى وان اردتم استدلال زوج مكان زوج وانتم احقر من نظار فلا تخذوا منه شيئاً
 قاله رجل حسبي ورد النبي عنه والنساق قول تعالى فلا تخذوا منه شيئاً فكم لعني في غيره وكما
 الأخوة لعني في غيره وهو زيادة الأياش لعمري فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 جره له ان يأخذ منها عوضاً في الملح ولو اخذها مع الزكاة وأما اذا كان الكسوف من قبل المرافة
 فلا ظلم ان مقداراً اعطاه يطيب له أخذه وأما الزيادة عليه فخطيئ في رواية الحكم العبر
 وكما في قوله تعالى ولا يتوكلوا على البشر قال النبي لعني في غيره وهو السعة وكما في النبي عن
 الصلاة في الأرض المعبودة قال النبي لشغل أرضي فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 صلى الله عليه وسلم لا يمتري فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 وكما في النبي عن اعطاء الدواب لراسي شقته عليه بقوله صلى الله عليه وسلم لا تخذوا من مطير ودوابكم
 كراسي وكما في النبي عن الاستنجاء بالطين بالعلم فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 العلم زاد لعني ولا ضاعة الطعام وكما قال الطبيب لمرضى وقال رجل آخر لا تأكل هذا اللحم
 وقد عرفناه سموم الى غير ذلك من النواحي الواردة عن الأفعال الحسية التي تكامل الدليل في جميع
 غيرها وأما النبي المطلق عن التصرفات الشرعية فبعضها لعني في غيره فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 وهو السعي بعني النبي عنه مشروفاً مع اطلاق النبي لا يتقيد به وخفيقه لا يخافه لكن يقضي بها
 متعللاً بالنبي عنه يصير المكلف من تكليفه بالنبي عنه والنبي عنه فكم لعني في غيره فكم لعني في غيره
 باصه بعد الفهم كما كان قبله الا ان قام الدليل على كون النبي عنه فيما لعنه كما في قوله تعالى ولا
 تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء وكبيع لمرء القاطن والمالني فان النبي عنه في هذه الحال فكم
 لعنه فلم يبق مسروفاً باصه كما هو حكم النبي وسياق تغريزه وقوله لكن مستصحب الجواب
 عما يقال كيف يجوز ان يكون شي شيعته والبيع في غير ما جاء به العلم وان كان في غير ذلك
 متصل على وجه الوصية أو المأجورة فان الانصاف اعم من الوصية والمأجورة وذلك كلف
 في جواز وقوعه منها عنه وقال الشافعي رحمه الله بل يقتضي هذا القسم وهو النبي
 عن التصرفات الشرعية وان كان فيما في عنه حتى لا يتيقن مشروفاً فضلاً كما قسم الأدب
 وهو النبي عن الأفعال الحسية الا ان يقول الدليل على كونه فيما لعني كالباع وقت البيع وقت البيع
 فيجب بالنصب اثبات ما احتمله النبي زراً حقيقته على اختلاف الأصول في ذلك وتوضيحه

١٢٠

ان النبي اذا صدر من الحكيم عن الافعال الشرعية ثبت القبح فيها اقتضا لكن عندنا
 لمعنى في غير النبي على وجه يبقى النبي شرعا اذا اقام الدليل على ان النبي شرع
 كما سبق من ان الله لا يبيد ما سبق شرعا وكانت صورة النبي في تلك الحال خارجا عن النسخ
 احوار عن القبح لكن هذا عندنا محتمل النبي الاول موجب وعند الشافعي رحمه الله يقتضي
 القبح لمعنى في نفسه على وجه لا يبقى النبي شرعا كما لو رد النسخ وهذا موجب النبي عندنا
 الا اذا اقام الدليل على كونه قبيحا كغيره كالبيع وقت النداء فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في نفسه
 وهذا محتمل النبي عندنا فيحصل انما هو موجب النبي المطلق عندنا فهو محتمل النبي عندنا وانما
 هو موجب النبي عندنا فهو محتمل عندنا وهذا معنى قوله رحمه الله فيجب اثبات ما احتمله النبي
 ورا حقيقته على خلاف الاصول على هذا ترجع الاشياء في قوله رحمه الله الا ان يقوم الدليل
 الي قولنا وقوله وقال الامام بدر الدين الزكوري رحمه الله قوله على اختلاف الاصول اي موجب
 النبي الاتية وحقيقته الثبوت من الفعل المنفي لان النبي قبيحا في نفسه او في غيره ورا حقيقته
 النبي فيثبت بنفس النبي لانه حقيقة للنبي فيثبت مقتضى وجه يبقى الشرع شرعا
 في نفسه ويصير قبيحا بوصفه على اصله لما رجمهم الله على وجه لا يبقى الشرع شرعا
 بل يكون منسوخا وبقائه شرعا باصلا فيبقى بوصفه بعد رد النبي او صيرورته
 منسوخا امرا اخر ورا حقيقته النبي فيثبت ظل فيبقى شرعا بدليل ورا موجب النبي حقيقة
 وبما ردها الاصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد واليام التشريق وفي الربوا والبيع
 الفاسدة انما هي لان هذه الملحة من صوم يوم العيد الى اخره شرعة عندنا لاجل احكامها كون
 النبي قبيحا لغيره وانما لا يبطل المشروعية عندنا وعنده انما باطله منسوخه لاجل ما يكون
 النبي قبيحا بعينه كالقسم الاول قال رحمه الله اجمع الشافعي رحمه الله الى قوله ناعتد
 حرمه شبه قوله اجمع الشافعي رحمه الله على ما ذهب اليه بان العلة حقيقة كل شيء
 من المنع عن الفعل الحسن وعن تعريف الشرعي واجب لان الحقيقة اصل في كل باب والنبي
 في اقتضا القبح حقيقة كان لا يشرى اقتضا للشرع حقيقة لانه لا يصح على القبح عن النبي
 عدل في الشرع لا يقتضي القبح كالا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي المسامحة
 صحة النبي انه كون النبي في اقتضا القبح حقيقة اذا العلم الفاصل بين الحقيقة والحازمة
 في الحقيقة وصحة النبي الجاز كما عرف ثم العلة حقيقة الامر واجب حتى كان الامر حسنا
 لمعنى في غيره الا بدليل يدل على خلافه فحينئذ يجوز الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر
 بالوضوء والامر بقتل المشركين في قوله تعالى فاقبلوا المشركين واذا كان العمل حقيقة

عينه

قوله تعالى فاقبلوا المشركين

الامر واجبا في اقتضا صفة القبح وهذا المعنى وهو ان المطلق من كل شيء يتناول المباح
 اي الكمال في سبب ذلك الشيء المطلق لا بد له من كمال فانه يتناول وصفه من ادم جوارحه البلوغ
 ونحن لا نحتاج الى ان يكون عالما بمبدأ احادنا للامعة والزيادة ان ذلك غير اهل في سبب
 واذا كان كذلك فالمطلق من كل شيء يتناول المباح بينه وحمل القاصد والمالك في صفة القبح فيها
 قليا وهو ان يكون النبي في القسم الثاني لمعنى في عبيدك الامر المطلق في اقتضا للشرع لا يورده
 واذا كان النبي المطلق يتناول كل شيء كان قبيحا بعينه بصير النبي لشرع الشرعات لان القبح بعينه لا يجوز
 ان يكون مشروعا باحلاف لان ادنى درجات الشرع ان يكون سائحا في نفسه فمن قال ان القسم
 الثاني يكون مشروعا في اصله فيجاء في وصفه لجعل ذلك القسم مجازا في الاصل حقيقة في الوصف
 لان الاصل انما ادا اضيف النبي اليه حتى يكون ذلك الشيء مباحا وفيما قبل جعل بالوصف
 اليه النبي مباحا وفيما فقد جعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف ولان اصل ان يصير
 الوصف تارة للاصل لان يصير الوصف الثاني تارة للاصل متبوعا وفي هذا جعل الوصف اصلا
 ومتبوعا وهذا عكس العقول وقيل الاصول وضاغ في النبي هو الصوم لارصفه بنفسه
 فيه لاني وصفه فلو جعل الوصف متبوعا مع قوله يصف اليه النبي وجعل المعنى وهو الصوم
 شرعا غير فيج مع ان النبي اضيف اليه لادى الى ما ذكرنا من كمال الاصول وضيقا لضمحل
 الاصل فيجاء الوصف اصلا واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النبي المطلق في الشرعات يقتضي القبح لمعنى
 فيقسم النبي عنه كان لا يخرجه الدرع عليه عند الشافعي رحمه الله فربما ان عدم المشروعية
 عن النبي عن سابقا على النبي زمان ويثبت القبح والمخبر فيه بسبب اقتضا النبي ذلك النبي عن
 المشروع وهو مشروع لا يصح دالة يقتضي القبح تستخدم شرعيته لان المشروعة عند القبح والافعال
 لا يتجهان وبيان ذلك ان من ضرور كون النقص شرعا ان يكون مضمنا لقوله تعالى شرع لكم
 من الدين ما وصي به فوكان في الوضوء المباح في الامر واما الشارع في الفعل بدلي كونه مضمنا لانه حكم
 علم لا يشوع القبح مسلكا لعادة الدين فليقم لعداها خصوص اذا كان في سبب التوكيد والقول
 خصوص في الوضوء ونحوه وقوله تعالى شرع لكم معناه بين السلك وفي الطريق الى رضاه وان
 المشروعات لها درجات وادناها ان يكون مربية وتكون الفعل متبعا لشيء باي في هذا الوصف وهو
 مربية تعالى وقضا به وحده الا برضاه واذا كان كذلك هار النبي عن الثبات الشرعية تتكافى
 بيان لا تهامة المشروعية فان ذلك هو النسخ واسطة يقتضي النبي لا بد لناهي من ارادة القبح قبل
 ان يعطى المكلف بالشيء حتى يتحقق النبي يقتضاه وهو نفع النبي فنه والطريق الثاني ان لعدم

قوله تعالى فاقبلوا المشركين

يحكم النبي بانه ان من حكم وجوب الانتباه ان يصير الفعل على خلافه موجه معصية ومن
 كون الفعل معصية ومن كونه قاطعة ومشروطة لان ادنى درجات المشروع ان يكون سائجا في
 نفسه ولا باجته في المعنى عنه وان يصير المكلف باختيار المشروع متابا واختيار المعنى عنه معاقبا
 وذلك خلاف وصف المشروع فعمل ان الفعل بعد المعنى لم يبق مشروعاً حيث انصف خلاف
 صفة المشروع وهذا معنى الفسخ واذا لم يبق مشروعاً لا يترتب عليه الاحكام الشرعية
 كشؤون الملة في الربا والسيارات الفاسدة وصحة الدار بمصوم يوم النحر والنبوت
 المنافاة من العفة والمشروع لم يثبت حرمة المصاهرة بالربا لان حرمة المصاهرة شاعت
 نعمة تليق بسببها الاحكام بالامانة حتى تكون ابطالها وباتفاق في حقه كاهله وبناته ولهذا
 من الله تعالى علينا بالمصاهرة كمنع عز وعلما بالنسب فقال وهو الذي خلق من الماشرة
 فعمله نسباً وصهرراً والزنا حرام محض فلم يصلح سبباً لحكم شرعي هو نعمة لان من السبب
 والسبب ينبغي ان يكون طاعة ثم المراد بحرية المصاهرة اربع حرمان وهي ان تحرم الوطء
 على ان لا يواهي وان يواهي وعلى ان يواهي وان يواهي او الوطء على الوطء وان يواهي وبناتها
 وان يواهي وكذلك الغضب لا يثبت الملة عند ادلائها لانها قلنا ان الحرام المحض لا يصلح
 سبباً لحكم شرعي هو نعمة فان الغضب عدوان محض فلم يصح سبباً للملذ هو نعمة ولا يلزم على
 ما ذكرنا اذا جامع انعم الله فانه يبق الاحرام مقيماً للاحكام كلاحرام الصبيح حتى لو ارتكب
 شيئاً من محضورات احرامه من قتل الصيد وخلق الراس وقلم الاطغر وحو ذلك لم يفسد
 حرامه مع ان الجماع مقصد للاحرام فاجتمع الفساد والمشروع هنا فجاز ان يجتمع
 فيا ذكره المحض وهذا اذا حرم في حاله الجماع فانه يبق مشروعاً وجباً اذا ابلغ مع كون الاحرام
 في حاله الجماع فانه يكون سبباً عنه فاجتمع الفساد والمشروع فورد تعقلاً لانا نقول
 ان الاحرام سبباً حاله الجماع لا يعني الاحرام بالمعنى في الجماع والجماع غير الاحرام لا يتصل به اصلاً
 ولا وصفاً فلم يقع انعقاد الاحرام وصحة ولهذا توجب الفضا والمشروع بصفه السابغة
 ليقض الفساد بالاتفاق فينبغي ان لا يفسد به الاحرام لان المعنى عنه غير يقع لكن الجماع محظور
 الاحرام لان المعنى عنه غير يقع كالمحظور الاحرام ليعني الاستثناء فيه والارتقاء المرافة
 تضاربه معصية للاحرام بعدا انعقد وصح فكان الفساد سبباً من المحظور به ثم الاحرام
 لازم شرعاً لا اعتل للزوج بعد الشرع فيه باختيار العباد بل بالطريق الذي عنه الشرع
 للخروج منه وهو اذا افعال او الدم عند الاحضار ففسد ان الاحرام وبقي مشروعاً
 للزوم فلم ينقطع موجباً في الجماع لان بقا الاجرام مع ارتكاب هذه الحاشية ومع

ما اذا ارتفع الحكم
 فلا يلزم من كون الحكم
 ما اذا ارتفع الحكم

عفوياً فلم ينقطع موجباً في الجماع فانه يبق مشروعاً وجباً اذا ابلغ مع كون الاحرام
 مشروعاً ام لعدم مشروعية شرعاً ولا تزامناً اذ اجتناباً لم يلحق حكم المشروع بعقوبات
 ينقطع بها وقوله الاطلاق في المحض الى اخره جواب عما يقال ان الاطلاق في حال المحض انما هو
 جامعها ومع موجب حكم شرعي وهو القدر مع انه معني وهو امتناع ما ذكرنا فاجاب بان ذلك
 لا يلزم على ما سبق لانه معني معني في غير الاطلاق وهو الضرر بالمراه فان الاطلاق في حال المحض
 احرازاً للمراه بطول العدة عليها لان هذه الحصة لا تحجب عن عدتها بطول العدة عليها وكذا
 اذا اطلق في ظهر جامعها فانه يجوز احرازاً بانها بتلخيص امر العدة عليها لانه لا يرد ان الولى
 معقلاً تقتضه الجمل او غير معلق تقتضه المحض وهذا على يد طاهر لان الامانة محض فلا يترك
 من الزوج فارداد الاشتباه واذا كان كذلك لا يرد نقضاً ان المعنى في غير ما لا يعدم التزويج
 بالاتفاق فكان قوله بطول العدة معلقاً بقوله ولا يلزم الاطلاق في المحض او لا يبرأ العدة
 متعلقاً بقوله او في كل جماعها ولا يلزم سابق المعنى عنه لا يصلح سبباً لحكم شرعي لم يكن سبباً
 كسر العدة الابن وقامع الطريق سبباً للمعصية وكذا الكفر لا يملك الاستيلاء بالاسم لان سبب
 المعصية معني لكونه عدواناً محضاً فلم يقع سبباً مشروعاً لما هو نعمة وهي حصة السرة فان لم
 للزوج عن المسافر عند السير المبرور ان الله يستدعي سبباً مشروعاً وما يوجب للمصاحبة شرعية
 لا يجوز مشروعاً وكذا الاستيلاء للعدا على مال المسلم معني لكونه عدواناً محضاً ليس مشروعاً
 في نفسه فلا يصلح سبباً لحكم مشروع مرغوب فيه وهو المالك فان قيل ان العدا لا يمتنع
 معني لكونه حال عن صفه الشرعية لكونه متكرراً من القول ورواياً شرعاً وعقلاً ومع ذلك
 انعقد شرعاً موجباً للعدا التي هي حكم مشروع ولا بد للشرع من سبب مشروع
 يترتب عليه الاحكام فورد نقضاً على ما ادعت من ان المعنى في لا يفتقد سبباً لاثبات حكم
 شرعي قلنا لا يلزم ذلك على ان لا يثبت في حكم مطلوب كالمثل مثلاً نقول ذلك الحكم
 ليس مشروعاً له كاي مثلاً اتقى ذلك السبب الحكم المذكور سبباً واستي الحكم بدليل السبب
 مشروعاً ومع وقوع المعنى في ذلك السبب ام فاما حرام غير مشروع احكاماً لغيره يتعلق
 به جوازاً وجعته وهو انكسار اعدائهم وتقليل اعدائهم عليه فيعتدى في معصية حرمه سبب
 كالقصاص فانه ليس حكم مطلوب بسبب مشروع بل هو حرام شرعاً جازعاً من حرام محض
 وهو القتل الذي هو وعد وان محض فاعتد حرمة سببه وهو القتل العمد وذلك لان الحدود
 عموميات يقتضي اسباباً هي حاشية كقطع والرحم فانها بيان بالشرع والاشي
 واما العتوبات الدائرة بين العباد والعقوبة كالتخارات فانها تقتضي اسباباً ذوقية

اور
 جنات

الخطر والاباحة كالقتل خطأ والوقوع عداً لانه لا بد من الممازعة بين المبرور والاشر
 قال رحمه الله تعالى ما اجمع به محمد بن الحسن رحمه الله الي قوله وبما حفظه لحدودنا اقول
 استدلت اصحابنا بالجمهور على ما ذهبوا اليه بما اجمع به محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب الطلاق لتصور صوم
 يومه الفريض وما يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يصوم يوم الفريض والامر بالتشريق وقال
 فما نأمن نحن او نأمن نحن والنبي لا يقع على ما لا يكون فانه لا يقال لا يصوم ولا يصوم ولا يصوم لا يصوم
 هو جزاء تبي العاجز فيجب شرعاً وعقلاً وقد علم انه صلى الله عليه وسلم انما لم يكن يصوم شرعاً او نفس
 الانساق لثبته او للبرض غير حرام فدل ذلك على ان النبي هو الصوم الشرعي ليمتثل النبي لانه اذا
 لم يكن مشروفاً لا يكون وجوداً فكيف ينهى عن امر معدوم وبما ان هذا الكلام على وجه البسط ان النبي اذا
 به اعدام الفعل هو النبي عنه في حال كون اعدام الفعل معصاة الى اختيار العباد وكسبه فيعتدي
 فيقتضى النبي تصور الفعل وكونه مقدراً لان النبي لا يملك الله تعالى لعهاده كالامر والامتناع فيحكم انما يحق
 عند ثبوت الاختيار لهم بين الفعل والترك حتى لو انتهى بملكهم له التام كان شاكاً ما اذا اقدم على النبي عنه
 اعطيه حرة التام كان يعاقب عليه والاختيار انما يثبت لهم اذا كان النبي عنه ما يتصور وجوده كان وجوده
 شروفاً ان النبي عنه شرعياً وهذا يقتضي ان يكون النبي عنه شروفاً بعد النبي لكان اعدامه من الاتصاف
 عنه فان قيل عند النبي كان الصوم متصوراً شروفاً وذلك لان له النبي فلا حاجة الى ثبوت شروفاً
 بعد ذلك قلنا ان النبي لا اعدام النبي عنه من قبل النبي في المستقبل ليمتثل الانتهاء للنبي ولا يكون
 ذلك الا ببقاء شروفاً في المستقبل ولا يوجب النبي الانتهاء وانما يتحقق عنه شروفاً في الوقت
 ليكون النبي عنه موجوداً حتى ينهي الخطاب عنه ثم وجوده سريعه في الشروع اذا لم يكن شروفاً
 في اصله لا يكون وجوداً في نفسه فيجب يتحقق عن شروفاً وجوده بخلاف الحشى لا وجوده شروفاً
 فلا يقتضي النبي شروفاً الفعل اذ الفعل حال نزل منزله الوصف ههنا والامر حال نزل
 منزله ذات الفعل ههنا ثم حال لا يقتضي النبي تحريم العين بل يقتضي تحريم العمل المضاد اليه فذلك
 ههنا لا يقتضي تحريم نفس الفعل بل ذلك في قوله تعالى ولا تقرب هذه الشجرة فانه كان تحريماً لفعل
 القربان ولم يكن تحريماً بعين الشجرة وكذا لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم
 اذا الصوم موقوف ليس فيه صوم فبدءاً بغيره لا بفعل الحسنة والافعال السيئة
 والشا فخر رحمه الله لما ثبت القبح في عين النبي عنه لم يبق اختياراً وقدرة للنبي عن النبي
 عنه شروفاً فقد جعل النبي والنبي من باب واحد والنسخ بفساد العمل لان النسخ لا يعدم
 الشيء شروفاً وبما ان المنسوخ لم يبق شروفاً ولم يتصور وجوده شروفاً كالتوجه الى بيت
 المقدس وحل الانوات فان ذلك لم يكن يبق شروفاً اليه وذلك ليعتد فعل العبد

عليه

حجة لعدم المشروع بنفسه لصحة اشتعاع العبد على عدم المشروع نفسه لا تغفل له اضرار
 العبد في النبي يكون عنه اي عدم الفعل على اشتعاع العبد فكل النسخ في طريقه في الاصل اذ لا بد
 فرع في الاخر فان عدم فعل العبد لعدم سريته في النسخ اصل واشتاع العبد فرع عليه واشتاع العبد في
 النبي اصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يصح الحكم بحال وفيه رد لقول الشافعي رحمه الله لا يلزم في قوله
 ان يكون النبي شروفاً لان النسخ تصرف في الخطاب مع حكمه لا خذ الرغيف عن فقهه بل هو من التخصيص
 لصاحبه بالمتع والنبي تصرف في الخطاب بالمتع من غير تعرض بالمثل للمتع صاحب الرغيف من حكمه
 بدون تعرض الرغيف فيبقى الاصل على عدمه فكان الاشتعاع في المنسوخ باقياً على عدمه المحل لعدم
 في المنسوخ عنه باقياً على اشتعاع المكلف فكان في طريقه تفسيره في جعله واحداً فقد بان في اثبات الفساد
 وفيه ما فيه من الفساد فيجب العدول عنه والرجوع الى ما قاله اصحابنا رحمه الله وهو ان النبي عنه
 مشور وجوده شروفاً وعدم فعله باقياً على اشتعاع العبد لكون هو مستل من ان يفت اي
 يتم النبي باختيار رقيب عليه وبين ان فعل النبي عنه فيلزم جوازه لا نكبة القبح هذا هو
 الحكم الاصل في النبي فاما القبح فوصف قائم بالنبي اي بالنبي عنه لان النبي لا يوصف بالقبح ودلالة النسخ
 ثبت يقتضي بالنبي شروفاً لان النسخ حكم لا ينهي الا عن القبح فكان ثبوت القبح في المنسوخ شروفاً
 اصحه النبي ما يطرأ في الايقاع حقيقة حكم النبي وهو وجوب الاشتعاع في القبح ضرورة وجوبه
 فكان القبح حقيقة باقية للمقتضي وهو النبي فلا يجوز تخفيف القبح وهو مقتضى وجه يظهر اي يتحقق
 القبح ما وجهه اي ما اوجب القبح واقطعه وهو النبي فيصير مقتضى القبح الفاسد وهو القبح
 دلالة على فساد مقتضى جبر الفاسد وهو النبي بعد ان كان مقتضى القبح مقتضى القبح وهو النبي ان
 القبح لما كان مقتضى للنبي على الوجه الذي تفرد كان دلالة على فساد النبي ثم لو قلنا ان القبح في نفس
 المنسوخ كان النبي شروفاً لا يثبت فكان تحقيق القبح على ذلك الوجه دلالة على فساد النبي وهو مقتضى
 وثبوت مقتضى التحريم للمقتضى فيجب اثباته على وجه يكون حقيقة للمقتضى لا بطلاً وبفساد
 له وهذا هو قلب الاصول وعكس المعقول لا ما قاله اصحابنا رحمه الله واذا كان كذلك فلا يجوز
 اثبات القبح على ذلك الوجه كما اثبت القبح بل يجب العمل بالاصل اي باصل النبي في موضع النبي
 وهو ان يكون عدم الفعل باقياً على اشتعاع العبد لا على عدم شروفاً النبي عنه ويجب العمل بالنسخ
 وهو القبح بقدر الانكان وهو ان جعل القبح وصفاً للمشروع وهو مقتضى فيصير القبح
 مشروفاً باقياً غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً هذا غاية تحقيق هذا الاصل وهو اصل النبي وذلك
 لانه اجمع في النبي عن الافعال الشرعية شيان شافان المشروع والقبح اما المشروع فلهذا
 بقا النبي فاما ما رواه القبح فلصرون حكمه الشافعي لان التام الحكم لا ينهي الا عن شي وبقا فلك

١٢٣

علمها بقدر الاكثار والافضل لم يعكس لان النسخ لما نشأ من ضروره حكمه التام كان العرف الى
الوصف اولي اذا ضروره تندفع به اولاه لو كان فيها باصله لا يثبت ان يكون شرعا بوجه لا يطلان
الاصل بوجه بطلان الوصف اما بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل اذا الاصل يثبت دون الوصف
فكان فيما ذكرناه علمها وهذا هو التحقيق في هذا المثل فانه قول موجب العلم في الحقيقة فان الشافعي
رحمه الله قال النبي في انشاء البيع حقيقة وقلنا نحن لما كان البيع مقتضى للنهي يعني ان يثبت
على الوجه الذي ذكرناه لا يلزم بطلان المقتضى ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضى وذلك تحقيق لما
ثبت بالانقضاء وهو البيع واما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضى وهو البيع وابطل المقتضى
للمقتضى وان فاسد لان المقتضى صحيح لا يطل فان قيل هذا صحيح اي كون المقتضى صحيحا باصله فاسدا
لوصفه جميع في الانفعال الحسية كونها غير معدومه منه البيع فانما الانعكاس الشرعي فيعدم
بصفة البيع لما قلنا في طرف الشافعي رحمه الله ان المشروعية يقتضي التصور ووصفه اقيم يقتضي
عدم التصور فلزم من عدم التصور عدم المشروعية ولان الشرعية تدل على الحسن والفساد
يدل على البيع فكان بينهما تناقض واذ كان ذلك فلا محتمل المشروعية صفه الفساد فيقول
له قد وجدنا المشروع محتمل الفساد بالنهي كاحرام القاسد فانه اذا حرم المحرم قبل الوقوف
بعرفه بفساده حرامه وتعد بوجوبه اذا اتم له فانه يجب عليه المضي ولو ان يك شيئا من
محظورات احراره يجب ذلك الحظر او ذلك دليل على بقائه شرعية ويجب عليه القضا في العام
القابل وذلك دليل على فساد وصفه وانه لو احرم بمجاها يصحح ما مع كون الاحرام
شبهه في حاله للامع اذا اجاز اجتماع الشرعية والفساد في الاحرام جاز ولا يخفى
فيه عند قيام دليله وقد قام دليله على ذلك فيكون فان قيل هذا النظر انما يستقيم
لما ادعاه المصنف رحمه الله ان لو لم يكن الشافعي رحمه الله احب من هذا وقد اجاب فيما تقدم بوجه
والاحرام لازم شرعا لا محتمل الخروج باختيار العباد الى غيره وقد قال في النهي على الاصل
بان كل واحد منها حقيقة فيها انقضاء ثم مطلق الامر بمحتمل على ان المأور به حسن لعني في
فيجب ان يكون ضده وهو النهي محتمل على ان النهي منه قبح لعني في عينه فلا بد من وجه
الذم بوجوه ووجه الفرق لمجد حتى يسكن لنا ما مستحابه قلنا اما الذم لوجوه فهو ان
نقول ان الذي ذكره من الجواب يرجع الى تحقيق ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع مع
شرعية اصله حكم ثابت شرعا وللشروع ولا يه اعدام اصل الاحرام فلو كان من ضروره
صفه الفساد اعدام الاصل في المشروعية لكان الحكم لنفسه شرعا معدوما لاصله
الا ترى ان سبب الودعة يعدم اصل الاحرام فاعلم به ان اصل الاحرام قابل للبطلان

هو

باختيار

باختيار العباد فلو كان من ضروره في حق صفه المشروع فساد اصله لما بقى هذا الاحرام مع الفساد
وقد بينا اصله شرعا مع فساد وصفه فاعلم بهذا ان ليس من ضروره الفساد في وصف المشروعية
الفساد في اصله مع احتمال فساد الاصل واما العرف فليجده فظاهر وهو ان من جعل الحسن في
المأور بالزم بطلان الامر ومن جعل البيع في عين المني يلزم بطلان النهي على ما سبق تقريره وهذا
لان مطلق الامر بوجوب حسن المأور به لعنه لا يوجب العباد بالبيع للبعث فكان في صفاته
حق الحسن يقتضي الامر على هذا الوجه تحقيق المأور به واما النهي فطلب اعدام ما يليق للبعث
ولن مع تباخير العبد فيه لكون سبيل في الامر تحقيق بقا الحيا انما يكون اذا كان اعدام الفعل
باعتبار استماع العبد عنه بالاختيار حتى يثبت عليه لان من اعدام الفعل بغير عدم المشروعية
فان في النسخ الى هذا كله اشارة سر لآية السرحي رحمه الله وكذا جاز اجتماع المشروعية والفساد
مع الطلاق الحرام وهو الطلاق في حال الخضوع الصوم المحظور وهو صوم يوم التشديد وما
اشبه ذلك في الطلاق في طهر جامعها فان الصوم والطلاق فيها ذمهما مشروعيان مع الفساد
حيث انتقض به عدد الطلاق ولزمت الرجعة كترتب حكم الطلاق عليه دليل في فساد اذا كان
ذلك فوجب اثبات المني عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير يسرور وصفه
رعاية لما نزل المشروعات لان الاحكام المشروعية تتفاوت شرعية بحسب حال السابغ وتساويها
وتلك المتفاوت بالنظر الى المني ثلثه جميع وفاسد ومكروه لان الشرع ان لم يكن فيها عنه فان
صحها وان كان شيعا عنه فان كان النهي لعني يعمل وصفا كان فاسدا وان كان لعني مكروها فانه
وفيها قلناه رعاية تلك المنازل المتفاوتة حيث قلنا بوجه الاصل وفساد الوصف وفيها مال الى
الحكم ابطال تلك المنازل حيث جعل الفساد والمكروه باطلا وذا فيها قلنا رعاية لمزله لعني
حيث جعلناه تابع للمقتضى وتصحح لا يطلا وفيما قالوا لم يعمل ابطال لعني ونحو مقتضى
لان جعله سبطا للمقتضى والابطال دليل في فساد وهو نفسه اذن رتبة من المقتضى فلا يصح
مبطلها فيما لم يوضع للمقتضى صحيح ولم هو بطله اذ لا يثبت ذلك باوفاق الشرع وذا الوجه
الثاني المني عنه على الوجه المذكور في حفظ الحدود المشروعات وذلك لان حد المقتضى
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحح المنطوق منطوقا وحد النهي يطلب امتناع الفعل على
سبيل الاستعلاء وحد النسخ بيان انتهاء الحكم الشرعي مع التاخير عن ضروره او
ونحو الحكم الشرعي مع التاخير عن ضروره او نفي الحكم الشرعي بسبب شرعي متأخر
جعل المقتضى مفسده للمقتضى وقد اتفق حد المقتضى كما قال الله المحرم ومن جعله
فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماءنا وراحمهم الله ومن جعل النهي نسخا فقد اطل هذا النهي

انظر

كتابنا اذ اوضح له

ومن قال ان المشروع يصور جوده بعد المني يكون القبح في عينه فقد حاط حده المني الشيخ
والسالكين لهذه الطريقه الحسنه هم علماءنا والرايون سمي الله ترأهم دوننا فيهم ترأهم العلم والمروءه
من النبي المطلق والامر المطلق وجوب الاتصاف ودون الاتجار في حق الكفر كما حصل الماورق في
حق من علمه تعالى انه يا ترم باوامره مراد الله تعالى في حق من علم انه لا ياتر باوامره ليس يترادف
والاستماع عن النبي عن مراده تعالى في حق من علم تعالى انه يمنع عن تحصيل المني عنه وهو ليس
له تعالى في حق من علم تعالى انه لا يمنع عن تحصيل المني عنه وفيما ذكرناه تحقيق اختياره تعالى من قوله
لا لان جهنم من الجنة والثاني جبري وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اجمعين
ينبغي ان المباح والطاعات وجميع الحاديات بارادة الله تعالى واذا كان ذلك فقول المصنف
رحم الله النبي يرايه عدم الفعل يحتاج الي تأويل لا قد ذكره ولا يراه الله تعالى كما لا يخفى
هذا ينبغي ان لا يجرى ان كتاب المني عنه لان النبي اراد به عدم الفعل كما قال وقد وجد المرء يكون
اكثر قال الله تعالى وما كفر الناس ولوحشت بموشين وتأويله ان النبي اراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى انه يمنع عن تحصيل المني عنه واما في حق الكفر فالمراد بالنبي كمال الاتصاف
حصول الاتصاف وقيل لا ياتي تفهيم معنى الكلام بهذه الكيفية فإطلاق لفظة ارادة عدم على
وجوب عدم حصوله في قول من يقول ان الارادة لا تتحقق في حق عدم نكاح الارادة
ستعاره عن غيره كما مر وقد قال رحمه الله وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها الى قوله فيمن
فاسد الاول لما ثبت ان النبي عن الصلوات الشرعية يتنقى فمع المني عنه لغني في وجهه
لا في عينه وانه يعبر المشروع به ولا ينفيها ويوجب فساد المني عنه ولا بدع امه يخرج الفروع
كلها في هذا الاصل وتلك الفروع متعددة سلكنا ان بيع المال المتقوم كالعقير والتوب سلكنا
بان حلالا بل علم ذلك بان حلالا انما يطبق لا عرف ان المني عن الايمان مشروع بصله بعد ذلك
وهو الكتاب والقبول فراهله سلكنا الحكم وهو المال المتقوم مربي بوضعه في غير مشروع بوضعه وهو
النهر الذي يمتنع في البيع باصله اذ الاصل في وجود البيع وصحته هو البيع حتى شرط ويعدوه
على تسليمه بعد البيع دون وجود النهر والقدرة على تسليمه حتى ان المعبر الذي لا بد من ذلك
الشري في ذلك بعد تنازه البيع وذلك الدار ولو كان النهر اصلا في البيع للملكه وان البيع
الى المني دون النهر وقد ينسخ البيع بطلان البيع قبل التسليم دون هلاك النهر كما تقدم في قوله
عند هلاك النهر دون البيع ويجوز الاستصحاب بالنسبة دون البيع ولا يشترط تعيين النهر ولا
تعيين عنوانه وان يمين وكسرت تعين البيع حتى ادم يمكن بعينه بشرط ذكره لا كان البيع
في ذلك كالمعبر في التسليم وهذا كله ايه اصالة البيع وعدم اصله النهر واذا كان النهر

الاستبدال

لا اصلا صار هو بطلان الوصف للكون الاوصاف اثناء فعل القبح المباح من قبل الوصف
والتابع فلا يؤثر في بيع الاصل كذا لم يجعل البيع اصلا لعله والنهر ما عني به وهو المني
عنه مستقودا ما فوقها ما لا يصدق تعريف المال عليها وهو التي الذي خلق لخلق الادم وعمره
فيه النهر والقبول وهكذا اول نقل هو غير الادب بل لعله الادب كما قيل لان البعده الانا
مال وان كانت اذها حقيقة قدرها هكذا احترار ذكره وقيل هو ما يسل اليه الطباع وعرفته
اليد والتمتع والقبول لا يطاع اهل الفساد فيلها وعمر في النهر والبدل وان الناس
يملونها اذ النهر عبارة عن ماله النهر واذا ردت الحاجه وصانه المني بالنسبة الى اهل الدار
خامسة واما النظر الى اهل الاسلام فليقتل صوا الى تعالج المومنين من تعين ما هاج من الواد وتقطع
ما تصلب بها وغير ذلك وذلك امر مشروع عائد بمنزلة من محرم ولا حيد فان الصلوات يتقوا
في حق تصرف حتى لا يتكمن من التصرف فيه ويمن محرم المني في حقه ولكن لا بدع امه اصل المال فيه
باعتبار ما له اليه ما بعد العقل من الاحرام ولان المحرمات لا يستوفى القوم ثم تمت بالنهر حرمها
وباعتبارها وليس من ضررها انما الماله كالمعبر في النهر فبطلان المال كما كانت ولان المني لا ينفك
العصر اصلا وانما تارة بوصفها والعبر بالقبول هي ايضا ما لا تكن الشارع حرمها ولا وليس
من ضروره حرمه تناول سقوط الماله ينبغي في نكاح المني لان ما لا قبل ما حرم تناول بل
الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده لا لا يتصل صد الماله فالتة فانها لما شاركت في
باصلا وفارقه وصحتها وهو عدم المني بطلان ماله بعد الاعتقاد وكذا المعنى في ذلك
فانها ما اختلصا الا باعتبار وصف في الداع اخرج من جهة من كانا لا قلنا انما يستقيم ذلك ولو
كانت حرمه تناول ثابتة على التاب كحرمه المني فانها على التاب مع كونها حلاله لذلك وحرمه
عبر النهر ليست بهذه المثابة لانها يعرضه ان كل تناولها بالتقليد فاعلى المني حرمه الماله خلاف
المني فان حرمه الاعتقاد على التاب لانها ليست مال فيله الاسلام وان كانت اقدار يتناولها
ومن ضرورتها بطلان صفه الماله وخلاف ذلك المعنى لان له التوحيد شرط الثبوت اهلية
الداع للذبح فاذا اعدت تلك الله استفتت الاهلية وادام بوجوده في حرم تناولها على التاب
فقط صفه الماله فيها واما بيان ان النهر غير مستوفى فلان المتقوم هو الذي يجب ايقافه
الى وقت الحاجة اما بعينه او مثله او قيمته والنهر ليست واجبة الايقاف في حق السلم حتى لو استعمل
احد من سلم لا يصح فلا يكون هي مستوفى واذا كان ذلك ففهم ذلك المال غير المتقوم وهو النهر
مناس وجوه وهو انما ماله دون وجهه وهو انها غير مستوفى فصار البيع با فاسد لا لا فلا بد من
ملك حرام ما هو مقتضى هذا السبب اذ الحكم ثبت على حسب دليله اوصار البيع با شرعا

س
باعتبار ما له
وهو

باصاله لو - سادله المال غير مشروط بوصفه لعدم تقوم الحرف في مقبلة في حق تلك الخسر
حتى قد استسهل وجبت قيمة البيع دون قيمة الخسر ولا حلال في ركن العقد وهو الاجابة والعول
ولا في حله وهو المالك لان مال المتقوم فصار بيع فبها بوصفه وهو المتشروط باصاله وهو المسع
كما لم يتصوره وكذلك اذا اشترى خيرا بعد فان هذا لا يشترط فاسد لان طال نظر واحد من المهر
والعقد من صاحبه اي لما ذكر في حقه بطريق المقابلة لكون كل واحد منهما عرضا وبيع المقابلة
هو بيع العرض بالعرض واذ كان كذلك فلا يتعين واحد منهما للثمن ولحق لم يكن في البيع من
البيع والتميز لذلك كان كل واحد منهما مبيعا وثنما والتميز انما يكون بالوضع كالذهب والفضة
او بوصف متلجب في الرتبة من المجلات والموزونات غير الدراهم والدينار عند دخول الباطل
ولا كذلك البطلان لا يصح تماثلها وان دخل الباطل فلم يتعين المهر لكونها مبيعا فذلك لعدم
تبعده الا في المهر لعدم كونه عملا لذلك تقوما وانعقد ذلك في العبد لوجود عمله لانه يصلح
ان يكون مبيعا لكونه مالا مستقوما وصار العتق في هذا العقد شري العبد بالخبر لا يصلح ثمن
لا مبيعا وقد اشترى العبد من العبد وهو المهر لكونه ثمن من وجه خلاف ما اذا
باع مالا مستقوما لانه لا يست مال وان كانت طاعة يقولون لان قولهم وانتهى في حق دفع
الوام عدم العان فثبت بذلك ان المبيعة ليست مال ولا مستقومة فوقع البيع بلا اثر وهو غير
مشروط لان البيع سادله المال وانما متصفية فكان باطلا ثم ان الشيء ان لا يكون مالا
ويكون مستقوما كالمنفعة في عقد الاجاره والبيع عند الدعوى قال المصنف رحمه الله
ولا يتمقومة فنيا لصفه تقوم من المبيعة بطريق التصريح بعد في صفه المالية عنها لدفع التوم
وكذلك لجه المبيعة ليس مال ولا مستقومة في الطال فانه لو ترك كذلك فسد وانما تحدث فيه المالية
بصنع مكتسب وهو الدابة فكان بيع المالك المتقوم به باطلا للمر ولعل الوفتي فاضح بجزاه
لا ينفذ قضاه فان قيل لما تقرر ان المهر مال ينبغي ان يجوز بيعه بالدراهم لانه سادله مال بال
وهو المكتسب بالبيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجاع فلنا عدم جواز بيعه بالدراهم لعدم موقوفها
لا لكونه ليست مال لان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تلكها بالعقد كمنعها
اعزازها لمعناها انما ينبغي خلاف ثما اذا باع الثوب المخرج ببيع العقد في الثوب
اذا اصل في العقد هو المبيع كاستحق والثوب صالح لكونه مبيعا فلا يطل العقد ولا
تلك الثوب بالخبر وليس فيه اعزازها فصحت في حق الثوب لانه تعد رجوع المهر بولا في العقد
فوجب الرجوع اليه في الثوب وكذلك بيع الربوا مشروط باصاله وهو وجود ركنه وهو الاجابة
والقبول في حله وهو المالك المتقوم غير مشروط بوصفه وهو الفصل في احد العوضين

باصاله لو - سادله المال غير مشروط بوصفه لعدم تقوم الحرف في مقبلة في حق تلك الخسر حتى قد استسهل وجبت قيمة البيع دون قيمة الخسر ولا حلال في ركن العقد وهو الاجابة والعول ولا في حله وهو المالك لان مال المتقوم فصار بيع فبها بوصفه وهو المتشروط باصاله وهو المسع كما لم يتصوره وكذلك اذا اشترى خيرا بعد فان هذا لا يشترط فاسد لان طال نظر واحد من المهر والعقد من صاحبه اي لما ذكر في حقه بطريق المقابلة لكون كل واحد منهما عرضا وبيع المقابلة هو بيع العرض بالعرض واذ كان كذلك فلا يتعين واحد منهما للثمن ولحق لم يكن في البيع من البيع والتميز لذلك كان كل واحد منهما مبيعا وثنما والتميز انما يكون بالوضع كالذهب والفضة او بوصف متلجب في الرتبة من المجلات والموزونات غير الدراهم والدينار عند دخول الباطل ولا كذلك البطلان لا يصح تماثلها وان دخل الباطل فلم يتعين المهر لكونها مبيعا فذلك لعدم تبعده الا في المهر لعدم كونه عملا لذلك تقوما وانعقد ذلك في العبد لوجود عمله لانه يصلح ان يكون مبيعا لكونه مالا مستقوما وصار العتق في هذا العقد شري العبد بالخبر لا يصلح ثمن لا مبيعا وقد اشترى العبد من العبد وهو المهر لكونه ثمن من وجه خلاف ما اذا باع مالا مستقوما لانه لا يست مال وان كانت طاعة يقولون لان قولهم وانتهى في حق دفع الوام عدم العان فثبت بذلك ان المبيعة ليست مال ولا مستقومة فوقع البيع بلا اثر وهو غير مشروط لان البيع سادله المال وانما متصفية فكان باطلا ثم ان الشيء ان لا يكون مالا ويكون مستقوما كالمنفعة في عقد الاجاره والبيع عند الدعوى قال المصنف رحمه الله ولا يتمقومة فنيا لصفه تقوم من المبيعة بطريق التصريح بعد في صفه المالية عنها لدفع التوم وكذلك لجه المبيعة ليس مال ولا مستقومة في الطال فانه لو ترك كذلك فسد وانما تحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدابة فكان بيع المالك المتقوم به باطلا للمر ولعل الوفتي فاضح بجزاه لا ينفذ قضاه فان قيل لما تقرر ان المهر مال ينبغي ان يجوز بيعه بالدراهم لانه سادله مال بال وهو المكتسب بالبيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجاع فلنا عدم جواز بيعه بالدراهم لعدم موقوفها لا لكونه ليست مال لان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تلكها بالعقد كمنعها اعزازها لمعناها انما ينبغي خلاف ثما اذا باع الثوب المخرج ببيع العقد في الثوب اذا اصل في العقد هو المبيع كاستحق والثوب صالح لكونه مبيعا فلا يطل العقد ولا تلك الثوب بالخبر وليس فيه اعزازها فصحت في حق الثوب لانه تعد رجوع المهر بولا في العقد فوجب الرجوع اليه في الثوب وكذلك بيع الربوا مشروط باصاله وهو وجود ركنه وهو الاجابة والقبول في حله وهو المالك المتقوم غير مشروط بوصفه وهو الفصل في احد العوضين

د العتق

والفصل في بيع المبيع يقال بيع رائج وانه موقوف بشرط العوارض وهو المساواة في المقدار ونحوه
ذلك البيع فاسد لا باطلا لان وجود شرط مفيد لا يعدم اصل المشروط بل يفسد ثما ان الفاسد
الفاشي من قبل الشرط الذي يوجب بطله الوصف لا يسيء اليه الاصل فكذلك بان شرط عوارض
البيع فاسد لا لا يسيء ذلك الفاسد الى اصل المشروط حتى اذا اتصل به العتق يفسد به الفاسد وان
كان مستحقا للمقتض والفتي بان قيل قوله تعالى وحرم الربوا اي في سريعه هذا العقد من اصل قوله
تعالى حرمت علي ما كان له في بيعه فانه لا يبيعه فانه لا يبيعه فانه لا يبيعه فانه لا يبيعه فانه لا يبيعه
الذي هو المحل لان فعله مالم يسم فاعله قائم مقام الفاعل من جهة الاستناد قلنا الربوا عار من الفضل
الحال في العتق مشروط في العقد فعمل قوله تعالى وحرم الربوا وانه علم وحرم اكتاب الفضل
لما في العتق من سبب الفجاءة ونحن ثبت هذه المحرمه ولكن لا يلزم من حرمة اكتاب الربوا حرمة
عقد تاسيسه ثبت بعد الربوا من العتق انه لا يلزم من حرمة اكتاب الربوا حرمة العقد لان
المجوسية والمرتبه والعبد فان حرمه المباشرة في ذلك فانه مع بقا المذكر حتى جاء ورد
البيع طليعه وكذلك الشرط الفاسد في البيع اي الفاسد لخل الربوا لان البيع لا يقوم بالمؤمنين
بقوم بشرط العقد وما الاجابة والقبول ثم الزايد على احد العوضين اذا ما من جنس واحد
ربوا فذلك الزايد على احد العتق لان الشرط الذي لا يقتضيه العقد اذا كان في عقد
المتعاضدين او للمعوض عليه وهو من اهل الاستحقاق زيادة فسد العقد المعاضه عليه من
العرض شيئا ربوا وان المقصود من المال الاتعاض فكان الشق في حقه في معنى فصل المال
ولان الشرط الفاسد باعتبار ما لفته لمقتضى العقد صارت ربوا فان الربوا عار من الفضل العقد
اد الاوال عند المقابلة بحسب مقتضى الاداء لشاؤه والماليه فاذا احد العوضين
الاخر مع ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد بالربوا في فساد العقد ولكن
للمر لا يترتب عليه يوم به البيع من الزمن والاعل والمحل لم يفسد ذلك الفاسد الى اصل المشروط
ولا حلا ما سبق من الاصل وهو ان المبيع من التمتع السريعه امور المشروطية ويجب
فسادها قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا العلم شهدا به البان النبي بعدم الوصف من شهدا
القاذب وهو اذ قال فان افاضت بعد القاذب لا يبق ايعلا اذا الشهاده ولا اعلاء
للعان وبقى اصل شهادته وهو اهل العمل حتى يعقد الحكم بحضرة فيصير اصل شهاده
القاذب بسبب النبي فاسد لا باطلا حتى لو قضى القاضي بشهاده القاذب في سائر
الدعوى ينفذ قضاه قال الله رجمه رجمه يوم يوم العيد وايام
عمره آخرت من جملة العرواح الموجه على الاصل السابق يوم يوم العيد وايام

سار بشرط

الشرع فان ذلك حسن مشروع باصله وهو الاسال لله تعالى في وكنه طاعة لان المعنى
الذي وقع لاجله كان الصوم شروعا في سائر الايام كون الاسال فحينئذ يمنع التمسك اقتضا الشبه
لا يتقام صلات الله تعالى وهو موجود في هذه الايام بل قوي واظهر كقصة اعلان المشروبات
وتفويض اصنافها لافكان الصوم شروعا فيها واليهي لم يعدم المشروعية حتى ان الشرع امر بالنظر
فيها لان جعل الصيام في مظهر الكليل حيث جعل الصيام مظهرًا بدخوله بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اقل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطروا الخيام وفي رواية فقد افطروا الصائم
اكل اول ما اكل وانما قلنا ان الصوم في يوم العيد وايام التشريق طاعة وقربة لان فيه قهر النفس
القاهرة لطاعة الله تعالى عن مستهباتها والشارع قد امر بمعاداتها ومعاداتها مخالفة هواها اذ هي
أمازة بالسوء واذا اقل ذلك دخل شرعا فانه فيل الصوم لم يصادف وكنه لان يوم العيد
يعين للاهل والشرب بالحدوث يخرج عن كونه وقتا للصوم كما خرج الليل عنه فلا يخفى ما ذكرت
ومن ما سبق من قول محمد رحمه الله انها ما لا يتكهن فتقول على قضيه ما ذكرت شيئا لا يبيع
الصوم وعليه وجب ما ذكر محمد رحمه الله وان صام صار صوما شرعا لا يكره ولا يفسد المشروع
علما بما ذكرت او تقول قلنا بوجوب ما ذكرت حيث ما يقينا به خلا للصوم وصفا الذي يخرج
عن المحللة خارج حيث كونه عيدا وانه وصف لليوم وقلنا بوجوب ما ذكر محمد رحمه الله حيث يقينا به اصل
اليوم محلا للصوم اذ النبي لم يخرج عن المحللة لكونه لم يرد لعين اليوم وانما ورد بوصفه ولهذا
لم يخرج قضا واجب في هذا اليوم لغوات الوصف من صلاحه الصوم فلم يخرج قضا صوم كامل فيه
وجاز الصوم المندروسه لانه وجب فيه ما قضا من حيث الوصف وادعى ما قضا ما ذكر محمد رحمه الله
لمخرج عن عيده كالصوم في الوقت للمكروه فان فرض الوقت عند الغروب يجب ما قضا لمخرج
عن عيده بالاداء لا بغيره ولا يجوز ان يقضى في هذا الوقت لانه وجب ما وجب عليه كما لا خلاف
عن عيده بالاداء لا بغيره ولا يجوز ان يقضى في هذا الوقت لانه وجب ما وجب عليه كما لا خلاف
هو كالليل ان زيات منه شهر رمضان او سفرتم صحوا واقام وادرك عشه ايام ومن جازها
يوم العيد وايام الغرم مات فعليه وجوب فديه عشرين ايام بالاجماع فعلم بهذا ان ايام العيد
دخله تحت قوله تعالى فدية من اياها وخرجه صلحه للصوم شروعا واذا ثبت ذلك في يوم ايام العيد
حسنا مشروعا باصله لانه فيجب بوصفه وهو الاعراض عن ضيافته الله تعالى الموضوعه في هذا
الوقت بسبب الصوم فيه اذ الاعراض انما يتحقق بوجود الصور مرحي قالا والوزن الاكل
من غيرية الصوم لا ياتر وهذا الاعراض صفة للصوم لتصور الصور بدونه في الجملة فصار
الصوم في هذا الوقت قريبا من حيث كونه اعراضا عن الضيافة والله وتعت الاشارة بقوله صلى

فمن صام في يوم العيد
او في يوم التشريق
او في يوم النحر
او في يوم الاضحية
او في يوم النسيء
او في يوم النحر
او في يوم الاضحية
او في يوم النسيء

ما خفف

بمخرج

الله عليه وسلم قاطبة المأكل والشرب وبغالب ابي ساعته وفي رواية الرجل عليه كذا في الفاني لامن
حيث كونه صوما اذ الصوم يعرف بالوقت ولا فساد ولا خلو فيه ومن ذكره المصنف رحمه الله اشار الى ان
الوصف الذي كتب به فتح الصوم هو الاعراض عن الضيافة نظرا الى غياب العلة وهو الصوم ومحلها
الامام ابو زيد وشمس الابه السرخسي رحمه الله ذلك الوصف كونه يوم عيدا نظرا الى حقه الحرام هو اليوم
ولا ما هو صحيح على ما قلنا او على ان هذا يتحقق ذلك وذاك يتحقق هذا فكما ان الصوم انما يتحقق
الاعراض عن ضيافته الله تعالى باعتبارانه يوم عيدا فان الصوم يوجد في غير هذا اليوم ولا يوجد
الاعراض عن الصوم في يوم العيد انما كان متعلقا به باعتبارانه يتصل بالاعراض عن ضيافته الله تعالى
حتى ان المصنف رحمه الله جعل كونه في يوم عيدا وصفا ايضا بعد هذا واذا كان ذلك كان الصوم في
هذا اليوم يتحقق من حيث كونه اعراضا وبوجوبه لا من حيث كونه صوما فيصير الصوم طاعة الله
معصية بوصفه فلم يتقلب الطاعة معصية بالاعراض المذكرة طاعة انتم الى تلك الطاعة وصف هو
معصية وهو الاعراض بمعنى ان الصوم في هذا اليوم جهة في الاعراض عن الضيافة لان الاعراض
قام بالصوم اذ العرض لا يقوم بالعرض على ما عرف فصار الصوم في هذا من حيث كونه اعراضا لا من حيث
انه صوم كما امر الاتري ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجبه ولا فساد فيه لانه يوم كسار لا يام
وهذا ايضا خارج كونه طاعة والنبي يتعلق بوصف الصوم وهو انه يوم عيدا والعديد صفة
زايدة على الصوم غير داخله في ما بهت لوجود الصوم بدون كونه عيدا فكان وصف الصوم
لان الصفة هي الاسم الدال على بعض احوال الذات وللصوم اوصاف من حيث كونه طارا او باردا
واول شهر وتاثيره و بوجبه او لان الصفة هي المعنى الذي يقع فيه التعريف من المشركين
وهذا كذلك لان كونه بوجبه لا ينعى التعريف من هذا اليوم ومن سائر الايام ثبت القبح
في الوصف دون الاصل فصار الصوم فيه فاسدا اذ الحكم ثبت على قدر المثلث ومعنى القاسد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل القاسد من الخواهي الاعيان فان الحكم ذاته وبقي صالحا
للعدا يقال له لم يفسد واذا صار كحال لم يبق صالحا للعدا ولم يبق متعلقا به بان ثبتت احوال
فيه يقال لم يفسد اذ الماظر هو الذي لا يثبت شفعاه اصلا ولا يامد كذا ان يوم العيد حسن
مشروع باصله فيجب بوصفه وجه يعقل ان الناس اضايان الله تعالى يوم العيد لم يفسد القربان
محل اكله حقه تعالى فكان خالفه اعتبارا بمرحاله حقه كونه وغيثه لم يفسد لانه تعالى لم يفسد بعاده
وتفضل عليهم بما حقه حقه لهم توسعه عليهم فكما ان اصنافا له هذا الطريق وقد علم ان الاعراض
عن ضيافته الكوام بعد اشارة في الادب ثم المتداول من القرائين في يوم العيد هو من حسن التهان
اي المشروبات باصله كسائر الاطعمة طيب بوصفه اذ الاراته من له الخمسة اول قطرة يات في الحشر

١٢٧

في الصلوة ما ناطق من قولي الشيطان وفي حديث آخر لا تقبلوا صلواتكم طلع الشمس ولا غروبها
 ما ناطق من قولي الشيطان وفي حديث آخر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن الصلوة عند طلوع الشمس ولا غروبها
 انما تطلع من قولي الشيطان وان الشيطان يرتعق في عين من بعد ما يخرج من صلواته فاذا انقضت فارتعقا
 واذا كان عند قيام الظهر فارتعقا واذا كانت الغيبة فارتعقا واذا غابت غابت فارتعقا
 بعد الاوقات كما في المبسوط العين للعلامة وهو الوقت وكثر الشيطان ما فيه وفي معنى الحديث
 وجوه اربعة ان الشيطان يرصد وقت طلع الشمس فينتصب كفا في وجه الشمس ليؤثر بطلوعها من قربه
 واما ما رواه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يفتك بالعبادة فينبه على ما فيه
 عبودية وسلم الله عن الصلوة في ذلك الوقت ليكون صلاة من بعد الله في غير وقت من غير الشيطان
 وتنبه انه اراد بقرينة جزئية الاول من الايام والآخرين ودلالة لا يمتنعون في ذلك الوقت كقوله
 المشرك انما انما من باب التشبه الشيطان مما يتولد عنه بعدته ويترجم اليه من طاعة الله
 بذوات القرون التي تطلع الاشياء وتغيبها وتكونها وتختل ان اراد القرون القوة من قولهم ما ترون
 قولي طبع وانما ذكر لفظ التنبه تشبيها له بذوات القرون التي تعتد بقرونها اقدار في
 الشوكة يشوكون كما ذكر الامام شهاب الدين التبرستي رحمه الله وتنبه الشيطان في هذه
 الاوقات الثلاثة لانه يقول لعبه الشيطان يسجدوا له والاوليان ما كان يسجد للشيطان
 لبعده كان ينبغي ان تاج الصلوة في هذه الاوقات بل يسجد رعا للشیطان وروا التبرستي لما تولى
 النسبة الى الشيطان كما في قوله اب الكوفة كما في طرف المكان الا ترى ان الوقت في جميع تلك
 عنه صحيح الا بغيره وروا في تحصيل الوقت فيها جميع صحيح لكون ذلك الموضع نسبوا الى الشيطان
 فكذلك في طرف الزمان في بعض الاوقات وهذا لا يوجب جميع الطاعة لزمه ربح الشيطان ولكن
 في بعضها وروا الحديث الذي عن الطاعة في ذلك الزمان والمكان فغلبنا الاتياد والتسليم
 الى ما وجب ما ورد به الحديث فثبت بذلك ان الوقت فاسد وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلوة
 فيسبغ ان نفس الصلوة كما يقسم للصوم لان الصلاة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف لا
 متغير كما في الصوم وقوله وهو بسيط جواب استحلال بدعي قوله وهو ظرف لا يعلم بان قال
 لما كان في وقت الصوم من حيث الوقت وجب ان لا يتصل بصلوة بل كالعلة في الارض
 المعصية به حيث تادي بها الكمال ان ورد النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا طرف زمان
 فيستويان في الطريقة يجب ان يستويان في الطريقة يجب ان يستويان في الطريقة
 فاجاب عنه وقال هو كذلك لان الوقت سبب لصلوة وقد انصف السبب انما انصف
 ذلك في حق السبب وهو الصلوة او الحكم ثبت على حسب الوقت السبب فذلك لا يادي به

في الصلاة

في الصلوة ما ناطق من قولي الشيطان وفي حديث آخر لا تقبلوا صلواتكم طلع الشمس ولا غروبها
 ما ناطق من قولي الشيطان وفي حديث آخر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن الصلوة عند طلوع الشمس ولا غروبها
 انما تطلع من قولي الشيطان وان الشيطان يرتعق في عين من بعد ما يخرج من صلواته فاذا انقضت فارتعقا
 واذا كان عند قيام الظهر فارتعقا واذا كانت الغيبة فارتعقا واذا غابت غابت فارتعقا
 بعد الاوقات كما في المبسوط العين للعلامة وهو الوقت وكثر الشيطان ما فيه وفي معنى الحديث
 وجوه اربعة ان الشيطان يرصد وقت طلع الشمس فينتصب كفا في وجه الشمس ليؤثر بطلوعها من قربه
 واما ما رواه ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يفتك بالعبادة فينبه على ما فيه
 عبودية وسلم الله عن الصلوة في ذلك الوقت ليكون صلاة من بعد الله في غير وقت من غير الشيطان
 وتنبه انه اراد بقرينة جزئية الاول من الايام والآخرين ودلالة لا يمتنعون في ذلك الوقت كقوله
 المشرك انما انما من باب التشبه الشيطان مما يتولد عنه بعدته ويترجم اليه من طاعة الله
 بذوات القرون التي تطلع الاشياء وتغيبها وتكونها وتختل ان اراد القرون القوة من قولهم ما ترون
 قولي طبع وانما ذكر لفظ التنبه تشبيها له بذوات القرون التي تعتد بقرونها اقدار في
 الشوكة يشوكون كما ذكر الامام شهاب الدين التبرستي رحمه الله وتنبه الشيطان في هذه
 الاوقات الثلاثة لانه يقول لعبه الشيطان يسجدوا له والاوليان ما كان يسجد للشيطان
 لبعده كان ينبغي ان تاج الصلوة في هذه الاوقات بل يسجد رعا للشیطان وروا التبرستي لما تولى
 النسبة الى الشيطان كما في قوله اب الكوفة كما في طرف المكان الا ترى ان الوقت في جميع تلك
 عنه صحيح الا بغيره وروا في تحصيل الوقت فيها جميع صحيح لكون ذلك الموضع نسبوا الى الشيطان
 فكذلك في طرف الزمان في بعض الاوقات وهذا لا يوجب جميع الطاعة لزمه ربح الشيطان ولكن
 في بعضها وروا الحديث الذي عن الطاعة في ذلك الزمان والمكان فغلبنا الاتياد والتسليم
 الى ما وجب ما ورد به الحديث فثبت بذلك ان الوقت فاسد وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلوة
 فيسبغ ان نفس الصلوة كما يقسم للصوم لان الصلاة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف لا
 متغير كما في الصوم وقوله وهو بسيط جواب استحلال بدعي قوله وهو ظرف لا يعلم بان قال
 لما كان في وقت الصوم من حيث الوقت وجب ان لا يتصل بصلوة بل كالعلة في الارض
 المعصية به حيث تادي بها الكمال ان ورد النبي صلى الله عليه وسلم ان هذا طرف زمان
 فيستويان في الطريقة يجب ان يستويان في الطريقة يجب ان يستويان في الطريقة
 فاجاب عنه وقال هو كذلك لان الوقت سبب لصلوة وقد انصف السبب انما انصف
 ذلك في حق السبب وهو الصلوة او الحكم ثبت على حسب الوقت السبب فذلك لا يادي به

سجدوا لها

مستتر فان

هذا الكلام خلاف طرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث التعان فنادي فيه الكامل قوله
لا فائدة من جهة قوله لا يعطى به يعني لما لم يكن الوقت معياراً للعلاء فان الفساد المتحقق في الوقت
اقل اتصالاً بالعلاء بالنسبة الى الصوم فالوقت معيار للصوم والمعايير مستغرق لجميع ما يورث
في ذلك التبع الجانب في المعيار اكثر اتصالاً بالجوهر فحتماً لم يورث في الفساد فذلك لا يمتنع للصوم
ولان الوقت دخل في هبة الصوم لم يعرف غيره فكان التبع الممكن في الوقت متحققاً في الصوم فإراد
أثر التبع في الصوم فأورث الفساد واما الوقت في الصلاة فمجرد دخل في هبة الصلاة فلم يكن التبع الممكن
في الوقت متحققاً في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد في الصلاة في الوقت في الأرض المنصورة
الآن الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المذكورة فظهر التعان في السبب واما الأرض
فلم يستل سبب ولا معيار فم يورث التعان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتبعه التبع هو الصوم
والصلاة على غير ما اوحى كماله وسبقه وناقض وجب ذلك في الأحكام فالكمال في الصوم يوم العيد
ولذلك لم يمتنع بالشروع ولم يادبه الكمال والوسط هو الصلاة في الاوقات المذكورة اذ اتصال
التبع بها اقل النسبة الى الصوم واكثر النسبة الى الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل
وتخص بالشروع واما الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل وتخص بالشروع
فان اتصال التبع بها اقل من اتصال التبع بالادب فذلك وجب فيها جرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا التعان لانه ليس لارض اتصالاً بالصلاة لانه حجب السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بر الدين الكوردي رحمه الله قوله وهو سبب فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة حين
لا بالشروع في وقت يكونه والصوم لا لان الوقت طرف لا معيار فيها رتبها اتصالاً بالادب كما في
الطرف والمطروف وفي الصوم لا طرف مكان مقدراً للصوم بوجهه لانه فكان الاتصال
اكثر وأريد فإراد الفساد ارتفاعاً وكان على قدر ما ينبغي ان لا تصير الصلاة فائدة بل كروية
كما الصلاة في ارض المنصورة بغير الوقت سبب للصوم ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في ظن الطلوع فوالسبب فهو ايضا لما مر في ميزان الأصول فاقسم الوقت
مقتاة نسباً وهذا البناء موجود في حق المطروح فكان السبب بوجوده ان كان الوقت
السبب وان خلف الوجوب لانه لا يحرز من السبب الوجوب بل الامر على العكس إذ ان
ما قررنا ان الصلاة ناقصة في الاوقات المذكورة لانه فائدة فقل لا ينادي بها الكامل
وهو الصلاة في الاوقات المذكورة الكمال من الصلوات وهو ما وجب كمالاً وبغير ما ذكرنا
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادب في التبع والاطلاق من جهة
مناجاة الشرع والصوم يقوم الوقت يعني انه جهة في معرفة الصوم لانه في

هذا الكلام خلاف طرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث التعان فنادي فيه الكامل قوله
لا فائدة من جهة قوله لا يعطى به يعني لما لم يكن الوقت معياراً للعلاء فان الفساد المتحقق في الوقت
اقل اتصالاً بالعلاء بالنسبة الى الصوم فالوقت معيار للصوم والمعايير مستغرق لجميع ما يورث
في ذلك التبع الجانب في المعيار اكثر اتصالاً بالجوهر فحتماً لم يورث في الفساد فذلك لا يمتنع للصوم
ولان الوقت دخل في هبة الصوم لم يعرف غيره فكان التبع الممكن في الوقت متحققاً في الصوم فإراد
أثر التبع في الصوم فأورث الفساد واما الوقت في الصلاة فمجرد دخل في هبة الصلاة فلم يكن التبع الممكن
في الوقت متحققاً في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد في الصلاة في الوقت في الأرض المنصورة
الآن الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المذكورة فظهر التعان في السبب واما الأرض
فلم يستل سبب ولا معيار فم يورث التعان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتبعه التبع هو الصوم
والصلاة على غير ما اوحى كماله وسبقه وناقض وجب ذلك في الأحكام فالكمال في الصوم يوم العيد
ولذلك لم يمتنع بالشروع ولم يادبه الكمال والوسط هو الصلاة في الاوقات المذكورة اذ اتصال
التبع بها اقل النسبة الى الصوم واكثر النسبة الى الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل
وتخص بالشروع واما الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل وتخص بالشروع
فان اتصال التبع بها اقل من اتصال التبع بالادب فذلك وجب فيها جرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا التعان لانه ليس لارض اتصالاً بالصلاة لانه حجب السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بر الدين الكوردي رحمه الله قوله وهو سبب فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة حين
لا بالشروع في وقت يكونه والصوم لا لان الوقت طرف لا معيار فيها رتبها اتصالاً بالادب كما في
الطرف والمطروف وفي الصوم لا طرف مكان مقدراً للصوم بوجهه لانه فكان الاتصال
اكثر وأريد فإراد الفساد ارتفاعاً وكان على قدر ما ينبغي ان لا تصير الصلاة فائدة بل كروية
كما الصلاة في ارض المنصورة بغير الوقت سبب للصوم ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في ظن الطلوع فوالسبب فهو ايضا لما مر في ميزان الأصول فاقسم الوقت
مقتاة نسباً وهذا البناء موجود في حق المطروح فكان السبب بوجوده ان كان الوقت
السبب وان خلف الوجوب لانه لا يحرز من السبب الوجوب بل الامر على العكس إذ ان
ما قررنا ان الصلاة ناقصة في الاوقات المذكورة لانه فائدة فقل لا ينادي بها الكامل
وهو الصلاة في الاوقات المذكورة الكمال من الصلوات وهو ما وجب كمالاً وبغير ما ذكرنا
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادب في التبع والاطلاق من جهة
مناجاة الشرع والصوم يقوم الوقت يعني انه جهة في معرفة الصوم لانه في

هذا الكلام خلاف طرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث التعان فنادي فيه الكامل قوله
لا فائدة من جهة قوله لا يعطى به يعني لما لم يكن الوقت معياراً للعلاء فان الفساد المتحقق في الوقت
اقل اتصالاً بالعلاء بالنسبة الى الصوم فالوقت معيار للصوم والمعايير مستغرق لجميع ما يورث
في ذلك التبع الجانب في المعيار اكثر اتصالاً بالجوهر فحتماً لم يورث في الفساد فذلك لا يمتنع للصوم
ولان الوقت دخل في هبة الصوم لم يعرف غيره فكان التبع الممكن في الوقت متحققاً في الصوم فإراد
أثر التبع في الصوم فأورث الفساد واما الوقت في الصلاة فمجرد دخل في هبة الصلاة فلم يكن التبع الممكن
في الوقت متحققاً في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد في الصلاة في الوقت في الأرض المنصورة
الآن الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المذكورة فظهر التعان في السبب واما الأرض
فلم يستل سبب ولا معيار فم يورث التعان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتبعه التبع هو الصوم
والصلاة على غير ما اوحى كماله وسبقه وناقض وجب ذلك في الأحكام فالكمال في الصوم يوم العيد
ولذلك لم يمتنع بالشروع ولم يادبه الكمال والوسط هو الصلاة في الاوقات المذكورة اذ اتصال
التبع بها اقل النسبة الى الصوم واكثر النسبة الى الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل
وتخص بالشروع واما الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل وتخص بالشروع
فان اتصال التبع بها اقل من اتصال التبع بالادب فذلك وجب فيها جرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا التعان لانه ليس لارض اتصالاً بالصلاة لانه حجب السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بر الدين الكوردي رحمه الله قوله وهو سبب فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة حين
لا بالشروع في وقت يكونه والصوم لا لان الوقت طرف لا معيار فيها رتبها اتصالاً بالادب كما في
الطرف والمطروف وفي الصوم لا طرف مكان مقدراً للصوم بوجهه لانه فكان الاتصال
اكثر وأريد فإراد الفساد ارتفاعاً وكان على قدر ما ينبغي ان لا تصير الصلاة فائدة بل كروية
كما الصلاة في ارض المنصورة بغير الوقت سبب للصوم ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في ظن الطلوع فوالسبب فهو ايضا لما مر في ميزان الأصول فاقسم الوقت
مقتاة نسباً وهذا البناء موجود في حق المطروح فكان السبب بوجوده ان كان الوقت
السبب وان خلف الوجوب لانه لا يحرز من السبب الوجوب بل الامر على العكس إذ ان
ما قررنا ان الصلاة ناقصة في الاوقات المذكورة لانه فائدة فقل لا ينادي بها الكامل
وهو الصلاة في الاوقات المذكورة الكمال من الصلوات وهو ما وجب كمالاً وبغير ما ذكرنا
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادب في التبع والاطلاق من جهة
مناجاة الشرع والصوم يقوم الوقت يعني انه جهة في معرفة الصوم لانه في

هذا الكلام خلاف طرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث التعان فنادي فيه الكامل قوله
لا فائدة من جهة قوله لا يعطى به يعني لما لم يكن الوقت معياراً للعلاء فان الفساد المتحقق في الوقت
اقل اتصالاً بالعلاء بالنسبة الى الصوم فالوقت معيار للصوم والمعايير مستغرق لجميع ما يورث
في ذلك التبع الجانب في المعيار اكثر اتصالاً بالجوهر فحتماً لم يورث في الفساد فذلك لا يمتنع للصوم
ولان الوقت دخل في هبة الصوم لم يعرف غيره فكان التبع الممكن في الوقت متحققاً في الصوم فإراد
أثر التبع في الصوم فأورث الفساد واما الوقت في الصلاة فمجرد دخل في هبة الصلاة فلم يكن التبع الممكن
في الوقت متحققاً في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد في الصلاة في الوقت في الأرض المنصورة
الآن الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المذكورة فظهر التعان في السبب واما الأرض
فلم يستل سبب ولا معيار فم يورث التعان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتبعه التبع هو الصوم
والصلاة على غير ما اوحى كماله وسبقه وناقض وجب ذلك في الأحكام فالكمال في الصوم يوم العيد
ولذلك لم يمتنع بالشروع ولم يادبه الكمال والوسط هو الصلاة في الاوقات المذكورة اذ اتصال
التبع بها اقل النسبة الى الصوم واكثر النسبة الى الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل
وتخص بالشروع واما الصلاة في الأرض المنصورة فذلك لا ينادي بها الكامل وتخص بالشروع
فان اتصال التبع بها اقل من اتصال التبع بالادب فذلك وجب فيها جرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا التعان لانه ليس لارض اتصالاً بالصلاة لانه حجب السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بر الدين الكوردي رحمه الله قوله وهو سبب فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة حين
لا بالشروع في وقت يكونه والصوم لا لان الوقت طرف لا معيار فيها رتبها اتصالاً بالادب كما في
الطرف والمطروف وفي الصوم لا طرف مكان مقدراً للصوم بوجهه لانه فكان الاتصال
اكثر وأريد فإراد الفساد ارتفاعاً وكان على قدر ما ينبغي ان لا تصير الصلاة فائدة بل كروية
كما الصلاة في ارض المنصورة بغير الوقت سبب للصوم ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في ظن الطلوع فوالسبب فهو ايضا لما مر في ميزان الأصول فاقسم الوقت
مقتاة نسباً وهذا البناء موجود في حق المطروح فكان السبب بوجوده ان كان الوقت
السبب وان خلف الوجوب لانه لا يحرز من السبب الوجوب بل الامر على العكس إذ ان
ما قررنا ان الصلاة ناقصة في الاوقات المذكورة لانه فائدة فقل لا ينادي بها الكامل
وهو الصلاة في الاوقات المذكورة الكمال من الصلوات وهو ما وجب كمالاً وبغير ما ذكرنا
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادب في التبع والاطلاق من جهة
مناجاة الشرع والصوم يقوم الوقت يعني انه جهة في معرفة الصوم لانه في

تعريف الصوم اربعة الصوم عاره عن الاسأل عن المظنات الثلاث لها رابع الله وكذا
يعرف الصوم بالوقت لكن الوقت معياره ولهذا يقول الصوم بكون الوقت ويشترط فيه
فإراد الاثر في الترفع المعصية التي حصل من الامراض عن النسيان بسبب الصوم
في يوم العيد فصار الصوم فيه فاسداً ولا فساد انما يحصل التبع والتبع في الصوم انما يتحقق
من الوقت وهو دخل في هبة الصلاة فالتبع فيه فساداً ولم يمتنع بالشروع لانه ضاراً له شرع في الصوم
فما بعد من اشبهه لأن وجوب النسيان عليه اذ اختلف لا يجب به ولا الاصل وهذا الحكم
على قوله رحمه الله على قول أبي يوسف رحمه الله يجب النسيان رواية المتكلمة وصوم يوم العيد
يتحقق ان شرع فيه على نفل فم قطع وذكر في إحداه والخمسة للقاء بل من حقه واصله واما
التبع في الصلاة فمقتضى يتوثر بالوقت ايضاً لكن الوقت غير داخل في هبة الصلاة فلم يكن التبع
الممكن في الوقت متحققاً في الصلاة لقلة الاتصال ما هو الفاسدة ثم كون الوقت سبباً في الادب
لغير ظاهر مناسب لان اضافة دليل السببية والصلوات الخمس تنافي الى اوقاتها ولما نطق
الوقت كافي في التطوع وغيره لان السبب في الحقيقة هو بقا المكلف في هذا الزمان والبقا فائدة
فيسمى شجرة لكن الوقت اتم مقامه تيسيراً وهذا البقا موجود في العرض النفل كان السبب
موجوداً وان الله تعالى حرص على العباد بان لا يوجب الادب في كل مكان مع الزمعة ذلك
لجوب سبب وجوب الادب وهو البقا وتقول لما كان الوقت سبباً للزمن في التطوع بقا
فجعل الوقت سبباً في حق التطوع ايضاً لان التطوع يجب بالشروع فعمل العدد فكان له بانه وطالب
العيد معتبر بحاجته اليه وتقليد الوقت سبب فيما اوجب الله تعالى فذلك لا يوجب العبد
ولا من شرع في التطوع في وقت يكونه فاسداً فافساده فافساده في وقت المذكورة ويجوز ادراكه
في الميسر وكل ما به لولا ان كان من احتياط لم يكن عليه في فساد اذ اتصالاً في مثل ذلك الوقت لم يمتنع
شيئاً آخر وهذا على ان الوقت سبب لصلاة التطوع وهو كالتبع في الصلاة في الارض المنصورة
لا يوجب الفساد لان النسيان متعلق باليسر يوم تملكها واما تعلق بغيره فكان النسيان
ليس بصفة الصلاة ولا يورث اذ الصلاة شرط عاره عن الاركان المتخصصة والتبع ليس في سببها
ولان التبع انما يتوثر بالتعلق والتعلق هو المحل لا الصلاة كذا في وصف الصلاة بالتعلق
مع كونها حصة وقام الله بالصدق حاله وكذا التعلق ليس بصفة للصلاة لانه لا يتوثر بالوقت بل
التعلق بما ورث الصلاة يتوقف على في الجمل الاثر في التعلق بوجهه من الصلاة وهي توجد بوجه
اذا المراد بالمعنى المحاور ان لا يوجب النسيان الحجب للتمتع ولا في ذاته لانه على ما مر ان
ذلك انما قالوا المتصل بالمتصل بالفعل والمحاور بالفاعل فان شغل الارض لا يعمل بالصلاة

وجوبه

١٤٩

بل يدن العلي واذا كان كذلك فلم تقصد الصلاة في الارض المحصورة لان البيع لم يشر في
 قناتنا فتداني بالاطل انما اثر في قناتنا فتصلح لستاد ما في دية المكث من انقضاء التبرع
 بالشرع فيها وكثير ما ذكرناه ان اتصال الوقت الصلاة دون اتصال الوقت بالصوم ووقتنا
 المتين بالصل اذا كان ليس بسبب ولا اختيار فكان اتصال البيع في الصوم اذ قلنا ان بيعه
 المتين لا يضر بالشرع واتصال البيع في الصلاة بالارقات المكروه اقل المصبة الى الصوم
 واكثر المصبة الى الصلاة في الارض المحصورة فلا يادي بالاطل كما في الصوم وتضمن بالشرع
 في الصلاة في الارض المحصورة وصارته هي وسطا بين وجب الصلاة في الاوقات المكروه
 فتادي بالاطل ولا يؤثر المكان فيها وكذا قد البيع كحل الله النبي لحي يفتل بالسرحت
 شمل النبي عنه اذ الله النبي عنه باعتبار ترك السر الوجب بسبب الاشتغال بالبيع وانه ليس
 بوصف البيع لان البيع ساد له المال على سبيل التراضي وتركه السر ليس في شي ساد
 وانما لم يمتنع بالو الله النبي عنه اذ بين ترك السر وبين الاشتغال بالبيع مجاورة فذلك لم يقصد
 البيع في ذلك الوقت ولتذكره وهذا الذي سبق ذكره من الفروع المخرجة في الاصل السابق
 ثابت حكمه بخلاف بيع الحرم والمطابق فان ذلك كله غير مشروع عليه لان النبي في
 ذلك اصف الى غير عمله لان الملاءم من ملاءم بيعه شرعا لا يفسد له اذ المال ممتون وهو
 وهو في اصله الا بالو الملاءم من ملاءم بيعه شرعا لا يفسد له اذ المال ممتون وهو
 الصابط فاحفظ الحكم لما لا يصاحبه الفاء وذكر في الصالح المضامين ما في اصله المقول
 والملاءم ما في بطون النوق من الاجبة الواحدة ملاءم من قولهم لفتكم من حمى المجنون
 من جنى وذكر كبراه في السابق ان من النبي يعني بقضية التبرع وبيان خريش اورد
 يقال من كذا وهو في ضيقه وكان مضمونا عليه كذا والى الملقح فهو من اللطاح ايجز من
 شتر وهو فعل لازم فلا يمتنع اسم المفعول الا نوما يحرف بغير يقال لفتكم الدابة والى
 ملقوح به الا انهم استعملوه بمعنى المارقا **الاجبة** اما وجدنا في قولنا خير من
 القاتل والمساكين وعدة العام وعام قابل ملقوحه في بطون كتاب جليل الطرد المخطوط
 المرام الى لاداعي لما لا تاني الا في الباب الثالثة اتم مقاي وحدنا سيرة الا في الملقوح
 الى لاداعي لما لا تاني من الله للو السوال وخير من وعد صاحب ملقوحه مع انهما
 هرة وحملوا العام ما ناعل كنهه حاسم والمفعول فارق البلية اهل الدار الى انهم
 تسحوا والمطاط انهم المضامين والملاءم ما يسهل لان البيع ساد له المال بالماب على سبيل
 التراضي والاقبل ان يمتنع منه الحيوان ليس ياد في المال فصار البيع فيه اعتبارا له في غير

منه

على تصرف المبتع وكونه مالا في المال على طريق الغرر والمطابق على عدم لان التصرف الشرعي
 اذا لم يصاد فملكه يلقو واذا انتقلت المصلحة فادكره لم يصدقه وصار انما يمتنع بها زاعا النبي وهذه
 الاستعارة اي يجوز تصحيحها من النبي والنبي من المشاهدة صوة ومعنى المأطورة لوجود حرف
 لا في الموضع يقول في النبي لا تتعمل في النبي لا تتعمل والمأمنية فلان النبي لا عام لمجان تلك
 الاستعارة كما حازت استعاره النبي للنبي عند قيام دليل على ذلك في قوله تعالى ولا توف
 ولا تسوق ولا جاز اذا المعنى على النبي وهو لا توفوا ولا تسوقوا ولا تجادلوا لا على على
 لا يستقيم اذ الوقت يوجد حيا وقد اتخا نظم الحيات في كلام الشارع صلوات الله عليه وتلك
 يقصده فراء من قراء ولا رقت ولا تسوق وقوله على الله وسلم لا صلاهما المجد الا في
 وقوله لا صلاهما لا يبق وقوله لا تاتح الا يهود في احد التقرين ولا خلاف في جواز الاستعارة
 عند قيام الدليل انما الخلاف في حكم حصة النبي وهو النبي عنه هل يمتنع شرعا بعد النبي ان لا
 هل يقتضي النبي تصوم النبي عنه ام لا يقتضي تصوره كما في قوله لا يقتضي المانع وذلك صوم
 النبي اي النبي الوارد في صوم الوصال وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تراجوا
 مستعارة عن الصوم لان صوم الوصال غير مشروع لانعام الحمله اذا التزم اخرج الملقح
 ان يكون وقا للصوم باعتبار ان الاصل فيه عاده وكذا الوصال غير محرم على الجمع المراد
 انهم في حق العامة او في حق الخاصة لا سيما والاولى محتمل ولهذا قال صلى الله عليه وسلم انما
 كسستم اني اطل اطعم راسي وفي رواية اني ايتى مطعمي ربي وسيفيتي ما في صوم الوصال
 فقالوا انما توصل وصوم الوصال ان الصوم الرجل لا يطعم ويجعل موقفا من مضايير رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وجعل الامام حسن الابه السرخسي رحمه الله صوم الوصال كالعلاء في الارض
 المحصورة حيث في اصوله سادى الارض باء الصلاة في الارض المحصورة ويتادي العرض في ايام
 الوصال اذا رواه لان النبي بالمجاورة ولا يعتد اتصال بالوقت الذي يرد فيه الصوم واذا كان
 الارض سابقا فمتعين اي التماس للصوم لان التماس هو التمس لشدة البطر فبالا فمتعين هو الصوم
 تحقيا للتلا لا لان الله تعالى انما عاده بالادام والزام والام لا يتحقق في التماس اذ
 التمسد داعية الى الاكل والشرب فبما عاده فلا يتحقق طواف هو النفس الا في ذلك التمسك في العالي
 على وقا هو النفس فلا يتحقق فيه الا تلا ولا يقال ان التماس يوجد في العالي في الامر والاعتكاف
 قوا الاساك عن الطعام فكيف في الصوم لا يقول ان الاكل عن المنظرات فكونه باءا لشدة البطر
 عا لا يمتنع من الشبع في الاكل واذا كان كذلك فصار النبي الوارد عن صوم الوصال مستعارة
 عن النبي لمتابته من النبي والنبي صوة ومعنى امر سادى قال

وجه الله والامر بالمعروف

قال

والعصبة المعقوبة اذا احرزوا التواني اذ ارفعهم لا تقطع احرارنا اذ الاسلام وثيق العصبة
 الموقوفة لا احرارنا اذ ارفعهم لبقا الاسلام واذا كانت العصبة شامية شتافي بسطة سطر النبي في حق احكام
 الدنيا اذا الملك يتيى بالتاسيب فلم يبق حوالما في حقهم الا ترى ان اللان الثاني بالكتاب يتيى بها
 التناج واذا سقط النبي في احكام الدنيا اذ الاستيلاء المذكور لفضا او تقول في الذي بين الموال
 والرقاب ان الاصل في الاوال ان لا يكون عصوبة لاحد لقوله تعالى ان لكم ما في الارض جميعا ثم
 الاختصاص بالملك لما روى سيب من لاسب ليعين من الانتفاع من بشرية فلا زال ملكه
 من الانتفاع بسبب استيلاء الكفار على الاصل الذي هو عدم العصبة وان الاصل في الرقاب
 عدم كونهم محلا للملك لقوله تعالى ولقد كونا بني ادم وفي الملك ذلك الكرم لغيره بها
 محليه الملك بعارض الكفر والسر في رقابنا ذلك فقيت على ما يعقب الاصل وهو عدم الملك
 فكانت صفة الاوال مع صفة الرقاب على طرفي نقض وقوله واما الملك بالعصبة بالاعز
 جواب عما يقال ان العصب جعل حسي يتيى عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من عصب شيئا من ارض
 طوعه الله تعالى وبه القياض الى سبع ارضين النبي عن الاعمال الحسية يتعقب القبح لعصبة الانفاق
 والقبح اعينه بالاساق والقبح اعينه لا يبعد حكما شوعا بالاجماع مع ان العصب مفيد للامانة
 عند الانسان فردد ذلك نقضا ونقض الرقاب ان ثبوت الملك بسبب العصب لا يثبت بمو داه
 اي بالعصب بل الملك يثبت بالعصب للعاصب شرطا وبذلك لم يشرى حشون هو العان لا العان
 شرع جبرا اي جبرا للمغايب من ملك العصب منه لا لبدل الثاني جزا للعاصب الا ترى انه قدر بالملك
 او بالجميع وهذا دليل على انه بدل للمل ولقد اوجبت طاعة على عصب عن واحد وجبت طاعة
 واحدة ولو كان الضمان بدلا جنابة النعل على طريق الرجل وجب على كل واحد منهم طاعة على حدة لان
 ضمان الفعل بعدد يتعدد الفاعل ولقد اوجبت اسير المجرور في قتل صديق في كل واحد منهم
 جزا واحد فثبت بذلك ان الضمان شرع جبرا ولا يجرم بها الاصل وهو العصب على ملك
 العصب منه مع دخول الضمان في ملكه المجر بعد فوات الاصل كليا ودلى اجماع البدل
 والمبدل في ملك واحد وانه لا نظير له في الشرع فكان فوات ملك العصب منه من العصب
 شرطا لهذا الحكم المشروع وهو الضمان بشرط الحكم تابع له يثبت بثبوته ويقطع بسقوطه
 كالوضوء مع الصلاة الا التبع لا يعقل له حكم نفسه وانما يعقل له حكم التبع الاتري ان
 الواكالة من انعقاد الجارية التي هي غير لازمة ومضى ثبتت في ضمن عقد الرهن يصير لازمة كالمهر
 وكذا انصف سبع البينة ليس يعرفه بنفسه في باب التضيعة وفي من ثلاثة الاسباع انصف
 العورة لانه وقع ضنا لا اصلا واذا كان كذلك كان التابع وهو الملك الثابت للعاصب مستأجرا

سار
البياعات

سار
المسالك

والمحضات من النساء تنطوق على قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ امهاتكم معناه وحرمات
 المحضات من النساء والحصة عاوه عن سكوحة الغير ومعناه فكان النبي المذكور في معنى
 قال رحمه الله واما استيلاء الغلب الى قوله وهذا جاز اقوال هذا جواب عما قال
 انكم قلتم ان النبي عن الاندلس لخصية بوجع جع النبي عنه لعنه فلا يكون هو مشروعا لا يكون
 مفيدا احكاما شيئا ثم استيلاء اهل الغلب على احوال اهل الاسلام فعل حسي يتيى عنه اذا انهار
 تخالطون بزوج الشرايع عندهم فكان الاستيلاء منهم شرايعه وكانوا مشهورين بالاستيلاء
 انه مفيد للملك اذا تم الاحرار فكان هذا بينكم نقضا لصلهم ونقض الجواب بوجهين الاول
 هو ان الاستيلاء انما صار مبيعا بواسطة العصبة في الغل ضرورة كثر الملك من الانتفاع به والفتنة
 ثابته في حقتا اعتقادنا اياه ولما ولاية الاكرام لان اهل الغلب لا لهم لا بعدد ونما
 وولاية الاكرام منقطعة لا انتفاع عنهم ولا يتابع عنهم في دار الغلب نظا واسهين من الاستيلاء في
 في اعتقادنا في اعتقادهم لا لهم لا يعتدون ذلك واعتقادنا لا يرفعهم لاسق فلم يثبت
 في حقهم كان ثبوت الملك لهم اما هو بالاستيلاء الذي ليس يتيى عنه في حقهم فلا يوجه نقضا لان
 قيل ينبغي ان يثبت الملك لهم في اعتقادنا لا يثبت اعتقادنا انهم مبيعون والمطلوب اخذ في ربه
 الا ترى ان من زعم ان العبد الذي يستقر بغيره هو حرم وقع في ملكه بسبب انه يعقب عليه طاعة
 باعتقاده وزعم فلم يجعله حرا فثبت الملك لما ان استيلاء على احوالنا فيج معصية
 عنه فلا ياله به الملك الذي هو نوعه قلنا هو كذلك الا انما مودون بالعل على حسب اعتقادهم
 وبهم مع اعتقادهم الا ان العقود الفاسدة التي هي محكومة بنساقها في اعتقادها لو دنا
 بجمعها تقول بجمع تلك البياعات وحكم عليها بالحكم على البياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس
 المعتدات في غير احد الساعدتين الفسخ وكذا في الاتفة الفاسدة لو دنا بجمعها كما ايضا حكم
 بجمعها حتى قلنا بثبوت الارث بها وثبوت الملك بثبوت النسب بوجها معتود الجمع
 نظرات تاسق من اعتقاد حرية العبد فان المعتد هناك بالحرية غير ما هو بالعل على حسب اعتقاد
 غير ما هو بالعل ما هو في اعتقاده لان اعتقاده في حق نفسه يعين اعتقاد غيره في حقه بل
 او شك واليقين لا يترك بالشك الوجه الثاني ان نقول على تقدير تسليم ثبوت النبي والعصبة
 على الاطلاق انما اشار بالاستيلاء بها بواسطة العصبة الثانية الاحرار اذ الاسلام يتيى احرار
 التنازواك المسلمين به الرقاب ولهذا قلنا انهم لا يكون رقاب الاحرار من اهل الاسلام فان
 احرزوها بآراءهم لان العصبة عن الاسترقاق بالحرية المطلقة الاسلام لم يأنه احرارهم في دارهم
 بالغير والاسير لبقا الاسلام وهذا لان العصبة على ما عين عقوبة فالعصبة الموقوفة بالاسلام

المشروع المشروط وهو القائل بأنه حسن اجتماعه أو دفع حكمه ما لعمه وهي العريضة فمثل حال
عن العوض سالم بالعصوب منه فإذا احتج البدل والمبدل منه في ملكه تحقق في حقه الفصل
المذكور وإذا كان كذلك فصار الشارع وهو الملل للعاصب حسنا حسن الحكم المشروع وهو الضمان
وان فتح الملل لونه فهو مقصودا بالعصوب فان قيل ليس هذا على طريق ما ذكره بطريق
له العلة فان لعصبة على القاتل والقاتل على ثبوت الملل للعاصب والاختيار له فيه والعلة الظاهرة
إذا كانت ما لا اختيار له يضاف للحكم إلى علة العلة كالفصل الحاصل من الوحي فانه يضاف إلى الوحي
وان كان ذلك بالوسائط فكان ثبوت الملل للعاصب معناه إلى العصب لانه علة العلة فاجبة
انك تباين ان ثبوت ملل العاصب بالعصب قلنا العلة هي التي يقصد حكمها المقصود في
وضعها كالسكاح للحمل الشرعي للملك ولا شك ان الشارع لم يوجب القاتل على العاصب لارادة
اثبات الملل له بل لتلبي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه للجنة لان مال المسلم ومن
في عتقه يعصوم بعصمة الله تعالى والعصمة تقتضي كالعصم ولما تعرض العاصب بحب عليه
أصله ورفع العرض بما للعصمة الأصلية كما كانت والاصلاح انما يكون من قيام العين بالرد وقته
الطلاق بالملل لقوله تعالى فاعده والجميع مثل ما اعدي عليه وسلم ولكن هناك المثل يقتضي الغواصة
عن ملك العصب منه كاسبق ولما كانت غرضه يخل في ملل العاصب لان العاصب ادلى به من سائر
الناس باعتبار ادائه الضمان اذا ألجم بالعمم وقتلنا في المذهب اذا غضب وأدى العاصب الضمان
الي بولي المدين ان المدين ولو عن ملل الوالي يكون المدين مال ملوكا فيجعل الزوال وانما ذلك
تحقيقا لشرط المشروع وذلك المشروع هو القاتل ولا يدخل المدين في ملك المشتري أي العاصب
سواء شتره الا ان مال العصب معاوضة اذا القاتل عوض العصب فكتاه جري بين المدين
والعاصب عقد معاوضة او اورد به الشتر حقيقة لان من اشترى مديرا وهكذا في بده ضمه محال
العصب اذا ان الاول اوجه بدله السيقان في سياق السلام في العصب والما لا يدخل
في ملك الشتر حقيقة كقول المدين ان المدين هو حرق العقب للمدين ولهذا استمع بعدا
وفي القيل لانا من دخول في ملل العاصب الضامن بعد ما زال هو عن ملل العصب منه والقائم
اثنى الناس لانه ملل عليه بدله ولان هناك المدين جعل بازاء الثاني وهو يد المولى لان العاصب
ازال يده عن المدين بعصمة وتقوية ولم يجعل ذلك بازاء رقبته المدين لان شرط جعل القاتل
بازاء رقبته المدين وعينه وذلك غير ممكن لان المدين حرق العقب ولا ضرورة في القيل يجعل القاتل
بازاء رقبته ولهذا لو اخذ الوالي قيمته بطريق الصلح بغير قضا القاض لا بد له عليه المدين وملكه عليه الشتر
وهذا وهو جعل القاتل فيما سبالة القاتل وهو الذي طريقه جاز لان اجاب المال بمقابلته

عبداللہ

١٣٣٤
السادة من غنوي

مقاله تاليس قال انه شروع كالديه في افسد الخطا لئلا يعاثر في هذا الطريق وبعد من الساعه
باربعه الاغصان المبرور في الطريق الاول وهو جعل الصان بمقاله الزينه ولما بدول المدرس من ذلك
الموت فحققت الشرط المشروع وهو ان كان الصان مقالا بالزينة طريق واجب يعرف الى ابي الاطلاق
من غير تعبد بالعموده وهذا هو الذي في الطريق الثاني وهو جعل الصان بمقاله نقوش مجرد ابد
جاء مقيد بالصوره لانه انما يصار الى غدا يخرج من الدليل ان كان الصان بمقاله نقوش بالزينه ثم
الصان بمقاله نقوش البهائم في المدرس في القتل لانه لا ضرر في المصير في الذي في القتل في القتل
للقتل من ملك الى ملك بخلاف المدرس ونظيره ذلك موجب للنقض مع كونه بالافضل هو العزل بوجوب الصان
فاداه بعد العزل وصار الى تحمل العنق والمراد من الوجوب في القتل الزنا فاداه عدم ثبوت الملك للمدرس
لخاصه المدرس ان المدرس يظن بوجوبه وليس له ان يفسد منه الصان وليس للخاصه حب لخاصه
لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبس الذي في القتل في شرح الطحاوي رحمه الله قال رحمه الله
الى قوله كايوم وقت الداء اقول هو جواب عما يقال ان الزني دخل جنس منتهى من غير
لغزله تعالى ولا تقر بوا الزني ان كان منتهى مع انه موجب عقوبه لا منتهى مع وجوبه العاصيه
وانما نعمة وكذا انه حبس في الحبس بالام والاجنبى الاب حبس في الحبس بالام والاجنبى الاب حبس في الحبس
الام وحلت القتل اليها لكان هذا منكم لثقل اصله السابق وتقرر الجواب ان الزني لا يجب حبس
المصاهرة اطلاقا لانه في حبس الزني لا ينعكس عليه فليس عليه طابع الاماره وحبس المصاهرة
حبس لا محرمه تجزيم فان المحرمه على من عين حبس تجزيم المحرمه الاماره فحبس الزني لا ينعكس عليه
بحكمه واحكامه تجزيم المحرمه لانه لا ينعكس عليه قال رحمه الله تعالى رجس من كل المسلمين وقال تعالى المحرم خبر
فانه رجس والصبر نعمة والى الاثوب وحرمة المصاهرة من قبل الزوج الاول ولا يملكه الصبر
والاماره بواسطه الاستمرار في كيف تغفل في المحرمه فحبس الزني لا ينعكس عليه
ذاته وانما يوجب اعتبار الزني بسبب الاماره على اللاب والاسبب للولد من حبس الزني لا ينعكس عليه
هو الاصل في استحقاق حرمانه ومن الاربع العديدين في ادائها الباب باعتبار ان الزني لا ينعكس عليه
حرمة المصاهرة هو الجزية اذا استقام المحرم والولد هو الاصل في اثبات الجزية من الزنا
والوطء فان الولد مفقود من ما يقاتل الله تعالى خلق الانسان من لينة الشحم فان الشحم كسرم
فاختلط من الرجل بالمرء والولد يضاف الى الاب وكذا يضاف الى الام في جميع الاعمال
يقال هذا ولدها وان كان النسب الى الاب وذلك يدل على ثبوت الاجماع على راحة الولد خان
الزوج والزوج حصة صانها ونحوها واجل زوجي لفت وذوي الباب اوله ذلك لكانت الاماره الى
احد ما نفع من الاماره الى الآخر وكان شمس الية الفردوي رحمه الله يقول ما ذكره صاحبنا

مخلوق

حرمة في حرمة المصاهرة التي يكثر انما شبه المحرمات والمعتبة على ما مر من قول
 عمر رضي الله عنه في تقييد عدم جواز بيع احوال الاولاد كيف يشعرون وقد احتلت طلبة طومين
 وما ذكره من انما كان لا يثبت حرمة المصاهرة بالزني باساره من سبب الولد لا باساره
 زني فاحذر من الاصل وهو الولد ولا يحصل فيه اي في الولد في حق الله تعالى اذ لم يوجد من عسبان
 في حق تعالى ولا دون ولا يري في حق الله تعالى اذ لم يوجد من عسبان في حق الله تعالى
 وكانت الزانية حلالا لم ترحم حتى تضع حملها صبيحة فلوله والما هو محرم حرام داخل تحت قوله تعالى
 وقد كثر ما ياتي ادم ولذلك منار حرام ما امر الله تعالى والمجا ولا يستحق الفراه حتى يكون كغير تزويج
 الزانية وحلوط في الحلال ولا يجب على الزوج الاحتراز عن وطئها اذ علم بالزني ولا يجب الاحتراز
 انما ذكر في طالع المقهر ثبت ان الولد هو الاصل في احتراز حرمة المصاهرة ثم ينعدي الحلات
 كل الولد في المصاهرة وهي ابواه واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته
 واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته
 وجود الولد كالكاف والمحمي والمس مشهور والقبلة وما شبه ذلك فان قيل لو كان للزني طعة
 للزني لكان الاول بيت للزني من الزوجين لانه لا ينعدي منها الى اصولها وحيث لم يثبت المحرمات
 منها حتى يكون كغيره في الزوج غير شريك ويجوز الطوطه ثبت ان الله المست حادرت
 فلما التعليل لان الزوج بالاصل من غير تغيير للاصل وعلى الزوجية ثانيا وثالثا ان غير ذلك
 حلال اما الكتاب او الاجماع فلو تعدت المحرمات الى الزوج الموطوء لكان ذلك تغييرا للاصل
 بالتعليل وانه لا يجوز ان يكون كغيره من الاثر المحرمية في حرمة الاخوة والاخوات لان في الحرمة
 تغييرا وهو اعتماد القرين فان يحرم الاخوة والاخوات سموت بارتباط النكاح الاول المتزوج
 فلو جمع التعليل لصارت المحرمات مبدعة وانه غير حكم النص وذلك لا يجوز ثم ان الوطئ يثبت
 المحرمات المصاهرة فانما لا يثبت حرمة حال ولا يثبت حرمة حال بل باعتبار له قائم مقام
 الولد اذ يتعلق الولد في الرحم اربط لا يطلع على حقيقة قائم السبب الظاهر وهو الزني
 تمام الولد كما سطر اقيم مقام الشبهة في السببية وكالقوم اقيم مقام جودج الياس في اثبات
 حكم لا تتغير ما يعلل بتمامه غير ما يعلل به الاصل حيث اعتبر فيه وصف الاصل صلاحه
 لتعلق الحكم به دون صلاحه وصف الخلق لا ترفي ان وطئ الميتة والحيوان في غير المأوى ووطئ
 الصغير لم يكن موجباً لحرمة المصاهرة لان قيام الوطئ مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون الحمل
 مشغولاً بالولد في ذلك لا يوجد فيه ذكر كوا لا يري ان التواي لا قائم مقام المأوى في حق الطهارة
 نظر الى وصف المأوى وهو طهر فاعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه طهرا نظرا

في قوله
 في قوله

النكاح

وكذا التواخي من المأوى مقام الاثواب اعتبر فيه هذه الاصل وهي وجوب الطهارة كذا لما مر
 الناحية والاحتراز عن الحية التي مقام جودج المأوى والحق وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة فلهذا كانت
 الوسايل جارية غير لازمة واذا وقعت في ضمن الزني اخذت حكم الزني من حرمته الزود وبطل
 حكمها بنفسها لتمامها مقام الزني وكذا كغيره كذا في المصاهرة كذا في حق حرمة
 الصبي فلهذا مقامه بولاد حكم الاتصال بالمسبية ولذلك غير نظير واذا كان الاصل في السابق
 فذلك هنا لما قام الزني مقام الولد اخذ حكم الولد وقدر وصف الزني في المصاهرة لتمام عدم تميز
 الزني في المصاهرة انما في حق الجاه حرمة المصاهرة لا غير لان في حق غير نصية محبة فلهذا الجاه
 الذي هو اشياء القتل كان قبل اذا هدر وصف الزني في المصاهرة كانت حرمة الزني من وجوه ووجوه
 فوجب ان لا يوجب به الحد للشبهة فليست يجوز ان يوجب للفتل جيات واحكام ونسب كغيره باسم
 وحكم في جودج كالاصطفاة بقوس فقير بانه سباح من حيث انه اصلياد وبعد الاسم من جملة
 كونه تصرف في الصبي كالاخذ عصبته وحرمان من حرمة فونه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا شبهة
 من حيث الزني ثبتت المحرمات كماله لاشبهه حتى وجب الخط اولان هذه شبهة لا يوجب الحرمة
 فلو اعتبرت في سقوط الحد لاسد باب الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لا قائم مقام الماء
 سقط وصف التراب حيث لم يعتبر ذلك فاذا استدل وصفه وجب ان يجوز التبريم الى التراب
 كما سقط وصف حرمة الزني قلنا التحريم من التراب لا يشارك المصاهرة فيها هو المقصود انما يتغير
 التراب في النفس جلال والناظر من التراب وصف الطلوس لا وصف الطهارة فكلما الوطئ في الارام
 منه مسأوى الللال في سببية الولد وانه بوجوب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب الولد لا من حيث
 انه حرام او حلال وقوله واما سفر المعصية الى اخره جواب ما يقال ان سفر العاصي كسفر العبد لان
 وقاطع الطريق فكل حسي من مع انه سبب للتعص وهي رخص المسلمين في نظام هذا نقض
 لما سبق من اصلكم وقد تروى جواب ان سفر المعصية غير سبب للتعص في غير السفر من العاصي انما خرج
 وسببه يدساح لا يوجب فيه واما السفر والعصيان في فعل قطع الطريق او الفتر على الولي في جودج
 الاباق وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والفتر على الولي مع ما في السفر لانه غير داخل في ذات
 المتبني عنه بل عاصيا ورا لا توي ان اذا ابدل العاصي قصده بقصد الحية خرج عن ان يكون سببا له
 لم يتغير سفره وانما تبدل قصده وكذا العبد اذا اذنه بولاد خرج عن العاصي فان لم يتغير سفره
 واذا كان كذلك فكان السفر المعصية كالباع والبيوع والهدايا والصلوات في الارض المعصية فان لم يتغير سفره
 لا باعتبار ذاته بل باعتبار ركن البيع الواجب وشغل الركن في البيع والبيع والصلوات فان
 ركن البيع شغل الارض غير داخل في ذات البيع والصلوات واذا كان الامر على ما ذكرناه فلا بد

لم يمت

الاقتداء وتلا مع ان هذا الابع قول بان موجه الاحاطة فيها سواء ذكر في مطلقا للفظ وما قالوا انه
 ذكر العام وادبه الخاص بانوايه قد تقدم ذكره فيسئل هذا ايضا لقلنا من الخفاء وتيل الناس للعبود
 فلا يعي ان العام قد استعمل في الاحاطة على وجه الاستعمال في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله لا يعلم
 متفاد ذرة وذلك لعدم قول بالتوصفي بوجه العموم والحوادث عن بعض خصوص ان العام الذي لم يحصره
 البعض بوجه العلم فيها سواء قطعاً او قياساً بانه واداه الساجن ويجوز ان الاختلاف غير معين او انه
 اثبات الله بالجمع وانه غير جاز ان العموم احوط لانه اذا عمل به كان الخاص فيه من غير عكس فكان اولي
 قال رحمه الله بان العام اذا احتل بالخصوص في قوله واختلاف احوط
 قد اختلف العلماء رحمه الله في العام اذا حصر خصوص على اربعة اقوال الاول ما قاله ابو الحسن الذي رحمه الله
 من بعد نفسه لا يفرق بين الحكاية من السلب وهي ان غيره ان لا يبيح حجة أصلاً بل يجب الوقت فيعني ان لا يبيح
 البيان سواء كان للخصوص معلوماً أو لم يكن فانه خصوا قوله تعالى اخلوا للشركين حجت ووجدوا
 وقام الدين لا يوجبون ما يحسد به الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وهم مملوون والمسلمين
 بانه حصر في قوله تعالى فاذلوا المشركين حيث وجدوهم بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
 وهو مملوون لا يجوز ان يكون حصر في قوله تعالى واحل الله البيع وهو مجهول اذ (البيع في اصل اللغة
 نفس الفعل ولا يسمى التلويح لفصلا في الوفاة ونسب الفعل ليس محجوز في البيات لكنها شرعت
 بلا شئ من الجاه ولم يرد اني من انكشاف نفس الفعل بل وجد من الشارع الادن فيه بقوله صلى الله عليه
 وسلم اذا اختلف المؤمن في بيع او كفت شئ من الحديث فاعلم ان المراد من الوفاة في الآية فصل بخصوصه انه
 مجهول وقوله الشارع صلى الله عليه وسلم في الاشياء التي لم يبيحها الله الا ترى ان قول بعضهم
 للعلم يقتضي في الاشياء الستة وقال بعضهم انه متعلق بغير العلم وبالشبه وقال بعضهم بالاعتقادات
 والادخار وتلوا على بالعلم والطمع والخس وحيد لا يبيح العلم موحياً قطعاً لا احتمال حرمه معلوماً لا يعلم
 بغير موجد في غير الارادة المخصوصة بل بالعلم المخصص وذلك اننا لم نل في حرمته فقال الذين السائر
 مع ان اسم الشركين واسم الدين لا يوجبون بها ولا بما لا يدرم في جدها انهم غير معني بالمخارج
 فذلك حرم قائم لم يوجبنا من يشاء فيهم في هذا المعنى من العتبات والصلوات والرهان والعباد
 والمقعد من الرضى قلنا بحرمه ظاهراً اما لوجوه العلة المذكورة فيهم فكان هو لا يخص صيرته لانه
 ما القاس بعد ما علم العام بالنسبة لفظي التي وردت في حق الذي والمستأمن فلم يبق العام الذي حصر
 منه البعض قطعاً وكذلك ان الروايات لا تهاضر بخصوصه مجهول وهو الواو واخلوا بوجوه
 بيان من الشارع بغير الروايات يستعمل بعض اقوال البيع وحيد لا يبيح العام الذي حصر منه ولا يبيح
 ذلك التفسير بوجه العلم قطعاً وان كان المخصص مجهولاً يستقط حكم العموم وهو الايجاب قطعاً

وكذلك ما دون من المخرج من قوله ان السرقة

السرقة وهو مجهول الثاني من الاقوال ما قاله غير الخرج وهو ان المخصص ان كان معلوماً بغير العلم
 فيها وان المخصص على ما في دليل المخصص من الجاه لغير قطعاً وان كان المخصص مجهولاً يستقط حكم العموم وهو
 الايجاب قطعاً فلا يبيح أصلاً لا في قدر المخصص ولا فيها وراه الثالث ما قاله بعض العلماء المخصص
 ان كان متشاكماً بغير العلم فيها وراى المخصص على ما كان قبل المخصص من الجاه قطعاً واما ان كان المخصص مجهولاً
 فان دليل المخصص يستقط ويبقى العامة موحياً كما قطعاً لا قطعاً كما قيل دليل المخصص بغير قول الذي رحمه
 الله بطل الاستدلال ببقاء الهبات اي انكرها لا بدخاها العامة العومات من المخصص وهذا خلاف المتقول
 من السلف رضي الله عنهم فانهم اجمعوا بالعومات التي لم يبيحها خصوص من جاز احتجوا بالعومات التي لم يبيحها
 ذلك وعلى القول الثاني لا يبيح الا بمخرج ما به السرقة وفي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
 ايديهما وآية البيع وفي قوله تعالى واحل الله البيع لا يبيح الا ما دون من المخصص من آية السرقة
 وهو مجهول فان العلماء رحمهم الله اختلفوا في من المخرج فقال الشافعي رحمه الله هو ربح دينار وثمان
 مائة ورحمهم الله ثلاثة دواهم لان القطع على عبد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان لا يفي من المخرج
 وهو الترس واول ما نقل فيه ثلثه درهم فكان الاخذ به اولى لانه الترس وقال الثاني
 رحمه الله كانت قيمة الدينار على عبد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهماً والثلثة
 ربعها واذا اختلفوا في قدر ذلك اوردت الاختلاف جهالة في قدره وفيما دونه ايضا وقص
 الروايات في البيع والربوا مجهول على ما سبق تقريره وكذلك خصوص الحدود وتدرى بالسلطات
 وقيل ان وفي هذا المخصص من جهالة لانه مواضع الشبه جهالة لانه جميع الشبه بغير ما به
 بالاجماع فان الشبه التي تودي الى سداد الحدود ونحوها غير معين لان الحدود دعوت
 ادوية لانها شبيهة كما قلنا في جماعة دخلوا الورز وحاولوا التاع على البعض وخرجوا فقتلوا
 المال عليهم فاصات كلامهم السحاب فاحذوا انهم يقطعون حيلة ولا يعتبرون في المخرج
 المتاع من المخرج لانه لو اعتبر ذلك لادى الى سداد الحدود ونحوها لان الغالب ان السارق يكون
 على السرقة ويحتمل المال في البعض وخرجوا فقتلوا المتاع فاحذوا انهم يقطعون حيلة ولا يعتبرون في المخرج
 وقد افاعوا القاصد فكانت هذه شبهة عامه وعند اعتبارها يفسد باب الحدود وتعلم
 ان من الشبهة ما لا يعتبر فكان يهاضر جهالة اذا الشبهة الصالحة للمعجهولة وكذا
 في هذا المخصص اختلاف كما اذا اقر احد السارقين واخذ الاخر فانه لا يقطع في قول الذي
 حقيقه او لا رحمه الله لانه لو حصر القاصد ما يدعي الشبهة ولا يقطع في قوله الاخر وهو
 قولها اذا العيبه تمنع ثبوت السرقة على الذي سبق معدوماً في من ثبوتها وعدم
 لا يورث شبهة قال رحمه الله والتمسح من مدتها الى قوله في تحت معارضة

قد يبرم

121

بالقياس قول القول الرابع من الاقوال المذكورة هو مذهب علمائنا رحمهم الله والصحيح
من مذهبهم ان العام يقتضي بعد المخصوص شيئا واما المخصوص فعلمنا ان كان المخصوص لا يجوز
في هذا العام المخصوص نوع شبيهة وهو احتمال ظهور المخصوص فيه بالتحليل او بالتقسيم فلا يجوز
هو وجوب قطعا وذلك في تمام ذكره من العام بعد المخصوص مثل قول الشافعي في العموم قبل
المخصوص وانما قلنا ان الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله ما ذكرناه انما لان ايجابه رتبة
استدل على فساد البيع بالشرط المفسر بينه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشروط وهو علم دخله
خصوصا في كل شرط توافق لمقتضى العقد خارج عن هذا النص واستدل اجماعا جميعا رحمهم الله
على استحسان الشفعة بالجار اذا كان عن مباحته بقوله صلى الله عليه وسلم الجار اقرب نصبة الي لغومه وقد
دخله خصوص فالشريك في نفس البيع او في مو البيع اعم من الجار والجار اقرب الحق من الابد واسد
عنه رحمه الله على فساد بيع البقا قبل القطع شبهه صلى الله عليه وسلم عن بيع مالم يقض وهو علم دخله
خصوصا فان بيع المهر جاز قبل القطع سواء كان المهر مطلقا او مؤجدا ودلالة هذه المذهب أي
مذهب علمائنا رحمهم الله اجماع الصحابة رضي الله عنه على الاحتكام العموم بعد المخصوص فانه قد سبق
ان غار رضي الله عنه في بيع خمر المبيع من الاختين ملكا للبيس وطبق بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم ويقول
تعالى وان يحبوا من الاختين وقال الحنفية ايه ووجهنا ايه فصار الخمر اولى وقد خص من قوله تعالى
او ما ملكت ايمانهم الميت والاخت من الرضاة وان فرض رضي الله عنه كان يحكم على عدم قتال ما في الزوجة بقوله
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو علم خصصه اهل السنة وان فاطمة
رضي الله عنها كانت تحكم في توريتها من الجاهلي صلى الله عليه وسلم يقول تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو
عام حصصه الاقل والكثير والرفيق والشان ذلك اخر من اخص دلالة ان في ذلك اي في العام المخصوص
شبهة اجماع السلف رضي الله عنهم على جواز التخصيص اي تخصيص العام المخصوص بالقياس بغير
الواحد وذلك اي العام المخصوص ووجه الواحد حتى صحت معارضة العام بالقياس بغير
بالقياس في هذه الحالة ولم يترك العام المخصوص ولم يصح معارضة خبر الواحد بالقياس عندها
ولهذا اجماع الواحد في الوضوء عند التيمم وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تمسك
منكم بهيمة الحديث وتركها القياس الصحيح وصحت معارضة القياس بغير الواحد ولهذا اجماعا
بوجب قوله صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم على صورك فاما اطعمك الله وسدائك في حق اناسي
وتركتنا فوجب القياس الصحيح وهو فساد الصوم بالاسكاسا وكذلك انما من الضم
في سبب اللبس في الصلاة يقتضي عدم جواز البس ثم تركه خبر الواحد اذا صلح ان يكون القياس
معارضا للعام المخصوص في رتبة من خبر الواحد ثم خبر الواحد فيه شبهة ولهذا لا يوجب

لا بد من ان يكون مضافا الى الواحد

العلم قطعنا فالدري وانه وهو العام المخصوص لولي ان يكون فيه شبهة وقد قلنا انما يتولد
حيث صحت معارضة بالقياس بالمعارضة ظاهره انما في اللغة فليست شبهة معارضة لان القياس يلحق
التأنيذ بالليل المخصص وتبين انه داخل في الابل المخصص لان العام ولا معارضة بغير القياس
والعام لانه تميزه لم يكن داخل في المعارضة انما يتحقق اذا كان داخل في رتبة الله الذي
الى قوله لا يحتمل التعليل اقول اصح الكوفي رحمه الله عليه انه انما يدل للمخصص اذا كان محمولا
اوجب جهالة في الباقي من افراد العام لان دليل المخصص من رتبة الاستثنا فانه تنب ان المخصص
يدخل تحت ما اراد به من افراد المستثنى منه ولذلك لا يكون دليل للمخصص الا اذا كان كالاستثنا
عنده العلم اجماعا خلافا للامام اني تصور وجه الله فانه لا يشترط المعارضة عنده لورود
دليل المخصص كذا في تبصرة الادله والمقتضى اذا كان محمولا اوجب جهالة فبارا وجه الله
كان المستثنى اذا كان شيئا كواجب شيئا واره حتى اذا كان محمولا اجماعا لاسكاسا او موطا
له يقتضي واحدا شيئا واذا كان المستثنى احدا فانه مشكوك فيه فيقتضي حكم الشك فيه واذا
صار الباقي محمولا لم يعلم حكمه بنفسه بل يجب الوقف فيه ان باقي الابل وان اذا كان دليل
المخصص محمولا احتمل ان يكون هو معلولا لان دليل للمخصص يقتضي حكمه بنفسه اي يستد
بصيغته لا يقتضي الى حد الكلام بغير علم سائر النصوص والاصل في سائر النصوص التعليل
او المراد من التعليل هو ان يكون النص معقول المعنى والعقل لا يخرج الله تعالى كالتص
فكان الاصل فيها الموافقة لا التناقض لان ذلك من انما تارة الجهل تعالى الله عن ذلك ولهذا قال
رحم الله وهو الظاهر اي احتمال التعليل هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل واذا كان
كذلك فصح تعليل دليل المخصص بغير نفسه ولا بد من بعد التعليل ان حكم المخصص
اي مقدار يتعدى واي القدر من الباقي صار مستثنى اي محمولا فصار منه حالة المخصص
واذا اوجب جهالة في الباقي فلم يعلم حكمه وقوله نصرتا في نفسه الخبر ارفع الاستثنا فانه لا يخل
التعليل لمستحيته بالاندفاع لكونه غير قائم بنفسه لا فضاء الى مدرك الكلام وديع لوم
من تورم افراد دليل المخصص لا يحتمل التعليل لانه لا يستثنى في الحكم وكذا اجماع الكوفي رحمه
الله بانما هي العموم تقتضي الاستصحاب والاستصحاب لا يقتضي ان يثبت على جهة معلومة
فصلح حكمه وقوله خبر وجه القول الثاني ان دليل للمخصص يثبت له الاستثنا كما سبق في قوله فاما
كان محمولا فافعل ما قلنا ان وجه الكوفي رحمه الله يعني اذا كان دليل للمخصص محمولا اوجب جهالة
في الباقي كالمستثنى المحمول واذا صار الباقي محمولا لم يعلم حكمه واذا كان المخصص محمولا يثبت على المخصص
موجبا حكمه في الباقي لان دليل للمخصص يثبت له الاستثنا على ما قلنا من ان دليل للمخصص يثبت له

تحت الإرادة لا يستلزم وإذا كان قد فلا يؤيد دليل المخصوص فيها ولا المخصوص لكونه غير متصرف لأن
 الاستثنا لا يقتضي التعليل لكون المستثنى محذوراً ما على معنى أنه لم يكن مراداً من عدم الكلام والمعدم
 لا يدل على التعليل بل على عدم التعليل فلا يخلو هو بهذا دليلاً للمخصوص لا على التعليل فلا يؤيد
 فيما وراء المخصوص فيسمى العام في الباقي محذوراً قطعاً كما كان قبل المخصوص قال رحمه الله
 وجه القول الآخر أن قوله من غير الأول قول وجه القول الثالث أن دليل المخصوص
 يستعمل بنفسه لكونه كلاً ما يستدعيه في حده يتناول بعض ما تناوله العام على حاله وجه
 ولله التوابع دليل المخصوص كان بائناً وهذا دليل على استقلاله ولما كان مستقلاً سقط بنفسه
 إذا كان محجوراً لأن المحجور لا يصلح كلاً ولا يعلم منازعاً للعلوم وهو العام الوحيد كما قيل
 قطعاً وإذا كان كذلك سقط دليل المخصوص في حكم العام على ما كان خلاف الاستثنا لأنه محذور
 وصف تام بعد الكلام من حيث أنه لا يعقل انفكاك الاستثنا من صدق الكلام كما لا يعقل
 انفكاك الوصف من الموصوف من حيث أنه وصف للجملة إذا قامت بذات تصير تلك الذات
 محجورة وإذا كان كذلك سقط دليل المخصوص فإنه قائم بنفسه بمعارض الأول أي العام غير
 متصل بالعام اتصال الاستثنا بعد الكلام ولذا يجوز انفكاكه عن العام صفة وإفادته
 فلا ترجح حاله محله ما لم يتصل به وهو العام لأن قيام الصفة بذات لا يوجب اتصال ذات
 أخرى بل الصفة التي لم تقم على ما في سقط دليل المخصوص لحالته دون العام هذا إذا كان
 دليل المخصوص محجوراً أما إذا كان معلوماً بقي العام فيها ورأى للمخصوص حجباً قطعاً لا في محله
 المخصوص بل في الطريق من دليل المخصوص والعموم فيه فلم يكن العام موجباً في عمل المخصوص
 قال رحمه الله ودليل ما قلنا إلى قوله فلم يمنع أن يعارضه القياس قول
 دليل ما قلنا علماً وأرحمهم الله أن العام ليس محجوراً بعد المخصوص هو أن دليل المخصوص يشبه
 الاستثنا بسبب حله وهو البان لما سبق أن دليل المخصوص بين دليل المخصوص وبين
 المخصوص لم يدخل في حله العام المخصوص لا يرفع حكمه بعد الثبوت كما أن الاستثنا ليس بين
 المستثنى لم يدخل في حله المستثنى منه الآخر أن دليل المخصوص لا يكون استثناءً للعام أدل
 لأن ظاهر البان نفساً لا خصوصاً كما أن الاستثنا لا يرفع الاستثنا للمستثنى منه ويشبه
 دليل المخصوص لا يرفع الاستثنا للمستثنى ويشبه دليل المخصوص بالناحية بضم صيغة
 لأن دليل المخصوص يرفع بضم صيغة الحكم وإن لم يرفع صيغة العام كما أن الناحية
 ترفع بضم صيغة منفصل عن الموضوع وإذا كان كذلك فلم يمتزج بغيره دليل المخصوص بالاستثنا
 أو بالناحية بعينه لأنه ترجيح من غير ترجيح بل وجب اعتبار دليل المخصوص في كل باب إذا

در
فالمعبر

في كل باب في كل فرع من المخصوص والعموم والمجمل بخبره من الاستثنا والناحية هو الأصل في الذي
 ترد من التعليل واختصاصه من التعليل فلهذا خبره بالناحية كما قلنا من وجه بالناحية وجه آخر
 فاختصنا بها فذلك هنا قلنا إذا كان دليل المخصوص محجوراً وجب له في المستثنى سقط حكم
 العموم باعتبار هذا الشبه وسقط دليل المخصوص في نفسه إذا كان محجوراً وإذا اعتبر بضم صيغة العام كان
 الناحية إذا كان محجوراً لا يثبت الشبه به بل يسقط ويبقى النص الأول وجب الكلام قطعاً فذلك دليل
 المخصوص إذا كان محجوراً يسقط هو ويبقى العام وجب قطعاً كما كان لأن العام قائم بصيغته وإذا كان دليل
 للمخصوص شاملاً لكل واحد من الاستثنا والناحية والشبه واحد الشبه يسقط حكم العموم والآخر لا يمارى دليل
 اعتبار العموم وباطاله تشبيهاً إذا العلم بضم صيغة باعتبار شبه دليل المخصوص بالناحية وسقط حكم اعتبار
 شبه الاستثنا ومشاربته أوردت الشك في تشبيهه إلى العام لذلك وقول إن العام لم يبق وجباً
 للعلم اعتباراً شبه دليل المخصوص بالاستثنا المحجور وقبول العمل اعتباراً شبه العام بضم صيغة
 أو قول نصار دليل اعتبار دليل المخصوص وإفادته من حيث أنه ساقط الشبه بالناحية معبر عنه شبه الاستثنا
 فلم يظلم إلى دليل العموم وإلى دليل المخصوص كما قرأه لكن لا وجه والأولى نص الله إلى دليل العموم
 لأن الكلام وقع فيه إذ قوله فلم يظلم البان ما وقع في مقامه قول الخزي رحمه الله أن العام المخصوص لا يرفع
 حجة أصلاً فذلك قد تقدم في التحرير والتعريف وذلك قوله فصار له دليل محجور دليل العموم والمخصوص
 كما سبق بانه هذا إذا كان دليل المخصوص محجوراً وكذا إذا كان معلوماً لأنه محجور التعليل لكونه قطعاً تاماً
 بنفسه وفي احتمال التعليل بضم صيغة التعليل من أفراد العام محجوراً أيضاً من حله العام التعليل كان
 المخصوص أصلياً لم يدخل تحت أفراد العام إلى سبيل المعارضة للنص في الأمر العام وهذا الأمر عام
 فإنه يرد على سبيل المعارضة للموضوع وأما دليل المخصوص فلم يعارض النص العام لأن البان أن المخصوص لم
 يدخل في حله أفراد العام في حق الإرادة فذلك التعليل بانه لا إذا كان قد فسر للملح بالتعليل
 محجوراً من حله العام كما لم يدخل له صانعاً على سبيل المعارضة أولاً لأنه دخل على سبيل المعارضة للنص
 العام إذا علمت فزم النص فلا تصلح أن يكون معارضة له وإذا كان كذلك فوجب العمل بالتعليل لكونه من حله
 النص فصار قد تناوله النص العام محجوراً لأنه لا يردى أي المخصصاً خصوصاً فاشبه دليل المخصوص
 محجوراً وأوجب خروج العام من أن يكون محجوراً بالناحية والناحية للمخصوص لحاله فإن قيل قد ثبت أن دليل المخصوص يشبه
 الاستثنا وحده ويشبه دليل النسخ بصيغته وكذا واحد من الاستثنا والناحية لا يدل بضم صيغة العام بل
 المخصوص كما لا يدل الاستثنا والناحية كما قلنا لا كان دليل المخصوص محجوراً فاشبهه بضم صيغة العام من أن يكون
 استثناءً ولما كان لا يرد الاختلاف يخرج عن أن يكون ناحية فصار شيئاً آخر هو ما عمل به هذا دليل الناحية

والمستثنى لان عدم جواز التعليل فيها باعتبار معنى اختصاص وهو كون المستثنى قائم بنفسه
او كونه معدوما في الحكم والعدم لا يدل على اننا نحتاج معارضا للتعليل على وجه المعارضة لا يصح
وقد ان لنا ما في غير موجود في دليل الموضوع فكل ما يراه المحقق من هذا الضمير قولها وانما
انتهت الى اثبات السببية لوجه الصلة لان الاداء مختلف باختلاف صفة الوقت ويسد بالتعليل فان
قائلا لا يصح اثبات السببية بعد ان الوصفين لا يثبتان الا بالاشتراك في الاصل لان الاداء يختلف
اختلاف الطرف حتى وجب كراهية العلاقة في الارض العنصرية وفي مكان يترب القابض وعند اخره
التفسير في الوصف الثاني في اشتراكه بالشرط لان الشرط ينشأ قبل وجود الشرط كالصلاة قبل الوضوء
فلم يثبت هذا ان هذا في الوصفين لا يدل على السببية فلما لا اجتماع هذين الوصفين المتباينين في وقت
الصلاة فان شرطهما لا يثبتان في وصف سوى وصف الشرط والطرف فانه بالوصف الاول
خرج عن مشابهة الشرط اذا المتروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فان الصلاة بالوضوء المتوي
كالصلاة بالوضوء المتوي وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الطرف فان الاداء للمحصل في الوقت يكون
جودا فلا يتصور فيه قبله بعد فضاوتها اخره وكونه سببا يوجب ان الطرف وصفنا احداهما فنقل
عن الطرف وما بينهما ان صفة الطرف تختلف باختلاف صفة الوقت وذلك للشرط وصفنا احداهما وقت
الاداء عند وقت الشرط وانما يشترط لتعليل الشرط قبل وجود الشرط فاجتمع ههنا للوقت احد وصفين
الطرف وهو باختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت واحدهما معنى الشرط وهو شا د لتعليل المتروط
قبل وجود الشرط فاعرفت ذلك لاجل الوقت وصفنا اخره وهو السببية فخرج عن كل واحد
سواء وصفنا لهما من اخره فظهر هذا ايضا ما قال ابو حنيفة رحمه الله في تقسيم البدن بعوي
وضعيف ووسط فاما الاوسط احد وصفين القوي واحد وصفين الضعيف فكل واحد منهما اخره
اما الذي القوي فهو له مال الاتقان ونحن نعرض للحقارة والذين الوسط هو بدل مال ليس للحقارة
كثرت ثياب اليدلة والمهترعة وعبد للدم والذين الضعيف هو بدل مال ليس له كالمهترعة ويد الملح
وبدل العلم عن دم العبد وبدل الكتابه واستكاف في الدين القوي يلزم بعد قبض بعين بها
دمه وفي الذين الوسط يلزم بعد قبض يلزم وهم خمسة دراهم وفي الذين الضعيف يلزم بعد قبض
ما بين درهم خمسة دراهم فاما مال الولد فكله فكل الذين القوي وصفنا قوله بدل مال وكون ذلك
الملك ان الحاقرة والضعيف عدم ذلك الوصفين فكله في الوسط القوي بمقتضى دليل المال
وشبهه الضعيف باعتبار ان ليس له القارة فثبت له حكم من الحكم حتى ان شرط قبض النصاب فصار
بالضعيف ولم يستطع حل المال اعتبارا بالقوة علا الشبهة من قوله هذا على اعتبار صفة النص
اي هذا الذي كونه من التعليل دليل الموضوع من حيث الحكم شبهة الاستثناء لان الاستثناء لا ينافي

بعد اننا قد ذكرنا ما عدا المستثنى فكل المستثنى عدالة ليس مراد من صده والكلام
او يكون معدوما لعدم الاصل والعدم لا يدل لان التعليل انما يكون لتعدي الحكم الثالث في الاصل
الى النوع والعدم لا يتصور بعد تبينه لونه فباعتبار التعدية انما يكون للوجود والتعليل بالتعليل
وجودي فلا يرد على عدمه قيل لان العلة لا تكون من ان يكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية
فلا يمكن اضافته لعدم اليها لان عدمه سابق وجودها وان كان عدمه تلي محض على ما عرفت في الكلام
فيستحيل انشاؤه الى الموت وان كانت عدمية فكذلك لا يمكن الاضافة اذا عدمه لا يسبق لعدمه فان
قبل عدمه عدم العلة فلما ليس كذلك لان العلة صفة وجودية وبما ان يكون لعدمه بوضوح
بالصفة الوجودية وذلك بالعلمة صفة توتيه ناسخا لان عدمه معلولا لا يمكن ان يكون الوجود
المعدوم فكان عدمه لا يدل ولا يثبت واذ كان كذلك فدخلت شبهة ايضا باعتبار ان دليل
الموضوع معلوما كانت اعتبار دليل الموضوع بموجبه لا اعتبار دليل الموضوع بالاشتراك لا يوجب شبهة
في العلم لانه لم يعلل دليل الموضوع بالتعليل بل العلم بموجبه شبهة الاستثناء ولم يبق موحدا قطعا
شبهة بالسابع علا بالسببين وهذا بخلاف السابع اذا ورد معلوما في بعض مثاله التعليل الحكم
فما يفي لا يتغير لاحتمال التعليل لان السامع انما يعلم ان يرفع العلم على ثبوت المعارضة للتعليل
سبيل ان السامع لم يدخل تحت صفة النص الذي صار بعينه متبوعا واذ كان العمل السامع
على طريق المعارضة لتعريف العلة الى التعليل معارضا للنص العام الذي يقع بعضه ان يصح تعليل السامع
فانه لا يجوز ان شرط التعليل ان لا يكون هو معارضا للنص واذ كان كذلك لم يبق تعليل السامع
والمنها لا احتمال التعليل اصلا فلم يتغير ما بقي من النص المتبوع بعينه كالمال عليه وهو كونه موجبا
للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس دليل لقوله لا يتغير لانه لا يثبت المدعي لان احتمال التعليل
يوجب التعريف فلا يصح دليل لعدم التعريف بل المراد ان احتمال التعليل في النص لا يوجب التعريف
فما بقي لان العلة لو كانت معارضة للنص العام الى انما سبق تعريفها ما هنا في دليل
الموضوع فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الموضوع هو بيان ان الموضوع لا يدل تحت حكم العلم
فما يصح التعليل جديد معارضا للنص فيعتبر احتمال التعليل فيه واذ ثبت ذلك لاحتمال
اوجب ذلك شبهة فلما بقي فلم يخرج العلم عن دلالته بالاشك والاختلاف وصار الدليل في العلم
الذي حصرته البعض مستكما كماله وخرج عن ان يكون قطعا ما شبه دليل القياس على الدليل الذي
هو القياس من حيث ان الشبهة تكتف في اصله والاحتمال بطلان ما ثبت بغير الواجب لا يمكن اعلم
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار الخط الراوي واسلم على الحق في الدليل فكان في اقوى من القياس
فلم يبق ان يكون القياس معارضا لغير هذه العلة في قوله وصار مدافع

دليل النسخ اقول نظم المذاهب التي سبق ذكرها وهي الاستسكان دليل المصوح من الرقوع
 الرابع ادا اصفى الى غيره وعبد وجه بينهما من احدى اوجهي الى شاة ذكته وشاة الى فعل
 وخرق ابيع اهل بيته بالامتنان لان احد المصين وهو المذاهب او لم يدرج تحت عقد البيع اصفى
 لعدم ملكه للبيع بقي الاخر وهو العبد او الخلق وحده بحسبه من المثل ادا اصفى المصين
 والبيع الحقة ادا ابيع كما قال بعت مثله هذا العبد بما يحقه من الالف اذا اصبته في قيمته
 وعلى قيمة العبد الاخر لان المصين يملك وجهه المثل ثم جاز ان ابيع وتخلوا اذا قال بعت منك هذين
 العبدين بثلث درهم الا ان هذا العبد بحسبه من الالف انه اخل لانه اشتمع دخول المشتري
 تحت العقد وبالسعة الاستسكان تكون ايضا بالحصة ادا ادا اسمي لكل واحد منهما ثلثه كذا الحواب
 عندنا في حقه ومهره وعنده العقد جاز في العبد باسمي فالحق لانه لا يملك من اهل العقد الاخر في البيع
 ادا واما وجود المفسد في احدى الاوجه في الاخر لان ما يبر في العقد في الاخر اما اعتبار السعة
 واحدا ليس يتبع للاخر او اعتبارها في واحد وليس كذلك ادا كان واحد منهما مفسدا من الاخر في العقد
 الاخرى انه لو ادا احد فقل التبعين في العقد في الاخر و ابو حنيفة رحمه الله يقول لاجمع البائع بينهما في
 الاتحاف شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر بدليل ان المشتري لا يملك العقد
 في احدى اوجهه ولا الاخر واستراده قبول العقد في المرفوع في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بشرط
 الماسد فطارت هذه المذاهب الى غير ذلك الان بغير الاستسكان لان الاستسكان جعل الكلام عليه
 غاورا المشتري حكما وان احد المصين لم يملك المذكرة لم يدخل تحت عقد البيع اصفى واذا ابيع عتق
 فأت احداهما بثلث التسليم واستحق احداهما او وجد احداهما عتق او مكاتب ابيع في الباقي
 منهما من دخل في البيع اعتبارا بتمام صفه المالية والقوة فيه وهو العتق في الخلق تناول العقد اياه
 فصح العقد بحسبه لانه تبع الحصة بقا لا ادا اذا اعدت تناول العبد من مخرج ادها لعقد
 التسليم بطلان وانما يجوز انما له خاره وهي لستم التعدي لان المصالح المقتضية وكذلك العبد
 والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادب في العقد باعتبار الرق والقوم وذلك موجود في الدرر المكاتب
 واما اتمس حكم البيع في حصة واحدة فمتنعاه فحق العتق البائنة فيها فصار ذلك بمنزلة ما لو استعده بمهر
 في ابيع عتق من فاسق احداهما جاز في الاخر من كذا احد منهما ثلثا او لم يسم بوجهه ان بيع الدرر ليس
 بقاسد على الاخلاق بل جاز لبيع الدرر بنفسه جاز وبدليل ان القاضي اذا تعني بمهر ابيع الدرر
 فمقتضاه وذلك المكاتب فان بيعه من نفسه جاز ولو ابيع من غيره بوضعه جاز في ابيع الرق اثنين
 واذا كان كذلك فصار الاخر اتميا في العقد بحسبه بقا لا ادا لانه وكذلك ادا كان احد المصين من اهل عتق
 علانيا لانه رحمه الله لان بيع ام الولد من نفسها جاز ولو قضى القاضي بخلافه ابيع ام الولد فقد قضاوه

سائر
الاعتبار

عند الزم

عند ابي حنيفة رحمه الله وقال في روجه انه لا يجوز ذلك ادا كان احد طرفي العقد في الميراث
 فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث وقع الحكم في مقدار ما تناول العتق النسخ بعد التوثيق وبقي
 ما واد ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الشارع قال رحمه الله ونظر دليل المصوح من الميراث ان
 اقول في دليل المصوح من الميراث ان ابيع بثلثا لشرط فان ابيع به بعدت بمثل ما لم يكن فيه خيار بشرط
 وفي حق الحكم كانه لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار في الحكم دون السبب لما سمي
 في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بوجه المتعلق والمنفعة اعتبارا بالسبب
 واذا اعتق المشتري العبد المبيع والمكاتب المبيع ثم سقط خياره لم ينفذ العتق اصفى وفي ذلك قال
 في الزيادة رجل ابيع عبد بثلث الف درهم على انه الخيار في ادها ان ابيع حتى يعين العتق في الخيار
 منها ويسمي منه ان يوصله فاما اذا اجل الترخيص بعهده ولم يعين له في الخيار من العتق من ابيع ادها
 ولم يعين فخراي عن الذي فيه الخيار ولم يفعل الترخيص او لم يعين له في الخيار ففعل الترخيص فاعلم
 بخبر البيع وهي لا تصح صورته ذكرنا وذلك لان شرط الخيار اياه ادا كان يجوز لكان العقد في الاخر ادا
 في الميراث واه لا يبيع واذا كان معلوما لم يكن من كذا احد منهما سمي كان العقد في الاخر ادا الحصة
 فاما ينعقد جميعا وشرط الخيار اعتبارا بالسبب كان تناولها بعهده العتق لغيره في العتق لانه لا يملك
 دليل الفساد وقد وجد ههنا ذلك وهو اعتبار حجاب الحكم فيفسد العقد وقوله لان الخيار لا يبيع
 الدخول في الاعاب الى اخره بيان ان البيع بشرط الخيار كالميراث المصوح وذلك لان شرط الخيار لا يبيع
 الدخول في الاعاب الى في السبب ويبلغ الدخول في الميراث وهو موت المالك فصار شرط الخيار في السبب
 نظير دليل النسخ اذن الخيار غير مانع دخول العبد من تحت الاعاب كان الشارع لا يبيع الحكم الداخل تحت
 لفظ النسخ لم يفسخ قبل ورود النسخ وفي الحكم نظير الاستسكان لان الخيار يمنع دخول المبيع في المالك لان
 الاستسكان يمنع دخول المشتري في حكم المشتري منه واذا كان كذلك فيقول لا بد من علم الشرع بالبيع
 اي بعينه لمان البيع اصفى لشرط الخيار بالاستسكان لان الخيار مانع من دخول البيع في الحكم كان
 المبيع واحدا لا بعينه فها سبق من سله الزيادات وحديث لا بد من علمه وتعين ثم منزله الحق
 والعبد فانه اذا جتمع بينهما وباعها لا بد ان يعين الثمن المبيع لمان البيع عند ابي حنيفة
 ومحمد رحمه الله وبمثل ان كان قد سله الميراث والعبد متعلقا بقوله وفي الحكم نظير الاستسكان
 فيكون ذكره لتحقيق نظير الاستسكان لما سبق ان الميراث لم يبيع المبيع فاما ينعقد العقد اصفى
 فان المشتري لا يدخل تحت حكم المشتري ادا وجد تعين المبيع واعلام حصته من الميراث
 البيع اعتبارا بالبيع شرط الخيار لان الخيار داخل في السبب فلا يكون اشتراط قبول الميراث في الخيار كالميراث
 قبول غير البيع في البيع فلا يفسد البيع بخلاف الميراث والعبد وما شاء ذلك في الميت والميراث وغيره

منه

في قول ابي حنيفة رحمه الله فانه لا يستعد البيع في العقد والى والى عنه لانه يعتبر استرا طيقول
 العقد في الموطأ شرطاً فاسداً في الآخر وهو العبد واشباهة وان عين المثل لا يخلو ولا يخلو في العقد
 عين المثل لم يبين فكان ذلك المستر اقول في البيع في البيع وان شرط فاسد يفسد به البيع ولا يفسد
 به المصلحة اذ لان المصلحة تحت العقد اضلاً وكذا احواله والبيع بالمصلحة اذ فاسد ما عرفنا الشرط
 قول العقد فانه الخيار فانه ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار يستعد بمصلحة من حيث السبب
 فكان العقد في الآخر لا يفسد فانه اذا جمع جرت في مديون البيع فان العقد في الغير يكون لازماً فان قيل ما به
 الخيار لما كان داخل في العقد صيغة وجب ان يصح البيع فيما ضم اليه وان لم يبين المثل في المديون فانه
 يصح العقد فيما ضم اليه وان لم يبين المثل لانه ضارب بمصلحة بقائه فانه شرط الخيار وان دخل
 على المثل لم يفسد العقد ما بعده حكمه وبهنا قد انعدم الحكم بغير قائم وهو شرط الخيار فلم يبق للعبد تأثير
 في حق المالك بعد الشر وان لم يظهر انعقاد العقد في حق المالك بغير قائم استع على العقد فصار بيع الحرفه
 استع على العقد فصار بيع الحرفه استع على العقد فصار بيع الحرفه استع على العقد فصار بيع الحرفه
 انعقد العقد في حق المالك بغير قائم لان ذلك جازي فانه لا يفسد العقد فصار هذا
 المجموع الذي هو نظير الاستثناء والنسخ ودليل المصنف ما اذا باع عبد بشرط الخيار قال
 رحمه الله **انما العوم العوم الى قوله** لكل قسم يتناول اقول لما ذكر رحمه الله ما به
 العالم لغة وشركاء ذكر احكامه ثم ذكر احكامه من انه يبيد القطع او عين وما اختلف فيه قبل المصنف
 وبه شرع في ذكر الاقايير التي يحصل بها العوم فقال القاط العوم تسان عام بصيغته اي
 بلطف ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما القسم الاول فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
 والسلمة والسمات ونحو ذلك اي اذا عري عن لسان التعريف وعن اضافته كرجال ونساء ونحو
 ذلك بدليل قوله بعد ذلك وقد يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس اذا دخله لام المعرفة الى اخره
 وان اختلفت في بيع المثل وهذا اعتد على ما رحمه الله ومن تابعهم كالجبالي وغيرهم وذهب فيه
 من الاصوليين الى ان بيع المثل ليس بعام التباين فيه بالعموم بوجه الاول ان صيغة
 المثل الموصوفة للجمع لغة يقول رجال ثلاثة والفت فساعدوا وكذا معناه موصوع للجمع والمثل
 المثل ما يخلو على اسم المثل وادى الى المثل اي المثل المثل صرح بذلك رحمه الله في السير
 الخبر وهذا ما لا يفسر قال لسان الله في ردهم الا انهم في كثير من ذلك فصار هذا الاسم اي اسم المثل المثل
 عامتاً ولا يجب ما يخلو على كعبه فانه في الرجال والوقوف وكذا في الاناث غير ان لفظه
 اقل ما يشاهد في هذا الموضع وهو اولى بها للمفسر فلهذا قلنا في ان اشتريت عبداً فعليه كذا او
 ان تزوجت نساً ان ذلك الكلام او لفظه يقع في لفظه فصار هذا لما قلنا ان ادنى في الجمع ثلاثة وانكلمه عانة

في قوله
 العوم العوم

اي كلمة العوم بعم ما يتناول صيغة العوم كالمبيد فان لها اقساماً نحو الدلالة والاربعه وغيرها
 ادعى كل واحد منها بغير اسم عية فينبأ وان اسم عية الاربعه كقوله الدلالة فان قيل يصح ان يخلو المثل
 المثل من المثل المعروف فانه يقال رجال من الرجال دون العنكس والتمتع منه اكثر من التمتع
 فكان الموقوف شاملاً للجميع ما ينطبق عليه دون المثل فكان المثل اسم المثل وهو يوجد في لفظه
 ولا وجه للمثل على الكل قلنا قد ثبت ما سبق ان المثل الموصوف للجمع ومعنى المثل في
 في الثلاثة وفي كل اقسام المثل فكان شاملاً لكل لشوك معناه واما اذا اشرع هو من المثل المعروف
 فقد حمل على بعض وجهه فلا ياد حصره من الدليل الوجه الثاني ان اطلاق المثل في كل صنف
 يحمل على استعراق الجميع حمل على جميع حقايقه فكان اولى بخلاف نحو رجل فانه لا يصح اخلافه
 على الجميع **الوجه الثالث** ان لفظ المثل لم يكن للعموم لكن مختصاً ببعض وان شئت
 بالاعتقان واحتج من قال ان لفظ المثل ليس بعام بوجهين الاول القطع بان رجالاً في
 للجمع كرجل في الواحد فكما ان رجلاً حقيقة في كل فرد على ابدل فذلك رجال حقيقة لكل
 جمع على الدل والجواب المنع من ان رجلاً في المثل كرجل في الواحد وسد حجة اطلاق
 المثل على كل النوع بطريق الاستعراق كما يتناول رجال الفوطه واعم هو اخلاق رجل
 على الجميع بضعة لا يستعراق الوجه الثاني انه لو قال عدي لكان عبيد مع تفسير اقل
 المجمع ولو كان للعموم لما صح تفسيره به لانه لا يصح العوم لم وضع لفظ المثل والجواب ان
 تفسيره باقل المجمع لكونه متبهماً به اذ هو اقل ما يتناول هذا المجمع لا لانه صيغة العوم موصوفة
 له بدليل صحة وقوع هذا المجمع على وراثة الثلاثة كما سبق بانه قال رحمه الله **فكذلك**
يصير هذا النوع مجازاً عن الجنس اي قوله في احتمال الكل اقول **ان النوع**
الاول من الفاظ العوم وهو العام بصيغته ومعناه قد يصير مجازاً عن الجنس اذا دخله
 لام التعريف لان لام التعريف للجمع في الاصل تحقيقاً بان تقدم مثل صوابه
 جاني رجل فقال الرجل كذا وقوله تعالى ارسلنا الى نوح رسولا فاعص ما نوح
 او تقدم بان تقدم منكر تقدراً اقول اطلق رجل في موضع كذا والمطلق ذو وجه
 بان تقدم مستطابقاً للدلالة المطلق على واحد في اقسام المجمع كاللغة والاربعه ونحوها
 الام بقرينة ما لا يخفى او تقدراً اذ لم يرد مع في المجمع اولى بغيره بان يكون معناه ما يعرف
 به المثل لفظ الجنس مجازاً يستقسم تعريفه لانه لا يحدده شيئاً والعمود من ذلك الجنس في
 الجنس يعني المجمع ايضاً اذ في كل جنس يوجد معنى المجمع ولا يوجد معنى للجنس في المجمع اضلاً ولا للجنس
 اذا اريد به الكل فوجد في معنى المجمع وهو اختلف فصار هذا فكان مقتضى المجمع في المجمع في كل

١٤٥

في قوله
 العوم العوم

قال الله تعالى كما يحب جلودهم بدلتهم جلودا غيرها وقال تعالى كلا أو قدوا
 الجرب فطاع الله وقاب الناس كلها قلت قلت خلا مجلسا بعث الله نبيلا جلس فكل هذا
 إذا قال كلا وجبت أرواه في طاق فنزجنا راء تطلق في كل مرة لأن كلا كلها تقسب النكرار
 وعن الشيخ الإمام الزاهد الصغار الله قال لفظ النكرار اللفظ يتطابق في هذه الكلمة
 ليست على كسب معنى النكرار لأن النكرار في العدم بعد أخرى والفعل لا يحتمل ذلك لأن
 كلا كلا فكلهم الأنس ولا يذم من يعلم إلا ما يعلم إلا فعل حتى لو قال كل امرأة تزوجها
 في طاق فنزج أرواه فطلقت ثم تزوج تلك المرأة ما لا تطلق بكلمات كل امرأة تزوجها
 في طاق فكلهم على النكرار أوجبت العوم اختراعا إذا دخلت على المعرفة فأنها توجب عوم الآخر كذا
 كذا كل الرمان وهذا في المتوسطة مسودع كل الماد موزج ولم يقل كل مادل لأنه لم يرد
 من أفراد الماد كسب السابلية والاختصاص وهذا لو كان مأكول صادق وكل الرمان مأكول كذا
 لأن شؤره غير مأكول وبأن ما قلنا من الفرق بين كلمة كل وكلمة من في قول الله في السيرة
 النكرية دخلت في هذا الحسن ولا فله من الفعل كذا أدخلت في جملة بطل الفعل ولو قال كل من
 دخلت في هذا الحسن أولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم الفعل كذا على حاله
 أي أرايه لأننا إن كلمة كل توجب الإحاطة على سائر الأفراد فاعتبر كل واحد من الأفراد
 على حاله كانه فرد ليس معه غيره وهو أول في حق الناس الذين كانوا ولم يدخلوه وفوا أول أيضا
 من التسعة الذين دخلوا معه لأنه لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان هو أول من
 فله كذا استحق الفعل كمالا لأن اسم الأول لم يتحقق في كل فرد منهم وفي كل من وجب اعتبارهم
 لأنه رجب العوم على أي وجه وجد من الاجتماع والافراد وقد وجد هذه الاجتماع فوجب عبارة
 واعتبار الجماعة في كل واحد من الأول هو الفرد السابق ولو دخلت عشرة فمراة كل العقاب
 في سلة كل من دخلت منهم عدل الحسن أولا فله كذا كان الفعل الأول خاصة لأنه هو الأول من كل وجه
 من دخل بعد فان الأول اسم لفرد سابق لا يشارك غيره وهذا الوصف يتحقق في السابق من كل وجه
 دون من دخل بعده وكله فكل الحضور فشق منها الإحاطة وصارت للمخصوص **قوله**
 ومن آخر كلمة الجميع في قوله لعن الكل أو لعنتم آخر من العالم معناه دون جميع كلمة الجميع وأما
 شارك في أنها توجب الإحاطة لكل على وجه الاجتماع دون الافراد فتسارت كلمة الجميع بسبب هذا المعنى
 وهو الأفراد على وجه الاجتماع مخالفة لتقسيم الأولين وهما كلمة من وكله كل لأن كلمة من توجب العوم
 من غير تعرض لعدد الاجتماع ولا لعدد الافراد بل على أي وجه يوجد العوم فيها يجب اعتبارها وتكملة رجب
 الإحاطة على وجه الافراد وتحتمل الإحاطة على هذه الاجتماع مجازا فتوكلهم بكلمة الجميع فدعا للفرق
 وبين ذلك القسم في قول محمد بن الحسن رحمه الله في السيرة الغير جميع من دخل هذا الحسن أولا فله

قوله تعالى كما يحب جلودهم بدلتهم جلودا غيرها وقال تعالى كلا أو قدوا الجرب فطاع الله وقاب الناس كلها قلت قلت خلا مجلسا بعث الله نبيلا جلس فكل هذا إذا قال كلا وجبت أرواه في طاق فنزجنا راء تطلق في كل مرة لأن كلا كلها تقسب النكرار

أو قدوا

من الفعل كذا فدخل عشرة معا انهم مستحقون فلا واحد منهم المستحق لأن كلمة الجميع الإحاطة على جميع
 الاجتماع وهم سابقون بالدخول على غيرهم فيصير الفعل واجبا لهم لأن قول كل من دخل فلان على كل وجه
 الإحاطة على وجه الافراد فيصير كل واحد منهم كالمفرد بالدخول سابقا على سائر الناس من لم يدخل
 مستحق كل واحد منكم على حدة فان دخلت عشرة فمراة كل النسل الأول لأن كلمة الجميع تحتمل الاستمرار
 لمعنى كلمة الكل لكن كسبهم للعلم ولكن يصحح ما جاءه من السابق كالأدلة بعض الأدلة وبعضها
 يستلزم الاجتماع فانفصل في هذه العوم والإحاطة فاستقامت الاستقار عند تعدد الماهيات الحقيقة
 وذلك لأنهم إذا دخلوا على صفة الافراد لم يتحقق كلمة الجميع وهو الاجتماع وقد دل الدليل على ارادة الخار
 وهو الحال حال التجميع إذا المراد من هذا الكلام الرغب والتشجيع في دخول النفس ومعنى التجمع
 فيها اراد خاتمة أحد المتد والمقوى فاستعبرت كلمة الجميع لكلمة كل ذلك النسل الأول من العشرة كذا
 قوله كل من دخل منكم هذا الحسن أولا فله كذا فان قيل لم يستعبر كلمة من لم يمتدخلكم فدخلوا الزاين
 جامع معنى العوم كلها مانع مختص وهو ان كل من شمله مختص وقد قرئ به لفظ الأول وهو محذور الخاص
 السابق وكذا المراد بها فردا سابقا للحقيقة لا يشاركه غيره في الدخول فلم يجر استعاره لفظ الكل لانه لا يشي
 صفة الأول بخلاف كلمة الجميع فان كلاهما موضوع لما ذكرنا من رغب رغب في الاجتماع ومعنى الاجتماع
 قال اسم الأول لعن بلقيع موضوعا على ما ذكرناه واستعاره للجميع لعن الكل حين دخلوا الأفراد
 ما ذكرناه ان الأول يمكن في فرد السابق وقد قرئ الجميع فكان ترجيح جانب الحكم اولى بـ جانب التعميم هو الجميع
 لأنه يحتمل الخصوص فانه يكون ان يدخل العام ويراد به الخاص فحصل ما ذكرنا كل العوم على سبيل الارادة
 حسم للعلم على سبيل الاجتماع وكذا من على الاطلاق **قوله** رحمه الله ونسب امره كله ما الى
 قوله غير معلولة ان ذلك قسم اخر من العالم معناه دون صيغة كلمة ما وهي ما في دوات ما لا يعقل
 وصفات من يعقل جدي اذ قيل ما في الدار استعما في جواب شاء او لم يشاء وطلب اوجار او لم يوجر
 ولا يستقيم في جوابه رجل او امرأة او اذ قيل ما يردعني في جوابه عالم او فاعل او حبيب وسانا
 ذلك الحرف في قولهم الذين لما قال موسى عليه السلام وتبارك العالمين مقتدا ان لا يوجد مستقلا
 بنفسه سوى اناس الاستعداد كذا جازي لم يخطر وقال موسى عليه السلام رب السموات والارض اعلم
 لعن القبيح من جوابه وجب من حوله لم يزل وكذا نوحا من جوابه عليهم السلام وكانت الملوك خاصة فقال
 لهم لا تستمعوا لغيري من جوابه اي سألته من جملة وهو عيسى بن ابي طالب ثم استمع موسى عليه السلام وحشيه
 اي تسبى الى الجنون فقال ان سألته الذي ارسلكم ينجون وما لم يزل لعن الذين لم يسموا الله باسمه تعالى احب على اذن
 والافقه والنسابة عن الوصف جازي من ساجري لما كان موسى عليه السلام عالما بما به تعالى احب على اذن
 تنبيه الى انهم المودعي الى العلم حقيقة المتشابه عن حقيقة الخلق وعلى ان استماعه تعالى عما سأل الخليل

موجب

١٤٨

في هذا الموضع فغير الرتبة بالذات واللام فلا رتبة الا اتفاق رتبة واحدة لما ذكرنا ان اجزاء العوم
 على غير ما لا يتفق فكان المراد ما اصل المعصوم وهو الرتبة الواحدة وكذا لو قال لام اتين له والله لا تتركها
 الا بوجه اخر كما في ان المستثنى يعلم بعوم وصفه وهو قوله ان تتركها الا بوجه اخر فان المستثنى يوم واحد لا غير
 وكذا اذا قال الابن اولاد في يومين فلا رتبة في قوله اولاد في يومين فان المستثنى في يومين فلم يترك يوما
 بعد الكلام ابدا ويكفي ان يقر به ان كل يوم باق في الموضع حتى ومن هذا النوع وهو عوم النكرة او ا
 وصفت بصفة مائة مائة او ما عاينها برادها جزاء في يومين كما في قوله تعالى اي اليه كقولك اي الرجل اناك واية
 في اربعة ايام واما المراد بالرد جامع اهل اللغة قال الله تعالى اي اليه كقولك اي الرجل اناك واية
 بدليل اليقين ولم يقل ما توتي ويقال اي الرجل اناك ولم يقل توك وقال محمد بن الحسن رحمه الله عبيد
 صوته فهو من خبره انهم يعتقون ولم يقل رداه ضمير بول المراد هو الفرد من العبد قبيح جدا
 ان كل في كلمة فرد في وصفته هي بصفة مائة مائة عومها لاسمات في موضع الاثبات فان قيل لا يخفى
 فدا لا بد ان لا يكون في قوله ان لا تتركها مع ذلك قد استند الفعل الى ضمير جاكه ليس
 اليه في الاسم المراد قوله تعالى من احسنها نظرا الى اللفظ انعقاد اجماع اهل
 اللغة في ما ذكرنا من الاستناد لم يذكره ولا في صيغة العوم استعملت ايضا في كلمة من كان في قوله تعالى
 وهم من يسعون في اليد ولم يستعمل في ذلك في كلمة اي قبيح جدا عوم كله من ولا ثبت عومها ثبت
 اختار معوصها ايضا نظرا الى اللفظ واذا قال اي عبيد ضوبك فقد وصفه كله اي بفعل
 الضرب وانه وصف عام فصار له اي مائة عوم وصفها فيعتقون جميعا اذا ضربوه
 واما تعميير يوصف الضرب لانه اذا وصفها بالضرب فقد يميز به جنس الضاربين عن غيرهم
 بخلاف ما اذا قال اي عبيد ضربته فهو من خبره على التوالي عتق الاول لانه لا يراجه له ولم يترك
 بدو ذلك احد ولو ضربهم بعام يدين الاول واحد من لا تقع الوصف عن كلمة اي حيث اضاف الضرب
 الى الخطاب لاولي النكر التي ينادي بها اي فبقيت كذا النكر غير موصوفة فلا يتناول هي الا واحد منهم
 والمار الى لوني في اللاحاق منه ونظر في ذلك قوله تعالى لسوكم احسن عتقا فان المراد منكم العوم
 لان النكر انشئت بحسب الخبر وهو وصف عام وقوله تعالى اي الفرد ينس احسن بالمراد من المراد
 احد ما بدليل قوله الع من اتوا ولم ينسوا بظلم فان قيل ان الضرب في صوته راجع الى الواحد
 في مائة عوم وصفها وهو المصروب في كل يوم والله لا يتركها الا بوجه اخر كما في قوله تعالى
 المصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم
 ليجمع الضرب ولا وجود للمصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم

الى هذا الموضع فغير الرتبة بالذات واللام فلا رتبة الا اتفاق رتبة واحدة لما ذكرنا ان اجزاء العوم
 على غير ما لا يتفق فكان المراد ما اصل المعصوم وهو الرتبة الواحدة وكذا لو قال لام اتين له والله لا تتركها
 الا بوجه اخر كما في ان المستثنى يعلم بعوم وصفه وهو قوله ان تتركها الا بوجه اخر فان المستثنى يوم واحد لا غير
 وكذا اذا قال الابن اولاد في يومين فلا رتبة في قوله اولاد في يومين فان المستثنى في يومين فلم يترك يوما
 بعد الكلام ابدا ويكفي ان يقر به ان كل يوم باق في الموضع حتى ومن هذا النوع وهو عوم النكرة او ا
 وصفت بصفة مائة مائة او ما عاينها برادها جزاء في يومين كما في قوله تعالى اي اليه كقولك اي الرجل اناك واية
 في اربعة ايام واما المراد بالرد جامع اهل اللغة قال الله تعالى اي اليه كقولك اي الرجل اناك واية
 بدليل اليقين ولم يقل ما توتي ويقال اي الرجل اناك ولم يقل توك وقال محمد بن الحسن رحمه الله عبيد
 صوته فهو من خبره انهم يعتقون ولم يقل رداه ضمير بول المراد هو الفرد من العبد قبيح جدا
 ان كل في كلمة فرد في وصفته هي بصفة مائة مائة عومها لاسمات في موضع الاثبات فان قيل لا يخفى
 فدا لا بد ان لا يكون في قوله ان لا تتركها مع ذلك قد استند الفعل الى ضمير جاكه ليس
 اليه في الاسم المراد قوله تعالى من احسنها نظرا الى اللفظ انعقاد اجماع اهل
 اللغة في ما ذكرنا من الاستناد لم يذكره ولا في صيغة العوم استعملت ايضا في كلمة من كان في قوله تعالى
 وهم من يسعون في اليد ولم يستعمل في ذلك في كلمة اي قبيح جدا عوم كله من ولا ثبت عومها ثبت
 اختار معوصها ايضا نظرا الى اللفظ واذا قال اي عبيد ضوبك فقد وصفه كله اي بفعل
 الضرب وانه وصف عام فصار له اي مائة عوم وصفها فيعتقون جميعا اذا ضربوه
 واما تعميير يوصف الضرب لانه اذا وصفها بالضرب فقد يميز به جنس الضاربين عن غيرهم
 بخلاف ما اذا قال اي عبيد ضربته فهو من خبره على التوالي عتق الاول لانه لا يراجه له ولم يترك
 بدو ذلك احد ولو ضربهم بعام يدين الاول واحد من لا تقع الوصف عن كلمة اي حيث اضاف الضرب
 الى الخطاب لاولي النكر التي ينادي بها اي فبقيت كذا النكر غير موصوفة فلا يتناول هي الا واحد منهم
 والمار الى لوني في اللاحاق منه ونظر في ذلك قوله تعالى لسوكم احسن عتقا فان المراد منكم العوم
 لان النكر انشئت بحسب الخبر وهو وصف عام وقوله تعالى اي الفرد ينس احسن بالمراد من المراد
 احد ما بدليل قوله الع من اتوا ولم ينسوا بظلم فان قيل ان الضرب في صوته راجع الى الواحد
 في مائة عوم وصفها وهو المصروب في كل يوم والله لا يتركها الا بوجه اخر كما في قوله تعالى
 المصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم
 ليجمع الضرب ولا وجود للمصروب في كل يوم مائة عوم المصروب في كل يوم مائة عوم

في مائة عوم

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

المراد

عليه فكان وصفها بما ذكرناه من صارت عامة معوية وصفتها بما ذكرناه من صارت المذكورة منزلة
 الاوصاف الموجودة وقد حصصنا الربة الى اقسامها لاجتماعها في تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفاية
 القتل والشافي رحمه وان لم يكن كما في تخصيص العام اولاً بالليل القطعي ليصح تخصيصه
 بالقياس ثانياً اذ عدوه يجوز تخصيص العام ابتداً بالقياس لعمدة ذكره دلل على ذلك مذهبنا وقنا نحن هذه
 رتبة مطلقه عن التقييد بالوصف لانها قد صيغه لونها وضعت لفرق من افراد الجنس فقال
 رتبة من الرقاب وليست بمكافاة لان والام ولا يجمع صيغة ولا من ليهما في بي ولم يصف بصفة
 تامة ولم يشر في موضع التي ولم يتصل بها كل وكونها والعام مكان موصوفاً بواحد من اعداد
 هذه الاشياء فكان على طرفي التمس وظهوره في لايها لوان عامه يعني لبت فيها احكام العموم ولم
 لبت الا ترى من قال الله تعالى على ان عتق رتبة لا يجب عليه الا عتاق رتبة واحدة ولو كانت
 واحدة عامه لوجب عليه عتاق ثلثين لانا في لبع عنده اثنان ولا يلو كانت عامه لاحتلت التخصيص
 دون التقييد لكانما جعل التقييد بالوصف في رتبة موصوفة فاعلم انها ليست بعامة اذ التقييد من التخصيص
 على طرفي نقصان التخصيص يبين ان بعض افراد العام ليس من العام فكان الباقي معولاً
 والتقييد مراد منه ولم يبق احد الاكلام حكمة التسمية فكان المراد من التقييد بصفة والتخصيص بحكمة
 ولان التقييد زيادة معنى والتخصيص اخراج بعض افراد العام وهذه تودق من التخصيص التقييد
 وقد فهم اسبق الفرق من المطلق العام ثم معرفة الفرق بين المطلق والعام وبين التخصيص والتقييد
 من اهم المهمات لتعيين الاحكام عليها واذ اثبت ذلك فلا تناول الرتبة الاثر في واحدة اعلى احوال وصف
 كالتعدي في شلادون وصف كالتعدي والمطلق يحمل التقييد كاسم التقييد مانع من اطلاق المطلق
 لان تقييده زيادة في الوجود لا نسخ ووقع حكم الاطلاق في صارتها من الشافي رحمه الله الكافرة
 على الوصية لتساوي الاطلاق الرتبة بتقييدها بوصف الإيمان ونسخ النص بالقياس لاجوز
 وقوله رحمه الله وقد جعل جواب التقييد جزءاً الى اخره جواب عما يقال نكره وجوب التقييد
 بغير التقييد ليل على ان رتبة عامه والالتزام بقوله ونحوه لاجوز ان قد جعل وجوب تقييد
 الرتبة جزءاً من جوابه وانما ذلك الامر سبباً لوجوب التقييد الذي هو جزءاً من جواب
 التقييد بسلطانة رتبة الامم التي هو سبب الجزاء لان رتبة عامه وكذا قوله وصار
 عقيداً بالملك الى اخره جواب عما يقال لو كان عقيداً المطلق لتعاقبه لما قد تارة الرتبة بكونها عامه
 فاجاب بان ذلك لا يقتضي التقييد بالملك الى اخره جواز فلم يبين زيادة على المطلق حتى لم يسمع
 كذا قيل والاو لا يكون جواباً عما يقال ان الرتبة الموصوفة بغيرها عملاً كونه موصوفاً

الغنى

غيره وذلك دلل على كون الرتبة عامه والملك يخصها اذ لو لم تكن عامه لما خصصت به فاجاب
 بقوله وصار الى ذكره موصوفة مفعلة بالملك اي تحكما لاقتضا التقييد بالملك اذ التقييد بالملك
 فصار الاختصاص بالملك على ذلك لا يوجب له التخصيص اي محصور الرتبة حتى يشترك ذلك عامه
 والامة الوصية قائماً لا يجوز تقييداً لان الرتبة لم تسألها لكونها اسماً للشيء على وجه الاطلاق وتعدى في الجاهل
 من اسم الرتبة الذي هو موجود مطلق اذ الاطلاق لبعض الاشياء فلا يتناول هذا الاسم ما هو له من رتبة
 وهو الوصية قائماً بما في من وجه نظراً الى الذات هاكز من وجه نظراً الى اوصاف الذات وادامه بطلان
 لا يكون في خصوصه منها اذ التخصيص لا يتحقق الا بعد التناول وعدم الارادة وكذلك التقييد
 متصور على وجه الاطلاق وانه لا يخص في الذي هو ذاته فلم يدخل العدد الزم من مطلق اسم
 رتبة قائماً ان يكون هو مخصوصاً منها فلا يستقيم وهذا لا يجوز تقييد المدروم والاول لان الاعيان فيها
 من وجه تعجل لما صار متصفاً فلا يكون انما فيها اعقاباً عامة واما حواجز التقييد فيها ذكره المقصود من
 الصغير والحيث وغيرهما فلا خلاف ان اسم الرتبة لا يثبت كسابقه قال رحمه الله وصار
 يثبت اليه التخصيص على ما يثبت اليه التقييد في بيان ما يثبت اليه التقييد قال وصار ما يثبت اليه التخصيص
 الى انما العوم واقسامها شوع في بيان ما يثبت اليه التخصيص قال وصار ما يثبت اليه التخصيص
 اي صار الشان ما يثبت اليه التخصيص لان الاول ما هو فرد بصيغه او فرد بعامة دون صيغه
 لعدم اللق بما هو فرد بصيغه والثاني هو ما كان حقيقاً صيغة ومعنى اما هو فرد بصيغه فمثل
 الرجل والمرأة والا انسان للتخصيص في بيع الى ان يقع واحد واما ما هو فرد بعامة للقول بالرد
 صيغة فمثل قول الرجل لا تزوج البيا ولا تشرى البعيد ان التخصيص في بيع الى ان يقع واحد
 واما النوع الثاني وهو ما كان جمعا صيغة ومعنى فتقول ان اشترت عبداً او ان تزوجت بئس
 او ان اشترت ثياباً ان التخصيص في بيع الى ان يقع ثلاثة والخاطبة تحمل التخصيص الى الواحد لكان
 الوطى والقوم فانها تحملان التخصيص الى الثلاثة وانما قلنا ان كان جمعا صيغة ومعنى تحمل التخصيص
 الى الثلاثة لان ادي في الجملة ثلاثة نص عليه تميز من الحسن رحمه الله في السير الجهم وعلى ذلك ما سأل
 احكاماً جهم الله تعالى من قال للثلاث على درهم لمائة درهم ولا يصح في هذا وما سأل
 المراد اذا اختلفت من زوجاً ما في يد فانه درهم فاذ للتصوي لهما شي مائة ثلاثة درهم لانه في
 البيع متيقن به والرايد مشكوك فلا يجب الا المتيقن به وقد حل بعض احكامنا جهم الله الى ادي
 البيع عند ادي يوسف اثنان على قيس تسعة لجمعة فان الاثنين يهاجعه عنه وليس كذلك فان
 ادي للمعنة ايضاً ثلاثة ولهذا قال في المظن في بابه واثان في المظن وكذا مقتضى الجملة لا
 مطلقاً عنها لكون جعل الاسم في الجملة من جملة الجمع الذي ياتي به لجمعة ياتي على سائر التصانيف

من جملة الجماعة

فان الامام فيه من الجماعة وهذا بقدر ما الامام اذا كان خلفه رجلان فصاعداً وقال ابو حنيفة
 وغيرهما ان الشرط للجمعة الجماعة والامام جميعاً فلا يكون الامام محسوباً من الجماعة وقال بعض
 اصحاب الشافعي رحمه الله ان ادنى الجمع اثنا عشر رجلاً من غير ان يكونوا من الجماعة واما ما رواه
 ولان اسم الجماعة يطلق على الاثنين فان كان له اخوه فلاه السدس حتى ان الاثنين يجمعان
 الامم من الثلاثي السدس وفي الموارث والوصايا يصرف الجمع الى المشايخ لا الى الجماعة حتى
 ان الثلاث لا يثبت ما فيها هو الظاهر ولو ادعى لا يثبت الا ان كان ثلثاً من الجماعة ويسمى بالثلاث
 استعمال الجمع في اللغة يقال عن فلان في الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع
 وازاد في الشرح لاختلاف الامام بتقديم اذا كان خلفه اثنا عشر شرط الجماعة تقدم الامام عليها و
 لم يكن الاثنان جمعة لما تقدم عليه الامام كما لا تقدم على الواحد ولا الجمع ما جاز من الاجتماع وفي الاثنين
 الاجتماع كافي لثلاثة رجال الا ان كان جمعة بهذه الوجوه قال رحمه الله ولا نقول بالثلاث
 وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب الى قوله في الامام اذا اقرأ قوله
 الدليل الى ما ذهب اليه علماء تارجمانه وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان
 والاثنان شيطانان ليدفع به ما رواه عن جماعة حقيقة ما اقامه نظام الواحد فيكون شيطانين
 الثاني استدلال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي انه قال اعلم ان رضى الله عنه حين رآه الامم
 من تلك الى السدس ما جاز قال الله تعالى فان كان له اخوه فلاه السدس وليس الاخوان اخوة
 في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لا يستطيع ان ينقض امرنا كان ثلثي ونواره الناس
 نقول ان مقتضى لسان الاخوان ليس اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله
 عنه ولا على عثمان ولما عدل الى التاويل فقام ليكره عليه وعدل الى التاويل وهما من أهل اللغة
 دل ذلك على ان الاخوان ليس اخوة حقيقة الثالث من قبل الجماعة وهو ان اجماع اهل
 اللغة يعتقد على ان الكلام ثلاثة اقسام احاد وشقي وجمع وعلى ذلك ثبت احكام اللغة فلو كانت
 صيغة واحدة غير مختلفة ولو كان احدان اثنين مختلفين وكذا الجمع وليس التثنية اثنان واحداً
 على الخصوص وهي الاثنا عشر الفتح ما قبلها مع التثنية في السورة ولما وضعوا التثنية لفظاً في قوله
 وفي ذلك لبيان ان التثنية لا تكون جملة لا تدل على التثنية او ايضا فان القسم على ذلك
 الاثنا عشر دليل على ان كل واحد منهم كان الاثنا عشر فقول الانسان فسان وذكر اني قال الامم
 جملة الاثني عشر من قبله شك الرابع ان الفقهاء رحمهم الله اجمع على ان الامام لا يقدم على الواحد
 ولو كان الاثنان جمعة تقدم هو في الواحد والامام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند النعم
 ومع ذلك لا يقدم الامام عليه فعلم ان الشئ ليس بجمع واما هو قسم من جملة الجماعة

والواحد

في

من قبل اللغة ول هو ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد ان ضم اليه تعارض الزيدان
 على تساوي اذا لا تفرق الا لا يجوز الثاني الى نفسه ويجعله فرداً كما هو مقتضى الفردانية
 جوب الاول الى نفسه ويجعله جمعة تعارض الشبان فلم يثبت الاتحاد حتى وجد الاجتماع
 ولم يحصل الاجتماع حيث لم يرتفع الاتحاد ففي ثلثي اثنين ليسين وهو التثنية من الواحد
 والجمع وهو مثله من المثلثين تعارضاً لما ظاهراً لان التعارض متى وقع بين الاثنين ومثاله
 متوسطه وجب القول بكونه اقل من الاثنين حتى لا يفتقر الى البعض حكم الكتاب عند ان حقيقته
 واما الثلاث فانه تعارض فيها كل واحد من الاثنين فسطر معنى الاتحاد اصلاً لا رجحاناً لاجتماع الساتر
 ان الثلاث جعلت في الشرع حداً في الامور التي في الطعارة والاختيار كما في قصة موسى
 عليه السلام مع مله حيث جعل السؤال الاثني عشرية في ركن الواحدة وكما في قصة موسى
 عليه السلام حيث قال له تعالى انك الانتم الاناس ثلاثة ايام الا انتم اعداء ما قال عليه السلام
 اجعل لي اية وكافي به السفر ومده مع المسافر ومده خیار الشوط وغير ذلك ولو كان الاثنان
 جمعة لكان هو حداً لا يلازم السابعة ان الزايد على الاثنين هو السابق الى التهم عند الحق اية يعلم
 والسبق الى التهم دليل الحقيقة قال رحمه الله واما لادلت بمحول على الموارث في قوله
 فذلك كذا اقول لما فرغ رحمه الله من ذكر الاول شوع في الجواب عما سئل به للجمع فقال بما
 للديث اي قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان باقوتها جماعة محمول على الموارث والوصايا فان التثنية
 من المبات والاخوان في استحقاق الثلثين بطريق الارث كجماعة شريفة استحقاق ذلك ويصرف
 الجمع في الوصايا الى الاثنين فانه اذا اوصى للفقراء والمساكين وامهات اولاده وهن ثلث ثلثه
 اشهم واكثر من ثلثها سبعة رحمه الله كذلك هو محمول على سبعة منهم الامام في الجماعة فانه تقدم
 على المشايخ تقدمهم على الثلث او على الاثنين جماعة في حق العسيلة لا في حق لعمري ان الله
 عليه وسلم يثبت لبيان الحقيقة الشريعة لبيان الحقيقة للفقرة ثلثي الموارث تقدمت اختصاص
 اي اختصاص الاثنين من الاخوات مطلقاً حكم الجمع وهو اطلاق الثلث وهو قوله تعالى فان ثلثي
 فدما الثلث ما تزل فان في بيان ان الثلثين نصيباً ولا يزداد في ذلك وان ردت بقوله تعالى وان
 كن ثلثي فثلثي ثلث ما تزل فين ان الساتر ان ثلثي لا يزداد على الثلثين فكان الجمع حكم
 الاثنين كحسب ذلك وليس فيه التثنية فقول ليس اسماً فان الثلثين التثنية الموارث
 بعبارة الجمع وهو قوله تعالى لعلكم تلاحظون فان هذا يقتضي ان يكون الاثنان مثلاً في
 جميع صور احتياط الا ان مع اليتيم حتى اذا كان للثلاثين وثلثاً لغيره فلا يزل اطلاق الثلثين
 قوله تعالى لعلكم تلاحظون ثلث خط الاثنين ثلثه من ذلك واما الدلالة فانه لما كان الاثنين ثلثين

١٥٣

وبما نعلم الا لا يتحمل المضمون دلهما جوا وقد زعم بعض المتأخرين ان اسم الصلوات وال
 المأمورين اسير كذا اذا اشتق الصلوات من شخص الدابة اذ اجلتها على سبيلها المتبادر
 بسبب اشهره ودلالة يقتضي انحصار الصلوات خاصة لا غيرا عن ازيد الوضوح والبيان
 في الصلوات التي يقولون بلفظ من المملك وليس في الظاهر تلك القرينة جعل بعضهم اسم الخاص
 وحكم المفسر وجوبه قطعا من غير احتمال تاويل ولا تخصيص لا يتحمل الصلوات على ما قبله وهو
 الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا تكون على ما مر في اول هذا الباب وحكم الحكم وجوب العمل
 الموجبه من غير احتمال تاويل ولا نسخ لانه مأخوذ من احكام السادة اذ كان حال حصول الامن استقامة
 والهدوء قال الله تعالى من الاثباتات اي غير محتملات لنسخ بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان
 على تعالى بكل شيء وحقق دام لا يتحمل السقوط حال عند اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله
 لا يظن من تفاوت معنى هذه الالفاظ لغة اشارت الى ما سبق ذكره في اول الباب من اشتقاق
 كل فرد من الزوائد هذا القسم على وجوبه بوجوب التفاوت بين معاني الالفاظ لئلا يزداد التباس الظاهر
 واخوانه وانما يظهر تفاوت هذه الممارز وهي منزلة الظاهر والقوائم عند التعارض لغير الالاف
 عندهم متروكا كما لا يلحق على هذا كنه اشتقاق هذا القسم وهو الظاهر واخوانه في السور والادب
 اذا تعارضت فاما كل واحد من هذه الاربعة فيوجب الحكم تعلقا بلا تفاوت بينهما من هذا الوجه
 حتى يجمع اثبات العفو بات بالظاهر والصلوات كصح بالمفسر والحكم مثال تعارض الظاهر مع
 التفسير في قوله تعالى وحده وفصله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والادوات برصع اولادهم
 حولن كما ملين فقال ابو يوسف وعمد ربه الله ان الالاف الثانية نص في ان مدة الرضاع حولان
 لا فاصلة بين سنة والولادة على الولد دليل سياق الالاف وهو قوله تعالى وحده الانسان
 احسانا حمله اذ كرها وصنعت كرها لا بيان مدة الرضاع فيثبت وجوب النص لاحتاج دون
 موجب الظاهر فتكون مدة الرضاع حولين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان الله تعالى ذكر في
 قوله تعالى وحده وقوله ثلثون شهرا مستحسن وضرب بها مدة فكانت لكل واحد منهما
 مثلا لا لاجل المصروب للدين بل لتمام المنفعة في احدها وهو الحليب الباقي على ظاهره
 والنص للعبد بالمولد حولين على مدة استحقاق اجرة الرضاع فان الاجراع متعقد على ان مدة الرضاع
 في حق استحقاق اجرة الرضاع على الاب مقدرة بحولين حتى ان من طلق امرأته المراضعة وطلب
 اجرة الرضاع بعد مضي الحولين والى ان يعطى لا يجبر هو على دفع الاجرة اليها ويجبر للمولين
 او قال ان قوله تعالى فان اراد انفسا لاعتن ترأض منها وتشاور فلا جناح عليهما بعد النص
 للعبد بالمولين دليل على ان مدة الرضاع ما اعتصمت بعد فلا يكون مدة الرضاع حولين

وكذا قوله صلى الله عليه وسلم للعوين اشربوا من ابوالها والبايعام قوله صلى الله عليه وسلم
 اشربوا من البول فان الاول ظاهر في معارضة في اجارة شرب ابوالها الاول نص في بيان سبب الشفا
 والثاني نص في وجوب الاحتراز عن ابوالها فيرجح ابو حنيفة رحمه الله النص على الظاهر حتى لم يجوز شرب
 البول أصلا لا لدواي ولا لغيره وشان تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم لا تخلف
 ترصا حاصلا فان الاول محتمل تاويل دون الثاني اذ الامم تستعار للوقت يقول الله لعلاء الغمر
 اي لو قتلا وشان تعارض النص مع الحكم لو صلى الله وسلم من السعي ملك فليس في شلته اعمار مع قوله
 صلى الله عليه وسلم من استغفر فليكن من يغفر له ومن لا يغفر له فان الاول نص في الغفر والاني
 يحكم في الغفر فيرجح الثاني على الاول ومثال تعارض النص مع الحكم له قوله تعالى واشهدوا دوى
 عدل مستحرم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة فان الاول مفسر في قبول شهادة العدو وليس
 الاشهاد انما يكون لغيره قبول شهادة لهم عند ادائها وهو لا يتحمل معنى اخر لا يتحمل النص والثاني (١٥٥)
 يحكم لانه لا يتحمل النص يكون نص الكاثير في حق الله وشروط النص ان لا يتحقق ذلك الشيوخ فكان ارجح
 على الاول وقد تقدم على هذا الحكم في اول هذا الباب قال رحمه الله وسأله من سأل
 الصلوات الى العمل المحتمل على الحكم اقول شات التعارض بين الظاهر والنص الحكم من سأل عما جازم
 في اقوال المتأخرين رجل قال لاخر في بلد اف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق في بلد الحق لا غير
 او قلت اليقين لا غير وهذا الاخر كان كل ذلك قصد بقا للقبال اقوالا ووقاات البر او الصلح
 لم يكن قصد بقا اقوالا ووجه بين البر والحق والبر واليقين او البر والصدق فقال الحق
 او البر اليقين او البر الصدق حمل البر على الحق واليقين والصدق جعل تصديقا واقوالا
 ووجه بين احد هذه الثلاثة وبين اصلاح فقال الصلح للحق او الصلح اليقين او الصلح الصدق
 مثل ذلك وقد الكلام القابل ولا يجوز تصديقا واقوالا وحاصل ذلك ان الصدق واليقين
 والحق من اوصاف الخير فاقوالا خير حتى او يقين او صدق وهذه الالفاظ الثلاثة تنص
 بانه لما وصفت على له من دلالتها على وجود الخير عنه فيكون جوابا للخبر وهو القابل على قصد بقا
 الظاهر وان هذا الكلام لا يستقل بنفسه فلا بد من رجوع الى الكلام الاول لكونها خارجا عن
 الجواب مع كونه صالحا للجواب كانه قال النبي قوله او تدعيه حتى او يقين او صدق وقد تحتمل
 هذا الكلام لا يتدلى على سبيل الجازي الصدق او في بل ما يقول الحق او اليقين او في الانشراح
 به من دعوى الباطل حتى اذا نرى لا يتدلى على اليقين ولا يكون اقوالا وبعض شكاخا
 قالوا ما سبق من الحكم فيها اذا قال بالنصب لا يجوز تصديقها ان قال الحق او الصدق لان
 كنهها على الحق او الصدق والصحيح انه تصديق مطلقا لان يعرف الناس ذلك هو التصديق

من غير فصل الى هذا الشارح رحمه الله فقال اما ينظر في هذا المعاني كلام الناس اما المبرر
 فاسم وضع لجميع انواع الرسايل لا اختصاص له بالمواهب فكان معنى المحل لا دخل المعاني فيه ولا
 فهم من المواهب عند الانفراد فلم يصلح جوابا بنفسه واذا كان اقرب ما جاز جوابا من نص وظاهر
 وهو ما ذكره من الثلاث الثلاث الاول وهي الحق واليقين والصدق حمل البر الذي يعني المحل على النبر
 او الظاهر لان البر يحتل الصدق يقال فلان يرتقي بيده ويحمل الثبوت قال الله تعالى ليس
 البر ان تولدوا وحره الاية واذا كان مستتبها لا يتبين بنفسه اقوالا كالمجمل سيما البيان فاذا
 اقتضى ما يعلم للبيان من نص وظاهر من اقوالا بواسطة ذلك انه قال صدقت كافي قوله واري
 للعارية وقوله نص وظاهر هو ان يطلق على كل واحد من الثلاث التي ذكرناها اسم النص
 واسم الظاهر فاسم النص باعتبار الجواب يقتضيه اعادة ما في السؤال فانه سبق الكلام لاجله
 واسم الظاهر باعتبار المقصود من الكلام هو قول المدعي على طلب دفع درهم والمواهب فاما ثبت في
 ضمن ذلك الكلام فانه لم يبق الكلام لم يبق اطلاق اسم الظاهر على كل واحد منها لان الاشارة للمعنى
 لا للتمسك به ولم يبق الا انما هو منسب الى البر السرخسي رحمه الله اسم النص على هذه الكلمات لذلك واما
 الصلاح فانه لا يصلح صدق المحل حال ادلاستعاني التبع فلا يقال خبر صلاح ولا قول صلاح ولكن
 خبر صلاح وقول صلاح وعمل صلاح ومعنى الصلاح صدق الفساد فلا يجوز جوابا ثم هو يحكم في هذا المعنى
 وهو انه اذا ضم اليه ما هو ظاهر في المواهب ونص على الحق واليقين والصدق بان يقول الحق الصلاح
 او الصلاح الحق واليقين الصلاح او اليقين قدوم او الحق على النص الذي هو محتمل ان يكون وصفا
 للمحرر جوابا بنفسه على الحكم الذي لا يحتل ذلك وهو الصلاح فلم يكن تصديقا اقوالا بل رد الكلام
 المحرر وصار المستعمل هذا الكلام متبدا بكلام اخر اثر المحرر بتابع الصلاح وترك دعوي الباطل وقال
 المصنف رحمه الله في شرح الجامع الحق الحق واليقين والصدق والصدق او البر البر او الصلاح
 الصلاح او قال هذا حقا او يقينا يقينا الى اخره وفي هذه الجملة الثلاث الاول تصديق واقوال
 والبر والصلاح ليس اقوالا بل الحق واليقين والصدق بوصف بها اليقين فوجب العمل به ولو قال
 الحق واليقين يقين والصدق صدق الى اخره لم يكن اقوالا لان الكلام في الفصول الاول كان
 ناقضا لمحل في المواهب ظاهرا فاما هذا الكلام تام متداو خيرا فلم يصلح جوابا وروح البعض هذه
 الكلمات على البعض عند التعارض في اصلاح فانه يرجح كونه محلا على الحق واليقين والصدق عند التعارض
 وقال التعارض بين النص والحكم من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمه الله في من تودج امرأة
 الى شعرا وشعرا من جاز ذلك متعديا لان التزوج نص ظاهر اثبات النكاح على التابيد فكان
 هو محتملا لان يواد المتدجرا لان الازدواج والاعتصام كماله على ثابيد كذا جعلنا لآلئ

البر
البر

وقوله اليه محكم في المنة لم يرفه احتمال النكاح على وجه الجواز ان النكاح لا يحتل لآلئ
 محال لا يتزوج فكان النكاح محتملا في ذاته متعديا وانما جعلنا لآلئ النكاح على الجواز
 وحمل المحمل وهو النص على الحكم فكان متعديا لان النكاح كالمسألة رحمه الله وهذه الظاهر التي
 الي قوله في هذا الفصل اقوالا ضد الظاهر التي لان الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس
 الصيغة والحق هو ما خفي المراد منه بغير الصيغة او الصيغة تنبذ معناه من غير حقا
 كونها معلومة بنفسها والحق بسبب ما مر من حكم الحق التلويح ليعلم ان اختفاء زاده او
 نقصان فظهر المراد فان لم يكن لآلئ النكاح كافي في حق الطلاق هو بالسارق في حق النكاح
 وان كان لتقصان كافي التباس لا الحق وشك الحق ان النص هو قول تعالى السارق والسارقة
 فاقطعوا ايدهما واجنب ظم الديني السارق وهو كافي في حق السارق الذي هو محتمل باسم آخر
 ثم ارجع الى معرفة حكم التباس والطرفا فانه قد اشتمل باسم آخر في المراد بسبب هذا الاختصاص
 ولحق في التلويح ان التباس احسن لاسم قصور في فعله وهو التباس من حيث هو سرقة
 لان السرقة اعم من السرقة من وجه السارق من غير حادثة التي تصد حفظه كحفظه انما يحفظ
 امره على من غفله او لم اذير ذلك والتباس هو الذي ساق من غير محتمل عليه وهو ذلك
 المسروق غير حافظة ولا تاحفظه وهذا هو التباس من الاول وهو الثاني ما تبين لم يبق
 فان الساق يسرق من المانعة والتباس اخذ من غير كفاية والاصل ان وجه السرقة من المانعة كانت
 السرقة اعملاو التلويح غير اصل كان المراد من التلويح واسم كونه اعملا غير اصل فبقيت التلويح
 وهذا هو الوجه الجواب عن قول من يقول لما كان التباس بها فارق يجب ان ينقطع هو كذا
 لا يلزم الثالث في التلويح كانت في العاقل فان قيل لو سرق من بيت رجل فابى ينقطع كما لو سرق من
 بيت رجل فانقطع فلو كانت السرقة عارية ما ذكرت لا وجوب القطع لان عدم حد السرقة
 لان المسارعة عن غير المانعة انما جاز ان كان المانعة كالمثل ما عناه عن غير المانعة او غير
 تاييد للمانعة وفي حق الغالب ان كانت عينه غائبة فحين تاييد وهو بيت لمعه جعله الانوار
 حاصره وهذا لا ينفذ المانعة بنفسه غير متغير فيها هو محتمل ان كان واذا كان كذلك فكل ذلك
 احدا عن تاييد المانعة في حد السرقة بخلاف التلويح فانه ما اعد لمعه الحق فلم يكن التلويح
 عن غير المانعة ولا عن تاييد فلا ينقطع وقوله ولا تاحفظه احترا من المانعة بالبر الذي قد
 به حفظ الاسرار كالتيوت واما التلويح فانه كذا في المانعة من الميت من عين الناس والحفاظت
 عليه من التلويح لا للحد والاعتق من التلويح فانه كذا في المانعة من الميت من عين الناس والحفاظت
 ابي الى الجاهل لا يجوز تصنيها ولا امره انما كان الكلام والفا المند في الاضحية لا
 بان تصنيها ولا حوازا او اختلف بشاكتا رحمه الله في بيت منقول قال الامام
 الاية رحمه الله الاصح عندي انه لا يجب القطع ولا المدعي هذا الاسم وهو السارق في كل

١٥١

[illegible]

والسداد

المنفعة

التمسك لذلك الفعل الخاص غير مراده بالاجام اذ الذي لا يوصى بها فكان المراد ان كان
 وهو كما يحكيه الصانع وحده كما هو دونه لان حقيقته الصانع وهي الحقيقة لا يمكن ان لا يرد له الخلق
 كقولنا تعالى قد وادى ربكهم من كل شجرة من عند فضل صلاه وقوله حال التزويج من المهرات
 والاجام الخان فاذا ثبت ان العموم مراده بالاجام اما ما خرج ماحوله من ان قد مراد او هو ليس
 والشور باليدى الى ان تعم الخلق وترجح قوله على ما عليه وسلم لانها الصانع بالعموم لانه
 حقيقته في موقعه فثبت للعموم بالاجام والعموم كما في الحقيقة بالعموم فان قيل ارجع الى ان
 بعد ذلك من المعارضة فيصير ما لا يقبل له قوله على انه عليه وسلم لا يوجب العموم بالعموم
 شعر بوجوه العموم للمؤمنين الخ لانه اذا كان يتوابع في اسم شئ كان شئاً لا يتوابع في ذلك كما في
 قوله تعالى اذ انبأه والواقي على الواقي هل ذلك وقوله ان الله العالم واين الخ لا يقبل قوله على انه
 وسلم ولا الصانع بالخاص في شئ من الخلق وان لم يكن في الواقي غير الصانع وهو ما دون نصف
 الصانع لان ربك حكم النبي في كل صام كان الخلق وبين من العموم وبين من الخلق ما لا
 فيصير من المعارضة وما لا ان قوله على انه وسلم لا يتبعوا العموم بالعموم فثبت له في الليل
 والخبر وقوله ولا الصانع بالخاص في شئ من الخلق والاب في الخلق انما يتبع في الشئ الذي
 عنده هو على شئ ما انه قد ثبت المعارضة بين الاثنين وترجح الاول على الثاني بوجه واحد هو
 انما في قوله مجازاً ولا اجرام له والعموم مراده في الواقع الحديث الاول في العموم والعموم
 هذا لان لا في القدرة والمشيئة في ارجح الشايع رحمه الله على ان الخلق لا يمكن له ان لا يتبعه اصل
 العموم لانه الصانع بما وصفت به الخلق ضرورة انه لا يوسع الخلق الا ان يصار اليه لكان
 العمل بالمشيئة والى ما لا يوجب في الحقيقة بل ترجح المشيئة على العموم فثبت ان
 يتصور بعد ما كانت له القدرة يتصور بعد الصعود وهو في الواقع
 والخاص في ما لا يتصور في جميع الخلق قد يتصور في القدرة ولم يتصور في القدرة
 تلك القدرة وتكون في الخلق على العموم الخ لا قال رحمه الله والصانع ما لا يرد له
 والصانع وانما قوله الصانع ما لا يرد له الخ لا قال رحمه الله وهو شئ من العموم الخ لا
 لان الخلق لا يرد له في العموم او الكلام يتقسم الى حقيقة ومجاز لانه لا يرد له الخ لا قال رحمه الله
 في حقه او لا في حقه فلا بد من ان يكون في الحقيقة الخ لا قال رحمه الله في حقه الخ لا قال رحمه الله
 وهو الحقيقة في الخ لا قال رحمه الله في العموم لان العموم في الحقيقة الخ لا قال رحمه الله في حقه الخ لا قال رحمه الله
 لما كان القضية في الحقيقة وليس ذلك فان قوله على انه عليه وسلم لا يوجب العموم بالعموم
 بل العموم بما لا يرد له في حقه على ما وصفت من ان كان في الالف واللام على نفس الالف وكونها

المحار

[illegible]

فشرع في الحال في الانتفاع منها انه لا يجتث وصار ذلك القدر من المكون وان كان
 موجودا حقيقته مستثنى من هذه البرهين بدلالة حال الخالف وهي ان مقصوده منع نفسه
 عما يمكن له منفعه لا عما لا يمكن لان ما لا يمكن منفعه في نفسه وهذا القدر من المكون لا يمكن الانتفاع
 عنه فله يحصل له ما هو المقصود من البرهين وهو المنع فيصير كانه قاب لا سكن هذه الدار الا
 زمان الانتفاع اذ السكن في ذلك الزمان صار مقهورا لان المقصود من البرهين هو البر ولا
 يمكن تحقيق البر الا ان يكون ساعه الانتفاع مستتفاه وكين حلق لا يقتل لثباته وقد كان جرحه
 قبل ذلك ثم مات الجرح لم يحنث ويصير ذلك بمنزلة الانتفاع لمعرفه مقصوده وهو الانتفاع
 عاني وسعد وذلك يمكن عما كان قبل البرهين فكانه قال لا اقبله فلهذا اقتلا بسبب الجرح السابق
 على البرهين ومن حلق لا يطلق امراته وتلك كان حلق اي على الإطلاق بشرط قبل هذه البرهين فوجد
 الشرط لم يحنث كما اذا قال لبراه ان دخلت الدار فاستطاني ثم قال ان طلعت امراتي تعدي
 حرمي دخلت الدار لم تعق عبده لان مقصود الخالف من الخلف منع نفسه عن التطبيق ولا
 يمكن الانتفاع عن الخلف السابق للبرهين العلق عند وجود الشرط وصار الخلف السابق مستثنى
 عن هذا الخلف ومن حلق لا ياكل من هذا الدقيق لا يحنث باكله عن الدقيق عند بعض مشايخنا رحمهم الله
 وميل يحنث لانه ما ذكره الاول هو الاصح لان اكله عن الدقيق مباح فينصرف منه الى الجاز
 وهو ما يحد منه من الخبز كذا في الامام شمس الاب السرخسي رحمه الله واذا اختلف لا ياكل من هذا
 الخبز فاكل من غير الخبز يحنث لان اكله ذلك مقهور وانما يعرف الخلف اليه في الشجر قال رحمه
 الله ومن احكامه للحقيقة والجاز استعماله اجتماعا لم ينزل في قوله ابي ان لا يجتثها اقوال
 ان الحقيقة والجاز احكاما منها استعمال اجتماعهما مراد من لفظ واحد في حاله واحده في جهة واحدة
 لا يستثنى ان احكاما وهو الحقيقة ووضوح الآخر وهو الجاز مستعار من الاتحاد الموضوع فاستعمال
 اجتماعهما في الشيء الواحد يستلزم ان يكون مستعملا في موضوعه غير مستعملا في ذلك في كماله
 واحدة كما استعملت في قوله الواحد على اللابس ملكا وعارضا في زمان واحد والمحال ان
 اللفظ بمنزلة اللابس المعنى بمنزلة اللابس والجاز يجرى من الحقيقة تجري العارية من الملك فكان لا
 يجوز ان يكون التوبة الواحدة في زمان واحد ملوفا بطريق الملك والعارية معا لا النسبة
 الى شخص واحد ملوفا بطريق ولا بالنسبة الى شخص كذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
 حقيقة ومجازا لا بالنسبة الى شيء واحد ولا بالنسبة الى اكثر منه وفيه نفي اقوال من قال
 انه يجوز بيعه فيها في عشرين مثقالين حتى قالوا احرمه لعداها ثبت بقوله تعالى خربت عليكم
 امراسكم لانا نقول حرمه لعداها ثبت بالنسبة لانها هي الاصل لخطه ومنه قبل لمكة

ام القرى فتناول النص لعن بطريق الحقيقة ايضا ونقول حرمه ثبت بالاجماع او بدلالة
 النص في التمسك بها اولى اذ فيها يفسق الحكم بوجه واحد لاجلها في اثبات ايضا وجد الدلالة
 انه لما ثبت حرمه لعداها من ثبوت الاب والانتفاع بينهما اتصالا في ذلك فلا يثبت حرمه ام الاب
 وبينها اتصال حرمته بالطريق الاول وكذا في باب المات ولذا الاصل قاله رحمه الله في اللامع
 الكبير لان عوبيا لا لاطليه اوصى لوالديه واولادهم ان الثلث لله من اعتقهم وليس لواليتهم
 اي لمعنى معتقته شي لان اسم المولى لمعنى معتقته حقيقة بسبب انعامه عليهم بالاعتاق فصار ذلك
 المقدم عليهم كالولادة لاحيائهم بالاعتاق وذلك لانه باشر سبب حياتهم باحداث قبة المالكية فيهم
 وازالة الرق عنهم بالاعتاق اذ العرب حيوة حكا والوق اتوا لغيره ولذا لا يجوز ضرب على السلم
 ابتداء والعزيموت حكا لان الكافر لكونه لا يقبل الحق بمنزلة الميت قال الله تعالى اوامر كان
 ميتا فاحيائه اي كافر فهداه وقال تعالى انك لاسمع الموتى ولا النكار ولما لم يكتسب
 الحيوة الا بغيره ولم يسمع به صار كانه ميتا جدا لا يري ان الله تعالى سبي الحارصا كما علمنا
 مع النعم ذى سمع ونطق وبصر لم يسمعوا به في الاستدلال على وجود الصانع على
 اكله الحق والتفطير واذا كان الرق اتوا الذي هو بمنزلة الموت كان الاعتاق بمنزلة الاحياء
 معقوده كالولادة المولى يصير بالاعتاق سباحة كالاب وصير سباحة الولد ولا يفتقه
 منسوبون اليه بل ولان ان الولد منسوب الى ابيه والى هذا المعنى اشار رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بقوله ان يجرى ولله والده الا ان يجره مملوكا فيشتره فيعتقه وذلك لان المالك
 وهي تنسب عن المالك فكما يوجد من الولد من الاحسان في حق الولد وهو لونه سباحة
 الا اذا وجد الاب سر قوما شتره فاعتقه فان ذلك ما تبا وجد من الاب في حقه لان ذلك لا يفسد
 الحيوة في ابيه فكان مثل ما وجد من ابيه في حقه فيصير ذلك حرا بعد الاعتاق وكذا اشار الامم
 العلوية شمس الاب المردى رحمه الله الى هذا المعنى قاسا معتقوا معتقته تعتقوه مجاز لان
 المولى لما اعتق الاولين اثبت لهم بالدية اعتاق الاخرين فصار المولى سببا لاعتاق معتق
 معتقهم فثبت معتقوا معتقته الى المولى حكم النسبة مجازا لولده فانه ولد له ولد
 مجازا واذا كان معتقوه مولا له حقيقة هي ثابته فلم يثبت المجاز لولده في امره
 وهو اجتماع الحقيقة والمجاز حتى لو لم يكن للولي معتقون فالوصية لمعنى معتق ادا
 الحقيقة منها غير مودة فعين اقراره ولو كان لمعنى واحد والوصية لفظ المولى في معنى
 هو نصف المات وهو السدس كان الباقي مرد وخالع الوثرة ولا يكون المولى مولا له
 شي من ذلك لان الحقيقة هاراده فاقول المجاز وانما استحق المعتق الواحد نصف

١٥٩

وقال ابو المكارم في قوله

الثالث لما عرفت ان المشتكى حكم بالبيع في باب الميراث والوصية اخت الميراث لغوها خلافاً لمحمد
الموت كالإرث ولأننا بعد آخر استحقاق الثلث قد عرفت ان الوارث يستحق نصف الثلث لا الثلث الثالث
وإنما رحمه الله عليه لا ولا عليه ان ليس هو بمعتق أحد لان العرب لا تسترق في مال الميت في شيء من الميراث
الاسلام والسياسة قال الله تعالى فقاتلوهم أو اسلوهم وقولوا لهي الله عليه وسلم كما يحبهم قاتل
بحربه العرب وتأيدوا هذه الآية ان المولى اوصى بولائه وعليه الولاء ولو ان الوارث كان الوصية باطله
الا ان سبق في حقه ان الوارث من غير ماله في بيعة ولا يقال قد دفع الاستحقاق عن هذا المقيد
وهو ولا عليه بغيره عموماً الا ان في ثابته من المولى ما رآه المولى لو كان عليه الولاء ولو ان الوارث كان
الوصية باطله والثانية الثابتة والاحتكام كما ذكر في التوقيف فقولنا لو اوصى المولى بثلث ماله
وهو حرام اصله معتق وله ولي واحد اعتقه وحوال اعتقه كان نصف الثلث كما ذكر في التوقيف
لولا والصف للموتة فان قيل لم لا يخل على ولا المولاة الكثير فابده قلنا لما منع من طول عليه
اذن شرط ولا المولاة من المولى من غير العرب نص عليه ان يضر رحمه الله ان العربي يضره النسبة
الي يمينه وهي اذن من ضمن المولاة لانها لا تفسد الفسخ ثم ان ما يوضح ما قلناه من استعماله للجميع
الحقيقة ولما كان الاسم المشترك لا عوم له مثل اسم الولي فانه يطلق على المولى الا ان لا يسمع على
الاسم لا يسمع عليه بمعنى اسم الظلمة وبمعنى اسم المفعول اخري فلا يسمع الا على والاسم
لان العام لا يسمع جمعا بمعنى واحد وهذا المسند كذلك حتى ان الوصية باطله المولى لغوي يال
اعتقهم وحوال اعتقوه وهذا ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة رحمه الله انها جائزه ويجوز ان يثلث
بين الزوجين لان الاسم حقيقة انها فتيان ولها كما لو اوصى بثلث ماله لاختوته وله ستة احوال
اثنان لاب وام واخوان لاه واخوان لام كان الثلث بينهم بالسوية ووجه ظاهر الرواية
وعن ابي حنيفة رحمه الله ان معاني الاسم المشترك وهي ما سبق ذكرها معان مختلفة للاسم
المشترك افعالاً على السواء لكن كل واحد منها قد وقع له الاسم المشترك بوضع على حده
لكن المعاني المذكورة لما اختلف باعتبار المعنى والاسفل كما ذكره سبط العوام لفظان
العتي والمصدق وبطل المعين لاختلاف المقاصد فان الناس من يقصد الاعلى مجازاً
وشكر الإنعام ومنهم من يقصد الاسفل زيادة لما قام اكل منها سدب اليه قالت
عليه عليه وسلم لم يشكوا الناس لم يشكوا الله وقال من اتى بالمير فليقيم وقد
نظم لغو به مع سنده بعض الفضلاء فقال اما حديث عن العتيم عن المثلث عن بودة الاسم
عن الصفي قال من اتى بالمير فليقيم وقيل ما اشكر محمد الله وتزويد الله اذا
سعت نعمه الشكر بما لله العبد وقيل اشكر الله الله الواحد وحيد الله العفو

6/21

وإذا بطل العيب ولم يكن العرق إلى أحد هاتين عن غيرها لانه وجب التوقف حتى يبان
لعدم الاطلاع على بقصد الموصي فادانات من غير بيان تكملت الوصية لغوات البيان وتكون
الوصية للجعل غير جائزة اذا اهلك من الجعل ما بطل غايان ما اذا اوصى لآخرته لان اسم الاخرة
يتناول الكل معني واحد وهو الوقوع عن اصل واحد فجاز ان يتناول الاكلان المحقة لغني
واحد وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الوصية للولي الا في شيء لانه من غير اصله وشكر الم
واجب والريادة على الانعام ليست بواجبة يوصى الوصية الى اداء الواجب اولي فلها هذا
الوجوب لا يدخل تحت الحكم فلا يصح اعتباره بالعلم وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال لا يفسد
لان كونه متعاقبا دليل الحاجة والعرق الى المحتاج اولى وعن محمد رحمه الله لا يجوز الوصية الا ان
يصطلىح المولى ان الوصية لا يورثه الا اذا اختلف لا يكره له ان يوصي لغيره قال محمد رحمه الله لا يورثه الا ان
الا ان يصطلىح المولى على من لا يورثه هذا اذا اختلف لا يكره له ان يوصي لغيره قال محمد رحمه الله لا يورثه الا ان
والا يفسد حتى لو لم يكن له شيء لان البين تناولت احدى افعالي التعيين فجزء وانما
في موضع التي لم ياكلها احد من بين الوصية غير مائة دينار البين لما لا ياكل
الى البين المعاينة وهي واحدة غير متحركة في الاعلى والاسفل فلا ينفق في الاشارة
فكان منزلة العام كالحائز ما اذا اوصى لعدد من فان الوصية لا تنفع اذا لم يكن المتصور
مختلف في حكم الوصية فكان اللفظ مشتركا والمتمم لا عموم له واذا ثبت انه لم ينفق
الاحتجاج بين معاني الاسم المشترك مع انه لا اختلاف بينها باعتبار اصل الوضع او كسرها
موضوع حقيقه فالمحققه والمجاز وما مختلفان بحسب الوضع ودلالة اسم الحقيقة
والمجاز على متفاوت لان اسم الحقيقة دل على ان ساءه ثابت في حكمه غير متعدده واسم
المجاز دل على ان ساءه تعدى عن اصله اولى ان لا ينفق قال محمد رحمه الله ولذا انما
في غير الخبر انه لا ينفق الخبز في اليد في قوله لا ناكلنا اقوالا قال غلاة ائمه رحمه الله تعالى
سبق ان الحقيقة والمجاز لا ينفقان مراد من باقظ واحد وان ساءه الاشياء المتكلم
غير الخبز لا ينفق الخبز في باب الحد بشرط التقليل لان اسم الخبر للشيء في الغيب المتعدده
ولسائر الاشياء المتكلمة في باب الحد بشرط التقليل لان اسم الخبر للشيء في الغيب المتعدده
لحد بشرها وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب لغير فلهذا بطل الماز فلا يجب لحد
بشرب غير الخبز من سائر الاشياء المتكلمة فالمسكونه ماله ينفق ولذا اقلنا في قوله تعالى ولاستم
الناس ان الحقيقة وهي المسكونه لا ينفقون المسكونه انما ينفقون في الغيب المتكلم في الغيب
رحمه الله يجوز التسمي للخبز بدليل اخر غير هذه الآية وحيد لا يتم الاستدلال لكون

۷۷ علی ادل

الحجاز هو المواد من هذه الآية قلنا لا يمكن ذلك لانه لو ان التيمم لم يكن لا يجوز ان
يقول بانه لا يبعد الوجه الذي ذكرناه في ان نقول بالتقديم والتأخير على تقدير ان لم
حين التيمم او بعد عمار وغيره ولا يجوز الاول لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يختلفون
في جواز التيمم للجب على الذين قال علي وابن عباس رضي الله عنهما بجوازها وقال عمر وابن مسعود
رضي الله عنهما بعدم جوازها فكلم من قال بجواز حمل التمسك بالمراساة على زعم وهو المأخوذة
ولم يقل احد منهم بالتقديم والتأخير وكل من قال بعدم جواز التيمم للجب كمال المراد من نفس
التمسك بالمراساة في التيمم للحدث خاصة فكان المراد ان كلاهما تنفع في عدم جواز التقديم
والتاخير فكان القول به باطلا اذا اختلف على قولين اجماع منهم على بطلان قولنا ان
وذكرنا يجوز التمسك في جواز التيمم للجب بخلافه عار وعين رحمه الله لان ذلك كله
من اخبار الاحاد فلا يجوز الرواية على كتاب الله بخلافه فلو علم بعد ان المراد على جواز التيمم
للجب انما يزيل التمسك بالمراساة على المخار الذي هو المأخوذة لا غير وانما علم ذلك جواز التيمم
للجب دليل على ان المراد من الآية المخار الذي هو المأخوذة لا غير وانما علم ذلك التيمم للجب فكان
الاستدلال بجواز التيمم للجب دليل على ان المراد من الآية ولما سبق من الاصل
قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في جوابه اولاد ثلاث اولاد به وله بنون وبنو بنين ان الوصية
لا تملك ولا تستحق بها البنين شيئا لان الوصية وهي بنوه مراده في بطلان المخار لانها من
استحالة البيع بغير ما راد في قوله رحمه الله فان قيل فلو قالوا فيمن خلف لا يصح قوله
في دار ثلاث ان قوله جميعا اقول هو بيان لما اعترض على الاصل السابق وهو ان
الوصية والحاز لا يجتمعان وتقرر الامر اصل انهم قالوا جميعا فيمن خلف لا يصح قوله في دار
فلان الخلف من حيث ان دخل الدار حيا كان او متعلا حقيقة الكلام المذكور وضع القدم
فيما حيا لا لا يبينها وبين الدار وهذا اجماع بين الحقيقة والحجاز وذكرنا ان التيمم كان
على جرم يعدم فلان ان الحالف بمقتضى عبده ان يقدم فلان لئلا او ثار مع ان اليوم
اسم لياض لها حقيقة والسواد الليل مما رواه في التمسك رحمه الله في السواد المسمى جرمي
استثنى من المسلمين في حاله الحاضر على نفسه وانما به انه يدخل في الامان بنوه وبنو
بنه وذكرنا ان استثنى على ماله يدخل في الامان ماله وسواي ماله وذلجرح بين
الحقيقة والحجاز قالوا ليس خلف لا يصح دار فلان ان الخلف يقع على الملك والاحارة
والقار جميعا حتى لو قتل دارا مملوكة ومستأجرة او مستعارة حثت وحقيقة التمسك
الملك قال رحمه الله قيل له ان قوله فيمن خلف ظاهر الاسم شبهه اقول هو جواب

انما اعترض على الكل
منهم المزدودي

عن الاعتراضات السابقة وتقريره ان مقصود الحالف من وضع القدم الاستئناس على الدخول
في الدار وضع القدم نفسه لا بعد الدخول وضع القدم ولربما دخل تحت اعتبار المأخذ والاعتراض لا ريب
في الامان الا في انه اذا خلف لا يخلو هذه الدار فاستقل من ساعته لم تحت وبصره فله القدرة على السكن
مستثنى من مقصود الحالف وهو وضع نفسه باليمين ما في رصده دون ما يبرح وسعد وبين المور
الاستئناس على هذا فاذا كان كذلك فيعتبر وضع القدم محاربا من الدخول لان وضع القدم سبب الدخول
والدخول مسببه ووجوبه اي حكمه فذكر السبب واراد منه المسبب والدخول مطلق فوجب
العمل بالطلاق الحجاز وهو الدخول بجمعه اذ الدخول عام باعتبار حقيقة وضع القدم واذا كان كذلك
في ذلك باعتبار عموم الحجاز لا باعتبار العلم بين الحقيقة والحجاز فلا يرد الاعتراض على قوله وضع القدم
حازر مجازا عن الدخول نوع الاستئناس اذ قد ان يقول حازرا للدخول فان الدخول مستعار للملك
مستعاره فكان ينبغي ان يذكر باللام لا بغيره لانه اراد بطلان الحجاز العبارة سائما اي حازره عن
الدخول وشغل هذا المسألة تجري في كلامهم اذ مقصودهم النظر في المعنى اذ من في الحازر يعني
العبارة فكانت كل من صلة نصية وكذا اليوم اسم مطلق الوقت واليه من لفظها تعجب الاستئناس
قال الله تعالى ومن يولم يومه الا يحرقنا نقات او يتيمم الى غير ذلك لا يغضب من امر
والمراد مطلق الوقت لان من فرض الوقت لا انما فان هذا العيد مجتهد في الميسر وحده
الاية يا ايها الذين امنوا اذا قيمتم للزكاة واخفا فلا تولوهم الادبار الزحف للجيش الذي ي
لحقهم كانه يزحف اي يدب ديبا من رحت الصبي اذ ادب على استنه فلا تملك ولا نصبه
على الحاله من الذين كرهوا والعني اذا قيمتم للقتال وهم شبر وانتم قليل فلا تفرقوا وتولوا تعالى
الاستحقاق للقتال هو المرحمة التي جعل عدوه انه منهم ثم يعطى له وهو من باع للمرح
او تحبب الى المحاربا الى فيه الجماعة اخرى من المسلمين سوي النية التي هو فيها وقت يوم لنا
ويوم علينا وراى به مطلق الوقت ويستعمل لياض لها قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
تودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا اليك كما سعى اليكم في الايام الاولى من
صلى عليه وسلم احب الخاء وانظم واقتصر بولم يملكه واذا ساع استعماله فيها وشاع فلا يرد من
خاطب بانه احد ما من الاخر وتعين وتبرج به على سبيلها في الاخر ذلالة ذلك ان ينظر الى ما دخل
اليوم عليه فان كان داخل عليه هو فعلا لا يتعد فيض الشاراد في اليوم لا يطلع مع ذلك العمل
واذا كان داخل عليه اليوم فعلا لا يتعد كان الطرف وهو مطلق اولي باليوم اذ الطرف المتدبر هو
الشاراد على احتياجه الى نفس الطرف فكان اثبات الزيادة اشتغالا لا يبعد والمراد بالاطراف
ان يكون قابلا للتأني وتصور له ضرب المدة كاللبس والركوب فانه يثبت ان يتصور ان يكون

(١٦١)

يوما ومعناه وجد من امتداد اللبس والركوب من اول بياض النهار الى اخره فعدد الاشكال وكذا
 اركد يد كما يتقدم في اليد وهو الاخر ما يتقدمه لا يتصور بقاءه على الصفه التي كانت حتى اذا
 قال امرك بديل يوم تقدم فلان فعدد ليل لا يصير الام يدما ولا يتصل بالوقت وحرب المدة كالمقول
 والخروج والدخول فان معنى قوله خرجت يوما وجدني الموضع ساعة من ساعات الليل من غير امتداد
 بياض النهار الى اخره والخرج هو الانفصال من الباطن الى الظاهر وذلك معنى غير قابل للاستدلال
 كاتري ولا يمكن ان يقال هنا مجرد الاستدلال للزوج في المدة الثانية او الثالثة غير للزوج في المدة الاولى
 للفتاوت في نقل الفتوات ووضع الامتداد فكان كذا ايضا لاستدلاله على التفرقة بين الدخول
 وبين اللبس من حيث الحكم لان بياض النوب اذا كان ان لبست هذا النوب فامرتي طالق فكذلك ساعه ولم
 يتبعه تحققاته لان الدوام فيها يستدعي من الاعمال كالفعل المتعلقات ما اذا قال داخل الدار
 ان دخلت هذه الدار فامرتي طالق لا تطلق امراته بالتحجج ثم يدخل وهذا الفرق انما نشأ من حيث
 ان اللبس ما يمتد والدخول ما لا يمتد فان قيل قد وجدت في الكلام علامة الاستدلال من ضرب المدة
 فيه ان قيل تكلمت الى المساء يقال لبست يوما الى الليل ومع ذلك جعلوا غير محتمل فاجبه قلنا
 قال الامام الاستدلال لا يتصور ما لا يتصور في الضمير رحمه الله بشرط ان يكون الفعل ممتدا ان يكون
 اشكال من كل وجه فاللبس ممتد مجرد الامثال لان استدلاله لللبس في المدة الثانية مثل الاولى
 اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه اذ لا يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه
 نهيًا وغير ذلك وذلك لان الفعل لا يمتد حقيقة الا انه الحق بالمعتمد بهذين الشرطين احدهما
 تجدد الاشكال والثاني صحة ضرب المدة وفي سلكنا قول اليوم بالقدم او اليوم وكل منهما
 لا يتقدمه لا يقال اعتصمت يوما بمعنى التوقيف ولا تقدمت يوما فكان المراد من اليوم مطلق
 الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب نظرا الى اطلاقه فلذلك دخل الليل والنهار فاذا قدم
 ليل اعتنى باعتبارانه وقت قدومه لا باعتبارانه ليل واذا قدم نهار اعتنى ايضا باعتبارانه
 وقت قدومه لا باعتبارانه نهار فالعق في الوجهين انما هو بعموم الحاز وهو الوقت
 لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والحاز وهو الوقت لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والحاز بخلاف قول
 الرجل ليه تقدم فلان فانه لا يتناول النهار لان ما سبق وهو اللد اسم للسواد الخالص كالحمار
 فانه اسم للبياض لا لغيره ثم اعتبار لم لا يتقدمه في جانب لغيره اعتدالا اكثر وهو لغيره
 في سلكنا كما قلنا في حوزة يوم تقدم فلان استدلالا بما اذا قال لمراته امرك بديل
 يوم تقدم فلان تقدم فلان ولم يعلم بقدمه حتى حين الليل لاخياره واذا قال لمراتي
 يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها مستلانا لاسم المدة جزاء للقدم في المسئلة الاولى

والتلاوة في التزوج في المسئلة الثانية على هذا قال العلماء وحدها فتحت اعتبار التلاوة
 في المسئلة الثانية فنقل في هذه المسئلة من هذا النسل فقلت في هذا النسل في هذا النسل
 جميعه الذين الصريح في قوله انما قال ان لم يمتد في المدة الاولى من غير امتداد
 بياض النهار الى اخره ورواه الصنف وهذا ما لا يمكن الاستدلال به فان قيل الصنف
 الحلي ما لا يستلزم الثاني اوجه ثلاث الامر الاول ان الاصل في التلاوة هو الاصل في التلاوة
 فانه يتصور بقاءه على الصفه التي كانت وعند البعض في جات الشرط وهو القدم ولا بد
 ان اليوم موقوف بالقدم وانه غير ممتد وهو محمول على انما حاطق الدن انفس رحمة
 استدلالا على سبيل الطامع الصغير للبحث رحمه الله احدا قوله يوم اكتم فلانا فامرتي طالق
 وصرح فيه بان الفتوى بان اليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد والثانية قوله يوم اتزوجك
 فامرتي طالق فخر وجه البلاط لان التزوج مما لا يمتد وصرح بان الفتوى بان اليوم هو التزوج
 واما قوله امرك بديل يوم تقدم فلان فانا رجح جانب الحاز اليوم عايب استدلاله في قوله بديل
 حتى انه لم يفرق بين قوله بديل كالحاز فاما وجهه وان ضعف استدلاله في قوله بديل
 واما في قوله بديل حوزة يوم تقدم فلان على الفعلين غير ممتد ففي نظري اعتبر جانب الشرط كما
 في سبيل الطامع الصغير فكل ذلك ههنا وفيه ايضا رعاية لفظ القرآن فان قيل اجتمع في قوله امرك
 بديل يوم تقدم فلان ما هو فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو الامر باليد وما هو
 فعل غير ممتد وهو الامر بغيره فلم يوجب جانب الامر باليد ولم يوجب جانب القدم مع ان قوله
 اليوم بالقدم اول لامه حاطق الى القدم وكلتا المعنيين الذي تقدم ذكره وقد قال المصنف
 رحمه الله الى اعتبار رجايب الشرط حيث قال ولا له تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه
 الى اخره واما سبيله دار فلان فان الفتوى من جهة الاضافة نسبة السكني الى فلان لانه المذكور
 اد الماعتى على مراتبها هو المعط الا من فلان وذلك ليعم السكني بطريق المذكور والامر باليد
 فتستعار السكني بان يخط باضافة الدار الى فلان فيراد الدار المذكورة ولما لم يكن
 له معنى عام يتناول كل الحقيقة والحاز وهو السكني فوجب العمل بعموم نسبة السكني فاذا
 دخل في دار مملوكة فلان فانه تحت باعتبارها معناه الى فلان بالسكني اذ في نسبة المذكور
 نسبة السكني لا باعتبارها مملوكة حتى اذا دخل دار فلان وهو مملوكة له تعين باعتبارها معناه
 تحت لعدم الاضافة الى فلان بالسكني وان كانت معناه اليه باعتبار المذكور واما سبيله السكني
 فان نهارا واي اخرى ذكرت بعد باب السيران الايمان لا يتناول بنى البين وهو القياس فقل
 هذه الرواية لا بد مني واما في الرواية الاخرى وهي انما قلنا ان على سبيل الاستحسان وجهها
 ان العلم بغير الدم وضوءه يعني هو على الشك اذا اعلان ما ثبت قاله من كان يستعمل

الضمير

الاشارة من القاري اذا ادعى الكافر في نفسه لصوره المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة
 لان الاصل في الدنيا ان يكون محققاً معية تال صلى الله عليه وسلم الا من بين ان الرب ملعون
 من عدم بيان الرب ولهذا وجبت الدعوة الى الاسلام ثم الى البرية ثم الى القاتل انما قيل
 احدهم وهذا الاسم وهو اسم البنين والوالى يظهره بتناول بنى السنين لان قولهم بنو آدم
 يتناولوا بنو آدم وان عني عنه حقيقة ولهذا يقال ابن فلان لابن امه لان ذلك لانه السامي
 الا ترى الى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم يا بنى آدم خذوا زينتكم
 وعبروا الى قوله صلى الله عليه وسلم يا بنى هاشم واتى قوله انما بنى عبد المطلب والى قول
 الشاعر بنو نوا النابتا وسانا بنو نوا النابتا الالامع وخذوا بنى فلان كما يطلق على
 معتقته يطلق على معتق معققة ايضا لكن يطلق العهل يظهره وان لم يكن منه حقيقة
 تناول اسم البنين والوالى الفروع ووالى المولى لا ثبات الايمان في حقهم لتقدم الحقيقة
 فان الحقيقة حقيقة بان تراء فلا بد من هو البنين ووالى المولى فى اسم البنين والوالى
 فينبغي ان لا يثبت له الاصل الا انه بقى مجرد تناول اسم البنين والوالى الفروع بظاهرة
 شبيهة فيكون دأبهم من السبل لان الشبهة ما يشبه الثابت ولست ثابت وهذا ما كان تناول
 اللفظ كان شاملا لثابت لست ثابت لانه غير مراد باللفظ على ما مر واللفظ معونه فبدا
 بالشبهة وهذا الاعتبار شبيه اورد كما يجد تناول الاسم اياهم لحفظ دأبهم من السبل لاجمع
 بين الحقيقة والمجاز فان قيل انما اعني مجرد تناول الاسم ظاهرة شبيهة في حقهم الدم ثم والقيم
 الامان لست البنين ووالى المولى فلم لا تقسم ذلك شبيهة فيها اذا استقام على الاباء والامات
 في حق دخول الاجداد والمحدثات في الامان فلان الحقيقة لما صارت مرادة ثم اعتبر بصورة
 تناول شبيهة في حق الدم والمقتضى بنى البنين ووالى المولى على سبل السبعة وذلك
 انما يبين بالفروع وهم بنو البنين ووالى المولى دون الاموات وهي الاجداد والمحدثات لان في
 الحاقهم بالاباء والامات جعل الاصل لثباتا والتبع اصلا وذلك قلب الموضوع ونقض الاصول
 وهو جعل التبع ثباتا والتبع متوقفا ووارثك هذا فيقول الامثالان معا وذلك لتجوز ردا
 قيل ان الكتاب اذا اشتبهت يتصاحب عليه بطريق التبع فلما لم تعتبر هناك التبع مع
 قلب الاصول للزم شي وهو بعد وانشع وهو كون الاب مملوكا لابن امه لانه لم يقل بدخوله في امان
 الابن بطريق السبع تسليم نفسه وبالله يمكن ان يرسله نفسه وبالله مع عدم التبعية وهو ان
 يستامن الاب انه نفسه او سلم هو بنفسه ليعطى نفسه في الامان في الدنيا والاخرة مع ابقاء التبع
 متوقفا والتبع بقاء او تناول ان دخول الاب في كتابة الابن ليس عبا التبعية بل باعتبار ان الكتابة
 شعبة من تبع الحرية اذا جعل في طرفه ظاهرة لثبات الخواص الشريكة به يعق عليه فكذا الكتاب

البر
 الامان

اذا اشتبهت به يتحقق كتاب عليه اذ الحكم ثبت على حسب ثبوت العلة لادفع الشك الذي من
 لما ان الاب لا يجعل تبعا لثبات ثباتا هو شتم منه وهو الخرج ويجعل تبعا لثبات الاب سلبا لثباته
 لان في تناول الاباء الفروع علما بشبهة باعتبار حقن الدم فلو تناول الاباء الاجداد لكان تبعا
 بشبهة الشبهة لانا نقول ذلك جسيمة الشبهة بالابان في كل واحد منها يتناول فبمع ظاهر
 وكل منها في موضعه حقن الدم والشبهة هي العتيرة دون شبهة الشبهة لانا لم نذكره عليها فبدا
 لا يجوز دخول الاجداد في استبان الاباء وان كان هو في موضع حقن الدم قال رحمه الله
 قيل قد قال ابو يوسف ونجد رحمه الله الى قوله فعدا الله الى قوله فعدا الله الى قوله فعدا الله
 اورد على ما سبق من الاصل وهو ان الحقيقة والمجاز لا يمتنعان والى احوالها فغير احوالها
 ان يقال ان ابو يوسف ونجد رحمه الله قال في بيان ما لا يكمل من هذه الخطبة ان تحت ان الكبر من الخطبة
 او مما يتخذ منها وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قال في بيان حذ لا يشرب من المرات ان تحت ان كرم
 او اعترف منه وفيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة ذلك الكلام الكرم وهو تناول الما فيه من
 محله من غير ان يشرب بكنهه ولما يقال كرم الما كرم كرم كرم وقال ابو حنيفة رحمه الله ١٤٣
 فيمن قال له على ان اوصوم رجلا ان يوبى به البنين كان تدرا وبينا وهو ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز
 اللفظ للمعنى حقيقة والغير مجاز فعدا اعتراضات ثلث وترى المواب من الاعتراضات الاولى ان
 ابو يوسف وكذا رحمه الله تعالى يقول الما قال الخطبة عند عبارة عما في بطنها بطريق الما لان العرف
 والعادة ذلك يقال اهل بيته كذا يكون الخطبة والمراد ما في بطن الخطبة وفي اكل الخطبة او ما يتخذ
 منها اكل ما فيها فيحتل لذلك وهذا عمل مجرم الما لا يلعب بين الحقيقة والمجاز وعلى الاعتراض
 الثانية ان الشرب من المرات يستعاره للشرب من الماء الذي يحاوي المرات وينسب اليه اذ
 المقصود من هذا الكلام ذلك يقال فيقول فلان يشربون من الوادي ومن المرات والمراد ما قبل
 ولا ينقطع هذه النسبة بسبب الاداء التي كان يجعل ذلك الما فيها اذ لا يمتنع الاداء في ما ذكره
 في الما من ان الاداء لا يفعل على الاشارة بل على الاشارة في الاشكال وعند اللزوم انما
 تحت لانه شرب الما المرات حتى لا يتناول الما من المرات الى بقاها لا تحت ان شرب منه لا يتناول منه
 عن المرات ان يقول الى بقاها وقد اعمل بعم الما لاجمع بين الحقيقة والمجاز في وضع القدم وقيل ان
 لاجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجمع على قول ابو حنيفة رحمه الله انما هو في الما لاجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجمع
 اتفاقا والمات تحت الما عند ما قاله وقيل ان قوله لا يشرب من المرات مجاز عند ما قال لا يشرب
 من المرات وليس كذلك لانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان تحت اذا شرب من بقاها من المرات
 الا ترى انه لو صرح به حيث نصح عليه رحمه الله ونصر في سلبا على انه لا تحت اذا شرب من بقاها

فقد دللنا ان ما رده عنهم وعن الاعتراض الثالث وهو سلب الدلائل ليس
يجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة، والافهم بدبصغته وفي قوله على انه حقيقة في الالفاظ
والالزام وهي معنى الدلالة لا لا لا يوجب الدلالة لا يتوقف على اليقظة وجوباً ليس يتوقف عليها
الحقيقة ما اعتبرت عند الاطلاق، واما المآل فيوقوف حكمه على قربة نظمه كقول راب اسد
ابى ادعيله بقوله، وبدان يقتضيان المآل يعرف منه عند القائل اعتباراً سادس الارادة في
المآل لا اعتباراً فقط مثل ما يدان كذلك لا يوجب حقيقة بين توجيه وهو الالفاظ لا ذلك
الكلام اما بصريح اعتبار الالفاظ واما طائفة بين توجيه وهو الالفاظ عند ارادة اليقين
لان الالفاظ للمجاز يصححها لكونه مستتباً تحريم الترك والترك انما كان سائلاً قبل الالفاظ وبعده لا
لانه حرره على نفسه فيكون الالفاظ للمجاز في معنى تحريم المباح وخبر المباح بين التمسك وهو قوله تعالى
يا ايها النبي ما احل الله لك ان قال تعالى ان فرض الله لك بما اكل مما اكلوا من اهلهم ما اكلوا
بما اكلتم وهو الحرام المقدرة واذ ان ذلك فلا جاز ما ترجع بين الحقيقة والمجاز بحجة واحدة
في بعض اوقاف قد حصل منها دلالة ان احدهما يدل على الوجوب لغيره وهو الصيغة والآخر على
الوجوب لغو وهو توجيهاً ليعمل بالدلائل لعدم الثاني بغيره اذا اوجب لغو يجوز ان يكون وجوباً
لغيره ولهذا الوجه ليعمل بغيره صحيح فاذا لم يصل وجوب القضاء باعتبار انه ترك الواجب لغيره
والفكر باعتبار انه ترك الواجب لغو، واذ اجاز الاجتماع بينهما ليعمل بهما وذلك ليعمل بالدلائل في
جمع بين الحقيقة والمجاز كما لهما بشرط العوض فانها به باعتبار الصيغة مع باعتبار المعنى وقوله
رحم الله من توجه اي وجوب لان وجوب اليقين الوجوب لا الالفاظ واما قال وهو الالفاظ بطريق
بطريق المآل لان الوجوب لا يكون لان الالفاظ اد هو مقتضى الالفاظ قاطن عليه اسم القصد وهو
قد انما ذكره الامام مسلم لانه السرخسي رحمه الله في اصوله واما سلب الدلالة فقد قيل معنى الدلالة
هناك يتبلفظ ومعنى اليقين منط اخرون قوله هو عند ارادة اليقين بقوله بالله اذا بالوا الامام
تبعاً قال ابن عباس رحمه الله عنها دخل اد على السلام لحقة فله ما عرفت الشرح خرج
وقوله على انه رقت بين الاول والدلائل وفي المآل انما اعتبرنا اجتماع الحقيقة والمآل في
لفظ واحد مع ان الدلائل تدر بصيغتها عن توجيهها اذا اراد اليقين لان توجيهها وجوب الدلائل
به واجبات المباح بين تحريم المباح وقد حل بعضهم لفظ الالفاظ على حقيقة وقال له على ان احوم
موضوع للدلالة الصيغة وجوب وهو اجابات المباح لان هذه الصيغة ليست تقتضى اجابات
بل الالفاظ موجب هذه الصيغة ومدلولها حيث انه يثبت بها وتدل على علم لان الالفاظ صفة
قائمة بالموجب وهذه العبارة دالة على كونه تلك الصفة كما تنافي في الامور قوله ادعيله ليعلم

في الشاهد

التامد والغائب جميعا عند أهل السنة والجماعة وهو عبارة عن القلي وهو صفة ما به المستكمل
 وقد قلنا في الكلام أنه معنى قائم بالذات صاف صفة السكون والذات كذا في قوله وهو العارفات
 دلالات عليه في الشاهد والغائب جميعا وقال بعضهم قالوا أنه سمي الوجوب ليعلم أن الواجب لا يكون
 إلا بالإيجاب من الشارع ويرد عليه أنه لو كان كذلك لم ينشأ أن يكون وجوب المباح سببا وذكره شافعي
 فإن من كان معه طعام لم يباح له الأكل فإن لم يملكه غيره لم يحكم الوجوب بمقتضى لو لم يملكه لم يكن يجب عليه الأكل
 مع أنه ليس محرم ويحظر أن يباح عن هذا إن المراد من إيجاب المباح عين وجوب المباح من جهة العادة
 على أنفسهم وإنما إيجاب الأكل في حالة الخفة فليس هذا الباب لأنه إيجاب من جهة حال العباد تعالى
 وتقدس فإن أحد ما يحل لأخر ولا يقال لما كان إيجاب المباح مستباحا ثم المباح في ما يرد به في
 المباح لا يقول فأيده من المباح فيستوفى على البينة ويتعين بالأن لا يحمل الكلام فإدائهم
 بنو البينة لا يربط عليه حكم البينة فإن قيل لما ثبت بالذات وجوب أحد المباحين وحرمه
 الآخر لا يجوز جعل هذه الصيغة مبنيا بوجوبها لأنه يلزم أحد الأمور الثلاثة المتقدمة وهو ما
 الاستغناء بالاعتقاد أو إثبات الثالث أو جعل الشيء والواحد واجب الإتيان به مع كونه واجب
 الاستماع عنه في زمان واحد وما يرد في الثالث فهو منصف بين الثلاثة إن يقال إن الأول
 يتخلو ما إن فعل البينة في شيء من المباحين بحيث الإيجاب والتحريم إلا أن لم تعمل الزم الأمر الأول
 وإن عملت فلا يتخلو ما إن فعل في مثل المدور في حق الإيجاب أو جعل في خلافه فإن واجبت ما
 حرمه التدور وحوت ما وجبه التدور فإن كان الأول الزم الأمر الثاني وإن كان الثاني لم الأمر
 الثالث فلا يتخارفا فاعمل مثل عمل التدور وهو أن البينة توجب ما وجبه التدور لكن التدور
 موجب لعينه والبينة وجبه لغيرها كما مر فذلك وعليه هذا الإلزام إثبات الثالث ثم لهما
 وأربع سائر أحدا ما لا يندرك قطعا وقال علي بن إدريس أنه لم يقل شيئا آخر في هذه الصورة
 لم يلزم كفاؤه البينة لأنه التمسك بتدوير العادة قال صلى الله عليه وسلم من تدرى تدور تدور
 عليه لولا ما سمى ومن تدرى ولم يسم فعليه كفاؤه البينة والثالث إذا تدرى صوم المحدث عليه
 الوفا به وهذا مطلق بحيث أنه لم يعلقه بشرط وسلبنا من هذا القبيل الظاهر إذا تدرى
 وعلقه بشرط كما إذا قال إن أفلان فعل صوم يوم الجمعة أو صوم رجب ونحوه الزم أنه إذا
 قال علي بن إدريس إن أفلان فعل كذا المسمى تدور أنه إن فعل كذا لم يدور عليه سببا وهو مذهب البينة كما ذكره
 الإمام تدور الدين المذكور في رده الله ثم الاختلاف فيما سببا تدور في أن يكون مطلقا أو معلقا
 أو تدور في أن يكون تدورا مطلقا أو موقفا على شيء تدور في رده الله ثم الاختلاف في الراجح سببا تدور
 أو سببا رده الله بأن يكون تدورا مطلقا وهذه المسألة على ستة أوجه وقم الاختلاف في الراجح سببا تدور
 فذكره وقد وقع الاتفاق في ثلاثة أوجه منها على أنه يكون تدورا مطلقا أو موقفا على شيء تدور

(144)

المد لا غير الذي المد و نوي ان لا يكون ممتدا و وقع الاتفاق في وجه واحد منها على انه يكون
 سائلا غير وهو اذا نوي اليه ونوي ان لا يكون نورا ثم المصنف رحمه الله ذكر لما نحن فيه بظننا فقال
 وصار شري القرب الى اخره الى صار سابق وهو مسله المد في كونه ليس بجمع بين المصنفه
 والحجاز من جهة واحدة بل من وجهين كشرى القرب فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل شرى القرب
 اعتنا فاما حال ان يكون الشرى للمد من ليله للتضاد بينهما اذ المالك للمد بجمه لا يكون سائلا من
 من كذا ليله واما شرى القرب فملك بصيغته كونه موصوفا لمد لا محمول ان الشرى له للملك لمد
 القرب على العتق فضاف العتق الى الشرى بملك ليله لا بجمه الصيغة ولما اختلفا في بيان صح
 البيع بينهما كالمري فانه سبب لتوذيدهم في الجهو او مضيه فيه والمضى سبب للتوذي في المري
 والتوذي سبب للمعروف الصورة وديد سبب للتوذي ويضاف ذلك كله الى المري فان قيل التسمية
 بحصه شرى القرب غير مستقيمة لان شرى القرب يعتق عليه نوي اوله نوي كالمري بشرط
 العوض فانه يكون بيعا وان لم يتوذي في سائله اذ لم يتوذي لا يصير مبيعا لان المبيع يحمل كلامه
 فلا يصير مبيعا لا يعتد وجود ما يعين ذلك الحمل وهو التسمية فلو ثبتت المبيع موجب هذا الكلام
 لثبت حكم المبيع وان لم يتوذي في حين المثلث قلنا المدعي ان لفظه الصيغة صلاحية كونها
 مبيعا باعتبار نفس معناه لان نوي نية لها فكذا لا تعتبر ما لم يوجد اليه وفي مسله
 الشرائع القرب على العتق والعدا توجب المعلول جبرا فثبتت المعلول نواه اوله نوي
 قال فقل اذ استعار الراهن الثوب المرهون ليلبسه فانه يصير المرهون في يد الراهن
 ملكا وعارية في زمان واحد وهو جمع بين المصنفه والحجاز وهذا الاعتراض قد تغلب على الاما
 ن في المري الراهن رحمه الله قلنا ان حقيقة العارية تملك المانع فيه عوض والتبليك انما يتحقق من
 المال والمرفوع غير ماله للمنفعة فكيف يتمكن من مملكتها والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار
 انه مال له المثل هو الظن لما لا يوجب سبب تغلق حق المرفوع صار متبوعا عن الانتفاع وقد
 ابطال المرفوع حقه في اعارة واطبق لفظ الاعارة كإجراء لفظ العتق المرهون حتى ان المرفوع ان
 يسترد المرهون لان الانتفاع لم يرد على عقد المرهون قال رحمه الله وطريق الاستعارة
 عند العرب الاتصال بين الشئ الى قوله وما به وبشره اقول لا ذكر ان طريق معرفة الخار
 هو القابل بوضع اللقائيق شرع في بيان طريق الاستعارة المسلك عند العرب فقال وطريق الاستعارة
 عند العرب الاتصال الى اخره ثم الاستعارة تحتاج الى ستة اشياء الى المستعار وهو لفظ الاسد
 الى المستعار له والى المستعار وهو الرجل السماع والى المستعار عنه وهو الاسد للحق في
 والى المستعمر وهو التلخيص لفظ الاستعارة والى الاستعارة وهي ذمة احد الشئ والى

كذا النكاح لان عليه السلام افصح البشر فاما بعد في اختصاصها فكان جميع الناس في وجه
 التكلم سواء اثبت ما ذكرنا من الاستعارة في الاحكام الشرعية فصل لافعال في ذلك لاحد
 واما قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فمن سئل عن سئل باحلتنا ما حلتنا ما حلتنا
 خالصة معنى خالصة في العتق فان قيل اذ كان ما ذكرتم وهو وجه الاستعارة في الحكم الشرعي
 ثابا من غير خلاف فلم يبي الشافعي ان يعقد نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم بقطعة البتة بل يسل
 الاستعارة قلنا انه لم يبي عن ذلك لعدم وجه الاستعارة فيه بل لا النكاح شرع لا يور ومقاصدا
 لا يخص من مصالح الدين والدنيا اما مصلح الدين فان ما شره متكررة ثم عن طريق العتق الى
 غيرها التي هي حرام يخص عليه ونوبه ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من تزوج حصن بعد دينه
 واما مصلح الدنيا فانها تقوم بمورد اكل البيت كان الزوج يقوم بما يور خارج البيت وبعد من
 الامم من تنظم المعيشة في الدنيا وكذا حصل النكاح التوارث وحول المعاشرة التي تشبه قرابة
 الاب والامهات وغير ذلك واذ كان كذلك فلا يعقد النكاح لفظا اللفظ النكاح او التزوج لانها
 يدلان على تلك المقاصد اعتبارا بها فيقال عن معنى الاتحاد التزوج لمعنى بين السببين على وجه
 يثبت الاتحاد بينهما في المعنى المقصود وتزوج الخلف والنكاح هم شي عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح
 المعيشة ولهذا شرع النكاح بالنظر الوارد بعد من الطرفين وليس فيها معنى يدل على التبليك ولهذا
 لا يثبت بها لفظ العتق بل فيها اشارة الى ما قلناه من ان لا يور لا يور اذ كان ذلك فتم بعض الانتقال
 عما ذكرناه من اللقبين لتصور لفظ البيع والهبه واجتنب عن لفظ الموضوع للنكاح شرعا في
 النكاح وهو لفظ النكاح والتزوج لان لفظ البيع والهبه ويجوز ذلك وهو لا يور من المقاصد المدد
 ولان لفظ النكاح والتزوج وضع لاثبات ملك المتع من غير واسطة ولفظ التبليك والهبه يثبت
 ذلك بواسطة ملك الرقة فكذا قاصر من بينهما في اثبات ملك المتع وهذا الذي ذكرنا ومعنى قول
 الشافعي رحمه الله ومن ثابته في عقد النكاح عقد خاص شرع لفظ خاص وهو لفظ النكاح والتزوج
 ونظير ما نحن فيه لفظ الشفاعة فانه لما كان موجبا لقائه بقوله الله تعالى نعم لعقد باه وهو قوله
 حتى لو قال الخلف باه ان هذا الرجل كامن المال لا يقضي القاضي به لان الخلف موجب بغيره وهو
 صحتها اسم الله تعالى عن العقد فلا يقوم مقام ما هو موجب بغيره بطريق الاستعارة فعقد ربه
 وهذا عقد المفاضة لا يعقد عندكم الا بلفظ المفاضة فها نحن عن الحسن المخرج رحمه الله لا يثبت
 ذلك العقد لا يوردي معنى ذلك العقد اما قد يقول عدكم لان شرك المفاضة لا يجوز عدكم ثم ما ذكر
 من ان عقد المفاضة لا يعقد الا بلفظ المفاضة غير محرم في خلافه بل قد ثبت ان المفاضة لا يعقد الا
 احكام المفاضة اما اذا عرفنا ذلك الاحكام صح العقد باه اذ اذا كرم المفاضة وان لم يصح المصطلح

فينبغي ان يسمى الانسان بما فيه الهام وكذلك وقع في الشرع والعادة ان يكون الخلق
 من المكان المثلث يسمى اعراس الناس وله لذلك خلق الله عليه وسلم الا كونه راسه من ستره
 وشمل قوله تعالى اني اراي اعصر حواشي عينا الاتصال من العبد من حيث اي من حيث ما وره
 وان العبد قد تكرر اول العبد مثل على القول والافساح بالعصر صم حواشي القول انصر على
 شي وشمل قوله تعالى ولا تستم السنان المراد منه الجماع دار اللبس منه صورته وشمل قوله تعالى يا
 الذين امنوا اذا قموا الى الصلوة فاعصوا اي اذا اردتم القيام بها والقيام بسبب وارادته سبب
 والمستحق ان يرضى الاستعارة الاتصال بين الشئ قبل ان يجر موضوع اي وضع ان بعد الاتصال
 بين الشئ يطلق اسم احدهما على الآخر فصار الجماع موضوعا في القسم قال الامام جعفر الصادق
 رحمه الله تعالى في كتابه في الاسباب الشرعية والعقل عدل في الطريقين المذكورين في الحيات
 فليس في الاسباب الشرعية وفي العقل هذان الطريقان في الاستعارة احدهما هو الاستعارة
 بسبب في الصورة الحكمية من حيث المجاورة كما استعاره للشيء واللغة العلول او العلول للعلل
 او الشرع امره صورة حكمية حتى يقال انها مجاورة لان صورته حكمية فلا يكون الاتصال
 بينهما من حيث الصورة وكذا من حيث المعنى لان معنى السبب لا يوجد في السبب اذا السبب كونه
 طريقا الى السبب ومقتضا اليه والسبب ليس كذلك وكذا المعنى معنى العلل لا يوجد في
 العلول اذا العلل هي الوجه والمعلول هو الموجه ولا ان الموجه هو القوة والواجب
 المتأخر انفع فاين احدهما من الآخر لكن بينهما قرب ومجاورة لان حال وجود السبب
 حال وجود السبب وكذا العلل والمعلول فله الاتصال من حيث الاسباب والعقل
 مقام الصورة فيها بخس فصار ذلك الاتصال نظير الاتصال الصوري في المسموسات وبيان
 ذلك اذا نظر الى كل من واحد من سببها اتصالا كانا احدهما ثبت حكما مثل
 ما ثبته الاخر كالبيع والكساح فان حكم البيع ملذ الرقعة اصله وملذ المنفعة نفعه وحكم
 الكساح ملذ المنفعة اصله فاسم البيع ما يثبت ما يثبت الكساح في المجازة عند عدم المانع فيكون
 استعاره لفظ البيع حكم الكساح حتى ينعقد الكساح بلفظ البيع ولا ينعقد بلفظ الكساح وان
 كانت الناسية من الشئ لا يحقق من الطرفين جميعا لانه لا يلزم من بقاء ملك المنفعة بقاء
 ملك المنفعة لوقوعه بخلاف العكس فتشبه الاستعارة مزاجه الطرفين دون الاخر الطريق
 الثاني اتصال في معنى الشرع كيف شوع وانه نظير القسم الاخر من المحسوس هو الاتصال

فينبغي ان يسمى الانسان بما فيه الهام
 وكذلك وقع في الشرع والعادة ان يكون الخلق
 من المكان المثلث يسمى اعراس الناس وله لذلك خلق الله عليه وسلم

من حيث المعنى في المحسوسات كاستعارة الاسد لفرح الشجاع بانه اذا المات في مشروع ودلف
 على معناه اي صفة شرع هذا المشروع فان وجدت عدا المعنى في المشروع الاخر في راسه او احدها
 لاخر كما انما املت في معنى سرعة المهرات واليسا فترأت ان شرع بعد فروع المنة من حواشي ورات
 الوصية كذا شرعت اي بعد فروع المنة عن حواشي فاشتمل اي معنى المشروع كيف شرع حواشي الاستعارة
 بان تذكر المهرات وتزيد به الوصية او تذكر الوصية وتزيد بها المهرات ومنه قول علي بن ابي طالب
 او لا دم اي نوركم وكذا لذكر الجود الوحي يتصرف في ملك الشئ بغير ما به وكذلك الملك يتصرف
 في ماله بغير ما به فصار ان شيع الوحي لا يملك وبالعكس وكذا لذكر معنى الجواد هو نقله من ماله
 ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيستعمل لفظ الجواد للوكالة فيقول احارب المال اي وكاله
 كما استعار محمد رحمه الله في كتاب الطهارة فقال بقات للفتار احارب المال اي وكاله واليه البيع
 تملك ماله باله او وجد هذا المعنى في العاطي فقال العاطي بيع ولذلك قالوا ان العلل تملك الصوم
 معنى من حيث انها عاده بدنية فاوجوبها القدية المعنوية في الصوم وقال تعالى ولكن ان
 الغضاير جوع والغضاير مائة لا ياكلها احدا من من حيث الشرع والاستعارة فاطا في ذلك
 اسم الملق على الغضاير لا خلاف بين الفقهاء رحمه الله ان الغنا من الغنى في المعاني والاحكام
 الشرعية بلفظ طريق الاستعارة وان ما ذكر هو الاستعارة ليس حكم شخص للآخر طريق
 الاستعارة هو الدرب والاتصال وذلك القرب بان يتحقق بين كل وجود من حيث وجوده
 كما في شرعيين واحسين وقوله والمشروع قائم بمعناه الى اخره جواب لما يقال ان الاستعارة
 تتحقق بين كل وجودين والمشروع ليس بوجود فلا يجوز الاستعارة فاجاب عن ذلك بقوله
 والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له اي بما هيته التي شرع هو لاجله وبسببه المعنى فلهذا
 فانه قائم بمعناه اي بما هيته التي هي له وقائم بسببه وهو الوجودان وكذا لكساح فانه قائم بمعناه
 الذي هو الانعام والازدواج وقائم بسببه وهو زوجة وتزوجت واما عدا في البيع
 والقيمة وفي جميع المشروعات فان عند وجدان المعنى الجماع بطريق اخرى لاستعارة من
 الشان في الطلب والوجدان واذا كان كذلك فنحن نحكم المشروع بوجوه اخرى فصحت الاستعارة
 فيه كما صحت في الموجود حشا هذا على تقدير ان الاستعارة غم محتمة باللفظ واما على تقدير تسليم
 ان الاستعارة محتصة باللفظ فنقول ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا او لفظا
 له لا يثبت ذلك الحكم من حيث كونه معقول المعنى الا باللفظ واللفظ متعلق باللفظ لان العبد
 كالبيع والبيبة وغير ذلك فان الاحكام الثابتة بعده لا يلاحظ ذلك معاها بل لعل لان العبد
 يقتضي ان من كان السبب فان الحكم لانه اذا لم يكن كذلك ادعى في الشارع والتعلق باللفظ

جعل هذه الاستعارات مستأنسة فاجتازها فلا لفظ ادخل في ذلك على معانيها
لأنه كانت هذه الاستعارات مستأنسة من جهة اللغة أيضا وهذا الذي ذكرناه في حكم شرعي ثم
نعناه بالعقل والما الحكم الذي لا بد له معناه لا يعقل فمعنى الاستعارة وقوله لا يرى أن البيع
تعلق العيني بغير الحكم الذي يعقل معناه فان البيع شروع لتلك العيني ووضع له لغة والكلام مما هو
معقول المعنى إذا الاستعارة المستأنسة معناه فان الاستعارة القياس والقياس ما يجري
فيها يعقل معناه لا في الحقيقة لا يعقل معناه كالمعدود وغيره فكذلك الاستعارة والمجاز
استعارة لفظ البيع للمكاح لأن في تلك العيني تلك النفع في كماله والمكاح أيضا تلك النفع
مقصودا فلما اتحد في ثبات تلك النفع وان كانا في الأصل وغير الأصل ولم يخرج استعاره
المعنى المعبر في ثبات حكمه بغير الحيز هو صواب ما ليس هو حاله لأن هذا حكم غير
معقول المعنى وتلك ما شاكله كالهبة استعبرت للمكاح وكذلك الحلال والحلال يجوز
استعاره في أحدهما الآخر وفي بعض نسخ الكتاب ولأن حكم الشرع متعلقا وهو حال
عن حكم الشرع والعلمانية قوله لا يثبت أي أن حكمه لا يثبت ما لو كانت شعاعا قوله زيد في الدار
فإنه لا يجوز أن لا يثبت ما لو كانت متعلقا بالزمان وجوب العبادات متعلقة
بالمعنى لا باللفظ وجوب الأصوات متعلق بكون الشمس والنجوم مشهودا الشهر الذي
سبق ذكره من الاستعارة إنما يعقل بشرط ما علمنا من جهة وهو هذا التقيد العادي وجوبه
على جوانب استعاره لفظ التجويد يقع في إطلاقه وجوزنا في رده استعارة لفظ الإطلاق
للتقيد ولم ننضم من ربه السلف رضى الله عنه من استعمال الجازي في الاستعارة **فإن**
رده الله وقد انعقد مكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ اليه إلى قوله رواية الأحاديث المعاني
أقول قد انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ اليه على سبيل الاستعارة
من غير ثلاث لا على سبيل حقيقة اليه كذا ذكره الإمام شمس الدين السرخسي رضى الله عنه
تلك المال والخير ليست مال فلا فعل فيها ليس مال إذ تملك المال في غير المال لا يتصور
وقد كان في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الفعل في التمسك وتعلقه حكم الخلائق
والعهدة لم يتوقف تلك البيع على القبض بل يثبت دونه فثبت بذلك أن لفظ اليه كالاستعارة
من المكاح إذ الأحكام المذكورة لا يثبت في تلك اليه فإن قيل سلمنا أن لفظ الهبة كان
استعارة للمكاح لم يجوز أن يكون ذلك مستعارة لرسول حتى لا يجوز لغيره أن يستعارة
الهبة للمكاح كما هو مقتضى الشافعي رضى الله عنه فلما لا اختصاص لرسوله بالاستعارة وأما
الكلام وقوله لأن معنى لغوي صبه هو التخصيف والتوسعة وأما أن الحق النبي جرح في استعمال

رضعا شرعيا ولغويا بالقرين الذي واهجه لاجل العهد لفظ النكاح والزوم وان وضعنا
لا ثبات تلك النفع بها لفظ الأحكام الشرعية لا يثبت على خلاف العهد لأن لفظ النكاح والزوم لسان
جعلهما لا ثبات تلك النفع بها وأعمال العلم أنها هو بطريق الوضع لا معناه منزلة النص في دلالة
الشرع فانه وجب الحكم فيها ما لو كان هو معقول المعنى أو لم يكن لأن الاسم الموضوع للمعنى
على ما وضع له من الحقيقة موقوف على السماع من غير أن يجعل لا يرى أن الوضع يقع لما واهجه
معناه فانه وكذا الذي يسمى طولا والرجل يسمى ذرا وهو من أخصر من أنه تعالى وبشيء الأعمى
العينا والمخرب عامرا والأسود كما هو من غير أن يوجد تلك المعاني فيهم وإنما تعتبر المعاني والأقسام
لصحة الاستعارة كالمعاني إنما تعتبر في العوض القياس فلما ثبت ذلك البيع لفظ النكاح
والمزوج وضعنا شرعا حيث جعلنا عمن له لشرع تحت القعدة به أي ثبت تلك النفع المعنى
المذكورين إلى ما هو صريح في تلك شرعا ولغة وهو البيع وأحواله لا شأن له باللفظ الدال على معنى
باعتبار وضع القواعد بكون الدلول من لفظ لا يدل عليه بذلك الاستعارة بكون ذلك البيع لفظ
البيع وأحواله من قبل ما يثبت الحكم دلالة النص **فإن** رده الله فإن قيل لا يثبت
استعاره المكاح إلى قوله لا يستعارة أقول هذا اعتراض على ما سبق من أن استعاره
لفظ البيع والهبة يجوز للمكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدم وتقرر الاعتراض
أنه لم يعتبر هذا الاتصال في حق ثبات تلك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لاثبات تلك النفع
فلم يجوزوا استعاره لفظ المكاح للبيع فانه لو قال التابع يفتري تحت هذا العبد أو هذه
المائة لك فقال المشتري قبل لا يبيع مع أن النكاح المذكورة وفي الاتصال
والمجاورة قاية لأنها تقوم بطريقين جمعا لا يختص أحدهما إذ لا يثبت البيع الأول ذلك
الغير يناسبه كالآخر في قال نسبة الآخر بينهما فانه بينهما خمسة أحدهما وهو الرقاب
أن الاتصال من هذا الوجه هو الاتصال الدائمي وعين الأول اتصال الحكم بالعلم
والثاني اتصال المخرج بما هو سبب محض ليس بصفة وصفت له والمراد بالسبب المحض لا
بموضوعه للسبب لكن قد يقضى إليه كمال الرقبة فانه لم يضع تلك النفع لكن قد يقضى إليه
للتملك إذ أضاف إلى الرقبة عا مع الاستعارة ولهذا قالوا أن الشرع سبب
الحل والمكاح سبب الحل فلهذا قيد السبب بالمحض وأشار بقوله ليس بصفة وصفت له إلى
لعله ما كان موضوعا للحل الشرعي فانه موضوع لاثبات تلك الرقبة ولهذا لم يشرع في موضع لا
مصرفه المذكور لاجل فانه موضوع لتلك النفع ولهذا لا تعد في حال لا يثبت تلك النفع
إذ أضيف العبد إلى المشتري والارض بجهة فالقول الأدل يثبت الاستعارة من الطرفين

هذا هو المعنى الذي لا بد له من الاستعارة
فإن قيل لا يثبت البيع للمكاح
فإن قيل لا يثبت البيع للمكاح
فإن قيل لا يثبت البيع للمكاح

ان استعاره العلة للحكم واستعاره الحكم للعلة لا لان العلة غير مطلوبة ليعتبار بل لكون الحكم بها
 ولكل لانت بدون العلة فاستوى الاتصال والعرب لا تعار كل منهما الى الآخر فتمت الاستعارة
 وشاعت اذا لصاح طبعها الاستعارة فاذ انت من الاثنين شاعت الاستعارة من الطرفين حتى
 صح اطلاق اسم كل منهما وارادة الاخرى ولهذا قال كسجد رحمة في الطامع العير بين قال ان يات عددا
 فهو فاشترى بصفته ثم ابعده ثم اشترى النصف الباقي ثم انجم كفه في بلد الخائف وهذا الوجه
 وكتراه في العدد المذكور من اجتماع الضدين في ذلك هو جواب الاستحسان والما جواب التماس فهو
 كما يشترى لان الشراء ملكه مطلقا من غير شرط الاجتماع وهو حصل وانما وجه الاستحسان
 هو بين على اصله من مجموع في الشرع وهو المطلق بغيره بدلالة العادة وبغيره مطلق اسم
 الدراهم حتى ينفذ او ذلك ان المالك وان ذكر مطلقا لانه يقيده وصف الاجتماع حكم العادة فكانه
 قال ان يملك بوصف الاجتماع الا ترى ان من لم يملك الف دينار كان صادقا
 في كلامه اذا لم يملك ذلك بوصف الاجتماع وان يملك الاوف بوصف الفرق وفي فصل الشريك
 بعد مثل هذه العادة المقيدة فيحق الطلاقة واتهم هذا الفرق بعد الفرقين يحكي عن عيش
 السلف رحمه الله تعالى اذ الامام المحقق الاستاذ طهر الله والدين القاري رحمه الله وسمى
 هذه المسئلة احقية فانه حتى عن الشيخ الامام في كل الاستحسان رحمه الله كان اما بالجملة وانه
 بواب يقال له احق فكما درس هذه المسئلة بدعوه وتولية له هل يملك ما بين درهم فيعوله
 ثم يقول له هل اشترى ما بين درهم فيقول نعم بل لو في جميع على احكامه ان يعرف كذا وكذا
 الملك بيني من الله ولهم ومنه ملكات العيش اذا ما لفت في حقه والمالعة في الملك ان يكون جمعا
 لا مقدر فاد هو ما من كل وجه وان الملائمة تصرف الى القابل والمدة الكامل في الشيء وانما يكون
 اذا كان صاحبه كالمالكية اما ملك بعضه يكون مملوكا من وجه دون وجه فلا يعنى بخلاف
 الشري فان المدة الكامل لا يرد فيه بل يراد نفس الشري بجمعا كان او مقترقا بعد ان كان
 كله وان المقصود من مثل هذا الكلام القبيح بملك العبد والفقير ان يحصل بالملك بصفة الاجتماع
 بخلاف الشري لان الانسان قد يشترى شيئا ولا يملك له الملك كالاقل من غيره ولا ان
 صفة كونه شرا يوجب عدو او الملك وهذا لان لا يشترى الا يقتضي اصل الملك فلو
 اقتضى وصفه الا ترى انه قال ان اشترى عبدا فامره طالع او اشترى امة فمعه تحت يديه
 وانما وضع هذه المسئلة في العبد المذكور لانه اذا كان احد معينا ان قال لعبد للملك فاستحو
 وان اشترى ملكا فاستحو بغيره في الشري في الملك حتى يقتضي النصف في كل وجهي القول
 والاجتماع سواء كان في صورة الملك او في صورة الشري لان الاجتماع والتفرق من الاوطان

في هذا

والوصف

والوصف في الحاضر لعمرو في الغائب معتبرا لان الحاضر يعرف بالاشارة اليه في كل حال لا بد له
 الدار لانه لا يعتبر فيها هذا القربان ويعتبر في غير الدين وان قال للمالك عتبت للمالك الشراء واستعار
 فان صدق في العتبات والديانة في حقها بين الله تعالى في القضا فحق هذا النصف
 لانه استعار الحكم السببه اي لعلته في الفصل الاول وهو ما اذا قال عتبت للملك الشراء
 واستعار السبب اي اعلم حكمه في الفصل الثاني وهو ما اذا قال عتبت للملك الشراء
 لان استعاره الحكم لعلته والعلة حكمه صحه لكن فيا في تحقيقه لا يصدق في العتبات فان قال
 ان اشترى عبدا ثم قال عتبت به ان يملك حتى لا يقتضي النصف الباقي لا يصدق في العتبات فان قال
 فيها موهبة تخفيف على نفسه وهو خلاف الظاهر فكان بينهما فلا يصدق في الثاني لانه استعاره العلة
 حكمه لا يجوز ولقد ابعده في الدامه وانما اذا قال ان يملك عتبت ثم قال عتبت به الشراء يصدق في
 رضاء لانه لا تخفيف فيه بل في تغليظ على نفسه فلا يكون مملوكا بقصده الثاني والما النوع الثاني وهو ما اذا
 الفرع ما هو سبب محض فيصير طرعا للاستعارة من احد الطرفين لا غير وذلك ان يستار الاصل
 للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب للحكم بمنزلة التفسير للاصل والفرع وفي كل واحد
 من العارفين نوع فائدة فلهذا لم يقتصر على احدهما اذ الاول يشعر بان السبب اصل والحكم
 فرع والثاني يبين ان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع الحكم لا العلة ولو اقتصر
 على احدهما لما خلا عن نوع اختلاف لانه لا يميز ان المراد من الاصل السبب ومن الفرع الحكم عند
 الاقتصار على الاول من اول الامر ولا الاصل او الفرع عند الاقتصار على الثاني وقيل
 الاوجه فيه ان يقال هو يوجب على حقيقة من حقق المغايرة بين العطف والمعطوف على كان
 المراد من المعطوف عليه نفس امره والاصاله من غير رتبة معنى السببه فيه كما اذا التمس
 على اياه لا بد من الاجداد في اد لو دخلوا الحرم ان يكون لفظ الاستعارة الاجداد فكان استعار
 الفرع للاصل وانه لا يجوز وانما الاستعارة بطريق السببه في ما ذكر في الركن كما تناهوا ووجد
 ما ذكر شمس الامة السرخسي رحمه الله لا تعلق استعاره الحكم للسبب كما لا تعلق استعاره الفرع
 للاصل وهذا ايه ظاهره على تغايرهما وانما قلنا بالاستعارة في النوع الثاني انتفع من احد الطرفين لان
 هذا الانتفاع ثابت في حق الفرع فلا حاجة الى الاصل لانه تابع له فتمتع استعاره الاصل للفرع
 كما استعاره البيع للمكاتب ولا تعلق استعاره الفرع للاصل لان الانتفاع بينهما في حق الاصل
 كالمعوم لا يستعار الاصل عن الفرع فهو جزء الاستعارة في ذلك لا يلاي الى حوازا بدون الانتفاع
 وانه لا يجوز وهذا لا يجوز استعاره المكاتب للبيع لان موجب المكاتب المتعة وانه ليس بسبب
 للملك الرفقة فكان ملك المتعة في حق ملك الرفقة بمنزلة العدم فحازت الاستعارة في ذلك لا يلاي

الاستعارة التي هي في الغائب
 كما هو في الامام

١٦٩

٦

استعاره المعدوم للوجود وانما غير جائزه لعدم الاتصال بينها وكذا ملل الرقعة مستعمل عن ملل
 المتعة لوجوده بدون تلك المتعة كالاشت من الرضاغ والامه الخموسه وبذلك لم تكن وجوده المتعة
 في حق ملل الرقعة غير متناه لعدم فلا يصح استعاره الفرع للاصل وهذا لا يتبع الصفة بالوجه لانه لا اتصال
 بينهما معنى وثبت العارضة اليه اذا اصبحت الى المتعة لوجود الاتصال ولذلك قلنا ان اقتدا بالواقع
 رجل متعلق صلاوة مطلقه جائز مع ان فيه اقتدا القوي على الضعيف لان المطلقه غير محتوية عليه ولكن لما تقدم
 العيان في حق الامام بما يرضى عن عدم العيان الذي جائز بشرطه وساهته على غيرم اذا ما غلب
 معه وما في حق المعتدي بمجملها كما هو مسمونه ايضا في حق الامام ليصح اقتداؤه به فذكره هنا جعل الاتصال
 الفرع بالاصل في حكم عدم فلا يصح استعارته للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب
 لاختلاف الحكم بينهما شيء واحد وهو ان الشيء الوجود صورة تجعل معدوما كما لا تعدو له حكما مثبت
 الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما ثم الاتصال بين الفرع وسببه نظم الاتصال
 بين الملل لانه في اللغة والمطلقة الكاملة في كون الاتصال فيها من جانب واحد وذلك ان اللغة انما هي الصورة
 على اللغة منقولة الى اللغة الكاملة كافتقار الفرع الى الاصل والمسبب الى السبب واللغة الكاملة لا تنقسم
 الى السبب والاصل لا ينقسم الى الفرع والسبب لا ينقسم الى السبب كما اذا قال فاطمة طالق
 فلو كان وايشة ينقسم الى قوله فاطمة طالق فلا يكونها غير ما ينقسم فانها محتاجة الى الجبر فكأن وجودها
 بدون اللغة الاولى وهي الكاملة غير متصور وجود الفرع بدون الاصل ما قوله فاطمة طالق لم تنبأ به كماله
 فانه لا ينقسم الى قوله وانما يشة فكان لا يتنازع في حق الثانية معتبر او في حق الاولى غير معتبر لاستغناءها عن الجبر
 فكون الثانية في حقها بمنزلة عدم فكون فده وزان ذلك بها وتواتر واذا كان كان كذلك فانما تعرف
 اول الكلام على غير لغة اخرى واختصاصه الى الجبر للغة الاول واختصاصه لكونه تاما في نفسه مستغنيا
 عن الثاني والاول على اول الكلام يتوقف على اخره سلكان الاول في انه لو دخل حرق الشرط على اخر
 الجمله انما تنصه بغيره كذا الشرط ولولا ذلك لما تنقسم اول الكلام بالشرط بل يقع مجزا ثم بعد اذ وقع تحتها
 التعليق ولحق ذلك بلغة الاولى اي جعلت باقية تقديرها واو لم يكن من حق الكلام ان يعمد ويلازم بمجوز
 ما وجد لكونه عرضا وانما لا يلقى ثمة من افتقار الجمله الثانية الى الجبر الثانية ان الرجل اذا قال لأمه انه
 التي دخلها انت طالق وطالق يقع الثلاث ولم يتوقف اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق
 الثاني لانه حينئذ يقع طالق ولا يقع به الطلاق لعدم المسند اليه وتعلق الجمله غير مختص على
 تركه كقولهم قد يكون بترك المتنازع وهو المسند اليه وقد يكون بترك المسند وهو المرفوع
 يكون بترك الشرط فانما رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان اللفظ العميق
 تصلح ان يستعار للطلاق في قوله والاصل على قول على الاصل الذي سبق ذكره ان

در
 عدم

مر
 بلا غاوت

وذلك في النوع الثاني بوجوب استعاره الاصل للفرع دون عكس قلنا ان اللفظ العميق تصلح ان
 يستعار في الإطلاق لا فها موضوعه لازال ملل الرقعة وزوال بقدر الرقعة سبب لزوال تلك المتعة ليعا
 لاضافة على ما سبق في تولد ملل الرقعة سبب ملل المتعة الى اخره وهذا نظم قول السلطان واحدا من
 ارباب فانه يكون عز لا يابح ذلك الاسم بطريق الشبهة فاذا قال الرجل لأمه انه انت حره ونوى به
 الطلاق يقع الطلاق لا يابح كون الاستعاره صفة الا ان الطلاق لا يقع بدون الشبهة لان الرجل الذي اسند
 اليه الحرية غير متعين فذا المجازاد هو محل الحقيقة الوصف المجزى يخرج الى اليه لتعين المجازا لا قبل ما
 الفرق بين هذا وبين استعاره الناطق للبليل للتكاح حيث لا يحتاج الى اليه قلنا الفرق هو ان ابراهيم الفتي
 على حقيقة ما يمكن ان يخبر بها عن حريتها بقوله انت حره فاذ لم يعلم تعيين هو الاستعاره لطلاق الفتى
 ان لا يخاله الاطلاق على ما مر من استلزام هذه اللفظة زوال ملل المتعة في محل الاستلزام والله وضعت
 لتعين بعض ما احتمله اللفظ فلما كان المستعاره من محتملات اللفظ استحق الى الشيء واما اللفظ المتكامل فلهذا
 لم يرد وجود شوايط التكاح لم يقل شيئا الا التكاح فثبت الاستعاره بها لان كاح من غير نية لا يعلقوا
 وهذا لان الاب اذا قال بنت ابنتي قد اودعت لك لا يجهل والحد حقيقة البيع والهبة واللفظ المتكامل
 صلاحه الاستعاره للتكاح بطريق السببية اذ اليه اواله يصح ان يكون سببا للمتعة في الالة ولفظ
 ملل الرقعة واستعان السبب للسبب بطريق من طرق الاستعاره فيجوز ولا يحتاج الى اليه لعدم احتياج
 شيء اخر واما اذا قال المولى لأمه انت طالق ونوى به الحرية فانها لا تقع عند ما قال الثاني رحمه الله
 تنقسم لمتعة استعاره الطلاق للمعنى غيره لان الطلاق والعق يشايران في المعاني اذ كليهما اسقاط فيجوز
 السراية والزود ما في ان يسري البعض الى الكل ولا يجهل البعض والابطال وهذه المعاني موجودة في
 المعاني والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعاره اي من حيثها كالمناسبة في الاسباب التي هي من
 طرق الاستعاره كما مر سابقا واما اذا كان ذلك فيجوز استعاره كل منهما للآخر وكذا غيرها في المعاني فصوره السراية
 كما اذا قال الرجل لأمه انت طالق او فلك يسري الى كل ما صورته الاسقاط كما انما قلنا في بيانها مع
 ولو كان لا يثبت للمعنى التعليق وكذا ثبت من غير قول المرأة والزود هو ان في القسم والرد والرجوع
 والعكس كما اذا قال لها انت طالق نصف تطيعة تطيعة فانه لان الوجود يقبل على عدمه فلا يقع
 استعاره لفظ الطلاق للعق ما في المسألة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم عدم الاستعاره
 عن الفرع فلو صح هذا الاستعان لادى الى استعان المدعوم للوجود وانه غير جائز لعدم الاتصال
 والمواصلة غائبة به الثاني رحمه الله انه لا يصح الاستعاره في المعاني من الوجه الذي قلنا في طرف
 الثاني رحمه الله وهو انما يشاير في المعاني الى اخره لان طرق الاستعاره من قبل المعاني المشابهة والمناسبة
 في المعاني التي هي من قبل الاختصاص الذي يقوم به الوجود وهو ان يكون المعنى ذاتا له ومحتثا به على سبيل

١٧٠

مر

الاستعارة على البعض فان الاتصال بينهما اتصال دائم وكما يقول ابي يوسف
 اوجه تسمية في اللغة وان كان مقتضى هذا التسمية ان لا يكون له في الوجود والواقع
 المعاني التي كان الوضع لاحد فاما على معنى فلا يتبع الاستعارة كوجود الحيوانية ولهذا لا
 يسمى بالانسان المناسب منها من حيث الوجود والحيوانية ولا التي هي حارة للثدي المناسبة وليس
 الطماع اسد المناسبة التي فيها في وصف خاص وهو الطماع وهذا الطريق من التخصيص وهو الثاني
 رحمه الله يظهر بقرينة في اوصاف النحل القياس فان التعليل عنده بكل وصف من غير ان يكون له ذلك
 الوصف اخصا من كل شيء في الراس بقوله انه في الوضو وليس فيه الثلث وليست الرشوة
 اياها خاص في استثناء الثلث لا لتماثها بالصفة والاستشاق وقلنا هو باطل اي ان التعليل
 بكل وصف باطل لا يوجب ذلك لفظا معني الابتلا لا يستوي فيه العلم والمال كذا فيهما لاجت
 الاستعارة بكل معنى لمعارف الموجودات في الاحكام تناسبا لا لثباتها في معنى المعاني كالن
 فانه يجمع السواد والياض والبرق فانه يجمع لثباته والسكان والافتراق والاجتماع ثم ان من ذلك
 مضادة وانما لا يجوز دفعها ان الاستعارة انما تصح بوصف خاص ولا مناسبة بين المطلق
 والمقتضى من هذا الوجه ان من الوجه المذكور وهو الاستعارة في المعنى الخاص الذي وضع لكل واحد
 منها لاجله لان معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي احتمله كل الطلاق وهو دفع
 البعد لاحداث قوة الاطلاق في جملة الاطلاق عبارة عنه ومنه اطلاق الاسير واطلاق
 الابن والنكاح لا يوجب حقيقة الرق اذ لا تنص المتكوه من روقه حقيقة الاخرى اما لو طيب
 بشبهة فكان العسر لا الزوج وعرفا لانه لولا ما والتفصيل بحقيقة الرق احسن ارفع تعديل الشافعي
 رحمه الله في موضع اخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رقة وكذا لا يملك
 النكاح المالك لان المتكوه ما يملك كذا كانت قبل النكاح وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح رقة
 يعمول على الحار وهو نوع من ملكية الزوج عليها النكاح وانما يوجب النكاح قبل اظهر اثره
 في نوع ملته عليها يتوصل به الى قضا الشهور واستعداد التليل واقام مصالح المعيشة فلا يختل
 ان النكاح الاطلاق ما انتم هو هو المند عن الزوج والحيض عنه الزوج والحيض عنه الزوج
 ما ملك الذي له طلاقا كان حاجتها الى رفع المانع وذلك من اطلاق كما يكون برفع اليد عن الاسير
 لان المرأة بعد النكاح حرة مسموعة عن الزوج فاذا ارتفع اليد بعد المقتضى السابق بعد ادا
 كان النكاح لا يوجب الرق حقيقة فلا يكون الطلاق رافعا للرق فلا يصح استعارته لازالة
 الرق وقيل قوله ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه اي من الوجه الذي ذكره الشافعي رحمه الله من
 المناسبة بينهما من حيث الاستعارة والسر والسر والسر وقيل بعد عن سابق الكلام واما الاعتقاد فانه
 اثبات القوة الشرعية اذ هو معناه انه فعال عتق العتق اذ قوي وطار عن وكون وهو عتق

الدين من الكتاب
 شرحه الزيدوني

ما كان من قبل واستحوذ عتاق الطير بكسر العين وفي المواضع منها والعاق من روق الطائر
 وهو فوق الناحية يقال احداث فرخ فطاة عاودا لذلك اطار ما سئل يقال عتقت البر ادا
 ادركت نوعيته وهذا المعنى وهو القوة المستفاد من الاعتاق شائع في كلام العرب وذلك
 دليل على ان الاعتاق احداث معنى في الدات توجب قوة اذ ليس في الرق هذه المصلحة واما حديث
 له الملك مله الصفة بالعتق وكذلك الرق ثابت على التملك في الملوك ولسطان المالكية وبقا ساقط
 من كل وجه فيصح الاعتاق آتيا للمالكية بخلاف المتكوه فان المكتبة بانه وليس بين الرق والعتق
 وهي الطلاق لتعمل القوة الشرعية التي هي لغيره عليها ومن اثبات القوة الشرعية وهو الاعتاق بعد عدم
 اي بعد تلك القوة في الملوك شائعة اذ لا تتأخر بين احداث القوة ومن ازاله المالك كان له بغيرها
 الميت والطلاق على ما يفسر في هذا الذي استقر الطلاق للعتق لاستزاجها في الاستطاعة التي هي الرقة
 والردم الا ان استعارة للملك والاسد لجان لمسا به في الوجود والمواضع لان ذلك شائعة
 في غير العدم لكونها تميم معتبرة في الاستعارة لانه ليست بوصف خاص واذ كان كذلك فلا يصح استعارة
 لفظ الطلاق للعتق ما ذكره لغيره من المناسبة فان قيل قوله واما الاعتاق فانها القوة الشرعية انما
 يستقيم على قولها لان الاعتاق عندها اثبات العتق وهو القوة واما اعتاق حصة رحمه الله فانه عن استعارة
 المالك فان على هذا بين الطلاق والطلاق لعتق مناسبة من حيث ان كل واحد منهما موضوع الالة الملك
 فينبغي ان يجوز الاستعارة على هذه من الجانبين فلما في الطلاق ان الدخلة من حيث شابه اثبات القوة
 لا من حيث القوة ولا من حيث الشرع واما العتق فالله الملائمة دلالة على اثبات القوة نظرا الى موضوع القوة
 ونظرا الى حكمه المتق من لايته على نفسه وصلاحيته لولايته على غيره من النساء والشهادة والارث
 ووجوه الصرف من تملك المال وتملكه ونفاذ وصيته واعتاقه وغير ذلك فكان بين الاراء الفروقات
 فاحسن فلا يصح الاستعارة لذلك قال رحمه الله فان قيل ليس لا يصح ان يستعار اليه الامار فالي
 قوله الى غير ذلك اقول هذا اعتبر على سابق وهو ان اليه يقع ان يستعار اليه لان اليه
 المدة الرقية ومدة الرقة سبب للمدة المتعة وتقرير الاعتراض يقال ليس لا يصح ان يستعار اليه الامارة
 اي ليس الشأن ان استعاره اليه الامارة لا تصح عندكم حتى لا تصدق الامارة بلفظ اليه بغير ذلك
 في كتاب الصلح كما لا تصح استعارة الامارة لليق حتى لا تصدق اليه بلفظ الامارة مع ان الصلح الاستعارة
 موجود وهو ان اليه سبب للمدة الرقة ومدة الرقة سبب للمدة المتعة التي هي الامارة وهذا الاستعارة
 الشرا لا اعتان لغيره عندكم حيث قلتم شوي القريب اعتاق مع انه لا اتصال بينهما بل بينهما شراكة فانتم
 ما ذكرتم طردا وعكسا وتقرير الجواب انه قد قال بعض شافعية ان اليه لا تصدق لفظ الامارة لغير الامارة
 تصدق بلفظ اليه وفي هذا ساقط لقوله ليس لا يصح ان يستعار اليه الامارة فانه قد استعير عند بعضهم عند اضافة

(١٧١)

هذا هو الوجه في صحة البيع
بما لا يشترط فيه تسليم
المبيع في الحال

البيع الى الغير مطلقا غير مقيد بذكر بعض المتاع ولا بتصور في المurray العقد الادارة المبيع
انما يتصور في المبيع بعت نفسه على غيره له وانما جاز لان حقيقة البيع فيه مسددة
تسعد اجاره بخلاف العبد فانه اذا قل ذلك بصرى بما لا جاره لان حقيقة البيع فيه غير متدرة لصورها
والعمل الحقيقة حتى انفسط الحار فلا يتعد اجاره كما اذا اضيف البيع الى الغير لدار فانه لا يبر
اجاره لكن الدار قابله للمبيع فلا يجعل البيع كاجاره من الاجاره فاما اذا قال بعت لدار فبعت منك فبعت
هذه الدار لغيرها بكذا لا تسعد اجاره كذا كذا في اول كتاب الصلح وذلك ليس لفساد في الاستدلال
والنفساد في الحال الذي اضيفت اليه البيع وهو المتاع لان التسعة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة البيع
اليه في نفسه لا تصلح محلا للاجاره اي لعقد الاجاره لان ما ذكر وهو المنفعة معدوم غير مقدور للبشر
والعدوم لا يجوز على التملك واللفظ حتى صار مجازا عن غيره محطافه وجدا لفظ لفظ الحار ولو وجد ذلك لا
تعد اجاره غير اضافة الى المتاع لاجاره وقال اجرتك شافع هذه الدار لغيره بكذا لا يستعارها اي
فقد ذكر لفظ البيع الذي يستعار الادارة والغير الدار اقبلت مقام المنفعة في حق اضافة العقد الحار
الاصل هو الاجاره فاما اذا قال اجرتك هذه الدار فبعتك للعقد وهو الدار صلح لاضافة
عقد الاجاره اليها لو انها موجودة لا معدوم بل ما فاع اذا اقبلت العين مقام المنفعة في حق الاصل وهو
الاجاره فكذا تمام العين في حق استعار الاجاره ومولط البيع الذي اراد به الاجاره مجازا مقام المنفعة
ولكن المأخوذ لكذا اذا اضاف لفظ البيع الى المخرج بيان المدة كما في قول المخرج نفسه منكم شفع بكذا
واما اذا اضيف لفظ البيع الى متاع العين واراد به الاجاره لا يشعوه الاجاره كما لو اضيف صرح لفظ
الاجاره الى متاع العين ان قيل اجرتك شافع هذه الدار لا يجوز فيها استيعارها وهو لفظ
البيع اذا اضيف الى متاع العين وقد ذكر في التوفيق ان البيع اذا اضيف الى متاع العين يجوز عند قيام
الدلالة على ارادة المأخوذ لو كان بعت شافع عدي هذا شهرا مشعورة داهم كانت اجاره محط لفظ
البيع لقيام القربة الدالة على ارادة المأخوذ قوله وصار هذا الى صار لفظ البيع اذا اضيف الى متاع الدار
كالبيع في صورة النكاح فانه اذا استعار البيع للنكاح في غير محل النكاح وهي المحرم من النساء فانه ليست
محط الحقيقة لفظ النكاح فكذا ليست محط لفظ المستعار للنكاح ومولط البيع الذي اراد به النكاح
فكان قد اذن بغير لفظ البيع الذي اراد به الاجاره اذا اضيف الى متاع فان هناك لا تضع الاجاره لاضافته
الى المثل الذي لا اضيف اليه حقيقة لفظ الاجاره لا تضع كذا اذا اضيف اليه لفظ المستعار الاجاره
فكذا هنا بصرى النكاح حقيقة لفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النساء وهذا لان المستعار لا
يجوز اذ لا يشرع في بيع النكاح بصرى لفظ النكاح بصرى لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه في هذا المثل
لم يصر هو ايضا لفظ الحقيقة فلا يصر لفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المثل فلم يصر لفظ النكاح ان
عدم جواز استعاره البيع للاجاره فاما لا يجوز لفساد الاستدلال لان لفظ المستعار لم
يصف في محله حتى لو اضيف الى الغير لاني المنفعة لما ان لفظ المستعار لم يصف في محله حتى لو اضيف

بذلك وهو عين قيم قابله للبيع يجوز ان لفظ المستعار له وهو لفظ الاجاره المانعة اجاره اذا اضيف الى
العين لا الى المنفعة لما ان لفظ المستعار انما يعمل حسب حقيقة لفظ المستعار له وهو لفظ الاجاره المانعة
الاجاره اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة لما ان لفظ المستعار انما يعمل فاما بطلان حقيقة لفظ المستعار له
يعمل لفظ المستعار في ذلك المثل وما لا فلا وما اراد في القرب فليس اعان عندنا بطريق المأخوذ ان يكون
ذلك وهو ما لم يقتضيه وهي ثبوت المصلحة ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد بل طريق الشريك
موجب ملك الرقبة وملا الرقبة موجب للعتق في هذا المثل الحديث فكان العتق مضافا الى الشراء عبارة
ان الشراعه على العتق وكما ان الحكم يضاف الى العتق ايضا ففان هذا من قبل اضافة الحكم الى العتق لا من قبل
الشراء مستعار العتق فانه يقع التعذر الرجوع الاصل فانه رحمة الله ومن احكام هذا
القسم ايضا الى قوله وهذا نظير سله العوس قولهم من احكام هذا القسم وهو الحقيقة والمجاز
ان المأخوذ خلف عن الحقيقة باختلاف وانما الخلاف في ان هذه الحلفية في حق النكاح وفي حق الحكم اذ قال رحمه الله
رحمة الله ان الحلفية في حق الحكم بان حار الحكم لفظ الحار خلقا عن الحكم لفظ الحقيقة وذلك قيام لفظ لفظ
الاسد عند ارادة الرجل النكاح به مقام لفظ لفظ الرجل النكاح في الحقيقة او كذا هذا السد لفظ النكاح
مقام هذا السد للمشكل المحموس لكن لا ثبات الحكم ضادا لمطلو اليه هو الحكم لكن الصفة موضوعه وانما
فكان اثبات الحكم مطلقا بعد اكل كل عنده ضما وغیرها فصدوا ولا يقال كيف يستعار هذا السد قوله
هذا اسد وما حجبنا على عاره واحده لا نقول يجوز ذلك عند قيام قربة دالة على المأخوذ انما انما الى الشان
بقوله هذا اسد ولا بعد في اختلاف الشان اسد حكا باختلاف صفة الاتري ان العيب جلال شريعته واذا انتم
صار حراما ثم اذا تحلل صار حلالا وتغير الاسماء والاحكام باعتبار الصفات والماهية في واحدة هو العيب
من ما العيب فكذا قوله هذا اسد عند الاستعمال فيا وضعه حقيقة وغيره لفظ عند الاستعمال
زعم ما وضع له مجاز بسبب اختلاف عمله ثم الحكم اثبات المأخوذ الحكم اثبات الحقيقة كما في قوله فان
الحكم الثالث للرجل كل حكم الثالث للمحل حتى حل المحل على جارية اشترى الرجل لملكه كما لو باع شراها
بنفسه فكذا التراب مع الما فان الحقيقة هناك في من الالة وهي التراب واما معقول المأخوذ فيها
في طريق الاصل لان ذلك حكم له فلا يخلقه في وقال ابو سنان وعده من المأخوذ خلق عن حكم الحقيقة
بان يبعد حكم الحقيقة لعارض من حار الى المأخوذ لا ثبات حكم حكم الحقيقة خلقا عن حكم الحقيقة لولا
تعلق الحقيقة من كونه ولا لموا التلا فصار الحكم لفظ الحار خلقا عن الحكم لفظ الحقيقة في حق اثبات
الحكم وهو النتيجة مثلا وذلك لان المقصود هو الحكم اها الكلام موضوع له باعتبار الحقيقة فاما هو المقصود
اول من اعتبارها فيها هو وسيله وهو العار به ثم بعد ذلك انفقوا على ان الاصل هو الحقيقة لا بد من
ان يكون مقصودا لوجود حتى يصح المأخوذ لانه لما كان غير مجازا عنه لا بد ان يكون هو بنفسه مستو

(١٧٢)

[illegible]

وہی کہ جس نے اس کتاب کو لکھا ہے

ولان التكاليف

وإن الكلام هنا فهم من غير أن يستعار الحجة لأن المقصود منه حاصلها هو استعارة المقادير
فلا تصور له الاستعارة للعلم بخلاف هذا إلى المذكور سائنه أنها صيرت إلى الاستعارة للعلم استعارة
عن الثانية إذا المعنى المقصود منه غير ممكن بخلاف قوله لعبد وحر أو ما يفسر فانه يعنى وإن كان العلم
مختصا بالنادى بصورة لا بعينه لأنه وضع العلم كغيره واسطى الرق لا باعتبار المعنى بل بغيره فانه قايمة
بنظام معناه وتعالى على أي وجه اضافته إلى العلم كذا أوضح نصار المعنى مطلقا لا حال فلهذا استوى
تدبر على وجه التداؤل والغير وقوله قايما فنذكر لأن الدين مطابقة اليقين المذكور فانه كنيسة التذكير بغيره
فكذلك تعالى أن رخصه العرب من المحسن على أياد الوجه أو على أيدي العرب المحسن فكلهم إراءه فائق
وذكر في البداية ولو تعالى أي أياد أي لا يعنى لأن التداؤل العلم للنادى لأنه إذا كان يوجد معنى
أياته من جهة كان تحقيق ذلك الوصف في النادى استحصاؤه الوصف المحصور إذا كان النادى
يوجد لا يثبت إثباته من جهة كان العلم المحمود وبتحقيق الوصف لتدبره واليه لا يثبت الشاكلة
النادى من جهة لأنه لو انحصر من الغير لا يثبت إثباته بعد التداؤل فكل المحمود العلم وروى عن أبي حنيفة رحمه
شاذ أنه يعنى فيها والاعتقاد في الظاهر **فصل** رحمه الله من حكم هذا الباب إلى قوله والله أنفس
أن تحصى أقوال من حكم هذا الباب أي باب الحقيقة والمجاز أو من حكم هذا النوع إذا لم
يراد به النوع ثالث حلل عليه وسلم من خرج يطلب ما بين العلم أي نوعه من العلم الحقيقة من الممكن
سقط المجاز لأن المستعار لا يراهم الأصل لا يترجمه عن منزله الأصل والشي لا يراهم ما هو نوعه ولا
يعارضه أولان المستعار حلت ولا وجود الخلف مع وجود الأصل فكل الأصل فالباقي المزمع ثبتت
حجة الأثرى أنه إذا حلت لا شئ فلهذا وهي منك حجة أنه يحمل على الأصل لا على العقل لأن الأصل حقيقة
منع لو أنما تم تزوجا لم تكن مالم يطاعا وذلك قولنا في قوله تعالى قلته قرأ القرآن المسمى بالحقيرة من
الأطهار لأن القراسم المحض بطريق الحقيقة والظهور بطريق المجاز فان قيل كذا العلف رحمه الله وأول
الكتاب الفرق في قسم المتكول وذكر فيها قسم الحقيقة والمجاز وبينها سائفة لأن الأصل حقيقة في قوله
قلنا لا بعد أن يسمى الشيء الواحد باسمين مختلفين فاجعلوا الغائب في موضع مجازا حجة الخلق في قوله
موضع ثمانية باعتبار أن المجاز باعتبار الخلق في غير موضع الأصل لتصل بينه وبين الحديث بطريق
المجازة والكناية باعتبار ذكر الامم وإرادة المولود فكذا هنا جاز أن يكون التفسير كابر المصير الغير
لاستعمال فيها على السواء وجاز أن يكون المصير حقيقة والظهور مجازا كما هو مدعى بعض أهل العقول
دلالة على المصير من قبل أن لهذا القول مأخوذ من العلم أي من القرائن هو العلم وقوله العلم هو معنى حقيقة هذه
العبارة تدبر أي التروى العلم صفة العلم المجهت لا الظاهر لا اجتماع حقيقة يوجد من قطرات الله تعالى وجه لا
بشبهه لكن جيبا وأما الظاهر فأنما وصف الاجتماع عارضا بسبب المجازة لكن الغير عارضا لأن الاجتماع

746

(15)

دیکھو

الدم فكان للعل على الجوز اولى ولا ان الطهر زمان المتقطع الدم لا اجتماع الدم فكان ما وضع له
 اللطع موجود في ليس فكان في حواشي الى الحقيقة ولا معنى القرب بالفتح الا ان تقال لعم فقل ان
 اذا انتقل حقيقته الانتقال بان يكون ما ينشأ لا الطهر اذ الطهر اصل يظهر بعد الوجه من الاشتقاق
 ان دلالة القرب على ما بين قري فكان ان يكون ذلك من غير وعلى هذا لا يكون التمسك بكون الميضع الطهر
 بل يكون حقيقته في الاول كما في الثاني وذلك العقد في قوله تعالى ولكن لو احدثكم بها عقدة لم الايمان
 لما يقتضيه مظهر الحقيقة لان العقد قد انتهى الى ما هو في نفسه بل هو قد بعضه بعضا والحقيقة
 والله قول العرب بان قد اذكر خلا وتال الشاعر واغلب الحب حل وعقد والعقد في الكلام ربط
 بعضه ببعض كذا كلام المالك الجولي على لآليات حكم وهو الصنف واليه وذلك فيما يتصور فيه اليه
 وضمة وتصورها بان يكون في المستقبل في الماضي وعلم القلب على عقد اليه بطريق الجواز
 سببا للعقد والربط فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاسم له وهو ضد المثل للعل على الموضوع
 وهو الحقيقة من قد انشأ للعل عليها فسقط الجواز لانه لا راجح للحقيقة وهذا لا قوة عندنا في
 من الجوهر من انما يتب في اليقين العقود بالنظر وبين العوس ليست معقودة لما سبق وعند
 الثاني رحمه الله يجب فيها الكفاية لان القلب عزم عليها كالمعقودة وكذلك التكلم للجم والغم
 لغبط في الحقيقة قال الشاعر احدث صم صفا ما حلف يعلو اي جعت ويقال ان الصبر اي
 ضه اليد والتمه ومعنى الجم والغم انما يتحقق في الوحي لا يحصل من الاعاد بين الوطين وهذا
 من الوحي ما لا اجتماع ثم المند لا يحتمل باعتراف سبب يتوصل اليه في الاجتماع والعم واذ كان ذلك
 فكانت الحقيقة وهي الوحي اولى وامر عندنا في هذا اجل مما راجحه ان التقوى ملين لفظ الشكاح في
 قوله تعالى ولا تتكلموا بالحق الا بقرينة من المساعي الوحي وتالوا سوطه الاب على الاب حرام حوا كان ذلك
 الوحي بالعقد او بالوحي والشا في رحمه الله حله على الجواز وهو العقد حتى لم يوجب حرمة الصامه ما يوجب
 للزام واشتد ما ذكرناه اكثر من ان يفتي في قوله تعالى لا يواحدكم الله بالذي وانما نكر واو احدثكم ما عقدتم
 الايمان قال السخا و رحمه الله الغم ما بين حالين فائدة اليقين مشروبا وضعا فان فائدة اليقين الجواز
 الصدق من الجواز فاذا اضيف اليه ليس فيه احتمال الصدق كان غاليا عن فائدة اليقين كان لغويا
 وقال الشافعي رحمه الله الغم ما يفتي على اللسان من غير فصله اسم اخر موضوع وهو لفظ الذي هو
 ضده الله وهو الذي موضوعا لمعنى فاما ما نكر في حالين فائدة لمعنى في نفسه لالحال المتكلم وهو عدم
 القصد فليس اسم موضوع سوى انه لغوه عليه اولى الا في قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
 اي الكلام الفاضل اليه هو حال من فائدة الكلام دون ما يجرى من غير قصد لان ذلك لا يجب فيه واصل
 الخلاف في هذا راجع الى ان العوس هو داخل تحت اللغو لا معدنا داخل خلا لانه قال

هذا هو الوجه في قوله تعالى ولا تتكلموا بالحق الا بقرينة من المساعي الوحي

رحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له انه ان قوله واشتد هذا اكثر من ان يفتي في قول
 لما سبق من الاصل وهو ان الغم بالحقيقة من ان سخط الجواز قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الدعوى في رجل
 له انه ولد له ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال الرجل احدهم وكذا ولدت له ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال
 كل واحد من الاولاد الثلاثة لثلاثة من هذا الكلام صار عارفا عن قوله احد هؤلاء ان الغم بالحقيقة وهي
 البوة غير ممكن ان النسب لا يثبت الا انما اذا مات قبل البين للجماله فان نسب الجمل لا يثبت الا انما من غير
 فانه انما يثبت في الجمول ما يثبت في الحقيقة بالشرط فلا يثبت من الجمول واذا كان كذلك عتق كل واحد منهم
 ثلث لعدم الاولاد ولا يعتبر اي ابو حنيفة رحمه الله ما يوجب كل واحد من الاوسط والاخر من قبلها
 لسبب ابيه الوالد المقصود حرية الاولاد حتى يعق لاحد ذلك الثالث كله ونص الثاني لا راحة
 كل واحد من قبله بنزله الجان واصدته من قبل الايجاب المضاف اليه بنزله الحقيقة لكون هذه الاصابة
 من قبل نفسه بغير واسطة الام والاصابة الاولى بواسطتها فطارت كالحمار اذا طار الجان بانما يوجب واسطة
 القربة والاتصال بين محل الحقيقة والجواز والعل ما ساقط عند ان كان الغم بالحقيقة وقال
 ابو يوسف رحمه الله يعق ثلث الاول ونص الثاني وثالث الثالث لان الثالث يعق كل واحد سوا
 اربعة لا اعاب الاول والثاني والثالث نفسه والثاني يعق حاليين وهذا اربعة الاول
 هو نفسه ولا يعق في حال وهو ما اذا اربعة الثالث لكون احوال الاصابة حال واحد من حسب
 الاعتبار فكانه يعق في حال دون حال فينصف ولم يعق ابو حنيفة رحمه الله هذه الاصابة لانهما
 سببه على وجه النسب ولم يثبت النسب ولا وجه الحرة مختلفة وسببه مختلف فانه اذا كان سخط
 بالبرغوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غير كانت حرته بطريق التبعية لانه بعد موت
 الولد وبين كونه مقصودا او تبعا شافا فلا يمكن اعتبار الجنتين جميعا لهما كان يعق من كل واحد
 ثلثه وقد كوفي المبسوط وقال رحمه الله يعق من لا يقطعه من الاوسط نصفه ومن الاوسط
 لان الاكثر ان كان هو المقصود بالبرغوة فهو حر وان كان المقصود هو الاوسط فانه هو المقصود فهو حر
 والتكثير فهو حر في حال عبيد في حالين فيعق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود فهو حر
 وكذلك ان كان هو المقصود هو الاكثر لانه ولد له ولد يعق موت الوالي كما يعق امه وان
 كان المقصود الا مغر لم يعق الاوسط فهو في حالين يعق ولا يعق في حال واحوال الاصابة
 حاله واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الميراث فلهذا يعق نصفه واما الاوسط فهو
 حر يعق سوا كان المقصود هو الاوسط او التكثير وقد روي عن ابي يوسف شافعي رحمه
 الله الا في حرية واحده وهو انه انما يعق من الاكثر نصفه لان حاله يتردد بين شين فقط اما ان
 ان كان ثابت النسب من الوالي فيكون حرا وله اولاد يكون ثابت النسب منه فلا يعق منه شي

فيكون سخط الجواز
 والنسب لا يثبت الا انما

[illegible]

كما دخلت لا يصح قدس في دار الانوار الخمسة وهي وضع القدم حافيا متبرعنا والمجاهر
 المتعارف وهو الدخول تحت المظلة تحت دخول ارسوا دخلوا رابعا واثباتا ارسوا سبعة
 بعوم الحارز وشاهد ايضا ان التوكيل مغلغل المقصود يتصرف في مطلق جواب المحض (إ) والمجاهر
 الاكثر والاقرب اذ لا خلاف ان الجواب هو ما يتلوه جواب الحق ما حذر من عاب الله اذا قطعنا قال
 الله تعالى ونمود الذين جابوا الفيل بالاداب في قوله وجعلوا من دونه جلا ولا هو في قوله جواب لاداب
 قطعنا للملاد وقال تعالى في صفته جواب لاداب ليرسم ارادته ليله الجواب ان الذي
 يتكلم بنعم وسره بلا وانما قلنا ان يتصرف في المجاز وهو جواب الحق لان الحقيقة وهي لعمري مجزوة
 شرعا لانها ما نزع ادهي عبارة عن اذ وكل واحد من اثنين بمصاحبه يكون من عند الخاتم ما حذر من
 الشئ وهو ناحيته وطرفه يقال صنع في حكم العزاش اي جانه وحدوا باختصاص القرار اي مواجها لغيرها
 العربي وكل واحد من المصنفين اخذ في تأليه من ادعي غير ناحيه صاحبه على سبيل التنازع والمناهج حرام
 بقوله تعالى ولنا زواجر في تصرف الجواب اطاعة لاسم الجاهل الكمال لانك الذي في الشرح
 احده جرى لقب اول الاسم السبب على السبب اذ المقصود سبب الجواب لان هذا التوكيل يحكم بغيره
 وحسنة قطعنا اول ما ملكت المالك قطعنا ما ملكت المالك قطعنا مطلق الجواب دون الاكراه اذ ان
 مبطلا في جوابه فخصه بذلك الاكثر شيئا وكان لا امر كلفه فالحكم بغيره فلهذا يصير التوكيل الحق
 الجواب كذا انما مولانا الاستناد للحق قطعنا لله والدين المجازية ان لغز الجواب المقصود في الشرح
 هو الجواب في مجلس القضاء فيتميمه والمهمور شرعا كالمهمور به ولا نه الماهر في الشرح كل القادر
 من حال السلم الانتفاع عنه ادفعته ودينه عن ما هو محكوم في الشرح كان لظاهر من ذلك
 السلم الانتفاع عنه فصارت المحمور فيها بين الناس وبود ذلك ان دخلنا بكم هذا الصبي ليعتد
 الحلف بزمان صباه وان كان فيه صفه داعية الى التبدد وتحت بالمحكم وان صار شيئا اخر
 الصبي مهمور شرعا وتوضيح ذلك ان البين من عقد على عين بوصوة بصفة صلح الله الى البين
 بين البين بصفاته الصفة وتعدم انعادهما كما اذا دخل اكل ثمرة البس لا تحت باهه رطبا
 اذ صفه البسورة داعية الى البين كما بصورة وكذلك اذا حلف بالحق من هذا الرب فانه بعدا
 صار تمرا لا تحت لان صفه الرطوبة داعية الى البين فان الانسان قد يصار الى الرب ويتعدت
 البين على عين بوصوة بصفة صلح الله الى البين لا تراعى ملك الصفة حتى لا يخل البين لغوا
 كما اذا حلف بالأكلم هذا الخلف فانه تحت باهه بعد ما رتبنا لا يكون له ليس يدعي الى البين
 ساعى الخلف للكل فان كل الشئ تم في سلكنا وهو اذا حلف بالأكلم هذا الصبي لما لم يتبدد رتبنا صاير
 على ان العبد والغير الحقيقة المجازية صارت من مال وحلف بالأكلم هذه الذات بالانوار لان الصبي
 كذا

مع ان المصنفين يوردون هذا النص في جميع
مطابعاته وفي بعض النسخ انه ولفظا له
ومع ذلك لا يتغير ترتيب الاسماء

جميع الكلام عنه حرام شرعا اذ الصباغية التزم في تركه الحكم ترك واذا كان كذلك علم ان المحمور
 شرعا ودائما محمورا لا يبعد ان يبعد اليقين من ان الصباغية لا تحلف لا يحكم صباغيا وكذا لا يبعد من ان
 الشباب فيما اذلف لا يحكم صباغيا لان اليقين اذ اعتقد على الذات الوصفه بصفا وهي محموره شرعا
 ولا يجوز صباغيا له وعوده الذات وتدم تقييد اليقين بملك الصفة فكانه قال لا يحكمه الذات اما
 فقدت اليقين صباغيا هو محمور شرعا ولم يكن اعتبار مجازه فانه ينصرف اليقين الى الحقيقة وان كانت
 متبوه شرعا وهذا لو حلف لا يسرق او لا يزني في حث بالسرقة والزنا والمعنى التقني في ذلك هو انه
 حلف لا يحكم هذا الصبي في حث الذات بلغة الاشارة في هذه اليقين يقين وزوال صفة الصباغ
 كانت توجب زوال اليقين فيما الذات توجب بقاء اليقين واليقين كانت ثابته فلا يتزلزل بالصدق
 اذ حلف لا يحكم صباغيا او ما لان اليقين عقدت على صفة الصباغ والشباب قصد الكليات تملك الصفة
 معروفة للذات المحلوف عليها فلا يتغير اليقين في الذات بلغة الصفة فلا يكتفى بالعارضة فكانت الصفة
 حثية بمنزلة الذات فبذلك اليقين بملك الذات التي حلف عليها وان كان الفعل الواقع على تلك الذات
 حراما عما اذا حلف لا يحكم خبره يرد محمورا انما تحت باكل واحد منهما وان كان هذا القول
 وذلك لان الحكم لعينه جاز ان يكون حراما لعينه بسبب اليقين في صفة وهو الوجوب لا الوجوب
 اثره انما ان الحكم اثر اليقين والواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لعينه كما ذكر في سلفه لصبر
 اليوم نعم هذا ان اليقين يتعقد في المشرع تتعقد في المحفل ولا اختلاف حكمه من وجوب النفس
 والكماله وكذا الحكم فيما اذلف لا يخل هذه الدار ولا يخل من المعنى فان قيل الاصل
 ان الوصف في الماضى فهو في الغالب معتبر على ما عرفت فعدم تقييد اليقين بصفة الصباغ وعده لم لا
 يحظر صباغيا الى ذلك الاصل قلنا الوصف في الماضى معتبر اذا كان داعيا الى اليقين شرعا او عرفيا
 اذا حلف لا يحكم هذا البسر والربط وان لم يكن داعيا الى اليقين شرعا او عرفيا فغير معتبر
 كما اذا حلف لا يحكم هذا الصبي وهذا الكتاب قال رسمه الله وعلى عبده لانه يخرج قولهم في جل
 قال عبده الى قوله لعن من روجع ثلثه اقوال على حله الاصل السابق وهو ان الحقيقة
 متى استنفذت الحاشية خرج قول علماء راجعهم الى رجل كان لعبده المير بولد له مثله وهو يعرف
 النسب من غير هذا انما يعنى بما يحققه وهي النبوة دون مجازة وهو الخوة لان ذلك لا يخل
 بالحقيقة يمكن ان الكلام المذكور صالح لاثبات حكم الحقيقة وهي النبوة واذا كان كذلك فيكون فان
 النسب قد ثبت من ربه ويستبين من غير فلا يصح حثه الى حكم المجاز وهو الخوة خلا عن حكم
 الحقيقة وهو النبوة واذا كان كذلك فيكون المير معتبرا في حق نفسه وهو العتق عليه لاني حق
 غير وهو قطع النسب من الشبهة لان ذلك متعدد والى ذلك اشار في كتاب الدعوى والقان

ان ام العبد نصير ام ولده لان هذه الكلام لما جعل اقوالا بالعن على لوجه المذكور جعل اقوالا باليوسف
 اولد فان ما حكم به موجب له حق الحرية في ملكه هو موجب حقيقة الحرية للولد وكان في كلام الكبير في الاب
 الثالث عشر من كتاب الاقرار في عديم ايس ولا يتوانان وله في بطون مختلفين فقال المولى في صحتها عده ولا
 وله في ثمة هو قبل ان يبين وكل واحد من العبد واليدين المذكورين يصلح انما المولى انه يعق من الاول
 ربه ويسعى في ثلثه اربعة ويعق من الثاني ثلثه ويسعى في ثلثه ويعق من كل واحد من الآخرين ثلثه
 اربعة ويسعى في ربه واما قيد بقوله في بطون مختلفين اذ لو ولد في بطون واحد يعق من واحد منهم لولا
 لان احد المتولين اذا صار ولدا لخص صارا لآخر ولذا صروره من غير ادعاء فبذلك ثلثا في
 القربع المذكور في الكتاب وهو عتق البعض من كل واحد منها واذا ثبت ذلك فتقول يعق من الاول
 وهو العبد ربه لانه لو كان هو مراهلا ليعاقب المذكور عتق هو عتق ولا دجبة ولو كان الثاني
 وعوان العبد مراهلا عتق هو ولده لما ذكرنا ولا يعق الاول فان كان احد الآخرين واذا كان كذلك
 فيعتق الاول في حال ولا يعق في حالين واحوالا لهما احوال فيعتق ثلثه واحد الاخر من جو (177)
 يبين اذ هو حر بكل حال سواء عتق احد الآخرين او عتق اباها او جداه والاخر منها يعق في ثلثه احوال
 وهي ما ادعاه او اباها او جداه ولا يعق في حاله واحدة فيعتق في حال ولا يعق في حال فيعتق بعده
 فحصل عتق ربه ونصف عتق ربه من الآخرين فيتوزع عليهم على السواء اعدم الاولوية لانه لا يمل
 ان يكون من كل منهما هو الميراث وان كان لغير نصفه فيعتق من كل واحد منهم ثلثه اربعة ويسعى في الربع
 الاخر فان قيل ان العتق لا يسرى من الاب الى الولد فان الاب لو كان حرا لا يلزم منه ان يكون ولده حرا
 واما يسرى دله من الام الميراث الى الولد لما عرفت فكيف يسرى فيما عرفت من الاب الى الولد قلنا لا لا فتقول
 بسرايه العتق من الاب الى الولد حتى يرد علينا ذلك واما نقول هو لا الاربع عتق الولد فنعذر من الاول
 مراد من قوله احد هؤلاء الذي يكون المال حادثة والمالك ولده وله في ملكه ولده اولده وله حق
 عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من ولدنا رحم عتق فزوج العتق عليهم بعده الطريقة لا بطريقة السرايه
 ثم انه لا يثبت نسب واحد من الاربع لان المدعى نسب محمول وذلك لا يثبت اليانته من احد كذا في السقوط
 لم يسل هذه الذي ذكر قول ابى يوسف وعبد جهنماته واما في قول ابى حنيفة رحمه الله فيعق من كل واحد
 لان من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يثبت اثبات النسب للجهنمات يتقلب اقوالا بالاعتق كسرى الحلة
 الاول وهي ان من له جارية وله منها اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء الذي يعق من كل واحد من
 ثلثه عتقه ولا يعتبر الاحوال فهذا كذا في اذ صار اقوالا بالمرجة صارا لانه قال احد هم حرم ربه
 فتر فيعتق هناك ربه كل واحد منهم وهذا كذا في الاصح ان هذا قول جميعا وبوجه ربه ان فرق بينه
 المسله وبين المسله التي مروت فقال هناك حبه الحرية مختلفة في الحكم فبما باعتبار النسب ومنا اعتبار

امويه الولد من قبل ان يرام الولد له حكم ام الولد وهما مختلفان لان باعتبار النسب يتبع
الفرع فيكون مقصوده باعتبار امويه الولد متطابقا مع ام الولد وتكون بعد الابنه وبين كونها
تبعاً ومقصوده لئلا يفقد المعتبر لاجل حال اما هنا فيجوز الحويه واحده باعتبار النسب
وهذا لانه انما هو ابن ابته وهو في كل ذلك مقصود فلهذا اعتبر لاجل كذا في شرح الجامع الكبير
للإمام شمس الامية السرخسي رحمه الله وعلى قياس ذلك الخرج وهو ان العمل بالمحقيقه متى ما كان مستقراً
انما لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد مثله لانه يعنى من الاول وهو العبد لانه ومن الثاني
وهو ابن العبد نصفه ومن الثالث وهو ابن ابن العبد لانه لا يولد يعنى في حال وهو اذا اراد بالاب
لنفسه ولا يعنى في حالين وهما اذا اراد بالثاني والثالث واحوال الجوامان احوال فيبقى ثلثه والظن
يعنى في حالين وهما اذا اراد به نفسه او الاول ولا يعنى في حال وهو اذا اراد به هو نفسه او الثاني او الاول
الاصح ان كان واحد فثبته والثالث يعنى بكل حال سواء اراد به هو نفسه او الثاني او الاول
الحق في هذه المسله وفيما ذكر ثبته بحكم الحقيقة وهي البتة لا اختلاف ثبوت النسب فكان العمل بالحقيقة
ممكن نظراً لثباتها ولو كان العقب ثبته صحتها حكم الجواز وهو العبر لعق من كل واحد مثله في هذه المسله
وفيما ذكر ثبته ربه ولما لم يكن كذلك علم ان العقب حكم الحقيقة دون الجواز وحشده كان يخرج ما ذكرنا من
الاشارة على اصل المدعى فاعلم ان ثبته لا يمكن تصوره اذا كان المفرا كبرين
المفردة اذا كان خلافاً بيني عشرته ونصف سنه لان اقل لوعده الفلام اثني عشر سنه واقل بده
المعاشرة اشهر وفي الجارية ينقسم طان جون المقرات منها تسع سنه ونصف سنه لان اقل لوعده
الجارية تسع سنين واقل بده الحمل نصف سنه قال **رحمه الله** واما في الاكثر سنانه
الى قوله فلم يثبت بدونه اقول في الاكثر من المقرات احتمال النسب غير ثابت باستثنائه فلا يثبت
العقب فيه بحكم الحقيقة واما ثبت انك عند ان حقيقه رحمه الله بطريقين احدهما ان قوله هذا ابني
اقول ان الجارية من حين ملكها كانت قد عتقت من حين ملكته قال في صرح به وهو البتة سبب المحرمه
وعلى هذا الطريق يجب ان يصح المتكلم مقولاً ان ام العبد ايضاً وهو امويه الولد لان حقيقه محتمل
الاقرار بحقيقته حقه وذلك لان كلامه ما جعل اقوال امويه الولد فاما تكلم به سبب موجب لها
هذا لاني في ملكه كما هو موجب حقيقه الجارية للولد واذ جعل هذا الكلام مجازاً عن الاقرار بحقيقه
وهو الجارية جعل اقوالاً بكون لام ام ولده لانه من حكم حقيقه هذا الكلام ايضاً والطريق الثاني
انه يجوز سبباً كما لا يرد ذكر كلامه ما هو سبب للمعبر في ملكه وهو البتة فيكون هذا انتفاء اعتناق
به ولهذا قال في كتاب الدعوى في رجلين ورنا عبد اثم ادعى احدها انه ابنه وكذا به الاخره انه
وغره لسببك فيه نصيبه اذا كان موثقاً كان اعتقه لان دعوه القريب بعد المثل بمنزله الاعتناق

المبدأ ان كان بطريق النسب لا غرم لشريكه بعد انعاده انه ادركت الرجلان قريب احدهما لا يصح
الوارث القريب لشريكه لعدم تعارضه بكون سبباً للضابطه انه بمنزله الاعتناق للبشره اذا كان كونه
واذا كان كذلك مكان اعتقه بقوله هذا ابني لان موت النسب مضاف الى حرمه اد الجارية وهو
البتة فام حصر الحق موت البتة منه معذور لا سبباً لها لمثل الاخبار البتة كما ذكرنا في التعوير
المبدأ باعتبار ذكر النسب واداره المسبب وعلى هذا الطريق لا يصح الام ام ولده لان من لم يولد
محتمل الوجود والبتة بائنه تعرف المولى بانه ان يولد له بانه ان كان ولد امويه الولد
ليس في وسع البشريات امويه الولد من جهة القول لانه من حكم الفعل المحصور وهو الاستعداد
على المحصور والموصى فلم يثبت امويه الولد بدون ذلك الفعل ولانه ليس للمعبر العبد ابداً
تأثيراً في امويه الولد لانه وقوله بائنه تصرف المولى اعتباراً عن تصرف المولى في امويه الولد
بطريق الاقرار لان ذلك ليس تصرف في امويه الولد ابداً بل مواخا عن كونه ام الولد
وهو صحيح فثبتت به امويه الولد والطريق الاول هو الاصح كما اثبت رايه الامام شمس الامية
السرخسي رحمه الله فقد قال في كتاب الاكراه اذا اكرهه على ان يقول لعبد هذا ابني فاقدم
عليه لا تعق والاكراه انما يمنع حقه الاقرار بالعقب لاصحة انتفاء العقب والماجوب الضابطه
مسئله كتاب الدعوى فانه ايضاً بهذا الطريق وهو الاقرار بالجارية لا باعتبار ان القريب فانه لو قال
عتق عن من حين ملكته كان ضابطاً لشريكه فكذلك اذا قال هو ابني لان موجب هذا القول عتقه من
حين ملكه في ضروره تدعو الى جرحه كجرحه ابداً وهو اقرار وقال الامام بدر المنى في الدعوى
رحمه الله ان قوله هذا ابني في الاكراه سنانه صار مجازاً لاثبات العقب من حين ملكه عن قوله هذا ابني
وقد زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق عن من حين ملكته او عن قوله ماذر وليس كذلك
لان الحقيقة ممكنه هنا ولا تخلف احد في هذا وقد وقع الاختلاف في هذا ابني للمصدق عليه فلا
يجعل غير ما عايناً قال **رحمه الله** قد رددت الحقيقة والجواز معاً اذا كان حكمه منعاً لان الظاهر انما يقع
الهي المنه اقول قد رددت الحقيقة والجواز معاً اذا كان حكمه منعاً لان الظاهر انما يقع
النسب وان كان كذلك فلا تصح الاستعارة لان الاستعارة لاثبات حكم المستعارة في عمل الجواز
لعمل الجواز في محل المقصود عليه كان القياس لاثبات حكم التصرف في محل الوقوع فاذا انتفى حكم النص
استحال اثباته في الوقوع فاما الجواز للمقصد فانه القياس من النص ومن شرطه القياس
ثبوت الحكم في التصرف عليه على وجه لا يتغير بالقياس فاذا اقيم حكم التصرف بطل القياس كذلك
اذا انعدرت حكم القياس للمقصد الجواز بطلت الاستعارة وبطلت ما عرفت اذا قال الرجل

178

لا مرته بعده ابني وفي معروفة النسب وتولد في مثلها او هي اكبر سنه منه ان الحرمه لا تقع بعد
الكلام ايا اعتد ما سواك انما انما سنه الزوج او اصغر منه غير انه اذا دام الزوج على هذا المصطلح
القاضي بينهم لا اعتبار ان المصطلح بوجه الحرمه لانه لو كان يوجبها كان لا يشترط الدوام لكن الرجوع
وعنه من الحرمات ولقد دام على ذلك ولا يفرق صار ظاهرا في حكمه حقيقا وصار ان لم يلقه لاداءت على
ولا مطلقه فرق القاضي بينهم فقط لعدم لان الاسال بالمعروف لما قال تعين الشترع بالاحسان
وقال الساقني رحمه الله يقع به الحرمه وانما قلنا ان الحرمه لا تقع بعد الكلام ابدان لان المراه اذا كانت اكبر
سنا من الزوج كانت الحقيقه منعده باعتبار كبر سنها او باعتبار اشتغال النسب من غير فان ذكره يقع
ثبوت النسب منه حقيقه واذا كانت اصغر سنه من اثبات الحقيقه لاجل المعرفه منعده مطلقا اي
في حق من اشهر نسبها وفي حق المقر ايضا ما في حق من اشهر نسبها وفي حق المقر ايضا ما
في حق من اشهر نسبها فلا يثبت الحقيقه وهو ثبوت النسب مستقيم من استشهاده نسبا فلا يثبت
اثبات النسب من المقر لا يستحق غير الموقوف في حق المقر فتدري ايضا في حكم القهرم ليرفع كحاجه
بوتوق الطلاق عليها وكذا في حق اثبات النسب اما الاول فلا يلزم التثبت بعد الكلام وهو
منه ابني لوجع كل معنى هذا البسته ما قبل المذكر النكاح لاحكامه اذ حكم حكم الحقيقه الحرمه الموده وذلك
يباني وجود النكاح واذا كان كذلك فلم يصح القهرم حقا من حقوق سدا النكاح كالطلاق فانه حق
من حقوق سدا النكاح لكونه العلق بالمذكر النكاح ولما كان لا اعتناق حقا من حقوق الملك لكونه اعتناق
ملك بالملك واذا لم يصح القهرم حقا من حقوق سدا النكاح لم يصح ان يجرى قوله هذه ابني مجازا عن
القهرم لان الشئ لا يصير مجازا عما ينافيه لانه حينئذ يغير حكم الحقيقه لان الحرمه النافيه بتغير الزوج
تعدده النكاح ووجوده والحرمه اثبات حكم الحقيقه ما فيه للنكاح فتشبه ان ثبت مرتبه على حكم
النكاح فتغير حكم الحقيقه فبطل مجاز وبطلت الحقيقه ايضا فلما علم وقال الامام بدر الدين المردوي رحمه
الله الخليفه على صاحبنا ثبوت البسه وعدم ضروره قوله هذه ابني مجازا عنه لانه لا يثبت اثبات مثل
ذلك الحرمه لان الحرمه الحقيقه النافيه للنكاح والاثبات مجاز للحرمه الظاهريه الواقعه للنكاح فلا يثبت
مجازا ما هو الاثبات بل هو الحقيقه عند ثبوتها ثم يصر مجازا عن الطلاق وكذلك القهرم لثبوت مجاز
تعدده العرفه في الفصلين اي في فصل معرفه النسب الذي تولد عليه طلقه وفي فصل المرافقه التي اكبر
سنا من المقر لعدم رادني البسه اي اظهارها وهو ان معنى الحقيقه ثبات المذكر النكاح الى انه واما الثاني
فانه لا يثبت اثبات النسب في حق المقر بما على اقراره لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح لان النسب
اسرا من حيث فيه وبوده كذا ما اشار اليه في علم الغوايض بقوله ثم المقر لا يرجع بالنسب
اذا كانت المقر على اقراره فان نسبته بذلك دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب صح رجوعه

والشرع اي القاضي كذب هذا المقر بها كون امره معروفيه النسب من غير قيام تكذيب الشرع
المقر في ذلك الاقرار بقيام رجوعه عن اقراره فيما يثبت الرجوع اذ ثبوت النسب من المقر قد تكذب القاضي
المقر عنه له الرجوع عن الاقرار وعنده الرجوع عن الاقرار يثبت الاقرار بالرجوع عنه فكذلك ما يثبت وهو
الحرمه فان قيل اذا لم يثبت موجب حقيقه فلا وهو البسه باعتبار تكذيب القاضي فلم يثبت لانه لم يثبت
الحقيقه وهي الحرمه الموده كما ثبت لازم الحقيقه في قوله بعده وهو انما سنه هذا ابني وهو الحرمه
عند القاضي حقيقه رحمه الله وكما قالوا في الاصغر سنه اذا اشهر نسب من المقر وقال له هذا ابني لم يثبت
نسبه منه بسبب اشتغال نسب من الغير ويثبت لازمه وهو الحرمه واما لوجه المذكر لا يثبت
الحرمه الموده اقرارا على المراه لانه لا يثبت نفسه لانه لا يثبت الحقيقه ولا يثبت الاقرار بها
لكن هو اذ تعامل على ان لا يثبت الحقيقه بل يثبت بالحرمه وهو كذب شرعا في اقراره بغيره وذلك لان
المراه ما ملكه بنفسه فلا يصح اقراره على غير ملكه لغير ملكه لغير ملكه لغير ملكه وهو حق الملك
يملكه لاجل الجايات المملوكه والاقرار بملكه لغير ملكه اقرار على نفسه فصح ولا يثبت هذا ابني بها فاقم
قوله عني من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالحق والرجوع عن الحق لا يصح وانما يصح رجوعه
عن الاقرار بالنسب فلا يثبت عني العبد المدكور وتبقى حرمه المراه لانه لا يثبت الحقيقه الصادره
من صاحب الزوج انما ثبت شرعا بالطلاق او بالاستعاضه عن الطلاق الذي يجعل الطلاق والطلاق
يستدعي سابقه النكاح والبسته ما نكح فكيف يكون البسته موجب لما يثبت بالنكاح وهو
العرفه الصادره من صاحب الزوج تابعي حكم النكاح بوضعه ان المجاز يفر حكم الحقيقه وحكم الحقيقه هباتا
الحقيقه والحرمه اثبات الحق لا ينكشف اصلا ومثله الحرمه لا يثبت في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق ولو كان
هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغيير حكم الحقيقه المجاز والمجاز لا يثبت في اللفظ لان الحكم محال قوله هذا
ابني فانه يعمل شرعا في محل حقيقته وهو عني من حين ملكه لانه الملك من الاصل فكذا يعمل في محل المجاز
باعتق من حين ملكه فانه الحكم ولم يتغير فلهذا لا يصح والمطلوع والماصل لا يثبت في المجاز لا يثبت في المجاز
وهي انه ان يتعد الحقيقه والمجاز معا كما مر من قبل الكتاب او لا تعد الحقيقه والمجاز بقوله صلى الله عليه وسلم
التعاقد للمخار والم بغيره فان المراه منه حقيقه التعاقد مادام تعاقد من ما قال الله لم يثبت ولم
يقال الاخر اشهرت او المراه منه المجاز كما قال الساقني رحمه الله ان اسم المتعاقد من عليها ما كان او تعد الحقيقه
دون المجاز في ذكر المسبب واراذه السبب ذكر الطلاق واراذه العناق وكان في الحقيقه غير معقوله
الغنى كيعرف سائر الاعلام فاقم رحمه الله ومن حكم هذا الباب ان المراه اقول من حكم ان الحقيقه
والمجاز ان الكلام اذا كان له حقيقه مستعمله ومتعارف ان ضم استعماله في عرف الناس بالنسب الى استعمال
الحقيقه فتعاضد على هذا صرح بالرجوع بوجه الحقيقه باعتبار الاصل وترجم المجاز باعتبار استعماله وجمعه

لانه يتناول الحقيقة والحجاز وكلاهما حيزه في الترجيح قد ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ترجيح الحقيقة
المستقلة وذهب ابو يوسف وعنه رحمه الله الى ترجيح الحجاز المتعارف واما الاختلاف يرجع الى ما سبق
الاصل وهو ان الحجاز عندنا خلق من الحقيقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود من وضع الكلام والحجاز
رجحان في الحكم على الحقيقة لان الحكم يصل على الحقيقة والحجاز فصار هو مستلها في حكم الحقيقة غير عكس
فكان جعل الكلام على الحجاز المتعارف اولى وذلك لان واسطه على الاستعمال يتصرف مطلق الكلام الى ما
هو متعارف عند الناس وان لم يكن أصلاً فمحت لا ياكل راساً لا تنصرف منه الى راس العصفور واشكاه
بالإتقان وان كان راساً حقيقة بل تنصرف الى ما هو متعارف وهو راس الغنم والبقرة والغنم خاصة على حسب
ما اختلوا بمعنا العرف وعند أبي حنيفة ان الحجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم لانه في حق الحكم لان الحقيقة
والحجاز من اوصاف النطق اجماعاً فغير رحمه الله ان الحجاز في الحكم لا في الحكم بمقصد فافضلت الحقيقة بالانوار
اولى قال ما عرفت اذ اختلف لا يكرهه الحجة المقتضية ان يقع على عينا دون ما يجدها عند ان يستدبر
الله ما قلنا ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وحقيقة الحجة حقيقة مستندة فاما كونها قضا وتعليقها
فتكون عندها يقع الخلف في معنى الحجة فيبحث باطل الحجة ايضا على عموم الحجاز وهذا الحجاز متعارف
فانه يقال له اهل مكة كذا ياكل الحجة والمراد في باطل الحجة لكن هذه الاختلاف فيها اذ لم يكن بالحقيقة
اما ادب ان ياكل الحجة حيا كما في فاكل من غير ما لا يعتد بالاتفاق كذا في الميسرة واما اذ اطلق لم يتر
شيئا ثم اكل الحجة فحاجب اختلف هل بحث عنده في ذلك اياه انه بحث عندهما هو الصحيح بعموم الحجاز
وذكر في الجامع الصغير للصدر الشهيد رحمه الله وعلى قولها اذا اكل من الحجة هل بحث في كتاب الابن ليل
على انه لا يعتد لانه قال النبي يقع في ما يضع الناس منه وفي الجامع الصغير دليل على انه بحث لانه قال واذا
اكرس حيزا بحث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من حيزا بحث وهذا اذا اختلف لا يشوب من الفوات
يقع الحكم على الحكم خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله وهو يضع في على الفوات ويشرب منه بغير واسطة
لان حقيقة الشر من الشر هو التزم اذ اكله من هنا لا بد العابة وذلك بتقصي ان يكون تداءر شر
من الفوات وهذه الحقيقة مستعملة فانه روي ان النبي عليه السلام قال لقوم ترك عذرهم هذونكم
ماات في الشر والاعتناء في الواد وكما هو عادته اكل البوادى والفري وعندها يقع للمفاتيح
شرب ما عاوه والفراد وانسب مولى الفرات وهو ما ذكره هو الحجاز والنسبة لا ينقطع
بالاوى لان الاوى في ذنوبهم في اساءة لما لكونه محتمل الاكثار دون البهر هذا اذا قلنا في المواد
من البهر هو الصفة من البهر لا الصفة من البهر بل يقع في البهر في البهر لا يشرب ما يجري فيه من
الفوات واما اذا كان المراد من البهر فلا يتأني ما من البهر في البهر لان البهر الكبير قاطع النسبة ما يجري
فيه من الفوات الى الفوات فيبانه على هذا ان يقال لما كانت الاوى في ذنوب البهر الكبير في الاصل

والبهر الكبير قاطع النسبة كانت الاوى في غير قاطع النسبة لكونها دون البهر في قطع النسبة فلا يمتنع في
كذا دون ما لا يجد البهر في البهر رحمه الله وذكر في شرح الجامع الكبير بصره رحمه الله على انه لا يثبت اذا شرب
من البهر باخذ من الفوات وذلك لان ما الفوات اذا جرى في بئر او بساتين فعل الشرب في ذلك البهر لا الشرب
من الفوات البهر من الفوات اذا كان الفوات طوقا في الفرات وهذا ما جاز في بئر لا يسيق واما ان يثبت
بصره صوره المسئلة بقوله اذا اكل لا يشرب من الفوات لانه اذا اكل لا يشرب من الفوات فثبت من غير
ياخذ من الفوات كوما او في ما حدث في قولهم لانه عقوبته هنا على ما الفوات وهذا المأبى الفوات وان اكل
الى بئر اخر خلف الاول فان هناك عقد البهر على الحجاز وهو الفوات لم يمتنع من الاصل السابق وهو
ان الحجاز خلف في الحكم اذ في الحكم لكلا المذهبين فروع سما ان الرجل اذا قطع كف رجل من المفضل فيها
اصبع واحد ففيه عقوبة وان كان فيها اصبعين فالمعسر ولا شيء في الكف عند أبي حنيفة رحمه الله
لان الاصبع اصل وان قل فينقسمت بين غير وان اكل وعندها العبرة بكثره الاربعين اذا شرب
الاصبع والكف اكل فيسمع الاقل ومنها ان القسامة على اهل الحجة وان بقي واحد منهم
دون المشتري عنده لما ان اهل الحجة اصبل والمشتري دخل وسما ان المعنفور بالخطبة
القصير عنده لكونها خطبة حقيقة وهي حقيقة مسجلة وهي باطل على ام الذكر وعندها
لا يجوز الا بالمتعارف منها وهو الذكور الطويل ومنها ان الصلاة يجوز باية قصيرة عنده لكونها
قراة حقيقة ولا يجوز عند اهل اعتبار التعارف وهو الاله الطويلة او ثلاث ايات فصار وسما
ان من طفت لا يسكن هذه الدار وهو ساكن في حيا بقي ساكن عنده وان بقي وتله فيها لان الكنى
كانت اصلا تنسب اصالتها كانت بقاى شيء وان قل وعلى هذا بقاوت الطهر عند تعارض دليل الخوف
وبقاى العصر عند تعارض دليل القمر وبقاى الاسلام عند تعارض دليل دار الحرب اعتبارا
للإصالة قال رحمه الله ما يترك له الحقيقة الى قوله وهذا ثابت
بدلالة العادة لا غير اقوال لما ذكر رحمه الله احكام الحقيقة والحجاز وحقيقة العلم بها شمع في
ذكر ما يترك له الحقيقة من غير معارضة لفظ ابراءها بشدة لاله الاستعمال وكثرة ودلالة الله
في نفسه وسياق الكلام ودلالة معنى يرجع الى المتكلم ودلالة على الكلام فان هذا المجموع ليس
بلفظ معارض لفظ الحقيقة وهذه خمسة اوجه وجه الاعتراض فيها ان الموجب ترك الحقيقة اما
ان يكون انما عاوه او خاطفا كان عاوه دلاله الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو
اما ان يكون في المورد او في المركب فان كان في المورد فهو دلاله القطع في نفسه وان كان في المركب
فلا يلزم اما ان يكون بمعنى راجع الى الكلام او لا ما كان فهو دلاله سياق النظم وان لم يكن في النظم
اما ان يكون بمعنى راجع الى المتكلم او الى غيره فالاول دلاله ترجع الى المتكلم والثاني دلاله في ترجع

١٨٠

الى المتكلم والثاني دلالة في عمل الكلام اما النوع الاول فنزل الصلوة فانها اسم للصلاة حقيقة قال
 وصلى على ذهابه وأرسم أي دعا بالبركة وختم ثم سجد عاده معلومه مشروعة بأركانها إلى الصلاة
 شرعت لذلك لانه تعالى وأمر الصلاة لكي فيه دليل على أن الصلاة شرعت لله ولو كان لا يمكن في
 الصلاة الشريعة معنى الصلاة العرفية هي الصلاة حقيقة أو تقدير أو كمال فانه في اللغة عارة عن المعنى
 ثم صار هو اسم للعادة معلومة وهي زيارة المقام المشرقة المعلومة وأدائها محصورة فيها
 في زمان مخصوص بمكان في بلد العارة وهي الحج من مكة والمقصود للزيارة بقطع المسافة وذلك
 نظرا بعد العادة وهي الحج من مكة والوكوف والصوم فان العرة في أصل اللغة هي الزيارة يقال انظر
 فلان فلانا إذا زاره ثم صارت في الشرح اسم لزيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا
 والمروة مع الاحرام والوقوف في اللغة عباره عنهما والتطهير ثم صارت في الشرح عباره عن التطهير
 المال إلى القيمة على وجه مخصوص والصوم في اللغة هو مطلق الامساك ثم صار في الشرح عارة
 عن السالك مخصوص من محرم مخصوص في زمان مخصوص حتى صارت الحقيقة العرفية في جميع ما ذكرناه
 مبنية وانما صرح النوع وهو دلالة الاستعمال والعادة دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
 موضوع للاعلام والمطلوب منه ما سبق إلى اوهام الناس لاستعمالهم واجتهدوا في ادق تعارف الناس
 استعماله لتبين الحقيقة كان ذلك الجار باستعمالهم الحقيقة وما سواه كالحج والعبادة
 العرف لا يتناول الكلام الا بقرينة ولهذا كان اسم الدرهم عند الاطلاق يتناول نعد الدرهم لوجود
 العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره الا بقرينة ترك التعامل في ذلك الموضع وشأن
 هذا النوع ما قاله علماءنا من انه فيمنع من صلاة أو جاز يرد العادة المحصورة من غير ترك كقول
 مطلق اللفظ ينصرف إليها في عرف الشرح وإذا قال الله على النبي صلى الله عليه وسلم في حق القياس
 لا اله الا الله ما لم يكن من حجبهم واجبا شرعا والمشي إلى بيت الله تعالى ليس بواجب شرعا ولا
 لا يلزمه غير ما التزم وفي النبي فلا يلزمه شي آخر وهو الحج أو العرة اولى وفي الاستحسان
 يلزمه حج أو عرة أو ردي عن شيء من غيره لان في عرف الناس يلزم هذا اللفظ بمعنى التزم
 الحج أو العرة في المنع وروى الأيمان تغيير العرف فجعل هذا عباره عن التزام حج أو عرة مما راد هو
 محرم فيها لان التكليف المتعلق بالبيت لا يتوسل إلى داره الا بالإحرام والعبادة التي لا بد للوضع
 ثم يحجر ان شئت وان شارك وأراق دائما وأقال الله على ان اضرب بنوش حطيم الكعبة
 ان ذلك ينصرف إلى الجار المتعارف وهو التصديق بالثبوت للاستعمال عرفي في ذلك واللفظ حقيقة
 في غير ذلك كما ذكرنا الامام شمس الأمانة السرخسي رحمه الله وتلخص في الثبوت على حطيم الكعبة
 عباره عن هذا الثبوت اليك وما شك ذلك التزم خبر من ذلك ما قالوا الله على ان ادفع الهدى

مكة

يبدو

نحو

حك عليه دفع الهدى في الحرم ومن ذلك ما لو قال ان الهدى في احدى اولى يرد مع دفع شاة في قول ان حقيقة
 رجها استحقاقا ولو قالوا ان الهدى لا ياكل راسا ولا يشترط ان ياكل لحم في المختار استحقاقا بحسب ما
 اختلف فيه وهو عدل في حقيقة رجها لا يقع على راس البقر والغنم وعندها على راس الغنم خاصة اعتبارا
 للعرف وان كان راسه الراس فقال كل راس بطريق الحقيقة لكنه يسقط غير المختار في راس البقر
 وهو حقيقة أي وذلك العرف حقيقة وكذلك قالوا ان حدث لا ياكل بياض ان المختار يخص بعض الاوز والبعير
 خاصة استحسانا لا استعمالا ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بعض اللحم والعصعور وما اشبه ذلك
 الاوز والاوز البط يتبع بالوز والنون اوزون ولو حلف لا ياكل طيما او شاة ان ذلك يقع
 على اللحم خاصة للعرف وقوله وكل عام سقط بعضه كان شيبا بالجار جواب المسألة ردي في قوله وقالوا
 فيمن حلف لا ياكل راسا ان يقع على المختار وكذلك لو حلف لا ياكل بياض الى اخره فانه لما رده
 الاشياء مثلا للكلام الذي تركه حقيقة بدلالة الاستعمال والعادة قيل له كيف يكون هذا
 ذكرته من قبل ترك الحقيقة في الكلام فان حقيقة مرادة اد راس الغنم حقيقة فانه يحل كاله
 في يمينه لا ياكل راسا بالاقا وقد ابيض الاوز والرجاح حقيقة وقد ارد هو في يمينه لا ياكل
 فكيف تكون هذه الصورة من قبل الحقيقة فاجاب عن ذلك انه ذلك الا انه يشبه الحار من
 حيث ان حقيقة العوم هي ان يرد عومه ولما لم يحرم العام على عومه تركت حقيقة فكان يحاروا لما
 اريد به بعض تلك الحقيقة كان حقيقة فلو كان ذلكا لم يسقط بعضه بطريق التمسك بحقيقة
 شيئا بالجار كما يستلزم في العام اذا حصرته بعضه وهذا النوع الذي ترك به الحقيقة ثابت بدلالة استعمال
 والعادة لا غير ذلك والعرف بين الاستعمال والعادة مشتق من العرف فتبين في على التكرار في البقر
 بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في الفعل قال رحمه الله وأما القاب بدلالة
 اللفظ في نفسه في قوله وعن ابن يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة الاولى النوع الثاني الاول
 السابقة هو الثابت بدلالة اللفظ في نفسه اذا حلف لا ياكل لحم ان الحلف لا يقع على لحم البقر وان كان
 هو لحم في الحقيقة لكنه ما تضمنه خرج عن مطلق الاسم بدلالة الحقيقة ثم بيان ذلك ان اللحم اسم لما يتناول من اللحم
 ويتناول اذا حلف استيقا به يد على القوة والشدة فان العرب تقول لحوب اذا شدة والحق الجراءة
 اذا قويت واستدت لحوب الثوب يعني اللام ونفعا والخلة وهي الحرب والوقت العظيمة بالفتنة فان جازعا
 سعة واخا رقة قال صلى الله عليه وسلم انما هي الخلة وفي اللحم من القوة والشدة ما فيه فانه يتقرب
 ويكامل بجرازة الدم فلا بد له فاقصر من حله لحم البقر فان في نوع قصور وداوة بمشاكله لا دم
 له حقيقة لسكونه في الماء والدموي لا سلكا لما اذ لو سلكه حقيقة ولان المسك على معرودة وتكون
 فيه دم لاجل بغيرها كسائر الدواب اذ القوة شرعت لازالة الدم المسفوحة واذا كان كذلك كان

الحكم على الهدى في الحرم

١٨٨

نحو

كان حيا حيا في معنى الفرية ولهذا لا يدرك الا بقوته فانه يقال لم السهل بالاصافه فخرج جيبه عن مطلق
 لفظ الفهم فمصور بمراد لفظ الفهم فلهذا الجواز فانه لما كانت قاصرة لا يتناولها مطلق اسم الفاعلة ولا
 تذكر الا بقوته الاضائه فان قيل ان المانع اذا اقل لم الانسان اولم المفسر بحث في ميسر مع انه لا يدرك
 الا بقوته وكذا يقال في المنة والهم المفسر كما يقال لم السهل فلهذا ذكر الفرية وهي اضافة العلم الانسان الى
 والمصور ليس لتصور معنى الفرية فيها لانها مغلطة بالدم متقوت به حرارته وان كان كلاما في الفهم
 لكنه حرام الله فكلان مغاير لثبوت بوصف الموصوف الى الانسان والمفسر ليجوز اضافة العلم الى الانسان
 فكانت الاضافة التعريف كونه حراما لا للمفسر والمقصود وذلك لان الاضافة على نوع اضافة تعيد
 كما في صلاة الظهر وما يجوز اضافة تعييدها في صلاة الجنازة وما الباقي واصله لم الانسان والاشهر
 من قبل اضافة التعريف لانه يقع عليه مطلق اسم العلم والهم السهل من قبل اضافة التقييد لان قصور الامة في العلم
 فيه فلا يقع عليه مطلق اسم العلم وعلى هذا قلنا في قول الرجل كل مولود مني حرام لا يتناول الكتاب بدون نسبة
 لانه ملحق بمطلق المولود والكتاب متردد بين قوله ما لا وبين قوله مولودا فانه مولود رتبة ما كذا وتصرفنا
 فلا جاز من مولا من هذا الوجه ولهذا لم يجر على الكتابة لولا ما ولو كان الكتاب بمت بولاه لم يقصد نكاحا محرم
 الى لانها لم تكن بالارث اذا الكتاب لا يملك بالارث كما لا يملك بالارث سببا للملك ولهذا لم ينفذ عنه ما عاق
 احد ابرهه وما اذا اعتنوه جميعا فانه يصير امره من بدل الكتابة فانه محرم فلهذا علق ولانه صرح المولي
 بالاصافه الى نفسه بقوله كل مولود مني والكتاب مضاف الى المولي من وجه دون وجه فلا يتناول مطلق اسم
 المولود دون النسبة ولكن صلا مطلق اسم الرتبة في قوله او تحرير رتبة لانه يتناول الذات المرقوطة
 والرق في الكتاب كليل لم يتغير بعد الكتاب بدليل احتماله الفسخ واستمراره الملك بقدر ما يقع به
 الغير وذكره بوجوه في الكتاب فيناهي في الفسخ خلاف المدر وام الولد لانها لم يرد خلافتها تعالى
 فمفسر رتبة فلم يرد خلافتها عن الخلافة ولكن دخلت قوله كل مولود في حر لا نكاح سببا للعلم وهو نقصان
 الرق فيها بدليل ان الله لم يبدل الفسخ وذلك لانها لم يرد لولي وعلى الدرر وام الولد وكذا قوله
 كل امرئ الى طاق لا يتناول النسبة من غير بيان كانت في العدة لا قلنا ان القاصرة تخرج عن المطلق بدلالة
 الفسخ وذلك لان الملووظ هو مطلق المرأة والميتة قاصرة في معنى الزوجية لزوال اصل تلك النكاح وان بقي
 في بعض احكامه فخرجت من مطلق المرأة بدلالة اللفظ فصار نكاحا مملوك وكل امرأه مخصوصا بحد بعض
 افراده المخصوص به بما لا يحرر الحقيقة في العام احرازه على عمره وكونه مخصوصا بحد فكانت الحقيقة فيه
 مترددة جيبه فكان من قبل ما تركت حقيقة جلاله اللفظ في نفسه هذا الذي مر ذكره هو ما كان اسما
 به لفظ صفه في سببه لفظه وبعض افراده نوع قصور في تلك الصفه فهو عند الاطلاق لا يتناول
 ذلك الفرد القاصر لمصوره ثم من هذا القسم وهو ما قيل الحقيقة جلاله اللفظ في نفسه على عكس ما مر

وطى

وهو ما كان اسما يدل على القصور والسبعة في سببه لفظه وفي بعض افراد ذلك المسمى في كل فان ذلك
 الاسم عند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وذلك كما اذا خلت من كونه كونه او كونه او كونه
 بحيث عدا في حقيقته رحمه الله وقال ابو يوسف ويجوز رحمه الله بحيث لا يسم الا كونه مطلقا فصار الكلام
 منه وقال ابو حنيفة رحمه الله فانما كونه اسم لا يتناول ما هو اصل من وجهه وذلك لان اسم الاكبر ما هو
 من التذكير وهو التسمي قال الله تعالى لتبينوا اني اعين كذا في الصحاح والتسمي امر ايداعا يقع به
 قوام البدن لا يسمي تسمعا عرفيا فكل الناس سواء في تناول ما يقع به قوام البدن واختص بعض الناس
 بالتسمي واسم التسمي فصار التسمي علما يقع به قوام البدن وفي الربط والغلب والربان معنى
 النتيجة قاصوا لما فيها من جهة الاصاله والكلام والزيادة على الكلام نقصان اما الربط والغلب
 فانها يصلحان للغذاء وقد يقوم بهما قوام البدن واما الربان فلهذا قد يقع به قوام البدن لما فيه من
 الادوية المصلحة للبدن من الحرفة والعمه ولهذا الوجه لا يتعدى حيث باكل الربط والغلب والربان
 لا يتعدى حيث باكل الربان واذا كان كذلك كان الامر الراد في تلك الاشياء الثلاثة وهي الربط
 والغلب والربان وصفا زائدا واسما فانه لا يفسد في المعنى اي مقيد بنقصانه في المعنى
 لكونه تابعا لا يقع به الغذاء فلا تناول الكلام وهو الخبث واخوه فان قيل لم لا يجعل الزيادة في
 الناقص بمنزلة الطراري حق السارق حيث تناول الصير بطريق الدلالة فلما الزيادة في فصل
 الطرار من جنس معني النقص ادعني السوقة فيه وجود مع زاده حذافه فكانت الزيادة مملوطة
 لغير السوقة فيتناوله مطلق اسم السارق كاسم الكاتب يقع على من غلط في كتابه وعلى من استعمل في علم
 الكتاب لان الزيادة والنقص من جنس واحد واما الذي يقع به التكميل من الطعام والزيادة فيه المعنى
 الاصلية لان الزيادة تكون الزيادة مملوطة لغير التكميل بل باعتبار هذا المعنى صارت امره كزيادة
 اسم الناقص يوجهه ان التكميل لما كان مجازا عن الددد والتسمي والسهم يقتضي سبق القصور والاف
 يحصل به قوام النفس اذ لا يستلزم من احد المدة وهو غير ان خلاف الطرار مع السارق فان
 الزيادة هناك بعد الناقص في التكميل الناقص الذي هو الله بعد الزيادة في معنى الغذاء
 فكانا في طرفي نقصان هذا اذ لم ينو التكميل فاما اذا نواه فحينئذ لا يجمع كذا في الاصلح لان
 فيه تشديد عليه وكذلك كونه ان حقيقته رحمه الله فيمن حلت لا يخلو اذ ان الملك يقع عند
 على ما يقع الجز وهو ما لا يוכל وحده ويصطبه به الجز كمثل والبقي والمحل لان الاصلح اسم
 لا يוכל شيئا لا نسبوا فلا يتناول ما هو اصل من وجهه وبقي كله مستقودا وهو الجز والجز
 والجز والجز لان يري ذلك فتعلم ينته حقيقته فانه من التقيد بكذا في السقوط وعند اي
 يوسف وعده رحمه الله بحيث في ذلك الخلف وهو الخلف على الاصل فانه حرام كالمع كونه

١٨٢

وهو القادر على التكميل في كل

على المواز والفساد والوثاب والام قلنا ان اسم الشيء انما يتناول السواد والبياض ونحوهما باعتبار
 النسبة لا باعتبار السواد والبياض فانهما على ذات الشئ ولم يوضع اسم الشيء للسواد والبياض ونحوهما
 بخلاف الاسم المشترك كالقوة والعين فانه موضوع لكل واحد من مدلوليه والحكم من هذه القبيل لا يتناول
 الجواهر والفساد والوثاب والام بل يوضع لكل من هذه الجواهر احكاما شرعية بالعقد الوضعي كما ان
 البنيوي وعين الميزان والشمس وغير ذلك من اسم الشيء اذا اريد به المحدثات جازما لانه يتناول
 الحق بمعنى واحد وموحي الوجود فاما اذا اريد به ذات الله تعالى لاجل عدم الاختلاف المعنى
 لانه تعالى شئ قديم واجب الوجود لانه لا يشابه شيئا من مخلوقاته فكان الاختلاف بينه تعالى بين
 خلقه اكثر من الاختلاف بين البنيوي وعين الميزان وعين الشمس لوجود التشابه بينهم بوجوه فتيقن
 قلنا اسم شئ اولي بالاشتراك من العين كان اسم الشيء مشتركا بين الله تعالى وبين خلقه فكان لفظ
 الشئ امارية القدر لا يجوز دخول المحدث تحته واذا اريد به المحدث تمت دخول القديم تحته وعن
 هذا قلنا ان الشيء ليس باسم حسيروا الله تعالى وان اطلق على لفظ الشيء ليس من جنس العالم ولو
 كان لفظ الشيء في القديم والمحدث لكان من جنس لائقته وكان القديم بوعائه والمحدث نوعا
 اخر فيحصلان نوعا ويستويان حسبا والقول بانها تباين الجانبين بين القديم والمحدث كعدمه في بعضه
 الادلة وكان لاشاد العلامة شمس الاب القوي ان الله تعالى ليس شيئا بمعنى الشئ
 والمخلوقات ليس شيئا بمعنى الشئ فكان المعنى مختلفا قطعاً فكان مشتركاً قافياً **قوله** الله عز وجل
 الناس من طين الى قوله من طين هذه الجمل اقول **قوله** طين العوافين من شئ يختارهم الله ان القوم
 اذا اضيف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمتم عليكم امواتكم الاية وقوله صلى الله عليه وسلم
 حرمتم للزعماء ما هو من صفات الفعل وهو التكل في صورته الاموات والشوب في المتركون
 الاعيان ليستعمل بهم اذ القوم هو الشئ يقال حرمه العطا اذا منعه والقوم بعينه المكلف
 منه كما يكون موثوقا في مقدوره وانما لا على في مقدوره وفي وسع المكلف الاستماع عن الفعل
 واقاره على القدم اما الايمان خارج عن مقدوره وانما لا خارج عن وسع البشر فلا قدره على عدم
 الدين فسقطت الحجة له لانه لا يحمل الكلام وصار القوم وصفاً للفعل المكلف اذ القوم والدين من القوم
 واحد يكون القوم بشئ الحجة كالشيء والمشيء انما يرد على الفعل لانه يتبع عن الفعل لانه مشتق منه كان
 الامر مشتق من الفعل ويرد عليه اولاً لان القوم تكليف من الله تعالى فكان المقصد فيه تحريم الفعل
 الدين كما في الايمان لانه تعالى على الحقيقة فالمطلوب من الفعل في الاعيان لا يترك في
 العبادات والمشيء انما هو الشيء على القدم كوثب الميزان واذا كان كذلك فبوصف العين بالتحريم
 مجازاً وهذا غلط من القائلين بذلك لان القوم مضاف الى العين اشارة لزوم القوم القوم القوم

منه او واحد

ولم ينفذ

والحققة فيها لان الاشارة التحريم الى الحق تنصير على لزومه وبوجه فثبت ان القوم المذموم
 اشارة لانه لا ينفذ للعين مجازاً لان الجازم ليس بهذا الاشارة لانه لا لزوم العين وله ان يجعل مجازاً لفظ الفعل
 لما كان المحل حراماً لا ترى ان شوب عصير العير واقبال العير فعل حرام وليس موجود بذات حرة العير المتناول
 القوم الذي هو عبارة عن المذموم نوعاً اول مستفاد عن الشئ القوم الذي هو في نفس الفعل مع كون المل
 قابله كالمثل في العير والنوع الثاني منع الذي عكس ما ذكره في الميزان فيمنع القوم كانه حرامه منع
 لا ينفذ بملا للتصوف الشرعي وخرج الفعل بدلالة كونه قابلاً لذكر الفعل كالميزان فانه القوم المضاد
 اليها المذموم المذكور لم ينفذ للشوب شرعاً كالميزان ليس مشروباً طبعاً لعدم الفعل من قبل
 عدم عمله كالشئ فانه اذا هاب الحكم ثم الفعل يجب مدعا له كونه لم ينفذ مشروباً واذا كان
 كذلك فيكون خروج المحل عن قبول ذلك الفعل في الشرع مستحالة وبصير الفعل في الانعام
 نائماً لعدم المحل كالصوم في الليل فانه ينعقد بمجرد عدم المحل من ضروره تبدل المحل من مل
 الى الحرامه تبدل الفعل ايضا من المحل الى الحرامه والشرع انما يخبر في الانعام فلهذا لم ينعقد المحل في مقام
 الفعل الاصل في القوم هو النعارة ولكن اشتداد الحرمة في الفعل انما يثبت اذا كانت الحرمة مضافة
 الى الفعل فينبى القوم الى المحل اشتعاً ما ان المحل يجعل مضافاً للفعل وهذا في غاية العقول لوليد
 نفي الفعل من الوجه الذي يتصور القوم في جانب الفعل فاما ان جعل القوم المضاف الى الاعيان
 مجازاً لما هو من صفات الفعل بصير المحل موصوفاً بالقوم بطريق المجاز فاطنوا وصير المحل مشروباً
 باصله غير مشروب بوصفه وهو الفعل مع ان القوم مضاف الى الفعل فلفظ ماضى لانه يحول القوم
 من محل الى محل اخر وجعل القوم هو **قوله** الفعل اصلاً في حق القوم ومحل الاصل وهو المحل المضاد
 الى القوم فترعا ثم ان المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتداءً حيث قال بهذا
 الاختلاف ما على سبيله خلق الانفال الاختيارية لحيوات مخلوقة لله تعالى وعند العقول ليست
 بمخلوقة له تعالى بل انما هي افعال العباد لما هو قبيح وشور في خلقه فبني القوم الى الله تعالى وانما
 يكون ثم ان القوم يستدعي القوم في المحرم كالشيء يقتضي القوم في المهي اذ المحرم والنامي حكمهم
 لا يجوز ولا ينفذ الا عن فعل في المحرم والمشيء لا ينفذ عن فعل في القوم من فعل الاعيان نائماً
 اصولهم فكان القوم مضافاً في الحقيقة الى الفعل الذي هو موصوفاً قلنا لا سلم ان المقاد القوم في
 وانما هو حسن وحكمة على ما عرفت في موضع لا ترى ان الاعيان مضافاً الى القوم فانه حرام ان
 ذلك الحسن ولا يلزم من ذلك نسبة القوم الى الله تعالى والعقل له كونه افعال الاعيان مضافاً الى القوم
 العين عرفة لكن هنا فصيحة فاذا اضيف القوم اليها كان ذلك مضافاً اليها حقيقة لا مجازاً لا يفسد لغزوه
 وايضا وانما اورد المصنف رحمه الله هذا الكلام هنا لان القوم هنا انما يثبت على طين ذلك البعض من

١٨٥

قوله تعالى القوم من طين الى قوله من طين هذه الجمل اقول قوله طين العوافين من شئ يختارهم الله ان القوم اذا اضيف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمتم عليكم امواتكم الاية وقوله صلى الله عليه وسلم حرمتم للزعماء ما هو من صفات الفعل وهو التكل في صورته الاموات والشوب في المتركون الاعيان ليستعمل بهم اذ القوم هو الشئ يقال حرمه العطا اذا منعه والقوم بعينه المكلف منه كما يكون موثوقا في مقدوره وانما لا على في مقدوره وفي وسع المكلف الاستماع عن الفعل واقاره على القدم اما الايمان خارج عن مقدوره وانما لا خارج عن وسع البشر فلا قدره على عدم الدين فسقطت الحجة له لانه لا يحمل الكلام وصار القوم وصفاً للفعل المكلف اذ القوم والدين من القوم واحد يكون القوم بشئ الحجة كالشيء والمشيء انما يرد على الفعل لانه يتبع عن الفعل لانه مشتق منه كان الامر مشتق من الفعل ويرد عليه اولاً لان القوم تكليف من الله تعالى فكان المقصد فيه تحريم الفعل الدين كما في الايمان لانه تعالى على الحقيقة فالمطلوب من الفعل في الاعيان لا يترك في العبادات والمشيء انما هو الشيء على القدم كوثب الميزان واذا كان كذلك فبوصف العين بالتحريم مجازاً وهذا غلط من القائلين بذلك لان القوم مضاف الى العين اشارة لزوم القوم القوم القوم

من الناس بل لا يعلم الكلام فذلك امتنع بوث حكم العموم في قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ حَتَّى
 حَارَتْ وَبِغْتَلْجِدْ وَكَذَا فِي قَوْلِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكَ أُمَّكَ لَمْ يَحْمِلْ الْمَسْئَلَةَ الْمَسْئَلَةَ لَمْ يَحْمِلْ
 وَكَذَلِكَ فِي قَوْلِ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُرِّمَتْ لِلرِّجَالِ نِكَاحُ أُمَّهَاتِهِمْ مَا خَلَا نِكَاحَ الْأُخْتِ حَقِيقَةُ الْكَلَامِ
 مِنْ قِيلٍ لَا يَحِلُّ الْكَلَامُ كُلُّ أَوَادِهِ هُنَا أَوْ قِيلَ وَمَا يَتَصَلُّ بِسَمِ الْحَقِيقَةِ وَالْخَارِجُ لِلْوُفُوفِ الَّتِي تَأْتِي فِي الْعَمَلِ
 كَقَوْلِ الْمَلِكِ وَالرَّجُلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَانْ حُرُوفُ الْعَلَاءِ تَنْقَسِمُ إِلَى حَقِيقَةٍ وَخَارِجَةٍ لَا سَا وَالْأَخْلَافُ
 وَأَسْمُ الْهَرُوفِ عَلَى كَيْدِ الْهَرُوفِ عَلَى طَرِيقِ الْعَلِيَّةِ فَانْ بَعْضُهَا مُشْتَرِكٌ كُلٌّ مِنْ وَحْدٍ وَنَحْوِ اسْمٍ لَكِنْ عَسَى حُرُوفُ
 قِسْمَتِ حُرُوفَ لَا تَكُنْ أَوْلَى الْخُرُوفِ مِنْ أَوَاقِ الْكَلِمَةِ فَاطْلُقْ وَارِيدَ بِهَا الْكَلِمَ بِطَرِيقِ الْخَارِجَةِ لِأَنَّهُ اسْتَأْذَنَ مِنْ
 الْخُرُوفِ إِلَى الْإِزَامِ وَهَذَا اسْمُ الْهَرُوفِ عَلَى الْأَسْمَاءِ فِي حُرُوفِ الْهَمْزِ فَانْ اسْمًا وَالْأَخْلَافُ بِحَارٍ وَبَعْضُ
 مِنْ سَائِلِ الْقَدَمِ مَبْنِي عَلَى عَمْدَةِ الْهَرُوفِ وَحُرِّبَ عَلَيْهَا فَلَا يَدْرِي مَا وَكَذَلِكَ بِطَرِيقِ تَحْزِجِ الْمَسْأَلَةِ عَلَيْهَا
 وَأَتَا سَمِيَتْ حُرُوفُ الْعَلَاءِ فَانْ تَوَصَّلَ بِهَا إِلَى الْأَسْمَاءِ فَانْ إِذَا قَلَّتْ خُجِرَتْ مِنَ الْبَصَرِ إِلَى الْهَرُوفِ
 عِزٌّ ذَلِكَ أَيْدِ الْخُرُوفِ مِنْ الْبَصَرِ وَتَأْوَدَ إِلَى الْوُفُوفِ وَلَا تَكْلُفُ مِنَ الَّتِي هِيَ لَا يَدُ الْعَالِيَةِ وَالْإِنِّي لَا أَشَاءُ الْعَلِيَّةِ
 لَمْ يَكُنْ أَيْدِ الْخُرُوفِ وَلَا أَشَاءُ وَكَانَ هَذِهِ التَّسْمِيَةُ احْتِرَافًا عَنْ حُرُوفِ الْهَمْزِ فَانْ لَيْسَتْ مِنْ حُرُوفِ الْعَلَاءِ
 عَلَى اصْطِلَاحِ الْقَوْمِ فَانْ رَحِمَهُ وَهَذَا الْبَابُ لِيَأْنِ مَا يَتَصَلُّ بِهَا مِنَ الْفُرُودِ بِأَسْمَاءِ حُرُوفِ الْعَلَاءِ
 إِلَى قَوْلِ مَنْ مَعْرِضُ الْفَارِغَةِ أَوْ تَرْيِبُ الْفَرْقِ مِنْ حِلِّ حُرُوفِ الْعَلَاءِ حُرُوفُ الْعَطْفِ وَهِيَ الْخُرُوفُ
 الْعَلَاءِ مِنْ حَيْثُ الْوُجُوعُ لَيْسَ أَوَّلِي مَا يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي لَمْ يَدْرِي
 هُوَ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 إِلَى الْمَقْدَرِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنْ عَمْدَةٍ أَوْلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 وَالْإِنْجَافُ تَعْقِلُ الْبَقِيَّةَ دُونَ الْعَكْسِ فَانْ كَيْ لَا يَصْلُحُ الْمَرْجِعُ أَوْلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 مَعَ شَيْءٍ فَانْ تَعْقِيبُ وَالتَّوَاتُحِ فَانْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 طَبْعًا تَعْدًا وَصَحًّا وَتَدَاخُلًا أَلْفًا إِلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 تَرْيِبُ وَعَلَى عَمْدَةِ الْهَرُوفِ وَابَةِ الْهَرُوفِ وَابِهِ ذَهَبَ الْمُتَقَوِّنُونَ قَالُوا يَوْجِي الْهَرُوفِ الْهَرُوفِ تَنْقِصُ الْعَمُودِ
 وَالْهَرُوفِ الْبَصَرِيَّةِ وَالْهَرُوفِ عَلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 وَلَيْسَ الْمَطْلُوقُ مَرْغُوبٌ أَنْ يَكُونَ الْمَقْدَرُ وَابِهِ دَخَلَ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ الْخُرُوفِ لَا أَنْ يَجْتَمِعَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ عَلَى الْأَمْرِ
 جَائِزًا وَخَارِجًا عَنْهُ فَمَقُولٌ جَائِزٌ يَوْمَ عَمْرٍاسٍ وَخَارِجٌ وَخَالِدٌ وَسَانٌ فَانْ تَعْدُوكَ
 فَعَمَلٌ بِالنَّظَرِ الْأَوَّلِ أَنْ الْبَدَا بِهَ لَيْسَ بِدَخَلٍ فِي الْحُكْمِ قَبْلَ الْخُرُوفِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ عَمْدَةٌ وَابِثًا فِي عِلْمِ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَانْ الْإِنْجَافُ مَقْدَرٌ عَلَى الْعَلَاءِ مَعًا وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 يَسْتَحِيلُ الْإِنْجَافُ إِذَا قَامَ وَاحِدٌ مَعَ قَعْدَةٍ مَعًا يَسْتَحِيلُ جُودُهَا فَكَانَ الْأَوَّلُ فِي التَّسْمِيَةِ

وَلَمْ يَكُنْ فِي حَرْبٍ عَلَى مَا ذَكَرُوا لَكِنَّ لَفْظَ الْفَارِغَةِ وَتَقْلُصُ الْفَارِغَةِ أَنْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَرْكُمُوا وَسَمِعُوا وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 التَّسْمِيَةِ حَتَّى قَالُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْجَلُوا وَجَاهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 الصَّلَاةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِدَائِلِ التَّسْمِيَةِ مِنْ أَصْلِ الْهَرُوفِ وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 وَالْهَرُوفِ مِنْ شُعَائِرِ اللَّهِ قَالَتْ الْعَالِيَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ صَلَّي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى أَنْ
 الْبَصَرِ وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 التَّسْمِيَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَرْكُمُوا وَسَمِعُوا وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 دَقِيقًا لَلْإِنْجَافِ وَالْخَارِجِ الرَّابِعُ مَا رَوَى أَنَّ رَجُلًا قَامَ بِهَرِيفٍ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ
 اطْمَاحُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ تَعْدَا هَرِيفِي وَمِنْ عَصَاهَا تَعْدُو عَرِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا
 الْقَوْلِ دَانَ قَلْبُكَ مِنْ عَصِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَلَمْ يَكُنْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 وَسَلَّمُ بِهِ وَبِئْسَ مَا هُوَ وَابِثًا تَعْلَمُ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 يَكُنْ الْمَطْلُوقُ الْمَانِي أَنْ لَوْ كَانَتْ لِلتَّسْمِيَةِ مَا اسْتَعْلَمُوا لَيْسَ تَرْيِبُ فِيهِ عَمْدَةٌ شَرَكٌ زَيْدٌ وَعَمْدَةٌ
 الْعَبْدِ وَتَقَاتِلُ زَيْدٌ وَعَمْدَةٌ سَوَاعِي قِيَامَتُكَ وَقَعْدُوكَ فَانْ الْإِنْجَافُ لَا تَرْيِبُ فِيهِ إِذَا تَقَاتِلُ
 يَوْجِدُ مِنْهَا مَعًا لَا مَرْتَبًا وَكَذَا السَّارَةُ وَالْمَقَاتِلَةُ إِنَّمَا تَنْصَحُ عَمْدَةٌ تَعْلَمُ دَقِيقًا وَلَا تَدْرِي
 تَحْتَقِنُ هَذَا الْإِسْتِعَاةَ وَالْأَصْلُ فِي الْحَقِيقَةِ لَكِنَّهَا لَوْ كَانَتْ لَكُنْ تَوَاتُحًا زَيْدٌ وَعَمْدَةٌ زَيْدٌ
 وَخَارِجٌ وَعَمْدَةٌ تَعَالَى الرَّابِعُ أَنَّ لَوْ كَانَتْ لِلتَّسْمِيَةِ لَتَقَاتِلُ تَعَالَى وَادْخُلُوا الْبَابَ
 حَسْبًا وَالْقَصِيَّةُ وَاحِدَةٌ لِلْمَسْأَلَةِ تَعَالَى وَمَا هِيَ إِلَّا جَائِزَةٌ لَا تَمُوتُ وَنَحْوُ حَكَايَةِ عَمْدَةٍ
 الْبَيْعِ وَلَوْ كَانَتْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 أَنَّ لَيْسَتْ لِلتَّسْمِيَةِ السَّادِسُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَا لَيْدُ الْعَبْدِ وَالْإِنْجَافُ فَانْ الْعَالِمُ أَنَّهُ يَكُونُ
 مَعَهُ الْإِسْتِعَاةَ وَلَوْ كَانَتْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 عَالِمًا سَالِفًا وَاسْمًا عَلَيْهِمْ خَارِجَةٌ مِنْ جَعْلٍ إِذَا الْإِسْطَارُ مَقْدَمٌ عَلَى جَعْلٍ الْإِسْطَارُ سَالِفٌ عَلَى الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 لِلتَّسْمِيَةِ لَعَمْرُكَ الْإِسْطَارُ الرَّابِعُ قَوْلُهُمْ الْمَالُ بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْدَةٍ وَلَوْ كَانَتْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْدَةٍ بِالْمَالِ فَانْ أَنْ كُنْ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 فِي مَوْضِعٍ كَلَامُهُمْ كَلَامُهُمْ الشَّرْعِيُّ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ بِهِ الْمَقَابِلَ وَالسُّنَّةُ وَالْمَالُ فِي أَصُولِ الشَّرْعِ
 وَمَوَارِدُ النُّصُوصِ وَالْإِسْتِعَاةَ مِنْ قَالِ أَنَّ الْوَلَا يَتَصَلُّ بِالْعَطْفِ وَغَيْرِهَا بِالْعَطْفِ الْمَقْدَرِ الْفَرِغَةِ وَالتَّعْقِيبِ وَالتَّوَاتُحِ وَالْمَطْلُوقِ أَصْلُ التَّسْمِيَةِ
 إِلَى الْأَوَّلِ وَهُوَ لَا يَسْتَقِرُّ أَنَّ الْعَرَبَ يَقُولُ حَاتِي زَيْدٌ وَعَمْدَةٌ هَؤُلَاءِ الْقَوْلُ اخْتِيَارٌ فِي الْبَحْرِ

١٨٦

من غير تعوض معارضة وترتيب في المعنى ويكون المتكلم صادقا في اخباره سواء أعا أو جاعه وأولا
 ثم زيد أو بالعكس وأما الثاني وهو الثاني في وضع كلامهم فان نظام العرب اسما وأفعالا وحروف
 لا يرد على ذلك ما عرف في بوجهه والأصل في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ان يكون موضوعا للعلم
 بفرد هو بذلك المعنى اذا اشتراك في خلاف الأصل لانه انما يثبت بسبب غفلة من الواضع أو بسبب
 عذر دواعيه وهو الإيهام والأجل وأما في معرفة وجهه وكذا التكرار انما يثبت بغفلة من التكرار
 أو عذر دواعيه ثم انهم وضعوا الترتيب مع المعيار ونم للتراقي وانه يستلزم التعقيب فوكلت
 الواو للترتيب أو للتران لتكررت دلالة الترتيب والتران وانه خلاص الأصل فان قيل لم يترنم تكرر
 دلالة الترتيب لان الترتيب مع الوصل ونم للترتيب مع التراقي فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب
 من غير تعرض للترتيب مع الوصل والتران لم يترنم بها قلنا ان لم يترنم بعد إذ هو موضوع لمطلق
 فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة والتكرار على خلاف الأصل لكن لما كانت الواو أصلا
 في باب العطف لاسبق ولهذا لم يشترط لاستعماله مع آخر سوي العطف كما اشترط للمعنى الترتيب
 والتعقيب وأما التراقي كان كونه أصلا دلالة على ان موضوعه لمطلق العطف على احتمال كل قسم
 من الترتيب والتران وغيرهما من غير تعرض لشي من تلك الأقسام بحسب الأصل والوضع ثم
 اشبهت الغرض كالأول من الأصل الذي هو الواو إلى سائر المعاني من التعقيب والتران وغير
 ذلك وهذا الذي ذكرناه من الواو وفرد عما يظهر ما وضع لكل جنس مطلق ثم وضعت لأنواع
 تلك الأجناس اسماء على لفظة كالأول فانه اسم جنس لا مطلقا ثم تنوع هو أنواعا لكل نوع
 منه اسم خاص كالأول والفرقة وكزيد وعمر وعلى هذا الفرقة جنس وله أنواع كالفرقة والفرقة
 والبرية والصبيان والجميع فانه جنس وله أنواع بالجميع كالإنسان والجميع كالرجل والفرقة كالزوجة
 وصارت الواو فيها ذكرها نظير اسم الفرقة فيكون مطلقا غير عام ولا يحمل معنى ان كلمة الواو وضعت
 لمطلق العطف كما ان الرتبة وضعت لمطلق التي هي عبارة عن البيت السليم من غير دلالة على تعيد
 بوصف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فيتناول فردا من الأفراد في غير موضع
 ولذلك لم يكن المطلق بالانعام ما يتناول أفرادا على سبيل الانتظام والشمول وقد لم يكن
 المطلق كالأول لانه لا يمكن العمل به من غير توقف واستفسار والمطلق يمكن العمل به من غير
 استفسار فكان المطلق فيها آخر سوي العام والمجمل ولهذا الأصل ثالث علما وجرمها
 ان حكم التصريح بالانعام وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاعلموا انهم
 اذ هم يصنعون فاعلموا انهم يصنعون فاعلموا انهم يصنعون فاعلموا انهم يصنعون فاعلموا انهم يصنعون
 انه صلى الله عليه وسلم وذلك لانه فيناذي الذين يهاهم المتخصص في الآية ويتعلق صفات الخلق

يتكرر

بهاء الترتيب العاشران لما يخص بالجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان يقال لاسرائيل دخلت
 الدار وانت طالق انها تعلق في المال ولو كان موجبا لاداء الترتيب لكان حالها هذا بسبب الترتيب
 فانها لو كان الطلاق يتأخر الى وجود الشرط لما دى عشوان الواو صارت للعلم في قولهم جاني الزيد ون
 واصله زيد وزيد وزيد وقد اطول واخر قصيره والطول كما تحصر كما في قولهم الاثنان عشر قول
 العرب لا تأكل السمك وتشرب اللبن فان دعاء لا يجمع بينهما من غير تعرض لمعارضة أو ترديد في الزيد بل
 لأن شرب اللبن مع اكل السمك او بعده ان لو كانت الواو للترتيب لما كانت تستعمل في الجملة وليس ذلك لبيان
 المراد حيلة لان المواد هنا الجمع بين كل السبل وشرب اللبن لا جعل الاكل للشرب ولو استعملت الواو
 مكان الواو لكان الاكل سببا للشرب لان الواو انما تنصب الفعل المضارع بعده الشريطة وهذا الفعل
 قوله الشاعر لانه من خلق رائي مشه عار يركب اذا فعلت فاعلم اذ دعاء لا يجمع بين اثنين من نوع من
 المثل وهو المدموم منه وبين اثنين من شدة لانه عار ولا والآخر مثله افرحت به عليه من الصبر
 الثاني بقوله اذا فعلت على سبيل الاطلاق دون التقيد وقوله فدا ريان الوضع اشارة الى ان
 من قوله اما الاول الى هذا الفعل فانه لبيان ان الواو موضوع للعلم المطلق للترتيب وقد ورد على الامام الحق
 محمد بن ابي حمزة رحمه الله قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد تقدم
 الايمان عليه فكان العمل الصالح مرتب على الايمان لا محالة فدل ان الواو للترتيب فاجاب رحمه الله بان ترتيب اعتبار
 العمل الصالح على الايمان لم يعلم باعتبار الواو بلية اخرى وهي قوله تعالى فمن عمل من الصالحات وهو موسر
 فقرأ لسعيه جعل الايمان شرطا للعمل الصالح والشرط تقدم على المشروطة اذ لا بد من تقدم العمل الصالح
 على الايمان لان الواو اما الجواب عن شبه القائلين بان الواو للترتيب فنقول ان الواو عن الشبهة الاولى
 سيذكر بعد وعن شبه القائلين انها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السرا على الدابة لانهم لو اعملوا
 وان قال صلى الله عليه وسلم ابدوا باده تعالى على وجه التقرب الى الاقام لبيان ان الواو لوجه الترتيب
 فان الذي يسبق الى الاقدام في محاطات العباد ان الله تعالى يدل على زيادة الغناء فيظهر ان قوله صفة
 للترتيب وعن الشبهة الثالثة ان الترتيب لم يثبت بالآية لكن الآيات فيه متعارضة فانه قال تعالى في موضع
 اخر واوحى اليكم المراكيب ولم يقل احد بترتيب الركوع على السجود وانما ثبت الترتيب بدليل خارج
 وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم او كون الركوع وسيلة الى السجود ولهذا سقط الركوع عن سقوط السجود
 والوسيلة مقدمة على المقصود كما لو ضرم مع الصلاة وعن الصلاة لا ترتب قبلها بل كل منهما يستلزم الاخرى
 بدليل ان بعضه انه تعالى ومعه وسلم عليه السلام لا ترتب قبلها بل كل منهما يستلزم الاخرى واما الترتيب
 ذكر اسم الله تعالى في التفصيل ولا يخل في ان الزاد المذكور انما ياتي بالتقسيم واذ كان كذلك لكان الواو
 للترتيب قال رحمه الله وقد طعن بعض اصحابنا رحمه الله تعالى الى قوله فلم يترك الواو لما قلنا ان الواو

١٨٧

قد علم بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو المقارنة وليس كاطو السابق بانه وزعم بعضهم ان الواو المقترنة
عند ابن حنيفة وهم ما عندها المقارنة مستعملين با اذا قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق فانه اذا دخلت الدار تطلق واحدة عند ابن حنيفة رحمه الله وتطلق اثنتين عند مالك
دليل على ان ابن حنيفة رحمه الله جعل الواو المقترنة وما جعله المقارنة وليس الامر كما زعموا فان الواو مطلق العطف
من غير ترتيب ومقارنته عند ابن حنيفة واي يوسف ومحمد رحمهم الله من غير اختلاف بينهم بل لا تملكهم في تلك المسئلة
واجمع الى معنى اخر وهو ان ذكر الطلاق متعاقبة على وجه اتصال الطلاق الاول بالشرط في التام والجمع
ثم العلق الثاني والثالث ما هو صحيح كونه فقال ابن حنيفة رحمه الله موجب كل منهما الافتراق في وقوعه من دون
النظر الى الاول لان الطلاق الاول اتصال بالشرط لا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني
والاول والثاني فلا ينعقد هذا الاصل وهو الافتراق فلا يقع الطلاقان المتعاقبان الثالث بنفس الكلام لا
بالواو بسبب الواو لانه تطلق العشرة ثم شعور العوان فلا ينعقد الافتراق فلا يقع الطلاقان المتعاقبان
حسبنا هذا القرآن لعدم دليل يدل عليها اذ الواو لا تدل على العوان وذلك كالاتي المشطوبة في سائر واحد
اذا كانت معلنة فالتكثير يقع ما يقرب الارض لانها لا تملك الى ان ينسحب واذا لم ينعقد الافتراق عند
وجود الشرط ينزل ما تعلق فيه فلا بد من وقوع الاول ما عدا لانه اتصال بالشرط بغير واسطة
وبوقوع العلة لا يثبت الا بعد فلا يقع الطلاق الثاني والثالث بعد البيوع فمن ذلك نظائر الترتيب
لا الواو ووضوح الفرق بين ما اذا كان الشرط مقدما وبين ما اذا كان الشرط معبرا فاذا كان معبرا
يتوقف اول الكلام على اخره فيتوقف الطلاق الاول والثاني والثالث على الشرط فتعلق اوله بغيره فعلق الاول ثم الثاني
ما تعلق بغيره فعلق الثاني ما اذا كان الشرط مقدما فانه ليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله فيعلق الاول ثم الثاني
ثم الثالث واذا لم يوقف ائت بالطلاق الاول لاني عده لكونه غير مدخول بها فعلقته الثاني والثالث لعدم
عمل الواقع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله بجهة الطلاق والاعتقاد في الوقوع لان ما ذكرنا من اجله ناسخة
فما تركت له الاثني واذا كانت له الاولى وهي تعلقت بلا واسطة فكذلك الثانية ودلائل ما عدا
العدول يصح للمدعي ان يثبت له الاول كالمعاد في الثانية فيستعمل كل خلقية بالدخول بلا واسطة والعلق
في المالك تكفي بالطلاق وليس بطلاق لان العلق ما يصح خلافا عند وجود الشرط اذا وصل بالخلق فصح
تحصيل الطلاق الثلاث حلقا وترتيبها في غير المدخول بها في الكلام لا في صبر ورة الكلام طلاقا ليعبر واحدة
وتبين كالاتي عده واذا تعلقت حلقا على الوجه الذي ذكرنا وهو ان كل تطلقه يعلق بالشرط بلا واسطة
نعقد وجود الشرط اذا وصل به لئلا ينزل حلقا اذا حصل التعلق بشرط جعلها اربعة كغيره كانا
قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار ثم قال بعد ما وادى امره انت طالق ان كنتي زنا ثم قال بعد ذلك
باربعة انت طالق ان شئت عدا فان الترتيب لا يجب بهذا التعليق اذ التفرق في اربعة التعليق لا وجب

الاجماع

تفرقا في المدخل بالشرط فيقع الطلاقان جلة عند وجود الشرط وان حصل الترتيب فيه تنصل عند
التعليق واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجماع فلم يغير ذلك موجب الواو لان الواو لا يتعرض
للا ترتيب ولا وجبه لما روي عنه فلا ينزل المتبدل وهو كون موجب هذا الكلام الاجماع والاعاد لا يعلق
وهو كون الواو ملحقا بالجمع لا يتعارض للترتيب والتفرق وانما يتعدى لوجود المختلف من الترتيب والجمع لا ينزل
وجب هذا الكلام الذي يوجب الاجماع لما قرنا بالواو الطلاق الذي لا يتعبر للتفرق والترتيب والترتيب واذا
قدمت الاجمالية في محو قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تجد حال التعليق او في اخر الكلام
ما يغير اوله فيوقف اوله على اخره فتعلق حلقه فينزل كونه عند وجود الشرط فقدم الثلاث لا فاقا اذا
دخلت الدار بخلاف ما اذا تأخرت الاخرية لانه ليس في اخره ما يغير اوله واذا اتمت حال التعليق صار
موجب الكلام والاعتقاد فلم ينزل بالواو لما قلنا ان لا يتعبر للترتيب ولا وجبه وما قاله ابو حنيفة رحمه
الله اقرب الى سواة حقيقة اللفظ لانه قد علم ان الملقط يغير طلاقا عند وجود الشرط ومنه يروى
العطف اثبات الواسطة ذكرنا فعند وجود الشرط يصير طلاقا وانما ذكرناه من ضرورة الوجود
ان لا يقع الا واحدة اذها تبين لاني عده كالمعروف وقال انت طالق وطالق وقوله لم يملك كالمعروف
فان الثاني يعلق بواسطة الاول بعد تمامه باعتبار ان جعل الثاني مشروطا بالاول في حكم الاول
ان جعل خبر الاول كالمعاد لان الشريعة انما توجب ضرورة افتقار المرأة لنافقة وما ذكرنا من تعدد
الضرورة فلا وجه للمصير الى الزيادة قال رحمه الله فان قيل قد قال اصحابنا رحمهم الله في
وهذا من باب القرآن اقول هو ما اشار الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الكلام وتقريرها
ان يقال قد قال اصحابنا رحمهم الله فيس قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق وطالق اذا زوجتني
بطلق واحدة وهذا يشعرون الواو المقترنة وقال في باب الكلام من المباح الكبير اذا زوجتني
من رجل بغير اذن مولاه وبغير اذن الزوج لم اعتقها الى ما عدا ذلك ولم يعتقها في كلامي
منعصلين بان قال اعتقت هذه وهذه بطلان الثانية وحاركتك الاولى وهذا هو الواو
للا ترتيب حيث تبطل الثانية في المسألة الثانية وقوله بغير اذن الزوج قيد انفاقي ولعله لم يذكره لان
سرا لانه السرخسي رحمه الله في شرح المباح وفي اصول الفقه لا يبعد الذي ذكره لانما ان ذلك قد
وذكر الامام صاحب حال رحمه الله في المباح ولو تزوج اثنين في عقد بغير اذن مولاه فاعتق الولي احدهما بعينه
فاجاز الزوج نكاح الامام لم يخرب لان نكاح الامام قد بطل فلا يفسد الا بغيره لانه زوج في عقده واحده ما عدا
بمع نكاح الامام فكذلك اذا صارت احدهما حرة في حالة البقاء وكذلك لا زوج رجل دلا بغير عيرانه استبرأ
عنده ما دونه وادى الولي فاعتقت احدهما قال المسألة على وجهه لانه ادعى ان يعتقها كلامه واعترفا
بان كانا اثنتان حرتان او اعتقتهما فكماهما جازة والثاني ان يقول هذه حرة وهذه حرة وهو على وجه

١٨٨

تفرق

انما فصل بينهما بالسكوت اولم يفصل الموأب في الفصلين واحدا من احكام النكاح الاول حاز
وانما حاز النكاح الثاني لم يفصل بينهما اذا حاز احكامهما جميعا حاز نكاح الاول في كلتيه منفصلين بارتقاء
هذه حرة وهذه حرة الفصلين بجمع الفصل وهو الزيادة وتغلب جمعه على الا
خبرية حتى قيل شعور فصول لا فصل وسنلنا وطول الاطوار وعرض لا عرض ثم قيل يستعمل
بالا يتبينه وهو في اصطلاح الفقهاء ليس بركب وقم الفاعل كذا في المغرب فانما
هذه حرة وهذه حرة بواحد العطف بطل نكاح الامة الثانية كافي المسئلة السابقة وهذا ايضا ما ب
الترتيب لان الاول يثبت قبل النكاح بعين الثانية وقال في هذا الباب اي في باب النكاح فبين زوج
اثنين رجلا في عقد بين بغير اذن الزوج قبله ذلك الزوج فحاز الزوج نكاحها معا بطل
نكاحها وانما حاز نكاحها على سبيل التفريق بطل النكاح الثاني وانما حاز نكاح هذه وهذه بطل
نكاحها كما قال اجزائه وهذه المسئلة الاخيرة توهم ان الوالد للفرقة وقال في كتاب الاقارب
المجامع الكبير من ان الله اعبد فيهم على الوساو وعين لا وارث له غير ذلك الا ان قال ان
اعقوى في مرض موته هذا العبد وهذا العبد فانما اقر الابن في كلامه متعل فان
اعقوى الذي في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكونية من غير احد من العبد فليكن
في كلتيه لانه جمع غير محرف بل جمع وقد وجد في اجزائه ما ينداوله وهو حصول كل الحق الاول
وصار كانه قال اعقهم ابي واما ان كان له الحق من كل واحد منهم فليكن كذا هذا وانما قيد باسما
الفقهاء لكون كل واحد منهم في المال قال في حاشية الشرح ربه الله في الجامع من احكام من
يقول الموقوف يعرف بلع وهذا الاول كالمجموع للموقوفين في كل واحد من احكام من
قال لا واعد للعطف وليس له على بلع ولا في الترتيب ولكن نقول الكلام بحرف العطف
وفي اخره ما يغير حكم اوله لان اول الكلام سلامه جميع الثلث الاول وتبعه ذلك بآخره فلا سلمه
الامتثل الثلث وثالثه يتوقف الكلام على اخره كالموقوف بآخره شروطا واشتبا وتوفا اعقوا في
هذا وسكت ثم قال وما عطف الاول ونصف الثاني في الثلث الثالث لانه اقر الاول والعق وهو
يخرج من الثلث ولا يراجه في ذلك لان ما بعده لا يغير حقه اذ الغير انما يتبع بشرط الوصل واذا
كان كذلك فيقول له ولما اقر الثاني اقر الثالث وهو عطف رقيق واحده بين الاول والثاني نقصان
لكن الاول يراجه الثاني في ذلك لعل الاول الرجوع عن الاول في التصديق والاثبات التصديق
لثاني جميع فبعد عطف رقيق بينهما ولا يراجه الثالث لانه قريب هذا ولا اقر الثالث وعلم ان
الثلث وهو عطف رقيق بينهم الثالث لكون الرجوع في حق الاولين جميعهم واثبات الثلث لثالث
صحيح فيقول لثالث وهذا الذي سبق ذكره من الصور التي تعنى فيها من كل واحد ثلثه يدل على
ان الوالد لغيره ان قال رحمه الله قبل ما في المسئلة الاولى وهي سلب الطلاق في قوله

نكاح

اقر

تذكر في باب البيان اقول هو جواب عما سبق من الاعتراضات ونقروا ان نقول انما المسئلة
الاول وهو سلب الطلاق فقد قال ما ذكرنا من ان سلبه عنه ان يقع بها الثالث ويجعل الاول والثاني
ليس كذلك لما ذكرنا ان للفرقة حرفا موضوعا له وهو مع فلو كان الوالد ايضا للفرقة لادى الى التكرار
وان خلاص الاصل وانما الوالد لطلن العطف ولذلك لم يقع الطلاق الثاني في غير الموقوف بل لا الطلاق
الاول وقم قبل النكاح بالطلاق لكون الاول لا يملك على الفرقة بالتموصية ولتعدد الكلام على النكاح الثاني
لان ليس في اخره ما يغير اوله بل وجد في اخره ما يغير اوله لان الطلاق الثاني يغير الطلاق الاول في حق
وقم العطف اذا الطلاق موضوع لرفعها واذا وقع الطلاق الاول سقطت ولاية الزوج لتواتر عمل العطف
وهو المدة لانه يثبت في حق هذه فلم يقع لانه في الثاني لا يملك في عاونه الوالد ان كان الوالد للفرقة
لان الوالد لو كان للفرقة لكان سلبا للفرقة وفي العقد من قبل ما يثبت في الطلاق ليعمل
القبول وبين كانه لا يمتد الى الترتيب والفرقة والعطف لا يحاول المطلق واذا كان كذلك فزوج
الطلاق الاول دون الثاني والثالث فاعلم هذا لكي ان الوالد للفرقة فان قبل وجب الرضا والاول
الفرقة يراعى الغايب كلام النكاح من الطلاق الثاني والثالث فاعلم هذا لكي ان الوالد للفرقة فان قبل وجب الرضا والاول
الوضع اولى خلاص الاصل وهو التكرار فان قبل فليكن على ما سبق ذكره ما واما لانه قبل الاول ما
ان طلق واحدة وعشرون فانما تطلق لانه عدا خلافا لفرقة الله مع وجود حرة العطف بطلان
الاول والثاني وليس في اخره ما يغير اوله وكذا لو قال لاهات طالق واحدة ونصا كانت طالت
ثنتين عندنا ولم يفسر ما لو قلنا جعل هذا الكلام في كل منزلة كلام واحد لا وافية لان هذه
الحل من الكلام ليس لها صيغة بد ولا واد الله هي وجوزتها فليكن ذلك منزلة ترك كلام الاول
فهو لو قال ان طالق احد عشر طلاقا هناك تطلق ثلثا بالانفاق كذا في غيره كذا في البسط
واما في سلب نكاح الاخير فان بطلان نكاح الثانية منها دون الاول ليس يراجع الى الاول ولا يراجع
بل الى اخره وهو ان الكلام المستعمل في الحل المعطوف بعضها على بعض يتوقف في سلب الكلام
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واذا لم يكن في اخره فلا يتوقف وفيما قبل في الثانية
لا تتبع عتق الاول فلا يتوقف صدر الكلام على اخره واذا لم يتوقف فليكن الاول قبل النكاح يثبت
الثانية لصدره انما تصرف من بعد مضافا الى العمل عن ولاية شرعية وعتق الاول يطل عليه وقت
النكاح في حق الامة الثانية اذ لا لاجل لامة في حاله الا تعظم الى الفرقة حال الترتيب وفي ما اذا عتق
الفرقة والامة في عقد واحد او تزوج امة على حرة واذا كان كذلك فلا يتوقف نكاح الامة على نكاح حرة فليكن
النكاح الثاني قبل النكاح بعين الثانية واذا عتقت النكاح لم يقع التدارك بعد عتق النكاح فليكن
النكاح في حكم التوقف ولا يابطل لا يعود فليكن بعد نكاح الاول دون الثانية لان الاول لا يغير

١٨٩

اذ

لما سبق من الأدلة على أن الواو تلحق المطلق لا للربوب ولا الواو غير موصولة للقرآن فلا يعلق
نكاحها والمأخوذ نكاح الأنثى لا للزواج إنما وأما نكاح الأختين فإن نكاحهما جميعا قد بطل لا لزوجه
العقب يقتضي القرآن بل لا أخوه وان صدر الكلام توقف على أخيه لا أن صدر الكلام موضوع لجواز
النكاح وإذا اتصل بعدر الكلام أخوة منزهة الشرط والاستثناء فإن أول الكلام يتوقف على أخيه إذا
قال في أخوه شرط أو استثناء إذا قال الولد لأمه استطلق دخلت الدار وإن شاء الله قال
الكلام فيمن يتوقف على أخيه بشروط الوصل لما سبق بيانه في باب البيان إن شاء الله تعالى بيان
التعيين ما يقع إذا كان موضوعا لمقتضى أو مطلقا وطائفي قبل الدخول ما لا يصدر للكلام
وما ذكرناه لا يوجد في قول الولد لأمه استطلق وطائفي أو مطلقا لا قبل النكاح بل إطلاقا في غير
فيه لا يتوقف على أخيه أو ليس في أخيه ما يغيره وله فمعنى الإطلاق الأول قبل النكاح بل إطلاقا في غير
لا يغيره فلا يقع الثاني والثالث وتكون في سلة النكاح الأختين لا يتغير صدر الكلام أخوه إذا
عقب الأم الثانية أمه إلى الأولى فإن لم يغيره لا يتغير نكاح الأولى عن العقب إلى المفسد وعن
الوجود إلى عدمه لا يعتد به سلب جواز عن الأولى فلا يكون أخوه مقبر الأوله إذا كان غير له
لغيره كما في قوله للفلان علي ألف درهم إلا ما به فإنه لو لا استثناء المأخوذ لوجب عليه ألف كلمة ما إذا قلنا
استثناء المأخوذ لغيره أو الكلام من وجود وجوب المأخوذ في العدة فتوقف أول الكلام على آخره لوجود
المقبر في أخوه ولما لم يتغير أول الكلام في سلة الأختين أخوه لم يتوقف أول الكلام على أخيه
فإن قيل نكاح الأختين في عده واحدة لا يجوز ولو عده نكاحهما بطريق العدة في عقد نكاح
شترتين لتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الأم في أخوه لا يجوز ولو كان بطريق العدة لتوقف نكاح
الأم ويجب أن يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الأختين بل أولى لأن نكاح الأختين لا يجوز أصلا لعدم
نكاح أحدهما على نكاح الآخر أو أحدهما ونكاح الأم إذا كان مقدر ما على نكاح المرأة يجوز فأما العدة
فإنما هو العقد فثبت صحة النكاح في نكاح الأختين صاف المرأة إلى المباشرة بقوله تعالى وإن
تجهلوا إلى أهل عداكم فمجلس نكاح بل المراء هو من قبل الملع والمعد لم يوجد من الزوج في نكاح
الفصل فيمن يتوقف على أخيه في عده ثابته فتوقف وأما نكاح الأم في المرأة فقد اخرج النسب على ما سبق
وسلم الأم في ذلك غير محلبة النكاح بقوله لا نكح الأم في المرأة فلا يعلق عليها أوجه من الزوج
ولما توقف نكاحها على نكاح المرأة كان نكاح الأم في المرأة من زوجة وهو لا يجوز وهذا المعروف بين
الأصل وهو أن نكاح الزوج إلى المثل فالأنداء والتفاهة سواء وكذلك في سلة الأنازلة والكلام
يتغير أخوه فكانت مثل نكاح الأختين في أخوه ما يغير موجب صدره لأن موجب صدره
عقبه بلا سعة إذا كان لا قرار في كلام موصوفنا لا يغير الإجماع إلا بالبرهان بغير صدره

عن علي

عن عتيق بن ابي عبد الله جعفر رحمه الله ان السعدي سئل عن قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل فقال نعم بل هو كل ما ليس من الله
وعنه ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتبعهم صدر الكلام عن غيره الدماء في شغابها من السباع فلذلك يروى
صدر الكلام على قوله لان الواو للقولان ولهذا قلنا ان قوله محمد بن الحسن رحمه الله في الماهم العصري في كتاب
السلافة ويؤيد من يشبه من الرجال والنساء ولا يؤيدني ويؤيد ابا امام في التسليمه الاولى التي هي من
هولا المذكورين ان قوله لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل لا يوجب تركها اذ التسليمه في الله لا تحقق نعمنا ان المراد انهم من
كذلك قاله شمس الاية السوحي رحمه الله وكذا قوله تعالى ان الصفا والمروة من ربنا بل لا يوجب تركها
ايضا اذ المراد بالاية اثباتها من السعي بل ان التسليمه في الله لا يوجب تركها لان الاعيان والاشياء
السعي بين الصفا والمروة يقول تعالى فلا جناح عليهما ان يدوبا في الصفا والمروة فانهما شجران في الجنة
وذلك ينبغي ان يكون التمسك بتسمية السعي تركا او اجبا وبقي الامام الا انه عدنا من الاجابة الى الاجاب
بدليل الاجماع لكن السعي لا ينفك عن تركه وتقدم الصفا في الذكر بقوله تعالى ان الصفا بل على قوله
في الذكر فانهما شجران في الجنة لا يوجب تركها وتقدم الصفا في الذكر فانهما شجران في الجنة لا يوجب تركها
الاشارة الى الباطل تدل على زياده العائفة فغيرها من غيره فانهما شجران في الجنة لا يوجب تركها
السعي من الصفا بذلك وصار التسليم وهو الاثم في السعي والصفا واجبا بعد ذلك على ما هو في الاول
في الآية فان قيل انما تعاقب النبي عليه السلام ثم سجد عليه في سائر ذلك فوجب التسليم عليه في سائر ذلك
فذلك لان الاثم فعله هنا صريحا بانما يقول صلى الله عليه وسلم انه كتب عليكم السعي فاعلموا ان السعي
بين الشجرين لا بد ان يكون له مقدم وسخر وهو ما بين الشجرين عليه السلام ذلك لفعله في تعدد الصفا
المروة في السعي ولا يوجب السعي صلى الله عليه وسلم في السعي بل هو من التمسك بل على الوجوب لا على السعي
واسبق في الآية كما قالوا انما اجازهم الله في الوصايا القويبة التوافق اذ لم يسم تلك لها في هذه الايام
المستلزم لان ما يدعيه الدلالة على قوله الاتهام فضعف هو للترجيح وذلك لا يوجب بناء المراهات والساقية
والساجد وانما قيد التوافق لانه اذا وصي باشيئا من الفرائض والموافق واخر التوافق في تركه
فانه مقدم الفرائض على التوافق وانما اخرها المصالح والمعارف واما قوله الرجل فلا يملك ما بين يديه ودرهمه
وثوبت اخبرنا عن اختلافنا في عدم السعي بل هو من التمسك بل على الوجوب لا على السعي بل هو من التمسك
اثوابا وشياها وعبدنا في اخبرنا يستعمل على حكمه واو العطف الدالة على الفخامة هي في العطف
يفتضح الفخامة ومع ذلك قد اختلف الامراء في كون ما بين يديه من التمسك بل على الوجوب لا على السعي بل هو من التمسك
الفصول كاملة خبرها في قوله والراحمون في العلم اقول قد تدخل الراء بين جهتين احدهما كاملة خبرها في الاول
ناقصة فثبت التمسك في الخبر ونسب هذه واو العطف للاعلان واما ما دخلت الراء بين جهتين كما بين
خبرها فلا يوجب بالعطف التمسك في الخبر كما اذا قال الرجل ربيب طالق واهله طالق انهم يطلقون

واجبة واختلاف الشارع في هذه الواو اعطيت له لا فتاها بعض شاعها واولا ابتداء او اعطيت
 وقيل في واولا اعطيت لم لا فتاها في قوله تعالى في حكم العتق واوليك هم الناسوت الا الذين
 قاته ابتداء عتادوا اعطيت لا قوله تعالى فاجله وقوله ولا يتصلوا جملتان انسان وقوله تعالى
 واوليك هم الناسوت جملته وعطيت للغة العربية على الاثنية غير جاز ولا فاجله والارلية
 بفعل ولا يتصلوا اي غير فعل هو مطاب لاية ايضا واوليك هم الناسوت اثبات وصف لهم في
 تحقيق الشاركة بينه وبين ما تقدم ليسوع عطفت عليه ولا قوله تعالى واوليك هم الناسوت بيان
 مجربتهم وما تقدم بيان للواجب المجربة ولا يتحقق عطفت المجربة على الواجب بها ولهذا لا يقال جلد نوري
 وذلك لان واولا اعطيت في التي لوجب الشركة في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه وعده لا توجه الشركة
 فلا يكون هذه الواو او اعطيت وانما واولا ابتداء العتق على ما اختلفوا ولهذا قال الصنف
 رحمه الله وهذا افضل من الكلام اي ما سمي من واولا ابتداء او واولا اعطيت زيادة من الكلام لكونه على خلاف الأصل
 لان واولا اعطيت اصله لغير الشركة في حكم ليست مرضونة اعطيت وسوجاته الاصلية لا لا فتاها للغة
 الثانية اذا كانت ناقصة فاما اذا كانت كاملة فقد ذهب دليل الشركة في الحكم وهو الافتقار الى الحكم بوجود
 في أصل العطف لان عدم دليل زواله ولهذا قلنا ان اللغة الناقصة تتناول اللغة الاولى وهي الكاملة
 في الذي به لا في عينه من الحكم كما يمكن ان في هذه طالق وهذه لا خبر الاول يصلح خبر الثاني
 فتشارك اللغة الناقصة للغة الاولى فيما يتم به بعينه ضرورة نبوت الشركة لان يكون مستقلة بخبرها
 لان الملاحه ترفع بذكره لانه لو اوردت الخبر لكان خبرا في خبر اللغة الاولى لانها تصير خبر جلد
 كما لا يخلاف ما اذا لم يصلح خبرا في خبر اللغة الثانية لغايرتها في قوله ان طالق وعبدى حره لا بد من استقلال
 بالخبر جلد فان قيل خبره في طالق لانه خبره فان الثانية تطولها وان كان الخبر صالحا لما جرت
 بان يضم الثالث عليها ومع ذلك لم يجعل كذا بل اورد الثانية بالخبر من خبره فقلنا لا يمكن ذلك لان
 الثلاث بحكم جلد حرة غليظة وعند العتق لا يكون بحكمه الجمل فتع على خلاف ما اوقع الزوج وهذا لان
 الطلاق اذا قرا بعد كان اعتبار للعقد لانه ان طالق حتى اذا كانت المراه قبل قوله لا يقع
 الطلاق بقوله ان طالق وان صادفها في حاله الحيض ولا عند القسم فيصير خبرا واحدا في طلاق ونصف
 فتشكل فيقع عليهم اربع تخلفات وانه يردى الى خلاف ما اوقعه الزوج فلما لم يتصل خبرا في الشركة
 اصرت الثانية سائما في خبره واولا خبره ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته قبل الدخول ما ان دخلت الدار فقلت
 طالق وطاقتي ان طالق الثاني لا يستلزام اي لا استقلال بالشرط كما ان القابل انما هو الشرط اي فرد
 العتق الثاني بشرط على حده اذ لو كان الشرط كالمعاد في اللغة الثانية لوجب ان يقع تخلفان عند اي حصة

لذا

رحمه الله كما لو صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فقلت طالق وان دخلت الدار فقلت طالق فانه يقع
 فيه تخلفان بالاقتران وكذا لو قال لامرأته ان دخلت الدار فقلت طالق وفلان طالق ان طالق فيهم الثاني
 يتعلل بالشرط المذكور بعينه حتى لو دخلت الاول طلقا ولا يقتضي الاستقلال بالشركة فان
 وفلان ان دخلت الدار لان الاشتراك انما كان لتصوره للامعة وهي بدفع تعليل الطلاق الثاني بالشرط
 الاول بعينه فلا يتعلل بشرط اخر على حده ولما قيل في الثاني بوجود الشرط الاول فلو اذنا ان
 ان دخلت الدار فقلت طالق وفلان ولو كانت الثانية سبقة بالشرط لما طلقت فلان دخول الاول
 الدار وانما يصار الى هذا الى الاستعداد في الحكم لصعوبة استحالة الشركة كما في قوله جاني زيدا
 وتجرو فان الثاني هو المعطوف في خبره على حده لان المشاركة في خبر واحد غير مشهور لاحتمال ان
 شخصان في خبر واحد لكونه عرضا لا يثبت بعده الضرورة اذ في الثاني بطل خبر الاول بعينه وان كان
 هو الاصل كما في قوله فلان على الذرهم وللان فان الالة الواحدة بينهما فصار الثاني في افراد الكلام
 الثاني وهو اللغة الثانية غير على حدة ضرورة استحالة الاشتراك في خبر الاول وصار الاول وهو
 للغة الناقصة في عين ما تم به الكلام الاول أصليا كما في قوله ان دخلت الدار فقلت طالق وطاقتي
 طالق وفلان ونحو ذلك واما قوله تعالى واوليك هم الناسوت في قصة العتق فالواو فيه لعطف
 للغة الكاملة على اللغة الكاملة لا لانها كما قال بعض سائح رحيم الله لا يصلح خبرا اذا لم يكن
 عن حاله فانه بهم وهي انهم خرجوا عن احوالهم والجماعا بتمامه ابتداء بولاية الامام كانت هذه اللغة
 في حق المزا في حكم الميراث فلا تخلف للغة الاولى وهي قوله تعالى فاجله واخلاق قوله تعالى ولا تتلوا لهم
 شهادة ابدا فانه وان كان ما لم يرحب انه يصلح خبرا واحدا مقتضا الى الشرط وهو المجموع عبارة
 السيرة فجعل لهما الاول وهو فاجله وان ذلك تعلق بين ما تعلق بالليله وانما قلنا ان رد الشهادة
 يعلم خبرا لانه اليوم كالمعاد فان قوله تعالى ولا تتلوا فاجله على جلد او كما ينزل حده واحد
 وذات لان افتاد في عتق ستر الحصن بالاول فيهمك ستر قوله ورد شهادته خبرا ساقا في عتق
 ظهور ايضا لان الزواجر وضعت لهم فان المكسوف في الحرم نال والبيم يقع فيه ويحكمه حق البيمين
 من رده لانه لم يوجبه السمع ورد الشهادة اليهم على عتق لا يثبت به اليوم فيعتد المحضات
 ويسمى التاحضات والشهادة تقع اوقافا فلو انفق ردها على لا يفيد القاذف اصلا فلا يخبر
 في حقه اثر رد الشهادة فلا يقع خبر المدفوع ورجز افتاد واذ كان ذلك في قوله تعالى ولا
 تتلوا فاجله على جلد او لاسريانه ولا بها خطا بالاية كانت كل واحدة من الملبين احدى حجة
 صاحبته كما جعل في قوله تعالى ثم لم يأتوا ربة شهدا لعطف على اللغة الاولى وهي قوله تعالى
 والذين يرمون المحضات حتى بشرط المجوزي رد الشهادة لان الرمي في اللغة الاولى

السائل
 السائل
 السائل

(191)

هو د من حب وهك ستر فطر الحسنة من المك باحقار الشهود فاذا حضرها دل ان
 القدي كان حبة واذا عجز عن اعتبارها دل انه كان حبة فبعثت بجموعه المك اما مجرد الوي
 لا بد شهادته لان لم يعلم بعد هك العرض فاني بعثت به المك وقوله تعالى واوليهم العاقبة
 عطف على قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عطف جملة كماله على كماله ولا يلزم الاشتغال
 في المزايا بالمعطوف لان المعطوف ليس في المقام واما قوله تعالى واوليهم العاقبة جملة
 خبرية وما قبله جملة انشائية ولا يصح عطف الخبرية على الانشائية فيقول المنطوري انه في هذا العطف
 يجوز ان يكون حال الرايين وهو انهم فاسقين عند الله تعالى في وجه التاكيد وحالهم عند الآية
 وهو كونهم غير مقبولين للشهادة على وجه التاكيد كما اجاز حاربه الدلائل عطف قوله وبشر الذين
 امنوا وعملوا الصالحات الآية بما قبله من اللطف ليعلم من امر انهم يعطف على انما المعتبر العطف
 الذي اعتبر به العطف هو الاخر حتى يطلب له مشاكل من امر انهم يعطف على انما المعتبر العطف
 هو جملة وصف ثواب المؤمنين في معطوفه على جملة وصف عقاب الكافرين كما يقول زبد العباد
 بالقدور الارهاق وبسرعة ما لا يعجزوا بالاطلاق وقد اقول ان الله يحكم على تكثيره ونحو الله
 الباطل من عطف الجملة على الجملة فان قيل ان قوله تعالى ونحو الله الباطل من عطف الجملة فاما الباطل
 ساقط في الجملة فانه ساقط في التطرف كما في قوله تعالى ويدع الانسان بالشرك دعاء الخيرة وقوله
 سدد الزمان ودفع الخير المتعالي لا العطف على المجزوء ولذا لم يوقف عليه بالواد ولو كان مجزوءا
 لوقف عليه بدون الواد على ان الواد في محم شبهة في بعض المصاحف وعلى هذا لا يكون المعطوف
 دالة في جزاء الشرط بل هو جملة اخرى مستقلة وهذا لان نحو الله الباطل غير متعلق بشي
 بل هو جملة على جملة الاطلاق بدليل قوله تعالى لهي المظلم وبطل الباطل ولان قوله تعالى فيها بعده وعن
 المظلمة مرفوع فدل ان المعطوف وهو نحو الله الباطل مرفوع ايضا قال قتادة رحمه الله فان
 يشاء الله يحكم على تكثيره اي يسلك القرآن فلا يتلفه ولا يذوبك وقال مقاتل اي يحكم لصدقه
 تجوز عصة الكتب وقد اقول تعالى والرايين في العلم عطف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
 عطف جملة على جملة على قول من وجب الوقت على قوله الله وقد تقدم على ذلك كلام في اوائل كتابنا
 فاما **رحمة الله** وقد يستعار الواد لال الى قوله وبني المضارب عامه اقول قد
 تستعار الواد والعاطفة لال لكون معنى لال ثابته اذ الواد تول على الجمع والطلاق جامع والال
 فان لال في الحقيقة صفة لهي لال والصفة جامع الموصوف وهذا الذي وصرتاه وهو ان لال جامع
 والال معنى ثابته معنى او لال الواد لال لال واطلاق الجمع يحتمل احتمال لال مع دي لال
 اذ مطلق الجمع يحتمل اجتماع لال مع دي لال اذ مطلق الجمع يحتمل الجمع المكيّف فصحت استعاره الواد

العاطفة اصالة لال اذ لم يكن حملها على اصلا وفي الكلام دلاله على لال من ذلك قوله تعالى حتى اذا
 ساء ما ومنت ابوابها اي جاوعا حال ذلها بمتوحيه لان الاله سبقت في بيان احوالها لاسلامها ولقد
 حذرت شغل البلية الخفية بعد موتها وكان لابد من المزايا في محيطها لوصف قلوبها على احوالها ليرد
 على ان ابوابها مفتوحة حال وصولها اليها لانه يجوز اختيار عن الفتح خبيدة والابق بين ان كان من قبلها
 من وجوده وروح الله مطنة البصيرة العظيمة مفتوحة وصولا لصفاتها بها ولهذا قال الله تعالى وسوق
 الذين اتوا بلطف السوق والمراد انه لم يسوق من امكانهم الا بالذهب نعماني دار الخيانة والرضوان
 الا ان كان لا يعمل لاشراف من الواد من على الملوك وقال تعالى في حق الكفار حتى اذا جاوعا مفتحت
 ابوابها من غير ما واد الا ان يكون تعذيبه في حق الله مشايروا وانما ذكر بلطف الماضي وان كان
 المستقبل لتسوية لما هو المتوقع لاجاله بمنزلة الواقع فقول تعالى ونادي احباب الجنة نادى احباب
 احباب الاعراف واخي اسراة وغير ذلك ويؤيد ما قلناه ما ذكره حاربه العلامة في هذه الآية في
 الخفاف وقيل حتى اذا جاوعا ومفتحت ابوابها اي مع فتح ابوابها وقيل ابواب جهنم لا تفتح الا بعد دخول
 اهلها فيها واما ابواب الجنة فتفتح قبل لدخولها بجنات عن شجرة اهل الابواب قبله لكي يواد
 وكانه قيل حتى اذا جاوعا وقد فتحت ابوابها والمراد بسوق اهل النار وهم اهل البوار والعتب
 كما يعمل الا ساري والخارج على السلطان اذا سقوا الى الكسار وقتل والمراد بسوق اهل الجنة
 سوق من امكانهم لانه لا يذهب به الا الذين اسراهم الى دار الكرامة والرضوان كما يفعل من يسوق
 وكرم من الواد من على بعض الملوك فستان مابين السوقين واختلقت سنانا لاجلهم على هذا
 الاصل فدل ان في ذلك لعدة احوال وان كانت حراي كانت حراي في الال والال حتى لا تنق
 العبد الا بالادال الف حيث جعل المزمع حال الادال فلا يستلاد الا انها معوله الادال والجهل لا يوجد
 بعد وجود العاقل ولا ان الاحوال شروطة كما في قوله ان دخلت الدار راحة فانت حرة عمل النوكب
 شرطا ايضا كما ادخل كذا قيل فان قيل في البسوط في قوله ابي الفاء وانت حراي وانت حراي حال
 ادائيد فاما وجه هذا التفسير والادال انما دخلت على قوله انت حرة وصوتك جعل مع لال في الادال
 قلنا فان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقدم المؤخر وتأخير المقدم على حسب ما يوجب
 اليه معنى الكلام الا ترى اني ما ذكر في الجامع دخل قال كل سواء انزوجه ان دخلت الدار اني
 طابق عشا فتزوج اسراة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى فطابق فطابق في قوله
 على طريق التقديم والتأخير فصار كانه قال ان دخلت الدار فكل اسراة انزوجه فطابق في قوله
 تعالى ولا ينفعكم بشي ان اردت ان اتبع لكم ثم معنى الكلام يسوق اليها في البسوط لا ينفعكم
 الكلام انما يصح للمعترض على ادال لال ولا ياتي في ذلك ادبي ذلك التقديم واذا كان كذلك

كانت الواو فيها عنده لئلا لا للعطف لان العطف ليس بمراد فيه مع ان عطف الجمله للمجرى
على الشان غير جائز وكذلك من قال لم يزل وانما امره ان لا يمس حتى يترك لان الواو في
الحال وقالوا فبين قال لا امره ان يمس طاق وانما مريضه او انت فصلين وانما مصلية
انها تطلق في الحال لان الواو لعطف الجمله على الجمله لكونها للعطف اصالة وليس في الكلام ما فيها في
العطف فلا يكون المرض شرطاً لوقوع الطلاق لكن الواو تحتل الحال فاذن يربها والطلاق وقال عنت
اذ امرضت يدين فيها بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فان هذا اللفظ يذكر ويراد به الحال يقال
دخلت على فلان وهو يفعل كذا اي في تلك الحالة فكانه قال في حال مرضه وحال اشتد الكلال
فيعلى الطلاق بالمرض والعلة ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال انت طالق مصلية
تطلق في الحال وان قال عنت اذ اصليت يدين فيها بينه وبين الله تعالى وان قال بالمرض يدين في
المرض يقولون ان قال مصلية لا يدين فيها بينه وبين الله تعالى وان قال بالمرض يدين في
المرض ايضاً وهو نصيب على الحال وكذا قوله انت طالق مريضه يدين في المرض اذا قال عنت
اذ امرضت وعند الفتاوى رحمه الله يدين فيها بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضاربة اذا قال
لاخر هذه الالف واعمل بما مضى ربة في الميزان هذه الواو لعطف الجمله على الجمله لا للحال
حتى لا يصير عمل البر شرطاً ولا يتقد بصرفه به بل يصير هو مشورة وتبقى المضاربة في
المضارب ان محو في الالف ما بداه من وجوه القارات اذ الواو للعطف اصالة فلا يتبعها
العطف الاطلاق الثاني اذ الكلام فان قيل لا ذالم جعل الواو لعني الحال كذا في قوله اقول
بالتاوانت حرقتا لانه يصلح الحال ههنا وحال العزل يكون وقت الاخذ وانما يكون للعزل بعد
الاخذ مع ان الواو تستمر للحال بمازاً وانما يصار اليه لما حجة التبعيض الكلام والكلام صحيح ههنا
الى الم باعتبار الحقيقة فلا حاجة لمحو الواو على الماز ذرا في البسوط قال رحمه الله
واختلوا في قول المرأة لزوجه طلق ولدي الذي قاله والكلام محتمل للحال ايضاً
اقول احتجنا علاناً رحمه الله في قول المرأة لزوجه طلق ولدي الذي قاله والكلام محتمل للحال ايضاً
وجبه له الالف عليها عند ابي يوسف ويحمد رحمه الله حالاً للواو في قولها وان الله درهم على
المداومة وعندي في حقيقته رحمه الله لم يحبله شيء للواو على عطف الجمله على الجمله
في تقدير ما قاله طريقتان احدهما ان الواو قد تستعار للباكية استعير هو للباكية في القسم
فان قوله والله يدل من قوله بالله لكونه مخرج واحد عمل الواو على هذا الماز وهو ان الواو
بدل من الباء بدليل دل عليه وهو حالة المعاوضة فان الملح عقد معاوضة وفي المعاوضات لا

لا يحفظ احد العوضين على اخر بل يصح احدهما الاخر كما لو قال اجل هذا الطعام او التنازع الى
سركم وكذا الف درهم فان الواو قد عطف على ما بعده وهو العرق الثاني ان الواو في قولها وكذا
درهم الحال كما عطف على ما قبلها من طلق في حال ما يكون الذي الف درهم محتمل كما كانت عطف على ما يكون
لدي الذي درهم بسبب دلاله حال المعاوضة عليه وانما ذكر بصير في الواو الحال شرطاً في العرق
الثاني لان الاموال بشرط معين فلا يطلق الا بموجب الالف وهذا يصير بدو وحيداً يورثه اخو
العوض على العوض كما عرف في قوله طلقني ثلثاً الف وفي العرق الاول لا يورث ما عرف ان امرأ
الشرط لا يتزوج على هذا المشروط ويظهر من طريق الثاني قول المولى لعمده اقول يا ثا واستمر
وقول العازي لغيري انزل وات ايس فان الواو فيها محتمل كما مر بتقريره خلاف المضاربة فان
المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال فصاره بأكسار واعلم به فانه لا يعمل الواو فيه عبارة
اذ لا معنى لها ههنا وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربة اعلم به في البز
وانما حل الواو في بسطة الخلاف وهي قوله طلقني وكذا الف درهم على الحال فلهذا المعاوضة كما مر بان
ولم توجد لهذا الدلالة في سلمة المضاربة فلم يحل الواو فيها على المال ايضاً وقال ابو حنيفة رحمه الله
الواو للعطف حقيقة فلا يترك الحقيقة لانه لا يصلح المعاوضة بدليل يترك الحقيقة لان
المعاوضة في اطلاق امر زايه فان الطلاق في الغالب يكون بغير عوض وقوله لا يترك الحقيقة لان
اشارة الى المعاوضة مثلاً وبل ما ذكرنا ومثل المعاوضة الى العوض او بسبب الخبر وهو زايه
وقوله الا ترى ايضاً لقوله ان ذلك في الطلاق امر زايه وذلك ان الطلاق اذا دخله العوض
كان ميثاقاً من جانب الزوج حتى لا يملكه ان يرجع عنه قبل قولها وفي المعاوضات الاصلية يمكن الرجوع
قبل قول الخصم فكانت المعاوضة في الطلاق امراً زايه لا اصلاً فلم يستمر ترك الاصل وهو
الحقيقة بدلالة امر زايه على ما وضع له في الاصل خلاف ما ذكرنا من سلة الاجارة وهي قوله
اجل هذا الطعام الى سركم وكذا الف درهم لان الاجارة عند شريح بدل فكانت المعاوضة
فيه اصلية كسائر البسوط فمكن من اللفظ فيها على الماز بدلالة المعنى وفي المعاوضة في الاجارة
واما الواو في قولها وكذا الف درهم لا يمكن جعلها على حال لان المال حقيقة فعل يتبع اسم
فعل فتقولك زيد يتكلم او انما اذا قالك صه لذي المال في المعنى وهي انما ثبت بطريق القس
فيما ذكرنا من المتأخرين وانما ما جاء من المال التي ليست بفعل ولا اسم فاعلم ان الما لاسم والاسم
كقولهم كتمه فوالى في وقتها عليه جبه وحي فعله تدر اسم الفاعل وهو مشافهة واستغفر عليه
وشى واما قوله اذنى الف وانما حرمان لا حرماً منه شبهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص
من الزنى يقال طين حرابي خالص فكانه قال رأت عتيق وهذا الكلام فيما يحرقه وموادل قوله

١٩٣

لا يحفظ احد العوضين على اخر بل يصح احدهما الاخر كما لو قال اجل هذا الطعام او التنازع الى سركم وكذا الف درهم فان الواو قد عطف على ما بعده وهو العرق الثاني ان الواو في قولها وكذا درهم الحال كما عطف على ما قبلها من طلق في حال ما يكون الذي الف درهم محتمل كما كانت عطف على ما يكون لدي الذي درهم بسبب دلاله حال المعاوضة عليه وانما ذكر بصير في الواو الحال شرطاً في العرق الثاني لان الاموال بشرط معين فلا يطلق الا بموجب الالف وهذا يصير بدو وحيداً يورثه اخو العوض على العوض كما عرف في قوله طلقني ثلثاً الف وفي العرق الاول لا يورث ما عرف ان امرأ الشرط لا يتزوج على هذا المشروط ويظهر من طريق الثاني قول المولى لعمده اقول يا ثا واستمر وقول العازي لغيري انزل وات ايس فان الواو فيها محتمل كما مر بتقريره خلاف المضاربة فان المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال فصاره بأكسار واعلم به فانه لا يعمل الواو فيه عبارة اذ لا معنى لها ههنا وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربة اعلم به في البز وانما حل الواو في بسطة الخلاف وهي قوله طلقني وكذا الف درهم على الحال فلهذا المعاوضة كما مر بان ولم توجد لهذا الدلالة في سلمة المضاربة فلم يحل الواو فيها على المال ايضاً وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة فلا يترك الحقيقة لانه لا يصلح المعاوضة بدليل يترك الحقيقة لان المعاوضة في اطلاق امر زايه فان الطلاق في الغالب يكون بغير عوض وقوله لا يترك الحقيقة لان اشارة الى المعاوضة مثلاً وبل ما ذكرنا ومثل المعاوضة الى العوض او بسبب الخبر وهو زايه وقوله الا ترى ايضاً لقوله ان ذلك في الطلاق امر زايه وذلك ان الطلاق اذا دخله العوض كان ميثاقاً من جانب الزوج حتى لا يملكه ان يرجع عنه قبل قولها وفي المعاوضات الاصلية يمكن الرجوع قبل قول الخصم فكانت المعاوضة في الطلاق امراً زايه لا اصلاً فلم يستمر ترك الاصل وهو الحقيقة بدلالة امر زايه على ما وضع له في الاصل خلاف ما ذكرنا من سلة الاجارة وهي قوله اجل هذا الطعام الى سركم وكذا الف درهم لان الاجارة عند شريح بدل فكانت المعاوضة فيه اصلية كسائر البسوط فمكن من اللفظ فيها على الماز بدلالة المعنى وفي المعاوضة في الاجارة واما الواو في قولها وكذا الف درهم لا يمكن جعلها على حال لان المال حقيقة فعل يتبع اسم فاعلم ان الما لاسم والاسم كقولهم كتمه فوالى في وقتها عليه جبه وحي فعله تدر اسم الفاعل وهو مشافهة واستغفر عليه وشى واما قوله اذنى الف وانما حرمان لا حرماً منه شبهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص من الزنى يقال طين حرابي خالص فكانه قال رأت عتيق وهذا الكلام فيما يحرقه وموادل قوله

قال ودخلت هذه الدار واسلم المصنف رحمه الله الى الصمصمه بقوله انه تقع على الترتيب
 فيقول بالاول ان بالطلاق الاول ودخلت الدار فاعتنفت المصنف على العلل كما ذكرنا مشكله وقال
 صلى الله عليه وسلم من يجزى ولد والده حتى يجهده يجهده فليست به تيممه اي بدله الشري وذلك
 دليل على ان يكون الولد عتقا حكم الشري بواسطة الملك لا الاعاق يستعمل في حكم الشري ان
 بلا واسطه لان الشري لا يات الملك ولا الاعاق لا يات فليست ان يكون اثبات الملك ازاله لكن
 الشري حكم الملك والملك في القريب سبب للعق فكذلك لعق حكم الشري بواسطة الملك ولكم كما بينا
 الى العلة بعثت الى العلة والى العلة بالوصل مع التعقيب فلتاخير قال لا يراى ان دخلت هذه الدار فاعتنفت
 الدار فعقبى حوران شرط لثبات تدخل المراه الدار الاخرى بعد الاولى من غير تراخ وميله لاقتضا الفاء
 ذلك قال رحمه الله وقد تدخل الفاعل العللي ايضا الى قوله وللمصنف الحق ما امكن اقول من حق
 الفاعل ان يدخل على الاحكام كما ذكره دون الفعل لان الحكم يعقب عنه من غير عكس والفا للتعقيب وقد
 تدخل على الفعل ايضا اذا كان المذكور هو العلل مما جعل لا يتعد فبعض معنى المترقي من الحكم فيحصل التعقب
 بالنسبة الى زمان بناء العلة وابتداء الحكم واذا كان كذلك فيقول قد دخل الفاعل في شل هذه العلة بطريقه
 يقول الرجل لغيره ابشر فقد اتاك الغوث وقد تجوت فان حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو ابشر
 فيحصل التعقيب ثم ابشر قد يكون متعديا وقد يكون لازما بمعنى الفرج يقال ابشر ببولد
 فابشر ابشراوته قوله تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وهذا لازم والغوث العيش
 وانما يقال هذا عند ظهور الفرج حال فسق الامر وتبين اليسر عند العسر واذا كانت العلة مالا
 تعدم لا يجوز دخول الفاعل عليها ككسر والقطع فلا يقال انكسر الشئ فكسره زيد وانقطع الجبل ففعل
 عرو وانكسر والقطع من العلل لا يتعد ولا يجوز دخول الفاعل عليها كالنكسر والقطع بل يقال
 كسره فانكسر وقطع فانقطع ونظم ذلك من الفروع ما قال علماء رحمه الله فيمن قال لعبد ادالي
 ألقا فانه قد عتقت او فانت حرة ان يعلق في الجاه وان لم يولد لان الحق يصلح له الاداء والاف والفق
 ما يدور فاشبه هو المترقي بعد الحكم وصار كأنه قال ادالي الفاعل قد عتقت وصوت حواء
 لوقا لم يولد فانت امرأة كما صار اولم يولد لما قلنا ان العلة اذا كانت ما يدور فاشبه هو المترقي بعد الحكم وصار كأنه قال ادالي الفاعل قد عتقت وصوت حواء
 الفاعل على معنى الكلام ازل لانك امرأه والامان يتعد ويبقى بعد الحكم وهو التولد فان قيل لم يجعل
 الفاعل المذكور في معنى التعليق وبصر فيها حرف الشرط كان قال ان ادبت الى الفاعل فانت حرة وان
 نزلت فانت امرأة كما صار اولم يولد لما قلنا ان العلة اذا كانت ما يدور فاشبه هو المترقي بعد الحكم وصار كأنه قال ادالي الفاعل قد عتقت وصوت حواء
 معلوما لولد فلا يثبت قبله قلنا ان الكلام معتمد بدون الاضرار والاضايل ومنه فلا يصح اليه
 من غير ضرورة فان قيل في ضرورة العلة ايضا لا يصح الكلام بدون الاضرار الا ترى انه كيف ذكر

يتعلق

في

في

تقدروه بقوله ادالي الفاعل فانه قد عتقت ولما كان كذلك كان اضرار الشرط اولى لا يضر من سلك في
 اضرار الفاعل قال الله تعالى فذلكم القسي بدم الشيم اي لم تقدره فذلكم الله بدم الشيم قلنا نعم فذلكم الاول
 هذا الذي ذكره من التقدير ليس هناك للاضرار بل هو بيان العلة قوله فانت حرة فصار التقدير الذي
 ذكره اصل الكلام وما هو المذكور بانمايه والثاني مع المتبوع فيمتنع بيان اضرار الشرط حيث
 يمتنع مع جزيه الا يصح لغيره المستور دون اضرار الشرط فكان اضرار ما يحرف به دون الاضرار
 لانه قال في اصله لغيره وفتح فاضع بعد التقدير فكان تقسيم التيمم لا اضرارا ولا لعل الاضرار
 في اصله لا يصح اليه من غير ضرورة قلنا اذا قال فلان علي درهم قد رماه يلزم المقتدر ان
 ان هذا الكلام يصح بدون الاضرار والموقوف غير الاول وهو الموقوف عليه حقيقة وصدق
 الترتيب المستفاد من جرح الفاعل الى الوجوب وهو الفعل لا الى الواجب وهو درهم اد
 الترتيب اما يكون في الانفصال دون الاعيان والوجوب اما يثبت بالافعال العاد من
 المقارنات ولما بعد اضرار حقيقة جرح الفاعل وهو الترتيب جعل الفاعل المقارن لوقوعه
 قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله لو لم درهم لا يوجب جرح الفاعل وهو الترتيب
 لا يقق هنا ادلايا قال هذا الدرهم اول وهذا الخبر انك في ثوب احبوا في مكان هذا
 اول وهذا الخبر فيكون معنى الترتيب في الفاعل كالحمل على اضرار المقتدر ليضم الكلام حجة
 سببه ان يمتنع المذكور اولاً وتأكيده كانه قال علي درهم فدرهم كانه قال المشقة والشعر
 لا يستطيع من يظلمه اذا اراد ان يقي فيه الذي لا يعله زلت به الى العصر فدرهم يريد ان يعبر
 فيجبه اي يريد ان يعبر شعرة فاذا هو علة اي ياتي الحيا يعني ان يفرع منه لانه اساه
 ولو ثبت على سبيل العطف فسد المعنى لانه يودي الى ان يلزم شعرة يكون زبادة وذكاة
 كما لو ثبت اريد ان ازررك فبمعنى الثوب بالنصب كان تأييدا لا يقتضي حبيداً يكون
 منع الثوب اياه مراد اوانه فاسد كما نوي وذكر في النعام شعر الخطية هكذا الشعر صحت
 وطريل سله اذا ارتقي فيه الذي لا يعله الى اخره وتدل قوله يريد ان يعبره ان يظهر به
 فيجبه اي غير ذكر الاعراب وكما قال تعالى ليت لم يضل الله من يضل الله في سبيل
 الاستدلال والاستدلال لا اعتبار لعني الترتيب في ذلك لان الاضداد لا تلتزم على الشئ لكن
 هذا الذي ذهب اليه المحقق لا يصح الاظهار فيه ترك حقيقة الفاعل والاضرار التي لا يوجبها
 وقع عليه التخصيص لا لا لقراءة وهذا اضرار المقتدر يودي الى الفاعل الذي هو حقيقة
 في العطف المحض وحكمه فلا بد من اعتباره بحسب الاستدلال لا لقراءة اضرار
 ما امكن فان قيل انتم ايضا تركتم الحقيقة في هذا المقام حيث جعلتم الفاعل مستعاضاً بالواو

ما

المتعارف

ما

وفي هذه النسخة فان قوله جاني ريدتم غير واجبا في الجي وان كان بصفه التراخي اذ لا يمتثل له النوع
 والواجب ان الله تعالى لم يكن من الذين استواوا والمعنى انه لم يخصص من الذين استواوا وقد دللنا على حقيقة
 ثم لا يأتى ان اصل كل طاعة وموعدة وعقوبة قد دلت على حقيقة ان الله تعالى لم يخصص من الذين استواوا
 وسبب من العذاب ان كانت مقبولة فلو عمل حقيقة ثم كان وجوده لا يأتى متواضعا في وجود تلك الامور وانما غير
 تصور لا يرونه من غير طاعة له ولأنه سببا لاستحقاق الثواب اذ لا اعتبار بالاعمال الا في حالها من
 حيث الماهية كتحصيل الاسارى والصدقات والاعمال لما يعين فاستغفرت ثم لمعني الوارد ذلك وكذا قوله
 تعالى انه لم يخصص من الذين استواوا في حقيقة ثم لا يأتى في صفاته ان الله تعالى لم يخصص من الذين استواوا
 تعالى فيهم بحقيقة صفاته العليا ليعمل الخواص فينبغي ان يكون تعالى شهودا بعد ما لم يكن فاستغفرت كلمة ثم لمعني
 الوارد والحدود المذكورة في الكتاب ثم كان من الذين استواوا ثم تراخي الايمان وتباعد في الرتبة والفضيلة
 عن المقام والصدقة لان الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت على صلح الا به وهذا
 اشارة الى ان التراخي المستبعد من كل شيء في الاية هو التراخي في الرتبة لا في الرتبة كما في قوله تعالى ان الله يفرق
 رتباهم ثم استقاموا وذكر في التفسير ثم كان من الذين استواوا مع هذا ان موسى كان في اخر الصدقة
 قبوله ولا يمتثل له ثم ترتيب الاخبار لا ترتيب الوجود في الخبر ثم ان هذا المكان هو ما هو كقول الشاعر
 ان من سادتم سادوا ثم قد ساد قيل ذلك جده ولهذا الاصل قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على
 سيرة راي غيره ما خيرها فلما بالذي هو خير لم يكفر به انه يحل ثم ياتي حقيقة وهي التراخي لان العمل
 بحقيقة من وجوب الكفارة انما هو بعد الخلف كما هو موجب الامر ولا يأتى بالذي هو خير انما هو
 الخلف فثبت الكفارة بعده لا محالة اذ الكفارة انما يجب بعد الخلف والاجماع وروي في كبريائه ثم لا يأتى
 بالذي هو خير فثبت انما هو على ما دللنا على الحقيقة الامر وهو تكفير لان العمل بحقيقة وهي وجوب الامر
 الذي هو وجوب الكفارة غير ممكن لان التكفير قبل الخلف غير واجب اجماعا وان كان جائزا عند المصنف في ذلك
 فكل التراخي في خوف ثم سعيها حقيقة ما هو المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذ الكلام سؤله والبر
 في البين واجب اصاله والكفارة واجبة خلفا عن البر ولو اجري ثم على حقيقة لما حصل هذا المقصود
 الا ترى انه لو لم يلزم الصوم قبل الخلف لا يجوز انفاقا وقوله صلى الله عليه وسلم شاعل التكفير بالصوم والمال
 فلهذا الضمور جعلنا حرف ثم استعارة البقي الامر وجوبا وتحقيق ما هو المقصود منه او نقول لامل
 ان يخرج حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في حق الكتاب لانه عليه السلام بعث سببا والكفارة واجبة
 بالكتاب فثبت الحديث على الوجوب وعند ذلك نعين الجواز في خوف ثم او نقول لوجه الامر على الجواز فثبت
 الشافعي في الحقيقة ثم لعنه التراخي وعنده اذ تكفر قبل الخلف ثم فعل الجوف عليه من غير تراخي كما يرون
 ذلك من حقيقة حرف ثم في قوله وذلك في قوله يستلزم ترك العمل بالحقيقتين ولانه لا يجوز من غير

صورة

صورة مائة ولا ضرورة واذا كان كذلك خلتا حرف ثم على الجواز الامر على الحقيقة فاعلم يا
 فان قيل اذ استعنتهم بمعنى الواو والواو لفظ المعطف فيصحب ذلك جواز التكفير كما كان قيل
 الخلف لذلك وجوب لغو حرف ثم على حقيقة ونعني صحة الاستدلال فان قيل ان كان في قول
 الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة وهو ترك اجزا اخرى على حقيقة في قولكم ايضا ترك الحقيقة وهو ترك
 العمل بحقيقة ثم من ان ظهر عن قولكم على قوله قلنا فيقال له الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في
 الوصفين وهو ترك العمل بوجوب الامر وترك العمل بوجوب التكفير قبل الخلف حيث اراد بهذا
 جواز التكفير قبل الخلف ولا يجوز الصوم وفيما قلنا عميق المقصود وهو القول بوجوب الكفارة
 فيها هو مقتضى الوجوب والاول في ان يقال ان يقال انما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في امر
 الشارع وهو فعل بلا خلف وفيما قلنا ترك الحقيقة بحرف ثم غلب ثم حرف واول حرف استعمل
 امر الفعل ولا اعتبار بقوله لا اثر في التعليل وانما قلنا ان هذا الذي لا ياتي بالتقرير السابق لوجه
 المرجح بكون العمل وذلك لا يجوز والذي يرد ما قلنا ما قاله في المسوط وهو ان يعود اليه
 ليس سبب لوجوب الكفارة لان في السبب ان يكون موقفا الى الحكم بتركها واليه ينسحب
 الخلف بحكمه له كيف يكون موجبة لما يجب بعد الخلف الا ترى ان الصوم والاعمال لما كان مقصودا منه
 ما قلنا ما يجب به الكفارة وهو ان يكتب المخطور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة بخلاف الخلف فانه
 طريق معتزلي زوق الروح فعمل بهذا ان الاعتبار في الاسباب للسبب الذي هو معتزلي حقه
 وصفا لا لسبب الذي ينعقد سببا لحكم بعد ارتفاع مانع ولينسب الى الالبين سبب فالكفارة
 انما يجب خلقا عن البر ايجاب بالبين ليصير عند ايجابها كانه ثم على يره ولا يفسر الخلف في حالها
 الاصل وقيل الخلف ما هو الاصل باق وهو البر فلا يكون الكفارة خلقا فلا يكون التعمير طاعة مع
 العذر على ما اذا صح ان يستعاض ثم لا يأتى في الجواز المذكورة فالجواز يستعاض الواو او لا
 جواز الواو بالما اقرب من جواز الواو ثم لو جاز الاول ان الشارع رحمه الله اختلف في وجوب
 العمل على ما ياتي كما اختلفوا في وجوب الواو والغوب معناها ولم يختلفوا في وجوب العمل
 عن معنى الواو والثاني ان الواو لفظ الجمع والما لفظ الفصل والتعقيب ومعنى الوصل في الجمع هو
 واما في طلبة اتي والوصل مع التراخي ضدان لم يعلم ان جواز اللفظ بالواو اقرب من جواز الواو
 به ولهذا قال بعض مشايخنا رحمه الله والمراد به العوارى فيمن قال لا امره قبل الدخول بها
 ان دخلت الدار فانك طائفي فطائفي اهلان دخلت الدار نطق واحد عندنا في حقه رحمه
 الله وثلاثا عندها كذا لو قال بالواو ولو قال لها ان دخلت الدار فانك طائفي لم طائفي فطائفي
 واحدا ما لا يتناقض وهذا دليل على ان جواز العمل بالواو اقرب لانه اختلفوا في فصل الثاني

جان
وتم

ويعود ذلك الى ان الواو والواو لفظ المعطف فيصحب ذلك جواز التكفير كما كان قيل
 استعملوا في قوله لا يمتثل له النوع
 الا ترى ان الله تعالى لم يكن من الذين استواوا والمعنى انه لم يخصص من الذين استواوا وقد دللنا على حقيقة

كما خلاهم في فصل الواو في حق الوقوع ولم يختموا في فصل ثم في حق الوقوع بل التقوا على
 وقوع الواو وحده وذكر في المسوط وتواتر ان دخلت الدار فانت طالق فطلق ذكر الطحاوي
 ان هذا ايضا على الاختلاف فان الغلط كثر الواو فطلق فليست عدا ولا الاصح انها تطلق واحدة
 عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الغلط للتعقيب في اصل الوضع لا لعطف مطلق واذا كان للتعقيب
 في سلاسه تخصيص على الثانيه تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة خلاف الواو الا ان
 حقيقة الواو الاولى باعتبار من حلف على الجواز وهو لو اوفى فليدخرنا الاتفاق في فصل الغلط
 يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطلق فطلق وما اعتبرنا اختلاف
 ذلك البعض والتعقب بالوقت رحمه الله جعل الغلط بعده بعد هذا اذا قدم المالك الشرط واما
 اذا قدم المالك الحرف الفا في فصل حزن الفا فليجعل هذا ايضا اي يقع واحده على الاصح ولما
 عند الطحاوي رحمه الله في التعقب الواو وذكر في شرح الطحاوي في هذه المسئلة انها اذا دخلت الدار
 طلقت ثمانية الاجاع قال رحمه الله واما بل فوضوح لا ثبات ما بعده والاعراض قبله
 الى قوله فقد جاز الترتيب اقول ان جوف بل فوضوح لا ثبات ما بعده والاعراض قبله
 على سبيل مدارك الغلط فافاء الثانية مقام الاول واظهار ان الاول كان غلطاً كما يقال جاني ربه
 بغير وفائه بعده منه الاخر يجرى مجرى خاصة وهذا الذي ذكرناه في صورته بجمع الاعراض على غلط
 اما اذا لم يجمع دللت الثانية مع الاول ولهذا الاصل قال زفر رحمه الله فمن قال فلان ثلثي
 الف درهم على الفان يلزم ثلثة الاف درهم لان المقرا ثبت الثاني بكله بل وابطل الاول بما نحن
 المعرفه ما لم يبطال الاول لان بالاتفاق تعلق حق القول بالمقربة فلا يملك المقر ابطال ذلك بعد
 التعلق وهذا لا يملك المقر الرجوع عن الاقرار لان فيه ابطال حق المقر له بعد التعلق واذا كان
 كذلك قلناه الاول والثاني كما لو قال لاسرته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل فتبين انها
 تطلق ثمانية قلنا انه يترتب اتفاق لا زكوة بل انما وضعت لتذكرك الغلط وذلك التذكار لا ينافي
 انفراد الاول وبرد بالجملة الثانية انها الجملة الاولى فكانت قال بل مع ذلك لا انت اخويها
 الفا يعني وادرك الغلط في الاخير يمكن لا ترى ان الرجل يقول سبي ستون بل سبعون فانه
 يفرم من كلامه بل سبعون بعشره رأيت على السنين اخبرته بها اولاً واما الانفا فلا يجزئ مدارك
 الغلط اذا غلط في الانباء واما الغلط في قصده انه قصد الشئ فوقع الواو وحده لغلط والطلاق
 لا يبدل بالقصد وعدمه فلا غلط في الاتفاق عن جميعه فليذكر وقع ثلاث تعليلات فيها استشهد به
 لكونه مراد ثبات وجعلنا انما الشئ فيه رجوع عن الاول ورجوعه لا يجمع ثلاث ما نحن فيه فانه
 اخبار والغلط يتصور فيه اخبر حتى لو قال الزوج كنت طلقت امرائي واحدة على اثنين او لا اثنين

وقعت شتان لما قلنا انه براد بالجملة الثانية تطلق ثلثاً لانه انفا ولهذا الاصل قلنا فبين قال لاسرته
 قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل فتبين انها تطلق واحدة لان الزوج يقول لا يتبين ان قصد
 الثبات الثاني مقام الاول ولم يذكر ذلك لانها كانت الخطية الاولى في قول لا يتبين ان قصد
 قالوا جميعاً فتبين قال لاسرته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل فتبين انها اذا دخلت
 الدار تطلق ثلثاً لا تحرف بل بالاولى الاول وانما الثاني فانه كان مرجحة اتصال الثاني بالشرط
 المذكور بل واسطه لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله لان رجوعه عنه وانما يرجع
 وبعد ما ثبت بالاولى لم يبق الحلف لصح النكاح التبين عليها وفي وسعه افراد الثاني بالشرط بلا واسطه
 كانت اعاد الشرط وقال لا بل انت طالق فتبين ان دخلت الدار فيصير ثلاثة في حكم الحلف بميتين
 احدها بطلقة واحدة معلقة برجوع الدار والاخري بطلقتين معلقتين فاذا وجد الشرط
 يقع الثلاث جملة لتعلق لكل بالشرط بلا واسطه وهذا الخلاف ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في العطف
 بالواو فانه لو قال لعن المحذول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وتبين انها تبين بواحدة عنده
 لان للعطف لتكون على تقرير الاول فيصير الثاني معطوفاً على الاول على سبيل المثال كما نعلم
 فيصير الثاني معطوفاً على الاول اتصالاً بالشرط المذكور بواسطة لا عقوبة كما لا بد الشرط في
 حقيقته الشك في اتحاد الشرط لا في تعدده واذا اتصل الثاني بالشرط بواسطة الاول كما
 الترتيب فيقول كذلك ومن صورته الاختراق في الوقوع فتبين بالطلاق الاول قبل الثاني والثالث
 بخلاف كل من لان ما ينشئ الاول في قوله جاني زيد بل عمر وكأنت الثاني ما فانه لا يتحقق الاول وتعلق
 الثاني فيه بشئ من شرط اخر قال رحمه الله ويتصل بهذا الى قوله دعاء ما جاوره ولي
 اقول يتصل بهذا اي بالاصل الذي سبق وهو ان حرف بل لا ثبات ما بعده والاعراض على غلط
 ان العطف مع تعارض شيهان يجمع الغلط بانه كمال اعتراها فهاهنا من حيث اللغة قال استويا
 في القوة اعتباراً فربما الى المعطوف عليه مثلاً فترده الله في الباب الثامن عشر من الجان العالم الكبير
 ان دخلت الدار لا بل هذه لامراء اخرى ان قوله لا بل هذه جعل عطف على الجواز وهو ان طالق وشرط
 وهو ان دخلت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقاً ولودخلت الثانية لم تطلق واحدة منها لا لغرض
 اعادة العطف شيئاً من احدها الضمير المرفوع المتصل وهو انت انت طالق والعمى على هذا التقدير
 لا بل هذه طالق والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو انت انت دخلت ومعناه على هذا لا يترده اذ دخلت
 الدار وحكم ذلك ان ادخلت الثانية طلقت الاولى ان يزوج ذلك وطلعت بدعوى ايضا لكن
 على سبيل البول حتى لو دخلت تطلق الاولى الواحدة ولودخلت الاولى طلقت الثانية ايضا لا بد
 الزوج في صرف الطلاق عن الثانية وحكم الاول ما ذكرناه واذا كان كذلك كان العطف اعتباراً بكونه

بل
 اول ثنتين
 بل
 بخلاف
 الواو

من الشبهين جازي لكن ان عطفنا على الشرط اي على الضمير المتصل بفعل الشرط كان ضمير المستكره لان
 المعلوم ان ضمير مرفوع متصل وهو الظاهر في دخلت وانه غير ممكن ان الضمير المرفوع المتصل وهو انت وشمل
 ذلك العطف لانه ان الضمير المتصل بالظرف لا يمكن ان يتصل بالفاعل لفظا وسنرى في صارت كالمطرب ان حكم المرفوع
 ولذلك سكنوا اللام في خصوصية كراهه كولي اربع حركات ثانيا هو في حكم كلمة واحدة ولذلك جازي وقوع الضمير
 المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في قوله تضرعان فان حرف الاعراب وهو النون وقع بعد ضمير
 الفاعل وهو الالف والاعراب المار على امر المرفوع بعد ثمانية حركات فلم يكن الفاعل جزءا من الفعل حكما
 ورد حرف اعرابه بعد ضمير الفاعل واذا صار كالمركب هو العطف عليه في الصورة اولا لان ضمير الفاعل
 وهو الثاني في دخلت لان لا يقوم بنفسه لاجتياحه الى ما يتصل به به تأكيد شبه العطف على الضمير المتصل
 وهو القرب بالعدم حتى صار كانه عطف على مقدم فكان موجوذا له شبه بالمقدم فوجب انه جازي
 جاز العطف عليه من حيث ان له شيئا بالمقدم فتح العطف عليه واذا كان الضمير المذكور في حكم
 الجزاء انما لم يستقل بواحدة في المعنى لكونها ضمير مرفوعين لكون العطف على ذلك المستقل في
 الصورة اولي ضمير ما هو كالمركب في حكم المستقل بسبب تفسر العطف عليه قال الله تعالى استر ابنتك
 الخ فانه اكد الضمير المستتر في سكن بالضمير المرفوع المتصل وقال تعالى اذهب انت
 وركب وقول المصنف رحمه الله وذلك ان الفاعل مع الفعل كفي واحد اشارة الى الوجه الاول من الوجهين
 المذكورين في قوله فاذا ضمير لا يقوم بنفسه اشارة الى الوجه الثاني في تفسر العطف ضمير المفعول فانه
 يحسن العطف عليه من غير تأكيد ضمير متفصل يحسن ان يقول ضربتك وذا وان ضربتك وضربك
 فاعطى ظاهرا من غير تأكيد وقال تعالى فاجدها وجوده لان ضمير المفعول متفصل اصالة ليرفعه
 معنى الجرح لكون المفعول فضلا ثم لانه بد واما هذا لم يسكنوا اللام في ضربك واذا تعارض
 شبه العطف عطف على ما هو جازي مستحسن ولم يعطف على ما هو فصح لان الجازي المستحسن أقوى
 من الجازي القبيح والعطف على الجزاء حسن وفي الشرط فيجب تقديم هذا العطف على الجزاء على العطف
 على الشرط فاما اذا تعدر العطف على الجزاء ايضا الى العطف على الشرط ليرفعه تهمة وهي
 عدم العطف على العاقل لان العاقل لا يتصرفه انهم من العطف على الشرط كما اذا قال انت طالق ان دخلت
 الدار لعل فلان فانه جعل عطفه على الشرط وان كان في الجملة ليعذر العطف على الجزاء لان فلا يتحمل ان يكون
 طالفا قال قيل ان العطف على الضمير المرفوع المتصل حسن ايضا عند وجود الفاصل وان لم يكن
 بالضمير المرفوع فكذلك صحت اليوم وريد وفي سلة الخاتم المتصل بوجود وهو الظرف فاستوي
 السهوان في الحسن فلم يترج العطف على الجزاء قلنا ان التأكيد في صورة الفصل المتجاوز لصورة
 داعية الى ذلك وهي طول الكلام لانه لا يتفق العطف على الجزاء اولى به شبه بالعدم فلا يخلو عن نوع
 فيجوز خلاف العطف مع التأكيد بالضمير المرفوع المتصل فانه لا يقع فيه اوجه من الوجوه فلهذا

الناظر في كتاب
 زيل الشرح

بروح شبه العطف على الجزاء ان العطف رجعه الى قال في غير هذا الكتاب ما ذكره رحمه الله تعالى وما
 نلاحظه ان يكون لغة برة لا يجرده طابق ان دخلت انت وهذا الذي اخبره رحمه الله تعالى في قوله
 ان دخلت هذه المرأة الى اوقات طابق ولم يجر على هذا اصلا بالية والثالث ان طابق ان دخلت
 هذه الدار فقبل هذه المرأة الاخرى ان دخلت في طابق ولم يجر على هذا اصلا بالية والبرهان في قوله
 الايام فاضي خان وسه الله في شرح الجامع واذا جعلنا هذا رجوعا للجزاء والرجوع عن الاول لم يصح
 واقامة الثانية مقام الاول في جميع شيعيل فطلاق الثانية بدخول الاولى حسب طابقا بدخولها فاما
 دخلت الاولى الى اربع العلق عليه وان نوى به الرجوع عن الشرط صحت بيته لانه نوى دخوله
 لفظه وانتهى دخلت وتبع الطلاق في الاولى فصدا وبانه لا ينال طلاق الاولى كان متعلقا بدخولها
 وهو قصد الرجوع عن دخول الاولى واقامة دخول الثانية مقام دخول الاولى فيشترط طلاق
 الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاول لم يصح واقامة الثانية مقام الاولى في جميع شيعيل الاولى
 بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها فانه دخلت وتبع الطلاق في الاولى وطلق الثانية
 ايضا بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء اطلاق الثانية كان متعلقا بدخول
 الاولى والرجوع عنه لم يصح فبقى معلقا كما كان قوله واما اذا استوى استوى الشبهان في
 حسن العطف اعتبارا فربما الى العطف عليه مثله ما ذكر في كتاب الاقوال فلان على الفاعل
 الا عشرة دراهم وديارا فانه تعارض في عطف الديار بينهما احده العطف على المستثنى
 اقرب الى المعطوف من المستثنى منه وهو الف درهم وكلامه استوى في الحسن لكن احدهما
 وهو المستثنى اقرب الى المعطوف من المستثنى منه فيترجح بالهجوم لكونه من اسباب الترجيح
 وبلفظ قوله ديارا على عشرة دراهم حتى صار ديارا الى الاستثناء وفي المستثنى في الفروع
 وصار عشرة وقاطع العشرة لاجل الالف قبله الف درهم سوا عشرة دراهم وقبيل
 فان قيل ان العطف على العشرة يؤدي الى الاختلاف ايضا فانه يبرر استثناء عشرة دراهم
 وديار من الف درهم بعد المعطوف عن المعطوف عليه ولا كذلك العطف على العشرة لوجود
 القرب فيه ولان في عملا بالاصل وهو مائة درهم عن الدين فيصار الى عدد الاستثناء وذكر
 في المبسوط ما يدل على ان هذا التقدير في اذ كان المقوله اثنين واذا كان واحدا فافادتنا
 من الحسن جواب الاستحسان واذا كان اود فقال ولو قال لعل الى الف درهم ولفلان
 على مائة ديارا لادراجها جعل ذلك استثناء من الديار لان المستثنى موصول بالافراد واللام
 حتمية استثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا في اصل في حصة والي يثبت
 لهما الله ظاهر لان عند ما جازعته مستثنى من ذلك او الاخر كان الاستثناء صحيحا فاما استثناء

يرجع الدار بغير لا تعال المستثنى بها ولو قال رجل واحد على الف درهم ومائة دينار الادوية
 في القياس هذا الاستثناء لا يتصل بما و لكنه لسخص فقال اذا كل المقولة واحدة فالاستثناء
 من الدار اعم لان جعلنا الاستثناء من الدار يرجع باعتبار المعنى وان جعلناه من الدار يرجع باعتبار اللفظ
 والاعتنى وشهورا المقصود في الوجهين رجل على واحد فكان جعله من الدار اعم في اللفظ
 الله واما لفظ وضع للاستدراك بعد الشيء الى قوله لا الواجب ان يقول حرف لفظي موضوع به
 الاستدراك بعد الشيء يقول ما جاني ريد لكن عمرو فصار اللفظ ثابت بعد الحرف اثبات ما بعده فاما
 في الاول وهو قبله فليس ثابتا به بل ثبت بدله وهو حرف الشيء المذكور في اول الكلام فيستثنى
 بغيره صراحة خلاف كل ما لان ما يتبع الاول ويحقق الثاني واطلاق قوله بعد الشيء انما يرجع فيعطف
 المفرد على المفرد واما في عطف الجملة على الجملة فيجوز بعد الواجب جازي بعد الشيء يقول جازي ريد لكن عمرو
 قد جازي ودون في الاقلية في شرح المتكفل فان قلت كيف ضاررت هي من حروف العطف وقد جازي الجمع
 بين الواو والكن ولم يجر في عطف متبوع ولهذا لم يجعل اي على الفارسى ما من حروف العطف
 لهذا قلت اذا كانت الواو خرجت عن العطف وجعلت الاستدراك للاستدراك وشبهها فيها
 واخر جازي فاذا كانت عطف الناس حتى ريدوا حتى عمرهما حتى الاولى للعطف والثانية
 الافادة بمعنى الثانية ثم العطف لكن انما يستقيم عند استحقاق الكلام وهو استحقاقه من صنف
 الشيء وسفاهي جمعه والمواد ان ينظم الكلام عند وصل اخره باوله ويصح الشيء والاثبات
 وقيل المراد من استحقاق هذا امكان التوفيق بين المتسايفين وهو قريب مما سبق فاذا اتى الكلام
 يتعلق الشيء بالاثبات الذي وصل به الى ثبوتها جميعا كما في قوله ما جاني ريد لكن عمرو ادع عليه
 ثبوت المعطوف مع العطف عليه ولا يكون الشيء مطلقا لان الاستدراك انما يبيح اذا توهم ثبوتهم
 عدم جازي وعمد سماع لفظي ريد له واهم ملازمه كل واحد منهما بالآخر فيسوزل ذلك اليوم بعد
 الاستدراك فكان كل واحد من اللفظ والاثبات في مجزئ فيصح وان لم يتسلسل الكلام لعدم ارتباط الثاني
 بالاول وعدم اجتماعه بعد كون الثاني ناقضا للاول فيجعل حرف الكن للاستثبات والاثبات فاما
 فيكون المتكلم سنا مشاكلة ما قال علماءنا رحمه الله في الجامع العبري رجل على يد عبيد فاق هو ان
 هذا العبد لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل لقوله الكلام فالعبد للمفردة
 الثاني وان نسلكا كان العبد للمفردة عليه اقرا له لان المقولة الاولى تفي بملك العبد غير نفسه
 بقوله ما كان لي قط فاحتمل ان يكون ذلك الشيء نفيها عن غيره الاول فاذا وصل المقولة الاولى فيكون
 وهو المفرد واحتمل ان يكون ذلك الشيء نفيها عن غيره الاول فاذا وصل المقولة الاولى فيكون
 الاثبات بالشيء كان ذلك ما نفيه انما يقع الملك الى الثاني بالاثبات الملك له بقوله لكن لا يكون

(الاستثناء من الدار)

قوله ما كان قط رد المقترن اقرا له من المايزان يكون هذا العبد معروفا بقوله المفردة الثاني ثم وقع
 في المقترن من الاستثناء فاقرا له واذا فصل المقولة بكلمة كان قوله ما كان لي قط انفسا للغة
 سلكا فصار ذلك كندب المقترن ورد الاقرا له والمقولة تنفرد بالاقرار فيرتد الاقرار ورد فوقع قوله
 بعد ذلك لفظ فلان اخر كلاما مضافا لافادته لكونه شهادته للملك الثاني على المفردة بطلان المفرد
 لا ثبت الملك فان قيل اذا نفي الملك لنفسه من الاصل فالاقرا بعد ذلك اقرا للمفرد بطلان المفرد
 وانه لا محل فينبغي ان لا يثبت الملك للمفردة الثاني وان كان الكلام موحولا به احد زفر ردة الله قلنا
 الاقرار متصل بالشيء فكان كلاما واحدا فني المقولة الاولى الملك الاول لم يعلى بطلان اقرا له
 لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في آخره ما يغير اوله لان الكلام يحتمل التقديم والتأخير
 فيقدم الاقرار على الشيء حسابه لاقرار المقولة الاولى عن الاطلاق قال علماءنا رحمه الله في المتن
 له بدرا بالبيعة اذا كان تاكيدا للداري قط لغيره لفلان وقال فلان ان المعنى ما ياتي ايا او
 وهن بعد القضا له ان الدار المقولة لان المعنى في ملك الدار عن نفسه بانيته الثاني في السام
 الاول حيث وصل بكلمة البيان واثباته للثاني يحتمل ان يثبت سبب كان بعد النصا يحتمل
 عليه في من المقولة ثم ان المقولة هو المعنى له يصح ضا شافية الدار للمعنى عليه لا قوله ما كان
 لي قط تنكيد لمفردة واقرا ما ان كلفا بطل وهذا محله وكان ينبغي ان يكون الدار المعنى
 عليه لبطان لشهادته والحق لكن المقترن بعد الاقرار استعمل الدار باقرا له فيصير قيمتها الا ان
 المعنى له ما ساد الملك المقصود عليه من الاصل بالشيء بقوله ما كان لي قط ضار شاده على المقولة
 بان كلف المعنى عليه وبان اقرا له المقولة كان اطلاقا لم يصح شهادته لان الاقرار حق ثابت لغير
 عليه وهو معدون فيها يرجع الى حقه لا ياتيها يرجع الى من غيره وهو بطلان الاقرار فلا يصدق في
 ابطاله لان شهادته تنقض بطلان القضا بالثبات فبطلان الاقرار لان اقرا له المقولة انما يبيح
 تقدم ثبوت الملك له ببقا القضا له فلا ينعين هذا بطلان القضا وبطلان الملك لنفسه لزوم
 بطلان الاقرار فصار قوله فلان لغيره لفلان بطلان المقولة ونفيه الملك الاول لم يعلى بطلان هذا الاقرار
 لما عرف ان اول الكلام لا يبعد سوجه بل يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير موجب الاول
 قيل هذا انما يستقيم فيما اذا قدم الاقرار ثم قال ما كان لي قط اما اذا كان تاكيدا لغيره
 لفلان فقد اكد سبه واولا يصدق اقرا له بعد ذلك لان الاقرار لا يبيح الا في الملك قلنا الكلام
 صدره واحده متصلا ببعضه فلا يفصل العبر عن البعض من الحكم لان الكلام يتوقف
 على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وهما تعلق الشيء بالاثبات فكما انما طاقا قلنا
 ود كصوره هذه المسئلة في شروح الجامع وحلها في دار في ريد الله والدي في يد قد

(٢٠٠)

٥٤

ولا فاقام المدعي البيعة المأذونه فبقي المقتضى له انما المذللان لا حق له فيها وصدق المقر
له وقال المقتضى عليه ان المقتضى له قد اقرت شاعرية ما فاما ان ياتى في المقتضى عليه وهي المقر له لا ترقى في ثلاث
لا حق له فيها بحكم المأذونه لا سبب لذلك اياه بعد الحكم بالبيع منه واذا اتمت له والاصل في الاقرار
المعبر على ان ما يملكه يملك المقتضى بالحق فان قيل هذا التصريح لا يوجب ان لو اتمت الوقت المثلل اما اذا
لم يكن بين المقتضى والاقرار زمان يحتمل التبدل فيه فحينئذ يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الاقرار
لغيره انما له سبب تملكه بما له بعد القضاء قلنا جلد في ذلك على ان يكون التوفيق وان كان قد اقر بما
قبل القضاء وبقي مثالا لا يسهلها الى المقر له وبقيت النسبة اية باعتبار حق المقتضى يعني بقوله ان الدار كانت
لي من الاصل وقد كثر بعدها قبل القضاء من المقر له على ان الجواز ثلاثة ايام حتى يثبت الدار على ملكه في
المصارف المستحقة الى هذا الغرض ثم ان المقتضى عليه استولى على الدار وغصبها عنه ثم قضى المقتضى
بالدار وانقضت مدة المارغبية به فليس فاشك في الحكم بين هذا الاقرار والدعوى الاولى في الشهادة
بملاوجه ولما احتل هذا لم يسل الحكم بالمثل ولا في المقتضى عليه على احد لهذا الاحتمال فان قال المقتضى
له في داره لئلا ولم يكن له في ذلك اوقات ما كانت له في ذلك لئلا فان صدقه المقر له في ذلك لئلا فترد
ان الدعوى والبيعة ولا يمكن ان يطل فوجب رد الدار على المقتضى عليه وان قال المقر له كانت الدار للمقر
ولكنها وهبت الى بعد القضاء فبعضها وهي الى ابيه فانه يدفع الدار الى المقر له وبعض المقر له الدار
للمقتضى عليه لانه اقرب لطلب القضاء وانما يسل الاقرار والاقرار حق عليه والقضاء حق له فاذا كثر
المقر له ان يقر له لم يكن له في ذلك لئلا فوجب رد الدار على المقر له وبعض المقر له الدار
فيه الدار للمقتضى عليه لما اقرب لطلب القضاء قد اقر في نفسه بوجوب رد الدار على المقتضى عليه
وبالاقرار للمقر له من الدار والدان فبعض الدار عند المقر له تضمن بالشهادة بالاطلة وهذا
الجواب فيما ايد به الاقرار وتبين الحق وانما هو المقتضى عليه في الاقرار فذلك الجواب وقال في الحكم للمابع
الكثير في انه يزوجته بغير اذن مولاه بما به درهم فقال المولى للزوج لا اجبر الكناح لكن اجبر بما به
وخمسين او قال لكن اجبر ان زدتني في الصداق خمسين ان هذا القول من المولى في الحكم لان
الكلام غير متسق لانه في فعل وهو الكناح بقوله لا اجبر الكناح واثباته بعبثه بقوله اجبر فبعض
اخر كلامه اوله فلم يصح حرف لكن الاستدلال ويرتد العقيد بقوله لا اجبره وجعل لكل احب
ابتدا كلام بعد القضاء العقيد واما تعرض لقوله لكن فبعض لان كون قوله لا اجبر الكناح فبعض
الفسح انما انفرد ذكر الحق عليه الى هذا اشار في شروح المابع الا ترى انه لو قال لا اجبر الكناح
الا بزيادة الخمسين او من يزوجني خمسين درهم لا يفسح العقد بل يتوقف لان قوله الا بزيادة
بعد التي يكون اجابة بشروط الزادة ويصح قوله لا اجبر عارضا عن الكناح عن الاجابة لان البيع

لان الفسخ عن الاجابة هو الذي يحتمل الاستثناء وهو العارضة وبطلان قوله انما حتى يزوجني
الفسخ فلا يحتمل الاستثناء ولا امانية واما في قوله لا اجبر الكناح ولكن اجبر بما به وخمسين فيقول الحكم في
الزوج بالزيادة او لم يرض لان لا اجبر بطله الفسخ لان السعي جعل مطلقا الا ان يخل عليه ما يقول
على ان المأذونه الاساس على الاجابة لا الفسخ وهذا لان قوله لكن اجبر بما به وخمسين كلامه مبتدأ
يستعمل بنفسه بخلاف الاستثناء فان قيل الكلام فيها سبق سبق انظر الى المال وهو المصد
قلنا الكناح اصل والمال مع فان نظرا الى الاصل لا يسبق الكلام لما يراه في شيء وثبات
فذلك الذي يعينه وان نظرا الى البيع فالكلام متسق فتعارض الما بان فاعنه جانب الاصل
لكونه اولى بالاعتبار من جانب البيع فان قيل لم لا يقدم قوله لكن اجبر بما به وخمسين على قوله
لا اجبر الكناح فاجوب من التقديم والتأخير فيها من الاقرار قلنا انما صدقنا في التقديم والاطم
تم تحججه للاقرار وليس هنا في التقديم تعميم لعمدة اذا قدمنا قوله لكن اجبر بما به وخمسين
لا يستعمل العقد في مال بل يبيح توفيقنا على اجابة الزوج فاذا قال بعد ذلك لا اجبر بفسخ العقد
ادعاه الاجابة لاني قد اوفيتا بيمينتي فله ان يقر بيمينته وفي قول الاخر لم يزل الكلام
قرض فقال المقر له لا اكنه ولا اكنه لا اكنه غصب اية لانه لا الف لان الكلام متسق وكلام المقر له مع كلام
المقر له فاقول لا تسانان لانها توافق في اصل الوجوب وان اختلفا في السبب نصح وصرح
المقر له واكنه با قبله لبيان في السبب لا واجب واصل المال وانه صدق المقر له اقراره
باصل المال وهذا لانه لا توافق في الحكم بين السببين اذ الاستباب معلوم لاجل الكلام
وعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به ويلزم المقر له ان يقول
واما او فاما تدخل بين السببين او تدخل في قوله لم يسل على الكلام اقوال **فصل** في قوله لا اجبر
اسم كونه اجازة او عروا او من يزوجني فاما او قد فبعض لا احد المذكورين فاعنه
اصل اوضح قال الله تعالى من اوسط ما يطعون اعلمكم او كونه او عروا او من يزوجني اذا وجب
في كونه اليه احد الاشياء المذكورة ولم يوضع الفسخ في شكل هذا اللفظ غير لان الشكل
ليس بمرموقصود حتى يقر له وضع لان وضع الا لفظ الاكلام اصالة وعرضا وبطلان
الاكلام ولا يكون خوف او موضوعا للشك كان مفيدة اية وجه وليس كذلك انه لا يستعمل في
الابتداء لا يفيد الشك فقلنا ان الشكل ليس من جهة الوضع وهذا هو اختيار الاماميين
الا به المرحسي ونحو الاسلام البزدي رحمه الله وخالفه في ذلك ابو زيد رحمه الله فقال
في المقوم ثم زعم انه الناس ان والغير **فصل** في الثبات والنفق في الشيء الى ان قال والوضع
عندي ان كله او تسكيد لا ياتي جعلنا بغيره والنفق في شيء فان كان لا يخلو الا الاصل

(٢٠١)

فصل

فصل

فصل

الاسم ومعنى واحد وقد قيل في جليل ذلك ان الرجل اذا قال رايته زعماء وعمرها كان خيرا بوجه
كل منهما عشا واذ قال عمر كان خيرا بوجه واحد ما فهم عن على انه شاك في رايته كل منهما الا انه في
الاستدلال والامر الذي يقدح به على التمسك لا رد لا يجوز الاعتناء بالقبول العلم بالشيء يعقل
في الغيبة وهذا ليس بصحيح لما سبق ان التمسك ليس بمرغوب حتى يوضع له لفظ وانما التمسك ليس
من قبيل عمل الكلام وهو المذهب فان كل واحد استعمل في الخبر تنازلت احد الخبرين وادركه غير
فاذنت الى التمسك وذلك لان المذهب وضع للدلالة على امر كان او سيجوز عن مضان كيوته
الى الخبر وتعددت الدلالة بها اذا قال حاتي زيد او عمر وحين ان يكون المباحي زيدا او عمر وانما
الدلالة من غير رجحان لاحدهما في الاخر فيقع السامع التمسك من تردد هذا الخبر لان التمسك في اصل
وضعه وانما التمسك جائز في عمل الكلام حتى اذا استعملت كلمة او في الابداء بقوله بعد العبد وهذا
العبد رايته زيدا او عمر فان هذا من القول لا انشاء تصرف وانما في الابداء بقوله
قد امرت وهذا واعتنت بهذا وهذا وطلعت هذه او هذه لان الانشاء انما امر من يتصرف به
هو في الارادات بخلاف التوكيل فانه ليس بالزام واذا كان كذلك اوجب الغيبة في الابداء والافشاء
لا التمسك اذ التمسك هو تساوي الدليلين ولا مرجح لاحدهما وهذا يحقق في الخبر لان الابداء والافشاء
اذ الامر هو الدليل لما عرف ان الدليل مظهر ان كان لو سيجوز اما الانشاء فامر او في بعضه المر
من عند نفسه غير مستند الى امر اخر بمنزلة عمل ساير الجوارح من البطش والتمشي وكذا الابداء
فلا يكون محلا لذلك قال رحمه الله وحي هذا قولنا في قول الرجل هذا اخرا وهذا قوله
فاحتل في الثلاث استحسانا اتوا على الاصل الذي سبق اننا قلنا في قول الرجل هذا العبد
حوا وهذا او هذا المراد طالع او هذه انه بمنزلة قوله ادخا حوا او ادخا طالع اذ الاعاب تناول
احد العبدين واحدي المرأتين وهذا الكلام وهو قوله هذا حوا وهذا او هذا انشاء محتمل للمسا
لانه خبر في اصل وضعه ولهذا اذا جع بين عبيد وحوا وقال احدا حوا لا يعقل العبد لانه
حال على الاخبار لكنه صار في التصريح انشاء وجب التغيير على احتمال ان كلاهما هذا بيان على ما جرح
الاصلي والمشرعي اما القيمة فما عتار بوجه المشرعي وهو لا نشا واما البيان فما عتار
موجه الاصلي وهو كل من جعل البيان وهو تعيين العتق المهم في احدهما انشاء موجه اي
اعتقاسا من شرط قيام العمالة البيان اذ قيام الحال شرط لا قيام العتق حتى قال الدليل
العبد وهذا حوا وهذا قالت احدهما فقال الولي كيف اردت بذلك الميت لا يصدق ويعقل للمي
على عتقه لا نشا ولو كان اخبارا من كل وجه لا بشرط قيام الحال وانما موجه ولا يوجب
المولي في البيان والتعيين اذا كان العبدان حيين ولو كان انفسا من كل وجه لا اجبر على

وايت

التميز في قدم

يحتل

السابق وكذا لو كان في المطلق اليهم من المولى لومات احدهما قبل التصريح فطلعت الباقية لانه اما ان
لا يعين قبل الموت في احدهما لموت الاخر وان قال غيبته انما غيبته حين تملك صدق في قوله حتى
بطل سيرة عنها لا يصدق في ابطال المطلق على الحجة لان الاعتناء بتعين شيئا فلا يملك صدق
المطلق شيئا بقوله ولقد الاصل قلنا من قاله وكلت فلانا اولادنا بيع هذا العبدان التوكيل بجمع
وبيع اي التوكيلين شا منزهة ما لو قال وكلت احدهما ببيعة حتى لا بشرط احتمال على البيع لان اولى
موضع الابداء بحسب على ما سافرنا به باع جميع بيعه ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان ادعى الموكل خلاف
ما لو قال وكلت فلانا فلا تامة فبشرط احتمالها والقبول ان لا يبيع هذا التوكيل لانه لا يملك ولا يبيع
التصرف وكافة وبيع استحسانا لان هذه الجملة حاله مستدركه فتمت فيما هو مبني على التصريح
ثم قال في المبسوط قد نص على القياس والاحسان ههنا ولم ينص في وكل واحد بيع
احد العبدين حتى تكلف بعضهم المشرق فقال الجملة فيما تامة الوكالة بالبيع دون الجملة فليس
هو وكل بالبيع كما يقتضي الا ان حاله المتعبد لا يبيع بجملة الاقرار وجماله المقتضى من ذلك ان
الاصح ان القياس والاستحسان في النصيبين وكذا انما يبيعه احد من الرجلين ان يبيع التوكيل
ويبيع ايها شا وكذا اذا قال ل واحد مع هذا العبد او هذا التوكيل بجمع والتوكيل بجمع او العبد
شا بمنزلة ما لو قال مع احدهما لا يملكه او في موضع الابداء بجمع والتوكيل بجمع او العبد
لا يمنع استقال التوكيل بما يملكه ولا يملكه او يتناول احد المذكورين من غير تعيين كما في قوله ايها
ويتعين بالفعل وهذا جواب عما يقال ان ثابت بالقيمة احد المذكورين لا على التعيين فلا يملك الاستد
به لكون البيع المبرور على المعين لانه في البيع والاحارة الجملة لانه لا يبيع ولا يبيع ولا يبيع
والمشتري غير معلوم فان كان له الخيار راي غار العتق معلوما في الاثنين والثلاث استحسانا
عندنا خلافا لوقوعه منه وصورة هذه المسألة اذا اشترى رجل احدا فوثن بعثته على ان يباع
ايها شا ويرد الاخر وكذا انما احد الاثواب لا يبيع على انه بالخيار ووجه الاستحسان ان نشا البيع
بجماله المبيع بشرط فساد البيع بالمعقود لان كل واحد منهما يفسد فلما احتل المشرط في يده الاثلاث ففسد
للعين فلان محتمل الجملة من الثلث نصا للعين او لم يكتفى في الشرط اخر من ثلث ففسد ففسد
الاول ايضا لان ههنا يشترط على الاضاق جيد وودي ووسط ففسد الرابطة لانه انما التام في
الاسرار واما فمروا في الكتاب ففواته اذ لم يكن من له الخيار ففسد ما وجب ذلك جملة وساعة واذا كان
مطلوبا بوجه جماله وساعة ففسد بوجه خطأ لانه محتمل في خيار البيع من المظهر لا يبيع حوا العبد والاشتر
فما وشره للمره بخاتمة محتملها فاقبال ان لا يجوز لكن البيع من المظهر لا يبيع حوا العبد والاشتر
منعته والمظهر في الثلاث يسير فاحتل ذلك فيه استحسانا بدلالة النص وعي ان البيع على بيعه وتسلم

٢٠١

الامام ومعه المخطوط كتاب التمسك
عندنا عند ذكره له لانه قد وثقنا
ما لو اشترى احد الاثواب

يجوز شرط الحارثة لانه علق القياس وينبغي على الله وهي دفع الغنى المسوان فكانه قال للمشرى
 كذا ولا ينفذ دفع الغنى وهذا في معناه لان دفع الغنى كما يغسل لثا على غنى واحد يغسل خمار ربع احد
 من الاعيان بله باقري كان في معناه وانما في الثلث من ما فوته لان الاعيان لا تخلو عن جسد ووسط وروي
 والاثاث يستعمل في كل الاوصاف فانه ثبت للمائة ما يفيق ما وراه على قضية القياس **قال** رحمه
 الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله في المهر ادا دخله او الى فوته فلا يعتد الامر بالمحل اقول **قال** ابو يوسف
 ومحمد رحمه الله في المهر ادا دخله حرق او ان الخبير وجب بها اذا كان مفدا كما اذا قال لا تزني فزوجك
 على الف درهم حاله او على الف درهم في السنة او تزوجك على الف درهم ومائة دينار فان الزوج له ان يعطي اي
 الخبير شوا او ادم الخبير مفدا لا ثبت للحارثة اذا قال تزوجك على الف درهم او على الف درهم كل خمسة
 الاقل عتلا فابدا في الخبير من التل والخبير في جنس واحد فثبت الاقل للتسوية الا ان
 يعطى الزوج الزيادة ولا يصح النكاح لانه يقتضي نية ابدك بالانفراق والمال مفرد اعز ذكر
 عوضه عن اقرا لسان بالث او بالنفس فانه يلزمه الاقل في هذا اعترت بالوصايا وبذل الثمن
 والتمس الصلح عن القود فانه اذا اوصى لرجل الف او الفين او خلع امراته على الف او الفين
 او علق غيره على الف او الفين او صلح غيره على الف او الفين يلزمه الاقل للتسوية وقصار
 من يستفاد من حبيته الوجوب وهو الزوج في سلة الزوج اولي باليان والخبر يكون هو الوجوب
 وقال ابو حنيفة رحمه الله ايضا راي المثل في الصورتين المذكورتين اي حكم فيها مهر المثل لان
 الظاهر بطريق التفسير وهو احد المذكورين لانهم لا يخبروا بالزوج لا قبله اذ حكم اذ حكم راي
 معلوما قطعا والوجوب الاصل في النكاح مهر المثل بطريق التعيين فلا يقع ما ثبت بالتفسير هذا
 الموجب المتعين فوجب المهر اليه فان كان مهر مثلها الغنى فلها المثل وان شئت احدثت الاصل
 وان شئت احدثت الغنى الى سنة لانه يتعلق بكل واحد منع اذ الاثنان الى سنة كاملة في المقتار
 تاقصة في المعنى والحالة فانقصه في المقدار كله في المعنى وان كان مهر مثلها الف فله المثل لانه لا
 ضروري في تعيينه الاقل وان كان ثانيا في ذلك فلها مهر مثلها وعندنا المثل للزوج فيها لان الواجب
 عنده الاقل فاطلقت قبل الدخول فلها نصف ما اختاره الزوج بالاجل كذا ذكره الامام الترمذي
 رحمه الله خلاف التعيين على مال وللقول والصلح على القود لانه لا يعارض ما ثبت بالخبر موجب
 اذ ليس في ذلك العقد موجب اصلي لكونه جازيا بغير ذلك فلهذا وجب في ذلك القدر للتعيين
 به وبطلان اذ على ذلك لكونه مشكوكا فيه فاما النكاح فلا يعتد من غير مهر المثل **قال**
 رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطمات عشرة مساكين من وسط ما نظهون اهلكم
 او كسوتهم او عوررتهم الى قوله فكذلك لغيره اقول على الاصل الذي سبق وهو ان حرق

في
 في

لا
 او مع كونه للمسي

في

او لاحد المذكورين واذا ذكر في موضع الا بندا او لثا اوجب التفسير قال علماؤنا رحمه الله في
 قوله تعالى فاطمات عشرة مساكين الا ان الواجب واحد من هذه الدون في هذه الآية لان كل اذن
 في موضع الا لثا على طريق المثل لما وقع من لثا ووجب التفسير بين احد الاشياء الدون من ثمن عن
 باختيار الماطب ان يقر من طريق الفعل في طريق الفعل لانه ما لم يفعل احد هذه الاشياء لم يكن بعهده
 محتملا وتعين احدها بانها الاخر وانما الاخر بان لا يفي بمثلها وذلك لان الفعل لا يتعين من
 طريق القول فانه لو عين احد الاشياء اقلها بالقول لا يتعين لان التبعين بالقول نصيب شرعا
 وليس للعبد ذلك كله من اوقت فانه يتعين للمسقة في ضمن الفعل لا القول فلو لم يواحد من النص
 فانه يتعين للزوجة في ضمن الفعل وذلك بالاداء الى التعيين فذلك مضافا الى الواجب احد الاشياء
 غير عين ويتعين في ضمن الاداء فكل واحد من هذه الاشياء صلاحية لتعريفه ضرورة جواز
 تعيينه للواجب باعتبار الفعل في ضمن الاداء ضرورة عند تعيينه بالفعل فلهذا اوجب
 حرق او الخبير على احتمال الماخة التفسير بكل واحد من هذه الاشياء لان ادم ذكر في موضع لانه
 وموجب الاداء هو العموم حتى اذا كبر بكل افراد على سبيل الاحتجاج جاز لانه يكون مودا للوجوب
 باحد الانواع في الصحيح من المذهب فاما ان يكون لكل الانواع واجبا فلا يجوز كما ذهب اليه بعض الفقهاء
 حيث قال ان لكل واجب اذ كل واحد منها محتمل ان يكون واجبا على سبيل ابدك فاذا فعل الكل
 وليس احدها بولي من غير بيع الكراويا ودم جواب ذلك ما سبق ان في موضع الا لثا
 للتفسير فان قيل ان الكراويا وكل مكيل من الانواع الثلاثة وحدا فقطعا بما جوزه ذلك وعجز
 عن العبرة وكان القياس لا يجوز لانه لم يثبت التفسير فلا يثبت الاداء اذا لانه يصح في ضمن
 التفسير كما مر قلنا انه سبحانه وتعالى اثبت التفسير بقوله تعالى فاطمات عشرة مساكين الا في
 الاداء في ضمنه واذا اثبت بغيره فانه يعم دليل على ذلك ولم يخبر بما هو السبب
 لان يقال الحكم مستغنى عن نفي السبب بخلاف ما اوتاهم هذا او هدا فانه ثبت الاداء
 بالتفسير فبذلك يرد عقيب لثا المزيل وهو عدم الرضا ببيع كبره في اختيار المهر من غير لثا
 وذلك لكونه في كراهة للقول وجزا الصداق لانه يقول تعالى ولا تغفلوا رؤسكم حتى يبلغوا
 كله فمن كان منكم مريضا او عاذا من ارضه فدية او صدقة او شكر وبقوله تعالى ومن قتله
 منكم بعد الجزاء مثل قاتل التبع حكمه ذوا عدل منكم هذا بالغ الكعبة او كراهه طعاما من
 او عدل ذلك صبيبا ليدون وبال امره ان يملكه التفسير لعدم خلاف الثانية في قتال الصداق
 وجزا المثل لقتل الصبي واحد وقد لفظ المثل فاما قوله تعالى انما جزا الذين عارضون الله
 ورسوله ويتبعون في الارض قتادا ان يقتلوا او يصلوا او يقطعوا ايديهم وارجلهم من

في

٢٠٣

في

ولهذا لا يدخل العين في الجمع مجردا بجمع فكانت حقوق الجمع عليه على ذلك الابعاع ثم تستحق بذكر الحقوق
 وبتكرره قبل او بعد كان هذا القول من الابعاع في هذا العمل ابا حدة وكان من هذا الكلام ان لا يلزم هذه
 الحقوق لان الابعاع غير لازمة فينبغي الجمع ان هو را بجمع فيها نظير التوكيد لانها لا تلزم شيئا للعارضه وفي
 لازمه هكذا ينبغي ولما اذا ثبت في معنى يعطى على المتضمن في المزموم فذلك لم يلك الابعاع الرجوع
 فيها نظير التوكيد في معنى عند الوهن فانه يلزم لزوم عند الوهن حتى لا يترك الابعاع من قول التوكيد فذلك
 ادماج دارا بكل من جملة داخل فيها او طرأ عليها فاعنيها الابعاع اي بكل شي شهادا خلا كانا وارجا وارجا
 المعنى الابعاع صارت كذا او بمعنى لا وحقن ذكر الواو مكان او في السلسل المذكورين قال
 رحمه الله وكذلك احكام هذه الكلمة في الاعمال الى قوله وجب العمل بخلافه اقوال احكام كلمة
 او اودا دخلت على الافعال كاحكامها اذا دخلت على الاسماء من الفعل والتعريف على ما مر في هذا الخبر
 في المعنى فقلت كذا او فعلت كذا انصبت الى الفعل وان دخلت في الابدأ اوجبت التعريف وهذه
 السلسلة على وجه الاول انها تخلص من قول الرجل والله لا دخل هذه الدار لونه او لا دخل
 هذه الدار وحده ان الى الارس دخل بوقى منه لانه قد كره ان يوصم بالاشياء نقص الخبر
 في شرط البراهلة قوله تعالى ياخذوا عشرة من كل من اوسط ما تطعون اهليكم او كسومهم وغير
 رقية الثاني انها تدخل بين تعينين قوله لا دخل هذه الدار او لا دخل هذه الدار وحده ان نقصني
 اعتبارها جميعا قوله تعالى ولا تطع منهم اثنا او كفو زافي الارس دخلت في معناه لانه قد كره
 او في موضع السبق فكانت بمعنى لا وقال المصنف رحمه الله في شرح المطالع ان كبر لانه المزمع احد
 الاوس فلو لم تحتسب احدها لكانت العين واقعة جميعا عاود كذا بطل الا ترى انه لو عطف
 بالواو مع احده حرف السبق الجواب ما قلنا فعدا اولى وقوله ان له الخيار يتعلق بالوجه الاول
 وهو التيسار ولا ينبغي ان يقال قوله ان له الخيار اري في المسئلة الثانية ايضا ما ذكره محققا من
 الدخول في احد هاتين الدارين مع الحسنة لانه لا يطلق في سلمه اسم الخيار الا ترى انه كتب في الخيار
 قبل هذه في شرط ذلك في قول رجل قال لا اكله فلما اودى الى قوله لا خيار له في ذلك ثم جعل ان يكون
 فابده اعاده ذكر هذه المسئلة الثانية مع ذكر خبرها قبل الكلام لانه لا يتأخر في ذكر كل واحد في موضع
 التي من ان يكون من سبب كافي في المسئلة السابقة او من فعلين في هذه المسئلة فحق في سببها
 يقتضي لعدم الوجه الثالث ان كان قد دخل من معنى والاشياء كقوله لا دخل هذه الدار ولا
 لا دخل هذه وهو في في صحة مكان الوجه الثاني وعلى هذا يتعلق قوله ان له الخيار بعد ايضا والعين
 انه يخرج من ان لا يدخل الا في او من ان يدخل الثانية فيبر بعد الدخول في الاولى
 ابدأ والدخول في الثانية حتى لا يدخل الاولى بعد ذلك لا تحت بمزله قوله لا دخل هذه الدار

حتى اذا دخل هذه الدار فكان الدخول في الاخرى بانه لبيته فاذا دخلها انتهت البين واذا دخل الاولى وانتهت
 لوجود الشوط حال بقا البين وهذه السلسلة هي لتعريفه لما نسبها في هذا الخبر فثبت ان الابعاع
 الاولى لم تكن غنم شاسبه لهذا العمل لعدم التعريف في الوجه الرابع ان كان قد دخل البيت وتعلق قوله لا دخل
 وسلكه الى التغيير كالاتي لان البيت لم يصب صلبه ضرب الغاية لا فعلها بعد وانه لا قبله ولكن اوبه
 اخر فيها اذا دخلت على الاعمال وهو ان يعطى على معنى او معنى الاول اذا لم يعطى على المعطوف
 لا اختلاف الكلام من معنى او انباء ويمن حمله على الغاية بسبب افعال هذه الكلام ضرب الابعاع
 كقوله تعالى ليس لك من الارشى او يوب عليهم اي حتى يوب عليهم او الا ان يوب عليهم في بعض
 الاقوال ودلك لان عطف الفعل وهو يوب على الاسم وهو شي غير حسن ودعا عطف الفعل
 المستعمل اي المضارع وهو يوب على الماضي وهو ليس لعدم المناسبة واذا لم يحسن العطف
 فسقطت حقيقة العطف من حرف او واستعير حرف ولا يحسنه وهو الغاية واما قوله ان كان لا
 لا يلزم او لا تاتى ايات احد المذكورين وهذا حال افعال كل واحد منهما فتشاهير بوجوه صاحبه فتشاهير
 من هذا الوجه فاستعير للمعاقبة والكلام يحتمل معنى الغاية لان الكلام المحرم فان صدره وهو ليس لك
 من الارشى يدل على التحريم والتعريف يحتمل معنى الغاية لان الكلام المحرم فان صدره وهو ليس لك
 شي ينتهي الى المعنى ويتصل هو بالمعنى كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وينتهي المعطوف عليه
 فتمت الاتصال صحت الاستعارة وكذلك يقال والله لا افارقك او تعصني حتى يعني حتى
 تعصني او الا ان تعصني وتغربوه بمعنى الا ان يشاهد الرجل هو قول سيبويه وفي قول
 غيره هو معنى حتى والى ان وهذا كثير النظم في كلام العرب واذا كان كذلك لكان في الآية
 معنى الا ان على معنى ليس لك من الارشى لان يوب عليهم ففرح عالم او بعدهم فينبغي منهم فداي
 الكشاف جعل هذا الوجه اخر الوجه وذكره قبل هذا انه معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى ففرحوا وقوله
 ليس لك من الارشى اعتراض والمعنى ان الله ما لك ابرهم فانما انزلهم او يوبهم او يوب لهم
 او بعدهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شي وفي هذا الاصل قال احتجاجا رحمه الله فين قال
 والله لا دخل هذه الدار او دخل هذه الدار الا ترى ان تعصني ان شاء حتى او دخل هذه الدار الا ترى ان
 دخل الدار الاولى ولا تحت في معناه وان دخل الاخرى او لا انتهت البين وثم البر حتى لا دخل الاولى بعد ذلك
 لا تحت بمزله قوله لا دخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الدار الاخرى بانه لبيته
 فاذا دخلها انتهت البين واذا لم يدخلها حتى ادخل الاولى حيث لوجود شرط الميت في حال بقا البين
 جعلها للغاية دون معنى التعريف او معنى مطلق العطف لعدم اتيان معنى العطف لاختلاف معنى الكلام
 عند ذلك من نفي او ثبات والعطف يقتضي المحاشنة ولا محاشنة سببه وفي الخبر ايضا معنى العطف
 فيستدعي المحاشنة من حيث المعنى والغاية صالحة لان اول الكلام وهو لا دخل هذه الدار منظره ثم

٢٥١

ذلك القامه والمشهد راها فان قيل ليس العمل في ذلك الوقت بل الزوال عليهم فوجب ذلك فليس لهم
 قلنا نعم بل الزوال كان الزوال موجودا ثم قام اذا حركوا حال الفعل قد وجد منهم حصوله على قول من يقول من انما
 ان يقول ما لم يسم فاعلم داخل في هذا المعنى ونظير ذاته قوله تعالى فان حركوا حتى لا تحركه فان حركوا الحاراة
 مع لاد في كون نية تعدد الغاية لان امر الكلام لا يصلح دليلا على استحاده لان الفعل واجب مع عدم
 العتية وعدم اليقين من الكلام قوله تعالى قالوا الذين يولونكم من الحاراة لاد على سبيل الاطلاق لغيره
 الكلام يصلح سببا لانتها العتية فحين حركوا الحاراة هذا على قسم العتية الحاراة والقاب والفتاب وانما قسمها
 بالشرك والكفر فلو غاب القاب لان القاب ينتهي بعدهم ام الشك لا اول ولا له ما بعد لاديه وهو قوله تعالى
 وحين انزل من تحت له وقوله تعالى وذلوا حتى يقول الرسول بالانصاف يحتمل وجهين احدهما ان يكون حركوا
 الى ان يقول الرسول قد انزل من تحت له وهو الزوال سببا لقوله الرسول لا ندمام حرك السبب وينتهي
 تعلم عند سقاه الرسول على ما هو موضوع الغايات وهو انما اعلام لانها من غير اثر في انها صدر الكلام
 اذا وقع الغاية لان كون حركوا على انها صدر الكلام من غير ان يكون الغاية اثر في انها صدر وهو المعباد
 في هذه الباب ينتهي لحدود ما عرفت من ان الغاية لا يوجب ولا يضر في ذلك الشيء لا يضر
 وجوده ولا وجوده والثاني ان يكون حركوا في قول الرسول فيكون تعلم سببا لقوله
 الرسول لان في ذلك على معنى السببية فيكون الاول سببا لآخر ولا يوجد انها الامر لا ندمام
 معنى الغاية فيه على قدر ما قال رحمه الله وقال بعد في الزايدات الى قوله لان الغاية كما انشئ العتية
 اقول لما ذكرنا نظير حركوا من الزوال بعد شروع في نظير فكله الوجه من الاحكام فقال وقام بعد ذلك
 الى اخره نظير الوجه الاول منها وهو ان الغاية بمعنى التي قاله بعد رحمه الله في الزايدات في رتبة القول
 عدي حركوا لم اضرب حتى يصح او شك في اي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل العزل او حتى يصح في جميع هذه
 الانواع غايات حتى اذا انقضى اسم عن الضرب قبل الغايات وهي الصباح والخواتم حتى لان الفعل
 وهو الضرب بطريق التكرار يقتضي تحملا لاستداده في حكم البرسجودا مثله كالجوارس وغيره فاداه
 الى هذه الغايات برفق بسمه والتعدي على من الفعل وهو الضرب يحتمل الاستداده في حكم الحالت لاعماله لان
 الضرب لما قبل الاستداده تبادر ان مثاله وتوالي احاده مع ان عرض لا يقبل البناء والادام فالتعدي
 الاولى لا يحتمل بغير الاستداده في حكم الحالت لان التفت اشاع والاشاع عن الشيء كراهته اذا امر ذلك
 واذا كان كذلك فاداه اسم عن الضرب قبل هذه الغايات حيث لقوات البر وهذه الامور
 وهي الصباح والخواتم دلالات الاشاع عن الضرب لان الصباح يصلح دليلا على انها الضرب وكذا الخواتم
 فوجب العتية كلة الغاية وصار شرط العتية عن الفعل قبل الغاية فان قيل شرط البرسجود
 الوجود في الزمان الثاني فلما عتق في الحاراة في مثله لا يحتمل الحاراة كما اذا قال ان لم اطلقه فانت

الركن

وتنصها بالشرك

طاق فان عتده عدم الحالت في وقت الموت لتصوره في الزمان الثاني قلنا اليقين يقع على الاول
 الوجه لان الحاراة على اليقين عتية من جهة الحاراة في الحاراة هذا هو العادة فيقتض
 اليقين به وهذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف راجح كما عرفت اذ انما ادب عليها
 ذلك فتشرك الحقيقة حينئذ وتجاهل على العرف لان الثابت بالعرف ظاهر انتمزله
 الحقيقة وذلك لقوله ان لم اضرب حتى اقتلك او حتى تموت فانه يحتمل على الضرب
 الشديد باعتبار العرف فانه متى كان قصده القتل لا بد لفظ الضرب
 وانما يدكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل لا يدكر لفظ القرب وجعل القتل
 غاية لبيان شدة الضرب عادة حتى اذا ضرب به ضربا شديدا ثم أمسك عن
 ضربه قيل ان يقتله او يموت فقد برز ولو قال ان لم اضرب حتى يقتل عليك
 فامسك عن الضرب قيل ان يصير مغشيا عليه حتى لا يبرع على الحقيقة
 عرف راجح فان الضرب الى ان يقتل عليه كالمضرب الى ان يشفع فلان ويعرف ذلك
 كذا ذكره مولانا الامام حيد الدين الصوري رحمه الله ونظير الثالث وهو كون حركوا
 مستعارا للمجاز فاذا قال عدي حركوا لم اترك عدا حتى تغدني فانه فلم يغد
 لم تحرك لان قوله حتى تغدني لا يصلح دليلا على انها الاتيان بل هو دواعي الزايدة
 لان الاحسان خصوصا بالتغديه دليل الصدقة والمحبة فكان مستحبا لزيادة الاتيان
 ومنه ما قيل والمشرب العذب كثير الرطام والاتيان الى مثله محموت طبقا لمع
 شرعا لا ينبغي ان يؤوله صلى الله عليه وسلم لو دعت الى كسوع لاجت ولما لم يصلح شيئا
 للاتيان لم يمكن حمله على الغاية وصدر الكلام وهو الاتيان يصلح سببا للتغديه والعدا
 يصلح جزا للمحل على الجزا اي على الجزا لانه جزا السبب غاية السبب فكان معنى
 الغاية فيه قايما من وجهه لان العمل الذي هو سبب ينهي بوجوده لاجل ان ينهي الفعل المحموت
 عليه بوجوده الغاية واذا كان كذلك فاستقام العمل يكون حتى المجازاة فصار شرط
 الزايدات الاتيان على وجه يصلح سببا للمحل بواسطة العدا وقد وجد ذلك الشرط
 فلا تحرك غير انه انما يحتمل على المجازاة اذا افهم ذلك بان يكون احد الفعلين من شخص
 والفعل الاخر من شخص آخر اذا كان الفعل من واحد فلا يحتمل على المجازاة كما بان في ذلك
 ونظير الرابع وهو كون حركوا مستعارا للتعطيل المحموت قال رجل عدي حركوا لم اترك حركوا
 عندك اليوم لان هذا الفعل وهو التغدي عندك والامر بالامر انما احسان من
 المتغدي لصاحب الطعام اذ هو دليل الصدقة والمحبة كما مر فلا يصلح مستعارا

٣٠٩

لا تان بل هو دواعي اله فلا يترك حمله على الغاية فان قيل كيف يكون ذلك فاعلم ان العبر
احيانا تدل على الغير بل هو احسان نفسه وهو الاكل فقلنا هو احسان نفسه وهو ظاهر
ومع ذلك مواحسان لصاحب الطعام ايضا الا ترى الى قصة صيف ابراهيم عليه السلام
في تعالى هل اتاك حديث صيف ابراهيم المضرمين قد دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله
فمر به اليهم قال لا تاكلون فاجروهم حبيبة فلما خاف ابراهيم عليه السلام
بسبب تركهم الاكل علم ان كل طعامه احسان له منهم لا يهرق بلون به خوفه وازاله
الموت من الغير احسان له ولا يطلع انما يهوى ولا يصلح فعل المالك وهو انما يهوى
لفعله ولا فعله جزا لا تان بنفسه لان الانسان لا يجازي نفسه اذا المجازي غير المجازي
والمضاي غير المكافى لانما هذه الان الجزا بطريق المكافاة انما يفعل عاده يكون
ذلك داعيا الى الفعل الذي صار له الفعل سببا لوجود شئ هذا الجزا الحسن الذي يحصل
من الغير بطريق الشكر والمثاقفة وذلك انما يصح من الغير لان نفسه لنفسه واذ انقدر
حمله على المجازة حل على العطف المحض لتصحیح السلام ثم تحمل الجزا المذكور في الكتاب
على الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر وهذا يخرج الجواب عما يقولون
ان فعل الانسان يصلح جزا لفعل نفسه الا ترى ان الشكر كفارة فعل نفسه في مثل الصبي
الذي هو فعل نفسه ايضا وذلك بحمد السهو في الصلاة وكذلك صان المالك مال الغير
كم ذلك فعله صلح جزا لفعل نفسه لا يقول قد اوجب الله تعالى تلك الافعال اما حرجا
كما في حارة قبل الصيد او جبرا للمقتضات كما في سجد السهو وضمان الافلاف فلا بد نقضا
لما للجزا المذكور هو الجزا الحسن الذي يجازي به بطريق الشكر وذلك لا يتصور من نفسه
نفسه وذلك قول الرجل عدي جزا لم اذ جعلني اعطيك من هذا القسم وهو العطف
المحض لان الفعلين من محض واحد فلا يمكن حل حتى على المجازة وقوله فصار كانه قال ان
لم اترك به فاعطى عنك متصل بقوله ولو قال عدي ان لم اترك به حتى اتخذ عنك لا قوله
حتى اتخذ لا يصلح لنفسه لقوله ان لم اترك حتى اعطيك لما فيه يبيح كما ترى فلم يكن
متصلا به دون متصل بما ذكرنا فانه اذا حل حتى اذا اتاه فلم يتعد ثم تعدي من بعد من
غير تراخى روي عنه لوجود شرط البر وهو وجود الامر في اليوم على سبيل الوصل
دون الفصل فان قيل في هذا اللفظ تناقض لانه لم يتعد حين لم يتعد ثم تعدي بعده لا بد
ان يقع بعد من تراخى عن الاتان فكيف قال بعد ذلك ثم تعدي من بعد غير متراخ
قلنا المراد من قوله لم يتعد معارفا لا تان ولكن تعدي بعد الوصول اليه

عن تراخ او المراد من غير بدل المجلس فان الفعل اذا اتى به من غير بدل المجلس لا
يسمى تراخا وان لم يتعد فضلا او تعدي بعد انما لم يكن زمان تراخ حشا فلان ما اذا كان
الفعل بين اثنين قوله ان لم اترك حتى تعدي فان حقه المجازة كما مر حيث صار الاول سببا
لثاني والثاني جزا للاول وان توقفت تعديته لم فعل فاعلم ان الثاني معول كما عطف
من غير اختيار الثاني فلان من اللوم وشين التعير فانه في العرف يلام ويغير على انية
وهو لا يقدم عليه الطعام ولا كذلك في مسلتنا فانه لا يجد من اللوم فافترقا فحصل ذلك
ان في الغاية لا يبر في سببه اذا اقلع عن الفعل قبل وجود الغاية يبحث وفي المجازة لا يبر
البر على وجود الفعل الثاني فلا بحث بعد وجود الفعل الثاني وفي العطف المحض يتوقف
البر على وجود الفعلين فبحث بعد ما اتحل الثاني ولو اتاه في اليوم وتعدي عده
بر في سببه الا اذا عني به العرف لان شرط البر وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب
قد يتكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد الفعلان
تحد وتحد شرط البر كذا ذكره صاحب الهداية رحمه الله في الزادات وهو ان كان
ما سبق ذكره فان قيل ان اهل اللغة لم يذكر واژه الاستعانة وهي استعاره حتى
للعطف المحض وكذا الفحاة لم يذكروها فانهم لا يقولون رابت زيدا حتى عمرا (٢١٠)
باعتبار العطف لان شرط العطف حر من العطف عليه ليقدره كقولك مات الناس
حتى الانبياء واضعفا كقولك قدم الحاج حتى المشاة لان العرض كون العطف غاية لا يكون
عليه والغاية انما تكون في الجزا الاخير وهو ليس يجوز من زيد قلنا هذه استعاره بعد
اقترحا احكامنا رحمه الله اى قال على قيات اسعار العرب او في الاستعارة لا
يعتبر السماع على الاصح وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعانة والمناسبة التي بين العطف
والغاية وهي ان الغاية توصل الى الجلة كما لعطف معنى صالح للاستعانة والمناسبة
فلذلك بنوا جواب المسئلة عليها مع ان قول بعد رجة الله محجة في اللغة فان المعبدة وغيره
احكاما بقوله وذكر ان السراج ان البرد سليل عن معنى التزاه فقال هي الشمس فانه بعد
ان الحسن وقد قال لم ادم له يوما انظر هل دلت الغزاة فخرج ثم دخل فقال لم ادم الغزاة
وانما اراد ان يمدحه الله هل زالت الشمس كذا ذكر الامام شمس ابيه السرخسي رحمه الله
وقد استعملت كلمة حتى بمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلاف كقولك استفت
المصالح حتى التري على ما سبق بانه فاستقام ان تستعاري العطف المحض لم تعدد
حقيقته وهذا الذي ذكره انما من استعاره حتى للعطف المحض على مثال اسعارات

اعياناً ومجره في غير هذا الباب كاستعاره البيع والعه للنتاج واستعاره العتاق
 للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز في العطف المحض حتى زيد حتى يعمد معني
 ويعبر لكنه غير مستوع وما شرطه انه في العطف بطله حتى من ان يكون هو جز
 من المعطوف عليه انما هو العطف الذي فيه معنى الغاية لا في العطف المحض اذ الاستعير
 حرف حتى المعطوف لعن الغاد وان لا اولان لغاية التي في حتى غا لنس التعقيب
 الذي في لانا المعطوف بالغا يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية تعقب المعطوف
 رحمه الله **باب حروف الجر في قوله ما قال في الزادات اقول**
 من حروف المعاني حروف الجر وهي ما وضع للاقتضا والابصال بفعل او شبههم او
 معناه الى ما يلي نحو سرت زيد واما ما زيد وزيد في الدار لا كذا اي استغفرني
 الدار واما ما سميت به للزوف حروف الجر نسبة لها باعتبار عطفها على كذا في عرف
 التي وحرف الاستعظام وحروف الجر ثمانية عشر حرفاً وقد ذكر المصنف هنا
 هاتئنا حروف باعتبار تفرع الاحكام عليها اما الباء فلاصاق بدلالة استعمال
 العرب اذ كل موضع تستعمل فيه الباء معنى الاتصال كقولك سرت زيد اي الصق
 موزي بالمكان الذي لا يسري ويقر منه وبداء اي الصق به ويدخلها معني
 الاستعطاء والمصاحبة بطريق الاستعارة والاصل فيها الاتصال ماد كذا ما يكون
 للبا معني يخص بطريق الحقيقة نقلاً للاشتراك ولهذا سميت الباء الاثنان في قول
 اشترت منك هذا العبد بكر من خنطة ووصف الخنطة بصفة كالجوده مثلاً
 ان الكرم يصح الاستبدال به قبل القصد واما عن هذه الصورة لان ماداء
 من دخول الباء في الاثنان في هذه الصورة وبيان ذلك ان الالوان ثلاثة عشر
 كالداهم والدانيور فانها تسمى سواً محط حروف الباء اولا ومبيع محض وهو الامعان
 التي ليست من ذات الاشياء ومتروك من كونه مبيعاً من وجهين من وجهين
 وهو المكليات والموزونات فانها مبيعة باعتبار انها متشعبة باعتبارها
 مثلية فان قائلها الداهم والدانيور في مبيعة وان قائلها اعيان فان كانت المكليات
 والموزونات معنية فهي مبيعة ومن سوا دخل فيها الباء اولا لان البيع لا بد له من مبيع
 ومن ليس احدها بان يجعل مبيعاً اولى من الاخر فجعلنا كل واحد منهما مبيعاً من وجه
 ثانياً واما اذا كانت غير معينة فان استعملت استعمال الثمن فهي بمن يقول اشترت
 هذا العبد كذا كذا خنطة وبصفة وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة

بان قال اشترت منك كذا خنطة بهذا العبد فلا يصح هذا العقد الا بطريق السلم
 كذا في الذخيرة وغيرها واما قال من يصح الاستبدال به لان جواز الاستبدال من
 خاصية الاثنان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الثمن قال اشترت منك كذا خنطة خنطة
 بهذا العبد ان هذا العقد يصير سلباً لا يصح الا بوجوه ولا يصح الاستبدال به قبل القبض
 والمعنى الفارق بين ذلك هو انه اذا اضاف البيع الى العبد كما في الصون الاولى فقد جعل
 العبد اصلاً في البيع والصق الكربة لان المبيع ما يضاف اليه البيع والبيع لا يثبت في العبد
 الا سلباً فلهذا صار سلباً ههنا وفي قوله والصق بالكرسني اذ التزيم والمبيع اصل البيع
 يلصق بالاصل لا بالاصل بالبيع لكنه اذا الصق بالكرسني فقد الصق بالعبد بالكرسني
 ايضا من جهة المعنى فلهذا قال رحمه الله والصق بالكرسني بالكرسني بالاصل
 الصاق البيع بالاصل لان المصق اصل والمصق به تبع منزلة الالة ضا قال كتب
 بالقلم والالة ليست مقصودة انا المقصود هو الاصل وهو المبيع في البيع والتميز له
 الالة والشرط ولذا الوباغ شيئا ولم يذكر الثمن لانه قد سبقا فاسدا وفي بعض نسخ الكتاب
 يلصق به الاصل اتصال الصق بالاصل على التسامع المذكور وهذا الحد الاثنان اي لانه
 ملصقا بالاصل موحدا الاثنان الذي منزلة الشروط والاتباع ولهذا كان الاصل هو الباء
 للاتصاق قلنا في قول الرجل لآخر ان اشترى بقره وادعاه فبقره في قول هذا القول
 يقع على الخبر لفظ اي الصدق لا ما سمى الباء وهو الهدم ولا يصح مفعول الخبر اي الاخبار
 لان المفعول الثاني للاخبار انما يعرف خبره خبره كذا في قوله ان اشترى بقره وادعاه
 مفعول الاخبار بخلاف ذلك لانه حرف الاتصال عليه لان الاتصال يقتضي وجود
 الملصق والملصق به كذا تقول بقره فان متعلق الباء بخلاف وهو بقره بقره
 الا ان المختار ان يقدّر المتعلق متاخراً تقدماً للامم واذ كان كذلك فيكون معنى قوله ان
 اشترى بقره وادعاه قائم مقام مفعولين وذلك لان الخبر يتبعه في الكلام مفعول فاجتمع
 اليه هذا التقدير ليحقق تلك الفاعل ثم الهدم اسم لفعل موجود وهو زمان ورود المسافر
 من سفره فيهما لم يحقق الهدم ولم يحققه ليرتفع الشرط وهو الخبر الملصق بقره وادعاه
 والتكلم بالهدم ليس حقيقة الهدم فذلك وقت عينه على الهدم والصدق لا في الصدق
 وهو التعلية بالهدم فان قيل ان الاتصال الاخبار بالهدم مستبعد فسط اعتباره وبقطع
 الاخبار شرطاً فوقع عينه على مطلق الاخبار قلنا الاتصال وان يتعدا لفس اعتبار الوجود
 غير متعذر وان من ضرورة الاتصال اذ الاتصال بالهدم ولا يتصور في غير الوجود

بأنه يلصق

٥١١

فلا نام

وذلك لان في الاقضية شين الالتصاق والوجود واعتبار الالتصاق اذا الالتصاق يتقدم
 لا يتصور كتحتمل الوجود متعذرا واعتبار الوجود غير متعذر فيعتبر الوجود فصار الشرط
 هو الاخبار عن وجوده وموجوده وانما لا يتحقق الا بالصدق وهذا خلاف قوله ان اجبرني ان
 فلانا قد قد ما فينا ولا الاخبار والكذب ايضا لانه غير مقترب بالافضل ان يكون المدكور
 مفعولا تابيا للاخبار وان ما بعده في تاويل المصدر كقول بلغي انك منطلق الي انطلقا ويصير
 معناه ان اجبرني قدومه ومفعول الخبر في الاخبار في هذا المثل كلام في تكلم بلفظ العدو ولا فعل وهو
 حقيقة قدومه والقادم لان الفعل لما كان فيما سبق لضرورة الالتصاق ولا التصاق بها فصار الفعل
 الثاني الاخبار هو التكلم بقدمه كما قال ان تكلمت بقدمه فلا ان والتكلم بالعدو مد دليل وجود
 العدو ولا موجب لوجود العدو ولا محالة لما عرف ان الخبر اسم الكلام دال على امر كان وسيكون
 غير مضاد كونه الى الخبر فكان الخبر دال على العدو ولا يوجد عنده العدو ولا محالة الا ترى
 الى قوله ضرب زيد عرجا فانه يدل على وجود الضرب من زيد في الزمان الماضي وسبيل ان ثبت
 الضرب بقوله ضرب زيد عرجا في ان العالم دليل على وجود الصانع تعالى وسبيل ان يكون
 متبناه تعالى فذلك قد قدم فلا دليل على ثبوت الخبر به وهو العدو ولا لانه ثبت قدومه واذا
 كان قد قبل فتاوى ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب فان قيل يشكل على هذا الفرق قوله ان
 اعلمني ان فلانا قد قد ما قال بقدمه فقال لما طلب قد قدم فلا ولم يقدم بعد له
 تحت في الفصلين ولم تحت الحكم بين وجود الباء وعدمه قلنا لان الاعلام باقدم ولا
 يتحقق قبله فان حمل الالفاظ هناك القلب محمول العلم به له وذلك لا يحصل الخبر الكذب
 غلاف الاخبار الا ترى انه يقال في العرف هذا خبر باطل ولا يقال شله في لفظ العالم فذلك
 لم يحسن كما ذكره الامام شمس الامة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير ولما سبق ان الباء التصاق
 حقيقة قلنا في قول الرجل لامرأته انت طالق شبيهة الله او ارا دته انه معنى الشرط كما قال
 ان شاء الله او ان اراد فلا تقع الطلاق به كما لا نفع بقوله انت طالق ان شاء الله لان الالتصاق
 يودي معنى الشرط وينفي الى معناه لانه لا وجود للتوكيد وان المصنوع كما لا وجود
 للشرط يودي ون الشرط وتلك الحكم في اغوات المشية والارادة كالرضا والحدة ونحوهما في
 ما قال في الزادات وهذا خلاف ما اذا قال لامرأته ان كنت تحبين فليكك فانت طالق
 فقالت احبب طلق وان كانت كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى عنداني حبيبه واي يوست
 رحمه الله لان الاطلاق على خمسة ما في القلب غير ممكن للعباد ففعل اللسان خلقا من القلب
 فتطلق في ما هو موجود ما هو خلف من القلب لا باعتبار انما صدقته او كاذبه واصل

والاف

ذلك ان اذا افارعتا مشي لتعذرا لو توقف على ذلك الشيء الاخر فالمستند اليه هو الظاهر القاطع
 مقام غير لا معركه حقيقة ذلك العلم كما لو منع لحدث ثلاث الله وملائكة عيسى وعيسى ولا يتعذر
 الوقوف عليه فيشرط لذلك الخبر الملتصق بحقيقة الدم والخلق وذلك بالصدق قال رحمه
 الله وقال الشافعي رحمه الله الباء للتبعيض الى قوله لان الاستنباط سبب العلم اقول
 قال الشافعي في قوله تعالى واسموا بروسكم ان الباء للتبعيض حتى اوجب سبع بعض الناس
 وذلك اذ في ما يتناول اسم المسح ولثلاث شعرات كذا في المبسوط وقال مالك رحمه الله الباء في
 الآية للتوكيد لا للمحس فعل متعذر فوكدا الباء قوله تعالى ثبت ابد من فان الباء في زيد للتوكيد
 كما في قوله تعالى ولا تلتوا ابدا بكم فان الباء في زيد للتوكيد واذا كان كذلك فبعض قد سر
 الآية واسموا بروسكم وجعل جازمه الباء في ثبت ابد من فان الباء في زيد للتوكيد او ذوات دين
 وقلنا نحن انما القول بالتبعيض فلا اصل له لغة اذ الموضوع للتبعيض كلمة من فلو كانت الباء ايضا
 للتبعيض كما قاله الشافعي رحمه الله لادى الى التكرار والاستتراك الذي هو خلاف الاصل
 من العوارض ففعله الواضع وغيرها ما مرغى مرة ويبدو ذلك ما قاله ابن حبان التبعيض
 غير ثابت ولا يصار الى كون اللفظ زائدا كما قاله مالك رحمه الله لانه من الغائبة الباء لا تصار
 على زائده غير مقصود اصله وهي التوكيد فلا يصار الى ذلك الا بضرورة ولا ضرورة لان
 حل الباء على حقيقة وهي الالتصاق والاستيعاب انما يتصور شي اخر وان ذلك ان الباء
 اذا دخلت في الة المسح كان الفعل هو المسح متعذرا وسوجه الى محل المسح فتناول
 جميعه كما تقول سحت الحائط يدي وسحت راسي يدي فتناول كله لانه اضيف
 الى حمله الحائط بعينه واسطة حرف الجر واذا دخل حرف الالتصاق وهو الباء في محل
 المسح يعني فعل المسح متعذرا الى الالة وبصر بقدر ما سبق من الآية واسموا ابدا بكم
 بروسكم اي الصقوا ابدا بكم بروسكم فلا يقتضي حرف الالتصاق استيعاب الراس
 والحال ان المسح غير مضاد الى الراس بل الى الالة وهي الابدى ولما يقتضي وضع
 المسح وهي الابدى على حمله وهو الراس والصاقها وما ذكره وهو الالة لا يستوعب
 المسح في العادات الا ترى ان يداحل لا تسوع جميع راسه فصار المراد بها
 ذكر من الالة وهي اليد اكثرها اذا كثرت مثل منزله اكثر الطال فتادي المسح
 بالاصاق ثلاثة اصابع محل الراس فصار التبعيض من ابداء الشرط والعلاقة لا يرى
 الباء وقوله واما الاستيعاب في التسم الى اخره جواب عن سوال مقدم وهو ان
 يقال ان حكم المسح في التسم ثبت بقوله تعالى واسموا بوجوهكم وابد بكم منه

٣١٤

اي من الصعد ثم الاستيعاب شرط فيه مع ان البادخلت على محل المسح وتحرير الجواب
 ان الاستيعاب في البسم انما ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعائش
 يسار رجليه عنه بكفيل ضربتان ضربه الوجه وضربه للدين فجعلت الباني قوله تعالى
 بوجوده ثم زاده وثبت بدلالة الكتاب وهو قوله تعالى فان لم يجدوا ما فتيهوا صعيدا
 طيبا لان البسم سرع خلفا عن الاصل وهو انما عند ابي حنيفة والي يوسف رحمه الله والافق
 عند محمد رحمه الله وكل تنصيف يدل على بقا الباني على ما كان والتميم الذي هو خلف عن
 الموضوع لما تنصف بقيا واما التنصيف على وقوع الاصل والاستيعاب شرط في الاصل
 وكذا في الخلف وذكر الامام شمس الدين السرخسي رحمه الله ان الاستيعاب هناك اما بشاره
 الخطاب وهو ان الله تعالى اقام البسم في عهد من العصور مقام الفصل عند تعدد العسل
 والاستيعاب في الفصل فرض بالنسبة كذا في مقامه او عرفنا ذلك السنة هذا على
 ظاهر الرواية وانما على ما رواه الحسن بن ابي حنيفة رحمه الله وهو ان الاستيعاب في البسم
 ليس بشرط فلا بد التوال وعلى ما سبق من الاصل وهو ان الباني لا يلزم حقيقة يخرج
 قول الرجل لامرأته ان خرجت من اديرا لادني اية شرط تكرار الادنى فتحتاج هي الى الادنى
 في كل مرة لان الباني لا يلزم ان يقتضي ملصقا به لغة وذلك هو الخروج فصار الخروج الملصق
 بالادنى الموصوف به اي بالادنى المستثنى فصار المستثنى منه عاما وذلك لان التكرار في موضع
 التثنية والفعل يقتضي المصدر والمستثنى لا يكون من جنس المستثنى منه والباء تقتضي
 ملصقا به فصار المعنى لا يخرج امرأته الا خروجها ملصقا به في لان المحل محل التبع والمخبر فيكون
 فيكون ما وراء المقرون بالادنى داخل في المقرر العام فيجوز اذا وجد الخروج لا غير الادنى لا يوجد
 شرط للمنفك بخلاف ما اذا قال ان ادنى اية جعل انكم ذلك مستثنى بنفسه من غير حرف
 للبر وذلك الفعل غير مستقيم لان المستثنى خلاف جنس المستثنى منه فيجوز ان يخرج
 الاستثناء ولا يكون تقرير المصدر ايضا وقول الخروج لانه يودي الى اخلال الكلام فانه
 اذا قلت الاخر واما ان ادنى اية او خروجه اذ في كان اخلاله ظاهرة في جعل حرف الاستثناء
 مجازا عن الغاية لان الاستثناء سبب الغاية فان حكم المستثنى منه والغاية ينهي المستثنى
 والغاية وما بعدهما ثالثا فلها ولا الغاية تكون متصلة بالغاية والاستثناء يكون
 متصلا بالمستثنى منه واذ كان كذلك فيتم البسم لادنى مرة واحدة وهذا عندنا
 وعند القزويني مستثنى عن الباني لان ادنى اية فيصير منزوله قوله الا بادي واخر
 المحصن رحمه الله عن هذا القول بقوله جعل مستثنى بنفسه قاله رحمه الله واما

هذا هو الوجه في الاستيعاب
 انما ثبت بالبسم المشهورة
 انما ثبت بالبسم المشهورة
 انما ثبت بالبسم المشهورة

على الى قوله اي بهذا الشرط اقول ان كذا على في اللغة موضوعه لا نوع الشيء
 على غير نوعه فانه يقال جلس الامر على السرور في البساطة وزيد على السجدة وفي الشريعة
 موضوعه للاجب والزام اذ فيها معنى للعلو والارتفاع الا ترى ان الواجب على من وجب
 عليه بالوجوب حتى صار مطلوبا ولهذا اقول الرجل فقال على الف درهم انه يحول على الف درهم
 الاطلاق لان يصل بقوله الوديعة فقال وديعة لا رتبة للزوم في الدين فان دخلت كفة
 علي في المعادضات المحضة بالاتفاق كالباع والامارة والبيع كانت مستعارة لعلى لان
 الزوم يتناسب الاصل لانه اشترط الاصل ولا يلزم للمسلم بركة هو الزوم والتمسك بطريق
 الاصل وكذا الملصق يلزم الملصق به فاستعيرت لعلى الباني المحصور لمصلحة الاعراض
 عند تعدد رعاها على موضوعها لان فيها معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا يبين الشرط ما فيه
 من اجاب المال بالخطروا لا يجوز ان يكونا معا ولا فاعلا اذ قال بعثت منك هذا الشيء
 على الف درهم واجزئك هذا البيت شهر على درهم كانت على معنى الباني لان الباني لا يعمل بالتعلق
 بالشرط وكذا الاجارة فتمثل على معنى الباني لتصح التمام واذا استعملت على غير المعادضات
 كالطلاق في مال كانت معنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان من قال له امرأته طلقني فلتا
 على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء عنده ويكون الواقع رجعا وعندها تستعير الباني
 فيجب ثلث الاف بمنزله ما لو قالت طلقني فلتا الف درهم لانه في معنى التلغ والملم عند معاوضة
 فيعبر بسائر المعادضات وابو حنيفة رحمه الله قال كلمة على الزوم على ما روي وليس بين
 الواقع وقلو الطلقة الواحدة وبين ما روي المراه من المال وهو لا بد فلتا كافي للمعاوضات
 اذ المقابلة من الامور الاضافية فيثبت المقابل مع ما يقابل على سبيل المعية الا ترى ان
 المعاوضات يثبت العوض مع العوض تحقيقا للمقابلة فلا مسألة حينئذ فيمنع فيه بسم
 معاوضة فان حقيقة كلمة على التعليل وفيه التعاقب لان الصاعد على الشيء في ذلك الشيء وما
 ذكرناه من المعاوضة هو معنى الشرط والجزا اذ بين الشرط والمشروط معاوضة ولكن
 هذا ليس بحقيقة معاوضة لما احده العوضين ليس مال وانما هو لزوم المال اما الملصق
 او بالسببية لما عرفنا ان ليس مال يصح مقابلة اياه بالسببية كالاجارة واذا
 كان كذلك لا يكون بينهما مقابلة بل معاوضة بدليل انه يصح التعليل بالشرط ولو كان فيه
 مقابلة لاصح التعليل بالشرط كالباع والامارة وهذا معنى الشرط والجزا ان الجزا يعقب
 الشرط في الوجود ولا يفارقه وذلك دليل على ان هذا الموضع موضع الشرط فصار
 هذا المعنى وهو ثبوت المعاوضة بين الالف والطاقات بمنزله حقيقة كلمة على

هذا هو الوجه في الاستيعاب
 انما ثبت بالبسم المشهورة
 انما ثبت بالبسم المشهورة

اذ
 لان

واستعماله للشرط حقيقة والبا جازم **وقد** امكن العمل بموجب هذه الكلمة
 فعمل عليه وهذا لان الطلاق وان دخله العوض وهو المال فيصح تعلقه بالشرط
 لان المال ثبت في ضمن تابع فيه التعلق وهو الطلاق وما ثبت في ضمن لا يعطى له حكم
 نفسه بل حكم المتضمن اولاً لان المال لما صار تبعاً للطلاق انصف بصفة الطلاق حتى
 اذا قال الزوج انه طالق على الف ان هذا القول من جانب الزوج بمن جنى لا يملك
 الرجوع قبل قبول المرأة واليه ينظر الله تعالى هو ذكر شرط وجزا ولما كان تعلق الطلقات
 بالالف صحيحاً كان الالف شرطاً لوقوع الطلقات والمشرط يتعلق بالشرط جله وبكيت
 عقبيه ولا يتوزع على اجزا الشرط اذ لو توزعت اجزا المشرط على اجزا الشرط لتقدم
 المشرط على الشرط وانه حال الا ترى ان من قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق تعلق بغير طلق واحد مدخول دار واحدة بل يقع الكل عند دخول
 الدور كلها واذا كان كذلك فلا يجوز ان يقع تطبيقه بثلث الالف هذا التقريب مناسب
 قوله لا يتبع معنى الشرط لان كل ما دخل على الالف فكانت الالف شرطاً وجزاً ان
 يقال تدل الالف سبب تطليقات لا معنى هذا الكلام ان طلقني ثلاث تطليقات فعلى
 الف درهم وقوله فيصير هذا سبباً لتعلق المال وهو الالف بشرط الطلقات الثلاث
 فكان التمام الالف شهراً بمقابلته الثلاث فاذا خالفها الزوج وطلقها واحدة لم يجب شيء
 لعدم وجود الشرط وهو ابقاء الثلث واجزا المشرط لا يتوزع على اجزا الشرط الا
 انه يرد على هذا الوجه انتظام وهو ان كل ما دخل على الالف فكانت الالف شرطاً
 ووقوع الثلاث مشروطاً لكن الكلام لما كان شيئاً واحداً كان دخول كل واحد على الالف
 دخلاً على ذلك والدليل على صحة هذا التقريب ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح اللزوم
 الصغير وهذه المسألة بقوله لا يخيصة رحمه الله ان كل ما دخل على الشرط لان اصلها اللزوم
 فاستعبرت للشرط لانه لا يملك الجزاء فصار طالبا للثالث ما لم يكن بالشرط فصار كذا
 شهراً اي مال والطلاق شرطاً لصاحبه فصار حكم الاتحاد دخول كل واحد على المال مثل دخول
 على الطلاق وذكر في المبسوط والطلاق ما يحتمل التعلق بالشرط وهذا يدل على ان وجوب
 المال في المرأة شرط والطلاق مشروط بحد كبر بعد ذلك وانا شرطت وجوب المال
 عليها ابقاء الثلث وهذا يدل على ان ابقاء الثلث شرط ووجوب المال مشروط بوقوع
 خلاف المعاضات المحضة اي المالية عن معنى الشرط فانه يستحيل فيها معنى
 الشرط لان فيها مقابلته لا معاقبته حيث ثبتت العوضان معا ولا ان الاتبات

لا يقل التعلق بالشرط لما فيه من تعلق المال بالخطو وانه غير جازم وجوب العمل بما جازم
 على وهو ان يقابل بالالف فيشترط اجزا العوض على اجزا المعوض قال الله تعالى فحقن بكم
 على اي اقول على الله الحق اي حقيقة بعد الشرط وما قبله وقال موسى يا رب عني اني رسول
 من رب العالمين وقال تعالى يا يعقوب على ان لا يشرك بك شيئاً اي بتابعك بعد الشرط
 ومما يدل على ان كل ما دخل على الشرط فان قيل ما جواب اي حقيقة رحمه الله عن قولها بان الالف
 يتوزع على التطبيقات الثلاث في كل ما دخل على ايضا كما يتوزع اذا ذكرت بالالف الا ترى انها لو تعلق
 وفلان على الف درهم فطلقها وجمها كما نزلها حصتها من المال بمنزله ما لو التمت عرف اباء
 فوجب ان يكون كذلك هاهنا قلنا جوابه ان المرأة في طلب ثلث تطليقات بمقابلته العوض غرضاً
 صحيحاً وهو طلب المبنونه الغليظة حتى لا تصير في وثاق نكاحه فاعبر بما معنى الشرط في ذلك
 لتحصيل مقصودها وانما في قولها طلق فلان في كذا فليس لها عزم لانه لا عرض لها في طلاق
 فلان لم يعد ذلك كالمشرط منها خلاف ما عرفت فان لطفه عرضاً صحيحاً كذا في المبسوط
قال رحمه الله واما من طلب بعض الالف لغير ضرورة اقول ان كل ما دخل
 للبعوض باصل الوضع لما سبق ذكره في قوله اعطى من عبيد من ثبت في باب الفاظ القوم (٢١٤)
 ومسايل كل من كثير منها ما قال في اللامع الصغير ان كان في يدي من الدراهم اثنتان فبيعها
 في يدي صدقة فاذا في يدي اربعة فهو جائز لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وله من
 للبعوض في اصلها ويعرف كونها للبعوض بانك لو جعلت مكانها لغير بعض استقام
 المعنى يقول احدثت من الدراهم اي بعض الدراهم وقد تكون من لا يبدى الغناء اي يبدى
 بفاصل الكلام وتعرف بما يصلح له انها فتقول سرت من البصرة لانه يصلح ان يقول ان البصرة
 او لم يعداد وقد جئ في بعض المواضع مستبعداً فيها الا انها لعدم التصدياق وتوفي الغرض
 للمبتدئ منه فتكلم اعود بالله من الشيطان الرجيم وهي اكثر ما يجرى في الاماكن وقد يكون
 في الزمان خصوص من يوم ليلة الى كذا وقد تكون للشيخ والشيخ وذلك عند وقوعه بعد العمل
 عدة اشياء فتبين بواحد منها وتعرفها بانك لو جعلت مكانها لغير الذي كان المعنى يتبع قوله
 تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو وثن وتقول باب من جديد وثبت
 من فطن وقد تكون زائدة في غير الموجب عند الاكثر وتعرفها بانك لو حدثت لغيري اصل
 المعنى على كماله فتكلم ما جاز من احد وعلى هذا قال في اللامع الكبير اذا قالت المرأة لزوجها
 خالني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدي ما درهم او درهمين بغيره تلك الدراهم لا تملك من
 هنا لتعقيم الكلام فان الكلام لا يبع الا بما جاز اذا قالت خالني على ما في يدي درهم كان

عمر

السلام على من اتبع الهدى وقد تكون من معنى الباء
 كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون بمعنى كقوله تعالى وتصوموا من القوم
 اي على القوم لكن اصله التبعيض قد اختلف على العربية في اصلها فذهب جازاه الله تعالى الى ان جعلها
 ابتداء الغاية امانة ولو لم يعضه سببه ومزيد راجع الى ابتداء الغاية لان مبتدأ ابتداءه اخذ
 المعصية واستدغاة الاختصاص واستدغاه عدم المحي وقيل ان من في الاقسام الثلاثة للبليس
 اما الاول فلما اذا قلت خرجته من الصورة فقد تبين من الخروج من عبوه واما الثاني وهو
 التبين فظاهر واما الثالث وهو التبعيض فلما اذا قلت اكلت من الرغيف فقد تبين ان
 المأكول منه واما كونه الى فلانها الغاية اي للغاية التي ينتهي بها صدر الكلام وينقطع عنده
 الفعل باعتبار اصل الوضع تقول سرت من بغداد الى بصرة فالصورة منقطع السير كانت
 بغداد مبتدأ لجاز ان تكون دخلت بصره وجاز ان تكون منقطعا ولم تدخلها ولولا استعملت
 كنه في ابدال الدون لان الدون هو الوجه يصير حاله عند الاجل ينتهي التاجيل به قال الله تعالى
 الى اجل تسبي كان من ابتداء الغاية اي للغاية التي يتبدأ بها صدر الكلام قال الامام بدر
 الدين الزركري رحمه الله بمران يقال في قولهم الى انته الغاية ان هذه غايه اصطلاحه لا وحيه
 حيث جعلها للكلمة للسير فاذا ذهب السير ذهب هي ايضا ولو بقي بعد السير لا تكون
 غايه للسير انما قال رحمه الله لانها الغاية ولم يقل للغاية لان الغاية نوعان ابتداء الغاية وانها
 الغاية والمراد هنا نوع الغاية لانها لا تنقطع فلهذا قيدها واذا دخلت كلمة الى في التعلق
 في قول الرجل لاسرائيل انت طالق الى شهر فان نوي به التخيير تطلق في الحال ويلغو اخر
 الكلام وان نوي الاضافة الى ما بعد الشهر تارخا الوقوع الى مضى الشهر وان لم يجر له نية فعل
 قول زكريا رحمه الله يقع في الحال لان الى التاجيل والتأخير لا يمنع وقوع الطلاق في
 الحال لانه لا يمنع ثبوت اصل الشيء كالتأجيل في الدين فانه لا يمنع ثبوت اصل الدين فان الدين
 يثبت ثم ياصل والطلاق اذا وقع لا يمكن تأجيله فلهذا يقع في الحال وقيل ان التأجيل تأخير
 ما دخله عليه ومهنا قد دخل على اصل الطلاق واصلة تحتل التأخير فاجب تأجيله الى ما بعد
 الشهر فلا يقع في الحال احترازا عن الفاظه الغاية وانما يقع بعد مضي الشهر والعرق بين
 التعليق والاضافة ان التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط عندنا والاضافة سبب
 في الحال وحده سرائر واصل التعليل لا تحتل التأخير بالتعلق والاضافة لان البيع مبادله المال
 بالمال ولو تأخر وجوب الثمن جعلت كلمة الى محال على تأجيله للطالب ثم من الغايات الثابتة كلمة
 الى لا يدخل تحت الغاية كقوله تعالى ثم اعوا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل كقوله تعالى واليوم

في قوله تعالى ثم اعوا الصيام الى الليل

الى قوله

في قوله تعالى ثم اعوا الصيام الى الليل

الى الصرافين اذا كان كذلك فلا بد لهما من اصل يرجع اليه وذلك ان ما كان من الغاية
 قائما بنفسه اي لا تقتصر على وجوده الى غيره بل يكون موجودا قبل الكلام لا يدخل تحت
 المعيا لانه حد ولا يدخل تحت في الغد وقوله الرجل فلان من هذا الحائط الى الحائط
 فانه لا يدخل الحائطان في الاقراران الحائط موجود قبل الكلام بخلاف قوله تعالى ولا
 تقرنوهن حتى يظهرن فان الاظهار غير قائم بنفسه بل هو في وجوده مقتضى فعل
 المطهر فيكون زمان الاعتكاف داخلا تحت حرة القران لان يكون صدر الكلام
 يقع على حمله العا والغاية فيكون ذكر الغاية لاخراج ماورها فيقع على الغاية داخلا في
 المعيا مطلق اسم المعيا وان كان قائما بنفسه لكونه موجودا قبل الكلام كما في قوله تعالى
 وايد بكم الى الصرافين فان اسم الايدي عند اطلاقه يتناول الجارحة الى الايد
 فيكون ذكر الغاية لاخراج ماورها فيقع على الغاية فتدخل الغاية وهي الصرافين في حكم الفصل لقوله
 والله لا اكل فلا شهرا فان صدر الكلام يتناول الشهر فافوقه فيكون ذكر الشهر
 لاخراج ماورها عن صدر الكلام لانه لا يدخل تحت الغاية فان الحكم مدد الى الغاية والى ما رافا
 فكان ذكرها لا سقاط ماورها لانه الحكم اليها بخلاف الصورة فانه عار عن الاساك
 ويطلق الاساك يتناول ساعة فكان ذكر الغاية لم يدخل الغاية في الحكم ولعل الاصل
 قال ابو حنيفة رحمه الله من باع الجزار الى غدا فدخل الغاية في الجزار لان قوله على في الجزار
 يتناول ما فوق الغدا اطلاقه فيكون ذكر الغد لاخراج ماورها فيقع في الغدا داخلا في الجزار
 لهما فان عدلهما لا يدخل الغاية لانه لا حد لا دخل في الجزار وقد لا الحكم في الاجاب ان الغايات
 في الايمان جمع اليين بمعنى الخلف كما اذا قال لا اكل فلانا في شهر رمضان تدخل الغاية في رواية
 الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان صدر الكلام يتناول العرف فكان ذكر الغاية لاخراج ماورها
 عن صدر الكلام لانه لا يدخل الحكم اليها في الشهر طرعا في اليين ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمته
 الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شيئا وفي بعض نسخ في الاجل في الاربع اليين
 يصحح ما روي من رواية الحسن رحمه الله في اليين من رواية المسوط وقد اكدوا انهم شمس لانه
 السرخسي رحمه الله في اصوله وهذا بخلاف تأجيل الدين والاحارة الى شهر رمضان فانه لا يدخل
 الغاية في المعيا فيه لان يطلق التأجيل والاحارة لا ينقض التاخير فكان ذكر الغاية لاخراج ماورها
 مدة التأجيل والاحارة لا يقتضي التاخير فكان ذكر الغاية في رواية ابو حنيفة بناء على هذا الاصل في
 المتعدي في الغاية شيئا فلا يثبت بالشك وقال ابو حنيفة بناء على هذا الاصل في
 في قول الرجل فلان على من درهم في عشرة لم يدخل الغاية الثانية وهي العاشق وتلزمه

٢١٥

سبعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل هو ولا لا يدخل الغاية الثانية وهي
 العاشر لانه ما ليس بتمام نفسه لكونه ليس بموجود قبل اكتماله وقد جعله غاية فلا بد من وجوده
 ووجوده بوجوده فيدخل في حكم الاجوب اولاً العاشر متفرق في وجوده الى غيره وهو التسعة
 فكان غير مايم نفسه فيدخل في قوله تعالى ولا تقر به من حتى يطهرن وانما دخلت الغاية الاولى
 وهي الصمد بعد اربعة حجة الله للضرورة ان الغاية الثانية داخله في الصلوات ولا يكون هي في
 قبل دخول الاولى في الكلام اذ وجودها بوجوده في الوجود لا في الوجود والوجود في الوجود في الوجود
 لذلك وانما هي صدر الكلام غاية لانه غاية الابدان ان الاخر غاية الاتها وكذلك هذا في سلة الطلاق
 وفي قوله انت طالق من واحد الى الثالث فانه يقع ثلثان عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل لا يدخل
 الغاية تحت الغاية لانه للمنع وفي الطلاق دخول الاولى لترتيب الثانية عليها لا يتصور وجود
 الثانية بدون الاولى ففي الثاني على ما يقتضيه الدليل خلاف المراق لان الغاية هناك لا سقطا
 على ما مر وعندها يقع الثلث لانه لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابته ويؤيد الطلاق بالتوهم
 والحاصل ان العاشر ثلث انواع منها ما لا يدخل فيه غاية الابدان وغاية الاتها فقولك بعت منك
 من هذا المايط الى هذا المايط وسماها يدخل فيه العاشر كما في الاباحة والطهار الساجدة كاداد
 قال لغيرة خد من مالي من درهم الى مائة وسماها يدخل الابدان وان الاتها كتابي سلة الطلاق عند ابي
 حنيفة رحمه الله ولم يوجد دخول الابدان وان لا يتداوانا وجدت الثلاثة المذكورة قال
 رحمه الله واما في المظروف الى قوله فيصير بمعنى الشرط اقول كله في المظروف باعتبار اصل الواقع
 يقال الدرهم في صوره وعلى ذلك سائر اصحابنا رحمهم الله بها اذا قال لغيرة خد من مالي من درهم
 يلزمه رد كلها لانه اقر بفصل مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك الا بقصبة لما لم انصافنا رحمهم
 الله اختلفوا في حذف حرف في واثنائه في ظرف الزمان فيها اذا قال لها انت طالق غدا او في
 غدا فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله هما سواء في الحكم فانه اذا قال انت طالق في غدا وقال نوبت
 اخر النهار لم يصدق في القضاء في قوله انت طالق غدا لانه نوبت خلاف الظاهر حيث نوبت
 الغصيص فيها بوجه العموم فكذلك حذف حرف الظرف واثنائه سواء لانه ظرف في الحاضر
 فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثنائه كقوام ان دخلت الدار وفي الدار وقرق ابو حنيفة
 رحمه الله فقال اذا قال انت طالق في غدا وقال نوبت اخر النهار يصدق في القضاء
 على ما ذكر في موضعه وهو الجامع الصغير فانه ذكر فيه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل
 الطلاق بالعدلا واسقط فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافا الى جميعه فيكون جميع الدار
 مفعولا فيه فيقع في كله ويتعين اول القدر للوقوف لعدم المزاحمة ويكون واقعا

في الكل فلا يصدق في تأخير الوقوع وقيل المعنى فيه ان غدا يصير ظرفا بطريق الضرورة
 لان الظرف فيه مسبقه لا يخط الطرف الذي مد له والثابت بالضرورة بقدر رتبة الضرورة
 فلا يكون غدا حتى يصح فيه اخر النهار واذا لم يسقط حرف الظرف جعل المفعول جزءا من الغدا
 في يدع الاعراب فصارت حرف الظرف مضافا الى جزء منهم من الغدا لان الظرف يقتضي وجود
 المظروف لا استيعابه ولا قدر ما يشغله حرف لولا يستوعبه الفعل واذا كان كذلك
 فاله تعيين اسمهم فتكون ثلثه باثنا مائة وهو مصدق في بيان سهم كل واحد لان الايام
 ستة قسيع ما يد كذا في قوله لغدا على شئ لكونه اذ لم يكن له فيه تعلق كما وجد جزء من النهار
 لعدم المزاحمة وقيل ان قوله في غدا ثبتت الظرف فيه بلفظ ظرف بدل عليها والثابت
 باللفظ تحتل الشبه لان الشبه لتعريف ما احل الله لفظ فمعتت به وللغدا مكان لفظ في حقيقته
 في الظرفية وحققة الطرف لا تستوعب المظروف وهو في غدا منزلة الجمل لانه في جزء من الغدا
 شبر معين فيصده النافذ في بيته اخر النهار وعلى هذا قول الرجل انصت الدرهم فعلى هذا
 يقع على الابد وانصت في الدرهم على صوم ساعة وكذا انصت النهار وانصت في
 الشهر المعنى الذي سبق بانه الاتري ان الله تعالى كيف ذكر نصره الوصل والمؤمنين
 في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة بحرف في قوله تعالى انما نصرنا والذين
 امنوا في الميعاد الدنيا وبوم يقوم الاشهاد اشارة الى ان نصره الله تعالى اياهم مسوقة
 اناهم الآخرة لان دار الآخرة دار تنفيذ الحكم وانها راعى العدل والفضل وهو في نصرهم
 اوليا به واما في الدنيا فقد يقع الانضمام على المؤمنين وقد سمع النصر لان الدنيا دار
 ابتلاء فلم تستغرق نصرته اياهم حقيقة للابتلاء وذلك انهم الله تعالى عن قول ليس
 وعابه كيد وعداوتة بحرف في حرف لولا لا تعدلهم مراحل المستقيم ارادة الاستيعاب
 فلعنتنا الله تعالى بفضله دعا بقلته بحرف في الجواردة للاستيعاب بوجه مكابدة
 بقوله تعالى اهذه الصراط المستقيم ومن هذا القبيل سمحت راس اليهم وسمحت راس
 اليهم في الاستيعاب في الاول وعدة في الثاني هذا الذي يذكره هو في طرق الزمان
 واما في طرق المكان فانه اذا اضيف حرف الطريق الى المكان ففعل انت طالق في مكان كذا
 اي في اعدا وفي القوم او نحوها وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما يكون لان الطلاق فعل
 ولا اتصال للفعل بالمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاثنى كلها والمكان الذي اضيف
 اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا منزلة تعليق الطلاق بما كان فيكون بخير اعطى
 ما اذا اضيف الي زمان فان الفعل ينصل بالزمان فاذا جعل وقت غدا لا يكون

وأما قبل ذلك لأن الزمان إذا كان معدوماً كان المصاف إليه معدوماً
 لأن مبدأ الحكم بغيره لا دأرا للفعل فتقول غلبت أنت طالق إذا دخل مكان كذا
 حينئذ يصير معنى الشرط فلا يقع الطلاق ما لم يدخل باعتبار أنه اضطرر الفعل في كلامه أو كونه
 بالمكان عن الفعل الموجود فيه كانه قال أنت طالق في دخول الدار والفعل لا يصح ظهوره
 للطلاق حقيقة فتستعير للشرط على ما يجي قال رحمه الله وقد تستعير هذا
 للفرق للمقارنة إلى قوله وأنت واحدة أقول قد تستعير حرف في المقارنة
 إذا نسب هو إلى الفعل فتعيل أنت طالق في دخول الدار لأن الدخول لم يصلح طرفاً
 لأن الطرف ما يقوم به المظروف والدخول عرض لا يقوم بنفسه فكيف يقوم به
 غيره والفتحة فيه هو أن الطلاق حكم شرعي دائم البناء والدخول عرض لا يبقى زمانين
 فلا يكون هو طرفاً لما هو دائم ومن الطرف والمظروف مقارنه بحيث لا يتخلل بينهما
 زمان كما أن بين الشرط والشروط مقارنه بحيث لا يتخلل بينهما زمان إذا المشروط
 متصل بالشرط وأن تعقب الشرط لجعل حرف الشرط مستعيراً للمعنى الشرطي
 للكلام فصار هو معنى الشرط كما زعم أن كان الفعل سابقاً أو موجوداً في الحال يكون تعبيراً
 أو أن كان مستطراً يتعلل الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط وعلى هذا إذا قال المرأة
 أنت في حبسك طالق وهي حائض تطلق في الحال وإذا قال أنت طالق في محبي حبسك
 لا تطلق حتى تحبس وقال في الطابع الكبير أنت طالق في محبي يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر
 من الغد ولو قال في معنى يوم فإن قال ذلك لما لليل في طالق كما عرفت **الشمس** من الغد
 وإن قال ذلك ما لم يمار لم تطلق حتى تبي شل هذه الساعة من الغد وعلى هذا سبيل الزوائد
 فانه قال فيما إذا قال أنت طالق في مقابلة الله أو في إرادته وأحواله إلى آخره اعلم أن ما
 فيها عشرة ألقاب المشية والارادة والمحبة والرضا والامر والحكم والاذن والعصا
 والقدرة والعلم فإذا قال لا يرثه أنت طالق في مقابلة الله أو في إرادته أو في محبته أو
 في رضاه أو غيرها من الألقاب كلها يترتب له أن شاء الله إلا في العلم فانه لو قال أنت طالق في
 علمه فانه يقع الطلاق فيه في الحال وذلك لوجوب العلم أن العلم يستعمل بعلم العلم
 يقال علم أي حقيقة أي معلوم ويقول الرجل اللهم اغفر لي ما أعلم من غيري فانه إذا صاف
 الطلاق إلى معلوم الله تعالى وأنا يكون الطلاق في معلوم الله تعالى وقد صار الطلاق
 لو كان الخلاق وأفعاله أنه لم يكن وأفعاله لم يكن هو في معلوم الله تعالى بل عده في معلوم
 تعالى وقد صار الطلاق في معلوم فيقع الطلاق كما لو قال أنت طالق في معلوم

في قوله
 أنت طالق

الله تعالى فانه يقع في الحال ولا يصلح أن يكون حرف الطرف بمعنى الشرط لا سجاله جعل معلوم
 شرطاً إذا الشرط امر معدوم على خطا الوجود ومعلوم الله تعالى ليس على خطا معلوم عليه لا
 محاله فلا يكون **الشرط** طاً وإذا كان مطلقاً معلوماً لله تعالى يقع كماله أو كون الطلاق معلوماً بوقوعه
 كما سار القائل أن حرف في إذا أضيف إلى ما لا يعرف وجوده كان تعليقاً لهدا لولم أن طالق
 في دخول الدار لا يقع ما لم يدخل وذلك لأن الطرف لا يعرف حقيقة فإذا دخلت على الفعل لم يعمل
 محال عن الشرط لأن الطرف ما يحتوي على جواب المظروف ولا يتصور في الفعل وإدانت
 هذا فتقول مشية الله تعالى وإرادته وأحواله وإن كانت موجودة إلا أنها غير ظاهرة لئلا
 لا تدرى أن الله تعالى شاء ذلك أو لم يشأه إرادته أو لم يردده فصار التعليق به كالتعليق بشرط
 في المستقبل وأنه لا يقع كذا هنا خلاف علم الله تعالى لأن علمه محيط بجميع الأشياء ما كان في العالم
 لكن فقد علق الطلاق بامر موجود فيقع في الحال وقيل لا يصح حله حرف في التعليق إذا
 كان الفعل الذي دخل عليه حرف في ما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط
 والمشيئة والإرادة ونحوها ما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يقع أن يقال شاء الله كذا
 ولم يشأ كذا وأراد ولم يرد وخو ذلك والتعليق بمشيئة الله تعالى بطلان خلاف العلم
 فانه لا يصح وصف الله تعالى بضده لأن علمه محيط بالأشياء كلها وأنه كان في الازل والتعلق
 به تحقيقاً وتعبيراً فيقع الطلاق في الحال فإن قيل يشك في هذا العذر فانه تستعمل بمعنى (٣١٧)
 المقدور فإن من استعظم شيأ يقول هذا قدره الله تعالى ولأن الله تعالى لا يوصف بضده
 القدور ومع ذلك لو قال أنت طالق في قدره الله تعالى لا يقع الطلاق في الصحيح فلما معنى هذا الاستعمال
 أنه أثر قدره الله فان المصاف إليه قد يقوم مقام المصاف وشبه لا تحقق في العلم ولأن القدر ذكر
 وتزاد بها التقدير فانه توي قوله تعالى فقدورنا فنعلم القادرون الخفيف والتقدير والتقدير
 ما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يقع أن يقال قدر الله تعالى كذا أو لم يقدر كذا في مشيئة
 المشية والارادة فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا ههنا إذا أضف المشية وأحواله إلى
 الله تعالى ولو أضفها إلى العبد فقل أنت طالق في مقابلة الله فلا يقع المشية والارادة والمشيئة
 والرضا والهوى يتعلل الطلاق بوجود الفعل في الحال ويستعمل على المجلس لا بعده الألفاظ
 للتكليم وفي غيرها من الألفاظ يتعلل بوجود الفعل ولا يقتصر على المجلس لأن الشرط
 مطلق العمل لا يندم معنى التكليم فيها ولو قال أنت طالق بمشيئة الله أو إرادته أو محبته أو
 برضاه لا يقع الطلاق ولو قال أنت طالق بمشيئة فلان أو إرادته أو محبته لا يقع الطلاق
 حتى يبيتا فلان في المجلس ولو قال أنت طالق بامر الله أو إرادته أو محبته أو برضاه أو بقدرته

او بدله بمع الطلاق في الحال وكذا ان اضاف الى العبد فقال انت طالق ما مطلق الى اخره
 يقع في الحال ولا يصح عرف العلم فقال انت طالق لمنه الله او لمنه فلان او غيرها من الالفاظ
 بمع الطلاق لان حرف اللام للعليل والآخر عن السبب فالصهي عليه وسلم هو ما
 لو دونه فكان هذا الطلاق والآخر عن العلة فصاركه قال انت طالق فلا يشا وارا د
 واحب كذا في الرابات البرهانية واذا قال انت طالق في الدار واضر الدخول بان قال
 عتبت ان دخلت الدار صدق دياه فيصير معنى الشرط كما هو في قوله انت طالق في مكان
 كذا وعلى هذا اذا قال فلان لي عشرة دراهم عشرة درهم عشرة درهم لان العدد
 المذكور لا ان يوي يعرف في معنى مع او معنى واو العطف فيصدق في المراتب في الطرق معني
 المقارنة فيكون مناسبا لمعني مع او معنى واو العطف فيلزمه عسرون درهما وبه وجهه انه
 لم يلزمه ذلك فان قيل يجب ان يجرد ذلك على معنى مع او معنى واو العطف وان لم يجر ذلك اخترازا عن العلم
 كلام العالم قلنا ان الحجاز خلاف الاصل وقد اشغل اللمة بالدين بخلاف براه اللمة عنه فانما اصل
 ولا خلاف بدو الخلل على الحار وجه وهو الخلل على تثنى اجزا العشرة وانه يوافق الاصل الذي هو
 براه اللمة فلا ضرورة الى العدول عن ذلك والمصير الى الحجاز الذي هو الاصل وكذا اذا قال
 لاسرائيل انت طالق واحدة في واحدة في طاعة واحدة فان يوي معنى مع وقفا الى الظلال
 دخلها ولم يدخل وان قال توبت معنى الواو فمطلق واحدة قبل الدخول وتبين بعده منزلة
 قوله انت واحدة واحدة واحدة واحدة لتناسبه بين العرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف
 كما سبق ذكرها فان رجع الى ذلك حروف القسم الى قوله على يدك في الحام
 اقول من جنس حروف الجر حروف القسم وهي الواو والواو والواو وما وضع القسم
 وهو اسم تعالى وما يودي معنى القسم وان لم يكن موضوعا له وهو لعمري قال تعالى لعمري
 اني لمي سحرتم بعدن والاصل في حروف القسم هو انما يصح استعماله مع الفعل وحذره
 ولا يفعل القسم لازم والحرف المعدي من هذه الثلاثة هو الواو وقيل انها الثلاثة للاتصاف في غير
 هذا الباب ولم يوجد الا الواو الا في هذا الباب اما التي للاتصاف وانما داله على فعل
 تحذير فان قول الخائف بالله معناه اقسم او اخطت بالله قال الله تعالى وانتم اباؤه وقال تعالى
 ويخلفون به وكذلك الخاتم في سائر اسمايه تعالى وصفاته لقوله رب الكعبة وبالرحمن وبالرحم
 غار المصنف رحمه الله بحر العطف فجعل بعض اسمايه تعالى اسما وبعضها صفات وليس
 كذلك كلها صفات غير اسم الله فكأنه ذكر بعض اسمايه تعالى بعضه صفات باعتبار
 العقل اما السبع فقولنا السبع انما هو تسعة وتسعين اثنان من اصنافه دخل الجنة وورد

هذا هو الوجه في قوله
 انت طالق في الدار
 واضر الدخول بان قال

في

في القرآن المجيد قل ادعوا الله وادعوا الرحمن ما تدعوا له الا الله المحسن واما العقل
 فان كلمة صفات في اصل الوضع سوى اسم الله كذا اشار اليه في الكشف في غير موضع من ان يعظم
 تعالى ان اسم الله صفه ايضا لا لا بقوله تعالى في صراط العزيم كذا الذي له في السوات وما في
 الارض حيث وقع تحت الجهد وعند الاخر هو يدك وليس تحت وكذا في غير الله تعالى مع الظاهر
 او المضمر كقولك يا بني او بك ادبه لا فعلن كذا فليكن للمباختصاص بالقسم لا كذا دخل في القسم
 تدخل في المعاوضات ايضا حيث يقال اشتريت هذا البكذا او اهل هذا الطعام درهم
 واما الواو فانه استعيرت لمعني الواو لانه تناسب حرف الواو مع الصورة ومعنى الصورة
 فلا يترجح واحد وهو ما بين المستعير واما المعنى فلان في العطف الصاق العطف
 بالمعطوف عليه فكان العطف نظير الاتصاف فاستعيرت حرف العطف وهو الواو وتكون
 الاتصاف وهو الواو لانه لا يحسن اظهار الفعل فيما عن فيه وهو الواو ولم يلزم حذره
 يقول والله ولا تقول اخطت والله لانه استعير الواو لانه توسعة لصفات القسم
 وادواتها لمعني الاتصاف فوضع اظهار الفعل معه لاصار مستعرا لمعني الاتصاف اي مجراه
 مجري الواو في جميع الوجوه ولا ضرورة فيه ولانه لو صار مستعرا لمعني الاتصاف من
 كل وجه لما كان يستعمل الواو في موضع كان الواو فيه لمحض للاتصاف ويقال ان اخبرني
 وقد مر فلان مكان قوله ان اخبرني بقدم فلان ولما كان يقال سرت وزيد مكان سرت
 يزيد واد كان كذلك فتصير الاستعارة غايه في انما ياب كل الواو ولا يصح ذلك في الغرض
 بالاستعارة هو الخصوص باب القسم كونه داعيا الى توسعة جلالة وحروفه ولا
 اظهار الفعل وغير ذلك فلو صح ذلك مع الواو لكان الواو مستعرا غايه وتوله ويشبه
 عطف على قوله فتصير الاستعارة غايه اي يوحى اظهار الفعل مع الواو وقال الخائف اخطت
 او افسرت والله لكان قوله هذا يشبه تسمين لان قوله والله وحده قسم وكذا قوله اخطت
 وسراد الخائف هو القسم الواحد فكان المذكور خلاف ما اراد وانه لا يجوز ولا يرد على
 هذا الكلام استعمال الواو التسمية مع فعل القسم لان الواو حقيقة له للاتصاف فيقتضي
 الملتصق والملتصق به فيظهر الفعل لصوره تحقيق معنى الاتصاف حتى لو لم يظهر كان مقدرا فلا
 يلزم عند الاطراف شيئا به تسمين اذا اظهار الفعل من ضرورات تسمين الواو لا يدخل الواو
 في الكتابة اي في الضمير لا الكفاة والاعلان الاستعارة من الواو ليست بغايه لما مر فلو
 دخلت فيها لكانت الاستعارة غايه لان الواو ليست باصل في القسم وانما وقع في الواو
 والغرض لا تنصرف تصرف الاصول ولا في القسم بالضرر فليل الغرض في استعمال الواو

٢١٨

والكثرة خصوصاً ما حصر في القسم وهو الظاهر فلا نقول وكذا قد نقول بحروبه ثم
استعرا لمعنى الواو وهو القسم توسعة لصلوات القسم وحروجه لشدة الحاجة الى
القسم لما سببه بين الواو والنا وفي حروف الروايد في كلام العرب بقام احدها
مقام الآخر مثل التراث فانه لغة في الوارث ومثل الموراح في الموداه وما اشبه ذلكا لقوام
في الوجاهة ومعنى قوله فانه من حروف الروايد ان الزيادة اليها وقعت لغیر الاطلاق والتعريف
وقعت من حروف الروايد وهي ما تحفه قولك سالتونيما او اليوم تنساء وليس معناه انه اياها
وقعت هذه الحروف وقعت زوايد فان السنين والهجرة والام في سال اصول وكذا
كل من حروف سالتونيما او اليوم تنساء اصول ومجموعة من حروف الروايد ولما صار حرف
التناد اخلا على ليس بالصل في روف القسم وهو الواو اخذ احكامه بطريق الاستعاره انحلت
رئيسه عن رتبة الحرف الاول وهو التاء وعن رتبة الحرف الثاني وهو الواو قيل لا تدخل التاء
الا في اسم الله تعالى خاصة لانه هو المقترن بالالف فلهذا جعلوا حروفه بصيغة ما يحضره القسم
وبقيت فلهذا جازت ان قال الله تعالى يا له لقد ازل الله علينا تائه لا حدين اصنامكم
ولم يحز الرحمن ولا رحم وكذا لم يحز تويد ولا تعهرو وقد روي ابو الحسن الاخفش
ترياً للكمة وقد عد حرف القسم لمعنى التحفيف والتوسعة فيقال الله لا فعل كذا
ويكون ميماً لكنه الله عند البصريين وهو تذهب اصحاباً رحمه الله اعلا لا فعل القسم
وبالكسر عند الكوفيين اعلا لحرف القسم مخدوف وهو ضعيف لكون امارا حرف الجر
معلا على خلاف القياس وقد ذكر في اللامع الكبير ما يتصل بهذا الاصل وهو حرف
حرف القسم ونصب حرف القسم به في قول الرجل والله بالله بالنصب وكذا والله
الرحمن الرحيم وقوله على ما ذكرنا في اللامع الاشارة الى ما ذكر في شرح اللامع الصغير وجوز ان
والله والرحمن لا اكلم فكله لزمته كفارة لان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان غيره في نسبه الخالف فتعدد الاستشهاد فتعدد المعنى يعني عند
الحنث فتعدد في الفارة لانه جزء العنك وصار في حق المعسم به بمنزلة منين وان
كان البرواحد او لو قال والله الرحمن لا اكلم فكله فعليه كفارة واحدة ولو قال
والله الله لا اكلم فكله فعليه كفارة واحدة باتفاق الروايات وقال سمن
الاية السرحى رحمه الله في اللامع ولو ان رجلاً قال والله لا اكلم ففده بمنزلة واحدة
الا في روايه عن محمد رحمه الله يقول انه بيان لانه لا يمكن جعل الكلمة الثانية صفه للادبي
فكانت بين وفي ظاهرها الواو يقول كبرت الكلمة الواحدة فلا يقصد بتطاول

بالنصب

الكله الواحدة الامعنى انما كدت فكانت ميماً واحدة بخلاف قوله والله والرحمن فان الكلمة الثانية
فيها معنى غير معنى الكلمة الاولى فلم يكن تكرار الا ان يكون ميماً رحمه الله والله الله الله الله
هذا القول رحمه الله عند الكوفيين اصحاباً يجمع بين وعنده البصريين وفيه منسما
وضعت صلة للقسم حيث يوصلها المقسم فطقت منزلة ابائه وليست بهم من دليل
وصل ههنا ولو كانت جملة كانت ههنا فممة قطع كما في الكلب والرجل حبيب ورجل لا
اشتقاق لكلمة ايم الله مثل صه فانه اسم لا سكت ومه فانه اسم لا كفت ووم فانه كلمة رجلة وليس له
الاسما اشتقاق وفي بعض النسخ يحسب كان ومعناه صلة يقال عند المدح والرضا لشي
وتحور اللبابة فيقال شمع وولها شدة كذا في الصحاح والعزرة في ايم الله لوصول الاتري
انه توصل اذا تقدم اي العز حروف فتسقط حديد مثل سائر حروف الوصول لو كان العز
لنا صيغة الجمع لما ذهب هو عند الوصول لانه يكون جند للقطع والكل في ايم الله يقول وقد
ذكره الجوهري في الصحاح بطريق الاستقصا حيث قال وابن الله اسم وضع للمفسر هذا يضم
الميم والنون والقاف وصل عند آخر القومين ولزم في الاسما الف وصل معونه غيرها
وربما حذر فواضله النون قالوا ايم الله وابنه الله ايضا بكسر الهاء وربا حذر فواضله اليا
قالوا الله الله وربا بقوا الميم وجزءا مضومة قالوا الله الله لم يكسر ونا لانه حازت حرفا
واحدا فيشبهوننا باليا فيقولونم الله وربا قالوا من الله بضم الهم والنون ومن الله بفتحها
ومز الله بكسرها وقال ابو عبيد وكان يحقون باليمن يقولون بضم الله لا فعلوا واشد لاري
الميمس فقلت بين الله ابرح فاعدا ولو قطعوا راسي ليدك واصل الى ارا لا ابرح فذات لا
وهو يريد ثم جمع اليمين على اليمين كما قال زهير فيهم ايمنا وسكنم بنفسه نورنا الدما
ثم حكموا به فقالوا ابن الله لا فعل جدا قال فعدا فعوا لاصل في ابن الله ثم كثر هذا في كلامهم
وخفف على السمتهم حتى حذوا منه النون كما حدثوا في قوله لم يكن فقالوا لم يكن قال وفيها
لغات كثيرة سوى هذا والى هذا ذهب ابن كيسان وازد سنة فقالا ان الله في الف
قطع وهو جمع عن انما خفت ههنا وطرجت في الاصل لكثرة استعمالها والله العبد
قالا لم فيه لا تدوا وعن معنى النفا وهو في الاصل بعد زعم الرجل عمو على غير قياس لان فيه الغم
واستعمل المتأخرون في القسم دون المضمر ومعنى لعمر الله الله قسم والقابض
صفات الله تعالى فيصير هذا اللفظ تصرفا ما هو معنى القسم ومقصوده فيجعل فواضله
قوله والله الباقي لا يرى انه لو قال الرجل لعين جعلت هذا العبد ملكا لكانت الف درهم كان
هذا القول تصرفا لمعنى البيع فحري يحوي التصريح بلفظ البيع فكذا ما نحن فيه ثم انه لا يكتب

٢١٩

الواو بعد الواو في قوله لعراشه لان اختصاره بالقسم ارتفع اللبس منه وبين عمرو
 حذفت اللام نصته نصب المصادر وقتل عمرو الله ما فعلت كذا وعمرو الله ما فعلت كذا
 وذلك القسم ايضا واذا قلت عمرو الله فكانت قلت بعمرك الله اي باقرارك له باليقين كذا
 في الصاح قال رحمه الله ومن هذا الجنس اسما الظروف الي قوله في سلسله
 القدر اقول من جنس الظروف الحارة للاسما الطرود فطسختها الظروف
 الحارة باعتبار عمل الجرد بسبب احتياجه الى ما تنص اليه وهي مع وقبل وبعد وعند والما
 مع فلما قرأته حقيقه ولقد قلنا في قول الرجل لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة او معا
 واحدة تطلق من قبل الدخول تنبيه على وقوعه بعد الدخول بالطريق الاولي ولوقال لعراشه
 على كل يوم من هذه الدرام العشرة درهم للكن عليه عشرون درهما واما قبل فهو للقدم
 ولقد اقول لامرأته انت طالق قبل دخول الدار طلقت في الحال لانه ليس في وسعه التقديم
 وفي وسعه ايقان قبلت ما في وسعه ولوقال لها وقت الغفوات طالق فباغروب الشمس
 ولوقال لها قبل الدخول ما انت طالق واحدة قبل واحدة تقع ثنتان لانه صار كأنه قال قبلها
 اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة بالثاني وقوعا اخر في الاخرى بالافرار فكون ثنتين
 ولا يحتاج في هذه الاقرار الى بقا العدة ولوقال قبل واحدة يقع واحدة لا معناه انت طالق واحدة
 قبل واحدة اخرى تقع عليك فانت بالاولي ولم يسبق لك الثانية واما كل بعد فهي للتأخير
 والرسب في اصل الوضع وحكمه في الطلاق صد حكم فلو ذلك لاصل ذكر في موضعه
 وهو ان الظروف اذا قيدت بالكتابة اي بالضمير كان ذلك الظروف صفة لا بعده واذا لم يقيد
 بالظرف بالضمير كان الظروف صفة لا قبله وقوله هذا الحرف اصل هذه الجملة اي الجملة المدونة في
 في كل قبل وبعد من الفروع اشار الى هذا الاصل وتقرره ان قوله جاني زيد قبله عمرو
 وقوله جاني زيد بعد عمرو وسواء في المعنى اذا قبلت اذا كانت صفة لعمرو فلهذا صار
 سواء في المعنى وان قوله جاني زيد قبل عمرو يكون قبله في صفة لزيد وقوله بعد عمرو
 عمرو ويكون قبله في صفة لزيد ايضا لكون البعد صفة لعمرو قصدا سوا
 فعل هذا اذا قال انت طالق واحدة تقع ثنتان لما قلنا ولانه قصد به من اللغتين ايقان الواحدة
 قبل الاولى والسر في وسعه ذلك في وسعه الاقارن والاقناع في الماضي ايقان فما بعد
 فثبت قد رما في وسعه عند تعدد مقصوده فكانه قال واحدة مع واحدة واذا قال انت
 طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة وقعت واحدة لانه قصد
 به من اللغتين ايقان بعد الايقان الاول فتبين بالاولي فلا تقع الثانية فان قيل ما الفرق

في قوله لعراشه
 في قوله لعراشه
 في قوله لعراشه

بين هذه وبين سله الاقرار فانه لو قال لعراشه درهم بعد درهم او بعده درهم
 يلزمه درهمان وما سبق خالف هذا الحكم ولوقال درهم قبل درهمين درهم واحد ولوقال قبله
 قبله درهمان كذا كونهما قائلان لان الطلاق بعد الطلاق هنا لا يقع واما الدرهم بعد الدرهم
 فثبت دينيا في الذمة لباخل كذا في المتوسط واما كل عندني فخصه في اصل وضعه وقد
 راد بها الحكم قال الله تعالى ان الذين عند الله الاسلام اي في حكم الله وهذه اوقال لعراشه
 عندي الف درهم لكن زديعة الا ان يقول من لان فخصه دالة على لفظ دون الدرهم
 والوقوع على المفرد على هذا الاصل اذا قال لامرأته انت طالق عند كل يوم او كل يوم او
 كل طلقت ثلثا في ثلثة ايام ولوقال انت طالق كل يوم طلقت واحدة وهما ان المسان باختلاف
 بين احكام الله رحمه الله وسبوه على هذا الطريق شاهد عدل في حقيقه رحمه الله في سله الله
 في الفرق بين جرد الظروف واثباته بها في المتوسط وفي قوله لامرأته وقد جرت انت طالق
 كل يوم فانه لم يلزم به بطلان الا واحدة عندنا كبره عند زوجه الله تطلق ثلثا في ثلثة ايام لان
 قوله انت طالق ايقان وكله كل تخم الاسا فقد جعل نفسه موقعا للطلاق عليها في كل يوم وذلك
 يتجدد الوقوع حتى تطلق الا ترى انه لو قال انت طالق في كل يوم طلقت ثلثا في كل يوم واحدة ولما
 تقول صيغة كلامه وصعها بالاطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحد تنصت في الايام والما
 جعلنا كلامه ايقان الضرور تحقيق مقتضى كلامه وهذه الضرور ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال
 انت طالق ابد لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في الظروف والربا يثبوت للطلاق
 من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم طوقه لا يصلح انه طوقه فجدد الايقان تحقيق ما
 اقتضاه حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم بتطبيقه اخرى فهو كذا في
 وتطلق ثلثا في ثلثة ايام لانه امر حرف في ولوقال لامرأته انت طالق عند كل يوم ومع
 كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا بخلاف ما اذا قال كل يوم فانه تطلق واحدة وعلى هذا سله
 الظهار فانه اذا قال انت على كظري كل يوم كان ظهرا واحدا حتى يدخل السيل في الظهار
 فلا يكون له ان يفرها حتى تكفر واذا عاد اليها تكفر لا يجدد بعد ذلك ظهار ولوقال
 انت على كظري في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجد عند كل يوم طهرا حتى لا يزل
 السيل وكان له ان يفرها في الليل وعند منى يوم واحد من غير قربان بعضي ظهار ذلك اليوم
 واذا افرها في يوم يلزمه كفارة ظهار ذلك اليوم واذا افرها في يوم جاز يوم اخر تجد
 كفارة اخرى حتى اذا افرها في ذلك اليوم يلزمه كفارة ظهار اخرى حتى لو كثر في الظهار الاول يلزمه كفارة
 اخرى في هذا اليوم قاله الامام بدر الدين الخزاز رحمه الله وادناه اذا حذفت اسم الظروف اي

علامته وهي حرف في كل الحظوظا واحدا فلا يقع الاواحدة وان تكررت الايام واذا ثبت اسم الظرف
صار كل فرد من الايام المفرد ظرفا على حدة وانما يتحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وتجدد انعقاد طهار
بمجرى يوم على ما كان في سلة العدد وهو انه اذا حذف حرف الظرف انتقض الاستيعاب والاضافة
الاجمعة واذا ثبت كان صافيا الى جزئيه من المقدار **من باب حروف المعاني حروف الاستسنا**
الاستسنا الى قوله على ما ذكرنا اقول **من باب حروف المعاني حروف الاستسنا**
اي الاستسنا واذا كان اصل ما ذكر من الظروف هو الاقامة موضوع للاستسنا قال الله تعالى فليبت
فيما لفت سنة الاخيرين ما وسائل الاستسنا من جنس البيان لكون الاستسنا بياناً مقصوداً
صدر الكلام فذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى وما سبق من كلمات الاستسنا غير هو اسم
ستعمل صفه للشرع وتعمل استسنا نقول لفلان على درهم غير ان يرفع غير هو صفه
لدرهم فليزم المقدر درهمه ولو قال غير داق ينصب غير كان غير استسنا فليزمه درهم سول
داق والدراق مع النون وكسرها ولو قال لفلان على دينار غير عشرة برفع غير لزمه
دينار بارتفاعه ولو نصب غير فاق غير عشرة فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان استسنا
الدرهم من الدار لا يصح لكونه اهدر لم يملكها لغة فيكون استسنا ما من الدار كما استسنا
الثوب فيه ولا معارضة بين ثوب الدار عليه وبين ثوب الدرهم عنه كما في الثوب واذا كان
كذلك فليزمه دينار بام وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ينقص من الدار قيمه عشرة
درهم لكونه يعني استسنا ويصح هذا الاستسنا بطريقين المعبر والاستسنا من جنس
البيان لان قيل المعارضة عندنا على ما سياتي في باب البيان وان كان محل استسنا الدرهم
من الدار بما كان استسنا الثوب فيعين المعارضة ولا معاوضة لما روي في الدار كونه قوله
وما يقع من المصل اي من البيان والمعاوضة تذكره اي تذكر ما يقع من المصل في باب
البيان وعلى هذا قال في الزادات اذا قال كل جارح في غير خياره في حقه ثم قال هل
خيارات قال قول قوله بخل قوله كل جارح الا جارية خبارة ويؤي لتعمل
للاستسنا تغير وعلى هذا قال في المجمع الكبير اذا قال ان كان في يدي درهم الالف او غير
ثم ادعى سوي لثمنه جميع ما في يدي صدقته على الساكن فذلك الاستسنا وانما قدم حروف
الجر على حروف الشرط اما لكونها اولى قوة وتوقفا لان الكلام انما ينظم بالاسماء والاسماء
والافعال وما يقضي معاني الافعال الى الاسماء هو حروف الجر وانما قدم من بينها حروفها
لان ابتدائها مسروعة بسم الله كما يلقى في الحديث وهو فيه نكران الحق بالقديم قال
رحمه الله ومن ذلك حروف الشرط التي قوله في صحيح الروايتين اقول **ما سبق**

سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما الى الخ وانما اخر هذه
هذه الحروف عن غيرها في الذكر لان الشرط اقرب الى العدم من حيث الوجود ومن حيث الاستسنا
اما الحد فهو ما يكون معه وما على حظر الوجود ولحكم تعليقه واما من حيث الاستعمال فان حروف الشرط
منه انما يصح في المنفى ثم نحو رخصته في موضع الشرط لقوله ان كان في الدار لا يرد فبدي حوال المستثنى
منه بنوادم وهو محذوف ولا يقال ان ههنا معني النفي لانه لا يستقيم المعنى عند الخلق في النفي لان
الغاي في قوله تعدي ليلظا هو على انه حرف الشرط ثم لان الشرط اقرب الى العدم من الوجود ولو
خير من العدم وم كان تقدم ما هو خير اولى ثم ان اكثر كلمات الشرط اسما فاطلاق الظروف عليها بطريق
التعليق لان اصل كلمات الشرط كلها ان وكان ساير كلمات الشرط انما هي للشرع اذا كانت معني
ان ولا تكون للشرع عند العدم ذلك المعنى واذا كان كذلك فليبت الاصل على جميعه وانما يحصر
في هذه الكتاب من جملة هذه الحروف المذكورة ما يقتضي على مسائل اصحابنا رحمه الله على طريق الاشارة
وحرف ان هو الاصل في باب الشرط لكونه موضوعا للشرط وليس كذلك معنى الوقت فهو الشرط على
المعنى ولا يتعقبه الفعل لفظا او قدراً وذلك علامة الشرط فان الشرط فعل شرط في المستقبل
على حظر الوجود بخلاف ساير حروف الشرط فان فيها معنى اخر سوى الشرط والى ما ذكرنا اشار بقوله
وانما يدخل اي حرف ان على كل امر معدوم على حظر ليس كان له الا ترى انه يستقيم ان نقول
ان رزني اكونه ولا يستقيم ان نقول ان رزني اكونه اذ ليس في العدم معنى الحظر ولذلك قيل
ان اجمهر البسول ان اجماره امر كان لا محالة ولذا لا تعقب الاسم حرف ان اذ معنى الحظر لا يتحقق
في الاسماء وانما قوله تعالى وان احد من المؤمنين استجار وقوله ان امره ان امره فانت
وعو ذلك فهو من قبل الحذف والتقدير لدلالة الفعل المذكور اعراضا عليه وهو المفرد وحيد
تعقب الفعل حرف الشرط ثم ان اثر الشرط ان يمنع العلة عن نفعها كما علم اصطلاحا
يسقط التعليق اي الى ان يسقط التعليق بوجود الشرط مثل دخول الدار فليقتضيه تعقب
ما ليس بعلته عليه وهذا عندنا لا يشاقق رحمه الله ان منع العلم عن العلة فتعبد العلة في الحال
موجبة لحكمها لكنه امتنع حكمها لوجود الشرط وعلى ما سبق من الاصل في حرف ان قلنا اذا قال لوط
لا امره ان لم اطلق فانت طالي قلنا انما لا تطلق حتى يموت الزوج فتعلق في اخره من اجزاء
حيوته لانه جعل الشرط ابدام فعل التعلق منه وعدم ذلك لا ثبت الا يقرب موته بزمان
يسير لا يسع فيه قوله انت طالق ويسع فيه ان طالق او قل وما يبداء الطلاق في ذلك الوقت
انما قيل بالطلاق عن وجه لا لا موت حتى انما لو كانت غير مدلول بها لا تزل لانها باقية لاني
عده ويجعل نصف المهر وما يات بالطلاق قبل الموت من غيره عدم الطلاق لمعنى عدمه الوفاة

قبل الموت من غير عدة الطلاق لم يجب عليه عدة الوفاة وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت
لنا قبل ان يموت بلا فصل فيصح الوفاة لان فعل الطلاق لا يتحقق بدون الحمل ولتواتر
الحمل وبغوات الحمل تحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل الطلاق يتحقق من الزوج مالم
تمت هي وبعد موتها لا يقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وتم الياس
سه عن فعل الطلاق كذا ذكره الامام شمس الدين السرخسي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في
الجامع الصغير الصحيح ان يوطئ سوا لان المرأة اذا اشرفت على الموت بقي من حياتها ما لا يبعثه الله
في النكاح بالطلاق ودلنا لغيره من الزمان صلح لوقوع الحمل لانه يستغنى عن زمان التكليم بوجوب
الشرط والملا فانه والحمل باق فان قيل اعلق بالشرط كالمسند وجوب الشرط فكيف
يقع ملكة تطليقات ولا يصح فيه قوله ان طلق قلنا هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
في حقيقة الارسال والتطليق ولهذا يشترط الاهلية عند التعليق الا ترى ان الحق اذا
علق طلاق امراته او عتق عبده بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط فانه ينزل الجزا وان لم
يصور فيه حقيقة الطلاق والاعتاق قال رحمه الله وما اذا اتي قوله وكذلك
اذا ما اقول ان كذا اذ نصحت للموت وللشرط على السواء اهل اللغة والنحو
من الخوئين باعتبار وضع اللفظ حقيقة لانه حقيقة ولاخر بما جازي فيجزي بامارة
ولا جازي في اخرى اي تستعمل للشرط تارة ولا تستعمل في اخرى وذلك اذا اريد بها الوقت
واما قال رحمه الله جازي بها ولم يقل تستعمل للشرط لان الجزا لازم الشرط فذكر لازم واراد
به الزموم بطريق العناية اولا لان المقصود من الشرط جزاؤه فبني الشرط باسم ما قصد به فاذا
جوزي بكلمة اذا سقط الوقت عنها اصلا كان حرف شرط كان وهذا قول ابن خنيفة رحمه الله
اما عند البصريين من اهل اللغة والنحو فانه لما لم يلق الشرط معنى الوقت كالحال وان كان
جازي بها والحاجة وكلمة لا زنه في غير موضع الاستفهام لكونها في فعل الشرط كقوله متى جلس
اخبر خلاف موضع الاستفهام لانه لا تستعمل فيه استعمال الشرط فلذلك لا يجزم بها في
قولك متى خرج لان الاستفهام طلبا لهم عن وجود المستفهم عنه فلا يليق هناك حرف الشرط وهو
ان استعماله في الشرط لا يكون بدو ولا في الجزاء اذا غير لزمه وانما هي جازية والى هذا المرق
ومؤيد اذا لوقت بطريق الوضع ذهب ابو يوسف رحمه الله ويان ما ذكرناه من الذين
في من قال لانه اذا لم يعلق فانت طالق فان عني بها الوقت تطلق في الحال وان عني بها الشرط لم
تطلق حتى يموت وهو وان لم يكن له فيه فعل قوله اي خشيته رحمه الله لا تطلق حتى يموت احد الزوجين
مثل قوله ان لم اطلق فانت طالق لان اذا استعمل للوقت وللشرط كما سوي قولها يقع الطلاق

لا يثبت الاستفهام في الشرط

كما دفع الزوج من البين وسكت منزله قوله متى لم اطلق فانت طالق لان الامر بالوقت
كسائر الظروف وانه للوقت المستقل والحاصل انهما انما طلقا ما لم يمتا في زمان من زمان
لا تعلق له اطلاق فانت طالق حتى يموت الزوج او الزوجة بالطلاق وفي لم اطلق فانت طالق تطلق
حين سكت بالانفاق واختلعا في اذنا وحده رحمه الله الحق بخلافها وهذا الحق ما حكمه متى لم
ان كلفه اذا استعمل للوقت خالصا عن معنى الخطر فيلزم كسيف الرب اذا اشتد الحزن فيموت
الموت عند او لا يستقيم استعمال كلفه ان في هذا الحال لان اشتد الحزن لا يملكه ولا يملك
اذا اشتد الحزن ولا يجوز ان اشتد الحزن لان الشرط يقتضي خطرا وتردد بين الوجود والعدم
ذلك هو اصل الشرط لان الشرط امر معدوم على خطرا لوجوده وفيه اذا الموت تدخلى امر كان
موجود في الحال فتكون اذا طلعت الشمس في حال طلوعها او على امر مستقر لئلا يملك قوله تعالى
اذا الشمس كورت اذا لها انقضت اذا لها انقضت فان ذلك سطر الحزن لانه لا جازي
تعالى بكونه وتستعمل اذا التفتحة نحو خرجت فاذا لم يمت في واقف وتستعمل في جواب
الشرط اذا كان جملة اسميه موضع اطلاق قوله تعالى وان تصبهم سيه ما قدمت ايهم
اذا هم يمشون اي هم يمشون لثابته بينهما هي انما تنزله الثاني الدلالة على التعقيب لكونها
هذه المفاجأة كذا نص عليه جازي في الكشف واذا كان الامر على ما سبق وهو كون الاستعمال
في الامر النكاح الواقع في الحال وفي الامر المستقبل الذي هو كماله وفي المفاجأة التي هي جزا
الشرط كان ما دخل في عليه مفسرا لا سيما لا استعماله في الاوقات المعلومة لانه كما
عرفت فلا يتحقق حينئذ معنى الشرط لان المعلومة متناهية للمسوية اذا شرط ان يكون في الوقت
المستعمل دخلا على امر معدوم في خطرا لوجوده كما هو ما كان معناه في الشرط واذا كان ذلك
فلا يسقط معنى الوقت من اذنا وهذا معنى قوله واذا كان ذلك مفسرا من جهة ولم يكن مفسرا
فلم يكن شرطا وانما قال من وجه لانه معلوم من حيث انه يوجد له حال غير معدوم من حيث انه لا
يعلم وقت وجوده ووقوعه فلم يكن شرطا لانه حينئذ لم يكن مطلقا لانه يستعمل في الشرط
على سبيل الاستعارة مع قيام معنى الوقت لانه لا تأتي بينهما سبيل فانه يستعمل في الشرط مع قيام
معنى الوقت مع ان الجزاء في معنى الزمان لانه كقوله اعد لي نكاحا في زمان لانه لا يستعمل في الشرط في
غير موضع الاستفهام والجزاء اذا غير لزمه في ما سوي هذا ومع كونه جازي لا يجوز لانه
فان قيل قوله لان استعماله في مستعارة مع قيام معنى الوقت مع بين الحقيقة والجازي لانه حقيقة اذا
الموت على ما سبق لم لو استعمل في الشرط مع قيام معنى الوقت فان جازي بينهما انه لا يجوز فليسا

(٢٢٢)

لا يثبت الاستفهام في الشرط

الثاني لا تناف الاول وعلى هذا ما روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيقال لا يراه ان يطلق
 لو دخلت الدار انا لا تطلق ما كنت على بئره قوله ان دخلت الدار ان كان له لو تقيدها بمعنى الترتيب والترتيب
 فيما يقرب به فكانت بمعنى الشرط من هذا الوجه فعملت عليه في حق التعليق لا في جزم المضارع ولو قال
 انت طالق لا تنظر او حسن حديث عيسى ان ارجعك تطلق في الماء لان لو لمسا انا نقول بالواجبة اليه
 يتوالت في المستقبل فتقول كلمة الايقاع على الشرط وانما هو لا يثبت الا في الاطلاق لا في غيره فان
 تعالى ولقد همت به وهم بها لولا أنني استأجرتهم لكانوا يرون اني ابيعهم ان ابي يبيعهم انهم يبيع
 لوجود البرهان من ربه وقال امير المؤمنين عموه في قصة لولا على لعل عمره ولما كان
 المكسري رحمه الله ان لولا يعني الاستثنا لاها التي هي ولو جردت في هذا فالجواب رحمه في
 قول الرجل انت طالق لولا دخول الدار انا لا تطلق لان كلمة لولا لا تعني الاستثنا وكذلك قول
 الرجل انت طالق لولا صحتك ان الطلاق غير واقع لان كلمة لولا لا تنافي التي لوجود غيره
 فكان الطلاق معناه بعدم صحتها فكان فيها معنى الشرط من حيث التعليق فاداه وجدت النسخة
 لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق قوله انت طالق بوجوب وقوع الطلاق لكن الخالف فدمت في الوجود
 بقوله لولا صحتك فقد علم ان الشرط في الوجود من وقوع المشروط عند عدم الشرط قال
 رحمه الله وذكر في السير الكبير ما انا قوله على هذا الاصل اقول **وقد محمد رحمه الله في السير**
 الكبير ما ياتي في الدار ان يبيعوه حروف المعاني التي ذكرناها وهو ان اذا قال راس الحص
 لغزاه المسكين اسوي على عشرة من اهل الحص اي من اهل الحرب ففعلها اي اجاب الغزاه الناس
 راس اهل الحرب وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه اي الى راس الحص لانه المشروط
 ذلك لنفسه بكلمته في انما في اصله المزموم ثم يستعار لمعنى الشرط في غير المعاولات المحضة لما ان
 من العالي والعلو معاقبه كما في الشرط والمشروط على ما مر وادان ذلك كان راس الحص
 اسوي على عشرة شارطا الامان لنفسه فكان الخيار له ولا في ذلك على معنى العلو والارتفاع وانه
 يعني من كون الخيار موقفا اليه لكونه عليهم علوا وارتفاعا ولو قال اسوي وعشرة فكذلك
 اي يقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لان عشرة معظوفه عليه والعطف يقتضي العاقبة
 لكن الخيار الى ايام المسلمين اذا اتمهم الامان وان اتمهم غيره فالخيار الى من اتمهم لان
 المستكمل بشرط لنفسه في اتمهم شيئا حيث ذكر بلفظ الواو وانه لا يثبت بها شيئا عنه
 كله على من العلو والارتفاع ففي الخيار معوضا الى من اتمهم ولو قال اسوي بعشرة
 وقضوه اسوي وعشرة لان الاطلاق فاقضى الطلاق انا ما من عشرة والخيار الى
 امام المسلمين الى من اتمهم ولو قال اسوي في عشرة وقع الامان على عشرة وراس
 الحص منهم لان معنى الطرف في العدد بعد التحقيق لان معناه فيه بان يكون مقدره ذا

منهم ولن يكون كذلك لان يكون واحدا من العشرة الا ترى انه اذا قيل العارسة فلان دون
 ده است ينعهم منه انه من العشرة وغيره سعة ولانه لو وقع على عشرة سواء كانا احد عشر والام لم
 يقع الامان على ذلك فكان خلاف مقتضى اللفظ والخيار الى من اتمهم كما مر الى ان الحص لانه ما شئت نفسه
 في اتم من صحتهم الى نفسه ولو قال اسوي بعشرة وقع الامان على عشرة لا غير لوقوع الامان عليها
 ولو قلنا بعشرة سواء كان وقوع الامان على احد عشر الامام لم يوقعه على ذلك وراس الحص ان
 نفسه في العشرة ادلا له بالخالف ذلك لانه ما من اتمان على احد عشر تسعة غيره فلو لم يوقع نفسه
 اولى والخيار في العشرة الى راس الحص لان ذكر الامام هو المقتضى وذلك بان يكون الخيار اليه
 ذلك يخرج على هذا الاصل اي الاصل المذكور في كل حرف من حروف المعاني التي تتعلق بحال
 الامان لان يكون ذلك اشارته الى ما اتصل به من كلمة اذا ومتى ولو لولا لعدا ذكر الامام
 شمس الاية السرحسي رحمه الله سائر الامان التي تخص بحروف المعاني في موضع تلك الحروف
 قال رحمه الله ومن ذلك كفي ال قوله دخل على الشية اقول **مراب**
 حروف المعاني وكلماتها كيف وهو اسم للسوا على المال باعتبار الرقة قال سقام
 السؤال عن تلك ذلك صح والابطال بمعنى كيف يكون ذكره وعدم ذكره منزلة ولعله
 قال ابو حنيفة رحمه الله في قول الرجل لبيد انت حر كيت شيت ان هذا القول منه اتمام
 الحرية فيعتق ويلغو قوله كيت شيت لان كيت لا يستحق ولا وصان الحرية وفي قوله
 انت طالق كيت شيت انه يقع واحده ويلغو اخر كلامه ان لم يكن دخل بها وحيدة لا شية لها
 وان دخل بها وقعت واحدة رجعية ادام ثباتها في الحرس واذ اشأت في الحرس واحدة باية اتمها
 ونوي الزوج ذلك كان كذلك وذلك لانه اوقع الاطلاق وخبرها في صفة فاذا اتمت شيئا
 الايقاع بحاله ويكون رجعي في المدخول بها لان كيت استقام عن الصلوات والصفوة
 لا تكون للموصوف موجود ولا يقال اذا كان كيت للسوا عن الصفة فيبقى لا
 يراد اطلاق لكوتها ليست بصفة موصوف موجودا لا تقول المبتوتة صفة لطلاق
 وهي على ضرب من حصصه وعلية يقع لك من حيث كونها مبنية عليه وفي الاطلاق
 المدلول وان كان كذلك فتقع الواحدة ويبقى الفصل الذي هو المال في الوصف ثم البتة
 او جعل الواقع للمالك كذا اختارت صفة البتة او جعل الواقع تمام ان نوي الزوج ذلك
 قوله وهو لول على هذا يعود الى الفصل ويجوز ان يعود الى العتد ويدل على صحة هذا الوجه
 ما ياتي وذكره بعد وقوله معوضا حال الفصل وذكر الامام سولا ناهية عن التفرقة
 الله في الطلاق يقع الواحدة في الحال لان للطلاق احوال من البتة المقتضية والخطية والبتة

٢٢٤

وفي السير الكبير ما انا قوله على هذا الاصل اقول وقد محمد رحمه الله في السير
 الكبير ما ياتي في الدار ان يبيعوه حروف المعاني التي ذكرناها وهو ان اذا قال راس الحص

خصوصاً على مدعيه فان يوقع الواحد له ان يثبته الواحد عنده وقد اقام المرأة مقامه فلما
 ان طلق واحدة وانكحاشا بینه قال وهذا يدل على ان به الزوج لا تشتط وما ذكر في الكتاب
 من اشتراط به الزوج قول الجصاص وذكر المصنف رحمه الله في ميسوطه فان قيل ينبغي لا تشتط
 به الزوج لان الزوج فوض الطلاق اليها على اي صفة شئت فلما علم كيف وضعت المسوال
 عن المال والمال في العلق بومان صفة وعدد فصار الكلمة منزلة الاسم المشترك فتشترط به
 الزوج لتعيين الجهة المؤوض اليها وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يقع نفي الاستبها في
 المجلس اذا كانت مدعوتها واذا لم تكن مدعوتها فلا المشبه في اصل الطلاق كما في الوصف ذلك
 لان لا يقبل الاشارة على الطلاق في اية كونه ثلاثاً وصفه اي كونه سبباً وبدعياً أي
 بينونه تخفيفه او طيقه كما قال الامام بدر الدين الكوردي رحمه الله بمنزلة امله وذاته وهو
 نفس الطلاق ليس بذي جهة في الخارج حتى يشار اليه واذا كان اصل الطلاق لا قبل الاشارة
 فكذلك لا وصفه لا يقبل الاشارة اليها في الخارج وقد تعلق المال والوصف بمشبهتها
 بالاجماع عند اراءه الزوج ذلك فكذا يتعلق اصل الطلاق بمشبهتها ادا لاصل والوصف
 قد اشتركا في انها لا يقبلان الاشارة اليها فكذا لا يشتركان في التعلق بمشبهتها
 فتعلق الاصل بتعلقه اي بتعلق الوصف فانما اجعنا على ان وصف الطلاق بتعلق بمشبهتها فيجب
 ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشبهتها وانما لم يواسم للعدد الذي هو الواقع اي الثالث في المشبه
 هو فيه حتى اذا قال الزوج لاسرته انت طالق كره شيئا كان الطلاق بعد دة موقفاً اليها فلا تطلق
 ما لم تشاهي ويؤقت المشبه بالمجلس لانه ليس فيه ما يثبت عن الوقت فتعلق بنفسها على اي يدونات
 وان ردت الاسراكان رداً لان هذا خطاب في المال فيقتضي الجواب في المال واما حيث يفواسم
 لكان بهم دخل في المشبه ولهذا لو قال لاسرته انت طالق حيث شئت ان الطلاق لا يقع مالم
 تشا في المجلس لانه ليس في حيث معني الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات بخلاف قوله اذا شئت
 او شئت ان الطلاق لا يقع لا تعلق له بالمصراع فليغو ذكر المكان برفع ذكر مطلق
 المشبه وكان ينبغي ان يعم المشبه ايضا لان عدداً في المكان بقي قوله انت طالق حيث
 ولا يتعلق اطلاقه هناك بالمشبه فكذلك هذا الا ان قوله حيث شئت يفيد سراً من التام
 وحرف الشرط ايضا يفيد ضميراً من التأخير فاشترطنا في معنى التأخير فيجعل الجواب عن
 حرف الشرط فذلك لا يقع الطلاق بدون المشبه بخلاف الإيمان فان لا يقع الاطلاق
 فوجب اعتباره خصوصاً كما اذا قال انت طالق غداً حتى لم يقع قبله وعموماً اذا قال انت
 طالق فانه بعد الزمان لا طلاق للفظ والله اعلم بالصواب قال

واما كما

واما حيث

الصريح والكتابة الى فواه من عمران يجعل عبارته عن الصريح اقول الصريح
 لفظ موكشوف المعنى والمراد بحيث يسبق المراد الى انهم اجل تلك اللغة حقيقة
 كان او جازاً ودل على قول الرجل بعث واشترتت ووهبت ونحو ذلك المعنى في الاطلاق
 وكشف المراد من النص وان استويا في كونهما مشوقين الا ترى ان المعنى اريدت المبالغة
 في اياته مراد النص وصفه بالصريح فقلت نص صريح او صريح اي لا يشبه فيه بوجه
 وان شئت مزيد الكشف والتقرير فارجع الى المحسوس فان التصريح صريحاً وبجس
 العروس ليس منه فكم بينهما من التفاوت والظهور عما فقتس عليها التفاوت بين
 الصلايين بائناً ولان الصريح ما انصرف اليه كثره الاستعمال حتى اخبر لفظ مقار
 معناه بخلاف النص فانه لا يحتاج الى انصاف كثره الاستعمال اليه ليس بشأنا وكما
 الصريح تعلق الحكم بعين الكلام ونفيده وقيام الكلام مقامه بخلاف النص فانه
 لا يحتاج فلم يثبت الى معناه اللغوي هل وجد فيه ام لا الا ترى ان قوله لا اضع قدي
 في دار فلان لما كان صريحاً في حق الدخول باعتبار كثره الاستعمال لم يغيره الى ان هل
 وجدت حقيقة وضع القدم ام لا حتى ارد دخلاً كما تحت لان المتطور اليه هو الدخول كما
 اثيرا سفرهما من المشقة من غير اتفاق الى المشقة لكن المتطور اليه هو السفر واذا كان
 كذلك استغنى الصريح عن البينة في اثبات المراد بخلاف الكتابة وكذلك الخلاق
 والاتفاق فان حكم كل منهما ثبوت بوجه نفسه من غير احتياج الى البينة فانه اذا
 اضيف الى المحل على اي وجه يكون من ادراك او وصف او خبر كان بوجهاً للحكم حتى
 اذا قال باحرا وهذا الشخص حراوات حرا او قد حركت او باطلت او انت طالق
 او طلقك يكون ان يقاها بوي اوله يواذ عنه قامت مقام معناه في الجواب للحكم
 لكونه صريحاً فيه والكتابة بخلاف الصريح وهي ان يكون المراد منها شئنا الى ان
 يبين بالدليل وحكمها انه لا يجب العمل بوجهها الا بالبينة او ما يقوم مقامها من دلائل
 حاث المتكلم في حق القضا حتى اذا قال لاسرته في حاله بذكره الطلاق اعطى يقع
 الطلاق ولا يصدق في دعواه انه لم يرد الطلاق لان ما ذكره هو الكتابة مستور المراد
 فكل رد في المراد منها فلا يثبت الحكم مادام ذلك التردد ولا يرد ولا التردد
 الا بدليل يقترن به وهو البينة او ما قام مقامها والكتابة في كونه مستور المراد مثل الجاز
 الذي لم يصمت عارفاً لانه حينئذ لم يكن المراد منه صريحاً في الدخول كما في قوله كبر المراد

السامع عن
 القائلين في
 الصريح

١٢٥

١٢٦

١٢٧

قبل ان يصير معارفا في اثبات الحق دللنا على ان اتصال بينه وبين الحقيقة على ما مر ولا
 كذلك الكناية فان العرب تكفي المبني الى شيئا من غير اتصال بينهما وانما يكونا في الشيء
 على وجه التجربة او لفظا فيكون غمايها مدح به كما يكون صيغة الاسمي وجه الخبر
 والتقدير ويقال تربيت يدك على معنى التحفظ فتبين بعد ان الكناية غير المجاز وذكر في
 النجوم سي الجان قبل ان يصير معارفا كناية لاحتماله الحقيقة وغيرها فلهذا مراده ظاهرة
 والاسرار المتأخر في اسمها الضمير كناية عن انما وانت ونحن لا نميز بين اسم راسم بنفسها
 بل بغيرها وهو اتصال حروف اخر اليها وذلك ان اصل ان زبدت فيه الحالت وكذلك
 الغيبة وكاف الخطاب لانه لا يميز اسم من اسم الا بقرينة اولان انما يذكر الموت ونحن نذكر
 الخطاب زيدا كان او غيره او غيرها وسمى لفظها رحمه الله لفظ الطلاق التي لم يصير معارفا
 كتابات كالبين الحرام والبنة بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان هذه الالفاظ عندنا تهل
 في حقها بوجوبها ولقد اجمع على التطلقات البانية وقد علم ان الغيبة ياراد به غير
 الحقائق مثل لان كثير الزاد فانه ياراد به الخاوة كذا قيل فان قيل لما كانت تلك الالفاظ
 معلومة المعاني والمواد في نفسها لا يبع اطلاق لفظ الكناية عليها فلما سبقت كتابات
 قلنا انها معلومة المعاني والمواد لكن الالفاظ حصل في الشيء الذي يتصل هو لفظ البان ونحوه
 وتعمل هذا اللفظ في ذلك الشيء المتصل به فان هذه الالفاظ اذا اصبحت الى المرأة وقيل
 بان ونحو ذلك ثبت فيها نوع الالهام وحشا لتواحيمة البيوت في الخلق وان كان مراد القابل
 ان بان عن الخيرات او عن الدين او عن النسبة او عن صلة النكاح او عن المقتان
 ونحو ذلك وكذا قوله ان خليفه محمل ان يكون مراده ان خليفه عن الخيرات او عن المقتان
 او المال او عن الاوصاف الحميدة او الدنية او عن النكاح او غير ذلك وكذا به وتله
 اذ لم عارناك عن القطع فاحتمل القطع عن النكاح او عن الخيرات او عن الوادين
 او نحو ذلك واذا كان ذلك حصل الالهام من حيث انما لا تعلم ان مواد القابل من البان
 ما هو فليذا الاحتمال والتعدد شابهت الكتابات فسميت هذه الالفاظ بما سبق
 من الكتابات بطريق المجاز هو ما سبق من معنى الاشارة فان مراد المتكلم مستتر
 في هذه الالفاظ كما مر تقريره وانما يصير هذه الالفاظ كتابات عن التلاخفة
 على اصل الشافعي رحمه الله لانه محمل الواقع بهذه الالفاظ وجعيا كالواقع بلفظ الطلاق
 ما على اصلنا فلا ولقد الالهام الذي سبق ذكره احتج لفظ الكناية الى البنية
 لتعريف لفظ قال البيوت محمل البيوت والحكمة والحقيقة كما مر ذكره فادرجت

نيتا لبيوت الحكمة وهو الطلاق زال الالهام والعدد والتعدد وكذا عسر
 البيوت من الكتابات وانما كان كذلك فوجب العمل بموجبيات الالفاظ الكتابات
 وهي البيوت والموت والقطع ونحو ذلك من غير ان يجعل تلك الالفاظ عبارة عن معنى
 الطلاق وكتابة عنه اذ لو كانت كذلك لكانت كتابات حقيقة وكانت رواجع فان
 قيل لا يلزم في ان المواد من لفظ البان البيوت من وصلة النكاح اذ لو اراد الله
 البيوت من غير ما كان من حقه ان يقول انت بانية لانه لا يختص بذلك المرأة حتى
 يوضح به لوجب ان يقول انت بانية من المعاصي ومن الخيرات فيعرق بين
 المذكور والموت بعلامة التانيث انما اذا اراد به الطلاق لا يفرق بينه كما
 في انت طالق وحايض لا يختص به المرأة فلهذا ان قوله انت بانية يعني انت
 طالق قلنا منع هذا الاصل على يد غيب الليل وسببوه وهو المذهب المنصور
 فان ترك علامة التانيث عنده في حوائث طالق لا لا يختص بالمرأة بل بالولي
 كما نسان ونحوه كما مره عاشق وناقه ضامر فعلى هذا يجوز ان يقال انت بانية من
 المعاصي ينزل العلامة على تقدير تسليمه نقول انه قد يؤول الموت المذكور
 في قوله تعالى هداري كما يؤول المذكور الموت في قوله ما هذه الصوت فكان مراد
 تاول على وجه الضارض فيشمل الكل فان قيل انت ابن نظير المشترك في المعاني
 فكيف اوردته ايضا نظير الكناية قلنا لا تنافي بينهما فانه مشترك بمعنى كناية
 معنى اخر وذلك لانه مشترك لا مشترك ماخذ الاشتقاق فيه من البيوت والبن وكناية
 وكناية ايضا باعتبار اشتراك المراد على السامع كما يكون الفعل الواحد اذا اشتهر
 باعتبار جهات مختلفة كما اذا اختلف لا يخلو كما اختلف خبرا لعمي يفراده في لفظ
 رمضان عندنا يجب القبان لانه غضب مال الدمى والمدا لانه شرب لغزو ويجب
 كناية اليمين لانه حنك في بيته ويجب قضاء رمضان لانه فوت يوم من شهر
 رمضان وكفارة لانه ممل حومة الشهر عند اقل رحمه الله وليذكر
 جعلنا ما يورث الى قوله لا عملا ما هو حجة اقول لا ولا حيل الالفاظ
 المذكورة فانه توجبها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح جعلنا تلك الالفاظ
 يورث غير معنية للرجعة اذا البان لا يغيب الرجعة الا في قول الرجل لأمه
 اخدي فانما جعلناه من اليوان ليس الرواجع وان كان من الالفاظ الكتابات

٢٢٨

لاحتاله وجوفا متعدد متغايرة لان حقيقة تلك الكه وهي اعدى للخطاب والعد
ولا اثر للحساب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والمهرام وخوط فان لم يتأثر في قطع
وصلة النكاح فاذا انقضى الطلاق انقطع النكاح عملا بحقيقة من وادله لم يكن للاعتداد
اثر في قطع النكاح فاذا انقضى الطلاق لا يمكن ان يقع بانه لغير الاعتداد بغيره الاقرار
وغير ذلك فانه محتمل ان يكون مواد الزوج اعدى على الله عليه او نعمي عليك او الاغنام
او الموز او اعدى من النكاح فاذا انقضى الطلاق لا يمكن ان يقع بانه لغير الاعتداد بالنية
لغير وجه الطلاق لما وجب بعده النية الطلاق بعد الدخول كما بطريق الاقتضال ان
مطلق الامر للوجوب فلا بد من صرف الامر بالاعتداد الى حاله يجب عليها اعتداد الاقرا
فيها ولا يصح ذلك الا بعد ونع الطلاق فيثبت الطلاق بتحقق الامر بالاعتداد وهذا
هو معنى الاقتضال على ما عرفت والثابت بالاقتضال ضرورة تصحيح الدخول والضرورة
تندفع بالادنى وهو الرجعي فلا يصح ان لا ينعى ولا ينعى لانما اثر الاعتداد
في قطع النكاح فيبقى محذور الضمانية عن الطلاق من غير دلاله تفترس به على السوية
والنكاح والطلاق الموصوف بتلك الصفة معقب للرجعة واما قبل الدخول فلا يمكن
القول بثبوت الاقتضال لان ثبوت المنعني لتصحيم مقتضى الامر بالاعتداد شيئا
غير صحيح لان للعد غير واجبه بالنسبة والاجماع فان عدم مقتضى العمل بالاعتداد شيئا
محضاً عن الطلاق شركاً اي مجازاً عند وجه الاستعارة هو ان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد على ما هو الاصل في النكاح لان النكاح لا يعتد للدخول لان المقصود منه هو
الدخول لا الطلاق لكونه عقد غير شرع لمقصود النوالد والفاصل وكذلك لا يعمل الا بالدخول
والطلاق قبل الدخول انا هو لعارض من العوارض ولا يدخل للعوارض في قواعد الشرع
فكان الطلاق سبباً لثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو
الطلاق واما قال رحمه الله استعاراً لمحض لان المجاز قبل صبر وانه متعارف في
كثايد وهذا متعارف في اصطلاح الفقهاء رحمه الله فلا يسي كناية فيكون استعاراً
محضاً فان قيل في هذا الظلام نظير من وجوه اربعة الاول انه ان جعل استعاراً عن
الطلاق فلام ان جعل استعاراً عن قوله انت طالق او مطلقه او طلقك او طلقني
لا يجوز الاول والثاني لاختلاف في الصيغة لكون اعدى فعل امر وهو ليس بفعل
فضلاً عن ان يكون امراً ولا يجوز الثالث لانه وان كان فعلاً فليس بامر ولا بد للاشارة

من الاشتغال في الصيغة الاثر الى قوله وهبت استيئك وقوله روح
استيئك وقوله انت حرة وقوله انت طالق كفت تطابقاً فصحة ولا يجوز
الرابع لانه لو قال لما طلق لا يقع الطلاق بمجرد هذا العطف والثاني ان الطلاق
قبل الدخول ليس سبب لوجوب العدة لقوله تعالى فما لضمير عن من عده
تعدت واما فكتة تصح الاستعارة عن المعدوم الثالث انه وان كان
سبباً فاستعاره المسبب للمسبب غير جائز كما مر بيانه الرابع انه لو قال
بعده كفو منك بالمال او تزوج اربعا والعدة لا يقدري ذلك لا بد من ثبوت العتق
له ولم يثبت له العتق تصحيحاً للامر بالتكفير والسر في الرابع قلت الجواب عن
النظر الاول هو ان جعل قوله اعدى استعاراً عن قوله توفى طاقاً ويصدق في اللامعة
وغيره وانه اذا قال لها توطاقي باشر او طلاق شوطق من غيرية والجواب عن الثاني
هو ان الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ النكاح شرع للدخول على ما سبق
ذكره والجواب عن الثالث انه لا يجوز استعاره المسبب للمسبب اذ لم يكن محضاً
اما اذا كان محضاً فهو رذل الدخان مع التار فانه حينئذ يصير معنى العدة والعلوية
لا يجوز استعارة النكاح للبيع والطلاق لا يفتق عند لانه كتابت تلك النعمة
والشري يثبت بالهبة والوصية والارث وغير ذلك فلم يكن لك النعمة اختصاصاً بشي
وكذا انزال تلك النعمة كتابت بالعتق ثبت الرضاع والمصاهرة والتحريم لا يجوز استعاره
الحكم للسبب في مثل هذه الصورة لتمام الاسباب وانعدام الاختصاص الموجد لاقتضال المجوز
للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص لم يكن بالحكم من ذلك السبب فهو كما في قوله تعالى
اني ارا في عصر حمرا فانه ذكر للحر واراد بها العتق لا بد للحر من العتق عند انظر الى العتق
من ما العتق اذا غلا واشتد فكذلك هنا لا تصور للعد بعد ان الطلاق بالنظر الى الاصل قد ذكر
الامام المحقق الاستاذ طهري رحمه الله في غير النجاشي رحمه الله الطلاق وان كان سبباً في
حق هذا الحكم على التحقيق بما لم يعدم الوضع لكنه في حق ما يستلزم عليه جواز الاستعارة وهو
الاتصال بمرته العلة وبيانه ان الطلاق لا يعمل عليه الا بشرطه انقضاء العدة والشروط
متصل بالسرط لا محالة فان قلت وقد يفصل ايضا فتقول الانصال موجود في الاثر
نظراً الى العادة الغاشية فلا يعتبر الانقضاء المتفق بطريق الشذوذ وانذاره
الامر ان بعض اطلاق اسم الاسدي على الشجاع بطريق الاستعارة وان كان دعول الاسد
عن معنى الشجاع لم يمتنع ذلك من صحة الاستعارة فكذلك فيما نحن في تقريره والجواب

عن الرابع انه لا يصح الامر بالتكثير والتزويج بالاربع بقدر ثبوت العقول لا تقطع
ولا به المولى عنه حينئذ فكان في تحريم المتعصا ابطال المتعصا فليؤم منه ابطال
المتعصا ايضا وكذلك قول الرجل لامرأته استبري رجلكم لم يجعل الزواجر من الزواجر
لانه تضمن بما هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم فان معناه اطلبى براءة
رجلكم لا تحتمل الاستبراء الاصل الوطى والطلاق او التزويج بزوجه اخر فاذا زال الاختلال
بنه الطلاق كان قوله اعتدي فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضا وقبل الدخول
مستعاضا عنه فالحق في الاطلاق على ما تقدم ثم ان المصنف رحمه الله ايد العقول المدكورة
قوله اعتدي بالنص فقال وقد جازت السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لودعه
اعتدي ثم راجعها يعني ان العقول الذي ذكرنا في اعتدي موثوقا لمعد لشروط
ففيكون اطلاق نظاره به اقرارا ان القياس يقتضي البتة في قوله اعتدي واستبري
رجلكم في سائر الكليات الا اننا كنا القياس بهذا الحديث الخالف لقياسه وانما يتك
خلاف القياس بغيره عليه لا يباس اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الدلالة
لا لقياس والنص اورد في اعتدي واستبري حكم في معناه من كل وجه فالقوله دالة
ولا كذا لغيره لما سبق ان اعتدي حقيقة للحساب ولا اثر لذلك في قطع علقه النكاح لم
الفرق بين المتعصا والخاتمة ان المتعصا ما ثبت مع قيام التصور له والخاتمة ما ثبت بغير
المدكورة معني ويقوم مقامه والشيء اهل بنفسه لا جعل كتابه عن غيره وفي قوله اعتدي
بعد الدخول اثبتنا المذكور وشيا اخر را بدلا منه فثبت انه اعتضا وقبل الدخول
لا يثبت مع المذكور شيئا اخر را بدلا عليه تصحيا فثبت ان القياس يقتضي ما هو كتابه عن غيره
باعتبار السببية وكذلك قول الرجل لامرأته انت واحدة مثل قوله اعتدي فانه يحتمل
صفه للظن المحمودة وقد تقرر ان طالق تطلقه واحدة وحذف الموصوف سابق
في اللغة كما يقال ضربته وجيئا او صوبا جميعا واعطينته جزيل او عطا جزيل ويحتمل
صفه للمرأة اي انت واحدة عند قومك اي منفردة عندهم او واحدة عندي ليس معك
غيرك او واحدة نسبا العالم في الجاه والديانة واذا كان كذلك فلا ينعين الطلاق
بدون اثباته فاذا زال الايهام بالثبوت كان زوال الايهام بواسطة الية دالة على وجود
صريح الطلاق بطريق التقدير ان طالق طلقه واحدة فتكون الواحدة حينئذ صفة
للطاعة ووجود الصفة لا يوصف كذا في ذكر الصفة دليل على ذكر الصفة الموصوف
وهو الطاعة المعقبة للوجه لا ان يكون قوله انت واحدة عاملا بسوجه كما في قوله انت

بارك ونحوه من الكليات لا يوجب الواحد هو التوحيد وذلك لا ينعين عن وقوع الطلاق
فصل من قطع وصلة النكاح بخلاف الناس واخوانه فان بوجها انقطاع النكاح فوجها اهل
بوجها وطهرت بما ذكرنا من كونه لا يغيره نقول من نقول ان الية في هذه السلسلة غير
معتبرة لكون الواحدة صفة تخصها فلا يحتمل الطلاق لقوله انت فانه فان قيل حملت موصوفا
صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعي ولم يجعله اية حتى يقع بها الماس فلنا لوجوده اما لان
الاصلي في الكلام هو الصريح على ما تجب به وحمل الكلام على الاصل اولى اولا ان الصريح ورد بلفظ
صريح الطلاق لا بالبين لقوله تعالى الطلاق مرتان والطلاق يترخص في اطلاقها وغيره ولا يجعل
الموصوف من الذي ورد به الكتاب اولى ولا في هذا اقر بونه لان البين ينقطع الملك والرجعي لا
اوجلا لمره على الصلح فان في بعض الروايات يكون الرجل عاصيا بالطلاق المان اولاه يحتاج الي
تقدير موصوف وهو انت طالق تطلقه اية واحدة والاصل عدم التقدير لانه لا يغيره
لا عراب الواحدة عندنا الشايع رحمه الله وهو الصحيح اذا العوام لا يبرزون بوجوه الاواب
فلا يصح بنا حكم رجعي الى العلم على هذا كما في الجاه الكفر المصنف رحمه الله وفي القام
بعضهم المتعصا اية اذا سكنها اما اذا نصت فانه يقع وان لم يبر وانما لا ينعون ان يوقى قال
رحم الله والاصل في السلام هو الصريح الى قوله لا يعرف في كتاب للود اقول **الاصلي**
الكلام هو الصريح لا الكتاب لان الكلام لا يفهم وضع وتعلم نصب ورفع والصريح هو التام في
عداد وان الكتاب لا يوجب نوع قصور من حيث انه يقتصر على بيان احوال المواد ولهذا لا يظهر
المراد منها الا بالية والبيان هو المواد بالكلام والخاتمة قاصه عن ذلك فظهر هذا التطاوت الذي
بين الصريح والكتابية فيما يترتب من الاشياء ويدفع بها وهو العقوبات فان تلك لا تثبت الكتابات
حتى ان العزل على نفسه بعض الاسباب الموجهة للتعقيب مالم يترك الخط الصريح كالزنا والسرقة
لا يصير مستوجبا للتعقيب كما اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقة وبلغ الوطى والجام في الزنى
فانه لا يحد كل في الميسر ولهذا الانتقام هذه العقوبات على الاخر عند اقراره اشارة
لانه لم يوجد الصريح بلفظه ولا عند اقامه البينة عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يمكن
من اظهارها باشارته وصار جنس الكتابات بمنزلة الضوابط لان الاصل في الكلام
هو الصريح على ما سواه انما يعمل بالكتابيات كذا يلحق كلام المتكلم فصار بمنزلة الضرورات
التي لا يوتي بها الا للجاه وبانت ضروره لا يثبت له حكم العموم ولهذا لا يثبت بها الحكم فيها
يسقط بالشبهة ولهذا قلنا ان حد القذف لا يثبت الا بصريح الذي حتى ان يترك رجلا بائي
فقال له رجل اخر صدقت لا يستوجب المصدق المدان باللعنة بكتابته عن القذف لا محال
مطلق التصديق وجوبها مختلف اذ يحتمل ان يكون صدقت قبله اقله لا يثبت في هذا او
كنت صادقا فيما يعني فكيف اتكلم بهما كلمة الشنعا واذا كان كذلك لا يثبت الحكم الاكتم

من
يندرى

وان كان باعتبار الظاهر ما بينهما من التصديق في الزمان لكن هذا الصواب لا ينبغي ليعاير
لذلك وكذا اذا قال لغزوه اما انما قلست بران بريد ذلك التصديق لما طاب لبعده لانه لم يصرح
بنسبته الى الزمان فيكون قاصرا في نفسه وقال مالد رحمه الله جدد وكان في هذا الاختلاف
العلماء رحمه الله فمهرص الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول في حاله الخاصة بقوله
بهذا اللفظ نسبة صاحبه اليه وبين تركه نفسه لان يكون قد فالغدير واحدا بقوله لانه
ان تصور معنى القذف فهو بطريق المعلوم والمفهوم ليس يحتمل عندنا وتذكر للملك في كمال
في كل تعريض ما قلنا من العلة خلاف من قد ف رجل رجلا اخر بالزنى فقال اخر هو كالتك فانه
محد هذا الرجل الثاني وان كان هذا تعريضا محتملا لان قوله فهو كما قلت لا يحتمل معنى اخر سوى يصدره
فيما قال فكان منزله الصريح وهذا الاضافات النسبة بوجوب العموم عندنا في الحال الذي
محتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه اما اعطاهم الله وبذلوا الجزية ليكون ديارهم كديارنا
واسوانهم كانوا لانه تجري على العموم فيما يندري بالشيءات وفيما ثبت ميثاقا لكاف ايضا في قوله
هو كما قلت بوجوب العموم لانه في محله فيكون نسبة له الى الزنا قطعاً بمنزله الصريح فيجب
حد القذف لان حد القذف انما يكسر بصره الذي لا يعرف في كتاب الحد ود وهو ان القذف
بصريح الزنى لا يحتمل معنى اخر وهذا موجود فيما نحن فيه فيجب الحد وهذا مثل قال لآخر اشهد
انك وان قال لآخر وانا ايضا اشهد لا حد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل فلا يتحقق به
القذف الا ان نقول اننا اشهد عليك بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قد ذاق في مسوط شمس
الاية السرخسي رحمه الله قال رحمه الله باب وجوه الوقوف على احكام النظم الى قوله
رضي قال ابو حنيفة رحمه الله اقول وجوه الوقوف على احكام النظم بنسب اربعة اقسام
هي الوقوف بسبب عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضائه وقد سبق بيان وجه
الاعتبار فيها في موضعها الاول فيها سبق الكلام لو اراد به قصدا فالضرب الثاني في قوله
له والمسترق اريد مرجع الى الموصول وهو ما والبارز في به مرجع الى الكلام اي المات
بعبارة النظم الذي كان سياق الكلام لاجله واريد هو بالكلام مقصود الاضناؤ ذلك لاختراز
على الثالث بالاشارة لانه غير مقصود بالكلام ولا سبق الكلام لاجله واما قصد به حكم
اخر فوقع ذلك من ثلث المقصود وتضاعفه ولهذا يعلم الثالث بالعبارة قبل التاخذ لان
ظاهرا للفظين وانه خلاف الثالث بالاشارة فان لا يعرف بظاهر اللفظ بل يتوقف تأمل
والثالث بالعبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم لانه يثبت الحكم بها قطعاً لان الاول هو
الثالث بالعبارة اخذ بعد العارض لان الثالث بالعبارة منظوم مسوف والثالث بالاشارة
منظوم غير مسوف فالذي وجد في الثالث بالاشارة وجد في الثالث بالعبارة مع زيادته
وهو السوف فمترجعت العبارة بها نظم تعارضها قوله صلى الله عليه وسلم قره طيبة وما

في سائر
النظم

وآله ومع قوله تعالى قيسوا صعيدا طيبا فان الحديث بعبارته يقتضي حوار الوضي
شيدا الامر والامام باشارته يقتضي عدم جواز ذلك لانه اثبت انتقال الحكم الى التراب عند فقدان
الملك المطلق وما قال الثاني رحمه الله لا يعقل على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسن الموتى في
سبيل الله او انما ابل احيا عند ربه فان الآية نسبت ليل شدة الشهاد عند الله تعالى في
المقامات العلية والدرجات النسبية كما قال تعالى من تزكوا فوجعنا انما هم الله من فضله وثنا
اشاره الى انه لا يعقل عليهم لان الله تعالى ساهم احيا ولا يعقل على الحي صلاة الجنازة لكننا نقول هم
انوات حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر هو اما حكما فلا نسبت انواتهم وزوجت نسابهم
ود فتوا في المقابر فيصلي عليهم الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على جده رضي الله عنه
حين استشهد فمن الثابت بعبارة النظم قوله تعالى وعلى المولود له ورتقن وكسوتن
فان الناس بالعبارة ايجاب نفقتن على المولود له وهو الاب او السياق لذلك ومعنى الآية
والله اعلم والاصح المطلقات برضع اولاد هن اهل حق رضاع الاولاد من
امتصاص سترضعن الابا لانهم ارق عليهم والنفقة لهم وعلى المولود له واريد به العلم
ورتقن وكسوتن وهذا على طريق الاجر لانهم يحقن الى ما يقرب ابدانهم المعروف
اي من غير اسراف ولا تقصير وسنم من اجل انه على الوالدات المتكوبات وجعل الورق
والكسوة من نفقة دون الاخر وظاهر الآية يدل على انها في الحقيقة لان اقبلها وما
بعدها في حق المطلقات كذا في التفسير ودلت الآية على ان الامم احر رضاع ولها وليس
لاب ان يسترضع غيرها اذا رضعته لقوله تعالى برضعن اولادهن فان رضعه لغيره وعنه
الامر ودلت ايضا على ان الامم بحرية بين ان رضع وان لا ترضع لقوله تعالى فان رضعن لكم
فأقوهن اجورهن ولا يحل الارضاع على الام لان كفاية الولد واجرة الرضاع كالنفقة
والامر في ذلك مصروف الى الاستحباب بدليل قوله تعالى لا تضار والده بولده فانه قبل
معناه لا تضار والده بولده فالرأى الارضاع مع كراهية هذا اذا وجدت من رضعه اما اذا
لم توجد فتجبر على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع واما الثالث باشارة النظم فما حكم سنان
نسب الولد في الابا لانه اضاف تعالى الولد اليه بلام قبله فقال وعلى المولود له ورتقن
والامم بدليل الملك فتمام هذا البعد نقول ولا يصير الولد ملكا للوالد لا ذراع تدل على ان الولد
صار احق بالوالد نسبة واضافة فكان جوازا للمصنف النسبة اليه قال قيل ما فائدة كسبه فمفسر
نسبة الاولاد الى الاباع ان الولد كما ثبت في الاب كذلك ينسب الى الام فيقال هذا دلالة على ان
هذا ولد فلان فالولد ينسب اليه كل واحد منهما وكذلك يصيب الولد في الارث على ما في السوا

(٢٢٩)

ولما فادته انما تظهر في حق امر بصل الولد له الامران اعتبر فيه جانب الارث ولا يصح
 قوله ان اعتبر فيه جانب الام كافي الاتمام البرى وهي الخانة فانه ان كان ابوه قريبا يصح الولد
 واسم على ان نسب كانت وفي عكسه لا يصح الولد لها وفي حق الخانة كذلك فانه يعتبر في جانب الاب
 دون الامات وكذلك في ميراثه فانه يعتبر فيه نسب الابادون الامات وسما الارث
 المملك في مال ولده وان الولد لا يعاقب بسبب ولده كالمالك لا يعاقب بسبب مملوكه فان الولد
 اذا حصل ولده عدا لا يقتله كالمالك اذا حصل مملوكه عدا وذلك لانه اضاف تعالى الولد الي الولد لانه
 الملك فيكون ما نسب اليه منسوب الي والده فيكون له ولاية التصرف في ماله واليه اشار النبي
 صلى الله عليه وسلم بقوله انت وما لك لا يليك والفقير بين حق الملك وحق المالك ان من له حق الملك
 له ولاية ان يجعل ذلك الشيء ملكا لنفسه في المستقبل اما في الحال فليقبله فيه ملكه بوجه من الوجوه
 كالشفع له ان يتملك الدار البيعة وليس فيه حق الملك بوجه في الحال فان حق الملك عبارة عن
 الملك من وجه في الحال كالمالك فان له حق الملك في نفسه حتى لا يملك المولى وفي طائفة المكاتب لان
 لها في نفي حق ملك وهو ملك اليد وليس للاب في مال الابن ملك من وجه ولهذا يملك الابن في
 جاريته ولو كان للاب ملك من وجه في مال الابن لما عدا الابن في جاريته وعلى ما سبق انما ان نسبة
 الولد الي والده بلام الملك يستلزم شيئا كالاب لا يبعد بوجه جارية ابنة وان قال قلت انما يعلم
 وكشف الاب فانه تفرغ على الابن اذا كان الاب محتاجا والابن يوسع سوا كان الاب قادرا
 على الكسب او لم يكن كذا وكذا كونه الامام خواهر زاده وحده خلاف الابن اذا كان بالغاً وهو قادر
 على الكسب لا يجب على الاب نفقة باعتبار ان للاب زيادة فصيلية على الابن لا ترى انه سقى
 بال ولده باعتبار لائق الضرورية كالنفقة وغير الضرورية كالاستيلاء جاريه الا ان خلاف
 الولد من نسبة الولد الي الولد بلام الملك وكشف حادثة الاب فانه واجبه على الابن سوا كانت الحادثة
 إثارة او جارية بخلاف نفقة حادثة الابن حيث لا يجب على الاب كذا في النفقات الربطية وفي
 فتاوى قاضي خان وسما ان الاب لا يشارك غيره في نفقة ولده لانه تعالى اوجب النفقة على
 الاب بهذه النسبة فكذلك لا يشاركه احد في جمع هذه النسبة وهو النفقة بمنزلة نفقة العبد
 فانما يجب على مولاه لا يشاركه فيها غيره وسما ان الولد اذا كان غنيا والده محتاجا لا يشارك الولد
 احد في نفقة الولد كالا يشارك احد في نفقة مملوكه عامر من نسبة الولد الي الولد
 بلام الملك وسما ان النفقة يجب بغير قوايه الولادة وهي نفقة ذوي الارحام كادب
 اليه احتسابا رحمه الله خلافا لما قلناه في قوله تعالى في نام هذه الآية وعلى الوارث شل ذلك وذلك
 اي الوارث لعمومه باعتبار كونه معروفا بالامتنان والادب والعم وغیره ويتناول هؤلاء المدونين
 وهم الاخ والعم وغيرهما معاه اي مصدره وهو الارث لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني

فانما يوسع في النفقة على الابن اذا كان غنيا والده محتاجا لا يشارك الولد احد في نفقة الولد كالا يشارك احد في نفقة مملوكه عامر من نسبة الولد الي الولد بلام الملك وسما ان النفقة يجب بغير قوايه الولادة وهي نفقة ذوي الارحام كادب اليه احتسابا رحمه الله خلافا لما قلناه في قوله تعالى في نام هذه الآية وعلى الوارث شل ذلك وذلك اي الوارث لعمومه باعتبار كونه معروفا بالامتنان والادب والعم وغیره ويتناول هؤلاء المدونين وهم الاخ والعم وغيرهما معاه اي مصدره وهو الارث لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني

والسارق والمكرم اذا رتب على مستحق ذلك على كون واحد الاستيان على الاستحقاق
 ودلك هو الارث ههنا لا الولد فان قيل هذا الحكم وهو وجوب نفقة ذوي الارحام على
 الوارث معلوم بعبارة النص ان النص وهو قوله تعالى وعلى الوارث شل ذلك معلوم وكسوة من سبق
 لا يجب النفقة وقوله تعالى وعلى الوارث شل ذلك معلوم عليه فذا يكون ماد كرم تأنيها اشارة
 النص بعبارة قلنا نعم سبق الكلام لاثبات النفقة اشارة في بيان على الاستحقاق وهي الارث
 لا الولد ولهذا لا يجب النفقة على ذوي الارحام غير الوارث كذوي الارحام الكافر اذا لم يكن اباً وسما
 ان غير الوارث الذين لا قارب يتحملون نفقة قريبهم بقدر حصصهم من الميراث حتى ان نفقة الولد
 يجب على الجد والام اثلاثا ثلثاه على الجد وثلثه على الام لقوله تعالى وعلى الوارث شل ذلك والوارث
 اسم مشتق من معنى اي من اسم له معنى وهو الصدرة لارث فان الوارث ماد فانه في بناء الحكم على
 معنى الوارث اي مصدره وهو الارث فيكون الارث على وجوب النفقة فان قيل لو كان
 لو كان وجوب النفقة مبنيا على الارث ينبغي ان يدور وجوب نفقة الارث ابتداء وجوبا
 وعدمه كما في الزواني والسارق وليس كذلك فانما يجب وانما غير الولد وليس عليه النفقة فان
 الرجل المعسر اذا كان له حال وابصر فنفقته على ماله وانما يحوز ميراثه فلما وجوب النفقة
 مبني على الارث لكن الاعتبار راجع الى الارث لا لآثاره والميراث انما ياتي بآثار الارث فيكون
 النفقة انما هو في ذوي الارحام لا في غيرهم وما في حق ذوي الارحام لا في غيرهم فبالمع
 غير ذوي الارحام فالعبد اطيعه لآثاره كما امر في صور الحال وانما على النفقة
 على الحال لانه ذو رحم محرم منه والارث لابن العم لانه عصبة والعصبة معدة على ذوي الارحام
 ثم الرجل اذا كان له عم وحال فان نفقة على العم دون الحال لانها استواء في الحرمة ودرج العم
 على الحال بكونه وارثا كما اذا كان له عم وعمله فان نفقة على العم المورس كعمه دون العم
 معسرا فان نفقة على العم والحالة انما لا على قدر ميراثه وسما ان احوال الارحام من العبد والمولى
 تستغنى عن اعطاء الخس وعن العبد بالكيل والوزن حيث قال تعالى وعلى المولود له زكوة
 وكسوة من غير تقدير والمراعاة والله اعلم بدل الوضاح الذي كيف نقل الى الوارث بقوله
 وعلى الوارث شل ذلك ونفقة المراء لا تستعمل في الوارث كذا في الاسرار وهذا دليل لما قال ابو
 حنيفة رحمه الله يجوز استعمار الظير بطعامه وكسوة من غير تقدير وهذا دليل لما قلناه في
 الى المنازعة اذا العادة جرت في التوسع في الاعطاش نفقة على الاولاد قال رحمه الله
 ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا الى قوله فمن اجمع جتا اقول ما ثبت بعبارة
 منته قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الاسود من الفجر الاية فانما

٢٣٥

بما رتبته اياه الاكل والشرب والجماع مستوفى في الصوم والجماع والوقاع في جميع الليل واستباح
ما كان قبله من الصوم في حق الامم الماضية اذ السباق لذلك والثابت اشارته احكامها ان الاكل والشرب
مستوفى في الصوم والموتة حالة الصيام لانه قال تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل في اتوا العزم هذه الاشياء
الدخولة في الية فكان حظر كل هذه الاشياء بطريق واحد لان ركن الصوم هو الكف عن فضا الشهوات
فكان يادي الصوم بالذبح عنها وعن فضا تلك الاشياء بطريق واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا
لجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسواء منها في حكم الكثرة ولان هذه الاشياء المذكورة في الية
لما ثبتت خطاها واحدا كان الكل كذا واحد الاتري ان غسل جميع البدن لما وجب غطاب واحد وقبوله
تعالى فاطهروا صار جميع البدن كحق واحد حتى يجوز نقل اليه من عضواي عضو كذا الوصوف نقل
البلة من اليد الى الرجل ومن الوجه الى اليد ونحو ذلك لا يجوز لان كل واحد من هذه الاعضاء
ثبتت خطاها في حده ولا يلزم على ذلك ان الصلاة وجبت بغطاب واحد وان كانها شفا وتعفى الوعة
واضعف ما ان السجدة اقوى من القيام والركوع لانا نقول الاصل ما ذكرنا الا اذا قام الدليل
على سوية البعض على البعض وقد قام الدليل في الصلاة عليها اجلا ولا نقصيل اما الاول فان من
سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليها واما الثاني فان الصلاة عبادة
والعبادة تنبى على التذلل في السجود اكثر فكان اقوى خلاف ما نحن فيه فانه لم يتم دليل على بزيه
البعض على البعض فكان الكل سواء فذكر بكن الجماع اختصاص ولا سوية فوجب به الكراهة وجبت
بالاكل والشرب وسواء ان يه صوم الغرض في النهار يحكمه بالصوم هو قوله تعالى ثم اتوا الصيام
الى الليل بعد اباحة الليلة المذكورة من الاكل والشرب والجماع الى طلوع الفجر والانام فعل اخباري
لا يوجد به دلالة في حرف ثم التزم في نصيب الغزوة اي الشية جيبه وافقه بعد الفجر لانه
اد اليل لا ينقص الا بوجود جز من النهار وعلى هذا كانت البنية من النهار اصلا فيسفي ان لا
تقدم على طلوع الفجر كما حوزنا بعد ما على طلوع الفجر بالسنة ومع قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن
لم يؤ الصيام من الليل فان يكون الليل اصلا في حق الشية فلا يجوز له ان يصوم ولا يصوم
عبادة بها وفعل الصوم لا يوجد في الليل شرا او نقول ان حوزا تقدم الشية للتخفيف اذ لا
معنى لاشتراطه الا في غير وقت اذ احقيقه وعلى هذا ينبغي ان يكون الشية في النهار افضل
لكونها واقعة لاشارة الغاب والفضيلة الشية من الليل ثابته بالسنة فكان ينادى قرا تقرأ الغاب
والسنة حقا وسواء الغاب لاشارة في الصوم فيمن اصبح جسا لانه تعالى اما احساب الجباية
من الوحي والسر وغير ذلك الى اخر الفركان لا يغتسل بعد طلوع الفجر كغسله فيمتحن من
من النهار وهو جيب مع كونه صائما قاله رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى ما طعم عشرة

صالح

مسكين لايه الى قوله في الفزع والاصل ما نطأ اقواله ما ثبت بعباره نظفه
قوله تعالى لا تأخذكم الله بالثغور في ايمانكم ولكن بواحدكم ما عديم الا ان تحضروه اطعمتم
عشره مسكين من او سطا ما تطعمون اهلم او كنتم او غير ذلك فان ثبت بعباره
هذه الية انجاب نوع من اللغة المذكورة في سبيل الفجر اذ سابق لايه لذلك وما ذكرنا
من الية اشارة الى ان الاصل في حقه الاطعام الاباحة والتكليف لغيره اي ما ذكرنا من الاح
لان المتصور عليه الاطعام وهو فعل متعدد لا ما طعم وذلك اللازم هو الاكل مع فادامت
عليه هذه الاستفهام صار متعددا كالا من من الجلس بمعنى الاطعام جعل الغير طائما
اي اكلا والتعدي به لا يطل المعنى الوضو كسائر الافعال المتعدية فانها لا تخرج عن وضعها
بالتعدي به بل يزيدها معنى اخر واذ لم يكن لازم الاطعام وهو طعم بمعنى الملك لا يترتب تعدي
وهو الاطعام بمعنى التملك فغرضنا من ذلك ان التكفير المعصّل بفقره يصره مفعلا ولا
يتم ذلك الا بعد ان يضر المسكين طعاما وفي تسليط المسكين على الاكل يتم ذلك اذ به حصل
اتفاق على اطعام ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الاطعام وهذا القدر يكفي للتكفير
اذ به حصل الرحر والسر فان ملكه ينلث وحاجه الفقير لتدفع والكراهة قد شرت
بالتلاف المال كما في التحرير فكان السوط هو الاوجه لا الهية فلا تتراد في الصوم عليه من
غير حاجة وهذا واضح فمن جعل التلبس اطلاقا تاركا حقيقة الكلام لما سبق تقريره وهذا
اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى ان التكفير باطعام لا يكون الا باخراج
الطعام عن ملكه وذلك ما تلبس من الفقير فلا يادي الواجب بالتمكين من الطعام وذلك لان
المقصود سد خلة المسكين واغاؤه وذلك ما يحصل بالتلبس دون التمكن فلا يادي الواجب
به كما في الزكاة وصدقة العطر وكذا في الزكاة فانها لا تارعا المسكين ثابته الفقارة فليسوا
بحوزا فكذلك الاطعام والمحتاج انه احد انواع الفقير ومما في الفرق بين اطعام والمسكين
والزكاة ان شأنا الله تعالى وجواب الباقي قد علم سابق واما وجه التملك سابق الية
حوزا التملك تقديره والتلبس كان بالنسبة لا الاباحة وذلك لان حوزا المسكين شدة الظلم
يصلح لمقتضا كل نوع من تلك المواجه فعلى هذا ينبغي ان لا يصح التملك بل ينبغي للمواعم من
الطعام هذا ما نفقضي ظاهر لفظ الخطاب وقيل الاطعام صلح لثقتا حاجة واحدة وهي حاجة
الاكل الا ان الملك الى التملك سبب لثقتا المواجه كلها فاقم التملك مقارضا لوان لا يقتضوا
امرا طر والتملك سبب ظاهر فاقم السبب مقام السبب في موضع الشفا الاتري ان الفقير
انما صار مفرقا المذكورة باعتبار دفع حاجته ودفع الزكاة اليه سبب لدفع حاجته لا دفعها اليه

(٢٣١)

حوام نفسه المرابن لا ينف عليه الموكي فقام التليل مقام دفع حاجته حتى يخرج
 الموكي عن عبده الكوة وان لم يدعه الفقير الى حاجته واذا كان كذلك صار التليل بمنزلة قضا
 الواجب كلها باعتبار خلافه عن الواجب فكان التليل كقضاء جميع حوام الفقير ومن جهة ذلك
 الواجب الاكل فعمل ان الابه حرم التليل ضرورة لان في الابه قضا حاجة واحدة
 وفي التليل قضا جميع الواجب فكانت الابه جزاء التليل لكنه تعدى لا تحقيقا لان العين
 في التليل مثبت قصدا والاكل ضار وفي الابه يثبت الاكل قصدا والعين ضار
 النص المذكور وادعى على الاكل الذي هو من جهة الانواع فاستقام تعديه النص الى الكل
 المشتمل على الاطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التليل اذ فيه قضا حاجة الاكل فكان اولي
 بالموازاة وان كان كذلك يكون ادعاء النص عليه في المعنى والمعادن من سهل فانه يقول لا
 يتبادر التليل وانما يتبادر التليل من ظاهر قوله تعالى فاطعام مستنب سكتنا والاطعام
 فعلى تعدد لاربه طعم وذلك هو الاكل دون الملك ولا يجوز ان لا يطعم السبد على تقدير
 التليل والودي يا بوران يجعل الفقير طعاما وجوابه يعرف مما سبق وهذا مخالف الكوة في
 الحكم فان الاحتيا لا يجوز ان النص الوارد في الكوة تناول التليل لا غير لانه جعل الشارع
 العمل في المذكور اولاد هو الاطعام كقارة وجعل العين في المذكور ثانيا وهو الثوب كقارة
 اذ الكوة بمسالك اسم للثوب بفتح اسم لفعل العبد والثوب عمله فوجب ان
 نصير العين في الثاني كقارة لاستغناء العين التي هي الابه وانما نصير العين كذلك
 اي كقارة بالتليل دون الابه فصار التليل مذكورا اقتضا وصار النص ههنا واقفا
 على التليل الذي هو نصا لكل الواجب من حيث المعنى فلم تستقم التعدية من العين الى ما هو جز
 منها وهو الابه وما هو الجز وهو الابه مع كونه جزا صراحا عن الكل وهو التليل
 لان الابه في الشايب منتصية قبل كسلاط وهو حصول المقصود بالثوب من دفع
 المرو البرد وغير ذلك اذ المراد بان يسترد الغيرة الثوب قبل ذلك وانما قال هذا تأجلا
 لعدم جواز التعدية لافا لوكنت كالمه لا يجوز التعدية لكونها جزاء الفكر والمنصوص
 عليه هو الكل فكيف وهي قاصوة خلاف الابه في الطعام لانه لا يراه ضرورة لانه اذا وجد
 الاكل لا يهر استردوه فكانت الابه الطعام واعاره الثوب في طرفي تقيض سابقان
 الابه قضا حاجة الفقير وحاجة الفقير تجدد في اعاره الثوب عند انقطاع او اريد
 ان الاطعام والكوة في طرفي تقيض لان الاطعام فعل والكوة الكسر عين
 والفعل مع المفعول تقيضان مع التفاوت الذي يتنا وهو ان الابه في الشايب

استداده
 الال

منتصية

منتصية قبل الكال والابه في الطعام لازمه واذا كان كذلك فكيف يقال لهما
 بالآخر والى بل من عدم جواز الابه في الثوب عدم جواز الابه في الطعام مع انه مختلفان
 في تحصيل المقصود عند الابه وتبين قوله لان الابه في الشايب منتصية قبل الكال هو
 هو ان الكسافاره انما يقع كالمه اذا خرجت العين التي تخرجها عن ملك الفقير حصل سد حاجة الفقير
 عنده وذلك لا يتحقق في اياه الثوب والابه لان الكسافاره انما تخرج من العين التي تخرجها عن ملك
 في يده خرجت ملك العين عن ملك الفقير وعند ذلك تجدد حاجة الفقير ولا يخرج الفقير عن عبده
 الكسافاره لان ركن الكسافاره على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان عين الطعام يخرج عن ملك الفقير
 اذا اكل الفقير به يبقى حاجة الفقير فكان قول الشافعي رحمه في قياس الطعام بالكسوة كما تقرر
 ذكره علما في الفرع والاصل معا في الفرع وهو الاطعام فلان الكسافاره فيه هو الفعل
 المحصور على ما سبق وهو مقتضى النص اذ النص يقتضي الموازاة بالابه فكل الفقير بالليلك
 غلطا في الفرع لانه خلاف مقتضى النص وان شرط القياس ان يكون القيس الذي هو الفرع
 منصوبا والاطعام ههنا منصوبه فانه على خلاف ما اقتضاه النص على منصوصه فكل غلطا
 واما في الاصل فلان المنصوص عليه في الاصل الكسوة وهي العين لا الفعل الذي هو التليل وانما
 يشترط العمل في الاصل نصير العين كقارة اذ به ون العمل لا يصور لها كقارة فكان العمل
 فيه ضار وتبعاد في الفرع قصد او قياس القصد في المعنى يتوهم بينهما وجود التفاوت
 اولان في الاصل ترجيح مقتضى الكوة وهو التليل كقارة الاطعام وانه غلط لان العبارة
 راحة على مقتضى دون عكسه قال رحمه الله وفيه اشارة الى ان المساكين صاروا
 معارف لخواجهم الى قوله فلم يوجد بالتفريق اقول في قوله تعالى فاطعام عشرة
 مساكين الاية اشارة الى ان المساكين صاروا معارف الكسوة المذكورة بسبب حوائجهم
 فكان الواجب قضا الواجب لا عين المساكين المنصوصة فكان التخصيص على عشرة مساكين
 كالتخصيص على عشرة حاجات وانما قلنا ان هذا الحكم ثبت باشارة هذا النص لان فعل
 الاطعام يدل عليه اذا الاطعام هو التليل من الاكل والطعام الطاعم الذي غير تحقق كانه فعل
 من الاكل كما ان تليلك المالك غير متحقق لانه تحصيل المصل ومن قضا الاطعام فاعاد الى الطعام
 والغنى الطاعم غير محتاج اليه وكذا ثبتت الاشارة المذكورة ايضا بالنسبة الى لغة المساكين
 لان اسم المساكين يبين عن الحاجة لان المسكين مأخوذ من المسكنة وانما تدل على الحاجة
 وذلك دليل على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ايام
 واحدة لوجود عدد الواجب على سبيل الكال فانه عشر حوام والمقصود سد الحاجة
 والتأخير وتجدد الايام فكان هو في اليوم الثاني بمنزلة مسكين آخر ولان الاطعام

٣٣٢

سبحي طعاما لاجله فكان معنى الآية كفارته اطعام طعام عشوه ساكن وقد ادى ذلك
خلاف الشاهد الواحد وان كان شافه في مجلسين لا يصح في معنى شاهد بل لان المنعوت هناك
طائفة القلب وتكثير الواحد شافه لا يحصل ذلك المقصود فكان المسكين الواحد كالراس
الواحد في باب صدقة الفطر حيث يكون راسا اخر في السنة الثانية باعتبار تجدد صدقة
الموتة وكذلك تصاب الزينة بتجدد تجدد الموت القام مقام المم والمقاطع للشعب ان اربعة
اسماء شعير لما حلت ان تصير اربعين شاة باعتبار تجدد السبب حتى جاز اذا اربعة اسما مقام
اربعين شاة بان يودي اربعة اسما من شعير المسكين ويعدتم يستحقه ويودي به اليه مسكين
اخر حتى تات عشرة ساكن بعد الطريق ولما جازت الكفارة بهذا الطريق علم ايضا ان
يكون المسكين الواحد في اليوم اثنان مسكينا احراد لثبوت السبب تأثير في تغييره
فذلك لتجدد الوصف حتى في الزكاة على ما ذكرنا فان قيل ما دكتوركم من عدد المواضع لا يوجد في
كسوة مسكين واحد عشرة اوثاب في عشرة ايام قلنا الذي يقول وهو انه لاحاجة
الا بد سنة او ستة اشهر هو واحد البوس اي واحد الثوب الذي ليس فان للبوس ثوب
الام اسم للبوس وهو غلط اي يقول غلط لان الثوب تناول التلبك على قطاه وهو التلبك
قضا لكل ثوب لاحاجة البوس وفعلا اوثابا التلبك مقام قضا كل المواضع والثوب تاييم
اذا اعتبرت البوس اما اذا اعتبرت جهلة للواحد صارت الثوب ما لك في التدبير لانه لم تعتبر فيه
عنه فكان يجب ان جمع اذ عشرة اوثاب الى مسكين واحد استواءا من غير تجديد زمان لانه كما
اخذ الى المسكين ماله في يوم واحدا الى كسوة اخري فصار محلا لاداء كسوة اخري غير الحاجة
اذا قضيت له بل من تجديد ثوبا ولا وجود تجديد الحاجة لا تجديد الزمان وادى الى
التجديد يوم قضا جهلة للمواضع لان التلبك لما صار قضا للمواضع كلها لم يكن كذا من ثوب
يتجدد حاجته تجديد وهو اليوم كما في تلبك الطعام زمان يادون اليوم ساعات غير متضبوطة
فلا بد العلم على من قال بعض شافها رحم الله يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد
العشرة اوثاب كلها في عشو شافها لما قلنا من وجود عدد المواضع فيه كماله ولا تجديد
الحاجة تجديد الوقت معلوم ونعدنا الوتوف على حقيقة الحاجة يجعل على كل سنة
كان الحاجة تجديد حكما لان هذا القول غير معلوم رواه من السلف رحمهم الله
فكان اليوم اولى لاداءه ان ادنى ما يتجدد من الزمان بقضا المواضع يوم والطعام في
حكم التلبك كالثوب حتى يجوز اداء الطعام بطريق السبب في يوم واحد الى مسكين
واحد عشر مرات عند اوله المشايخ واما اعادة العدة فلا تصح لان عشو ايام لان
المقصود على الاطعام وحقيقته التبعين من الطعام وتجدد الحاجة اليه لا تحقق الا

تجدد الايام واجاب في المبسوط عن السؤال المذكور بقوله قلنا لم الحاجة
الى البوس كذا في تجديد في الايام واما تجديد في سنة اشهر وكذا القول التلبك
في باب الزكاة اي مقام تجديد الحاجة والتلبك تحقق في كل يوم واذا اتم السبب مقام غيره
سقط اعتبار حقيقته في نفسه وهذا الاحتجاج الى المدة لا نهاية لها الا انه لا يجوز اداء
كل دفعه واحده للتفصيل على تفريق الافعال وذلك بتفريق الايام في حق الواحد
فد يجعل ايضا بتفريق الدفات في يوم واحد الا انه ليس لذلك حد معلوم فقدرنا
لايام وجعلنا تجديد الايام تجديد للحاجة يسيرا قوله ولا يلزم ادا قبض كسوتين اليه
لحواج عايقا ان المسكين اذا قبض كسوتين اليه تجدد من رجل واحد في ساعه واحده لا
لا يجوز ذلك عن الكسوتين لان قبض احدهما في وجه التلبك قضت حاجته كما رينا به
فلم تجز الاخر وهذا المعنى يوجد فيما اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فضاء
جملة في ساعه واحده ومع ذلك يجوز عن الكسوتين من غير تجديد زمان من ذلك على ان
سببه ليس على ما قررتم من تجديد صحاقته في يوم واحد فان حاجته في يوم واحد لا تجديد
اذا قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك اذا قبضها من رجلين وتغير ثوب هو لا يلزم
ذلك لان اكل واحد من الرجلين في حق صاحبه كعدم اكل واحد منهما فكيف يفعل
نفسه لا يفعل غيره فلم يوجب في حق المودي الا كسوة واحدة فلا بد نقضا موكا مالم
كان كذلك فلم يوجد في حق المودي الا كسوة واحدة فلم يوجب في حق المودي الا كسوة واحدة
كل واحد منهما زكاة نصابه بخلاف الواحد فان تلبك الكسوتين ثمة فيك لا يتغير
قال رحمه الله واما دالة النص على قوله شبهته دالة لاقاها اقول
دالة النص على ذلك الذي لم يثبت بلغة المنصوص بل ثبت بعينه لغة اي ظهر من
المنصوص لغة وهو المنعوت بظاهرة لغة لا استنباطا كالضرب المجرم بدلالة النص
فانه اسم لفعل وهو استعمال الالف الثاني بصوره معلوم اي معلوم وهي استعمال
الالة المذكورة ومعنى مقصود وهو الايام فانه مقصود من معنى المنصوص لغة
الضرب خرا ما في حق الواحد من معنى المنصوص لا بصورته حتى لا نعزم على يوم
يقولون معناه او كان عندهم هذا السؤال كرامة كذا في التقويم وكذا قوله بل
لا يلزم مقصودا من الضرب لا يكون ذلك ضربا عرفيا بل لعل ان خلف
لا يضرب فلا يافض به بعد موته لا تحت لان عدم المعنى المقصود من الضرب وهو
الايلام وفي قوله ما ظهر من معنى السلام اشارة الى ان ثوب الادلاء يشي

اقتضا

١٢١

الغنى ولا تراه وجه القياس في النص فانه حينئذ لا يكون دلالته بل
 اشارة او قياسا والتأنيف اسم لفعل صورة معقوله وهو التصويت بالتصديق عند الترافعة
 والنجوى ومعنى مقصود وهو الاذعان ان ذلك ثابت بمعنى النظم لانه لا استنباطا فان كل من يعرف
 العرب يعرف ذلك المعنى من النظم من غير توقف الى ايجته ثم الثابت بهذا القسم وهو
 دلاله النص على الثابت باشارة النص وعبارته من حيث ان ذلك حكم قطعي بلا شبهة وليس
 كالثابت بالقياس ولما صرح اثباته لدود والصفارات بدلاله النصوص ولم يحز
 اثباتها بالقياس ثابت بمعنى سببط الراي لا باللفظ وذلك لا غلو عن شبهة والعقوبات
 تدرى بالسيقات فكيف ثبت مع السبقات ولكن الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
 سببط الراي من حيث يطر القياس من حيث النظم العرب اختص اللفظ بالقياس واستوى
 اهل اللغة في دلالات الكلام واذا صرح اثبات العقوبات بدلالة النصوص دون القياس
 فان ذلك دليل واضح وشاهد اعدا على ان دلاله النص غير القياس لان سابق من ذلك انه
 النص عند التعارض وتاشاره النص لا اشارة ثبت بالنظم والمعنى اللغو والدلالة
 ثبت بالمعنى اللغوي دون النظم فما هو ثابت في الدلالة هو ثابت في الاشارة مع زيادة النظم
 كانت الاشارة سالمة بذلك الوصف عن معارضة الدلالة فتوجب الاشارة على الدلالة كونه
 ذلك وصورة معارضة اشارة النص مع دلاله النص على ما قاله الشافعي رحمه الله في من وجبت
 فيه صدقة الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من تقدر على اداها فلا يشترط فيها الغنى
 كما لا يشترط فيه وجبت عليه الكفارة بالاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
 ساكنين وهذا لما في طريق دلاله النص لوجود المساواة بينهما ولوجود الولاية
 ايضا لان صدقة الفطر من قبيل القدرة والمكة والكفارة من قبيل القدرة الميسرة على
 مبيع فلان يشترط الغنى في الكفارة مع انما من قبيل القدرة الميسرة فلا يشترط في صدقة
 الفطر وهي من قبيل القدرة المكنة اولى بعمام هذا ان دلاله نص قوله تعالى فكفارته اطعام
 عشرة ساكنين على ان عدم اشتراط النصاب في صدقة الفطر كذا يقول بجارة
 قوله صلى الله عليه وسلم اغنهم عن السنة في مثل هذا اليوم ثبت وجوب ادا صدقة الفطر
 في يوم العيد في الغنى لان السوق لذلك ولما ثبت باشارته احكامها لانها لا تجب الا على الغنى
 لان الاغنى انما يتحقق به والغنى الشرعي مقداره النصاب والحكم الثابت بالاشارة اولى من
 الحكم الثابت بالدلالة لانه ان قيل لمعارضه تقتضي مساواة والكاتب اولى من الميسرة
 ثبتت المعارضة بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب قلنا ثبت دلاله الكتاب قلنا ثبت دلاله

الاشارة
 الى ان
 النظم
 العرب
 يعرف
 ذلك
 المعنى
 من
 النظم
 من
 غير
 توقف
 الى
 ايجته
 ثم
 الثابت
 بهذا
 القسم
 وهو
 دلاله
 النص
 على
 الثابت
 باشارة
 النص
 وعبارته
 من
 حيث
 ان
 ذلك
 حكم
 قطعي
 بلا
 شبهة
 وليس
 كالثابت
 بالقياس
 ولما
 صرح
 اثباته
 لدود
 والصفارات
 بدلاله
 النصوص
 ولم
 يحز
 اثباتها
 بالقياس
 ثابتا
 بمعنى
 سببط
 الراي
 لا
 باللفظ
 وذلك
 لا
 غلو
 عن
 شبهة
 والعقوبات
 تدرى
 بالسيقات
 فكيف
 ثبت
 مع
 السبقات
 ولكن
 الثابت
 بالقياس
 ثابتا
 بمعنى
 سببط
 الراي
 من
 حيث
 يطر
 القياس
 من
 حيث
 النظم
 العرب
 اختص
 اللفظ
 بالقياس
 واستوى
 اهل
 اللغة
 في
 دلالات
 الكلام
 واذا
 صرح
 اثبات
 العقوبات
 بدلالة
 النصوص
 دون
 القياس
 فان
 ذلك
 دليل
 واضح
 وشاهد
 اعدا
 على
 ان
 دلاله
 النص
 غير
 القياس
 لان
 سابق
 من
 ذلك
 انه
 النص
 عند
 التعارض
 وتاشاره
 النص
 لا
 اشارة
 ثبت
 بالنظم
 والمعنى
 اللغو
 والدلالة
 ثبت
 بالمعنى
 اللغوي
 دون
 النظم
 فما
 هو
 ثابت
 في
 الدلالة
 هو
 ثابت
 في
 الاشارة
 مع
 زيادة
 النظم
 كانت
 الاشارة
 سالمة
 بذلك
 الوصف
 عن
 معارضة
 الدلالة
 فتوجب
 الاشارة
 على
 الدلالة
 كونه
 ذلك
 وصورة
 معارضة
 اشارة
 النص
 مع
 دلاله
 النص
 على
 ما
 قاله
 الشافعي
 رحمه
 الله
 في
 من
 وجبت
 فيه
 صدقة
 الفطر
 ان
 هذه
 من
 الواجبات
 المالية
 على
 من
 تقدر
 على
 اداها
 فلا
 يشترط
 فيها
 الغنى
 كما
 لا
 يشترط
 فيه
 وجبت
 عليه
 الكفارة
 بالاجماع
 في
 قوله
 تعالى
 فكفارته
 اطعام
 عشرة
 ساكنين
 وهذا
 لما
 في
 طريق
 دلاله
 النص
 لوجود
 المساواة
 بينهما
 ولوجود
 الولاية
 ايضا
 لان
 صدقة
 الفطر
 من
 قبيل
 القدرة
 والمكة
 والكفارة
 من
 قبيل
 القدرة
 الميسرة
 على
 مبيع
 فلان
 يشترط
 الغنى
 في
 الكفارة
 مع
 انما
 من
 قبيل
 القدرة
 الميسرة
 فلا
 يشترط
 في
 صدقة
 الفطر
 وهي
 من
 قبيل
 القدرة
 المكنة
 اولى
 بعمام
 هذا
 ان
 دلاله
 نص
 قوله
 تعالى
 فكفارته
 اطعام
 عشرة
 ساكنين
 على
 ان
 عدم
 اشتراط
 النصاب
 في
 صدقة
 الفطر
 كذا
 يقول
 بجارة
 قوله
 صلى
 الله
 عليه
 وسلم
 اغنهم
 عن
 السنة
 في
 مثل
 هذا
 اليوم
 ثبت
 وجوب
 ادا
 صدقة
 الفطر
 في
 يوم
 العيد
 في
 الغنى
 لان
 السوق
 لذلك
 ولما
 ثبت
 باشارته
 احكامها
 لانها
 لا
 تجب
 الا
 على
 الغنى
 لان
 الاغنى
 انما
 يتحقق
 به
 والغنى
 الشرعي
 مقداره
 النصاب
 والحكم
 الثابت
 بالاشارة
 اولى
 من
 الحكم
 الثابت
 بالدلالة
 لانه
 ان
 قيل
 لمعارضه
 تقتضي
 مساواة
 والكاتب
 اولى
 من
 الميسرة
 ثبتت
 المعارضة
 بين
 اشارة
 الخبر
 ودلالة
 الكتاب
 قلنا
 ثبت
 دلاله
 الكتاب
 قلنا
 ثبت
 دلاله

الكتاب

الكتاب ههنا من عام حصته العبر والعام الذي حصته البعض اذ من خبر الواحد
 حتى يصح تخصيصه بالقياس والافضل ان اول اوله تعالى لا يواحدكم الله بالحق في انكم
 الاية فكان هذا خطأ بالجمع ثم حصته البعض الذي لا يواحدكم الله بالحق في انكم
 نعم حينئذ وجد مساواة على هذا الكتاب بالخبر فمع ان يقال وقعت لغز بين
 دلاله الكتاب واشارة الخبر مثال ما ثبت بدلالة النص هو اننا وحده الكفارة على من
 افطر بالاكل والشرب بدلاله النص دون القياس وما زاد ان سوال الاعرابي
 وهو قوله واقعت امراني في شهر رمضان ونعم عنيانه بقوله هلكت واهلكت
 والمواقع ليست تجنيه بعينه اذ هي فعل حاصل في محل ملول له فلا يكون جناية له ولذا
 لو كان ناسيا له ولم يكن منه جناية أصلا لكن مع هذا الاسم وهو الواقعة لغز هذا
 السائل وهو الاعرابي هو الفطر الذي هو جناية في الشرع بدليل منصفه على ما ر
 رمضان فكانت الواقعة جناية بوصفها وهو الخاطئة على الصوم بتقوت ركنه وهو ان
 عن اقتضا شهوة البطن والفرج وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم
 الجناية اذ الحواب تنبئ على السوال فكان الجواب متاعا على الجناية في اسم الواقعة والواقعة
 ليست جناية بعينها كما مر وانما هي الجناية فانما حكم الجناية بدلالة المعنى بعينه في الاكل
 والشرب وهو الجناية على الصوم بتقوت ركنه لان الاكل والشرب فوق النظم في
 الجناية اذا الصبر عا ذكر من الاكل والشرب اشد والدعوة اليه احر فكان ائوي
 في الجناية فكان ادعي الى المنع والشرع للزجر واطلب الثواب واجب للمنع كما قال صلى الله
 عليه وسلم انما اجر كل علي قدر تعبك اولان النبي منه المبلغ والكل لدعوة الطعم اليه اشد
 ما يكون اذا الصوم هو قهر النفس عن متضاية وفي الاقدام على هذا المنع يبلغ كون
 الجناية اقوى فيتعدى في مثله الحكم بالدلالة فتجب الكفارة فان قيل سوال الاعرابي
 وقع عن الهلاك والاهلاك فليفت بئس الحكم بالدلالة في الاكل والشرب وفيها الهلاك
 لا الهلاك ويحتمل ان يكون هذا المذهب مرتبة على المجموع قلنا الحكم مرتب على الهلاك لا
 وعلى هذا لوجاع امرائه وهي مسافة غير صالحة او ناسية او نائمة يجب عليه الكفارة اجمالا
 وان لم يكن فيه معنى الهلاك فليعلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة مرتب على الهلاك
 لا غير وهذا الذي مر بيانه في صورة الضرب هو نحو ما قلنا قبل هذا في التمتع
 التأنيف فان قولنا تعلل قلنا لعل ان ذال بعبادة على حرب التأنيف والتأنيف

٢٤

وسمع الزاجر

صورة معلومة ومعنى ثبت الحزمة لاجله وهو لا يدى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من
 لعن من لعن التائيف او من قوم معد في غيبته ما فهم لم تثبت الحزمة في حقهم باعتبار ذلك المعنى
 المعلوم فثبت الحزمة في سائر انواع التي فيها هذا المعنى دلالة النص لا من حيث الحكم ثابت
 بمعنى النص لا بطاهر النص لم يغيره النص ولا اشارته ومن حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم من
 النص لا لاراسيانه دلالة النص ولم يثبت قايماً لما هو تقويمه وقال الامام بدر الدين
 الكودري رحمه الله الدلالة ما تدخل في جواب الماهية والقياس ما يقال في الكمية وذلك اذا قلنا
 الضرب هو استعمال العا شاديب في محل صلح الايام كان هذا المستنبط لا يدخل في جواب
 الماهية لانه لا يدل على المعنى العقول لغة فلم يدخل في نفس الماهية واما يدرك في جواب لم
 وذلك انه اذا سئل المستنبط لم حرم الفضل على الليل بعد الحائض فقول لان حكم النص جواب
 الماهية ولا يجب الماهية فيها يتصور فيه الماهية و لغة الماهية الليل المتوي للصورة وليس المتوي
 للمعنى وعند وجود الفضل على الليل فانت الماهية والليل وليس موجودان في المصراع التوري
 فثبت فيها الماهية قال رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في
 الاكل والشرب الى قوله فصح استدلال اقول وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان
 النص لو ارد في عذر الناسي وهو قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان
 ناسي ان الله تعالى افعلكم وسقاكم فمضى على صوته ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في
 الوجه باسباده النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي
 قد نوى الى ان ينام اليه ويحمله عليه طبعاً على وجه لا يصح له فيه ولا حرم من العباد فكان
 النسيان ساءاً وباعضاً فاصيف ذلك الى من له الحق فصار عملاً فعملنا به المعنى الذي ذكرناه
 في نظيره وهو الجماع ناسيانه مثل الاكل ناسيانه في من المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص
 وقوله فهذا معنى النسيان لغة اخبره كان قد دفع لومهم من توهم ان قواه لان النسيان فعل
 معلوم بصورة اخبره انما هو محاسب الشرع او تصوير للمعنى لا ولى على وجه التوكيد
 فان قيل الجماع ليس بظن الاكل والشرب من وجوه ادعاه مستفادان لان النسيان غالب
 في الاكل والشرب اذا الصوم يوجب الصائم اليها فان وقت اكل الصوم وقت له ووقع
 الصوم الى الجماع لا وقت اذا الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يصعب الصائم عن
 المواقعة ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم
 منزله الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذر التذرع قلنا الاكل والشرب

في قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسي ان الله تعالى افعلكم وسقاكم فمضى على صوته ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوجه باسباده النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي قد نوى الى ان ينام اليه ويحمله عليه طبعاً على وجه لا يصح له فيه ولا حرم من العباد فكان النسيان ساءاً وباعضاً فاصيف ذلك الى من له الحق فصار عملاً فعملنا به المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسيانه مثل الاكل ناسيانه في من المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص وقوله فهذا معنى النسيان لغة اخبره كان قد دفع لومهم من توهم ان قواه لان النسيان فعل معلوم بصورة اخبره انما هو محاسب الشرع او تصوير للمعنى لا ولى على وجه التوكيد فان قيل الجماع ليس بظن الاكل والشرب من وجوه ادعاه مستفادان لان النسيان غالب في الاكل والشرب اذا الصوم يوجب الصائم اليها فان وقت اكل الصوم وقت له ووقع الصوم الى الجماع لا وقت اذا الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يصعب الصائم عن المواقعة ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم منزله الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذر التذرع قلنا الاكل والشرب

مؤنة في اسباب دعوه الصوامر اليها لا ندع الطبع الى اقتضائه الشهوة البطن ياد
 وهو التهور واقتضائه شهوة الفرج غالباً وعادة يكون في العليل وفي كل واحد من الاكل والشرب
 قصور في حاله لانه لا يغلب الشرب على وجه لا يصبر عنه واما المواقعة فخاصة في اسباب
 الدعوه ايها لما ذكرنا ان الصوم يضعف الحائم ولكن كما قلنا في حاله لا يشبه الجماع فغلب
 الشرب على وجه لا يمكن ان يتبعه ساءاً ويقترب ويذهب كل شيء من قلبه سوا ما اعتاد الجماع
 والاكل والشرب سوا اذا الزيادة تقابل التصور فيتحقق المساواة نعم الاستدلال على
 النص المذكور قال رحمه الله ومن ذلك ان النص الذي صلى الله عليه وسلم لا يؤخذ الا
 بالسيف واراد به الضرب بالسيف الى قوله خصوصاً في العقوبات اقول
 وما ثبت به حكم بدلالة النص قوله صلى الله عليه وسلم لا تؤخذ الا بالسيف وفيه معنيان
 احدهما لا قصاص يسوق في بني من اكلت القتل لا بالسيف والثاني لا قصاص بسبب
 من الاسباب الا بالسيف اي بالضرب بالسيف اذ لم يفرق بين طرف الوجوب وطرف
 الاستيفاء فان ارد به تقي الوجوب كان حجة لا يتصل على الناسي رحمه الله وعليه لانه
 لما لم يستوف الا بالسيف لا يجب القصاص لانه الماهية شرط في ضمان الدوا والحق
 والقتل بالسيف لا يثبت القتل باسباب الا لا لان القتل يحصل بالسيف صورة ومعنى
 وبسائر الالات معنى اذ لم يفرق جارحاً وهذا الحكم مرتبط على القتل المطلق وهو القتل بكل
 وجه كذا في مسوط المصنف رحمه الله وذكره ابن اربعة اي بالسيف الضرب بالسيف
 وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف صورة ومعنى
 مقصود وهو الحناية بسبب الجرح وما يشبهه من نقص البنية ظاهراً وباطناً والحكم وهو القصاص
 جزائي عن الماهية في الجنابة بواسطة معناه لغة فكان الحكم المذكور ثابتاً بدلالة المعنى الذي
 هو الجنابة بالجرح وما يشبهه لا بصورة بدليل وجوب القصاص بالقتل بالمعد والسنان
 والرمح والشابيه ونحو ذلك فلو كانت الصورة معتبرة لما وجب القصاص في غيرهما
 فدل ان المعنى في السبقة هو المعنى واذا صار المعنى لغة الحكم في المصوم يعلم والعنى هو
 فيه بطلانه لان تناقضاً ولهذا لا يحتل دلالة النص لان معنى النص اذا وجهه لا يتصور
 ان لا يكون له واذا كان كذلك ثبت الحكم وهو القصاص في صورته القتل بالرمح والشابيه
 ونحو ذلك بدلالة النص لان المعنى هو المعنى والسيف الماحل في القتل فاذا حصل القتل
 باله اخرى تعلق حكم القصاص فان قيل لو كان الرمح ونحوه مثلاً للسيف في القتل لم يجب
 القصاص بذلك بدلالة النص لما استيفاء القصاص ايضاً كما يجوز ان السيف فكيف

الناسي على ما ذكرنا

في قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسي ان الله تعالى افعلكم وسقاكم فمضى على صوته ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوجه باسباده النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي قد نوى الى ان ينام اليه ويحمله عليه طبعاً على وجه لا يصح له فيه ولا حرم من العباد فكان النسيان ساءاً وباعضاً فاصيف ذلك الى من له الحق فصار عملاً فعملنا به المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسيانه مثل الاكل ناسيانه في من المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص وقوله فهذا معنى النسيان لغة اخبره كان قد دفع لومهم من توهم ان قواه لان النسيان فعل معلوم بصورة اخبره انما هو محاسب الشرع او تصوير للمعنى لا ولى على وجه التوكيد فان قيل الجماع ليس بظن الاكل والشرب من وجوه ادعاه مستفادان لان النسيان غالب في الاكل والشرب اذا الصوم يوجب الصائم اليها فان وقت اكل الصوم وقت له ووقع الصوم الى الجماع لا وقت اذا الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يصعب الصائم عن المواقعة ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم منزله الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذر التذرع قلنا الاكل والشرب

اعتبر المثل بينهما في سبب التعاصير لا في استيفاءه قلنا انما اختلفا سبب وجود
زيادة التعذيب في القتل بالبرح على المقتول بالنه الى القتل بالسيف وذلك يعلم من اطلاق
السيف بالسيف ووجهه وهو الاستيفاء لان السبب لزوم تعدية الحكم من الاول في
الي الاعلى وذلك جائز في الحكم الثابت بدلالة النص والضرب مع الثالث في الاستيفاء
جوز لانه ليس لولي التعاصير ان يستوفي زيادة على قوله تعالى فاعندوا عليه مثل ما اعتدى
عليكم واما اذا كان القتل الاول بالبرح فاستيفاء التعاصير بالسيف كان اسقاطا للزيادة من
حقه وللولى اسقاطا لاستيفاءه فلذلك اختلفا في اطلاق المعنى الذي يثبت به الحكم
في غير المتخصص فقال ابو حنيفة رحمه الله هو البرح الناقص لئلا يقتل على وجه يظهره
اثره في ظاهره لئلا يثبت الحكم فيما لا يثبت له وهو الضرب بالبرح والعصا وقال
ابو يوسف رحمه الله هو ما لا يطبق البنية لاحتماله ودفع اثره فتشكك في جرحه كان اوله
لا الاحكام في حقنا انما يجري على ما ظهر في باطن غاب عنا والظاهر ان مات بعد الاثر
قربت عليه الاحكام الظاهرة ولذلك قال لا يجب التعاصير في القتل بالمثل لان تعلم ان التعاصير
وجوب اللعوبة والوجع من انتهاك حرمة التعاصير النفس وصيانة حيواتها وانتهاك حرمة
النفس بالذي لا تطبق النفس حيلة ولا تنطبق في معه وهذا المعنى في القتل بالمثل اظهره في القتل
خبر الرمي والاسطوانة على انسان لا يقتلها الله بنفسها والقتل بالمرح لا يقتل البنية واسطة
السراية ولا يلجح في البدن لا عبرة به لان حرجه تفرق للجسد فانه وسيله الى ازاله الجبهة فلا
يدخل في الامر المعقود لما عرف ان الوسائل لا تراحم الاصول واذا كان كذلك فما يكون الضرب
وسيلة وهو القتل بالمثل كالمقتول لا يكون الضرب في كونه قتلا اذ هو في الروح في
القتل بالسيف اسرع وجودا من القتل بالمثل لكونه ابطا وجودا ولا في القتل بالمثل قتل
بغير واسطة والقتل بالمرح بواسطة السراية كرميها بكرة او ما كان عليه بدون واسطة كان اكمل
فحينئذ كان ثبوت حكم التعاصير في القتل بالمثل بدلالة النص كما في الضرب مع التائيف واللباب
عاقلا هو ان معنى الحياة لا لا تطبق النفس احواله لكن الاصل في كماله هو النكاح والقتل
سبب العوارض فلا يجعل القتل ناقصا لان مقتضاه من شبهة العدم على الكمال جعل اصلا
لما تعدي حكمه الى القتل كان القتل ناقصا من حيث يثبت بالسيقات كالدية والكفارة فانه لا يثبت
في القتل الكمال خطا ثم تعدي حكمه الى القتل الناقص وهو شبهة العدم لا تعدي حكمه الى القتل الناقص وهو شبهة العدم
تثبت الكمال وهو الجزية والعصبة ثم تعدي حكمه الى الناقص وهو التقبيل والمسهة وهو
ذلك لا تعدي من حيث لا يبيع فباع بشرط الخيار او باع شيئا فاسدا اختلف وان كان الاصل

المقتول

أكل

في القتل

في البيع عوارض التعاصير الا ترى انها لا تشتت الملك المشتري بمجرد البيع بل سقوط الخيار في شرط
الخيار ووجود التعاصير ابيع الناقص فاما ان جعل الناقص مالا موصوفا بما يردوا في بيعاته فهو ابيع
العقوبات فلا يبيع وما نحن فيه ما يقتضيه ظاهر اوطاها هو الكمال في النفس استدلالا
مقابلته من كماله وجود استيفاء التعاصير المستوفي ما يقتضيه ظاهر اوطاها لئلا يوجب ان يكون كل
سببه ايضا جوا ناض لئلا يثبت ظاهر اوطاها لا يتحقق استقبال سواها والتعاصير تغاير ذلك
لقوله تعالى ان النفس بالنفس وان ما يقتضيه ظاهر اوطاها هو الكمال في النفس على ما يلق
كمال الوجود بظاهرة وباطنه سبب اعدال البنية ظاهرا وباطنا وهذا كل البنية في موضع
الاحتجاج من الحياة في موضع واحد فكان القوت بافاد البنية ظاهرا وباطنا وعدا للنية
في الموضعين الاحتجاج من الحياة في موضع واحد فكان النكاح في نفس البنية ما يكون ملا في ظاهر
والباطن جميعا ويدل على ذلك حكم حل الكوفة فانه مختص بالنقص البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر به
بمجرد عدم اكمال البنية اياه وما قاله من البدن وسيله فهو هو كلام لا معنى له الا ان تعني
بهذا ان يفعل القتل بالبرح الحياية على الجسم فقط ولا على الروح بحسب وانما تعني به الحياة على
النفس التي هي معنى الانسان من حيث الملكة والتعاصير تغاير ما ذكرناه من النفس بل لئلا يقال
النفس بالنفس اما الجسم ففرع بمعنى ان مجرد الجسم بدون الطابع بمنزلة الفرع لا معنى له لان
غيره اخل في معنى الانسان واما الروح فلا تقبل الحياة لانه غير محسوس وليس كما يعاين
حتى يتصور القصد اليه الحياية فكان محل الحياة هو النفس ومعنى من حيث الملكة بدنه وطلوعه
اذ لا انسان انسان بصورته ومعناه عند اهل الاسلام واراد بالطابع الطابع الاربع
هي الحوارة والهود وود والوطوة والبوسة واذا كان كذلك فلا يتكلم بالحياة على الانسان
الا بوجه يربط دائما بنقص الظاهر ويبيع على معنى الانسان فكان موجبا للتعاصير واما ذكر القصد
لان التعاصير لا يجب بدون القصد الى الهلاك وان اراق دمه حتى هلك واما سرهنا هذا الجمع
وهو ارقه الدم للبرح على وجهه الى الهلاك والقصد في كون هذا القتل مثلا للقتل
يستوفي به التعاصير فان هذا الجمع شرط فيه بالاتفاق فيجب ان يكون في القتل الذي هو شبهة
ايضا شرط حتى يحصل التماثل بينهما لما ان النص يرد به قال الله تعالى فاعندوا عليه مثل ما
اعتدى عليكم فصار اعتبار هذا هو المطلق في تعصير البدن كما هو ظاهر اوطاها من اولى من النقص
وهو القتل بدون نقص الظاهر فلا تعدي الحكم اليه لان هذه عقوبة والعقوبات تنادي
بالسيقات واذا كان كذلك فيجب التعاصير بالبرح والجمع للستران في المعنى الموجب ولا
يجب بالقتل بالبرح الحكم لان المعقول من النص لم يعد اليه ولو ان ثبت لثبت قاشا وليس

٣٣٩

على القياس قال رحمه الله ومن ذلك ان بانفس ومحمد رحمه الله او جاحدا الزنا بالواطه
 مدلال النعم الى قوله مع كمال الحرمة اقول وما ثبت حكم بدلاله النعم هو ان بانفس
 ومحمد رحمه الله اوجبا حد الزنا بالواطه على الفاعل والمفعول بدلاله نفس الزني لان الزني اسم للفعل
 معلوم ومعناه قضائه والعرج بسبب سخر الماوى اراسته وحبه في مجل عزم يستحق كالمعتل
 المالكين وشبهتهم وقد وجد هذا المعنى بعينه في احواله وزياده اما انفسا فالحال فيه سوا
 وذلك يعني المراه والبن الذي لا يرى ان الذي لا يعرفون الشرع لا يفتنون بينهم بل يرتعون ذلك على
 الزني في الشهوة كما اخبر الله تعالى عن قول قوم لو نزل عليه السلام بقوله قالوا لقد علمت ما لنا في
 بآئله من حق وانك تعلم يا نبي الله ويقول على النبي في الشهوة كما اخبر الله تعالى عن قول شمله اشار
 الى ما ذكرنا وبه وقع الاحتراز على البهيمه واما الزيادة فلا تدخل اللواطه في الحرمة فوق
 النكاح الذي يكون في القبل وهو الزني لا حرمة اللواطه لا تكشف بكاشف ما لم يكن كذا ابلغ
 وحرمة الزني تكشف بكاشف كالنكاح ومالك العيين وفعل اللواطه في سخر الماوى الذي فيه
 لانه تضييع الماوى وجه لا يخلق منه الولد البهيمه واما ما في الماوى الذي فيتم صورته الولد وهذا الله
 ذكرناه هو معنى الزني لغة فيعدي للحرمة الى اللواطه بدلاله النص والجواب لا
 حقيقه رحمه الله عن هذا الذي يذكره ان الكمال اصل في باب ما في التحصن من شبهه لعدم
 خصوصاً في الحدود فانها تنذري بالاشبهات فلا يتناول اللفظ باطلاقة والكل على سخر الماوى
 وهو ما يملك البشر حكما وهو الزني لا اللواط اذ ولد الزاني هالك حكما لعدم من يقوم بصلته
 لانه لا يعرف له والد يقوم به ويتعطل وفي المسأله عن الاكتساب ولا نفاق وكان الزني
 معني القتل من هذه الوجه ولهذا قرن الله تعالى الزني بقتل النفس في قوله تعالى ولا يقتل
 النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يرتون ولهذا اذا ذكره الرجل على الزني بالقتل لا يرخص له
 وان اقدم عليه بالحق ولا يفرق ما اذا كرهت المراه على الزني بالقتل لانه يرخص ذلك وان كان
 الاستماع لقتل ان نسب الولد ثابت شيئا فلم يكن في زناها معني القتل والباطل فمعنا تعجب
 الماوى على غير سبب فكان مع الماوى قاصدا ولهذا فعل لا متشاع غير من سخر الماوى قبل المراه
 برضاها ان كانت حرة وبغير رضاها ان كانت امه غير متكوحه وفي الامه المنكوحه برضاها ان
 برضاها لا على حسب الادب فيكون سخر الماوى اللواطه قاصدا ولا في فعل اللواطه لا
 يقصد الفاعل ان لا يتصور ان يكون المنعول فزنا والزني يقصد الفرائض فكانت
 اللواطه قاصده عن معني الزني وكذلك الزني كماله لانه غلب وجوده بسبب الشهوة
 الداعية من طرف الفاعل والمفعول فاما فعل اللواطه فقاصر به لان ادبي ايه شهوة الفاعل

الى اللواط

لا يرى فاما صاحب الفاعل وهو المنعول فليس في طبعه مانع عنه واذا كان كذلك فعند
 الاستدلال بالكمال وهو الزني على القاصر وهو اللواط في حكمه انما يشبهت ومولده اذا شرط
 الشك لكم بدلاله النص ان يكون الماوى الذي هو غير متصور اكل من المتصور كان في العزب بالنسبة
 الى التافيف او كانا متماثلين من كل وجه كان في ما بين رضى الله عنه وفي غيره من المحصنين وهذا
 المتعارف فيه قاصر الزني كمال فلا يمكن القول بنبوت الحكم فيه بالاستدلال على حكمه في الزني
 واما قولها اللواطه فوق الزني في الحرمة فهو ترجيح الحرمة وان ذلك باطلا لان الحرمة المجرده
 يدون المعاني التي ذكرناها وهي على الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين وكان سخر الماوى
 وغيرهما غير معتبرة في نجاس الحد كحرمة البول والدم فان حرمنا ذلك والكل من حرمة الحر ولا
 الرأيا في وجوب الحد فان الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب البول والدم لتفاوت
 بينهما في دواعي الطبع واذا كان كذلك فبطل الترجيح بالحرمة واما قلنا ان حرمة البول والدم
 كدلالة البيع بكماله يقع باطلا وبالمزنيق فاسدا ولا ينافي اعتبارنا في الخل بوجه والخمر
 يتقلب الى الخل بالخليل قال رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال وجبت الكفارة
 بالشر في الغطاء من القتل الى قوله والكذب غير مشروع اقول وما ثبت حكمه
 الشرعيا قاله الشافعي رحمه الله وجبت الكفارة بالنسب الوارد بانجاب الكفارة في قتل النكاح
 مع ان الغطاء رفكان ذلك دلاله على وجوب الكفارة بالقتل بعد عدم العدوى والاعتناء
 ان الغطاء رفكان لانه قد رسط حقوق الله تعالى اي الحقوق المتعلقة باحكام الاخوة الزعم
 فان الامام جليل الدين الضرير رحمه الله قال الرواية مخنونة ان من قال في الدنيا خطا او ظم
 ركب وان انت عبيد لا يواخذ في الدنيا ولا في الآخرة وهذا دليل واضح على ان الغطاء رسط
 حقوق الله تعالى ويعلم من ذلك ان وجوب الكفارة بانساب القتل دون صفه القتل
 وذلك موجود في العدم زيادة فثبت الكفارة في العدم بدلاله النص وبعد الطريق
 اوجب الكفارة في بين الغوس لان وجوب الكفارة بالنسب الى بين المنعوقه اي
 المنعوقه على امر في المستقبل اما ان لصيرورهما كاذبه بالخط وهذا المعنى موجود في العدم
 كاذبه من الاصل فيجب الكفارة فيها بالطريق الاولى فصارت الكفارة في بين المنعوقه
 دلاله على وجوب الكفارة في الغوس لقيام معنى النص في دفع زيادة كاذبه كاذبه
 هذا الاستدلال غير مستقيم لان الواجب بالنسب هو الكفارة واما عادة فيها معني العدم
 لان الكفارة ما يحرم ووجوه او اعطام وكذلك عادة بل لا بد من الكفارة في بين المنعوقه
 وذلك دليل على ان الكفارة عادة واما معنى العدم فلا ينافي وجوبه في الزنا

بقائه جنائبه وبعد لم يجب بالمباح المحض وإذا كان كذلك فلا تحل الصفارة عن معنى العادة
والعقوبة فوجب الإلزام بالخطأ والاباحة لتكون حجة العادة مصادقة لوجوب الإباحة
لأن سبب العادة هو الشيء الذي لا يحظر فيه وجه العقوبة مصادفة لوجه الخطأ لأن المحذور المحض
يصلح سببا للعقوبة كما في الحدود والمصاص أما بفعل هكذا ليكون الأثر على وفاء المورث
العادة المحضة لا يصلح أن تكون أمرا للحماية لأن الحماية تستدعي كون الموعود به والمباح المحض
لا يصلح أن يكون سببا لوجوب الكفارة ولأن المسبب يجب أن يكون على طبق السبب اعتبر هذا
بالاحكام التي يتبعها الفعل والخطأ المشهور وخبر الواحد والقياس وإذا كان كذلك العقوبة
المحضة سببا لعدم المحذور المحض والعادة المحضة سببا لا يحظر فيه والمتد من المحذور والاباحة
تستدعي سببا مترددا كما في قولنا ما نه من حيث الصورة روى إلى الصيد أو إلى الكفارة ما
لكن ترك المباح في التفتت في الرمي محذور وإذا عرفت ذلك فالقتل العدي هو كالزني والسرقة
فلم يصلح سببا لوجوب الكفارة لكونه محظورا محضا كما أن المباح المحض قتل المؤمن لا يصلح سببا
لوجوب الصفارة مع رجحان معنى العادة في الكفارة ولهذا يشترط فيها الشيء مع أن المباح يصلح
سببا لوجوب العادة فكذلك تصاب كمال فلا يكون الحماية المحضة سببا لوجوب الكفارة مع
كون العادة راجحة فيها أولى فعلم من ذلك أن الخطأ المحض والمباح المحض لا يصلح سببا لوجوب
الصفارة وأما السبب ما يكون دائرا بين الخطأ وهو الخطأ وبين الإباحة وهي المباح فإن
قتل بشكل هذا كراهة الظاهر والعقد العرفي فلا يمتنع الإباحة فيها موجودا إنما في الظاهر فإن علمنا
ومع ذلك وجب فيها الكفارة قلنا لا لمعنى الإباحة فيها موجودا إنما في الظاهر فإن علمنا
الله بوجوب الصفارة بمجرد قوله لا مرامه است على كظروا من ذلك منكر من القول وزور
وأنه باقراده ليس سببا لها وإنما سببا ما تردد بين الخطأ والإباحة وكذلك الظاهر
من حيث كونه منكر من القول وزورا فقتل محظورا لكن الخلف إنما يتحقق بالمعنى الذي هو
استاك بالمعروف وأنه امر مباح فكان مباحا من هذا الوجه وكذلك كالمباح مع لفتها فإنها
سبب للصفارة كما عرفت من حال ما هو المحذور واستحرم الإباحة وفي الظاهر على العكس
وأما صفارة العذر فإن العذر المحذور كان محظورا محضا لكن إطلاق قوله تعالى وكلوا واشربوا
ولا تسرفوا وإطلاق الإباحة الوقاع في أصله أورث شبهة الإباحة بالخطأ في أصل هذه الآية
فإن هذه الأفعال في أصلها مباحة فكانت فيها ابتداءا لخطأ والإباحة ولكن لم يذكر ما كانت
حجة العذر راجحة فيها كانت حجة العقوبة راجحة أيضا حتى سقطت بالشبهة وبذلك الكفارة
تختلف بتساوي الصفارات على ما عرفت على ما أنشأ الله تعالى في باب معرفته الأسباب والعلة

فإن قيل رد على ذلك أن الخطأ المحض فأنه وجب الصفارة مع أن الخطأ لا يكون ولا
بالمجرم محض وكذا الخطأ لا يكون ولا الخطأ العرفي فأنه وجب الصفارة مع أن الخطأ
بالزني والافطام العدم الحرام محض قلنا المحض كذلك السائل لا يشأه طريقتان أحدهما ذكره
المفتي سفي الله نراه في محضه للفقهاء وهو أن الصفارة من حيثها لا يلقى فعل نفسه الذي
هو مملوكه وتصرف في فعله محذور من حيث هو حجة على العادة وثالثها ما ذكره الإمام در
الدين الكوردي رحمه الله وهو أن ما نه من حيث ملكه مباح له وكذلك الكذب حرام محض ليس
فيه شبهة الإباحة فلا يصلح سببا للكفارة فعلى هذا لا يكون لغير المؤمن سببا للكفارة لأنها
كذب فاما قتل الخطأ فدائر بين الوصفين وإنما الخطأ والإباحة لما سبق تقريره وتحتا
الإمام بدر الدين الكوردي رحمه الله أما الإباحة فلا الخطأ على وجهين خطأ في القصد فلا بد من
الكسب والقصد فيباح له القصد وخطأ في الفعل فلا بد من الفعل فيباح له الفعل في الزني
من الكسب وأما الخطأ فلا ترك الزني وأما في ذلك حتى خطأ في القصد والفعل فدار
بين الوصفين واليمين لعقوده عقد مشروع أما كونه عقدا فلا يراه أحد جزي الكلام
بجزءه الآخر لا ثبات حكم مطلوب وأما كونه مشروعا فنقول صلى الله عليه وسلم من كان خالفا
فيلحق بالله أو لا يدور ولا نه تعظيم المقسم به في الاعتدال وأما كون اليمين مظهرة فلا يراه أحد جزي
تقلب كذا والكذب غير مشروع فاجتمع فيها الوصفان قال رحمه الله ولا يلزم إذا قتل
المجرم العظيم إلى قوله استدلالا به أقول هو جواب عن سؤال مفطور وهو أن
يقال إن القتل المثل كقتل المجرم العظيم بوجوب الصفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وثالثها
ذكره النجاشي والجصاص ذكره أيضا في كتابه المسي أحكام العزائم وإن كان القتل
بالمثل محظورا محضا وتقرير الجواب أنه لا يلزم ذلك على ما ذكره لأن في القتل المحض العظيم
شبهة الخطأ لأن المثل ليس له موضوع للقتل لآله وضعت لتسم القدرة الناقصة كانت
الآله داخلة في فعل الجحد فتكتبت الشبهة في الفعل أو في الآله فلا يجب المصالحات
لأنه لا يسقط بالشبهات ويجب الكفارة لأنها ما عتبط في آياتها لعل تصحبت الكفارة بشبهة السبب
وهو الخطأ لأن الصفارة معنى العادة وأما ثبت بالشبه كما كتبت الكفارة كحقيقة
الخطأ ويصم الفعل جنيته في معنى الذم بين المطر والإباحة وقد جعل يمدح به القتل المحض
العظيم في البسوط شبهة العدم في كتاب الدية على العقلة فكانت هذه نصا على وجوب
الصفارة لأن الكفارة والدية مثلا فكل من وضع يجب في الدية على العقلة يجب
الصفارة على القاتل فاجاب أحدنا بدل على جواب الآخر ونقول شبه العدم ليس

فقد حلت عدم قوله تعالى ومن قتل متعمداً الآية وإذا قتل مسلم حرباً مستأجراً
 عمداً لم يلزمه الكفارة مع قيام شبهة جازية لكونه حربياً حتى لم يكن قتله موجباً للقصاص
 وكان ينبغي أن يجب فيه الكفارة وإن كان ذلك القتل محظوراً كما في القتل بالمحرر العظيم
 فإنه محقق في شبهة حتى وجبت الكفارة ولم يجب القصاص والحكمة في استحباب الكفارة
 لأن شبهة في محل فعل القتل وهو المستأمن فإن المستأمن وإن كان حراماً للعوض
 عنه من أهل الحرب فقد راعى أن يستدام سكناءه في دار الإسلام وتلك من أهل الحرب
 ولا يرب من الذي ويتوكل أن يرجع إلى دار الحرب وأهل الدار غير معصوم الدم والقصاص
 مقابل فلا يراق الدم المعصوم على التأييد بمقابلة غير المعصوم على التأييد إذا العاص
 ينفي عن المائلة ولا ماله في هذا فاعتبرت تلك شبهة في سقوط العود لأن العود مقابل
 محل القتل من وجوه ولذا تأتي وجوبه لوقوعه في محل القتل ولو لم يكن العود مقابلاً لم يلزم في
 الولي من الدية والعود والدية بدل المحل فلو لم يكن العود مقابلاً لم يلزم في الولي من الدية
 إلا ترى أن المحرم إذا قتل صيداً لم يلزم عليه جزاء الجناية على الأحرار وهي الكفارة ويجب
 قيمة القتل إذا نشأ عنه لأنه لا أحد بها وهي الكفارة جزاء الفعل المحض وهو الثانية على
 الأحرار والأخرى وهي القيمة بدل المحل فلم ينفك إذا كان كذلك فلو لم يكن القصاص
 مقابلاً لم يلزم من وجه لا يرب وجوب القصاص مع وجوب الدية وإنما قال مقابلاً للمحل
 من وجه لأنه لم يقابل من كل الوجه لأن المقابلة من كل الوجه هي أن يقام القاتل مقام القتل
 ليوم عياله ودية أولاده كما يقوم بها القتل لأن القاتل بالقتول وما قتل
 ذلك على أنه لم يقابل إلا من حيث أنه في الدية لا يجب عوضاً عن قتله يعرض واحد
 لأن القصاص يبعد تبعاً للقابل فإن القاتل إذا قتل رجلاً عداً يجب على كل قسم
 القصاص ولو كان القصاص مقابلاً للمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد كما إذا قتل
 عشرة وهم خلال صيد الحرم يجب جزاء الفعل الذي هو دبر من المحرم والاباحة فذلك لم
 يصلح أن يكون هذا الفعل سبباً للكفارة فقتل الأب أنه بالسيف عمداً وإنما قلنا إن
 الكفارة جزاء الفعل لا بما وجبه تعالى رجلاً على المباشرة فكانت هي جزاء الفعل المحظور
 ولا يجب إلا أن المحل لا واجب إلا أن المحل ما يجب جبراً ما به يتعالى عن نقصان والمبران
 إلى هذا أشار بقوله فما الفعل المحل المستأمن فقد حضر خالص لا تردد فيه أي ليس
 بدبر من المحرم والاباحة والكفارة جزاء الفعل الدبر من المحرم والاباحة المحض أو قال
 من المحل فلا يصلح الفعل المذكور سبباً للكفارة وإنما في مسألة القتل بالمحرر العظيم

فالشبهة

فالشبهة في نفس الفعل باعتبار أن به نسبت إليه القتل والفعل لا تأتي به ولا لعله
 وألا دخله في فعل العباد لما عرفت في الكلام وقد قيل إنه جعلت بينهما لعدو
 الناقصة وإذا دخلت الآية في فعل العباد فما قصور في الآية بوث شبهة في فعلهم
 ضرورة فقتل العود والكفارة أي تمت شبهة المذكورة القصاص بالاستقاط والكفارة
 بالاجاب حتى لا يجب القصاص بالاستقاط والكفارة بالاجاب حتى لا يجب القصاص
 عملاً بالشبهة فيها ولكون الجائر لا يثبت الإكسب دبر من المحرم والاباحة فلما انجمد السوء
 لا يجب البعد ولا يصلح أن يكون السوء دليلاً على العدم من الجائر ما يثبت في السوء فلما انجمد السوء
 تحبس في القتل المحظور ون العود خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه قال يجب سجود السوء على من زناه
 أو نقص في صلاة عمداً لأن وجوب السجود عند السوء باعتبار أن القصاص في صلاته
 وذلك موجود في العدم حيث قال يجب الكفارة فيه بدلالة النص فاسبق تقريره ومما
 حكى بدلالة النص ما قلنا من أن كفاية العود وجبت على الرجل بالمخالص النص لا عار في
 الفطرته معقول لعمد وهو الجناية على الصوم باختاره لأنه أعز من هذه العلة موجودة
 في حق المرأة بما لا يباح حتى في صومها لا تلبس عن الواقعة معها باختيارها فوجبت المضاربة لها
 أيضاً استدلالاً بالنص بالقياس لأن الأعرابي سأل عن جانيته بقوله هلكت وأهلكت
 إلى آخر ما روي عنه قال رحمه الله وأما المقتضى فزيادة على النص إلى قوله ما رواه
 المذكور أقول مقتضى زيادة على النص حيث ثبت شرط صحة النص عليه لا يثبت
 الاعتد بوجود مقتضى الشرط ما يوجد للمعدوم لانه فيكون مقتضى شرطه ولما عرفت
 النص وهو مقتضى الشرع النص واقع في الصحة سواء أوقفنا عدم صحة الشروط
 بدون شرطه والمقتضى منزله الشرط والمقتضى منزله الشروط وجب تقديم مقتضى
 النص عليه وهو مقتضى فان النص قد اقتضاء أي مقتضى مقتضى وطلب لفتاة البه
 فصار مقتضى حكمه أي مع حكمه إذا لم يكن مقتضى فتواك دخلت عليه بنائب الفتوة حكم مقتضى
 أي النص وهو مقتضى وذكر في النجوم وأصول شرابه رحمه الله بلفظ مع على هذا صار مقتضى
 مع حكمه حكم مقتضى حكم النص فحكم مقتضى نصير حكم النص أيضاً لا يمكن
 بواسطة مقتضى منزله شري القرب فإنه واجب الملك والمالك واجب العتيق والعرب
 فصار الملك مع حكمه وهو العتيق حكم البشر المكن العتيق بواسطة الملك ولما اضيف مقتضى
 مع حكمه إلى النص عليه وهو مقتضى صار الثابت بالمقتضى منزله الثابت بالمقتضى بدل الثابت
 بالنص لا عند المعارضة بالنص فإن عند ما يقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقصا

٢٣٩

لكون الاول اقوى اذ النص توجيه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس بوجوب
النص وانما ثبت شرعا او عقلا للحاجة الى التعميم فترجحت الدلالة على الاقتضا لهذا
واختلاف الاعراض من انه في هذا القسم في محو المقتضى بمنزلة المتصور في ثبوت الحكم
فثبت مثل النص في اثبات صفة العوم وقيل ان العوم من صفات اللطخ كما يقدره في يومه
والمقتضى لا يملكه لثباته فلو كان شرطه لغيره فالحاجة يتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى
اثبات صفة العوم للمقتضى لان الكلام مفيد بدونه فيبقى المقتضى على اصله وهو العدم فيها
ورأى المدرك وهو المتصور وهو نظير متناول المنة فانه لا يخرج للحاجة يتقدر بقدرها
وهي سد الرق وقيل واذا ذلك من ليل والنوم والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف
المتصور فانه ما لم ينفذ فيكون منزله الذي ينع في حكم التناول الى الشبع وغيره بطلان وجهه
ان المقتضى لم يقتضي كونه بشرطه وشرط الشروع له ولهذا كان ثبوته بشرائط المتصور
فلو جعل هو المتصور بطلان خارج من ان يكون بيعا والعموم حكم صفة النص خاصة فلا يجوز
اثباته في المقتضى ولهذا قال اصحابنا رحمه الله ان الكفا لا يطعن بالشرايع بشرط تقدم الايمان
اقتضا لان الايمان اصل الشرايع فلا يجوز ان يثبت نكاحا قاطعا رحمه الله ومثاله
هذا الاصل اعقب عبدك عني بالف درهم الى قوله ولهذا كان رجعا اقول
مثال المقتضى من الشرايع قول الرجل لغيره اعقب عبدك عني بالف درهم ان هذا القول
يقتضى بيع مقتضى العتق وشرطه وقوله وشرطه معطوف على مقتضى العتق من حيث
العتق يقتضى البيع اقتضا للعتق وشرطه على انه مفعول له وانما قلنا ان ذلك القول
يقتضى بيع اقتضا لان الامر موغره باعتاق عبده عن الامر ولا وجه للاعتاق في الامر
بدون ثبوت المملكه في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فبا لا يملكه ابن آدم فليكون
الامر باعتاق عنه فيؤاد البيع الذي هو سبب ثبوت المملكه لهما فلهذا قال بيع
عبدك هذا مني بالف درهم ومن وكيل عني باعتاقه فكان لزاما لبيع منه والاعتاق بيعا
واذا ثبت البيع بطريق الاقتضا والشرط يثبت هو بشرط العتق لا بشرط البيع حتى يسقط
اعتبار القول لان ثبوت البيع تابع للاعتاق الذي بطريق الاقتضا والاعتاق لا يتقدم
صحة على الثبوت فانصت تابع بصحة وذلك لان البيع يثبت في ضمن الامر بالاعتاق وما
ثبت في ضمن الشيء لا يبطي له حكم نفسه وانما يعطى له حكم ذلك الشيء الاتري ان عمل الاقامة
شرط لعمه الاقامة قصد احياء النصح في المعازة ولو ثبت الاقامة ضمنا بشرط محل الاقامة في
المتضمن كالحدي يصير معينا في المعازة بدخول الامام في المص فاعتبر في البيع شرط الاصل

فان كان المقتضى هو المقتضى في البيع
فان كان المقتضى هو المقتضى في البيع

المقتضى

فذلك

فذلك كما هي ما ثبت البيع بشرط العتق كونه تابعا للعتق ولهذا لو كان الامر من المملكه لا اعتاق
كما لصح لا يثبت البيع بذلك الكلام وان صرح بالامر بالبيع فقال بعتك مائة درهم واعتقه
عك لم يجز عن الامر لانه لم ينع جوابا لكلامه بل كان ابتداء نوع العتق عن نفسه لان الامر بالامر
بيع مقصود وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا انقضى بمعدوم له بات بالامر ونوع
عنه لا عن الامر وكذا من قال لا يملكه بي ونوي الطلاق لا يطلق وان اقتضى الخ بها امره
ان الخ لا يتصور الا بذهاب ثبوت ذهاب لتعهم الخ لا بذهاب مطلق وذهاب الخ لا يعتل معنى
الطلاق فثبت ما ذكرناه ان ثبوت البيع بطريق السعة لا بمنزلة المتصور المذكور ولو جعل منزله
المذكور كما قال الشافعي رحمه الله لثبت المقتضى بشرط نفسه فلا يسقط القول جدي ولا
يشترط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع تكفيه لانه مخرج من ان يكون نكاحا ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله ان القابل لوقال اعقب عبدك عني بغير شيء فاعتقه انه يبيع ذلك العبد
ويثبت ملك العبد بطريق الهبة من غير قيد لان ذلك العتق ثابت بمقتضى العتق فثبت هو شرط
العتق لا بشرط الهبة التي هي المقتضى ويسقط اعتبار شرط الملك الهبة بمعدوم او هو مقتضى
فيستعني الملك بالهبة عن التسليم اي عن القبض لان التسليم سبب القبض فاطلق السبب
واراد به السبب بجزا كما قال استعني ببيع عن القبول والقبول هو الركن في البيع والقبض
شرط في الهبة ولما ثبت الاستعنا عن الشرط بالطريق الاول لان الركن فوق الشرط لا يثبت
وجود الشيء عليه والشرط يتوقف عليه جواز الشيء فلو لم يدخل في الماهية ولا يدخل فيها للشرط
وهذا كما لو قال اعقب عبدك هذا بالف درهم وطلعت خمر فاعتقه ان الاعتاق يمتنع ويعلق
عن الامر وان لم يوجد التسليم اي القبض لان ملك العبد انما يثبت بطريق الهبة بغيره للاعتاق
فثبتت الملك بشرط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض في البيع فالتاسد مثل
الهبة في حق اشتراط القبض لثبوت الملك وكان ينبغي ان لا يسقط القبض فيها كذا بين
المسألة لانه بيع فاسد لان بعض الترخير والقبض شرط لثبوت الملك في البيع فالتاسد لانه لا يملك
ثابتا اقتضا للاعتاق سقط اعتبار القبض فيه كما سقط في الهبة وقال ابو حنيفة رحمه الله
يقع العتق اي في قوله اعقب عبدك عني بغير شيء وعن الماوران القبض والتسليم حكم العقلم
يوجد لان رتبة العتق تلتف عن ملك المولى في يد نفسه اذ الاعتاق اما ازاله الملك
كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله واما ما قلنا من العتق فلهذا السبب لان هذه المصلحة في ملك المولى لا يملك
كما ثبت اليه صاحبه واما ما كان العتق فلهذا سبب الاعتاق وهذه المصلحة في ملك المولى لا يملك
فملك المولى وملك المولى صفة لاصفة العتق فكان التلغ على ملك المولى لان العتق مملوك ضرورة

٣٤٠

اكثر التبع في يد العبد ثم لا التالف وهو رقبه العبد غير مقبوض الطالب وهو الماسر
ولا للعبد لان يتبع هو على يد المولى ولا يمكن القبض لانه تالف والتبع في التالف غير متصور لان القبض
احراز واستيلاء والتابع بالاعتاق بلا يتبع بحمل فكيف يصور في مثله الاحراز واعتبر هذا
بالاوصاف والاعراض فانما وجوده بين عديدين فلا تقبل الاحراز والتصرف فيها واذا لم يكن
التالف مقبوضا للعبد ولا للماسر لم يكن القول يجعل العبد قابضاً له بطريق التبع عن الماسر
مختلف ما اذا قال رجل لاخر اطعم عن كفارة طاري ستمين سكيناً فاطعم الماسر رجلاً عن الامر لاطعام
اما هنا فمختلف لان ملك العبد تالف فلا يبقى شيء ليكون العبد قابضاً ذلك بابه عن مولاه ولكن العبد
يستمع بعد الاعتاق من هذا الوجه يدرج فيه ادنى القبض يكفي في البيع الفاسد ولا يكفي في البيع
فالقبض الشروع فياخذ القبض وبهذا يتبع الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله
اعتقد كسبي العبد درهم وطلعت من رقبته وقوله في يد نفسه محتمل ان يكون الضمير فيه راجعاً الى
المولى لان العبد في يد المولى شيء وان يكون راجعاً الى العبد لانه مال وهو في يد نفسه حراً
وله يد شرطه ولما بيع الشرط العبد برب المال في المضاربة ويستحق قسط المرح ولولم
يكن للعبد في كل هذا شرط العتق برب المال وانه لا يجوز الا ترى ان العبد اذا اودع شيئاً
ليس للمولى ان يسود ما اودعه من المودع وقول ابى يوسف رحمه الله ان القبض بسط بطريق
الاقتضا باطل لان ثبوت القبض بطريق استقاط القبض اسوأ من مشرووع وانا بسط بذلك
الطريق ما محتمل السقوط والقبض في الله شرط لا يحتمل السقوط عمال فلم يستصحب اليه
على سقوطه ودليل السقوط وهو كونه ثابتاً في ضمن الاعتاق بعلى في محل السقوط وهو ما محتمل
والاقتضا امر شوقي فيجب ان يكون طارئاً للسقوط شرعاً في الجملة يقال بالسقوط اقتضا
والقبض لا يحتمل السقوط اصلاً بخلاف القبول في البيع فانه محتمل السقوط الا ترى ان الكل
اي الاعقاب والقبول محتمل السقوط فينقض البيع بالتعالي من غير ايجاب وقبول فالشرط
وهو القبول اولى باحتمال السقوط وكذا من قال لاخر بعنك هذا الثوب بكذا فاقطعه
فقطعه ولم يتكلم شيء في البيع ينعط على وجه التام وان لم يوجد القبول كذلك لا يبيع
الفاسد وهو القبض فمع استقاط القبض فيه اقتضا كما في البيع الصحيح وشال القبض
بطريق اخر ما اذا قال الرجل لاسرته بعد الدخول اعتدي ونوي الطلاق ونعم العداق
لمقتضى الامر بالاعتداد بالاعتقاد اعتدي ونوي الطلاق ونعم العداق
قاعدي ولما لم يسم بتمه المثل لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضا ضرورة فيجوز
الكلام ولا ضروره فيكون الواحد في ذلك على عدم فلم ينع بتمه المثل لان التبع

لا يتحقق في المردوم الا ترى ان الطلاق لا يقع بالتمه من غير لفظ وكذا العداق ولما كان
الواقع بقوله اعتدي رجعيًا وكذا ينع به الطلاق على المعتد من طلاق يكن ولو كان وقوع الطلاق
به باناً لما وقع به الطلاق لما ان السبيل لا ينفك ابداً من هذا كله دليل على ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي
بطريق الاقتضا لا وقع الطلاق به فيما اذا قال له اعتدي لا لغيره بل لغيره هو قوله اعتدي
صحة بدو من مقتضى وهو مطلق لان ثبوت مقتضى امره ونهيه صحيح مقتضى المذكور فلهذا
انما وقع الطلاق بقوله اعتدي لان موجب الامر وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه مقام
الي الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع الطلاق الثاني مطلق الامر بالاعتداد والا
لكان الاعتداد عليها واجبا قبل هذا الامر بطلان قوله فلهذا اعتدي من فائدة
جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضا قال رحمه الله وشال خلاف المتأقبي
رحمه الله الى قوله او ان اغتسلت غسلاً اقوال شال ما مر ذكره من الملائمة
وبين المتأقبي رحمه الله في عمود مقتضى ما اذا قال الرجل انك انت فعدي حراً واثبت
فعدي حراً ونوي طعاماً دون طعام وشرا بدين شراب لم يصدق عندنا لانه لا عموم
للمقتضى عندنا ونهيه التحصيص فيما لا عموم له ولم يمدق لان الاكل يقتضي ما كوكل والشرب
بقتضي مشروباً فكانه قال انك انت طعاماً او شربت شراباً والمقتضى عنده عموم
فعمل فيه فيه التحصيص وعلى هذا اذا قال ان لبست اوركيت ولا يقال انه عنت لبس
اي شراب كان ولبس اي ثوب كان ولا يعني للعموم سوي هذا لانا نقول لا يستصحب
لصحة العموم عمل هذا الا ان مثل ذلك يوجد في قوله تعالي فخر برقبته فانه لو حرر ربه
رقبه كانت لخروج عن عهده العتقارة واتفق اهلنا رحمه الله انه خاص بلام وكذا قوله
جاني رجل يتناول جميع رجال العالم على سبيل البدك ولم يقل احد انه عام اذ النكوة
في موضع اثبات تخص وكذا من قال ان خرجت فعدي حراً ونوي مكاناً دون
مكان لم يصدق عندنا لما مر خلاف ما لو قال ان شربت شراباً او لبست ثوباً
حيث يصح فيه التحصيص لان المفعول مذكور وانه نكوة في موضع الشرط ووقع الشوط
كوضع الشيء لان الشرط عبارة عن معدوم على نحو الوجود وللمعنى تعلقه بذلك
فيقبل التحصيص فان قيل العموم الصادر من النكوة في موضع التي صور ربي
فيصحبني لا يقبل التحصيص كالمقتضى قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضرورياً فارق

ان الموصوف المقتضي مع مقتضى مراد من المتكلم كما في قوله اعتق عبدك على يلف درهم والحدوف
هو مراد المتكلم دون المذكور الا ترى ان المواد من قوله تعالى واسل القرية هو الاصل والقرية
قال رحمه الله وسئل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن ابي المظالم والنسيان الى قوله كان
شريعيا اوله مثل الحدوف قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن ابي المظالم والنسيان
وما استسخر هو اعليه فانه لما استسخر ظاهره كون المظالم والنسيان محققين عن مرفوعين
كان الحكم بضمير المجد وناجلا لحدوثه على ما يبعد ادلو حيل يظهره لادى الى الكذب وانه لا يجوز
وان قلنا ان الحكم بحدوف لانه اذا ظهر هو انتقل الفعل وهو رافع عن الظاهر وهو اللفظ الى لفظ
الحكم وهذا دليل على ان الحكم بحدوف لا يقتضي وقال الشافعي رحمه الله الحكم بحدوف الدنيا والاخرة
لانه حدوف او يقتضي لكل واحد منهما عموم عنده ولهذا لا يقع طلاق المظالم والمكره ولا
يفسد الصوم بالانكسار كما وعدنا سقط عموم هذا الخبر حتى يرد به الائم لان
الحكم بحدوف المشترك لاحلاف المؤمنين ولا عموم للمشارك عندنا وانما صرفناه الى الائم
لانه مراد بالاجماع والمجاهد ترفع به وبصير السلام مفيداً فيكون معتبراً في حكم الدنيا
وفي قول المصنف رحمه الله كان الحكم بضمير المجد وناجلا لحدوثه على ما يبعد ادلو حيل يظهره لادى الى الكذب وانه لا يجوز
والمحدوف وقد فرق بعضهم بالحدوف هو الذي لا يبقى له اثر في اللفظ نحو قوله تعالى
واسل القرية والقرية ما يقوله اترفيه نحو ناقة الله وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال
بالنيات من قبيل الحدوف لا من قبيل المقتضي فانه لم يسقط عموم هذا الحديث من جهة اللفظ
لانه لو صرح بالحدوف لتعذر المدكور بل لان الحدوف هنا وهو الحكم من الاسباب المشتركة
على ما مر في موضعه ولا عموم للمشارك عندنا سقط العموم لسببنا الذي حدث للاختصار
وهو ثابت لغة كان ما بالاختلاف اذا كان في محل يحمل العموم لان الاختصار احد طرفي
الصفة فثبت فيه صفه العموم كما ثبت في الطريق الاخر وهو البطول لغة اذا لم يمتنع
سما بينه وقد وجد هنا مانع وهو ما سبق ذكره ان الحدوف وهو الحكم من الاسباب
المشتركة ولا عموم عندنا للمشارك وقوله فلما سقط عموم هذا الحديث من قبل
الاقتضا احترازاً عن قوله القاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه جعل سقوط عموم هذا
الحديث من قبل الاقتضا حيث قبال في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
ليس المراد عين لعل فان ذلك لا يتحقق بدون النية وانما المراد الحكم ثبت ذلك
مقتضى الكلام كذا حكى الامام شمس الابه السرخسي رحمه الله قول القاضي ثم قال
شمس الابه رحمه الله وعندي ان هذا سهو من تأليفه فان الحدوف غير المقتضي لما ان

مكتوبة

ثبوت المجدوف انما يكون لغة وثبوت المقتضي يكون شرعاً لا لغة وقوله قال
الاقتضا سعلق بقوله وما حذف اختصاراً وهو ثابت لغة اي الحدوف ثابت لغة والمقتضي
ثابت شرعاً لصوره يصحح الكلام مثل تحليل الميت في حالة الجمه فانه لصوره بقاء النفس
الشريعة وثابت بالضرورة بتعدد رفق بالضرورة فلا يزيد على الضرورة ولا ضرورة
في ثبوت عموم المقتضي فلا يثبت ذلك فيه فان قيل يشك هذا با اذا كانت الحجة على عبد
فقال لا يمولاه اعتق عبدك على يلف فقبل المولى واعتقه فسد النكاح وفاد النكاح
اسر وراحم المقتضي الذي يعزق الضرورة وهو التملك قلنا فساد النكاح ما جاز
من عموم المقتضي ولكن تلك أحد الزوجين الاخرى يوجب فساد النكاح من ضرورات التملك
فذلك ثبت ثبوت الملك الذي ثبت من المقتضي وهو التملك ولاجل ان المقتضي لا عموم له
قلنا في من قال لاسرته انت طالق ونوي به البتة انه تبطل نيته لان المذكور وهو طالق
بعد المراه والطلاق الواقع مقدم على هذا التبع بطريق الاقتضا بعبارة الكلمة اوصافها
بالطلاق من غير سابق وقوع الطلاق عليها كذب لانه غير موصوف به قبل ذلك فكذلك هذا
القول كذا في اصله فقولك للقيام انت طالق لا يثبت لان المقتضي لا عموم له لكونه غير ثابت لغة بل
شرعاً ضرورة ولا ضرورة في وصف العموم والنية انما تجل في الملقول والمملووظ
ههنا هو المراه باوصافها من كونها طالقة وحالة وحسنه ونحو ذلك لان الموصوف
دور للصفة لكون الصفة لا تفصل عن الموصوف والمراه بجميع اوصافها من كونها ليست
باسم للطلاق ولا لفعل ابتاع الطلاق الذي يصدر من الزوج ولا اثر للفعل وهو
الزوج فلم يكن شئ مما ذكرناه ثابتاً لغة واذا كان كذلك فقد نوي يقوم ما لم يتكلم به
وهو الطلاق الثابت بالاقتضا والعموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فلفظ نية البتة
وانما قلنا ان المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة لان التبع وهو الطلاق يدل على المصدر
الثابت بالممنوع لغة فلو كان فلان جالس فانه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلس
ليصير وصف المتكلم المراه بالطاق ونحوه على المصدر الثابت في الاخبارات فانما يصير
الوصف اسماً بالواصف في الانشاء نحو انت طالق فلفظ بعضه لوصفه فامر شروعي غير
لغوي فلا يقبل فيه العموم الا ترى ان المصدر هنا ما قام بالموصوف بل بعبارة الواصف
فكان الوصف لغة لغواً كما قال السرخسي قال المصدر لم يكن قائماً بالموصوف ولان المقتضي
لا يجعل كالمصريح به في عدد الطلاق فانه تنازع في اصل الطلاق فانه اذا قال لا امرته
زوري اياك ونوي به الطلاق لم تجل نيته ومعلوم ان ما صرح به يقتضي هذا اللفظ

٢٤٣

ان ذلك بمنزلة اذ هي جني تعبيرة الطلاق ولا ندرج الطلاق لصوره تنفع مدا
 منته شرا لا يكون كذا بما ترمية والضرورة يجمع بالواحدة فلا تنفع فيه الاثلاث لما عرف ان
 العلم لا يثبت الا بقدر المصلحة والمصلحة ما هو الضرورة كذا الطلاق كما هو الواحد بقى على عدم
 ان تنفع فيه الثلاث لان البينة لا تحقق في المدوم وكذلك مدرك البينة على مصدر سابق فبقي الحكم
 وكذا هذا المرجح في طلبك لانه اخبر عن فعل وجد فيما مضى من الحكم فانه لم يطقه قبل
 كان من طريق اللغة كذا واما ما ادب المدر بهذا اللفظ ليعلم هذا القول من غير وجود في الماضي
 فكان اقتضا شرعا لا لغويا كان تابا ضرورة ولا ضرورة في الثلاث فثبتت به الثلاث
 فان قيل ضرورة انما يثبت في قوله انت طالق وطلقتك ان في كل خطا اخبارا واما اذا كان
 للامتناع فثبتت هذه الضرورة فلم يكن اقتضا فوجب ان تنفع فيه الثلاث قلنا في الاصل
 بما لا يثبت فيه الثلاث لان لا تقابل منزلة فعل الموارج اذا كان واحدا لا يكون تعدد الارز
 ان ضربة واحدة لا تكون ضربات البينة فكذا هنا ونقول ههنا حقيقة الاخبار باقية مع
 كونه ان بل الاخبار فيه هو الاصل حتى انه اذا كان للرجل امران احدهما مطلقا والثانية
 مستكربة فقال احدهما طالق لا تعلق في التوجه لانما في خبره الى المطلق قال
 واما البائن وباشبه ذلك فمثل طالق الى قوله فيصير العدد اصلا اقول هـ وادجوب
 عن سوال مقرر وهو ان يقال ان الزوج اذ قال لاسرته اني بئن نعم فيه الثلاث فيه
 وان كانت البينة ثابته بطريق الاقتضاء لان الخبر مستدعي وجود الخبر في كذا قوله
 انت طالق والمقتضى لا يعم له فيبقي ان لا تنفع فيه الاثلاث في اثبات بان كذا لا تنفع في انت طالق
 والمقتضى لا يعم له فيبقي ان لا تنفع فيه الثلاث في استلزام كذا لا تنفع في انت طالق وتقرير جواب
 ان البائن وباشبهه من انما لا يثبت في شرط طالق من حيث انه تحت فرد يقتضي ما وقع
 من البينة لكن البينة الثانية يتصل بالمرأة في الحال ولا اتصال البينة بها وبعان
 احدهما انقطاع رجوع الى بلد الزوج وهو البينة ليعتق اذ انقطع عن الزوج في الحال
 واعدل الموم عليها وطبعا لكن الاصل باق ولعداها على البينة الحقيقة لعل العارض يتكلم
 جديد والاخر انقطاع رجوع الى البلد فان المثل الثاني للزوج ينقطع به وهذا هو البينة
 الغليظة ولهذا كان على البينة الغليظة المثل الاصل في نكاح الزوج الثاني والعرض يتكلم
 الزوج الاول واما ان كذا في كذا فثبت في كذا الزوج الثاني والعرض يتكلم
 وهو البينة على الاحكام فان البينة سوغ في الحقيقة وغليظة وكل من يتكلم
 ان كذا ينفي هذا الله هـ واثبات بان فاذا نوب الثلاث فقد عين البينة عن

كذا الاصل

الحل الاصل في نعم التعيين واذا لم ينزقا ما يعين المقتضى الا في وهو البينة عن
 المثل وليس ذلك من عموم المقتضى في شئ بل تعين لاحد المقتضين وعند صحة البينة
 الغليظة يثبت العدد منها لا قصد ان المثل في المقتضوب يثبت في من الضمان واما طلق فانه
 لا يتصل بالموا في الثلاث وان كان الطلاق واقعا لا حكم الطلاق في ذلك الحكم وهو دفع العقد
 وانقطاع المثل معلق بالشرط وهو انقضاء العدة اذ المراه بعد الطلاق قبل انقضاء
 ليست بمرفوعة العقد بالاتفاق اما عندنا فما ظهر لعل البين وجوب ان الارث وانكسر من
 سراجعتا على كونه خيرا واما عند الشافعي رحمه الله فاعدم اشتراط البين وبعد انقضاء العدة
 هي مرفوعة العقد بالاتفاق فكان دفع العقد معلنا بالشرط المذكور والمعلل بالشرط عدم
 قبل وجود الشرط وحكم الطلاق في دفع المثل معلق بكل العدد وهو الثلاث واما ان كذا فلا
 يتصل بطلاق المراه في الحال انما حكم الطلاق في الحال انقضاء العدة وجوبه الحكم في اوانه
 وانقضاء العدة غير متزوج لانه في نفسه انقضاء لا غير كذا في فانه يعتقد دلة ولا تنوع واما
 تنوعت اثاره ولو صار انقضاء العدة كان بواسطة العدد لانه لا يتقطع المثل لا بكل العدد
 فيكون المتنوع شيئا اخر لا نفس انعقاد العدة وبصير العدد حينئذ اصلا في تنوع فلا يصح
 اثباته بطريق الاقتضاء لما عرف ان ما كان اصلا لا يثبت اقتضا اذ المقتضى يقع فلو جعل العدة
 لادبي جعل الاصل تبعا والبيع اصلا وانه لا يجوز لانه قلب الاموال وعكس العقول
 قال رحمه الله واذا قال لاسرته طلق فنكحت فيه الثلاث الى قوله فقدت
 فيه مكان دون مكان اقول هـ هذا ايضا جواب عن سوال مقرر وهو ان يقال
 ان لو حل اذا قال لاسرته طلق فنكحت فيه الثلاث نعم فيه مع ان الطلاق فيه ثابت
 اقتضالا ان المقتضى لا يدر مد كذا لا يصح ذلك فانه لو قال طلق فنكحت طاعة كذا لم يبي
 على ما كان من غير تغيير واما ان الطلاق ثابا اقتضا وجب ان لا تنفع فيه الثلاث فيه
 لان المقتضى لا يعم له وتقرير الجواب ان المصدر رها ثابته لغيره لاشرا اذ لو اراد
 من فعل مستقبل اي مضارع وانه وضع لطلب الفعل لغة وطلب الفعل لانا يتصور في حق
 المستقبل لا في حق الماضي فكان قوله طلق مختصرا من الكلام المطول وهو اطلب منه فعل
 التطبيق وفي المطول انقضاء ردة كذا في المختصر لانه يعاين المطول في نحو سائر
 الانفعال نحو اضرب واظرب اي اضرب ضربا واضرب لولا نصار المصدر ههنا كذا را
 لغة فاحتمل كل الثلاث واقفه لكونه اسم جنس فيحمل العموم والخصوص كذا في اسما
 الاجناس من لقيام والقعود وغير ذلك فانه يحمل القليل والكثير والمصور والغير

٢٤٤

المقتضى لو كان في حال التبرع

والاصل ان الطلاق ها هنا قد لا يقتضي عام بل خلاف واما قوله ان المذكور لا يتغير عند التصريح به فكان ثانيا اقتضا لا نسلم عدم التغير فان ذكر المصدر بقيد تأخيرا ولعلنا ان كان المصدر المذكور عند انقضاء لا يقيد ذلك فاذا ذكر المصدر تقيمه يقتضي فلا يكون من باب الاقتضا بل من باب التقييد واذا كان كذلك فاذا نوي الطلاق عملته لانه من محتملات كلامه واذا نوي تقييد لم يعمل لان صيغة كلامه لا تشمل العدد واما قوله طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وانما به شروا لا ينبغي طلاق موجود في الزمان بل لا يمكن بطلان قبل ذلك فلو جعل اخبارا عن امر ماض كان كذا كما اذا قلت ضربت ولم يسبق منك ضرب لا يمكن جعله اخبارا عن امر ماض ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدا بغيره واقتصد لان جعل انشا شروا نصا ركبا وادخل الجوارح الا ترى الخطوة لا نصيب خطوتين باقتصد وكذا الضربة تستعمل ان يكون ضربتين بالعزلة ولذلك اذا ضربك سوطا ونوي سوطين لا تمنع بينهما بالتصديق اذا قال طلقت ونوي الثلاث لا تمنع او نقول ان الطلاق بقوله طلقت يقع انشا شروا ضرورة تعميم اللفظ والضميم يحصل بواحدة فلا ضرورة في الثلاث وتظهر قوله طلقت نفسك في ان المصدر ثابت لغيره لا اقتضا ان خرجت فعبد يحرر ان يقع به الخروج الى السفر لان ذكر التخلد للمصدر لانه يكون المصدر جزاء الفعل الذي هو الحدث والزمان فكان ذكر خرجت دحرا للخروج لغة لا اقتضا فتحت نية السفر وقيل ان الخروج وان ثبت اقتضا لغيره تنوع في نفسه الى مديد وقصر وبعد الخلف الاسم والحكم كالقصر فصع التعيين ديانا لاقتضا لانه تخصيص بمنزلة السينونة الثانية اقتضا فانما محتمل تنوع لا تخصيص وانما اذا حلف لا يزوجه ونوي رومية او حبشية بصدق ولو نوي امرأة بعينها لا يصدق لان الاول نوع خلاف الثاني واما المكان ثابت بطريق لاقتضا لا بطريق الصدقة فلم يعمل به التخصيص فيه خلاف نية السفر في قوله ان خرجت فان السفر نوع من انواع الخروج فكان ثانيا باعتبار صيغة كلامه جعلت فيه ولهذا لو قال ان ساكت فلا ونوي المساحة في مكان بعينه لم يعمل به قال رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يباين فلا تا الى قوله مثل النكاح المحقق قصد اقواله هو جواب عما يقال اذا حلف رجل لا يباين فلانا ونوي المساحة في بيت واحد بغير عينة انه تصح هذه التهمة مع ان المكان ثابت بطريق الاقتضا والمقتضى لا عموم له فبدر نقضا وتقرر الجواب انه لا يمسها لان تعيين المكان ولو هذا اذا نوي بيتا بعينه لا تمنع بينهما وانما تمنع به جعل البيوت وهي نوي بيتا واحدا منها من اجل الكلام اذا ابيه والمجموع جعله لان هذا الفعل يشترط في المساحة

في بيت واحد بهم راجع الى تكليف فعل المساحة لان المساحة مفعلة وهي انما تحقق من اثنين كمال اذا جعل بيت واحد وانه فماتحقق فمحقق لما ان الاصل هو افراد المسكن حتى وان جمع بين او الشهدا وتعد افراد القبل لكل واحد منهم محمول في قسروا واحد ولكن بعد بينهما جرحي بتحقيق الاند كذا ذكر الامام بدر الدين الكردي رحمه الله وان كان ذلك فالطلاق من المساحة عرفا في دار واحدة واعمالها في يده واحدة وانما في بيت واحد فكانت المساحة تنوع الى ايام امام المساحة في بيت واحد وسقطت المساحة في دار واحدة كالمساحة في يده وقال الامام بدر الدين الكردي بطلان المساحة يقع على موطن بمجموعه متنازع خاص كالدار اما المله والمدينة فلا لا يقع فيها واذا كانت المساحة تنوعه فالتية ترجع الى بيان نوع المساحة الثانية بصيغة الكلام بخلاف تعيين المكان ثم المساحة في بيت واحد لما كانت اكل وانما يقع ان يقع المهر على بدون التيقن كما تقول عند الاطلاق لا تصرف اليهن اليه وانما يقع على الدار اه من هذا النوع من المساحة قاصر بالنسبة الى المساحة في بيت واحد والمصدر وهو المساحة ثابت لغة فصح تكليف المساحة بالنية وكذا قوله ولا يلزم عليه رجل تلك الصغير الى اخره جواب عن سوال مقدرو هو ان يقال انكم قلتم ان المقتضى لا عموم له لانه ضروري واذا قال قيل لصغير هذا ولدي فثبت ام الصغير بعد موت القتر صدقته في النكاح وادعت ميراثها منه بالنكاح وانما معروفة بالجرية ويكونها ام الصغير انها خد الميراث استحقاقا معلوم انه ثابت الغرارش فيها لا يقتضي دعوى النسب اذا النكاح ثبت فيها لا يقتضي النسب اذا النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان ثبوت الغرارش ثبوت البيع في قوله انني عبدك عني الف درهم من حيث كونها ثابتين بطريق الاقتضا ولو كان المقتضى ضروريا لرجح ان لا يكون لها الميراث لان النسب ثابت بالنكاح الصحيح ثبت بالنكاح الفاسد والى عن شبهة وملاك اليقين واذا ثبت النسب والميراث جعلا ثبت ان القصر عموما وتقرر الجواب ان المقتضى هو النكاح غير متوسع الى نكاح جلب الميراث والى كلامه لا عليه لا تنوع البابين الميراثونه يقع المملوك والي يتيونه يقع المملوك ولا تنوع المساحة الى كماله وقاموه بنكاح مشروع بوجوب الارث على ما عليه الاصل بقوله تعالى ولم نصف ما ترك ازواجكم له واذا كان كذلك فيغير النكاح المقتضى في حال ثباته مثل النكاح العقود دعيه قصدا اذا كان بالاقصا كانت بالنكاح المملوك المذكور اقبالا باعتبار دليل يثبت بالعدم الميراث فلو كان ذلك ان النكاح بينهما يثبت بالوفاء وانتهاه ما يجب لاستحقاق الميراث فلهذا لا يثبت الميراث وان الامام شمس الدين الرضوي رحمه الله في الجواب عن هذا السؤال ان ثبوت النكاح هنا لا

حقه فيثبت على عومها في حق غيره ثم تأويل تكرار صلاه الحارة عندنا انه كان موضوعا بين
 يده في يوم واحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن الراوي انه صلى الله عليه
 وسلم على غيره رضي الله عنه في كل يوم فقال صلى سبعين صلاه اعلم ان صوره تخصيص الاشارة بغيره
 الوجود جدا فادخلها واحكامها قال رحمه الله ومن الناس من حمل في النصوص وجوده اخر
 الى قوله وتارة دلاله اقول لما في دفع رحمه الله من بيان الاختلاف لاحد في تحريم الاستدلال
 الاربع المذكورة شروع في بيان ما اختلفوا في صحة الاستدلال به فقال ومن الناس من حمل في النصوص
 وجوده اخراي غير الاربع المذكورة وهي فاسده عندنا جميعه عند بعض ومجوع عند الوجه حسمه
 سطا ما قال بعض أهل الحديث وقيل انه قول بعض اصحاب الشافعي رحمه وقيل انه قول الشافعي ان
 التخصيص على الشيء باسمه العلم يدل على المنصوص وقطع الشك بين المنصوص وغيره من جنسه
 في الحكم واراد وباسم العلم اسم العين بحيث لا يدل على صفة اصله او كان على او اسم جنس كان لا
 العلم المصطلح بين النجاة قالوا نظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم المار بالماء الى غسل من المني
 فان الانصار رضي الله عنهم فهم التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال
 بالاكسال وهو ان يجامع ثم يغتسل فلا يترك يقال كمل الغسل ومعناه ذاك كمل فذا في المابق
 وهم كانوا اهلا للسان فلول من التخصيص وجبا للتخصيص ونفي غيره لما في الاستدلال
 به والان الشارع لما حص بعض الاعيان بالذكر ونص عليه باثبات العلم ذلك ذلك على وجه مخصوص
 بذلك العلم والا يكون في التخصيص فايده وحلو كلام الشارع صلى الله عليه وسلم عن الزايدة فيحمل
 قلنا هذا فاسد فان مثل ذلك كثير في الغياب والسنة من غير دلاله على التخصيص من ذلك قوله
 تعالى منها اربعة حرم د الله الدين القيم فلا تطلبوا فيها انفسكم فان الله تعالى حرم الظلم
 في هذه الاشهر الحرم وموجب ما ذكرنا انتفاع حرمه الظلم في غير هذه الاشهر وليس ذلك
 فان الظلم حرام في كل وقت و زمان واجماع الامة ومن ذلك قوله تعالى ولا تقولن شيئا
 فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فان ذلك لا يوجب تخصيص الاشياء بالعدد ونحوه من الاشياء
 في المستقبل ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يكون احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من
 الخبثه فان ذلك لا يدل على التخصيص لخبثه دون غيره من اسباب الاغتسال ولا يدل على
 لهذا الغايل ان اردت ما قلت ان هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير
 المسمى وهو الاكسال بهذا النص فلا نزاع لانه لا عندنا حكم النص لا يثبت في غيره النص
 بل يثبت بعله النص ومعناه وان عينت به ان هذا الحكم لا يثبت في غير المسمى بسبب كون النص
 ما نعتا بونه فيه فهذا غلط ظاهر ما نعتا بونه فيه لان دلاله الالفاظ على المسماة بحسب

التأويل والنص لم يتناول غير المسمى اصلا لونه ساكتا عنه فكيف يمنع الحكم عن غير
 المنصوص الا ترى ان حكم النص لا يخلو عن ان يكون نفا او اثباتا ولا يثبت دون التأويل
 فكذلك التقييد بونه ولان النص ورد لاجاب الحكم في المسمى فيجب ان يوجب نفي الحكم وهو صده
 عن غيره وذلك لان الثبوت مع الاستفاضة والعدا يستعمل اجزاء في حمل واحد في بيان
 واحد كالحركة والسكون والسواد والياض فما يوجب الياض لا يوجب السواد وان
 كان في محال فكذلك الثبوت والاستفاضة فيسبب بشكل على الاسم مع الشيء فان الامر ليس
 يقتضي كراهه صده منع انه لم يتناول الصدا وان الشيء من المني اربصده والمصاد بين
 الامر والشيء كالمصاد بين الشيء والاثبات قلنا ان الامر يوجب المانورة فصدا على الكلف
 فيقتضي وجوده ولو كان صده ساجا لما اغتسل به لانه يقول المانورة فلهذا جعلناه
 مقتضيا كراهه صده واما الاثبات في صوره فتقتضي ثبوتات الشيء في مواضع اخر
 وان الشيء من الشيء يقتضي في صده اثبات سبه يكون في العود كالايجاب على ما هو
 المختار عندنا على ما سيعرف لانه اربصده فان قيل الكلام يثبت لكل في المكروه والمحرمة في
 امطاع ان لفظ النكاح لم يتناول اما لا الشيء ولا بالاثبات قلنا ثبت حرمة الام بغير
 اخر وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وبعد ايضا خرج الجواب عن سوال من سأل ان النكاح
 ملتبس لكل في حق الزوج وشئت للحرمة في حق غير الزوج لما ان حرمة غير الزوج ليست
 اخر وهو قوله تعالى والمحصنات من النساء ولان الفقهاء رحمهم الله قد اجمعوا على جواز تحليل
 المنصوص لتعدية الحكم منها الى الزوج ولو كان مخصوص لاسم اربصده الحكم في غير المنصوص
 لكل التحليل لاجلا لانه حفيده يكون ذلك قاسا على مصاده النص لان الشيء صلى الله عليه وسلم
 بين الروايات في الاشياء الستة باسم الاعلام كالمطقة والشعير وهذا نص معلول باسم الغايه
 فان التخصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص فان كانت بعده حكم هذا النص لزم ترجيح القياس
 النص في الضرورة وان لم يلزم استدلال القياس انه مفتوح لاجزاء القياسين ثم ان في قول
 العلل القياس ان لا يجوز ذلك لاختلاف المظانفه لا لتضمنه منه فكان انما ان القيسير العلم فاسد
 واما الجواب عن قولهم ان الانصار رضي الله عنهم التخصيص قوله صلى الله عليه وسلم المار بالماء الى غسل
 به على وجوب الاغتسال بالاكسال فانوا لا استدلال منهم انما كان بلام التعريف لانه
 هي لاستغراق الجنس وتعريف الجنس هنا لا باسم العلم ونحوه فان اعتدلت استغراق
 هذا الكلام جمع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماد ونحوه والميسر والنفسا فان وجوب
 الغسل فيها لا يتعلق بعين المائل بل يتعلق بالجنس القابل للسلوك لاجل وجوب الغسل

٢٤٧

٢٤٨

٢٤٩

على المايض والمنفس اذا انفصل المايض والنفس اذا كان كذلك فوجب القول باختصار وجوب
 الفصل الذي يتعلق بالماض والماضي قول موجب العلم غير ان المايض منه عيانا كالانوار ويثبت
 تارة دلالة لثباتها في المايض ان الشئ اذا تعسر الوقوف عليه يقام سببه مقامه كالنوم
 منقطع اقيم مقام الحدث ويؤمن انتفاض الطهارة مضانا الى الحدث لا الى النوم كذلك انتفاض الحائض
 وتواري الشففة لها فاته سبب داخ الى نزول الماء وبصره يغيب عنه وعسى لا يعلم فعله
 اما ولقوا الشبهة لانه حال الاشتباه وزوال الحس عاواه فاقم السبب الدال عليه مقامه
 عند بعد الوقوف على حقيقته فكان وجوب الفصل مضانا الى الما لابي انتفاض الحائض
 فكان الحكم الاول الما في جميع الصور ايا محققا واما تقديرها وما تولم لم يكن الحكم عموميا فالمشعر
 فلا التخصيص عن التباين قلنا لا نسلم ذلك فان هذا مجرد الدعوى ولا يبع اثبات الدعوى بالدعوى
 ثم نقول بطريق الشرح قاعدة التخصيص ان يامل المستنبطون في علم النص فثبتوا الحكم
 بها في غير المنصوص عليه لنباه ثواب الاجتهاد ودرجه الاستنباط ولا يحصل ذلك اذا كان النص
 عاما شاملا لجميع افراد الجنس او نقول فائدة تعظيم المدكور وتفصيله على غيره كما في قوله تعالى
 منها اربعة حرم فلا تطلوا فوقهن انفسكم خمس هذه الاربعة بالذکر تعمل لها على غيرها مع ان العلم حرام
 في كل وقت فان قيل استدل اهل الحق بقوله تعالى كلا انهم عن علمهم بمقيد محجوبون علي
 جواز الروية للمسلمين باعتبار انه حصل الكفار بمقيد محجوبين ونقتضي هذا ان المسلمين لا يكون
 محجوبين والالم يكن للتخصيص فائدة قلنا نحن ما استدللنا بعدد الالة على الروية من قبل التخصيص
 بل من جهة امر خارج وهو ان الكفار انما كانوا محجوبين بعقوبة لهم فوجب ان يكون حال اهل الجنة خلاف
 حالهم والالا يكون المحجب في حق العمار عقوبة لا استواء العزيعين في الحب جنيده وقد نزل عن الامام
 الشيخ العلامة شمس لاه الزماني رحمه الله ان التخصيص لا يدل على نفي ما عداه في العقليات
 وفي مقامها السار في الروايات والى هذا اشار الامام المليل برهان الله والرسول صاحب الهداية
 حيث قال فيها وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يخص موضع الوضوء
 ولهذا لا يقال الميت الموصى لا يتكلم ويحكى عن النبي صلى الله عليه واله ان كان يقول التخصيص لا ينافي
 على نفي الحكم عاوده اذ لم يكن المنصوص عليه باسمه العلم محصورا بعدد نصا نحو خبر الروي اما اذا كان
 محصورا بعدد ذلك يدل على نفي الحكم عاوده لان في اثبات الحكم فيها سواء ابطال العدد والمنصوص
 وذلك لا يجوز فلهذا الواضحة يكون موجبا للنفى وذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم حسن
 العوا سق يتلن في الملل والحرم وقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ورومان فان ذلك
 يدل على نفي الحكم عاوده المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على النفي لما ذكرناه من المعاني

ودكر العدد لبيان الحكم بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص فان قيل شكل
 هذا يدل على الناف في المنصوص وهو قوله دل هذا لاقتصار على علم الزيادة والتقصير حيث يشتر
 بتخصيص العدد على استفا ذلك الحكم فيما سواه قلنا يشارك ذلك ما نحن بمعدده بوجهين احدهما ان يكون
 الدم من الحيض ومن غيره لا يقتضي اليه العقل والراي فيخصو الحكم بذلك على المنصوص لا يقتضيه
 والثاني ان ذكر العدد بعد الطريق وهو ذكر الحيض يلام للنسب المستغرق لافزاده واثيرا العدد
 من الاشياء لان الواحد وعدة موة بعد اخوي الى ان ينهي الى العشرة وسكونه عند انتهاء
 يدل على ابي اختصار الحكم في المنصوص على لانه حينئذ كان سكونه صلى الله عليه وسلم في موضع ذاته
 الى البيان والسكون في بيان الحاجة الى البيان من كسوت النبي صلى الله عليه وسلم عند امر
 بعبادته عن النعمان فان سكونه صلى الله عليه وسلم في مثل ذلك الموضوع يدل على الحقيقة قال
 ومن ذلك ما حكى عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى شيء يوصف خاص كان ذلك دلالة على
 عند عدم ذلك الوصف الى قوله ولم يجب الدم عند عدمها اقول ما سبق ذكره من الروية
 الفاسدة ما قاله الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى شيء يوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم
 عند عدم الوصف بقرينه ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف وبشيء معلوم والحد عند عدمها
 باطل ايضا وانما قاله في موضعها قوله تعالى ورايكم العاقي في غوركم من انسابكم الا اني قد علمت
 من الله فان الله تعالى على حرمه الربوبية بسبب الدخول بأسره مقيدة بوصف وهو ان يكون من انسابها
 وذلك بوجوب ان لا يثبت الحرمه عند عدم ذلك الوصف فلا يثبت الحرمه في رتبته الزمنية لانعدام
 الوصف المدكور وعندنا يثبت الحرمه فيها لان النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف وسما
 قوله تعالى من انسابكم الموصلات فانه لما كانت الجهة تكلم الامه مقيدة بصفة الامان بالنص
 اوجبت نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فلا يجوز عنده تكميل الامه الكتابية وعندنا لا يوجب ذلك
 تجوز تكميل الامه الكتابية وسما قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من اهل النابية شاه فان ذلك
 يوجب نفي الزكاة في غير النابية عنده كانه قال لا زكوة في غير النابية قال فانه لم يفعل ذلك
 لوجوب الزكوة في احوال الخير المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من اهل النابية ولا يكس
 الزكوة في غير النابية باجماع بنيانهم ولما نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذم ماله من
 اهتمامه ذلك اجتهاد في ما قد ضمن كانه نص عليه وايضا فان هذه المسئلة عنده باطلا في سلة التقين
 بالشرط اذ المتعلق بالشرط عند عدمه بوجوب وجود الشرط عند وجود الشرط وعدم
 الشرط عند عدم الشرط وبشيء هذا مفهوم الشرط وعلى ان الوصف معني الشرط وعندنا
 النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط واما عدم الحكم عند عدم الشرط فهو باطل

في قوله

على ما كان قبل التعليق بيان وجه قوله ان الشرط لما دخل على الذي يوجب الحكم اي علمه لولا الشرط
الا ترى ان قول المولى لعمده انت حرم وجهه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار وما يتعلق بآخر
نزل العلق صار الشرط موخر للحكم الى زمان وجود الشرط وما فيها حكم التجانب عند عدم الشرط
فكان محل الشرط وجود الحكم عند تحقق الشرط وعدم الحكم عند عدمه وصار كما قال ان دخلت
الدار فانت طالق وان لم تدخل الدار فلست بطالق هذا هو المفهوم من هذا الكلام فان يقول
ان دخل عدي الدار فاعتقه نعمته ولا يعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالمفهوم واجب
مطوقا ومنه وبها وحيد يآخر الحكم ولا يتعدى اصل السبب والوصف منزله الشرط لانه لولا
الوصف لكان الحكم تابيا مطلقا لاسم ايضا كما سياتي في قوله صلى الله عليه وسلم في الابل السابيه
ذكوه ولانه اذا قلنا ان دخلت الدار راكبه فانت طالق كان لو كوب شرطا وان كان مذكورا
على سبيل الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه وكذا قوله اعتق ابي ايضا يعني قوله اعتق ابي ان
كانت بيضا واذا كان كذلك فصار للوصف اثر لا اعتراض على ما هو الموجب للحكم منزله الشرط
فالقول الوصف بالشرط وهذا الى الشرط او الوصف بخلاف افعله لان افعله لا يتبادر الى الحكم لا
للاعتراض على ما يوجب الحكم فكذلك قد ثبت بعلة شئ فلا يكون عدم العلة دليلا على عدم الحكم
الا ترى ان عدم البيع لا يدل على عدم الملك فان الملك محتمل ان يثبت بالهبة او بالارث او بالصدقة
او بخلافه فصار ما ذكر من العلة منزله الاسم العلم فانه التعريف لا للتعليل والاعتراض
على ما هو الموجب واذا كان كذلك فتعلق بالهبة وجود المعلول ولم يوجب العلة عدم المعلول
عند عدمها واعلم ان القاضي ابا بكر والفراي والمختل زهوي تخصيص العلم بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عامده كما هو مذهب ابو حنيفة واحبابه رحمهم الله وذهب مالك والشافعي والجمهور
الا شعري وامام المومنين وكثير من الفقهاء والمتكلمين ومن اهل العربية ابو عبيد حمزة
ابن ابي الياس يدعي نفي الحكم عامده كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وذهب ابو عبد الله
البصري الى انه يدل في الواقع على انه ان يكون الخطاب واردا للميان فتكون له عليه وسلم
في العلم السابيه ذكوه الثاني يكون وروده للتعلم كما في خبر الخائف مع قيام السبعة
الثالث ان يكون ماعدا الصفة داخل تحتها كالحكم بالاشهاد من فانه يدل على نفيه عن العلة
الواحد قوله في الشاهدين واما في غير هذه المواضع فلا يدل ولكن يترقب من اهل حقن المتكلمين
ولا يرد اجوبه غير ما ذكرت في الخطاب نذكرها ان شاء الله تعالى جد ذكره احبابنا رحمهم الله
قال رحمه الله ولما انقضى درجات الوصف اذا كان موثرا ان يكون على الحكم في قوله
قلنا اقوال قد استدل علماءنا رحمهم الله على ان تخصيص الوصف لا يدل على نفي الحكم

معه بالنسب والمعتول اما المتصنف قوله تعالى يا ايها النبي انما احللتنا لك زواجر الا التي
اجوزهن الى قوله وبات خائف وبات خائف الا التي يحل لك ان تتباعد الوصف لا يوجب عدم
الحكم في الاصل لم يجرى منه بالامعان وقوله تعالى ولا يوجبها سواها وبدار ان يكونوا فانما المتباعد
بعد الوصف لا يقيد بالحد الاكل بدونه الوصف وقوله تعالى انما انت مدبر من عندنا فانما
الله عليه وسلم تدبر للبشر واما المعتول فانه يابيه درجات الوصف اذا كان موثرا في سببه الحكم
ان يكون على الحكم لانما يوجب في الاوصاف التي تتعلق بها المشروبات مثل السارق والزاني فان
الحكم اذا ثبت على اسم مشتق من مصدر كان موضع الاشتقاق على الحكم بالاتفاق وان كان حلالا لطلب
الحكم كما في ضرب الجاني وقطع السارق وكما في قول الرجل لا تطلق امرأتي لانها زانية او بغيره
فان ذلك يدل على ان الحايه والسركه والزنا والبطالة ولا يوجب في باقي الاطلاق ان لا يلاقى الله
لا يوجب نفي الحكم عند انعدامها وانما يثبت الحكم بالهبة اذا وجدت فهذا الوصف المدفوع في الشخص
ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه ثم العلة لا تعلق في نفي الحكم اذ لم يكن
مقدرة اما اذا كانت متحدة فلها اثر في النفي ولهذا قال عمر رحمه الله قوله المعتصم فلا
يعضن وبعد اثنين ان الوصف ليس بمعنى الشرط كما قاله الشافعي رحمه الله اذ الشرط لا يوجب
الحكم كالحكم خلاف الوصف وليس سلطان الوصف في معنى الشرط فالشرط داخل في السبب عندنا
دون الحكم فعمل الوصف على الشرط وعمل الشرط عندنا في منع الله اتصالا بالمثل وبدون ذلك لا
يعقد عليه وليس له في منع الحكم مقصودا على ما ياتي بيانه وانما قد بنا بالقصود لانه لما منع الله هذا
عن اعتقادها كان الحكم منوعا ايضا لانها لا يثبت الا بالهبة لكن اشاع الحكم لا باعتبار الشرط
منع مقصودا عن غير منع الله كما هو مذهب الشافعي رحمه الله بل اشاع الحكم عند الاستماع لله فالشرط
للمنع بالاطلاع اما عندنا فلمنع الله عن اعتقادها واما عنده فلمنع الحكم عن الثبوت وانما لا يوجب
المؤكد في غير السابيه لان شرفه الصوم بمنزله الله اذ هي المؤثرة لوجوب الزكوة ولما انضاف
الزكوة اليها في ثبات ذكوه السابيه والواجبات نضاف الى اربابها في ثبوتها السابيه
حقائقه او لوجود نص اخر نافي للزكوة يصحبه وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في الغنم
والجمال والعلقة ثم الشافعي رحمه الله ترك اصله في الوصف بان يوجب عدم الحكم عند عدمه في
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يبلغ المحصات المونات قيد المحصات بالمونات
والشافعي رحمه الله كما شرط في كل المحصات المونات ان لا يستطيع طول الحرة المونة كذلك شرط
عدم طول الحرة القيا به بل يجوز نكاح الامة من طول الحرة الكا به فان قيل يشك في ذلك
قوله تعالى من لم يجد منكم نصيبا لانه الميم فهذا اوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لا بالنقص
حتى لا يجوز الخات ان يكثر بالصوم عند قد رتب على احد الاشياء الثلاثة من الاطعام والابليس والافاق

وكذلك قوله تعالى فان لم يجدوا ما فتيخوا قلنا لو قلنا بعدم جواز نكاح الامه عند طول البتة
كان مفهوم النص معارضا لعاره قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والنجواز ايضا يلزم منه تعقل
العبد على الحرية اذ اذق المولى لعبده مقداراً من الحرية في المهور فكله فقال له زوج من حيث جازله ان
يزوج الامه مع قدرته على نكاح المهر وفي التحريم بالصوم لم يرد نص نحو رالموم عند الضرر في النكاح
بالام والمخ نفق عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق بقائه على عدم الاصل لان التعليق بالشرط
اوجب عدمه ولا نقول ان لم يبق الدليل على وجود الشرط قبل وجود الشرط بل قد يوجد الشرط
قبل وجود الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم
عند عدم الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند
عدم الشرط كان نص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقاً والمفيد
راجح عنده على المطلق في حمل المطلق عليه اولا في النص الذي يوجب وجود الشرط عام كاني
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والمطلق بالشرط خاص لان هذا بعد افراد ذلك الحكم والخاص عنده
راجح على العام فثبتت حكم المطلق بالشرط لا حكم ذلك النص الذي يوجب وجود الشرط قبل وجود
الشرط وعندنا لما كان التعليق بالشرط سائداً عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط ثبت الحكم قبل
وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل في قوله تعالى ومن لم يستطع ستمك على ثبوت
الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فثبتت سوجه واما ان لم يقع الدليل
يبقى على عدم الاصل كما كان في الكفاريه لم يقع الدليل كتمنى على عدم الاصل عند عدم الشرط
وكذلك لثبوت في قوله تعالى فتمك جردوا ما فتيخوا لم يقع الدليل على جواز البتة عند وجود
الماضي على عدم الاصل ثم القائلون بمفهوم الصفة استدلوا بوجوه الاول ان ما عبيده من الام
كان من اية الله وقد قال بمفهوم الصفة واجيب عن ذلك بان ابا عبيده ان قال ذلك نقلا عن
ايه الله كان محمداً وكما تبين ذلك ادليس في كلامه ما يدل على ذلك وان قال عن نظر فليس محقق
واعترض على ذلك ايضا بان الاخفش كان يفضل الادب ولم يقل في ذلك الثاني انه لم يذكر
الصفة على المفهوم لم يكن التحصيص فايده ولو خصص احاد البلغا غير فايده عدوا لا غير
فانه لو قال القائل ان الانسان الطويل جواز كان التحصيص بالطول القوة واذا انتفع القصيص
من احاد الناس غير فايده كان من الشارع اولى بالاشارة وقد سبق الجواب عن ذلك وقد
اعتراض على هذا الوجه بان هذا يرجع الى اثبات الوضع كفايه من القايده لانهم قالوا فايده
للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعاً له ولا يستقيم
اثبات الوضع بدونه فانه معارض بان فايده حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صوره
المسكوت عنه في المطلق الثالث ان احاد الموقال الفقهاء الحنفية ايه فضلاً لنفوت السابقة

خلافه
علم

ما
ما

في المهر

ولا موجب لتعويضهم سوى منهم من ذلك ان تخصيص المصنف بالفضل يوجب النفي عن غيره
واجب بان لا تسلم ان الموجب للفقهاء ما ذكرتم بل الموجب لذلك هو ان تخصيص المصنف بذلك
يوجب القطع ببعضهم وترك غيرهم بوجوب الاحتمال وذلك بوجوب التوركا يتفرون في عدم
الخفي عليهم وان كانوا ذكر من الرابع لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مائة
فلن يغفر لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لا يذن على السبعين ففهم صلى الله عليه وسلم
انما اراد على العدد بخلافه وذلك يدل على المفهوم واعتبر على ذلك وجهين الاول
المنع من فهم ذلك لان المقصود من الاية نفي المغفرة له لانه تعالى قال استغفر لهم ولا
تستغفر لهم الاية فعمل ان المغفرة قد انتفت مطلقاً واما بقدر المختص فلا ينافي
كما هو عاده العرب وقد جاء ذلك في القرآن المجيد في قوله تعالى ذر عما سبعون ذراعا
واذا كان المقصود من العدد المبالغ استوي دكوه اذ لا تكون فايده نفي الحكم عما عدا ذلك
اعلما بان الاية السبعين مجوز للمغفرة لانه موجب لها وذلك يعني فايده الرسول صلى الله عليه وسلم
لجواز ان يحصل المغفرة لهم ولا يلزم من ذلك مفهوم الحاشان في التعليق بالام الوصف
على ثبوت الحكم من غير شك فاذا جعلنا ذلك على ان كان اكثر فايده اولى بالام الوصف
وجعلنا النفي لا على ما هو اكثر فايده اولى فكان اللفظ موضوعاً لذلك اجب ان هذا يرجع الى
الى اثبات الوضع بما فيه الطائفة وهو محتم وقد مر مثله وقد اعترض ايضا على هذا الوجه
بلزوم الدور وذلك ان دلالة نفي الحكم من غير ثبوت على نفي الطائفة اذ الوضع
له كالفهم والدلالة تتوقف على الوضع اخفاء وتكثير فايده تتوقف على الدلالة لانه لا عمل ونها
ولهم دلائل اخرى تركها حافيه الاملاك وقد استدلت القائلون ان التصحيح الوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه بوجه الاول انه لو دل التحصيص على نفي الحكم عما عداه لكانت
الدلالة انه اما العقل او بالمثل والاول باطل اذا عقل لا محالة في اللغات والثاني
ايضا باطل لان النقل اما متواتر او احاد والمتواتر لا يسيل الى ادعائه في هذا الظاهر والاداد
لا تقيد القطع فلا يكون محمداً واجيب بان التواتر لا يشرط والاحاد تغفل قطعاً كالاخي
او الخلل او ابي عبيده او سيبويه فان العلماء استدلوا على الاحكام بقول كل واحد من هؤلاء
فلم لا يثبت بالاحاد ما حث فيه الثاني انه لو كان تعليق الحكم على صفة يوجب نفي الحكم عما عداه
لزم ان لا يصح قولنا ادركوه الساب والمعلوفه للتأنيص لان وجوب الزيادة في الساب اذا كان
دائماً على عدمه وجوباً في المعلوفه كان التعقيب بوجوب الزيادة في المعلوفه يتناول قوله
لا يجب في المعلوفه ونجيب فيما هو متناقص ظاهر لعدم القايده لانه يعني عن ذلك ما

يلزم

نفي الحكم من غير
٢٥٠

اذ زكوة العلم واجب بان المقايده عدم تخصيص المعاقبة بالاجتهاد ولا تقيص بالعلم
 الظاهر اذ التعليق يدل على ان العلم ليس حال بل هو حال المساءه الثالث ان التخصيص بالوصف
 لو كان دال على ان العلم عاوده لما ثبتت خلافه للزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال
 على ثبوت الحكم مع عدم الصفه والتعارض على خلاف الاصل وقد ثبتت خلافه في قوله تعالى
 الربوا صاعداً صاعقة فان الربوا حرام مطلقاً واجب بان القاطع وهو قوله تعالى وحرم الربوا
 عارضاً لظاهره وخالفه الاصل واجبه بدليل يدل على قائل رحمه الله ولا يلزم على هذا الاصل
 ما قاله اصحابنا رحمه الله في كتاب الدعوى الي قوله وذكر المكان المحتمل الاحتراز عن الجارية
 اقوال ولا يلزم على ما سبق ذكره من الاصل وهو ان الحكم اذا اضيف اليه وصفه عام
 لا يكون ذلك دليلاً على ان الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا ما قاله اصحابنا رحمه الله في كتاب
 الدعوى في لم ولدت ثلثة اولاد في يكون مختلفه بان يكون من واحد من الاولاد لانه استعمل
 فضاء عادياً على ما لا نسب الاكبر من الاولاد ان نسب من بعدهم وهو نسب الاخير
 لا يثبت عندنا خلافاً لرفوف وهذا دليل على ان التخصيص بالوصف يفي حيث جعل تخصيص اولاد
 الاكبر بوصف الكبر نفعاً لولا التخصيص لثبت نسب الاخيرين لولدهما ولدي ام ولده وقال في
 كتاب الشهادات والدعوى اذا قال شاهد الميراث لا تعلم لبيت وارثا اخر في ارض كذا ان
 هذه الشهادة لا تقبل عندنا يوسف ومحمد رحمه الله ويجعل انفي لفاصل من تخصيص الوارث
 بقوله في ارض كذا اثبات للوارث في غير ما ذكر من الارض في تخصيص مكانها اما انهم يعلمون
 له وارثا في غير ذلك المكان وهذا يدل على ان التخصيص بالوصف يدل على ان العلم عاوده وهو خلاف
 ما سبق ذكره من الاصل ويان عدم اللزوم ان في المسئلة الاولى لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص
 بالوصف بل لان قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من الاولاد التام فتمتلز الزام النسب
 بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه يكون الولد له واجب شرعاً والتبري عن
 النسب عند ظهور دليل التبري وهو كون علمه يكون الولد له واجب ايضاً فانه كما
 يحرم عليه ترك دعوة ما هو ملوك من ما يحرم عليه دعوة ما ليس به واتمام النسب بالبيان
 نصاً فخرنا اذا علم انه منه صلبه عن نفي الولد له بعده فصار سكونه عن بيان نسب الاخيرين
 عند لزومه لو كان نسباً نفعياً نسبها جهلاً لا المولى على الصلاح حتى لا يصير هو وارثاً
 للفرس وهو بيان نصاً عند علمه يكون الولد له ولا يقال لا ما جاءه الي الدعوة لانه ولد له
 لانا نقول ان اموية الولد ثبت بالدعوة لا كبر فيكون ما هو دليل انفي ما عاودنا اموية
 الولد فلم يثبت النسب لان نسب ام الولد انما يثبت بدون الدعوة اذ لم يقعون اموية

والدم

الولد ما نفي الولد وهو السقوط الدال على نسب الاخيرين وقال زفر رحمه الله
 يثبت نسب الاخيرين ايضاً لانه ثبت انما ولد له على فراشه فافادت ام ولده من حيث
 علقته بالاكبر والى باب عن ذلك فدل على ما سبق واما في المسئلة الثانية وهي سلب الشهادات فتعني
 ان هذه الشهادات انما لا تقبل عندنا لانه زادت الشهود بالاجابة وهو قولهم في ارض
 وفيه شبهة نورت اليه فانه يحتمل انهم اخصوا ذلك المكان للفرس عن الكذب
 حيث علموا وارثا اخر في غير ذلك المكان وبالشبهة ترد الشهادات كقوله الولد لولده ولا
 يصح اثبات الاحكام بمثل هذه الشبهة ونفي الحكم عند عدم الوصف تردد بين الشوت
 وعدمه لان النص غير متعرض للنفي واما هو متعرض للنفي واما هو متعرض للاثبات فلا
 يصلح لان المشتك لا بد ان يكون ثابتاً في نفسه حتى تثبت اثبات غيره بخلاف الوصف
 المتور في القياس فانه شيء ثابت في نفسه متور في وضعه فاثبات الحكم وقائل
 حقيقه رحمه الله ان سكوت الشهود عن ذكر مكان سوي ما ذكره سكون في غير موضع الكذب
 لان ذلك المكان غير واجب فيها مع ان ذكر المكان يحتمل العز عن المخارطة وان يدل على
 الورع فكيف ترد شهادتهم به وايضاً يقول ان هذا اللبس شتم للبالغة في بيان انه لا
 وارث له غيره فان معناه ان له كذا موضعه وسقط راسه ولا تعلم ما وارثا
 غيره فاحتمل ان لا يكون وارثا اخر في مكان اخر ثم تخصيصه هذا المكان بالذكر في هذا القضا
 لغرض لا يعلم الميراث لا يختص مكان دون مكان فعدا ما لو اطلقوا سوا قولها ان هذا
 ايتام فليكن كذا كذا فتعني مفهوم والمفهوم لا يقابل المنطوق قائل رحمه
 ومن ذلك ان القرآن في النظم بوج القرآن في الفكر الى قوله لانه في حكم التعليق
 قاصراً اقوال مما سبق ذكره من الوجوه الفاسده ما قاله بعض الاحداث
 من القضا ولم يتبعه عايدوا القضا وهو ان القرآن في النظم بوج القرآن في الحكم
 اي ان العلم بينك وبينك بحرف الواو بوج العلم بينهما في الحكم وقاله اهل الاصول
 انه لا يوجب ذلك وهو مثل قوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكوة فان القرآن في
 النظم بوج سقوط الزكوة عن الصلي عند ذلك البعض وشبهتهم ان الواو لللفظ
 لغة ومقتضى العطف الشركة في الخبر وخطاب الشارع محمول على مقتضى فهمها
 بينا الواو واحد سا لوقال جاني زيد وعمرو ففهم من الشركة فيها اني لانه قال حاو كذا
 لو قال زيد طالق وعمرو شاركه غيره زيد في وقوع الطلاق عليه واليه المذهب
 اشار المصنف رحمه الله بقوله واعتبروا بالحلة الناقصة اي قاسوا عليها باعتبار رد الشيء

الى نظيره والمجمله الناقصة هي التي لم يذكر فيها المستند او غيره على ما بان في ذكره
 ولا استغنا عنه بذكره في الجملة المعطوف عليها وهذا هو الى التسوية بين واو العطف
 وواو التعليل فقالوا ان الواو اذا دخل من كلام من تامين نحو له ان دخلت هذه الدار
 فاراه طاق وعنده حوران الطلاق والعاق يعلقان بالشرط وان كان قوله وعنده
 حوران كما بنفسه مفيد للحكم بذاته فلما اعتبر استقصلين لما تعلق الثاني بالشرط ولما قلتم
 في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدانه يشارك الحلد في كونه جزاء قلنا ان عطف اللام على الجملة
 في اللغة لا يوجب الشركة اذا الواو ليست بموضوعة للشركة في الجزاء لانه لا يري الى قوله تعالى
 محمد رسول الله والذين معه اشد على الكفار فان الجملة الثانية وهي والذين معه معطوفة
 على الجملة الاولى مع العطف لا يوجب الاشتراك في خبر الاولى وهو ارساله بل الشركة
 اما وجبت في الجملة الناقصة لا تقف رطبة اليتم به وهو مستند الجملة الكاملة فاذا اتم بنفسه
 اتم الجملة الثانية بنفسها تناول المعطوف او تناول ما ذكرنا ان كان مستندا مذكورا ايضا لم
 يجب الشركة كما لا يفتقر اليه كما اذا قال ان دخلت الدار فاراه طاق وعنده حوران
 وجب الشركة لا تقف رطبة اليتم به وهو العطف بالشرط لانه في حق العطف قاصر
 ولما تعلق العطف بدول الدار وان قوله وعندي محزون اما انما وذلك لان عطف العطف
 حيث بين اخر كلامه والعطف يصرغ في القامع فصار الجملة الناقصة في حق هذا الحكم
 فقد ذل ان الشركة اما وجبت للافتقار ولما ان دخلت الدار فاراه طاق وضرك
 طاق ان صرحا تطلق في الجملة لان الجملة الثانية تامة بنفسها فلا حاجة الى الاشتراك اد لو كان
 عرضه الاشتراك في العطف لا تقتصر على قوله وضرك لما ان خبر الاول يصلح خبرا للثاني في
 افراد الخبر لانه عرضه الغير بخلاف قوله وعنده لانه مضطرب الى افراده بالخبر لكون خبر
 الاول لا يصلح خبرا له عند خبره عن الغير فوجب الشركة لما ذكرنا من الافتقار لان
 عطف الجملة التامة على الجملة التامة توجب الشركة وكذا اذا قال ان دخلت الدار فوجب
 طاق ولا وعنده طاق يتعلق طاق بعنده بالدول لانه لا يفسر العطف بذلك الشرط مع عرض
 وفوق التبع في حق زيب وفوق الواحد في حق عوده اوله بذكر الخبر لوم على عودات
 كونه شئت الضرورة الى افراد الجملة الثانية بالخبر ويعلم بهذا ان الجملة الثانية اما تكون
 ناقصة في حق العطف اذا لم تكن من جنس الجملة الاولى اما اذا كانت من جنسها فتم الثانية
 تامة في حق العطف كما اذا قال ان دخلت الدار فاراه طاق وعنده طاق لا يفتقر
 الحكم لولا العطف لا تقتصر على قوله وعنده فاصح خبر الاول خبر الثاني في الجملة فكان

قوله ان دخلت الدار فاراه طاق وعندي حوران خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني لان العاق
 ليس من جنس الطلاق فكان قاصرا في حق العطف متعلق بالعاق بالاول كالطلاق والاعطف في
 الكتاب ولم يبعد ما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى لا ارتفاع السرعة ذكر الخبر بها
 ذكره الامام المحقق حسان الدين الشافعي رحمه الله فان قيل لو قال ان دخلت الدار فاراه طاق
 وعندي حوران كان فلانا ان شاء الله لا يفتقر الاستسنا الى اليقين عند خبره من غير ان يكون
 من الملتزمين تامة تعليفا قلنا العطف نوع يعلق بمحصل وهو العطف بشرط يوقف عليه وتعلق
 ابطال وهو العطف بشرط لا يوقف عليه كشيء الله تعالى وعرض المألوفها يعلق بظلال هنا
 تعليق ابطال بدليل الاستسنا والجملة الاولى وان كانت كالمه من حيث تعليق المحصل لا يامة
 من حيث تعليق ابطال اذا اقتصار غير محصور الخبر والشرط بل في كل شيء تامة في تغيير
 الحكم فان قيل لا ذكر شبه فلان في موضع الاستسنا ان كان اسرانه طاق وعنده حوران كانت
 فلانا ان شاء الله تعالى فلا يفتقر المشبه الى اليقين وعلى قاصر ما قلتم وجب ان تعلق العطف
 بعينه فلان دون الطلاق اذ الكل يعلق بمحصل فلا افتقار غير محصور في الخبر المحصور
 بل في كل شيء تامة في تغيير حبيد لاحد الملتزمين الى الاخرى قلنا الجملة الثانية كالمه من حيث انما تعلق
 ونقوض اذ العطف متشبه فلان نقوض وتلك ولما يقتصر على المجلس الاول تامة
 من حيث التقويض فيجعل خبر الثاني خبرا للاول للافتقار واما قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابدان فبما في الكلام عليه وذكر الامام شمس الابه السرخسي وغيره رحمه الله في بيان
 فساد قول من قال ان القرآن في الظاهر يوجب القزان في الحكم وعنده تامة فساد وهو من جنس
 العمل بالسكوت وترك العمل بالدليل لاجله اذ الواو ساكنة عن جعل الخبر لاما واذا جعل
 خبرا لاولي خبر للثاني اذ خبره الثانية منصو ص عليه فاستغنى عن خبر الاول ولان
 متى جعلنا كذلك صار خبر كل جملة خبرا للجميع كالولم يوجد الاخر واحد فانه بغير خبر الجملة
 وانه ساكنة بجماع اهل اللسان ولا يفتقر هذا اليقين ان لو شاركت الاول الثانية وليس
 في واو الظم دليل المشاركة بينهما في العلم انا ذلك في واو العطف وفوق ما بينهما في واو الظم
 يدخل من جملتين كل واحد منهما تامة مستغنية عن خبر الاخرى كقول الرجل جازد وكلهم
 عمرو قد كثر الواو بينهما ليس للعطف بالمسكن الظم ورعاية الخامسة حتى لو قال اتم والواو
 منه ولم ير الواو من طولها لم يخل من الكلام لعدم التماس من اجل المعطوف بعضها على بعض
 وان لم يوجب العطف للحكم واما واو العطف فاما تدخل من جملتين احدهما ناقصة والاخرى

ثانية فلا بد من جعل خبر الاول خبرا للتانيه لتصويره مفيدة كالأول في قول الرجل جاني
 زيد وعرفنا قوله وعرفنا لا يكون مفيدا في نفسه حتى يكون خبرا لاول خبر الثاني ولا يكون
 كذلك الا ان يكون الواو للعطف حتى يصير لغيره كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك
 في الحكم اعلم ان هذا هو طريقه بعض شراحنا رحمهم الله وعند المحققين من شراحنا ان الواو للعطف
 ايضا اذا عطف الجملة التامة على الجملة التامة لكن الاشتراك في الخبر من حكم الاشتراك والقصور لا
 من حكم مجرد العطف كما سبق بانه والى هذا اشار المصنف رحمه الله في باب حروف المعاني
 قال رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاحلدهم ثمانين جلد في قوله والعجز
 عطف يتم اقوالنا على ما سبق من الاصل وهو العطف انما يوجب الشك في المتعارف
 والقصور قلنا ان قوله تعالى فاحلدهم واحدا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فيه معنى الشرط
 وقوله ولا تقبلوا وان كان جلد ثمانية لكم من حيث انه يوجب حرا واحدا لان مرجح الشهادة اربعة كالتصريح
 به والمذهب العباد يوجب على المجلد عند العقل مقتضا الى الشرط وهو المجموع اقامه البيهقي
 نكاحا انصا في حق المزايجع ولا تقبلوا معا بالاول وهو فاحلدهم بسبب العطف والعطف
 صحيح لان كل واحد من المجلد وعدم قبول الشهادة مفوض لاية لكون اقامه الحد مفوض اليهم
 وكذا كل واحد من المجلدين حله انصا به لقول القابل اجلس ولا تسلم وقوله الاتري ان حرج
 المشاهدة ايام متعلق بقوله يصلح حرا وحدا وقوله الاتري انه فوض الى الاية متعلق بقوله فعل
 لمعا بالاول على طريقه الف والشر المشهور فاما قوله تعالى واوليدهم الفاسقون
 فلا يصلح حرا لان الحرا ما يقام استدا بولايه الامام فاما المكابدة عن حال فاقه بالقادفين وهو
 كونهم فاسقين فلا يكون حرا فلا يعلم ان يكون عطفوا على ما هو حرا او خطاب للملايه حتى
 يكون تمسك الجدل المقصود منه ازالة اشكال عسي ان يقع وهو ان القذف خبر
 سمل ربا يكون حسبه اذا كان الراي صادقا وله اربعة من الشهود والراي مصر فكان
 يقع الاشكال انه لا كان سببا لموجب عقوبه فندري بالاشهاد وهو الاشكال
 عنهم منهم يومهم انه ينبغي ان لا يجب الحد على القاذف لان القاذف في قدمه لا يكون اما
 ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فلا يجب الحد قطعا وان كان كاذبا لا يجب فلا يجب
 الحد قطعا وان كان كاذبا لا يجب فله يجب ما شهد كالثي المتردد بين الوجود والعدم حيث تروخ
 جانب العدم لانه هو الاصل في شي ثبت بالاشهاد فاولا لا يثبت جانب الوجود وهو
 ما لا يثبت بالاشهاد قال الله تعالى في هذا الاشكال بقوله واوليدهم الفاسقون اي
 العاصون لحد ستر العفة من عفو فابده حين عفووا عن اقامه اربعة من الشهود وليس

عوضهم من ذلك طلب الحسنة لئلا يعم في ذلك واليه اشار تعالى بقوله فادلهما باثني عشر
 فاوليد عند الله هم الكاذبون قوله وجب عليهم حد القذف واذا كان كذلك كان قوله واوليد
 هم الفاسقون في حق الحرا حله تامة فاعبر تمام هذه المجلد بصيغتها من غير ان يلحق بالاول
 فكانت في حق الحرا في حكم الجملة الاشدية فتعالي فان شأنا الله ختم على فمك وبموا الله اناظر
 وقوله تعالى ليس لكم ولقرني الارحام مائت وقوله تعالى ويذهب عند قلوبهم ويتوسل
 على من شأنا فان هذه الجملة ابتدائية والواو للاستيناف للعطف والتأني في وجهه ان تعلم قوله
 تعالى ولا تقبلوا القصد انما يشاهده ابداعا قبله وهو فاحلدهم ثمانين جلد حيث جعل الواو ابتداء
 والفصل مع قيام دليل الانصاف وهو العطف الصواب لان كل واحد منهما جهة تعذيبه فوجب
 به الاية وان فلا يسلط يصلح حرا للقذف ووصل قوله تعالى واوليدهم الفاسقون كآله
 وهو لا يقبلوا حتى صرف الاستدلال الى قوله واوليدهم الفاسقون والى قوله ولا تقبلوا دون
 قوله فاحلدهم فعل سحاده القاذف لحدود بعد التوبة ولم يسلط المجلد جامع قيام دليل
 الانصاف وهو عدم صحة العطف لمغايرة بين المجلدين من خطاب احدهما للذية وبيان
 الاخرى عن صبه القاذف وكل ذلك غير مستقيم قلنا بسبب صيغة الكلام ان القذف
 سبب موجب للعقوبة والمجموع اقامه البيهقي شرط الاقامة للحد ورد الشهادة بجمعه
 التراخي لان اري متردد بين حسبه وهند متردد في حقه من الحكم افعال الشهود
 فاذا احصوا فادلهما القذف كان حسبه واذا عجز عن احصاء فادلهما القذف كان حسبه فاعاد
 بهوجه الحكم اما مجرد اري لا ترشادته لانه لم يعلم حكمه بعد فاني تعاف بعقوبته
 الحكم ورد الشهادة حد شارك كالمجلد لانه لم يعلم فاحلدهم قد عطفوا الواو موجب المشاركة
 بمثوله حد واحد والمجموع اقامه البيهقي عطف يتم الدال على صفة التراخي فبين بعد ان
 العمل بموجب النص هو فاما قلنا لا فاقا له التأني رحمه الله لانه رد الشهادة بدون
 مدة العجز قول المجلد عرفتم والله تعالى جعل رد الشهادة حكما بصفة التراخي في وقت
 العجز بقوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله
 تعالى ولا تقبلوا ابتداء والواو في قوله تعالى واوليدهم الفاسقون للعطف وقوله
 تخالف مقتضى صيغة الكلام فكان الصريح ما قلناه قال رحمه الله ومن ذلك قول
 بعضهم ان العام مختص بسببه الى قوله ولم يختص بها اقول ما سبق ذكره من الوجوه
 الدالة ما قال بعض أهل النظر وهو قول بعض اصحاب التأني رحمه الله كالمزني ان العام
 مختص بسببه ولعل عن السامعي رحمه الله شله واليه ذهب مالك وابو ثور رحمه الله

٢٥٧

والمجواب للتم من الملازمة والقياس باطل لوجود الفرق فان اللفظ العام الوارد عقيب سبب
تناوله للسبب قطعي وتناوله لغزير على سبيل الظهور فخرج ما دل عليه اللفظ ظاهر من الارادة
سابق خلاف اخراج ما دل عليه اللفظ قطعا وبطلان الثاني ايضا منوع الثاني لعدم بل في
نقل السبب فايده والثاني باطل فالاول مثله والجواب لاسلم ان القايد في قصص العام على
السبب بل هي منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دال عليه باللفظ ومعرفته لاسباب
الثالث توفاق نقدي عدي فقال لواله ما تعديت لم يعم ولو لم موضع السبب وغيره
لكن عام والجواب ان التخصيص هنا حاصل من المخرج وهو العرف الخاص الرابع الجواب
ينبغي ان يكون مطابقا للسواء والعام غير مطابق لخاص بل كان عاما لا خاص والجواب
بالعام جواب بالمطابق وزيادة قال رحمه الله وهذه الله عندنا على اربعة اوجه
الي قوله واسلمه كثير اقول — جله حكم العام التعلق بالسبب عندنا بامر الله على
اربعه اوجه الاول ما خرج مخرج الجزا وهو ان يكون السبب منقولا مع الحكم كروي ان النبي
صلى الله عليه وسلم سري فجد وان عازي فخرج وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المتقول
معه لانه لما نقل السبب مع الحكم كان ذلك تنصيصا على انه منزلة الله الحكم المنصوص عنه نقل الحكم
بما ذكرنا وكذا هو السبب ولانه لم يخصص السبب به وهو الوجه بالزني لا يغير لقوله
عليه السلام فجد وخرج فايده فلا بد من القول بالاختصاص الثاني ان لا يكون السبب
منقولا معه ولكن المذكور كما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا من السبب المطروح
فهذا ايضا يختص بالسبب نحو قول الرجل يقول لآخر اليس لي عليك كذا يقول بل يقول
اكان الامر هذا فيقول نعم او اهل ففعل هذا اقرارا لكون هذه الظروف لا تستقل بنفسها
ففيقيد بالسؤال المذكور الذي هو سبب وذلك لما لم يكن مستقلا بنفسه صار كعص الكلام
وبعض الكلام لا يفيد الحكم فيخصص بسببه واصلي في الله ان يكون ناعلي التي في الاما
مع الاستفهام فيجعل التي لها بالانه لا يجاب التي قوله تعالى است بروكم تاوا الي
اي بل انت ربنا ولو قالوا نعم لكفر ولا نهم لتقربا سابقا كان لونا وقوله تعالى
يحب الانسان ان ينح عظمه على ابي بل يجمع وجمع جواب مختص الاستفهام
وهو لا نفي معه قوله تعالى ففعل جدتم ما وعدكم حقا قالوا نعم واجتمعها اي
يجمع عسرا للاستفهام كما في نعم وغير مختص بالاستفهام كما في فيستعمل الاستفهام نعم وبني
ودكر في السعاج اجل انها هو جواب مثل نعم قال الاخفش لانه احسن من نعم في
التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل

٢٥٤

وكان احسن من نعم واذا قال انذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وقد سئل على
 ونعم في جواب ما ليس باستغفار على ادراج الاستغفار وتقديره في صدر الكلام يكون اقرا
 وذلك لقوله في علي الف درهم يقول نعم على علي الف وذكر في اقرا الميسر ولو قال
 اخبر فلانا ان يغفر علي الف درهم او اعطه او ابشره فقال نعم فهذا كله اقرا ولو كان الكلام
 مستغارا للاستغفار كما مر مثله وقد ذكرتم رحمه الله في كتاب الاقرا سائلنا على كلامه نعم من غير
 الاستغفار ومن غير احوال الاستغفار ايضا وهو ما استعمل نعم في جواب الاقرا اذا قال
 لاخر اتبع بني عدي هذا واستاجرته مني فقال نعم فان هذا اقرا بالملك وكذا اذا قال
 انتم يا بني عدي هذا او حصص داري هذه او اسرج دابتي هذه او لعمري هذا فقال نعم
 فهذا اقرا لان نعم غير معنوم المعنى بنفسه فلا بد من جعله على الجواب لانه لو لم يجر عليه لصار
 لغوا وكلام العاقل يتجه نحو محمول على الصيغة السكون ولا عمل على اللغو وكذا قال رجل لاخر انفس
 الانك ابي عليك فقال نعم انما اقرا به لان نعم لا يستعمل بنفسه كما مر وقد اخرج مخرج
 الجواب فيصرا تقدم من الخطاب كالمعذرة فكانه قال نعم اقبلك الالف التي كلفني
 وثابت من الاشياء لا يستعمل الاستغفار لان الاستغفار طلب الفهم والامر بطلب الفعل
 وذكر في علم الحاي ان الاستغفار طلب تنقيش الذهن بما في الخارج والامر بطلب شهود
 ما في الذهن في الخارج واذا كان كذلك فما تشافيا في جمع ان الثالث ان يكون
 مستغفرا بنفسه لا يقتصر الى شيء اخر لكنه خرج جوابا للسؤال كالمعاد في الجواب لانه ما عليه
 وذلك مثل قول الرجل لاخر تعال تغفر فقال ان تعديت فعدي حرام لكلامه هذا يتعلق
 بالعدا الدعوى والمختص به وان كان كلاما عاما لكنه لما كان ناعيا على السؤال تخصص
 اذ العام يجوز تخصيصه بالدليل وقد وجد الدليل ههنا وهو ذكاه الى الغدا الدعوى
 اليه فخصمه لادله الحال حتى لو تعدي معه بعد ذلك الوقت لا تحت وكذا لو تعدي
 في ذلك الوقت مع غيره وكذلك اذا قالت له امراته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من
 جنبه فقال ان اغتسلت فعدي حرام تختص بذلك الاغتسل المذكور في السؤال
 وان كان كلاما عاما ما لا يخرج جوابا للسؤال السابق فتضمن عادة السؤال تضار
 تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنبه فعدي حرام وهذا لو اغتسل من
 جنبه لا يعتق عده وقد كمل هذا الوجه لا يتبدل استغفاره بنفسه خرج عقيب
 سؤال لكنه زاد على ما هو الجواب كما اذا قال لو غسلت لاد الغدا في هذه الدار
 عن جنبه فقال ان اغتسلت الليلة فعدي حرام قال الدعوى الى الغدا والله لا تعدي

اليوم وان تعديت اليوم فعدي حرام فعدا موضع الخلاف لعدم حمل سببه وعدا لا يحسن
 سببه بل يصير للاف سببا حتى تحت اي سبب اغتسل فلا يعود سببا واخرا عن القاء الزيادة
 وهي قوله الله او في هذه الدار او اليوم اذ في تخصيصه به القاء ما في جعله تقييدا لاعتبار
 الزيادة التي تكلم بها والقائلا واعمال تلاه او ليس القاء بعض تلاه بوضعه ان الذي لا يستعمل
 من حوله ونعم السؤال مع الجواب منزلة الكلام واحد تقديره ولم يجر هذا العا
 بعض الكلام التقديري حتى جعل السؤال والجواب منزلة كلام واحد حيث لم يقل نعم
 عن السؤال لئلا يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطنا الزيادة هنا وهي قوله الله
 يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعدي حرام واحد حقيقة
 فلا يجر هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم يجر هناك ابطال بعض الكلام الحقيقي
 بالطريق الاولى وانما كان اعمالا كلاس اولي لا للفظ سقوط والحال مسكوت
 واعمال المنطوق مع اعداد المسكوت او من العكس وفيما اذا اريد على الجواب
 عربي جانب الحال اطلع لتقييد الاطلاق عن العارض الزمان فعليه ان يجر الجواب بما
 زاد على الجواب صدق فيما به وبين الله تعالى وتصير الزيادة تؤكد لانه يجوز ان
 زاد على قدر الجواب كما ورد في النصوص قال الله تعالى وما لك بيهك يا موسى قال هي
 عصاي اوتوا عليها الاله وقال تعالى اعص على السلام انك قلت للناس اتخذوني واي
 الهين من دون الله قال سبحانه ما يكون في ان اقول يا ليس بحق الاله وقال صلى الله عليه
 الطهور ماؤه والحل ميتته حين سئل ايوصا بما امر ولا يصدق في الفضل لانه نفاق الظاهر
 فان قيل ان العام في الصور التي ذكرها من قوله صلى الله عليه وسلم من لم يجد وزلا
 ما عر فرج حتى يقال انه اختص بسببه ولم يوجد في انواع العام فيها قلنا قوله فرج
 عام من حيث الاسباب والاحوال لانه لو لم يذكر نفسه لكانت عموم الانواع
 من انه رحم لردده لغوا بالله منها او قتل نفس بغير حق او سبي فسادا او افساد في العذر
 او تركه لسياسة او زني بعض احسان بعد ذكر السبب وهو الزني حصص
 وزال سائر الاحوال الداعية الى الرحم وكذلك يجر عام احواله من انه لشكر او اللغو
 او قضا المتركة منها وغير ذلك فلما ذكر سببه خصصه في قوله تعالى
 المست بكم قالوا الي عام الاله كن وما اعموم قوله ان اغتسلت فعدي حرام طهر لان
 تقديره ان اغتسلت غسلا وغسلا تركه في موضع الشرط موضع التي فان قيل ما قول
 في قوله صلى الله عليه وسلم ليس من ابر الصيام في السفر فان هذا الحديث لم يقر

الاستغفار في الجواب

به سببه كاري ومع ذلك خصه شأنا رخصه الله بسببه فقالوا ان الحديث ورد
في حق رجل ظن السفر من زياده لمعه فربما النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما احدثك
فقال اني صام فقال صلى الله عليه وسلم الحديث قلنا ادا دل الدليل على خصوصية عاده
تخص بها وهذا قد دل لان الشارع لما رخص الاطراف في السفر بقوله تعالى وقدره من ايام
دفعنا بشقة ما لا ربح له الصوم عند مشقة تعصى الى الهلاك مع شرعية التأخير مع ان لم
تخصه عاده ذلك الرجل على وجه لا يتعداه بل احري حمله على العموم وقلنا في كل موضع
نقضي الصوم الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم برا حبيد لا يكون هذا تخصيصا بالمادة
بل كان حلا حكمه الى محل اخر عند معارضة دليل سواء كان هو الحكم عند تعارض الأدلة وانما
المحصرت العقول الوجوه المذكورة في اربعة لان النص فيها لا يخلوا ما اخرج مخرج
الخروج والى الباب فالاول هو الوجه الاول والثاني لا يخلوا اما ان يكون مستل
بنفسه او لا الثاني هو الوجه الثاني والاول لا يخلوا اما ان يكون رابدا على قدر الباب
او لا الثاني هو الوجه الثالث والاول هو الوجه الرابع قال رحمه الله ومن
ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب عدم الية قوله قلنا تأخر الاداء
لم يبق الوجوب **اقول** ما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه
الله جعل التعليق بالشرط موجب عدم المشروط لم يثبت بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط
وابو الحسن البصري وعندنا عدم المشروط لم يثبت بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط
على ما كان قبل التعليق وهو عدم الاصل واليه ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري
وعبد الحار وحاصل هذا المعلق بالشرط عندنا ما لم يتحقق سببا قبل وجود الشرط
والشرط يمنع انعقاده سببا ولكن بعرضه ان يصير سببا عند وجود الشرط فلو
ان وجود الحكم حال وجود الشرط وقال الشافعي رحمه الله الشرط موخر للحكم
الى زمان وجود الشرط كذا جمل الدينون فانه يمنع المطالبة دون نفس الوجوب
وتحار الشرط في ابيع فانه يدخل في الحكم دون السبب ولما تأخر الحكم الى سقوط
الخارج قيام السبب وهو نظير التعليق المستحق لغيره بل جعل من سقف البيت
فانه يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ولما ابطال تعليق الطلاق والعاق
باللذان سبب لا يتحقق بدون الملك وتأثير الشرط في تأخير الحكم بعد تقرير السبب
فيشترط قيام الملك عند التعليق لينقرر السبب ثم ينشر الحكم الى وجود الشرط وكون
تجمل الله بالحق وجوز تجمل الكفارة بعد الميكن قبل الميكن لان التدرج سبب
ولا يمين سبب الكفارة ولما انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة الميكن
كما يقال زكوة المال والاضافة دليل سببيه لما ان عرف ان الوجبات تعنان

الى اسبابها واما المخت فشرط يتعلق به وجوب الاداء والتعلق بالشرط عنده
ينزله تأجيل الدين فلا يمنع جواز تجمل الكفارة قبل الميكن ينزله الدين لوجوبه لانه لا يمنع تجمل
وفان الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا لية ان يعلق جوار
التيكاح الية بعدم طول ليرة اي بعدم القدرة على تكاح ليرة بوجوب فساد تكاح الية
عند وجود طول ليرة اذ المعلق بشرط عدم طول ليرة بالضرورة ذلك بوجوب في الية
عند وجوده كما بوجوب اثباته عند عدمه والدليل على ان الشرط موخر للحكم ان زمان وجود
الشرط لا مانع من انعقاد السبب وجوه الاول ان الوجوب يثبت بالاجاب لولا وجود
الشرط فيصير الشرط موقرا اما وجوب وجوده وهو الحكم لولا الشرط فيكون وجود
الشرط موخر للحكم لاما نفا السبب من انعقاده الثاني ان السبب موجودا حاسا
فلا يعقل اعداءه بخلاف الحكم لانه امر اعتباري يثبت حكما فان يتعلق بالمانع
وهو الشرط الثالث انه لو لم يبق سببا لبقى تعليقا كان قبل التعليق فان
قبل ان الرجل اذا علق الطلاق امراته لما بدخول الدار ينبغي على هذا ان لا يمين
له المحرطة قلنا قبل دخول الدار لان التعلقات عنده اسباب في المالك وهو قد علق ما
في ملكه بدخول الدار ولم يبق شيء في ملكه حتى تجمل قلنا الاستحالة انما تكون بعد وجود
الحكم بان يوجد شيء واحد بالارسال والتعلق معا وقبل الوجود فلا استحالة ولكن
كان سببا عنده لانه لم يوجد حكم فلا يستعمل ان يكون الشيء الواحد مطلقا وسرلا
قبل الوجود فانه حاز ان يوجه حكمه بالتعلق بوجود الشرط وبالتعجز الا ترى ان زمان
شيء بشرط الخيار حازه يبعه من اخا ومن المشتري بدون شرط الخيار كان في ضمن
بيعه بدون شرط الخيار فاما شرط الخيار بشرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون
السبب بالاتفاق فكذلك اعاده في التعليق ولا يلزم على المشتري جوار تجمل كفارة الميكن
ان تجمل الواجب الدين في الكفارات لا يجوز على قوله لان نفس الوجوب حاصل بالسبب
ووجوده بلا دأ مراح بالشرط لان تأثير التعليق بالشرط عند ما جرد وجوب الاداء ليق
المالك يستعمل ان يفصل الوجوب فيه عن وجوب ادائه من حيث ان الواجب قبل
الاداء مال معلوم والمال مع الفعل تغايران فحاز ان يفصل المال بالوجوب ولا
يثبت وجوب الاداء في حقوق العاد الا ترى ان الفرض يجب في ذمة المشتري بمجرد
البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب المشتري لانه تغايران فاما للدين فلا يستعمل
الفصل بين وجوبه وجوب ادائه لان الفعل لا يجب وجب ادائه ولو لم يجب الفعل

لا يجب الاداء الا بواسطة بين الفعل فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب
الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى ما بعد لفت تأخر الوجوب ضرورة فلو ادعى قبل لفت تقع
الضمان قبل الوجوب وانه لا يجوز ادان الموجد في المال شيان المال والفعل فيكون
المال واحدا والفعل تافرا خاصا فيتم الموجد في الذي شي واحد وهو الفعل الا ترى انما متى
فلما يجب الصوم فقد قلنا يجب ادائه اذا الصوم هو الاداء لا غير فنصروه تأخر الفعل
الى زمان وجود الشرط وهو لفت انتفى الوجوب قبله ومن ضروره ذلك انتفى الموانع بخلاف
المالك فانه قلنا يجب الكسوة اذا الكسوة غير الاداء والاداء غير الكسوة نصروه من حقوق
العائد الشري مع الاستيحار فان بشري العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم
وبالاستيحار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيقا لانه لا يفتق زمان فلا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يفتقر التسليم الوجود فان المنفعة انما يصير معقودا عليها مملوكة
بالعقد عند الاستيقا فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المال والبدن في هذا الوجه
الا ترى ان من قال لله علي ان تصدق بدينهم راس الشهر فتصدق به في لثاق اهد المعني
قال رحمه الله والنا ان الاجاب لا يوجد الا برثه ابي قوله وانا انا الله اقول
قد استدلوا انها يارحم الله علي ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
بالنقض والمعتقود اما الاول فمؤله تعليل فاذا احصى فان اثنين فالحاشه الاية ولا خلاف انه
يلزم من المدعى المذكور جاز على الفاحشه وان لم يخص وقوله تعالى فكا تبوه من ان لم
فيهم خيرا وحكم الكتاب لا يفتي عند عدم هذا الشرط واما الثاني فوجه الاول ان الاعاب
لا يوجد الا باعتبار ركة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء بقيام الشيء بدون ذلك الحال
الا ترى ان البيع لما كان متاهرا عن الاعاب والتبوه لا يتعقد هو بدونهما او ما يقوم مقامهما
فلا يوجب شرط البيع شيئا لاثتمام تمام الركن وكذا الصلاة لما كانت عبارة عن الاركان
المعروفة لا يتصور بدونها او ما يخلطها وكذا لا يثبت الا في محله بيع المرفاهة لا يوجب شيئا
ايضا لانه باطل لكونه مضافا الى غير محله وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعاق والشرط
بين السبب وقوله انت طالق وانت حر وبين المأز هو الزوجه والزوج يقع وصوله
الى المحل فيبقى غير مضاف الى المحل وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقد سببا ولكن بمؤديه
ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شرط البيع بمؤديه ان يتصور سببا اذا وجد الشرط
الاخر وكان شرط النصاب ليس بسبب للزوجه ولكن بمؤديه ان يتصور سببا ونظير
من المسباب الرمي فانه ليس بتبطل لكن بمؤديه ان يتصور سببا اذا اتصل المرمى واذا كان

توسر منه من الوصول الى المحل فلا يقول احد ان التوسر مانع لما هو قبل ولكن مانع لما
يصير فلا يوافق العمل فكذلك التعليق بالشرط في الشرعيات واعتبر هذا ايضا بفعل التوسر فانه
توقف على الاهلية والحلية واتصال التصرف بالمحل انتفى فعل التوسر اي جري يفتي فكما همسا
يتنفي فعل التطبيق والتحرير بدون ذلك بخلاف الطلاق الى زمان ايقوله انت طالق بعد ان
العلاق صار متحقق الوجود لكن عينه وكما بمنزلة تاجيل الدين فلا ينافي انعقاد السبب
في المال ولا في الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفه التأخير وذكر الزمان لا ينافي الحكم
والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة لفت الحكم والسبب جميعا وانما منع ما
منع الاضافة بصفه التأخير في ذلك الزمان فكان ما علم وجه دون وجوه فقلنا بكونه
مانعا للحكم دون السبب عملا بالمشيئين بخلاف التعليق فانه مانع واحتمال ان
يكون المانع سببا ويدل على صحة ما قلنا ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم والسبب
المعلق عين معقود على البر والاعقد على البر ليس طريقا الى الكفاه لان الكفاه لا يجب
الا بالخت وهو نفق العقد فكان بين سبب وبين التعليق الذي هو بين تان فلا
يصح ان يكون المعلق سببا اذ القول به عايد الى بوضعه انقض الثاني ان السبب هو
الايقاع والمعلق بالشرط ليس بايقاع لكونه عينا ويتنقض اليه عند الاتباع حاله
الشرط فلا يكون المعلق سببا في المال الثالث ان التعليق تصرف من المالك
كالنطق وتصرفه انما يورث في فعله الاختياري لا في الحكم الذي يثبت عقيب فعله من
غير اختياره فعلمنا ان تصرفه انما يقع في تطبيقه من حيث له ان يمنع اللغو عن الاتصال
بالمحل وعند ذلك لا يصير تطبيقا فلا يكون سببا فان قيل يتنقض هذا ما قيل
نه ان اهليه المتصرف انما تعتبر عند التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو حن المعلق
بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو بمنزلة يقع الطلاق والعاق فلو كان التعليق
ليس سبب في المال بل يصير سببا عند نزول المأز على ما ذكرتم لكن لما كان على العكس
ومنهما اشتراط اهليه حتى لو قال لاجبيه ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم دخلت
الدار لا تطلق ولوله يضل المعلق سببا في المال لما اشترط جعل عمل السبب بكونه صالحا
كذلك العمل ومنها عدم حواج المدره فته مع ان التدبير تعليق العقد الموت قلنا
اما اشتراط اهليه المتصرف عند التعليق فاعتبار انه بين لا باعتبار اطلاقه والعني
فيه ان تصرفه لم يتصل بالمحل كان التصرف قابا بالمتصرف فتعتبر اهليه في ذلك
الوقت بحسب اقتضا ذلك التصرف من صفه المتصرف والتصرف بمن في المال

فيبقى ان يكون المالك غائبا بالاحوال الميكن وتعتبر صفة المخل عند نزول الجزالة اما يصلحة
 عند ذلك فذلك لو كانت المراه سائنه وانقضت عندتها عند وجود الشرط لا يقع الطلاق
 ودكر الامم ثم اياه السرخي رحمه الله في المالك الكبير فالواصل ان الحكم المالك يوجد عند التعليق
 فبراعى عليه الحكم في ذلك الوقت والوصول الى المخل عند وجود الشرط فبراعى وجود المخل في
 ذلك الوقت واما اشتراط المخل فلا اعتبار بشبهه العله للتعليق وان لم يكن له حقيقة وحكم
 الشبهه اما يوجد من حكم الحقيقة والمعنى فيه ان اشتراط المخل في المالك حال التعليق لا يفسد فائدة
 اليمين لا يفسد التعليق في نفسه وذلك لان الزاها حال وجود الشرط متردده بين كون المخل للطلاق
 وبين لا يكون فلو لم يشترط المخل في المالك لا يفسد فائدة اليمين وهي المنع او الجملة فوجب نزع
 احدي المالكين عند نزول الجزاء بقيام المالك حال التعليق اذا الظاهر من كل موجود بقاءه واما
 تسمية شعور العله فلا ان الشهود حين شهدوا كانت اليمين طلاقا بشهادة شهود اخر
 بوجود الشرط والعلق عند ذلك يكون له وان الشرط المحض انما علق العله في قول الحكم
 المرتب على العله اذا لم يصره عله او ما هو في معنى العله والتعلق وان لم يكن عله فليس يرد
 الشرط لكنه صلاحه صيرورته عله بوجود الشرط واما دخول الدار فليس فيه سابقه العله
 اصلا واما علق العله في بعض المواضع ليل بعد الحكم لا يشتركه العله في حق وجود
 الحكم لا باعتبار شايه العله فكان نظير المار بعينه في حق الشفعة انما يظهر انزعه عند
 عدم الشريك في حق البيع لانه التصرف بشركه لكن لا دخله في نفس البيع فاخترت
 مرتبته عنها واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق كالتعليق بالمرتب
 اي ثابت فانه ينجز وان كان في صورته التعليق فكذا التدبير ليس بتعليق بل هو وصيه
 حتى يعتبر فيه ما يعتبر في ساير الوصايا من اعتبار الملت وغيره وكذا التعليق بربا
 المالك لا يقع كما في قوله انما طلاق مع انتفا عتدك واذا ثبت انه وصيه فالوصيه تنفذ سببا
 للملك في المالك ولين قلنا انه تعليق والكره في ساير التعليقات المانع من السببية قائم لانه يمين
 واليمين يمين في المالك فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم سببا فاما التعليق هنا فليس
 البيع من الجزاء متعلق بما لا يتصور الانتفاع عنه ولا ينفع عن السببية ولا تأخير السببية
 في ساير التعليقات الى زمان وجود الشرط ممكن بقيام الاهلية ظاهرا بخلاف التدبير
 لان زمان وجود الشرط هنا زمان بطلان الاهلية فلو لم يجعل في المالك سببا لغاؤه املا
 فكذا لم يجعل سببا في المالك بخلاف ساير التعليقات وتبين بان شرط ليس
 بمعنى لاجل الموقوف لان الشرط داخل على السبب الموجب لولا هو تمتع السبب عن

انصاه بالحل بدون الاتصال بالحل لا يعتد السبب وصار كقول الولي لغيره انه
 فانه متى لم يتصل بقوله حل لم يعل على السبب فصار الحكم معدوما بدون الشرط على
 السبب بالعدم الاصل كما كان قبل اليمين لاجدوم وجود الشرط والاصل ليس بالبيع
 ولا يحكمه اذ المبيع عزم عن ملكه بالبيع ويدخل في ملك المشتري وكذا الاجل لا يتم بوسائل
 في الدمه واما انزعه في تأخير المطالبه ودخول التمسك في ملك المالك ليس بشرط لعه البيع
 ولهذا لو سقط البيع التمسك عن المشتري لان سببها فلا يقدح عدم وصول التمسك الى المالك في
 المبيع ولا في حكمه ولا كذا التعليق فانه ينفع العله عن الانتفاع على ما قلنا في فتلل
 قال الشافعي رحمه الله ان لم يكن المعلق سببا في المالك عند كونه له شبهه السبب يجب
 ان يشترط المخل كما يشترط للحقيقة السبب وهذا لان التعليق معتبرا بالتجيز فان لم يكن
 له ولا ينجيز الطلاق قبل النكاح لم يرد له ولاية تعليقه قبله فلما لا يقع انما التعليق
 بالتجيز لانه قد يملك التعليق دون التجيز الا ترى ان الرجل اذا قال بغيره التي ليس
 بها حل او اذ اذلت ولدا فهو حرم صحيح الاجماع وان كان لا يملك تجيز العتق في الولد
 ودا اذ اذلت لامرأته المايص اذا ظهرت فانت طاق كان هذا التعليق طلاقا السنة وان
 كان لا يملك تجيزه في المالك الى هذا اشار في المبسوط والتعليق بالشرط علق البيع بخار
 الشرط لان شرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما حقيقة
 فلان البيع لا يحتمل الخطر لان ذلك في الاتقيات يودي الى القار وان كان حرام وفي جعل
 البيع معلقا بالشرط خطر تام اذ هو قد يري البكر ام لا وله ان كان القياس لاحذر البيع
 بخيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالسنة نظرا الى اخره له في العالقات بخار البيع بعده
 الضرورة وما ثبت بالضرورة يتقدر بتقدير الضرورة والضرورة ترتفع بكون
 الخيار اذ اخلا على المالك دون السبب علما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل
 التعليق فلو دخل الشوط على السبب لتعلق حكم السبب بالشرط لانه كان لا يخلو
 ولودخل الشرط على الحكم لتعلق شبهه ولا يتعلق بالطلاق والسبب مما يحتمل التمسك فيعلم
 التدارك بخار الشرط ان يصير السبب متعقدا غير لازم كونه محتملا للتسك وفيه
 الحكم بالشرط لان الحكم محتمل لتأخير عن السبب فعمل المالك متعلقا بشرط اسقاط الخيار
 مع تبوت السبب وكان هذا اولى سبب انه اذ في المظنن وهو دخول الشرط في الحكم
 مع اطلاق السبب بخلاف ما اذا كان الشرط داخل على المالك فليس له في يديه
 ما لا يحتمله البيع وهو المظنن بشيئا في يديه الى كونه بالاعماله البيع وهو المظنن

واما الطلاق فيحمل المظهر واما العتاق لكونها من قبيل الاستغاثات والذي يقطع
 قابل للتعلق كالمسبات فان القيد قابل للتعلق لانه مما يقطع واذ كان كذلك
 فوجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق ونحو ذلك اذ الاصل في كل شيء وهو
 الكمال عند قيام موجهه وصلاحيته له وانقصان العوارض ولا عارض هنا يدعوا
 الى نقصان التعليق قلنا بكماله وذلك في منع السبب اذ فيه منع لكم ايضا والام
 فانه اذا حلت لا يبيع فباع بشرط للخيار حلت في منعه ولو حلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط
 ما لم يوجد الشرط واذ ابطلت العلقه اي علقه انطلق بان وجد الشرط صار ذلك الكتاب
 السابق عند وجود الشرط كانه عليه مبتداه والماسر ان اثر التعليق في اعدام السبب
 والسبب مقتضى الالزام تعليق الطلاق قبل المالك بالشرط اذ المالك في الحال انما يشترط
 الاعيان الطلاق لا البين وهذا الكلام ليس بايجاب فلا يتقرر في المالك في الحال بل هو
 عين ومحل البين دونه المالك كالبين بالله تعالى واما بصير طلاقا عند وجود الشرط
 فاعتبر المالك في ذلك الوقت ولهذا لم يحجز بحيل المندرج بالشرط كما اذا قال ان اقدم
 فلان وان شئني لم يرضي فله على ان تصدق او اصوم فانه لا يجوز تقديم المندرج
 على الشرط لعدم السبب ولو نذر ان يصدق في يوم الخميس في رجب فتصدق قبله
 جاز لوجود السبب لانه مضاف لا معلق وكذلك لم يحجز بكفارة لانه تقدم الحكم على
 وجود السبب وكذلك كفارة بالصوم فانه لا يجوز تعجيلها اتفاقا وافتراقا في
 رحمه الله بين التكفير المالي والتكفير البدني ساقط الاعتبار ان حواله تعالى على عبادته في
 المالي فعل الاداء الذي هو عبادته لا عين المال فان المال نفسه ليس بعبادة
 العباد اسم لفعل يشهده العبد على خلاف هوي النفس لا يتغير مرضاه الله تعالى
 انما المال له اذا الواجب عين المال انما تعصدي في حقوق العباد لا خصاصهم واسطعم
 بذلك لان الواجب للعبد ما لا فعل لكون المقصود مما ينتفع به العبد او يتصدق عنه
 الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا طفر بخمس حقه واستوفى ثم استوفى
 وان لم يوجد الاداء من عليه لان فعل الاداء ليس بمقصود واما المقصود وصول
 الحق الى المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه وقد يكون باداء من ليس عليه وقد
 يكون بالحق بينه وبين المستحق فاما الله عز وجل فحقه عن المال وعن الفعل
 ولكن لا وازدنت فيه للاعتناء بالابتار ولا يكون ذلك الا بالاعمال ونقول ان
 المقصود في حقوق الله تعالى وتحقيق معنى الابتلاء انما يكون بالافعال لا بالخيار

سوا كان الحق بالمال او بدنيا والدليل على ذلك ان من باب عليه الزكاة لا يخرج من تركه
 الا موصيه بخلاف ديون العباد لان المال محل اقامه العلم ودفع الحاجة فبان ان يكون مقتضى
 في حق العبد الموصوف بصفه العجز والحاجة دون تركه بل موصوف بصفه كمال القدرة
 واستره عن الحاجة فثبت بهذا ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى بكون المال بالبدني
 سوا قال قيل لكونه حق الله تعالى وتساوي بالباب وقد قلنا ان الواجب في حقوق
 الله تعالى فعل الاداء قلنا المقصود قطع طائفة من المال اذ فسر التفسير في الزكاة خمس
 المال كان فصرفه في الصلوة ما تعاب العبد وهذا المقصود حاصل هنا على ان الابتاء فعل
 منه فاكفى به مع حصول المقصود بخلاف الصلاة لان المشقة في فعل المصل فلا يتصور فيها
 الابتاء مع ان الاصل ان فعل محصر في الاناسي لا يكون فعلا غيره لما فيه من الاستحالة والتأجيل
 فعل التائب في الزكاة فعل المنيب بخلاف القياس عند حصول المقصود من اجاب الزكاة وهو
 الابتاء بوصول الشقة اليه فلا يكتفى بالخيار ان ابتاء في الزكاة لكونها حكما كتبت خلاف القياس
 ولم تكن الصلوة في معنى الزكاة ترك وجه حتى تحقق بها بالدلالة على ما سبق ذكره من بطوننا
 نصاح الامه لمن له طول الزكاة لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي التعليق ففعل المال لا يوجب
 هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الالات للدور كقوله تعالى واحل لكم ما وراد الم ونحوه وهذا
 نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه ان ذلك لا يوجب نفي التعليق قبل الشرط حتى لو قال
 او لا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار حازه ان يعتقه قبل دخول الدار لا بدولة لا
 تجعل الثاني فيما عدا الاول كذا في اصول شمس الالية السرخسي رحمه الله وهذا لا يشبه تعليق
 القيد بل الجبل لان القيد بل كان موجودا ابتداء قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق في تعريف
 المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان للملك موجودا
 فكان اثر التعليق في تاخير السببية للحكم في وجود الشرط واما قوله ان السبب
 موجودا حسا فلا يعتل اعداء قلنا نحن لا نقول بتعلق المحسوس واما نقول بتعلق الامر
 المشروع وهو السبب وقوله لم يبق سببا لا يفي اذ في درجات السبب ان يكون طريقا
 الى الحكم والبين بانه من الملت الذي تعلق به وجوب الكفاية لان البين انما تعقد للرد والبر
 ضد الملت فيقول هو الملت ويتنقص البين الملت ويستحيل ان يقال هذا السبب
 حكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد اتفاقه فان قيل ان على ان اية قال لعرض الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلاة وقد اتم الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تعصوا وامن الصلاة
 ان ختمتم فقال يجب ما يجب منه فسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انه في صدقة

لكن شبهه اجاب القية تائه بالعصب لما ولد المعصوب باء القية وذلك لعدم العناد بالمعصوب
 تقع حتى يلزم على التعليل رد العين حال بقاءه و دفع القية حال عداها كما قد اذرو في رد
 القية مع ان الكفاية لا تنحى الا بالدين الصحيح ولما لا تنحى بدل الكفاية لانه ليس به من صحيح
 لان الدين الصحيح لا يسهل ادا او لا يرا ودين الكفاية يسقط بغيرها وهو عجز المكاتب عن ادايه
 ولما كان البرهمن مضمونا بالطلاق في المال يستبان التعلق بالطلاق شبهه اجاب بالطلاق وهذه القور
 من الشبهة لا يستغنى عن الحل كما ان حقيقة الاجاب لا تسع عن ذلك ادا الشبهة دلالة الدليل
 على قنوت الدول وان خلف الدول ولا دلالة على الدول في غير الحل الا ترى انه لا يلائم دلالة
 الدليل على قنوت الطلاق في البرهنة لعدم الحل واذا بطل الحل وهو الحل لم يبق التعلق بالعرف
 ان الحكم يرجع الى الحل استوى فيه الابتداء والنها وفي الابتداء لا يبع التعلق عند عدم
 الحل فيما اذا كان التعلق بغير سبب الملل فكذلك البقاء ما تعلق بالطلاق بالتمسك
 وضيق وان لم يكن الحل لذلك في الحال موجود لانه تعلق بما هو عليه ملك الطلاق وانما يحصر
 قابلية ابيه وهي ان يكون البرمضونا بالجزا وهو الطلاق لا محالة فصار مثل التعلق بغير
 علم ملك الطلاق حال قيام الحل والملل بل هذا اولى بالحق لان في حال قيام الملل كان البر
 مضمونا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمون بنية وفي تعلق الطلاق بالملك كان
 البرمضونا بالطلاق من حيث القطع فكان هذا الحق بالحق واذا كان كذلك فيصير قدرها
 ادعينا من الشبهة وهي شبهه اجاب الطلاق بهذه المعارضة وذلك لانه لا يصح تعلق الطلاق
 بالصاح لزم شبهه سقط شبهه الاجاب لاستحالة حقيقة العدا قبل الكساح والشبهة انما
 تعبر عند انكالم الحقيقة ولما لم يكن الحقيقة هنا سقطت الشبهة بخلاف الشبهة حال
 قيام انكالم وحقيقة التعلق فانها يمكنه فيه دفع القول بشبهه التعلق ايضا لقيام
 الدليل عليه فاعتبرت الشبهة وهو المعنى يقول فتنسقط هذه الشبهة بعد المعارضة
 ويبان المعارضة ان تعلق الطلاق بالشرط يوجب شبهه الاجاب وتعلق الطلاق بالكساح
 يوجب سقوط تلك الشبهة فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعلق الطلاق بالكساح
 معارضة للشبهة السابقة التي اقتضاها تعلق الطلاق بالشرط فاسقطت تلك الشبهة
 لغو هذه وصعق لما يوجبها ادها ان هذه الشبهة نشأت من جاب علمه فان الكساح
 علم ملك الطلاق والطلاق علم الوقوع وتلك الشبهة نشأت من جاب بطلان تعلق الطلاق
 بالشرط كدخول الدار بعد العلم انتمت الاكوار المراد منكوبة ولا شبهة كونه
 منكوبة ليتحقق الكساح في حقا وملك الشبهة انتمت عليه الطلاق وهي دونها منكوبة

فوجب ترجيح جانب علمه على بطلان الشرط لان علمه على تعلق الشرط لان علمه الله
 يصلح ان يكون علمه والشرط لا وثانها ان عند وجود هذا الشرط وجود كونها علمه
 لدلالتان لا محالة لان المكوبة محل لطلاق وعند وجود ذلك الشرط ثبت كونها علمه لطلاق
 من حيث الظاهر وعمل ان لا يكون في لطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي
 هو كابر لا محالة لمحلية الطلاق عند وجوده لانه شبهه بالعلم من بطلان الشرط
 الا ترى ان تعلق العناق بالموت وهو التبريد كان شبهه بالعلم التي هي الاعناق من تعلق
 بسائر الشروط حتى تؤخذ في منع البيع وسائر التمسكات بخلاف سائر التعلقات
 لما ان ذلك تعلق بالموت وهو كابر لا محالة لمحل كانه وجد العنق وغير هذا من خطاب الغار
 بالابان والشرائع فقلنا انهم يخاطبون بالابان دون الشرائع لان عند وجود الابان جازا
 اهلا لموجب الابان وهو دخول البنة واما اذا وجدت الشرائع بدون الابان فقلنا
 ههنا مع تعلق طلاق الاحنية بالكساح ولم يصح تعلق طلاقه بدول الدار وغيره لما ان عند وجود
 الكساح صبر ورثا خلا للطلاق لا محالة بخلاف وجود دخول الدار وقوله بعد المعارضة
 اي يعارضه اقتضاعة العلم سقوط شبهه الاجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان التعلق
 الكساح وكسبه مقتصران بكون المراد احنية لا منكوبة للعنق وشبهه الاجاب مقتضيه
 ان يكون المراد منكوبة لان شبهه الاجاب انما تحقق في المكوبة لتحقيقه لان
 كساحه ممتنع مفتقر الى الحل فعارضا فوجب اجاب علمه لادخولها فان قيل رد على قوله
 الظهار فانه لو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت على الظهار لم يظن ان ذلك طلاقا لانها لا بعد
 زوج اخر يكون مظاهرا لها اذا دخلت الدار فوجب ان يكون في تعلق الطلاق بالشرط
 كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوبة قلنا ليس هذه البرهين
 كالبرهين بالظهار لان الحل هنا لا تنعدم بالتطبيقات الثلاث لان المراد بالظهار غير
 الحرة بالطلاق فان تلك الحرة حرة الى وجود الشرط السابق وجوده في البرهين
 وهو الزوج الثاني وكان من حق الظهار على هذا ان ثبت بعد التطابقات الظرفية ادا
 وجد الشرط الا انها لو دخلت الدار بعد التطابقات لا يصير مظاهرا لالة لاحل منه في الحال
 والظهار تشبيها المملو بالمجموع وذلك يوجد بعد الزوج بها ادا دخلت الدار الى هذا الشرط
 في الميسوط وسلة تعلق الطلاق بالكساح بعد ثلاث تطابقات مضمومة في كتاب
 الطلاق على وجهه وقد تعرض للمانع على وجهه نظير وهو العناق كاد ان كان الكساح في حال
 قات حرا فاسترق ثم ملكه عتق عليه قال رحمه الله بعد مرهله للملكة ما قال
 المانع رحمه الله من محل المطلق على العتق الى قوله وهو لا يوجب الا وجوده انقوله

فوج
 الشرط

في
 في
 في

المطلوب هو اللفظ المتعرض للعدا دون الصفات لا بالنفي ولا بالإشبات كذا ذكره الضف
 رحمه الله في سبج القوم وذلك موقوفه تعالى فحيزه رقيه أم لدات سرقته مملوكة
 فهي مطلقه عن الأوصاف غير متعرضه لها من كونها مسلمة أو كافرة أو يثا أو سودا وغيرها
 ونحو رجل فإنه يتناول الأكثر من بني آدم المتجاوز للبلوغ أي وصف كان قصيرا أو طويلا
 فيجاء أوجيلا صحفا أو سقما فالأوصاف ليست من مقتضيات لفظ المطلق فإن دخل
 شيئا دخل اتفاقا لم يقيد بخلافه وهو اللفظ المتعرض للعدا والصفة جميعا نحو قوله تعالى
 فحيزه رقيه موصوفه مملوكة موصوفة بصفة الإيمان ونحو قول
 العليل أكرم رجلا ما أوفقيته قوله تعالى فحيزه رقيه موصوفه بصفة الإيمان وقوله تعالى
 أنه علم صلح نظير النفي وقيل المطلق هو اللفظ الدال على معنى تابع في جنسه العام حيث
 أنه عام ولا من حيث أنه خاص ولا من حيث أنه كلي ولا من حيث أنه جزئي فخرج
 عنه المعارف الدالة على التحصيل كجزية وشكل كل رجل فإنه عام وإذا تقرر ذلك فقولنا
 الشائع رحمه الله محل المطلق على القيد وهو بعد عن أصواب من جعله الفاسده المذكورة وإنما
 كان بقدره لأن التعبير في الوصف والشروط نافله الحكم عند عدم الوصف والشروط
 والتعبير هنا في موضعين أحدهما هو جعل النص المقيد نافيا للحكم عند عدم القيد
 والثاني بإبطال حكم ثابت بالنص وهو الإطلاق مع إمكان العلية كذا أشار إليه الأمام
 شمس الأية السرخسي رحمه الله ولأنه اتخذ الحكم واختلف العلم وهما اعتلوا للحكم
 والعلم فكيف يمكن تعريف حكم من حكم آخر أو تعريف علم من علم آخر ولا داعي
 منه النفي خاصة في غير المنصوص عليه وهما ادعى النفي مع إبطال النص المطلق المطلق
 والمقيد بحسب المورد في الحكم أصنافا إذا وردا في حادثة واحدة وأنه على وجهين
 الأول أنه إذا وردا في حادثة واحدة والحكم واحد موقوفه تعالى في كفارة البهين
 فقسام ثلاثة أيام مطلقه وفي قوله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ستانعات مقيدا
 بعد الشائع رحمه الله محل المطلق على القيد بطريق دلاله الدليل وهو أن الشيء الواحد لا
 يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا أو إطلاقا سائعه عن ذكر الوصف لكونه غير متعرض له بل
 بالنفي ولا بالاثبات والاحتياج إلى معرفته الوصف متحقق كالاحتياج إلى معرفة الأصل
 أو الشارع اعتبر الأصل في توبيخ الأحكام اعتبر الوصف كذلك لا ترى أن التماسا
 في النصاب لوجوب الزكوة كاستراط النصاب والشارع صلوات الله عليه بين
 الوصف في بعض الصور معنى محمدا معقول نحو كفارة القتل فإن تحرر الرقيق
 المومنة في أقرب إلى الله تعالى فحيزه رقيه موصوفه مملوكة موصوفة بصفة الإيمان

البيان في بعض الصور من الصفات بيان في باب الصفات لا في باب الصفات
 لقونها سائر زاحره وإذا كان كذلك كان القيد لا يكون أصلا ومعنى الموقوفه دون
 المقيد ما كان ناطقا بربحها في أن ذلك الوصف هو المراد واللفظ كماله فوجب حاله على الحكم
 فثبت الحكم بعد ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم في جنس الأبل شاء فإنه مطلق غير متعرض
 لصفة السوم لا بالنفي ولا بالاثبات وقوله صلى الله عليه وسلم في جنس الأبل الساب شاء فإنه
 متعرض لصفة السوم فوجب حاله لفظا على المقيد وأنه محمول على المقيد أيضا حتى يقتصر
 الوجوب عن العوازل وكما قيل في نصوص العداله فإن المطلق عن صفة العداله وهو قوله
 تعالى واشهد وإذا تابعتهم وقوله تعالى واستشهدوا شهودا من رجالكم على المقيد
 بالعداله وهو قوله واشهد وإذا تابعتهم وقوله تعالى واستشهدوا شهودا من رجالكم على المقيد
 في الشهود وكما في نصوص العداله إن المطلق عن التسليم وهو عدي المتعة والفرار
 محمول على المقيد بالتسليم وهو قوله تعالى في جزاء الصيد هدا بالغ الكعبة حيث يجب
 التسليم على الهدايا كلها وإذا كان كذلك فقد حتم المطلق على المقيد الوجه الثاني إذا وردا
 في حادثة واحدة لكن في حكمين مختلفين نحو قوله تعالى في كفارة الظهار من أجد
 فقسام شهرين متتابعين من قل أن تأسا وقوله تعالى فمن لم يستطع فطعامه
 سنين مسكين فعند الشافعي رحمه الله محل المطلق على المقيد ومنها إذا وردا في ذاتين
 والحكم متحد نحو قوله تعالى في كفارة القتل فحيزه رقيه مومنة وفي كفارة البهين
 والظهار فعنده محل المطلق على المقيد أيضا دللنا على ذلك في عدة أبحاث الرشد
 الكفارة عن كفارة البهين والظهار كما يجوز في كفارة القتل لأن قيد الإيمان زاده
 وصف يتجوز بجوي التعليق بالشروط على ما سبق في الوصفه على ما شرطه فوجب نفي
 الحكم عند عدم الوصف المذكور في المنصوص وهو كفارة القتل في بطون من الكفارات
 وهو كفارة القتل في بطون من الكفارات وهو كفارة البهين والظهار لأن الكفارات
 جنس واحد لكونها شرعت زاحره فيكون بعضها بطون بعضها على الظاهر فالظاهر أن المقيد
 الأبدى بالمراقة في الوصف جعل مقيدا في بطون وهو السوم لأن كل واحد من هذه طهاره لأن
 زاده الصوم في اعتل وفي شهرين متتابعين فلا يزيد الصوم فيها على صوم ثلاثة أيام مع مرورها
 لم يشترط فيها صوم شهرين متتابعين فكفارة البهين بطون وذلك الطعام بث في كفارة
 في كفارة القتل بصوم شهرين متتابعين فكفارة البهين بطون وذلك الطعام بث في كفارة
 البهين ولم يثبت في كفارة القتل مع أيضا بطون وذلك لأعداد الرذائل فإنه لم يلق في الوصف
 في زيادة الوصف مع البهين جنس واحد أحدهما مطلقه عن زيادة والاخرى مقيدة بها
 وكذلك وظائف الطهارات مثل سبب السبب وسبب المصممة والاستسقاء في وجوب

دون التمس وكذلك اركان الطهارات فانها في الوضوء اربعة اعضاء وفي التسعة وضوء
 وحده ذلك كما شترط الاربع في شعور الوضوء وهي غير شروطة في سائر الشهادات لان الشك في
 في ذلك كانه ثابت الاسم العلم وهو شعور في كفارة القتل وغشوه ساكن في كفارة البين
 واربعة ركعات في الظهر وخمسة ركعات في المغرب وست ركعات في الفجر لا بوصف الله يجري مجرى
 الشرط واسم العلم لا يوجب الوجود المسمى ولا يوجب نفي المحض قبل وجوده في المسمى
 بالاتفاق قال رحمه الله لا محل لطلب العلم على المقيد ابدأ الى قوله وهو فراه من شعور
 اقول ذهب علمنا ونازحه الله الى ان المطلق لا محل على المقيد ابدأ سواء كانا حادثة
 او حادثين او في حكم احوال واستدلوا على ذلك بالنقض المعقول اما النص بقوله تعالى
 لا تسألوا عني ان تبدلتم تسألوه ثم تعالى على ان العلم لا يطلق واجب اداء في الرجوع
 الى المقيد لعرف منه حكم المطلق اقدم على هذه التفسير لما فيه من ترك الالزام فيما بينه الله واليه
 اشار ابن عباس رضي الله عنهما ايهما اما ايهما واستعملوا ما بين الله الاتري ان اصحاب البقرة
 لو عمدوا الى ان يقره لكفرهم لكن شددوا بالسؤال وبين الكيفية وترك صفة
 الاطلاق فشدد الله تعالى عليهم فاشترطوا بطلان سكاكها وهو معنى ايهما اما ايهما
 الله اطلقوا الاطلاق ولا يقيدهم والقرينة في امات النساء بالدخول من قولهم من فرغهم
 اي بطلوا اللون ومنه قول عمر رضي الله عنه اما المراه بينهما فانهما او اذ قوله تعالى
 وامات نسائكم فان جرحها مطلقه وحرمه الربيه معقده بقوله تعالى من نسائكم
 التي دخلتم بعد لانهم ورد النبي عن السؤال والسؤال عما هو محكم ومفسر لا
 يكون لعدم الاحتياج الى السؤال فلا يرد النبي عنه والرجوع الى الاستفسار في
 الجمل واجب ليتبين لكلف من العلة تعلم ان التقي انما ورد على ايهما يمكن العلم بالهلاقة
 مع نوع العلم غير محتاج اليه في العمل فكان السؤال عن مثل تعقبا وذلك لا يجوز فثبت
 ان الرجوع في المقيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكاب للمعنى فلا يجوز ومعني ايه
 لا تكبر واسأله رسول الله حتى سألوه عن تكاليف شاقة عليكم ان افانهم بها
 وكلفكم اياهم وبشئ عليكم وتداولوا السؤال عنها وذلك نحو ما روي في سواة
 ابن مالك وعكاشه ابن حصن قالوا يا رسول الله الخ علينا كلام فاعرض عنه رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حتى عاد سافه ثلاث مرات فقال ويحد وما يوشد ان اقول
 نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتكم لكان كفرتم فانوا كوني
 ما ترككم فانما هلك من بينكم كثيره مسا لهم واخلاقهم على انبياهم فاذا اوتوا
 ما يريدوا وامنوا ما استطعتم واذا نصبتكم عن شيء فاحتنبوه قوله وهو قول

عنه العباية اي الالهام قول عاصمهم رضي الله عنهم في امات النساء فانهم احرر
 المطلق على الهلاقة في قوله تعالى وامات نسائكم قالوا لعمره الامات مطلقا سواء دخل الزوج بها
 التي هي امراته او لم يدخل بها لان حرمه الهلاقة مطلقه عن قيد الدخول بالنساء واما حرمه البينة
 فانما يثبت اذا دخل بها واما اذا لم يدخل بها فلا يثبت حرمها بمجرد نكاحها لانها معقده بقوله
 تعالى وربا بكم التي في محرمكم من نسائكم التي دخلتم بين واما المعقول فوجه الاول
 ان المقيد واجب الحكم ابتداء لانه ثبت الوصف الزايد الجاري بحكم الشرط كما قال الخصم فثبت
 المطلق في مو رد المقيد لانه لم يشترع والحكم يتعلق من جهة الشرع وحينئذ عدم حوا المطلق
 لكونه غير مشروع لان النص بالمقيد نفي حكم المطلق كما قاله الخصم لان امات النص
 حكمه الذي هو نفي امات اما العبارة او بالاشارة او بالدلالة او بالانقضاء والعبارة
 والاشارة غير موجودة ههنا اد التقي غير ثابت بالصيغة ولما كانت الاشارة ثابتة
 بالنظم كالعبارة كان قوله صيغة شاملة لها فلذلك لم يذكر الاشارة واما الدلالة والانقضاء
 فلان الاثبات لا يتناول التقي بعينه لانه لم يصادف فكيف يثبت التقي بالدلالة والثابت
 بالانقضاء هو ما لا يستغني المذكور عنه فثبت تعقبا المذكور والمذكور ههنا وهو
 الاثبات مستغن عن التقي لمصادفه فكيف يكون الضد صحيحا لضعف الآخر واذا كان كذلك فيصير
 الاحتجاج بان المقيد نفي حوا العمل بالمطلق احتجا بلا دليل وانه اخل والذي قلناه على مقتضى
 كل نص على ما وضع له فانما غلبنا في المطلق بالاطلاق وفي المقيد بعبده وانه موضوعها فيكون
 ما قلناه علما للدليلين والاطلاق يعني سبعين معلوم بمثل العلة مثل المقيد وذكر الدليل على
 المطلق على اطلاقه واما الى غير الدليل وهو تعقيد المطلق شرطا الوجه الثاني ان صفة الاطلاق
 الثابتة لاحد النصين ملصقة بالمقيد النص الآخر وقد تعلق بكل واحد من النصين معنى
 مقصود وحده جبهه لانه تعلق بمعنى الاطلاق التسهيل وهو معنى مقصود وتعلق بمعنى
 المقيد التشديد وهو حكمه وصحبه في موضعه فلا يجوز ابطال صفة المقيد بصفة الاطلاق
 احترازا عن تعقيد التامه المتعلقة بها والابطال صفة الاطلاق بالمقيد احترازا عن تعقيد
 المصلحة المتعلقة بصفة الاطلاق الوجه الثالث ان في المقيد فسادا من احدها نصب
 الشرع من تلقا نفسه والثاني ابطال ما هو مشروع واما قول الشافعي رحمه الله ان القيد زيادة
 وصف مجري مجرى التعليق بشرط تغير اسم الاثر ان ساءكم في قوله عز وجل ان ساءكم
 النساء في مخرجن فلا يكون قيدا للنساء المذكورة بالدخول وصفا معرفا لها وساء جعل ذلك
 الموصف شرطا اذ فيه جعل ما ليس يصلح للشرط شرطا وهو باطل الاتري ان قوله هذه

المواة التي تزوج بها طالق لعوم الكلام لكونه ليس شرطاً لوقوع الطلاق حتى
 لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطاً انما يبيح في حق الغائب لاني حق المصاهرة اذا
 وصف غير المعروف بالاشارة او بالاصافه جاز ان يجعل ذلك الوصف شرطاً لقوله المواة التي تزوجها
 طالق فيكون طالقاً علقاً بالتزويج وانما ذكر المصنف رحمه الله هذا لان الشافعي رحمه الله جعل الوصف
 لعني الشرط وجعل المشرط نافياً للحكم عند عدمه فجعل الوصف نافياً للحكم عند عدمه كما مر به
 ولما كان كذلك جعل الوصف في قوله تعالى ورايتم اللاتي في محجوركم من نسائكم اللاتي دخلنكم
 بهن ينزلن وصف الايمان في الوقت ان كان ذلك الوصف ايضاً فالحكم الطلاق فحينئذ كانت
 حرمه الربايب متفقاً عند عدم وصف دخولها متفق لان عدم ذلك الوصف نفاه فاجاب
 المصنف رحمه الله عنه وقال ليس كذلك لان الوصف المرفوع بالشرط ويجعل عمله اذا كان
 الوصف واقعاً للغائب على ما ذكرنا من قوله المواة التي تزوجها طالق فانه بيع ويكون منزلة
 الشرط فانه قال ان تزوجتها فهي طالق وانما اذا وقع الوصف وصفاً للباطن الى المخطب
 وصفاً للمرايه لا يكون ذلك الوصف بعني الشرط فلهذا لا يكون قوله هذه المواة التي تزوجها
 طالق منزلة قوله ان تزوجتها فهي طالق وليس سلمنا ان الشافعي تأييد هذا القيد لم يستقم للشافعي
 رحمه الله الاستدلال بهذا القيد على غيره الا اذا صححت امثاله يعني قد ذكرنا قبل هذا ان عدم
 جواز تحريم الرقية الكافرة في كفارة القتل باعتبار ان النص يقيد بالايمان ايته ولا يلزم منه
 عدم جواز تحريم الرقية الكافرة في كفارة البين والظهار والا بعد ان ثبت السواء بين
 كفارة القتل وسائر الكفارات ولا سواها بينهما الا في السبب ولا في الحكم انما في السبب
 وهو القتل بغير حق فان القتل اعظم الكسائر ولهذا قوته الله تعالى بالكفر فقال والذين
 لا يدعون مع الله الهاً اخر ولا يقتولوا الذين يدينونهم بالله والحق فان صلى الله عليه وسلم خسر
 من الضاير لا كفارة فيمن الاشوال بالله تعالى الحديث واليهين في اصله شروع كما في الكف
 في بيعه الرضوان وكذا الظاهر لا تشبيه المحل بالحرمه والتشبيه يحتل بمكان آخر ليس هو
 معني الكذب بان تشبيهها بما رخصت السنن والهرال او اللون وغير ذلك ولا كان في الكفاية
 طلاقاً والطلاق ساج في اصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق اللحل والحرة وجعله
 كذا في نفسه ووجب الكفارة فيه ومع ذلك لم يبيع هو مخرج الجرمه جرمه القتل بعين
 حق فوجب تحريم الرقية الوضوء في كفارة القتل لانه غلط معصية القتل لم يدل على وجوب
 تحريم الرقية الوضوء في كفارة التهنين والظهار لعدم سواها في السبب وانما في الحكم فان
 الرقية عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم فيها مقدار يشهد به

متابعين وفي الظاهر للاطعام مدخل عند التحريم للصوم واذا كان كذلك فقد جازت
 المفارقة بينهما في السبب كما مر بانها وكذلك في الحكم صورته ومعنى اما الصورة فلا يترك
 فيها كما سبق وانما المعنى فلان معنى الاطعام تغاير معنى التحريم اما الصورة فلا يترك
 والقدر يقلص العبد من ذلك الرق وكذا الكفارة في البين شرعت سائر ايام القتل والظن
 المفارقة بين كفارة القتل وسائر الكفارات في الحكم صورته دخل الطعام في الظاهر بعد
 عن الصوم دون القتل ومعنى وجب التهنين في البين بين ثلثة اشياء واذا اعدت ثلثة
 في السبب والحكم وتثبت المفارقة وشرط صحة الاستدلال في المماثلة فكيف يجعلها
 يدل على نفي الحكم في كفارة القتل ولا على نفي في كفارة البين واذا كان كذلك فخط الاستدلال
 فان قال القاص انما اعني القيد الزايد وجهه وهو الايمان لا حشر من بعده ما نسلكه
 مشرور وهو العدم ثم هي الحكم يثبت بذلك القيد الزايد وجهه وهو الايمان لا حشر من بعده
 قيل له هذا لا يتفعل لان مصيرك هذا القول لاجل ان يكون الكفارة بتحويل رقبته كما قوه ٢٦٤
 وقد بينا ان التقيد بوصف الايمان في المنصوص عليه وهو تحويل رقبته هو منه لا ينع
 التحريم بالرقية الكافرة لما قلنا ان القيد لا يوجب نفي الكفارة لم يشترع تحريم الرقية الكافرة في
 المقيد كلاجواز تحريم نصف الرقة وقد شرع تحريم الرقية الكافرة في النص المطلق لما اطلق
 واذا كان كذلك فصارت تعدية وصف الايمان على وثوق استلزام لعدم وجوده في الجواز من
 المقيد الى المطلق عن القيد لا يصلح ذلك لعدم حكمه شرعاً لا بطلان امر موجود وهو هذا الاطلاق
 في المنصوص المطلق يصلح ذلك الموجود حكمه شرعاً وهو التسهيل والتوسعة فان هذا اي
 حل المطلق على المقيد بعد ما سبق وهو ان التعليق بالشرط عند وجوب نفي الحكم عند عدم
 الشرط وقد سبق بيان كونه ابعداً او نقول وهذا الوجه لتقرير الكتاب ان النص يقيد
 بوصف الايمان لانه ينفذ جواز تحريم الرقية الكافرة في كفارة القتل لم يكره لانه غير مشروط
 على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحريم الرقية الكافرة فيها لم يكن ثبات النص فحينئذ كانت
 التعدية تعدية امر غير ثابت بالنص الى موضع آخر لا بطلان حكمه ثباته بالنص وهو الاطلاق
 وانه لا يجوز وما قاله المصنف وهو ان التعدية في القيد الزايد قد طرقت في نفي السبب به امر ظاهر انما نص
 لما سبق ان التعدية صارت لعدم فكان الكتاب بالتعدية الشافعي وقد قال ان النفي لا يثبت التعدية
 وانه تناقض ظاهر او نقول باعتباره وصفاً لا يثبت في النص المتبديع وجهه في
 غيره وعدم اعتباره وصفاً لا يطلق في النص المطلق بوجه ما ان لازم الوصف ثباته
 بالنص يمكن العمل به صالح لكونه مراد المتكلم او تناقضاً له اعتبر وصف النص في موضع

ولا يعتبر في موضع آخر وقوله ان الوصف معنى الشرط قلنا ممنوع ذلك وعلى تقدير تسليمه
 نقول ان الشرط لا يوجب الحكم عند عدم الشرط بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداءا لعدم
 فليس بالشرعي وانما هو كثر لعدم الاصل لعدم جواز عوارض الوقيح الكافر في حقه القتل اذ ليس
 ثابتا بالدليل الشرعي بل بعدم الاصل فكيف يقال ان هذا الوصف الذي في قوله تعالى في حق
 رقية مونه معنى الشرط وانما الجواب عما قاله الخصم انكم جازتم المطلق في المقيد في خصوص الزكوة
 ونصوص العدالة التي اخبر بها في الاساس في نص الزكوة لم يوجب نفي الزكوة عند عدم الاساس
 ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوائل وهي قوله صلى الله عليه وسلم في حرم الزكوة
 والعوائل ولا في بقية التبرع صدقة او جبت نسخ قوله صلى الله عليه وسلم في حرم الزكوة
 فكان استفا الوجوب عن غير الساية بطلان النسبة لا كحل المطلق في المقيد بالصفة وهو قوله صلى الله
 عليه وسلم في خمس من الابل الساية شاه وقد لا قد العدالة لم يوجب النفي عن النص الذي فيه
 الاصل بالثبت في خبر الناسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انكم فاسقون فاستنبوا اوجب
 لسمع الخلق قوله تعالى واستشهدوا شهودا من رجالكم والتمسوا التبيين فيقارن
 وما طلب اثبات والبيان وقد اقره تعالى من رخص من شهدوا اوجب نسخا اذ النسخ لا
 يكون رخصا فاستمراد العدالة بهذا الاعتبار لا باعتبار حل المطلق على المقيد وقد اعيد التبيين
 في العدا باعتبار النص الوارد وهو قوله تعالى بعد ذكر الهداية ثم الى البيت الحبيب ويصلي
 اسم لا يهدي اي ينقل من مكان الى مكان ورد الشرع بالقتل الى سواه وقد اعيد التتابع في صوم فقرة
 القتل والطلاق لم يوجب نفي جواز التفريق في صورة كفارة اليهن في طريق حل المطلق على
 المقيد بل يثبت قيد التتابع زاده على النص المطلق حديث مشهور وهو قوله عبد الله بن مسعود
 رضي الله عنه فصاير الامم متتابعات وقوات لا تكون دون جبر وبه وقد كانت
 مشهورة في عهد النبي حقيقه رحمه الله فكتا من منزله الخبر المشهور بسبب الزيادة على النص عندنا
 وان كانت الزيادة هنا معنى فثبت التتابع بهذا الاعتبار حل المطلق على المقيد لا في من السداد
 الذي يانه فان قيل لا فرق بين القولين لزيادة على النص وبين القولين لزيادة على المقيد لا في
 كل منهما بل العدا بالطلاق والعلى بالمقيد فلم اجوزت الزيادة دون الخلل لثبات الابل ما عكسنا
 وان استويا من حيث الصورة لان في حل المطلق على المقيد تعديه امر معدوم لا ينعكس حقا شرعيا الى
 موضع يلزم من ابطال حكمه بوجوده بصلح حقا شرعيا على ما هو وليس في زيادة ذلك بل فيه
 على حديث مشهور والعلى اقصاه واجب الشك في السلف ببعثته وان كان يلزم فيه نسخ
 من وجه لا ان النسخ من كل وجه جاز في الشرع وهو الزيادة بالمشهور لا على ما هو غير

جاء في الشرع وهو الزيادة بالمشهور لا على ما هو غير جاز وهو تعديه بعدم لابطال
 الوجود وانما تقييد الايدي بالمرافق في النسخ حديث مشهور يثبت بطلان التقييد بطريق
 حله على المقيد وهو الوضوء اذا صار متغيرا لا يثبت ذلك الحكم بعينه طلقا لما بينه من الممانعة
 ودون في بيان الاصول ان في الموضع الذي كحل المطلق على المقيد انما كحل لعدم الاصل ان
 كان سبب الحكم واحدا وللم واحد ولا يكتفي بان كحل المطلق وسبب واحد في
 زمان واحد فخرج على البيان وعلى النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمه الله ان تقييد المطلق
 ببيان او نسخ اما عند الاصل كان فلا كحل وهذا اشارته الى ان بعض المواضع كحل المطلق على
 المقيد عندنا وهذا بخلاف ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر الامام شمس لاية السرخي
 رحمه الله في اصوله هذه المسألة على وفق ما قاله المصنف رحمه الله قال رحمه الله
 ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر اذ قوله وطرق كثيرة اقول هو جواب
 عن سوال تقدر وهو ان يقال انكم علمتم في صدقة الفطر الحديث المطلق وهو قوله صلى الله
 عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد والمحدث المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل
 حر وعبد من المسلمين ولم تعلموا بقراه بن مسعود رضي الله عنه المقيد بالتتابع وما هو
 المعروف المطلق عن التتابع فهو لا اموال التتابع والتفريق مع انكم جازتم قوله رضي الله
 عنه بمنزلة النص المشهور وتقرر الجواب انه لا يلزم على ما ذكرنا ان قوله بن مسعود رضي الله
 عنه بمنزلة حديث مشهور ويجوز الزيادة على النص المطلق العلوي وما قوله العروفة لا في التتابع
 وما قوله بن مسعود رضي الله عنه والقراءة العروفة وردا في حكم واحد وهو ناسي الكفارة
 بالصوم والصوم في وجوده يجرى اذ لا يقل وصفتين متتابعين وما التفريق والتتابع فاذا
 ثبت تقييده بالنص المشهور بطريق الزيادة كما يزيل الخطأ والمحال ان الشيين اذ زاده
 في الحكم ولا جدهما زاده وصف فالآخر الذي ليس له زاده وصف يكون سقا للمدى له زاده
 وصف فيثبت ذلك الموصف لها جميعا كالطلاق لا يكون اقل من الرجعي ولا يكون الرجعي زاده وصف
 زاده وصف على الرجعي لان الطلاق لا يكون اقل من الرجعي ولا يكون الرجعي زاده وصف
 فيلحق الرجعي بالبارئ مقدما وهو خيرا فيكون ان اثنين لا يلغا وصف البيعة التي هي زاده
 وصف في الطلاق فكذلكها هنا النص الموجب لطلاق الصوم كان تعالى النص الموجب للتتابع لئلا
 يلغا وصف التتابع الذي هو زاده وصف في الصوم وفي صدقة الفطر النص المطلق والمقيد
 في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفك السبب الاخر اذ لا مراهجة في
 الاسباب لان الحكم الواحد جاز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل

الاحتياج الاتي ان الشوي سبب الملك وكذا الارث والهبة والصدقة وقد
 قيل وجود الملك اما اذا وجد الملك فلا بد من ان يكون متبوعا الى احد الاسباب
 معيناً واذا كان كذلك فوجب التحيز في الاسباب فقلنا يجوز ان يكون ملك العبد المطلق سبباً
 لوجوب صدقة الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سبباً بالنسبة لآخر غلات كفارة البين
 فان السبب واحد وهو البين عند الخلف لنا لو جعلنا احد النصين متبوعاً صوماً والآخر
 متبوعاً بغير الصوم عليه صوم سنة ايام طه متابعات وثله مطلقه ولا يلزم ذلك لان
 فعلنا ان حكم احد النصين ينصرف الى ما ينصرف اليه حكم الفصل الاخر بعينه قلنا وجب تعينه
 في احد النصين لم يبق مطلقاً فان قيل لم لا نقول لما وجب اطلاقه في احد النصين لم يبق
 مقيداً ضرورة ان يكون عاماً بل ذلك النص لا يحد من طهر توجع هذا النص عليه قلنا لا
 يلزم حبيد حل المقتضى المطلق فانه متروك بالاجماع وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله
 يجوز التمس بكم ما كان من جنس الارض بالنسبة المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي
 الارض حبيداً وطهوراً ويجوز ان يتراب بالنسبة المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم التراب
 طهور للمسلم لان العمل مختلف وان كان الحكم واحداً فاستقيم انما التعلية باعتبار كل نص
 في نفي آخر واما القياس على التمس فلا يبعد لانا لم نشترط التمس في المواضع باعتبار محل
 المطلق في المقيد اذ لو كان كذلك لكان في الاولى ابيات التمس في الراس والرجل اعتباراً بالوضو
 لانهما مسوحان واما عفا بنصر فيه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم علم التمس ضربين
 صريحاً للوجه وضربه للدين الى الوقيين وهو مشهور ثبتت بملكه التقيد فاذا صار مقيداً
 لا يقدح في الحكم بعينه مطلقاً **وقال** وهذا اي هذا الذي قلناه وهو ان يجوز
 الاطلاق والقييد في السبب لا يوجب حل المطلق على المقيد بل يحوي كل واحد منهما
 على سنه نظير ما سبق من قولنا ان تعليق الحكم بالشرط يوجب الحكم عند وجود الشرط
 ولا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط فان تعليق الحكم بالسبب المقيد لا يفي بحلقه بالسبب
 المطلق واذا كان حكم التعليق مادراً لخاص الحكم الواحد وهو الاطلاق مثلاً فقلنا بالشرط
 وسواء اي مطلقاً فانه كالحاكم الاعم فانه تعلل جوازه بعدم طول الحرة بالنسبة وهو قوله
 تعالى من لم يسطع منكم طولاً ان يترك المحصنات المومنات الاية وبقى مرسل عن الشرط
 بالنسبة المطلقة نحو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما دارا
 ذلكم فتقول بالجواز عند عدم الطول مادراً كوناً من النص المقيد والجواز عند القول
 بالنسبة المطلقة المذكورة لان الارسل والتعلق متتابعان اذا وجداً ما اذا

المتشيزان وجوده لا يصور ان يكون معلقاً وسواء فاما قبل ان يند وجود الحكم
 فهو معاق اي بعد ومعلق وجوده بالشرط وسواء من الشرط يعني انه علق الوجود قبل
 الشرط والعدم الاصل وهو العدم الذي قبل التعليق كما يحتمل لان وجوده لا يرسل بالتعلق
 ولم يتبدل ذلك العدم بالتعلق لانه لم يترتب حق الحكم فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعليق
 لم يتبدل ذلك الاحتمال لانه محتمل ان يوجد الحكم فيكون ذلك التعليق او يتغير تعليق آخر والا
 نصار العدم قبل الوجود محتمل الوجود بطريق الارسل والتعلق والاحتمال الوجود بطريق
 كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة فالحال ان يكون بعد ما يحتمل ان يوجد بطريقين
 وبعدمه كالهبة والارث وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن فيه الا بواحد من الاسباب
 والطرق اد عند الوجود تمتع الحكم بالارسل والتعلق للتتابع بينهما وقول الحكم الوعد
 معتبر قلنا نعم لكن الاطلاق صفة معتبر ايضاً فلا بد من اعتبارها وقوله ان الشارع نص في
 الصفة لعني حيد في بعض الصور والنسب ما كنت عن الوصف يجعل ذلك باياً في جنس النصوص
 عليه والزيادة مقدرة فلا يكون ناسخه قلنا هذا قياس وشروط فقدان النص والقياس
 المتعارف فيه ثابت باطلاق النص وصفه النص تعيناً بملكه لا يجوز ابطال النص بالقياس
 لا يجوز ابطال شرطه بالقياس ايضاً وفيما قاله ذلك لانه لم يقدح في جواز التعليق لتمام
 الوقبه الكافيه نظراً الى النص ولعمل بالمقيد لما كان اعتاق الوقبه الكافيه عن كفارة
 البين والظهار فقلنا ان التقيد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفه الاطلاق وبعد
 تبين ان التقيد نسخ معني وان لم يكن نسخاً صراحة **قال** رحمه الله وقد قال الشافعي
 رحمه الله ان صوم كفارة البين غير متتابع ولم يجعل ذلك الصوم الى قوله لعني ذراه في موضع
اقول قد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة البين غير متتابع ولم يجعل ذلك الصوم
 على كفارة الظهار والقيل المقيد بالمتتابع حتى ثبت المتتابع في صوم كفارة البين ايضاً خلا
 للمطلق على المقيد وهذا منه تناقض لانه حل المطلق على المقيد فيما سبق ولم يجعلهما متتابعين
 مذهبه فان قال هو في العذر عن عدم حمل صوم كفارة البين على صوم كفارة الظهار والظهار
 اصل الجمل متعارفين في وحدت صوم المتعة لا يصح الاستقراء بالنسبة وهو قوله تعالى لم يمسلم
 حيد فقياساً ملائماً في الحج وسبعة اذ ارجعتم حتى لا يجوز صوم المتعة متتابعاً فقد
 تعيد هذا النص بصفة الفرق وتعيد بعض النصوص بصفة المتابع فلا يكون حمل صوم
 كفارة البين على احدهما اولى من الآخر فلا جمل هذا التعارض يستلزم الاطلاق في صوم كفارة
 البين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعة ايام في المتعة قبل ايام الصوم لا يترتب له مشروع

فاما قبل ان يند وجود الحكم
 فهو معاق اي بعد ومعلق وجوده بالشرط
 وسواء من الشرط يعني انه علق الوجود قبل
 الشرط والعدم الاصل وهو العدم الذي قبل التعليق
 كما يحتمل لان وجوده لا يرسل بالتعلق
 ولم يتبدل ذلك العدم بالتعلق لانه لم يترتب حق الحكم
 فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعليق لم يتبدل ذلك الاحتمال
 لانه محتمل ان يوجد الحكم فيكون ذلك التعليق او يتغير تعليق آخر
 والا نصار العدم قبل الوجود محتمل الوجود بطريق الارسل والتعلق
 والاحتمال الوجود بطريق كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة
 فالحال ان يكون بعد ما يحتمل ان يوجد بطريقين وبعدمه كالهبة والارث
 وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن فيه الا بواحد من الاسباب والطرق
 اد عند الوجود تمتع الحكم بالارسل والتعلق للتتابع بينهما
 وقول الحكم الوعد معتبر قلنا نعم لكن الاطلاق صفة معتبر ايضاً
 فلا بد من اعتبارها وقوله ان الشارع نص في الصفة لعني حيد في بعض الصور
 والنسب ما كنت عن الوصف يجعل ذلك باياً في جنس النصوص عليه
 والزيادة مقدرة فلا يكون ناسخه قلنا هذا قياس وشروط فقدان النص
 والقياس المتعارف فيه ثابت باطلاق النص وصفه النص تعيناً بملكه
 لا يجوز ابطال النص بالقياس لا يجوز ابطال شرطه بالقياس ايضاً
 وفيما قاله ذلك لانه لم يقدح في جواز التعليق لتمام الوقبه الكافيه
 نظراً الى النص ولعمل بالمقيد لما كان اعتاق الوقبه الكافيه عن كفارة
 البين والظهار فقلنا ان التقيد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفه الاطلاق
 وبعد تبين ان التقيد نسخ معني وان لم يكن نسخاً صراحة قال رحمه الله
 وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة البين غير متتابع ولم يجعل ذلك
 الصوم على كفارة الظهار والقيل المقيد بالمتتابع حتى ثبت المتتابع في صوم
 كفارة البين ايضاً خلا للمطلق على المقيد وهذا منه تناقض لانه حل المطلق
 على المقيد فيما سبق ولم يجعلهما متتابعين مذهبه فان قال هو في العذر عن عدم
 حمل صوم كفارة البين على صوم كفارة الظهار والظهار اصل الجمل متعارفين
 في وحدت صوم المتعة لا يصح الاستقراء بالنسبة وهو قوله تعالى لم يمسلم حيد
 فقياساً ملائماً في الحج وسبعة اذ ارجعتم حتى لا يجوز صوم المتعة متتابعاً
 فقد تعيد هذا النص بصفة الفرق وتعيد بعض النصوص بصفة المتابع فلا يكون
 حمل صوم كفارة البين على احدهما اولى من الآخر فلا جمل هذا التعارض يستلزم
 الاطلاق في صوم كفارة البين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعة ايام في
 المتعة قبل ايام الصوم لا يترتب له مشروع

ان صوم السبعة اضيف في النص الى وقت لا يكون سرور وغلبة ذلك الوقت فلهذا
 اظهر ما اضيف الى وقت الظهر لم تكن شرعته قبله لما سبق في موضعه ان الواجب
 اذا اضيف الى وقت كان ذلك سببا لوجوبه فلا يجوز تقديمه لان تقديمه للمع
 السبب لا يجوز واذا كان كذلك فلا يجوز صوم المتعة متساعا لانه اذا قيل وقتة وهو
 وقت الرجوع الى اكله بالنصر فكان عدم حوز المتساع لهذا لان التفريق في ذلك
 الصوم واجب فلم يقع قوله ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح
 الاستغفر لانه لا يقال للصوم الهدى لم يجرى وقتة انه صوم متفرق فعلم به انه لم
 يوجد صوم كالتفريق فيه ولان المطلق في كفارة انا جعل على المفيد في كفارة وليس في
 صوم الكفارات صوم مفيد بالتفريق لان صوم المتعة ليس بصوم الكفارة فان دم
 المتعة ليس بدم جبر بل هو دم نسل فلا وجه لتخل اطلاق صوم المتعة وجد للاصل يعارض
 اوله فان قيل ان صوم المتعة يدل على دم المتعة ودم المتعة عند الشافعي رحمه الله دم
 جبر فكأن هذا الصوم ايضا صوم كفارة لكونه جنبا للمنعان الثابت بالقران والمتعة
 فان الايراد عنده افضل من المتعة والقران قلنا هذا العذر ايضا لا يجدي له لان عدم
 حوز السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقتة على ما مر ذكره
 وذكر في شرح التوقيف شرع صوم المتعة متساعا حتى لا يجوز السبعة متفرقة
 لانه وجب بدلا عن الهدى والبذل انما يجب في الزمن الذي يجب فيه الاصل هذا
 هو الاصل في الادبال الا ان وقت الاصل يوم واحد اصوم عشرة ايام لا يتصور
 فيه فلهذا عدم الامكان جعل الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده
 ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام الفجر متصلا بايام الفجر والبعض بعد ايام
 متصلا بطريق ايام الفجر الذي هو الاصل فكان ينبغي ان يكون اذ السبعة بعد ايام
 الفجر قبل الرجوع بلا فصل عما ان الشرع علقه بالرجوع لعدم السفر نظر له
 ومروحة عليه وقيل ينبغي على هذا ان تكون السبعة متصلة بيوم العيد لانه وقت الاصل
 لكن لم يجعل الشرع ايام التشريق وقتا للصوم فكان يجب ان يكون متصلا بايام التشريق
 الا ان الشرع وجو السبب اخذ لعدم السفر اذ الظاهر من حال الحاج ان يخرج بعد
 الفجر وايام التشريق فعلمت بشرط الرجوع والمعلق بالشرط عدم قبله فلا يجوز جعله
 قال رحمه الله واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيم والرخصة
 وهذا باب العزيم الرخصة التي قوله ويشير الى شدة والرواية اقول

احكام اقسام الخطاب من الخاص والعام وهما تنقسم الى قسمين عزيم ورخصة
 فلا بد من بيانها فالعزيم في اللغة عبارة عن قصد الموكد دل على ذلك قوله تعالى فسي
 ولم يجد له عزما اي قصدا اما كذا في العصبان وقوله تعالى خصامه اولوا العزم من اهل
 حصن تنال بعض الرسل بعد الوصف بعد ان كان كلهم على الحق لانه لم يكن لهم وعز ولا شبهة
 وهن في الدعوى وطلب الحق ولهذا جعل العزم مباحا حتى اذا قال الرجل اعزم ان افعل
 كذا كان خلفا عند الله ان العباد يؤكدا في العلم بالان وفي الشريعة اسم لما هو اصل
 من الاحكام الشرعية غير متعلق بالعوارض سميت عزيم لانها من حيث كانت اصلا
 شرعية كانت في غاية من الوكادة والقوة ثبتت حقا لصاحب الشرع تجلي على ان الله
 العنا ونحن عبده من غير نظري الى اعداء وهو ان الامر واجب الطاعة بفعلها
 وتحكم ما يريد وعلينا الاسلام والالتقاء والصبر في قوله هو اصل راجع الى ان الله ما
 الموصول واما الرخصة بكونها في اللغة عبارة عن اطلاق والسعة والسهولة ٣٦٧
 يقال رخص السعدا اذا تراجع وحف على الناس ويسر الازالة بكونه الاثبات
 وقلة الرغبات وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الازالة على طريق التيسير
 يقال رخصت لك في ذواتي ابي الله للتيسير عليك وفي الشريعة اسم لما في عذر
 العباد وما يبيح على اعداءهم هو ما يستباح بعد رفع قيام الحرم وسيأتي معنى
 الاستباحة وانما قيد بقيام الحرم ليكون تعريفا لما هو الاحق في استحقاق اسم
 الرخصة على ما يبيح بانه والاسان وما العزيم والرخصة دلالة في المراتب على اريد
 متفاحا كما مر بانه وقيل العزيم ما استمر على الاصل الاول واستقر لما كان اتم العنا
 ونحن عبده والرخصة ما يعبر عن عسر الى اسر بواسطة عذر المكلف ثم العزيم
 اربعة اقسام فرض واجب وسنة ونقل وجه الاختصاص في الاربعه ان الحكم
 الثالث شرعا اما ان ثبت بدليل يوجب العلم والعمل او وجب اعدامه او لا يوجب
 شيئا منها الاول والثاني هو الواجب والثالث اما ان المكلف مطالبا باقتضائه او لا
 الاول هو السنة والثاني هو التقل هذه الاقسام اصول الشرع وان كانت تطاوع
 في نفسها على ما ياتي بيانه اما الفرض فعبارة في اللغة هو التقدير والقطع قال الله تعالى
 سورة انزلنا ونزلائه اي قدرنا وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى ونصط
 فرضكم اي نذكركم بالنسبة ومنه فرضه النهي والقطع الذي يعتمد عليه تقديره
 وفرض القوس وهو القطع الذي في طي القوس يعتمد عليه تقديره قوله الوتر وفي

الشريعة عبارة عن مقدار شرع لا يحتمل الزيادة والتقصان مقطوع به ثابت
 بدليل لا شبهة فيه هو الكتاب والسنة السنة المتواترة اذا كانت دلالة قطعية
 والاجماع القطعي وذلك مثل الايمان والصلوة والزكاة والحج لان هذه الملة فرائض
 مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصا وانما مقطوعه ثبت بدليل لا شبهة في دلالة
 واسم الفرض يشير الى نوع من التقيد لانه مقدار رتبه وفي التقدير والاشياء ليس له
 لا يصعب على العباد ادا المقدور قدما يشير اسم الفرض الى شدة الرأية والمحافظة لكونه
 ثابتا بطريق القطع ومنه سبب الفرائض مكتوبه لا فاشيت علينا في اللوح المحفوظ فكان
 اداؤها لازما والكتابة تنبى عن الشافعي فكان ذلك اشارة الى المعنيين **قال**
 واما الواجب فانما اخذ الواجب الى قوله وسي ولد الولد نافلة لذلك اقول
 ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت خميتها اي سقطت
 على الارض ومعنى السقوط في الواجب انه ساقط عنا من حيث العلم والاعتقاد به قطعا
 وذلك لان اداه واجب علينا من غير ان نعلم يقينا لان خبر الواحد لا يوجب العلم
 القطعي وكذا لا يجب علينا ان نتقيد قطعا انه يجب علينا لانه وجب الاعتقاد بكونه
 واجبا بقلبه الظن هو الوصف الخاص اي سقوط العلم والاعتقاد به قطعا عنده هو
 الوصف الخاص بالواجب دون الفرض فلذلك سمي بالواجب للمراوان الفرض
 والواجب مستويان في حق لزوم العمل واما المفارقة بينهما من حيث لزوم الاعتقاد
 في حق الفرض بانه فرض علينا قطعا وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان افظ
 الواجب هو اللفظ الدال على سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بانه لازم قطعا
 اولان الواجب لانه يند العلم لكونه ثابتا بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم القطعي
 صار الواجب لساقت على الذي لم يجب عليه العلم بانه لازم قطعا على الذي لم يجب عليه
 العلم بانه لازم قطعا لا كالمكلف في الفرض لان المكلف يعلم بوجوب الفرض بدليل
 قطعي فقدره والتزم اداه فلم يكن ساقط عليه فكان تأثير الفرضية اكثر منه سمي
 الحزق لنفسه فرضا لبقا انه على كل حال وسمى السقوط على الارض وجوبا لانه قد
 لا يبقى اثره في الزمان الثاني كما كان ثابتا بدليل موجب للعلم والعمل قطعا
 سمي فرضا لبقا انه وهو العلم به ادا اوله بود وما كان ثابتا بدليل موجب للعلم
 يقينا باعتبار رسمه في طريقه سمي واجبا وقيل الواجب ماخوذ من الوجه وهو
 الاضطراب وفي معناه الواجب قال وللفواد وجب تحت ابهره لعم

در الفرض

ولا الغيب الحجر اي اضطراب والاضطرار عرق سبب الصلابة اذا انقطع ما
 صاحبه والدم الصرب والغيب هنا لحدار سمي الواجب واجبا لانه الاضطراب
 فيه للقلب في بوه نوع غيبة في دليله والواجب في الشرع اسم لما رتب عليه بدليل فيه
 شبهة وذلك مثل تعيين الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان في الطهارة في الطواف وصدة
 الفطر والاصح والوتر فان ذلك ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بكثرة الخاب
 وبقوله صلى الله عليه وسلم لا اعزاني فحصل فائدة لم تعلم وبقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا على
 حو وعبد وبقوله صلى الله عليه وسلم من وجد سعة ولم يجمع فله يقرين سبعا مصلانا
 وبقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر فصولها ما بين العشاء الى
 طلوع الفجر وقال في ميزان الاصول الواجب نوعان لازم قطعا كالزكاة والصوم
 والواجب لا يكون لازما قطعا مثل تعيين الفاتحة والسنة في اللغة هي الطريقة حسنة
 كانت اوسيه قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة فله اجرها واخرى عمل يوم القيمة
 الحديث والسن الطريقة وسن ما اذا صبح حتى جري في طريقه وقوله وهو معروف الاشفاق
 اي هو ماخوذه من قوله من لما اصابه وانا اخذت السنة منه لان من سبق سنة غيره
 ينصب في الفعل على ونفعله كلما الثاني جري في حربه كبريان لما الاول ودل على
 الطريق سنة لا لما ينصب فيه وخري نحو حريان لما من عرفت العات الى آخره وفي
 التسوية عبارة عن الطريقة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او العادة بعده
 رضي الله عنهم وعلى وفق مذهبنا على ما في ذكره والتقليد الملق هو الزيادة ومنه
 سبب الغيبة فغلا لانه غير مقصوده بل هي زيادة على ما شرع له المهاد وهو الاذن له
 تعالى وكبت اعدائه واعواركه لئلا يشك في ولادته فانه لانه زيادة على ما شرع له
 التهاد حصل لهوا بكسبه وهو الولد الصلي في الشريعة عبارة عما زاد على ما شرع له
 والمواحيات والسنة وفي ذلك معنى البقاء الواجب في العبادات وما يشرع به العبد
 لنا لاعليا والتطوعات ايضا كذلك فان التطوع فان التطوع اسم لما يشرع به العبد
 عنده ويكون مستثاني ذلك ولا يكون لما في قوله تعالى والتقل سوا **قال**
 فانما الفرض في كل اللزوم علم الى قوله لا يباين اصل اقول لما شرع الله من ميزان
 الاقسام الاربعه شرع في بيان احكامها فقال فانما الفرض في كل اللزوم الى آخره اعلم
 الفرض لزوم ما في الدمة علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام اي الاعتقاد بعلما

٢٦٨

للبدن لزوم الاداء بدليله فيكون المودعي مطيعا لربه والشارك عاصيا له
 سر الاداء سبيل العمل للاعتقاد و ضد الطاعة العصيان ولهذا لا بد من الاستماع
 عن الاداء هو من اركان الدين لان كون تاركه على وجه الخلود او على وجه الاستحقاق
 فيكون كافرا قاطبا ومن ذلك فهو عاصي لما ترك من غير عذر فاسق لموجه عظامه ربه والفسق
 هو الخروج من صفات الوطء اذا خرجت وسببت الفناء فوسق فخرج من حرمه ولهذا
 كان الفاسق مونا عند اهل السنة لانه غير خارج عن اصل الدين واركانه اعتقاد اولئك
 عن الطاعة علام الغرض من اركان الشرع ويكفر جاحده لانه سبيل الاعتقاد خلاف محمود
 الواجب حيث لم يوجب العمل لعدم التبدل اذ التبدل يقتضي سابقه الثبوت ولم يكن
 الاعتقاد ثابتا في الوجوب لعدم لزوم الاعتقاد خلاف الغرض فان الاعتقاد لا يوجب
 ونفسك تاركه لا عدل لاداء كونه سبيل العمل للاعتقاد ولين عمل القلب اياها فكان له
 بالمحذور كفرا وعمل الدين اسلام فكان تركه عاصيا ثم قوله ويكفر جاحده الاولى ان
 يجعل من الاكثار من التكفير ما ان الاول خاص بمعنى النسبة الى الكفر والثاني مشترك والخاص
 اولى من الدلالة على المراد من المشترك ومنه قول الشاعر وطائفة قد اكفروني
 بحسبك وكفايئة قالوا مني ومن ذنب اي نسبوني الي الكفر فدا نقل عن بعض المشايخ
 رحمه الله واما حكم الوجوب فلزومه عملا بالفرص لا لزومه عملا بالفرص لا لزومه عملا على
 اليقين لاني دليله من شبهه الغلط من الراوي حتى لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم
 اليقين ونفسك تاركه اذا رد خبر الواحد على وجه الاستحقاق بان لم يعمل بوجه بعد ان
 علم حتمه وموجه فله بالادلة وتأولنا فاما اذا ترك العمل على وجه التأويل بسبب ان عنده
 تأويل على خلاف ما يقتضيه ظاهره فلا يكون فاسقا بل يكون عالما باقوى الدليلين ما ولا يصحها
 وذلك كما قال الشافعي رحمه الله في الخبر الواحد على وجه التأويل بسبب ان عنده
 قول عمر رضي الله عنه محتاجا لمحدث النبي محمد الساعدي رضي الله عنه انه قال في عشرة من احواله
 فقال لا اخبركم بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا نعم فقال كان اذا كبر رفع
 يديه الى منكبيه ولما حديث وابر حمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
 كبر رفع يديه الى منكبيه جدا دنيه والمصير الى هذا اولى لان فيه اثبات الزيادة لان فيه
 رفع اليدين الى منكبيه وزيادة وكان على الحديثين وتأويل حديثه انه عند العذر
 في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم وكما قال بعض العلماء رحمه الله يجوز الجمع

على العمل

على العباد والعلينسوه حديث بلال رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سمع علي عاتيه و جاني الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سيرة فامرهم
 ان يسمعو علي العاتيه والحفاظ وكلما لا يجوز ذلك الحديث جابر رضي الله عنه قال رايته
 رسول الله صلى الله عليه وسلم حرا لانه عن راسه وسمع علي عاتيه وتأويل حديث
 بلال رضي الله عنه انه كان بعد امته فظنه سمع علي العاتيه حين لم يصعق عن راسه وتأويل
 الحديث الاخر انه صلى الله عليه وسلم حصره كذا السيرة بعد ربه فكان بعض بعضهم
 باسا كما اجاز لعبد الرحمن رضي الله عنه ليس الجور وهذا كبر الطعن ثم للتأويل جوه قد يكون
 عدم صحة الاتصال وقد يكون بصرف المعنى الظاهر لغير المعنى اخرا لغير دليل
 اقوى منه كسائر وقد يكون بدعوى الفسق وتراجع الحديث بغيره الراوي ويؤخذ ذلك
 وانكر السافعي رحمه الله قسم الواجب والمعه بالفرايض فان كان انكاره ذلك لاسم
 فلا معنى للاشكال بعد اقامه الدليل على انه مخالف اسم الغرض لغيره وشرا وان كان انكاره
 للحكم فباطل ايضا لان الدليل بوجوبه لا يشبه فيه من الخاب والسنة وما فيه شبهه وهو
 امر لا يوجب انكاره واذا تفاوت الدليل لم يكره تفاوت الحكم اذ ثبوت الخلاف دليل
 لانه يمتنع فيها كان الدليل اقوى كان المدلول وهو العلم اقوى وبما ان الدليل بوجوبه
 لا يشبهه فيه وما فيه شبهه ان النص الذي لا يشبهه فيه اوجب قراءه القرآن في الصلوة
 وهو قوله تعالى فاقرا وما ينس من القرآن واما تعني ذلك الاسرى حق الصلوة
 بالاستدلال بسياق هذه الاية وهو قوله تعالى ان يذكر بكم انكم تقومون اذ لا به
 وسياقها وهو قوله تعالى وايضا الصلوة والاستدلال بدلالة الخراج لانهم
 اجتمعوا على ان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فعين في الصلوة والقرآن
 يتناول الفاتحة وغيره فاذا قرا سورة سوي الفاتحة ولم يقرأ الفاتحة فقد اتى بها
 ما سوره فيقتضي الجواز وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لصلوة الانفاة
 الكتاب عين الفاتحة وفي خبر الواحد شبهه في طوبه فغير تغيير الاول وهو النص الواجب
 لقراءة القرآن في الصلوة بالثاني وهو خبر الواحد لصحة فلا عذر لزيادة على الاول
 بالثاني لانه لا يوجب نسخ الكتاب وفي الزيادة نسخ وكذا يجوز ان يكون الثاني بيا
 للاول لان حكم الكتاب جواز الصلوة بالفاتحة في وجه الاطلاق وعلى تقدير ان
 يجعل خبر الواحد بيا ناله يصير مقيدا لا يجوز بالصلوة الا بقراءه الفاتحة فلا
 يبقى سيرا بل تنقلب غسرا وانه خلاف حكم الكتاب ولا نقليل المطلق نسخ

٢٢٩

وانه لا يجوز خبر الواحد وادام المبرمج ما سبق ذكره يجب العمل بالتالي وهو خبر الواحد على
انه مكلل بحكم وهو النص من قرار الاول على طالع من غير تغيير فان الواجب لكل الموضع
ورداً فيها قلنا وهو انه يجب قراءه الفاتحة لا تقصد الصلاة بتوكلا لان خبر الواحد معركم
الاول لان حكم الاول وجوب قراءه القرآن وبعد ما اوجبت الفاتحة لم يتغير ذلك لان
مقتضى الكتاب وبعد ما اوجبت الفاتحة لم يتغير ذلك لان مقتضى الكتاب ان يجوز الصلاة
بأي سورة قرا ولم يتبدل ذلك لكم بوجوب الفاتحة عندنا فلم يتغير الا بالثاني
لانه لا شبهة في الاول وفي ثبوت الثاني شبهه واذ كان كذلك قراءتنا كتاب الله تعالى
الثابت باليقين ولم تلحق به زيادة وراعي خبر الواحد بان يكتفيه بالاصل في خبر الواحد
وجوب العمل دون العلم ولم تلحق به ان يكون الشئ واجبا ولا يكون ركنا فان قيل
لاسام انه لا شبهة في الاول وهو الكتاب بل فيه شبهة لانه نص عام حصصه ما دون
الاية فخص ما رواه بخبر الواحد فيجب تعيين الفاتحة فما كان هو مقتضى خبر الواحد
قلنا ثبت عدم الجواز لا يوجد ذلك في الاية وهو ان ما دون الاية وان كان من القرآن
لا يسمى قارئ القرآن على الاطلاق حتى يجوز بعض العلماء قراءه ما دون الاية لم يجب
والخاتمة بعد المعنى فلما تناوله اسم القرآن على الاطلاق لم يكن عدم جواز الصلاة بما دون الاية
بسبب انه مخصوص من قوله تعالى قارئوا ما تيسر من القرآن فكان هو حينئذ عام
مخصص بشئ فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولانه لو كان ما دون الاية لانه من القرآن لوجب
ان يجوز لمقر واحد لا من القرآن ولم يقله احد فان قيل يجب ان لا يثبت الوجوب
ايضا بخبر الواحد لانه جامع لما للكتاب يقتضي الجواز بدون الفاتحة والخبر يقتضي الجواز
لا غير وقال صلى الله عليه وسلم في خبر الواحد وما خالف في رده قلنا ذلك الرد انما يكون
فيما ادلم يكن الخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب وهما ممكن على الوجه الذي
قلنا بان يكون العمل بالكتاب وهو ان يحمل على الوجوب قوله وكذلك الكتاب
أي قوله تعالى اركعوا اوجب الركوع أي الركوع وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا عراقي الذي اخذ صلاته ثم صل قائما لم تصل اوجب تعد بل لا ركان وكذلك
الطواف مع القطعارة فان فرضه الطواف بدليل مقطوع به وهو الخاب وانتزاع
الطهارة فيه خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوه شبه
الطواف بالصلوة فمن ردد خبر الواحد من غير تأويل كما فعله اهل الاعتزال فقد
صلح سوا السبيل وهو الطريق العدل المستقيم ومن سوي ذلك بالكتاب والسنة
المواترة كما فعله السابق رحمه الله ليكون خبر الواحد متبعا للمرضى كالكتاب

والسنة المتواترة فقد اخطا لرفع الدليل الذي قيل فيه شبهه عن رده وط
الدليل الا على الذي لا شبهة فيه عن منزله وكل واحد منها لا يقتصر لا على ربه المصير
الوقوف عليه بالثامل لا تزي اثموا فسدنا العلماء بترك العدل كما تقصد انزل الرضا
لخبرنا خبر الواحد عما هو رده في الحق ولولم يدخل نقضنا في الصلاة بترك العدل كما
حفظناه عن منزله من حيث انه موجب للعمل وكذا القول بقصد اصل الطواف عند
ترك الطهارة لما في خبر الواحد بالنسبة لمقطوع والقول بانه يمكن نقض في الطواف
بعينه ما دام بكه واذ ارجع الى اهل بخبر ذلك النقض بالمدعي بل بلبه كما هو موجه
واما الطريق المستقيم ما قاله اصحابنا رحمه الله كما عرفت وكذلك السعي بين الصفا والمروة
تأبث خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا اذا بلغ
كتب استحياءا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فكان واجبا لا
ركنا كما قاله السابق رحمه الله وكذا القعدة تأبث خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم
الحج فريضته والعرة تطوع فكانت سنة لا فريضته والعرة تطوع فكانت سنة لا
فريضته كما قاله السابق رحمه الله استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم العرة فريضة
كفريضته الحج لان خبر الواحد غير مثبت للمرضى مع ان تأويله ان العرة مقدرة بالمال
كلح اذا انقضت هو التقدير وما شبه ذلك كالا صفيه وصدقه النظر واصابه لفظ
السلام والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءه الشهادتين فان تلك كلها يخرج على هذا الذي
ذكرناه وكذلك خبر صلاة المغرب يوم عرفة الى العشاء في المودة ليعم فيها بينهم الامام
واجب عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله ثبت وجوب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لا سامة ابن زيد رضي الله عنه في طريق المودة وكان رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم الصلوة امامك اي وقت الصلاة وهذا اشارة الى ان التأخير واجب لانه انما
والاخيار اركب من خصيعة الامر في الدلالة على الوجوب لما عرفت فاذا اضلنا في طريق
مرد لانه لم يخبر عندها عملا بخبر الواحد وامر باعادتها ما لم يطع الجهر ليصير جاعلين
الصلواتين فان لم بعد ما حتى طلع الجهر سقطت الاعادة لان تأخير المغرب انا واجب
العشاء ليكنه الجهر بين الصلوتين في المودة لوقت العشاء انتهى وقت العشاء فانهما يعاين
الواحد فلا يبقى الفساد من بعد معنى وقت العشاء لانه انما يجب الاعادة عند فساد
ذلك المودي باذام وقت العشاء باقيا واذ انتهى الوقت لا يبقى فساد الا في حق
العلم لا في حق الاعادة عند فساد دليل ومن لا يعلم فساد لا خبر الواحد لا يوجب

العلم ولا يعارض هو حكم الكتاب فلا يثبت العلم بالاعتقاد فلا تنسد العنا
 الأولى وهي المغرب فلا يلزم مضاهاة بعد طلوع الفجر وكذلك الترتيب بين الصلوات واحد
 ثبت وخوبه خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاه او نسيها فلم يذكرها الا وهو
 مع الامام قليل التي هو ميت ثم يصل التي ذكرها ثم يعيد التي صلى مع الامام فاداموا
 الموت او كثرت الغوايب فصار خبر الواحد معارضاً حكم الكتاب حيث يقتضي حكم
 الكتاب جواز الوضوء وينتهي حكم خبر الواحد عدم جوارها وتغييره سقط العقل خبر
 الواحد لكونه لا يرفع معارضاً حكم الكتاب ولهذا سقط الترتيب عند صيق الوقت
 وفوز الغوايب وتثبت كون العظيم من البيت خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم العظيم
 من البيت فعملنا الطواف العظيم واجبا لان الطواف حوله عمل خبر الواحد على وجه لا يارض
 الكتاب اذ الطواف حول البيت ثم الطواف حول العظيم انما يجب اذا ثبت على وجه لا يارض لاصل
 وموما يثبت بالكتاب حتى اذا توجه الى العظيم استدبر الكعبة ليعبر لان فيه معارضه للكتاب
 اذ التوجه الى البيت يثبت بالكتاب الله تعالى وكون العظيم من البيت يثبت خبر الواحد وهو لا يارض
 معارضه لا يجب العمل بالكتاب حيث يدور خبر الواحد بخلاف ما ادالم بين هو معارضه للكتاب
 حيث يجب العمل به لكانه لعدم المعارضة قال **رحمه الله وحكمه ان يطالب المر**
ما قامها من غير افتراض ولا وجوب الى قوله فذلك من حكم الوجوب **اقول**
 حكم السنه ان يطالب المر بما قامها لان السنه طريقه امرنا باجها فقد ثبت بالدليل ان
 النبي صلى الله عليه وسلم شجع فيها سلك من طريق الدين قولاً وفعلًا وكذا الصحابه رضي الله
 عنهم بعده فثبتت اليوم على تركها وهذا الاتباع ثابت بطلق السنه من اعلام الدين شطير
 الاسلام فحينئذ يكون سنه الواجب في قول العمل كالدان والجماعه واذا كان كذلك حكم السنه
 قريب من حكم الواجب في المطالبه بالاداء كلها تقاوتنا في جزاء الترك فان اراد الواجب
 يستحق العقاب وتارك السنه يستحق العقاب والعقاب فوق العتاب كان الواجب
 فوق السنه ليكون الواحد على الترك بقدر المشروع كمالا وقصورا لكن السنه عندنا
 تقع على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابه رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله
 مطلق السنه طريقه النبي صلى الله عليه وسلم لا غير قال ذلك في ارشاده دون النفس والنسا
 انه لا ينصف الى التثنيه اي تثنيه الله به لقول سعيه من المسبب السنه وبين ذلك في ريات
 المبسوطة وهو ما روي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع
 اصبع امرأه قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع الاصبعين قال عشرون من الابل
 قلت فان قطع لثامه اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال

عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما ذكرها واشتد مضايها قل رشا قال
 اعزاني انت فقلت لا بل جاهل ستوشد او عاقل ستثبت فقال السنه اي السنه هكذا راد
 بها سنه النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الشافعي رحمه الله هذا وقال السنه اذا طاعت
 فالمراد بها سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبروون حديثنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال تعاقل المرءه الرجل الى تلك الدية اي تساويه في الدية وقال في المغرب وعن ابن المسيب
 المرءه تعاقل الرجل الى تلك ديتها اي تساويه في العقل فاخذها خذ الرجل قال فادار ذات
 حينه تصصف فقيل له كلما زاد الالم انتقص الارش فقال السنه اي السنه هكذا خذها
 الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقبل ما سيل سعيد بن المسيب لانه
 يجمع فوجد من تسيله ما يند وكذا قال الشافعي رحمه الله في قول سعيد بن المسيب
 رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد السنه اي سنه النبي صلى الله عليه وسلم قال علي بن المسيب ان من
 ان من السنه ان لا يقتل الحر بالعبد خذها الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وارسال
 علي رضي الله عنه مقبول لان ارسال الصحابه رضي الله عنهم مقبول بالاجماع لكونه محمودا في السام
 ولله الا يري الشافعي رحمه الله تقليد الصحابه يقدم الياس على قولهم لان طريقه الصحابه لم تكن تسعه
 عنده والسنه عبارة عن الطريقه السلوكه المسببه فلا يطلق اسم السنه على طريقههم عنده وعندنا
 السنه لا توجب الاختصاص بسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لان السنه مطلقه لا يحددها
 فلا تفيد من غير دليل مع ان الدليل دليل الاطلاق وهو قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنه
 فله اجرها واجرم من عصى الى يوم القيامة ومن سن سنه سبه فله ورده وورث عليا ^{السنه} في سنه
 وكله من سنه فلا تثبت للصوم المتأخر للجهوم وكان السلف رحمه الله يطلقون اسم السنه على طريقه
 اي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعه على سنه العريزي الكبر وعمر طريق العبد
 وقيل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه سنه النبي صلى الله عليه وسلم
 عصوا عليا والسنن ثمان النوع الاول سنه الهدي وتاركها مستوجب اساءه وكراهية
 والنوع الثاني السنن الزوايد وتاركها لا مستوجب اساءه وقال يجوز رحمه الله السنه ثمان
 سنه احدها هدي وتركها ضلالة وسنه اخدها حسن وتركها لا بأس بها فالنوع الاول كله
 العبد والادان والاقامه والصله للجماعه وهذا النوع كله قومه استوجبوا اليوم والعتاب
 ولو تركها اهل بلده واصروا على ذلك فلو طاعها ليا نواها والثاني ما نقل من طرق دوله
 صلى الله عليه وسلم في ناسه وقبيله وقبيله وكنوبه فانه روي ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في المسجد اجتمع يده وروي سمره رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم

٢٧١

البسوا الثياب البيض قالوا الطبيب واظهرتم سننه صلى الله عليه وسلم في العبادات
 سبعة ايضا ما يكره تركها وما يكره التارك شيئا وما يكون المباح محسنا ولا يكون
 المباح سيئا وعلى هذا تخرج اللفاظ المذكورة في باب الاذان ولاجله اختلفت سائله فقبل
 يكره اي الاذان قاعدا او جوبا وكذا يكره ترك التماس في الاذان والاقامة وكذا يكره ترك استقبال
 القبلة وقبل موه اسما كما اذا صلى اهل صومعانه بغير اذان واقامة فانهم اساءوا لانهم تركوا ما هو
 من سنن الهدي وقبل موه لباس كما اذا اذن واحد واقام اخر وكذا اذا ترسل في الاقامة وحده
 في الاذان لما قلنا ان تارك سنن الهدي يسوجب اساءه وكراهيه وتارك الزوايد لا يسوجب اساءة
 فحسوه واسلم حكم السنن الهدي ولا بأس بحكم السنن الزوايد ويعيد من حكم الوجوب كما
 اذا اذن لصلاه قبل دخول الوقت فانما يعيد في الوقت لانه على خلاف السنن المتواترة وهي
 قوله صلى الله عليه وسلم لليل رضى الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الخبر هكذا وما يبداه
 عروضا وان الاذان للاعلام وقيل الوقت لحصيل وفي شرح العجاوي يستحب اعاده اذان
 اربعين المني والمراه والسكان والمجنون قالوا **رحمهم الله** واما النفل فما يناسب
 المرئي ففعله ان قوله من جنس الوضوء **اول** النفل شرعا هو ما يناسب المرئي بقوله
 ولا يعاقب على تركه ولهذا قلنا ما زاد على القصر وهو استيعاقب من دون الاربع في حق المسافر
 نفل لانه يناسب نفي ظله ولا يعاقب على تركه فان قيل حكم الزايد على ما لم يأت بعد التمام في
 الصلاة فذلك مع انه لو اتي به يقع قوما فعلى هذا يكون حكم الوضوء والنفل سواء قلنا ذلك
 باعتبار حوله تحت قوله تعالى فافروا واما ليس من القرآن لعدم تقديره ثم ورود
 البيان بتقدير ثلاث ايات او ما دونها على حسب الاختلاف فيه بطريق الاجتهاد ومع
 التقصير في الزيادة فكان استعاقب العقاب في الزايد عند القول لا يوجب نفي القرينة
 لوجود اصله وهو ثلاث ايات وتلك غير متفق عليها فلو فرضنا ان الزايد لا يوجد
 على الحق بما لحق المالك للمزيد بالمزيد عليه وادخلناه تحت قوله تعالى فافروا وكان التطويل
 القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد حكم على حده بعد تناول دليل القرينة
 للمزيد والمزيد عليه واما سقطت فرضية المزيد قبل الايمان به للحرج فلما حل الحرج وان
 به كان فرضا نحو المسافر والمريض اذا صام فانه تقع فرضا له فلو كانت خطابه فلو تعلق
 فليصه خلاف النفل فانه غير ملحق بالشئ الذي هو فرض ولم يوجد له سبب العزم ايضا فلم يخطئ
 العزم ولا يلزم على هذا صوم المسافر فانه لا يعاقب على تركه ويناسب على فعله مع انه لو صام نفع
 فرضا لا نافع للمراد من قوله لا يعاقب على تركه اصلا والمسافر يعاقب على ترك الصوم في حاله
 وهو ما اذا ادرك عده من ايام اخر وانه يقتضيه اصلا فانه يعاقب عليه فلذلك لم يكن الصوم في حالة

في حاله السفر ثم ان النفل يكون شروعا داهيا غير مقد ربوت جعله عزه ولما
 لا تحتل التعمير يكون للعباد حتى لا يصير شروعا فان قيل النفل في الاوقات
 المكرهه غير شروعي فلم يكن شروعا عينا داهيا قلنا ذلك لاننا وهو شبه نفل الاوقات
 الى الشيطان على ما كانت به السنه مع ان هذا الكراهه لا ينافي نفس شرعية الضمة فكانت
 شرعية النوافل فكذلك شرعية القضاء داهيا ونعم بعض الفقهاء يوجب ان النفل حصة
 لا عزية لانه شرع جبر للمقتضين في اداء الفرائض من حيث انهم لا يعاون في اداء النوافل
 مع انها ليست عليهم دل ذلك على رغبته في اداء الفرائض الطريق الاولى والاخرى
 اجماع لان هذا الذي ذكره مقصود الاذابة النفل شروعي داهيا لا تحتل التعمير
 بعرض من العباد والرخصة ما يفي على اعداء العباد ولكون النفل شرع داهيا صرحوا
 او راجعا مع العذر على القيام والتزول لان مواضع اركانه على التمام مع وجود
 وصف الدوام كما هو المشروع قد تعطل في الحرج وتلازم العجز عن اداها
 في ثانيا في الحال فاعتبر العجز الذي يثبت في ثانيا في الحال ثانيا في الحال فدل على الحرج اليثبت
 تقديرنا اجاز الاداء على اي وصف نشط فيه فذلك لا لازم النفل اليسر وهذا الله من اليسر
 من جنس الوضوء فكان نفل عزية مرفضا في وصفه فاعداها داهيا واجبا ونازلا وموسما
 اذ كان واجبا وان لم يكن موجبا الى القبلة وهذا كما نقول في مال النافق ومال المرأة الغيبه
 انه وان كان بوجوده في الحال لكنه جعل معدوما باعتبار ان لا النافق اذا اشتغل
 باشتغال المسلمين ينبغي ماله بنفقته فانزلناه معدوما في الحال حتى يرتفع من البيت
 المال وكذا الملاحه الداهيه للتزوج به واما جنس الزوج لا يفي مالا في الحال فاجبا تنقضا
 على زوجها في الحال ولما كان النفل شرا على الوضوء المذكورين انهم قد عزموا تركه برغم
 لانه لم يلزم عزية **قال** رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل في هذا الوضوء
 الى قوله وغير ذلك **اقول** ان الشافعي رحمه الله قال لما شرع النفل في هذا الوضوء
 وهو ان شرعيته على الدوام ويناسب المرئي ظله ولا يعاقب على تركه وجب ان يثبت داهيا
 غير لازم بالشرع اعترا بالبقاء بالابتداء وقد كان يخبر في الاستدراج ان شرع وان
 يشترع فذلك في البقاء وذلك لان حقيقة الشئ لا تتغير في حاله دون حال وهو على مقتضى
 بعد الشروع فينبغي على صفة النفل كما قبل الشروع فكان يخبر في الباقي لانه من جنس
 اوله وفي الاول كان يخبر ان الاستدراج والنفل وجب ان يخبر في الاخر حقيقة النفل في الباقي
 من هذا الباطل ما ادى حكا التغيير وقد غيرتم انتم هذا حيث قلتم بالزوم وقلت انما يعلى التامع

ان ما لم يفعل المستعمل بعد ذلك فهو غير فيه فينظر المودى حكمه اى لكونه نجسا فيه
 كالظنون وقلنا نعم ذلك بالنظر الى ذاته وانما يلزم الاتمام لغيره وهو صيانته ما اذ كان
 ما اذاه المستعمل فقد صار لغيره وهو انه تعالى سأل الله سبحانه عما اذاه حق عينه سبحانه بموالاته
 ذلك وحق عينه محرم بموالاته عليه السلام ولا يستلزم ان ياذاه حق عينه سبحانه بموالاته
 الا لانه لا يلزم الباقى ما اذاه المودى وان استعار صان اذا المودى لوجب الزام الباقي
 كما قلنا ولا يلزم بل يوجب العقب كما قلنا فوجب توجيه المودى على عينه لما قلنا ان
 المودى حق عينه موصوفه بالافلاحة احد الاحتياط في العبادة واذ كان كذلك فوجب الاتمام لذلك
 وان كان تفلا في نفسه وتوجب قضاءه بالافلاحة لوجوه التعليق على ما هو حق العين والمباصل للمفسر
 نظرا الى جانب ما لم يود وعن نظرا الى جانب ما اذى وما قلناه اولى اقرب الى الاحتياط فان قيل
 الفعل بعد الشروع قبل الاتمام لم يصح سأل الله تعالى لان محله او كماله ان يوفى به على احكام
 ولا يقال في الامر بالوقوف انه سلم الى الله تعالى قلنا ليس كذلك بل ما قدر من اذاه صار سأل الله
 الله تعالى وتاد كولا يدل على انه لم يصح له تعالى بل صار له لكن باطل اخر الطلوع بسطل اولها
 لعدم نجسها لانه لم يصح له تعالى الا ترى ان سأل الله لو ارتد والعبادة به تطل اعماله
 الصلة كلها ولم يقل فيها انها لم تنص مسلمة الى الله تعالى فكذلك هيها والدليل على التسليم الى الله
 تعالى في ذلك القدوم كرايا لومات بعد الشروع في الصلاة تباب عليه بعد ما اذى ما ذكرنا
 مرافقة لندركه حاربه تعالى نفسه لافلاحة لانه قصد العبادة بغيره وقصد العبادة
 عبادة خا وردت به السنة من هم عنه فله اجر واحد لم يوجب لصيانته ندره وهو قول
 ابتدا الفعل المتدور وهو فعل الصوم مثلا فلان يجب لصيانته ابتدا الفعل وهو شروعه
 في الصوم بقاوه اولى بان ذلك ان الفعل اقوى من التمسك لكونها وسيلة والفعل مقصود
 تم لصيانته الاضعف وجب الاقوى وهو الاقدام فلا يجب لصيانته الاقوى الاضعف وهو
 البقا كان اولى كذا اذا دعيها الاتمام المحقق طبعه الله والدين القاري رحمه الله وبيان قولنا
 اضعف هو ان البقا اسهل من ابتدا ولد لا تستلزم التمسك في ابتدا الصلاة دون بقاها
 وتستلزم التمسك في ابتدا النكاح دون بقاها بعد الغيرة منع انعقاد النكاح ولا تمنع
 بقاؤه والمشيوع ينتج محله العبة في ابتدا الاقوال والاشيوع الطاري لا يمنع صحة الركن
 على رواية ابي يوسف رحمه الله وكذلك والعبادة في الاقوال اكثر من التمسك الى الاقوال
 وقد اوجب الصلاة على العاجز من الاقوال القاد على الافعال كما عرفت في الاسرار وقد
 جرت التماسك في الاقوال دون الافعال ولان وصح العبادة للتمسك على خلاف هو
 النفس واليه اشار على الله عليه وسلم يقول افضل الاعمال اجرا ابي اسحق وهو في
 الافعال اكثر من الاقوال وقالوا ان الاقوال لزية الافعال حتى قال بعض العلماء

ان القراءة في الصلاة ليست بفرض قبل ما على ما روي فان قيل ان العبادة لا تتم
 الا بخلافها لا يتجزى ولما توقف الجز الاول على الاخر ليصير فيه نعم ابطال ما صل قبل
 ان يتم قوله قلنا اذا سرع في الصلاة او الصوم فهو سبب الى الله تعالى بفعل الصلاة والصوم والفعل
 حاصل وهو القبط الى الصلاة او الصوم عن المشتغلات وانما عدم ما صوم ما صلاه ومع
 القرية في الصلاة في افعال هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت ومعنى القرية في الصوم في الكف
 عن اقتضا الشهوة وقد حصل هذا المعنى ببعض فخر الابطال ولا يصح انما يصح
 فيما بقي لانه مما لا يتجزى فهو تافسار سببا لوجوب المعنى فيما بقي على الوجه الذي في الاول
 معه محققا فاذا ابطله لزمته عادته ولا يمكن عادته الا يوم كامل او بصله كما به فوجب
 الكل ضرورة وصار عند الشروع موجبا جميع ما شرع فيه قوله والسرقة في ما رطلوه
 والحج اى الاحاديث وردت شيعة في الزام القضاة اشد الفعل في باب الصلاة والحج وغير
 ذلك قال رحمه الله واما الرخص فاربعة انواع اى قوله واشتد نصم اول
 الرخصة نوعان حقيقة ومجان والحقيقة فسان احدها من الاخرى الى اخرى معنى
 الرخصة والمجان ايضا فسان احدها من الاخرى في كونه مجازا او اخصا في الحقيقة كما
 استلزم مع قيام المحرم وقيام حله جميعا وهو الكمال في الرخصة بسبب الاستباحة اعد
 العبد مع قيام سبب للموم وحلها ومعنى الاستباحة انه يعامل ما يعامل ما بالماح وهو
 المباحة لانه يثبت حقيقة الاستباحة فانه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
 في فعل الاكراه على الكراهة رخصه وليس ما به اذ الاما لا يبعثه خطره والصفة
 عبارة عن مباحة المحرم مع قيام المحرم وقيل لا يثبت حقيقة الاستباحة بها اذ لو ثبتت
 والمحرم تامة لكان لها بين الضدين لان الشيء الواحد في حاله واحدة لا يغير ان يكون
 ومباحا فلذلك افسرت الاستباحة ما تقدم وقيل لولم تفسر الاستباحة بالعلم للزم تخصيص
 العلم ان توجد العلم بتامه ولا حكم لها املا في اكل الناس في الصوم وقد صرح بهنا
 بقيام الحكم وهو للموم فكيف يلزم ذلك ووجه انحصار الرخصة في الاشياء الاربعة
 ان الرخصة استعملت في موضعها الاصلى ام لا الاول لا يحلها اما ان يثبت لها الاضعف ام لا
 فان ثبت فعلا القسم الاول والاثنان في وان لم تستعمل في موضعها الاصلى فلا تقول اما
 ان كانت المشروعية تامة في اللغة في هذه الامور لان لم يتنزلوا القسم الثالث والاثنان
 القسم الرابع فظيوا القسم الاول الكفر على كماله المرفوعة من مصلحه اجرا عند الكفر على
 اللسان بعد الاكراه والعزيمة في الصبر في الامتناع فقتل لاجرم الكفر فانه لا يثبت
 لضروره لعدم المسقطان وجوب قوله تعالى في الايمان فابركه وحصل اجرا كماله

الكفر على اللسان لعدو وهو ان حق العبد في نفسه يفتوت صورته ومعنى ان استمر
اجزاء حتى يقتل اجزاءه الكفر لا يفتوت حق الله تعالى من حيث المعنى اذ التصديق في القلب باق
يقتوت صورته من كراهته لان الايمان به قد جمع ونكرا انما يان في كل زمان ليس يركن الكفر في اجزاء
كله الكفر منه كونه حق الله تعالى صورته وفي الاشاع عنه سرياء حق الله تعالى صورته ومعنى
نقض الكفر بتقديم حق نفسه لما حله في دفع سبب القتل عنها وفي اجزاء الكفر مع في ذلك وان
شاستع عن اجزاءه وبدل نفسه لنفسه في دينه اقامه خلق دينه اذ الشنع بطبع لربه تعالى يظهر
للصلاة والمؤمن وفيما ينقطع عنه طبع المشركين وهو جنة هذا ستر وع لكونه قربة في غير ديار
بتلك العزبة مجاهد حتى انه ان صبر حتى قتل كان مجاورا ولهذا سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم
حسبا حتى الله عنه سيد الشهداء لانه صبر حتى قتل ولم يحس على لسانه كلفه الكفر فقد اعزبه والاول
رحمته ان اقدم عليها لم ياتم الحسنة فعلمه من الحساب يعني اجفت سردن وفي الفواح قال ابن
دريد احسبت بعدا اجرا عند الله والاسم الحسنة بالكسر وهي الاجرة كذا الذي يامر بعبود
ويمنع عن منكر اذا خاف في نفسه القتل رخص له في ذلك مراعاة خلق نفسه في ايقام محبته وان
شارع بالعرف حتى يقتل وهو العزبة لان حق الله تعالى في حرمته المنكر باق وقد قال صلى الله
عليه وسلم من راي منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فليمسسه فان لم يستطع فليقلبه
وذلك اضعاف الايمان وفي بدل نفسه اقامه المعروف اذ الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع
الفقه وما كان عزمه الا ذلك فصار به مجاهدا موتا حتى حرمه تعالى ونفس على حق نفسه
وكان العبد للاولي خلاف الغاري اذ اراد ان يحل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل ولا يملك
فيهم اى لا يوتو فيهم يقال تكلمت في العدو وكنا به اذا قلت فيهم وخرجت قال ابو النجم منى العدا
وبكم الاضيافا النكاح اتي تام كودن درد شتان بكشتن المجراة كرسن باهمزة كودن من جد
ضرب والتعدي يحرف على تصريف كى معنى تراو على المبالغة في التكبر والاستعزاز كما قال الشاعر
عمر بن عروبة نعل وقال تعالى واصلي في ذريتي حيث لا يباح له الاقدام في ذلك ولو قتله كان
ان لان جم المشركين لم يفرق بسببه لانهم لا يعتقدون ما يبرههم المسلمون ولا يقدرون
ما هم فيه من العقيدة لابلغة فلو قتلوا الغاري بجل طهرهم لا يسرق جمعهم بضعة فيصير
مضيقا له به بدل الاقدام لا محسبا مجاهدا فلا يتاب عليه ولا يكون شهيدا ولا كذلك الامر
بالعرف اذا قتل لان جماعة الفقه مجمعون حرمه ما هم فيه من الفسق وان كانوا
يعلمون تخلفا في الظاهر ان يكون موتا في بواطنهم بسبب ما عابوا منه من الصلاة في دينه تعالى
فيمتنعون عن ما هم فيه وان لم يكن موتا في ظواهرهم فانه اصابه مجاهدا وكذلك الحكم فيمن اقره على
اتلاف مال غيره ان حصل له ذلك مع قيام سبب الحرمه وحكمها لو كان حقه في النفس لا رخصة في النفس
يقتوت صورة ومعنى حق غيره في مال يفتوت صورته لا معنى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لما

دكنوا من قيام الحرمه وهو حق العبد في قيام الحرمه حقه وكذلك اذا اصابته الرجل حمة
فصبر عن تناول مال غيره حتى مات كان شهيدا لكونه احدا بالعزبة لقيام سبب الحرمه وحكمها
وهو حق المالك ولهذا وجبت القتل قتاله وتاوله وحسمه مراعاة خلق نفسه وكذا اقيم الحرم على
الانظار عزبة والانظار رخصة لان سبب حرمه الانظار قائم وهو الشهادة وكذا يحرم الحرم
على جناحه من الحيات تقتل الصيد ولحمه فان العزبة في ذلك ترك الجناحه وان كان رخصة لتمام
سبب حرمه الجناحه وهو الامرام وما اشبه ذلك من العبادات والمقوق المحترمة معا واثابة
هذا النوع كثيره والحكم في كل واحد وهو ان احدا بالعزبة اولى لقيام الحرم به حله في كل
منها كادكونا قال رحمه الله واما القسم الثاني في قوله فصار به مجاهدا القول
القسم الثاني من الرخصة الحقيقية هو ما يستباح بعد رمع قيام سبب الحرم بوجاهته
الا ان الحكم مترجح عن السبب وذلك مثل المسافر فانه رخص له الفطر على سبب قايما تراخي حله
وهو وجوب الادا اصل الوجوب لان ذلك واقع على المسافر والدليل على السبب قايما في
حقه صحه الادامة بلا توقف وهذه اماره كون سبب الوجوب قايما بخلاف اذا لزومه في قول
الحول فانه لا يتبع ركاه الا بعد الحول وذلك دليل على ان اصل الوجوب لم يقع في اهل الحول
والدليل على ان الحكم مترجح انه لو مات قبل ادائه العدة لم يلزمه الامر بالقديه وهذا كون حكم
متراجعا اذ لو كان الحكم تابعا للزوم الامر بالقديه لان ترك الواجب بحد يرفع الامر ولا يسط
الحلف وهو القضا او القديه ولا يقال ان وجوب الادا لا يضاف الى السبب بل الى الخطاب وقد
عدم ذلك في حقه لا نقول الخطاب وهو قوله تعالى لمن شهد منكم الشهر فليصمه فان لم يفتقد
الشهر والوقت معياره لكان وجوب الادا تابعا بشهود الشهر في وقته وهو الشهر
ولكن مع ذلك لا يمنع التأخير الى العدة من ايام اخر نظرا له واذا كان السبب في القسم الثاني قايما
مع تراخي حله فكان هو دون ما اعترض على سبب حله ان يثبت وجوب كايي بشره الخراج
البيع المات والسبع يتم بوجع البيع بمن حال فان الحكم وهو الملك والمطالبة بالتمسك
تأبى في البيع المات سراج في المعقرون بشره الخبز والاجل وانما الحكم الرخصة بكال العزبة
لانها مقابل العزبة فهما كانت العزبة اولى كانت الرخصة كذلك تعقبة للمطالبة والعزبة
في القسم الاول كاملة لان الحكم فيه وهو الحرمه مع قيام السبب المحرم تأبى فاعترض الرخصة
في هذا القسم على العزبة التي سببها وحكمها قايما وهو دلاله قوة الرخصة فكانت الرخصة
كاملة كذلك الاتري انها من عسر كالمالي يسر كالمالي فان السبب المحرم فيه
وان كان قايما لكن حله مترجح عن السبب فكانت الرخصة واردة على سبب تراخي حله

فكان ناقصه كالعزبة الاتري ان تبوت الرخصة ليس من عسر كما لم يسهل وهذا
 التبرير يقتضي ان يكون الرخصة وهي المفراولي كما قال الشافعي رحمه الله تنازلياً اعزبه لكن السبب
 لما تراجى حكمه من غير تعليق لانه صاف وهو سبب في الحال والعائق ليس بسبب في المال كما في القول
 بتراجي الحكم بعد تمام السبب رخصه فاجب للمسا في الفطر وكانت العزبة وهي الصوم اولى من التاجر
 الى حال الاقامة نظراً الى الحال سبب الصوم وهو شهود الشهر فان قوله تعالى فليصمه
 تناول للبرء والمسا في الصوم والمريض والرد في الرخصة لان الصوم يتعسر عليه من
 وجه سبب السفر اذ هو قطع من السفر وكفى عليه من وجه بسبب موافقة المسلمين
 فكان البرءية متعارضة والمفطر في حال السفر عسر من وجه وهو الانفراد بالصوم حين
 القضاء وان غيره لا بصوم وسر من وجه وهو الارتفاق بموافق الاقامة وعدم اجتماع
 مستثنين في وقت واحد شقة السفر وشقة اذا الصوم فكان اليسر مع العسر
 متعارضاً حتى صارت العزبة بوجدي معنى الرخصة من وجه لان العزبة تضمن اليسر
 وهو مشاركة المسلمين في الصوم فلذلك تمت العزبة ولم تن في جانب آخر كما في الاكراه على
 اطلاق مال العزبة مصوناً وهذا يوجب ان لا يتلفه والرخصة ترخص له الاقدام صياحه لزمه
 والبقاء على وجه تعادله العزبة والرخصة خيرة المكلف وفي صوم المسافر ما عادت
 العزبة والرخصة خيرة المكلف في طرف العزبة وهي الصوم في وقته ووقته بعض سهولة
 واليسر تمت العزبة حيث لم يبق الرخصة معارضة من كل وجه لان العزبة فيها بعض
 الرخصة كما هو مذكور ولان في العزبة عملاً لله تعالى وفي التاجر عملاً للنفس فكانت
 العزبة اولى ونبيل قوله تمت العزبة اي انقضت لان التمام مستلزم للمقصد قال
 اذا تم اريد ان نقصه وقد اعترض الشافعي رحمه الله عما ذكرناه من ان العزبة اولى في فعل
 الرخصة اولى وقال لان حكم الوجوب لما كان متراجياً الى ادرأه من ايام احركا في الفطر
 افضل لكون اقامه على الاداء بعد تبوت الحكم باذنه العدة وقلنا نحن الصوم افضل
 لان السبب الموجب قائم فكان المودى للمصوم عاملاً لله تعالى في اداء الفرائض الى اخر
 ما ذكرناه الا ان يصعب الصوم وخاف افعال على نفسه ان صام تجنيد تكون الرخصة
 وهي المفراولي لانه لو صام قبله بسبب الصوم فيصير قاتلاً لنفسه بما صار به فانه النفس
 وهو الصوم وفي ذلك تغيير المشروع لانه يجب على الموان كسر عن قتل نفسه فتسقط هذه
 المخاهلة عنه من جهة الشرع بخلاف القسم الاول لان الوجوب قائم به غير ساخط وهما
 الوجوب ساخط بخلاف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يعط بل اقام الصوم حقاً له

الحاكم الاثر
 في التاجر

به تعالى حتى قتل لان القتل يضاف الى فعل الظالم واما العار بانه في الاشاع عن الفطر عند
 الاداء يستدبر للعبادة مطهر للظاهر من نفسه في العمل تعالى ودينه على الجاهل من لم يعر بعد
 المشروع فصار رد العار هكذا وقوله فلم يكن نظير من بدل نفسه لقتل الظالم اي من بدل نفسه لاداء
 الصوم حتى اهلك نفسه ليس نظير من اهلك على الفطر في صوم شهر رمضان قبل نفسه حتى قتل
 فانه في صبره هناك ما جاور وفي صبره في السفر غير ما جاور بل هو معاقب لكونه قاتلاً لنفسه
 وعلى المراه ان يحوز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على الفطر لان حال مضاف
 الى فعل الظالم قال رحمه الله واما انه نوعي المجاز الى قوله هو نسخ محققاً
 أقول القسم الثالث من اقسام الرخصة وهو قسم الرخصة المجازة ما وقع
 تعالى عن من الاصر والاعلال التي كانت على من قبلنا كما قال تعالى ونضع عنهم اصرهم والاغلال
 التي كانت عليهم فقال تعالى ربنا ولا تجعل علينا اصرها حملت على الدين قبلنا فاعلم القسم
 غير مشروع في حقنا اصلاً تحقيقاً عما يسيراً علينا لا يابلي عذر موجود في حقنا فمن رخصه
 حقيقته لا نعدم السبب الموجب للحرمه ولكن لان الرفع والسبح للتحقيق عما والتسبيل
 علينا وذلك معنى الرخصة لغة سمي رخصة مجازاً والاصر لما قيل الذي يهر صاجه اي
 يحبس من الحركة التقيله وهو مثل ثقل كلفهم والاعلال جمع ثقل وهي عماره عن الامور
 الشاقة التي كانت على الامم الماضية وهي مثل ما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كادوي
 ان الماركانت ترك في الامم الماضية فتعوق المستقبل من الصدقات واجلت لعدة الامم بعد
 تبوت الجنت بشرط الحاجة والضرورة وكذا النخبة اجلت لعدة الامم وكانت حراماً على قبلنا
 فانه روي انه كانوا يجتمعون عنائهم ويحرقونها وكذلك الواجب عليهم قطع موضع الحاجة
 من التوب او الجلد ادا اصابته وكذا وجوب التوبة منع قتل النفس كما قال تعالى فلو لبلة
 بارضكم فاقبلوا انفسكم ودا اقتصار جوار الصلاة على الحدود والبصا بالقصاص وما
 كان او خطا من غير شرع الديه وقطع الاعضاء الطائيه وخرم العروق في الجرح وتخريم
 السبت وتبوت ذلك من الاحكام الشاقة التي وضعت عناي رفعت ولم تكسب من اعتبارها
 فان قيل ان الرخصة تنبى عن اليسر كما سبق فانبأ ان اليسر والسهولة اكره هو اولى
 باستحقاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة الاتري ان العام لا كان عار عن الشول فكان الشول
 فهو في اسحقاق اسم العام افضل لم لا شك ان فيما كان سبب الحرمة وحمله وهو التوبة فانه ان اليسر
 اقل لان الاجماع مع الحرمة لا يجتمعان ثم في القسم الثالث ثبت اليسر وارتفع الضيق اصلاً
 في حق هذه الامم سبباً وحكماً فكان من حقه ان يسمي موافق نوع الحقيقة في الرخصة لزيادة

اليسوفه لامن حق القسم الاول قلنا نعم كذلك لو اعتبر اليسوفه بحسب قوة العزيمة
 لانها صفة والمساواة في القوة لانه في باب المضادة والاعلى احدى ما في الاخر فلا يبقى الثاني
 فكانت احدى الرخصة تستدعي ائمة العزيمة اذ في الرخصة معنى الانتقال لكونها تغير من عزمي يسر
 بواسطه عدد المكلف فيها كانت العزيمة ام كان معنى الرخصة وهو اليسوفه الانتقال
 اذ تبوت الحكم عند شدة الصارف عن نيته دليل قوه ذلك الحكم يظهر ذلك في المسببات فان القوى
 يغلب الضعيف فكذا قوه الرخصة تظهر عند شدة الصارف عن الاباحه وقيام السبب
 والحكم بما كان في النوع الاول دليل قوه العزيمة ثم مع ذلك تبوت رخصة الاقدام كان دليل قوه
 الرخصة فكانت تلك الرخصة احق باستحقاق اسم الرخصة على الحقيقة ولما كان سبب الحرمة
 قايما مع ترابي الحكم في النوع الثاني يظهر من الوهن متقابلته في الرخصة فاعتدت لذلك من روجه
 الاثنية الى نفس الحقيقة لان رتبة العزيمة السبب قايما في حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل راي
 فذلك بقت الحقيقة في الرخصة ولما انعدم السبب والحكم اصلا في حق هذه الامة في النوع
 الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقة والحاصل ان اوليه استحقاق الرخصة فيما كان سبب
 الحرمة وحده قايما ثم كذا الوهن فيها او في واحد منها يد الوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم
 الرخصة بطريق الحقيقة ويعلم من هذا انقسام الرخص قال رحمه الله واما القسم
 الرابع الي قوله مشروعة في الجملة اقول القسم الرابع من اقسام الرخصة هو
 النوع الثاني من الرخصة المجازية وهو ما سقط عن العباد لخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم
 مع كونه مشروعة في الجملة فن حيث انه سقط اصلا كان مجازا شيئا بالقسم الثالث ومرجسته
 يقع مشروعة في الجملة كان شيئا حقيقة الرخصة فكان معنى الرخصة في هذا القسم حقيقة مروجه
 دون وجه فكان دون القسم الثالث في استحقاق اسم فكان الرخصة ومما تروى
 الرخصة المجازية لكون الرخصة فيه مجازا من كل روجه وذلك لعينه المشروعة في البيع فان الاصل
 في البيع ان لا يفتى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك ولما روي انه صلى الله عليه وسلم
 يبيع الكفاي بالكفاي وما ذكرناه حكم بانى شروع الحكم سقط هذا الشرط في اصل القول
 صلى الله عليه وسلم ورخص في السلم انه نوع بيع حتى لم يبق تعيين السلم فيه مشروعة ولا غيره
 بل التعيين مفقده للعقد وانما عطف العزيمة على المشروع في التفرقة العزيمة احصى المزمع
 وانما سقط هذا الشرط تخفيفا على المحتاجين حتى يتوصلوا الي ما قصدهم من الاتقان قبل اذ كان
 ويتوصل الى السلم بالمقصود من البيع وانما لم يبق تعيين مشروعة في السلم لان دليل اليسوفه
 متعين في ذلك لوقوع العجز عن التمييز لكونه معدوم في الدية فوضع التعيين من السلم اصلا

والتفاوت بين القسم الثالث والرابع ان الاصول لا تلال لم يشروع في حقها الاطلاق تعين
 البيع فان مشروعة في الجملة وذلك لكونه على سبيل الترخيص والاختيار والتمتع او لغيرها فانها
 على نفسه من العطف او البوع رخصه كما ان للمعه ساقطة في حقها اصلا حتى لا يصح ثبات ما لا يان
 حرمه ما ذكرناه من الجزم والجزم ما ثبت لا لصلاته عقلية ودينه في حال الرخصة بل لغيره من رسل
 المحرمية اميته فاحاطت على نفسه القوات لم يستقم حياثه بعينه وهو العمل ونفسه فوات كنه تسعة العلم
 فادامه حتى مات لم يصر مودا حتى لا يسلل فكان مضاعفة له من بدل الرخص فيكون اثر كثر مره هذه
 الاشياء وهو الجزم والمهر والتمتع مشروعة في الجملة اي في غير حاله الضورة في حق هذه الامة فكانت
 رخصة باعتبار عدد العباد ولان السبب غير موجب الحكم عند الضرورة وانما نشأ المذكور في قوله تعالى
 الا يا اظهور ثم اليه وانه استسنا من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم والمستني لا يشأه الكلام
 موجبا للحكم ولكن السبب بهذا الاستسنا لم يعدم اصلا فكانت الرخصة ثابته باعتبار عدد العباد
 فخرج السبب به من ان يكون موجبا لحكم في حقه ومن اسع من ان يكون للحال حتى يترك نفسه يكون انما
 فان قيل قد استسنت حاله الاثره في اجرائه اكثر ايضا بقوله تعالى الا من اوزه وقلبه طير بالان قد تقدم
 ان ذلك من قبل الرخصة الحقيقية حتى لم تسقط حرمه الكثر فلما قوله تعالى الا ما اصرورة استسنا
 من الترخيص كما مر وحكم المستني بقاد حكم الترخيص في حق صفة القوم وقوله تعالى الا من
 اخره استسنا من الغضب لقوله تعالى ولكن من شرج با لفرصدا فاعلم غضب من الله فقد امكن الغضب
 من كثر طايحا ونوع المكرة وتقدير الامة والله اعلم من كثرها به من بعد اياه وشرح بالحرف
 سدا فاعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم لان امر كره فيكون الاستسنا من الغضب لان الكثر
 فلم ينظر الى ان ثبت حكم الاياه وليس ضرورة نفي الغضب وهو حكم لم يعدم المره اذ
 ليس من ضروره عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهود في حق المسافر والريض فان السبب
 موجود والحكم لا يثبت في الحال فان ان يكون الغضب متتابع قيام الله الوجه للغضب وفي المره
 فلم يثبت اباحه اجرائه الكثر لذلك لا يقال ينبغي ان لا يكون شروع الورد كما في القتل لا نقول انما
 يقتضي ذلك لكان تركاه بالصل التي تلوها فلا تقاس تلك بغيره وهو القتل وفيه اخذ حق الله تعالى في
 العبد ثم الدليل على صحته ما سبق من تقدير الامة ما ذكرناه من العلة في الكفاف وقد جوزوا
 الا ان يكون كثرها به شوطا شديدا وعرف جوابه لان شرح ذلك كله كان قبل من قوله فاعلم
 غضب قال رحمه الله ومن ذلك ما قلنا في قصر الطلوع لغيره ان قوله كان في ذلك هو د
 النقص اقول رحمه الله من ذلك القسم وهو القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاه بسبب السفر ان رخصة
 اسقاط حتى لا يصح ادائها سقط من المسافر اي لا يجوز له ان يصلي المصلي او ان يسفر وان كان يتركه بالامر
 اربعة فصار في المسافر وظهوره هو لان السبب لم يبق موجبا في حقه الا كثر من كانت الاثره فلا
 في حقه ولذا يباح له تركها الى بدل وخطا التل بالفرص لا يجوز قصه او اداء التل قبل اكمال الفرض
 مفقدا للفرص فادام يبعد القعدة الاولى فسدت فكان القصص عند رخصة اسقاط وعند

اختبار

6

5

6

بسم الله الرحمن الرحيم

الصوم في السفر يسقط في السفر من وجوبه بسبب سفره ونقص عليه الصوم من وجوبه بسبب
شدة التعب معه في هذا الصوم وهذا الوجه من أسباب اليسر فان الصوم مع الجماعة في شهر رمضان
يسر من التقرب خارج هذا الشهر وتأخير الصوم الى ايام الاقامة من السفر يسر من وجوبه وهو
الافراد بالصوم وغن من وجوبه وهو الارتفاق لمراقب الاقامة فبالنظر الى هذا الوجه يكون الرق
في الانظار وبالنظر الى الوجه الاول وهو التعذر يكون الرق في الصوم فلم يتعين الرق في السفر
مستأثرون في الاختيار فصار الغيب طلب الرق فصار الاختيار ضرورة في كل حال ان كان رها
الارق عندئذ وللغيب اختيار ضرورة في تيسر جلب المصلحة الى نفسه اول دفع المضرة عنها فاما
مطلق الاختيار فلا يكون له ذلك وهو ان يكون مختار في شيء من اتمه ليس في ذلك الاختيار رفع يده
ايه لان ذلك الله لا يكون الله تعالى كما قال تعالى وبك خلقنا وبك نخلق نهارا وبك نعيد
في اختياره رفقاً او يندفع عنه ضرر لانه تعالى هو النافع التام الصالح العباد قال ليس
لهم الاختيار ما كان فيه نعم لهم اذ لم يكن كذلك لكان نصب شرع وليس ذلك لهم وادان ذلك
صار الصوم اولى بكونه اصلاً وقد يشتمل على معنى الرخصة كما رخص طهر المسافر والمقيم
قانه واحداً في الحكم فلا يثبت فيه التخيير اذ التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق لتعين الرق
في القليل فان قيل في الاربع معنى الرق من حيث ان ثواب ادايه باعتبار زيادته المشقة
وآثاره كغيره يسر فكل الرق من رده اياه كما في الصوم قلنا الاختيار حكم الدنيا فلا يملك
بناؤه على حكم الآخرة وهو الثواب كصلوه المرأى حكم عوارها عند اجتماع شرائطها وهو حكم
الدنيا والآخرة وكالمؤمنين بالجنس غير عالم بنجاسته غير مقصر في حفظه اداً صلي بذلك
يكون له ثواب الآخرة وبغني بالفساد وانما تسلك الشافعي رحمه الله فيما عرفت به بظاهر الغرض
والرخصة فان ذلك سائر في هذه المرام ثم هو المسافر مطالب باداء الصوم بعد اداها ولهذا
ادانات قبل اداها لا شيء عليه فلم يكن ما مؤزراً باداء الصوم في الحال فكان الصوم عزماً
والعطر رخصة فكان التغر اولى وانما في الصلوة فهو ما مؤزراً في الحال فكان الصلوة
وحصة والاثام عزماً والتخيير والمواظبة عن ذلك قد تقدم على وجه الاستقصاء قال
رحمه الله ولا يلزم رجل ادب بعد في الجملة الى قوله كان برأيه أقوم لا يلزم على ما سبق
ذكره من ان اليسر يتعين في الأقل وهو التصرف لا معنى للتخيير بين القصر والتمام العبد المادون
في اداء الجمعة فانه ان شأني الظهر وان شأني الجمعة فكان التخيير بين الأقل والأكثر تأيلاً لا
تقوياً لا تسليماً بوجوب التخيير منها لانه في الاصل المأمور به فالتأجيل عليه عتاً ولا جال
له في تركها وذلك لان ارتفاع الجمعة عن العبد ان كان تسبب حق المولى مع وجود التمسك بالوجوب
عليه فاذا ادله المولى انتمع المانع فالحق بالمروءات واجب على المولى عتاً غير خارجاً ولو

ولصر في ليتبين

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا ادن بعده في الجملة لا يجوز التحلف عند البصر كما ذكره مولانا حيد الدين المرمر
رحمه الله فكان يلزم تحلف في ذلك وليس سكتاً بوجوب التحلف بين الظهر والجمعة فقولنا لا يلزم
والجمعة مختلفان ولهذا لا يصح بنا اداها على الاخرى ولا يؤاذا اداها بينه الاخرى وسقط
الجمعة على شوايط لا يتوقف عليها الطهرو عند الاختلاف والتسار لا يتعين الرق في الأقل
هذا فاستقام طلب الرق الا ترى ان الحد ادا جني فتمت عتقون درها وقية الارض
الع درهم فخير المولى بين الدفع والغدا لتعارفا وعدم تعين اليسر في اداها فكذا هنا الظاهر
في الجملة مختلفان لا مذكوره ولا يلزم قتل في عدد الوكعات والمخيم على شقة السعي الطهر
كثير في عدد الوكعات ولكن مع عدم شقة السعي فخير العبد المادون بينه لعدم تعين الرق في
احداً فان شأني الظهر ادا وان شأني شقة زياده السعي والخطبة فاما طهر المسافر والمقيم
فواحد في الحكم فالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شئ من معنى الرق فكان التخيير لغير اختلاف العبد
اداجتاجه فانه لا يتخير مولا بين دفع فيه المبرور والارش للباقي فلو لم يولد الاقل في القيمة والارض
لان القيمة من جنس الارض فلا يابده في التخيير وعلى هذا الوجه من رد وقال ان دخلت الدار فعلى صام
سنه ففعل وهو محسوفاً فخير بين ان يصوم سنه او يصوم مائة ايام عند رجوعه وهو ردي في
النواذر عن ابي حنيفة رحمه الله لان المصنف محله كما شئنا العبد المادون في الجملة لان اداها بوجوبه
مقصوده وهو المدد وفيه ايضاً العبد والجز الوعد والذكر الجز والتألف فيصير بملاً لتمام
المال في المصالح الدينية والدنيوية وفيه من الرق بالاعتقاف والصوم مائة ايام فانه كما روي
ليست بغربة مقصوده لانه وجبت لغيره فاعلموا اسم الله تعالى ولا تهاجروا بين كوفاتكم
وعقبه شرعت رآجراً فاختلف الجنس فلم يتعين الرق في الأقل فيصير التخيير قابلاً له فكلما تخير
بين الصوم سنه نظراً الى حباب القرية المحضة وهي المتدورين بين صوم مائة ايام نظراً الى حباب الهم
وفي سكتها وهي طهر المسافر والمقيم ما سوا المسبق بانه لا يتصوره لغيره لانه انما يتصور بين
شئين هما واحد وهذا الذي ذكرناه هو رواية النوادر واما في ظاهر الرواية فيجب ان لا يتدور
ولا يجوز تخاره الهمين وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول بذلك ولازم رجوعه الى التخيير فلو كان تلاً
ايام فقد روي عن عبد العزيز بن ابراهيم التميمي رحمه الله قال خرجت حاجاً فادخلت الغنم فقلت
كتاب الله ووالايمان لكفارات على ابي حنيفة رحمه الله فلا انتهت اليه السلة قال في قب
فان من راي ان ارجع عنه فلهما رجعت من الحج اذا هو دوني فافترق الوليد وفي رواية ابن ابي
انه رجعت قبل موت تلاته ايام وقال انه لا يجبر وهذا ان شأني لا يريدونه لانه لو دخلت
الدار واشرب الخمر فعلى صوم سنه وهو لا يريد كونه الشوط لانه في معنى الهمين وهو المنع وهو

بسم الله الرحمن الرحيم

بظاهره تدري فبحكمه وبما لا يوجب خلاف ما اذا كان شرطاً بريد كونه كقولنا ان شفا الله
 مريض لا بعد ان معني اليقين فيه فلا يخبر ويجب عليه الشفاء ورو هذا التفصيل هو الصمم وقوله ان
 البعد ما قلنا اي اذا جئنا بعد تخبر بولاه بين الدفع والغدا لما قلنا انها متعارفان ولا يتعين الوقت في احد
 المتعارفين وقوله ولا يلزم ان يوجب عليه السلام كان غير الى اخره جواب عما يقال بريد على ما ذكرتم من غير
 بين القليل والكثير فيما التزم من المضي في جنس واحد كما قال تعالى على ان ناجي في نحيي فان اقمتم
 عشرا فمن عندك ونصير الجواب انه لا يلزم علينا هذا لان الواجب من المضي هو الاقل والزيادة عليه
 كان برام يوجب عليه السلام يتبرع به واليه اشار بقوله تعالى فان اقمتم عشرا فمن عندك وهذا
 نقول في سلة الخائف العزم وكفان عينا والزيادة على ذلك فعمل مشروع للمعبد يتبرع به من عده
 لكن الاشتغال اذا التقليل قبل اكمال الفرض يفسد للفرض فكان موقفا قبل الاكل لا بعده
قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الاسر والنهي في صد ما نسب اليه وهو تابع غير
 مقصود في جنس الاحكام فاخره بام **حكم الاسر والنهي في اصد اده الى قوله** تتحملان
 يعني ذلك **اقول** يتصل بالمهله التي سبق ذكرها من الواجب والسنة والتقليل
 معرفة حكم الاسر والنهي في صد ما نسب اليه فانه اذا قيل تحل فما حكم هذا الاسر في صد
 الماورد به وهو السكن اذ لم يقصد السكن بنهي صريح وعلى هذا حكم النبي وما سبق ذكره وهو
 معرفة حكم الصد في الاسر والنهي فعد لا اخ في الذكر ثم ان الامام المحقق حسان الدين السعدي رحمه الله
 قال ان ههنا اصلا يخرج جميع مسائل هذه الفصل منه على وجه الاستقائه والناس عن ذكره غافلون
 وهو ان المراد بصد الاسر والنهي ليس ما يتسارع اليه الاقام في نحو قوله ان صد قولنا لا تحرك غيرك
 ونحو ذلك وكذلك في طرف المراد من المضاده ههنا ما يودي بمعنى النهي وان كان في لفظ
 اخر فان صد قولك لا تحرك سكن وصد قولك لا تقم ترك القيام وكذلك في صد الاسر فان
 صد قولك اسكن لا تحرك ثم لدعوي هذه وجوه من لدليل احدها اطباق لانه على ان لا
 تقتل لا تشارك امر القتل لا الجأ ولا دلاله ولا اقضا والناس مختلفون في تناوله الامر
 وتناول النبي صد قال بعضهم النهي عن الشيء يكون امرا بصد ولا يقول امره ادني
 ونحو ان قوله لا تقتل امر القتل وكذا ان يقول بالذلة ولا اقتضا لا يقول هذا الذي صرح
 قول الامام شمس الابه رحمه الله في محم قال ان النبي عن الشيء لا يكون امرا بصد فان قوله تعالى لا
 تقتلوا انفسكم لا يكون امرا بصد وهو ترك كل النفس جعل ترك كل النفس صد قوله تعالى لا
 تقتلوا واداء كفي في الحصاص شله والالتصاف بريد الحصاص بقوله ان النبي له صد
 كان امره وان كان له اصد اده لم يكن امره فلو كان الامر ما تقدم ذكره لا يبع هذا المذهب

لا يروى في النهي لان صد قوله لا تحرك تحرك وصد قوله تحرك لا تحرك فلكل واحد من ذلك
 بريد واحد في جميع الصور فلهذا هذا التردد فان قلت الصد ان سئل احصاه وهاهنا يكون
قلت المراد منه عود استعمال الاجتماع من السلب والاجاب في اللغة الا في المعنى فان قلت
 حقيق يصح المطلق اسم الصدع ان احدهما سلب والصدان وصفان وجود بان يتعاقبان في مجموع
 حقه **قلت** هذا استعماله انما كان المشايخ رحمهم راعوا المعاني دون الصور كما ذكره
ابن ابي اقول ويمكن ان يريدوا بالصدان التقطير على اللغة فان اعلموا بغيره في استعمال
 حيث اطلقوا التقطير على الضد وبالعكس في غير موضع واذا تقرر ذلك فقول اشتغال الطاهر
 في ان الاسر **ابن ابي اقول** حكم في صد اده الم يقصد صد بهي صريح ام لا فقال بعض المتكلمين حكم الاسر
 في صد اده اصله وبه قالت المعتزلة وقال ابو بكر الحفص الاسدي بوجوب النهي بصد سوا كان
 له صد واحد كالبيان والكفر والموت والسكون او اصد ان تنزهه كاقام وبه قال بعض المتكلمين
 وقال بعضهم بوجوب كراهه صد وقال بعضهم يقتضي كراهه صد وهذا امر لا يخفى
 ذلك اقول غير ما ذكرناه تعرف من موضعه واما النهي عن الشيء فعلم حكم في صد فعله الاختلاف
 الذي سبق ذكره فقال الغزيق الاول لا حكم له في صد ما ذكرناه في الاسر وقال الحفص الثاني ان
 له صد واحدا في جميع الصور فلا يصح هذا التردد **قلت** الصد انما يحل
 اجتماعه وهاهنا **قلت** المراد منه مجرد استعمال الاجتماع بين السلب
 والاجاب في اللفظ **قلت** كان كالمشي عنه امره وان كان له اصد اده حشره وامره
 متعلق بطريق النهي **قلت** وبين ذلك في المودة والسكون فان قول القائل لا تحرك يكون
 له اصد اده وهو السكن لان النهي عنه صد واحد او له لا سكن لا وجوب له صد لان
 له اصد اده وهي المودة من الهيات السنت فان السكن بعد من اجاب كانت الهية فلا يتغير في صد
 من الاصداد ما رايه بوجوب النهي وقال بعضهم ان النهي عن الشيء بوجوب ان يكون صد في معنى
 حسنه واجبه اي بوجبه والمخار ان النهي عن الشيء يقتضي صد اناك سنة يكون في لونه
 كما لو اجب وفي ذلك ايضا قولان غير ما ذكرناه **قلت** رحمه الله اعلم الغزيق الاول
 الى قوله من غير الخطأ **اقول** اعلم الغزيق الاول القائلون ان لا حكم للاسر في صد اده اصله
 بان كل واحد من القسمين هما الاسر والنهي ساكن من غير وقد سبق في غير موضع الصد
 لا يصلح له الا لا تربي انه لا يصلح له ذلك لما وضع له وهو الوجوب في الامر وترد النبي
 فيما لم يتناوله الا بطريق القليل والذوق بغيره وضع له ابي وهذا الاسر بالشي وضع
 اطلب ذلك الشيء ولا يجابه **دس** ساكن عن توت بوجبه فيما تناوله الا بطريق

فلان لا يوجب حجة في صد ما وضع له فان اولى ونظم ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يثبت الحكم على
عمل والفصل بواو التبع واللفظ مثلا مثل على ما في باب القياس ان شاء الله تعالى فثبت بموجب الامر
وجوب التسوية بينهما كمال وجوه الفصل في تأويله لا يثبت وجوه الفسخ والشعير وغيرهما الا في كلام
سأكت عن غير هذه الاشياء ولا دلالة له في ثبوت وجوه في غير هذه الاشياء لا في تأويله ولا يثبت
حكم هذه الاشياء لثبوت بالتحليل بدلالة النص فلا يطع هذا النص دليلا على ما وضع له في غير ما تناوله فلان
لا يكون دليلا على صد ما تناوله وله هذا النص في اولى وضد هذا النص ان يقال لا يتبعوا الخطأ بالخطأ
متفاضلا ثم عدها ولا وهم الطريق الاول انه انما يعاقب العبد اذا فعل جسد المأمور به لانه لما في
بالامر لان الصد عندهم ليس كرام لعدم تناول هذا امر صد ولم يجرى صزع النبي في صد هذا الامر
وهذا القول فاسد لانه يودي الى استحسان العبد العقاب بالتم بقطعه وهو باطل لما قلته العقل
والسمع اما العقل فان الامر لا يثبت بالتم بقطعه وهو باطل لما قلته العقل والسمع اما السمع فانه قال تعالى جزا يا ابايعون
والعدم ليس بشي فليثبت بواو التبع في الوجود على المعلوم واما السمع فانه قال تعالى جزا يا ابايعون
جزا يا ابايعون وغيرهما من آيات الوعيد فان قيل كان استحسان العبد العقاب موقوف على وجود
الفعل القبيح منه فكذلك استحسان التواب موقوف على وجود الفعل الحسن منه وايداه قوله تعالى ان
ليس بالله ان لا سمع ولا بصر ولا يمشي ولا يركب ولا يمشي الا بالسمع والبصر
وهو اكتاب الطاعات ثم قد تحصل له التواب بالامر العدي وهو ان شاء الله عز وجل ان يترك العبد ما يشاء
الا انها ليس الاتفا المنيعة عنه ما كان وهو في ذلك ساب قال الله تعالى واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فالله له الماري فثبت ان يكون في استحسان العبد العقاب كذلك لا
يشترط الفعل البنيع قلنا اما قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى اي المنع وهو فعل وقد ذكر
الاتفا الذي يستحق التواب عاره عز وجل الفعل القبيح شرعا وترك الفعل فعل لما فيه من استحسان
احد الضدين كالسكون يكون ترك الحركة وهو فعل حاصله ان يوجب المنهي الاتفا وهو الاستماع
عن المباشرة ثم ان رده نفسه الى المباشرة يلزم الترك والترك فعله فثبت به ذلك سلبا ما بانظر
وان كان للاتفا قد يمتنع به وان الترك الذي هو الفعل لا يترى ان لا يحتاج الذي يمتنع به
يستمر جميع العبد الذي هو فعل لا يستغنى عنه قبل ان يعلم به يكون نهيا لا اشاع
ولا يكون مباحرا للفعل الذي هو ترك الاتفا فان ذلك لا يكون الا عن قصد به جدا فعلم به
ويان هذا الصام مأمور بترك اقتضا الشهوتين في حال الصوم فلا يمتنع منه هذا الفعل
وكذا الصوم حتى يعلم به بقصد والعقد متبوع بالزجر والتزويج والطيب وذلك
دفع للاعتدال وبمقدوره وان لم يمتنع به حتى يحكم بانقضاء عقد محض فان قيل ان تنقذه وفي هذا
لو قال لا سواه ان لا يشاطر قال طالق ثم قال لا اشاطر له ثم قال لا اشاطر له ثم قال لا اشاطر له

خلا قد فانت طالق ثم قال قد ابنت طلق لان لا فعل بفتح وبكسبه فيصير موجو د ابنته
قد ابنت ولا يكون شعرتا لعمه وعدم الشبه عبارة عن اشاعة من الشبه وذلك لسقوط بفتح فلا يمتنع
الشرط بقوله لا اشاطر ولا يشاعة من الشبه في جز من عدم كذا ذكر الامام شمس الدين السرخسي رحمه الله وانه
لجسد من جهة الله بان الامر طلب للمأمور به على المثل للثبات وكذا الامر الذي وضع لوجوده والاستغناء
حيث من اصداده بعدم ما وجب بالامر وهو الاتحاد فكل الاشتغال بدله حراما شبيها ضرورة
مقتضى الامر ولما يستوي فيه ما يكون له صد واحد واخذاد لان الاشتغال بكسبه سلبا يكون
المطلوب الا ترى انه اذا اتى لغيره اخرج من هذه الدار تبعده ما سربه وهو المأمور به حراما
بالفعل فيها او الاصطلاح او القيام وقوله فصل ذلك اي صار عدم وجود ذلك مع الاشتغال
بشي من اصداده ذلك الشيء من ضرورات حكم الامر فكان الامر بالشي يوجب المنهي عن صد
وانما المنهي فان وجبه التزويج ومن ضرورته فعل صد ان كان له صد واحد ففعله والسكون زاما اذا
كان له صد واحد فليس من ضروره الاشتناع عن المنهي عنه الاتيان بكل اصداده كما لم يور بالقيام
اذا اقعده انما او اصحبه فقد فوت المأمور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم المنهي وهو المكث
عن القيام بالفعل او الصوم او الاصطلاح لان ترك القيام لا يتوقف على فعل كل الاصداد بل على
ذلك لفعل احد الاصداد فلا يكون صد معين مأمورا به فان قيل ينبغي ان يكون مأمورا به
الاصداد من القعود والزوم والاصطلاح على طريق الاجال كما في كثرة البيه لان الاتفا لا يمتنع
الا بالاشتغال باحد الاصداد قلنا جاز ان يكون مراده ان يكون مأمورا باحد الاصداد
على طريق التعيين ولكن يجب عليه الاتيان باحد الاصداد ضرورة تحقيق الاتفا فلم يكن مأمورا
بقصد او بفعل الامر باحد الاشياء على طريق الاجال انما يصح في الامر القصد في كثرة البيه الماني
القصد في المتصور حصول الاتيان وفعله كل واحد عطا الاتيان وبيع وبما في المنهي فالتصور
فعل المنهي عنه والاتيان عن الاتيان بولاء الفعل المنهي عنه وفي حصول الاتيان الاشتغال بكل واحد
من الاصداد مستوفى لو قلنا ان المنهي مأمور بالاتيان بكل اصداد المنهي عنه فان قولنا لا امر بصد المنهي
من غير ضرورة فان الاتيان يحصل بالاشتغال باحد منها فلا يحتاج الى الاستغناء بالآخر
فكذلك لا يكون مأمورا بالكل وفي كونه مأمورا باحد منها يلزم ترجيع أحد السوا غير غير
فلا يصح ذلك ايضا وقال الامام شمس الدين رحمه الله وقول من يقول ان مثل هذا المنهي يكون
امرا باصداده يودي الى القول بانه لا يتصور من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان
المنهي عنه محرم واصداده واجب بالامر التام مقتضى المنهي فكيف يتصور منه فعل مباح
مندوب اليه الا ترى ان من قال الاكل لا اكل كان ابا يقول اترك الاكل وقوله اترك الاكل
له حجب عليه ما يحصل له اكل من القراء والتكلم والمصنعة والدعاب والبول والتغوط

والعالم وغيره فان بكل ما يحصل ترك الاكل على الكمال والامور التي طلب تحصيلها ما ورد على المانع
 لحيات فلا يبقى فعلها سبحانه وفي اتفاق العارفين به على ان اقسام الاتفاق للشيء الى ما بعد عن قصد او
 الاجب وسدوت اليه وسام وعظور دليل على شاذ قول هذا لقائل من المصنفين على قوله الاخر وهو
 لا يراد بطلب وجوب الاتجار في العور فغال من ضروره وجوب الاتجار في العور حرمه الشرع الذي هو ضده ولما
 حكم النبي فكان وجوب النبي عن ضده حكمه قال المصنف رحمه واعى القضا ان المراء مني عن كان ليس بقوله تعالى
 ولا تلعبوا ان كنتم تعلمون ما خلق الله في ارحامهم بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن سرورا
 بالاطهار وما سبق من الايه تعبر قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلموا الا بشيئ من العلم فان شئ من العلم
 سبق دعوته تغبر في باب النبي فكان نص الحديث بواسطه عدم سرور في التكلم بغير شعور اذ اضر
 الشهود في التكلم والاطهار ان الاختلاف الذي ذكرنا في ان الامر بالشئ هل هو في عن ضده ام لا فان
 الامر بالشئ المعين وقولنا بالشئ المعين اخترازا عن الامر بالصدق على سبيل الدل فانه في تلك العورة
 ليس فيها عن ضده بالاتفاق قال **قوله** فأيده هذا الاصل الى قوله وجب بالامر بمقتوراه
قوله فأيده الاصل الذي مر ذكره وهو ان الامر بالشئ يقتضي اعادة ضده من غير
 عند المأمور به لانه ثبت بالامر بمقتوراه ان الامر موضوع لاجاب الفعل لا لعدم العمل وان ثبت
 بطريق الاختصاص سبق لغرضه لم يعتبر ذلك لعدم الامر حيث كان الاشتغال بالصدق وجه
 بقوت المأمور به كان حراما واما اذا لم يبق المأمور كان مكروها لانه لا يثبت بطريق الاختصاص
 ثابت بالضروره يشترط بقدر الضروره ولا ضروره في القول بالحرمة عند اعدام
 الشكوك وذلك كان كالامر بالقيام في حديث الاعراب لم ارفع راسك حتى تستوي فاما ليس في
 عن القعود قصد اولها اذا قصد على الثاني ثم قام لا قصد صلواته بنفسه لان الامر بالقيام في الزكوة
 الثاني لا يوترق القعود الا انه بقوته فاما اذا لم يبق بقوته فان قدر ثم قام لا يترتب في ضاده العادة وذلك
 يكتف باعتبار انه اخر المأمور به وهو القيام ولما قلنا في جانب القعود ان المجرم لما لم يبق
 فثبت كان ليس لاراد والرداسنة في حقه لانه لما لم يبق عن ليس المحبط كان مأمورا بليس غير المحبط ايضا
 لا تقتض افا عتبر وجوب الامر على حiale بقدر قوته فلذلك كان ليس لا ياراد الا ذلك الذي
 ما يقع به الكاه عن غير المحبط وقوله ولما قلنا ان العدة لما كان معناها التي عن التزوج في احوال قبل
 هو ايجاب لقوله الا انما اتبنا بكل واحد من العتسين اذ في ما يثبت به والاولى انما ايجاب لقوله ان القوم اثم
 يكن مقصودا بالامر بغيره الى اخره لقوله اني اتيته وجوب العدة بالنهي قصد ايقوله تعالى واخرج
 وقوله تعالى لا تعزوا عقده الكاه حتى يبلغ اكتاب اجله كان يوت امر اكن في ضده امر غير مقبوع
 ظهوره في انقضاء الاعداد من العدة في زمان واحد لانه لا تضيق في وجوب النبي لكونه امر او لا
 ولا ان العدة عندنا اجل البيوت واما هذه التزوج بسائر الاذواج والقتل عن التزوج مع ثبت بعض النبي
 لقوله تعالى واولات الاحبال جلفان يصنع ملهن حتى يدهن اجلا وعدا لثاني رحمه الله القدر التزوج
 اصل ومرة الاختلاف تظهر في هذا اقل فعدنا العدة ان تند اخلان يعني انه يقتضيان في مده واحدة

والعالم وغيره فان بكل ما يحصل ترك الاكل على الكمال والامور التي طلب تحصيلها ما ورد على المانع
 لحيات فلا يبقى فعلها سبحانه وفي اتفاق العارفين به على ان اقسام الاتفاق للشيء الى ما بعد عن قصد او
 الاجب وسدوت اليه وسام وعظور دليل على شاذ قول هذا لقائل من المصنفين على قوله الاخر وهو
 لا يراد بطلب وجوب الاتجار في العور فغال من ضروره وجوب الاتجار في العور حرمه الشرع الذي هو ضده ولما
 حكم النبي فكان وجوب النبي عن ضده حكمه قال المصنف رحمه واعى القضا ان المراء مني عن كان ليس بقوله تعالى
 ولا تلعبوا ان كنتم تعلمون ما خلق الله في ارحامهم بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن سرورا
 بالاطهار وما سبق من الايه تعبر قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلموا الا بشيئ من العلم فان شئ من العلم
 سبق دعوته تغبر في باب النبي فكان نص الحديث بواسطه عدم سرور في التكلم بغير شعور اذ اضر
 الشهود في التكلم والاطهار ان الاختلاف الذي ذكرنا في ان الامر بالشئ هل هو في عن ضده ام لا فان
 الامر بالشئ المعين وقولنا بالشئ المعين اخترازا عن الامر بالصدق على سبيل الدل فانه في تلك العورة
 ليس فيها عن ضده بالاتفاق قال **قوله** فأيده هذا الاصل الى قوله وجب بالامر بمقتوراه
قوله فأيده الاصل الذي مر ذكره وهو ان الامر بالشئ يقتضي اعادة ضده من غير
 عند المأمور به لانه ثبت بالامر بمقتوراه ان الامر موضوع لاجاب الفعل لا لعدم العمل وان ثبت
 بطريق الاختصاص سبق لغرضه لم يعتبر ذلك لعدم الامر حيث كان الاشتغال بالصدق وجه
 بقوت المأمور به كان حراما واما اذا لم يبق المأمور كان مكروها لانه لا يثبت بطريق الاختصاص
 ثابت بالضروره يشترط بقدر الضروره ولا ضروره في القول بالحرمة عند اعدام
 الشكوك وذلك كان كالامر بالقيام في حديث الاعراب لم ارفع راسك حتى تستوي فاما ليس في
 عن القعود قصد اولها اذا قصد على الثاني ثم قام لا قصد صلواته بنفسه لان الامر بالقيام في الزكوة
 الثاني لا يوترق القعود الا انه بقوته فاما اذا لم يبق بقوته فان قدر ثم قام لا يترتب في ضاده العادة وذلك
 يكتف باعتبار انه اخر المأمور به وهو القيام ولما قلنا في جانب القعود ان المجرم لما لم يبق
 فثبت كان ليس لاراد والرداسنة في حقه لانه لما لم يبق عن ليس المحبط كان مأمورا بليس غير المحبط ايضا
 لا تقتض افا عتبر وجوب الامر على حiale بقدر قوته فلذلك كان ليس لا ياراد الا ذلك الذي
 ما يقع به الكاه عن غير المحبط وقوله ولما قلنا ان العدة لما كان معناها التي عن التزوج في احوال قبل
 هو ايجاب لقوله الا انما اتبنا بكل واحد من العتسين اذ في ما يثبت به والاولى انما ايجاب لقوله ان القوم اثم
 يكن مقصودا بالامر بغيره الى اخره لقوله اني اتيته وجوب العدة بالنهي قصد ايقوله تعالى واخرج
 وقوله تعالى لا تعزوا عقده الكاه حتى يبلغ اكتاب اجله كان يوت امر اكن في ضده امر غير مقبوع
 ظهوره في انقضاء الاعداد من العدة في زمان واحد لانه لا تضيق في وجوب النبي لكونه امر او لا
 ولا ان العدة عندنا اجل البيوت واما هذه التزوج بسائر الاذواج والقتل عن التزوج مع ثبت بعض النبي
 لقوله تعالى واولات الاحبال جلفان يصنع ملهن حتى يدهن اجلا وعدا لثاني رحمه الله القدر التزوج
 اصل ومرة الاختلاف تظهر في هذا اقل فعدنا العدة ان تند اخلان يعني انه يقتضيان في مده واحدة

في قوله تعالى
 ولا تلعبوا ان كنتم تعلمون ما خلق الله في ارحامهم بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن سرورا

قوله

في قوله تعالى
 ولا تلعبوا ان كنتم تعلمون ما خلق الله في ارحامهم بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن سرورا

كأجل الديون وعنده لا يبدأ خلان لانه لا يتحقق الكفان في زمان واحد كما في الصوم فانه لا يأتى صوماً في يوم واحد قلنا الكف عن شبهات البطلان والعرج في الصوم انما هو جليل لا مقصود به وهو قوله تعالى لم اتوا الصيام الى الدين فعدم الاداء ما شره الصدم وهو الاكل وعوه ولا يتحقق اداء الصوم في يوم واحد لتطابق الوقتين ولكن كل يوم وهو الكف في وقت الاطهراق
فيلحق في حق وجوب العده كما جازى الله تعالى ولا تعزوا عقده النكاح وقوله تعالى ولا يخرجني ذلك من الاصل الا بقره تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن لما تفرقوهن ان الصان يحظر ان يكون كل واحد منها أصلاً ولا يربط بين من تزوج جانب النبي على باب الاو حتى جعل النبي أصلاً والارضاً له ولم يجعل على العكس قلنا انما جعل عده انظر الى الآز والعقول اما الاتزان الغده اترى ان النكاح فكما نتحققه بالنكاح والمكروه عزم عليها التزوج وهي شبهة عنه بقوله تعالى والمحصنات من النساء وانما عطفوا على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والمراد بها ذوات الارواح فلما كانت العده منهية عن التزوج باعتبار ان العده اترى ان النكاح كان الكف عن التزوج امر به في ضده تحقياً للنهي عن التزوج فلم يكن الا بقره بالكف مقصوداً فثبت بعد اصابه النبي في العده ولما كان كونه كذا كان وروى صحيحه انيات بوجوب التربص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن لتأييد معنى النبي لا لاثبات وجوب التربص ابتداءً لذلك انقضت العدة كلها عده واحدة لان حكم الكل هو حرمة التزوج لا وجوب النبي المحرم والمهمات جميعاً فان الصيد حرام على المحرم في الحرم لحرمه الحرم وحرمة الاحرام والمحررام على الصائم كصومه ولغيره محرماً ولبسه اذا خلعت لا يشترط واما العقول فهو ان المعنى في وجوب العده صياحه المانع من الاستهلال وتعريف براه الرحم فالصياحه النائية بالمهي اوجب من الصياحه النائية بالامر لما عرف فكان احاله وجوب العده على النبي اولى من حالته على الامر فان قيل لو كان المعنى في وجوب العده يعرف براه الرحم فكيف عده واحدة لحصول معرفة براه الرحم الواحدة مكاناً في الاستبراء قلنا نعم كذلك لكن الوجه فيه تماكه في البسوط وهو ان الجبسة الواحدة تعرف براه الرحم والثانية لحرمه النكاح والثالثة لفصله للزينة فلذلك لم يتداخل اقرا العده الواحدة وان بدخلت اقرا العدين كالمطلقات في الحد فانها لا تندخل في الحد الواحد وتداخل في المدين فلو قلنا بالتداخل في اقرا العده واحدة لما تاه المقصود بظهورها ذكرنا ان انزعم مقصود به الامر في وجوب العده بظهوره في سلبتين احدهما في جوان تداخل العدين في وقت واحد والثانية في عدم استتراط علم المرأة بانقضائها خلاف الصوم في هذين الحدين انما اصل في وجوب العده النبي وفي الصوم الامر على ما س ذكره قال الله ولله اعلم قال ابو يوسف الى قوله نفوتاً للغرض قوله

سبق من الاصل وهو ان الامر بالشي اصل ونبه النبي فيه ضمناً قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد في صلوة على مكان نجس لا يفسد صلاته لان السجدة على مكان نجس غير مقصود بالنجس وانما المقصود بالامر بعمل السجدة على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وسجدوا على ما بين يديكم من الارض وهو السجدة على مكان نجس الذي

هو ما شره ضد المأمور به لا بوجوب في ان السجود المأمور به حتى اداءه السجدة على مكان نجس جاز السجود المأمور به عده وادان كذلك فيكون السجود على مكان نجس مكروه في نفسه لا يفسد للصلاة وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله وعده رحمه الله نفسه انما لان في المأمور به مكاناً نجساً لا يكون صفة لتلك المكان الذي يردى المصل على الفرض عليه يجعل له الصفة للمكان فيصير هو كالمكان للمكان في الحامل للنجاسة اذ الذي ركننا نفسه صلاته فكذلك اذا جعل على مكان نجس والكن على حاله ما ورد في جميع الصلاة فيعتب ذلك بالسجود على مكان نجس ان الكف عن اقضا الشهوة لما في ما يوراه في جميع وقت الصوم بتحقيق الغزاة بالاكل في جز من الوقت ولما سبقت الاصل قال ابو يوسف ان احرام الصلاة لا تنقطع بترك القراه في شغل من النقل لان النقل من القراه في الصلاة بقوله تعالى فاقرأوا ما ينشركم ودلالة بعض عن صفة اقضا فلا يكون هو شبهة من تركه قصد انما يتركه ترك القراه حراماً بقدر ما يعوت من فرض القراه وذلك المغوت ثابت لهذا الشغل الاول وعنه فاما احتمال اذا شغل اخر فلا ينقطع بعد المغوت فسق الاحكام صحيحاً قالنا لا نشغل اخر عليه فسد اذا الشغل الاول من القراه لاحال قضا القول في الشغل الثاني قالنا في ادان ترك القراه في رعه واحدة في ظهوره لا تنقطع القراه عندي خفيفة وعده رحمه الله لاحال نية الاقامة فان قيل ينبغي ان ينقطع الاحرام عده بترك القراه في السجدة الاولى لما شره ضد المأمور به وهو القراه كما ان الصوم يحطل ما شره الاكل الذي هو ضد المأمور به قلنا لا يلزم ذلك لان فرض الصوم وهو الكف عن اقضا الشهوة عده لكونه ما يوراه في جميع وقت الصوم فكان ضد الصوم وهو الاكل وعوه مغوتاً لمفروض المباد وان قل وقد قلنا ان النبي الحائض في فرض الاكل لم يعتبر في التحريم اذ لم يرد الى تعويته المأمور به واما اذا ادعى الى ذلك فذلك النبي والنبي الحائض نفسه سواء في اجاب التحريم خلاف ترك القراه في سقم من النقل بل ما ورد لعين استداد الفرض ودواء قلنا ان السجود على مكان نجس ينقطع الصلاة وينفسد عده في خفيفة وعده رحمه الله وهو ظاهر الجواب لان السجود على مكان طاهر كان فرضاً بدلالة قوله تعالى وتأييداً بظهوره لا نظير الكتاب لما وجبه وجب تطهير المكان دلالة لان قيام القوت المصل وقيام المصل المكان فكان تطهيراً واجباً بالطريق الاول لان قراره وتكلمه بالارض لا يلوتم السجود على موضع الجبهة على الارض فاذا سجد على القيس وقدم السجود صار الساجد مستوعلاً ولا ما القيس حكاه فرضية السجود على مكان طاهر والتطهير عن محل القيس فرضاً في جميع اركان الصلاة في المكان ايضاً يصير ضد ذلك الفرض الدائم وهو السجود على مكان نجس فهو كذا ذلك الفرض وهو السجود على مكان طاهر فيفسد الفرض وينفسد نفسه الصلوة وقوله عز وجل احتراساً عن وضع الركبة والكبد على المكان النجس فانه لا يفسد الصلاة لان اقر السجود انما هو

٢٨٢

بوضع اليه على الارض لا بوضع الركبة واليدن اذ السجود يتحقق به دون وضعهما فلا يصح
 حكاية حكم الفرضية قال رحمه الله ولما قال محمد رحمه الله ان قوله يقول تعدوا لها
 اقوالا لعن اشديد الغرض من قوله قال محمد رحمه الله ان تحركه الصلاة من غير ترك الفداء
 في ركعة واحدة في القل لا ان الفداء فرض دائم من اول الصلاة الى اخرها في المعدن حكم الشرع
 تركه صلى الله عليه وسلم لصلاته الا بالفداء ولهذا لا يصلح الا في حلقه للفداء وان كان قد فرغ من راسه من
 السجدة الاخرى قبل ان يركع الفداء في حلقه في المذهب المنصور واذ كان الفداء داما
 فيحقق قوات ما هو الغرض من ترك الفداء في دفعه فيقطع تحريمه الصلوة بانقطاع ذلك الغرض من تركه اذ ان
 الصلاة مع الفداء حيث يقطع ذلك لو كان التطهير عن حال نجاسة فرض دائم ان الفداء في الصلوة
 فرض دائم وقال ابو حنيفة رحمه الله في الصلوة من ترك الفداء في ركعة واحدة ثابت بدليل معتبر
 فيه فان من العلماء من قال يجوز ان الصلاة بالفداء في ركعة واحدة وهو الحسن البصري رحمه الله فلم يكن
 الفساد بترك الفداء في ركعة بدليل يوجب العلم فلم يكن قويا فلم يبعد الفساد الى التحريم فلا يقطع خلاف ما اذا
 ترك الفداء في الشك ثم فانه صار فساد الصلاة مقطوعا بدليل يوجب العلم لا بغيره لان كل الفساد
 قويا فيتحدي الي التحريم فيقطع ولانه امر بالفداء ولم يشرع فيه عن تركه فاصدا قال ابو حنيفة رحمه الله
 في سائر ترك الفداء في صلوات الظهران التحريم لا تنقطع لان تركه ستردد ومحمول لوجوده في الاصل
 لان عملان يبنى المسافر اقامته وهم صلاته وبقي ما تركه من الفداء في الركعتين الاخيرين اذا كان
 ذلك فلم يعلم ترك الفداء فسادا لصلاته لان النبي ثبت في ضمن الامر القصد وجعل هذا الذي ذكرناه
 في نادر صلاته المبسوطة قولنا في حقيقته واي يوسف رحمه الله فقال ترك الفداء في ركعتي ظهر المسافر
 موجب للتوقف في حكم الفساد عند ابو حنيفة واي يوسف لم يوقف حال فرضه فان فرضه في الوقت
 عرض لتغيره في الاقامة فاداني اقامته في الانتفاء جعل ذلك كشيء في الانتفاء وترك الفداء في الركعتين
 من الغيم لا يكون فسادا لصلاته فانه اذا ترك في الركعتين من ركعتيه ففقد اهنا فصار هذا الباب
 اصلاحا صليبه اي في كل موضع من الامور لم يتوعد بالانقضاء عند ما شرع النبي في تركه في ركعة
 الا كانت تلك المباشرة حراما والاكابر مكرهه ونسب عليه هذا الاصل فيقول تعدوا فان
 في جميع الامور ورد فيها هذا الاصل فمن تلك الفروع الاعتكاف فانه يبطل بالخروج وان ظن
 ان الاعتكاف عبارة عن اللبث الدائم في المسجد فبعض الاعتكاف في الخروج فيقطع الدوام فكان
 الخروج حراما لانه يودي الى فساد الاعتكاف وسما ان الصلاة تقصد بالاغتراف عن القبلة لان
 المصلح ماوراء استقبال القبلة في غير حال الضرورة بقوله تعالى فويل وجهه لغير السجدة الحرام
 فكان لاغتراف عنها موقوفات فحرم وسما ان المصلح ماوراء بان يودي صلاته في الوقت بقوله تعالى
 ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فكان اذا حارح الصلاة موقوتا فحرم واما المواضع
 التي لا تحرم بل تركه فوامع الكراهية في الصلاة وغيرها فبعض الصلوة بقرب النجاسة فانها مكرهه

لا فائدة

لا فائدة لان المصلح ماوراء بطلان صلواته دلالة كما مر ولم يفت ذلك الامر به هنا ولكن قرب من
 القرائن فصار صلاته مكرهه كمن اخر القيام في صلاته في موضع امر القيام وكذلك لادى الصلابة
 الركوبة الى فقر واحد يخرج به عن عهده الركوبة مع الكراهية لان ما يورثه ههنا وكثرت
 الى التفتيح لبيت ولكن قرب ذلك لا ياب الى التفتيح فصار شيئا برادى ركوبة الى الغيم وجهه ذلك
 وكذلك هذا في طرف النبي فانه اذا كان يقصد ان المصلح ماوراء ان تركه اركابا لله في العلم والصلابة
 ولو كان فعلا بغيره الى تركه به كان تركه سنة او مستحباً بغير ذلك في قوله تعالى ولا تذكروا الا قولوا لعل
 ولا تذكروا اموالكم بينكم بالباطل وغيره ما علم ان اللطاف الذي سبق ذكره في الامر والنهي انما هو في قول من يظن
 الامر للوجوب اما في قول من لا يجعله للوجوب فانه يجعله للامر لا في كراهية صفة وكذا في جانب النبي
 قال رحمه الله بيان اسباب الشوايع في قوله دلالة مضاف اليه قوله
 في تركه من بيان الاحكام المقصود به جميع وجوهها من بيان بطلان صلاته وتبعاً لشرع في بيان اسباب الله
 هي الوسائل وان كان تقديم النوازل عليها ايضا وجوبه لغيره وجودا ولكن الاحكام للمات في المقصود كانت
 تقديمها الى نقاب العلم ان المراد بالامر والنهي على الاقسام التي ذكرنا في اسباب الوجوب والندب والامانة
 والقرم والكرهه انما هو طلب الاحكام المشروعة واداءه لا طلب الاحكام المشروعة واداءه لا طلب الاحكام
 المعقولة وهذه الاحكام الشريعة اسباب شرعية تنصاف تلك الاحكام الى امر المراد من اسباب هو العمل
 المشروعية لان السبب الحقيقي هو الذي لا ينافي اليه الحكم فلا يوجب شيئا لا ماله ولا خلافه في ما
 سياتي بيانه وعنده الاسباب توجب الاحكام فكانت عللا في حتمها لكونها عللا فاعلم ان الوجوب
 هو الله تعالى على الحقيقة ولا تاتي في الاجاب للاسباب لكن الشروع جعلها اسبابا وامارات للامان
 تيسيرا على العباد حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بعرفه اسبابها الظاهرة اذ الامان غيب
 عنا وقد دل على ذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان المراد اقيموا الصلاة التي اوجبتكم
 بالسبب الذي جعلته سببا لها لكون الان واللام للمع كقول القائل ادا النبي فانه يقيم من الامر
 باذا النبي الواجب بسببه وهو البيع وكذا المراد والركوبة الواجبة عليه يسبق وقوله وانما الخطاب
 لاداءه في قولنا الشايع رحمه الله فان عهده عدم الاعتكاف ثابت من نفس الوجوب ووجوبه بالاداء
 عند نفس الوجوب ثبت وجوب الاداء ولهذا قال بعدم تغير الاحكام على المكلف بعد دخول الوقت
 الوقت من حيث هو وسفر ونحو ذلك وقوله وانما الوجوب بامان الله تعالى في الاستباب في الحقيقة امارات
 الاستباب لله تعالى وانما الوجوب بامان الله تعالى في الحقيقة عند اهله الله تعالى بغيره للاسباب
 في الوجوب فان الوجوب دامت له في الاعمال كالاشرك له في الاعمال كالاشرك له في الاعمال وذلك لان الاسباب
 اشياحاً دامت فكانت زهد وحقيقته الاعمال عنها يتبعها ان يكون لغيره تعالى وخالف الحسنة في ذلك
 فافهم لما جردوا اضافة الاعمال الى غير الله تعالى وهو العباد جوزوا اضافة الاعمال الى غير الله تعالى وهو
 العقل ثم اصل الوجوب في المستودعات ثبت جميع امره تعالى لضعف بعد فيه ولا اختيار عن بعض
 الاسانيد انه كان يقول انما اسباب است اورد جبريت واجم خطاب است انوي اشارت
 ثم السبب لشغل الله بالوجوب والخطاب بالامر والنهي كالامر الاداء وتفريع الله عن الوجوب
 لمزله البع فانه يجب به النبي في الدعة ثم خطاب المشركي اذ النبي فصار السبب بمنزلة البع والخطاب

في

٢٨٣

اد هو انما عجب بترك موجب الامر والنهي والله تعالى يتعالى عن يعذب وحدا بدون حريمه وحرمة
 معه والمحتل لعدده التكليف قصد احوال الانسان قال الله تعالى انما عوصانا الامانة على السموات
 والارض والحيات فاجب ان يحملها وان يعقوبتها وعليه الانسان وقد جاني التفسير ان الامانة
 هي الموابين وقال تعالى خلق لكم في السموات والارض ما في الارض وقال تعالى وسخر لكم في السموات
 وما في الارض جميعا وقال تعالى والانعام خلقنا لكم وغيرها من الايات وكلها دليل على شرف الانسان
 ولهذا فضل الله تعالى ادم عليه السلام على الملائكة ليعلم السلام حيث جعلوه مسجودا وهم ولادله كان
 من هذا الجنس من هو اشرف المخلوق وهو نبينا عليه افضل الصلاه والسلام ولهذا كان من
 اعز عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شرف البرية ومن قبله وعلى بوجه
 فهو خير البرية فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن كرامته ان سئل الملك اقوله
 تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وذكر تعالى في كل هذه الاية
 ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية
 فعلم ان الانسان هو المقصود بالتكليف دون غيره وقولنا قصد اننا احرازنا عن
 الملايكة والجن وذكر الامام علا الدين ابو بكر السمرقندي رحمه الله في اخر ميزان الاصول
 ذكرنا في الامام ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو معرفة الله تعالى كما هو
 الايات الدالة على وحدانية العالم ولكن فيه نظر لان العالم دليل وجود الصانع وتوحيده
 فان العاقلية استدلت بعقله بالظن في العالم وهو محدث عوف المحدث وعرف توحيدا
 وصفاته والظن في وجوب المعرفة لا في وجودها ووجود دليل المعرفة لا بوجوب دليل
 وجوب المعرفة فان كان عنده دليل معرفة شيء لا عيب عليه معرفة لكن الجهل ان يقال
 ان سبب وجوب المعرفة ترادف نعم الله تعالى من نعمه الحيوة وسلامة العقل والبول
 ونحو ذلك فان العلم ينقص وجوب شكر النعم والوجوب باجاب الله تعالى لكن العقل
 يعجز ان يحكم ان النعم حرام وشكر النعم واجب ولاجل ان سبب وجوب الايمان
 وهو حدث العالم بانهم مكان اهل اللوجوب قلنا ان الايمان الصبيح صحيح واقع عن
 الغرض انهم لم يكن خاطيا بالايمان لان الايمان شرع بتفسيره وسببه قائم في حق
 الصبي وهذا السبب دائم له وام هو مقصود بالايمان وهو الانسان واداءه
 صحيح لان همه الايمان في كونه لودي بشرعا بعد قيام سبب المودعي من هو اهل
 للودي والصبي اهل بالايمان لانه اهل للعبادات ولهذا الوصل الشطونان تحت منه
 ولست جهة الادب اعلى اذوم اذ المودي يتجمل الدين الموجد فانه صحيح باعتبار تحقق
 سببه وهو مما يشوبه سبب البرية شررا او غيرهم مع انه غير لازم ادائه والمالذاليع
 بمن يوجب فانه سبب لموازا والافضل من قبول الاجل والله يكن الخطاب بالاداء متوجها كافي

حضرت علی

حـ عمل الاجل وذلك لان الآمان من الصبي يوجد بركه من اهله اذ الركن هو الصديق
 والا فخر اوله له لئلا غير شدة له بالصبي بعد اذ استقام معه الا لا يكون الاخير شرع والقول
 الخارج عن الآمان به تعالى محال فان قيل لم يوجد على ما ذكرتم من ان الصبي لا يوافق
 الاسلام لصحة كالحق الآمان و وقعت فرضا لوجود تدلله على الحق لا لم يشروع بنفسه
 وبسببه فام وهو الميت والصبي اهل للميت قلنا لا يلزم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
 والاصبي ولو عثر حج ثم بلغ فعليه الحج الاسلام ولا في ادالمح حرجا عظيما وضراعا
 على البدن والمضار من دفعه عن الصبي مرجه له وفي مثل هذه نفس الوجوب نوع ضرر ولا يقع
 هو فرضا بدون ثبوت نفس الوجوب بخلاف الآمان فانه لا حرج في وقوعه بعض دفعه اذ به
 تحصل السعادة الابدية ولا وجوب الآمان ما يدرك بالعقل ولا يتوقف وجوه على السمع
 كما في حق اهل الفترة وللصبي العقل على صحة القول بثبوت نفس وجوب الآمان في حقه فان
 العبادات المشروعة فانها لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت له ذلك نفس وجوب العبادات
 ولا ان الآمان انما يقع وقع فرضا يقع في القول عند صحة آمان الصبي العقل له وقع فرضا
 بخلاف الحج فانه يقع فرضا ونفلا وما يوجد من الصبي يقع كما في سائر العبادات ولا ان
 الآمان راس العبادات وفيه معنى الشرط ايضا لانه شرط جميع العبادات فلا يشترط صحة
 الشرط ورود وجوب الاداء بالخطاب كما يقع تقديم الموضوع وجوب الصلاة بخلاف
 الوقت وان كان نصيب وجوب الوضوء وجوب الصلاة نعم الآمان من الصبي للملك والمال
 وليس فيه شائبة الشرطية لئلا يقع منه فرضا قال رحم الله الفقهاء بما باب الله تعالى
 بلا شبهة الى قوله فيما يرجع الى الوقت اقول الصلاة واجبة بآمان الله تعالى من غير
 شبهة لانه تعالى هو الموجب على الحقيقة وسبب وجوبها ظاهر في حقها هو الوقت الذي
 تنسب الصلاة اليه شرعا فيقال فرض الوقت وصلوة الفجر وصلاه الظهر وقال القاضي
 الامام ابو زيد رحمه الله سبب وجوب الصلوة هو الوقت ولكن لا يعقل ثبوت نفس
 الاوقات اسبابا وفي الحقيقة يتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الاوقات
 سبب وجوب الصلوة شكرا لما انعم الله تعالى عليهم والوقت ظرف للنعم فاضيف الوجوب
 اليه ظاهرا وقد فرق بعضهم بين وقت الصلوة وبين ملك المال والقتل بعد فقال ان ملك
 المال سبب لاجاب الزكاة لان في تأخيرها في الاجاب اذ الزكاة تجب شكر الله الماروقا
 للمقتل العبد تأخير في وجوب الفضاكون جناية العقل فتقابل بصفه العبد له عاقدا وانما
 محصا بخلاف الوقت فانه ليس له تأثير في وجوب الصلوة فلا يكون سببا لاجل سبب الخطا في وجوب
 انه ليس بهذا ان يكون الوقت سببا لوجوب الصلوة وبين قول من قال ان الزكاة تجب بآمان

انه تعالى وملك المال سببه الى اخوه فوق وان فرقهم اهل فان السبب ما يكون مؤصلاً الى
السبب وعلامة له على من يتبع ما ذكره فان السبب ليس بعلته وضعفه عقله لا عماله خلف العلول
عن مثل هذه العلة فانه يستعمل وجود الساكن به وناكسكون ووجود المتحرك به والمحرك
وكذلك هذا في سائر العلل العقلية مع معلولاتها كالقصر مع الانكسار والنقص مع الانقطاع وهذا لا
يختلف بزمان دون زمان ويختلف ويختلف وكذا هذه العلة لا تستعمل على العلول وانما تشارف بخلاف السبب
الشري فانه يجوز ان يختلف السبب في زمان الاتزان دون السبب وملك النصاب وشهود الفهر
لا يعلم على الانسان زمان الصبي والطفل على زمان البلوغ عند وجود شرطه وكذا يتقدم السبب
على سببه واما ذكره الله قوله وليس السبب بعلته والله اعلم حوالا الشبهة ترد على قوله لا يلزم له
وترد على قوله ايضا ان الزيادة يجب ان يكون سببه الى غيره بان يقال في الاول لو كان حدوث
العلم سببا لوجب الايمان للزم اداؤه على الصبي كما يلزم على البالغ وكذلك في الثاني بان يقال لو كان
ملك المال سببا لوجب الزيادة لوجب على الصبي الذي يملك النصاب ولو كان النقل سببا لوجب الضمان
لوجب على الاب ايضا اقل ولده عند احتياجه الى الاغنى فلما وجد تخلف الاحكام عن هذه الاسباب
في هذه الصور لم يكن السبب سببا كما يجب عنه وقال انها اسباب موجهة احكاما شرعية جعل الله
تعالى في تلك الاسباب علة لا وضعفه عقله فان تخلف الاحكام عن هذه الاسباب ولا يجوز من العلل العقلية
بحال واذا كان كذلك فاستوي معنى السبب في الصور المذكورة من غير فرق والدليل على ان الوقت سبب
الصلوة ان الصلاة اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلاة لادول الشمس ولوجوبها سبب
دول الشمس فان النسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لكون اللام
للاختصاص كما قيل تعلق الصلاة وتناهب للثبات واقوى وجوه الاختصاص اختصاصا شرعي
بالمشي من حيث الوجود وفي جعله سببا اختصاصا من حيث الوجود لان الله تعالى جعل وجوده
الحكم بالسبب الذي هو العلة الشرعية وكذلك يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر باضافة الصلاة الى
سببها وهو وقت الفجر والظهر وعلى ذلك لا بد وان كان الصلاة تضاف الى الوقت اجماع الامة
وكذا يتكرر الوجوب بتكرار الوقت ويبطل قبل الوقت اذ اوجبه اي اذا المكلف على اصابته
المصدر الى المائل واذا اوجب على اصابته المصدر الى المفعول وبمعنى ادا الصلوة بعد مجزوم
الوقت ودخوله وان تأخر لزوم اداها بالخطاب الى آخر الوقت وهذا يدل على ان الوقت
سبب لوجوب الصلوة لا شرط للزوم الصلوة لانه لو كان شرطا لم لما تأخر لزومها من دخول
الوقت لان الشرط لا يتأخر عن وجود الشرط بل يثبت متصلا به وكذا يدل على انفكاك وجوب
الاداء عن اصل الوجوب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شي سوى وجوب الاداء ولا
خلاف ان وجوب الاداء ولا الخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب

الوقت وقصده كاخو وقت العشر وهو الجز الذي نعين فيه السببية لانه لم يبق
بعده من اجزائها كالحمل استمال السببية والنوع الرابع منها ما يضاف السببية الى جهة
الوقت وذلك عند حلول الوقت عن الاداء والنوع الثاني من الموقته ما جعل الوقت معيارا له
نسبا لوجوبه لشهر رمضان والمراد من المعيار هو الوقت الذي يستقر فيه العمل وشقده
فيطول بطول الوقت ويقتصر بقتصر فكان الوقت شينا قدرا للعمل كالحمل للحملات
فانه يجزئ الحمل بحمل الحمل ويقتصر بقتصره الكيل فكان الكيل شينا قدرا للمكيل وكذلك
هو وقت الصوم فان الصوم الشري لا يثبت بمقداره الذي هم عادة الا بوقته وهو اليوم
واما لا يفضل عن الصوم فخطات وقت الصلاة فانه يفضل عن الاداء ولا يتركه
بوجه لانه لا يثبت بالوقت وانما يثبت بارتفاع المعطية التي تنشا من الفاعل فلم يكن الوقت
مقياسا قدرا فلما يكون الوقت معيارا له ونظير الصوم من المعطيات ذكر اليوم في اجارة الرجل
نفسه يوما بغيره من الاعمال فان اليوم معيارا اذما العتد وقع على ما يقع يومه ذلك والمائع
لا يمكن معرفته قدرا بلاشارة بل بزمان له يذكر في العتد في وجه الفهم فلا تنفع اجاره نفسه
من اخر ما لم يتقضى الاجارة السابقة لانه اجرة واحد واستغرق اليوم الاجارة السابقة
ونظير الصلاة من اجل اجرة نفسه لخط هذا التوب فيصا به رهم اليوم فان اليوم ليس
معيارا اذما العمل الذي يجعل التوب فيصا ما يعلم قدره فلم يصح الوقت معيارا بل بارتفاع
الطلب الاداء فم فلو اجر نفسه بعد ذلك من آخر وقع الاجازة ان جازا ان العمل يستحق عليه
في الدية لاتصاله بالوقت والنوع الثالث منها ما جعل الوقت معيارا له لاسباب كقوله
الصلوة صبيحة الكفارات والند ورفاق الوقت فيها معيارا لاسباب ادا السبب في
المكان هو جماعة الانساد وفي المند هو قول الرجل له على كذا قاله رحمه الله
والاصل في انواع القسم الاول من الموقته ان قوله خلافا للثاني رحمه الله اول
اذ اثبت ان الوقت طرف للمودي وشرط لاداء سبب للوجوب في انواع الاربع المذكورة
للقسم الاول من الموقته فنقول لم نستعمل ان يكون كل الوقت سببا لان كون كل الوقت سببا
يوجب تاخيرا لاداء عن وقته ان ادي بعد ذهاب الوقت رتبة لطلب السبب اذ لا يتحقق السبب
ما لم يتحقق سببه تمامه لما ان المراد من السبب هنا العلة في حق العبادة فانه لو وجد العلة لا يوجد حكم
وتمايز السبب انما يكون بعد مضي مجموع الوقت اذ اعمل لكل سببا وفي هذا التقدير من نقصا
لا اذ ان المودي وقع خارج الوقت ولا الوقت كما هو السبب لذلك هو شرط والشرط لا
يتمم عند قوت الشرط فلا يتحقق لاداء حينئذ وبطلان الطريقة في الوقت في هذا والله

روى

باطل او بوجه تقديم الاداء على سببه ان ادى في الوقت رعايه لحاجب الطوق حتى يقع الاداء
 في الوقت وان اودى في تقديم الحكم على بعض السبب وان باطل لان بعض السبب ليس سبب
 تحفظات طاق فلا يتعلق به شيء من الحكم فكان وجوده كعدمه وحينئذ جاز فيه ما كان
 يقدم الحكم على السبب وهو الحاجب الطوقية والمصلحة لو روي في ذلك وجه السببية
 يلزم تأخير الاداء عن وقته وانما فاسد ولو روي فيه وجه الطوقية حتى يحل الاداء في الوقت
 للزم تقديم الحكم على السبب وانما فاسد ايضا وانما تشاهد ان السبب اذا كان غير محقق
 الوقت سببا وما يودي الى السبب فهو فاسد واذا كان كذلك لم يحل كل الوقت سببا
 ووجب ان يحل بعضه سببا للضرورة وانما ادعى اليه وذلك البعض سابق الاداء
 ليقع الاداء بسببه واذا بطل ان يكون كل الوقت سببا وليس بعد كل الوقت جز منه
 اعتبر الشارع كالصف والربع والثلث وغير ذلك حتى تمتثل السببية الى بهل الجواز
 الاداء قبل معنى الصف والربع او غير ذلك فوجب الاقتصار على الاداء وهو التولية السببية
 ادى جزء من الوقت لانه المراد بكل حال مع صلاحه للسببية ولا دليل على ان ادى في
 الجزم لتعين ذلك للسببية ولهذا جاز الاداء بعد معنى جز من الوقت وان دل ذلك للزوال
 ابي ولا جاز ان ادى في جز من الوقت سبب قال علماؤنا رحمه الله في الكفر افراد الزكوة للجز الاجزاء
 من الوقت بعدما سلم لزمه فرض الوقت وقال محمد بن الحنفية رحمه الله في اداء الصدقة
 في سلة الخبيث اذا ظهرت وايامها عشرة ان الضلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قلنا
 كان ذلك المذكور او كثيرا وهذا دليل على ان السبب هو جز من الوقت ولا يشترط في ذلك
 قدره على ان يحصل تدرك شيئا من الوقت بخلاف ما اذا كانت الايام دون العشرة
 وانقطع الدم عنها وادركت شيئا من الوقت ان ادركه بعد القدرة على الاعتساب يجب
 صلاؤه ذلك الوقت علفيا والافلا وهذه القايده قيد رحمه الله بقوله وايامها عشرة فان
 قيل ما فائدة ذكر قوله وظرف ما لا دأها هنا نعم ان مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير
 بيان ان الجز من الوقت سبب لوجوب الصلا لاكل الوقت وهو يحصل بقوله ان الوقت
 لما جعل سببا لوجوبه لم يستعمل ان يكون كل الوقت سببا قلنا فائدة هي ان وجوب
 الاقتصار على ادى في الاجزاء من زمن السبب انما ينشأ من كون الوقت طرا ايضا للصلوة او
 لولم يرع في جانب الطوقية لوجب ان يقال وجوب الصلا على المكلف انما يتحقق بعد وجوب
 الوقت تمامه كما هو الاصل في سائر الاسباب وهو في حالة النضال بين الوقت حينئذ
 للاجزاء فان قيل فليست هذه السببية بل ان الوقت شرط للاداء ايضا كما ذكر قبل قلنا

ادرك

اني عن ذكره ذكر الطرف فان كان سببا تقتضي ان يوجد المودي في الوقت واذا ثبت ان السبب
 جز من الوقت كان الجز السابق اولى بالسبب من غيره لانه يتاخر عنهم من الاجزاء في الطاعة للسبب
 وترجح بالسبب لعدم ما يراه وقت وجوده ولا يراه بعد الجز الاول صحيح بان لا يخلو
 انه سبب لما يحل الاداء لما صار الجز الاول سببا فاذا ادى الوجوب ان نفس الوجوب وهو يثبت
 فعل سمي صلاؤه في دمه حقا على الله تعالى على الاداء الذي هو التمام الى الله تعالى على السبب
 واذا دل الجز الاول ذلك بنفسه من غير ان ينضم جزء اخر من الوقت اليه كما في الثالث مثلا
 او من غير ان يثبت ذلك موقوفنا الى اخر الوقت كما قيل على ما سألنا واذا دل الجز الاول من الوقت
 صحة علما بنفس الوجوب لانه لا يوجب الاداء في الحال عندنا لان وجوب الحقوق الشرعية
 على المكلف جزم من الله تعالى لا اختيارا للعرفية لان اصل الوجوب لا يشتال الدية لا
 لكن الفعل مراءا او اذا لم يكن الفعل مراءا لا يجب الاداء حال وجود نفس الوجوب باطلا
 وتقصيلا اما اجالا لطلب وجوب على التام والمقابلة والمجون اذا انقطع الاعا والمجون دون دم
 والبيع ولا يجب الاداء عليهم الا جاز لوجوب الاداء على الامة في الفعل ولا تدره لولا
 ولا فيهم وخطاب من لا يفهم الاداء فيهم وهذا في الحقيقة استدلال ما يقا الامم على استأثار الملوذ
 لان الامم وجوب الاداء هو يثبت القدرة المكلف على تحصيل ما امر به وانتفت هذه القدرة
 حال وجود نفس الوجوب فانتهى الملوذ وهو وجوب الاداء واما تفصيلا فلان نفس الوجوب
 لشغل الامة كما روي وجوب الاداء تقريبا وتفرقا يستدعي ثبوت شغلها ان تفرع ما ليس
 بمشغول بمحال فالخطاب بنهم الامة حال شغلها حال كونه يتنص بالله الوضع فالرغم حالة
 الوضع كونه محال لا محالة ولهذا قلنا فيمن قال لامر ان طاق مع نكاحكم بزوج لم تطلق لان
 الخلاق رفع اليد والكاح اثناءه ورفع اليد حال ثبوت القيد محال بل الزم انما يصح حال ثبوت
 القيد فذلك ههنا الخطا يتصور مع الامة انما يصح في حال ثبوت الشغل لا في حال انتفاء الشغل وحال
 وجود نفس السبب حال ابتداء شغل الامة فلا يجوز تفرع ثبوت نفس الوجوب لا يستلزم
 وجوب الاداء وانما يتعارفان فلا وجه لان كل ذلك والقول انه لا فصل بين نفس الوجوب وجوب
 الاداء في الواجبات البدنية ولما كان وجوب الاداء الطلب ما عليه السبب والطلب من الجاز
 محال استدعي ذلك كون المطلوب قادرا ونفس الوجوب لما كان لشغل الامة لا لكون الفعل مراءا
 على ما سبق لا تقتضي قدرة لان القدرة انما يحتاج اليها لتعجيل الفعل وليس نفس الوجوب
 لزوم الفعل بل ان لا يلام اهل نفس الوجوب حتى اذا انقضى على بال انسان بالقتل فمجرد
 عليه وكذا المروءة واليه امره ان يجب مقتضا عليه وليس يميل للزوم الفعل وانتقال ان ما

كأن

٢٨٧

ب

يستدعي القدرة عين ما لا يستدعيها فلم من ذلك انه ليس من ضرورة نفس الوجوب تعجيل
وجوب الاداء لما ثبت من انفس الوجوب عن وجوب الاداء بل وجوب الاداء انفسه الى
الطلب فمن البيع ومهر النكاح فانما يجبان بالتعقد ويتاح وجوب الاداء الى زمان المطالبة وهو
زمان الخطاب الا ترى ان الفرض والمهر يتساويان في دفعه ان يوم ولا يلزم عليه ولا خطاب ولا يلزم
على بائنه في الحال كذا قاله ملا محمد الدين القاسمي رحمه الله واما الوجوب فالواجب أي
الوجوب حكم الجواب الله تعالى كذا في التوهم وذلك لانه سببه لا بالخطاب لما تقرر ان نفس الوجوب
لا يثبت بالخطاب لكن اليجاب غيب عنا لحال الوقت اما انه لم يحققه ليس ودفعاً للسر
قال الامام بدر الدين الخردري نفس الوجوب بالسبب وجوب الاداء الخطاب
وجود الاداء بالاستطاعة وليس المقصود وجوب الاداء عند اهل المسئلة بل كونه
سبباً لمن ان يطع فيشأ وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن حقيقة القدرة شرطاً لمفعول الفعل
مستقلاً عليه بل هي ملة لوجود الاداء للفعل عند اختيار المكلف لطاعة قوله ولما كانت
الاستطاعة مقابلة للفعل يحصل بقله لم ليس من ضرورة الوجوب بمفعول الاداء لان
الاستطاعة مقابلة للفعل فلو كان نفس الوجوب يوجب العمل الاداء المكات الاستطاعة
مقابلة لنفس الوجوب ثم وجوب الاداء من حيث انه لا يجب الا بالطلب مثل ثوب حيث
ب الرخ فالقته في دارا ان اوفى بحره فانه لا يجب على ذلك الا ان كان تسليم التوك
المباحة بالطلب لا حصوله في داره اذ في حقه كان بغير صفته فكذا همنا الوجوب
بسيمة فان جبراً لا يصنع للعدية واما يلزمه اذا الواجب عند طلب من له الحق وفي
سكتا وهي وجوب الاداء لم توجه المطالبة من المكلف على وجه ينقطع خياره اذ المطالبة
انما تحقق في اخر الوقت لا قبله بل لئلا ان الشرح خيرة بين التزل والاداء اما في الوقت
سعة فانه ان شأني في اول الوقت او وسطه او اخره والتخير ياتي في المطالبة في الحال
فلا يلزمه الاداء الا وقت سقوط اختياره وذلك بضيق الوقت فاذا ضاق الوقت
انعدم معنى التخير فيتوجه عليه المطالبة ويجب تعجيل الاداء وبعدا يتبين بطلان
قوله ان الحظر الزمى رحمه الله ان الوجوب في اخر الوقت لانه لو كان في اخر الوقت لما جاز الاداء
في اول الوقت او وسطه فان قيل يتكلى على هذا ما اذا حال الحول على نصاب رجل
فانه يطالب بالاداء مع انه غير في الاداء حتى اذا فرط في الاداء ولم يرد الزمى حتى
هالك النصاب كله سقط عنه الزمى فاعلم ان التخير لا ياتي في المطالبة بالاداء الا في
التخير اثبات الحيا والخطاب في اي وقت شأني في وجه والمطالبة بالاداء الزام الاداء

على الخطاب في اول الوقت الذي خاطبه بالاداء او غير ان يحمل الواجب في الوقت حتى النصاب
ولكن لا ينبغي تعذير وقت محله كالعدا لما اذا مات بطل خطاب الولي بالدفع اذا القدر غلب ما غلب
فيه فان الواجب على الدية كصدته النظر والحج فان حمل الواجب فيها ذمة المكلف لا لا ذمته
بآية بعد هلاك المال فيبقى الواجب لخطابه فكذا فيما يخصه حتى ان الخطاب بالزوم اذ
ما بعد حولا ان قبل الاداء فيبقى اثم التاخير لتحقيق تقصير خصوصاً في قول الكريم رحمه الله
الحول فان وجوب الاداء الزمى بعد ذلك لان الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف
ايضاً رحمه الله اذا ثبت ان الخطاب انما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت وجوب
الاداء انما يتوجه عند سقته فلما اذا مات المكلف قبل ان الوقت لا ياتي عليه لعدم توجه
الخطاب عليه ثم ما سبق وهو ان وجوب الاداء يتاخر عن المكلف الى وقت توجه المطالبة بالاداء
والغنى عليه اذ امر عليها جميع وقت الصلاة فانه وجب الاصل وهو نفس الوجوب في حقه
وتراخي وجوب الاداء وكذا الخطاب الى ما بعد الانتهاء والناقض واذ اجاز تراخي وجوب الاداء
عن الجزء الاول من الوقت لما سبق الجزء الاول بوجه الاداء لا وجوب الاداء وسبق
ما مر ذكره ان وجوب الصلاة يحصل باول جزء من الوقت وجوباً وشكاً وهو الاصح
خلافاً لآية الغزاليين من سياتي رحمهم الله فانه يقولون الوجوب لا يثبت في الوقت
واما يعلق باجرح استدلالاً ما اذا لم يثبت المخرج في اخر الوقت فانه لا يلزمه قضاء الصلاة
اذا ظهرت كذا ذكره الامام شمس الائمة السمرسي رحمه الله وما اذا ساق المعنى في اخر
الوقت فانه يصلي صلاة المسافر في لو ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان الغيب
حالة المكلف عند ذلك ثم اختلفت فتوى في صفة الموقفي في اول الوقت منهم من يقول
الاداء في نفل بمنع لزوم العوض في اخر الوقت اذا كان المكلف في صفة بطلان الاداء
فيه يحكم الخطاب لانه ممكن من ترك الاداء في اول الوقت لا في نفل وهذا اخذ
النفل ومنهم من قال الموقفي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت
وهكذا يقول في اداء الزكاة اذا غلب قبل الحول يستدل بالاداء بما قاله محمد رحمه الله في الزكاة
اذا عمل شاة من اربعين ودفعها الى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة
فله ان يستد المدفوع من الساعي فتدق به كان ثلثاً ولو تم الحول في يده تسع وثلاثون شاة
عليه الزكاة اذ كان الموقفي في يد الساعي في يد الساعي بعينه وجزء من الزكاة وكان الكرمي معه
الله يقول الموقفي فمضى على ان يكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت او بالفعل لان الوجوب انما لا
ثبت باول الوقت لا لعدم الدليل المعنى لذلك في كونه سبباً في الفعل الاداء بمفعول التعيين

فيكون المودى واجبا كذا ذكره سنن لاه السرخسي رحمه الله وقيل ادعى الخرجي رحمه الله
 اذا ادعى في اوقات الوقت بين موقنا ان المودى الى اخر الوقت بصحة المكلفين بان يفي حيا
 ما تلاه من نفع واجبا وان فاتت حين شرايط التكليف كمن نغلا وعنه اذا ادعى في اول
 نفع نغلا فخر ان المودى الى اخر الوقت بصحة المكلفين كون ذلك الفعل ما نغلا في اخر الوقت
 من وجوب المص عليه ومسقطا ذلك عنه ونقل عن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان وقت
 الوجوب اوله فان اخره فمضا والذهب هو الاول وعليه للمموز وغير ذلك لا يستقيم
 لما سبق ان السبب جزء من الوقت فالنقد بالآخر قاله آخر الحارثيين بحكم وهو باطل
 وما استدلو به غير متوجه لان الاداء انما يجب عند سقوط الخيار بضييق الوقت الذي هو زمان
 توجه الخطاب فمرد كونه فيعبر حال المكلف عند ذلك الوقت فلهذا لا يلزم الحارثيين
 تلك الصلاة ويجب على المص صلاة المسافر اذا سافر في اخر الوقت لا لان نفس الوجوب
 لم يثبت باول جزء من الوقت وكذا القول بان المودى في اول الوقت فعمله مستقيم لان
 سبب الوجوب وهو الوقت موجود والنكس من قبل الاداء في اول الوقت وهو زمان الطلب
 ولان النظر مثلا لا يتبادر الى ذهنه وهو اسم للعرض دون الفعل ولون في الفعل لا يقع ذلك
 لزوم العرض اليه في اخر الوقت وكذا يصح المودى عن هذه الفعلة الى هذه الفضية باخر الوقت
 لان اعتبارها بحسب الاداء في المودى فكيف يكون معبر صفة المودى والقابل بعد الاختيار
 من ان يقول اذا ادعى بلغة في اول الوقت كان المودى نغلا والتعل بالجمعة غير مشروع وفي قول
 النبي صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر حتى تزل الشمس ما يظن قولهم ادا المراد وقت
 الوجوب والاداء على ما قالوا لا يكون هذا الوقت وقت وجوب الظهر ولا وقت ادائه وهو
 مخالفة النص وكذا القول بان المودى في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حال المكلف
 في اخر الوقت غير مستقيم لان الاداء لا يعلم الا بنية القرض ونية الفعل لا يقع في حق المص
 فلو كان حكم المودى الوقت لا يستوفى فيه التقاض وتضافت بطلان نية الصلاة والقول بالوقت
 في فعله انما يضعف جدا لعدم ما يلحقه في لوقته مع وجود سبب الوجوب وسهولة الزيادة
 متينة على ان يحمل الوقت قبل الجواب بشرط كمال الخطاب ادا الوجوب تنوفت عليه وكذا القول
 بان اول الوقت هو وقت الوجوب فان اخره فمضا غير مستقيم للحكم ادا السبب هو جزء من اجزاء
 الوقت فالنقد بالاول حكمه كالنقد بالآخر قوله وان الخطاب بالاداء من حين ما سبق
 ذكره ان الخطاب بالاداء لا يخلطه ذلك للشافعي رحمه الله فان غيره يجب الاداء في الحال لا في الجزء
 الاول يعني للسببية عنده على وجه لا يستطع المكلف سببته حتى ان المرأة اذا كانت

يتغير
 ولو وجوب الاداء
 ٨

بعد ما مضى من الوقت قد ربيع فيه قد رخصه لم يسقط عنها قضاءه وعندنا سقط عنها
 قضاؤه وان بقي شيء قليل لم يلزم ان نفس الوجوب لا ينقضي وجوب الاداء ووجوب الاداء لا ينقضي
 الى وجود الاداء والقدرة الحقيقية بالنسبة الى وجوب الاداء وجوب الاداء بالنسبة الى نفس
 الوجوب بنفس الوجوب يتصل عن وجوب الاداء ووجوب الاداء يتصل عن وجوب الاداء فان الاول
 بالمسبب والثاني بالمخاطب عند سلامة الالات وجه الاساس والتكليف بعينه هذه القدرة
 لان الله تعالى اجري العادة لحق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد للفعل والثالث وهو وجوب
 الاداء بالقدرة الحقيقية المحققة للفعل ثم ان وجود الاداء ليس بمراد من وجوب الاداء اعملا
 السنة والجماعة رضي الله عنهم اذ لو كان ذلك مراداً منه لوجد الايمان مرجع الغرم لانه يستعمل
 تحت المراد عن ارادة الله تعالى لان ذلك اضطرار وغير تعالى الله عن ذلك الا ترى ان الحكماء لم
 يخاطبوا الايمان ولم يوجد الايمان منهم حال نعم وكذا العبادات المفروضة على المؤمنين لا
 يرد من المؤمنين العاصين فكيف ان وجوب الاداء ليس بمراد من وجوب الاداء بل المقود كون
 المكلف سائياً من ان يطعم يتأب وحين ان يعصى فعاقب فلم تنال العذر شرطاً لكون الفعل
 مستحاطاً بل هي علم الوجود للفعل باجبار المكلف اياه قاله رحمه الله ثم اذا انقضت
 الجزاء الاول فلم تود استقلت السببية الى الجزاء الثاني في قوله لم يعبر فلم يقصد اقوال
 ان الجزاء الاول يتبع للسببية كما سبق تقريره ان اتصل الاداء بما اذا انقضت الجزاء الاول
 ولم يتصل به الاداء انقضت السببية عنه الى الجزاء الثاني ثم ان الثالث ثم نعم الى الجزاء الذي
 يليه والاولى على ما ذكرناه من الاتفاقات وجوب الاول ما تقدم من ضرورة تقدم
 السبب على وقت الاداء لا يودي الى تقدم الحكم على سببه الثاني هو ان اذ لم يتصل الاول
 بالجزء الاول فلم يتصل السببية الى الجزاء الثاني لكان نعماً كما اذا لم يتصل الجزاء الاخير
 من الوقت فانه يكون نعماً ثانياً ولا وجه لجعله نعماً ثانياً اذ الوقت باقيا الى الشرع خبره في
 الاداء فكان هذا في المعنى تحيزه الى نقل السببية من جزء الى جزء ولا يقال ان ذلك يقتضي
 في المشركين وليس ذلك ان العبد لا يقول لما كان ذلك تحيزاً للشرع كان مضافاً الى الشرع
 كما نبهه ولاية الاجاب بضرورة فاما ان مشروفاً واذا كان كذلك لم يكن ذلك من تلقا نفس
 العبد فثبتت له حق التصرف بعده الصفة الظاهرة له ولم يتصل السببية فلا يجوز
 اما ان يضم الجزاء الثاني والثالث مع الجزاء الاول ويجعل الكل سبباً ولا ينظم اليه
 ذلك لا سبيل الى الاول لانه يودي الى جعل المعدم جزء السبب الوجود وأنه يجوز
 ولا الى الثاني لانه يودي الى جعل المعدم سبباً وأنه ظاهر العناد واذا كان كذلك

٢٨٩

لم يكن نقلاً عن العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الممتلكات
 فلا علموا انهم الممتلكات في الممتلكات ولا يعلموا انهم الممتلكات
 الى الاول لانه بودي لجعل المبدء هو المبدء الاول ولا يودي لجعل
 المبدء سبباً وانما هو المبدء الاول اذا كان كذلك لجعل المبدء هو المبدء
 لا يودي لجعل المبدء هو المبدء الاول سبباً هو بعضه موجود في المبدء الثاني والثالث
 وغيرها فثبت لظاهر الانتقال والسبب الرابع انه يجب الصلوة على من صار اهل بعد المبدء الاول
 وقد تدل على ذلك الانتقال واذا ثبت الانتقال كان المبدء الذي يليه الاول سبباً اولي من
 غيره ووجه الاول انه لما رجع نقلاً السبب عن جعله في الوقت سبباً لوجود الفاسدين
 وما تقدم السبب على السبب ان ادى في الوقت وما هو المبدء عن وقت ان لم يودي في الوقت
 الى الاخر وهو من وقت المبدء السبب بالزمان على ما سبق قيل الاداء بالزمان
 لان ذلك يودي في الحقيقة الى الجاهل من قبل المبدء الذي يليه الاول الى الخير وهو ما سبق ذلك
 المبدء الثاني لانه لا يدل على موت الشيء بل يدل على جارية ذلك بودي الى الحقيقة عن جعل
 القبل الموجود حقيقة سبباً الى جعل المبدء حقيقة موجوداً تقدم اسبابه مع ان كان جعل المبدء
 الموجود حقيقة سبباً الثاني ان ذلك الاخر السبب لا يتوسط فانه اذا صلي المبدء في اليوم
 بعد من وعده بعد ثلثة ايام المبدء ذلك لجعل السابق في المبدء الذي اتصل به الاداء سبباً لا خلف السبب
 وتخرج عن الصلوة وانما السبب الثاني ان السبب يقتضي تقدم السبب على السبب وذلك حاصل
 لجعل المبدء الذي يليه السبب فلا حاجة الى جعل الاخر الاخر سبباً الرابع ان جعل المبدء سبباً
 شرعاً لوجود عبادة ذلك الشيء كالبيت واتصال العبادة بزمان له فضيلة بوجوب استمالها
 على زيادته النصيلة التي ان شهر رمضان لما اتصل على شرق لا يتقبل ثمة غير من الشهر حارة
 العبادة فيه افضل ما في غيره حتى قال صلى الله عليه وسلم من قرب فيه تحضله من خصال المبدء كان
 كمن ادى في ربه فاسمائه ومن ادى في ربه في سبعين مرة في ربه فاسمائه واذا كان كذلك
 لجعل المبدء الذي يليه الاول سبباً في ربه فاسمائه من ربه فاسمائه من ربه فاسمائه من ربه فاسمائه
 الخافس ان المبدء المتصل بالاداء لما كان صالحاً للسبب كان القلق وجعل ما قبله سبباً لما لا يرضيه العقل
 من شرع في الصلاة من سبعة الحداث فانصرف للوضوء فاستقبله الله وراه من اخر العبد
 منه فترك الاقرب مع صلاحه للتوضيعة والذهاب الى الابد بعد الصلاة لا يتفاله بالكلية
 فثبت واذا ثبت ان المبدء الذي يليه الاول سبباً في ربه فاسمائه من ربه فاسمائه من ربه فاسمائه
 الاول سبباً لا قبل السبب فان قيل ان المبدء الاول كان سبباً ثم انقضاء لم يعدم

كونه سبباً في كل وقت اذا انقضى فانما يقتضي سبباً بعد انقضاء فلم يجوز ان يقتضي
 سبباً في الاول ولا في غيره لا يحتاج الى الانتقال فلما ادرك المبدء الثاني المبدء السبب
 على عريضة الزوال الى المبدء الاول وهذا لا يوجب سبباً في المبدء الاول بل في المبدء الثاني
 ولم ينتقل الى المبدء الثاني لانه لم يودي في المبدء الثاني فاسبباً وانما سبباً بالاجماع فثبت
 ان السبب قد انتقلت وبهذا يتضح ما قيل انه لا قبل سبباً في المبدء الاول بعد ذلك
 يحتاج الى الانتقال لان الحكم يستغنى عن بقا السبب لا نقول لانه لم ينتقل الى المبدء الثاني
 في المبدء الثاني فاسبباً لا يودي في المبدء الثاني فاسبباً بالاجماع فثبت ان السبب
 قد انتقل فان قيل لا يمكن ذلك اذ في المبدء الثاني لا يودي في المبدء الاول كالمبدء الاول
 فكانت السبب متفرقة في المبدء الاول وان تقدم كما يكون متفرقة له بعد انقضاء جميع
 الوقت قلنا ليس كذلك بل السبب انتقلت من المبدء الاول كالمبدء الاول فثبت ان السبب
 اذ رزق المبدء الثاني والثالث الى الاخر بالصفوة والاقامة والحيض والظهور وغيرها وتغير
 احوال المبدء انما هو عند قيام الساعة لا الشرط بل كانت السبب متفرقة في المبدء الاول
 بعد انقضاء ما عرفت احوال من ادرك المبدء الثاني الى اخر الوقت فثبت ان المبدء الثاني
 محصاً لا يتغير حاله في عالم القضاء وان وجد المبدء فان قيل ان المبدء الاول اذا صار
 سبباً واذا فعل الفعل لا يمكن ان يطل من السبب عن ذلك يقولون القول بالانتقال
 فلا يمكن للمبدء الثاني سبباً قلنا ان المبدء الاول المبدء سبباً لا انتقال الاداء فاذا لم يتصل
 الاداء بعصر المبدء الثاني سبباً ان اتصل به الاداء كالمبدء الثالث والرابع فثبت ان القول
 بالانتقال السبب فان قيل اذا وجبت الصلاة في المبدء الاول فلا يتصور وجوبها في المبدء الثاني
 والثالث لان ما وجب لا يجب تأيلاً لا استعماله فثبت ان المبدء الاول سبباً
 للوجوب في المبدء الثاني فاذا لم يتصل ذلك حين وجد المبدء الثاني وجب المبدء الاول
 من ان يكون سبباً للوجوب اذا الوقت لا يجعل سبباً لودي في الواجب لا في غيره وبعد الفسخ لا
 يصلح ان يودي فيه لكونه مقدوماً فانتقلت السبب الى المبدء الموجود وهو المبدء الثاني
 ثبت الانتقال فاذا انقضى السبب الى المبدء الثاني من الوقت وهو الذي يقتضي في الوقت على وجه
 لا يتصل عن الاداء ان لا يقع فيه الاربع وكذا حتى تعين الاداء لا في الاربع
 السبب يتغير بعده بعارض من سفر او مرض او حيض او غيره ذلك وعند المبدء الثاني لا يتصل
 في المبدء السبب بل يتصل في المبدء الثاني من المبدء الثاني حتى تعين الاداء لا في الاربع

الوقت بعده لا ان يابعد من اجزاء الوقت لا يصلح لا تتناول السببه اليه واذا انتقلت
السببه الي الاخر اعتبر منه ذلك المرحه وفساد اكله ونقصان اكله كان ذلك المرحه
كان في الغروب ما يجب به كماله المعروف ان يوجب السبب يجب سببه ثم اذا اعترض الفساد
بطلوع الشمس انقض بطلوع الغروب لان المرحه التي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب
صحيح كمال فثبت به الوجوب بوصف المكاف فلا يتبادر بصفه النقصان لان وقت
طلوع الشمس ناقص فكان الاضافه ناقصا ايضا ولذلك انما وجب عليه كمال لان شروعه
في وقت كمال ولما يتبادر المدة والمطلق من الصيام في ايام الغروب والامام الشريفي واذا افرا
ايه السجده على الارض ثم ركب الدابة فحده الا ما لا يصح علق ما اذا افرا اليه السجده را حضا
فحده وهو ركب الا ما يانه يصح لانه وجب ناقصا وادى اقصا وقال الشافعي رحمه الله
تفسيد صلاة الغروب بالطلوع اعتبارا بحالة الغروب واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم
من زاد ركعة من الغروب فادركه ومن ادى وصية رحمه الله ان الغروب لا يفسد بطلوع الشمس
ولكن يصير المصلح في اذا افرغت الشمس حاله وقته وجهه استحسنه ذلك يكون المصلح
بعض صلواته في الوقت فلا يفسد ما كان يوجب الصلاة خارج الوقت واذا بعض الصلاة في
في الوقت اولى من اكلها خارج الوقت كذا في المبسوط واذا كان ذلك الجزا فاسدا انما ناقصا
لا يفسد رحمه الله ان الصلاة لا تفسد وذلك كصلح العصر تستأنف في وقت اجزاء العصر
التقصير الواجب لتقصير في ذلك الجزا فيجب اداها كذلك فاذا غابت الشمس وهو في
تحال صلاة العصر لم يتغير في من الكتاب الى النقصان الغروب لانه اذا ناقصه ما وجب
والناقص يوجب عن النقص فلم يفسد وذلك لان الجزا الذي اتصل به الغروب من الوقت
فاسد للمبني الوارد على الصلاة في حالة الغروب فثبت الوجوب ناقصا بحيث نقصان السبب
وتعد جدا اذا اتكك الصلح فيخرج المصلح عن عهده كما اذا روى يوم الغروب والامام الشافعي
واذا فيه اذ فيها لان الطلوع يظهر حاجب الشمس به لا تنتهي الكراهه بل يمتد كذا في نسخة
وكان بالغروب ينتهي الكراهه فلو كان مفسدا ولانه اذا بعد الغروب اتمها وحيث لا يابعد
الغروب وقت صحيح ينادى ما بعد الطلوع وهذا يقع الفرق بين حالة الطلوع وحالة الغروب وتاويل
ما سبق من الحديث في ما ذكر في المبسوط انه ليس بالوجوب اذ ازال جزء من الوقت قبل او كثر
قال رحمه الله ولا يلزم اذا اتكك العصر في اول الوقت الى قوله لان هذا لا يورث
اقل هو جواب عن سوال مقدروه وان يقال ان اول وقت العصور وقت كمال فاذا
شرع فيه المصلح وجب الصلاة كاملة فقال سببه واخر وقت العصور وقت ناقص الكراهه

الغروب وقد وقع بعد صلوة العصر في سبب منه الى غروب الشمس فيكون ما يورث
ناقصا وما وجب كمالا لا يورث ناقصا فعليه ان يفسد صلاة العصر ومع ذلك لا يفسد
فاستحسن ما ذكرتم وهو ان الجزا الاخير انما يجب في الغروب كمالا فاذا اعترض الفساد
الشمس بطل الغرض لان ما وجب كمالا لا يورث ناقصا وتتم بالوجوب هو انه لا يلزم ذلك لان الشرع
وان جعل وقت الصلاة مستعاضا لمن جعل المكلف ولا يه شغل كل الوقت اذ افرغ من الوقت وذلك
هو العزيمة في الباب لان الله تعالى ما خلق العباد الا للعرفه وعبادته وان كان غياض العالمين
لكنه المالك على الحقيقة اذ هو الذي اخرجنا من العدم الى الوجود ونحن ماله والواجب على العبد
المكلف ان يستعمل حده بولاه في الاوقات كلها خصوصا في اوقات الصلاة لانها اوقات المشاهدة مع
الرب تعالى لكن الله تعالى من غنا بفضله بان اثبت لنا ولا يه تصرف بعض الاوقات الى احوالنا بغير
وترفها لا عذر ان تصرفنا فكان هذا التيسير والمترقية من قبل الرخص حيث نغير من غير ان يفسد
بواسطه عذر المكلف والاول وهو شغل كل الوقت بالاداء من الغرض والرخصة كانت للترقية
وسرعة العزيمة باقية كالأخذ بالعرفه او في كسر المسافر ثم في مسلة العصر لا جعل الشارع منه
حق شغل كل الوقت بالاداء اعفاه ما يتصل من الفساد بالاداء سبب البناء لان الاخر اذ شغل
هذا الفساد مع الاتيان على الصلاة بطريق العزيمة مستعد راد ليس في وسع العبد ذلك ولا يفت
انه نقسا الارسعا وذلك لان شغل جميع الوقت بالاداء لا يمكن الا بان يقع بعض الاداء في
وقت ناقص وهو جزا من فيه وقت الاخر اذ اذا كان ذلك صار ذلك بمنزلة المودي في وقت
صحيح على ان هذا ثبت ضيفا وبناؤكم من شي ثبت ضيفا ولا يثبت قصدا فانه ودي هشام عن
محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في صلاة العصر لم يسجد الا تمام وان كان الشوط بعد
صلاة العصر مكرهه لانه ثبت ذلك من غير قصد المصلح فاذا اتصل الفساد وهو التعلل بعد
العصر باداء العصر وصار ذلك الفساد عفوا في حكم الشرع لانه ثبت من قصده فصار ذلك التعلل
المودي في وقت الفساد بمنزلة المودي في وقت الصحة فكان حاله ابدا التعلل في الوقت
الفاسد قائم لا يرفع وذلك يتم رواية هشام لان المصاد ثبت بقصده اذا اخرجنا من
بان تخاروكتا لا فساد فيه ولا كراهه ويختلف صلاة الرجلان الشارع لما ذكرنا به وقت
طلوع الشمس وهو ناقص فكان انما اضربه مفسدا للصلاة وقبضه الفرق ان وقت العصر
مستعمل في الوقت الكامل والناقص جميعا والمكلف ما دون ان يعلى صلاة الوقت
فيها فنجده يقع حاله او بعض صلواته في الوقت الناقص فكان حيزا باعتبار الاذن وانما
وقت صلاة الغير ككله كامل فلا يشرع المحرم في وقتها وجب عليه على وجه الكمال اعتبار

ميار مسرور عد في الوقت الكامل فاعترض طلوع الشمس يكون فاسده لان وقت طلوع الشمس
 ما يصرح ما دون الصلاة فنه فسد حلاله اذا الكامل لا يودي بالتقصير قوله رحمه الله والما
 خلا الوقت عن الاداء الصلاي اخره جواب عن سوال قدور وهو ان تلك انتم قلتم بانتقال السببية
 جزء الى اخر جزء من الوقت وعد ذلك ينظر فان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر تستأنف في
 تلك الاخر ويجوز ان يودي بصفة التقصير فليعد هذا اذ لم يود العصر في الوقت ثم قصاه في اليوم
 لم يقب احراز السرفانه ينبغي ان يجوز لا وجب ناقصا ليعصان سببه وادى ناقصا ومع ذلك
 يجوز ونذا اذا قضيت وقت اخر مكرهه ينبغي ان يجوز لما ذكرنا الحكم يجوز فاجاب بانه اذا خلا
 وقت عن الاداء فقد زالت الصلوة والداعية الى نقل السببية عن كل الوقت الى جريه وهو ما
 ذكرنا من شغل الاداء اي من شغل الصلي الصلاة بالاداء وقوله وهو راجع الى ما ذكره من بيان الضرورة
 والى الضرورة وذكره باعتبار الخبر وهو ما وده الشغل اما يتحقق فيما اذا قضيت في جزء من الوقت
 ان نقل الحكم له عاب الضرورة عن جعل السببية الى ما هو الاصل وهو ان يجوز كل الوقت سببا فادا
 فات العصر اضيف وجوبه الى كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الحكم لان حكمه
 الوقت غير متصف بعد الزاخرة وان كانت فيها جزء مكرهه واذا كان كذلك فلا تادي الواجب
 في اليوم الثاني في وقت الغروب او في الجزء الناقص او نقول قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء
 الى اخره جوابه ما عاود شبهة على قوله فاذا انتهى الى اخر الوقت حتى تعين الاداء لا زاما استمر
 السببية ان يقال ما استمرت السببية على الجزء الاخر من الوقت وهو في وقت العصر وقت
 فاسد وجب ان يعقضا العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت لانه وجب ناقصا
 فتادي بصفة التقصير فاجاب عنه بان انتقال السببية من جزء الى جزء والصلوة ان يعقظ طانه
 في الوقت بصفة الاداء واذا ذهب الوقت فانت تلك الضرورة فاقصفت التقصير الى جميع الوقت
 الذي ذهب واخر اجزا الوقت الغائب كان صحيحا لا فاسدا فصار كما في جميع الوقت فان صح
 واذا كان كذلك فلم يجوز ادائها اي اذ اقصاها بصفة التقصير او لم يجوز تقصيدها بطريق اطلاق
 الاداء واره التقصير لان كل واحدة من العبارتين تستعمل مكان الاخرى كما سبق فان
 قيل ان الوقت الكامل والناقص فالتقصير الوقت لماذا يضاف الواجب الى الوقت الكامل دون
 الناقص عن الناقصه تاخر جزء منه وهو يقتضي ان يضاف له لان الاحكام تضاد الى اقرب
 الاسباب وجوبه لو بعدا بضاف الحكم الى اخر الوضوعين وجوبه من طاعة وصحة للزاعمة
 مع الملك في الاعناق قلنا للجواب عن ذلك بوجوه الاول ما ذكرنا ان حلة الوقت غير متصف بعد
 الزاخرة الى اخره الثاني ان السببية على من وجب ناقص من وجه فيجب كذلك فلو خرج عن العهدة

مضى

باداء الناقص من كل وجه **الثالث** ان الناقص لا يبارض الكامل اذا الكامل موجود باصله
 ووصفه **والثاني** فيكون الناقص موجود باصله دون وصفه فيكون الكامل بالاجزاء والناقص جزءا
 والزوج في مقابلة الزوج كعدم الزوج ان الكامل في العباد اصل نكاح اعتبار الحكم فيها
 اول من اعتبار المتعاضد الخامس ان الوقت الكامل من وقت العصر اخر من الوقت الناقص ولا يخرج
 الكل في بعضه بعض الاحكام فكان اعتبار الاكثر اولى من اعتبار الاقل واذا كان كذلك فلا بد ان
 في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض التي لا تعاضد في اوقاتها **السادس**
 ان ينظر الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز التعاضد في الوقت المكروه وان نظر الى الاجزاء الفاسدة يجوز تعاضد
 بالمثل وقوله ولا يلزم اذا سلم المكافاة في اخر وقت العصر الى اخره جواب عما يقال ان الكامل لا يسلم
 بعدما احترت الشمس فقضاها فيه لا يجوز مع انها وجبت بعدة التقاض ونظير قوله فيما سبق
 وهو انه اذا كان ذلك الجزء فاسدا استقر الواجب فيؤدي بصفة التقاض ينبغي ان يجوز وتكرر الجواب
 انه لا يلزم ذلك السؤال لان هذا لا يودي اي لان عدم الجواب لا يودي عن احاطة جزمه وكذلك الجواب
 ومع ذلك لو اداهما يجوز كما ذكره القاضي الامام طهري الذي رحمه الله في الفتاوى تأقلا عن المصنف رحمه
 الله وليس سلكنا هنا لا يجوز كما ذكره الامام شمس الابه السرخسي رحمه الله فالجواب عنه اذا لم يشغل
 بالاداء حتى تحقق القويب غطي الوقت وصار الواجب دينيا في دمه يضاف الوجوب الى جميع الوقت
 اد هو الاصل والخطي عن الكلي في الجزء الضرورة تحقق شرطه القوي وشرطه الاداء فعند خروج
 الوقت يصار الى ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا وقد وجب بعدة الحكم فلا تادي بصفة التقاض
 اوله اذا قضيت الوقت وان كان ناقصا صار الواجب دينيا في دمه بصفة الحكم لان التعاضد في الاداء
 محتمل بشرط الوقت فاذا فات الوقت لا يعمل التقاض لان لا يكره للتقاض في الناقص بخلافه اذا
 كان الوقت باقيا لان فضيلة الاداء جارية لكونه التقاض كما اذا تدارك يعكف شعير بقا هذا
 فصاعدا ولم يعكف انه يعود شرطه الى الصوم القصدي لان سقوط ذلك انما كان بسبب شرف
 الوقت وقد فات ذلك فان قيل لا يكره ان يعمل كل الوقت سببا في حرم من سلم في اخر الوقت
 لعدم اهليته في كل الوقت قلنا لما تقرر السببية على الجزء الاخر وقيل نفس الوجوب فلو انما
 ما ذكر للزوم منه الوجوب وعدمه وانه محال فجعل ما ليس بسبب في حقه سببا بغير ما هو سبب
 نفيا لا سمحا او نقول لما زال المانع وهو الضرر وصار ما في اخر الوقت صار بمنزلة مكان اخر
 في اول الوقت اذا الوقت كله وحدي حقه لم يتعذر سبب الوجوب ببقا الوقت بغير ما ذكر
 وما لا فاعبار بالكره او ما لا يحل في الحال لا يودي في الحال فلتناظر في الوجه لتكرر
 الصلوة وتضاعفها فاذا زال المانع اعتبر الوقت كله سببا من الاصل كما اذا كان سببا في اول

والثاني

٢٩٣

نرى
مضى

الوقت لجواز العمل بالمالي او المالي او يقول شيوخ الخطاب في دار الاسلام ثابت ولكن لما كان عاجزا
 عن الاداء لم يثبت السبب في حقه لغيره اذ هو لما لم يثبت السبب في حقه من اول وجوده فان قيل
 يشك في اذ ان اياه السيرة وقت احراز الشمس فيجده في اليوم الثاني في وقت احراز الشمس فانه
 يجوز قلنا لان جهة الظاهر غير موثقة حتى يقال ان مات وقتا يضاف الى التكليف بالسجود بل لما رجحت في
 الوقت انما قصر وجبت بصدقه القائل فيقول ان لم يرد في اي وقت شاك اذا شيع في صلوة للظفر
 في وقت مكرره فافسده في وقتا في وقت مكرره يجوز لما قلنا وهذه المسألة في نادر المسطرة
 بخلاف المحكوم فانما موثقة فيكون لكم الى الحال الاصل عند فوت الوقت قال رحمه الله ومن
 احكم هذا القسم ان وقت الاداء لم يكن متعينا شرعا الى قوله وانما يقع ضروره فعله لما قلنا اول
 ومن حكم هذا القسم هو وقت الصلاة هو ان وقت الاداء لم يكن متعينا بحسب الشرع لكونه متوقفا
 والاختيار فيه الكيف لم يقبل اي وقت الا ان المتعين يتعين المكلف قصد او نسي في غير وقت لفظا في قول
 عتبت هذا القول الاداء لا يتعين ويجوز له ان يخرجه هذا القول كما في خانه الربيع في اختياره
 لم ينقطع والتعين من ضرورة انتفاع بخياره وانما يتعين ذلك بالعمل في حال الاداء بعد هذا القول لضرورة
 سبب الاداء في خانه البنية لان تعيين الشرط او السبب بالقول على وجه لا يثبت في الوجود بعد
 سببا للوجوب نوع تصرف في الشرط او السبب وهو الوقت من حيث ان للزم المعنى عطف الشارع
 بل حجة اذا عتبه وجعله سببا لكون ذلك تصرفا فيه حتى لا يفتقر له بعده خيار التغيير وليس
 الى العبد ولا به وضع الاسباب والشروط وانما كذا الى الشارع فصار ثابتا ولا به تعسفا فصار
 اي لفظا بحسب الى الشرط في وضع الشروط وهي امر مستحيل لظلم ما يرد في الى الما ظاهرا
 باطل فان قيل يشك في هذا من حرج الى السفر باختياره فانه واضع لسبب قصر الصلوة
 ونظر الصلوة ولم يكن ذلك شركة في وضع السبب فلم يكن هذا شركة قلنا ان المسائر اشتر
 السفر باختياره والشارع جعل السفر سببا لغيره والظن لا المسائر فلا يكون ذلك شركة وهو
 نظير من خصص سمع الحنف فان قصده ليس لخص لوضع سبب الرحمة اذ الواضع هو
 الشارع واذا كان كذلك فلا شركة للعبد في وضع الشروط وانما الى العبد ان يرتفع
 ويستعمل بها حقه ما بان ان الله تعالى اذ اصاب له اختيارا يستعمل به لا اختيارا
 المطلق وفي التفسير القول اختيارا مطلقا اذ هو كالعن الوقت فلا يثبت له ذلك ولا يستعمل
 به هو النظر الى رفته فان كان رفته في اوله لم يكن له منه في اخر الوقت فان كان رفته
 في اول الوقت فيكون في الاخر ويتعين ذلك الوقت لتسببه حكما لغيره لطلب رفته
 (رافعه)

في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة

ومن تحت نصروا التصاريق انوا قليلين في زمن عيسى عليه السلام لا يبلغ اواهم العلم الخامس ان الفرق
 في اعتقادنا بين وجود البلاد المسماة وبين كونها لكل اعظم من الوجود والتفاوت في الضرر والاساطيل
 والجواب المنع من الفرق في الاعتقاد مع التعليل لاسلم كون احد هاتين فان اكدوا على تفاوت
 بالنده والضعف السادس ان الضرر والنجس اشبه الى الضرر وانما علمه على ما عرفنا
 في ذلك فدل على انه ليس بضروري والجواب المنع من وجوب اشتغال الناس في الضرورات
 واستدراك من قال ان المتواتر يوجب علم طائفة بان المتواتر يوجب العلم احد وجهه كذا ادعاهم
 فحمل للكذب حالة الافتراء والافتراء لا يندم ذلك المعنى لاجتماع السواد على شيء لا يندم
 صفه السواد الموجود في كل واحد قبل اجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على
 الكذب الا ترى ان الجوس تعقروا على قصه رراد الكلف وقد افادوا كذا بناء على ان اليهود
 اخبروا صلب عيسى عليه السلام ونقلوا فباينهم نقلوا شواهدا فكان ذلك لاداء اصله ففرقتنا
 ان احتمال التواطؤ على الكذب لا يستلزم احتمال المتواتر مع بقائه للاحتمال لا يثبت علم اليقين
 والجواب ما تقدم وهو المنع من مساره الواحد الجملة الى اخره وسبب الجواب عن الثاني ٢٩٤
 قوله وهذا قول باطل اي قوله ان الخبر المتواتر يوجب علم طائفة لانه يثبت قول باطل
 لما ذكرناه ولما استدعاهم نفوذ باس من الزعم اي الميل جدا الذي وهذا المثار الى ما ذهبوا
 اليه سبل عن المذهب الحق وهو مذهب اليهود فان المتواتر يوجب علم الحقيقة ضرورة عنصرية
 العيان بالصور والسمع بالاد من حيث الوضع والتحقيق اما الوضع فانما نجد المعرفة
 باينا بالخبر مثل المعرفة بالادنا عيانا بالصور ونجد المعرفة بالمولودون لثنا عن صغر الخبر
 مثل معرفتنا بذلك في اول ادنا عيانا ونجد المعرفة بخبر الكعبة بالخبر مثل معرفتنا بخبره عيانا
 بالعيان وعلمنا ان ادم صلوات الله عليه وسلامه ابو البشر بالخبر على وجه لا يثبت فيه شبهة
 واما الحقيقة والتقرير فليان الخلق خلقوا على هيئته متواترة وطائفة مختلفة بغيرهم بل هي
 الاختلاف والتباين لانك اذا مرهم تقع الاختلاف فلو انهم الاتفاق بغيرهم لاسباب
 للاختلاف كان ذلك ادع ادعي اليه واجمع جمعهم على ذلك وهو اما سماع او اختراع والثاني باطل
 لان تباين ما بينهم وشدة عدد هم كثرة لا يوجبها اجتماعهم على الكذب مع تحقق عدالته
 يعلم الاختراع فلعين الوجه الاخر وهو الباع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والعلانية
 على الوجه الذي يشهد الخلف وهو محتمل ان يخلفه شك او يبره وهو انما يقع بسبب نقله من
 المسائل حتى لو تامل من تامله لظهر له فساد باطل الخبر اذ العلانية لاجتماعهم على ما سببنا ذكره
 فلما اطمأن لتامل ظاهر الخبر كان امرا محتملا للشك والكذب فاما ان يكون باطل الخبر ظاهرا كما في

انما العلم الخامس
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة
 في وقت الصلاة

الخبر المتواتر ولا يزيد المتأمل لا تحققت فلا يمكن شليا خبره الخالف من ظاهره الطائفة حسب
 وذلك على قومه جالسين للحائز ظاهره فانه مع العلم بذلك اذا غفل عن التامل ولو تأمل حتى
 تأمل الظاهر لم يجد الا ما لا يمكن ان يكون جوسهم في ذلك المكان الجليل والبس لزم ان كان
 في ذلك المكان فاما العلم بالمتواتر فانه ثابت عن دليل اوجب مما يصدق الخبر به لم يبق في ذلك الدليل لعلنا
 من المتأمل فان قيل فليفسر الطائفة بقوله عنده ما يجعله ان يتخلف شدة وتقليده ايضا في جواب
 بقوله لم يضر المتأمل فيحتمل ان يكون لما عني آخر ما دل قلنا نعم لما عني آخر وهو ان يوجب علم الغيب
 بحسب لا يتخلله شدة ولا يعتد به وهم كذا قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام واذ قال ابراهيم رب ادني
 سمعي الي قال اولد ومن قال بلد الكون ليطعن قلبي ولا شاك ان امان قلبه مما لا يتخلله شك ولا يعتد به
 وهو ان قيل هو افاق الخبر على الكذب غير منقطع لانه ليس بشرط في التواتر اجتماع اهل الدنيا فانه اذا اجتمع
 اهل بلدة او اقليم على شيء ثبت به التواتر وتأمل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا قالوا في قوله ولا يعتد
 به وهو الاتقان فيهم على ما اصله قلنا بحاجة رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا قالوا في قوله ولا يعتد
 به وهم كذا قالوا لا يعتد به لسانا طالت محبتهم والفتك كهم بعد تفرقهم شرقا وغربا وهذا فاعلم
 الاختراع والاتفاق على ما اصله ادخل هذا الاتفاق من مثل هذا الحكم العظيم الموصوفين بصفة العدالة
 خلاف العادة وفي غاية الندرة ولهذا كانت المعجزات موجهة للعلم بالنبوة قطعا لا يخارجة عن
 حجة معتاد البشر وايضا لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تسور خفا ذلك مع هذا الزمان اذ لو
 كان منهم اتقان في الكذب لظهر ذلك في عصم من لا عصا كيف وقد اخطأ بعض المناقضون ولكن الحكم
 من غير شفا صار القرآن منهم معجزة لانهم تجردوا عن معارضة ذلك واشتعلوا به لارواحهم وذلك دليل
 على ان خبرهم في غاية البيان انه حق وصديق وناظم احتمال المواضع يقين من غير شبهة اذ لو كان فيه
 شبهة وضع اي مواضع لما خفي ذلك الوضع مع كثرة الاعداء واختلاط اهل التفاق وجواسيس الكفر
 كما قال الله تعالى وشكوا ساعون لهم والمواضع هي ان يوافق من اخر على شيء وحقيقتها ان تقع ما
 في قلبه من اراي عنده ويضع جوابا ما في قلبه من اراي عنده فتستغلقه واذ اذ كان كذا كونا
 كانت العادة رضى عنهم سائعين عن التواطؤ والكذب والاختراع كما سلم كتاب الله تعالى عن العارضة
 اذ لو وجد سابق من العارضة كما زعم قوم ان العارضا رضى القرآن بمثله والى الحكم ذلك لما خفي شيء
 التعجب والمشركين ولولا بغيره لان فيها بين المسلمين الظهور في ديار الشر لا خلاف فيهم والعارضة
 حجة بعد الا انسان على مثل خلقهم امرضه على نقل الشبهة كيف وقد نقل كلامه عليه وعلى رضى المتعجبين
 من غير ان يكون شيء من ذلك اصل فانه ذكر في النظم من كلامه عليه الكذاب سمع اسم ربك الاعلى الذي
 يسير على الخلق فانهم حقا نسبة تسبيح من اخلاق وحشي والمبدات زورا والمصادات حصدا والاراء

نقا والطاحات طحا والخازيات خبزا والشاريات شردا والعاتات لها حاله وساقه فضائل على اهل البور
 وما سبغكم اهل المدر وذكر في ربيع الاخر وقال المصنف كان سلبه قبل النبوة وفيه لاسواق التي
 جردوا اليهم والعبوب كسوت الالة وسوق الانبار وسوق الجليم لم يمس علم الخيل والبركيات واختلاط
 اصحاب الرقي والجمود فمن ذلك انه صعب على بعضه من خلقه حتى اذا مد ذلك استطاعت والذات كما ذكر
 ادخلها قاروة صفت الرأس واستندرت وعادت كهيئتها الاولى فخرجها الى قومه وهم ابراهيم وابي
 النبي فامرهم بجماعه وقيل بلبه بصفه قارور وراية شادن وتوصل مقصود من الطير طرد ربيد بري
 الشادن الراية التي يعامل الصبي من القز طاس الرقيق ويجعل لاذنيا وجناها وبرسها بورا اربع الخيط
 العواله وكان اهل ربات من هذا الجنس ويعلق بها الجلال وبرسها في لية الزم ويقول الملايكة تزلزلي
 وهذه خمسة الملايكة ورجلها وكان يصل جناح المصنوع برسها فيخبره فيطير قال الكسبي جوف العار
 بعد جوفه فاذا كان مقصودا فرائه اذا طار كان يرد جناحه الى الخلفه ويقال جوف الخلق جوفه وكذا
 ابن جرير وادابيين ما ذكرناه انقطاع قومه معارضة القرآن فكذلك انقطع قومه اهل الطير والاختراع والادب
 في الخبر المتواتر فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بان الملأ الذي يدريه وتعلمه ولو يقول الملأ كونه
 اقامة النبوة ولو ثبت علم اليقين بالتواتر لزم من القضاء ان القاضي يعلم ان يقين بعله لخاص بعد
 نقل القضاء لم يبع ههنا فاعلم بذلك ان علم اليقين لا يحصل بالتواتر قلنا ههنا المقصود ما ثبت
 على طائفة القلوب بخبر المتواتر به يمكن القاضي من القضاء لان شهادة الشاهد على ما ثبت في ذلك وما
 عندنا فيجتمعا ان يقال انه يعقني لانه ما ورثه بان يعقني بالعلم ويحتمل ان يقال لا يعقني بزمه ما اوجار
 مغلوبا معاينة السبب قبل ان ينقل القضاء فيما ثبتت مع الشبهات ونجائده ري بالشبهات وما عارضا
 بعد ما قلنا التمسك لا يعقنه ما شهد الشهود وعلم اليقين يقينه بعبارة الشبهات السبب لا علمه
 الا ترى ان الشاهد اذا قال خبره ليجز للقاضي ان يعقني بقوله ولما يرجع الى العلم واطاينة القلب
 لا فرق بين قوله اشهد وبين قوله اخبر فعرفنا ان في باب القضاء يعتبر شرط سوى العلم بالثبوت
 القاضي من القضاء به نحو اشتراط المصوحة الدعوي واذا ما الشاهد بلسان خاص ثم ان الذهب عندنا
 رحم الله ان الثابت بالخبر المتواتر علم ضروري كالثابت بالمعاني لا نظري واليه ذهب لجمهور من اهل
 الاصول وذهب اصحاب الشافعي وابوالحسن البصري وابوالقاسم الكعبي الى انه نظري لا ضروري
 استدل من قال انه ضروري بوجه الاول انه لو كان كسبيا لاختص به من جاز من اهل الكتاب
 ولوقوف على حصول المقدسين المستلزمين له وليس كذلك فان العلم بوجوده لا يوجب ان الشاهد والام
 الماضيه حاصل للمعوم والاطلاق مع عدم المقدسين وعدم كونهن من اهل النظر الثاني لان من
 لم يكن المرمن ترك هذا الشك والكتب فلا يقع العلم له وليس كذلك فانه بالاتفاق لا يثبت من رفع ما

في قوله لا يعقني بزمه ما اوجار
 في قوله لا يعقني بزمه ما اوجار
 في قوله لا يعقني بزمه ما اوجار

حصل من العلم المتواتر بحسب ما شره او بالاشاع من احكامه الثالث لو كان نظريا جاز وتوقع
 انما الله فعلا فان العلم المتواتر جاز في اختلافه وانما في باطله فالاول مثله خلاف المتواتر فان المتواتر
 انما يكون بين ما هو في حد ذاته والشيء وبين ما هو خارج ذلك ولا طريق الى هذا التمييز الا بالاشاع
 فكان العلم الثاني به علم نظري وكس واستدل من ذلك انه نظري بوجوه الاول انه لو كان متواترا لما توقع
 على غيره من العلوم وانما في باطله فالاول مثله واللامنة ظاهرة وبان بطلان الثاني ان هذا العلم لا يحصل
 الا بعد العلم بالبرهان العلم بالغير من الحسوسات فان اهل الشوق والغرب لو اخبروا عما ليس بحسوس خارجهم
 لم يصدقوا ما سمعوه وحدث العلم لما افاد العلم ومنها العلم بالبرهان ولا يحصله حاصل من غيرهم دسلي ودساري
 على الاختيار ورويتها العلم بالغير الذي يحصل من مثل هو لا يخرج من لا يكون كذا حتى يضمن اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم
 بكونه صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون والجواب المنع من توقف العلم بخبر المتواتر على هذه العلوم
 انما اذا حصل العلم بالغير علمه لاحاطة بالخبر من على القدر الا ان العلم بالخبر المتواتر متوقف على ذلك العلم
 صوري ووجوده المتوهم في كل صوري ولا يستلزم ذلك توكلا نظريا كما تقول الانسان نصف
 الاربع لا تقاطعها والى سائر وكل عدد قسم الى عدد اخر والى ما ليس به فهو نصف ذلك والى الثاني
 انه لو كان متواترا لكان ضروري بالضرورة فلا يقع فيه خلاف بين الناس وقد وقع فغيرنا نظري
 والجواب من حيث المعارضة ومن حيث الجليل بما المعارضة في ان لو كان نظريا لكان بالضرورة انه نظري
 ولما كان الثاني باطلا كان الاول مثله واما العلم فلا يكون العلم ضروري باصفه له والعلم بالضرورة
 بالذات لا يستلزم العلم بالضرورة والى الصفة واما الاختلاف انما نشأ لقضاء عقل بعض الناس وترك
 الشامل وذلك وسواس يعمي بعض الناس كما يكون في العلوم بالحواس وبالاتفاق لا يعتبر هذا الاختلاف
 في العلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذا في العلوم المتواترة قاله **والجواب** واما انما
 راد استحقاق العلم في قوله فصار متواترا وانما حقه كذا فاما قوله هو جواب عما يستدل به القائلون بالعلم
 المتواتر لوجب علم حاشية لا يقين وتقرون انما اجتمع الحسوس عن راد شدة الملعين في هذه الملعنة تحسنا
 اقسام المسعودين وذلك كما روي انه وضع طست فبدأ على صدره فلم يصبه وزوي انه ادخل في
 فرس الملك كاسب في بطن الفرس فيبقى الفرس معلقا في الهواء ثم اخرجها وقد روي انه فعله كذا في علس
 الملك كاسب بين يديه وحايشته واوليد يتصور رستم الاختراع والاجتماع على القدر فلا يثبت
 به التقل المتواتر لكن ذلك الملك لما راي شهابه وعمره شدة ودعاها واطاه على ان يوسم به وابعده في التبريد
 والاختراع ليعمله احد اركان دينه ويدهوا هو الناس ليحكم العدل وتحسين افكارهم وبراءة حقوقهم
 في كل حق وباطل وكون الملك من راد ما ليس في العلم بالاشاع في الدين في دينه وحل الملك في ذلك
 حاجته اليه فان الناس لا يعقلونه فاحاطوا بعده لليلة لذلك الفرس فكان العلم بذلك لفظة المتأملين
 تحسنا له واحاطا له دون محبة الدليل فان قيل مثل هذه المواضع لا ينبغي باده فكيف انكم ذلك

في زمانهم حتى اتفقوا على الايمان به قلنا انما لا ينبغيكم المواضع التي تكون من جملة علم فاما يكون
 بين الملك وخواصه فيمكنكم فانهم رتبوا حكمة الاسرار ولا يتم تدبير الملك الا بعد علمه وهدايتهم
 في اهل زماننا ان الواقع التي يكون من الملك وخواصه لا تظهر للعوالم غير فانه لم يوجد العقل
 الموجب للعلم اليقين في شيء من هذه الاخبار الحاصلة عقار الناس وشبههم الصفة فانه لم يثبت لهم
 ذلك العقود فان راد شدة ويقال ورد شدة ويقال ورد شدة ويقال ورد شدة ويقال ورد شدة ويقال ورد شدة
 انه يجهلهم وزعم بعض اهل الكتاب انه كان ما كان لبعض الملعنة اربابا التي في الملعنة وكان خاصة كانه
 وكذب عليه فدعا عليه فيوس خلق بلاد اد رحال وشوع بما في الحسوس فخرج منها ما هو كتاب
 وهو يلج فلما قدم عليه ادعي النبوة واراد ان يقول في دينه فاسع فصدقه وابعاده من كتاب ادناه
 وحاشا لك في الجلاله وفتش بالذهب وصير ذلك كتابا في موضع من اصغر وكله الغراب
 وسع من تعليم العامة والزم رعيه يقول قول راد شدة وقيل سمع شدة عليه من اصغر في قوله
 ذلك دأبه وبني بالهند يون النيران وتعبه وقال عن بحر الحافظ جاز راد شدة في قوله
 ان الوحي نزل في جبل سيلان فدعا اهل تلك النواحي البارء الذين لا يعرفون الا البرد وبعل ٢٩٦
 الوعيد يتضاعف البرد واقرانه لم ينع الا الى اهل الجبال فقط وشوع لاصحابه التضا بالبال
 وغشيان الاموات وتعليم النيران مع ابو ربيعة قال ومن قول راد شدة كان الله وحده ولا
 شيء معه فلا طاعت وحده فكيف تولد من فكره الميس فلما شل من راد شدة فاستمع في فاري
 اشاعه وادع الى يده وساله الى يده لدا ذكره ابن الجوزي في المنظم الهرازمي جمع الهرازمي
 وهو خدم النار فاري معرب وقيل كان راد شدة كان في الابد اناضيا وادعي النيران والابر
 تابعه لطلب معصوده والحسوس اتفقوا على نقل خبره عندهم وقد كانوا اشرعوا من السبل فيقولون
 وفق ما يدعون واهتمام المذهب من مثل حولة العزم في غاية الظهور فذلك لم يثبت بخبرهم في اليقين
 واما اخبارهم في موضوعها فلهذا لم يثبت بخبرهم في اليقين الى الاحاد فاعلم انما نقلوا
 ذلك عن سبعه نفر او تسعة نفر دخلوا على علي عليه السلام وبحثوا عن التواتر في الكتب وقد روي
 انه كان لا يعرفون المسيح حقيقته حتى اكرم عليه رجل يقال له بهر او كان من جهة كذا فذكر ما قيل
 منهم ثلاثين رطل وقال اذا رايتهم اقبل رجلا فاعلم انه صاحبكم ولما فعلوا التواتر فان قيل
 قد شاهد الصلح جماعة لا يتصور رستم التواتر على القدر باده فيمكن باده التواتر في الاخبار
 بعلمه قلنا ليس كذلك فان فعل الطب انما يشهد عند تدليل من الناس في سائر الناس فغيره
 خبرهم من المصوب فلان كذا كذا ينظرون اليه من بعد من غير ما يلهي باده في الحام فغيره منه وياه
 المطلوب متغير ايضا فيمن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه فمعرفة له لا تحقق التواتر في كل علم

هذا العلم المتواتر
 هو العلم بالبرهان
 وهو العلم بالبرهان
 وهو العلم بالبرهان

بمحقق في قتله على انه الذي شبه عليه السلام على واحد من اصحابه كما قال عز وجل ولعن شبه
 وقد جازي لغير ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريه منكم ان يلقى الله شبهي يقتل ولو لفته
 فقال رجل انا فاقني الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه القتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء
 فان قيل هذه القول في غاية من الفساد لان فيه قولا باطل المعارف اصطلاحا وبشكل البيان فاذا
 جوزتم هذا فاما بوجهه فبما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السامع اذا
 سمعوا ذلك من رجل كان عند هراهم لمحمد ولم يكن الله وانا الذي الله تعالى شبهه على غيره ومع القول
 بذلك لا يفتحق الا بان بالرسول عليه السلام لم يجره لغيره لانه ان يكون شبه الرسول مطلقا لغيره
 كصيف والا بان بالمعنى عليه السلام كان واجبا في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المصحف فقد كان
 الايمان به واجبا وعكس وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب على عباده التكبر والى قول اقم مر هذا
 قلنا ليس الامر كما زعمتم فان القاسم المصحف على غيره جائز غير مستبعد في القدره ولان الحكم
 برفق حكم الله وهو دفع شر الاعداء عن المصحف عليه السلام فقد انزعوا على قد وتعلم الله تعالى
 من القاصدين لفته الله لا يمتنون فاقني شبهه على غيره على سبيل الاستدراج فلهذا زادوا وطعنا
 الى طعناهم ورحا الى برصهم واذا كان كذلك فاقني شبهه على غيره كان محلا من ان رواه الطبع
 اهل لعنت وعداوة فيقتضون منهم التواضع والكذب غلاف قومه يا تون الرسول عليهم السلام يوسوا
 بعد وتعلموا بما اعظم فلا يتبعهم التواضع الى الكذب في حقهم واذا ثبت ما ذكره فبطلت الوجوه
 التي قالها المخالف من التحليل وكون احد في المحذور وعلى تلبس التواتر لان تلك التواتر الوجوه كلها
 على ما سبق والله التواتر ليس من قبيل الغش كخبر رزاد شت ولا من قبيل ما يكون من الغش ليس
 يرجع الى الاحاد كما رجعت اخبار اليهود فكان قطعنا فصار كالمواتر ومخالفة كما في الاكاذب ارسال الرصد
 عليه السلام واموال الشرايع لان ثبت ذلك بالتواتر قاله رحمه الله واما المرتبة الثانية فهو
 المشهور باب

المشهور في العلم الاول علم يقين اقول
 المرتبة الثانية من مراتب الاتصاف هي المشهور وهو ما كان من الاحاد في العلم بمعنى انه قد تعدد ينصور
 اعتمادا على الكذب ثم انشأ فصار مقبولا لا يوجهه تواضعهم على الكذب وهم الذين انكروا بعد الخلفاء
 رخصا عنه ومن بعدهم وهم القرن الثالث وبدون ذلك لا يتبين كونه مشهورا قال اخبار الاحاد
 قد اشتهر بالدور والافلام ولا تسمى مشهورة حتى ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بآذان الخبث وقوله
 لا صلاة الا بيمين وغيرهما قد اشتهر بقوله لا يتصور تواضعهم على الكذب ولا يسمي مشهورة الاخبار
 مشهورة لعدم انتشارها في القرن الثاني والثالث ولو كان النقل باثباتها بينهم لزمه على كونه
 تعالى كثره بالاشهر المشهوره ولم يزد فعلم ان انتشار النقل في القرن الثاني والثالث لم يكن باثباتا

واذا نقله القرن الثاني والثالث والاول قد قومه فان الله لا يهمل حارا لمقول بهادهم
 وتسد بهم جحيم منج الله تعالى بمنزلة الخبر المتواتر من ان ابوبكر الرازي وهو المتخصص رحمه
 ان المشهور احد قسمي التواتر يعني ان المتواتر لو كان كمال وهو ما تقدم ذكره انه وجب علم اليقين
 وقاصر وهو ان يكون احدا من الاصل متواترا فمعنا من الاصل من الاسناد وباعتبار التواتر
 من المتواتر ولهذا يصح التسليم وقال عيسى بن امان رحمه الله ان المشهور من الاخبار بطلان حده
 ولا يكون في نسب الى الضلال ولا ينسب الى الكفر وهذا منه اشارة الى ان الخبر المشهور ليس هو
 ولهذا لا يوجب علم اليقين علما حذورا وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهد السند من اليقين
 بعد المشهور وصحته صار حجة للعمل في الخبر المتواتر ولهذا صححت الزيادة بالخبر المشهور في كتابنا
 كما بحث بالمتواتر وما ذكرناه من الزيادة في الكتاب نسخ عندنا وهو يدان المشهور بمرارة التواتر
 في حق العلم وذلك مثل زيادة الرحم فانه زيد في اللغة بالخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ
 والشيخ اذان نيا فارموا البتة كالا من الله وهذا الصحيح في لغة زيد في الفصل الثاني الكتاب
 بالخبر المشهور الوارد في نسخ الحذف وهذا السماع في صيام كفارة اليقين زيد في الكتاب بقوله ان
 مسعود رضي الله عنه فضام ثلثة ايام متتابعات وقراءته مشهوره فمخبر الزيادة في الكتاب
 كالمروي خبرا هو مشهور فانه يجوز الزيادة في الكتاب وهذا يقتضي الخبر المشهور بوجه علم
 اليقين كالمواتر لكن الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل لا يثبت ما به لا يكون من الاحاد في
 الاصل مشبهه وهو توهم الكذب فان رواه عدد يسير سقط بسبق من الشهرة علم اليقين
 ولم يستقم اعتبارا ما ذكرناه من الشهرة في حق العلم لا خبر الواحد بوجه العلم الاول فافترقا
 تلك الشهرة في حق العلم وهذا لان الله تعالى قال لا يكلفنا ما ليس في وسعنا ان يعمل في الدين من حرم
 بنسب الكتاب واما لا يجدر وسعا في رد العلم بالمتواتر واما يقف في صاحب الوسوسة ونخرج في
 رد الخبر المشهور لكونه غير متواتر عن الخبر المتواتر لا يثبت في ذلك ولهذا حق التبريز يظهر في بعض العلماء
 وهذا يقتضي ان لا يكون بينهما تفاوت من حيث العلم لكن العلم بالخبر المتواتر ان كان العمل في نفسه ان
 نقلته قومه لا توههم اتفاقا على الكذب فصار يقينا والعلم بالخبر المشهور ان كان العمل من ابداءه
 وهو ان كان من الاحاد في الاستدلال او ما يلى في ذلك لا يسمي مشهورة فلا اعتبار له وسكن الى حاله
 وهو كونه معبولا عند السلف ومتواتر في انسابه لم يضرب في العلم الثالث به علمنا مشهورة
 وسمى الاول وهو العلم الثالث بالخبر المتواتر علم يقين من نقل الموصي في الماذا استقر له بوجه
 علما لا اضطراب للقلب في ثبوته والتميز الزيادة في الكتاب بيان فيه فساد البيان بالعلم
 ابتداء وجوده كالمرتبة في قوله تعالى فمخبر رتبة فانه مرتبة تحت السماع والقرعة فيثبت بقوله متواتر

ويدخل في المشقة انما هو ان يكون العلم الاول وبالزيادة لا يخلط بالزيادة
 ولا يتناول ولا يتبين ذلك ان الزيادة بيان واما كونها شفا فلان المطلق متى تغير صار شفا
 صدان لان المطلق هو المتغير للذات لا غير والمقيد هو المقيد للذات مع التصفة واذ كان كذلك فتبين
 المطلق وانتهى القيد الا تزي للذات كان كل واحد وبزيادة التعريب بعضه وبعضه لا يكون ذلك الذي
 فثبت ان الزيادة مشتملة على هذين الصفتين والشي اذا جاد به لظرفان فثبت ان اوجهه حظه فتقول
 ان الزيادة بلنا محض الحارة بالمواتر والمشهور والحاد ولو كانت شفا محضاً لم يجز الا بالمواتر فاذا
 لم يتبين انما من وجه شفا من وجهين علمنا بالمواتر والمشهور وان الاحاد غلبا المشبهين وتطهرت الحواد
 من قوله رحمه وهو فتح عنونا فتح في معنى البيان لا نسخ محض وما بين عليا الفرق بين التقييد الذي هو نسخ
 من وجهه وبين النسخ من وجهه ان التقليد يتم مع الاول بخلاف الثاني وكذا التقليد قد يكون مغايراً والنسخ
 لا قابلية حرامه باب خبر الواحد الى قول دون بعض قول خبر
 الواحد هو العمل بالثاني الموثوق الثاني من القسم الاول وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه رتبة فاسبق على رتبة مراتب وقد سبق ذكر الموثوقين وهذا التاثير وهو كل خبر لم يبلغ حد
 الموثوق والاشتهار وهو ان اتصال شفا صورة ومعنى ما الصورة فلا ان اتصال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قطعا واما المعنى فلا ما نقلته الامة جميعاً بالقبول خلافاً للمشهور كان فيه ضرب من شفا صورة
 من حيث ان كان في اتصال من الاحاد وليس فيه شبهة معنى لان الاتصال بالقبول وحكمه خبر واحد انه
 يوجب العمل لكن بشرط في نفس الخبر وشروط في الراوي على ما سياتي ذكرها ولا يوجب علم اليقين
 عندنا واية ذهب الاثرو وقال بعض الناس من لا يقيد بقوله انه لا يوجب العمل لانه لا يوجب
 العمل والعمل اذا كان هادراً عن علمه تعالى ولا تقف ما ليس له علم اي لا تتبع بقوله تعالى
 وخبر الواحد اذا كان لا يوجب العلم لم يجز اتساعه والعمل به فلا يجز من جهة اتصاله وقوله تعالى ولا تقولوا له
 الا ملق ووجه الاستدلال ان خبر الواحد اذا كان لا يوجب العلم فلا يجز من جهة اتصاله ولا يوجب العلم
 بايجاب العلم في الدين ولا صاحب الشرع موصوف بالقدرة الكاملة فلا ضرورة ان في اتجاو عن ذلك
 علم اليقين الى ما لا يوجب شيئاً من ذلك ولا يرد على ذلك امور الاعمال لا زاد فيها من المعاملات من ضرورة انما
 يكون معوقاً لعدم ترتيبها والعباد عاجزون عن اظهار كل علم بطريق لا يفي فيه شبهة فلهذا الصورة جودها
 الا عندنا في خبر الواحد وقبلنا اذا اشتري من صبي ما قبل او بعد معتد اعني قولها انما اذا وثان يجوز ذلك لغيره
 سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه ايضاً فاما نحن في مختلف ذلك لان الشافعية حق الله تعالى وان تعالى شفا
 عن ان شفا صورة وانما عن اطرافه وحقه لا يفتي فيه شبهة وكذا الراي والقياس من ضرورة انما احاد

حقوقهم مرتبة عليه فاستقام هو ان يثبت غير موجب علم اليقين بل بوجاهة العلم نعمت الحكم
 في الفرع كما استقامت المعاملات انما ثبت بما لا يوجب علم اليقين وهو خبر واحد وقال بعض العلماء
 خبر الواحد يوجب علم اليقين ثم منهم من اعتبر فيه عدد الشفاة يكون خبره ومنهم من اعتبر في عدد الشفاة
 وهو الاربع واستدلوا بخبر الواحد موجب للعلم لاجل ما علم غير علم سابق من الامة بل في الزيادة يوجب
 للعلم لما كان اتباعه لان الله تعالى در اتباع الظن فقال ان يبعثوا في الظن فلو كان خبر الواحد موجباً
 للظن لكان متبعه مذموماً ولما كان الاجماع منعوا على اتباعه دل على ان شفاة شيع لم يوجب العلم
 وقد ورد اخبار الاحاد في احكامه الاخرة نحو عذاب القبر ورواية الله تعالى بالاباء والادنان ورواية
 تلك الاخبار الا العلم وذلك دل على ان خبر الواحد يوجب العلم وقوله قالوا هذا العلم عملنا من الله
 تعالى في اخره جواب عما يقال لكون خبر الواحد يوجب علم اليقين لوجهة لكل الناس وحيث لم يكن ذلك
 لكون الناس مختلفين فيه دل على انه لا يوجب علم اليقين وتقرير الجواب ان هذا العلم بعمل ربي انما
 مراد تعالى فثبتت على وجه خاص وهو ان يكون موجبا علم اليقين للمعقود وان البعض على انه يتعلق
 من بعض الناس دون بعض قال رحمه الله ودليلنا في خبر الواحد يوجب العلم هو الذي لم يأت من القرآن
عصم اقول دواستدل علماءنا رحمه الله على ان خبر الواحد يوجب العلم دواستدل علماءنا رحمه الله
 بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقول اما الكتاب فقول تعالى واذا خذ الله من الدنيا ما يشاء
 ليبيته للناس ولا يكتونه فان فيه نصاً على الكتمان وخطاباً بالبيان وكل احد من الخاطين بالبيان في الخطاب
 باني وسعة من الشيين ولو لم خبر الخطاب المذكور تحت ما امر بتبيين العلم لان حيد يكون خاتماً للتاثير
 فان قيل يرد الفاسق على هذا فانه داخل في عدم الاسرار لانه لا يقبل بانه في الدين قلنا لا ذلك لان
 الفاسق مخصوص من هذا النص نصراً وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انكم ناس يبايعون قالوا في قوله
 بالوقف في خبر الفاسق فهو من جوعا عن انساب سبب الفسق ما ورد بالوقف عن تركه بيان عليه
 فعلى هذا الوجه يبايعه بقية القول والعلوه وقوله تعالى فلو لا نعم من كل من فترتهم طاعة لتسعون في
 الدين الاية دل على ما ذهب علماءنا رحمه الله اليه فان العترة اسم ثلاثة فضاة فيكون الخطاب بغير التوبة
 وهو الواحد او الاثنين ففي امر الطائفة بالشفقة والرجوع الى توبتهم لا يرد في حد وان نصيب على ان
 القول واجب على السامعين من الطائفة فانه يلزم لهم الجواب والاطاعة وذلك لا يكون الا بالجماع فان
 قيل ان الطائفة الجماعة قلنا المتقدمون اختلفوا في تفسير الطائفة فقالوا ان كعب بن عامر الوداعي قال
 عطا لا تفتي وقال الزهري لعمري انه وقال الحسن للعشرة فيكون هذا انما قاله ان اسم الطائفة عمل انما قال
 كل واحد من هذه الاعداد وله يقبل خبره بالزيادة في العشرة ومعلوم ان خبر العشرة لا يتفق بهم
 الكذب فعرفنا انه لا يشترط لوجوب كون الخبر نعت لا يكون في خبره تبه الكذب قال الامام شمس الية

الذي صلى الله عليه وسلم وهو نقيب فقال الله رجل صلح ومعد اصحاب السر بادوا فاجاه وهذا ان عدي
 للصدقة فزادكم احق من غيركم ففرجه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم لا عجب كل اولادهم
 فلياكل فرجهم سلمان رضي الله عنه وتحوّل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فبعث سلمان شيئا معه
 رجلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايتك لا تأكل الصدقة وهذه اكرمتك بها فاقبل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم منها وامر اصحابه فاقبلوا معه فقبل على النبي صلى الله عليه وسلم سلمان في الصدقة وانه قد اهدى
 عليه واكثر من هديته والذين قبلوا على النبي صلى الله عليه وسلم من اخيرا والاحاد كثيرا لا يحصى عدده وسلمان في امره
 كان يوحى من اصحابه من قريه يقال لاهي وقيل راجع من وكان ابو هذيل تلك القرية سافرا في طلبه فبين
 مع قومه فعدروا به وباعوه من اليهود فتركوا بقاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثيابه واملائته فمعد
 النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ولاحظ صلى الله عليه وسلم المخترق قطع لحيته اربعين ذراعا فخرج
 المهاجرون والانصار في سلمان رضي الله عنه لاطول من اراد الاطلاع على جلته فعليه بكبابا التي سره الاراد
 في الاساي وساقب الاخبار وشبهوا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد من الصحابة رضي الله
 عنهم ليعلموا اني طالب ومعدا بتجبل وجهه انكهي وكان من داه ادا بسط ومعه لان الرسول لم يهد
 والبسط وقلب الواو يا فيه نظم قلبه في فيه وخسعة وروي ابو حاتم عن الامير حجة النبي المفتح والامير
 بالكسر ولعل هذا من تغيير الاسماء لاداء في العايق وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عملا باخبار الاحاد وحاجوا با قد ذكر محمد رماه في هذا اني عمل الفقهاء وحاجتهم غير حديث او ما دلت
 كثيرة في كتاب الاستحسان وقيل قوله غير حديث واحد بل ذكره احاديث كثيرة وما الاماع قال الامة
 في قبول اخبار الاحاد من الوكلا والرسا والمضاربين وغيرهم فيها غير دة قاله رماه لان الخبر
 حجة بصدق الصدق الى قوله وقيل النكر من العمل اقوال الدليل الدال من جهة المعقول على خبر الواحد
 بوجوب العمل هو ان الخبر انما يصير حجة بصدق الصدق والخبر يحمل الصدق والكذب وسبب اعدالة بعدالة
 الاخبار التي كتبت باعقل والاضبط والاسلام يترجم جانب اذا العدله نقصني الصدق وباقصيص
 الكذب رالحا فوجب العمل بمجان الصدق ليسمى الخبر للعدل وبما فيه من احوال البهر والكذب يعتبر
 لسقوط علم اليقين وذلك لان العمل صحيح من غير علم اليقين كاعل بالقياس فانه صحيح حتى في البينة فوجب
 غير الظن يغالب الراوي دون علم اليقين وكمل الحكم بالبيات فانه صحيح حتى في البينة فوجب العمل
 دون علم اليقين ولهذا يجب على المتأخر الحكم بعد اقامة البينة العادلة حتى اذا لم تنق بعد اقامتها لم يبق شك
 وادام الحكم عليه بغيره كذا في كذا في التقوم كذا كذا هذا الخبر من الخبر العدل بعدد ما لمسا بعاب
 الراوي انه كان للعدل وهذا نوع علم فيه اضطراب واختلاف البهر والكذب فيا يفيد ان العلم
 الظاهري الذي يثبت بالخبر المشهور واخره متواترا بالنظر الى الاتفاقات على حال من خبر الواحد وما
 الجواب عما تمسك به القويق الثاني من قوله تعالى ولا تغف ما ليس له به علم فهو ان النبي اعلم من كل حجة

في الكلام

في الكلام

٢٩٩

وكانوا يسمونهم بالانبياء الموعودين
 وسبب ذلك انهم كانوا يسمونهم بالانبياء الموعودين

انما ذكره في موضع الحق وخبر الواحد بوجوب العلم بغالب الرأي والحق فلم يشك العالم من كل جهة فادع ما
 وصروا وانما هو ما يستدبره الفريق الثالث في بيان الاول المتبع ليس هو المقصود وانما الاجماع الدال على وجوب
 العمل بالخبر وحيد المتبع لم يرد وهو الاجماع في المظنون الثاني ان المتبع منه او المعلوم انما هو الظن في معرض الاستدلال والتفكير
 من الوجهين كالتوحيد وغير ذلك لا لا وهو الشبهة واولا دعوى علم اليقين خبر واحد بطلان شبهة لان العلم والمطابقة
 برده السابق الى العلم المشهور لا يرجع الى اليقين مع كون شوا من وجه الخبر الواحد اولى بعدم العلم وهذا لا يخبر
 الواحد محتمل الاكذب لا يملكه لكونه خبر من غير معصوم من الغيب وانما ظاهره لا يمكن الكاره ومع الاحتمال لا يشبه
 اليقين وانما ثبت سخن النفس بترجيب جانب الصدق وذلك نوع علم من حيث الظاهر هو ظهور العلم في باب التبعة
 عند الاشتباه ومنع اعتبارها بطلانها لانه لا ترجح جانب الصدق بظهور العدد في خلاف خبر الناس لانه
 يتحقق فيه المعارضة من غير ترجيح احد الجانبين ومن انكر ما قلنا من انه لا يقين مع الاحتمال فقد نسب نفسه الى
 الله واللعنة واسلم عقده اذا اجتمعت الآراء حتى تواترت حدثت حقيقة الخبر وزودم الصدق سبب اجتماع الآراء
 وذلك وصف حادث بواسطة ذلك الاجتماع كاجتماع الآراء فانه اذا اردت حصارا وهم واجتمعت صاروا للعلم به وسقفة
 الشبهة التي كانت نامة في كل احد من المختصين قبل اعطائهم وهي شبهة السهو والغيب واما الاخبار الواردة في العلم الاكبر
 فلا تسمى اخبارا بل هي مشهورات ومنها ما دون المشهور وهو خبر الواحد لغير ما دون المشهور بوجوب تواتر العلم في
 سابق وهو العلم بغالب الظن وفيه نوع من العمل بالحق وهو عقد القلب عليه اذا اعتدوا بالعلم وهذا هو العلم
 فذلك لا العلم وليس عقد القلب من ضرورات العلم لانه يمكن ان يوجد العلم به ونقد القلب قال الله تعالى وحججوا
 بغير شئ منكم انفسهم ظاهرا ولما قال تعالى الذين اتبعوا هذه الكتاب يعرفون انما هم قسرين اغفر لنا عند
 القلب يا اية تعالي وعلينا بوقر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العلم بها فعلم بعد ان الاعتد مع العلم بصدق احد ما عن
 الاكبر وجودا وعدا له من وجود كل واحد منها من ضرورات الامر واذا اكل ذلك فصح الاستدلال بعقد القلب
 صحيحا جواز العمل السمع قبل العمل وقبل التمكن منه لعن بعد عقد القلب قال الشيخ رحمه الله
 واذا ثبت ان خبر الواحد محتمل انما يستقيم وهذا باب تقسيم الراي
 الذي جعل خبره الى قولين فلهذا في الخبري معه اقول اذا ثبت ما سبق ذكره من الدلائل ان خبر الواحد محتمل
 حتى العمل لا يفي حق العلم اليقين قلنا ان خبر الواحد مستقيم الى رواية معروفة ومحمول والعمود في تركان
 معروفا بالحق والراي والتقدم في الاجتهاد ومن كان معروفا بالرواية والعدالة وحسن التصديق والخطا دون
 الغلبة والتساقوت فليل الغلبة والمحمول في حجة اوجه على ما بي ذكرها اما النوع الاول من الراي المردف
 فاعلموا انهم من اشهرها بالحق والعدالة المتانة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم
 اما تفسير عدل لان العرب من قول عبد الله بن مسعود وعبد الرحمن بن عمر رضي الله عنهما والعدالة
 في الاختلاف يجوز ان يكون جمع عدل بعد بعض الاول بعض من الثاني في قياس بعضي في عدل ليس
 وفي العادلة لانه خلاف من المختصين والفقهاء فعند الغلط ما سبق ذكره وعند الحديث عن عبد الله بن

عار
 الزكيا

الزجر فانه قد عفا عبد الله بن مسعود وحديث هذا النوع المذكور بوجه للعلم بالحق من كل جهة
 موافقا للقياس وبما قلناه فان كان موافقا للقياس بما يدا القياس وان كان مخالفا لم يترك القياس به
 ويعلمه وكان ما ذكره الله بعد القياس على خبر الواحد في حق العلم وينبغي ان القياس بوجه العلم
 من الصحة رضي الله عنهم ودليل الكتاب والسنة والاجماع اقوى من خبر الواحد نعم ان يكون من الاجماع
 ولان في اتصال هذا الحديث بشبهه المخا ان يكون رواية ساهيا وبطاطاة وان لا يكون من الراي
 على العلم به وسلم والقياس ما ثبت فيه الاشبهة واحدة وهي شبهة الخطا في خبره وادعوا ان
 بالعلم به شبهة شبيهة والجواب عن ذلك بوجوه الاول ان خبر الواحد محتمل انما
 لعله وانما دخلت المشبهة في نقله ولما وقعت المشبهة الثانية من النقل كان فيها الخبر
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق يقين لا شبهة فيه والقياس محتمل باصله لان شبهة الخطا فيه
 في كل وصف على الخصوص جعل ساطعا للعلم الا ترى ان كل وصف عليه المحتمل للخطا وانكره القياس
 الصحيح بوجوب علم الظن لا علم اليقين فكان احتمال الخطا في القياس املا واحتمال ذلك في الخبر بوجه
 ولا يقال ان الوصف المؤثر اذا ثبت ساطعا للعلم كان يقينا لا نقول لا نسلم ذلك فان اولى على كون
 الوصف ساطعا للعلم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالعلم والالا اجماع وحيد وهو ما شال بين
 نصا واجماعا وكلاما في القياس وان ليس بوجوب اليقين لما ان كل وصف متجه في الخطا وان
 محتمل للخطا باصله لا يكون معارضا لما لم يحتمل الخطا في اصله فكان خبر الواحد مستقيا في القياس
 قبل قوله ان الوقوف على كون الوصف ساطعا للعلم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالعلم والالا اجماع وحيد
 لم يبق هو قياسا بل يكون نصا واجماعا كذلك في خبر الواحد لورفعت الشبهة الثانية بالعلم به خبر الواحد
 وقت حجة النبي صلى الله عليه وسلم وسيل ذلك الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبر الرسول
 عليه السلام بوجه لا يربح هو ايضا خبر الواحد بل كان هو نصا خطيا ولا خلاف في ان العلم في خبر الواحد قلنا
 نعم كذلك الا ان يشهد قركا من حيث عدم التغيير بحقيقة فان خبر الواحد عند ان تمام الشبهة الثانية
 بواسطة السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت في خبره وانما كان عند وجود الشبهة الثانية
 بالعلم لا اعتد السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما القياس عند وجود نص واجماع ذلك على هذا الوصف هو ما سلمه
 عن حقيقة كونه خبرا واما القياس عند وجود نص واجماع ذلك على هذا الوصف هو ما سلمه في المشقة
 قياسا فتغير عن حقيقة من حيث الاسم والكم ثبت ان احتمال الخطا في الراي اصل في المشقة
 ووجه احتمال الخطا في القياس لا يصلح لئلا يوقع احتمال الخطا في القياس بالعلم به لا في القياس
 وهو العلة المؤثرة في النص كخبر يعني ان الخبر امانة لا تعارض للسماع والوصف منه لانه لا يملك
 بعلم الحكم به والراي والنظر في ذلك الوصف كالمسألة لانه انظر المتجه في ذلك الوصف كالمسألة

عنه الاخبار بكونه مناط الحكم والقداس على ذلك الوصف لانه اذا نظر المجتهد فيه وتلب على ظنه
 كونه مناط الحكم حكم ذلك وعدي يعلم من النوع الى الاصل لعن الوصف ساكت عن حقيقة بيان
 والخبر بان نفسه حقيقة فكان تقرير الوصف في الابانة والانتظار لكونه اقوي من الوصف
 والسام قوي القياس في الالصابة لان سماع الخبر حقيقي فكان اقوي من نظر المجتهد وقياسه فلا يجوز
 ترك القوي بالضعيف ولهذا امرنا خبر الواحد على القوي طلب الوقت للمري الواحد التاكيد
 ان ترك القياس للخبر الواحد في حق العلية اسهيو في الصحابة رضي الله عنهم وكذا فيمن بعدهم
 من السلف رحمهم الله ووجه لا يكره ذلك على ذلك حديث عمر رضي الله عنه فان حمل ابن مالك
 حين روي له حديث القوة في الجنين قال كذا ان لغضبي فيه بوايتا فيما فيه قضا عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم خلاف ما نصي وفي رواية لولاماروبت روايتا خلاف ذلك قال رحمه الله واما رواية
 من يعرف بالقعة الى قوله ذكرنا ما في موضعها اقول النوع الثاني من الراوي المحدث
 جهيم لم يعرف بالقعة لكنه عرف بالعدالة واللفظ والضبط كابي هجرية وانسب في ذلك وغيره رضي الله
 عنهم من شهد بالحقية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه ثمة كطويلة في الغرض والسفر فان
 ابي هجرية رضي الله عنه من لا يشك احد في عدالته وطول محبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم رغبنا في ذلك حديثا وكذا في حسن حفظه وضبطه فقد رآه رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بذلك ولكن هذا قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضه بعضهم وابانة القياس لا يري
 ان القياس على ما سجد روي اوصافه التار قال ارباب لو تواضعت بما سخن اكتب تنوضا منه فود
 خبه بالقياس حتى روي ان ابا هجرية قال له يا ابي ابي اذ انا حديث فلا تنوب له الاشكال ولا يقال انها
 رده باعتبار ضعفه وهو كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اني كيف مورتي فاكلمه وصلي ولم يتواضعا
 لا يقول لو ان عدله نص الحكم بالقياس ولا تعرض عن اقوي المجتهد وكان يسهل ان يطلب التاريخ منها ليعرف
 التاريخ من المسوخ تحت اشتغال بالقياس وهو معروف بالقعة والراي من بين الصحابة رضي الله عنهم على وجه لا
 يبلغ درجة ابي هجرية رضي الله عنه في المقعد ورجحه رضي الله عنه عرفنا استحسان التاكيد في روايته اذا كان مخالفا
 للقياس واذا كان كذلك قلنا وان اتفق روايته القياس على ما وان قال قعة لم يترك العمل على الاسباب القوية
 والاسناد باب الراي والقياس ذلك بان روي حديثا ياتي كون القياس حجة مثل حديث ابي هجرية رضي الله
 عنه في المصرا على ما ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل بروايتهم وان اختلف القياس هو ان ضبط
 حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان نقله في بعض مستفيضاتهم ومشتبهاتهم
 ومعلوم ان الناقل لا يتقبل عدولهم من العارة والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم

امره عليه فقد اوتي جوامع الكثرة ولقد قلب روايه المختار من فقه الصحابة رضي الله عنهم
 فاذا اقتصروا الراوي عن ذلك معاني الحديث واحاطوا فديوم عليه من ابي يوتنه بعض من عاينه
 فدخله شبهة زائده على اعطاء القياس فلو فهم ذلك القصر بخلاف في مثله قلنا اذا اسدب
 الراي فيما روي به بكونه مخالفا للقياس فلا بد من تركه ومحو ما يوهو هذا النوع من القصر فاما اذا روي
 فقيما لا رد له لا على ظنه لقوة ثقته فاذا سمعت الراوية عنه في مقدمه على القياس ولا يظن بان انقراض
 قصور رفقته لم يعرف بذلك من الرواية اذ رويها عنه وطعننا فيه فان ذلك من بعض القلوب معاداة من ظن
 لا يعرفه من في العدالة واللفظ والضبط وكل من يحرم الهدي وحاصل الحق وانما المراد بذكر القصور
 عند المقابلة بغيره للحدث بالنسبة الى فقهاء من المذاكر الراشد من وعرفوا بالقعة والادعاء وحيث انهم
 فان محمد رحمه الله صلى الله عليه وسلم في حقيقته رضي الله عنه في مواضع كثيرة انه اخرج مذهب ابن مالك رضي الله عنه
 وقوله فما ظنك يا ابي هجرية رضي الله عنه فان رجحه فودجته من روجه ان رضي الله عنه ان المذهب عند احوالهم
 فيما نحن فيه انه لا رد حديث اشاعره وهو الذين لم يعرفوا بالقعة الا اذا اسدب الراي والقياس
 لجيشيرد حديثه لانه اذا اسدب صار حديثه مخالفا للكتاب والحديث المشهور الوارد في ابيات القيس
 وكذا اسامعنا راجع الاجماع وذلك لحدث شاذ في ابي هجرية رضي الله عنه في المرأة وهو ما روي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم لا تصد ولا يبل والعم من اتباعه بعد ذلك فوجب النظر في بعد ان يخلص ان روي
 اسكنا وان حلقا ردها وصاغا من روي روي صاغا من ردها قول علي بن ابي حمزة رضي الله عنه وسلم من اشتبه
 فوجد ما يحمله فوجب النظر في ثلاثة ايام من رويها اسكنا وان حلقا ردها وصاغا من روي روي
 من طعام لاسراره وقسوا الطعام بالتمرد في الفايق فانه اسدب من الحديث باب القياس انه متوج
 بالكتاب والسنة والاجماع فصار الحديث المذكور مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وكذا اسامعنا راجع الاجماع
 ودل لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعبوا بالاولى ابحار وقد اشتهر
 وهو حديث معاد رضي الله عنه يقتضي ذلك وكذا الاجماع منعقد على وجوب العمل بالقياس عند عدم دليل
 قوته لولمنا حديث ابي هجرية رضي الله عنه في المرأة بل من نسخ الكتاب والسنة والاجماع لا يقول
 لولمنا حديث ابي هجرية رضي الله عنه في المرأة بل من نسخ الكتاب والسنة والاجماع لا يقول
 يقتضي المماثلة في زمان العدد وان تماثل كل خطئة بالخطئة وذلك قوله تعالى فاعبوا بالاولى ابحار وقد اشتهر
 عليكم وقوله تعالى وجزا سية سية ظلمة وفيما لا تلت له بالقعة لا على ما لمعني والعدول عن النظر في
 روي في نسخ ما ذكرنا من الكتاب وذلك لان الذين ازالوا من دوات الامثال فالواجب التمسك بالقول
 من عليه في بيان مقدار وان لم يكن من دوات الامثال فالواجب التمسك بالقيمة فالواجب صاع من التمسك بالقياس
 قل الذين اذ لم يخالوا الكتاب وكذا السنة المشهورة وهي قوله علي بن ابي حمزة رضي الله عنه وسلم مثل ذلك والمخال للقياس

العجم من كل وجهه ان المثلث اذا قل قبل الضمان واذا كثر الضمان واذا كان محالاً القياس
 الصحيح فلا بد من تركه لان القياس الصحيح ثابت بالغيب والسنة المعروفة والاجماع المتوخاة الغير
 الصحيح من كل وجهه ينفى المعنى مخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فتترك العمل به وفي الحديث
 وجوه اخر منها ان فيه بؤس خیار الجيب الى ثلثة ايام وخيار الجيب غير موثوق ومنها ان التمسك بغيره
 المتضمن تعذر رده ينبغي ان يستقر على من لا يوجب صاعاً من تمكلاً لو اشترى شيئاً وهذا ادعاء
 ورد الاخر واجب فانه يستقر من التمسك بغيره لا يوجب صاعاً من تمكلاً ولا قبل التمسك لانه باطل
 فلا بد من تركه وانما وجد بعد الطلب فيكون التمسك حاداً في ملكه فصار كاللبن بعد القبض فلا يجب عليه
 الضمان ومنها انه اوجب الضمان مع وجوده والضمان شرع بعد الاستهلاك التصريه تفصيل من
 الصبر يعني الجسر وهي ان يرد بيع الشاة فيعقب اللبن فيجوز في صوغها ابداً لا يحل له ان يري انما لم
 اللبن كما في التباين وقيل هي من الصري يقال صري لما اذا حبيبه وهذا الصراة وهي ان يمسك من
 الموصل الى البعد والشاة مضطربة والتفصيل مثل التصريه قال رحمه الله وانما الجمل ان يوزن
 عند التناول قوله القسم الثاني رواية الجمل والمراد منه الجمل في رواية الحديث لا
 المحمل في السببه وذلك بان لم يعرف الابرواية حديثاً واحداً يثبت لانه لم يشتر بطول الصحبة
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وبقية من بعده بالاحكام الملهمة ونعم الملم والمبا وسلة ابن المحقق
 بكسر الميم المشددة هو الصواب كذا قاله ابن ناصر رحمه الله واصحاب الحديث يفتخرون بما قاله البخاري
 رحمه الله اسم المحقق حزن غيبة بن الحارث ومثل عقول ابن سنان ابن ابي عمير الاشجعي وابن ابي طارق وهذا القم
 على خمسة اوجه الاول ان يشهر رواية السلف والثقات عنه ويعلم حديثه وشهادته بصدقه الحديث
 الثاني ان يسكنوا عن الطعن فيه بعدما اشتهر ونقل الثالثة ان يعارضوه في روايته ويردوها من غير
 خلاف منهم الرابع ان يختلفوا في الطعن فيه روايته نقل الثقات الخامس ان لا يظهر حديثه في السلف
 ولا الطعن فيه بما يشبهه اما الوجه الاول فهو مشهور المشهورين في الرواية فصار حديثه مشهوراً في العرف
 في الرواية بشهادة اهل العرف له بصدقه تأخر لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم روايته عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فاذا قبل ذلك ذلك على محضه وكذا الوجه الثاني لان السكون في موضع الحاجة الى البيان
 لاعمال الاعلى وجد الرضا بالمعنى فكان مكنوناً عن الرواية بالانقباض بمزلة ما وقع له ورواؤه السلف
 رحمه الله غير سببه بالتصريح في مورد الذين كان سكونهم في ذلك الموضع دلالة على محضه وكذا الرابع عندنا
 لانه لما قبله بعض ائمة المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك مثل حديث يعقوب بن سنان في حديثه
 بروج بنه واشتق لا تتبعه بفتح الهمزة لانه خطأ مات عن روجه هلاسه ان يرد ولم
 يكن قد رآه مطلقاً ولا دخل في نفيها لرسول الله صلى الله عليه وسلم منهم مثل ساجا وهذا قاله من جرد الاب

فعمل بحديثه ابن مسعود رضي الله عنه لانه وافق القياس لانه فان قياسه وجوب مع المثل
 اعتبار ما اذا وقعت الغيبة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمي بالامور اذا الموت بمنزلة الدخول بعد
 وجوب العدة ونحوه لانه ان النكاح عقد العروا وهو بالموت ينتهي بالنيابة بقدره اذ كان له
 وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول فوجب مع المثل وردة امير المؤمنين رضي الله عنه
 لما خالف قياسه لان القياس عنده ان لا يجب مع المثل كما اذا وقعت الغيبة قبل الدخول قبل
 الدخول ولم يسم لها مخرجاً وذلك لان هذه الغيبة ايضا تزكية قبل الدخول فالخبر والمثل
 قال ما نصنع بقول اعرابي بواله على عقيدته حبها الميراث لا يورثها اراد من الامر ان لا يورث
 سنان وانما قاله بواله على عقيدته لانه ماتت العرب الجوس تخسباً فادال مع بواله على عقيدته
 وهذا بيان لكثرة احتياطهم في استنزه البوك كذا نقل عن الاساد العلامة شمس الدين القروي
 رحمه الله الاحتياط ان ينصب ركنه في الجوس ويجمع به عند ساقه وهذا القول من علي رضي
 الله عنه طعن في حديثه معقل ولما اختلفوا فيه في الصد الاول اخذوا بروايته لان القياس الاول
 الثاني كلفته وسروقه ونافع بن حمره وابن زهره قبلوا بروايته فصار معه بالادلة ووجهه
 في هذه الرواية اناس من اشجع كابي الجراح صاحب رواية الاشجعين وانما لم يقبل على رضي الله
 عنه روايته لانه خالف القياس عنده كما ذكره وعده القبول لهذا المعنى لا بد على الجرح
 فاذا عدم الجرح ووجد التعديل يقول بعض الصحابة رضي الله عنهم روايته وجب القبول كما
 اذا وجد التعديل في الشاهد وعدمه في الجرح ولم يعمل الشافعي رحمه الله بعد القم وهو
 الوجه الرابع لانه خالف القياس عنده فانه خاسه على هلاك المبيع قبل القبض فان التمسك
 يجب فيه وعليه اذا روج المولى اتمه ولم يسم لها مخرجاً فانه لا يجب له ما به الاجماع وعندنا هو
 محجة كونه موافقاً لقياسنا وهو القياس على الصنيع اذ ارجعها الى بغير معروفي التي
 تزوجت وقد سئل الزوج ما لا يصلح مخرجاً وعلى المجتونه اذ ارجعها الى بغير معروفي التي
 هذا القسم اذا خالف القياس وليس كذلك وقد روي عن الثقات مثل ابن مسعود من الصحابة
 رضي الله عنهم وعقبة وسروقه ونافع بن خنبر والحسن بن الحارث بن محمد اما عقبة ابن قيس
 فهو مشهور ركنه القدر من تابع الكوفة توفي في سنة اثنين وسبعين وله تسعون سنة واما
 مسروق فهو ابن الاجداع اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وادرك الصدر الاول
 كابي كروم وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضي الله عنهم وكان نصيباً من مسعود رضي
 الله عنه وكان احداً من الثقات الكبار يقال انه مشرف صغيراً ثم وجد شمس سروقاً فاجابوا الاجماع
 اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكان يوه مالاً هدياً في المصاحفة مات وجاه سنة ثمان

في القياس
 في القياس
 في القياس

وسين وله تلاتين سنة راما الحسن بن ابي احمد من كبار مشايخ البصرة ومن احدث مشايخ وقته
ويعرف بابن الكتاب مات رحمه الله في ثمانين واربعمائة واما اروي عن الثقات خبره ثبت برواهم
عدته مع انه في قرن العدول واما الوجه الثالث وهو اذا اطلقنا في روايته ورد وطا لم يختلفوا
في انه لا يقبل حديثه وصار مستكرا لا يعلى لا خلاف القياس لانهم كانوا يقولون بحد الحديث
ولا يزل العلوية فاتفقا على الرد دليل على انه لم يرد في هذه الرواية وعملوا ان ذلك وهمهم
واذا ازال الراوي او اجبت لم يعمل بروايته فكذلك هذا انصار هذا الحديث غير محجة بسبب الظن
وبعد القبول لكنه محتمل ان يكون ناجيا بالنظر الى كونه خبرا علمي عكس الخبر المشهور فانه جنة باعتبار كونه سواتر
في مثل شبهة عدل لعل ما عاين كونه احاد اقل قالوا واما اذا لم تظهر خبره في السناد الي
الرباط الراوي اقول الوجه الخامس من الوجوه المذكورة وهو الذي لم يظهر حديثه
في الملف فلم يقابل بحد ولا قول حكمه انه لا يجب العلوية ولا يتولد به القياس لكن يجوز العلية اذا
في القياس لان العدالة اصل في الصدق الاول كون العدالة غالبة فيه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
والله اني اعلم اني قد علمت ما بعد ذلك من غير تعدل بل شاعرا شاهد في ان زمانه من العدالة فاما في
خبره وباعتباره ان تشهد روايته في السلف رحمهم الله بن ثمة الوجه في فيجوز العلية اذا وافق
القياس ولا يجب اد الوجوب لانتيت شرطا غسل هذا الطريق الضعيف ولهذا جاز اوحيف رحمه الله
القضا بشهادة المستور بظاهر العدالة من غير تعدل بل شاعرا شاهد في ان زمانه من العدالة فاما في
زماننا فرواية مثل هذا المجهول لا يكون مقبولة ولا يحل العمل بها ماله يتايد روايته بقول العدول
الظهور المنق وعلية على اهل زماننا ولهذا يجوز ابو يوسف ومحمد رحمه الله القضا بشهادة المستور
قبل ظهور عدلته وادانته ذلك فصار الخبر المتواتر بوجوب علم اليقين والخبر المشهور بطلان تنقير
وخبر الواحد غير غالب الظن كما سبانه والمستكر من خبر الواحد لا يقدر مجرد الظن وان الظن لا يفي
من الحق شيئا فليطلب الحق والمستتر من خبر الواحد في خبر الموال للعلوية اذا وافق القياس دون وجوب
العلوية وثالث المستكر وهو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة حديث فاطمة بنت قيس ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وكانت تطالب لعدة عن طلاق يابن فقد رده رضي
الله عنه فقال لا تدع كتاب ربا ولا سنة فيما يقول امرأة لا تدري اصدقت ام لم تدبت احضلت
ام لم تدبت فادعي بين يدي ردا في اي قياس من قوله رضي الله عنه انه انما يرد في ادعاء ردا
بالكتاب والسنة القياس الصحيح لان ثبوت القياس به والقياس يرد ما رده ثا ان اثر من آثار النكاح
بأن يجب لها النفقة اذا كان الطلاق رجعيا وقد رد حديث فاطمة غير مقرر رضي الله عنه من الصحاح
فانه روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال في هذا المقام لا تدع كتاب ربا ولا سنة فيما يقول

المراد

امراة لعلها نسبت او شبه لها وكذا زيد بن ثابت واسأله ابن زبير وجاروا عنه رضي الله
عنه رده و ذكر في مبسوط ابن اليسر رحمه الله اراد بقوله لا تدع كتاب ربا قوله تعالى
من حيث سكتهم من وجوب اي وانفقوا عليهم من وجوبه وهذا في حالة العدة وهو قوله لا تدع
رضي الله عنه وقراءة ما جرد عن النبي عليه السلام يجب العلية فتكون نفقة الزوجات واجبة على المهر
في العدة فان قيل هذا الذي ذكرتم من رد حديث فاطمة اشار اليه في ما اشار اليه من رد ربا
له يقبل لا يقبل حديثها لعلها انما اوردته في ذلك لا تدع كتاب ربا لا تدري انما صدقت ام لم تدبت
قلنا في قوله لا تدري اشار الى ذلك المعنى فان قوله الرواية والعمل ما يستعمل في بيان
صاحب الصدق وظاهر انه لم يظهر جانب الصدق في روايتها والقياس يدل على خلافه كما
فتنزل روايتها وتعمل بالقياس الصحيح وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله لا تقبل روايتها لعلها
يرد شكاؤه الفاسق بقوله انت بشاهد اخر او انت بحجة اخرى ولا حديث يشهد من رده في ردها
من هذا المصنف من قسم المستكر وهو الوجه الثالث وسيأتي الكلام عليه وذلك حديث في خبر
رضي الله عنه من اصبح جنتا لا صول له فخير العدل انما جعل حجة بشواطي في الراوي ياتي بها
قالوا رحمه الله وهذا باب بيان شرط الراوي في قوله
قوله ولا تقطاع الولاية اقول الشرائط التي تراعى في الراوي اربعة العقل الخط
والا سلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر المؤدي نظام منطوقه جورة ومعنى ومعنى
الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان موضوع البيان والانع ايل بحجود الصوت والمخروف
الا ترى ان من الطيور ما يسبح منه حروف منطوقه وتسمى تلكها كلاما وكذا اذا سمع من من عود منطوقه
لا يدلي على معنى معلوم لا يسمى تلك كلاما لكونها لا يبين فيها لان البيان لا يتحقق دون المعنى لا ترى اذا
نظم الكلمات المنطوقة اذا كانت اجزى ذي مكان جازي ردا لا يبين كلاما فمرنا ان الكلام عبارة عن حروف
منطوقة صادرة عن عقل لا يميز بحد بل بمعروفه فكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل يود ما دلت
فصورتها ومعناه يتحقق فلذلك كان العقل شرطا لصحة الكلام بوجوده او خبر الخبر احد انواع الكلام
فلذلك لا يوجد بوجوده لا بعقله فلا يوجد به العمل خبر الصبي والمعتق لا يقدم كمال العقل والظن من
عمل شي يتناول الكمال منه فاشتراط صحة خبره في وجوبه يكون حجة دليل على انه يستعمل كمال العقل في ذلك
اما اذا كان العقل بعد العمل فيتميز بالاعادة الرواية فروايتها مقبولة وعلى ذلك اجمع العامة رضي الله
عنه ردا في جملة من احاديثنا في الحديث كابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما في فرق بين ما يملكه
البلوغ او بعده وعلى ذلك درج الامة واصطلح العلماء جمهورها فيما يكون للصغير اذ كان قسلا او غيرهما
فالمعجبون من حضور او بين كان مبرا كقولهم اما اشتراط الصبي فلا في قول الخبر باعتبار العقل

٣٨٣

الى اخره وقال شمس الامة السرحسي رحمه الله العقل نور في الصدر يصر به القلب عند النظر
لجميع منزله السراج فانه نور تبصر العين عند النظر فتري ما يدرك بالحواس لان السراج نور
ذلك ولكه يدرك العين عند النظر عليه فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدرك القلب في رتبة
ما هو اعلى من الحواس من غير ان يكون وجها لذلك بل القلب يدرك ذلك بتوفيق الله تعالى وهو في
الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يفتي عليه الرباني وما يدرك وقال القاضي ابو بكر العنبري الذي
هو ساطع الكليفة العلي بوجوب الرأباجات واستحالة المستحالة وجواز الخيارات وقال ابو الحسن
الاشعري لا فرق بين العلم والعقل الا في العموم والمخصوص والعلم اعز من العقل فافق العقل
على مخصوص وقال المحاسبي العقل عزة يتوصل بها الى المعرفة وقيل هو جوهر بسيط مستقيل الاجرام
الخييعة وقيل انه قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم فافق العقل لا يفرق في الجهل لا بد له
اختاره ما يصلح له في عاقبة فنيا ياتيه ويذره اي تركه والعقل نورا تاهل كون الذي يراه ما يدرك
على نقصانه في اعتبار وجوده وهو عقل الصبي والمجنون الذي يعقل وكامل وهو عقل النائم الذي لا
أنتبه فان بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون وتارة على نقصان العقل في
المعتوق فاذا انعدمت الآفة كان الاعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الماطن
واما ان العقل في ابتداء وجوده ناقصا كما سبق ذكره لان العقل وجد زائدا بله الى ابتداء
وجوده اذ هو محدث شيئا فاستقر هو حكمه تعالى ونسبه شقارت في نفسه لا يدرك قناده
فعلقت احكام الشرع بادي درجات كمال العقل واعتداله واثم البلوغ الذي هو دليل على العقل
واعمال الخلق ظاهرة واعادة مقام العقل يسير على العباد والمطلوب من كل شي يتناول الكامل
منه فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي يسير كماله لان الشرع
ليركعه وليا في تصرفاته في امور دنياه فدفع الضرر العدة عنه في امور الدين اذ لا احتياط
فيها فهو ذكر الحكم المعقود واما ذكر الصبي والمعتوق ولم يذكر المجنون لظهوره لانه لا يتكلم واما
الصبي والمعتوق باعتبار نقصان عقلاهم فلان لا يقبل خبر المجنون بالطريق الا في اعدام عقدهم المعقود
مركان قليل افعلم مختلط الكلام فاسد التدبير لانه لا يثبت ولا يثبت كالمجنون كما في انوار
ودكون في التمهيد المعقود من مختلط كلامه وانتقاله قال والصبي والمعتوق في قوله فقلنا
مراقبته اقول الصبي في المعقود عن الاخلاص بالجملة يقال ذلك ما بهلكه اي حازم
وفي الاصطلاح عبارة عن احتياط في باب العلم وتفسير في الاخبار راجع للخلاص من ساداتهم بمعناه
المراد من حفظ يد المجنونة فرائض على ذلك بحاطة حدوده اي احكامه كما قال تعالى والمطلوب
لحدود الله اي احكام الله تعالى ومراقبته بسبب مدركه وكراهه على اساءة الظن نفسه وعين

بعدم ولا يجوز ذلك الا بحسن ضبط الراوي من وقت السماع الى وقت الرواية واما اشتراط
الجملة فلا كلام في خبر من غير معصوم عن الكذب فلا يكون جهة الصدق في خبره مع احتمال الغرر
باعتداله بالصدق ولا بالاستدلال بالخبر عن سائر ما يعتقد به محض راعى ان جاره عن الكذب
الذي ينفقه محض راعى ان جاره عن الكذب في امر الدنيا كان ذلك دليلا على ان جاره عن الكذب
في الدين وكذا يثبت جهة الصدق في خبره مع احتمال الغرر والصدق الخط وقوله وذلك باعد
اشارة الى الاستدلال واما اذا كان لا في تعاطيه باعتبار جانب تعاطيه بوجه معنى الكذب في خبره لانه
انه يدرك من ركب سائر المحظورات مع اعتقاد حوته واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في
خبره مع اعتقاد حوته فافق انه لا ياتي من الكذب دفع المعارضة وتجنب التوقف فعدنا ان العاد
في الراي شرط كون خبره فلا يوجب العقل خبر الفاسق واما الاسلام فليس بشرط لتبوت الصدق
في الخبر لاني في الصدق صحة اجتماعها ولكن الغرض في باب الرواية بوجوب شبهة يجب بها رد الخبر
في نظام في الاخبار التي تحت احكام الشرع وهي بعد ادنا في اصل الدين على وجه هو ظاهر في العداولة
في الخبر فذلك في المعنى في هذا وكان الدين باخلاص ما ليس فيه فيه في خبرها في باب الدين لا ذلك في خبره بل
فيست بالدين لله زائده على نفس الخبر وهي باذنه فانها تدرك كونه في خبره لا نقصان حال الكافر
منه الا في خبره لولده فان شكا به لم يغير قوله لعني زائده على نفسه الكذب منكم في شهادته وهو شقة
الا بوجه وسيله الى ولده طبقا ولده لم يقل بشهادة الكافر في الفاسق فاسق من العداوة والافطار ولا الكافر
على المسلم والشهادة من باب الولاية لا تقتل شهادة ذي الصغر لظهور عدوته بسبب باطل وقلنا شفاء الظفر
بعضه على بعض من اخلاص ظنهم لا نعدم المعنى ليعتد على الكذب في خبرهم اذ الكفر له واحد قال رجه
باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها الى قوله وكذلك المعقود اقول هذا الباب
في تفسير شروط الراوي وتقسيمها وقد سبق ان هذا بعد اما العقل فتور يرضي بسبب الطريق يتبادر لك
من عمل ينهل به ذلك الحواس فان الحجة اذ ادرك شيئا وانتهى اذ ادركه ابتداء العقل من تنهين للسنة في حكمه شقيق
للس حجة يكون بعد العقل فاذا ادرك الحواس وانتهى اذ ادركه ابتداء العقل فحكم ان هذا الباب بايالة
واذا كان ذلك فينبغي المطلوب للقلب وتظهر فيه ركز القلب ذلك المطلوب بسبب تأمله بتوفيق الله عز وجل
فالعقل منزلة السراج للعين الباصرة فكان العقل سراجا لعين القلب فيصير القلب الطريق منه كان العين
الباصرة عند السراج فاذا انما الانسان شيئا انتهى شئ لم طريق الاستدلال عند العقل كما ادركه
وهو لا يعلم حذوته ولا تدركه فينبال القلب فيراه متغيرا لصكرك عليه لحدوثه لكونه المتغير من احوال
او يتأثر بالحواس لثنتين عينا وعرضا ولا علة العين عن العرض والمعرض حادث فيستدل بتعدد العين
على حدوث العين لكونها قالبة للعرض الحادث فيحكم بكون العالم كادنا وهو معني قوله نور يضيء خلق

سبابة يدوم ذلك الثبات الى وقت اتمام ذلك الى غيره وذلك لان مدون السماع المذكور لا
 يتصور العلم وبعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن ذلك سماعا مطلقا لانه حينئذ يكون سماع صوت
 لا سماع كلام وبعد فهم المعنى يتم العمل بطريقه الادراك كما ذكرنا لا يتأتى ذلك الا بحفظه والثبت عليه الى
 ان يردى وهذا المسمى زابو حقيقه رحمه الله الشاهد على هذه الحادثة لانه غير ضابط
 لم تحل فيه وان الضبط لا يورثه الشاهد ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه ضبط المتن
 في نسخة المسوعة والوقوف على معناه لغة والباطن منه ان يتم الى هذه الجمل ضبط معناه فنيها
 والجمع وهو الضبط الباطن اعم من المطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا المسمى خبر من
 ثقله اما خطه او ساعته او جازة فثمة لعدم النوع الاول من الضبط وهو النوع الظاهر لا يورثه
 زيادة وادامته ذلك منه كان النوع اولى بذلك ولهذا اقتضت روايته من لم يعرف باللفظ عند
 عارضة من عرف باللفظ لا تعداه الضبط باطن من لم يعرف باللفظ اتمام الضبط انا يكون بالوقوف على ما هو
 المراد من المعاني وذلك ما ذهب اصحابنا رحمه الله في الترجيح فان روايته من عرفت باللفظ اولى ويورد ذلك
 ما روي عن حماد بن دينار بن جابر بن زيد روي له عن ابي عيسى رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم روي
 وهو حلال فقال انه كانت حالة ابي عيسى وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت حالة من يزيد بن الاصم البواب على
 عقبيه ابي عيسى قد دل ذلك ان رواية غير الفقيه لا تقارض رواية الفقيه وهذا الترجيح ليس الا
 باعتبار وجود تمام الضبط من الفقيه دون غيره ولهذا استحب المتقدمون من السلف رضي الله عنهم بتقبل
 الرواية من اكبرهم وادومهم كالمصدق رضي الله عنه كان اقلهم روايه حتى روي انه قال اذا
 سلمتم عن شي فلا ترووا واقرروا الناس الى كتاب الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم وهذا قلته رواية ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض العلماء
 في حقه انه كان لا يعرف الحديث وذلك من فاسد لانه كان اعلم اهل عصره بالحديث ولعن لمرأاة شرف كتاب
 انضبط قلته روايته فان قيل انكم شرطتم تمام الضبط في الرواية ونقل القرآن من الاصل
 جهة فلو رد ذلك على ما ذكرتم قلنا لا يلزم ذلك على ما ذكرنا لان نقل القرآن في الاصل انما يتم بغير
 هم اية الهدى الذين كانوا احب الوري بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقلوا بعد تمام الضبط
 ومن بعدهم انا نقل بعد جهد شديد وجد منهم في العلم والحفظ واستدماة القراءة ولو وجد
 مثل ذلك في الميراث يجوز نقل ايضا من ان الله تعالى وعد حفظه القرآن عن تحريف الميثاقين بقوله تعالى
 النحن نزلنا الذكر وانا له حافظون فنعلم ان النقل من يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يفهم معناه
 ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فشرطنا فيها كمال الضبط بصيرته وان ظلم القرآن عن بعضه
 احكام مخصوصة لم يار الصلاة وحصة القراءة على الحبس والمريض فاعتبر بظهوره في العلم وبني عليه

معناه واما الاخبار فان المعبر فيها هو المعنى المراد منها والظن غير لازم فيها فتمام الضبط فيها
 يكون بالوقوف على ما هو المراد منها ولا نقل القرآن من الاصل الصعبة مع نقلها اجمع ادا
 ابد مجوده بالاعتبار والحد كما ذكرنا ولو فعل ذلك في الاخبار لكان ذلكم لعدم كماله لعدم ذلك في العامة
 شرطنا كمال الضبط لتصححه ولهذا يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الشهادة على الكتاب في العلم اذا
 لم يعرف الشاهد ما في بطن الكتاب لان الضبط في الشهادات شرط للادراك المقصود ما في بطن الكتاب
 لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بعرفته ذلك ومعنى قوله في تفسير الضبط وهو ان يصح في جماعه
 هو ان الانسان قد يتبين الى مجلس قد مضى صدق من الكلام وقد يتبين على المتكلم بخبر ذلك الا في حق
 ودخوله ليفيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله وذلك بان يستعيد بول الكلام
 من المتكلم ويسمع حق السماع وبضبط حق الضبط فيما يسمع من بعد حتى تغفل في المواقف الكلام ولا يترك
 نفسه لم يراها اهلا للقبليغ ثم قد يردى السامع نفسها وبسببها فلا يراها اهلا لان يبلغ الشرح وان
 يودعه الدين فيقتصر في بعض المعاني من الاخبار ثم يفتني بفضله تعالى الى ان يصير مدبر رجوع اليه
 في احكام الدين والحال انه قصر في بعض ما رآه ولم يجد في ما رآه ذلك فلهذا شرطنا من اقبته يدركه
 قال رحمه الله واما الحد الذي يؤوله كذلك القول بالحد الذي يؤوله الحد الذي يؤوله
 الاستقامة يقال طريق عادل للحجاده وهي الطريق الواسع المستقيم وطريق جابر للبطا وهي الطريق
 الضيق وتشتعب من الحماة جمع بنية تصغير بنت كناية عن الطريق المستقيم واصطلاحا هي استقامة
 السير والدين ويجمع حاصلها الى حياة راحية في النفس تحل على ملازمة التوحي والمودة
 جميعا حتى تحصل السعة المتوسعة بصدقته وقيل هي ما يلاحظه دينه تحل على ملازمة التوحي والمودة جميعا
 ليس بما يبعده ثم العدالة تونان تاصروا كمال فالقاصر هو العدالة القاهرة ثابت بظاهر الاسلام
 واعتدال العقل وذلك انا يجوز بالبولج لان الاصل حالة الاستقامة بوجود العقل والدين
 اللذين روحانه عن ارتكاب المعاصي فاذا وجد في المردل ظاهرا له في العبدية كان عدلا ظاهرا
 واما صار البولج دليل اعتدال العقل لانه صار كمال بولي بطله وهو الولد فلا بد ان يصير عقل
 المولي معتدلا فثبت ان الاصل حالة الاستقامة لكن الاصل لا ينافيه موي بطله وبمنه في الاستقامة
 فان اشاع موي النفس معارض للعدالة القاهرة الا ترى ان قوله تعالى ولا تتبع الهوى تفتلك
 سبيل الله وليس لك الال استقامه جديدة لانه لا الاستقامة بتقديره الله تعالى تفتلك
 فلو اعتبر كمالا لادى ذلك الى المجرى وتضييع حدود الشرع وانه مدعى شرا فاقبله لا يودي الى
 ذلك وهو راجح حجة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وهذا هو الكمال في الاستقامة لانه
 لو توقفت الاستقامة على ما هو النهاية فيها وهو الهوى يتجرع ما لا ينبغي في الشرع من الحماة والعباد

تعالى عليه لا يوجد منه صغيرة ما توجه من الوجوه ان يوجد من الف واحدا على هذه الصفة فيعطل الشيء
الذي هو واجب على كل مكان قال الاستقامة ما سبق ذكره واذا كان كذلك فقليل من ارتكبه كثير سقطت
عدائته وصار منها الكذب لان يوجد العقل والدين لا يبرز جوارحه في النقل واذا صار على ما دون
الخير كان ذلك الامور مثل الجيرة في وقوع الزهية وجرم العدالة واما ان ياتي بشئ من غير الخباير وهو
الصغار من غير اصرار فعدله على العدالة وخبره في اقامة الشريعة لما هو ان التوفيق على اقصي العدالة
متعدد والمثل من العدالة يقع على كل الوجوه وهو العدالة الثابتة باجتباب الخباير وعدم الاصرار على
الضماير وكذا يتولد الافعال السخنة كالكل على الخرق والبول على الطريق وهذه هي العدالة الباطنة تعرف
عليها بالعلم في طبعه بلانته فاد اوجد ذلك لا يرتكب ما اعتقده حتما بدينه وعقله ولا ما يدعي عدم
المروءة فكان عدلا وكان ينبغي ان لا يقبل شهادة مرتكب الصغيرة اصرارا لم ييسر لانه فاسق فوجهه عن العدل ورد
له شرا والفايق لا يجوز عدلا في القول بذلك سدا للباب الشهادة اصلا لان غير المعصوم لا يتحقق منه الخبر
عن الزلات اجمع والخبر من الاصرار بالذمة والرجوع بغيره غير متعذر والخبر من شرا فقبلت شهادته
لكذلك وقد اضطرب في الخباير فزوي عن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انها الشك بالشر
وقيل للنفس وقد فلتت الحصة والنزوي والفرار من الزحف والمحرك اكل مال اليتيم وعقوق الوالد
المسلمين والامانة في العلم ابي القاسم في ابي القاسم من المدبول اذ اطمع في الجور زاد ابو هريرة رضي الله عنه
اكل الربوا زاد علي رضي الله عنه السرة وشرب الخمر وقيل الجريم ما كان حراما محض شرع عليه عقوبة محضه
قاطع انا في الدنيا وفي الآخرة وقيل ما تعد الشارع عليه محصية ولما سبق ذكره من اشتراط العدالة في
باب الخبر لا يخلع المعاشحة لا لعدم عدائته وكذلك لم يبرز جرم المعاصي وكذا خبر المستور وهو من عرف
ازواجه عن الخباير لا ارتكابه اياها وقالت الشافعية ان الله ما بين خبر المستور وخبر الجهمول اولي وذلك
لان خبر المستور لم يرد عليه رد من السلف رضي الله عنهم وخبر الجهمول قد رده بعض السلف فهو اولي بعدم
القبول من خبر المستور والنزاع في مثل هذا الجهمول وهو الذي رده بعض السلف لخبر معتقل ابن سنان في
حد يثرب وروى كابر ذكره والخبر الذي قبله السلف ولم يرد عليه رد منهم هو مقبول بالاتفاق والواجب للمؤمن
ذلك ان خبر الجهمول من الصدق الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث مقبول على الشراط الذي قلناه وهو
ان لا يكون اعلمه سدا للباب القياس وان السلف روه وشهدوا له بالصدقة وذلك بسبب شهادة النبي
صلى الله عليه وسلم للخبر والاطاعة بالعدالة ولما كان الرجل يكون موكبا بركبة العدل في كل زمان فلان يكون
مؤثرا بركبة النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق الا في قاله رحمه الله واما الايمان في قوله انما تبين مروه اقول
من السواطة الا بعد ان ذكره هو الاسلام والايمان والاسلام عدلنا واحدا وتفسيره كما اوردتها التصديق
والاقرار بالله تعالى كما هو جميع صفاته واسمايه والاقرار بملايكته وكسبه ورسله والبحث بعد الموت والند

خبره وسره من الله تعالى وقوله احكامه وشوايعه وعن بعض العلماء يقول في الفتاوى بين دين
والاسلام مع ان صلبها واحد الا ان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وتقادير
لمذهب المقابلة فافهم لا يتصور صفات حيث يقولون ان الله تعالى قادر من غير تدبره من غير كلام
عالم من غير علم وهاهنا جوا وانهم يقولون المعاصي ليست بقضا الله تعالى قدره كما قالوا في اراؤه الله
الاسلام نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما يكون بولادته من المسلمين ونسبه في طريقتهم وثبوت
احكام الاسلام عليه ففهم من الوالد بن طريق التسبعية والباطن انما يكون بالتصديق والافعال
تعالى كما هو صفاته واسمايه الى اخر ما سبق ذكره وهذا النوع ثابت بالبيان وذلك بان صفاته
كما هو صفاته واسمايه اذا استوصف لكن هذا كمال يتعذر شرط لان معرفة الاستطاعة الحق وان
الله تعالى في جميعه التفسير متقاربه فان الناس يتفاوتون في ذلك تفاوتا ظاهرا واخره لا يتبدلون
على تفسير صفات الله تعالى واسمايه تعالى على الحقيقة حتى ان نزلنا عن بعض العلماء ان الله تعالى
تفسير صفاته تعالى واسمايه من غيرهم واما شرط الكمال فما خرج فيه وهو ان ثبت التصديق
والاقرار بما هو على سبيل الاجمال ان كان ما ذكرنا من تفسير ذلك فكان ذكر الاوصاف اجازة فيها
لثبوت الايمان حقيقة ولهذا قلنا ان الواجب ان استوصف المؤمن فيقال عليه وجه الاستسلام ان
الله تعالى واحد قديم عالم قادر وهو كذلك وانما رسول الله وجميع ما نزل الله تعالى عليه
اهو كذلك فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الاتري ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف عن
ذكر ليل دون التفسير حتى قال الاعراب الذي شهد بروية القلائل اشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم يعني للمسلمين اذ هم ان تقبل شهادته وكان ذلك
عواشي اجمالا كآية رسول الله صلى الله عليه وسلم والمطلق من هذا الى من الاستسكان يقع في الكلام
ايضا كما مر في غير قاله هو الاصل ثم الاستسكان امرنا بالقبول والسند انما القبول قول الله تعالى يا
الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنعوا منهن الله اعلم بما يعنى وقد كان الامتحان بالاستسكان
على وجه الاجمال واما السنة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الاعراب بعد ان يدعوهم الى الايمان
وذلك كان بالاستسكان لان يظهر منه امارات الاسلام كآية الصلاة بالجمعة والجمعة تسلم والند
له وحكمه بالسلامة وحكمه ساير يوم ذلك فقام الوصف في الحكم بالسلامة ذلك على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
اذا رايتهم الرجل بعدد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم من طاعتنا واستقبلتنا
واكل من جنتنا فاشهدوا له بالايمان والخاصة الصلاة بالجمعة لا تخصه بشيء الاسلام فيكون
فعله ذلك دليل على قبوله لعالم الاسلام ففهم الاسلام ولهذا اذلى الكافر المأفاه فاعلم بالسلامة
عندنا بخلاف ما اذا اضلي الكافر وجهه الى الكعبة فانه لا يحكم اسلامه انما لان ذلك لا يختص بغير

واما من استوصف ذلك بان لم يسم فليس هو من كذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغير من ائمة
 مسلمين اذ الملت فاستوصفت الاسلام فلم تصحف اهلها في غير ذلك وقد حكاه الله تعالى في كتابه
 الصلاة وحكم بنساده النكاح حين لم يحسن ان تصف وجعله لك ردة سبها ثم في استنباطها ان يكون على وجه
 الاستيعاب حتى يسهل عليها الجواب وهذا اذا لم تقرب الاسلام بعد ما عقلت قايما اذا وصفت الاسلام
 بعد ما عقلت لا يحكم بكفرها وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقد على الوصف ولا اصف قبل
 يتبعني ان قيل من روجها لاها استغنت عما هو حكم الاسلام والاقرار باللسان من غير عدد وشك من كراهة
 كما اذا كانت بائنة ولم تصف الاسلام واما قالت انا اعتل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلفت اللغات
 ترجمت فيهم من قال اهلها تين لاها لوركت الوصف مع العلم بذلك تين كذلك اذا كانت جاهلة لا تعلم
 في دار الاسلام لا يجزى عدلوا وشهم من قال اهلها تعدد في ذلك فان السكوت اذا تلفظ بالقرآن علم برده
 استقام وان عجزه بمصعته فلا تعدد ههنا في العجز عن الوصف كما في الجامع الكبير للفاضل جاز رحمه الله
 قال رحمه الله فاذ انت هذه الجملة التي قوله وغيرها اقول اذ انت الجملة الاخرى من شرعية
 الراوي وهي العقل والضم والعدل والاسلام كان الاصح والمحدود في التوقف بعد التوبة والمواصلة
 من اهل رواية الاخبار وكان خبره لاجل في الاحكام الشرعية لان الشرايط التي تبنى عليها وجوب قبول
 المحقق في حقهم والاعتراف بقدح في الدلالة لا تروى الا في الرسل من ائمة اهل البيت عليهم السلام
 وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ائمة كان لهم مكوم وعشان بزمالك وفيهم من كان يصوره كابن عباس جاز والله
 انما استمع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشغل احد في ذلك بانهم رويوا في حالة البصر
 امر بعد اعني كذا لا توتر في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى قول عائشة وغيره من ائمة
 النبي صلى الله عليه وسلم فيا يكل عليهم من اهل الدين فيعتدوا خبرهم وقال صلى الله عليه وسلم نأخذون على دينكم
 من عايشه وكذا لا توتر في الخبر لاجل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحجب دعوة الملهو وذلك دليل
 على انه يعتد خبره ان يولاه اذ له واعتد خبره ببررة قبل عتقا وبعده واعتد خبره بسلطان رضي الله عنه حين
 اتاه بصدقه وموعده وامر اجماعه بالاكل اياه هدية اعتد خبره واكله كما مر ذكره وذلك دليل على ان الملهو
 في حكم قول الخبر كالحكم والاعتد في ذلك كالأدور وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان الحد ولا يجوز قبول الرواية لا
 يحكم على كنهه بقوله تعالى فادله عند الله ان يكون بالحكم عليه بالكذب لا يجوز عدلا ومن كون الخبر محجة
 العدل المطلقات الشهادت في حق الناس لا يحتاج الى خبر زائد على رواية الاخبار وهو المتبرع من
 الشهود والشهود عددا لا اذ ان ذلك نعمد بالعلم وتحتاج الى دلائل كاهله وفي الرواية على ان لا يثبت الشهادت
 عليها واما تقدم بالرق لا الرق لا دلائل على نفسه فعلى غيره بالطريق الذي لا يقتصر الرواية بالانوته
 بدليل اهل النطق للامانة والسلطنة وذلك نفيان العقل والضم برؤية الشبان ولله اجرة ذلك

لنعم الاخرى اليه وكذا تقتصر الا بتوجه القدر بالصحة هو قوله تعالى ولا تقبلوا منه شيئا ولا تقبلوا منه شيئا
 والاشارة من باب الولاية فانما سابق ذكر وهو قوله الاخبار فليس من باب الولاية لوجهين
 الاول ان الخبر لا يلزم احد شيئا ولكن السامع انما يلتزم خبره بما يورثه من رتب التولية
 طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واعتقاده ان الخبر من غير الطاعة فليزيمه العلم بذلك لا يوجب
 يلزمه الفصل والعضا بساعة شاهدة الشاهد بسبب التامة ونقله امانة الله الامانة الختم
 والشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون الاستشهاد الثاني ان خبر الخبر في الله والله ياتي
 الدين بزمه اوله ثم يتعدى منه حكم المروم الي غيره من السامعين ولا يقتصر على ذلك قيام الولاية
 ولله جعلنا العبد والخبر في الشهادة التي تكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر كالمشهد عليه
 هلك رمضان محلا في الشهادة في مجلس الحكم فانه يلزم الخبر ابتدا فان قيل ان العذر ان لا يحد في
 في باب الزينة يجب ان لا يقبل وكذا القدر لانه ليس لاهل لا يجب عليه ان يتعدى في خبره في تأويله
 اعتقاد وجوبه على من مله نصا وان كان لا يلزمه الا اذا فتدعي الي غير جليل تقبل قال رحمه الله
 واما المروية الثانية باب بيان قسم الانقطاع في قوله فذلك هذا القول قد سبق ان ٣٠٧
 باب بيان اقسام السنة اربعة اقسام قسم في كيفية الانقطاع وقد تقدم الكلام في تيمم وتيمم
 الانقطاع وهو الذي يمتنع بعد ديانته واليه اشار بقوله واما المروية الثانية اي القسم الثاني من اقسام
 نوعان ظاهره ياطن اي انقطاع صوره وانقطاع حقي اما الانقطاع الظاهر فالمرسل من الاول واما
 ليس فيه استاذك اذا قيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يؤخذ من الارسل وهو الانقطاع بقال
 ارسل البعير اذا اطلقه والمرسل اربعة انواع الاول ما ارسله العاني والثاني ما ارسله العاني والثالث ما ارسله العاني
 والرابع ما ارسله العاني والثالث ما ارسله العاني والرابع ما ارسله العاني والثالث ما ارسله العاني
 من وجه اخر اما النوع الاول وهو مرسل العاني فيقول باجماع العلماء ما ارسله تعالى في ذلك
 ان من الصحابة رضي الله عنهم من كان من الاحداث الشثنى قلت سمعت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فكان يروي عن غير من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان ذلك منه مقبولا لا على السامع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اختلف الارسل
 اي وان اختلف انه سمع ذلك من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من سمعته لم يزل حديثه
 الا على ساعده ذلك بنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لصدقه وادله الا ان يصرح برواية
 ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخلو خبره على السامع من عليه السلام لوجود صريح خالفه والما
 من اسيل القرون الثاني والثالث ومن دون هؤلاء الاما لا يثبت ما لا او شتهه شهوره فحين
 علمنا بآمرهم ادخلوا في المسند في الحديث في المسند واقرى كذا ذكره علي بن ابي

حج

رحم الله ما ياتي بتقريره وقال رحمه الله لا يقبل راسيل القول الثاني والثالث ومن وجها جوازا
تأيد بانه اوستة مشهوره واشتهر العدل من السلف او اتصلت من وجه اخر قال وهذا قيل راسيل
سعيد بن المسيب وحفظت حجة لابي ابي عبد الله فوجه ما سأل به واذا كانت رواسيه من رسله من وجه
سنة من وجه توجب جانب الاستدلال على جانب الارسال لان الاول ملحق والثاني ساكت والسائد
لا يعارض الملحق ونقل بعضهم قوله الثاني من وجهه على غير هذا الوجه وهو الحديث ان كان اسنده
غير الراوي وارساله وشبهه بمختلفه وعنده قول العبادي واكثر العلماء اعرف ان الراوي لا يرسل
الا عن عدل قبل وحكي عن مالك بن انس رحمه الله ان كان يقبل الراسل ويعمل به ذلك مثل قول ابن ابي عمير
الله اعلم الشايع رحمه الله عن طريقه من راسيل غير سعيد بن المسيب بان الجهل الراوي جعل صفاته التي يقع رايه
وهي العقل والقطر والعدالة والاسلام لان حاله الدات توجب جهالة الصفات لا حاله وجهه القصة تمنع
صحة الرواية فغلبه الدات والصفة اولى اتمتع وانما نقل الدلائل له على خبر واحد حجة من الكتاب
والسنة تدل على كون الراسل من الاخبار رجحة ثم لا بأس بالارسال استدلالا بجلل الحاجة وعلى
غيرهم وبالمعنى العقول الماعل الحاجة رضي الله عنهم وبالمعنى العقول الماعل الحاجة رضي الله عنهم فانه
قد ظهر الارسال منهم ظهورا لا يكره الاستدلال وذلك ان في هريرة رضي الله عنه لما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جشبا فاصوم له ردت عليه عاتبة رضي الله عنها واكرته وقالت رحم الله
باهريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جشبا من غير ان ياكل ثم يتيه صومه وذلك في رمضان فذكر
قوله لابي هريرة فقال هي ثم حدثني الفضل بن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير سماعه وذلك دليل على ان الارسال كان معدوما عنهم والامارسل دليل
ان ابن عباس رضي الله عنه سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بضع عشرة حقا وقد كثرت روايته
رسلا ولما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربا الا في النسبة فعود
في ذلك برواية بقوله صلى الله عليه وسلم الخطبة بالخطبة فلا يثبت لا يثبت والفضل رواها قال سبعة
من اسامه ابن زيد وقال البراء بن رزب رضي الله ما ياكل بخدته سبعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما حدث تناه لكان لا يذهب وفي رواية وانما كان يحدث بعضا بعضا ولما لا يذهب وكثرت روايته
من بعد الصحابة رضي الله عنهم فلا يثبت وسعيد بن المسيب وابن سيرين بعد الاعمش رحمهم الله
ثم رواه هؤلاء الخار برسلا اما ان كان باقتنا وسامعهم من ليس يهود عنهم واقتنا وسامعهم من
مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان الراسل حجة كما اسنده الاول باطل فان من
يستحكي الرواية عن غيره لا يعتمد على روايته الا رسلا ولا سند ولا يعرفون
بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول باهم كقولنا موضع الحجة بول الاسناد مع علمهم بالحد

نمود

[illegible]

21

1

المتواترة والمشهورة أصلاً ثم خرجوا إلى ذلك بأنه بعض المشبهة وهو المروي بطريق الإعادة ما لم يشتر
 فإما كان برأيهما لا ذكرنا من الأصل قوله وما لم يجد في الكتاب في السنة المتواترة ذكرنا قطعاً وأوجوا
 العلوية وما كان مخالفاً لذلك ردوه وما لم يجدوه في شيء من الأخبار صاروا إلى القياس في معرفة حكم ذلك
 احتجنا بالخبر إليه قاله رحمه الله تعالى وهذا حديث من الأثر في قوله أنتم من بعض الأحاد أقول
 شاهد الوجه الأول من الوجوه الأربعة المذكورة وهو أن يكون خبراً واحداً مخالفاً للكتاب حديث
 الرضوي من الأثر فإنه كالت للكتاب لأن الله تعالى مدح المتطهرين بالاستغناء بما يقوله في رجاله من
 أن يتطهروا يعني الاستغناء بما قد حرم ذلك وسي تعلم نظراً والاستغناء بما لا يكون نظراً فلا يليق من الحكم
 المذكور بقوله البولي في ذلك حديثاً المذكور والفعل الذي هو حدث لا يكون نظراً فلا يليق من الحكم
 أن يدرج ما يوجب لك تعالى جعل الاستغناء بما تطهروا بمدح به تكان الحديث مخالفاً للكتاب فلا يلزم بطله
 بما رواه رحمه الله تعالى وشذ ذلك حديث ناطة بنت قيس في أن لا تفقه السنن فإنه مخالف للكتاب وهو قوله
 تعالى أسكنوه من حيث سكنتم من وجوبكم الآية ادعاءه وانفقوا عليهم من وجوبكم ولو لم يكن في العبارة
 الآية إلا اتفاق كما أنهم انهم هكذا الآية ذكر من وجوبكم والوجد هو السعد والفقى وذلك يرجع إلى المالك
 الاستكان فإنه قد علم الزوج استكانه فيهم ملكه حيث يمكن ولا يملك الاتفاق عليه من غير ملكه والمراد من
 المخالفات المذكورة التي يجب لغير الاستكان والاتفاق عليهم هي المخالفات لا الخامل بل لئلا يأنه عطف عليه
 قوله وإن كان ذلك حل فانفقوا عليهم حتى يصفى حلهم ثم إن قوله تعالى أسكنوه من حيث سكنتم
 من وجوبكم ظاهر في حق الاتفاق لا نصراً للاتفاق محدود والمخالفات ما يجوز عن عدم الاختيار والاختلاف
 لكون الوجد الإلهي كما في قوله وسوق الكلام لا يجب الاستكان بل دليل قوله تعالى ولا تصادوه من
 لتعصوا عليهم وحديث ناطة نص في عدم وجوب التفقه للسنن وقولنا في أوائل الكتاب أن الظاهر
 راجح على النص من أخبار الأحاد وذكرنا أنه الغلاء في الكشف فإن قلت من قوله من حيث سكنتم
 أي بعض مكان سلككم كقوله تعالى يعضوا من بصرهم أي بعض بصرهم فإن قلت هي من
 التعضية بضم المعجمة فمعناه أسكنوه من مكان حيث سكنتم أي بعض مكان سلككم كقوله تعالى
 يعضوا من بصرهم أي بعض بصرهم فإن قلت فمعناه أسكنوه من مكان حيث سكنتم أي بعض مكان سلككم كقوله تعالى
 من حيث سكنتم وتفسيره كأنه قيل أسكنوه من مكان سلككم ما تطبقونه والوجد السعد الطائفة
 وتزوي بالمكان الطائفة وعلى هذا يكون حديث ناطة مخالفاً للكتاب بحجة الغروي وهو أن الكتاب
 أوجب السكنى لمن حيث أوجب السكنى في بعض مكان سكن المخاطبين وحديث ناطة في وجوب
 السكنى حيث تآلفا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه لا سكنى لغيره ولا تفقه قاله رحمه الله
 وذكرنا مخالفاً للكتاب من السنن أيضاً حديث العيص بالشهادة واليهين إلى قوله وشذ خبر

المصنف أقول من هذا الوجه حديث العيص بالشهادة واليهين إلى قوله وهو ما روي
 علي بن أبي حمزة عن علي بن الحسن عن بعض الروايات بشهادة بين الطالب والراعي
 للكتاب من جهة أوجه الأول أن الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين امرأ بالاشهاد
 لأن في قوله شهيدين أحداً من حيث العدد ثم فرس ذلك نوعين وهما رجلان بقوله
 من رجلان الحكم ورجل امرأتان بقوله فإن لم يكونا رجلين فاحداً من رجلين ورجل امرأتان
 أي ما ذكره لتصور الحكم على المذكور وحصره فنقول القابل لقطع كذا فإن لم يكن قطعاً كذا وكذا
 أدت لكان تعامل فلان فإن لم يكن قطعاً فلان ذلك بما يجمع ما هو المراد من الأمر بالاشهاد
 والأدنى في المعاملة ويؤول المعنى إلى قوله فإن لم يكن فلا يملك الإطعام كذا ولا تعامل إلا لانا
 وإذا كان كذلك فالكتاب يقتضي أحداً من رجلين أو اثنين وحديث العيص بالشهادة واليهين
 يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفاً للكتاب فلا يقبل ولا يوضع موضع الحاجة إلى الإيضاح
 الشاهد مع البين حجة لأن ما جاء في الآتي أنه بين ما ليس بهود وهو شهادة النساء لحاجة
 الناس إلى البيان الوجه الثاني أنه تعالى قال ذلك أدنى الأمر بأبوابه نص في أن ما بين
 به شهادة شاهد من هذه الصفة ولا يرد على الأدنى أي لا يكون أدنى من الأدنى يعني لا يكون
 شهادته من هذا وذلك كقوله أقدمه السفركا وأقبله الخيص كذا فإنه لا يمكن أن يكون مدونة أدنى
 ما ذكر في تلك الصورة أدلة كانت لما كانت لذلك أنه أقل من أن يكون الشاهد الواحد من ذلك الأدنى
 الوجه الثالث أنه نقل الحكم من استشهد الرجلين إلى غير اليهود وهو استشهد امرأتين بعد
 استشهدا رجل واحد لأن حضور النساء في مجلس القضاة خلاف المعتاد فلما كان العدد بين
 المدعي حجة لكان معه ما على غير اليهود مع تكميل المدعي من تمام حجة بينه وكان ذلك ما على الاستشهاد
 إلى الشاهد مع البين ليس بحجة الوجه الرابع أنه قال تعالى في الآية الأخرى وأما من يركم
 فنقل الحكم من استشهدا مسلمين إلى استشهدا دينين عندهما شاهد من مسلمين حجة كانت
 شفاة كونه المكان حجة على المسلمين ثم نفتح واستشهدا داخل الأمة غير معقود في موت أهل الإقليم
 وصاياهم وكذا حضور أهل الأمة في مجلس القضاة لأداء الشفادات خلاف المعتاد وأما كان
 كذلك فيبعد أن يقول الله تعالى وهو شاهد مسلمين وأما غير اليهود وهو شاهد دينين
 فلو كان الشاهد الواحد مع بين المدعي حجة لكل الأدنى بيان ذلك عند الحاجة الوجه الخامس
 هو أنه تعالى ذكر في سابق من الآية بين الشاهد بقوله فيقسمان بالله لشهادتهما
 مع أن ذلك ليس بحجة اليوم لكونه سنوفاً بين الخصم وهو المدعي بشرع في الملة كما في فصل الطلاق
 فإن بعد قبض الميع يجرى الخلاف بين المدعي والمدعي عليه وهناك الباب مدع بمحض حجة على البين

مع ذلك غلامه فاقب العنصر فكل واحد من الباع والمشمي تم مدع ومدعي عليه فلو كان
 بهن يبي يبي الربيه او تم الخ لكان الاول ذكر منه عند الحاجة حينئذ لعد الاوجه احد
 انصافا بالاشهاد واليهن خالف للكتاب فذلك تركا للعلم واما هذا الحديث كثير وشده
 انما بالشاهد واليهن خبر المصراة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تصروا ولا تملوا ولا تملوا
 بعد ان يوجب الخبر ان يدين عليه ان يدين اسما وان يدين له وصلا غير ذلك لا يرد
 من التمر مكان اللبن كل اللبن او كثر فالثالث القياس الصحيح اذا تفرقت الفان وادكر
 في القياس قياسا والقياس الصحيح ثابت بالكتاب فالثالث القياس في المعنى للكتاب فلهذا قول
 العلوي قال رحمه الله وتلك ما خالف المسنة المشهورة ايضا في قوله كان في البهن اقول
 هو الوجه الثاني من وجوه الانتطاع وهو الانتطاع به ليعارض ذلك مثل الحديث الذي خالف المسنة
 بوجه فانه منقطع في حق العلوي كالبوجه الاول لما رواه الخبر المشهور فوق الخبر الواحد ولما رواه
 الشيخ المشهور دون الغريب واذا كان كذلك فلا ينبغي ان يغير الواحد وذلك مثل حديث القضاة
 ويحيى فانه خالف الخبر المشهور فوق الخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم البسنة على المدعي واليهن
 على النكوس وجهين الاول ان في الحديث المشهور بيان ان جميع الايمان في جانب المتكردون المدعي ذلك
 لا يبين مدعوم بالاثبات واللام التي تعيد استعراق الجنس فتحقق جنس البهن في جانب المدعي
 عليه فلم يبق عين في جانب المدعي الثاني ان فيه بيان ان لا يجمع بين البهن والبسنة لاصلي عليه
 وسلم قسم والقسمة ثنائي المتكرد فلا تلحق البهن به للبسنة تعالى ومن هذا القبيل حديث سعد بن
 ابى وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالربط وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الربط
 بالتمر فقال استقر اذا مضمنا قالوا نعم قال فلا اذا فانه لا يقبل هذا الحديث عندنا جميعه رحمه الله لا يرد
 مخالفا المسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر مثل مثل والفعل ربوا من وجوه الاول
 ان في المسنة المشهورة اشترط الماتلة في الخلط فلو كان الجواز للعقد فالقييد بالشرط الماتلة في فعل
 الاعمال وهو حاله الفات يكون زيادة نائمة للمسنة المشهورة وهذا لان التمر اسم للتمر الحارجه
 من الخلط من يبعده صورته الى ان تدرك فاعراض الاموال على الانسان فكان التمر اسم جنس
 يتناول الربط وغيره من افراد ذلك الجنس لكون الكل تيرا فبراعى وجوه الماتلة حاله العقد على
 الصفة التي دخلت في العقد اذ اعتبار الماتلة بسبب المقابلة وهي ان تكون عند العقد فلا يعتبر
 وجوه الماتلة فيها عكس في ثابته وهو الجفاف لان ذلك يتعلق بصفته وهي الجوهر واما ما فيه
 معتبره في المقدار شرعا وهو معنى قوله باعتبار وجوه البسنة من المقدار واذا كان المعتمد وجوه
 الماتلة حاله العقد وقد تحققت الماتلة من التمر الربط في الحال لان الربطية التي في الربط

مقصوده والربط متاع للكل فلا يعتبر التفاوت الذي لا يظهر الا بعد مدة الربطية
 بالجفاف وقوله بزيادة ومما تله متعلق بقوله مخالفا في ذلك مثل حديث سعد رضي الله عنه في حال
 كونه مخالفا او ودر مخالفا للمسنة المشهورة بسبب زيادة ماله على ما في الخبر المشهور في
 الماتلة في حاله الجفاف واذا كان كذلك فالحديث المشهور يوجب المساواة في المقدار وهو
 لا غير وحديث سعد يوجب المساواة في الجودة ايضا فلو كان يكون ناسخا لخبر المشهور
 على النصائح وان لا يكون خبر الواحد فذلك رده الى حقيقته وبالله الوجه الثاني انه مدعي
 جعل المرام في المسنة المشهورة فضلا يظهر بالكل فجعل فصل يظهر عند فوات وصف ربوب في
 يكون مخالفا للمسنة المشهورة الوجه الثالث ان الحديث المشهور قصور الربوا على فضل
 الماتلة الصحيحة لان قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بل بيان الاجابة وقوله والفضل ربوا اشار الى
 فضل بزيادة الاموال ونحو الربط بالتمر جعل الربوا فضلا بوجه حديثه بمعنى طارده لبيان
 فضلا ايضا والماتلة الصحيحة في الاصل وحرم الجمع قيام الماتلة كمالا ومخالفة حكم المسنة
 المشهورة فلم يجعله لكن ابا يوسف ومحمد رحمه الله عا حديث سعد بن ابى وقاص رضي الله عنه وان
 كان مغربا بيا على ان اسم التمر لا يتناول الربط باده كافي سلة وهي انه اذا خلط لا ياكل
 فاكل تمرا او خلط لا ياكل س هذا الربط فاكل بعد ما صار تمرا اخص فاذ التمر لا ياكل
 المشهورة واذا كان كذلك وجب اثبات الحكم بالخبر الاخر ولا يكون ذلك الخبر حجة على المسنة
 المشهورة فيجعل الجواب عز ذلك ان في الايمان ترك الحقائق ادلاله المعروف وهذا اقل على ان
 التمر لا يتناول الربط حقيقة ولا في البهن يتقيد بوصف في البهن اذا كان ادعاء الى
 البهن فلا يتناول التمر الربط فيها على هذا وقد تقدم ذلك المعنى في غير البهن قال
 رحمه الله واما القسم الثالث الى قوله كما هو كاهن ابيه اقول هو الوجه الثالث من وجوه
 الاربعة المذكورة وهذا ان يكون حديثا شاذا انما في حديثه الشهيرة وعمه الجوي واخبار
 العام والخاص الى معرفة حكمها وانما يرد لان اشتراط الحادثة فيها بين السان رضي الله عنه بسبب
 ذاع الى اشتراط الحديث باده فاذا خفي الحديث مع ذلك كان ذلك دلاله السواء والشيخ وابن
 الحادثة اذا اشتهرت استحال حقا ما ثبت به حكم الحادثة عليها فاجتمع الي ذلك الاثر في
 الحديث كيف اشتهر في الخلط بقتل السلف فلو كان ما نحن في الحديث ثانيا في الصدر
 الاول لوجب عليهم القتل ولو نقلوه لا يشهدون حيث لم يشهدوا بعد ذلك ذلك
 على رايه الحديث وانتطاء ادعي انه ما دل او سنوخ ولعلنا لا نصله بعد ما رايه
 انه حديث الجهر بالسنية وحديث رفع الدين عند الركوع وعند رفع الراية لا يشهد
 القتل في جمع ذلك مع احتياج الخاص العام الى معرفته وكذا الذي رواه حديث من الذكر لان

٣١١

والمعنى سلاحكم الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
لها ولاية الا لزام فكان خبرها في معنى خبر الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
كان الكاف ليس من اهل الشاهد في المسهل فيكون خبرها في معنى خبر الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
فروع للولاية الثانية الاتري من اهل الشاهد ولا على نفسه ليس ولا على غيره وليس ولا ولاية على غيره
حق انفسها وانما لها ولا يجوز ان تصرفها فان تصرفها جائز التوثيق اذا انضم اليه راي الولي وجب
يا - اذا كان ذلك فكيف يثبت ولا يتبعه بعد من ملونه وانما قلنا ان ولايتها بعد من ملونه لا يثبت
تخبر عنه الصبي من امر والده من لا يلزمه لكونه غير مخاطب فصيحة ملونا غير مخبره مقصودا وهذا
الا لزام بمنزلة خبر الكاف فانه يلزم غير من غير ان يتوهم لكونه غير معتقد اليك الذي يخبره بخلاف انية
فانه يقبل خبره لما قلنا في آخر تفسير الشروط ان الرق لا يثبت في الخبر والولاية لان رسول الله صلى
عليه وسلم كان يجب دعوه الملعون فدل ان كان يعتد خبره ان يولد اذ لم كان قبل ليس له ولا ولاية
الا لزام كيف يلزم حكمه على غير مخبر قلنا موقوف بالاقرار في باب الدين بخلاف الفاسق لا يلزم
اولا لا يلزم غير لان من اهل الولاية على نفسه فيكون اهل الولاية المتعدية ايضا بخلاف الصبي والفقير
بمنزلة الصبي يصل على ذلك بعد رجوعه اليه في اوجع كثير من السوط الاتري ان العاقل من غير عقول الكاذب
في صغرهم وتلقوا في كبرهم ولم يتلقوا في صغرهم ولو كان الصبي مثل ذلك البالغ لتلقوا في صغرهم ايضا
كانا لتلقوا في كبرهم وهذا دليل على ان الصبي ليس مثل البالغ بل مثل الممتنع لا عتقنا كما في نقصان عقلا جازلا
سوي عاقلنا رحمهم الله بن الصبي والفقير وانما قلت العاقله رعا منه في صغرهم لكون العقل ليس رداية فلا يعتبر
فيه البلوغ وانما يعتبر البلوغ عند الاداء لان ذلك شرط الاداء ومن الناس من قال رداية الصبي ربا
الدين بمقبول وان لم يكن بمقبول الشاهد بمنزلة رداية العبد واستدل حديث اهلنا فان بعد ايمان عمر
رضي الله عنه اخبرهم بخبره قبله الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستأذوا عنهم وكان ابن عمر بن عبد العزيز
ما روي انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد ان يزوج احد بنات جده ما اختلفت فيه الرواية وهو ابن
اربع عشق سنة قومه وتحويله قبله قليل يدريه عيش فاعتبه والي خبره فاما يجوز العلم بالابدية هو
الصلاة الى القبلة ولم يذكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكما نقول قد روي ان الذي اقامهم واخبرهم
ان ابنه الذي روي عنه وقد روي انه كان عبد ابن عمر رضي الله عنه فقبل على ابيهما او ابا العباس بعد الاخر
واخبره بذلك وانما يجوز الاعتدال في رواية البالغ وهو ان ابن مالك رضي الله عنه ادركه ان ابنه ابا
يوسيف واما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكتاب لضعف بيته بوسيد لانه كان صغيرا فانه رابع
عشوه سنة يجوز ان يكون بالغاً كذا ذكر الامام في تفسيره له السرخسي رحمه الله وقد استدل الكافي بخبر
نجاسة الما في قوله فقد تكون العادة الزم من الملقية اقول ان الكافي اذا اخبرنا اننا اسجد

والمعنى سلاحكم الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
لها ولاية الا لزام فكان خبرها في معنى خبر الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
كان الكاف ليس من اهل الشاهد في المسهل فيكون خبرها في معنى خبر الكاف لانه لا يثنان شيئا ويلزمان الغيرة ابتداء لانها غير عاقلين فلا يكون
فروع للولاية الثانية الاتري من اهل الشاهد ولا على نفسه ليس ولا على غيره وليس ولا ولاية على غيره
حق انفسها وانما لها ولا يجوز ان تصرفها فان تصرفها جائز التوثيق اذا انضم اليه راي الولي وجب
يا - اذا كان ذلك فكيف يثبت ولا يتبعه بعد من ملونه وانما قلنا ان ولايتها بعد من ملونه لا يثبت
تخبر عنه الصبي من امر والده من لا يلزمه لكونه غير مخاطب فصيحة ملونا غير مخبره مقصودا وهذا
الا لزام بمنزلة خبر الكاف فانه يلزم غير من غير ان يتوهم لكونه غير معتقد اليك الذي يخبره بخلاف انية
فانه يقبل خبره لما قلنا في آخر تفسير الشروط ان الرق لا يثبت في الخبر والولاية لان رسول الله صلى
عليه وسلم كان يجب دعوه الملعون فدل ان كان يعتد خبره ان يولد اذ لم كان قبل ليس له ولا ولاية
الا لزام كيف يلزم حكمه على غير مخبر قلنا موقوف بالاقرار في باب الدين بخلاف الفاسق لا يلزم
اولا لا يلزم غير لان من اهل الولاية على نفسه فيكون اهل الولاية المتعدية ايضا بخلاف الصبي والفقير
بمنزلة الصبي يصل على ذلك بعد رجوعه اليه في اوجع كثير من السوط الاتري ان العاقل من غير عقول الكاذب
في صغرهم وتلقوا في كبرهم ولم يتلقوا في صغرهم ولو كان الصبي مثل ذلك البالغ لتلقوا في صغرهم ايضا
كانا لتلقوا في كبرهم وهذا دليل على ان الصبي ليس مثل البالغ بل مثل الممتنع لا عتقنا كما في نقصان عقلا جازلا
سوي عاقلنا رحمهم الله بن الصبي والفقير وانما قلت العاقله رعا منه في صغرهم لكون العقل ليس رداية فلا يعتبر
فيه البلوغ وانما يعتبر البلوغ عند الاداء لان ذلك شرط الاداء ومن الناس من قال رداية الصبي ربا
الدين بمقبول وان لم يكن بمقبول الشاهد بمنزلة رداية العبد واستدل حديث اهلنا فان بعد ايمان عمر
رضي الله عنه اخبرهم بخبره قبله الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستأذوا عنهم وكان ابن عمر بن عبد العزيز
ما روي انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد ان يزوج احد بنات جده ما اختلفت فيه الرواية وهو ابن
اربع عشق سنة قومه وتحويله قبله قليل يدريه عيش فاعتبه والي خبره فاما يجوز العلم بالابدية هو
الصلاة الى القبلة ولم يذكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكما نقول قد روي ان الذي اقامهم واخبرهم
ان ابنه الذي روي عنه وقد روي انه كان عبد ابن عمر رضي الله عنه فقبل على ابيهما او ابا العباس بعد الاخر
واخبره بذلك وانما يجوز الاعتدال في رواية البالغ وهو ان ابن مالك رضي الله عنه ادركه ان ابنه ابا
يوسيف واما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكتاب لضعف بيته بوسيد لانه كان صغيرا فانه رابع
عشوه سنة يجوز ان يكون بالغاً كذا ذكر الامام في تفسيره له السرخسي رحمه الله وقد استدل الكافي بخبر
نجاسة الما في قوله فقد تكون العادة الزم من الملقية اقول ان الكافي اذا اخبرنا اننا اسجد

١٣١

يعل بخبره ويوشا الا اذا وقع في قلب السامع انه خادق فباخبره قال فصل ان يروي الما لم يتسم ولا
يجوز صلاته بما لم يسم قبل اراقة الما لا لا بعده في خبره في باب الدين اصلا فسمي محمد وعليه الظن واذا لا يجوز
الصلاة بالسمع مع وجود الما وفي الفاسق اذا اخبر بحجته الماحول محمد رحمه الله الاحتياط اعلاه حيث قال يروي الما
باحتياط احراز اعراضه فلا يجوز له الوضوء بذلك الما لا يجوز الما البصر فوجب ان يكون كذلك في رواية
المعتمد اي يجب ان يكون الاحتياط اصلا اذا روي الكافر الحديث كما في اخبار الفاسق بتجمله الما فلا
يجوز روى الكافر لانه لا يعتمد عليه في باب الدين اصلا وكذلك رواية الصفي في اي جعل الاحتياط اما
فيجب ان يكون روايته كرواية الكافر دون رواية الفاسق المسلم فلا يقبل رواية الصفي اصلا في باب
الدين كما لا يقبل رواية الكافريه وتقبل رواية الفاسق المسلم لان الفاسق المسلم اهل للشهادة عندنا
حتى يعتقد التكليف حصصه الفاسقين المسلمين فيدقضي المقامي بشهادتها خلاص الصفي فانه ليس باهل للمظاهرة
مطلقا وخلاف الكافر فانه ليس باهل للشهادة على المسلم اصلا فعار الصفي المسلم والكافر البالغ في امر الدين
على السواحي لا يقبل خبره هاهنا والمسلم الفاسق في خبرها حتى اذا اخبر هو بحجته الما ووقع في قلب السامع
صدقه تسم السامع من غير اراقة الما قال اراق الما فاحوط للسمع فاما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع
صدق الكافر في اخباره بحجته الما وتواضعه وتسم فان اراق الما تسم فهو افضل وفي ذكر المصنف رحمه
الله لفظ الامر في اراقة الما في خبر الكافر تسميه على ان العمل بالاراقة في خبر الفاسق اوجب مراعاة العمل
بالاراقة في خبر الكافر لغير اراقة الوضوء بذلك الما الذي اخبر الكافر بحجته فلم يكن الاراقة فيه الا افضل
الامر وفي خبر الفاسق لغير الوضوء بذلك الما الذي اخبر هو بحجته عملا باصل الما انه ولكن مع
ذلك كانت الاراقة فيه اوجب لئلا يهدر نسقه بل يروي الما لم يتسم ويحلي لغير صلته على وجه التيقن
من غير دية تدخل في قلبه في منع الما وفي لفظ الكتاب نوع اربعة حيث قبل الما في خبر الكافر
اذا وقع في قلب السامع صدقه بحجته الما تواضعه ولم يتسم لان وجوب اتوحي بذلك الما الذي اخبر
الكافر بحجته غير متوفى على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بحجته الما بل الما كان التوحي اجبا
عند وقوع الصدق في قلبه بانه يحسن بحجته كان التوحي واجبا على السامع عند عدم وقوع الصدق
في قلبه بانه يحسن بحجته فكان من حقه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه لكن قام ادالي في بها
بعض الشرط فانه ان الشبهة ويكون معناها الغرض والتقدير لا التعليل وحكم الصبي والمعتق
في الاخبار بخلاف الما الحكم الكافر فانه ان محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر
وكذلك الصبي والمعتق والعلف في الكافر اولى لانه هو الذي يلي هذا العلف ويعتبر منه وفي رواية
الحديث يجب ان يكون رواية الصبي والمعتق كرواية الكافر في حكم الاحتياط خاصة وانما ذكر
هذا الدفع شناعة صورة السوءة بين المسلم والكافر في منع عدم قبول قولها فصار كما قال هذه

السوءة بيننا ليست الا حق العدل بالاحتياط خاصة الا ان يكون الماتمة بينه وبينه حتى ان بعض
العلماء يمهدها قبلوا رواية الصبيان الحديث في حال صياهم ولم يقبل احد روايته انما في الحديث
فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره اصلا فيرجع الى الديانات من بحسب الما وطهرت فابا ان لا
يقبل خبره في رواية الحديث واما الصبي والمعتق فالاختيار ان لا يقبل روايتهما الحديث وانما قال
رحم الله بلفظ يجب اشارة الى بعض العلماء قبلوا رواية الصبيان الحديث كما قاله رحمه الله
واما المعقل اي قوله في باب السنن والاحاديث اتوا كالمعقل الذي اشتد غلبته وهو
ان يتفاحش بامتناع المعقل حتى ظهر ذلك في اغلب اسوره منقولة الصبي والمعتق لا سيما من
التقصن في الموطوعين العادة يجعل كالتاب باصل الحديث وان كان عند احواله الشبهة فممنزلة
لاعله له في الرواية والشهادة لان عامه البشر لا على اعراف غلبة الامر عند الله تعالى وترى
المعقل ليس في اذ كانت عامه احواله الشبهة فلا ترد الرواية بعده المتهمة واما زوائد اذ كانت
عامه احواله الغلبة واما المساهل وهو الذي يحار في الامور ولا يباين ما وقع لمن السهو والمما والثرة
وهو تزيين الكذب من زورت الشئ اذا احسنه فهو بمنزلة المعقل اذا اعتاد ذلك والعادة قد تكون
الزم من الحقيقة وقيل المساهل هو الذي يباهل امر الدين ولا يختلط في موضع الاحتياط واما صاحب
الهيوى اي صاحب ميلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات كالتمتع والمشيئة والفرح ونحوهم
فان شهادته اقيم مقنونة عندنا بما رواه رحمه الله الاشهادة الخطا به فاطا غير مقنونة عندهم لان صاحب
الهيوى وقع في هواه لتعنته في الدين وذلك لضعفه عن الاقدام عن الكذب فلم يعلم ذلك شبهه ونهته
في شهادته الامر تدبر من اصحاب الهيوى يتصدق المدعي اذا يتجمل بخلة الذي اي يعتقد ملته
ويتكسب البها يقال فلان يعمل بذهب كذا اذا التمس اليه واذا كان كذلك فيتهم بالمبال والمزور
فلا يعمل بشهادته بل الخطا به وقال شيخنا لا يه السوخي رحمه الله الخطا به ضرب من الرواض
يجوز ان اذا الشهادة اذا حلف المدعي بين ايديهم انه يحق في دعواه ويقولون المسلم لا علم
كما في هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادته فبهم نعم اعتمدوا ذلك وقيل الخطا به
طائفة من الرواض يسبوا الى اي الخطا به محمد ابن ابي ذهاب الاجماع قال صاحب المقالات
هم كما نوا يتدبرون بشهادة الرواد لمواقفهم وكذلك قال ان الامام محمد بن ميمون عليه السلام
لا يجوز شهادته ايضا لتوهمه ان يكون اعتمد ذلك في ادائه الشهادة بنا على اعتقاده والامام باقر
القلب يعلم يدعو الى العمل به من غير اسدلال بدليل ولا نظري في حقهم وقيل الامام علي بن ميمون
محصل في الحافل ابتداء اريد على علوم العقل واما في باب السنن فالله بها رويها
رحم الله ان لا يقبل روايته من اهل الهيوى والسوءة لان الحاد والرعوى الي الهيوى سببا في

الى القول اي الى اظهار القول من انفسه ليس به انفسه فلا بد ان يثبت على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما سائر هذه العواطف المحل بها الوهي بل ان النفس في سلسله من الشبكات كما نرى في بعض
انفسهم ومخالفتهم للنسب وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس فان شهادته اهل الامور غير الخطابه مع قوله
فيها لا ما سبق من الادعاء الى الوهي ليس بسبب دأب الى التورير في باب الشهادة لان الشهادة من باب
المقادير والمصوبات ولا يتعصب صاحب الوهي بعد الطرق مع من هو حق في اعتقاده حتى يصدق كاذبا
فلا بد من شهادته لذلك خلاف اخبار الذين لا يثبتون منه هذا التعصب لان ادعاء الحق على الحق حتى يحميه الى
ما يدعيه من الباطل فهذا لا يعتد به روايته ولا يجعل حجة في باب الدين واذا صح هذا كان صاحب الوهي
يقول العاصي في باب السنن والاحاديث حيث لا يقبل قول صاحب الوهي فيه كما لا يقبل في ذلك قوله
العاصي قال رحمه الله باب محل الخبر في قول من هذا القسم قوله
محل الخبر هو الذي جعل في خبر الواحد حجة وذلك خمسة انواع الاول ما يخص حقا له تعالى من شرايع
وليس ذلك الحق من قبل العتوبات الثاني الذي هو عوقبه من حقوق الله تعالى الثالث ما هو من حقوق
العباد وفي الزام محض الزام ما هو من حقوق العباد وليس فيه الزام محض الحاس من حقوق العباد
وفي الزام من جهة دون وجه اما النوع الاول فكل ما شرايع العبادات وما شاربها من القرب
التي ليست بعبادة مقصودة كالزواج والجمعة والختن وصدة الفطر والكفارات وقوله شرايع
العبادات من اضافة العام الى الخاص نحو كل الدارهم وعلم الطب فان الشرايع اعم من العبادات وفي خبر
الواحد فيما من الصورة حجة لا حجة العقل اذا وجدت شرايط المذكور من العقل والنبط والعدالة
والاسلام في روايه وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة لان المعبر في الخبر جانب الصدق
لا انتفاء الكذب وذلك حاصل فيه من غير اشتراط العدد ولا اللفظ واما في النوع الثاني وهو ما
يذكر في الشهادت فقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في الاماني انه قال يجوز اثبات العقوبات بالاحاد
ولذلك قيل في هذا اللواط خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار
المجاص رحمه الله واختار الكوفي رحمه الله ان لا يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار فلا يجوز خبر الواحد
في حجة على اختياره ووجه ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان خبر الواحد بغير العلم ما يعلم العلم به وهو علم باله
الظن في اقامة الحد وكما في البيئات في مجلس الحكم فان الذي يثبت باربعة شهداء مع انما لا توجد اليقين
لاحتكالك الكذب فيها بل يوجب علم غالب الظن وكذا السرقة تثبت بشهادة رجلين ولو كان في الاحتمال
ما عاين من العلم في يدي بالشبهات لما عاين من العلم في البيئات وكما جاز اثبات الحدود بدلالات النصوص
مع بقا الاحتمال فيها لا بد لانه التمس اذ لم يثبت على معنى العلة واستخرج ذلك باحتجاجه فكان فيها نوع شبهة
وكذا فيها نوع قصور لانه لا تثبت بالظن واذا جاز اثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب

احتمال فيها كوجوب العذارة بالاخذ والشروط استعدا لا باجاء ووجوب حد الزنى باللوواط
عندها فكذلك يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار ووجه اختيار الكوفي رحمه الله ان اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز لان الحد قد لا يدرى به فاذ اتكف في الدليل وهو خبر الواحد منها شبهة لمخبرات
الحدود به كما لا يجوز اثباتها بالقياس لما فيه من شبهة الخطا واثبات الحدود بالبيئات مع احتمال الكذب
فيها انما يتبع بالنسب الذي لا شبهة فيه غلات القياس وهو قوله تعالى فاستشهد به عليا اربعة اشكر وما كان
ثابتا بالنسب بخلاف القياس لا يثبت به ما ليس به حجة من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل
وجه لكون الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحجة والبصر وكذا غير محدود
في العدة فلا يخفى هو بالشهادة بدلالة النص وتقول الثابت بالشهادة ليس الحد يلحقه وفي الغفل
الذي يتعلق به الحد ثم الحد يجب بالنسب القطعي وهو قوله تعالى والراية والراية والراية والراية
فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتا بالنسب والعقوبات فانه يدل على الاكراه ولا شبهة في ذلك وقوله
الآتي توضيح لقوله فاذ اتكف في الدليل شبهة لمخبرات في القياس وكذا في الخبر
فقد يوجب اربعة رده الله عليه في اللواط في القياس على ان يكون واحد منها متصفا بالشروع في
محل شتم يجرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول في
رواية ارجوا العبد الاسفل واما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض لا يثبت بخبر
الواحد لا بلفظ الشهادة وشروط العدد والاكراه وقيام الاعطية واسطة الولاية الثانية بالقتل والوفاء
والحرية مع سائر شرايط الاخبار كالصبط والعدالة والاسلام لما في الحقوق المذكورة التي هي التزم الثالث
محض الزام شرط ما سبق ذكره للعقل غير الواحد لذلك وتوكيد تلك الحقوق من التورير والتطمين صيانة
للمعوق المعصومة وذلك لان المصوبات انما تقع بين الناس اعتبارا لامراض مختلفة والعصاة التي تدرى
والاشتغال بالخبر في الاباطل فيها ظاهر في فعل الشارع خبر الواحد مع شرايط المذكورة صيانة للحقوق
وتقليل المعنى للحد والتورير بحسب الوسخ وقوله عند الاكراه احترازا عما لا يعلم على الرجال كالاولاد
والبنات والنسب بالسا فان العدد والدعوة ليس بشرط فيه بل يقبل فيه شهادة امرأة واحدة وقوله
لما فيها من محض الانزاع احترازا عن النوع الاول وهو حقوق الله تعالى من الشرايع فان في الاخبار والاثبات
التي هي ليس هو الزام حال لصحوا ان يلزم غيره من غير لزوم عليه وهو حقوق الله تعالى من الشرايع فان في الاخبار والاثبات
لان الخبر بخبره في الواجبات من العبادات كالمزوم غير بموجب الخبر يلزم نفسه ابتداء اتمام
الخاص في الشهادته حيث يوجب الشاهد على الذي عليه موجب شهادته من غير ان يوجب على نفسه
والحاصل ان في الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزام والتمسك في الشهادات الزام بالبايعين
الانزاع فكان الزام باللسان وقد توكيد اعطى على كل قوله لما فيها من محض الزام اي الزام وتوكيد ذلك
اي ذلك القسم وهو القسم الثالث مما يطول ذكره من ذلك الشهادة به لا العطف بل انما يتعلق من حق العباد

وهي اخية من الرضاع وقد لم يفسل الحره كما اذا شهد واحد ان هذا
 له سفل هذه الصور للملتصقين معنى الزام من العباد فكلت الشهادة المذمومة في يوم النكاح
 لان الاقدام على النكاح والشري تصوع صحتها والشاهد ينافر فيها ويقول انها باطلان وفي يوم
 المنازعة لا يقبل خبر الواحد لانه من جهة النوع الذي هو الزام يخص في حق العباد وقبلنا خبر الواحد
 في موضع المسألة لعدم الازام فان قيل فليست من الصور الثلاث حرمة ابنا وهي حرمة الزوج
 هيما فينبغي ان يكون مثل حكم حرمة الطعام ونجاسته المأكلتان حرمة العرج فربما سمي
 على زوال الملك فكان زوال الملك أصلا ولا يثبت بشهادة الواحد وحرمة او فقولنا
 زوال الملك أصلا ومنهنا حرمة الزوج فكل من الحرمة يتألف عليه ولا اعتبار للمصنف في النكاح
 بخلاف حرمة الطعام وحله قال الحرمة لا يثبت على زوال الملك فكان زوال الملك أصلا الجواز
 تكونت الحرمة مع الملك كما في لاسه الجوسية وتكونت لكل لاسي على ثبوت الملك لاسي في بانه ولا
 كذا حل المرأة وحرمتها وحل الحاربه وحرمتها قال قيل ما ذكرتم من الجواب في الرضاع في العكس
 وفي الحرمة في الحاربه وسلم واما في الرضاع في الحاربه التي اشتراها فغير مسلم لان ثبوت الرضاع هناك
 لا يقتضي زوال الملك اليه فيجب ان يكون هو من قبل هذا الطعام وحرمة قلنا ان لم يقتض ذلك
 اليه في قضى زوال ملك المتعة الذي ثبت مقصودا وهو انكاح فلا يثبت بشهادة الواحد خلاف
 حرمة الطعام فانها لا تثبت على زوال ملك اليه وعلى زوال ملك المتعة فان حرمة الطعام يثبت
 بقاؤه اليه كما في العصيم المولود اذا تحرى مولاك للملك وعمر على المالك شوبه كما يحرم على غيره ذلك
 الطعام لا يثبت على ثبوت الملك لان يجوز ان يثبت المولى ولا يثبت الملك كما اذا بيع له الطعام من غير ثبوت
 ولا ذلك حل المرأة وحرمتها وحل الحاربه وحرمتها وذكر في استحسان المبسوط الفرق بين هذا المذهب
 حل الطعام والشراب فقال اذا كان الرجل يشترى الحاربه فيخبره عدلها حرة الابن وانما كانت
 من الرضاعة فان ثبوتها عن وطئها فاضل وان لم يفعل وسعة ذلك وفرق بين هذا وبين تقدم
 من الطعام والشراب فثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت ههنا لان حل الطعام
 والشراب يثبت بالاذن بدون الملك حتى لو كان اعزيم كل طعني هذا او ضايع هذا او استر وسع
 ان يفعل ذلك العدل للحرمة تثبت بالابطال به الملك وحل الرجل لا يثبت بدون الملك حتى لو كان طعا
 جاري في هذه فدادت له فيه او قالت له ذلك في نفسه لا يحل له الوطئ فكذلك الحرمة لا يثبت
 بالابطال به الملك وهو خير الواحد وتقرر هذا العرف على وجه من الاول ان الملك الحرمة فياسوي
 البضع مقصود بنفسه لانه لا يثبت بدون ملك الحرمة تثبت الحرمة مع قيام الملك فكان هذا خبر
 بامر ديني وقول الواحد في ابطال لسنجحه فكذلك في المثل الذي يثبت على الثاني ان في الرعي معنى
 الازام على الصيرلان المنكحة بلزما لا تعياد الزوج في استغناء المولود بلزما لا تعياد لولاها

في النكاح
 في الرضاعة
 في الحرمة

وهي النظران في سعة خبره وخبر الشاهد يلزم ذلك قضاء كسائر حقوق الناس ما قبل الزام
 بخلاف الشهادة على دية هلاك رمضان اذا كان بالسالم فانها من القسم الاول لان الثابت
 بها حق الله تعالى في عباده وهو اداء الصوم قال رحمه الله واما القسم الرابع فيثبت باخبار
 الاعداء الى قول من قسم الرابع اقول اما النوع الرابع من الاوام المذكورة وهو ما ليس فيه
 الزام محض من حقوق العباد فخير الواحد به حجة اذا كان الخبر من اهل التبرع وكان لا غير عدل
 حثيثا كان او بالاسكان اذ كان ذلك داخل في الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاد
 لثابت في التجارة وما اشبه ذلك كالرسالة في الودائع والعواري وكالتفري من الوكالات والملا
 حتى اذا تم صياغتها او فاسق او كان فرسخا ان قلنا وكذا وان يولاه اذ له فزعم في قلبه حله
 العقل والصدق بخبره وذلك لو جبين احد ما عوم الضرورة نعم الحاضر والعام والمسلم والظاهر
 والمخبر والعد فكانت داعية الى سقوط اعتراذ العدا له وسقوط اتفاق الملة لان كل الناس
 يحتاجون الى الساعات والاسنة والتركيب والانساق فلما عدل لبعثه الى بطلان او ديكه
 ولا دليل مع اتسام سوي هذا الخبر وما لا يثبت في الوكيل من الرجوع الى قول موكله لعل بعد
 المسألة وكذا المشتري فلما عدا ما عدا ولا وكذا الحكم في بيع الهدايا وغير ذلك للضرورة وتأثير
 في التخييف فلو توقف هذا النوع على اعداله وقع الناس في حرج عظيم فيتعطل المعلوم المتعلقه
 بالمعاملات التي انما هي على الله وسلم كان يثبت هذه في الطعام من البر والفاجر وكان
 يشترى من الناس في ايضا وان لم يملك من الناس في الاسواق وغيرها من ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الى بوشا هدا جارية بثل هذه الاخبار من غير نكاح من احد ومن غير اشتراط العدا له
 فكان ذلك منهم انما على سقوط شرط العدا له ولا يتحقق مثل هذه الصورة في اخبار ترجع الى
 احكام الشريعة كطهارة المأكل ونجاسته وحل الطعام وحرمة لان في العدد من امواله وقدره ويمكن
 السامع من الرجوع الى دليل اخر يعلمه اذ لم يسمع الخبر عنده وهو القياس الصحيح فيستقر العدا له على
 الوجه الثاني ان الاعتبار بما ذكرناه من التصرفات غير ملزم لان الوكيل لا يثبت بها الاقدام على
 التصرف من غير ان يملكها ذلك واشتراط العدا له لا يبرح جانب الصدق من الخبر فيكون له صلاحية لازما
 وذلك لانه يمتنع له لزوم من احكام الشريعة لانه لا يتحقق به اللزوم من المعاملات فلم يشترط فيها شرط
 الازام وهو اعداله بخلاف امواله في طهارة المأكل ونجاسته فانها من النوع الاول لانها برتبون
 اس تعالى وفيها نوع الزام فيثبت فيها اعداله ولما سبق من الاصل في النوع الثالث وهو ان فيه
 الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه اعداله واما الازام فيه لا يثبت قلنا لم نقبل بشهادة
 الواحد لرضاع في النكاح وان كان عدلا كما اذا تزوج رجل امراه فتصعد واحد انهما ارتفعوا من امر
 واحده وكذا لم نقبل في ملك اليه كما اذا اشترى رجل امه فتصعد واحد انها ارتفعوا من امر واحد

في النكاح

وخبر الواحد لا يجوز محله في ابطال الاستحقاق في الثابت الشخصي فالحل الطعام والشراب
 فليس فيه استحقاق من على أحد يبطل ثبوت المومة وانما ذلك امر ديني وخبر الواحد في شبه قوله
 وفي ذلك لا يعلل ما سبق من الاصل وهو ان خبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة وقبل في موضع المسألة
 في عقد رهنه مساو للخبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة فان الاستحسان كان من غير مقتضى
 منه لم يقبل خبره لانه يغيره بشره الى المنازعة فان الاستحسان كان من غير مقتضى
 فهو يرد على ما سبق من قوله غضب مني ولو قال تاب الغاصب فورد المصنوع على حصار السامع
 ان يقبل خبره اذا وقع في قلبه صدقه لانه يغيره الى المسألة اذ ليس في ذلك ما يوجب شيئا الاثري
 المتبوع في الرد لسبب التمسك بالاصل ولهذا الاصل فليخبر الخبر في الرضا الطاري على النكاح كاداء
 تزوج رجل امواه فاحبوه محسوبا له حوت عليه بسبب رضاع وهو ان امه ارضعته بعد التزويج فانه
 يجوز له ان يعتقه خبره ويتزوج الخطأ وكذا يجوز لها ان يتزوج بزوج اخر لان هذا موضع المسألة اذا
 الزوجان اتفقا في النكاح والخبر لا يثبت فيهما بل يثبت في النكاح بعد عرض النكاح والزوج يطلب
 دليلا يثبت في فساد النكاح لكونه مبررا لنكاح الخطأ والزوجه ايضا تريد نكاح زوج اخر اذا لم
 لغرض في ذلك وخبر الواحد يصح دليلا للعلل فان ان يقبله ويتزوج الخطأ واذا كان كذلك فكان
 خبر الخبر يورث النكاح الخطأ لانه لا يثبت خلاف ما اذا اخرج اليه كانه يجرى عليه عند العقد
 حيث لم يقبل خبره لانه موضع المنازعة فان ادعاه على العقد تصرم منه ما بها حلال له واسلم
 هذا الاصل كثيرا منها ان المرأة اذا اخرجت بان زوجها الغائب فمات او اخرجت بانها طلقها
 يجوز لها ان تعتقه خبره وتزوج بزوج اخر بعد انقضائه لانه في موضع المسألة لكون خبر
 يجوز التزوج لاملول له والشهادة بطلان رمضان من النوع الرابع حيث يقبل فيه شهادة
 الواحد العدل اذا كان بالسلعة ولا يشترط فيه نصاب الشهادة ولا الحزبية واللفظ الشهادة
 قال رحمه الله واما القسم الخامس في قوله على ما عرفت اقول النوع الخامس وهو ما فيه الزام
 من زوج دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحرق العبد والمادون واخوات ذلك في جميع ما ذكرنا اذا كان
 المبلغ وكلا او سولا من الذي اليه الالزام وهو الموكلة والمرسل او غيرها اذ لسان الرسول لسان
 المرسل كما فان الرسول هو الذي يبلغ المرسل والوكيل هو الذي يبلغ المرسل فليقل الوكيل الاثري
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ما سورا بالبيع وقد بلغ البعض شاذية والجسم رسالة
 وذلك يدل على ان تبليغ الرسول كتابه المرسل واتقيد بالوكيل والرسول للاعتراض الغفولي
 واذا اخرج الوكيل فصول نفسه بشيء اى منشا الخبر من عنده من غير ارسال بان يكون عزله اذا
 خبر الموكلة ووليها زوجها فسكتت او اخرجت الشفع ببيع الدار فكتبت غرضه طلب الشفعة
 او اخرجت الخولي بان عنده جني فاعتقه المولى بان اباح حقيقته رضي الله عنه قال لا يقبل خبره في هذا الخبر

الغفولي وفي اخوانه الاخيه الواحد العدل واذا كان الخبر متني فكذلك عند بعضهم ان لا يقبل
 قولها الا اذا كان عدلين لان خبر القاسقين لا يبلغ الا لان خبر القاسق الواحد وقال بعضهم لا
 تشترط العدالة في المتني يقبل قولها بوجود احد الشرطين هما العدالة او العدد ونظا الكتاب
 اي انط المسبوط في المتني اذ عدالة المتني محتمل اي للاشترط وعدمه فانه قال فيه خبره وجعل عند
 عدل او حبلان ولم تشترط العدالة فيها بقا وصحها فيحمل ان يكون معناه ورجلان عدل لا يصح
 هذا الثقت للزود والمصلحة السوا الاتزان فيك شاهد عدل وذكر في التوقيف فان قيل في القادة
 في زياده العدد مع قيام المتني قلنا قلنا في الشهادة مع قيام العدالة في الواحد والاثنتين
 وقد تضمنه راجد في كتاب الاستحسان في اخره رجل فيما سته واخر بطلانته وادعاهما سابق
 والاخر عدل على ان خبر العدل اولى وان كانا برفقة وان كانا احد الفريقين رجلين خبرهما اولى فعرفنا
 ان في زياده العدد معني التوكيد فيقبل خبر القاسقين ولا يقبل خبر القاسق الواحد وتحتل ان
 يشترط فيما سبق ذكره من الاخبار سائر شروط اية الشهادة عند اية حقيقته رجلا لا العدد فانه لا
 يشترط عنده او يشترط العدد مع سائر الشروط عنده الا العدالة فانه لا يشترط في هذا الا يقبل
 خبر ابي يوسف رحمه الله فان العدل وغيره سوا لان خبره من باب المعاملات فيكون خبره باسقى
 والشرط فيه ان يكون الخبر مبررا عدلا كان او غير عدل حتى اذا اخرج العبد عدل او فاسق بان قوله
 قد حرم عليه مصححو واعندها اعتبار الخبر بالاطلاق ولكن اباحه رحمه الله قال ان هذا الخبر
 من جنس الحقوق اللازمة من وجه لا يلزم كل واحد من الوكيل والعدول والخبر يلزمه لانه
 من لزومه معتقد فانه يلزم على الوكيل ما يعتقه بعد العدل ويلزم عليه الكذب عن التصرف او فساد
 عمل فليقله نفسه واعتقد العبد بعد الخمر ويلزم عليه الكذب عن التصرف ايضا فكان في هذا الخبر معنى الزام
 من وجه ونشبه هذا الخبر سائر المعاملات من وجه لان الذي يفعله الوكيل ينصرف في حق الاطلاق
 يعني ان لا يات الفسخ الثاني للوكيل لعقد عدله الوكيل بعد العدل غير مصادف اليه لخبر العدل
 بل الى انه ينصرف في حق نفسه كولاية الاطلاق والاحارة في ابتداء الوكالة فانه لا يكون
 التوكيل ملزما فكذا العدل فشرط في هذا الخبر العدد او العدالة لكون السائل الذي سبق
 ذكرها بين المتزمتين اى من منزله الا الزام الخبر من المعاملات التي لا الزام فيها لما فيها من
 الا الزام ونشبه المعاملات الخمسة بخلاف الخبر اذا كان رسولا فانه لا يشترط فيه العدالة لاقبلانه
 قائم مقام المرسل وعبارته كعبارته وبالمرسل جاحه الى تبليغه ولا يجزمه ولا يستعمل في الاوامر
 اليه وكيه او عهده بخلاف الغفولي فانه مستهلك عنه يحتاج الى هذا التبليغ والمباح عن غفولي
 ايضا لا يحد ليل يعتزده للتصرف في ان يبلغه ما رتبه فلهذا اشترط العدالة في هذا القسم

في هذا الخبر ولم يشترط العدد لان الشرايط اعدت لاجل سائرته تتحقق وهي غير موجودة هنا وفي شرايط
 اخرى غير هذه كما قال بعض شراحهم انه فائدة وتذكير لحدوث العدد اتري في التوكيد بلا اشكال كما
 نرى في الذي اسلم في دار الحرب اذ لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى بقي زمان لم يلزمه القضاء
 اخبر بذلك فاسق فقد قال شافعا رحمه الله في اللات ايضا عند ابي حنيفة رحمه الله لا يعتبر هذا الخبر
 في ايجاب القضاء عليه وعندهما يعتبر قال الامام شمس الداعية السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه يعتبر
 في ايجاب القضاء عليه لان هذا الخبر نايب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يروى
 عنه لا يبلغ كقوله صلى الله عليه وسلم لا تقبلن الشهادة الغائب فهو بمنزلة رسول المالك اليه وهو
 يشترط حمله في هذا الخبر ولكنه سقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره
 في التوكيد من الزوم الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام حتى لا يحتاج الى اعداله ولفظ الشهادة
 وهذا عند ابي حنيفة والي يوسف رحمه الله لا التوكيد ليست في معنى الشهادة لانه لا علم للمربي بالحق
 ولا يستلحق بطلانه وانما اتى على اليهود ولم يكن في كلامه ايجاب شيء ولهذا لا يشترط فيها مجلس التمسك
 ولا مظهر الشهادة واذا كان كذلك لا يكون لها معنى لا لزوم فلا تقتصر على العدا فيها وقال محمد رحمه
 الله من حسن النوع الثالث وهو من حقوق العباد ما لا يترتب عليه نفي ما هو حق العباد وهو احتفاظ
 النفس بالحق فلهذا لا كلام للمربي من حيث ان القاضي يعرض على الغير كالتشهاد ثم العدة في الشهادة
 بشرط لصحة حكم الشاهد يفتي بما القاضى كذا هو وانما اعتبر المربي وسائر شروطها الا ان الشهادة
 لان اللفظ انما يراد به الشهادة وانكر في يشهد بما يخبر غير ان خبره في معنى الشهادة من الوجه الذي سبق
 نقره قال رحمه الله بيان القسم الرابع الى قوله كذا قلتم اقول
 هذا الباب في بيان القسم الرابع من اقسام السنه وانه في بيان الخبر وذلك قسمين قسم يرجع الى
 نفس الخبر وقسم يرجع الى المعنى الخبر فالما القسم الاول فلهذا طرق التسليم وطرق التمسك وهما
 وصفا الراوي وكل واحد من الطرفين قسم على قسمين وهما عزيمه ورخصة اما الطريق الذي هو طرف
 السام فان العزيمة فيه ما يكون من حسن الاتباع الخالي عن شبهة والرخصة ما ليس فيه السام
 والعزيمة تنقسم الى اربعة اقسام فاما القسمين احدهما القسمين احق من الآخر وقيل ان
 من اقسام الادب بطلان القسمين الاولين في ايمان يتوهمان يتوهمان وهذا ان القسمين من باب العزيمة
 ايضا لكن على سبيل ما نحن عليه من القسمين الاولين فصار لها شبهة بالرخصة لذلك ابا الحسن الاول
 وهما الدان في نهاية العزيمة فالذي يتوهم الحديث عليه من كتاب او حفظ وهو يسع ذلك ثم تستقره
 فيقول له امره قرائته عليه فيقول هو نعم وعادة على الحديث على ان القسم الاول وهذا الحديث
 على التمسك على التمسك والاحتفاظ لا الشرايط الاولى في طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كان
 يحدث اصحابه بما نفعوه عنه وانما ابعد من الخطا والسهو فتكون ابي واخوه في هذا الخبر وهو كمال

الامانة بصفة تامة وهذا القسم هو المطلق ابي الكامل من الحديث والمسانيد وقال ابو حنيفة رحمه
 الله ان قوله على الحديث اقوى من قوله الحديث عليك وانما ان القسم الاول احق من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان
 السهو والغلط ولانه يذكر ما كان يذكركم حفظا وما كان يكتب ولا يترا المكوب ايضا وكلاهما من غير علم
 ويقوم المكوب لان الخطوط حتى اذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقرأه اقوى لانه حديثه حقيقة واذا كان
 يروي عن كتاب فلهذا كان سوا في احواله مع معنى الحديث وهما في المكوب والخطوط في المسانيد سوا في
 لا تفرد بين بيان المتكلم نفسه وبين ان يقرأ عليه فليس فيهم عنه فيقول هل يقرأ جميع ما يروي عليه
 فيقول هو نعم الا توي ان بيان المتكلم وقراءه غير عليه سوا في ادا الشهادة فانه لا توي في ادا
 بين ان يقرأ من عليه الحق ذكر اقاربه عليه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم هل يقرأ جميع ما يروي عليه
 نعم وبكل واحد من الطرفين بخلاف ادا الشهادة وباب الشهادة اضيق من باب رواية الخبر في انما يروى
 بذلك الطريق ابي والمعنى في ذلك ان يقرأ عليه ما سيق من الكلام كالحد في الجواب واما قال ابو
 المعالي ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فليس من سبق من الكلام كالحد في الجواب واما قال ابو
 حنيفة رحمه الله ما قاله اهل الحديث لان رعاية الطالب عند القراء اشدها وطبيع من راي
 الحديث فلا يروى من القاري الحديث الخطا والغلط في بعض ما يقرأه اقله رايته وبمن الطالب القاري
 مثل ذلك لشدته ورعايته في قرائته واما في احتمال العقل من الحديث عن بعض ما يقرأه الطالب عليه ويشتري
 هذا التوهم اذا قرأ الحديث لشدته ورعايته الطالب في ضبط ما يسمع منه وهذا الاحتمال هو منقول
 الشيء من مثل الحديث او سنده وذلك بان يترك الحديث في حاله قرائته حتى اذا كانت رواية الحديث
 عن حفظ لا عن كتاب كانت قراء الحديث احق واولى كذا قلتم قال رحمه الله واما الرجل الاخر الذي
 قوله انه تحت بطلان اقول التمسان الاخران من اقسام الادب المذكورين في الكتاب والرسالة
 وهي الرسالة الرسول اما الكتاب فعلى رسم الكتاب بان يكون مصدرا بالكتابة ثم بالمصود وبه الحديث
 في كتاب جمع ثمانية فلا يفلان في ان تذكر مثل الحديث ثم يقول اذا بلغ كذا في هذا فثبت ما به حديث
 بعد الاستناد كتاب من الغائب مثل الخطاب من الماض الا توي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يروى عن كتابه الرسالة وكان يبلغ الى قوم مشافهة والي اخرين بالكتاب وكان ذلك في ثلثيات انهم
 به الحديث وكتاب انما في اصل الدين فلم يزل يبلغ ذلك بالكتاب لما بلغه صلى الله عليه وسلم وكذلك الرسالة على
 هذا الوجه وذلك بان ارسا الحديث الى غيره وسواء قال له حدثنا فلا توي ان ذلك في ان يترك الحديث ثم
 يقول بلغ ذلك الى فلان الحديث في بعد الاستناد فلهذا الرسول على الصفة المذكورة فلا يبلغ رسول الله
 كان يارسا ايضا ولا في الرسول كالتكليف لان معنى النصط موجود فيها بل الرسول اقوى لاننا
 والكتاب لا يروى ذلك الذي ذكرناه من الكتاب في حاله انما يجوز الرواية بها بعد ان يكتب الكتاب والرسالة
 بالحديث واما في البيعة ان الكتاب فلا يترك الحديث المرسل والرسول رسول الله صلى الله عليه وسلم

الحديث المذكور كالتب بحد كتاب القاضي الى القاضي وكالتب رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعروف
 الطاهر الباهر والنجار في القسطنطينيين وهما الذي تقوا الحديث عليه والذي يقولون ان
 يقول الامم وهو الراوي حدثنا لان ذلك لا يتطابق في المشافهة والحديث في القسطنطينيين
 شافهة بالاسام فيكون محذوفه وعلى هذا قال في الزبادات فيمن جلت وقال ان كانت بكرا او حرة
 به فلان ان ذلك لم يلق يتم في المشافهة حقا اذا كتب ذلك او رسل اليه رسولا تحت ولو تكلم بشفافه
 تحت وانما في القسطنطينيين في هذا الكتاب والرسالة ان يقولوا خبرنا لان الحديث لم يشافه وانما
 في ذلك او رسل رسولا وهما ليسا بشفافه وهذا يقولوا خبرنا الله تعالى بالكتاب والرسالة ولا يقول
 حدثنا ولا يكتب لان التكليم خاص بنبي عليه السلام وهذا قد الله تعالى التكليم بنبي عليه السلام حيث
 قال في كلامه موسى تكليما وهذا قال في الزبادات فيمن جلت لا يتحدت بسؤاله ولا يتكلم به
 فكتب او رسل رسولا لم تحت ولو جلت لا يتحدت فكتب او رسل تحت بنزله ما لو تكلم بقا
 رحمة واما الرخصة في قوله في العكوك اقول قد سبق ان طرف السامع والمسمع
 في غيره وفيه قد سركوا العزم من طرف السامع وهذا شروع في ذكر الرخصة ما لا اسماع
 في ذلك هو الاجازة والمثولة فالاجازة ان يقول الحديث حديثا وانما في فلان فلا ينزل
 ما في هذا الكتاب فاحتمل ان يروي عن ابي ابيه ما فيه والمثولة ان يقولوا خبرني فلان فلا
 ما في هذا الكتاب فاما في هذا الكتاب اي اعطى له ليزي عن ما فهمت ثم كل واحد من الادارة
 والمثولة لم يزل في جملته ان يكون المجازلة ما في الكتاب او جملته فان كان ما في الكتاب
 قد نظره وفيه ما في ذلك والخبر من اجل القسط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب فقال
 الخبر المجازلة ان فلان بن فلان حدثني عن فلان ما في هذا الكتاب على الوجه الذي فهمت باسناد
 هذه فانا احكم به اي ما في هذا الكتاب منه اي بن فلان بن زيد بن علي بن ابي طالب
 به اي ان تحت ما في هذا الكتاب عني اذ فهمت ما فيه واذا كان كذلك فيجب الاعادة في هذا الوجه
 وجلت الرواية المجازلة عن الخبر اذا كان المستحضر اي طالب الاجازة وهو المجازلة في القسط والاعتماد
 لان الشاهد يصح هذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الكتاب وبعدها لم يظن
 الحق فقال اجرت لدان تشهد جميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذا رايه في تحت والاعتماد
 فيما تسمى الاجازة ان يقول المجازلة عند الرواية اجازة في ذلك المشافهة وهو يقول خبرني في حديث
 وقال في الحديث السرخسي رحمه الله ولا ينبغي ان يقول حدثني فلان في الحديث بالاسم ولم يجره
 واذا كان المستحضر في علم ما في الكتاب بطلان الادلة عندنا في حديثه رحمه الله وتحت عني قيا
 يوسف رحمه الله على اختلافهم في كتاب في القسطنطينيين في القسطنطينيين في القسطنطينيين
 فان علم الشاهد ما في هذه الجمل من كتاب القاضي والرسالة في القسطنطينيين في القسطنطينيين

الحديث المذكور في السببية لادى صوم ثلاثين يوما بشفافه واحدة في اوله ثم السببية الاولى
 وان لم يعقد للسببية لكن هو جز من شهر رمضان حقيقة وهذه الحقيقة تكفي لتع الاستغفار
 فيثبت موجه وهو وجوب النضا عند الاقامة كالسببية بشفافه وسبب وجوب صدقة الفطر
 الي قوله وقد بينا معنى المونة في بوضعه اقول سبب وجوب صدقة الفطر على المسلم العي
 راس مائة بولاب عليه والولاية هي نقاد القول في الغير ما الغير الوالي وهذا اتفاق الصدقة اليه
 فقال صدقة الفطر وتضاعف في تعدد الروس من اولاد الصغار والماليل والمراد من حصة
 الفطر صدقة يوم الفطر وهو يوم عيد سحر رمضان لاصدقة الفطر عن الصوم لان ذلك يوجد في
 كل ليلة من الشهر ويثبت كون الراس سببا بقوله صلى الله عليه وسلم اد واعن من يقولون في قوله
 اد واعن كل حرو عبد وبيان ذلك ان كل من لا نزاع في الشيء الذي يقول ربي عن القوس قد لعله
 الكلمة على اد وجهين اما ان يكون الذي دخل عليه وهو غوثون وكل حرو عبد سببا يتبرع عنه الحكم
 وهو وجوب صدقة الفطر وفيه تنقيص على ان الراس لصفة الله مرد كونه هو السبب
 الموجب لصدقة الفطر واما ان يكون سببا لحي عليه فيؤدي ذلك الحق عن ذلك الحمل كاليه يجب
 في القاتل وهو محل الوجوب ثم يحل منه العاقلة واما ان تحصر ذلك كله عن في احد الوجهين
 المذكورين لان كل من كان لا تتراحم الشيء الذي يحل ذلك الذي التزم من ان يكون وجودا
 ومقترا في التمتع به اولاً فان لم يكن موجودا او مقترا فيه لعدم صلاحه ذلك المحل التمتع
 عنه الشيء ان يكون محله كان لا تتراحم الحكم عن السبب كيقال اد عن هذه الاغنام وكانوا
 وان كان موجودا ومقترا فيه لصلاحه ذلك المحل للوجوب كان ذلك لا تتراحم للبياه عنه كوجوب
 الذي على القاتل الذي هو محل الوجوب لصلاحه ذلك المحل من ان يكون محلا لوجوب الذي عليه
 ثم يحل منه العاقلة بطريق البياه واذا كان كذلك كان الاختصاص بما في احد الوجهين وبطل
 الوجه الثاني لاحتقال الوجوب على العبد والكافر والفقر لان العبد لا يصور ان يكون غنيا
 والصدقة لا تجب الا بمعني الغني وقد لا يصور ان يكون هو ملكا للاداء لانه مملوك فيستعمل ان يكون
 مالكا لا يمتنع من الشاف بريد ذلك قوله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدري على شيء الا كافر
 ليس اهل بالحكمة الصدقة وهو التواب والعقير يسلوب العني والوجوب باعتباره وللام
 بكل واحد من هؤلاء الوجوب صدقة الفطر عليه لم يحل ابتداء حكم البياه عن التواب الذي يجب
 عليه الحكم اولاً ثم تاب عنه غيره واذا بطل الوجه الثاني تعين الوجه الاول وهو التزام الحكم عن
 السبب وهو الراس فعلم ان الراس ولو لم يتضاعف وجوب الصدقة يتضاعف الروس
 كسائر وتغير عن هذه في استعماله لا تتراحم الحكم عن السبب قوله تعالى يوفى عنه من انك فان
 الضمير في قوله عنه راجع الى قوله يختلف والمعني يتعدا فكم عن القول المختلف وقول السامع
 ينهون عن اكله عن شوب اي يشاهون في الذين سببوا الاكل والنسب والتأني الوصول الي

الى الغاية فكانت حقيقته تصدرنا بهم في العلم عنها وكذلك يصدر وجوب صدقة
 الفطر على الكفا عن ثبوته واما وقت الفطر فهو شرط وجوب الاداء حتى لا يعل السبب وهو
 الراس لهذا الشرط فان قيل ان الاضافة دليل السببية كما تقدم بيانه ثم الصدقة تداد صفت الى
 الفطر فيقبل صدقة الفطر اصبحت الى الراس ايضا قال الشافعي رحمه الله
 الشافعي رحمه الله يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صلح من الراس وراسل اخيه فيه فصد في
 بئله غنا ومروءة من الدر واذا كان الصدقة الى كل واحد منها فلم جعل الراس سببا دون التكر
 قلنا انما اصبحت الصدقة الى الفطر على سبيل المزا لا سلام لان الشرط يشبه العلم من حيث
 ان الحكم يوجد عنده ويوجد بالعلم والشبه يحتمل الاستعارة فان قيل ان سببا والاولا
 انما يطرق الاستعارة فاما تصاعف وجوب صدقة الفطر تصاعف الوتر فكيف لا يحتمل
 الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب شرعي او علم شرعي لا غير ولا يتصور الاستعارة في
 ذلك لانه لو كانت اضافة صدقة الفطر الى الراس على سبيل المزا لم يكن الراس سببا حقيقة بل كان
 وحيد احتمال ترتيب حكم حقيقة على ما ليس بسبب حقيقة ولا ان الاستعارة لطيفة اللفظ لا
 عبارة عن ان كثر شيئا وتريد به التي الاخرى التي تعرف بها والشبه من قبل المعنى لا اللفظ
 واذا كان تصاعف الوجوب لا يجعل الاستعارة كان حقيقة وقد تصاعف وجوب صدقة الفطر
 تصاعف الوتر كما قد تدل على ان الراس سبب لا شرط لان صدقة الفطر وجبت من لانه
 صلى الله عليه وسلم لما على المونة حيث قلنا ادوا عن ثوبون وذلك لان المونة سبب لبقاء الشئ قال
 مائة اذا قاته فلان الموت سبب لبقاء فذلك المونة ويقال له موته على فلان اي يحتاج اليه في بقاء
 من الطعام واللباس على فلان وذكر في المغرب مائة اي قام بملأته ثم الراس هو الموصوف
 بالبقاء من وقت الفطر الى هو الزمان ولهذا قلنا ان صدقة الفطر عبادته فيها معنى المونة
 حتى لو كان للمني بال وجب اداء صدقة الفطر من ماله واذا كان كماله فوصف المونة بوجه
 سببه الراس والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله وقدينا معنى المونة نحو صدقة الراس اذ لو كان
 السبب هو الوقت لما اخصصنا الاب والمولى لانه في حق الكل سواء فان قيل ان الحكم
 يتحد باحاد السبب ويتعدد بتعدد وجوب الصدقة بتكرار الفرض مع اتحاد
 الراس فدل ذلك على ان السبب هو الفطر ومن الراس قلنا ان تكرار الوجوب بتكرار
 الراس لا يتكرر الفطر على ما في الراس وان كان محدا حقيقة لكن متعدد تقدير واعتبارا
 لان المعنى الذي كان الراس سببا لاجله وهو المونة لما كان محدا وبعض الزمان جعل الراس
 بمنزلة المتعدد بسبب تعدد السبب اعتبارا كالاب الواحد في باب الزكاة فانه جعل
 متكررا حكما بتكرار القول لان المال انما صار سببا باعتبار وصفه وانما يكون المنة المتكررة في
 الفصول الاربعة اقيم مقام المال لان الظاهر تفاوت الاسعار فيها والما هذا المالب

قال

يجعل المال كالمكرر حكما لتكرار صفته قال رحمه الله وسبب وجوب المال البيت
 قوله فكان البيت سببا لاقوله سبب وجوب المال البيت لانه من فاضل الله
 قال الله تعالى ومنه على الناس البيت والاخافه دليل السببية ولهذا لم يكرر الوجوب بتكرار
 وقت الاداء لان السبب هو البيت وانه غير متجدد واما الوقت فهو شرط جوار الاداء لانه
 ان الوجوب لا يكرر بتكرره ولعدم جد الاداء فان قيل لو كان الوقت شرط لجوار الاداء لم يلح في
 اول وقته وهو شوال كالمصلاه حيث يجوز ادائها في اول وقتها ولم يلح في قول ان الوقت سبب
 شرط قلنا ان اداء الحج شرع متفرقا بنفسه على انك وازمنه يشتمل على جله واشبهه بالحج
 بجز تغير الترتيب لان شرعيه هذه العبادات على هذه الصفة على الصلاة بالمال كما تنبأ عاده
 واجدة تشتمل على اعمال مرتبة لم يجر فيها تغير الترتيب ولهذا لا يجوز الجوار قبل الوقوف
 ولذلك لم يجر طواف الزياره قبل يوم النحر والوقوف بعرفات قبل يوم عرفه ولذلك لم يجر ادائها في
 اول وقته لان الوقت ليس بشرط لجوار الاداء او بقول الحج عبادته تشتمل على ان بعضها قصر
 بوقت ومكان وبعضها لا فاما زحما بوقت او مكان يجوز ادائه في غير ذلك الوقت كما لا يوزن
 غير ذلك المكان وما لا يكون محضا بوقت فهو جاز في جميع وقت الحج حتى ان من احرم في شهر رمضان
 قطاف وسعى لم يكن سعيه مقبدا من سعي الحج فاما طواف الزياره يوم النحر لم يرد اعاده السعي ولو
 طاف وسعى في شوال كان سعيه مقبدا حتى لا يلزم اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز ادائه
 في اشهر الحج واما الوقوف فوق لم يجر ادائه قبل وقته كما لا يجر زياره في الثاني في اليوم الاول ولا
 طواف الزياره يوم عرفه وهو نظير ان كان الصلاة فان الجوار مرتب على الوقوف ولا يتعدى قبل الوقوف
 وذلك لا يدل على ان الوقت ليس بوقت الاداء فذلك ههنا عام الاعتداده عند التقديم
 لا يدل على ان الوقت ليس بشرط له فبين هذا ان الوقت ليس سبب للوجوب ولكنه شرط لجوار
 الاداء ووجوب الاداء ولهذا اجزت اضافة الحج على سبيل المزا كما بيانه في اضافة الصدقة الى
 الفطر واما انما استطاع المال شرط لوجوب الاداء لا سبب لما ذكرناه لانه لا يثبت له لما ذكرناه
 لا ينسب الحج الى ما ذكرناه من الاستطاعة وانما نسب الى البيت فيقال الحج البيت وكذا لا يكرر
 وجوب الحج بتكرار ما من الاستطاعة واما نسب الى البيت فبمعنى ان الحج من الغير وان كان لا يملك
 الزاد والراحه ولو كانت الاستطاعة سبب للوجوب او شرط لجوار الحاحا لاجل وجوده لانه لا يلزم
 من الحكم على السبب الا ان عبادته لم يدعه فلا يصلح المال سببا للوجوب لان الحكم على السبب
 فلا يصلح العبادات التي هي حكمه لانه لا يناسبه فيها ولكنها عبادته مجزئة وزيارته تعطى لذلك
 التبعة السريفة فكان البيت سببا لانه يثبته كونه محالا الى زيارته والعمرة اليه واما المال شرط
 وجوب الاداء لان السرا الذي يوصله الى الاداء لا يباينون الزاد والراحه الا مع عظم الوجع
 مدفوع شرعا وذكر في بعض شروح جامع الصغير ان سبب وجوب الحج عند المتحققين هو الملك

منعاً عليه لان التبع تاسب الشكر واما البيت فهو على ثلاثة اشكال والشكر والمحل شرط الحكم
 بقا للرب دون الشرط واصطفى الى الربا بما روي في قوله **سبب وجوب العشر** نسبة
 العشر الى الربا نسبة الى قوله وتذكره بجملة عندنا **اقول** **سبب وجوب العشر** نسبة
 الى الارض اي يضاف اليها فقال عشر الارض اي ما ينسب الى الارض لان الارض اصل لقياس الخارج بها
 بالربا عند العرب والمفسر والملاح وصف لها اذا كانت حقل الخارج فاشبهت الارض لثابت الارض الذي
 وهو مال الزكوة فكانت الارض تسمى اولى بان ينسب اليها العشر ويجعل سبيله ثم في العشر بمعنى
 مائة الارض لان مائة التي سبب لبقا ذلك التي كما مائة والعشر يوصف الى العشر كما لو كان في المائة
 اذا كانوا فقرا وانهم يدون عن حرم الدين متعلق الارض في ايدي المسلمين بسبب دعم المال اذ لو
 يقاتلوا لعلبت الكفار على ديار المسلمين فتخرجهم عن ايديهم واداة كذا فكان العشر سبب بقا
 الارض ولا يصرف العشر لما كان العشر الذي يدعون البلاء بالادعية الا ترى الى قوله
 الله عليه وسلم ان تصرون بضعفكم فكان العشر سبب لبقا الارض لانه المعنى وكذا في
 العشر بمعنى العباد لان الخارج وصف للسبب وهو الارض تسمى مائة وكان الواجب جزء من المائة
 كما لو كان يصرف مائة الزكوة ولا يجوز التبعيل قبل الخارج كما لا يجوز تعجيل الزكوة قبل وجود
 المال والزكوة متعلق بالثاني ويجب قليل من كثير كما ان العشر يتعلق بحقيقة الخارج ويجب قليل
 من كثير فكان عباده مثله على معنى المنة لذلك صار السبب وهو الارض مائة المجدد حكا وتقدر
 بتجدد وصفه وهو لنا وان اخذ حقيقة حتى يكرر العشر بمراتنا وهو الخارج والمخرج
 تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج معنى السبب لكون العباد في العشر متعلقا بالخارج الا ترى
 ان الارض اعتبارا نوجب العشر فلو صح تعجيل العشر قبل الخارج كان تعجيل السبب وانه لا يجوز
 كتعجيل الزكوة في ابل العوامل والطونة وادان كان كذلك بطل تعجيل العباد لما مر ان العباد متعلق
 بالخارج فكان العشر مائة محضة خالصة عن معنى العباد وانه لا يجوز زلما سبق ان العشر
 عبادة فيها معنى المنة وكذلك سبب الطلح هو الارض لانه ينسب اليها فالحق الخارج
 لكن لما اعتبر في الخارج تقدير السبب للمخرج من الارعة لا حقيقة الواجب فيه من غير جنس
 الخارج فلم يتعلق بالثاني الحقيقي وهو حقيقة الخارج واما متعلق بالثاني التقديري وهو الثمن من
 الارعة كيلا يعطل حقوق المتكامله الدافعين شر الكفر عن حرم دار الاسلام لكن اعتبار
 الاصل وهو الارض مائة واعتبار الوصف عقوبة وهو الواضع لانه اشتغال بمرارة الدنيا واعراض
 عن اليها فصار سببا لثمن من الملهة على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم روي شيئا من الاب والارعة
 في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الادولوا وقال صلى الله عليه وسلم اذ انما بعمه بالخير اسمع
 بعد ذلك وظفر بكم عدوكم ولقد العني لم يجمع العشر والخارج عندنا لان الخارج لا ينعكس عن وصف
 العقوبة والعشرا لا ينعكس عن وصف العباد لان الاصل في الخارج هو الكافر الذي يجب ان ينعكس

الاسلام واشتغل بحماره الدنيا فوضع عليه الخراج اصوب من الدولة خلاف المسلمين
 اهل اوجوب العشر اصالة ووجوب الخراج بقا لا يتبدل اذ هو اهل المعقوبة في الجهاد الكافر فانه
 ليس باهل العشر اصلا واما ما قيل ان الخارج لا يتبدل عن الواضع اي فيها معنى العقوبة والدولة
 ومع ذلك يجب فيه العشر المعني في معنى العباد قلنا ان الخارج وان كان لا يتبدل عن ذلك لانه اعتبر
 في حق وجوب العشر اكتساب المال لا غير اكتساب مال يجب فيه الزكوة لان الاشتغال بمرارة
 الدنيا في حق المسلمين غرض وفي حق الكفار اصل فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة او تغول
 المذاعة غير معييرة وفي حق وجوب العشر الا ترى انه اذا خرج من الارض شي دون الارعة يجب
 فيه العشر اذا كان في ارض العشر ويجب الخراج اذا كان ذلك في ارض الخراج وذكر في المسود لا يتبدل
 العسل اذا كان في ارض الخراج وادان كان في ارض العشر ففيه العشر والمعني فيه ان العسل لا يكثر انوار
 للشجر وكذا وفي المزارع العشر اذا كانت في ارض العشره بخلاف ارض الخراج فانه ليس في ارض الخراج
 الحائثة في ارض الخراج شي فعلم بهذا ان الواضع في حق وجوب الخراج تحققة او تقدير او في الواضع
 الدليل السابق بيانه فكان اختصاص الواضع بالخارج اولى **قال** **سبب وجوب الطهارة**
 الصلاة الى قوله فلا يعلم سبيله **اقول** **سبب وجوب الطهارة** هو الصلاة لان الطهارة تنسب
 اليها يقال طهارة الصلاة وتقوم الطهارة بالصلاة اي يوجد وجوب الطهارة بوجوب الصلاة حتى لا
 يجب الطهارة الا على من يجب عليه الصلاة وهي اي الطهارة شرط الصلاة فتدخلت الطهارة بالصلاة
 ووجبت بوجوبها وفي بعض النسخ فتعلق بما يتعلق وجوب ذلك الشرط بالصلاة لمصلحة
 بوجوبها لانها شرط لتعلق بجمعة ويجب بوجوب الاصل كما يستقبل القبلة فاروجه
 بوجوب الصلاة وكذلك اليهود في باب النكاح فان ثبوتها بثبوت النكاح وكذلك يجب الطهارة
 فصدا وانما يجب في ضمن ارادة الصلاة والحديث شرطه اي شرط وجوب الطهارة بالمرور
 تعالى فاعملوا ووجه حكم الآية بمرور الحال فان الحال شروط حتى لا يجب غسل البدن على
 لا بد له وليس الحديث سببا لوجوب الطهارة لان الحديث اراده لما سبق من الطهارة وسد له
 فلا يصلح سببا لوجوبه لان سبب الشيء يكون مفسدا اليه لا يزيله ولهذا يجوز التوفيق دون
 الحديث ويصير ذلك الوضوء معتبرا قبله لانه لا اعتبار للسبب قبل السبب فان قيل علم على هذا
 ان لا يجوز تقديم الوضوء على وقت الصلاة لان الصلاة انا يجب بعد دخول الوقت وقد قلت
 ان سبب وجوب الطهارة الصلاة فلا يجوز تقديم السبب على السبب قلنا قد ذكر في الكتاب
 ان سبب وجوب الطهارة الصلاة وهو كذلك لان الطهارة قبل دخول الوقت لا يجب ان الصلاة
 لا يجب قبله واما نفس وجوب الطهارة فموقوف على وجوب الصلاة كسائر العبادات واشتغال
 القبلة لما عرف ان الشرط براعي وجوه لا وجوده قصد انما توضح ودام دونه الى ان دخل الوقت

٣٣١

فقد وجد الشرط وقت وجوب الصلاة فنعى فيه كذا إذا استرا العورة قبل دخول الوقت ودام
ستره الى وقت وجوب الصلاة عورة الصلاة كذا هي فان قيل كيف يكون وجوب الصلوة
سببا لوجوب الطهارة شرط الصلاة فكذا شرطها يقتضي تقدمها وادعاه كماله يقتضي
التأخر فكيف يستقيم اجتماع وصفين مختلفين فان الطهارة حكم للصلوة من حيث التوابع قال
قلنا تلذ النسبة الى الصلوة بغيره من حيث التوابع فان الطهارة حكم للصلوة من حيث التوابع قال
واما اسباب الحدود والاعقوبات فلهذا الاختصاص قال اسباب الحدود والعقوبات
ما نسب اليه هذه الحدود والعقوبات نحو القتل العمد القصاص وركن الحصن للرجم والسرقة للقطع
وشرب الخمر والقذف للحد والدليل على اسبابها الاضافه وتكرار العقوبات عند تكررها ومبني
وجوب الكفارات ما نسب اليه عن امتداد بين المحظور والاباحه مثل الغطوى في شهر رمضان
بصفة الحايه والقتل بصفة الخطا وقتل الصيد واليمين المعقوده على امر مستقبل اذا حثت فيها والظهار
عند العود وبما ان الحكم الدار يستدعي سببا دايما لان حكم الشيء هو الاثر الطائفة به فيثبت
على نفعه كافي الحيات ولما قلنا ان اليمين الغس لا تصلح سببا للكفارة لان محظوره محضة
ليس فيها حايه والاباحه والمحظور المحض لا يصلح سببا للكفارة كقول العمد لكونه غير دايما كالمباح
المحض لا يصلح سببا لهذا المعنى وانما قلنا ان الكفارة دايمة بين العباد والعقوبة لانها تباين الصوم
والاطعام والتمرير ودل على عبادته ولم يجب الكفارة الاجزئية على ارتكاب المحظور وذلك بدلى
عن العقوبة يستدعي ان يكون السبب مضافا الى حايه وجه العباده تستدعي ان يكون
السبب موصوفا بحايه بل والمشروعية لفعل السبب ما هو الدايمة بين المعصية ليطابق
الاتر والموتر والحكم نتيجة السبب فوجب ان يكون على وفاق السبب الاتري بين المعصية
عند لفت سبب الكفارة لان اليمين المعقوده مشتملة على تعظيم الله تعالى في الابتداء ونقضها
محظور قال الله تعالى في ذكر نومه بامله وكانوا يصرون على الميت العظيم وهو هتلام
الله تعالى وكذا قتل الخطاة فانه مباح من حيث انه غير قاصد محظور ومن حيث انه مقصود حيث ترك
الثاني ولا يلزمنا الغطوى لغير شهر رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوك وهو الاساك فله الذي به يصير متعبدا لله تعالى وانا يصير متعبدا
بجعل اساك الذي هو مملوك لله تعالى عبادته ولا يصير حيزا وليس في الجيز معنى العباده فثبت ان
الاساك فعله والظن يلاقي الاساك من حيث انه يلاقي ملكه مباح له الا انه لما نطق به حق الله
تعالى صار محظورا فكان دايما بين المحظور والاباحه ولا يلزم قتل المستامن فانه لا يوجب الكفارة
وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب القصاص فلهذا لا ندعي ان كلاما دار بين المحظور والاباحه

وجوب الكفارة فان قطع يد العور خطا دار بين المحظور والاباحه فلهذا لا يلزم القصاص
لا يوجب الكفارة بل يدعي ان الكفارة لا يجب لاسباب دايمة يقول قتل المستامن حيث
محظور ومحيى وانما شبهة في المحظور والظهار كسبوا في الفعل بخلاف القصاص وانما حيزا على
الفعل لكن المحل فيه معتبرا فاصلان ذلك حق العباد شرعا لا احرارا واما ان المحل فيه
فالشبهة المتمكنة في المحل اثر في الفعل ايضا فان قيل يشك على هذا ما اذا زني في شهر
رمضان بامد او شرية للزنية بامد فان فيها الكفارة وليس في سبب هذا الكفارة شايه
الاباحه لانها حرام محض وعدوان صدف قلنا فيه وجهان احدهما ما ذكرنا ان المحل
فطر العمد من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك فمن هذا الوجه لا ينفرد بين كون ذلك
الفعل محظورا او مباحا لان ثبوت كونه مباحا او شرية شبهة في فعله فكان في ترك الاماك شبهة
الاباحه من هذا الوجه لانه تصرف في ملكه الى هذا النكار المصنف رحمه الله في تحريم التوفيق
والثاني ان النبي وشرب الخمر متطهران لا باعتبار انها حرام بل باعتبار وجود العمد حتى
انه لو شرب الخمر او زنا سببا لا تفسد الصوم فعلم بهذا ان وجوب الكفارة لم ينشأ من
العمد يتناول الشرب المباح كالما والشرب الحرام كالمزج وكذا لو لم يزل العمد يتناول لول المأكولة
والاحنية فلا في كل دليل وجوب دوران شرب الخمر بعد ما فيها اذ لم يتردد وصف الخمر في حق
النفس فضلا عن وجوب الكفارة ولذلك في حق الوطى فعلم بهذا ان اعتبار سبب الكفارة
كونه دايما بين المحظور والاباحه سبقي على حاله كما ذكرنا واما سبب المعاملات نحو النكاح والبيع
وغيرها فهو تعالى النفا المقدور بتعاطيه الى تعالى بقا العالم الى قيام الساعة مباشرة هذه
المعاملات وتساو لها وذلك ان الله عز وجل احكم بقا العالم الى يده معيته وهذا البقاء
يكون بقا الجنس وبقا النفس فبقا الجنس انما يكون بالتساؤل ولا تناسل الانبياء المذكور
في موضع الميث والاشان هو المقصود لذلك فشرع الله تعالى ثبوت النكاح والبيع وهو النكاح
اصلا وملك اليمين سبعا وذلك طريق تباين في ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وصلا
ففي الوطى على التعال فساد وفي الشرية في الوطى صياغ النكاح فان الاب متى اشتهى يتعذر
اجاب موته الولد عليه واما الام فله الكسب في أصل الفلح فمع الولد وثنا النفس الى ابله انا
لن ياتعوم به مصلح المعيشة وذلك باهابة المال بقدر الاحتياج والقدر المحتاج اليه
كل شخص لا ينهيا الا بانا من اخرين وبما في ايديهم فشرع للام سببا للاصاة وهو الجارة عن

لما في العقالة من الفساد والله لا يحب الفساد وكذلك يتعلق بتعلق العالم بالعقالة لا يتقارن
من يحتاج الى العدا لا يتحقق الا على ما سنده على وطريق النقل والكفاية اسباب شرعية
موضوعة للملك والاختصاص لمختص بالحكم على اسباب من فاز بها قطعاً للمنازعة والمغالبة
وما في الاحكام بالغة قال رحمه الله تعالى بيان
اقسام السنة الى قوله وما اشبه ذلك اقول لما فرغ رحمه من بيان الكتاب واقسامه الثاني
وما يصل تلك الاقسام شرع في بيان اقسام السنة ثم السنة تنقسم الى اتوال والافعال والكلام
كذا في الميزان بخلاف الحديث فانه يختص بالاتوال وكذا انطلق السنة على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
وسنة العلماء وهم اما المعترفون على قول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم سنة النبي صلى الله عليه وسلم حاشية لا بد والى والمخاص
والعام والمفترق والمادى وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في اول الكتاب فكانت ثمرات الكتاب في
بيان تلك الاقسام بالحكم فلا تعادوا بها هذا الباب وهو باب السنة بيان وجوه اتصال السنة
وما يتصل بها اي وجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغيره في الذي تعارض الكتاب وتخص السنة من
الاقسام لان السنة تتخلل طرقها فان بعضها حسب التواتر وبعضها بالشبهة وذلك قليل وبعضها بالاتفاق
وانه كثير ثم خبر الواحد شذويع رواه منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الرواية
وكذا شذويع الرواية السنة الى مرسل وسند بخلاف الكتاب فانه لا يصل الى وجه واحد موجب
للعلم وهو التواتر فلتبوت هذه المفارقات بين الكتاب والسنة اورد هذا الباب ثم ان وجه
اتصال السنة تنقسم اربعة اقسام الاول في كنيته اتصال السنة ساء من رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني
في كيفية اتصالاتها مع صلوات الثالث في بيان كل الخبر وهو العمل الذي جعل فيه الترجمة الرابع
في بيان نفس الخبر وطرق السامع وطرق الباع فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم فعلى ثلاث مراتب الاولى اتصال كامل بلا شبهة الثانية اتصال فيه نوع شبهة ترجح
الصورة الثالثة اتصال فيه شبهة ترجح الصورة والمعنى ووجه الاختصار ان نقل الخبر
لا تخلو اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان لم يدم فلا يصح في الاخبار
والثاني لا تخلو اما ان حدث في القرن الثاني والثالثة تواتر النقل ولو تحدث في الاول
المشهور والثاني خبر الواحد اما المرتبة الاولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بكلمة
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة يقتضي ضار المصوح عنه كالمعاني وذلك ان
قوله لا يصح عندهم ولا يتوهم بواطهم وتوافقهم على الكذب لاجل شرفهم وعدائهم وثباتهم
اما بهم عن قومه مشكوكاً الي ان يصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لان الناس

قال الامام شمس الاله السرخسي رحمه الله الصمغ عندى هذه الاجازة لاتصح في قولهم
حيث لان ابا يوسف رحمه الله استحسن هذا في الكتاب في القاضي وفي الرسائل لاجل العزوف
فان الكتب تشتمل على اسرار لا يورثها الكتاب والمكتوب اليه ان يفتح عليها غيرها وذلك لا يجوز في كتاب
الاخبار وقوله وانا جورد قد اورد يوسف ابي الاشهاد من غير علم الشاهد فلما كان باب الاسرار وهو
حسب الشهادة الى مثله في الرسائل لما مر ذكره حتى لم يجد في المصكوك الا هذا من غير علم الشاهد
ما فيها لا نعلم ما ذكر من المعنى قال رحمه الله وكذلك المأولة مع الاجازة في قول المحدث
العصبة عن النسيان اقول المأولة مع الاجازة المفردة سواء في استحباب قولها اذ كان
وغيره قوله اخبرني فلان فلان في كتاب الحكم بين ما حصلت الاجازة مفردة كالقاف المحدث للبره
اخبرني فلان من فلان من فلان ما في هذا الكتاب واجرت لسان يورثه في قال المستحب في هذا
ورين ما مضى الى هذه الاجازة لفظ المأولة بان يقول اخبرني فلان من فلان ما في هذا الكتاب تاذكر
هذا الكتاب فتروي عني واجرت لسان يورثه في قال المستحب في هذا للتبديد ان يقول اخبرني فلان
وعز ان يقول اخبرني فلان لان المأولة لتأكيد الاجازة فيستوي الحكم فيها اذا جرد جمعا او دون
الاجازة وحدها واذا كان كذلك فيمكن ان لا يورث المأولة في هذا الباب وهو باب الاجازة مع العزوف
بدون علم ما في الكتاب لادى الى الجرح وقال الامام حاتم الدين السعدي رحمه الله قوله فيمكن ان
لا يورث في هذا الباب متصل بقوله وانا جورد ذلك ابا يوسف ابي كمال لا يجوز الاجازة اذا لم
يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند ابي يوسف ايضا رحمه الله لا يجوز عندهما وانهما جورد
يوسف رحمه الله الشهادة للشاهد على كتاب القاضي القاضي في عدم العلم ما في الكتاب وكذلك
جورد الشهادة على كتاب الرسالة الذي ارسله الحبيب الى الحبيب من غير علم ما في الكتاب لما في الاسرار
واما في كتاب الحديث فلا قوله وانا جورد ابي الاجازة عند ابي يوسف رحمه الله بدون علم ما في الكتاب لافا
امر الجاز من الريادة والتقصان بان كان الكتاب معلوما بنفسه وصورة بحيث يعلم ما يورثه
او ينقص منه واما اذا كان غير ذي الوجه فينبغي ان لا يحل بحال والاوط قوله ابو حنيفة رحمه الله
سواء في الاجازة لا تصح اذا لم يعلم المجازة ما في الكتاب لانه اذا لم يعلم ما فيه كان القضية بالخط والتم
وكذلك لا يحتمل التبديد اذا الخط والتم بيشه الخط والتم وقوله وان يكون قول ابي يوسف
شبه عطف على قوله ابي حنيفة رحمه الله واما في الاوطان لم يجد قول ابي يوسف مثله
في باب الحديث لانه ما في الكتاب لان السبب اصله لانه امرها
والامر يقال ما خطيب وفي صحيح الاجازة
وهو في المثال في باب العزوف والتم في باب
عظيم وحط
من غير علم ما

النصارى ولباب الله في ذلك الا ترى انه لو قرأوا الاجازة في كتاب معلوم له دون
 ذلك واذا قلنا ذلك وجه الحكم بغيره لانه لا يمكن ان يصح له ان يقرأ ما لا يعلم
 له ما في الكتاب الذي جبرله ان يروي عنه لانه لا يمكن ذلك في السلف والذي ذكرناه من عدم صحته
 بدون علم ما في الكتاب هو نظير سماع النبي الذي ليس من اهل بيته ولا من بعده وسواء ذلك
 نوع تبرك استحسنه الناس لا طريق يقوم به الحكم ونبت مثله نقل العرس فكذا الاجازة بدون العلم
 اما اذا كان النبي لما يكون اهلا للتعلم في الحال والرواية بعد النبوة واما من حضر مع سماع الحديث
 واستغل عن السماع بقراءة كتاب او غيره ما يتقوا القاري واستغل بكفاة شيء اخر او عرض عن السماع
 واستغل به او لعب او تحدث او غفل عن السماع بسبب نوم او كبر او غفلة فان سماعه ذلك لا
 يجوز معتبرا ولا بطلان الرواية لانه لا ضبط له ولا امانة الا يقتدر ان لا يكون الخوض عنه من
 سهو والغفلة جعلا علة الله ربه فاما عند التصديق بغيره معدود ولا يؤمن عليه ان يحرم
 بسبب ذلك خطه وهو نواب السماع بعد ما به نقلي فاما اذا كان الحديث اذ يتكلم ان يروي
 معي جميع سمعوا في ان ذلك غير صحيح بالانفاق منزلة ما قاله رجل لا غرضه على بكل كونه فيه اولا
 قد احدث ذلك فان ذلك لا يصح وعلى من يروي عنه ان يبين ان سبلا سماعه الاجازة بعده الصفة
 فتجوز ان لا يحتمل هذا بل ان اجبره ان يكذب على غيره خزين يجوزوا ذلك على وجه
 الاحصاء لصدوره المتعجلين ولكن في هذه الرخصة سد باب من الدين وفتح باب الكسل
 فلا وجه للصحة وما لا يصح لضعفه التي يروى به في ايدي الناس كوطا ما لا وغير
 ذلك لا بأس بطريقه ونورده ايضا وان شقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا او يروي
 فلان كذا غير ان يقول بعد روايته في لافا مستقيمة بمره الخبر المشهور ووجه الحال
 من الحديث استبعدوا ذلك كذا ذكر الامام نعم الدين السرخسي رحمه الله اذا صح سماع
 الطالب وجب عليه حفظ المسموع ومنه من روى السماع والفرق في وقت الاداء وذلك لفظ
 نوعان فالاجازة والمناولة فان كلاهما نوعان كسابق فالنوع الاول من الخط هو الخط التام
 والثاني ما دون التام عند المناولة بالتام والنوع الثاني من الخط هو الخط النقص
 الرخصة والنوع الثاني رخصه انما يعزبه اما النوع الاول فحفظ المسموع من غير واسطة
 الخط وهذا النوع افضل اي طريق حسن به رسوله صلى الله عليه وسلم فيما يمتد للناس
 فانه لم يلق يورطه صار مستغنيا عن الخط وهذا كما في رواية حنيفة رحمه الله في الاخبار
 والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وكذا لا يجوز القرائة
 من قبله وانما يجد هم و جهادهم

١٣

في القرآن والحديث صيانة للعلم عن الضياع لا بعدام العصة عن النسيان وظهور النوا
 في امور الدين وهذا هو النوع الثاني الذي دون التام وهو ان يكون الخط بواسطة
 محمد بن وعونه وعلى بن ابي سنان محمد والوجه

وكان الفراغ من نسخة يوم الجمعة الحادي والعشرون من شهر ربيع الاول من
 شهر سنة خمس وخمسين وثمان مائة
 احسن الله عاقبتنا في خير و بسلام
 ولله الحمد
 وحسن التوفيق الوكيل

٣٢٤
 بسم الله الرحمن الرحيم وبه تقوى رب يسوا كرم وعلى بن ابي سنان محمد وال
 الحمد الذي نور قلوب العلماء باخبار الدين واطلق السنتهم بآثار الدين المتين وجعلهم اعلاما
 يعرفه شريعة خاتم النبي محمد المصطفى مقتدي العالمين فصولا الله عليه وعلى اله الطيبين الطاهرين
 يقول العبد الضعيف المتطير للرجح من ربه يا بار لطفه وعنايته الداعي اليه يا نور فلكه وهديته
 المستطير بالله الاكبر ابو المفضل محمد بن ابي النجار ستره عيوبه وكف عنه هيبه وصوره
 لقد حضرت المجلس الشريف للشيخ صاحب المعظم علا الدنيا والدين شيان الاسلام وللشيخ الملا شاه
 ووقفه لما حبه وبرضا له تجري في ذلك من المحاضرات ما يتعلق بافعال العباد التي احاطها بطريق
 ام باختيار العباد وكبيرهم فكان القدر السوال الامير المعظم المحترم سيدنا الملك نظام
 الدين بالله الذي رآه الله تعالى مزيد الغامه وزرقه موافقه من بيع بصحته في دينه ودنياه
 وذكره وقال المتدور في الاخبار النبوية برواية المصنف