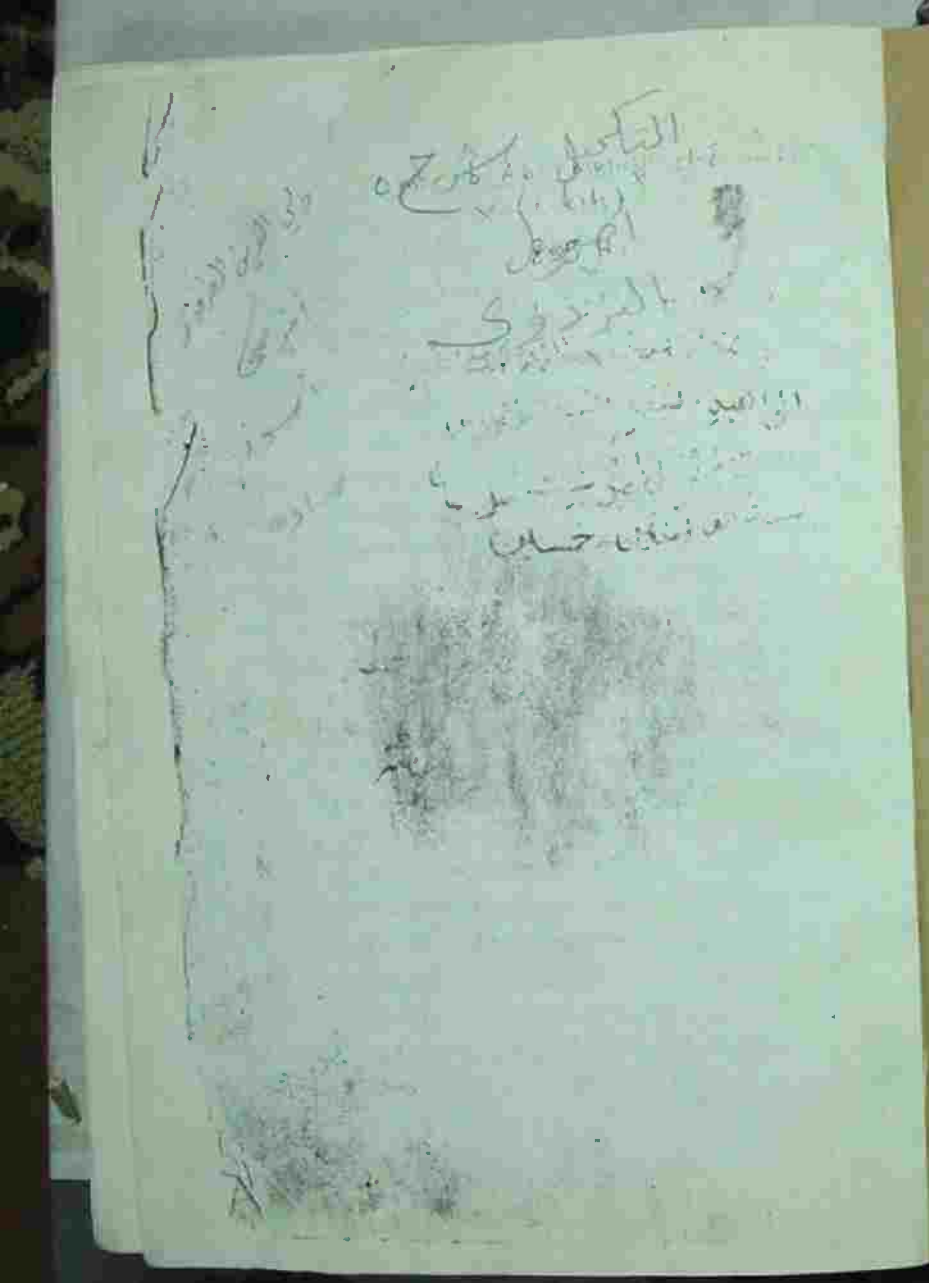
التكميل شرح
أصول البزدوي
لعمر بن عبد المحسن اللخمي الأرزنجاني



فانه يجعلها للجنس بحيث لا ينافي التعريف المعهود في الاصل وقد اختار اكثر المحققين هذا المذهب وقوا
ان يكون اللام للاستغراق بحسب الوضع كما ذهب اليه غير التعريف عند العامل وانه حال ان الجمع
وافادتها الاستغراق انما هو بحسب المقام لخطابي المعلب للطف جعله جليل العامل للسابع ان الحكم
عام والاولوم الرجح من غير مرجح اذ القصد الى فرد دون فرد مع تحقق الحقيقة فيها وردي الى
ترجح احد المتساويين على الاخر وهو محال وقيل اللام لا تستغرق الجنس عند اهل السنة والجماعة
وعند المعتزلة لتعريف المعهود ومعناه معظم الحمد لله تعالى وعد الاخلاق صفتي على اخلاق اخرو هو
ان العبد هو خالق لافعاله اما لا فعند المعتزلة هو خالق لافعاله فالقرار والعبد راجعا الى الفهم
ايضا وعند اهل السنة والجماعة العبد ليس خالق لافعاله وخالق الافعال والاحسان عند هم الله
تعالى كما قال عز سلطانه ان الله خالق كل شيء وصل الى العباد من العباد فهو في الحقيقة من الله
تعالى قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فكان سبحانه وتعالى مستحقا لجميع المحامد وعند المعتزلة
الله خالق للاجسام فحسب فكان مستحقا لمعظم الحمد اذ الافعال تابعي الاجسام وتبع لها
فكان الحمد الذي مقابله الاجسام اعظم والحمد هو الثناء الجميل من نعمة وغيرها والشكر لا يكون
الا من نعمة وهو بالقول والفعل والنية ودلك ان شيء على المنعم بلسانه ويدبه نفسه
في الطاعة له ان سمعا ويعتقدانه ولي النعمة وهو من قولهم فرس شكور اذا علف فسمن فحمد
بالقول وحده وقيل الحمد هو الشكر الذي يستحقه المنعم لوجوده والشكر هو الثناء الذي يستحقه
لوجوده فان الحمد لا يكون الا لحي والمدح يجوز لحي والجماد وقيل الحمد هو الثناء الجميل المستحق لحمد
هو الحسن الجميل الحامد والمحمود بخلاف الثناء سواء استحق الممدوح اولا وقيل الحمد مقلوب كلاه ومعناه
معناه المجد وحدد وهسم وهيس قال الشاعر لا احمد ن ابن لي حمد ولا اذمه من غير غيب
اي لا تحمده بدليل ولا تذمه وفي صيغة الله حسب الاصل ربعد اوجه احدها الاله قال
امية بن ابي الصلت معناه الاله ان تكون كليهما فحذفت الهمزة تخفيفا ونقل حركتها الى ما قبلها كما
هو قياسها في التخفيف وهو من مخارف التعريف وكذلك قيل يا الله بقطع همزتها في النداء خاصة
كما هو المذكور في الكشاف وقيل بل حذفت الهمزة قبل لام التعريف للتخفيف كما من الناس ثم عوض
لام التعريف وتابعها الولاه فابدلت الواو همزة اما قياسا عند المازني واما عند الزام لكل
واو مكسورة وقعت اولا كاشاح وساده فعلى هذا لا تتصرف فيها كما في الوجه الاول
وروي على هذين الوجهين الحال بحذف الفاء والتي قبلت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
ثم حذفت الالف وزايدها اليه قلبت التي الفا كالواو وحذف الالف وروي تعالى عند من الوجهين الاولين
كما الفادا مستاذي الامام المحقق العلامة شمس الملة والدين محمد الفارسي الكيتي سقى الله ثراه والله

من ادعا الاحساس قال ويقع على المعبود بالحق والباطل فيغلب على المعبود بالحق كما يجيء على الشريا والثريا
في الكعبة والكتاب في كتاب سيبويه واما المحدث العزيز فمختص بالمعبود بالحق وهو اسم غير صفة هذا آخر
ما قيل انك تصفه ولا نصفه نقول اله واحد ولا نقول تي اله وقيل هو اسم صفة لان ذاته تعالى
من حيث هو هو غير معقول فلا يكون وضع اللفظ له واجيب بانه يكون الله تعالى جعل بعض المعقولات من
عباده عارفا بكنهه ذاته فلا يسع وضع اللفظ له وهو اعظم الاسماء واشرفها لان شرف العلم بشرف
المعلوم وشرف الاسم بشرف المسمى وهو اسم الله الاعظم كذا ذكر الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
في تفسيره وقد ذكر ابن العلامة في الكشاف اسم الله الاعظم هو حي يا قيوم وعن ابي هريرة رضي الله
عنه سالت حبيبي صلى الله عليه وسلم عن اسم الله الاعظم فقال عليك بآية الكرسي فقرأتها ثم قرأتها ثانية
عليه فاعاد علي وقيل هو يا الهنا واله كل شيء الها واحدا لا اله الا انت وقيل يا ذا الجلال والاكرام
وعن الحسن رحمه الله وكان عزيزا وقد اختلف في اشتقاقه فذهب الخليل وسيبويه والزجاج واكثر
الاصوليين والفقهاء الى انه غير مشتق واليه ذهب ابو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي رحمهم الله
عليهم لانه لو كان مشتقا لكان بعد المشتق منه وقبله تعالى شيء لكان المشتق منه واحد وهو باطل
ليس بموجود شيء اصلا وقيل هو مشتق من اله يأله اذا تحير لان الاوهام تتحير في معرفته
المعبود وذلك قول الصلاء ومن اله يأله اذا فزع من امر نزل به او فزع الى شيء يعوذ منه قراءة ابن عباس رضي الله عنهما ويذرك
وآلهتك اي عبادتك وقيل معناه كان يعبد ولا يعبد كالكتاب بمعنى المكتوب فالوله في الوله وهو التحير
وذهاب العقل وشدة الوجد والسرور ومنه ناقة والهة اشد وجدا على ولدها ومأولها ارسل في الهواء
واما اللهى فهو بدرك الترتيب في العطاء لكن اورد في بعض الكتب انه يقال اذا استووا ارتفع ومنه لهقة
السراب وتوهمه اي وجده واما الهيه فهو لاه عليه اذا استولى عليهم قولهم لواوك بقلب الواو
ياء لما اجتمعت الياء ساكنة قلبت الى جنس ما قبلها كما قاله الامام العلامة شمس الملة والدين محمد الاكبر رحمه الله تعالى
وتفخيم اللام في الله عند ذكر الرجاء وعلى دلك العرب كلهم والحاقهم عليه بدلي هم وزوه اكبرا
عن كابر اي كبر اعن كثر في العز والشرف وقيل الاكبر هو الاقدم في السن وهو اقرب قيل الاكبر هو
الاعم الاقرب من لا اب له والبر وذلك لما في التقديم من التعظيم لحق الله بعد الجمع والعلم دون
الخبر ما لحق اقرأ اذ لا اعلم من اقرأني التعليم وجب التقبل اذا الكبر وجب التفضل والتعلم وجب
التصدر وحق الحمد بهذا الاسم لكونه لكمالات موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص
والزوال ولذلك اختص الايمان بهذا الاسم فانه صلى الله عليه وسلم اخبر ان الفائز الناجي من يقول
لا اله الا الله وهذا الاسم شرط الايمان لان من الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ولم يرد ذكر هذه
اسماء تعالى فظا وصفاته لاختص الايمان بهذا الاسم لانه مستجمع لجميع الاسماء والصفات وقيل لانه اسم

من الصفاتي والصفات الدالة على عظم قدرته تعالى شأنه وعز سلطانه وكان هو من بدايع ابداعه عز وعلا
قال رحمه الله وسمي البديع ساكنا هذا وليوافق قوله خالق النسم والبديع في اسمائه ثم يعني في جامع تواتر
خبره بين هم ضرب ربيع ابو مودود ربيع في طريقه قوام جده جده قال ابو حيد في الصحيح المفرد وكان الخليل
والشارع من الشرع وهو الظاهر والسبيل قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والشرائع جمع
الشريعة وهي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين ومعنى شارع الشرائع وجامع الاحكام ومقرر هما واحد
لانه تعالى ما خلق الانسان على هم متفاوتة وعلى مختلفة طبائع ولو ادام لانكار تخيير
كل واحد هم الى ما يبتلى عليه ولا بد لهما بين الناس من المعاملات والمعاوضات وهم يحملون
على الشهوة والعصبية بحيث هم الشهوة ويوهم العصبية الى ما الفت به طباعهم ولا ينهم عن القيام بموجب
الغالبي الا العقل الثاقب والراي الصائب وقلما يهم ولا عن مالك يقع بينهم الحادث والتقاضي فيقع
بينهم الانتصاف فكانوا محتاجين الى قانون جامع مبني على العدل والانصاف حتى لا يحكم بعضهم على بعض
ولا يجوز ان يكون ذلك من بعضهم لانه لا يقبله الباقون فيجب ان يكون ذلك من عند خالقهم
شرع الشرائع وحكم الجميع على ما فيه اهواهم وسعادة الجميع بمقتضى شهواتهم فلذلك قال رحمه الله
وشارع الشرائع والطابع في المعنى لقوله وبارئ النسم وقد ذكر خالق الشرائع ترغيب الطالبين
في اكتساب المفاخر الدنيوية واحراز السعادة الاخروية فقال ديانا رضا الى اخره والدين المستفاد
من الكتاب واجماع الامة وقيل هو وضع الهي سائق لذوي الالباب باختيارهم المحمودة الى ما هو الخير
بالذات وخصوا بكون المراد من الشرائع مشروع هذه المذاهب بدليل قوله ديانا على الاوراد
لو كان المراد جميع الشرائع من لدن آدم الى محمد نبينا صلى الله عليه وسلم لقال اديانا بارضه
وانوارنصبه والوحي معنى المرض وديانا نصب على انه حال لو كونه من الشرائع وان لم يكن مشتقا
من لان مادل على هيأة صح ان يقع حالا سواء كان مشتقا او غير على ما هو المختار عند البعض وانما في قوله
من شروطه في الحال ان يكون مشتقا او في قوله فتكون الحال دينا دل المشتق لانه مصوغ بالرضا فكانه
قال شرع الشرائع في حال كونها مرضية اي متعوبا بالرضا وعدا الحال ذكر حارا له رحمه الله في الحال
في اول حم المجدة في قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا هو نصب على الحال اي فصلت اياته
في حال كونه قرانا عربيا وكذا ذكر في سورة الزمر في قوله تعالى وقد ضربنا للناس في هذا القران من
كل مثل لعلهم يتذكرون قرانا عربيا هو حال كقولك جاءني زيد راكبا فانا حالا فاوقع
قوله قرانا حالا مع انه غير مشتق لكونه موصوفا بصفة كونه عربيا فكذا قوله هنا ديانا بعد ما وصوف بقوله رضيا وقال الامام الاجل علم الدين رحمه الله تعالى ضمن الشارع معنى
الجاعل والتصيير فانتصب ديانا على انه مفعول ثان لجاعل الشرائع ديانا رضيا والورضوا الذي هو

لذات البارئ هو خلاء الرحمن وغيره من اسماء الصفات وفي بعضها اشتراك للعباد واما في اسماء الذات
فلا اشتراك فيه حتى لو سمي به غير الله يكون كفرا والخلق لغة هو التقدير والتسوية قال الازهري قال
خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ولذلك قال ابو عبد الله البصري اطلاق الخالق على الله تعالى مجاز اذ
التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والتأمل وذلك على الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة رضوان الله
عليهم الخلق هو الايجاد دليله قول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك
كما في تفسير البيضاوي وقال الامام الافضل الفاضي ناصر الدين رحمه الله في شرحه للطوالع الخالق من الخلق واصله
التقدير المستقيم ويستعمل بمعنى الابداع وهو ايجاد الشيء من غير اصل ومادة كقوله تعالى خلق السموات والارض
ومعنى التكوين كقوله تعالى خلق الانسان من تخلف والصنع الانسان وجمعها النسم وفي المغرب النسمة
النفس من النسيم وهو الروح العليه لان خروج النفس من الانف سمي بها النفس وشاع فيها اعم النسمة
وانما خص الخلق بالانسان لان غيره من الدواب والوحوش والطيور والحادثات اتباع له فالخلق في خلق السموع
حمد على خلق الطابع اولان المصنف رحمه الله في بيان اصول الفقه والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
فما هو المتعلق عن ابي حنيفة رحمه الله وتلامذته تصور من الانسان فتخصيص الخالق به يكون مناسبا ما هو
بصدد بيانه او لان الاصولي انما ينظر في احوال المكلفين والمشرف بشرف التكليف انما هو الانسان
فلذلك خص به وخالق النسم بطريق صيغ معنى الماضي لكون الاضافة معنوية فيفيد المضي حينئذ والرزق
هو الرزق هو ما ينتفع به سواء كان مباحا او محظورا والحلال قوله وبارئ النسم اشارة الى ذلك وهو
مذهب السنية والجماعة وقالت المعتزلة الرزق هو الحلال فالحرام ليس برزق وفساده ظاهر وذكرنا
اما الاول فلان ما سوى الله تعالى وصفاته ملكه وليس رزقا لله تعالى واما الثاني فلان ما يدرك بالحواس
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وليس بحلال وقيل الرزق هو العطاء وهو بعيد قوله
رزقه الله والنسم جمع النسمة وهي القمح مرقاما المال وبقاءه وافنائه وهي في هذا المقام بمعنى
المقسوم وهو ما تعاشر به وتنفع وقيل هي العطا وقيل النسم جمع قسم وهو الحظ والنصيب من الطير
وانما اعقب باذكر بقوله وبارئ النسم لان النسم محتاجة الى ما تتعدى به وتعيش للبقاء فلذا ربه بذكر
وجود الاشياء وذكر بقائهم وفي ذكر ذلك بعد ايراد ذكر اصول الشرائع التي هي مشروعة على الاساس
مناسبة ظاهرة وقيل في ذكر الرزق دون العطا للطف وهو ان الرزق ما يفرض للعطاء والعطا اسم
لما يفرض للكمال كالقاء والتعليم والبديع هو الذي لم يعهد مثله وهو سبحانه وتعالى هو المبدع بالمعنيين
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مثل له في ذاته ولا نظير له في صفاته وافعاله ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير والبديع جمع البديع بمعنى المبتدع بفتح الدال وهو المخترع لا على مثال بدأه تعالى
وتقدس لما خلق الانسان على هم شتى وطبائع مختلفة واخلاق متفاوتة وادراكات متفاوتة وغير ذلك

بالكتاب والسنة في اكتساب العباد ليستحقوا به ثم كونه تعالى خالقا لكل شيء وافعاله
العباد شيء فكذا يسمى تعالى بالخالق لهذه الصفات وانواعه تعالى وكم على شيء من المتأخرين حتى اهل
الكفر من اهل ملتنا عليه ضرعا ولم يكن لهم الكتاب فكان يطبعهم اربعا لوا في التوحيد ويوموا الله وحده
او صوح الدلايل عليه على ما قال القائل في كل شيء له واحد فلما اربعا لوا في التوحيد
ويقولوا الشرك كانوا مواحدين بذلك ولان كل واحد من اهل الغو والباطل يدعي ان الذي قاله هو
موجب العقل لا موجب الهوى فلا جد حاكم يحكم بالذي قاله هو الصواب وانه موجب العقل لا موجب
الهوى والذي قاله الآخر هو موجب الهوى وهو باطل ودليل الحاكم هو الكتاب والسنة فالحاكم الحكم
بالكتاب فالحكم بالكتاب والسنة هو الاصل الخطاب وما يتبعه فيه لان العبرة للتمهم فلذلك
اصلنا الاصالة في الفصل بالتوحيد في الكتاب والسنة وقال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله
قوله والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة كذا في المباحثة مع الفصل وسع اهل
اهل الفضل الذين ارسلوا رسالة النبي عليه السلام وتحقيقه القرآن واهل اهله الاسلام الايمان
بسبب الهوام خرجوا عن حدود الاسلام وبدؤا التوحيد وانكروا الجهمية وانكروا الصفات
ان قالوا عجم ما ذهبوا اليه عن خلق ومحض التوحيد فانا في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن
مثل المجوس واتباعه والفلاسفة فلا يمكنه التمسك بالكتاب والسنة لانكاره لهما فتعين حينئذ
ادلة المعقول المعروفة قوله ومجانبة الهوى والبدعة يرفع الحجاب وجوا البدعة والهوى كيلان النفس
في ما يسلك اليه الطبع من غير دليل شرعي على شرعيته والبدعة هي الامر المحدث الذي لم يكن من فعل
الصحابة والتابعين ولا لما اقتضاه الدليل الشرعي ثم الهوى ما يكون من نفسه والبدعة ما يكون منه ومن
غيره لانه اذا كان مجانبا الهوى والبدعة لزم اتباع الكتاب والسنة على ما هو هو نفسه ولا على ما يوافق
ما وجد عليه فان قال الواقعة الواردة من طريق المسموع الاصحاب ابو بكر وعمر وعثمان والمراد من الظالم
في قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا عنى به ابو بكر ومن قوله تعالى لم اتخذ فلانا خليلا عنى به ذلك الاصل هو
ورد من طريق السنة وهو عقيدة الرسول عليه السلام ولزوم طريق الجماعة وهي عقيدة الصحابة رضي
الله عنهم اجمعين وما ذكرنا من الطريقين قد كان عليه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين ومعنى
عليه الصلوة وهم اصحابه وهم اتباع التابعين وهو الذي ادرك المسلمون رحمه الله متمسكا بهم اي استدل به الامام
احمد الحلواني والامام شمس الائمة الحلواني رحمه الله وكانا يسوقان من الطريقين سلفه وسلف الرجل في العلم
الذي يقتدون وهم اسلافي وسلاف وعلى رحمه الله بقوله اساتذتي والاستاذ وعدادها من المحارم وهي
الله عنهم والمراد بهذه المحارم الذين هم معصومون بالهوى والبدعة كبشر المريسي وغيلان حيث
بالقول كذا الى اردته وعيوب التي اخرجته والخوارج وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في علم التوحيد

والصفات كتاب الفقه الاكبر وهو عنصر في اصول الدين وانما وصف الفقه الاكبر لان شرف
العلم بشرف المعلوم ولما كان المعلوم من اصول الدين ذات الله تعالى وصفاته لا يكون علم اكبر منه فلذلك
ان يسمى الفقه الاكبر والتصنيف في الفقه جعل الشيء اصنافا وتمييز بعضها من بعض وذكر ابو حنيفة رحمه
الله في الفقه الاكبر اثبات صفات الله تعالى فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل قادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل والقادر هو الله تعالى
وفعله صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته الله غير مخلوق
ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى وفي ذلك تابع
احد من المتبعة وهم اهل السنة والجماعة لان المعتزلة وهم المعتزلة كما توهم بعض الجهال الفساد ذلك
في حقه سبحانه هذا بهتان عظيم وقد ذكر رحمه الله في الفقه الاكبر اثبات القدر والخير والشر من الله
تعالى وان الخير والشر كله بمشيته وارادته وقضيته وقدره لمذهب المعتزلة فانهم يقولون المريض
بارادة الله تعالى وقد حكى ابو محمد المتكلم الخير والشر كله بمشيته تعالى ما المعتزلة فانهم يقولون
وهو من اهل السنة فما لكم وسخان من يتوه عن الفحشا وقال ابن فورك سخان من لا يتوه في
ملكه خلاف ما شاء وقد اثبت رحمه الله في الفقه الاكبر الاستطاعة مع الفعل في القدرة المقارنة
للفعل لا السابقة عليه واثبت فيه ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى اياها ورد القول الاصلح
اي القول بان ما فعله الاصلح على الله تعالى واجب مردود وفي هذا رد لمذهب اهل الاعتزال
فانهم هم القائلون بذلك وقال الامام مولانا علاء الدين عبد العزيز رحمه الله واما مسئلة الاستطاعة
والاصلح فاوجدتها في النسخة التي كانت عندي من الفقه الاكبر وليس في نظام الشيخ اعلاه ما يوجب انه قد
ذكرها فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حتى لم تقبل واثبات الاستطاعة ولم يقبل فيه ايضا واثبت
فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة مع الفعل
القول بالاصلح باطلا فلعله انتهى الى موضع اخر القول الظاهر ما ذكرنا لدلالة السابق عليه لانه
في بيان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر من ذلك النوع وصنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب
العالم والمتعلم وكتاب الوصية وهو مرتب عنه ابي حنيفة رحمه الله الى عثمان البتي رحمه الله وهو من اصحابه
وقال في الخاتمة المذكور من لا يقر احد بذنب اي اذا لم يعتقد ذلك خلافا لمن قال ان الله تعالى يأمر بفعله
دليل لفعله شيء او عصمه حتى يأمر به ويكون غير مستحب به وخالف ويرضى به وذلك اشارة الى رد
مذهب الخوارج فان عندهم من ارتكب كبيرة او صغيرة يتصير بذلك كافرا واذا قال رحمه الله في
الخاتمة لا يخرج به من الايمان اي لا يخرج احد بذنب من الايمان وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا
من ارتكب كبيرة خرج عن الايمان ولا يعمل في الكفر وان تاب من غير توبة وقال ايضا في ذلك

ويتوهم انه لا يصح ان يقال لصاحب الكبيرة رحمه الله وان كان عليها من غير توبة او يقال ورحم الله صاحب الكبيرة ان مات خائفا ولم يتب والدعا بالمغفرة انما يفصل من الدعا عليه بالفعنة و يرحمه الله تعالى بالجنة وتخليده النار انما بعد الدعوة بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او بكرمه تعالى وانما بعد العفوة بعد ردته وفيه ايضا رد لمذهب المعتزلة فانهم لا يقولون بجواز ان يعفو الله انما اي عندي والاسم في العلوم الاسلامية على الخفية صادقا اي واصدق وقيل يخفف في علم الاصول اي اصول الدين كان اكثر كلامه فيه يقال للرجل الشجاع وغيره من يقوا انه لا واصدق اي صلاة الملك وجاء في الجزء وتحليل ان يكون هذا ردا لاعتراض معترض يعني ان يقول ان ابا حنيفة انما قال في مصنفه ما ذكره في اثبات الصفات وغيرها من غير علم بالادلة كان مستندا لتخريج المسائل الفقهية لا باصول الدين فرد هذا الاعتراض بقوله وكان انما صادقا في علم الاصول لانا يخفه المعتوض من جهله اهل البدع فان الوصف مزدكوره الكلمات في اول الكتاب ايقال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان في عصرهم اسوة لا الا بما نقله اصحاب كل مجتهد مصيب ودفع لمن نزع فيه من الشافعية واصحاب الظواهر اذا كان من اصحاب الرأي واحد كان قدوة الرأي في السبع قيد اولا بقال دعوى المعتزلة فقال وتدصدق ذلك نقاب الله الاثير الى اخره وقال رحمه الله وتدهج عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القرآن سته اشهر الى قوله وهذا دليل يطول بعداده اقول ودهج عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت انا حنيفة اي تكلمنا معه بنظر العقل في مسئلة خلق القرآن سته اشهر فاقول راى راه على ان قال خلق القرآن نحو كافر والجميع في خلق القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ازلي اذ لم يزل ولا يزال متصفا به تغير ملائكة عليه والتغير من علامات الحدوث فمن لم يقل انه قد اعتقد حدوث الصفة وهو تعالى الله عن ذلك فانه كفر وان قد الكفر الشرايع من الصلوة والزكوة وغيرها لان كان يقول انا لم نجد صفة لله تعالى لان صفاته تعالى لا تدرك بالحواس وخيدلم يرد الله اراد لانا هيا ان امره ونهيه انما يكون القرآن فكان قد القول بان جميع الشرايع لغوه وهو كفر صريح يعود بانه يزدلك ترا اراد عدا من القرآن هو الجملة القايمة بذات الله تعالى واما الذي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا ومقروء بالسنتنا فالحلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق ويدل ذلك ما ذكر في الصحيحين وغيرهما من قول الله تعالى على لسان بعض عباده الذي اقيم به وهو المعنى بقولنا القرآن كلام الله غير مخلوق فاما القول القرآن مقروء بالسنتنا معبود في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير مخلوق فيطل وفضيع يا عبد هذا كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاربنا غير خالق فيطل وقد وقع هذا القول اي القول بان من قال بخلق القرآن نحو كافر لمحمد بن الحسن ايضا رحمه الله قال مولانا استاذ العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله ما وصل الينا هذا القول بطريق لا تحد واما المشهور منهم

فهو انهم قالوا لا تكفروا احدا من اهل قبلتكم قال المصنف رحمه الله وقد دلت المسايل المذكورة عن ائمتنا الماضية عن ائمتنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يصلوا الى حتى من مذاهب الاعتزال والى سايرالاهوا التي بايتها ماخوذ من الشرور وهو البقعة من الشوب ثم ان اهل الاهوا تفترق الى ست فرق وهي القدرية والجبرية والرافضة والمارجية والمشبهة والوعيدية ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشر فرقة فصارت الكل اثنين وسبعين فرقة وانما خص بني الاعتزال عنهم بالذكر لانهم هم الذين اشتهروا بان هم المعتزلة هم الذين ادعوا انهم كانوا في عهدهم لا عهد من اهل الاهوا ومن تلك المسايل لو صلى لغير القبلة في بيته بطلت صلاته فصلى كل واحد سهم الى جهة اخرى فعلم بعضهم حال امامه بانه اخطا فسدت صلاته لان الامام عنده مخطي فلو كان كل مجتهد مصيبا كما قالت المعتزلة لما فسدت صلاته اذا صلى في حوالي الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل مجتهد كمنه تحري فاذا اجتهاد كل مجتهد في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغير من المجتهدين كالميته فانه ثابت في حق المضطر دون غيره فخلاف الصلاة في الكعبة فان كل مجتهد فيها حق في حق جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لابد من اعتقاد الغيرية تلك النسبة كما في المتة ثابت في حق المضطر لا يجوز ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان ثبت ذلك في حق غير المضطر وهاهنا اعتقدوه خطا فاوجب فساد الصلاة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فسادها كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم صحت صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا وسيما ما ذكر في كتاب الايمان رجل قال لغيره ان لك غدا ان استطعت فامر اي كرا ان يقع في صلاته الالات والاسباب فان قال عنيت بالاستطاعة القدرة المقارنة للفعل صدق ديانة فعلم بهذا انهم قالوا بوجود القدرة المقارنة للفعل وان ذلك يرد مذهب المعتزلة فانهم غير قائلين بالقدرة المقارنة وهذا اذا قال الرجل والله لا افعلن هذا غدا ولا مسن السما ان لم اكن اعتقدت لكوخا تصوره بطريق الكرامة وطعنت عشا وفيه رد لمذهب اهل الاعتزال فانهم ينكرون كرامات الاولياء وسيما ان القاضي اذا قضى بشهادة الفساق نفذ قضاؤه بالجلي ان المؤمن وان ارتكب كبيرة يبقى مؤمنا لكونه كامل الايمان وفيه رد على مذهب المعتزلة فانهم يقولون عند ارتكاب الكبيرة عند الخوارج من الايمان لكن لا الحال عندهم من الايمان وسيما ان الحنفية ويقولون ان مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا هذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة وسيما ان المؤمن اذا اتى بالكبائر ثم حسناته الغالبة من سياته قبلت شهادته وان لم تغلب حسناته صغيرة وهو الصحيح في حد العدالة اذ لا بد من التوبة في اكثر الكبائر كلها وبعد ذلك العشر هو الغالب لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب الشهادة

وهو معنوح للجنون وفيه رد لقول الخوارج فان عندهم يصير كافرا وان كان الصغيرة قال الجبائي ايضا
دائم الوعيد من الخلود وهو مطلق الوعيد ويقال هو مقارنة المعصية من غير موافاة وقال الاخفش الخلود
من الدوام تعالى في النجاح ومنها انهم قالوا ايجوز من ربك معصية فانه لا يجوز امامه الفاسق
مع الامامية وفيه رد لمذهب الخوارج ذاهم قالوا ايكون من ربك معصية فانه الكفر وفيه رد لذهبه
او انهما انما شرطوا الامام المعصوم لعهد الامامة وسنها ذكر في الجامع الصغير بحذف من يعقوب عن
ابي حنيفة رضي الله عنهم في ميراث رجل قسم من غرقى قال لا اعرف من العلم شيئا ولا من الوارث وهذا
مبني على اجتهاده وهو علم لا يسع خلافه وهو مثل عن موت السيل وبعد بطلان اجتهاده رحمه الله كان يعتقد
ان اجتهاد خطأ وصيب ان الاصل في الانام ان يكون مخطئا وما روي عنه انه قال كل مجتهد مصيب
اراده في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه واذا كان خطأ عند الله تعالى او اراد
ان كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في الجامع الصغير بكره للرجل ان يقول في دعاء اسألك بمقعد العز من عرشك
والعبارة الثانية لا تجوز لان الاجرام لا يناسب صفة المعبود في ذاته تعالى وذلك لا يجوز لما هيه وذلك
العبارة الاولى لا تجوز لانها وهم اذ عرشه متعلق بالعرش وهو من جملة الحدوث في صفات الله تعالى والله تعالى
منزه عن صفات الحدوث وعند ابي سعد رحمه الله لا يرد لما روي عن احد الفقيه ابو الليث رحمه الله وفيه رد لقول
الكرامية فانهم زعموا ان الله تعالى متكن على العرش وانه بالطلاق ان كان بقدر اقداره او اصغر منه
يلزم ان يكون تعالى متناهيا والتناهي من امارات الحدوث وان كان اكبر منه فالقدر الذي يوازي العرش
يكون مقدرا ويلزمه التجزي والتبعض وكل ذلك باطل تعالى بحال وسنها انهم قالوا اذا اراد تكلم
العبد دنا وجب عليه ان يتوضأ لان فضيلة الطهارة من غير نوبة وتدم الحديث الوارد فيه كذا اشار اليه
في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة حيث عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع
الكفر وسنها انهم يسمون كثيرة في الاعمال الاعتيادية من امارات الحدوث والعصاص في العصوب وعدم
وجوب القصاص بين الوالد وولده وسنها انهم قالوا يفرض غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض ومنها
انهم قالوا يجب رد السلام على من يحدث السلام اليهم قالوا وسنها ايضا بالفتح وذكر الامام علي الدبوسي
رحمه الله قوله انهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا يفتحها عطفا على انهم لم يصلوا لانه لم يوجد
في المسائل ما يدل في حقيه رواية والله تعالى اعلم ذكر في الفقه الاكبر انه تعالى يرى في الاخرة بلا الجوارح
وهم في الجنة بلا رسم بلا تشبيه ولا كيف ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وقالوا لحقية عذاب
القبر لمن هو اهله تعالى ونعم القائلون ونعم المسلمون مسكا بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ونحو ذلك وقالوا الجنة خلق الله والنار مسكن الله وحي عليها السلام في الجنة وبقوله تعالى

وجه عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وبقوله تعالى والنار التي اعدت للكافرين
وفي ذلك رد لمذهب الاشاعرة فانهم انكروا اعداد الجنة والنار وقالوا ان الجنة والنار يخلوقان اليوم وقوله
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله ونجعل من قال بقولهم والي سائر الاهواء وحكم من عصوان هو راس البدعة من جزاسان
وقيل من يزعم ومن مذهبه ان الجنة والنار تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط ودون الاقرار والاعمال
فعل لا حد على الحقيقة الا الله وان العباد ما يكسبه اليهم من الافعال كالسجود لهما الركوع والايمان لا يجوز
في افعاله لا قدرة له ولا ارادة والاختيار هذا في الغرب وتبصروا لاداء والاقبال وفيه رد لمذهبه
له الخروج على ائمة الجور لانه تعالى يبتلي عباده وكان حبيب العجمي قد راوقد له على سبيل الشتم على ما قيل من في عبيده الله
قال خرج من جزاسان رجلان احدهما شيعة حتى مثل وهو مقاتل ابن سليمان والاخر مبتدع حتى عطل وهو
جهم بن صفوان كذا في الكفاية والاخرة ثابت الاخر الذي هو ضد الاول وهي ضد الدارين من
الصفات العالية عليها الاسماء وكذلك الدنيا وسنها انهم لم يقبلوا بعد الانتظام الاخرة على الدنيا تطلق
به الكتاب والسنة وكذلك كرامة الكتبة يوم القيامة بقوله تعالى وخروج له يوم القيامة كتابا يلقاه
منشورا اقرا كتابك الاية وكما عاقبت الوسن باعمالهم وكتب الكرام بايمانهم والجلوس بقوله حاكي
كاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما من اوتي كتابه
ظهره فسوف يدعوا ثبورا ويصلى سعيرا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
الاية والميزان بقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الاية والصراط بقوله تعالى ان الصراط جسر ممدود على
وجه جهنم وعلى متن جهنم شعابيب لاهل الكبائر من امتي وهذا فصل ابي النوع الاول وهو علم التوحيد
والصفات فصل يطول بعداده اي عده المقتصر في هذه الرسالة اذ به كفاية في تحصيل المطلوب في هذا
المجال فان به اشاره الى معظم مسايل اصول الدين والى ان الاكتساب رحمهم الله قالوا بها وقول ماتريدي
مذاهب اهل الاعتزال والاهواء وهي النوع الاول فصلا له منفصلا عن غيره عن نفسه ويريد بها قال
رحمه الله والنوع الثاني اعلم الفروع وهو الفقه الى قوله تعالى فاوتيت هذه الامة كان حقها اول
الفروع رحمه الله من بيان النوع الاول من الطرفين شرع في بيان النوع الثاني منها وهو علم الفروع وانه الفقه
واما سمي علم الفروع لابتنائه على علم اصول الدين والصفات لتوقف ادلة الفقه الظنية على معرفة البارئ
تعالى وعلى صدق المبلغ وصدقه على دلالة المعجزة وذلك لان كون الكتاب حجة شرعا متوقف على معرفة ذات الله تعالى
وصفاته لكون الكتاب كلامه وعلى صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام وصدقه متوقف على المعجزة الدالة على
صدق مدعي الرسالة وكل ذلك انما يعرف في اصول الدين وذلك قبل اصول الاحكام فرع لاصول الكلام
والفرع ما بني على غيره فالفقه في الفقه هو العلم بقول العرب فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى لعلهم
قوم شعيب عليه السلام ما نفقه كثيرا مما تقول اي لا نعلم ولا نفهم والمراد بقولهم لا نعلم

اي لا تفهمونه والمراد من العلم الادراك لا مجرد الذهن ولا العلم بما قيل العلم نحو العلم فان العالم
العلم يسمى بها ولا يسمى بما ورد نحو الحكيم الترمذي رحمه الله في نوادر الاصول الفقه مشتق من بعض الشيء
اذا التبع وتفاوتوا اذا تجرد الاسم فقيه افقه والعلم سمي الادراك نحو ما علم الادراك والعلم هو العارف
الذي يعرض من الدارقاد اعرض فتح بصر القلب فيرى به وجه ذلك الشيء فالانفتاح هو الفقه والعارف
هو العالم وامثاله في الشريعة نحو على ثلاثة اقسام على ما ذكره المصنف رحمه الله الاول علم المشروع بنفسه وهو
عرفان الحلال والحرام والفساد والواجب والمندوب والمكروه ونحو ذلك من غير تخصيص على
كالعلم بان النكاح حلال والزنا حرام ونحو ذلك والثاني ان يعرفه اي الحلال بانه اي علم المشروع بنفسه
وهذا القسم الثاني هو معرفة الخواص بعلاماتها التي يجمع عليها كما يقال دخلت عليه بثياب السفر واسرج
الفرس بجامه وصوحه او محاوهذا اما نسي الضاحة والشائع رحمه الله في الصدر الاول والثاني ان
يستعمل الفعل وانا استعمل مكانها العالم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لا يجاوز
امر مسلم الا باحدى ثلاث الحديث الا باحدى على والدليل عليه لفظة احدى بالتانيث ولفظ ثلاث بالتذكير
ومنه قول القدوري والعالم الناقصة الوصول احد والمعرفة علم تدرمه غلطه قاله القاضي ابو بكر
وهذا لانه اطلاق العارف في الله تعالى وقال الراغب الاصفهاني ادراك الاشياء بدون اثبات وبهذا
يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقيل هو ادراك البسيط دون المركب وقيل هي جمع بين ارتسام الموجود
في النفس وقد والقاعدة البشرية مرة ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله وغيرها واختار اهل التحقيق
هذا القول وقيل في اسم العلم المستحدث والظاهر ان المراد هنا في الخطاب هو القول الاول والواجب وقيل
هو الاساس وقوله وضبط الاصول بفروعها اي جمع فروعها في ما ابانه لم نظيرها وذكر بعد معرفة الخواص
بعلاماتها هو ان يعرف معنى قوله تعالى واحد سلم من الجوامع ان المراد انتفاء الخارج من السليقين بسبب انه
جنس خارج من بدن الانسان وتفسير جنبه الخصوص بجماعة بعده العلم الجامعة وهذا ايضا غير ضابط
الاصول بفروعها او سواء هو ان يعرف الخصيف مع نجار الاختصار هذا اصل وفرعه هو ان يعرف ان
النفس لا تموت بعد قوله تعالى ولا تستم النساء لا تجامعوا وهو الخاتم مرادا مراد من هذا النفس لها تموت
الحقيقة مرادة او ان تعرف ان الشك لا يدخل اليقين فاذا شك في طهارته وبقين في الحدث وجب عليه
الوضوء وهذا القسم لا يجب والقسم الثالث من الاقسام الثلاثة هو العلم بعلم المشروع حتى لا يجب العلم
نفسه مقصودا اذ المقصود من المشروعات والتكاليف هو الامتثال والاتيان الذي هو ثمرة العلم الحاصل
عنه والعلم من العلم يعني مجرد الا تتلا ما يتعلق بالعلم والعمل لا العلم وحده فاختار العمل هو المقصود
بالذات والعلم وصيلة اليه وقد قال عليه السلام العلم بلا عمل مرض لا يشفع وشره بعلم لا يعمل به وقال
عليه السلام العلم بلا عمل مرض الساعة على الخلق وهو العلم بعمل جهله سماه علم اللسان وان كان العلم

هو العمل لانه لما لم يعمل جهله كان لا عمل له اصلا الا ترى الى قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة
من خلاق وليس ما شروا به الضرر لو كانوا يعلمون كيف انت لا عمل العلم في سبيل الله كيد الشيطان ولا يعني عنهم
اجراحات لم يعلموا علمهم وحتى ان امرائنا حتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي يا رسول الله سورة
من القرآن تعلمه سورة اذا زلزلت فلما قرأ في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية قال الاعرابي حسبي
يا رسول الله فقال عليه السلام فقه الرجل جاء فقيها حتى علم منه انه ضمه الى علمه اشتهاده وعزمه على العمل فان
قيل جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل مغاير للعلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل
مغاير للعلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم حمل مرادا ويل قوله العلم نوعان بان المجتبى من العلم
او نحو ذلك على ان تقديره والعلم انما يكون نجيا اذا كان العمل مقرونا به الا ان العالم النوع الاول
بالعلم هو الاعتقاد وفي هذا النوع الخوارج او نحول اراد رحمه الله من الفقه المذكور الفقه المطلوب هو
الكامل بدليل ما ذكر بعد هذا بقوله فرجوع هذه الثلاثة ان فقيها مخطئا والاخر فقيه من وجه وغير فقيه
كما مر بيانه وقال الامام علاء الدين عند الغوير رحمه الله الا ترى ان دخول العمل في التقسيم يضره لانكاد
تشرت الحوان ثلاثة اقسام متفرقة بالاراده وقسمته الى انواع فرس وبقر وكذا ذكرت الحوان ثانيا بعد
دخول النظر في التقسيم لا يضره وانكار يغاير المحو انه حقيقة نحو دخول الحوانيه بخلاف ما مع زيادة قيد
فكذلك الشيخ قسم العلم الى نوعين ثم فسر احد النوعين وهو العلم بانه العلم المتعلم الذي العمل فكان
صحيحا مستقيما فاذا تحقق هذه الاوجه التي ذكرناها كان قضيا اي قاريا ذكر سراج الائمة
فيما قال رحمه الله وقد دل على هذا المعنى قوله وقال عليه السلام اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في
الدين اصول الدليل على المعنى الذي مر ذكره وعنوان الفقه عباره عن علم المشروع بنفسه وانما العرفه
به والعمل به هو ان الله سبحانه وتعالى سمى علم الشريعة حكمة بقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفسر من عاصر رضي الله عنهما الحكمة في القرآن في الكتابة المذكورة فيه بعلم
الحلال والحرام ثم المراد من تفسيره رضي الله عنه العلم المقرون بالعمل لا مجرد العلم بقرينة الخبر الكثير
لازدة لك عباره عن حفظ النفس عن الافات في الدنيا ودفع العقوبات عنها في العقبى وان كان يؤيد ذلك
الا ترى ان احدا لا يعلم ان منفعة هذا العلم مع العمل فحصل من هذا التفسير ان الفقه والحكمة عبارتان
عن معنى واحد فكان تفسير الحكمة بهذا التفسير للفقه الحاصل ذكر بعض ما في الكشاف وفي الحكمة
يوفق للعلم والعمل به والحكم عند الله هو العالم العامل خيرا كثيرا انكرا تعظيم كأنه قال فقد
اوتي خيرا كثيرا او هو ثابت في الخبر والكتاب نحو قول ابي رجل او كامل في الرجولية
وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي العلم والشريعة وذكر في الكشاف الى سبيل ربك في الاسلام
بالحجة والقرآن الحكمة الدليل الموجع [illegible] عطفه الموعظة وهي الدليل الذي لا يخفى

عليهم انك انت العزيز الحكيم وصل عليهم نبيهم وحبيبهم بالعنوان الذي ادعوهم به بالعتاب الذي يوجب وجوده حسنه والفائدة الموعظة الحسنة دون الفائدة ان الخطبة حسنة انما كانت ولا تكون كذلك الا لموعظة فقيهة في غير موضعها والفقه في اللغة هي العلم المتقن والعمل به لا يجوز ان ضده السفه وهو الجهل على جلاء وجب الحمل والعلم المتقن لا يرد الفعل الناسي حكمة اذا كان عرضة والرجل انما يسمى فقيها اذا علم غرائب لم يعلمها الناس وسمي الطبيب فقيها لانه لا يدرك علم غوامض الدنيا حتى يكون كالاخرى في الناس بحيث لم يخف عليهم بحر الدنيا مع كونها امرا عرضيا بل لاتصال الكلام بعلم الفقه في العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به وقيل الحكم هو الاتي بمنع نفسه عن هواها وعن افتتاح ما يخدم من حيله المرء في التي نفسه عن الخوض والجوهر وكذا الكحل استفاق اسم الفقه وهو الفقه فانه مشتق من الفقه فكون لا لتوب الاستفاق ودليل يطيه اي على ما ذكرنا وجوب العلم بعلم الاتقان مع اتصال العمل به قال رحمه ارسلت فيها قولها ذا القيام على ذات الاسلام وروى بعضهم ان قولها وذا ذكر في الكتاب فقوله فيها بوضع الارسال لا لان ارسل بعدي بكل الي لا يقال على انا ارسلنا نوحا الى قومه ويقال ارسلت فلانا في رسالة فاندفع ما اورده والضمير في قوله فيها الثوب والقوم العمل وهو البعير المتزم الذي لا تحمل عليه ولا يدل منه قيل للبعير قوم لانه يقام عليه ايضا الفارة هي الوجل عصفورا وذا القيام اي صاحب اذا قال والاقام اذا قال الشيء الخفف قال مولانا عبد الله بن الكرد رحمه الله اذا قام ارذل تباع اقصه في الشدة ورجل قيم اي يقوم على طب اي ماهر بالضراب والاقلام بعد الجمع الفائق اذا ورم حيا ما من شدة الضعف وهي شدة شهوة الناقة الفحل وقد ضعفت بالكسر يضيع ضعفا فهي الفلاح وقال مولانا عبد الله بن الكرد رحمه الله الاقلام بفتح الفاء جمع الفرج جمع له تجويلا الام يقال ناقة ذات قحة والناقة عند ذلك اذا اشتد ضبعها بفتح الباء بكسبي اعلى صدره وقال مولانا عبد الله بن الكرد رحمه الله الاقلام بفتح الفرج وكسرها وصف الشاعر الهوى بالاقلام الذي هو عبارة عن الفعل وثانيا بالطب وهو عبارة عن العلم ثم سماه فقيها بسبب علمه بفعل الناقة والا يفتح بها والعلم بذلك فعلم بهذا ان الفقه عبارة عن العلم والعمل به اخذ من حوى هذه الخلقة اي جمع الاقسام المذكورة وهي المروج نفسه اي احوه يقال حوى وحوه حيا اذا جمعه واحتواه شدقان فقها اي كان حواليها فقيها حلقا اي كالحلقة وهو الذي اريد بقوله صلى الله عليه وسلم والفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وبقوله صلى الله عليه وسلم في وصف امته فقها حلماء كانهم من الفقه انبياء الا ان لا اراني دار بعد هذه الجملة المذكورة والقصير في وجه اربع وجمل ضوائنه مروجه دون وجه لوجود بعض اخوانه الفقه وقد ندب الله تعالى اياه الى الفقه حتى في علم الفقه وهذا بعدي في المعقول

الاول بنفسه والى الثاني بالكلام يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه فاجاب له فما في الصحاح وعلى هذا يكون المفعول الاول محذوفا وقد ندبك الله تعالى بعد وقد وهو اهل الايمان والناس بعد به المفعول الاول الكاف التي للتصدير ندب معنى دعا والمفعول الثاني مزيد بعدي اي قال الله تعالى وانا ادعوكم الى العزيز الغفار وهذا احسن ان يكون ابتداء كلام في بيان تفصيل الفقه وهو ان يكون من تمام الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع تعود ورد بفضائل الفقه مطلقا في عراء وحدث ومعلوم ان تلك الفضائل سقمه عنه عن خروجه عن العمل بدليل انتصوص الخلقة اوارده في معنى العلم السوء الفقه كمثل الكلب الاية وقوله تمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله لم يحملوها ثم لا يعملون وقوله عليه السلام ويل لها لما هاء مرة وويل للعالم ارجحين مرة وما روي عنه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حين كوريه فقال هم العلماء السوء الي غير ذلك من الايات والاحاديث فثبت ان مطلق الفقه واقع على العلم والعمل جميعا وذكر الامام الغزالي رحمه الله تعريفا في اسم الفقه فخصوص علم الفتاوى والوقوف على دقائقها وجلائها واسم الفقه في العصر الاول كان يطلق على علم الاخرة ومعرفة دقائق السوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم والانذار بعد النوع من العلم دون تقارع السلم والاخبار وقال صلى الله عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى مقت الناس في ذات الله وسأل عروة الشيخ الحسن بن ثابت فاجابه فقال ان الفقيه لحقا لحقيق بذلك فقال الحسن بذلك امل وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الواعد في الدنيا الراغب في الاخرة البصير به المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقيه متناولا لهذه العلوم والفتاوى ايضا وخص الفتاوى بعلم الناس لاعراض الجاه والاستماع ولا خوف تخصيص كما يدخل في الماضي لمعنى الوعد على تركه وعلى المضارع لطلبه والحض وغير معنى ذهب والفرقة لطائفة الخروج والطائفة الطائفة القليلة قال ابن عباس رضي الله عنهما هي الواحد فما فوقه اي فمن لم يكن غير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فعلا غير مثل جماعة كثيرة جماعة قليلة ومعنى ليتفقهوا ليتكلفوا الفقاهة فيه واللام تأويلان احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يخرجون في المروج منه فورد النهي عن الخروج جملة حفظا لاهاليهم عن العدو ومعنى ان يبقى اهاليهم عند نسيهم ويأخذوا لهم والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دعته في المدينة وابعث السرايا الى الافاق كان المسلمون يخرجون في الخروج مع السرايا جملة فورد النهي عنه لانهم اذا خرجوا جملة تؤتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء من شؤون الخلق فقال اللهم غفرا حين كوريه فقال هم العلماء السوء الي غير ذلك من الايات والاحاديث فثبت ان مطلق الفقه واقع على العلم والعمل جميعا وذكر الامام الغزالي رحمه الله تعريفا في اسم الفقه فخصوص علم الفتاوى والوقوف على دقائقها وجلائها واسم الفقه في العصر الاول كان يطلق على علم الاخرة ومعرفة دقائق السوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم والانذار بعد النوع من العلم دون تقارع السلم والاخبار وقال صلى الله عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى مقت الناس في ذات الله وسأل عروة الشيخ الحسن بن ثابت فاجابه فقال ان الفقيه لحقا لحقيق بذلك فقال الحسن بذلك امل وهل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الواعد في الدنيا الراغب في الاخرة البصير به المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقيه متناولا لهذه العلوم والفتاوى ايضا وخص الفتاوى بعلم الناس لاعراض الجاه والاستماع ولا خوف تخصيص كما يدخل في الماضي لمعنى الوعد على تركه وعلى المضارع لطلبه والحض وغير معنى ذهب والفرقة لطائفة الخروج والطائفة الطائفة القليلة قال ابن عباس رضي الله عنهما هي الواحد فما فوقه اي فمن لم يكن غير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فعلا غير مثل جماعة كثيرة جماعة قليلة ومعنى ليتفقهوا ليتكلفوا الفقاهة فيه واللام تأويلان احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يخرجون في المروج منه فورد النهي عن الخروج جملة حفظا لاهاليهم عن العدو ومعنى ان يبقى اهاليهم عند نسيهم ويأخذوا لهم والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دعته في المدينة وابعث السرايا الى الافاق كان المسلمون يخرجون في الخروج مع السرايا جملة فورد النهي عنه لانهم اذا خرجوا جملة تؤتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء من الاحكام لم يكن بعد احد يبلغه اليه ثم بلغه هو الى من غاب وخرج الى الغزو فما ان ينفر طائفة وبقي طائفة ليتفقه الشاهد الغائب ما نزل من الحوائج كان هذا في هذه الاية في المكث عوه

ان يقبل وابع النبي عليه السلام الى الجاد على ما ذكر في التاويل الذي ذكروا من ان الاية الاخرى
غير الكل بقوله تعالى افرادا ضعافا وثقالا وقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب
ان يتخلفوا عن رسول الله وقال فانفروا ثبات او انفروا جميعا فلما للوا عنه من وجوه
احدها ان هذه الاية نسخت هذه الايات التي توجب الخروج جملة والثاني امروا بالنفر الكوفة
النفير وامروا بالنفر البعض دون البعض في غير هذه الحين قد اصولنا المحقق حسام الدين
الشهيد في رحمه الله قوله وصفهم بالاذدار اي وصف الله تعالى الطائفة المذكورة بالاذدار حيث
قال ولينذروا قومهم والانذار هو الارشاد والنصيحة وذلك في الحقيقة دعوة الى العلم والعمل
بدلائل الارشاد التي لولاها لما يحقق ذلك ولاه انما يدعوا الخلق الى ما عندهم حتى لا يعتبر من
الذين يقولون ما لا يعلمون ولا من الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم وهم يتلون
الى الانذار وانما يكون مندوبا اذا حصل ما عنه الانذار اذا لم يحصل ما يدل لا يلتفت اليه ولا الى
كلام افضلا وقوله صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فيه
تدل على تعلم الفقه وكذا في الحديث الذي يليه حيث ذكر فيها السبب الحاصل في تعلم الحسنات
خلاق الاشرار وفقه بالضم فقاهة من افعال الطبائع نحو فقه الرجل وشرف اذا صار فقيها
فقيها له وهذا انما يقال فقه اذا حصل الفقه طبيعة له وفقه بالكسر اذا فهم وذلك لا يكون
الفقه طبيعة بل يقع هو احيانا اذا كان الحل لا يكون للطبيعة بل يقع احيانا كما قال الشاعر وربما الجاهل
وما عاقل ولكن دال بحر الطالب قال الحكيم الزندوي رحمه الله الدين المجموع والدين يشتمل
من وجه الفقه هو المكتسب فالعطا فاذا عبد الله بها امره ونهي بعد ان فهمه وعقله وانكشف له
الغطاء عن تدبر فيما امر ونهي لعباده الخالصة وذلك الذي يامر الشيء قوي زين ما امره
وشين ما نهى عنه عمل على بصيرة وقال عليه الموي ونفسه بها انكا وعد في ذلك سكر والذي يعين عن
ذلك هو ما كد القلب فضلا ان الجوارح قال رحمه الله واعلم انا هم المتاخرون في هذا الباب الى قوله
وقد سووا قول الجماعة على القياس الاول واعلم ان اصحاب مذاهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه رحمهم
الله هم المتقدمون الذين لا غير هم اد السابق هو الذي لم يقدمه احد واما اسمي الامام سابقا
والقوم الذي لحقه كل الامام من اول صلاته مسبوقا وقوله في هذا الباب اي في باب الفقه والاجتهاد
وشرح السابق وتصحيح الاجوبة عن المسترشدين اما قال في تفسير قوله عليه السلام لا تقوم الساعة
حتى يظهر العلم وهو في حنيفة وعن محمد بن عقاب بن المبارك حتى يتبع الرجل ان يقضي اداء الفضا
والحكم قال اذا كان ما يحدث تفسيرا بالرأي على ما يقول ابو حنيفة حافظه الزينة المنزلة
وكذلك الموتة والطاعة حتى الاعلا والدرجة واجده الدرجات وهي الطبقات من المراتب والقصور

ثابت الاصلي من قضا المكان يقضو قضوا اذا جد وقلب الواو في العلما على ما عده الجوهري
والتصحيح شاذ كما في القضوي وذلك ان كل اسم في آخره حرف علة وقبله واو ياي تقلب واوه ياء كما في الدنيا ولا تقلب في
الصفة كما في القروي كانت الاعراب قال ابن الاعرابي والمبرد الرباني من الرب وهو الذي يطلب العلم اولا ثم
من من القضوي او جاء الفضيا في جميع احواله كما جاء في بعضها لانها اسم فكانوا رووها بالواو شاذ وفي
رووها بالواو وجيه وهو ان القضوي قد تستعمل في الموصوف نحو قولك الغاية القضوي فكان حق
الصفة فيها ياء فلما قلبت الواو الساكنة ياء في الوسط زيادة الف والنون كما في الخشب وهو شديد
الخشب جدير الله وطاعته والقياس فيه فتح الواو واما كسرها وضمها فمن تغيرات النسب وقيل هو العالم
الفقيه وقيل هو العالم المعلم وقيل هو العالم العامل المعلم وقيل هو الذي يعلم صغار العلم
قبل كباره وقال ابن الاعرابي والمبرد الرباني من الرب الذي هو بمعنى التربية وقال الجوهري في
الصحاح الرب الله تعالى وتطلق على زياد بالام والرب المالك والرباني والتوراني اذا حصل
الوقف بطول اللحية وتوفر الوجه والسبلة تشتمل الفول والفعل والقدوة بكسر القاف وبضم
الاقتداء بالشيء معناه الاتباع قد يضم القاف والاقتداء قال الله تعالى اقتداء بالهم في رسول
الله اسوة حسنة اي كان فيه مدحت حسن يرضى بان يتاسى به وتبع اثره في قوله وملازمة الهدى
الهم بلا زيادة من طريق الحجاج والتابعين رضي الله عنهم اجمعين في احد الاحكام من الكتاب والسنة
ثم من الاجماع ثم من اقوال الصحابة ثم يستعملون الراي على ترتيب الرجوع على الاصول ولا يخرجون رتبة
النصوص عن مراتبها ولا يرفعونها عن مراتبها ابدا وقوله هم اصحاب الحديث اي واصحابنا اصحاب الحديث
والمعاني اي والمعاني الفقهية فقد سلم الله العلم على اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سوا اصحابنا
اصحاب الراي اي اصحاب الفقه اذا الراي هو الفقه الذي سوف ذكره لغة وشريعة قال راي في الفقه
راي بالضم رايا ورايا ورويا ورويا بمعنى واحد واما فعلا فاراه الله الامر يراه رايا ورويا ان الشافعي رحمه
الله قال الناس كلهم عيال ابي حنيفة في الفقه وقال المزني سمعت الشافعي يقول الناس عيال على
ابي حنيفة في القياس والاستحسان وقيل للشافعي رحمه الله هل رايت ابا حنيفة قال نعم رايت
رجلا لو كلمك في هذه السارية ان يجعلها ذهبا لقام بحجته ورويناه كان يطرح في كلام ابي حنيفة
رحمه الله ويتبعه وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط ان من نازع من اصحاب
الشافعي رحمه الله رجلا يدفع في ابي حنيفة دعواه وقال يا من ارتفع في حق رجل سلم له الناس
كلهم اتراه العلم وهو لا يسلم لهم الرفع فقال وكيف ذاك قال الفقه سؤال وجواب وهو حنيفة
انفرد بوضع الاسوله فسلم له وصف العلم ثم اجاب عن الكل وخصومه لا يقولون له اخطا في الكل
فاذا جعلت ما وافقوا فيه مقابلا بما خالفوا فيه سلم له اكثر ارتفاع العلم وبقي بينه وبين جميع

الناس ربع العلم قال الرجل عن وقعته في ابي حنيفه رحمه وما ذاك الا لترك الانصاف
والتعسف رحمه الله بعد الكلام فيهم المعصوم وابي حنيفة رحمه الله قالوا ان اقوالنا اقوال الرأي
ونحن نقول بعون الله وضعوا الاحكام فاقضا ارايهم ان وافق الحديث اليهم قبلوه والا
فدوا راءهم عليه ولم يلتفتوا اليه فهو عظيم جدا بعد الكلام وقد علمني ان المصنف سقاه الله تراه
ناظر الحرمين في اوان تحصيله بنظر الاشاره الى الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله
والفقه فلا عبرة قوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تقصر لاصحاب ابي حنيفه رحمه الله واكثر الاسرار مدارهم
والفقه فلا عبرة قوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تقصر لاصحاب ابي حنيفه رحمه الله واكثر الاسرار مدارهم
الحديث قبل ذلك المصنف رحمه الله في نصيحته هذا قوله وهم اولى بالحديث اي بان يحيطوا من اطراف
الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روي عن يحيى بن ادم رحمه الله قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا
كما في القرآن وقال النخعي جمع حديث اهل بلده فنظر الى ما قبض عليه وسلم فاخذ به وكان
يفعله فقها وعن البصري محمد ما رايت احدا اشد احترازا من ابي حنيفه رحمه الله في عرد الحديث واما
اجمالا فما ذكره المصنف رحمه الله في هذا الجواب لان الحديث الذي تقول فعارضه الله ايضا افعاله
معارضا اذا استعير لمعنى الصيرورة لا المقابلة في معنى الاتفاق فقال صار الفقير غنيا واعاد
غنيا هذا في الفايق وذكر في الصحاح تولهم فعلت ذلك الشيء قال ابن السكيت هو مصدر قولك
لعن بعض ايضا اي عاد فيقال أعن فلان الى اهله اي رجع واذا قال فعلت له ذا الى ايضا فلت قد
اخرت من اجرد دعني من اجرد اصحاب الى الوسايل جمع الوسيل وهو المتوسل به والمراد به
هاهنا هو الحلق عن ذكر الاسناد فاذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الراوي
الاعلى الذي سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وفي عرف اهل الحديث هو ما رواه النبي صلى الله عليه
وسلم من غير ذكر الصحابي وفي عرف بعض اهل الاصول هو قول غير الصحابي قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كذا وقوله يسكلا السنة والحديث ذكر فعله الخاص وهو الحديث
لانه لا يتناول القول والفعل بعد العام وهو السنة لانها تتناول القول والفعل لا يتوهم ان المراد
من هذا العام هو الخاص بعد العام وقال الامام فخر الدين عبد العزيز رحمه الله والاظهر
انها مترادفان هاهنا وراوا الجمهور ان اعتقدوا الفعل بالحديث هو الاولى من العمل
برأي القياس على خبر مرتبة القياس بخبر مرتبة الحديث لما عرف من مراد الوسايل فقد
روى كثير من الاخبار الغايبه اذا وصل الحديث كثيرة وقد جمعوه دفترا فريبا من خمسين جزءا
او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس يعطيل الاصل اي مع تحطيل الخبر الموصل اليه اذ عمل
بالنسبة الى الغايب وان ذلك غير جايز اذ السنة اصل والراي فرع ومن شرط صحة العمل بالفرع
ان يعتبر الاصل لا محالة لانه لا تكون فرع بلا اصل ولنبه معقل بن سنان في وجوب سهم المثل قايلا على

الفرقة في سنة المرضعة وهي التي توفيت بعضها الى زوجها اي زوجته نفسها بغير مهر
ثم مات عنها وقبل الدخول بها ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنه
وجوب مهر المثل قياسا على الفرقة بالاطلاق قبل الدخول من غير تسمية المهر وقد نفى
بروع بنت واشق على ما ياتي بيانا في باب السنن في الدخول هو سنة يعرف برواية الحديث كما
لم يروا الاحديث او حديثين وذكر ابن ابي حازم الاحديثا واحدا وقدم ابن عباس رضي الله
عنه قول الصحابي على القياس لاحتمال انه سمع ذلك من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قول ابي
سعيد البردعي رحمه الله وهذا سهم عظيم للحديث ولفهم لسانه فيقولون ابي الحديث
من غيرهم وذلك مثل عمل اصحابنا رحمهم الله في افساد سوق ساباط قبل قبض الثمن قول
ابن عمر رضي الله عنه وعدم اصابة ابن عباس رضي الله عنه ما عاق بين اصحابنا وابن عباس بعد
خالف الكوفي ابا سعيد وقال لا نجب تقليد الصحابي اذا لم يدرك ابن عباس وقال الشافعي
رحمه الله لا تقلد ابن عباس واذا ثبت ما ذكرنا من ان اصحابنا انما قالوا بقول التابعي في الحديث
الصحيح فلو زعم زاعم انهم انما عملوا بالحديث في صورة كذا وكذا فقد لا يعارضه حديث ثابت عندهم
يرده القياس والدلالة آية او قول الله تعالى في كتابه في الكتب المقول قال رحمه الله وقال محمد رحمه الله
في ادب الماشي الى الوالد وهم الرجل قول الادب ادبا فهو اديب والادب العلم والادب الدرس تقول منه ادب
الرجل فهو اديب وهو اسم للرجل رياضة محمودة يخرج بها الانسان في فضيلة من الفضايل ومدار ذلك
على الفهم والحاسة ادب القوم بالضم اذا دعاهم الى طعامه والادب الداعي اليه والمادبة بضم الدال
وفتحها اسم الطعام قوله على رضي الله عنه انه قال العلم علمان مسموع ومطبوع ولا ينفع مطبوع اذا لم يكن مسموعا
ولا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوعا ومعنى قوله رحمه الله لا يستقيم الحديث الا بالراي لا يستقيم العمل
بالحديث الا بالفقه اذ لو لم يكن العامل بخبر الجهل الحديث في الظاهر في كل لا يكون الظاهر مرادا
وانه خطاب مخترع اذ اسبق غير الفقيه ان الاوضاع بين الناس اوجب الفهم ام لا فقال رحمه الله
قوله صلى الله عليه وسلم قرصين جمعا في يد واحد حرم احدهما على الاخر فهذا الخبر سقط لكونه
ليس بحديث لانه من العلم ظاهر هذا الحديث ليس مرادا اذ لو جمع ما سمى حديث في عداد العلم
وايضا لا يستقيم الفقه الا معرفة الحديث حتى اذا سئل الفقيه الذي لا يعرف الحديث ان صيد
الضبي الصوم اكل ضب لا ينقض لان الشيء لا ينقض وجود ما فيه والقيء لا ينقض الصوم لان الصوم
كف عن الاكل والشرب والجماع مع شرايط ذلك ولم يوجد ذلك حاف اذا اكل شعر الناطق والقيء
تفريغ الباطن واحتلام للصوم لا ينافيه فهذا الفقه صحيح في نفسه لكنه مخالف للحديث وهو قوله

هو مايقع التعارف باللفظ وذكر في التاج عنت ماتقول كما اردت ومعنى الكلام ومعناه واحد
يقول عرفت كذا في معنى كلامه وفي معناه كلامه والتوفيق هو الامر المقرب الى الطاعة الابعد وذكر
في بعض المعاني التوفيق جعل الشيء على وفق غيره للاصلاح وقيل هو التيسير وتوفيق الله تعالى للعبد ايجاد
ارادته الطاعة موافقة لامره مع خلقها واوجادها وتوفيق العبد ما فعله موافقا لامر الله ونهيه ومن
اضافة المصدر الى المفعول والمعنى وما توفيقي بوجه الا باعانة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب وتوفيقه
موافقا لرضاه الا بعونه وتاييده والتوكل توجيه الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه وقيل هو الجزم
والامضاء وعلى هذا فالاسم الكامل ومحل التوكل هو القلب والمؤكد بالظاهر لا تعالى في التوكل بعد ما حصل
العبد الاقدار من قبل الله تعالى فان بعد شيء لتقدير وان اتقن تيسير فقد روي ان رجلا جاء الى النبي
عليه السلام فقال يا رسول الله ادعها واتوكل فقال عليه السلام اعقلها وتوكل وقد قال بعضهم
ان عد الله من طعن في الزهد فقد طعن في السنة ومن طعن في التوكل فقد طعن في الايمان اشار الى قوله تعالى
وعلى ربهم يتوكلون وقال التوكل الاسترسال بين يدي الله عز وجل وقال سري السقطي
رحمه الله التوكل الاعلام من القول والفعل وقال المنيد رحمه الله التوكل استواء القلب عند الوجود
والعدم من الطلب عند العدم والقبول عند الوجود وقد دخل جماعة على الجنيد فقالوا اتطلب الرزق
قال ايعلم ان هو هو طلبوه قالوا فتسأل الله تعالى ذلك قال ان علم ان علمه بسألي فذكروه قالوا
افمن اين نتوكل قال الغرفة شك قالوا فالفيافي قال ترك الفيافي وقال الشبلي رحمه الله التوكل
قلة حسنة وقال ابو تراب رحمه الله التوكل طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة
الى الكفاية فان اعلى شكوا زمع صبر مقام التوكل درجة شريفة وحالة منيفة ترجو اني لارجو ان احدهم
ان يوقظ لسحره وردد فهم المرء الاناء الا قال بقال اناب الى الله اي اقبل عليه بوجهه والتوكل
الرجوع عن الذنب وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله التوبة والانابة والاوبة في الاصل الرجوع
الى الله تعالى في جميع الاحوال حسبي بمعنى كافي وهي جملة مبتدأ وخبر ومعنى وحسبه قوله تعالى فهو حسبه
اي كافيه قال الخليل الحسب الكافي قال وكذلك الذي يحسبك امرأ من الشيء اذا كفاك وقال الفراء والحسب
هو الدين والحساب وقيل هو قولك اليه بمعنى الوجه وحسبي الله اي يكفيني امري اسلمت نفسي
لا لغيره من الاسباد وقيل هو الذي يكفي عباده بغير سؤال لانه تعالى في قوله من بعده الاصول الثلاثة
اقول اعلم هو ان الله تعالى لما بين ان ما يقع به الكلام يلزم حفظه ويجب ضبطه
فحصر السامع قلبه وبقي عليه بكتبه فلا يضيع من الكلام شيء يحتاج موقعه في تمثل هذا الموضع كما حث على
السمع في قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد ومنه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال سمعه ايام لعاد
رحمه الله اسمع ما اقول لك ترحمك بعد ذلك والاصول جمع اصل وهو ما ينبني عليه غيره والفرع ما يبنى على
غيره فالاصل عند الدبوسي رحمه الله وقيل الاصل بعد هو الشيء القائم بذاته المستغني لصفاته
وقوله ذاته اصل المجرور قائم بذاته مستغنيا لاعيانه وذاته سمي اصلا وهو في الشريعة

الدليل القائم بذاته على معنى انه لا يفتقر في اثبات حكم الى غيره مستغنيا بقوته الحكم في اعتباره واما
والجامعة لاشتمالها على افراد الكتاب والسنة والاجماع ثم الاصل والفرع من الامور الاضافية فانه يجوز
ان يكون الشيء اصلا باعتبار امر وفرعا باعتبار امر آخر وهذا النوع من العلم اصل بالنسبة الى العلم باحكام الفرعية بسبب ما فيه
ومستنده اليه النوع الثاني بالنسبة للعلم الكلام لا سيما تقرر في بيان النوع الثاني وان الكتاب مرجع اصول الشرع
اذ هو اصل من كل وجه وبعض من السنة والاجماع يوقف عليه السنة بما فهمه الله تعالى وما اكثر
الوسول لخدوه ومن يتفوق الرسول من بعد ما بين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا الى غير هذا من الايات والكتاب هو القرآن وهو صفة الله تعالى والاتباع فرض على
جميع الصانع عرف هذا وكل ذلك من مباحث علم الكلام وايانا قال رحمه الله ان اصول الشريعة اربعة ولم يقل
اصول الفقه لانه لم يعلم مقصود الفقه في الثلاثة كان اصول فكذلك الاربعة وكان محمد بن الحسن رحمه الله ذكر في اول
الزيادات لكل باب اصلا واصولا وفرع مسائله على هذا الاصول اوكان الاضافة تفيد الاختصاص ومن هذه
الاضافة ما هو القياس لا يختص الفقه ادعى جميع ما سواه من اصول الدين واصل الشرع والشريعة يطلق على
اصول الدين كما ظاهر في قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وقيل الفقه هو
النفس لما فيها وعليها واصول الشرع لبيت بعرفه النفس وانما في معرفة احكام الشرع وفيه ما فيه ثم
تم الكلام في السريعة بجزء جمعها والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اقول الله تعالى اعلم والله اعلم والمقصود
من الاضافة تعظيم المضاف كقولك استاذ فلان وكقولك ابنه زيد وعبد بكر الى المشروط
التي تشبه مثل هذه يلزم رفعها وضبط طرفيها بالضبط والتنوين قوله كالفقه عطف بيان على المضاف اليه اي كانواع
انواع تمثيل قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما او كل واحد منها ثم قال الصدر رحمه الله والاصل الواحد القياس
وفيه سؤال وهو ان يقال ان كان القياس اصلا من اصول الشريعة صح ان يقول ان اصول الشريعة اربعة
وان لم يكن اصلا فلم قال وبعضها الاصل الرابع القياس والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان القياس
في التقدير وان اثبات الحكم استناد القياس هو العمل بالعلة واثرها في تعيير الحكم من وصف المنصوص
الى وصف الجوم لمن حيث انه لا يمكن اسناد الحكم ابتداء لانه لا يكون اصلا فيه اصلا ولم يدخله في الاصول
المذكورة فكونها اصولا من كل وجه في حوز ان يذكر الحكم ولا يرد على هذا الكلام والاجماع فانه وان كان مستنده
على الكتاب والسنة او القياس اذ لا بد للاجماع من مستند عند اكثر العلماء حتى ان الكلام ابتداء في حل النفع
او الظن على ما يأتي في الثاني هو ان القول بالقياس يتوقف على العلم بالاصول الثلاثة معرفة من حيث القياس
فيحسن ما ذكر في الذكر ايضا تحقيقا للمناسبة فان قيل ان السنة موجوده عن الكتاب في حق العمل ومع ذلك
ذكرت معه قلنا المراد من السنة هنا هي المتواترة والمشهورة لا الاحاد والمتواترة تعارض الكتاب
وتخصه وكذلك المشهورة الثالث ان القياس اصل بالنسبة الى الاحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة
والاجماع نوع باعتبار انه مستنبط من الاصول المذكورة ولهذا ذكره بلفظ يدل على الفرعية وهو
قوله المستنبط فانه نوع المستنبط منه اذا كان كذلك فمعناه اصلا واحدا الرابع ان الكتاب والسنة

والاجماع دليل قطعي والقياس دليل ظني ولا شك ان حال القطعيات أقدم لحالات
فان قيل العام المخصوص لا يبقى حجة والاجماع الذي نقل الينا بطريق الاحاد ليس بحجة
قطعية فلا اصل في الكتاب والسنة والاجماع القطع وعند القطع بالمعارض يبطل الاصل القياس
اصله الظن والقطع بالمعارض كما اذا كانت العلة منصوصة فانه يوجب الظن قطعا فان قيل في كون
اصول الشريعة اربعة نحو لا يطلق الاجماع من مستند وذاع وهو الكتاب والسنة والقياس يكون
الاصول في الحقيقة ثلاثة قلنا لا نسلم ذلك مطلقا لانه قيل جواز انعقاد الاجماع بدون الدليل
على سبيل الاجماع لا ينعقد بدون الدليل فنقول ان العلم الحاصل بالاجماع بوجب القطع اذا وجد شرطه
لان حجر الواحد والقياس لا يوجبان العلم القطعي والعلم الحاصل بالاجماع بوجب القطع اذا وجد شرطه
وثبتت الدلائل على ما قررنا فان قيل واذا كان كذلك فينبغي ان لا يجوز اصلان من اصول الشريعة فكونها
اربعة وأخر رعايته بالمعنى الذي ذكرتموه من قياس الشبه كما قال الشافعي رحمه الله في النكاح انه يشترط
وصف الذكورة في الشهود لانه ليس من باب الاموال فلا يجوز قياس ليس بمعنى مؤثر فان المؤثر
في احد الشهود هو الشبه وفي شهادة النساء الضلال فانه لقيامها مقام شهادة الرجال لا كونها
ليس من باب الاموال اذ الاثر في الاصل ذكر في النوع واخر رعايته المستنبط من عنده لعموم
عن القياس العقلي والشرعي والذي هو بعيد عنه هو القياس الشرعي فاخر رعايته والقياس
العقلي كما يقوله العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ولا استنباط في العلة هو الاستخراج كما قال
في النكاح وقيل هو استخراج الاثر عن العين يقال نبط الماء اذا خرج وقيل هو استنباط من النبط
وهو الرتبة التي ترجع الماء فسمي علم الوقيعة البحر وفي الشريعة هو استخراج الوصف المؤثر المخصوص
وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الدقة والمشقة في استخراج المعنى
المخصوص التي ما قلناه اقدار العقول وارتفعت درجاتهم قال ولولا اشتمله لساد الناس كلام والبا
جل الله والعلم من لباسه فان الاول سبب حجة الاشباح والثاني سبب حجة الارواح والاشباح
اقبح حجوة الارض في الماحوص الارض والله الاشارة بقوله تعالى فاحياه اذه سبا
وقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي ترا فعدناه الملوم الاحياء فيها واليه وقعت الاشارة
الجوهر في قوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون ثم قيل سمي الاجتهاد استنباطا لما ذكرنا
او لوقوف على المعنى الجوهري شاذ وهو من توسع الاستعارة لان العلم لا يأتي بطريق الاستعارة
سمي استخراج المعنى المؤثر من النص استنباطا نزعها للاستعارة لان الاستعارة لا بد لها من مستعار
ومستعار منه فتي عدت الاستعارة بصفات او تفريع كلام بلا مستعار منه سميت مرشحة كقوله
ما زورت اسدا صورا عظيم الشدق وحاورت بحرا زاخرا لا يرال تلاطم امواجه الا ترى ان
الاستنباط من صفات المستعار منه وهو الماء فان ما زورت السين المهملة من الصفات الملائمة للماء

منه وهو الاسد فانه من المشاورة وهي الموافقة وكذا المحور عظيم الدين من الصفات الملائمة للمستعار
منه فان المحور هو الكوسر من الصخر وهو الشرس وهذا صحيح الاسد جبنا والبدء هي الصخر الترابي بين
ذهي الاسد وفي المثل هو اشجع من اسد وقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم بالغيث فقوله
في قوله انما مثل العالم كالحبة تكون في الارض يأتيها العدا ويتركها الغوثا فيأتيها الندى فتأخذ
بالنمو وفي قوم يتعلمون ثم لا يحتج الخاص بما يستثنى عن العرفي وقوله ينمون اي يتدبرون
ويتحيون من شأن انفسهم ما فوطوا فيه من طلب حكم مع امكانه وسهوله ما عنده قال المستنبط
من الكتاب قوله الوالد حرام لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الاية فان هذا الكلام فيه مطلق
لوجه كما الخطاب الاذى وهذا المعنى موجود في الوالد فهو اذى ثم اذا كان الاذى الطارئ المغاير
ما تقدم من القرآن كان الاذى الطارئ اللازم اشد وهذا اثبات التحريم في الطرف المستنبط من الخطاب وهو
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قطع اليد في السرقة احد حالتي موجبيه
لاشتهاه فيه على وجه الحقيقة وقد وجد فكان في حق الطرائف زاده حدا فقد وقد القول بوجوب العدة
ثلاثة اقراء على الحرة ذات الحيض في قوله بغير طلاق كما في خيار البلوغ وخيار العتق مستنبط من الكتاب
وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء للمعنى الجامع بين الحرة الشابة المطلقة وبين
الحرة الشابة غير المطلقة وهو تعذر براءة الرحم في الحرة الطارئة على النكاح بعد الدخول وكذلك
المستنبط من السنة قولنا صب القمارة على المرأة التي جومعت في نهار رمضان يعلب ما في الظاهر اقدار
كون الجماع حاصلا في الصوم لا اعتبارا بنفس الجماع لانه مباح والمرأة تشارك الرجل في هذا المعنى فيجب
فساد صومها ومن ذلك قولنا من الرجال المراد بوجب حرمة المصاهرة قوله عليه السلام من سبق لمراهقة
بشهوة حرمت عليه امها وبنتها والمعنى فيه ان المس سبب الولي والولي سبب الولد وهذا المعنى موجود
في مس المرأة الرجل ومن ذلك قولنا ان حكم الولي يجري في الصغير والصغيرة كما قال عليه السلام الخطأ المحض
الحدث معلول بالقصور والجنس على ما عرف وهذا القدر موجود فيهما ومن ذلك اثبات سقوط القصاص
في سرقة مال البيوت من الدار والحمام ونحوهما قياسا على سرقة المرة اذا لعلة الموجبة للقطع
هي الحدث وقد وجد ذلك هاهنا وكذلك المستنبط من الاجماع قولنا في الزنى انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطي الحلال فان الحرمة هناك باعتبار الجزئية والبعضية وقد وجدت تلك هاهنا ومن
ذلك اثبات العتق في الاخ المشتري قياسا على الاب والابن اذا العلة التي هي الملك مع القرابة التي
تحرمه وقد وجدت تلك العلة هاهنا ومن ذلك قولنا في مانع الضمان انه غير مضمون وان كان اتلافا
وهو المغصوب مضمونا بما في منفعة الدابة ولد المغرور فان الجارية رضي الله عنهم تحرم على
تقويم منفعة الدابة ولد المغرور وان جواز قيمة المحرم فكان اتلافا منهم على عدم تقويم منفعة

الخنثى

ان التسمية ليست من القران لا من اول السورة ولا من اخرها وظاهر ما ذكر علماؤنا رحمهم الله يشهد به
فانهم قالوا لم يتبع القراء وقوله بسم الله الرحمن الرحيم عند نظموا التسمية من التعوذ وادخلوها في القراءة ولكن قالوا
لا نجهر بها اذ ليس من ضرورة كونها اية من القران الجهر بها بمنزلة الفاتحة في الاخريين واذا كانوا اتفقوا على الجهر
انها ليست اية من اول الفاتحة فان المعروف من الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين وعلى هذا القول
يجوز للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القران اذ ليس من ضرورة كونها اية من القران حرمة القراءة في الطاهر
والجنب ولكن لا يتأدى فرض القراءة في الركعة عند ابي حنيفة رحمه الله لاشتباه الاثار واختلاف العلماء وادنى
درجات الاختلاف ايراث الشبهة به وما كان قرانا مقطوعا به لا يتأدى بما فيه شبهة ولسنا نعني الشبهة في
كونها من القران بل كونها اية تامة فانه لا خلاف في انها من القران في قوله انه بسم الله الرحمن الرحيم هذا في اصول
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقد روي عن محمد بن الحسن رحمه الله ان التسمية اية من القران انزلت للفصل
بين السور ... ما كتبت بقلم الوحي لا ما هو من الكتاب وكتبت خطا على حدة غير موصولة بالسورة لانها ليست
من تلك السورة فظهر بما ذكرنا ان التسمية عند ابي حنيفة رحمه الله من القران لكنها ليست باية تامة والدليل
على انها من القران كونها مكتوبة بخط المصحف بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع توصية السلف بتجريد القران
عما ليس منه ... وكونها من القران يقتضي التواتر قطعا لان ما نقل احادا
فليس بقران ... ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان التسمية قد نقلت نقلا متواترا وقد قال ابن
عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى نزل عليه
جبرائيل عليه السلام في اول كل سورة وحديث القسمة وهو حديث معروف ظاهر على انها ليست من الفاتحة
وعن الشافعي رحمه الله ان التسمية اية منها من الفاتحة واليه ذهب احمد رحمه الله وهو قول سفيان الثوري
وعبد الله بن المبارك رحمهم الله وذهب القاضي ابو بكر الى انها ليست من القران في غير سورة النمل وبه قال
مالك والاوزاعي رحمهم الله وقراء ابو عمرو وقالون من قراء المدينة وذهب ... الى انها اية من كل
سورة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وقيل لا خلاف في ان التسمية من القران لكونها بعضا من اية في النمل
انما الخلاف في انها هي من القران في اوائل السور ام لا ... قرأ ابن مسعود رضي الله عنه ...
... حيث ... التابع في كتابه ... ولم يوجد في ذلك نقل متواتر ولم
يثبت في التسمية مع النقل المتواتر كونها اية من القران في حق الجواز وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وادى
فرض القراءة بما قلنا ... ابن مسعود رضي الله عنه كون تلك الزيادة قرانا والا جعلناها بمنزلة خبر
رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ... لانه لا يكون الا ... كما سمعه عليه السلام وخبره مقبول في وجوب
العمل وبهذا الطريق لا يمكن اثبات الحكم في التسمية لان رواية الخبر الصحيح لا يثبت حكم جواز الصلاة
وقد مر على هذا الكلام ... فان قيل كون الكتاب معجزا دليل على انه قران ...

نقل متواتر لكونه ذكر ذلك في تعريف الكتاب لكان ... لو وقفنا الاعلان الى ما دون الاية من معجز
وكذا الاية القصيرة لتعلم بذلك ان الاعجاز ليس بشرط لكونه قرانا وان الطريق هو النقل المتواتر كونه
معجزا دليلا على صدق الرسول عليه السلام في دعواه كما مر ذكره وليس بدليل على انه كلام الله تعالى
... ان يقرر الله تعالى رسوله على كلام يعجز عنه الانام ويكون دليلا على رسالته كما اقر عيسى عليه السلام
على احياء الموتى فعرفنا ان الطريق فيه هو النقل المتواتر ثم ان كثيرا من مشايخنا رحمهم الله قالوا ان اعجاز القران في
النظم والمعنى خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث لم يجوزوا القراءة بالفارسية في الصلاة
اذا قدر على قراءة العربي وذلك في النظم والمعنى جميعا قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والذي يتضح لي
انه ليس يراد هم من هذا ان المعنى بدون النظم غير معجز ... ظاهرا ...
كلام الله تعالى وكلام الله تعالى غير محدث والالسنة كلها محدثة فمن يقول الاعجاز لا يتحقق الا بالنظم
يلزمه ان ... يقول المعجز محدث وهذا لا يجوز القول به والثاني ان النبي عليه السلام
بعث الى الناس كافة وانه نبوته القران الذي هو معجز ولابد من القول انه تحدى الناس
١٧ كافة ومعلوم ان عجز العجمي عن الاتيان بمثل القران بلغة العرب لا يكون حجة عليه فانه يعجز ايضا
عن الاتيان بمثل القران بلغته ... دليلا واضحا على ان معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا جوز ابو
حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلاة وذكر الامام المحقق العلامة سراج الملة والدين
السكاكي في المفتاح ... الاستدلال بعد الاتفاق على انه معجز مختلفون في وجه الاعجاز
في المعنى ثم منهم من يقول وجه الاعجاز هو انه عز سلطانه صرف المتحدين عن معارضة القران
عن الاتيان بما يمثله لا انه لم يكن مقدورا ... في نفس الامر لكن لا يرد هذا القول
كون المصروفين عن الاتيان بالمعارضة من تعذر المعارضة لا من نظم القران والكلام كما ليس
يخفى ومنهم من يقول وجه اعجاز القران وروده على اسلوب مبتدأ مباين لاساليب كلامهم
في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الاي ... يؤمنون يعلمون ... القلوب
لو كان يستلزم تعذر الاتيان بمثله لا يستلزمه ابتداء اسلوب الخطبة والشعر ولا شبهة في ...
بعد الاتيان بالمثل والازم كما ترى منتف ومنهم من يقول وجه اعجازه سلامته عن التناقض لكنه
مستلزم كون كلام اذا سلم عن التناقض وبلغ مقدار سورة من السور لعجز معارضته والازم
بالاجماع منتف ومنهم من يقول وجه الاعجاز الاشتمال على الغيوب لكنه يستلزم قصر التحدي على
السور المشتملة على الغيوب دون ما سواها والازم بالاجماع ايضا منتف فهذه اقوال اربعة ...
ما عدا اصحاب الذوق من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة ولا طريق الى هذا

بالفارسية حتى يجب سجدة التلاوة عنده سواء علم السامع انه قرأ القرآن أو لا لان السجدة جزء من الصلاة فيتأدى بها وهذا بشرط يشترط بما يشترط للصلاة من الطهارة وغيرها وكذلك سجدة التلاوة وذي بالوضوء وبالسجدة الصلبية فقط وقدره لبعض النظم ركنا لازما في جواز الصلاة وما يلحق بها خاصة أو لابد ذارت من الوجوب وعدمه وجب احتياطا لكونها عبادة ولابد فيها ايضا ان قراءة القرآن بالفارسية حرام في الحايض والجنب لان دليل المنع على ما ذكره الامام الاجل جمال الدين الحريري رحمه الله في الجامع الصغير في باب تكبيرة الافتتاح جواز الصلوة وجب ان يتعلق بها وفي ذلك روايتان حكم مختص بهذه القرآن فيتعلق بالنظم والمعنى فحرمه التلاوة في حق الحايض والجنب يعني ان للحرمة في جنبها تتعلقه بالنظم والمعنى فكذا وجب ان يتعلق بها وفي قد رواه اخرى هي انها حرام عليها دون الاسلام حوا مراده رحمه الله وقيل انما حرم كذلك عليها لما رأته كلام الله تعالى لانه قرآن فحرم قراءته النورية والتوراة والانجيل اذا لم يترجمة والدليل على ان النظم ان فان فالمعنى الذي هو ركن اصلي قائم في النظر الى الاول لا يحرم وبالنظر الى الثاني يحرم فيحرم احتياطا وفي هذا دلالة ان القرآن بالفارسية يكره للحايض والجنب مس المكتوب بالعربية وسئل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه عن قراءة الجنب التوراة فقال ان اليهود لم يقرأ قال رحمه الله وانما عرف احكام الشرع معرفة اقسام النظم الى قوله بفضله وكرمه اعلم ان بيان القرآن هو النظم والمعنى جميعا مشروع في بيان اقسامه فقال والذي تعرف احكام الشرع اني الفاظ القرآن بسبب معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ذكر اي اقسامها تاويلها ذكر بعد اقسام في الذي يرجع الى معرفة احكام الشرع والفائدة ذلك معرفة احكام الشرع لان الكتاب لخرج منه علم التوحيد والشرائع والقصص والعبر والامثال والحكم والمواعظ وغير ذلك لا تدل على بعض ما تحته جميع العلم في القرآن لكن لما صرفنا انها من الوجوه فاحتررنا لذلك عما لا يتعلق به حكم من الاحكام الشرعية الفرعية اذ المراد بذلكم ما هو بحدوده فان قيل ليس شيء من القرآن ما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع قلنا وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلاة وحرمة العراة في الجنب والحايض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يخرج هذا الاحترار قلنا هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل بعض النصوص من الكتاب والسنة فخرج الاحترار والمراد من احكام الشرع ما يسعه معرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفة تلك الاحكام الكتاب والقرآن هو القرآن والكتاب ينقسم الى هذه الاقسام في هذه الاحكام تكون معرفة الاحكام مرتبة على معرفة اقسام النظم والمعنى ثم القسم الاول من الاقسام الاربعة في معرفة وجوه النظم سبعة وجوه واما قدم هذا القسم لان الخطاب يتعلق بالمعرفة التي في جميع بالموجبات في ما يعرف والمعرفات

(19)

أيضا معدة على المركبات كما في الحسيات فان الواحد قبل الاثنين في الوجود فكذا في ترتيب البيان طلبا للحسنى بعد الامكان ولان المعنى انما يفهم من العبد فكان صوتا بيانا والسبق تراسا بالترجيح والوجه هو الطريق فيقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والصيغة جعله من الصوغ بمعنى المعمول والصوغ مصدر صغت الشيء والصياغة عمل الصايغ ثم قوله صيغة والغة سبابان لان ضرب لغة الاثر احداهما حبيب الصيغة وهي ما دل على صيغة ضرب وورده من وقوع الضرب الذي هو استعمال الثاني ان يقال ضرب او تضيفت كيف قول وقوع الضرب من الماضي الى الحال او الاستقبال الاول كما ذكرنا والدلالة الاخرى بحسب اللفظ وهي ما دل عليه مادة هذا التركيب وهي الضاد والراء الباء تغير الضرب وهذا لا يتغير بتغير الصيغ من الماضي والمستقبل والامر واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك وانه موجود في جميع الصيغ الدائرة لجوهر هذه المادة فكان معنى الاصابة في الكل يوجود مع اختلاف سائر المعنوات من كان او زمان او غيرهما والفرق بين الدلالتين الصيغة والغة وقبل هما سترادفان وقد ما ذكر وجود الاستعمال ووجوه الوقوف على المقصود المذكور لغير لان وجوه النظم تحمل غير ما ذكر فكذا هذا وفي التحرير بيان الدليل على المراد وقد ذكر احد المحملات بكان مصدرا موجودا لغير فكذا هذا وفي التحرير من الوجوه اوجز الغة والسنة والاجماع لقد كرد الدلالة تنقسم الى دلالة شرع ودلالة لغة وذلك عرف وان كانت تحتمله وذكر احد المحملات بكان مصدرا موجودا لغير فكذا هذا وفي التحرير من الوجوه اوجز النسبة الاضافية كقولهم لقد ذره دار يدا ومن النظم على ما يعرف بالتراجم ان الكتاب ينقسم ثلاثة اقسام الاول في معرفة وجوه النظم صيغة ولغة وفي ارجعه اقسام ظاهر العام والشرك والمطلق والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي ارجعه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ثم الاربعة التي تقابل هذه الاربعة وهي المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الثالث في وجوه الوقوف في النظام النظم وهي ارجعه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية الرابع في وجوه الوقوف في النظام المعنى وهي ارجعه ايضا الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضاءه صار هذا المجموع عشر انواع ثم بعد معرفة هذه الاقسام تعلم جاز وهي ارجعه احد انحاء الاول جواز هذه القراءة في حق معانيها لغة اذ في معرفة ترتيبا عند التعارض ان ايها تقدم وايها تؤخر فالمعرفة بهذه الطريق تسمى فقها والعلم شرعا العلم هو اثبات وضع لغوي معلوم في الافراد والعلم هو اثبات الحكم شرعا على موضوعه الاصلي بعبارته او معناه او دلالته او اقتضائه بطريق من الوجوه الاربع

والعرض لمعنى الوضع وتحاورا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فقوله المراد
اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى القسمين
الاولين اما الاول فعلى حسب الوسع والامكان اي بقدر طاقة العبد واصابه التوفيق لان
جميع العلوم الدينية في القرآن وقد علمه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما احاطة الحجة بجميع ما هو المقصود
بحد وسعه وامكانه والوسع والامكان يتفاوتان هاهنا الدليل على اختصار النظم والمعنى
فيما يرجع الى معرفة احكام القرآن في الاربعة التي سبق ذكرها هو ان التعرف في الكلام اما من
جهة المتكلم او من جهة السامع والاول اما في اللفظ او في المعنى فالمعرف في اللفظ ان كان بحسب
الوضع فهو الظاهر في المأول وان كان بحسب الاستعمال فهو المنقسم الى الخاص والمبين في المعنى هو
الظاهر في الخاص والثاني هو الاستدلال بعبارة النص الى اخصائه وقيل ان اقسام الكلام بعضها
لا يحتمل اما ان كان بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم فاما ان كانت
المراد في المركب فان كانت في المفرد فهي القسم الاول وان كانت في المركب فالخلو اما ان
كانت للبيان اولا فان كانت للبيان فلا تخلو اما ان كان وضعها لمعنى في ذاتها او لمعنى في غيرها
اقترن بها فالاول القسم الثاني والثاني القسم الثالث واما الوجه الذي ليس فيه للبيان فليس
من اقسامه وان كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع وهذا الاخصار يعلم اجمالا ان اقسام النظم ثلاثة
وتمام العلم به واحد وهو الذي يحتاج السامع قوله والمتقفي تعرفه هذا الاقسام اربعة اخوين في معانيها
قال ولا ناجية الا بالتعرض الخ في عداد وضع القسم الاول والثالث بعضه بعداد البعض اراد للغموض
بعداد الغموض والمعضلة بعداد المعضلة لان فلا يحتاج الى اقسام اخر غلاف القسم الثاني لان الكل هو ورود الظهور
لا بعداد الظهور وتوضيح ذلك ان الظاهر ضد العام اذ الظاهر لا يتناول الا الفرد او احد والعام يتناول
جميع ما يصلح له فكان الاختلاف بينهما في ماهية العدد وكذا المأول ضد المشترك والخاص ضد المشكل
والخاص بعد السمع وليس النص بعيد للظاهر وكذا المحكم مع المفسر في كل معنى الظهور والظهور
ليس بعد الظهور الا الامكان احتمالها ودليل ان الاولى في الباقي تلك الاقسام بعضها الاولى
ان التعريف بعض انواع هو التعريف بعض النعوت لا يزيد بعضا اذ التعريف واذا كان كذلك
فاستدل هذا القسم دون الاضداد وبعده عاشرا لشيء واما قال رحمه الله واصل الفروع
هو الاثنان والسبعة بعد قوله اصول الشرع ثلاثة لان الاقسام المذكورة وهي الثمانون التي ذكرت في
الكتاب والسنة لا تزيد على الاجماع اذ ان الاجماع كون ثمانون شاهدا وهو زيادة على كتاب الله من
غير وجه فلان الاجماع لم يذكره خصوصا بالذكر وقوله فلا يحتمل الاحوار يتصرف في هذا الاصل

أي في الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه في بيان
الكتاب دون السنة فاورده بالذكر كما فعله النظر غالبا عن اللفظ الذي هو ضد البيان
او عن الحافظة التي هي ضد الزلل والتصحيف اي تحمله تعب عينيه حافظا في معرفته اقسامه وطلبه
عنه مجدا وعن حدوده وقوله مقتفرا وسعيا وراجا عن العبير المنصوب في يأسه قال رحمه
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد الى قوله فهذا البيان اقسام اول اقسام وجوه النظم اربعة
وهي الخاص والعام والمشترك والمأول ودليل الحصر ان اللفظ المفرد اما ان يكون موضوعا لمعنى
واحد او افراد كثيرة فان كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني تناوله الافراد على الاتفاق
والشمول او حسب البدل فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح بعض افراده على
الباقي اولا والاول هو المشترك وقيل اللفظ الذي سمي اما ان كان محتملا لمعنيين من المسميات المختلفة فهذا
اولا الاول وهو المشترك قبل التأويل وهو المأول بعده والثاني ان يتناول بعضا واحدا افرادا
متفقة الحدود اولا الاول هو المشترك قبل التأويل وهو المأول بعده والثاني اما ان يتناول
بعضا واحدا افرادا متفقة الحدود اولا الاول هو العام والثاني هو الخاص اما الخاص فكل لفظ
وضع له بمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة كل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد
قوله كل لفظ جنس يتناول الخاص بانواعه ويتناول العام والمشترك والمأول وقوله
وضع احترازا عن المهملات وما يكون دلالته بالطبع كالخ في الوجع واخ على السعال
وقوله بنفسه احترازا عن المجاز لان بعينه بالقرينة وقوله لمعنى واحد اي غير ذي
افراد وضعا احترازا عن العام فانه وضع لافراد وضعا وكذا قوله على الانفراد احترازا
عن المشترك والمأول اذ المعنى من الانفراد كون اللفظ محتملا لمعنيين واحد على وجه لا يحتمل
غيره والمشترك يتناول غيره وكذا المأول وان كان بعضه مرجوحا وانقطاع المشاركة
من لوازم الانفراد فذكره بعده على وجه التأكيد وقيل قوله واحد خرج به المشترك
لانه موضوع لا لمعنيين او احد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا لانه ليس بخاص ولا عام
عند شاعيا لان المطلق ليس بمحترز عن الوحدة ولا للكثرة وقوله على الانفراد خرج العام
لانه شامل للافراد وهذا التعريف تعريف جامع شامل لخصوص الجنس كالانسان فانه خاص
من حيث انه شامل للاجناس ولخصوص النوع كرجل فانه خاص من حيث انه شامل للانواع ولخصوص العين
كزيد فانه خاص من حيث انه شامل للاعيان لكن خصوص العين لا تعدد فيه بوجه ما لانه ادراك
في ذهنه شيء وخصوص الجنس تتعدد بتعدد الانواع وخصوص النوع تتعدد بتعدد
الاشخاص اذ في ذهنها شركة فاورده بالذكر بعد ان كان التعريف شاملا له وقال وكل

اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وذلك لمشاركة وتفصيله كان من جنس افراد التغاير في الوصف
مع اتحاد التغاير في الذات كما اورد جبريل وميكائيل عليهما السلام في ذكر قوله تعالى من كان عدوا
لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل بعد ان كان لفظ الملائكة شاملا لهما وقيل جاز ان يكون
لاحدهما ما ليس من معنى واحد والا اورد فيهما من كلا لفظ المشايخ رحمهم الله فان بعضهم عرف الخاص
بما وبعضهم لا وجه ان يقال قوله كل لفظ وكل اسم بيان لمسمى الخاص والخاص قسمان علم وغير علم
وكان المراد بقوله كل لفظ الى اخره ما ليس بعلم وهو خصوص من العموم والنوع خصوص الجنس والنوع
تحت المعنى ولا يدخل اسماء الاعلام تحت المعنى لو اقتصر على قوله كل لفظ وضع لمعنى واحد لم يكن
خصوص الجنس داخلا فيه فلا يتم التعريف فقوله لمعنى واحد اي غير علم كالعلم والجهل والضرب
والسمع والرجوع والسجود ونحو ذلك مما ليس عينه من الافعال المعلومة المعاني على وجه الانفراد
وقوله وكل اسم مسمى معلوم اي العلم نحو زيد وعمرو وما شاكل ذلك مما يشابهه فيدخل تحته جميع
اسماء الاعيان المعلومة المعاني على وجه الانفراد لان اسم الخاص يطلق عليها ومثل ذلك فعل اهل
النحو في اصطلاحهم من الحال المنتقلة والموكدة بتعريف على حده لتغايرهما في حقيقتهما فقالوا الحال هي
اللفظة الدالة على هيئة فاعل او مفعول والموكدة هي التي تجيء على وجه عقدها من اسمين لا عمل لهما
والتعريف الجامع لمسمى الخاص هو ما يوجب الانفراد وقطع المشاركة والى هذا اشار رحمه الله بقوله
فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة وقوله هاهنا قطع الشركة وقوله فيما
قبله وانقطاع المشاركة بعد قوله على الانفراد تصريح بلازم لم يذكره قبله لانه يكون ذلك محتاجا اليه
في التعريف لان اللفظ لما موضوعا لمعنى واحد في الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لا محالة وقيل
قوله لمعنى احتراز عن المشترك فانه موضوع بازاء المعاني المختلفة وقوله معلوم احتراز عن المأول فانه
وضع لانه وضع لا لمعنى غير معلوم حقيقة وقوله على الانفراد احتراز عن العام فانه وضع لمعنى
معلوم لكن لا على سبيل الانفراد بل على سبيل الانتظام والشمول وقيل قوله معلوم احتراز عن المشترك
فانه وضع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام فان المشترك اذا وقع في تركيب خصوصا
في موضع الاثبات لا بد ان يكون احد المعاني مرادا على وجه الابهام فان قيل اليس ان الرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة اسم خاص عند نا مع ان فيه ابهاما لان الرقبة مطلقة فكانت متعرضة للذات دون الصفات
والابهام فيها من حيث الصفات ادهي تحتمل الكافرة والمومنة والصغيرة والكبيرة والسوداء والبيضاء
باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف ومثله لا يمتنع ان هو موجود في رجل ونحوه
خلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة ثم الخاص مشتق من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
به عما يشاركه غيره ومن قولهم خاص فلان اي منفرد به على وجه لم يشاركه غيره وخص فلان بكذا

اي انفرد به والخاصة اسم لخاصة الوجه للانفراد عن المال من اسبابه المال وفي الصحاح
الخاصة والخصاص الفقر وخاصة الناس للعاكف لها وذلك لعدم من اصحه العوام الاعم لما
اختصوا به من العلم والحكمة وقيل الملتبس وقوله فلما اريد به اي بالخصوص خصوص الجنس فانه
الى اخره وهذا في عرف اهل هذا الفن من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا الانسان جنس والرجل نوع
لانهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا احدا منهم في تصانيفهم وانما يذكرون
تعريفات تتوقف على معنى اللفظ وتحليلها التمييز احترازا لا بعينهم بحصول مقصودهم
دون اختلاف اهل المعقول فانهم قالوا الانسان نوع والرجل صنف وقال الامام الكردري
رحمه الله الخاص يتنوع الى خصوص الجنس كالجنس والى النوع كالرجل والى العين كزيد وهذا النوع
من حيث الشرع دون اللغة فان الشرع جعل الانسان جنسا لما عرف في امر التوكيل وجعل الرجل
نوعا والمراة نوعا لما عرف من صلاحية الرجل للنبوة وللامامة الكبرى والصغرى ولا مرا جرى
تعدادها كما ترى هذا وقع هذا النوع في الشرع وقوله لغة اي بيان اللغة والمعنى اي هذا الذي ذكرناه
في قسم الخاص هو بيان الخاص لغة وبيانه معنى اي اصطلاحا وعددا والله من يلقي بالخاص اداء بالكلام
واصلها النحو او النحو والقاعدة من خصها النحوية وكل ولغات ايضا نحو وبيان قد في الصحاح وارد
في تعريف الخاص ان في التعريفات يجب ان يجتنب عن العرض للافراد اذ التعريفات حقائق والفاظ
مقرين للافراد والتعريفات حقائق واجيب عن ذلك ان المراد به الكل اي على الافراد فيكون
الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد على الانفراد بل عن جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة
فكانه قال هو جميع الالفاظ الموضوعة للمعنى المذكور واللفظ ما يتلفظ به الانسان من الاصوات المقطعة
قلت حروفه او كثرت تلفظ به حكما او حقيقة ولذلك دخل فيه الضمائر المتصلة فانها وان لم تكن
ملفوظا بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها والعطف عليها والابدال
منها كقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فانه من باب البدل من الضمير
في يرغب ووضع عبارة لمعنى عبارة عن تخصيص اللفظ بالدلالة عليه اي على معنى وقيل الوضع تخصيص
شيء بشيء من الخلق اذا احس الشيء الاول فهم الشيء الثاني وهو ماخوذ من الوضع اللغوي وهو جعل الشيء
في حيز معين قال رحمه الله ثم العام بعده وهو لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى الى قوله
وان كان كل موجود يعرف باسمه الخاص اقول العام بعد الخاص اي في الوجود قدم الخاص لان
العام منزلة الفرد والعام منزلة الكل والفرد مقدم على الكل طبعا فكذا وضعا ثم العام مشتق عن اللفظ
ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والافراد من الاسماء هو المسميات وهي الافراد وانما قال رحمه الله
من الاسماء لانها اللفظ المقوم ثم فسرها بما هو المراد منها وهو المسميات وقوله لفظا او معنى اي لا تنتقل

لكن المفسر حمل لفظه اي في قوله كل لفظ جنس يتناول العام وغيره وقوله يشتمل جمعا اي
جمعا مطلقا عن قيد معه وجد او بعده وعمومه بحسب اجزاء مدلوله الظاهر والمشترك والمأول والمعهود
واما الاعداد والمفرد فهو ظاهر في المشترك والمأول فلان تناولها الافراد على سبيل
البدلية لا على سبيل الاستغراق اذ المراد من الاستغراق هو الشمول دفعة واما المعهود فانه ليس بعام
بالاتفاق واما اسماء الاعداد كالثنية والعشرة وغيرها فانها من قبيل العام لانها اسم موضوع لعدد معين
لوضع واحد اوريد عليها واحد لا يطلق عليه ذلك الاسم على سبيل العموم فانه يصح ان يقال جمعا غير
معدود وبعد العاشر او حينه رجعت اذا شهد احد العاشر بكذا ان الف لم يقع شيء منه لان الف اسم لعدد
انتهى ذه ردا وانا اقول في نفسك واحده وظلمت فلا يقع شيء منه لان الف اسم لعدد
خاص فلا يجوز ارادة ما دونه قد ذكر في ذكر الجامع الصغير وانا الاعم والاسم اذكره في
سياق الاثبات فلان حمله بطريق البدل ايضا فلذلك رددنا القيود المذكورة ليدفع الصور
المذكورة وقوله جعلت في بعض تلك القيود لانه مظان وفي بعض ما ذكرناه من الصور يقع
قيد بعد قيد والمعتبر الاخير دفعا على سبيل الاستغراق وهو الشمول دفعة وقوله
جميعا احترازا عن الفاظ ليست بعامة في مثل ساير اسماء الاعداد في المعدود وقوله
من المتجانسات احترازا عن المتجانسات كالعامر السنات والاثمان وهي ما قامت بالمبيع واما قوله تعالى
وهو الاسم المسمى فالمراد منها المتجانسات لا المتجانسات قال الله تعالى عمر متعدد بل نسميه بالاسماء
متعددة وقوله فانها او معنى غير الانتظام لا تسميم له اذ التقسيم في التعريف باطل
كما في التفسيرات لعموم الكليات بواسطة الجزيات كعموم الحيوان واما اعراض فيعم جميع
العالم بعد القسم والتعريف لعموم الجزيات بواسطة الكليات فكما تأمل طوى تقسيم وذا عموران
فعلا متغايرين بمعنى واحد وقيل انما قال رحمه الله هو تقسيم للانتظام ليلا يظن انه من تتمة الحد وقوله
ولا يستقيم ذكره اذ في الحد لانها وصفت لاسم الاسم من قال دخلت في الخبر اقحمت اني الشك ونظام
ذكر الحد مقام ذكر الخبر والحد وضع التعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد غير خلاف
موضوع قولك او فلان لم يستفهم ذكرها في موضع ذكر الحد فالعام بعضا فرد وسلمنا والعام
معنا خبر او رعطوفه وقيل قوله من المتجانسات احترازا عن اسماء الاعداد فان الاسم الواقع على
الثلاثة كالواقع على الاعداد العام يشتمل جميع الكرد ذلك العام ليس بمتجانس له بل هو شيء واحد كالرجل
الاسم موضوع لذلك المقدار بحسب حتى اذا زيد في ذلك المقدار واحدا او بعضه واحدا لا يطلق
عليه ذلك الاسم والاستغراق في العام ليس بشرط عند اكثر مشائخ العراق من احنافنا وعامة اصحاب
الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له

بحسب وضع واحد واختير بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له من الكلمات في الاثبات واحدا وثنيه
وجمعا وقوله بوضع واحد من الفظ المشترك وتظهر فائدته الخلاف في العام الذي مخصوصه بعد ورود
التخصيص عنده حقيقة لانه لم يبق باقيا بعد ما جوز ارادة البعض اثناء الخصوص ثم العموم اعم الشمول قال
بعضهم اذا شمل جميع الامكنة وحسب عام اذا عم كل الاعيان ووسع كل البلاد وشمله حتى الخلائق الطوفية
عليه قيل لما كانت اجزاؤها تتبع قوتها الاخرى من غير طها وقيل لما كانت تتبعث اخرى اذا لم يطل قوله
العرب عمهم الصلاح والعدل اي شملهم وعندنا عند الناس وهم اهل السنة والعقل لتوهم ارادة الوسط
انتهى اي صفته العمومية وبيان ذلك ان القراءة الاولى هي قراءة الزهري كانت لا يصح جواز صلاة السلام
ثم قراءة الابوة ثم قراءة البوة ثم قراءة الاخوة ثم قراءة العمومة فقد اشتملت القراءة الاولى على القراءة
المعيبة واما قوله انتهت الى صفة العمومية مع ان القراءة توجد بعدها كاولاد العم واولاد الخال وعدم
لانه اذا اراد بالقراءة المذكورة القراءة المعمومة للنكاح وانما ينهي بالعمومة والخؤولة او قول ان
اولاد العم ليست من الاقارب شرعا دليل ان من اوصى لاقاربه لم يدخل فيه الاقارب من جهة الام ولا دخل
وكيف يدخل في الوصية من لم يذكر العمومة هاهنا دون الخؤولة مع انهما سواء في حق وجوب النكاح
(٢٣) لان النسب الى الاب والام من اقارب الاب دون الخال ثم اعلم ان اسم الشيء تناول كل الموجودات
ولا يتناول المعدوم الممكن عند اهل السنة والجماعة وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة
خلافا للفريقين من المعتزلة ولا يتناول المعدوم الممتنع لانتفاء قوله وان كل موجود يتعلق به تناول
كل موجود او ان كل موجود يتعرف باسمه العام لان ذلك ليس بمانع لشمول الاسماء زيدا وعمرا
وغيرهما مع تعرف كل منهم باسمه الخاص وغيره بذلك وقوله عند احترازا عن القول بالاشتراك ثم اذكر
الامام فخر الدين عبد العزيز رحمه الله ولا يقال ان العام يتناول افراد ما تقدم بلون اخص الذي
كذلك وفيها اعتبارات كالجوهر والعرض والجوهر والسكون والحيوان والجماد فتقدم بلون اخص الذي
عاما لانا نقول ان كل اسم يتضمنه الخصوص اعتبار قيام معنى النسبة وهو الموجود في المبيع فان اسم
الشيء يتناول الجوهر اعتبار الوجود لا اعتبار الجوهرية فكان مساويا للعرض باعتبار الاعتبار
العرض موجود واذا كان كذلك كانت افراد الشيء متضمنة للفظه لان معنى الوجود موجود في كل الاشياء
ان اسم الشيء كما يطلق على المحدثات يطلق على القديم تعالى الله يطلق على المحدثات معنى الشيء بمعنى الثابت
مرادنا به الشيء الذي يعرفه اورد مطر العام المخصوص وهو ان يراد العام معنى ولا يدخل كل افراده الشيء
رحمه الله واعلم ان المشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة مأول بمعنى ان كل موجود قيد
الافعال بعموم قوله تعالى انه على كل شيء قدير وقوله الشيء اسم عام يتناول كل موجود قيد بقيد الخصوص
والاعراض اعترض للعموم بانه خصوصه ذات الله تعالى وصفاته فلا يدخل الاحتجاج به عند وجود من

الاختيار ٢

به عبارة عن لفظ احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسماء المختلفة المعاني على وجه الاراد مرجعه ذلك
المعاني او الاسماء الواحد معين وبذلك وجه اقتضاه خرج المطلق اذ يتناول واحدا شائعا في الجنس
بتعين اختيار من يريد المتكلم او المشترك فلا شيوع فيه والمشكل يتناول الافراد على البدل او يجمع المشكل فيه
بالتساوي لان يكون فيه الاجتماع في التناول او في احتمال التناول وقد اشتمل عن المشترك معنى التساوي
في الاجتماع في التناول كما قال الورد المشترك قد يكون بمعنى واحد كالفرقين بمعنى التساوي في
وهو احتمال ان يكون المراد هذا الفرد او ذلك الفرد فقوله معنى او اسما يدخل فيه المشترك والمراد
من يريد ترجع بجوع به التناول وقوله احتمل معنى خرج به العام اذ العام لفظ ينتظم جميع ما يصلح له
او خرج العام بقوله من المعاني المختلفة اذا العام ما يتناول افرادا متفقة الحقيقة على سبيل الاستغراق
كلفظ المشترك فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة على سبيل البدل وبعد قال من المعاني المتفاوتة بالمراد
منه وقوله على وجه لا يبقى الا واحد كمن الجامع مراده اي المشترك احترازا عن المطلق لا احترازا عن
العام لانه لو كان احترازا عنه لاد في التكرار والاستدراك لانه قد احترز عنه بقوله معنى او من
المعاني المختلفة كما مر بيانه وقيل اراد بمعنى نوعا من المعاني فيدخل فيه العام وخرج بقوله على وجه
لا يبقى الا واحدا المجاز فانه مراده وقوله من المعاني او الاسماء يدخل فيه المشترك الذي شرط في العموم
وليس قوله من الاسماء ثبت من المعنيين والاسبين ايضا لتكرار قوله على اختلاف حالها من الجمع
وغيره مثل الاشياء تحمل في الاصل على جمع سنة والحامل فيه الفعل المقدر في الظرف ومحل الظرف
النصب على الحال او قوله في وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا يعني الشرط والحامل فيه
احتمل اي احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسماء وقوله
مراد كثير والضمير في به راجع الى اللفظ ثم الاسم المتساوي من المسميات في تناوله على سبيل البدل
الا ليس بشرط لما مر في المشترك وفي ذلك خروج عن السوكين بها في الانتفاع بالمال
المشترك وذلك لان لفظ العين فانه ان كان موضوعا بازاء اسم الشمس او اسم النبات
او اسم الركبة او اسم الدهب فلا يشترك فيه الا ما في المجامعة وان كان موضوعا بازاء معنى هذه الاشياء
فلا شك ان فيه المعاني فانه ينقل عن الاشياء الحاضرة بالكثرة وفي وجه الورد وكذا المشترك يحتمل
ان يكون موضوعا بازاء اسم السماع او بازاء اسم الكوكب المعروف او بازاء اسم
واما قوله تعالى حل لكم ليلة الصيام الرفث من الحلو على هذا شائع لفظ المشترك ويجوز ان يكون المراد
من المعاني المختلفة كالاكل فانه يتناول الزبان والعطشان وهما سببان مختلفان والاعضاء
الاطهار والسر وكالاكل فانه يحتمل الشرب من الماء والخمر والبول والغائط وغير ذلك ويحتمل البين
والبيان ايضا فقول ان الحب حبا وان الكلام بلا والكيل لدفع المبيع بقابلة الثمن ولدفع الثمن

بقابلة المبيع وان يكون المراد من الاسامي المختلفات ظاهرين او اسما غير الصفات كالقرء فهذا هو الاوجه
واعلم ان قال صدره من الاسماء وانه يتعلق الفراء على ما ذكره الدبوسي معنى الحيض والطهر فانه من الاسماء المشتركة
المشترك دون القرء الذي بمعنى الجمع والاجتماع او يتعلق بالخروج اي هذا القرء من الاسماء المشتركة
ويدل على ذلك ما ذكر في القوم واصول فخر الاسلام البزدوي رحمه الله المشترك فالمشترك في الجمع من المعاني
كالعين فانه مشترك فيه مثل الوجه وينبوع الماء والظلمة وحد الشيء والشيء المتغير في نفسه كالعين
مشترك فيه الجبوس والجاسوس والعين وكذا ذكر القاضي في الحدود سبب العين رحمه الله في شرح كتاب
مختصر القوم وانما اعاد لفظ مشترك في المعاني بان المعاني بين الشيئين قد يكون على وجه يكون بينهما مخالفة كالعين
وقد لا يكون كذلك ولا يعدان تفاوتت الامم في ان التفاوت ادنى في شيء او اعلى في شيء اريد به العدد
فان قال هذا الوجه يراد عدم التفاوت بين الاشتراك يثبت في الوجهين جميعا ثم ما بين كلام القوم مشترك لورود
بعضه من هذا الجنس وهو التصريح بوضعها لمعنيين فصاعدا ادعاه هو الحد وقال على انها العموم لان اراده العموم في
مثل هذا المشترك وقد اقال في الاحتمال لا في العموم ثم ان الاسماء المشتركة التي ذكرها مشترك بين المعاني
الذي صدر منه الاتفاق وبين المعاني الاسفل وهو الذي وقع عليه الاعتماد وقد قال في شرحه انها تتناول بالكل
(٢٥) مالم قوله ولو حال اختلفوا وهو الصحيح لان الوصية لا تحمل على الكل الذي يشتمل على الاعلى والاسفل وهما متفاوتان
المعنى اذ الوصية للاعلى تشتمل الجمع والاسفل تزيد في الاعداد ولفظ المشترك لا ينتظم العينين جميعا لتفاوتهما
فتى اوصى له بعين لا يكون له الاعلى ما اذا حلف لا يكلم عاليه فانه يتناول بينه الاعلى والاسفل والله اعلم بالصواب
فهذا فكان بمنزلة العام ومنها لفظ القرء فانه يحتمل الطهر والحيض جميعا وانه غير سائغ ان يراد
جملته في الحيض دليله لا يكون لا طهارا مراده عند ذلك اذا جعله اسما في الطهر والقرء لا يكون اسما
مراده جمعه والا لكان من الاسماء المتفاوتة وهو مصدر وليس بمشترك بل هو موضوع لمعنى الجمع وكذا الحيض
ليس بمشترك فيما قرأت الفقه لفظ ابى لجمع في وجه واما قال الشاعر محكم اللون لم تقرأ جنينا
لم يجمع قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في المقتبس الجلد الوقيقة التي يكون فيها الولد من الوتين يجمع
من الابل البيض ويستوي فيه المذكور والمؤنث والجمع قال يقرأن بالسور ناقة محرورة قال في الصحاح القرء
بالفتح الحيض والجمع اقراء وقروء والقرء ايضا الطهر فالقرء مشترك من الاشتراك وهو الاختلاط والاجتماع
للفظ المشترك لان شموله حسب الدول لا حسب الانتظام وقيل لا فرق بين المشترك والعام في هذا الحكم
ولا يمكن ان يكون كونه واحدا في زمان واحد خلاف العام لان العام يراد به كل واحد وقيل لفظ المشترك
بمنزلة العين فيه ولا يمكن ان يضرب الباري بكل واحد في زمان واحد وقيل لفظ المشترك بمنزلة الراء والعين من راكع
وهذا غلط لان الاسماء المترادفة وهي التي جاز ان يكون اللفظ الواحد اذا اريد به ما يراد بالكل واحدا
لا يوكب من كثرة واحدة كالاعور ونحوه ولفظ غير مشترك لان وضعه لمعنى واحد

وان لمكن [illegible] واحد وكان اللفظ واحدا او المعنى واحدا [illegible] من [illegible]

المشترك [illegible] اسم [illegible] والجمع [illegible] العرب [illegible] فان قيل

[illegible] من وضع الاسامي [illegible] الابهام و [illegible] من الموجودات [illegible] شيء واحد [illegible]

[illegible] من الوضع [illegible] الواضع على وضع اسم [illegible] الابهام [illegible] الابهام فان الكلام

[illegible] ان عرضه [illegible] يقول [illegible] وان اراد ان يحصل له العلم به

يقول [illegible] فلان [illegible] ولهذا وضعوا الفاظا مبهمة [illegible] العرب

في [illegible] يجوز ان يضع [illegible] قبيلة اسما لشيء [illegible] وضعه [illegible] قبيلة اخرى [illegible] الاول

[illegible] من الزمان [illegible] القبائل [illegible] ذلك الاسم لكل واحد من [illegible] الا

[illegible] الغريب [illegible] فان قيل قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات

ومن في الارض والشمس والقمر الاية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يدلان على ان المشترك

[illegible] السجود لفظ واحد [illegible] لان السجود في حق الناس هو وضع الجبهة على الارض وفي

حق غيرهم هو الخضوع والصلاة لفظ واحد واريد به [illegible] لان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة

استغفار [illegible] من في السموات ومن في الارض يعني وضع الجبهة

و [illegible] في معنى الخضوع [illegible] وكذا الخبر [illegible] في الاية الثانية

[illegible] ان الله يصلي وملائكته يصلون [illegible] ان السجود بمعنى الخضوع والصلاة [illegible]

لشرف النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] لا مشتركا [illegible] فان قيل كيف عرف المشترك

في التقويم [illegible] رحمه الله [illegible] الاشتراك [illegible]

[illegible] فالمراد من المشترك ها هنا هو المصطلح بين القوم والمراد من الاشتراك

ما هو المتعارف من اهل اللغة [illegible] الاشتراك [illegible] من حيث [illegible]

[illegible] الاشتراك [illegible] من حيث الاسامي او المعاني [illegible] الاشتراك على سبيل [illegible]

او على البدل [illegible] ولهذا قال بعضهم [illegible] وفسره بعضهم بالاعتقاد

وبعضهم [illegible] وبعضهم بالحرف وبعضهم [illegible] وغير ذلك من المشترك [illegible]

[illegible] المراد [illegible] في صيغة اللفظ ومعناه [illegible] بعض [illegible]

[illegible] هو المراد [illegible] قوله تعالى ثلاثة قروء [illegible]

[illegible] الجمع و [illegible] في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر [illegible]

[illegible] وكذا [illegible] في لفظ الثلاثة [illegible] ما عرف [illegible]

[illegible] والمجمل لا يدرك المراد به بمجرد التامل [illegible]

في بيانه الى المجمل [illegible] معنى [illegible] والاولى [illegible] المراد [illegible]

[illegible] المراد [illegible] لا يدرك ذلك [illegible] او لا [illegible] الترجيح [illegible]

[illegible] لا يكون معنى اولى به من الاخر [illegible] قوله تعالى [illegible]

واذا [illegible] وقوله تعالى [illegible] لا يدرى [illegible]

او غير ذلك [illegible] اسم للريان والعطشان ولا يعرف المراد به [illegible]

عليه [illegible] وله معتقون ومعتقون [illegible] يرجع اليه

في بيانه فان مات قبل البيان بطلت الوصية لانه لا يعلم ان المراد [illegible] معنى [illegible]

ان تكون الوصية [illegible] الترجيح [illegible] وهو يقتضي ان تكون الوصية [illegible]

[illegible] وفي المعتق [illegible] وهو يقتضي ان تكون الوصية [illegible] الانعام وفي

[illegible] وهذا شيء لا يدرك المراد بالعقل والنقد [illegible]

بعضه اولى من الاخر [illegible] المشترك مجمل [illegible] مشتركا [illegible] التاويل [illegible]

٢٦ في [illegible] المراد [illegible] رحمه الله [illegible] لانه [illegible]

من المشترك والمجمل [illegible] المجمل [illegible]

من انواع المجمل وجعل المجمل ما يعرف بالتامل في القران [illegible] رحمه الله [illegible]

[illegible] رحمه الله واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه الى قوله [illegible]

ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي والاجتهاد [illegible] بغالب الراي [illegible] من المشترك

[illegible] بدليل قطعي [illegible] والمشكل [illegible]

فان قيل المشكل اذا علم [illegible] بالراي [illegible] ولا [illegible] ان قوله من المشترك [illegible]

قلنا [illegible] والله اعلم ما ترجح من المشترك [illegible] ما يعرف بالراي [illegible]

[illegible] المشترك [illegible] المشترك لا لان [illegible] في قسم المؤول [illegible]

واولته اذا رجعته وصرفته من الرجع بمعنى الرد [illegible] فالمؤول [illegible]

بالمشترك [illegible] المؤول وقوله في موضع اللفظ [illegible] الاحتمالين [illegible]

احتمال اللفظ [illegible] وقوله تعالى هل ينظرون الا تاويله [illegible] الكتاب [illegible]

ما يخوف به من الوعد والوعيد وقوله [illegible] التفسير [illegible]

[illegible] معنى [illegible] المجاز [illegible]

[illegible] المصنف رحمه الله [illegible]

[illegible] والمجمل [illegible]

زاد في البيان والخاص العموم كلهم انفسهم اجمعون صار نصا لان ذكر النفس يدفع
احتمال المجاز من حيث الخبر والخاص ويذكر الكل يدفع احتمال التخصيص وذكر اجمعون يدفع احتمال
التفريق فيصير منصوصا وقال صدر الاسلام رحمه الله الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس الصيغة من غير
تأمل وهذا يدل على ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو الظاهر المراد منه سواء كان سوقا
او لا ثم البيان قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول وعند بعض المتكلمين لا يكون الا بالقول
وهو فاسد بدليل بيان جبريل عليه السلام مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل وهذا القسم
عند المتكلم من حيث انه كيف يظهر المراد به الا بالعلم وعند الظاهري والمتكلم الظاهر والعام
يأتي بفهم منه المعنى بمجرد السماع اذ على وجه يبقى فيه شيء من الاحتمال اولا كما سبق بيانه وهذا
القسم ايضا ينقسم اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم والدليل في اقتضاء النص والمقتضى
الكلام الذي يكون المراد منه ظاهر السامع اولا الثاني الذي يأتي بيانه في الاربعة المقابلة والاول اما ان يكون
سوق الكلام لذلك الموضوع له اولا الثاني الظاهر والاول اما ان يقبل التخصيص والتأويل اولا الاول
هو النص والثاني اما ان يحتمل النسخ والتبديل اولا الاول المفسر والثاني المحكم اما الظاهر فهو اسم
لكل كلام ظهر المراد به من نفس الكلام بمجرد سماع صيغته اذا كان هو مراد المتكلم بلا تردد من
المتكلم ولا تأمل فقوله اذا لم تتصرف فيه احتراز عما اذا تصرف فيه بالتأويل وهو ما خرج عن ظهور
الوضوح والانكشاف فقوله بصيغته احتراز عن النص اذ ظهور المراد معنى من وجه المتكلم لا من
الصيغة وقوله آخر ربصيغته عن الخفي والمشكل اذ المراد بها لا يظهر الا بالطلب والتأمل والنص
خرج عنه اجوادا وهو ان اللفظ غير مسوق له والاولى هو ما سبق للكلام للمصنف رحمه
الله حيث قال في تعريف النص النص ازداد وضوحا على الظاهر معنى من وجه المتكلم
لا في نفس الصيغة وخرج قوله بصيغته المفسر والمحكم لان المفسر ازداد ظهوره على ظهور المفسر اد
المحكم ظهوره على المفسر واذا خرج النص فيما اولي بالخروج وخرج به الخفي والمشكل ايضا لان
الظاهر قد يكون باطنا للناس لغرابته كالمشترك والمؤول فانه ظاهر في احد معنييه باطن في الآخر
طاب لكم من النساء فان الاية الاولى ظاهره في امر كل ادمي بالاتيان بالثنتين والثلاث والاربع
المفصل والثالثة في الاطلاق والاذن بالنكاح لانه كان مطلقا بلسان العرب اذا سمع هذا القدر
فهم منه الاذن وحمل النكاح لما اراد في مرجات الاسرار يكون للمفرد مطلقا مرجه الامر
عاد وامر ربه وقوله تعالى احل الله البيع مرجه الفهم فانه ظاهر في احلال البيع فانه يحمل
الله والنص فيما ازداد وضوحا على الظاهر بسبب معنى مرجه المتكلم من حيث الخطاب
للمقصود الاصلي في نفس الصيغة اي لاجل سبب معنى في نفس الصيغة المفرد في الظاهر
فكان في النص زيادة ظهور ليست في الظاهر وقوله آخر لف الزيادة على الاصل الثابت
في الاطهار من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت سنامها استكمال قوتها ومنه المنصة
منه ومنه المنصة بفتح الميم قالوا في العربية يقال لما تنصه العروس رأي ترفعها قعدها

عبارته الخلاف عن هذا وقال ارادة الظاهر بالصيغ فظا من عدة نادرة لشهوة القواعد عند هبوب الاهواء
بعد اي مدة طويلة كالمدة التي تعتد فيها النساء استحال مدة عدت عن احاطة كل نام لاحكامه في الغروب
والغارات والدعوى في نساء مدة لا يطاع فيها اوراد مر اوقات فنادرة فان الغروب الغارب
والغارات والدعوى في معنى الوقت وغرة ذميما ولا طهر الناس بالاستعانة به على العدتي النسخ او سقوط التأويل
رحمه الله وهو قوله تعالى والذين يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر حيث
تعرف من عند نفسه ولطف وهو الاظهر الناس على الحيض دون الطهر فعلم بذلك ان الاصل هو الحيض
دون الطهر لان الحامل اما خلف الاصل دائم وخلف في خلف ما هو الاصل كالماء في حق الوضوء ثم لم
يذكر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الا به وذكر في خلفه وهو
التيمم بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا فتيمموا علم ان الحامل في الاصل انما عدتها بما
ذكر الناس من الحيض دون الطهر في العدد علم ان المراد من الاقراء الحيض الشائع هو ما استدل به على
صلى الله عليه وسلم طلاق الامة بنتان وعدتها حيضتان دون الطهر في الحال علم ان الاقراء التي
عدة الامة هو الحيض لا الطهر اذ لو كان الطهر في التعديل والنبي صلى الله عليه وسلم
صرح في الامة بالحيض فوقفنا في عدة الحر بالاظهار لان الرق في التبديل والتنصيف
نقصا وانه ذميم والنقص المراد من الاقراء الطهر لان عدة الامة طهران فما خلال النصفان بدل
ان الله تعالى ذكر الاقراء كان ثلاثة قروء والطهر مذكور والحيض يؤنث فدل على ان المراد جمع
القروء الذي هو الطهر حتى يستقيم دخول ثلاثة واعدد كلام العرب ان يوقع العدد من
الثلاثة الى العشرة في المذكور وهو في المؤنث وفي الجمع اعتبروا فيه ان في حق الثالثة والعاشرة
والكثير فقالوا ثلاثة رجال وثلاث نسوة فلما عدا الثالثة راجع الى اللفظ والعدد خارج عن
الرجل احدهما مذكور وهو الرجل والانوثة وهو الحيض فلما ذكر الله عدد القروء
بقوله الثالثة قال رحمه الله وامر القسم الثاني فالمراد الخاص لكل كلام ظهر المراد به بنفس
بصيغته اي قوله وهذا هو في احوال القسم الثاني في وجوه البيان بعد العلم ثم
البيان وهو اظهار المراد للمخاطب اوظهوره له على ما قبل له فلو زاد هو ليشمل نفس الظهور وهو
الاظهار اوضح كما سيذكر فقد قال في وجوه البيان بعد الجمع اد وجه الذي خرجه
لان هذا القسم بحسب بيان الكلام بعد ذكره ثلاثة اوجه اما بيان جيء لاداء ما يأتي سوى الكلام لاجله او
بيان يقع بعد احتمال المجاز والخصوص والتأويل او بيان يقطع به الاحتمالات جميع
بخبر كذا اذا قال قائل رأيت فلانا يحكي القوم فذكر بعض القوم ظهور ان سوى الكلام
لان ذوي فلان لا يليق بحكي القوم واذا قال حاكي على الصدر يحكي القوم ليرتفع اذا

على المتعة وهي لو سلمنا انها نزلت من الناس لما لان نسخ ادائه تظهر زيادة السبع والتسعة
تظهر في العدد من زيادة ما يظهر نسخا فانه ورد ما يظهر نسخا بالفوق زيادة وجاء
فوق ما كان بالنصف نسخا وقاله ابو عبيد الحسن بن يحيى الابناسي وغيرهما وسند حديث علي رضي
عنه ادائع الناس حين لما سئل عن المعتدة اولي فان جعل لفظ ما يقع على البوع والحيض فالمعتدة
بالحيض هو الذي يصح ويقال حضت المرأة اذا استحيضت سألته عن الشيء حتى استوضح فلما عدا
ثم اله ليس المتعين بعلم هو به وانما يعلم من نفس تصرف المتكلم بان يتوقف الكلام لما لا يدل عليه
فاما هو لفظ العدد فقد قال بعض اصحابنا رحمهم الله في حد النص هو الظاهر المراد سيق الكلام لاجله
واريد بالنكاح والاتلاف دون ما هو ظاهر اللفظ لغة وقد قال شارح النص قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في اطلاق النكاح والماحة ان كل عدد مع
هذه الاعداد تم ما جاز النكاح والماحة من غير قائل لان امر النكاح وارد في درجات الامر اذا حة
كما سيرد الفرق له ما سيبت تجوز اباحة النكاح بل بيان العدد لان كل من علم ان العرب
اذا سمع هذا الكلام فهم ان سوقه لتعديد وتكثير لا يفهم وقد جاء الله تعالى باصل العدد وهو اثنين ثم
زاد عليه عددا وهو ثلاثة ثم زاد ورباع ثم عقبه بالبس بعد فقال فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة فمن نظر فيما ذكرنا من انواع التصرف بلا دون الفاحد العالم عرف ان سوق الكلام
للعدد لا تجويز بان اباحة النكاح بلا بيان العدد فكانت الاباحة ثابتة في ذلك ولان
جواز النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الاية بخبر الواحد ونعمل النبي عليه السلام فان نكاح خديجة
رضي الله عنها كان قبل البعثة وقد علم ذلك ضرورة النص الفرع في جنس الجواز لكن العدد لم تكن ثبتها
وتعلمه عليه السلام تجوز التسع كان بخصوصه فلم يصح بيانا للعدد في حق الامة فتركت الاية لبيان
لكون الحاجة ماسة اليه فكانت الاية حجة في العدد زائدة في الظاهر في البيان لان في النص في الظاهر
من نفس الخبور للسمع وزيد فيه بيان آخر سوى بيان الظاهر ولان نفس جواز النكاح لو كانت
مسوقة لا تفيد بصريح قوله اذا المقصود حاصل به فان قيل جاز ان يكون المعهود كليها فكان نصا
فيما قلت لنا لو كان كذلك بدليل آخر فكان حمله على الكلام على الافادة اولى بخلاف
الافادة فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وانما هو سابق للنكاح تابعا قلنا لذلك
ذكرنا انه لا يتصل بالنكاح سابقا ولم يكن فان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار
بالظاهر وان لم يلزم التكرار فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر
قلنا الاول اصح لانه مع التكرار فيما هو المقصود او قوله لا عجوز ان يكون بعد النص الا لاحقا لانه اذا
كان سابقا يتحول قصدا بفائدة واذا كان لاحقا يتحول رفعا له وذلك لا يجوز لما بينا ان العدد
مهم ولا يكون رفعا الا مرتبا على ذكر احد العلم ان المراد عدد السابق فصار التكرار فصلا
مع فائدة ولان قوله تعالى ما طاب لكم من النساء اي ما حل لكم من النساء لان محمل ما جاء
كما طاب في آية المحرم كذا في الكشاف فاريد به الحل لان الطيب هو الحلال شرعا وقيل

ما طاب ما ادرك وبلغ مرتبة النهاية في بابه من الحلال والفاضل الاول لولي لانه لا ولاية في قيد
الاطلاق لانه لا يجوز نكاح الصغيرة بالاتفاق ثم الدخول رباع معه ولم يعد احد ذكره اي اختر من
لا يتعدى واتى بعدد العدد بين تكرره اما وابدا ان الواو ومعنى التكرير في ذلك ان الخطاب للجميع
فوجب التكرير ليتعلق كل واحد بالجميع ما لم تمنع العدد الذي اطلقه كما تقول لجماعة اقسموا بينكم
درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة والواو تفيد ان لكل واحد منهم ان يختار العدد الذي
شاء الله ورباع واو واحد هو تقول اقسموا بينكم هذا الدراهم درهمين درهمين وثلثة ثلثة او اربعة
اربعة الحق هذا لا يبعد ان يتمسك الاعلى بهذه التسمية وليس لهم ان يحملوا سماها فيخطئ
التسمية على تسمية وبعضهم على بعض وبعضهم في توضيح وفائدة معنى عن الجمع بين واو الجمع التسمية الذي ذكر
عليه الواو وتخريج ان الواو دلت على الاطلاق الواحد والاكثر مرارا وانما جاز الساقي في الجمع
الجمع ان شاؤا جعلوا في كله الاعداد وان شاؤا فرقوا بينهم كما خطر ببالهم ما وراء ذلك فان تعلم الا
بعد لو ابن هذه الاعداد مواحده اي قالوا جاءني القوم واحدا واحدا واثنين اثنين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة
(٢٩) يد ورفع العدد فانما وجدم العدد تعليمكم فكذا في الكتاب واذا عرف ذلك فالتصريح بهذه
المذكورة الزيادة عليه وعن ابي علي وابراهيم النخعي وبعض الزيدية انه يجوز الجمع بين نكاح التسع
تمسكا بظاهر هذا النص وهو فاسد اذ النبي ليس له ان يجمع بين الاثنين والثلث والاربع ليس هذا الله
والاربعة حتى تصير هذه الاعداد الاربعة ناسخة عن الاعداد الاربعة المذكورة صريحا وايضا لو
كان المراد التزوج الاجتماع في وجه الاجتماع لم يكن لقوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا في واحدة اذ عدم الخوف
لا يجب ان يتركه الى واحدة بعينه لان جملة وسايط وهي الثمان والسبع والست ونحو ذلك ويؤيده ما روي
ان غيلان الاسلمي اسلم وتحته عشر نسوة فاسلمن معه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اختر منهن اربعا فارق
سائرهن فثبت بما ذكرنا ان المراد من العدد وقال الزجاج قوله مثنى وثلاث ورباع هذا ما طاب لكم
ومعناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا والله تعالى طلب العرب بالجمع القاصر والعجم بالجمع
الذي يعبر عن التسعة بالاثنين والثلث والاربع لان التسعة وقعت هذه العدد فيكون خطابا في الكلام
تعالى بعد عن ذلك وثانيا ان الاثاري هذه الواو ومعناها التفرق وليست حاجة والمعنى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وانكحوا ثلاث في غير ثلاث الاولى وانكحوا اربعا في غير ثلاثين قوله فان هذا ظاهر يفيد الاطلاق
اي في رفع القيد وهو قيد الجمع اذ الاطلاق والاطلاق في الشرع سواء وفيه استعارة بديعة لان
القيد مانع المقيد عن المشي فجعل الجمع بمنزلة القيد والفعل عن مباشرة ذلك الفعل فاطلق اسم المانع
على القيد واطلق وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.
قوله وهو حرمة وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.
قوله وهو حرمة وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.
قوله وهو حرمة وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.
قوله وهو حرمة وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.
قوله وهو حرمة وقيل في اختيار لفظ الاحلال اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر فالاباحة كالاطلاق.

معناه ان البيان يكون متصلا بقوله تعالى ان لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين الذي
هو بيان متصل به وهو قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين بغير هذا
ان يكون ما يسمونه بيانا مختصا كالصلاة والزكوة مما تعبر عنها بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وبين قوله لا بيان متصل فان قيل كيف يصح قوله ان كان محلا فحقه بيان قلنا ان قصده به باب
التاويل والجمل لاحتمل التاويل بل الطريق فيه الرجوع الى المجمل والاستفسار فلذا ان ذلك مجموع
فان الجمل يحتمل التاويل بحد ما لحقه بيان غير قاطع لانه يصير كالمشترك كقوله تعالى وحرم الربوا الله
لحقه بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله للمنطه بالمنطه الحديث لكن هذا بيان غير قاطع حتى
اول العلماء رحمهم الله الربا الى الزيادة على القدر والجنس والى الزيادة على الحلم والنسيئة وغير
ذلك واذا كان كذلك فالمجمل لاحتمل التاويل قبل البيان وبعد لحقه بيان قاطع اما اذا لحقه بيان
غير قاطع فهو قابل للتاويل وهو المراد بما ذكر في الكتاب وقيل المراد من احتمال التاويل الاحتمالات
الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما قال الرجل على ان لي شيء فان هذا مجمل يرد على
السامع احتمالات الوهمية بان يضربهم او يدهم او غير ذلك وينقطع تلك الاحتمالات
بقوله عشرة دراهم فلا قبل المراد من قوله فاسد به باب التاويل اصلا دوام الانسداد اي
انسداد التاويل لا ينقطع اصلا لانه كان ممكن ان يجيء بيان غير قاطع يدفع به باب التاويل فاذا جاء بيان
قاطع لا يدفع به باب التاويل اصلا وسمي دوام الانسداد انسدادا كاسمي دوام الانسداد
انسدادا كاسمي دوام القعود قعودا في قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
وقوله او كان مما لحقه بيان يبدله به باب التخصيص نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
اسم الملائكة ظاهر في الدلالة على العموم لكونه معرفا باللام لكنه يحتمل التخصيص فاسد به باب
التخصيص بقوله كلهم فان لفظ الكل يحتمل التفرق فانقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون وتعلق
الآية تظهر لوجود هذا القسم كلها فان كل سامع من اهل اللسان اذا سمعها فهم معناها بانه سجد الملائكة
كلهم من غير تفرق فكانت تظهرا للظاهر سوى الكلام ليس ان فيها دلالة الا ان الله تعالى استثنى
ابليس بعد ذلك فكانت تظهرا للنص هي غير قابلة للتخصيص والتاويل فكانت تظهرا للنسر هي
غير قابلة للنسخ لانها اخبار فكانت تظهرا لحكمه وذكر ابو البقا في اعراب القرآن اجمعون تاكيد
للجمع وهم بعضهم انها افادت ما افادته كلهم وهو انه لا بد على ان يقع جملا في حال واحد وبعد
بعد لانه تقول جاء القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا ولا يكون كذلك حالا لانه توكيد
قلت فيما ذكره ابو البقا رحمه الله نظر لان حمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة وفي حمل اجمعون
على الافادة اثبات جملة على الافادة لانه حينئذ يفيد ما افاده كلهم وهو بعيد لا سيما في كلام رب العزة

فالوجه ان يقال ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بوحده ما ذكره جار الله في الكشاف في تفسيره
الآية كل الملائكة واجمعون للاحتياط فانهم حمدوا على اخرهم ما بقي منهم لملك الاحد انهم سجدوا
جميعا في وقت واحد غير متفرقين في اوقات وما ذكره الجوهري في الصحاح للفرق بين التوكيد وما قاله
بعد جاء القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا فقوله لا نسلم صحته ذلك على تقدير التسليم يقول
فهو معنى كلهم كما يقول جاء القوم جميعا اي كلهم لم يتخلف عن المجاء منهم احد فهذا كلام في ما
ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم لا في ما ذكر وحده وقوله لو سلم ان كان كذلك لكن لا نسلم ان ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم يرجح جهة التاكيد وهو باب المقام مقام دفع توهم التخصيص فالتاويل
كما يدل عليه ذكر كلهم لاتمام بارتفاع التاكيد وبعد باب المقام في كلام البلغاء امر ظاهر
واهل المقاصد مع ان التوكيد المعنوي معرف اما لاضافة الوجه واما كونها الفاظا معلومة
قبل وشرح الحال ان يكون نكرة هذا ما خطر في خاطري واحد اعلم وفي قوله فاسد به باب
التاويل والتخصيص اشارة الى ان النص محتملها واذا احتملها النص لا يظهر ظهورا ولا يفيد
يكون الظاهر والنص موجبا للعلم قطعا مع ثبوت هذا الاحتمال فيها وقد عرف ان المثل ليس بحجة
لانا نقول ذلك في الاحتمال الناشئ عن الدليل واما في قوله في غير ذلك فلا فاده في اعتبار هذا
الاحتمال سد باب الاستدلال بالكلية فان كل ظاهر يحتمل المجاز واكثر العمومات يحتمل الخصوص
فلو اعتبر هذا لتعطلت الاوامر والنواهي وهذه من الفساد بما لا يخفى ثم للمفسر ما يؤخذ من اسم الجمع
اذا اضيف الى ضمير فانه يبقى شيء من العلم وسترت المراة عن وجهها اذا رفعت القناع حتى ظهر السوار
ونحوه وقول المصنف رحمه الله ما يؤخذ ما ذكره اشارة الى هذا وسمي الكاشف سافرة بهذا
التشبيه وقوله ومنه وجوه مسفرة اي مضيئة وسفر الارض كشفها والسفرة المكنسة لانها تكشف
ظاهر البيت والسفر يكشف اخلاق الناس والسفر الكشف ايضا فيكون لفظ السفر
المفسر مشتركا من التعبير وقال الراغب الاصفهاني رحمه الله السفر الكشف يقال سفرت المراة
فظهرها لكن جعل التفسير لاظهرها والمعنى المعقول منه قبل ما يقع عليه البول نحوه وسمي الكاشف سافرة
فاجعل السفرة لابرار العينان للابصار فقيل سفرت المراة عن وجهها واسفر الصبح وسفر بين القوم
وقيل السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والسفر كشف
الباطن ومنه التفسير وهي الدليل الذي يعرف به الطبيب دائها لكي عالي الباطن فهم المفسر
اتجاب الحكم واثباته قطعا وبقينا بالاحتمال تخصيص ركن عام ولا تاويل ان كان خاصا فلا تاويل
الظاهر والنص فانها يحتملانه لانه يحتمل النسخ في عامله وهو الاحكام التي يجوز ان يكون ولم يكونوا
تكون ولم يكونوا توقيت او تاييد بحيث يعلم او دلالة كلهم عامون لانه كان رئيسهم اجمعين فربما

ان المراد قوله تعالى فيحدد الملائكة كلهم أجمعون دليل على النسخ لانه اخبار عن امر كائن فيما مضى من الزمان
والاخبار لا يصح فيها النسخ اذ النسخ انما يدخل في الامر والنهي دون الخبر وقد يدخل في لفظ الامر والخبر
ومراد المصنف رحمه الله من قوله الا ان احتمال النسخ هو ان المفسر من حيث انه مفسر او المفسر اذا كان
في معنى قابل للنسخ كما مر لان هذا النظير احتمل النسخ وبعد الظهور الغير في قوله وحكمه يرجع الى التفسير
لا في النظير وقد ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان السامع يعلم ان الاحاد لا تحتمل النسخ العام في
العامة بصيغه الاحاد لا من الصيغة فان للصيغة احكاما هو حده مثل جواز الصلاة بها وحرمة
التلاوة على الجنب ولما يرض نحوه فاذا كان القول جواز نسخ صيغة الاحاد في هذه الاحكام فانا
المعنى القائم بصيغة الاحاد فلا تحتمل النسخ لما فيه من الاستحالة واذا ثبت ما ذكرناه كان المفسر راجحا
على النص عند التعارض لقوته وذلك لان المفسر خص زياده وصف ليس هو للنص وهي قوة البيان
في ما سبق تقريره فكان سالما من المعارض بحسب ذلك الوصف فلذلك يرجح ونظير تعارضهما
قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة توضأ لكل صلاة مع قوله صلى الله عليه وسلم المتوضئ
توضأ لكل صلاة فان الاول يحتمل التأويل اذ اللام تستعار للوقت كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس اي وقت دلوكها والحث سوق لاعجاب الوضوء على المتوضئ فكان نظير النص الثاني
غير محتمل للتأويل مع احتمال وجوب الوضوء فكان نظير المفسر فلذلك رجحنا الثاني على الاول وقلنا
بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل لاعند كل صلاة تصلى لان الاعتبار لازدياد الوضوء لا للوقت
ونظيرها من مسايل الفقه ما قاله علماؤنا رحمهم الله من ان من زوج امراه شهرا كان له ان يطأها
في اي شهر شاء لانه احتمال صحيح لان قوله زوجت نص للنكاح ولكن احتمال المنعة فيه قايم وقوله شهرا
مفسر في المنعة ليس فيها احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت حالا فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا
المفسر على النص وقلنا ان المنعة لا تنكاح ثم اعلم ان المفسر اعم من التاويل واكثر ما يستعمل المفسر
في الالفاظ والتاويل في المعاني يقال تاويل الرويا والتاويل يستعمل اكثر ما يستعمل في مفردات الالفاظ
والتاويل اكثر ما يستعمل في الكتب الالهية والتفسير تستعمل فيها وفي غيرها والمفسر اكثر ما
تستعمل في مفردات الالفاظ والتاويل اكثر ما في الجمل فالمفسر لما ان يستعمل في غريب الالفاظ
نحو العمود والسابية والوصيلة اودني وجيز بين شرح قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
واما في حكم بعض نصوصه لا بعض سوره الا بعرفها قوله تعالى اذا التبي وما تبي الكفروا اما
التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا غير الكثر المستعمل تارة في الجمود الطلق وتارة في
عمود الرؤيا خاصة والايمان المستعمل في التصديق الطلق تارة واما في لفظ مشترك
بين معان مختلفة نحو لفظ وجد المستعمل في الظفر والوجد والوجود كما في تفسير الراغب

رحمه الله وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا اذا
قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا واذا قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراي
وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يدري اكان كذا ما قاله التاويل ابو بيان عامة الاحتمال
بالراي دون القطع فيقال بموجب اللفظ الذي اراد كذا وهذا الوجه اوجه شهادة الاصوليين
يكن فيه شهادة على الله تعالى وقال ابن الاثير في المثل السابر التفسير والتاويل اللفظ حقيقة او مجازا
لانه الكشف والتاويل احد في التفسير وهو ما قاله اقسام لانه اما ان يحتمل غير معنى واحد او يحتمل
غيره والغير اما ضده او لا فالاول راجح واكثر الاستعمال على الاول ولانه فيه كما في الاخوات في
اطراف التاء والهاء لان دلالة اللفظ على المعنى وضعه اعرب قوله صلى الله عليه وسلم صلاة في
مسجدي هذا خير من الف صلاة في غيره من المساجد الا المسجد الحرام سيخرج منه معيان صلاة
احدهما ان المسجد الحرام افضل من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني على ما عليه اي اهل العلم
واحد فيه لا تفضل الف صلاة في المسجد الحرام بل تفضل بمائة وبخلاف المساجد الباقية فان
الف صلاة تنقص عن صلاة واحدة فيه قوله فاذا اراد اراد قوة اي ازداد المفسر قوة
واحكم المراد به اي بالمفسر واحكم المراد من المفسر اذا زاد على احتمال التبديل اي النسخ بحيث
محكما والباقي فيه يتعلق بالمراد وضمن احكم معنى منع اي اسع المعنى الذي اريد بالمفسر عن
النسخ والتبديل سمي محكما ومن اصحابنا من يسترك دون المحكم غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا
وجها واحدا وقيل ما ليس في الزايض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام وقيل غير ذلك والاصح ما
قاله المصنف رحمه الله لان ما حده يدل على انه لا يقبل النسخ على ما ياتي ذكره ودلالة المفسر
الدالة على ذات الباري تعالى وصفاته كسورة الاخلاص وآية الكرسي وآية الخمر وقوله تعالى
ان الله بكل شي عليم وان الله على كل شي قدير وان ذلك وصف دايم لا يحتمل السقوط فكان اعرف
بذات الله تعالى وصفاته واربط واولى لا يزيله لا يزول والحكم في المفاهيم التي المفسر ما وجد
من قوايم ما يحكم اي ما مون عن الانتقاض حتى لا وعايه ولا خلل واحكمت الصيغة اي اوثقت
حدودها قال تعالى منه ايات محكمات اي غير محتملات للنسخ والتبديل لان الحكم ما مون النسخ وقيل
ما وجد من قوايم احكمت فلانا عن كذا اي رددته ومنعته قال ابن حبيبة احكموا سفهاءكم اي امنعوهم
فلكم ان تمنعوا اي استعملوا منه اللفظ العام وهي الخاط بالجمل لانها جمع الفرس بين العاد والجماد
والمساجد فالحكم منع من احتمال التاويل ومن ورود النسخ عليه والتبديل وقد اتى اصطلاح
الحكماء ام الكتاب لانه الاصل الذي يرجع اليه غيره لما لام الولد فانه يرجع اليها وسمي بذلك الغرض
لان الناس يؤمون اليها في الحج ثم النسخ ذهاب الحكم الاول اصلا ودون بدل والتبديل وقد سمي

في حق الطرار والنباش فالحاصل ان شمس الائمة رحمه الله اختار اختصاص اية السرقة
انها هل تتناول الطرار والنباش ام لا واختار القاضي الامام ابو زيد والمصنف رحمهم الله
اختصاص الطرار والنباش بالاسم الاخر فهل هذا اختلاف في هذه الاية ام لا فكانا في
الحقيقة سواء الكل الكلام في الاول فاذا قلنا بالاول فنقول حسام الدين السغناقي رحمه الله قال
في ان الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد من الايجاد الاضافة نظرا الى تعقل الخفي غير موصوف
في تعقل الظاهر وبالعكس اما الظاهر انما هو ان لصدق تعريف الصدين عليها ولما سبق
ذكره وهاهنا كون الفعل الواحد موجودا فيها فان الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد هو
نفس الاية وفعل ضد الظاهر من المبهم من قولهم ليل بهيم اذا عم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى
فيه الاعد تامل فمن المحتمل ما تقدم وهو ان ضد الظاهر الخفي لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة
تقول الحرب جرعى بهيم اي مطلق السيل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا
ما اطلق الله ولا تقيدوه بغيره في اصول شمس الائمة السرخسي
رحمه الله ثم ان الخفي ما خوذ من خوكم لخفي فلان اذا استتر في خلية احد كما حيث لا يوقف عليه الا
بالمبالغة في الطلب فان خفي فلان عن فلان بمعنى خفي عليه احد كما حيث لا يوقف عليه الا
بمثل اية السرقة فانها اشتملت معنا على الفعل في حق الطرار والنباش وهي الرادها بعبارة غير الصيغة
وهو اختصاصها باسم اخر هو السارق فان لفظ في حق النباش اختصاصه بفعل الاخذ والانتزاع
من الحرز الذي خص التراب وهو سبب سوءته وكذا الطرار فانه ماخوذ من الطر وهو القطع والشق
سوءته والاصل ان نظير الاسم الجاري مجرى نظير المعنى فان اختصاص هذا الاسم من الوسط من الاذن
وهي نصرف اجاب القطع على السارق ليس قال ثم تحول اختصاصها باسم اخر هو الخ تغيير في فعلها ودلك
التغيير لا يخلو اما ان يكون الزيادة في فعلها على فعل السارق او النقصان في فعلها عن فعله فان كان لزيادة
يكون الالحاق بالوارد في الحكم دلالة العقوبات وهو القطع لانه اثبات الحكم بدلالة النص العقوبات
تثبت بدلالة النص كما يثبت بصريحه وان كان النقصان لا يكون الحاق الاية بالكتاب بل الاية
عبارة عن فعل السارق في حق الطرار والنباش لزوال او نقصان لزيادة في معنى النص كما تقدم منه
فلما فوجد فان السارق هو اخذ مال مملوك للغير متقوم محرز على وجه المسارقة عن غفلة المالك
الذي تعذر حفظه لان القطع عن جار يوم او عبد او خيانة والنباش هو اخذ شيء وضع للحفظ والبلا
وهو ليس بمال اذ المال ما يرغب فيه الطباع السليمة ويجري به البذل والمنع او ما يدخر لاجل زمان الحاجة
عما تباح به المكنة ليس بعد المتابعة ولا عند احد ايضا اما الورقة فلانها مما يمكن الانتفاع عن نجاسة

ليست بعد الا يملكون تركه مع انهم اهل الشرك والطرار متقوم في الدين واما الميتة فلانه ليس
من اهل الملك اذ الملك عبارة عن قدرة لا يتمكن بدونه ولا قدرة بدون المحل فان قيل الزوج يتمكن
في قدر ما يحتاج اليه هو فيكون الكفن ملكه لاحتياجه فقط بملكه كالطعام الى الظهور التكفين
وكذا دفن الحاجة بعد الدفن لم يبق الملك ولا يجوز بعد البلى اذا الساقط لا يعود نقول
بعد الاختصاص النباش بهذا الاسم لتعذر في معنى السرقة وهذا اسم السرقة حتى عن نطر الشرع
يكون مكروها تحريما واسم النباش حتى عن حده وهو الجواب ولهذا السرقة تنتفي من السرقة
بمنع الواو وهي القطعة من الثوب واخذها بالفارسية سره الواحد غيره وهو في الحاج ومن ذلك
قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها الا تبيعي وتكفني السرقة من الثوب الذي في القلادة
والنباش بدل على ضده وهو الجواز لان تحت الثواب كالثوب بشبث البقر والمنة فالحق بالجواز
النبوش وشرح الجامع لشمس الائمة وان الذي استدل النفس الى ان كلامه والظاهر من حال
العاقل ان لا يضع نفسه في الملك باخذ شيء حقير وهو الكفن وعورته ناقص فكان النبش دون السرقة
وجوب الحد في الاولى بكونه جوابا في الاذى في حكمة التعدي بفعله باطلاقه معصوما بالشرع والنباش
وهو الحرمات والطرار تاخر مال الغير حالا ينتفع مسارقة عنه مع قوته مقبلا على الحفظ بعزيمة
عامة اسرته في الحد وذلك حتى عن الطعن في فعله وفضل فوجبا بقوة وزيادة حد القطع منه وهذه
مسارقة في غاية الكمال والمتعدي به مثل هذا المعنى في غاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص
بالطريق الاولى ويشهد له حديث السم والضرب المنصر المحرم تاثيث وبعد الطرار في قوله وذلك
اي الذي مثل الطرار والنباش تسامحا لانها لبسا بحرز لانه السرقة تخفيه في متقلها ولكن
فهم المراد وهو المعنى لم يلتفت المصنف رحمه الله الى جانب اللفظ وفي الجواز ان قوله
وذلك اشارة الى الحاصل في الطرار الذي عبارت الاية حقيقة بسببه مثل اسم الطرار والنباش
لكن الحق وسع رحمه الله كون النباش موضوعا باسم خاص لا يتناول السارق احيانا فحقت اثبات الشابهة
وايد هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم سارق الموتى كسارق احيانا فحقت اثبات الشابهة
حرف التشبيه وهو يقتضي العموم في المحل الكامل كقول علي رضي الله عنه انا عبد المزينة لكون
دماءهم هدرا وانا موالهم كما ان الناس حتى فعل المسلم الذي عند نا وبعض حكم الدمي ثابت له
بعد سارق بعد الحديث وجب القطع بالنص قلنا كان التشبيه لاتحاد الطائفة بين
وجوه الاداء قبل المحل المحترم وبعد الخروج عنه قلنا لا طاهر كون المعاني فيكون التشبيه بينهما
في الاثم واطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز لدليل بعد الدفن فانه يقال لبيض وما سرق قوله وهذا
في مقابلة الظاهر اي الخفي في مقابلة الظاهر ومعاندة ثم المشكل ضد النص وهو ما حتى المراد منه

بالصيغة الاولى بعد الطلب لدخوله في اشكاله واحتماله فخرج المعنى عن حد التعريف
لان كلمة بعن الصيغة وبمثالها المراد منها بالطلب وحده واما الآن الخاص المشكل
لدخوله في اشكاله كما لا خفاء فيه اكثر من الكلام في المعنى والذي اشار اليه الامام رحمه الله فصار لغيا اي فصار
المشكل غامضا بعض الزيادة وهو في اشكاله واختلاطه بما يلي الاول هو المعنى وهذا قال المشكل اشارة
اي تابعة بينه وبين المعنى في المعاد وسمي المشكل غير بالاضافة لرجل امرين بغير وطنه فاختلط استكاله
واشكاله وهو مأخوذ من قولهم اشكل اذا دخل في اشكاله واشكاله كما يقال اخوم اذا دخل اللوم
واصبح اذا دخل في الصباح واشتا اذا دخل في الشتاء واشأم اذا دخل في الشام واعرق اذا دخل
واتهم اذا دخل في العراق والمزم اذا دخل في التهامة وهذا فوق الاول اي المشكل فوق المعنى لانه بالطلب
اي وجده لا في المعنى بل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله في دخوله في اشكاله قد يكون لعروض
في المعنى اولا ستحقاق يد بعد مثال الاول قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان هذا مشكل في
حق داخل الانف والفم لانهما داخلان في اشكال اذا حد اشكالا لما ظاهرا من البدن دخل في حكم
وما كان باطنا منه دخل في الباطن بعد الطلب لتميز عن اشكاله في دخوله في اشكاله قد يكون لعروض
في المعنى اولا ستحقاق يد بعد مثال الاول قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان هذا مشكل في
حق داخل الانف والفم لانهما داخلان في اشكال اذا حد اشكالا لما ظاهرا من البدن دخل في حكم
وما كان باطنا منه دخل في الباطن فالانف والفم اما من ظاهر او من باطن لو من باطنه فاسلنا
فوجدناهما شابهين الظاهر من وجه والباطن من وجه حيث للحقيقة فلان الانسان اذا فتح فاه
كان ظاهرا واذا اطبق شفتيه كان باطنا وامن حيث للحكم فلان ابتلاع الصائم ريقه لا يفسد
صومه وهذا يدون باشتباه للباطن فاذا اخذ الحكم فيه لم يجد لا يفسد صومه ايضا وهذا
حكم باشتباه للظاهر كذلك الانف فالحق كل واحد منهما الظاهر في الشابه والباطن في الحكم
وعلما بالشبهين بعد الامكان ولم يمكن دفعا للحرج لكثرة الاحتياج الى الوضوء دون الاغتسال
والآن مقتضى قوله تعالى فاطهروا صوابا يكن تطهير داخل الانف والفم مما يكن تطهيره فيدخل
فيه في حق الشابه والحق هذا الباطن في حق الحدث لان اذا طلق الواجبة لا يتناول باطنها كذلك
قال سلمان رضي الله عنه كما تراحكم ان تستيم مشكل في حق ذي المرأة اعني حل قبلها او حل دبرها
لا كذلك المعنى ان قوله تعالى يأيها لكم هذا اي من ان الهدا وان يقتضي عموم المحال
وقد قلنا وجب للحال لانه اطلاق في المراضع اجمع وفي بعض كيف كما في قوله تعالى اني جاعل هذه الارض
خليفة كما اي كيف تجيء وذلك لا يوجب للحال لانه اطلاق وتخيير في الاوصاف والكيفية لا اعتبار
والاصطياد فصار كالا يه مشكلا في معنى ان المراد داخل في اشكاله فما طلبنا بعد الطلب وجدناه
غير داخل في الحل لان الله تعالى سماه حرجا او مزرعا للاولاد تسمية لموضع الفعل بالفعل وهو
المصدر كالمبيت سمي به لانه موضع بيات فيه فشبههن بالحارث تشبيها لما يلقى في احشائهن
النطف بالمتفرد وزاد التصريح بلفظ الحرث بيدل على ان الاتيان للحرث فيكون في موضعه وهو

الحرث

المراد من المراد الاولى فيه غير منتف لانه موضع الحرث دون الفرج ولانه تعالى حرم الفرار يوم
حالة التحشر في قوله تعالى فلا تكرم في هذا الموضع لا في اصل الولي فعرفنا بهذه الدلالة ان معنى كيف
وصار معنى الآية والله اعلم فاتوا حرثكم كيف شئتم قائما او قاعدا مقبلا او مستلقيا
في السماء تارة وفي الارض اخرى بعد ان يكون المأتي موضع الحرث وقد دل عليه قوله صلى
الله عليه وسلم من اتى امرأته في دبرها فهو ملعون كاهنا او عرافا فقد قرنا الاتيان في محل وهو محرم اذا
كان مستحلا كذا عرف ان مركب الخبر لا يكفر اذا تبين استحلاله فان فارق هذا الاتيان الفرق بين
المشكل والمشترك فان كلا اي مشترك فيما بين كيف وان قلنا الاشتراك في المشكل ليس بلازم لانه قد
يكون الاشكال بحسب الاشتباه وقد يكون بحسب الشباه لحكم بين الشيئين وقد يكون بحسب
الاشتراك لكن اذا دل دليل المشترك صارت اشكالا فسمي مشكلا وقد سمي الشيء الواحد باعتبار شيئين
لشابهته كل واحد منهما لانه في ان افراد المشترك اذا تساوت في الارادة بحيث لا يمكن ترجيح احدها
على الآخر يسمى مجملا حتى يطلب وصيه المعنى الذي له معنى معين فوالية بسبب الاجمال فعدم وقوف
احدهم على الآخر كذلك قوله تعالى للقاتل الدية خير من الشهر اذ فيه خطأ لان الف
شهر من السنين وذلك القدر زائد في كل سنة فهو في اي تعجيل الذي في نفسه في حق الجزء بثلث
وثلثين جزء لانها توجد في كل سنة تقدما معناه خير من الف شهر اذا لم يكن فيه ليلة القدر فقد قال قوله
صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة القدر جاء يوم القيامة ولا عطاه من الاجر كما قرأ القرآن اثنتين وعشرين
مرة فان فيه تفضيل الشيء على نفسه وبعد التأمل عرف ان معناه فكما قرأ القرآن اثنتين وعشرين
مرة بدليل آخر قال الله تعالى فواريرا من قصة اذا قارورة من الزجاج لان الفضة فاشكلا
الفضة والزجاج ثم لما وجدنا الفضة خاصيتين حسنة وهي انها لا تشف ما وراءها وانها تؤثر
على ما وراءها وهي صفة حميدة وليست لها صفة البياض والفضة صفة حميدة وهي البياض لكنها
لا تحكي ما في باطنها فعلمنا ان اواني الجنة لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل انها تجمع بياض الفضة وصفة
الزجاج وهما الصفتان المليحتان لما فانتفت الصفات الذميمة عنها وكذلك قوله تعالى ذلك طعام ربكم
سوط عذاب فان استعمال الضرب انما يؤتى به الجنايات لا في البياط والعصي لمن يضرب الدواب
فاستفيد الدوام منه واستفيد الايلام من السوط لان السوط من الايلام فجعل سببا ان يضاف اليه
تعالى دايم مولم وقيل ذكر الضرب الى اعم من السوط اي من شدائد الله وذكر السوط اشارة الى ان ما يعذب
في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الآخرة كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب به في الدنيا
قوله تعالى فاذا قاتلتم الذين كفروا فاضربوا فوق الاعناق والمؤمن فاذا استفيد شدة العذاب من الاضافة الى الله تعالى
عند الدوام اكثر ما تعلم عند اسحار التوبة وسنناه استكمال العذاب من الناس لكنه تعالى عند الله

وان هذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يفعل بي ولا بنبي فانه محكم لا يحتمل الا تاويلا فيكون معناه
جازاهم جزاء الخسران وهو الترك والاخوار من كل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تاويله
قوله تعالى ما يعلم تاويله الا الله اي مراده بقوله هذا يقابل المحكم اي المتشابه يقابل المحكم
ونظيره ان المحكم لما بلغ غايته في البيان والاظهار كان ضده المتشابه الذي بلغ غايته في الاشتباه
والاجمال او ان المحكم لما كان معلوم النسخ كان ضده المتشابه الذي هو مما يوقف عليه
غاية فيما هو به قال رحمه الله وشاله الحروف المقطعة في اوائل السور الى قوله فصار واضحا
اقول شاله المتشابه الحروف المقطعة في اوائل السور الا ثمانية منها وهي
في الكلام كل حرف خالف الباقي بان بني على حركة خالف بها حركة الاخر كقوله الف لام ميم فان
ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه كل حرف خالف الباقي بان بني على حركة خالف بها حركة الاخر
استحقه كلها ان يسمى حروفا بالمعنى قوله ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله تعالى
عليها الملائكة الامر بالتسليم وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من حسن الكلام بالرمز فيحتمل التاويل
فيقبل كالباقي ولم يحمله ظاهر الكلام لغة ولا يرد العقل الوقوف ولا يصل بالوقوف الباطنية الى خروج
عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة والتزاما لعالم للعقل ولا يان الحكم لا يوكل للقرآن لانا وجدنا في
الباقي من الحروف ومثل هذا المثال لو وصل المتشابه اليه ان جواز رؤية الله تعالى في الاخرة
بالابصار في الاخرة عيانا اي رؤية بلا كيف يقال غايت التي عيانا اذا رايته بعينك وقوله
عيانا هو في بعض النسخ والتاكيد بالاعتقاد لعدم امكان ذلك في نفس الامر ولان ذلك يودي الى
الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقيل المراد من اثبات رؤية الله تعالى اثبات كيفيتها لان نفس
الرؤية ليست متشابهة وقوله حقا اي ثابتا في الاخرة بنص القرآن وقوله بقوله عز وجل رد
من قوله بنص القرآن بكونه العامل وهو قوله عز وعلا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه
التمسك به ان اهل اللغة اتفقوا على ان النظر اذا عدي بكلمة الى اراد به رؤية العين وفيه اسئلة
واجوبة تعرف في علم الكلام ودليل عقلي وهو ان الله تعالى موجود بوصف الكمال على ما عرف وهذا الوجود
واي كمال وكونه فعالا مريدا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لا يريد اراه الناظر في الشاهد انما
هو لجوزه او نقصانه فكذا في الغائب ودلالة ان ما شاركه عن العلم الناظر ليدل على حدوثه والعالم
بالجوب او على عجزه فيستحيل الكمال ليلا يستحيل او تقصوره بفعل او غير ذلك وهو كله محال
على ما قدمناه وسلم العجز وقولهم والله تعالى موصوف بصفات الكمال غالبة على كل شيء
اراد القدرة الشاملة على جميع المقدورات وجل ربنا عن النقصان ادلة الكلالة القاصرة عن
الحصر وجل تعالى عن الجواز هو موصوف بالقدرة الازلية فيكون عز وعلا مريدا لغيره وهذا

وهذا في الجواب عما بقيه من المعتزلة وهو من القرآن سراد الله ورؤيا واجوبهم على ان تعالى
يرى والقرآن لا يرى والمؤمن من اهل الكرامات كالولاية والمحبة والاتحاد والنظام منه واهل السنة
على انواع العلم ورؤية الله تعالى من اجل العلم يكون مؤمنا ملائكة الكرام ورؤيته البصرية
ذكر رحمه الله ذلك لانه رتب شيء يكون ممكنا في نفسه ثم لا يقع لعدم اعلام وعلم ذلك بدليل
مرسل لكن لو قيل ممنوع لانه مبني عليها لانا لا نوجب لوجه تعالى وجودا وذاتا بل وجودا وهو المطلوب
واثبات بالدليل ان الله تعالى قديم لا يكون وجودا ذاتا بل يكون في وجوده فالمراد الاصل
الروية والدليل ما يثبت بالنص دليلا على وجوب اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية على الشاهدات
الرؤية وانه ما يثبت بالنص دليلا على وجوب اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية على الشاهدات
الرؤية مستدعية وكان القول بجواز الرؤية مستلزما من حيث الوصف اي الكيفية وما هو مرجب الاصل
والقول بانتفاء الاصل لانتفاء الوصف لان الوصف تبع فلا يصح ايقاع الاصل تابعا بالدليل
المتبوع لبطلان التبع كما ان في الشاهد لا يجوز ايقاع الاصل بسبب الحال او وصف قرار يتبعه
بصر كثير الا يحصر العدو من هذا النهر وزاد شخص فبادر النهر ثم راه في هذا الغائب الذي هو به
فانه لا يبقى في جوزه وان جهل طريق العبور لانه يتوهمه في هذا الغائب بالدليل القطعي وهو وجوده
(٣٨) له في هذا الغائب فعند ذلك ثبت اصل الرؤية بالدليل القطعي لم يجز انتفاء المجهول طريق الوجود
واما الظن فلا يوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه من غير استحالة ان كان الدليل
في الشاهد في جهة من القرائن اللائقة بانا كان الموى في الشاهد في جهة لا في وجه نريد
واما الله تعالى فليس في جهة فرق ذلك اذ الرؤية تعلق التي بالبصر كما هو الدليل عليه الله تعالى
قوله تعالى الم يعلم ان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى اتم من رؤية
والاحاطة علم انه ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان منها لا يتبدله بين الشاهد والغائب
من الاوصاف الاثباتية واعتبر هذا بالعلم فانه يعلم كل شيء هو ان ما كان في الغائب يعلم في جنبه وان لم يكن
في الجنة يعلم في غير الجنة يعلم ان الموى في الجنة من الاوصاف الاثباتية لان من القرائن اللازمة للرؤية
ان الموى الواقي في الشاهد قد تبين من الاوصاف الاثباتية بالاجماع نعلم انه موى بصفة وهو
انه ليس بمتحيز ولا في جهة فلم يجز منعها بهذا قالوا وفي ذلك نوع معارضات تعرف من موضعها ذلك
اثبات الوجه والعين لله تعالى حق عند اهل السنة معلوم بالنص قوله تعالى ويبقى وجه
الله وقوله بل يداه مبسوطتان يهم متشابه لوصفه وهو الكيفية لان الله تعالى منزه عن الجارحة فلا يجوز
ان الاصل المعلوم بسبب المتشابه والعجز عن درك الوصف فان قيل اثبات اصل الله والد في حق
الله تعالى مع منع اطلاق معناها على الله تعالى بغير العربية بان تعالى ربي حي
لا نطلق الاسم الاعظم لغير مولانا الذي يجب في حق الله في كتاب الغياث في

عن ارادة الحقيقة والكناية وهو على هذا القيد ظاهر نظرا ولكنه تعتبر في الغاية الكناية معانيها الاصلية
من غير تاويل وتعتبر بعانيها معاني ما هو المقصود من المعنى الاول الاعتبار في قول العرب طال رجولي الحاد
فانه يريد ان به طول القامة اذ قل تحصيل وهو ما يسمى في كتب بلاغات وظاهر فيترك الراد اياه مضيا ان
لان من كان طويلا يكثر عثوره في الطين تحت الغدر فتكثر الطباع فتكثر الاكلة فتكثر الصيقان فتبعيدا
مضيا فعرفت بذلك انه ليس في الكناية انواع القطع عن موضوعه الاول بل طول الحاد مع طول القامة
وكثرة الراد معتبرة مع ما يلزمها من الوجود وان كانت كثرة الراد غير مرادة لذاتها وان لا تنافي الوجود والحقيقة
لا يراد قط في صورة المجاز وبه هذا ذكر الامام فخر الدين الكردري رحمه الله الفرق بين المجاز والكناية
ان الكناية تجتمع مع الحقيقة لان الحقيقة مرادة في موضع الكناية ما انتقلت من موضعها الاصلي
بل هيئت اللوازم بواسطة تجوز والحقيقة ليست مرادة في موضع المجاز ضرورة استعمال موضوعها الاصلي
في موضع المجاز لكن الكناية فيها استعمال المراد وهذا الاستعمار جائز بلا ضرورة موضع الحقيقة كما اذا قال
لامرأته حرام وذوي به الطلاق البائن او في موضع المجاز ضرورة كما في قوله تعالى اوجاء احدكم
من الغائط فانه كناية عن الحدث في محل المجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وقيل الغوز من الخلاء والغائط
اسم الموضع المطمئن من الارض والانصاب جمع نصب وهي الحجارة التي كانت تنصب في الجاهلية
ليذبح عندها والازلام جمع زلم بضمتين وهي القداح التي كانت في الجاهلية يستقسمون بها
وليس بينها اتصال بما بعده والرجس بكسر الراء وهو القذر اما في ذاته او في وجه النجاسة
ساجيا قوله على اسوء الله فانه لا يثبت منه الفعل الخصوص البتة وكقوله لا اصبح قد بعت دارك
وجاز ان يكون حقيقيا كما في الظاهر هذه اللفظة وغير ذلك مرصود للاذان باعتبار المجاز والعرف من الغني
والكناية ان يذكر الشيء بلازمه فانه لما كان الشيء مرادة بغير صيغة كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ان المراد من الايدي الاصابع باسم ما هو محل المراد بعد التعين
فاذا ظهر معناه زال الخفاء وجب القطع حكما للنص واما الكناية فقد لا تكون مقصودة معنى نفسها
بل هي الغاية وهو ما يلزم الضمير فانها لا تصير مقصودة الا بالنية او بالحال والغاية من القسم الثاني
من القسم قال رحمه الله وتسمى القسم الخامس من الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر
ما سيق الكلام له الى هو الثابت بالنظم بعينه اول هذا القسم في معرفة طرق الوقوف على احكام النظم
وهو راجع الى حفظ المستدل من جهة الوقوف على المراد والمعاني وهو خامس باعتبار الاقسام
رابع باعتبار اصل التقسيم وانما ذكره بعد الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه وما سوى ذلك فهو استدلال فاسد وبيان الاخطاء فيه ان الاستدلال اما ان يستدل
بمنطوق اللفظ او بمفهومه اللغوي او لا بمنطوقه ولا بمفهومه الثاني دلالة النص والاول اما ان
يستدل بمنطوقه اولا الاول عبارة النص والثاني اشارة النص وان لم يستدل بمنطوقه ولا بمفهومه

فاما ان يصار اليه التعرض لتحقيقه اولا الاول اقتضاء النص والثاني لاستدلال الفاسد الذي
سيأتي ذكره اما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له وارد به قصدا كالاستدلال
على وجوب الصلاة بعبارة قوله تعالى اقيموا الصلاة وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاستدلال
بالنص ما كان السابق لاجله ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص تناول له ثم العبارة لغة تفسير الرؤيا يقال
عبرت الرؤيا وعبارة الرؤيا فسرتها فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما هو مستور في
الضمير كان المعبر يفسر ما هو مستور واما الاستدلال باشارة النص فهو ان يعلم بالاية التي سيقت لاجله الحكم
مقصودا ولا سيق الكلام له وانما وقع بين انا المقصود وليس هو بظاهر كل جملة بل من وجه دون وجه
من حيث انه لما سيق الكلام له ليس بظاهر من حيث ان المراد به معلوم ظاهرا وثبت الحكم بالنظم فسمي
اشارة لان قوله لكنه غير مقصود بعرض لطالب المعنى ولا سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ والغيري
لكنه راجع الى ما قوله وليس كل ما هو من كل وجه ليس من تمام التعريف بل هو ابتداء كلام يشير الى مقابل (٤١)
تنبيه هذا القسم اشارة لما الاشارة لغة هي الايماء بكلام السابق على المعنى المقصود الذي لاجله
الى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه ويظهره الذي الحس من نظر الى النص هو مقابل عليه ويدرك
مع ذلك غير ما اشارة المخاطب بصره والمراد عقيبه سنة وليسوة من غير تصد ثانيا بما هو المقصود
بالنظر وما يتبع عليه اطراد بصره هو يدري بطريق الاشارة تبعا لا قصدا ومن يدري الى صيد فاصاب
صيدين بزاده جدته في ذلك العمل فاصابه الذي قصد بها والذي لم يقصد بها والذي لم يقصد بها يسمى
بزاده جدته وقد نظراه ما شرط الاصطياد فيها ذكرناك فيما ذكرناك فيما ذكرناك فيما ذكرناك فيما ذكرناك
بالنظر وان كان احدهما مقصودا والاخر لا وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الثابت باشارة النص
ما لم يكن السابق لاجله ولكنه يعلم بالتامل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان فيه يعلم
البلاغة وبظاهر الاعتبار وبظاهر الاستدلال بعبارة النص كقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الاية فانه سيق لاظهار شرف هذه الامة لانها سوى بين الجهة في سبيل الرتبة في الفقر والغنى والبيان التصير
ما سيق من شارف الحس من العبيمة في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الى ان قال تعالى للفقراء المهاجرين وان قوله للفقراء بدل من
قوله ولذي القربى والمعطوف عليه في ما ذكر في الكشاف لان قوله لله وللرسول والمعطوف عليها
لان الله عز وجل اخرج رسوله من الفقراء في قوله ويعلمون الله ورسوله يعني لما كانوا ناصرين لرسوله الى
يجوز ان يجعل الناصر من المنصور اذا كانا مقصودين بالذكر جميعا والبدل والمبدل يرقصودين
وانه يرفع رسول الله عن السبيعة بالفقراء في هذا البدل زيادة تشريف لهم تخصيص هذا التقسيم
تمام الفقراء اشارة الى ان اموالهم عاطفوا في دار الحرب وهي بكم بسبب استيلاء الكفار

الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال
علما بان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافته تعالى ملك المال حقيقة لا من قربت يده من المال فان المودع
الا من بعدت يده من المال اذ الفقير ضد الغني والغني من ملك المال حقيقة وكذا المكاتب لا يعد غنيا حقيقة وان كانت يده من المال
لا يعد غنيا لا شرعا ولا عقلا مع قرب يده من المال وقوله ترجح المشارك مبني على الحاجة الناجزة دون صفة الفقر
وابن السبيل لا يعد فقيرا مع بعد يده من المال
بدليل وجوب الزكاة عليه في المال الذي خلفه في وطنه ثبت بهذا المجموع ان المؤثر في الفقر والغنى الملك حكم
الملك لا قرب اليد وبعدها وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ولكن لما كان لا يتبين
ذلك الا بالتأمل اختلف العلماء رحمهم الله لاختلافهم في التأمل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية
من الصريح وبمنزلة المشكل من الواضح وبهذا يعرف الفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا في ان الكلام
لم يسق لهما الا انهما افترقا من حيث ان الاشارة تقع حينئذ فيحتاج الى نوع تأمل بخلاف الظاهر فانه يعرف
في اول ما يقرع السمع من غير تأمل وان الظاهر من اقسام النظم والاشارة من اقسام المعنى وبه يعرف
الفرق بين الاشارة والنص ايضا فان النص فيه ما في الظاهر وازداد عليه بزيادة بيان وهي السوق
ومنها قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان سياقه لاثبات النفقة وبقوله وعلى المولود
له اشارة الى ان النسب الى الاب حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الخلافة
والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس وذلك لانه ذكر حرف اللام الذي هو للاختصاص كما في نيل المال
لزيد والجل للفرس اي مختص به فيقتضي اختصاص كل النسب بالمولود له وهو الاب والا لا يكون
مختصا به لانه حينئذ يكون بعض المولود له وهو الاب والا لا يكون مختصا به لانه حينئذ يكون بعض
المولود له وانه لا اختصاص فيه وقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب ولدفي
تحمل الرضيع على العاطية نحو عليهم اي غير المغضوب عليهم ورزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن
بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين كذا اشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى قوله
عليه السلام انت ومالك لابيك لان الاضافة باللام دليل الملك في محل يقبله كما في قال الغلام
لزيد فيقتضي ملك الذات لكن لا يتحقق الملك في ذاته لكونه ابنه فيعود الى النسب وكذلك لا يتحقق
ملك الرقبة في ماله لان ملك الرقبة في جميعه ثابت للابن فيصرف الى جواز تملك ابيه عند الحاجة واذا كان
كذلك بقوله تعالى وعلى المولود له دليل على ان للاب تاويلا في نفس الولد وماله ولهذا قلنا ان الولد
لا يستوجب العقوبة على والده باتلاف نفسه ولا حد بوطء جاريته وان علم الوالد حرمتها عليه
ذكر الحديث ثم ما ذكر في الكتاب ان رجلا شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اباه وانه ياخذ ماله
فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني
فكنت لا امنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عليه

السلام

عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال انت ومالك لابيك ومنها قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فان الثابت بعبارة النص ظهور المنة للوالدة على الولد على ما سبق
كما ذكرنا قبل ذلك في بيان معارضة الظاهر مع المفسر والثابت اشارة ان ادنى مدة الحمل ستة اشهر لانه
ثبت بنص اخر ان مدة الرضاع حولان وهو قوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر اذا رفعت
مدة الرضاع وهي ادنى مدة يتصور فيها وضع الولد لكن هذا في الحقيقة من قبيل بيان الضرورة كما في قوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما رفع الثلث للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرهما
كذا هنا لما رفعت مدة الرضاع من ثلاثين شهرا بقي للحمل ستة اشهر وقد خفي ذلك على اكثر الصحابة
رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر ذلك لهم قبلوا ذلك منه واستحسنوا قوله فقيل
ان رجلا جاء بامرأة الى عثمان رضي الله عنه وقال تزوجتها فولدت لستة اشهر من وقت النكاح فاراد
عثمان رضي الله عنه ان يرجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي لغلبتكم
في الخصومة فقال عثمان كيف فقال ابن عباس قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا واذا رفعت
٤٣ منها مدة الرضاع وهو حولان بقي ستة اشهر وقد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين فحمد الله عثمان على ذلك واثنى على ابن عباس وروي هذه الحكاية عن عمر وعلي رضي الله عنهما والمراد
من قوله تعالى وفصاله مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويعقبه
لانه ينتهي والمقصود هو الدلالة على الرضاع المنتهي بالفصال ثم الاشارة انما تثبت بهذه الاية اذا كان
المراد من الحمل هو الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور اما اذا كان المراد منه هو الحمل بالايدي او الحمل على
اليد في هذه المدة غالبا فلا تثبت بها الاشارة وتكون الاية حجة لابي حنيفة رحمه الله لان المدة المذكورة
للحمل والفصال جميعا وقد قام المغير لاحدهما فبقي الباقي على ظاهره فتكون مدة الرضاع ثلاثين شهرا
فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام المنة ذكر الاكثر المعتاد لا
ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا قد قيل نزلت الاية في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه تسعة
ثم وضعته امه على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر
من المدة كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك فلا يستقيم ذكرنا وراءها لا يرد على الكذب ولان
هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الصبي لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون ستة اشهر اقل مدة الحمل
موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبارها هو المتعين اذ هو في باب المنة ولا الفصال
لانه لا حد لجانب القلة فاعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه فان قيل لا حاجة في الاشارة من التطويل الى الكثير
اليه وليس كذلك ايضا ذكرت قلنا قوله ثلاثون يشتمل الزيادة فيكون الستة بعض مدلوله فكانت ثابتة بالنظم
وذكر ان سقوط الحاجة عن سود الحرة ثابت بدلالة الخطاب الذي اوجب سقوط الاستدلال في

في غير الاوقات الثلاث تعلقه صورة النظر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم الى ان قال ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعباره
الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم انها ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات
فكن دلالة الكتاب ليقاس مقام الاشاره وسماه تعالى ناظرا باشاره هن الى ان قال تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الايه اذا ثابت بعباره النص اما هذه الانعال في ليالي
شهر رمضان وسع ما كان ثابتا قبله من الزمم والثابت به اشاره هذا النص مع الجناية وجوان يسع
الصائم حينئذ الاكل مع ورود الامر بالطلوع الى طلوع الفجر ان يسع حينئذ وقت امر بالصوم بعده لذا وسماه تعالى
تمام الصيام الى الليل فان اثبات بعباره وجوب الصيام نهارا والثابت باشارته ادى الصوم الكف
عن الاكل والشرب والجماع الى الليل تسمية الزمان للفعل والصوم لا يكون صوما الا شرعا فلابد
ان يكون الزمان في حد ذاته قسمين قسم الليالي للفطر واباح فيها الاكل والشرب والجماع وقسم الايام لضده
وهو الصوم فعرفنا ان العدم في قسم الصوم ضد العلامة في قسم الفطر وذلك هو الذي يمنع الاكل
والشرب والجماع وان الصوم ثبت في ذلك الوان الخلق بخط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع
ضدا للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما في حكم الكفاره وسماه قوله صلى الله عليه وسلم اصوم
في مسئلة اليوم وان الثابت بعباره وجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد في الفقير والثابت
باشاره انعدام سبب الاداء في الغني اداء الاغنياء يتحقق من الغني في الليلة لان عدم الاداء لك
والغني الشرعي مقدر بفضل النصاب وسماه ان الواجب الصرف الى الحاجة لان اغناء الغني لا تتنوع
امر ينبغي ان يحمل اداؤها قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن السؤال وهو معنى قوله عليه السلام
اغنوهم عن تواف السؤال في هذا اليوم وقد قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز صرفها الا الى فقراء المسلمين
في قوله صلى الله عليه وسلم في هذا اليوم اشاره الى ذلك اي انه يوم عيد الفقراء والاغنياء جميعا وذلك
انهم للفقراء اذا استغنوا به عن السؤال وقال ابو حنيفه ومحمد رضي الله عنهما انه للاداء في هذا
اشاره الى ان الاولى ان يصرف الى فقراء المسلمين لان الاولى ان يقدموا اداء وعاقبل الصلاة وان اخر
جاز وسماه ان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وانما يضيف عن المسئلة في ذلك اليوم اداءهم وسماه اذ تاديه الواجب عليهم لان المال
لا اعتبار الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وانما يكون حصوله بالتقدم من حصوله بالمخلط
والشعب وسماه ان الاولى ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل اداء
وفقا في المسائل ان هذا في الاغنياء دون الاول وما كان اكثر اما هو المنصوص عليه كان افضل
هذه احكام عرفت باشاره النص قوله وهذا القسم اي الاستدلال باشاره النص هو قوله
وهذا القسم اي الاستدلال باشاره النص هو الثابت بالنظم بعينه كالاستدلال بعباره

النص بخلاف الثابت بدلاله النص وبمقتضاه على ما سياتي ذكره وعلى هذا يكون قوله هو الثابت
للتاكيد لا للتخصيص تامل رحمه الله والثابت بدلاله النص كالثابت في قوله تعالى ايحل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم الى قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان اباحة الرفث والاكل والشرب في الليالي
الثلاث ثابتة بدلاله النص لا بعباره النص لان سوق الكلام لبيان تغيير ما كان في اول الاسلام
من الحظر والاباحة بعد العشاء الآخرة والنوم قبل الصلاة وبعدها وكان ذلك معلوما بالنص
فعرفنا ان سوق الكلام لبيان تغيير ما كان ثابتا بالنص فكان الثابت به بدلالة النص لا بعبارة النص
ولا يخفى ان هذا ليس بتخصيص لان التخصيص انما يكون في الالفاظ العامة والنص ليس بعام
وانما هو مطلق فيما سيق له الكلام وهو بيان تغيير ما كان ثابتا بالنص فكان الثابت به بدلالة النص
كالثابت بعباره النص في ايجاب العمل به وفي كونه مقدما على خبر الواحد وعلى القياس
وفي كونه موجبا للحكم بنفسه لا احتياجا ولا اشتباها بالرأي على ان كان ما للسان العرب لغتها
يعلم الحكم الثابت بدلالة النص من غير تامل سواء كان فهما او غيره فثبت الحكم الثابت بهذا النص
بعرف من غير تامل فقوله لغة تمييز اي معناه من حيث اللغة لا من حيث الشرع وقوله لا اجتهادا ولا
استنباطا ظاهر وان وان في قوله ان الدلالة قياسا ونظيرها قوله تعالى فلا تقل لهما ان قالا ليس هذا
معلوما بظاهر لغته وهو التصويت بالشفتين عند الذم والنص معلوم معناه ايضا وهو الاذى
وذلك معنى يفهم من هذا النص لغة حتى شارك فيه القتل غيره وهذا كالضرب فان له معنى الوجع وهو
استعمال آلة التاديب في محل صالح للانتفاع فيه وهذا المعنى المفهوم وهو الايلام موجود في النص
لانه ثابت بالمعنى المعنوي لا بالنظر كذا قال الامام بدر الدين الكرخي رحمه الله واذا ثبت ان الايذاء
يفهم من النص لغة وانه المقصود تثبت الحرمه لاجله حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او
كان من قوم هو لغتهم الزام لا تثبت الحرمه في حقهم وما ذكره قال لا نزاع انما هو في هذا المعنى وهو
الاذى يعني حكمه اي حكم التاثيف وهو الحرمه الى الشتم والضرب سببه ذلك المعنى فان الايذاء
موجود فيهما مع زياده وقوله يعني الايلام من الضرب يعني لو قيل لا تضرب يعلم منه النهي عن الايلام
لو قال لا تؤلم فكان معنى الايلام يفهم من الضرب الا ترى انه لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعصا او
شعر فانه يحنث فلا يحلف لا يؤلم امراته وقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح والايلاء ايضا كذلك
من حكوم الكرام الذي تم العهر له فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا كذلك واذا ثبت
دلالة النص هي ما ثبت بمعنى النص لغة فمن حيث ان ذلك المعنى المقصود كان ثابتا من حيث العبارة
جعله العبارة لم يسم دلالة عبارة النص من حيث انه كان ثابتا بمعنى النص لغة كما ان الوضوء سمي وضوءا
عبارة اذا كان مسوقا وانما المراد ما يؤدي اليه حتى يكون قتلا في الضرب ويوجد ذلك في بعض الصنف
وهذا انما يكون اذا كان انما نعني بهذا اي بقولنا ما ثبت بمعنى النص لغة ما علم من معنى الكلام لغة وهو
المقصود بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل يحصوله معقوله وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح
له ومعنى مقصود وهو الايلام جليل ان من حلف لا يضرب فلما فعله بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى
المقصود من الضرب وهو الايلام فان قيل ينبغي ان يحرم استعمال التاثيف في حق الوالدين وان كان في
موضع الاكرام والرحم ولا يمتنع الحكم معناه لان الضرب في موضع التعزير قد ينعدم الايلام فيه وانما

الاكل والشرب والواقع في الاجناد المظنون من الصوم فكان ورود النص في البعض ورودا
في الكل وهذا يدل على ان يقال فيه بالقياس على الاكل والشرب لان بقاء الصوم الذي في الاكل والشرب
ثبت بنص معدول به عن القياس فلا يعارض لا يقاس عليه بقوله الخطاء في صورة الواقعة اعتبار
الخطاء لان سؤال السائل وهو قوله واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا وقع عن الجناية والجناية
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الخطاء اذ الجواب يتبع السؤال والواقعة فيها ليست
خطاء والى في الجناية فانتفى الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل والشرب لان معنى الخطاء فيهما
اكثر واقوى في العذر عما شاء والوضع اليها اقرب فكان اولى ان لا يفسد الصوم كما سبق تقريره فكان ادنى الاحوال
اقوى فحقق للاكل والشرب كانت مأثورة اقبح فكان ادنى في شرع الزواجر قبل
ان حكم ذلك النص لمعنى في كل عزيمة وقد ثبت حكم تلك الصوم من طابع ناسيا بطريق
مالك الدلالة وهذا حكم معنى لا يدرك فيه حتى قال الشافعي رحمه الله يفسد صوم مرتضع
ناسيا ويساعده المعنى المعقول من عادة او وجه الاول هو ان الوقت وقت الاكل دون الجماع فلا
كان الجماع بطبيع الناس ان الصوم يضعف من شهوة الجماع فلا يغلب النسيان فيه لقلة دعوة
الطبع اليه الثالث ان الاكل يبقى بدون الجماع ولا يبقى بدون الاكل فيكون وجود الاكل
ويقل وجود الجماع فكيف نلحق ما قل وجوده بما كثر وجوده معانى لا يثبت بها القياس فكيف
يثبت الدلالة وهي تقتضي القوة او الشبه من كل وجه فلما انتفاء بنفيها كان به من كل وجه
فثبت حكم الدلالة ودلالة ان الخاطر والشرب مؤثر في اسباب الدعوة في ما سبق لغرضها فصار
من حيث الحال كما لا يفطران المسافر والواقعة قاصره في اسباب الدعوة ولكنها لما في حالة
لانها تغلب المقصود من حيث ان السبق يغلب المرتضع وجه لا يصير عن الواقعة وعدم عليه الشهوة
بوجه من قلبه كل شيء سواه ذلك المقصود فصار الكمال بالكمال والنقصان بالنقصان
نوع الاعتدال به ترفيا انها تساوي هذا الاصل بصرا شبه الاباحة والخارجة لاغلب مع الشبهة
كلما تام الوقوع لا يمنع الخطر لان الوقوع عبارة عن الاستيفاء وهي لا تمنع الخطر بل والضرورة
المتحقق في الحال في نفسه كذا في الاسرار قال رحمه الله واما الثالث باقتضاء النص كالم
يعمل النص الا بشرط يقدم عليه اي قوله والفعل الرابع في بيان احكامها اقول الاقتضاء في اللغة هو
الطلب تقول اقتضيت الشيء اذا طلبته والمقتضى اسم مفعول منه تزيد عليه في الشرع ما لا يعمل النص
الا بشرط يقدم عليه وقيل هو زيادة على النص ثبت شرط لصحة المنصوص عليه وقيل جعل غير المنطوق
منطوقا لتصحيح المنطوق وقيما احتمل احد القدرات الاستقامة الكلام وقيل هو ما يثبت زيادة
على النص شرعا او عقلا ان كان المقتضى عقليا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب

من جعل الحذف قسما آخر وهو ان يقال ما ثبت على النص لتصحيحه شرعا فالنظم الظاهر هو
المقتضي بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى بالفتح او بالشيء الظاهر المنطوق عند
الحاجة المستتر الذي لا يلفظ به وقال بعض المحققين ان النوع سيذكر ذلك في زيادة شيء في الكلام
لصيانته عن اللغو ونحوه فلا حاصل في الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو
المقتضي ودلالة النوع على ان هذا الكلام لا يصح الا بإرادته هو الاقتضاء قوله
واما الثالث باقتضاء النص اي الحكم الثابت باقتضاء النص وقوله او بعد النص وهو المنطوق
بشرط وهو المقتضى يقدم عليه اي يقدم الشرط على النص وحده الرجع الى الحكم او هو
اي لو لم يعمل النص لفساد المعنى الواجب في قوله تعالى والذين لم يبلغوا الحلم على نفس
شيء وقوله فاذا ذلك اي فان الشرط الذي يقدم عليه اذا اقتضاه النص هو ما يكون المنصوص لا
صحة له بدونه فيكون شرطا لصحته اذا الشرط ما وجد الحكم عنده لا به ولصحة المنصوص وجد عند
وجود المقتضى فكان هو شرطا والمقتضى مثله وكما وكان المقتضى بهذا للمقتضى كان الشرط
مع المشروط والتبع تحط الدرجة عن اصله واذ في منزلة من الكلام الثابت بالمقتضى وهذا قلنا
ان من قال لامرأته بيدك طالق لا يقع الطلاق ولا يتمكن من ذكر البدن وان كان الطلاق لا يقع في
اليد الا بعد وقوعه على البدن لان البدن اصل لليد فلا يصير تابعا لها في الذكر لان الاصل
تابع لتبعه وكذا اذا اضاف الكلام او النوع اليه لا يعتد به لتمكن ذكر النفس بما قرره واذا كان
ثبوت المقتضى وطريق المتبوعية ثبت بقدر ما يتبع به النص فعند اطلاق المقتضى للعموم لا كان ثبوته
بطريق الضرورة ولا ضرورة في الزائد على المنصوص فلا يثبت العموم حتى في الاصل اذا الاصل انما كان
متبوعا لا لما زعم ذكره وانا هو معنى قول شارحهم ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
ولان العموم من اوصاف الصيغ فلو جعل المقتضى كالمنصوص خرج من ان يكون بيانا واذا ثبت ان
صحة المقتضى الا بشرط يقدم عليه فاذا هذا الحكم الثابت باقتضاء النص يعمل في النص بعد
المقتضى فكان ثابتا بالنص وقد ثبت قطعا لان حكم النص لحق الثابت بالنص بالشرع
فان الحق فنال حكم حكم الشرع اذ حكم الشرع هو المال وحكم المال في الغرب هو الاستيلاء المال
كما مضاف الى الشرع فلذلك قيل يتري الغرب اعتاق لا ان يكون الشرع هو الاعتاق لان
الشرع يوقوع لا ثبات الملك لا لازالته فتعجل ان يكون ما هو الموضوع لاثبات وهو الملك
واذا كان كذلك فكان الحكم الثابت باقتضاء النص كالثابت بالنص لما بين ان الاحكام الثابتة
بالنص ثبوتا او عملا ان كان المقتضى عقليا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب
وهو الاعتاق ولا يلغو في المذكور عند ظهور المقتضى معناه لا يعمل الكلام من الشرط وهو المقتضى

اذا صرح به كما في قوله اعتق عبدك عني على الف فانه لا ينتقل الحكم من اللفظ وهو اعتق عبدك عني
على الف الى غير الملفوظ وهو ملكني فانه لا يتم البيع ولا يصلح سببا للاصل بخلاف الخبر
على ما يشاء في مثال المقتضى من الخصوصيات ناقلا عن الاستاذ العلامة سيف الائمة السمرقندي رحمه الله
انه اذا قال لمن جلس فيها اقعد في هذه الجلسة فقعد ثم قام وجلس فقعد في هذه الجلسة
كان قال لمن قعد في الجلسة كلما قال لمن جلس في هذه الجلسة واحد حلوات يملك مرة الوسط واحدة الحلوس
ما لم يقل لمن قعد في هذه الجلسة قعدة واحدة لعبدك او على الدار واحدة السطح فانه يكون له ان يفتح الباب ان
يكن مفتوحا ويصعد السلم اذا كان موضوعا ولا يكون الصعود بدونه ولا يكون السلم منصوبا اذا الصعود
بدون السلم لا يمكن ومثاله من الشروط الامر بالكفر للمكره فانه يقتضي الملك ولهذا لا يملك المكره
كما اذا قال لغير اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فقال اعتقته انه يقع العتق عن الامر وعليه الالف
لانه امره باعتاق عبده ملكه بالف ولا يملكه الا بثبوت الملك في العبد فوقع عن الامر وعليه الالف
وقوعا بالملك ليتمكن من اداء ما التزم بالاعتاق مقتضيا للتمليك ما سمي فيه عتقه عنه فيرد البيع
الذي سببه ثبوت الملك في هذا الكلام فصحت الكلام فكان فضارا كانه قال بع عبدك مني بالف درهم وكن
وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق جميعا وبدون مضافا الى المقتضي وهو الامر
بالاعتاق والملك ثبت شرطا لما تلا الامر بالعتق لتصحح العتق لا سببا ولان الملك صفة المحل والمحل
شرط للتغيير فكذا صفته شرط يثبت به شرط الشيء يكون شرطا لنفسه واذا ثبت الشرط ثبت الاثر
اصل الاثر ما يقوم به الشيء فلو ثبت مقتضى لا تطلب الاصل بنفسه او خلاف الاصل وهذا انتظار الحكم
وهما لا يجوز فروع الشرائع اذا وجوبها بالادلة الى ان يكون الجهال ناسا بطريق الاقتضاء بالشرائع اذ الشرط تابع للشروط والمقتضى بمنزلة الشرط والاثر لا يظهر تبعا لمتبوعه اذ الاحكام
الشرعية ما يتعلق بالبيان واذا ظهر اذا وقع الوفي الوعد رقبته وقال لغريمه كفارة يمين فاعتقها
العبد يقع الاعتاق عن الكفارة انما يقع بالمأمور به والعبد لا يصير مالكا الا بعد عتقه فيقع
لا بثبت بمقتضى قوله كفر اذ اهلية الاعتاق انما تحصل بتمزيه نفسه وهي اصل لسائر التصرفات
فلا يتوقف ان يثبت عن تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالاعتاق وكذا اذا قال لعبده تزوج اربعا
لا تثبت العتق مقتضا لما سبق ومنها ان المقتضي يجوز ان يكون من جنس المقتضى جواز الفعل
الحسي كالمتحول لا يثبت في جواز البيع في قوله اعتق عبدك عني بعبر شيء فاعتقه لا يعتق
على الامر في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بطريق الهبة ومنها ان يثبت المقتضي بشرط المقتضى
وهو العتق حتى سقط اعتبار القبول فيه ولا يثبت هنا ما يتبعه في المطلق من خيار
الشرط والرؤية ولهذا الوجه لا يرتد الامر بملك الاعتاق كالصبي لا يثبت البيع بعد الكلام وان

شرح المأمور به فكان الاعتاق للتبرع وهو المقتضى لا للبيع وهو المقتضى الا ترى ان الحوالة
خلقت للاداء اصلا وغيره تبعا فكانت العجز له لا لها واذا كان كذلك لا يعتبر والحال هذا ان يكون
مقدورا او مشروطا ولا يثبت المقتضى بشرائط نفسه لانه لما كان تابعا للمقتضى بكون المقتضى
هو الاصل لا البيع لما سبق ان العجز للاصل دون التبع ولما لم يثبت في حق الذي لا يعطى له
حكم نفسه بل يعطى له حكم المقتضى الا ترى ان على الاداء شرط لصحة الاداء فعندما ان لا يصح
في المفازة ولو ثبت الاداء ضمنا يشترط لحل الاداء في المقتضى الجدي يصير بعينها في المفازة
بدخول الامام في المصر فاعتبرنا وصف الاصل فكذا ههنا يثبت البيع بوصف العتق لا بوصف
نفسه والدليل ان المقتضى ليس كالمنصوص جواز ان تصحح المقتضى اذا كان ذلك ليثبت
المقتضى بشرط نفسه فلم يسقط القبول ولم تشرط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع
يكفيه لانه حينئذ يخرج من ان يكون تبعا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك (٤٦)
عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الامر لان الملك يظهر في العبد بثبت مقتضى العتق
ثبتت في شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه موجود او هو المقتضى لاسقاط اعتبار
القبول في البيع بل لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في العبد وساقط
يجوز الحكم الثابت اقتضاء الشرط ان يصرح بالمقتضى في الحكم الذي ذكرناه
صرح به لا يثبت ما هو المطلوب منه فلم يبق مقتضى ولهذا لو صرح المأمور بالبيع وقال
بعته منك بالف واعتقه عنك لا يجوز عن الامر لعدم المقتضى بذلك المحذوف من حيث ان
كلا منهما مراد الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي
رحمه الله المحذوف بالمقتضى وسوى وجوب كفارة الاصل قوله تعالى والله اعلم الفريد
وقال المواد الاهل يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للبيان فلا يصح قال ابن
يتحقق منه البيان لكونه مبهما وقال قال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه تحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا
وهو صلى الله عليه وسلم معصوم عن ذلك فعرفنا بمقتضى الكلام ان المراد الحكم قال شمس الائمة
السرخسي هذا اعدى سهو من قاله فان المحذوف غير المقتضى لان مراده اهل السنة
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم وجوب الحذف
الوجه بكون لغوا ولهذا لا يكون حراما بالاتفاق وثبوت المقتضى بكون شيئا لا لغوا ولا
بيع يصح باعتباره المقتضى والمحذوف ليس ببيع لعدم التصرح به يتعلق الحكم اليه ولا شك

لا عراي احدث صلاته ثم تمثل فانه لم تبطل لكن التعليل يقتضي الرجوع لطلاق الفرع بالاصل اي للطلاق
غير المنصوص عليه بالكتاب المنصوص عليه بغير المعلل وبما ذكرنا يندفع ما قيل
انه الواجب ترجيحها لانها كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب فان خبر الواحد مثبت للوجوب والكتاب
مثبت للفرضية واذا كان كذلك كان الخبر المذكور رجحنا للمعلل ممكما للمقصان في الصلاة عند تمثل المعلل
لانه هو الذي ذكر في الكتاب ولو قرع القرخي رحمه الله وهو ان الطهارة في الوضوء والمجدور
واجبة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يجب تحذا السهو بتركها لا عرج للمرجاني رحمه الله وهو
انها سقطت عنهما اعتبارا لها بالتيمم في القوة والمثلية ومن ذلك الباب قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق والطواف فعل خاص وضع لمعنى خاص هو الدوران حول الكعبة فلا يكون
تاركه تاركا لذلك الفعل وهو الطواف على الطهارة عن الحدث حتى لا يتعقد ذلك الفعل الا بالطهارة تمثلا
بهذا الخاص الذي في الكتاب ولا يقال لانه ينبغي ان يكون ذلك التوقف نفلا محضا بالكتاب لان
الكتاب انما يفيد جواز الطواف جواز المحدث كما مر بيانه قلنا بل يفيد بمرتبة الطهارة فيه لتلزم فسخ الكتاب
فلا يلزم ذلك بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى ابيح
فيه النطق لكن وقف الطواف على الطهارة زيادة في الكتاب اي بحيث في كون ذلك الوقف على الطهارة
واجبا حتى لو ترك القصاري في الطواف يترك الطهارة فيؤمر بالاعادة اذ الجبر لا يدفع
القصان واما يفعل على هذا الوجه لتثبت الحكم بقدر دليله لان الحكم يتبع الدليل فيما كان الدليل اقوى
كان الحكم اقوى وحيث كان الدليل اضعف كان الحكم اضعف وفي اثبات الوجوب بالكتاب واثبات
الوجوب بخبر الواحد اثبات الحكم بقدر دليله وعمل موجب كل دليل فيثبت بخبر الواحد وجوب الطهارة
لان مذكور بصيغة الاخبار وانه احد وجوه الامر على ما عرف واما قولنا قوله زيادة على نفوذ
لجوزه لا عرفان الزيادة على الكتاب لا تجوز بخبر الواحد والزيادة تستلزم الانطاق فقد ذكر
الملزوم واراد به اللازم واختلفوا في الطهارة في حق الطواف واجبة او سنة والاصح انها واجبة
كما ذكرناه لصنف رحمه الله فان تاركه لا يكون كالمكره الطواف جبرا فانه لا يجوز ولهذا يجب الاعادة
وهذا دليل على توقفه على الطهارة فلا يرد ذلك لانا اوجبنا الاعادة باعتبار النقصان لا باعتبار
عدم الجواز كالصلاة اذا ادیت مع الكراهة ولو لم يكن جابرا لما وجب الاعادة على ابتداء الطواف
قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الآية اي قوله تعالى من الباب الذي عرفت بوجوده اومن الظاهر قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الآية فان الوضوء مختص في الغسل والمسح وهما لفظان خاصان وضعا
لمعنى معلوم وهو الامساس والاصابة فلا يكون اشتراط الوضوء علما بذكر من الخاص ولا بيانا

له وللقائل انه يمين بنفسه للدين ومع له ما يجب ان يلحق شرط النية بالوضوء على
الوصف الذي ذكرناه وهو الطلاق الفرع الاصل ليكون النية شرطا لكان الوضوء اولى
واجب لكنا هو موجب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات مراده
لرتبه كل دليل لهذا اشار اليه شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان قيل زيادة النية في الوضوء
مستفاده من نظم القرآن لما ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم جزا للشرط السابق وهو قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة ولا معنى للنية سوى ان يكون
غسل هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فانا نقول نظم القرآن لا يوجب ان يكون
قبل بوجه ما خطاب تحرير رقبة موجبا اشتراط النية عند تحرير الرقبة لم يكن زيادة على النص بعد ما قلنا
قلنا نعم كذلك لكن بها اذا كان الجواب الشرط المذكور ولم يجز مشروط اخر كما في ايه الوضوء فلا يشترط
النية في ان يكون هذا الشرط شرطا لمشروط لان الشرط يراعى وجوده لتحقق المشروط لا وجوده
فصدا كما في اشتراط اللباس واستقبال القبلة للصلوة واذا كان كذلك فاشترطت النية عند التحرير
لا لذلك ولم يشترط في الوضوء لان وجوده صدقا غير مراعى قبل وانا قول لا سلم ان النية مستفاده (٤٨)
من نظم الآية المذكورة كما ذكرته وانما افادته الآية ان الطلب وجوب الوضوء لان هذا الكلام
انما يستعمل لافاده ان الاول سبب للثاني كقولهم اذا دخلت على السلطان فتزين اي سبب السلطان
واذا جاءك الشتاء فاعد اي سبب الشتاء كان قد يراد به والله اعلم فاعلوا وجوهكم سبب
الصلاة وحينئذ لم تكن النية مستفاده من نظم الآية فان قيل ينتقل على هذا التيمم انه لفظ خاص
وقد زيدت النية عليه قلنا ما زيدت عليه لان اشتراطها فيه مستفاد من لفظه فان الام مواضعه
والقصد هو النية والاصل في الاحكام الشرعية ان تكون على وفق المعاني اللغوية الا ان
التراب غير مطهر الا في حالة ارادة الصلاة والمعنى من النية ارادة الصلاة او ارادة
عبادة لا تستغني عن الطهارة والتلفظ بالنسان ليس بشرط احكاما فاشترطت النية في التيمم لذلك
وبطل اشتراط الولاء وهو الجمع بين اعضاء الوضوء في الغسل في موضع واحد حتى جاز ان يشتغل
في وسط ذلك بعمل اخر كذا في المغني كما هو مذهب مالك رحمه الله تمسكا بانه صلى الله عليه وسلم
واظب على الولاء وكذا اشتراط الترتيب بين اعضاء الوضوء في حق الغسل كما هو مذهب الشافعي
رحمه الله تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم اذا لم يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه الى قوله ثم يمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وكذا اشتراط النية وهو ان ينوي
في ابتداء الوضوء كما هو مذهب اصحاب الظواهر تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا صوم لمن
لم يبيت الصيام من الليل ثم لما سبق ذكره ان الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان وضعا
لمعنى معلوم فلا يكون

التيمم

التشبيه

صح

الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء علا بعد الخاص

اشتراط الولاء والترتيب والتسمية واجبا كما قلتم
ثم فان قيل ينبغي ان يكون الولاء والترتيب والتسمية
في التعديل مع الركوع والسجود قلنا لا يمكن ذلك ههنا لانه يؤدي الى مساواة فرع التبع وهو
الوضوء فرع الصلاة وانما خالف الاصل كذا قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وتوضيحه
لذاته لو وجب الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما وجب التعديل في اركان الصلاة للزم
الاستواء التبعين مع الفرقة في الاصلين وذلك ان الوضوء فرض غير مقصود لانه شرط والركوع
ركن وركن الشي اقوى من شرطه فلهذا جعل تبع الركوع وهو التعديل واجبا وتبع الوضوء
وهو الولاء واختاها سنة كيلا يلزم مساواة التبعين مع عدم مساواة الاصلين وانما
قلنا مستقيم فان غلام الوزير لا بد ان يكون ادنى حالا من غلام السلطان ولا يقال على هذا
ينبغي ان يكون الوضوء واجبا لا فرضا اظهارا للتفاوت بين الاصل والفرع لانا نقول قد جعلنا
موجب هذا مرة حيث جعلنا الوضوء شرطا وشرط الشي تابع له والواجب لا يصلح شرطا للفرض
اذ شرط الشي ما يتوقف عليه ذلك الشي ولا يوجد دونه والفرض يوجد بدون الواجب
فلذلك لم يصلح ان يكون الوضوء واجبا او نقول ان الاحاديث التي اقتضت وجوب الولاء والترتيب
والتسمية لم تبلغ درجة الحديث التي اقتضى وجوب الفاتحة والتعديل في الصحة فلم نقل بوجوب
هذه الاشياء وقلنا بوجوب الفاتحة والتعديل واما قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
فمعناه ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال فكان مشترك الدلالة واما خبر التسمية فهو معارض بقوله
صلى الله عليه وسلم من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم كان طهورا
لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف وان مثله يستعمل في نفي الفضيلة واما حديث الموالاة
فلا يدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب
على غسل الوجه واما خبر الترتيب فمعارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الراس في وضوئه
فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين احدهما انه
حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته لان الكتاب يجب ان يكون فوق خبر الواحد فلما ساواه فقد حط منزلة
الخاص من الكتاب عن رتبته حيث جعل خبر الواحد معارضا للكتاب كما في مسئلة التعديل والثاني انه
رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته لان خبر الواحد يجب ان يكون دون الكتاب فلما ساواه فقد رفع حكم
خبر الواحد فوق منزلته حيث جعل خبر الواحد ناسخا للكتاب كما في مسئلة الطواف [illegible] وانه
باطل كما ان منزلة العالم فوق منزلة الجاهل فمن سواهما في الرتبة كان ذلك منه غلطا فان قيل هذا الذي
ذكرتم غلط من وجه واحد لان حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد يستلزم

٤٩

رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حط منزلة الخاص من
الكتاب عن رتبته [illegible] من وجهين كلنا [illegible]
المنظور اليه [illegible] رفع حكم خبر الواحد [illegible] رفع حكم خبر
الواحد فوق منزلته كان المنظور اليه [illegible] الكتاب من رتبته [illegible] من وجهين
[illegible] من الوجهين [illegible] من وجهين
[illegible] قوله تعالى [illegible] حتى تنكح زوجا غيره [illegible]
من [illegible] قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اليوم [illegible]
[illegible] اليوم [illegible] تطلع الشمس [illegible]
٤٩ [illegible]
[illegible] الزوج الثاني [illegible] بالنكاح [illegible]
[illegible] الزوج الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزوج [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاصل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العشرة [illegible]
العشرة [illegible]
[illegible] الزوج
الثاني [illegible] الزوج الثاني [illegible]

الى هي دون الفصلة صفة الاثبات وهي اثبات الحل للحد بدليل وجه لا يعرفه الكاف
لا يثبت لا يعرف من عده للغاية هل هي بيّنة للام لا وكان ان يكون الغاية منفية ومثبتة
حكما احوكما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاغتسال متسبطل القربان الى الصلوة ومنه الغاية
مدلول احوكما لكنه هنا ان الزوج اذا ولى كان منهيا الحرمة الغليظة وسمّا الحل للحد بدليل في حق
الزوج الاول ولما ثبت كونه مبينا لحل للحد يثبت عليه ايضا وحد شرعا فلذلك اثبت الحل للجديد
فيا دون الثلث ايضا لان ولى الزوج الثاني موصوف بعده الصفة كما مر والصفة لا تفارق
الموصوف فايما ثبت الموصوف ثبت صفته واذا كان كذلك فقد علمنا باعلمتم والتمسكتم
الحرو هو الحل للجديد الذي سكت عنه الكتاب فلم يبق ما ذكرنا محارط للكتاب ولما لم يترك
لما ذكرنا من الدليل وهو النص للناص فادن للمارك للخاص انه لا عبرة وذكر في المبسوط في تعليل
ابي حنيفه وابي يوسف رحمه الله قالا ان اضافة الزوج الثاني بكلام صحيح تحل المطلقة للاولين
بالحكم المختص بالثلاث كما بعد التطليقات الثلاث وبيان هذا ان التطليقات الثلاث تصير محرمة
ومطلقة قبل اصابة الزوج الثاني ترتفع الوصفان جميعا وتحل للاولين الذين لم يتزوجها فلذلك
بالتطليقة الواحده تصير موصوفه بانها مطلقة قبل اصابة الزوج الثاني وذهب بعض
اصحابنا رحمهم الله الى ان شرط الدخول ثبت باشارة النص وبه قال صاحب الهداية حيث قال
وهو ان حمل الكلام في الوطي حقا للكلام في الافادة دون الاعاده وقبل هذا اولى اذ فيه مجاز وحقيقة
واعاده وفيما اختاره المصنف رحمه الله مجاز وحقيقة واعاده لان فيما قاله المصنف لفظ النكاح مجاز
عن العقد واسناد العقد اليها حقيقة وفيما قاله بعض الاصحاب لفظ النكاح حقيقة لانه اريد به الوطي
واسناده اليها مجاز لكونها محل فعل الزوج ما اختاره المصنف رحمه الله اولى لان فيه حمل لفظ النكاح
على ورود استعماله في القرآن المجيد وبيان ذلك ما ذكر الله في القرآن في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن الاية لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله الا في معنى العقد لانه
في معنى الوطي من باب التصريح بما هو من آداب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان
والغشيان والاتيان واذا كان كذلك فكان حمل الكلام على الافادة اي افيد العقد اولى ليكون مفيدا
بالمخالفة آداب القرآن قال رحمه الله ومرجع ذلك قوله تعالى الاية الى قوله يكون رفعا لقول
من اهل الخاص قوله عز وجل الطلاق مرتان الاية فانه تعالى ذكر الطلاق بقوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ومرة بعد الاية فصار الطلاق مذكورا مرتين كما قال بالفارسية
يكبار گفتم ودوبار گفتم بمعنى يكموع دو بار گفتم وليس المراد انه ذكر مرة في الاية

الاولى ومرتين في الاية الثانية وهو هذه الاية لانه حينئذ يلزم ان يكون الدور تعليقات
وبعد يتكلا لا نصح الرجعة والرجعة مذكوره هنا بالمراد انه ذكر الطلاق مرتين يا ايها الذين امنوا
حميد الدين الضرير رحمه الله ويجوز ان يكون المراد من قوله ذكر الطلاق مرة ومرتين ذكره مرة بعد
مرة كما ذكر الله في قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليق بعد تطليقه على التوالي
لا على الارسال دفعه وليس المراد بالمرتين التثنية والتكرير بقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين
اي كرة بعد كرة لا مرتين اثنين ونحو ذلك من الكلام الذي يراد به التكرير وكقولهم لبيك وسعديك وقيل
قوله مرتان اي دفعتان مرة بعد اخرى فان من افعال الافراد والتعريف يرد واحدة كما يقال
مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل معنى الاية الطلاق الرجعي مرتان فتعين الرجعة بعد الثنتين وقيل
قوله تعالى الطلاق مرتان وان كان ظاهره الخبر فمعناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن الاية لدليل
على الخبر لا ترى ان المطلق في خبر الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع فيوجد فعل كما قاله طلقتم مرتين
حتى اراد ثم الطلاق والاية حجة للشافعي رحمه الله في كراهة الجمع لان الله تعالى امر بالتفريق كذا
في شروح التاويلات واذا ثبت ذلك على الوجه الذي سبق فقد ذكر عز وجل الطلاق مرتان واعقبها
باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن احق بردهن يعني واهل بعولتهن احق برجعتهن على ان البعولة
جمع من قولك بعل حسن البعولة او البعولية جمع بعلة او البعولية جمع البعل كالفحولة والفحولية
ثم اعقب ذلك اي اثبات الرجعة بالطلاق بالمال بقوله تعالى فان خفتم الا ان يخافا حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم ان لا يقيما الزوجان حدود الله فيما يلزمهما من مواجب الزوجية لعادة
من نشوز المراة وسوء خلقها فلا جناح على الرجل فيما اخذ من المراة فيما اعطت فيما افتدت بالنفس
واخلعت به من بدل ما اوتيت به من المهر فانا بدا تعالى بفعل الزوج وهو الطلاق لانه اسهل
الزوج ثم زاد في اخر الاية فعل الزوجة وهو الافتداء بقوله فيما افتدت به وكثر اراد ذكر
المراة بالافتداء تخصيص للمراة بالافتداء لانها هي التي تشتري بضعها من الزوج والمشتري
وتقرير الفعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق اي على الوصف الذي سبق في حد قوله تعالى الطلاق
مرتان اذ الخلع انما يحقق منها فان المراة لا تتمكن من ايقاع الطلاق فضلا عن فعل المراة وهو الافتداء
وسكت عن فعل الزوج فكان ذلك تقريرا لفعله وهو الطلاق ثلاثا بفعل الخلع من جانب الزوج
من غير طلاق بان يكون الخلع فسخا لا يكون طلاقا بعد الخاص وهو الطلاق المذكور في حد الاية بان يكون
رفعا وتركا له وجعل الخلع طلاقا هو موجب هذا الخاص كما قال قيل قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم قال في حق الخلع فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له من بعد
فلو جعلنا الخلع طلاقا لصار الطلاق اربعا والطلاق لا يزيد على ثلاث هذا تحصيل الكلام

رحمه الله الخلع على الفسخ دون الطلاق ولان النكاح عقد يحتمل الفسخ حتى ينفسخ بعدم الكفاءة
وخيار العتق والبلوغ بخصم الفسخ بالتراضي فالخلع ايضا قلنا للجواب عن الاول هو ان الله تعالى ذكر
التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فجعلها لا يصير الطلاق اربعة فكان الخلع هو الطلقة الثالثة فكان
خلعا بالمال تعلى هذا لا يكون الطلاق ثلثا او قول على تقدير الكتاب وهو ان الله تعالى ذكر الافتداء
بالمال ولم يذكر فعل الزوج لان الخلع يوجد منها وفعل الزوج قد سبق في صدر الكلام وهو قوله
تعالى الطلاق مرتان وعين الطلاق بوصف الخلع وطلاقا بغير مال وهو الطلقة الثالثة بإمساك
بمعروف او تسريح باحسان فلما كان الوصل بالاول اقرب هو الاصل كانت التطليقات ثلثا لا اربعا او نقول المراد
بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان شرعية الرجعية بعد الطلقتين لا وقوعها يعني او وقع الطلاق مرتين كانت
الرجعة كأنه وقع طلاق واحد فكان هذا اخبارا عن وقوعه وقد ذكرنا المراد من ذكر الخلع بيان شرعية
الخلع وقوله فلا وكذا المراد من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد بيان لحرمة المغلظة بعد
الطلقات والدليل عليه انه ذكر حكم الطلاق في موضع اخر فكان المراد منه الوقوع لكان زيادة
على الثلث فلا كذا واما الجواب عن الثاني ان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه لا ينفسخ بالاباء
عن التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق استيفاء منافع البضع والطلاق اما
الفسخ بسبب عدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان رفعا معنى لا اسقاطا من الاصل وكذلك في خيار العتق
والبلوغ واما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل الوضع في المحل فجعل
الخلع عند وقوعه عن رضا المرأة في المال مجازا وذلك انما يكون بالطلاق قال رحمه الله ومن ذلك
قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله لم يكن طلاقا لانه اول
ما انزل الله تعالى في حد ما سبق من قوله تعالى فان تعلم ان لا يقيما حدود الله الاية فان طلقها
فلا تحل له من بعد الاية فان ذكر الطلاق فوق الفاء التي هي لوصل الخاص بعني خاص وهو الوصل تعقب
يدل على ان المختلعة لم تدخل تحت الطلاق لانه انما وصل الطلاق بالاثنين حيث ذكره بعد
الخلع المذكور في قوله تعالى فيما افتدت به فاوجب ذلك صحة الطلاق بعد الخلع وذلك يوجب صحة
الطلاق الرجعي البائن والثابت بقوله بعد الخلع لان عند التسريح بعد الطلاق بعد الطلاق على ما مر
وصل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بالرجعي وهو قوله تعالى الطلاق مرتان وابطل وقوع الطلاق
بعد الخلع وهو معنى قول الشافعي رحمه الله المختلعة لا تطلق لم يكن في قد ملا بعد الخاص وهو الطلاق
المذكور لا بحرف الفاء وهو قوله تعالى فان طلقها لان انما للتعقيب مع الوصل ولا يلزم الاتصال
كما في قوله تعالى فيما افتدت به ذهب في اخر قوليه الى ان الخلع طلاق كما هو مذهبنا وفي قوله
الاخر ذهب الى انه فسخ متمسكا بقول ابن عباس رضي الله عنه الخلع فسخ وقد علم ان الاخر لا

يعارض الكتاب وفائدته الطلاق فيما اذا خلعها الخلع فاسدة ثبت الحرمة الغليظة عندنا ولا على الزوج
الاول حتى تنكح زوجا غيره وعند لا تثبت الحرمة الغليظة حتى يحل للزوج الاول وطؤها اذا
خالعها بعد التطليقتين عندنا فانه لا يحل من غير محلل وعنده يحل فان قيل يشكل بما ذكرتم قوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وبعد الحرمة الغليظة ليس للزوج ان يراجعها فلا بد ان يكون هذا مستفادا ما قبله وهو قوله
تعالى الطلاق مرتان وكذا في هذا ترك العمل بالعام الذي هو الباقي وصله بما يليه قلنا هذا لا يرد
مستفادا بما يليه وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له كما لا يرد من قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان
اي فان طلق الزوج الثاني بعد الدخول بها فلا جناح عليها اي فلا اثم على الزوج الاول والمراد ذكر
في المبسوط ونعلم ان الثاني معلوم هنا ايضا كما تبين وهي الوصل بما يليها قال رحمه الله قوله تعالى ان
تبتغوا باموالكم محصنين الى قوله لانه بين اول من العمل بالعام بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان (٥٣)
تبتغوا باموالكم اي بين لكم ما كان محرما بحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم التي جعلها الله لكم قياما منا
في حال كونكم محصنين والاحصان العفة فهو لفظ خاص موضوع لمعنى مخصوص وهو الطلب الطلب
وضع لمعنى مخصوص وهو بيع بالعقد والاتلاف فيقتضي اشتراط كون المال متقوما لا بقياسه
او وجوبا فيجوز تراضي البدل وهو المال عن الطلب الصحيح وهو العقد الصحيح الى الطلوب وهو
الوطي كما زيد لما الا انه وهو الاتيان فيطل به لذهب الخصم في سلب المفوضة بكر الولي
ما اختاره صاحب المغرب وهي التي وصت بضعها الى زوجها الى زوجت نفسها بغير مهر وقال
الشافعي رحمه الله في احد الاقاويل لا يجب لها المهر الا بالوطي حتى لو مات او ماتت او ماتا قبل المسيس
لا يجب لها المهر عنده وعندنا يجب فكان ذلك منه ابطالا لخاص ممكن ولي في معنى النسخ ولا يجوز المصير
اليه بالرأي وقوله عن الطلب الصحيح احترازه عن غير الصحيح وهو النكاح الفاسد فانه لا يجب
المهر فيه بنفس العقد احتاط واوجب بنفس العقد كما يوجب بالوطي بعد النكاح الصحيح فانه لا يجب المهر فيه بنفس
العقد احتاط والمراد من الوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء فان ذلك انما يجب بالطلب في قوله
وهو ما بعد الوطي وقوله الى المطلوب تعلق بقوله تراضي وتمثل ما سبق قوله من اهل العمل بالخاص قوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وذلك ان القرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير
فلزم ان يجعل المفوضة عقدا شرعا واوجب اصله بالعقد وقوض بيان مقداره الى راي الزوجين
كما قاله الشافعي رحمه الله فان يبطل الموجب هذا الخاص وتوكا العمل به وذلك العام لو صار العمل
في قوله تعالى قوضنا لفظ خاص ووضع لمعنى خاص وهو قوله للتكلم وذلك على طريق المثل وانه يقتضي
على ان صاحب الشرع هو المتولي والمباشر للايجاب والتقدير وان تقدير العدد استدلالا واما تقدير

صاحب الشرع فجعل الى العبد وهو الوجوب اختيار الايجاب والترك في المهر وجعل التقدير في
المهر بحسب الكيفية كما ذكرنا وقد ذكرنا ذلك في بحث الحلال ثم توجب عدم الظاهر ولا يلزم منه
كونه غير في نفسه بل كان ثبوتا لا ولا العوارض فيما قلنا وهو ان اصل الوجوب واجب في المقدار فيه ثابت كما
شرعا لا اختيار في ذلك للزوجين وان تقدير العدد المثال بايجاب الشرع وتقديره يعني ان مهور النساء مقدرة
معلومة عند الله تعالى دل عليه قوله تعالى فدخلنا ما فرضنا لكن ذلك مستور وغيب عنا وما اصطلاح الزوجين
كظهور ما كان عند الله عدم دخل للعبد في تقدره كما ان قيم الاشياء مقدرة عند الله تعالى وتقويم
المومن يظهر ذلك المقدار ويتبع ان كون قيمة المذكورة مختلفة في نفس الامر وغير معلومة له تعالى وكما سوره
عندنا والمقومون بارائهم تقدرون تلك السوره ويظهر وفاقا وكما ان ما بايع العبد في كفارة اليمين من
الاشياء اقترانه امثالا لما كان ثابتا عند الله تعالى واجابته والعامل ان المهر عندنا حق الله تعالى اتجا
باعتبار ان الوجال عبيده والنساء اماؤه وصبر الامة للمولى فالمباشر للايجاب والترك والتقدير لما كون
من ذلك ولهذا ترك المهر في حق نبينا عليه افضل الصلوات الاتم في حالة البقاء جعل ذلك حقا للمراة فاجتمعا
فيه فلهذا يجوز لها استحلافه وقوله وان تقدير العبد امتثال به يحتمل ان يكون جوابا لما يقال ان الله تعالى
اسند الفرض وهو التقدير الى العباد بقوله وقد فرضتم لهن فريضة وانتم تقولون ان تقدير المهر موض
الى الله تعالى ولا يصور تقديره للعبد فكان هذا مما لا يتناسب فاجاب بان تقدير العبد امتثال منه لتقدير
الله تعالى وايجابه ويترتب على هذا ان من تزوج امراة بخمسة دراهم كان قد قدر هذا عند الله تعالى
عشرة دراهم لان المهر عند ربنا تقدير الله تعالى واداه عشرة دراهم لقوله صلى الله عليه وسلم
لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قيل على هذا وقعت فيما ابتم وهو انكم تاولون الزيادة على مطلق الكتاب
بخبر الواحد فتقولون الزيادة على النص نسخ كما قلتم في الزيادة على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من
القرآن بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب لما ان اسم القرآن يتطلق على القليل
والكثير فلا تصح زيادة نفي الفاتحة عليه بخبر الواحد فيجب ان يكون هنا كذلك لان اسم المال في
قوله تعالى ان تبتغوا بامواكم يقع على القليل والكثير فلا تصح الزيادة بخبر الواحد قلنا ليس
كذلك فان الله تعالى شارى بوضع اسم المال على مقدر وسمى بقوله فدخلنا ما فرضنا
عليهم فعلم العدد من الفرض وكونه شرعيا من الغير في فرضنا ولكن ذلك التقدير يحمل
توقع الخبر يانا لمحل الكتاب وهو خبر واحد وخبر الواحد يصح ان يقع بيانا لمجمل الكتاب
بخلاف قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه لا اجمال فيه فكانت الزيادة هناك نسخا
واما هيهنا فلا وان البضع مرجوح في ذلك اشتراط الزوجية شرعا لاطلاق خطر البضع
وهذا المقصود لا يحصل باصل المال لان اسم المال يتناول الخطير والخطير والخطار

الخطر الا يعمل بمال له خطر وهو عشرة دراهم كما في باب السرقة فقدرنا قال رحمه
ومن قتل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا الى قوله لانه يكون حراما يعني
في غير القرابة من العمل بالخاص بعده الا به فان الشافعي قال القطع لقطع خاص وضع لمعنى خاص
وهو الاتعاب المتصل بكيف يكون ابطال عصمة المال وهو المسروق التي كانت ثابتة قبل فعل
السرقة او بعده قبل القطع فعلا بعد الظاهر بل يكون زيادة اثبتوها بالراي او بخبر الواحد فقد وقع
فيما ابتم والجواب عن هذا بوجوه الاول ان ابطال عصمة المال ثبت بنص مقرون بعد الظاهر الذي
هو القطع وهو قوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق وهو العاري عن قرينة الجزاء المختص بالمحظور
على مقابلة فعل العبد لانه تعالى هو المطاع مطلقا في اوامره ونواهيه فكون هو الجازي مطلقا
لان العصيان سبب ترك الايمار والانتهاء واقع على حقه تعالى فيكون جزاء الله اليه وقد اطلق
على الدار الاخرة دار الجزاء غير قرينة والجازي في الدار الاخرة هو الله وحده فعلا فغير تعالى
فانه ليس بمطاع على الاطلاق اذ هو ليس بمطاع لذاته بل لغيره وهو اما تعالى امرا باطاعته ولهذا لا يجوز
طاعة المخلوق في معصية الخالق اذا لم يكن مطاعا مطلقا لا يثبت له الجزاء المطلق بل يجب له تعالى وان الذنب
بحب الله تعالى يدل على كون الجناية داعية الى الجزاء واقعة في حقه تعالى على سبيل الحظور من المشروعية
ومن ضرورة كون الجناية واقعة على حقه تعالى على الوجه الذي بيناه ان الله تعالى فلا يبقى معصوما حقا
للعبد عمدا ولا يبقى معصوما حقا للعبد لا وجب القطع لانه حينئذ يكون جزاء الجزء وذلك لا يوجب
القطع كما لو غصب مال انسان فانه لا يجب به القطع لبقاء معصوما حقا للعبد ولا يلزم ان يبقى
معصوما حقا للعبد وبقي مع ذلك معصوما حقا لله تعالى حتى يجب حق الله تعالى لكونه معصوما
حقا للعبد ويجب القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى كما لو قتل كافر حربيا مهدرا فانه يجب الجزاء
للجناية على الاحرام وهو حق الله تعالى ويجب القيمة لحق العبد لانا نقول لا وجه للغير الى
ذلك لان كونه معصوما حقا لله تعالى يقتضي لوجوبه لغيره وكونه معصوما حقا لله تعالى يقتضي لحرمة
الغير فلا يجب القطع حينئذ لانه يصير ذلك شبهة واحتمالا يوجب الحد وكما يتطرق الشبهة
المانعة بخلاف العبد المملوك اذا قتله المحرم لان اسباب الاموال غير متعلق بكونه معصوما
فلهذا لو قتل صيدا غير مملوك وجب الجزاء مع كونه غير معصوم ولا مملوك واذا كان هذا حكم الجزاء
لكون قتل المحرم الصيد جنايته على احرامه الاترى انه يجب الجزاء لكون قتل المحرم الصيد جنايته لو
قتل صيد نفسه ويجب الضمان لكونه مملوكا للغير واختلف الموجب بخلاف ما نحن فيه فان الجزاء
وهو القطع انما يجب لكون المسروق مالا معصوما مملوكا فلا يسقط بزوال العصمة لانه يبقى والمال
الجزاء في قتل المحرم صيدا مملوكا انما يجب بطريق الضمان وهي لا تتدرى الشبهات فلا يكون دون

القبيح حقا للمالك شبهة مانعة فخلاف بما الغصب في المسروق حقا للعبد فان ذلك شبهة
مانعة عن القطع الوجه الثاني هو ان الجزاء له لقوله على كمال المشروع للذي شرع له ما خود
من قولهم جزى اي قضى و اقتضا الاتمام و الاحكام وجزاهم وزا اي كفى و الاتمام الكفاية
بقضاء دون الجزاء كاملا في نوعيته وكمال المشروع يستدعي كمال الجناية والاكمال مع بقا
العصمة حقا العبد وهو المالك لانه مع بقاء حق العبد يكون حراما لعينه في غيره وحينئذ يكون المحل
ساحا في نفسه محرما على المالك فيخار رفيه حق المحل وحق المالك فيورث شبهة فلا يجب
القطع وحيث وجب دل ان الشبهة زالت وان الجناية تحصلت على حق الله تعالى فيجب تحول العصمة
الى الله عز وعلا ضرورة اونقول اذا كان الجزاء كاملا في نفسه وجب ان تكون الجناية كاملة
وجنايته من جميع الوجوه ان كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما ان الله تعالى واجب التعظيم
لذاته فكانت الجناية في حقه جناية من كل وجه واما الجناية على حق العبد ليست جناية من كل وجه
لما ان مال العبد بالنظر الى ذاته مباح قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا يكون
احترامه بالنظر الى ذاته جناية باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا يقع الجزاء الكامل
بقابلتها فمن ضرورته هذا تحول العصمة الى الله تعالى و انما يظهر ذلك بالقطع اي بالقطع يتبين
ان الجناية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزاء له ومن هذا يظهر انتقال العصمة حتى
يكون الجناية واقعة على حق الله تعالى الوجه الثالث هو انه تعالى اوجب بعد الجزاء بما بلغ عشرة
عشرة دراهم لان ثمن المجن كان عشرة دراهم فان قيمة كل واحد منها عشرة دنانير بما بلغ عشرة دراهم
لان ثمان العدد ان مقدرة بالمال كما في الغصب فان قبل لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق
بمنزلة المرد و مسروق المرد لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك لكون المرد غير معصوم به حقا
للعبد فان قيل تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقة فهي سبق الحكم على السبب
لان سبب القطع هو السرقة وان قلتم بعد السرقة فهو غير مفيد لان السبب متى وجد وجب حكمه
حتما لا محالة وان قلتم مع السرقة فهو باطل لان السرقة ليست بموجودة فكيف يثبت الحكم
قبل وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى قبل السرقة متصلة بالسرقة فتعقد
السرقة موجبة القطع وجود سبق الحكم على السبب اذا كان دليل الحكم شرط محمد دليل السبب
كالمتعي و هو قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت يثبت الملك مقتضى العتق
قبل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك في مسئلة استيلاد الاب جارية الابن فانه يستقل

الملك من الابن الى الاب قبل الوطي لعموم وروده عند الاستيلاد فكذا هنا قال رحمه
ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى بدله كما في المرتد لانه هو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان الملك
في المسروق يبقى للمالك ولا يبطل ولهذا يسترده المسروق منه ان كان قائما في يد السارق فينبغي ان
يبقى العصمة ولقوله كما للمالك فاجاب عن ذلك بقوله ولا يلزم ان الملك لا يحتمل الى اخر اي لا يلزم ذلك
على اطلاقه لان محل الجناية العضو وهي للحظر و لعصمة الابدان لذا لم تحل كرامته ابدا ولا يكون
ساحا في نفسه فيورث شبهة فلا يجب القطع واذا استلزمه العصمة الملك كان العدم
العصمة اصلا ولا يلزم من زوال العصمة زوال الملك وبطلانه لان موجب انتقال العصمة قد وجد ولم يوجد
انتقال الملك فبقي الملك ولا يرد الغصب على هذا لان الوقف حبس العين على ملك الواقف وهو معصوم
غير مملوك له لان الموقوف عليه عند بعض العلماء رحمهم الله والواقف حكما ولهذا يرجع الثواب
اليه وقيل ان عند الوقف ان كانت للذي هو اهل الملك تصير مملوكة له وان كانت لله تعالى لم تبق على ملك الواقف تبعا لاصلها فان قيل ان المالك سمى في الحديث مع السارق لقوله عليه
ورد دليل على ان الجناية وقعت على حق المالك لا على حق الله تعالى وقد سبق انما قلنا تحولت العصمة
وقعت الجناية على حق الله تعالى وعلى هذا ينبغي ان لا يتعين المالك لدعوى ذلك لا يشترط لعينه وهو
حكم السارق شتى لظهور السبب حكمه عند الحاكم ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك حقيقة لان
الدعوى في ظهور سبب اقامة الحد وكالة الكتاب وسؤلي الوقف وغيرهما كسائر الحكمة والعبد الماذون
المستغرق بالدين في كسبه والمودع والغاصب باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون المحل ساحا على
حكمهم اذ ليس لهم حق والعصمة في حق العبد باعتبار الملك فيتبين ان خصومة المالك انما استوفت
لظهور السرقة لا لكون الجناية واقعة على حقه واذا ثبت انه لا فرق بعد دون الملك ولا يلزم من زوال
العصمة حقا للملك تحولت العصمة دون الملك ايدون المرتد الا ترى ان الجناية تقع على المال
والعصمة صفة لشخص المالك من التصرف فيه على وجه الخصوص ولا يكون ساحا في نفسه
لاخصوصية لاحد فيه كما ان دون المال محلا كصفة الملك فلما الملك الذي هو صفة المالك لم تحول
فالمحل الذي هو المالك قائم به الملك والشيء انما يوصف بما قام به واذا كان قد صفة
المالك لا المالك فكيف يكون بكلا الجناية ليستقل من المالك الى غيره ولتصور وقوع الجناية عليه
لا يستقل ايضا لان انتقاله غير مشروع اذ المرتد في شرع انتقال الملك عن المالك الذي بغير اختياره
الى غيره فبطل القول بانتقال الملك ولان الانتقال انما يتحقق اذا لم يكن له الملك وجميع العالم
مملوك ولهذا لا تقال هذا مملوك لعصمة لا لله لما ان العبد وما في يده لو لاه فلم يتصور لنقل

للاعلى الفعل على جهة الاستعلاء قيل انه قد امره ولعله استعلى عليه مع انه لم يعتد عليه الحد وقال
بعض المعتزله ان الامر اراده الفعل وقد ذلك بان الامر قد يوجد بدون الاراده فان السيد اذا
امر عبده واخر السلطان قتل عبده استغنى قتله عن امر عبده وان كان لا يريد منه
واراد الجبار ذلك العبد ولو للسلطان فقال لعبده اقتلني فقد امرتك بقتلي وان كان لا يريد منه
ان اختار عصيان عبده ومراده للسلطان اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه وقد ورد اهل السنه ذلك
عليهم اورده المعتزله عليهم بان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب حلال نفسه فلا يصح
قولكم الامر طلب الفعل وهذا الايراد لازم لا مطلقا بل بشرط ان يكون الطلب غير الاراده
او ملزوما واراد الرجز شيئا سها قال رحمه الله واحسوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
الى قوله فعجل لنا نبعه لازمه اقول احتج من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اذا اراد من امره فعله وطريقه وهو اداءه الا انه مع كونه نسبه الشر
والامر الرشيد الذي يجب رشد اي وما في امره رشد انما هو غي يصرح وضلال مكشوف وقوله
تعالى وامرهم شورى بينهم اي افعالهم وبقوله تعالى قل ان الامر كله لله اي الشان والفعل وبقول العرب
امر فلان سديد اي فعله ولو لم يكن الامر حقيقه في الفعل لما سمي الفعل امرا لانه حينئذ يكون نسبه
لا معنى وذلك لا يجوز لا سيما في كلام الله تعالى اذ لا امر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر
لما استقام اطلاق لفظ الامر عليه كما لا يستقيم اطلاق لفظ الاسد الدال على شرط الشجاعه
على الجبان لانتفاء وجه الاستبراء والتحريه واذا ثبت تسميه الفعل بالامر واطلاقه عليه كان ذلك
حقيقه فيه لان الاصل هو الحقيقه ولانه لا وجه للمجاز فيه لان ذلك انما هو لاتصال بين الحقيقه
والمجاز صوره او معنى لاتصال بين الامر والفعل صوره من غير محبه ولا اتصال بينهما معنى
لان معنى الامر هو الاستدعاء الى الشيء والفعل يحقيق الشيء فلا اتصال بينهما معنى وقد ثبت
اطلاق اسم الامر على الفعل باطلاق الله تعالى مكان حقيقه لانها شائعه عند اتفاق وجه المجاز
وقد احتج بعض اصحاب الشافعي رحمه الله على ان فعله على الله ملزوم موجب كالامر بقوله صلى الله
عليه وسلم حجوا كما رأيتموني اصلي وصلوا كما رأيتموني اصلي فجعل عليه السلام متابعته لازمه حيث
قال كما رأيتموني اصلي فان قيل الوجوب الامر فلما لا تاتي بنيته فانه يختار ان يكون فعله
موجبا كما قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وفعله مما اتاكم الرسول فكان موجبا قال
رحمه الله واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصوده الى قوله
قول لان صيغته لازمه اقول احتج اصحابنا ومن وافقهم رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بوجوه

الاول ان العبارات والالفاظ انما وضعت لتدل هي على المعاني التي تقصد الالفاظ والامور
تصور العبارات عن المكاني اي لا يجوز ان يوجد معنى لم يرسم لفظ بازائه لان الحاجه داعيه الى
التعبير عنه باللفظ وكيف يجوز تصور العباره عن معنى وقد وضع لمعنى واحد اسماء كثيره كالاسد
الهزبر والليث والشرك ليس من تصور العباره عن المعنى الذي هو مدلول العباره لان كل معنى يراد على
الخصوص فلم يكن قاصرا ان كان طويلا ولا يقال ان المعنى الواحد يلزم بالفاظ كثيره وهي اسماء
المترادفه فلا يكون المعنى مختصا بعباره لانا نقول بل هو مختص بالعباره اذ لا يلزم هو بغير العباره
والمدعى ان المقصود بالامر مختص بالعباره وقد ذعى انه مختص بعباره واحده الا ترى ان الاصل
يسمى الها بالغه العربيه ويسمى جداي بالفارسيه ويسمى شكري بالتركيه ونسمي في كل لسان بلفظ
خاص فلا يقال الى اسمه تعالى يختص العباره وقد وجدنا مقاصد الفعل كذلك كالقاضي المستقبل
والحال نحو ليفعل يختصه بالفاظ وضعت لها فالمقصود بالامر وهو الايجاب يجب ان يكون
مختصا باللفظ كذلك وهو المقصود وهو الايجاب من اعظم المقاصد اذ هو مدار اهل الدين به مقدار ؟

٥٧

تحصل الاتفاق فيه على اختصاص العباره اولى واما طوا انواع الرواح واصنافا من الالفاظ
الدالة عليها فعلى تقدير التسليم نقول لا نسلم ان الحاجه داعيه الى التعبير عن كل معنى بلفظ
خاص ولم لا يكفي في ذلك وضع اللفظ بازاء جنسها واذا ثبت اصل الوضع وهو اختصاص
الامر بالعباره اذ الصيغه كان ذلك حقيقه لانها اصل وللحقيقه كون لازمه الايجاب لانها اصل والاصل
عدمه وبهذا لا تسقط اسا الحقايق عن مسمياتها اذا ولا يجوز نفيها عنها كالاسد الاجرب
فانه لا يجوز نفيه لكونه حقيقه واما الحمار فيجوز نفيه كقولك هذا ليس بحمار بل هو بغل
والفرق الفاصل بين الحقيقه والمجاز ان الحقيقه لا يجوز نفيها عن مسماها ويجوز في المجاز
ثم اسم الامر يصح نفيه عن الفعل وقد يصح ان يقال انا لم امر اليوم شيئا مع كثرة افعالي
وهذا يدل على ان اطلاق اسم الامر على الفعل مجاز واذا تمكن من كلام بعباره الامر هو نفيه
وهذا دليل الحقيقه بلا شبهه وفي هذا نظر لان من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا
لا يسلم عنه قوله ان قائلا لم امر اليوم شيئا مع كثرة افعاله اذ الفعل ايضا امر عنده الا ان يجعل
ذلك ما نقل عن اهل اللغه شيئا يصير المخصص مجملا عندك ويدفع الظاهر الواجب الثابت
هو ان النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعله في الصلاة فخلع الناس نعالهم قال عند الفراغ
منها مكم حملكم على خلع نعالكم وذلك دليل على ان فعله على الله عليه وسلم
ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو امرهم بخلع نعالهم فخلعوها لم يصح
انكار ذلك بقوله مالكم خلعتم نعالكم لانهم يقولون انكم امرتمونا بذلك في الفعل لو كان الفعل

ناسخ انكاره الوجه الثالث هو انه صلى الله عليه وسلم لما واصل في الصوم و واصل اصحابه رضي الله
عنهم اجمعين وواصلوا فيه انكر عليهم المواصلة في ذلك وقال اني لست كاحدكم اي اكلوا واشربوا
لما للحديث في الصحيحين وروي اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولو كان
فعله صلى الله عليه وسلم موجبا لما انكر ذلك عليهم وفي قوله صلى الله عليه وسلم اني [illegible]
دليل على انه عليه السلام [illegible] يطعم ويسقي لا حقيقة الاطعام والسقي والاكل
ابيت وقال ابو سليمان الخطابي رضي الله عنه الحديث يحتمل معنيين احدهما انه يعين على الصيام فيكون
ذلك بمنزلة الطعام والشراب [illegible] والاخر ان يكون قد يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب
ويكون ذلك كرامة لا يشركه فيها احد من الصحابة وقيل معناه ان يكون الله تعالى يطعمه طعاما معنويا
كان الاطعمة المعروفة كما حكي عن بعض الاولياء انه قال شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواه
سراب كذا رواه الامام المفسر نجم الدين الزاهد رحمه الله في تفسير قوله تعالى الذي هو يطعمني ويسقين
الوجه الرابع هو انه يصح ان يقال انه لا تفعل كذا [illegible] ولو كان الفعل امرا لكان هذا تناقضا
الوجه الخامس هو ان الفعل لو كان امرا لكان الآكل والشارب امرا بذلك وليس كذلك الوجه السادس
هو ان لفظ الامر اذا اطلق فانه يسبق منه القول الى الافهام والسبق امارة الحقيقة ولو كان
مشتركا لما حصل السبق الوجه السابع هو انه لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم منه الاشتراك وانه
خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ولانه لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم منه المجاز وانه ايضا
خلاف الاصل لان المجاز اغلب فيكون اولى من الاشتراك فثبت بما ذكرنا ان حقيقة الامر [illegible]
فلا يكون الفعل امرا والجواب عما تمسك به الخصوم ان تسمية الفعل امرا تسمية مجازية باعتبار
اطلاق السبب على المسبب اذ الفعل يجب بالامر فيسمى به مجازا وهو نظير المشابهة بين
الصورتين [illegible] المناسبة وذلك مجازا وما ذكرناه من الادلة
وان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الى الموافقة بلفظ الامر بقوله خذوا وصلوا لا بفعله كما شاهدوه
لانه لو ثبت بفعله وجوب الاتباع لما احتاج الى اللفظ [illegible] وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام
صاحب الشرع وقوله صلى الله عليه وسلم كما رايتموني اصلي يدل على الاداء بمعنى الاركان
والطمأنينة [illegible] فان قيل ان العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول
وبين جمع الامر الذي هو الفعل فقالوا في الاول اوامر وفي الثاني امور وفي التفريق بين الجمعين
دلالة على ان كل واحد منه حقيقة فكان اسما مشتركا وانه حقيقة في كل واحد وقد يفرق بين
جمعي المشترك لكونه حقيقة فيهما كما قال الشافعي رضي الله عنه ان القرء الذي هو الطهر جمعه قروء
والقرء الذي هو الحيض جمعه اقراء كما ذكره في كتب الرواية قلنا ما ذكره الشافعي رحمه الله

فقد رد عليه بقول الشاعر [illegible]
قولهم ان العرب تفرق بين جمعي الامر قلنا الجواب عنه ان هذا الكلام في غير محله لان الامر الذي هو
لطلب الفعل غير الامر الذي بمعنى الفعل هو الشان ولا يطلق اسم احدهما على الآخر الا مجازا و
باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب كما مر وكلامنا في الامر الذي هو لطلب الفعل وهو لا
يتناول الامر الذي هو بمعنى الشان اصلا فكان الافتراق في الجمع باعتبار انه حقيقة في موضوعه
لا ان يكون الامر الذي يجمع بعده حقيقة للامر الذي هو بمعنى الشان قال [illegible] رحمه الله ومن ذلك

باب موجب الامر

قيل زائد اوله من كلامه هذا الباب وهو راجع
الى نفس الامر واذا ثبت بما سبق بيانه ان المراد بالامر مختص بصيغة مخصوصة ثبت ان المراد به في
اصل الوضع واحد على سبيل الخصوص وهو الوجوب لتكون الصيغة مخصوصة بموجب الامر
والموجب مخصوصا بها لئلا يكون القصور من الطرفين جميعا وذلك انما يكون اذا كان الوجوب على
سبيل الخصوص لا على سبيل الاشتراك فان المراد المشترك واحد ايضا لكن لا على سبيل الخصوص
بل على سبيل الاشتراك وهو قول عامة الفقهاء رحمهم الله وقيل ان المراد [illegible]
لا حكم في الامر الا بدليل زائد واحتجوا على ذلك بان صيغة الامر مستعملة في معان مختلفة فانها
استعملت للايجاب والالزام مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة واتموا
الصلاة للذكر وللندب مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل الله واذكروا الله [illegible]
هو الدعاء الى الفعال الحميدة وللاباحة مثل قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا وكلوا [illegible]
عليكم والتقريع واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استخفهم وازعجهم [illegible]
يقال اذا استفزه اذا استخفه والفز الخفيف فانه سبحانه وتعالى بهذه الاية يقرع [illegible]
ويظهر عجزه وعدم تسلطه في حق الجميع الا في حق من اتبعه بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين وقيل معنى الاية واجلب عليهم بصوتك اي بوسوستك وقيل هو صوت
كل داع الى المعصية وقيل بالمعازف ومثل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
من مثله والتوبيخ مثل قوله تعالى [illegible] والارشاد الى ما هو الاولى مثل قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم وللسؤال والدعاء مثل قوله تعالى
ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وتوفنا مسلمين والحقنا بالصالحين
والانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا [illegible] مثل قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا
طيبا وللاكرام مثل قوله تعالى [illegible] وللتعجيز مثل قوله تعالى اسمع بهم وابصر
يوم يأتوننا وللتكوين مثل قوله تعالى كن وللاهانة مثل قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم

مثل قول امرئ القيس الا انما الطوبا الاهلي و الفرق بين الندب و الارشاد ان رحمان جانب
الوجوب و على العدم في الندب لحق الاستحباب و ذهب جماعي قالوا ان الرجل يتاب على مباشره البيع بعد النداء للجمع
و في الارشاد لحق الندب و الفرق بين التفريع و التوبيخ هو ان الاول خطاب بجهل و الثاني خطاب
تحكيم للمخاطب بجهل و اذا اختلفت وجوه الامر لا يتبين المراد منه الا بدليل فلم يجب القول الا
بدليل زايد على اثبات موجب الامر فحينئذ قال رحمه الله و العامة العظما ان صيغة الامر
الامر فقط خاص في قوله كساير الفاظ للخصوص اقول احتج علماء العظما رحمهم الله على ان المراد بالامر واجب
في المخصوص بان صيغة الامر فقط خاص من مصاريف الفعل و سمعناه و كان الالفاظ لا تقصر
عن المعاني كما سبق تقريره فحينئذ الالفاظ حسب الوضع فتقصر بازاء ادا الاشتراك على خلاف
الاصل لان وضع اللغات لافهام السامع الاشتراك يضاد ذلك الغرض فلا يثبت هو الا بدارض
فحينئذ الواضع بان جمع قبيلة لفظا لمعنى و وضعه اخرى لمعنى اخر غير خافين بالوضع الاول ثم بعد
الاجماع و العلم جوازا على ذلك و استعملوا اللفظ بازا معنيين مختلفين كما قاله بعض المتكلمين فكان
العارض سبيله حمل كل قبيلة وضع قبيله اخرى و قيل العارض هو الغفله من الواضع بان وضع لفظا
بازا معنى ثم عمل عن وضعه الاول توضعه ثانيا بازا معنى اخر غير الاول و هذا انما يستقيم اذا كان
الواضع هو البشر و قيل العارض هو حكمه دعت الي وضع هذا اللفظ بازا معنى اخر و هو الابتلا و الامتحان
و اذا ثبت الالفاظ مختصه بالمراد وضعا فحينئذ صيغه الامر مختص لمعنى خاص هو الاشتراك و هو استحقاق
الندب او الاباحه على وجه الحقيقه انما يثبت بنوع من الدليل الغير الصارف عن الحقيقه الاتاه كساير الفاظ
المخصوص فحينئذ يجب ان يعتقد على موجبه و هو يحتمل ان يعتقد انه محتمل غير ذلك بناه على
خبر او غلبه او تاييد دليل مغير للعلم بعدم تجويز بقيا فيكون القصاص محتملا و هو كذلك او هو كذلك لما
ذكرناه و حينئذ استدلال الاسدي من الوجه الخامس بان دليل مغير عن حقيقه المخصوصه
بان يقول اسدا ري او خوه و كذلك في قوله انت حر و انت طالق فان الوضع له هو المراد على المخصوص
الا ان ثمه دليل مغير عن موجبه و هو ثبوت العتق و الطلاق في الحال و هو ذكر الشرط
بعده كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار و انت طالق ان دخلت الدار فان اقتران الشرط باحدهما
يغير الكلام غير موضوعه على المخصوص و اذا كان كذلك فحينئذ لفظ الامر عن موجبه انما يكون معارضا له
و هو انما العلم بوجه او بوجوه ان صيغه الامر مختصه لمعنى خاص و هو الايجاب مثلا مع الاشتراك
في تلك الصيغه انما هو بسبب ان يستعمل في الندب و نحوه على وجه المجاز كاشتراك لفظ الاسد بين
الحيوان المفترس و الانسان المرتمي في الشجاعه لا يعني الاشتراك المصطلح لان ذلك انما يكون اذا استعمل
لفظ واحد لمعنيين مختلفين قصدا بطريق الحقيقه و الاشتراك في صيغه الامر لما بيناه لكن صيغه

الامر الوجوب حقيقه لا غير بل بمعنى انه مستعمل هذا اللفظ في محل الحقيقه و في محل المجاز ايضا
بالصارف عن الحقيقه و اذا تحققه كذلك بطل ما ذهب اليه الواقفيه و هم بعض اصحاب الشافعي رحمهم
الله قال مولانا رضي الله عنه و ادعى هؤلاء هذا مذهب الشافعي رحمه الله قال رحمه الله فتوقفوا
في حكم الامر الي قوله و لان في ولايه المتكلم اقول ان القوم رحمهم الله اختلفوا في موجب الامر المطلق
فقال بعضهم هو الاباحه و هو قول بعض اصحاب مالك رحمهم الله و روي عن الشافعي رضي الله عنه
و قال اكثر الاشاعره و المعتزله و قيل هو بعض قولي الشافعي و قال بعضهم موجبه الندب و قولي الشافعي
الشافعي رحمه الله و ابو الحسين البصري و ابو هاشم من المعتزله و قال جمهور العلما رحمهم الله موجبه الوجوب و الدوام الى
الفعل و هو الاباحه و الندب ثبت ما هو اداه و هو الاباحه للتيقن كما اذا وكل رجلا في ماله فانه يثبت لوكيله
الاباحه دون ما زاد من غير دليل و قوله الا ثبت امرا زايدا عن السوال و الدليل على قولنا العدم اطلاق
و عن التفريع و التوبيخ فان ذلك ليس بامر الاجماع لانه ليس لطلب الفعل على وجه الاستعلا الذي نريد سرده
الامر بثبوت حسن الفعل الماموربه اذ الحكيم لا يامر القبيح فيثبت بطلانه ما هو من ضروره هذه الصيغه و هو التكليف
من الاقدام عليه و دليله هو الاباحه و هذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان الامر لما كان هو نوعا لمعناه لحقوق
و هو طلب الماموربه اقتضى مخالفه الفاعل من الطلب لانه الاصل اذ لا تصور في صيغه الامر لغير ما ذكرنا و من
الفوايد خلاف قول العبد السيده اسقني فانه ليس بموجبه تصور في صيغه الامر لانه ليس على
وجه الاستعلا و اذا تصور في ولايه المتكلم لانه مطلع الامر مقترض العاجه ما الذ الالزام فيثبت الاعلا
من بعضا على احتمال الادنى و لان لفظ العام يتناول الخاصه فصاعدا ثم عند الاطلاق لا عمل على المتيقن
و هو الاعلى بل على العموم لتحقيق الفايده به فكذا صيغه الامر و اما الثاني فلان هذه الصيغه تستعمل في
خاص و هو طلب الفعل فلا بد ان يثبت مطلقها فوق ما يثبت بالاباحه و اعتبار الامر النبي فكان النبي
المطلق يوجب قبح المنهي عنه على وجه يحب الانتهاء عنه فكذلك على الامر يقتضي حسن الماموربه على وجه يحب
الاتيان به و اما العائدون بالندب فقد استدلوا بوجهين الاول بقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم و من صلى الله عليه وسلم الامر الي مشيته و هو دليل ندبه اذا الواجب ليس
كذلك و الواجب عنه الا ترى انه لو ترك الواجب لا يقال انه عصى بالاتيان و لبس التقويض في الاستطاعة
من موجب المندوب اذا الواجب كذلك الثاني ان الامر لطلب الماموربه من الجانب و ذلك يرجح جانب
الوجود و الالزام عليه ضروره لوجود الطلب فيكون الماموربه مقتولا و هذا الترجيح لا يكون الا احد
لعناوي طرفي الجايز بل يكون الوجوب او الندب و اذا ما ثبت انه مشبه به حتى يقوم الدليل

على زيادته والثواب من ذلك من وجوه الاول انه سبق في جواب القائلين بالاباحة الخ في جواب
الامر لطلب الفعل فالاثم مرتبة ان يكون مطلوبا للامر من كل وجه حقيقا بمعنى الامر ولو كان موجب الندب سؤال مطلوبة
لكان ثابتا من وجه دون وجه لان العقاب لا يترتب على تركه فلا يثبت من هذه الجهة والثواب يترتب على فعله
فيثبت من هذه الجهة فلا يكون مطلوبا للامر من كل وجه ولو كان موجبه الوجوب لكان ثابتا من كل
وجه لان الثواب مترتب على فعله فيثبت من هذه الجهة والعقاب على تركه فيحصل المامور به في الاثم
والاكمل واذا كان كذلك وجب الحمل على الكمال لثبوت موجبه من كل وجه وعند عدم الامكان
يصار الى الادنى على وجه القصور العارض فلا يثبت بدون ذلك العارض فيحتاج الى الترجيح فلا يترجح
جانب الوجوب عند الاطلاق فلا يثبت عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تخلو اما ان
تكون حقيقة في الندب مجازا في الايجاب او على العكس او تكون حقيقة فيهما لا جائز ان تكون حقيقة
في الندب مجازا في الايجاب لان ذلك يؤدي الى التصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يامر بالايمان
ولا بالصلاة وهو باطل لانها مفروضان لا محالة وبان معنى الايجاب الاخران والحمل على الايجاب
في كل واحد منهما اولى اما اذا كانت الصيغة حقيقة في الايجاب فتكون الصيغة محمولة في حقيقتها
واما اذا كانت حقيقة فيهما جميعا فالحمل على الايجاب اولى ايضا لمعنى الايجاب الندب وزيادة كان
العكس الرابع ان في المندوب ترك الاخذ بالاحتياط لان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا
يستحق بتركه العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى الامر الايجاب
فيه معنى الاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب ترك الاخذ بالاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب
ترك الاخذ بالاحتياط فكان الاول اولى قال رحمه الله والحجة لعامة العلماء رحمهم الله الكتاب
والاجماع الى قوله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اقول احتج جمهور العلماء على ما ذهبوا
اليه بالكتاب والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله ان عند المصنف واتباعه رحمهم الله على انه اريد به ذكر الامر والتكلم بهذه الكلمة
اي بهذا القول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى فكان كن كلام الله تعالى حقيقة اي بقوله
كن زائد على الحقيقة اي حقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه عامة المتكلمين وبعض الفقهاء
كالشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد رحمهما الله بل كلاما حقيقة من غير تشبيه اي من
غير ان يقال ان الله تعالى يتكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه لانه تعالى بكلامه الحق لا يشبه
كلامه كلامنا اذ هو صفة قديمة والله تعالى متعال ان يحدث في ذاته تعالى شيء فهو رد لمذهب الكرامية
فان كلام الله تعالى عندهم حادث في ذاته تعالى عن ذلك وقوله ولا تعطيل رد المذهب المعتزلة

فانهم قالوا ان الله تعالى ليس بمتكلم في الازل وانما يصير متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات
في محالها فقولهم ذلك يؤدي الى التعطيل عن صفة الكلام لان الكلام الصوتي هو الذي يتصف بصفة
قائمة بذاته حقيقة ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تعالى لم يكن تعالى متكلما به وانما اطلقوا عليه في اصول
الكلام وقوله تعالى انما قولنا لشيء يوهم ان المعدوم شيء وليس كذلك وانما سمي شيئا باعتبار ما يؤول اليه لانه
تعالى يحول العدم شيئا لا ان يكون شيئا قبل الوجود لان اثبات الثابت محال وقول المصنف رحمه الله
وهذا عندنا يراد به عندي وعند اقراني كما ذكرناه لان يراد به ما قال به اعلامنا اي ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وقد اجرى الله تعالى سنته وطريقته مفعولة على ايجاب الله تعالى
لانه حينئذ لا يكون الوجود ان اوجبه للامر ويكون تعليلا بالنسبة و ذلك الامور منصوصا من
الحكيم السبق لا يصلح حكما للسقي والذي لا يصلح حكما للاطعام ولذلك تقول العرب سقاه وارواه
٦٠ واطعمه واشبعه فجعل السقي والاطعام لغة لانا فعلنا رحمهم الله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
سها فسجد دليل على ان السجود حكم السهو حتى لا يجب الا به ولذلك كون الشيء يلزم ان يكون
الزاما للامر لم يستقم القران به فثبت بذلك ان الوجود مقصود الامر تحكما له وقوله
تعالى كن فيكون بعد ما قول كن على يكون يكون عبارة عن الحروف والوجود المقصود بالايجاد الذي
هو ثمرة قول كن ثم الايضاح في وجه التمسك بهذه الاية على ان الامر للوجوب هو ان الله تعالى لما
امره الشيء له لوجود ذلك الشيء فكان امره للمكلف بشيء من العادات يجب ان يكون كذلك يعني لو اراد
وجود المامور به من المكلف بامره لوجد المامور به ضرورة كما في هذه الاية فانه اخبر تعالى انه لما
اراد وجود شيء بسبب امره بوجوده لوجد فكان في هذا الشق يعني ان يوجد المامور به من
المامور من غير اختياره كما في ايجاد شيء من العالم الا انا تركنا ذلك للزوم الجبر فعدلنا بالامر من الوجود الى
الوجوب لا الى الندب والاباحة لان الوجوب اقرب الى الوجود من الندب والاباحة ولكون
الوجود مقصودا بالامر والمراد من القائم الوجود كما في قولهم الاعراض قائمة بالاعيان فعلم بعدما
ان الا من على الوجود ثم العدول من الوجود الى الوجوب كما سبق انفا وقول المصنف رحمه الله وقد
اجرى سنته في الايجاد عبارة الامر احترازا عن قول الاشعرية فان وجود العالم عندهم بالخطاب
كن لا بالايجاد والخطاب كن اي بقوله كما ذهب اليه المصنف وامامه والاية تحتمل السرعي
وغيره رحمهم الله ولا بالتكوين فحسب كما ذهب اليه غيرهم من اصحابنا وقيل لا يجوز الوام عند
الاشعرية بالخطاب كن على الجبر اللازم على وجه لا يجوز الفاعل عنه كالعلل العقلية عن معلولاتها
وعند المصنف رحمه الله ان يكون المقام للخطاب كن على طريق اجراء السنة اي كما يدل على جواز ان لا يكون
كذلك لان اجراء السنة انما تستعمل فيما يغلب وجوده مع ذلك الجري ارادة الله تعالى خلقه

ان اجرى سنته على ان يكون النار محرقة والماء مرقا ولم يجعلها على تلك الصورة في حق الخليل الكليم
عليهما السلام فكما جاز ان يوجد شيء من الامرين قبل اذا حصل وجود العالم هو ان التكوين فائدة
خطاب كن عند الاشاعرة قلنا وردت الآيات في كثير من المواضع بما ذكرتموها ومنها قوله تعالى انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقلنا يوجهها ولا نشتغل بخطاب الفاسد كما قلنا في الآيات
المشار اليها على ما هو المختار عندكم من السلف رضي الله عنهم فكذلك نقول ههنا بوجود خطاب كن عند
ايجاد المعدوم كيف يعقل قلنا هذا امر تكوين لا يطلب تحصيل من المخاطب حتى يشترط فيه
وجود المخاطب وعلى ان التكوين متأخر عما هو المقصود منه وهو الوجود فلا تحقق لما هو المقصود
من هذا الامر استقام هو كما استقام الامر الموجود ولان كلام الله تعالى ازلي وكذا التكوين
وكل ازلي يستحيل العدم فيبقى قائما الى وجود المخاطبين ثم على ان العاقد للحميدة فكان حكم الكلام
المحدث فانه يستقيم الخطاب فاذا وجد به للخطاب في حال عدم المخاطب لم يبق للخطاب الى وجود المخاطب
فلا تتعلق به العاقد الحميدة فكان منها ثم التكوين والايجاد والتطبيع والاختراع العاطف تشترك في
معنى واحد وهو الاخراج من العدم والادخال في الوجود والتكوين عند اصحابنا رحمهم
الله ازلي قائم بذات الله تعالى كالحيوة والعلم والقدرة وخرج بذلك الاشياء تام الحوادث بذات الله تعالى
وهو تكوين العالم ولكل جزء من اجزاء الوقت وجوده كما ان ارادة الله تعالى صفة ازلية تتعلق بالمرادات
في اوقات وجودها على الترتيب وعند الاشعرية والمعتزلة حادث بناء على ان صفات الفعل عندهم
حادثة كالاحياء والاماتة وعند اصحابنا قديمة كصفات الذات وذكر مولانا فخر الدين الرازي رحمه الله
في المحصل زعم بعض الفضلاء الطبيعيين ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون يحدث فنقول له القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس موثرية القدرة
في المقدور التي هي صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين فلزم من حدوث المكون حدوث
التكوين وان عنيتم به صفة موثرة في محل وجود الاثر في غير القدرة وان عنيتم به امرا ثالثا فيقول
له اما امر قائم بذات الله تعالى فهو امر ثالث وهو ان التكوين صفة موثرة في نفس وجود المقدور
والقدرة ليست كذلك اذ هي صفة موثرة في محل وجود المقدور فالتكوين هي غير التكوين
فقال مولانا فخر الدين رحمه الله قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه غير الوجود
لان ذلك لذاته اي لكون الامكان للمكن لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان
يكون تاثيرها في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة فكان غير القدرة قد يقوم احتمال المقابل

ويلزم اجتماع متنافيين مستغلتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
لزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور مع ان الله تعالى فيكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو
باطل بالاتفاق واجيب عن قوله ان كان على سبيل الصحة كان غير القدرة بانه ممنوع لان القدرة
متساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين خاص بما يدخل فيها في الوجود فهو اخص تعلقا
من القدرة او لان القدرة لا تقتضي كون المقدور موجودا والتكوين يقتضيه واذا كان
كذلك فلا يكون التكوين غير القدرة فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا لا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا
بالذات ان كان تاثير تلك الصفة على سبيل الوجوب لان تاثير الخالق في المخلوق على سبيل الوجوب
على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا لزم العجز واما محصوله عن الله تعالى
على سبيل الجواز لانه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فالخلق والتكوين اذن حكمان جهة الايجاب وجهة
الجواز ولا يلزم من ايجاب الخالق كون الله تعالى موجبا بالذات وهو قوله تعالى يحذر الذين يخالفون (٦١)
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه التمسك به ان تعالى الحق الوعيد الشديد بسبب
مخالفة الامر والمكلف يستحق الوعيد بترك الواجب لا بترك الندب والجواب انه تعالى امر فاذا امر
بالمندوب والامر بالمندوب امر بالشيء عند وجود السبب المقتضي للوقوف من العقاب والمقتضي تام فحصل
عند حصوله سبب العقاب ولا سبب الا مخالفة فوجب ان تكون المخالفة مستلزمة للعقاب
فتجب الموافقة فيكون الامر للوجوب او اجتماع حد والحالين عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم والحذر انما يجب عند وجوب المحذور اجيبا فاذا كان المحذور اجيبا لانه لا يوثم
العقاب عند ترك غير الواجب وقد اعترض على هذا بان مخالفة الامر انما يحصل عبارة عن ترك مقتضى
الامر على ما قلتم انه ان كان للوجوب فيحصل على الندب وان كان للندب فيحصل على الوجوب واجيب
بان هذا بعيد فان العقول من المخالفة ليس الا ترك الامر ومنه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بعده الا به فلو لم يكن الامر
للوجوب لما استحق هو الذم ومنه واذا قيل لهم ارفعوا لا يلعنون ذم تعالى على ترك الرفع بعد الامر وهو
دليل الوجوب او لو كان الامر للندب لما حسن هو الملام بما قاله لهم الاول ان تفعلوا وهو الا
توجه فانه ليس لان يلومهم على تركه واعترض بانه ذمهم على ترك الرفع بعد الامر لما
حسن هذا الامر هذا قوله تعالى وبل المجدين واجيب بان توجيه الذم في هذا مطلق الامر لما
الخاص السبب الامر خاص اذ التصحيح بانه خاص حال الظاهر استحقاق الويل بالكفر لا
يتفي استحقاق الذم بترك الرفع ومنه اعصيت امري فانه دليل على ان ترك الامر خاص
والعاصي يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا

عما اذا نهاه ولا نعني بكون الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب واعترض بان ترك المامور به واجب بان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون محمول على المستقبل وما قبل على الماضي فلا تكرار ورد منه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان الله تعالى نفى التخيير عن المامور في غير الواحد او الدب لا بد من التخيير للامور فنفي التخيير يدل على الوجوب الامر الالزام والاعتراض بان الكلام في دلالة الامر على انقطاع التخيير لا يقتضي الالزام واجيب بان القضاء دلالة الالزام على الامر دليل على ان الامر اذا لم يقتض القضاء لا يقتضي الالزام واجيب بان القضاء عبارة عن الالزام ولا دلالة له على الالزام قال رحمه الله وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد الوقوف على معنى كلام غيره فعليه ان يطلب الاصل الذي يتفرع منه ذلك الكلام ليعلم كيف تفرع منه وكيف بني عليه ولم يجز له ان يقتصر على ما يسمعه من غير طلب الاصل الذي تفرع منه ذلك الكلام ثم ان الاصل الذي تفرع منه القول بان الامر للوجوب هو الوجوب بالكتاب شرع في اثباته بالاجماع فقال وكذلك دلالة الاجماع حجة اي على ان موجب الامر الوجوب ومعنى دلالة الاجماع هو ان الاجماع الثابت في غير النازع دليل على ثبوت النازع هذا دليل ان الفقهاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره على وجه الالزام لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اذ لا يجد لفظا موضوعا لافادة مقصوده سوى الامر وهذا فيما بين العباد والاجماع دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب بل هذا اولى لان تقاضي الوجوب من المخلوقين لان الله تعالى يفترض الطاعة على الاطلاق وقد الاجماع ثم دليل ثبوت الوجوب المطلوب انما يتحقق بالامر ودلالة الاجماع على الامر اذا دلالة الاجماع اذا دلالة الاجماع على جعل الشرع عند عدم ما يدل عليه فالدليل الذي عليه اسم الاجماع وهذا كما قال علماؤنا رحمهم الله ان سور الكلب ليس بدليل لان الاجماع اذا انعقد على وجوب غسل الاناء سوى سوره دل على نجاسة سوره بالاجماع فان قيل لا نسلم انه لا يجد لفظا لافادة مقصوده سوى الامر فانه في وسعه ان يقول اوجبت عليك كذا الا ان استدل به فيكون الوجوب بالامر وايضا الاجماع دل على ان الامر للوجوب وذلك ان الامة في كل عصر كانوا يرجعون في ابواب العبادات الى الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة رضي الله عنهم استدلوا بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بوجود قرائن وشاع ذلك وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على ان الامر للوجوب واعترض بانه مجبور ان يكون العمل في هذه الصورة بغير هذا النصوص واجيب بان السكوت دليل على ان العمل بها قال رحمه الله والعمل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لاعيان في الخصوص لتصاير العبارات الى قوله وقد ذكرنا ان الامر للايجاب اقوال الدليل

المعقول على الامر للوجوب وجوه الاول ان تصاريف الافعال كالماضي والحال والاستقبال وضعت لاعيان في الخصوص كالسواد والعمارات عن زيد والدار وغيرها ولا يلزم الاخبار عنه لانها على خلاف الاصل ان هذه الاعيان التي وضعت هذه الالفاظ لا لازمة لها بعضها بمعنى الماضي لا لازمة الا ان يقوم دليل عليه وذلك كقولك فاتبعناه حتى اتيت للمضارع لكونه فعلا موضوعا للاخبار عن الاستقبال بطريق المجاز لا يخرج ذلك الفعل عن موضوعه وهذا على قول من يقول ان الفعل المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فهذا صيغة الامر لطلب المامور به فيكون طلب المامور به حقا لازما بالامر بناء على اصل الوضع لا يخرج من ذلك الا بدليل وذلك قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض فان هذا القول بعمومه من اهل اللغة في اللغة ويخرج عنه بعضه لدليل العقل فتقدير الكلام كانه قال تحقق وتعين وقوله تعالى وسبق الذين كفروا وسبق الذين اتقوا وما دعى اصحاب الجنة وما دعى اصحاب النار وبيد ما ذكرنا ان معنى الفعل الماضي حقا لازما ان الامر فعل متعد لازمه وجود المامور به ووجود المتعدي بدون لازمه محال لا يتحقق الا بالانكسار فيقتضي الامر من حيث العقل ان لا يثبت الامر الا بالامار والانتشار كما لا يتحقق الكسر الا بالانكسار فكان من حق الامر ان يوجد المامور به ضرورة ووجود الامر لما ان الامر فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود وهذا في الفعل المتعدي الا والفعل موجود وهذا في الفعل المتعدي المضاف الى المفعول كما نسبت لا يوجد الفعل الا والمفعول موجود كما نقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل اثر الخلق بالعالم ولا نقول الله تعالى خالق العالم في الازل لان ذلك يودي الى قدم العالم بل نقول الله تعالى خالق في الازل غير اضافة وفي الاضافة لا بد من وجود العالم بنيا فكذا فيما نحن فيه نقول الله تعالى في الازل امر ولا نقول امر وذلك هو لانه لم يكن زيد فيه انما نقول امر زيد اذا اتصل اثر الامر بزيد واذا ثبت هذا نقول كما في امر المضاف الى العالمين لانا نتكلم في الاوامر الواردة في القرآن العزيز، علما وعملا فاذا لم يوجد الا وجود الاوامر والمامور به موجود دل ذلك على ان ثبت بنفس الامر لزم الخبر وسقط الاختيار عن المامور اصلا وذهب الاستبعاد والخبر منه والاستبعاد واقع بالعبد المتعلق والمامور به

اهل السنة نوع اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية بقدر ما يتعلق به الخبر ويستحق الثواب بالاقدام على فعل المامور به والعقاب بالاقدام على الترك وتحقق به الابتلاء قال الله تعالى ليبلوكم بالسوء الخير فتنة وان كان ذلك النوع من الاختيار رسما وذكرا اذ لا يمكن ان يكلف ان يجعل فعله غير اختياري ولا بد في ذلك من اختيار مصطفى لانه مجبور لا على اختيار له في ذلك فيسقط عنه الخبر ويسقط الاختيار الا ان اختيار احد الضدين بالاخر انما هو نوع اختيار فيه يتعلق به الخبر واذا كان كذلك حكم بوجود المامور به الى وجوه عليا لا الى الاباحة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

ان الفعل والترك عبادة فلا يكونان لا يجوز ان الوقوع في المكروه خلاف الاولى والندب تركها
ويقتضيان الى وجود انشاء الوجوب فتقل حكم الوجود الى الوجوب لذلك ويكون الوجوب خطابا لازما بالامر
لا يتوقف دلالته على وجوب الوجوب على اختيار المامور بان الوجوب خبر الله تعالى لا اختيار للعبد فيه
وتوقف وجوب المامور به على اختيار المامور صيانة للامر عن الاهدار لوجود الوجوب الذي هو خلاف
عن وجود المامور به واجزاؤه عن لزوم الغير فلذلك صار موجب الامر هو الوجوب والحاصل انا قد وجدنا
شيئين كون الامر حكما لازما للامر وكون المامور مختارا فانه لا بد لجعلنا حكم الامر الوجوب ممن له الوجوب
على الوجود ولكان الباقي قلنا لا يجب الايثار يعقب الامر بلا تراخ ويتوقف على اختيار المامور لعلا بالشيئين
جميعا وقوله تقل حكم الوجود اي حكم الامر وهو وجود الايثار لكما يقول لعلم الطبيب اي علم هو الطب وهو
في المنفعة من قبيل اضافة العام الى الخاص نحو كل الدراهم ومن الشيء الفعل لازم مطلق على فعل نحو
كسرته فانكسر وانفعال شيء في مطاوعة نحو عصته فانعصم ويعد ايظهر خطا من اعتبر في المصنف عدم
كسره وهم بعض المحشين في المنفعة وقال ان ليس بلازم للامر بل الازم له اعم منه لان اللازم
للكسر الكسر وانما وقع العرض في هذا القلة معرفته بصناعة العربية وكثرة الاعجاب بنفسه
واسأله الله سبحانه العود به الى العلم من ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال امرت فلم يأتمر فلا يكون
الايثار واجبا لانه للامر بل لازمه للانكسار اذ لا يعلم ان يقال كسرته فلم ينكسر قلنا مقتضى
صحة قولنا امرته فلم يأتمر لكون الايثار لازما وهو يقتضي ان لا يجوز امرته فلم يأتمر لكون وجود الايثار
لما كان يفعل فاعل مختارا جاز تكليف الايثار عن الامر بعده الضرورة فبقي وجوب الايثار على اصله
القياس فان قيل لا نسلم ان الايثار لازم للامر خاصة كالانكسار والتكسر له لانه لازم آخر كالعصيان
الاتي اذ يصح ان يقال امرته فعصاني فعلم ان الايثار ليس نظير الانكسار لعدم في مفهومه كذلك
لزوم ذلك قبل الانكسار والايثار نظيران لغة في خصوصية اللزوم لفعليها المتعديين لا انه صح
ايضا امرته فعصاني لضرورة مثلا اختيار الكف ولم يكن اختيار وجود الايثار ضرورة وجود
الامر كوجود الانكسار ضرورة وجود التكسر فكان الايثار نظير الانكسار ولا العصيان فكان
الباقي الايثار لا الانكسار وانما يرد على ما ذكرتم العصيان بالانكسار الوجه الثاني ان الامر لطلب الفعل
وطلب الفعل من كل وجه هو طلبه على وجه الالزام اذ الطلب على وجه يكون فيه رخصة الترك
طلب من وجه دون وجه والوضع للشيء يحمل على الثابت من كل وجه لانه الاصل فيلزم ان الامر
لا يلزم الوجه الثالث ان ازال الامر بما ذم الله تعالى العصيان الذي هو سبب
استحقاق العقاب بالصبر والعقاب لا يترتب على ترك المندوب والمباح فكان الامر للوجوب
الوجه الرابع ان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب في وقت معين ولم يفعل العبد فانه

يعد عاصيا ومستحق الذم ولذلك اجمع على ان يكون امر الوجوب ولا يخالف انا يذم تاركه
السيد تركه اولان الشروع اوجب طاعة السيد وابطال النفع اليه لان اقتضاء العقل ذم العبد
على ترك ما اوجبه سيده بقطع اختيار المكلف والشروع انما يوجب طاعة السيد وابطال النفع
اليه فيما يوجبه السيد على نفسه فان قيل ان المسلم انما يتطوع فاعمل له تعالى بامره ولم يدل ذلك
على الوجوب قلنا لا نسلم انه عامل له تعالى بامره بل انه انما يعمل له عمل له من قبل الله له
تعالى واذا ثبت بهذه الوجوه ان الامر حقيقة في الوجوب فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
قال رحمه الله ولو وجب الوقف في حكم الامر الى ان لم يرد بيان حكمه اقول لما فرغ
المصنف رحمه الله عن اثبات موجب الامر وهو الوجوب وهو الرد في القائلين بالاباحة والندب
شرع في الرد على القائلين بالامر موجبا في الحكم بوجب الوقف وقال ولو وجب الوقف في حكم الامر
لوجب في النهي لان الوقف في الامر عندهم انما كان لكون الامر مشتركا في معان مختلفة على ما سبق بيانه (٦٣)
ذلك وهذا القدر موجود في النهي لانه استعمل ايضا في معان مختلفة فانه استعمل في نهي التحريم وهو
الظاهر كما في قوله ولا تقربوا الزنى ولا تاكلوا الربوا وفي نهي الكراهة كالنهي عن الصلاة في ارض
المغصوبة وفي نهي التنزيه كما في قوله تعالى ولا تمنن تستكثر وفي نهي الشفقة كالنهي عن السؤال هل
اخبر واعداد الدواب كراسي والاستنجاء في الجدار وفي نهي الندب كالنهي عن الاستنجاء في الموضع الذي
يتمسه منه ولو وجب الوقف في النهي لصار حكم الامر والنهي واحدا وهو التوقف وذلك باطل لان حكم
احد الضدين مخالف لحكم الضد الاخر قلنا قبل لا نسلم ان حكمهما يصير واحدا لان القائل بالوقف
في الامر وجه في النهي بانه تكليف يصير حكمها واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي لحصل له المقصود
وهو الانتهاء ولا يحصل المقصود في التوقف في الامر قلنا لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتهاء
ايضا لان المقصود انما يحصل اذا توقف على الوجه الذي نهي عنه على خلافه بيان ذلك ان احد اقوال
الربوا الذي اعتمده اجتنه هنا ركنا فلو ان شيئا عن اكله مما لم ينه عنه على الوجه الذي نهاه الشارع
فاعمل الذي يقتضي وجوب الانتهاء فعلا واعتقادا وهو لم ينه خالد فعلم عدم انه لم يحصل المقصود
بالتوقف في النهي ايضا كما لا يحصل بالتوقف في الامر فان قيل لو ثبت في الامر والنهي ضرورة
حكمها واحدا بسبب ايجاد التوقف لوجب ان يكون حكمها واحدا بسبب ايجاد الوجوب
اذ حكم كل منهما الوجوب وان كان هو الامر الايثار وفي النهي الانتهاء قلنا وجوب الايثار
في الامر مقتض وجود الفعل ووجوب الانتهاء في النهي مقتض عدم الفعل فكيف يكون
المقتضي للوجود مع المقتضي للعدم شيئا واحدا وهما على طرفي نقيض على خلاف تاثير من التوقف انه
عبارة عن عدم الفعل وانه شامل للتوقف في الايثار والانتهاء فكان التوقف فيهما شيئا واحدا

فهم قوله بصيغة حكمها واحدا والذي اعتبره الواقفية من الاحتمال المذكور يسقط التعلق
كله كان من المنصوص عليه بصيغ الامر ومنها ما يحتمل للخصوص والمجاز فلو اعتبرنا قالوه مرجوح الاحتمال
لوجب التوقف في النصوص في احكام الشرع لوجود مجرد الاحتمال فيها وذلك باطل لانه يؤدي
الى ابطالها وذلك ابطال لمعظمها ونقل عن الاستاذ الحلاء شمس الائمة الكردري رحمه الله انه كان
يقول في هذا المقام انا الشخص الذي كنت اسمى بالاسد وشيهة وان كان في قدرة الله تعالى اعدامي
وجعل مثلي بعضي وسبعي مع هذا لا يشك احد في كوني ذلك الشخص الموجود في الامس وكذلك
قولهم جاءني زيد ونحوه يفهم منه موضوع هذه الالفاظ عند الاطلاق وان كان محتملا غير ذلك
لكون ذلك الاحتمال لم يشأ عن دليل فلم يعتبر وكذلك لم يحترز العقلاء عن الجلوس تحت السقف
وان كان احتمال السقوط ثابتا ولان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا امر النبي عليه السلام كما سمعوا
منه صيغة الامر غير مشتغلين بطلب دليل اخر ولم يكن موجب الصيغة معلوما بها لا ضطروا
بطلب دليل اخر للعمل ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لانا من صيغة الامر لان
من كان غائبا سمعه يقول لمن بحضرته اشتر موجب صيغة الامر كما بلغته ولانه لما دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابي بن كعب رضي الله عنه فاجاب لكونه في الصلاة قال له اما سمعت الله تعالى
يقول استجيبوا لله وللرسول فاستدل صلى الله عليه وسلم بصيغة ثم اذا تقرر وقبنا موجب ما ذكروا
من الاحتمال الذي ذكروه حيث لم يدع ان الامر محكم في موجبه بل يحتمل فيه على ما سبق محتمل غير
الوجوب بدليله ثم ان مشائخ سمرقند وعلى رأسهم الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله ذهبوا
الى ان حكم الامر وجوب العمل ظاهرا لاعتقاد على طريق التعيين بالعجاب او ندب بل نضعه على سبيل
الابهام ريثما يراد الله تعالى من الايجاب والندب حتى لو تأتى بالفعل لا محالة حتى انه اذا اريد
به الايجاب خرجنا عن عهدته واذا اريد به الندب حصل لنا الثواب وذلك لان الامر لا يخلو
اما ان يحتمل الندب ام لا فان كان يحتمله فلا يجوز اعتقاد الوجوب مع احتمال غير الوجوب
لما فيه من اعتقاد غير الواجب واجتناء ذلك غير منفك عن ان يكون خطأ وذهب العراقيون
من مشائخنا رحمهم الله الى ان حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا قالوا رحمه الله واذا اريد
به الامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح اقوال اذا استعمل الامر واريد به الاباحة الخ
قوم بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله انه تحقيق في ذلك كله ومنهم من يقول ما كان للندب فهو
حقيقة وقال الكرخي وخصائص رحمهم الله ان كل ذلك كله ليس بحقيقة بل هو امر مجازا لان اسم
الحقيقة لا يتردد بين الوجوب والايجاب كما اي لا ينفي بما وضع له مرة وثبت اخرى بل يثبت ابدا
هو لا وضع له كاسم الاسد فانه لا ينفي عن الحيوان المخصوص ابدا فلا يتردد بين النفي والاثبات

خلاف الاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع فانه ينفيه مرة مجازا وينفيه اخرى حقيقة وصحة
النفي من علامات المجاز واذا كان كذلك فلما جاز ان يقال في غير ما هو برئ للقول كل ذلك على ان اطلاق الامر
على الاباحة او الندب اطلاق مجازي لانه مجاز اصله وهو الوجوب وتعداه ووجه قول القائلين انه
حقيقة في الاباحة والندب هو ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير لان الوجوب
معنى الاباحة والندب مع زيادة فيكون معناها وجوبا قاصرا لا تقرير للوجوب، ومن الوجوب
سمي الامر ولان الفعل عباده والعباده ما يجي من الفعل طريق الايجاب وسمي بعبد وثبت
ان امر الندب حقيقة قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فلا يكون الامر مجازا
في الاباحة او الندب لانه مجاز اصله والمجاز هو الذي جاز اصله واختار المصنف رحمه الله هذا القول
حيث قال وهذا اصح وضعفه الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله حيث قال في اصوله وهذا (٦٤)
ضعيف لان موجب الامر حقيقة الايجاب وقطع التخيير لان ذلك مرضروره الايجاب والاباحة
والندب لا تقطع التخيير فعرفنا ان موجبه غير موجب الامر حقيقة وانما جاء له اسم الامر مجازا ولكن
الايجاب عرفنا ذلك بان الموجب التام للامر وهو حقيقة الايجاب وقطع التخيير الوجب الظاهر
وقوله كانه قاصر كمثل ان يكون معناه ما اشبه الحال بان معنى الاباحة والندب يكون وجوبا قاصرا
كما قال جار الله العلامة في قوله تعالى وفي كانه لا يفلح الكافرون وفي معضوله عركان وهو كالمتمم
على الخطأ وتقدم ومعناه ان القوم قد بهروا عن حدايهم في تسترهم وقولهم بالبت لنا مثل ابوية زيد
وتقدموا ثم قالوا كانه لا يفلح الكافرون اي ما اشبه حاله بان الكافرين لا يرجوا الفلاح فانه
رحمه الله يجعل بعد الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لانهما في قوة لا يضيقه
اقول ما سبق ان موجب الامر الوجوب هو ان الامر بعد ورود الحظر من غير تفاوت الان يدل
دليل على ارادة الندب والاباحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن قال بصيغة الامر
قبيل الحظر الوجوب ايضا اذا ورد بعد الحظر في الاباحة وذكر صدر الاسلام ابو اليسر
رحمه الله انه منصوص عن الشافعي رحمه الله وقيل هو مذهب اكثر الفقهاء وقيل انما بعد الحظر
للندب استدل بعضنا ومن بعدهم رحمهم الله على انه عهدوا اليه بوجوه الاول باصل الامر وهو
للايجاب لما سبق من الدلائل انها لا تفصل بين زمان وزمان وكذا بصيغته فانها تدل للايجاب
وصفا الثاني لوجوب الحدود والعقوبات بعد الجنايات الآتي في الامر برجم الزاني المحصن
للايجاب مع ورودها بعد الحظر وكذا بوجوب الصلاة والصوم بعد الطهارة عن الحيض والنفاس ان
كانت لها ايام وقد انقضت ثلاثة منهن في تلك الحالتين الثالث ان اهل اللغة لم يزالوا امر
تقدمه الحظر ولا نعني بالحمل بعد الحظر على الاباحة او الندب سوى ان الحظر

قبل الامر بها من حمله على الوجوب لكان ما نعا من التمسك بالامر في الوجوب لانه اذا كان امرا
من الحاظر ظاهرا في الاباحة لعدم القائل بالفصل ولو كان ظاهرا فيها لسع التمسك بالامر في الوجوب
لكنه في حالة ظاهر لكن يجوز التمسك بالوجوب بعد الحظر كما ان بقوله الشارع بعد الحظر اوجب
عليك واستدل القائلون بالاباحة بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الواو رفع المنع
عن الاصطياد . وجوب الفطر بسبب الاحرام وبان الامر شبيه بالامر الحظر ومرجوع به
الاباحة فكان . ويقول كنه سمعك عن كذا فرغت ذلك المنع وادنت له فيه واستدل
القائلون بالندب بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
فانه ورد الامر بالابتغاء بعد الحظر هو قوله وذروا البيع وانه مندوب وابتغاء فضل
الله طلب الرزق وقيل عيادة المريض وزيارة الخ في الله وحضور الجنائز وعن الحسن وسعيد
ابن المسيب رحمهما الله العلم وقيل صلاة التطوع وعن بعض السلف انه كان يتفل نفسه
بعد الفجر ويقول من اجر ان اطلب في هذه الايام الا الاكثار الامر يكون للاباحة او
الندب اذا اقترن به قرينة تدل على ذلك وقد دل ههنا دليل على ان قوله تعالى فاصطادوا للاباحة
وهو قوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين اي احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم
من الجوارح من سباع الطير والبهائم والكلب مودب الجوارح وانتصاب مكلبين على الحال من
علمتم وفائدة الحال الاشارة الى ان معلم الجوارح هو من يكون كجوارحه في علمه وقوله تعالى احل لكم صيد
البحر لا صيغة الامر وفائدة الصيغة الوجوب حينئذ ان لم يقع مانع وعلى تقدير تسليم ان الاباحة
انما تفيد بصيغة الامر نقول كلامنا في مطلق الامر وقد دل على عدم الوجوب وهي دليل الاجماع
قال الامام انعقد على ان الاصطياد غير واجب بل هو مباح وكذا الاصطياد متوع الصنعة
الراجعة الى العباد وما شرع لمنفعتهم لا يمتنع ان يكون واجبا عليهم كالبيوع والامر على موضوع اللغة
وهو ما كان لمن يطلبه الاتي به لانه الكاتب عند المدابنة والاشهاد عند المبايعة
وضعف بهذا العقل اذا وقع الدين في خطاهما اذ لو كان واجبا لكان واجبا ويصير محالا
لما ذكرنا فكذلك ما يؤدي اليه الامر لعدم القرائن والعقاب يترك بالقرائن فالاباحة اذن
لتعلق بصيغة الامر بعد الحظر الاتي انها كلو وردت ابتداء بعد الحظر فقد ورد
الوجوب قال الامام فعلم حرام القتال بالاسلام او عقد الذمة عند مباشرة الاسباب
الموجبة للقتال من الحرابة والردة وقطع الطريق والزنى وقتل النفس بغير حق محمول على الوجوب وان
ورد بعد الحظر واذا ثبت في الاستطاعة كما تري فكيف يمكن دعوى كون الاباحة موجبة على القطع
وكيف تحصل الحظر وبعد الاباحة مع الاحتمال ثم يقول ان الامر ليس للازالة الحظر ولا لرفع

المنع معنى دليل للايجاب والالزام على ما مر وارتفاع الحظر وزوال المانع ضرورة طلب
الامر على وجه الالزام ومطلق اللفظ انما تعرى في موضوعه واما قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
للندب او الاباحة انما هو بدليل دل عليه وهو قوله كان في اول البيع وغيره ثم سود الخ الا ترى ان
قال الله تعالى ومن هذا الاختلاف في الوجوب وهذا باب توجب الامر الى قوله الا ان يؤتى الكل اول
من الاصل الذي سبق ذكره وهو ان الامر اذا ورد ولم يوجب خاص الاختلاف في وجوب الامر يعني
العموم والتكرار فان بعض الاصوليين صيغة الامر الخالي عن القرائن المشعرة بالتكرار والمرة
موجب العموم والتكرار المستوعب لجميع الاوقات وهو مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين
وقال بعضهم لا بل انها تحتمل التكرار وهو قوله الشافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
بوصف ما يوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان الدلوك صفة لقوله اقم على معنى اقم
وقت دلوك الشمس وثبت طلب الفعل بوقت الدلوك فكان قوله اقم مخصوصا بصفة الدلوك وعند اباحة
بغير ذلك الفعله كقوله رجل طويل فانه يفيد بالطول ولا يشفي في امته واذا كان كذلك فحمله
تقتضي التكرار بتكرر ما قيد به وقال عامة مشايخنا رحمهم الله انها لا توجب العموم والتكرار ولا
تحتمله بكل حال اي سواء كان الامر مطلقا او معلقا وبه قال الله رحمه الله غير ان الامر المعلق
يقع على اقل جنسه وعند الشافعي رحمه الله يقع على الكل حتى اذا نوى الكل صح واذا نوى البعض لم يصح لانه
يتصرف الى الادنى ثم الفرق بين العموم والتكرار في قوله طلقي نفسك ان العموم في ذلك
ان يطلقها ثلاث تطليقات دفعة واحدة والعموم عبارة عن الشمول والتكرار ان يطلقها
ثلاث تطليقات بدفعة واحدة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب اصل موضوع الكلام حتى يراد به كل ما عبر قرينة ومحتمل اللفظ ما
لا يراد الا بقرينة زائدة كقولهم جاءني زيد فان موجبه مجيء زيد ومحتمله مجيء كتابه او خبره او أمره
او كلامه وكذا جميع اسامي الطبائع فان ما وضع له اللفظ موجبه والمجاز محتمله الا ترى ان العرب
تجعل الحقيقة الا اذا صارت الحقيقة مهجورة فان المجاز يصير بمنزلة الحقيقة لانه يفهم من غير
قرينة والحقيقة بمنزلة المجاز المهجور لا تحمل عليه الا بقرينة قوله وبيان هذا الاصل ان
الاختلاف المذكور في موجب الامر رجل قال لامرأته طلقي نفسك او دالة الامر على
ان كل الامر يقع على الثلاث عند بعضهم وهو من قال ان الامر المطلق يو التكرار
وعند الشافعي رحمه الله تحمل الثلاث والمثنى حتى ان الثلث والمثنى يقع بالنفي ولا يحتاج
في وقوع الواحدة الى النية لكون الواحدة موجب الامر الثلاث والمثنى محتملة وبه قال

بعض اصحابنا للمرة والتكرار وعندنا يقع على الواحدة الا ان يؤتى الثلث واما عين رحمه الله فعنده
الصيغة وهي قوله طلقي نفسك لتطرق هذا الاحتمال لان المذاهب الثلاثة موجودة فيها كما ذكرناه
قال رحمه الله وجه القول الاول الى قوله تكرار لفظ العموم اقول وجه القول الاول وهو ان صيغة
الامر توجب العموم والتكرار متعذرا الاول ان لفظ امتصدر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم
لجنس الفعل اذ ذلك اضرب معناه ايجد منك ان تفعل الضرب ولكن اراد اظهار ارادته بطريق
جوي الاعتياد فيه فاظهره بهذه الصيغة وقوله طلقي نفسك معناه اوقعي طلاقا او افعلي فعل
التطليق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير لارتفاع اختلاف الانواع والمختصر من الكلام
والطول سواء في افادة المعنى واثبات الحكم والاحتمال الاسراف اذا ذكر المختصر يكون اسم الفعل
اي الحدث وهو القدر متعذرا تعذرا وهو اسم عام لجنس الفعل واذا كان كذلك كان تاما صورة
تكرر ضرورة ووجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم واطلاق اسم الفعل على المصدر سائغ كما
سيجيء ممن المصدر انما هو مذكور في الفعل ثم جنس الفعل لا يتأدى الا بالتكرار فيكون
موجبه التكرار ليحصل جنس الفعل الا اذا دل الدليل على المخصوص الثاني ولم يكن الامر مقتضيا
للتكرار لاحتمال على لكن قد حمل امر الصلاة والصوم والزكوة على التكرار اتفاقا الثالث
ان لا تعم وهم منكم كان في الطلب ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل
ابدا والواجب ان الامر الشرعي نهي عن ضده اي عن جميع اضداده والنهي يعم ابدا النهي عن الاضداد
مستلزم استدامة فعل الامور فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل لكن لفظ الفعل وهو التطليق شلا فوجب ان لا يحتمل العدد
لما بينا من المناقاة فلا يكون موجب الامر التكرار وعن الثاني انا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه
قوله لكن قد دل الدليل على ان مقتضى الامر التكرار محتصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستفادا
من قرينة وهو الوقت سلناه لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمرة لما حمل عليها بصيغة الامر كما لم
تدخل فيما ذكرتم من الجواب عن قوله الخصم عن ذلك وعن الثالث انه قياس في اللغة وهو باطل
سلمنا صحته لكن العدم ثابت بين الجنس والمعين عليه وذلك الذي يقتضي الانتهاء عن النهي عند الاتيان
الاول فان قال لغير آخر اضرب وضرب مرة مع ان قائله لم يقدم الضرب اصلا الذي هو
مقتضى النهي قلنا لا نسلم ان قائله لم يقدم الضرب بل قدم اول الضرب الذي لا يتحقق
التكرار بعدم الصيغة والتكرار بعده بقدر ما عدا واحدا وقد ذكرنا ان المرة في موضع النفي يعم كالامر
فانه وان اقتضى ذلك لكن المرة في موضع الاثبات خصوصا لا نسلم ان الامر الذي هو نهي عن ضده سلمناه
لكن قوله الذي يعم انما يعم ان لو كان النهي الصريح يعم فلم قلتم ذلك لا يفيد لم لا يجوز ان يكون النهي ضمنيا
والامر

انما يعم اذا لم يكن الامر فلو استفاد عمومه لزم الدور قال رحمه الله ووجه قول الشافعي
رحمه الله هو ما سبق ذكره ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو في الحقيقة
شائع مكرة في موضع الاثبات فاوجب المخصوص على احتمال العموم فالمخصوص باعتبار انه اسم
مكرة في موضع الاثبات كما ذكرناه واحتمال العموم باعتبار ان المصدر اسم لجنس الفعل فيحتمل ان
يكون شائعا لا نواعه فوقوعه مكررة في موضع الاثبات فعلم بذلك ان المصدر يحتمل للمرة والتكرار
باعتبار انه مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لم يجز لكونه غير مصدر ولان الامر لطلب
الفعل فيكون موجبه وجود نفس الفعل وهو واحد بعلم دلالة فلا يفتقر الى الزيادة عليه
لانه تحصيل الحاصل بطلب ما زاد على الواحد فيكون عبثا للقوم الا ترى ان انه لان عمم الاجناع
والثلاث عند لا محالة فجد لك المعنى وهذا يمنع اقتران العدد به على الخبر والتفسير في قوله اقتلوا
المشركين واقتلوا ولو كان المقطع غير محتمل لم يصح التفسير به الا ترى ان لا يقع بجالس سالتك
الخ وكان الاستثناء هذا يرسول الله لم يزد ولو كان غير محتمل للتكرار لما استشكل عليه وما سالك
كان من العجلة الفقط والجواب عن قوله قد عرف بما سبق وبان تحديد الامر تغيير لمقتضى الصيغة
بالنسخ والاستثناء لا تغييرا وبان العدد المقرون به صفة لمصدر محذوف اي ضربا واحدا
كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا ووجه القول الثالث وهو القول بان صيغة الامر
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او محصورا بوصف هو لاستغراق
بالعموم من الخطاب والسنة قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فانه مخصوص بحد
الدلوك وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه معلق بالشرط وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته فان الصوم موصوف بالشهر الموجود بعده وقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على من نام
مستلق وقوله صلى الله عليه وسلم انا الوصي من نام فليصل فان ذلك كله يتكرر بتكرر شرطه
وتكرر وصفه والجواب ان دلالة التكرار ليس بصيغة الامر ولا بتكرر الشرط او الوصف بل بتكرر
السبب الذي جعله الشارع سببا فصار كان الامر تكرر عند تكرر السبب على قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس ليس بامر اداء الصلاة وبيان للسبب وهو وقت الدلوك الشمس فان ذلك
الوقت جعل سببا موجبا للصلاة اظهارا للفضيلة دلالة لان الوقت ظرف لها والظرف
للشرب والنفقة للنكاح فانه يظهر الامر بالاداء والاشارة الى السبب الموجب كما يقول الفاعل اداء
وقد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب على ما قال من
قاله لانه اذا ذكر لفظ الدلوك طاقي لم تطلق الا واحدة وان نوى اكثر منه لان العدد بالشرط كالخبر عند وجود الشرط

وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند الكل فاذا عدم التكرار عند الكل اذا وجد الشرط
وانما بقي بعد الكلام عن الشافعي رحمه الله فانه اوجب به كل صلاة واستدل بقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة الى قوله تعالى فتيمموا صعيدا وقال ظاهره الشرط يوجب الطهارة عند القيام الى
كل صلاة غير ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك العمل في الظاهر بالما
لقيام الدليل على ترك حكم النص على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا لان المراد بقوله تعالى اذا قمتم
اي واتم محدثون باتفاق اهل التفسير وبعد الاحداث سبب لوجوب حكم الطهارة بالماء والتيمم
واحتج مراد في ان صيغة الامر توجب التكرار بحديث الاقرع بن حابس رضي الله عنه حين قال
في الحج العام اعلى رسول الله ام لابد فقال صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت وان الاقرع رضي الله عنه
كان من ارباب اللسان والفقه فلولم يكن لفظ الامر موجبا لقوله تعالى والله على الناس حج البيت
فان صيغته اخبار والمراد الامر على ما عرف او قوله صلى الله عليه وسلم حجوا بيت ربكم محل التكرار
لما تكرر عليه ولكن النبي صلى الله عليه وسلم نكر عليه سؤاله عما لبس من محتملات اللفظ وجبن
المستفتي حيال دفع الحرج بقوله ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها فصيغة الامر
تحمل التكرار وجوابه فان قيل لو كانت صيغة الامر توجب التكرار لما استشكل عليه ولما سأل عنه
اذ الوجوب لا يحتمل فيما قد يشكل الوجوب بعارض وقد عرض هنا عارض وهو
الوقع العظيم فسأل ليعرف ان الوجوب مرادا او لغير وجوب مراد قلنا قيل ما تأيده هذا الاقرع
بحديث الاقرع بعد ما اقام الدليل على كل واحد من الوجوه الثلثة فلما هذا احتجاج للمرء على الغلط
علما فانا نذكر احتمال التكرار والمرة كلهم قائلون بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب
يدعي الاحتمال لا محالة والذي يدعي الوجوب في المعلق بالشرط يدعي الاحتمال ايضا والثاني
وحده انه قابل بالاحتمال صريحا فقام الدليل للكل على زعمهم علما وان لم يكن دليلا للكل على
اثبات مذهبهم فان قيل على هذا ينبغي ان لا يذكر الاستدلال بحديث الاقرع في وجه قول الشافعي
رحمه الله لان الاستدلال الثاني يدعي الاستدلال الاول به لانه في كلي الموضعين مستدل
بعدم ان التكرار محتمل الامر فلما لم يكن دليلا في الاستدلال الاول غير الاستدلال الثاني فانا نقول
رحمه الله استدل في الاصل بموجب التكرار فانه لو كان موجبا لما سأل عنه وفي الثاني احتج
بكلمة في اثبات الاحتمال فجاز ان يكون الشيء غير موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما يذكر
فلهذا احتاج هو ايضا الى اثبات المحتمل للتكرار وان لم يكن موجبا له كذا قاله الامام حسام
الدين السغناقي رحمه الله على ما استدله المصنف رحمه الله لاثبات الشافعي رحمه الله فانه
فانه استدل به في احتمال التكرار حيث قال غير ان المصدر اسم يكون في موضع

فاوجب الخصوص على احتمال العموم قال الاتزي الى قوله الاقرع بن حابس الى آخره ويمكن ان
يقال انما اعاد الاحتجاج بالحديث الذكر والمرة دليلان ذكر باحتمال التكرار ويوجد دلالة الحديث
على كل منها علامات الاستدلال الاول فانه على احتمال التكرار لغير قائل به اذ ان لفظ
الامر صيغة اختصت لفظا من طلب الفعل الى قوله فلم تعلم الزد انول استدل بالحديث ومن
تابعهم رحمهم الله على ان صيغة الامر لا توجب العموم والتكرار ولا تحتمله بوجوه اذ ان لفظ الامر
صيغة اختصت من طلب الفعل بالمصدر لاحد معانيها كما سبق بيانه لان لفظ الفعل فرد لسر صيغة
جمع ولا عدد الا ترى انه اذا قال لغير زوجتي امرأة لا يحتمل الا تزوج امرأة واحدة وكذا اذا قال
اشتر عبدا لا يتناول اكثر من شراء عبد واحد ومن الفرد والعدد ثنائي لان العدد تركيب من وحدات
او افراد والفرد غير مركب والمتناهي اثنان من اثنين فكان لفظ العدد غير محتمل للفرد لا يكون
لفظ الفرد محتملا للعدد لان الشيء لا يحتمل نافيه وضده وكذلك سائر الاسماء الفرد شرعا نحو
بكر الفاظ معرفة وكذا الصادر مثل الطلاق والتطليق الفاظ مفردة وهما اسمان فردان
اي الطلاق والتطليق ليسا بصيغتي جمع ولا عدد لما ذكرنا واذا كان الفعل والمصدر فردين
لم يكن شيء منهما محتملا للعدد فاذا نوى العدد فيها فقد نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته فاذا قال
انت طالق نوى به الطلاق وقد قلنا اذا قال لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة لانها فرد حقيقة
وحكما لان لفظ الفعل فرد لتضمنه الماهية الاطلاق وكذلك الامر سائر الافعال مثل اضرب اي اكتب
ضربا او الضرب اي المعهود فان قال لم اكن عنيت بقولي طالق واحدة لان الطلاق اسم جنس فيقع به
الثلاث لان الطلاق اسم جنس فيه نوعان كسائر الاسماء الاجناس فانه يتعدد به وهو انه فرد حقيقة وحكما
لانه ليس باجزاء متعددة واما الطلقات الثلاث فليس بفرد حقيقة او هي اجزاء متعددة ولكنها فرد
حكما لانها جنس الطلاق وانه مرجب الجنسية واحدة هي واحد تعاريف هذا الجنس واحدا
الا ترى انك اذا اعددت الاجناس من التصارع الشرعية كجنس النكاح والطلاق والحلق واليمين والايلاء
والمضاربة كان جنس الطلاق مع اجزائه واحدا فصار ما ذكرناه وهو الطلقات الثلاث واحدا من
حيث هو جنس وله اشباه كالانسان فانه فرد مرجب هو اد ي لكنه ذو اجزاء متعددة وافراد
كان ذلك كله في جنس الطلاق وهو الطلقات الثلث فرد امن هذا الوجه فصار هذا الاسم الفرد واقعا
على كل الطلقات بعضها فرد كواحد حكما فيحمله اللفظ عند النية لان الاقل وهو الواحد فرد حقيقة وحكما
وانه فرد مركب وجمع فكان هو الى اسم الفرد عند الطلاق اسم الفرد اقرب فيقع الثلث بلفظ واحد
بنيته ويقع الطلاق الثلث باعتبار ان جنس الطلاق وانه فرد حكما لاعتبار العدد ثابت بين الدول

الحقيقة

وهو الواحد والكل وهو الذي دعدد يحصر لبس لغرد حقيقة وحكما فلم يحتمله الفرد ولهذا قلنا
ان الشيئين لا يجمع اصلا والامر الطلاق لان الشيئين ليست بفرد لا حقيقة ولا حكما بل هو عدد
محض فلا يحتمل اللفظ خلافا لما اذا كانت المرأة ان الشيئين جنس فلذا كانت منزلة الثلاثة
في الفرقة فلذلك جعلت به الشيئين لا للعدد به وقوله ولا صورة ولا معنى كرر لقوله حقيقة
ولا حكما من غير لفظ للتأكيد او الفرد حقيقة وحكما فرد صورة ومعنى والفرد حكما فرد
معنى باعتبار انه قابل الجنس لا فرد صورة لكونه اجزاء متعددة الوجه الثاني ان تكرار الفعل
لا يتصور اذ الكرار هو الاعادة واعادة الفعل لا تتصور لانه عرض لا يبقى زمانين فاذا وجد
فلا شيء واذا لم يبق كيف يتصور التكرار واما المتصور تحدد امثالها ولا معنى ان الثاني غير الاول
فيكون اصلا بنفسه كالاول وهو في الحقيقة اعداد وجمع وتكرار افراد الافعال نسبيا واذا كان
كذلك فلا توجب صيغة الامر التكرار ولا تحتمله الوجه الثالث ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل فان قولنا ثم طلب القيام والتكرار خارج عن حقيقة القيام وانما الكرار للمكلف بالفعل
وجه الوجه الرابع ان مدلول صيغة الامر طلب تحصيل المصدر المطلق او معنى اضرب اوجد ضربا
باتفاق اهل اللغة والتكرار من صفات الفعل الذي هو المصدر دكا للخبر ولهذا يقول اضربت
ضربا مكررا وغير مكرر وقليلا وكثيرا ولا دلالة للموصوف على معنى الصفة فلا دلالة
لصيغة الامر على التكرار كما انه لا دلالة لها على الكثرة قال رحمه الله وكذلك سائر اسماء
الاجناس الى قوله اعتبر ذلك بسائر العبادات اقول ان احكام ما في اسماء الاجناس مثل
تردد كره انه يقع على الاقل عند الاطلاق ويحتمل الزائد اذا نواه صح ولا يحتمل ما بين الاقل
والكل لان زيادة العدد تحصل بالكل اذا كانت اسماء الاجناس مفردا صيغة وصورة اودلالة
اي حكما اما المفرد صيغة فكالماء والطعام ونحوهما فانه اذا حلف لا يشرب ماء او ماء او لا يأكل
طعاما او الطعام فانه تحنث بأقل ما يتناوله اسم الماء والطعام كالقطرة واللقمة لانه فرد حقيقة
وحكما ويحتمل الكل حتى اذا نوى جميع مياه العالم او جميع الحنطة صح لانه فرد حكما باعتباره
جنس واحدا بالنسبة الى سائر الاجناس ولا تحنث اصلا لان تجميع مياه العالم واكل جميع
الحنطة ممتنع فلا يوجد شرط الحنث فتطلق الحالف اصلا فاما اذا نوى قدرا من الاقدار
كرى اي مقدار من الماء قادر المتحمله بين الحدين اي بين الاقل والكل وهما الفرد الحقيقي والفرد
الحكمي فلا يصح عن الحالف لان ذلك ليس بفرد صيغة ولا دلالة واما هو عدد محض فلا يحتمله
اللفظ ولهذا اذا نوى مئا او سبعين او شربة من الماء او ثمرة او قدحا او قدحين لم يصدق
فلما خرج عن صفة الفرد بقي صورة ومعنى والسنة وضعت لتعيين بعض ما احتمله

اللفظ ولما لم يحتمله اللفظ ذلك لم يصدق واما الفرد دلالة الاول فكالجمع معرفا باللام
او بالاضافة كالناس والعبيد والشباب وبني آدم فان بني آدم في قصد الجنسية بمنزلة
العبيد لان العبيد على بالالف واللام التي للتعريف والاضافة في بني آدم كافية مقام الالف
واللام اذ معنى كلامهم قوايم الانام بني آدم ومعنى قوايم الانام الناس واذا سبق واحدا لما
لم تذكر فيه الالف واللام لان الالف واللام مع الاضافة الصورية يتعاقبان فاذا حلف وقال
لا اكلم بني آدم والعبيد ولا اتزوج الناس ولا اشتري الشباب ازدلك يقع على اقل ما يطلق
عليه اسم الجنس وهو الفرد الواحد من الاجناس المذكورة حتى انه لو تزوج امراة واحدة وتسرى
بواحد وفي الطعام حنث باكل ادنى ما يتناوله اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل الناس في العالم
وكل الطعام وكل بني آدم وكل الشباب حتى اذا نواه لم يحنث لانه لا يتصور تزوج جميع النساء
في العالم ولا شرى كل الشباب وتوزيع الفعل لانه بنوي حقيقة كلامه كذا ذكره الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله فان قيل ينبغي ان لا يتعقد اليمين في قوله ان حنثت العبد
او الناس او ان تزوجت النساء او اشتريت الشباب او لا اشرب ماء او انما عدا اراده الجميع على قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كما في مسئلة الكوز وهي قوله ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم
فامراته طالق وليس في الكوز الا قطرة لم يحنث الا بشرط انعدام البعض التصور وشرب الماء المعدوم
غير متصور فكذلك ههنا تزوج جميع نساء العالم او شرب جميع المياه في العالم وجود لذلك متصور
للواحد فينبغي ان لا ينعقد يمينه ولا معنى اراده الجميع لعدم تصورها فينبغي ان يقع هذه خالية عن
فائدة فيقع في الواحد حتما قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان يمينه ههنا تحلا متصور اكبر
صادفت حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغى كلامه من الاصل الثاني ان الكلام
ههنا متصور البر وهو الحمل على الاقل فصح يمينه ثم عند اراده الجميع لا ماهيته بعد صحتها ولانه
لا يتفاوت الحكم بين ان نحنث يمينه او لا نحنث فقد برت الصحة لاحتمال ان يحنث الجميع صادفت
حقيقة كلامه فلا تحنث بنية لانه برئ يمينه حيث لم يتزوج جميع نساء العالم اولم يشرب جميع ماء
العالم كما هو بنيته واما في مسئلة الكوز فليس ثمة محل اخر متصور الوجود حتى يعتقد يمينه باعتباره
فلذلك لغت يمينه من الاصل ولم تنعقد ولم تقع فما نحن فيه فيحتمل الكل حتى اذا نواه لم تحنث
لما سبق تقريره ولو نوى ما بين الاقل والكل كالمراتين والثوبين والعبدين لم يقبل منه لان ذلك
عدد محض اما قلنا ان الجمع المعرف باللام او الاضافة يقع على الاقل ويحتمل الكل لان ذلك
جمع صيغة ولكنه جعل مجازا عن اسم الجنس لانه اذا اضافه جعل كل فرد من افراد الام الذي هو تحت
اعتباره وتأويله تصير لغة اصلا لانه لا تعريف في صيغة الجمع فانما لم يوضع لعدد يقع على اقل

في النوع كاسم الجنس واذا جعلناه حينئذ للاستغراق او هو تعريف الجنس فانه يتناول
المعهود منه الجنس بمعنى الجمع من حيث هو في الجنس اذ في الجنس افراد ومجتمعها او نوعها وتقديرا
فكان الجنس بهذا المعنى فكان الضمير اليه اولى لانه جمع بين الدليلين وقال الامام ابو الحسين الكرخي
رحمه الله الجمع في هذا الوجه صيغة الجمع والتاء والالف واللام والاضافة وهذان التعريف
والتعريف في صيغة الجمع فاجتمع التعريفان على التعريف الحاصل لها وقد عرف ان الاصل في المتعارضين
طلب الترجيح والثاني للجمع والثالث الترجيح والواقع المتواتر فجعلنا بين صيغتي الجمع وبين التعريف
فجعلناه مجازا عن الجنس وفيه رعاية الامرين اما الجمعية فلان كل جنس تحاول الافراد فيكون
فيه معنى الجمع واما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور فكان فيه رعاية الامرين فكان اولى من
الترجيح من الاضداد اذا حمل قبل قد وجد مع اولى من غيره وهو المثلث بدليل جوابه الضمير
اليه عند عدم لفظ الجمع عن حروف التعريف الا سوا اللام مع وجود حروف التعريف وعدمه ولان عند
عدم حروف التعريف وخلته ولا يصح به ما عينا زائدا للجمع او ان الجموع التي لا يراعيه
غيره فكان شيعا فكان العين اليه بعد الاضمار ولا اضمار هاهنا فعهود واما قولنا ان معنى الجمع
فيه مراعى في الجنس مردوده والجنس في الجمع معنى الجنس اصلا لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى
الجمع فيه ثبوتا وهو الثلاث فصاعدا فيصير معنى الجمع مراعى من كل وجه واذا اريد به الجمع
لا يراعى فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود
في الجمع لان الواحد فيه غير مراد اصالة فلا يكون معنى الجمع على هذا التقدير موجودا لما ان الموجود
لا يبقى بدون صفته فان قيل ان العمل بالجمع اولى من العمل بالجنس ايضا من وجه وهو انه اذا ارجع
بالجمع الثلاث فصاعدا كان الجنس الادنى وهو الواحد مرادا قلنا ان الواحد لما لم يرد هناك
بطريق الاصالة صار كانه لم يرد اصلا خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله وهو المذهب
المشهور ان الرجل اذا قال لامرأته طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء
عندنا لانها اتت بغير ما فوض اليها واما حرف الايام الى عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الاسبوع عندهما فمن حلف لا يكلم الايام كان الجنس يحمل الى الجموع فلا يراها عرف في موضع
فيثبت بها ذكرنا ان الجمع المعرف باللام او الاضافة صار عبارة عن الجنس وهو معنى قوله
تعالى لا عمل لك الثلث من بعد وكذا اي من بعد التسع الذي هو بعض ما بقي من الزوجات
وذلك اي عدم الحمل بعد التسع لا يختص بالجمع لكون الحكم في الواحد كذلك اذا الفاء وعن
النصاب لا يحل سواء كان بالجمع المنكر او الواحد فوله فصار هذا وسائر اسماء الاجناس
سواء اي فصار هذا الجنس هو صيغة الجمع مع حرف التعريف كالنساء للجنس الذي

للجنس على صيغة الجمع مع حرف التعريف كالمراد سواء وانما اشكل امر الجمع على الانواع بجانس
رجوابه من لا اعتبر الجمع بسائر العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما فانه شكل عليه وبقي ان سائر
العبادات متعلقة باسباب تتكرر بتكرر فاشكل عليه ان الجمع لم علق سائر العبادات فتكرر لتعلقه
بما يتكرر وهو الشهر الجمع وتحمل ان لا يتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل عليه هذا الجمع
لا لان الصيغة تحمل التكرار قال رحمه الله وعلى هذا يخرج الى قوله لا ينقطع الا واحد اقول
على ما سبق بانه من ان اسم الجنس يتناول الاقل ويحتمل الكل يخرج اركل اسم فاعل غير لقب دال على العدد
بخلاف اسم الفاعل اذا كان لقبا اي علما فانه لا يدل على العدد رأسا ودليله قول تعالى والسارق
والسارقة فانه لم يحتمل العدد لان العدد اسم جنس يتناول الاقل ويحتمل الكل فاما هو الحكم في سائر
اسماء الاجناس وكل افراد السرقة فيها فيعم سواء بالاجماع لانه لا يوقف وجوب قطع السارق
على وجود اقل جنس افراد السرقة عندنا خلافا لمن يراد الاجماع بل على وجود بعضها وذلك البعض هو
الفرد المحقق فصار هو مرادا وما بين الفرد المحقق والفرد المحتمل لفظ الفرد لاحتمال العدد
المحض لا بنهما من المنافاة واذا صار الفرد المحقق مرادا وهو سرقة واحدة فلا يجوز ان يراد
بالايمان المذكورة اليه اليسرى بالسرقة الثانية اذ المراد من الايدي المذكورة في الآية هي الايمان
بدليل قراءة عبد الله رحمه الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم وقوله تعالى ايدهما بعني
يدها فقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اضيفي بمثنية المضاف اليه عن مثنية المضاف واذا صارت
الايمان مرادة للا يقطع من السارق الا يد واحدة وهي اليمنى اذ الفعل واحد والفعل الواحد
انما يقطع بيد واحدة لا بيدين فصار وجوب قطع اليد اليسرى بسرقة اخرى كالزنا عن سقط الاية
فان ادعى فعليه الدليل والآية لا تدل عليه لما سبق تقريره فلو وجب وجب بدليل آخر وليس
كذلك بيانه فان قيل يرد على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية فان الزاني في الحكم
العدد لفة وهو الزنى والعدد يرد لا بيان العدد فيقتضي ان لا يجب على الزاني من حد واحد
الا حد واحد لكنه قد وجب حد كل واحد منهما قلنا لا يرد علينا لان هذا من قبيل تغير الحكم بتكرار
السبب عند قبول المحل لان اقتضاء الجنس العدد وذلك لانها وجد زنى من محصن فقد تراد
زنى ثانيا فوجد السبب فتحلل ايضا تعدد سببه واحتمال المحل وهو عدم الزنى ثانيا فكذلك
السارق فانه الجاني العقوبة بفعله وان دل على ان السرقة سببها لكنه وجد فعل آخر
لكنه لا يمكن تكرار العقوبة بتكرر سببها لانقطاع الاول من بعد قطع اليمين اول مرة فيتكرر السبب
في المرة الثانية والجنايات فيتنفي القطع لانتفاء محلية اليد في الزنى فان محل الاستيفاء
اي بعد الجلد في كل مرة فيتكرر السبب بتكرر سببه فان قيل فانت تحمل في السرقة قطع اليمين

ينبغي ان لا يجب على السارق في المرة الثانية شيء سوى التعزير وليس كذلك بل تقطع رجله
اليسرى فيها قلنا اما ثبت ذلك بالاجماع وان كان منسوخا بسوى ارلا تقطع في المرة الثانية ثم لا
يجب في الثالثة شيء سوى التعزير والمنسوخ انما هو دلالة الدليل بالاجماع ولا يجوز التمسك في موضع
السرقة في الثالثة بظاهر الآية التي قوله تعالى فاقطعوا ايديهما كما هو قول الشافعي رحمه الله لان
في المرة الثانية لا تقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع بقاء المخصوص لا يجوز العمل بالعام فلو كان
التسمية والله اليسرى للجاز قطع الجميع بتلك اليد فعلم بهذا ان المراد بالآية الايمان لا الايدي
اليسرى مع اليد التي في هذا الشارع في البسوط قال رحمه الله وموجب الامر على ما قررنا
يتنوع وعين وكل واحد منهما يتنوع وعين وهذا يتوقع صفة الحكم وهذا [illegible]
يلحقه عدم صفة حكم الامر الى قوله ليتبين عن شبهة الوجوب قوله موجب الامر على ما قررنا اقتضاء
فيه من الوجوب والتخيير وعين يتنوع وعين احدهما في صفة قائمة بالموجب والثاني في صفة
قائمة بغير الموجب وكل واحد منهما يتنوع وعين الاداء اداء وقضاء وهذا صفة ترجع الى نفس
الموجب فان نفس الوجب اداء وقضاء وهذا بيانه وكذلك ترجع الى صفة المأمور به من نفس هذا
الخمس انواع كما ترد عليك في الباب الثاني من النوعين وهو الذي يرجع الى صفة قائمة
بغير الموجب يتنوع وعين ايضا وهما الوقت وغير الوقت وهذا يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب
فان الوقت غير المأمور به وهذا يرد في الباب الثالث اما الاداء والقضاء فراجع الى نفس
الامر فان نفس المأمور به اما ان يؤدى او يقضى فكان ذلك صفة راجعة الى نفس المأمور به اما
كون المأمور به موقتا وغير موقت فراجع الى غير المأمور به فان الوقت غير المأمور به ولكنه ظرف
للمأمور به والباب الذي نحن فيه هو بيان صفة قائمة بموجب الامر وهي الاداء والقضاء وان ذلك
حكم الامر الا انه انواع واقسام وهي اداء كامل واداء قاصر واداء هو شبيه بالقضاء
لان الاداء اما ان يكون كاملا او قاصرا او مختلطا والقضاء ايضا ثلاثة انواع قضاء مثل معقول
وقضاء مثل غير معقول وقضاء بمعنى الاداء وهذه الاقسام وهي اقسام الاداء والقضاء تدخل في
حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد ايضا وصارت الحقوق اثني عشر قسما ثم تدخل فيها ايضا اربعة
اقسام اخر اذ القضاء يتنوع الى نوعين كامل وقاصر وبيان ذلك في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد
فكانت الحقوق جميعا ستة عشر قسما فاما الاداء فهو اسم لتسليم نفس الواجب الامر
الى مستحقه فالاداء مصدر اداه يقال ادى اداء واداوا الواجب الثابت في الذمة والباء
في قوله الواجب الى لتسليم هو الواجب الذي وجب بسبب الامر والى صلة التسليم والضمير
في مستحقه يعود الى الواجب والى التسليم واحتراز بنفس الواجب عن القضاء لانه تسليم

مثل الواجب لا عينه ولا بقائه الواجب ماثبت في الذمة والذي يؤدي في الوقت مثل
الواجب في الذمة لا عينه فلا يكون ذلك اداء بل قضاء لانا نقول الشارع حمله ذلك اداء حث
على الواجب في ذمة المكلف حكم العين كما في ادعاء الاباء لانه ليس في وسع المكلف عند تذرة
رعايته في تسليم الواجب كان اداء واما القضاء فهو اسم لتسليم مثل الواجب هو اي الامر دال
مثل من غصب شيئا فانه لزمه تسليم عينه ان كانت باقية فيصير بذلك التسليم رادا وبادا
واذا هلك المغصوب لزمه ضمانه فيصير بذلك التسليم رادا وبادا هلك المغصوب
لزمه ضمانه فيصير بذلك الضمان قاضيا لان لزوم تسليم نفس الواجب كسب الغصب
والثابت رد المثل بعد هلاك المغصوب وهو استفاقة لذلك الواجب مثل من عند المأمور وهو
الغاصب من مال نفسه الذي هو حقه ثم تسليم العين في الاصل انما يكون عند قيام
وقتها اذ انما كان حقا في تسليم العين في الوقت فكان اداء اما اذا فات عن وقتها لم يبق
كما وجب ولهذا صار المأمور مخيرا بعد فوات الوقت في اقسام الاداء فصار هو الفعل الذي
اداه هو ما ذهب اليه الامر ولا يصح ان يقال ادى فعل لكنه نفس تسليم نفس الواجب
لانه ليس بواجب فيتبين ذلك بالتقاطع على تعريف الاداء فقال رحمه الله ثم هو اداء الا على
قول من يقول ان الامر حقيقة في الايجاب والندب اي الا على قول من يقول ان الامر حقيقة في الوجوب
وهو قول ائمة العراق رحمهم الله واذا لم يكن اداء على ذلك القول لم يكن قضاء على ما ذكرنا في الفاسد
تعريف الاداء حسب الاخلال فسيما هو تسليم نفس الواجب بالامر وتسليم مثل ما وجب بالامر
والشيء اذا انقسم على قسمين لا يكون احد قسميه اعظم القسم الاخر واذا لم يكن فلا يرد الفعل قضاء
لانه ليس باداء في قول العامة واما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف اي وصف الفعله فلا يدخل القضاء
في النفل لان القضاء بعد وجوب الاداء والنفل ليس بواجب اصلا فكيف يقضي واذا لم يرد
فلا يدخل النفل في اقسام القضاء ولا يرد على ما ذكرنا اذا شرع في النفل ثم افسده فانه يجب القضاء
لانا نقول ان النفل انما يصير واجبا بالشروع فلا يكون قضاء الواجب لا لنفل ولكن لما سبق
ان الاداء هو تسليم الواجب بالامر الى مستحقه قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
ثم ادنى ما تتأدى الامانة الى اهلها تحقق تسليم اعيانها الى اربابها لا تسليم امثالها وقد دخل هذا المعنى
في القسم الاخير اي تستحق من كل وجه القضاء واذا كان كذلك صار بحيث لم يبق فيه
والقضاء اذا اضيف اليه وهي ان كلامنا في الفرع الذي هو حقك فيه او لا سقاط الواجب اما اسقاط
الفعل القضاء لاداء ما تقول تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض اي ادوها وقد مر في المواقيت من الصلوة ان الفعل لا يقضى وفي ذكر القضاء اشارة الى

الى ان الاصل هو الظهر قال الامام بدر الدين الزركشي رحمه الله وقوله صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاتموا قال الراد هو الاداء في الوقت واما استعمال لفظ الاداء في القضاء كقولهم اداي الدين او نحو لان الدين يقضى استعمالا لاسبابها فكان قضاء اداء ولان لفظ القاضي يجيء للتراخي الاتباع معناه جاء سعد فلا يكون اسم الفعول واما قولنا انه متبوع لانه استعمل بمعنى الحكم كقوله تعالى فاقض ما انت قاض اي احكم ما انت محكم قالوا القضاء اطلق بمعنى الفراغ من الشيء ومعنى الاحكام قوله تعالى فاقض ما انت قاض اي احكم ما انت محكم ومعنى الاداء كاسبق ذكره ومعنى فصل الحكم قوله تعالى ولولا اجل سبق لقضي بينهم وقال تعالى لقضي الامر اي فصل الحكم ومعنى الاحكام قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اي احكمه وحتم وقع الشيء احكام قوله اي وجب وطبها سم ووجوب قضائها اي لزم والحكم منعها ومعنى سقوط الواجب كما يقال قضى دينه واستغفه والمراد بكون لفظ الاداء مشتركا بين معنيين في استعماله مكان القضاء فانه يستعمل في معنى الاداء استعمالا ظاهرا ثم ان ما ذكرناه من معاني القضاء موجود في الاداء فجاز استعمال القضاء في الاداء حتى يجوز الاداء بنية القضاء والقضاء بنية الاداء لان على ما ذكره محمد رحمه الله في رجل اشتبه عليه شهر رمضان وليس عنده ممن يخبره فصام ثلاثة اشهر تحرى فصام رمضان ثم تبين بعد ما مضى ذلك الشهر انه غير رمضان قال ان كان قبل رمضان لا يجوز لان الاداء قبل السبب محظور وان كان بعد رمضان جاز وهذا قضاء بنية الاداء ندا في فاسد فاسد جاز وشرح الطحاوي وقد تستعمل الاداء في القضاء تنبيها على تعريفه اي حد القضاء وهي العزيمة الدين بقال ادى ما عليه من الدين اي قضاه لان الدين يقضى باشباهه لا باعيانها ادا تحرز عن قول الدين صار واجبا في الذمة بظهوره عند المطالبة وما يوجد به الدين اعيان وجوابه ان الاعيان لا تكون تمنا الا وصاف بها الدين مثل الدين من حيث المالية وان لم تكن مثلها ولا ذاتا ولا صفة دليل على ان المراد منه القضاء مجازا لا لتعدد الاداء والقضاء بمعنى اسقاط الواجب كما مر وعن هذا قالوا الحد الذي يكون قضاء لا وقت له واما ادام يخرج الاداء الى استعمال فعل الا داء حقيقة على حقيقته وهي تسليم نفس الواجب كما قبل اداء ما عليه من الصلاة وادا الامانات والمغصوب فعل الاداء على حقيقته لكن حقيقة كل واحد من الاداء والقضاء تغاير فان للاداء خصوصا تسليم نفس الواجب وعجله لان مرجع عبارة الاداء الى استيفاء الكونه تسليما لعين الواجب والى شدة الرغبة فيه ما لوقت كما قال الشاعر في الثاني مر الاداء الترب اداء ولنعم الدائن لا دو ولاد ي مصدر ادى دينه اداء اي بخله وخدعه ومعناه الدين مراي حضور المال شدة الرغبة وكمال في طلب الرضة ويتكلف في ذلك فيخدعه اي خدعه لماطله وهذا التعريف يصلح شاملا لمعاني المؤدى في الشيء ومعاناته لرجاء

يجب وجوبه في عامته واما القضاء فاحكام الشيء نفسه بكسر الهمزة وضم نفسه اخذ الامام لا يبين على الاستفساد شدة الرغبة بل عن معنى التقصير من الموصوف انه سئل عن عدد ايام الوقت فاجابه واراد بذلك استعمال في تسليم مثل الواجب واما قالوا في الثاني انه اي من الاداء ان لفظ الاداء اشتهر من الثاني والمزيد منه يقال ادى يؤدي اداءة واذا كان كذلك يحتمل ان يكون اداء الثاني مشتقا منه الان الفعال في باب المزيد اسم المصدر كالسلام والكلام فانها اسماء للتسليم والتكليم لا مصدر في الثاني مصدر ركا لذهاب ويؤيده ما قاله الجوهري في الصحاح أدى دينه اداءة اي قضاه الاداء رحمه الله واختلف المشايخ رحمهم الله في القضاء في قولهم فصوم اول الوقت افضل فقال المشايخ رحمهم الله في ان العبادة اذا لم تفعل في وقتها لعذر او لغيره فوجوب قضائها مثل بنص مقصود هو ما لسبب الذي يوجب الاداء والمراد من السبب هنا العلة لان السبب للقضاء يطلق على الحكم على ما مضى بيانه في باب السبب والمراد من النص هو السبب والنص المقصود غير ان القضاء بسببه مقصود فاضاف الوجوب الى النص باعتبار تقريره والملازمة لا الى السبب بسبب وجوب اداءه بالنص فكان السبب قائما لكن بالسبب اسم النص وقيل في العشاء يجب بنص مقصود اي بسبب مقصود عرف النص انه سبب وهذا كما يقال ان وجوب الظهر والوتر ثبت بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وفيه تساهل اذ وجوبها بدلوك الشمس ثبت بالنص وهذا مطالب ثابتة في الذمة بسبب كالتزوج في ذمة المشتري بسبب الشراء ثم يطالب اداء ما وجب بالسبب السابق وتوضيح الامام الاسبيجابي رحمه الله في مختصره الاتي بما ذكرناه واما عرف ذلك فنقول قال بعض المشايخ يجب بنص مقصود وبه قال العراقيون من مشايخنا رحمهم الله واليه ذهب بعض العلماء من اصحاب الشافعي رحمه الله حيث قالوا ان القضاء يجب بامر جديد وهو مذهب المعتزلة قالوا ان الامر عرف قربة بوقتها اداء في التقصير في التوقيت اظهار تقصير الوقت ولهذا لا تكون قربة قبل وقتها بل يكون معصية وكذا الفعل لا يحصل بعض الوقت فاذا فات عن وقتها لا يعرف لها مثل الا بدليل اخر وهو النص اذ الفعل لا يعرف في معرض الفوات العبادات وكيفياتها والكلام في عبادة مكلف وهي شرعيتها في وقتها دلان الفعل في وقته اشكر النعمة حسن وتركها قبيح وان التعظيم لله تعالى حسن وتركه قبيح لان ترك اداء التعظيم وشكر النعم اداء مع وترك ذلك ذما يستحق واذا كان كذلك فالامر في وقته يقتضي الوقت بكل ما تناوله عبادة مقدرا بهذا الوقت عرف ذلك بورود الامر الاتي في قوله صلى الله عليه وسلم صوموا يوم ترون رمضان لم يقتصد جميع الدهر كله وذلك ذهاب اصل الوقت على ما لا يخفى وذلك يقتضي ايجاب ايضا لانه لا يتوصل الى [illegible]

في ايام التشريق وبعدها بعد هذه الايام بالتكبير لانه لا يتكبر عند القاضي حتى
لو رمى في غير ايام النحر او في غير السنة غير مشروع فيه في غير ايام التكبير ايضا عنده
فلو ترك حتى سقط ما فات ثم لم يسقط ما قدر عليه القاضي وعوامل الصلاة بعد القدر وهو عنده
سقوط التكبير لان ما قدر عليه شروع له بعد ايام التكبير فبقي ان يسقط عنه اصل
التكبير لانه لم يقدر عليه شروع له بعد القدرة عليه ويسقط وصف الظهر لتعذر عنه قطعا لانه مع ذلك
يجعله التكبير معدودا في ادبار الصلوات ايام التكبير مخصوصة بالحاقه القياس لانه يؤدي الى الفصل
بين الوصف والسنة في مثل الظهر والفصل بزيد لغير مشروع ثم هو وان قدر على التكبير سرا لا
يقدر على الفصل بينها شرعا فسقط التكبير سرا وجهرا فان قيل على هذا ينبغي ان لا يقضي صلاة
المغرب اذا فاتت عن وقتها لانه ليس عند من يقضيها ثلاث ركعات نفلا والقضاء صفة ما في ذمته
على ما تركنا القياس يقتضي ذلك لان عموم قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها شامل صلاة المغرب كاملا وانه عمل بالقياس مع وجود نص مجمل فيه ولان الوتر
يفعل عندهما في ثلاث ركعات وعند ابي حنيفة رحمه الله وان كانت واجبة فانما ثبت الفعل فيها مقاطعة
من وجوب القراءة في الركعات كلها وعدم استيدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة
فيه فكان الاحتياط في القضاء لكون الفعل ثلاث ركعات في ملكه في الحلة فان قيل ما وجه القضاء
بالجماعة اذا فاتت صلاة عن جماعة بقصوها بالجماعة مع انه غير قادر على ادائها بالجماعة في الحال وذلك
سقوط القراءة عن الاخريين في قضاء ما فاته من رباعية كذا ادرك الامام مع انه ليس عند الفوت اربع ركعات
من فعل لا يقدر الا على الاخريين منه فلم يكمل القضاء في حالين المسلمين صوف ماله الى ما عليه فلذا كملناها
لاقتدار وصف الاداء في القضاء على ما سبق فلا كانت الصلاة التي فاتت عن وقتها موصوفة بهاتين الصفتين
جميعا في حالة الاداء بقيت كذلك في حالة القضاء اذ العتاب بالسبب الذي يجب به الاداء ولا زال طلقا
قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث يقتضي بظاهره هذين الوصفين في حالة القضاء
كما في حالة الاداء الا ان الغير ليخلط راجع الى الصلاة التي فوتها تجمع صفاتها ومن صفاتها الكاملة في
حالة الاداء الجماعة وترك القراءة في الاخريين فكذا في حالة القضاء قال رحمه الله وتقرأ
فيما الاصل فيه الجهر الاعتكاف في شهر رمضان اذا صام الشهر ولم يعتكف انه يقضي
اعتكافه ولا يجزي القضاء في شهر رمضان الاخر عن المنذور بالاعتكاف فقال العلماء ان القضاء
انما يجزي اذا جزى ذلك لان القضاء انما وجب ابتداء بفوت الواجب عن الوقت لا بالنذر
ولهذا اذا صام رمضان واعتكف فيه لا يجب القضاء والله ربما اذا صام ولم يعتكف
يجب القضاء لفوات الاعتكاف عن وقته لا لفوات الصوم عن النذر وهو وجه الاداء والقضاء جميعا وجب

الاداء لا يجب بالسبب الا الاداء التي واحدة لا يوجب شيئين والفوت سبب لوجوب
القضاء وهو مطلق عن الوقت اذ الفوت في وقت دون وقت بل بفوت مطلقا ويجب القضاء في كل
الاوقات فصار كالنذر المطلق عن الوقت وهو ما اذا قال لله علي ان اعتكف شهرا فانه لا يجوز له
ان يؤدي اعتكافه في شهر رمضان لكونه واجبا على نفسه اعتكافا بصوم مضاف الى الجائز
في النذر المطلق فكذا فيما نحن فيه لكون الفوت سببا مطلقا فوجبا لفوات القضاء في
هذا اي فيما سبق من مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف بالقياس
على ما قلنا ان النص لو جب قضاء الصوم والصلاة معقول المعنى فيتعدى الحكم منه الى المنذورات
المعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف لا ينص مقصود في الباب واذا كان كذلك لم يكن من
اضافة الاعتكاف المذكور الى السبب الاول وهو النذر كما في المنذورات المعينة الا ترى ان يجب
القضاء بالفوات مرة بان مرض او اغمي عليه الشهر كله وهو لا يصلح سببا للقضاء والضمان كذلك
المال في باب الزكوة فانه لا يجب الوقوع فيه وكذلك الخارج من الارض العشرية فانه لا يجب العشر
فيه وكذا العبد الجاني اذا مات لا يوجب الضمان على المولى وكفوات الوديعة بدون التعدي لا يوجب
في الحفظ فانه لا يوجب الضمان عليه وجب بالفوت اخيرا بان لم يصم رمضان ولم يعتكف من غير
عذر وانهما عدوانا على وجوب القضاء بالفوات وهو لا يصلح سببا فكان ذلك عفوا وهو
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاداء لا بالفوت لانه لا يجب بالفوات لوجوب الفوت قال
رحمه الله الا ان الاعتكاف الواجب مطلقا الى قوله لم يتأد في الرمضان الثاني اقول هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال على ما قررتم انه لم يكن بد من اضافة الاعتكاف الى السبب الاول
فينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان الثاني كما في الاول لاتحاد هما في السبب وتقرير الجواب
ان الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق يقتضي صوما للاعتكاف الثاني لما مر اي صوما موصوفا بكون
وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا بغير لان الصوم شرط الاعتكاف فاستدعا الاعتكاف
كما يستدعي الصلاة الوضوء وشرط الشيء تابع له فالتوام المشروط التزام للشرط كالتزام
الصلوة التزام للوضوء والتابع هذا التقدير وهو جواز الاعتكاف بدون صوم الاعتكاف
اثر في الجائه في سلخ شهر رمضان بعارض شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان
وله فضيلة على غيره من الشهور فكان الاعتكاف فيه اقوى من الاعتكاف في غيره على ما قال
صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة في غيره ومن ادى
فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فكان الاعتكاف فيه اتصل بما قبله فيه
يصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة واذا كان قد الزم نفسه الاداء في الاعتكاف في شهر

في شهر رمضان حصل له زيادة شرف فاخبر بتلك الزيادة ما كان له من الصفات في شرعه وهو
عدم وجود الصوم القضائي او صوم الصوم شهر رمضان فصل وخرج على سائر الصيامات فان
الصوم لسبب شرعه مقام الصوم القضائي فالكفي الاعتكاف الموجود في شهر رمضان عن
ازاده شرعه فان قيل اجعلوا هذين الوجهين يلزم ان يكون الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر
رمضان مشروعا ذلك الصوم القضائي وانه لا يكون بالاتفاق قلنا لا يلزم ذلك لما ان الشرع لما جعل
من القضائي زواده اثره على الشرع الحاصل من القضي وان جعل قطعه الاتي ان القتل تخريب شيئا
افضل واكمل من حصل في من تخريب الفرض حتى ان معنى الفرض حتى اذا تعمد ثم قام الى الخامسة
وسجد ثم عاد فصلى اربعا كمل اخرى ويسجد للسهو وذلك دليل على النفل لا على اوجه المسنون وهو الوجه
فان فيما الاصل في الشرط ان يتصور وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصدا حتى ان من توضأ للتبرد او
للتعليم اوصوا او لغير ما كورة الصلاة وكذا اذا توضأ للصلوة النفل كورة الفرض يجزئ كذا الوضوء
وقد جاء في الحديث واذا دخل وقت الصلوة والكلب ينظر لا يجب عليه الطهارة وكذا لو لبس الثوب
لستر عورته على الناس في تحرر الله وكورة الصلاة والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم شرط في
صوم الاعتكاف وجوده لاجل الاعتكاف قصدا حتى لو صح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف اوجبه
نفسه مطلقا لعدم وجوب مقصود للاعتكاف قلنا الذي هو الاصل فيما اذا لم يكن الشرع عبادة مقصودة
في وقت ما الا وقات كما في هذا النظير وهذا الشرط الذي ذكره الشافعي رحمه الله في الوضوء باعتباره عبادة
مقصودة عنده هذان سائر شروط الصلوة فاما الصوم فانه ركن من الاركان الخمسة في الدين فلا شرط للاعتكان
بالدليل شرعا لصحة الصوم بل يقع الفرض به وعن سائر الشروط الوان الوضوء فانه واجب وجب لغيره
الذي شرعا لصحة والدليل عليه الدليل على وجوب الصوم مقصودا فيشترط وجوده لا وجوده قصدا كما في
سائر الشروط من استقبال القبلة وستر العورة فان ثوب احدهما من الاحرام الصوم فانه
واجب لعينه لا زيادة مقصودة حتى وجب بالشروع والنذر مرة واجب اخرى وما وجب لعينه
لا يوجب غيره فثبت ان الصفات المذكورة انما حاصل بسبب العارض وهو شرف الوقت فسقط بسقوط
الاعتكاف وهو الصوم الذي يجوز للاعتكاف الذي لعامه بعارض شرف الوقت والذي يثبت لشرف
الوقت فقد ثبت حتى لا يمكن اثباته مثله الا بسبب رمضان اخر وهو وقت مثله فيستوي الجنب
والحائض فلم تثبت القدرة بالشك فسقط الي ثبت شرف الوقت المذكور وفيما يسقط وجوب
الصوم في رمضان الذي للحيض والحائض والمرض لما تعارضا فسقطا فصارت القدرة كالساقطة
حقيقة فبقي الاعتكاف مشروعا بكونه مطلقا اذ الصيد انما كان لعارض الشرف وقد فات واذا بقي
مشروعا وجب الصوم الذي لعامه الاعتكاف وهو صوم الاعتكاف الذي لعامه فلا يجوز في

رمضان الثاني كما اذا اندر ان يعتكف شهرا فانه لا يجوز ان يعتكف شهر رمضان بالاجماع وان
ما ثبت لشرف الوقت لا فات الخبر ذكر الصفات ما يصوم القضائي لا يعود ذلك الي الصفات بعود الي
في رمضان الثاني لعدم الجابر لا ان القطع وجب بسبب اخر اولان اصل الندر وجب الاعتكاف ازي
وجوب الصوم باعتباره شرطا فيه بالنص لعذر الاداء اشتمل وجوب الصوم في ندر اعتكاف
شهر رمضان لان الوقت وقت صوم الزمن في وجد شرطه واستغنى عن ربه شرطه ابتداء لان الشرط
يراعى وجوده هاهنا لا قصدا كما سبق تقريره فلهذه الضرورة لم يجب الاعتكاف صوم على حدة لان
هذه الضرورة التي ثبت في الحالة ولم عن الاصل بمصحة الاداء في الوقت مشروعا فيشهر رمضان الضرورة
المثبتة على وصف الانصات لا يبقى بعد تحقق الانصات فاذا مضى الوقت قبل ان يعتكف زال
الانصات وتحقق وجوب الصوم في ذمته لوجوب الاعتكان لو الصوم الواجب بالاداء في
بصوم رمضان والقضاء وان كان مثلا لكن ان تقارن لخلف الاصل لا مثله هاهنا فان الفاسق
اذا اقتله ما لا يتعلق به حق المقتول حتى يقضي دينه وتنفذ وصاياه وان كان مثله لا يتعلق
الاصل على المهر القوابل لما ان الاصل عدم تزوجه الصلاحية لوقع حاجة المقتول فلا حرم فان قال
الاصل لا تتلان حالها فكذا فيما نحن فيه قلنا ممنوع فان قبل اذا سوت المهر والمال بالنسبة الي الدم الثاني
كما قلتم فلم لا يرجح جانب الحيض لكونها ثابتة في الحال والاصل في كل واحد اذا اجتمعا
بطهارة الماء واخر جاسته فانه يرجح خبر المخبر بالطهارة لكونها الاصل في الماء قلنا هذا لا يرد
عند القائل اخر وهو عدم قدرته في الحال على الاداء في رمضان اخر فيستمر ذلك لان الاصل
دوامه حكم الاستصحاب فاذا كان كذلك فصفة فالترجح عامه واذا كان كذلك لا يثبت القدرة
عليه بالشك وتقدير ذلك على وجه الضعف ان الصوم لما صار شرطا للاعتكاف وثبت فيه وصفان
متضادان وصف المشروعية وهو مبني على كونه نفلا ووصف كونه مفسودا وهو مبني على كونه فرضا
فاذا بقعة القدرة باعتكاف شهر رمضان وبناء صوم الوقت على الاعتكان فيما اذا كان الاعتكاف مقيدا بشهر رمضان بالنذر
بالاعتكان مطلقا فينوب عن صوم الاعتكان فيما اذا كان الاعتكان مقيدا بشهر رمضان بالنذر
الاولى لا تتزيد وكان في الباء قوله وكان هذا امرا الوجهين اي كان هذا الاعتكاف مفسودا
بالطلاق حتى يجب القضاء بصوم مفسود كما لو عامه متاخار رمضان اخر وكان عليه ان يقضي
رحمه الله ان قدره يبطل بالاجنب فانه لا يقضاء الاعتكاف لانه لو قضاه بصوم مفسد لزمه القضاء لان هذا
ولم يصح لبقي الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو غير مشروع كذا ذكره حسن الاسبيجابي رحمه
وقال الامام عبد العزيز البخاري رحمه الله قوله وكان هذا امرا الوجهين اي كان بين ان يقضي اداء
او قضاء لكن لا يقضي اذا فات شرف الوقت لانه امر الوجهين وقال الامام حسام الدين

السعاني رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان الفضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء احوط من الوجه الذي قيل ان الفضاء يجب بسبب الزوم الشروع لانه لو اضيف الى السبب الاخر لاقتضاه الاقتضاء عند الموت وبالنساء يوجب القضاء عند الموت والموت ليس بمانع فكان ما قلناه احوط الوجهين واما قلنا انه بقي الاعتكاف صوما يجب القضاء بصوم مقصود لانه يشترط الوقت بنية وارادة وهو تصور بدون الاعتكاف في شهر رمضان من اصحاب صوم يجب به القضاء يتقرر الوقت احتياطا للسقوط دليله انه اذا نعى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء صوم رمضان فانه يخرج عن عهدة المنذور بالاجماع مع انحطاط رتبه هذا لان الاعتكاف بسبب القضاء الكائن فيه واذا كان كذلك فالقضاء والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب الاعتكاف او في ايجابه وهذا القضاء لان محل السقوط والعود الى الكمال وهو استدعاء الاعتكاف شرعه من الصوم الذي للاعتكاف الذي في ايجابه واذا عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني

لما قدرنا العود من اليوم الى يوم واحد اولان الكمال لا يودي الناقص اولا لانه لما لم يعتكف في شهر رمضان وفات الاعتكاف عن وقته عاد الى الصوم المقضي بعد ذلك لا يعود الى الصوم الذي في رمضان الثاني لانه لما فات عن وقته ثبت في ذمته اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا لا يودي في شهر رمضان لكن اذا هنا لكان هذا ليس بمحض واجبا في ذمته اذا اتصل الى المدة التي هو وقتها لا تعود الى اداء الدم يعود وفيا في القابل وعرضا وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد بانه اذا غصب المثلي واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا انقطع اوانه يتنقل الضمان من الصورة الى المعنى بحيث القيمة ثم اذا الم يود القيمة مني ما اوانه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى لانه الاصل فانه لما قدر على الاصل يخلو حكم الخلف واما هنا فانه ثبت بخلافه فان الصوم المقضي هو الاصل فما وجب الاعتكاف بالصوم المقضي لم يتحول الحكم الى الصوم الذي يحول الوقت والمكان لحال السقوط والعود الى الكمال وليس الاحتمال الاول وهو احتمال سقوط ما ثبت بشروط الوقت لان الاحتمال الثاني يقضي أن يعود الى الحال والاحتمال الاول كالعود الى الفضاء ولما لم يعد الكمال الى القضاء جاز عود القضاء الى الكمال بالطريق الاولى واذا ثبت ما ذكرناه عرف ان موجب الاعتكاف بصوم مقصود انما هو لما سبق تقريره لان القضاء وجب بسبب آخر وهو الفوت قال رحمه الله واذا في العبادات كلها التي في الوقت في الوقت كالصلوة والصوم انما يكون في وقتها لا غير لان الاداء في غير الوقت يكون قضاء في غير الوقت كالوقتية والكفارات انما يكون اداء اي في جميع العمر لان الله قدر جملة الوقت فيما هو موقت ثم الاداء على ثلاثة انواع اداء كامل واداء قاصر واداء

يشبه القضاء ووجه الاشبه فيها قد تقدم قوله لمحض اختيار عن اداء يشبه القضاء كالذي في الامن وقوله كامل لاختيار عن اداء المقرر فالمحض الكامل من الاداء هو ما يؤدي بالاداء من غير نقصان في الوجه الذي شرع له مثل اداء الصلوة المكتوبة بجماعة فانه لا شبه للقضاء فيه ولا قصور فيه فان اداها كاملا وقد ورد ذلك فيما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان صلاة الفائمة تضاعف على صلاة المقرر بسبع وعشرين درجة والقاصر من الاداء ما يكون في صفة نقصان كاداء المقرر فان فيه قصور النقصان في صفته الا ترى انه جوز ترك المقرر بسائقة وهذا لعذر الا ترى انه لو فاتته الصلاة التي فيها العزيمة اولى من الصلوة التي فيها الرخصة فكان عدم الجهر بالقراءة دلالة نقصان الصلوة والجهر بالقراءة في الصلوة المدونة واجب واكتساب الواجب سبب لاستلاب ثوابه كلا وصلاة المقرر فانه لا يتأتى فيها ذلك لان المقرر اذا لم يجهر فيها فهو وان جهر لكذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يجر ثوابه واذا كان كذلك فالشارع مع الامام في الجماعة يؤدي الجهر كاملا اذا اداها منفردا والسهو في بعض الصلاة اذا اقتدى بالامام في الوقد الثانية او نحوها ثم قام بعد فراغ الامام واداى ما بقي من صلاته فانه يؤدي ايضا صلاته اداء في الوقت لكنه منفرد فيما يؤديه اذ اقتداؤه بالامام بعد قراءته لا تحقق فكان مؤديا في الاداء وان كان مقتديا في حق التحريمة لان ارتباط الامام ولهذا لا يتبع آخر الغير به لانه منفرد في حق الافعال والاقوال وكذا لو ترك القراءة وسجود السهو ان سها واذا كان كذلك كان اداؤه كاملا ومن اقتدى بالامام في اول صلاته ثم نام حتى فاته مع الامام ركعتان او سجدتان فقضاهما بعد فراغ الامام لو سها فيما يقضيه اداء لتشبه اداؤه القضاء لانه اخبار الوقت اذ لا تسليم الا بعد الواجب في حقه وباعتبار انه التزم الاداء مع الامام حين حرم معه وقد فاته ذلك فيقضيه لان الذي يؤديه بعد فراغ الامام لم يصر مؤديا مع الامام اذ الامام انما صار مؤديا فكان ما يؤدي بعد فراغ الامام بمثل ما يؤدي مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو كالو فاتته قليلا ثم اقتدى به في الابتداء حكمي الغايب وصفة الغايب حال الغياب الاداء في حق المنفرد فكذا هذا في حالة القضاء فلما ان المقتضي بالسبب الذي يجدده الاصل فالمرتبة الاصل لا يتغير الاصل وهو الفضاء فهو الاصل والذي يتأدى في الوقت ثم سبقه الحدث او نام هو حالة الامام حتى فرغ الامام من صلاته ثم سبقه الحدث فدخل بعذره للوضوء او استيقظ وفي الاداء لم يدرك مع الامام شيئا من صلاته في الوقت وهو في موضع الاداء انه يصلي ركعتين ولو تكلم هو يصلي اربعا وانما يؤديان كذلك الاداء ولو كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى اربع ركعات وكذا لو طهر بعد الوقت صلى اربعا تكلم اولم يتكلم وقع الامام اولم يقع ولو تكلم بالاحدث قبل فراغ الامام صلى اربعا كما في المسئلة الاولى وهي اذا تكلم الامن بعد فراغ الامام فانه كان يصلي ركعتين فقط

ذلك ان اللاحق مؤد باعتبار بقاء الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه خلف الامام تقديرا لاحقيقة
لانه لا امام له حسا فكان قاضيا لما اعتقد انه آخر امام لحقه والدليل على ان القضاء بالسبب
الذي اوجب الاصل وهو الاداء انه لم يتغير الاصل وهو الاداء الا بتغير المثل وهو القضاء لان القضاء
يحكي الفائت فاذا لم يقع الامام من صلوته حتى رجع من المقتدي وهو اللاحق يؤيوجب الكمال صلاته
وهو نيته الاقامة او دخول مصره تمت صلاته فيصلي اربعا لان ذلك متغير للفرض في حق
الاصل وهو الامام ان وجد منه فيكون متغيرا في حق من يقضي ذلك الاصل او لان اللاحق مؤد في
الوقت فيعتبر اداؤه باتصال المتغير وهو نيته الاقامة او دخول مصره بالسبب وهو الوقت
فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا وهو نيته الاقامة او دخول المصر فانما اعتبر حق هذا وهو الغير
الذي ذكرناه في القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء وهو ما اذا نوى امامه الاقامة بعد فراغه
من صلاته فانه لا يلزمه اتمام قدوة الصلاة لا بتغير اللاحق الحكم وهو قضاء اللاحق ما عليه بعد فراغ
الامام بنيه الاقامة كما اذا اختار قصا بعد فوات الصلاة عن الوقت ثم وجد المغير فانه لا تتغير
ذلك القضاء منه الاقامة لا بتغير الاداء انما والقضاء لحكي القضاء للفائت حيث لا فوات له
في القضاء المحض ذكر في شرحه وفيما هو في حكمه فاذا تكلم اللاحق فقد بطل معنى القضاء حيث
وجوده على الامام لخروجه بالكلام من كونه شاركه وهو مؤد لبقاء الوقت فتغير فرضه
بالغير والحاصل ان نية اللاحق الاقامة ساقطة في قضاء ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته وان
كان الوقت باقيا لانه فيما يتم بعد الامام فنيته كنية امامه ونية امامه الاقامة لا يلزمه
اتمام قعدة الصلاة بعد ما فرغ منها فكذلك نيته فان قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم
يخرج من حرمة الصلاة وفي حق الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلاة قلنا المقتدي
تبع فيجعل كالخارج عن الصلاة حكما لخروج امامه عنها كذا في المبسوط وهذا الذي ذكرناه
في اللاحق هو مذهبنا وقال زفر رحمه الله يتغير صلوته بالغير ما دام الوقت باقيا لان اللاحق
مقتد فلنا ان اللاحق لو نوى مقيما ليس له ان يجعل نفسه داخلا في
الامام ولو امام بل هو فاض لها فانه مع امامه كما خلف الامام تقديرا لا حقيقة لان
العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه محروم بعد لكن الشرع هو رادا فبعد فراغ الامام اذا
اخرا الاداء بعذر وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء وهذا لعمر القضاء بان يؤدي مثل
مثل ما وجب عليه قبل القضاء فصار اللاحق بمنزلة القاضي بهذا الطريق الى هذا اشارة في
المبسوط لخلاف الامام رحمه الله بخلاف ما اذا كان المقتدي مسافرا فاركعه
نوى الاقامة او دخل مصره فانه يصلي اربعا في الوجهين لانه يتغير فرضه بالغير وهو نية

الاقامة او الدخول في مصره سواء تكلم او لم يتكلم لانه مؤد اداء محضا باعتبار بقاء الوقت وان
كان اداؤه قاصرا فاذا نوى الاقامة فقد اعترض في الاداء ما يغيره كاللاحق اذا تكلم واما قال ايضا
لان اللاحق لما انقلب ركعتاه الى الاربع بوجود التكلم عند نيه الاقامة او دخول المصر فكذلك السهو
ايضا انقلب ركعتاه الى الاربع وان لم يتكلم ولما سبق ان اللاحق بعد فراغ الامام قاض فلنا في اللاحق
لا غير ولا يجب السهو لان القضاء يجب بالوصف الذي يجب به الاداء وان اللاحق لما اعتقد احرام الامام
وهم يرون من غير قراءة فيجب ان يكون اقتداؤه على ذلك الوصف بخلاف
المسبوق فانه يلزمه القراءة وسجدة السهو فانه مؤد اداء محضا وان كان ناقصا كما مر وقوله لما بينا يتصل
بقوله ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ فان قيل اذا كان فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء من وجه
قضاء من وجه لم لا يتغير فرضه بنيه الاقامة نظرا الى جهة الاداء يجيب ولم يجعل حكم الفعل جهة
الاداء كما جعله القضاء راجحا على جهة الاداء لانها تأيدت بالاصل وهو عدم التغير او نقول بالنظر
الى جهة الاداء يتحقق التغير وبالنظر الى جهة القضاء لا يتحقق ذلك فلا يثبت التغير بالشك فان قيل
ان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم جعل السهو قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا فكيف
يستقيم جعله مؤديا قلنا سماه قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وقد تقدم انه تستعمل
احدى العبارتين مكان الاخرى على وجه المجاز لولا انه سماه قاضيا باعتبار حال الامام وكم جعله مؤديا
باعتبار حال نفسه فلا ناقض قال رحمه الله انما القضاء فوات الى قوله عن الواجب اقول
القضاء للفعل الفائت وقولنا للفعل احتراز عن القضاء الذي بمعنى الاداء فان ذلك ليس قضاء حقيقيا
فلم يتناوله التقسيم والموجود المذكور ان قضاء مثل معقول القضاء الصلوة والصوم فان الصلوة
مثل للصلاة والصوم فان الصلاة مثل للصوم وفي حقوق العباد المثل مثل للمال وقضاء مثل غير معقول
قال الامام شمس الائمة الكردري رحمه الله معنى بغير المعقول ما لا يدرك بالعقل
لقصور فيه لانه غير معقول في نفس الامر لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمعيات ونحوها
لان ما قطع بحجة تعالى اذ التناقض من امارات الجهل والسفه فان من يكون سفيها لا يبعد ان يقع
في كلامه ولا يكترث بالاختلاف وحاشى ان يكون الحكيم العليم الذي لا يبعد ان يوصف
وذلك من حيث الوقت يدخل في كلا التناقض واما القديم فهو الذي من هذا الوصف وما يليه
ذلك وذلك مثل القدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني فانه مثل غير معقول للصوم اذ الاصل
المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى لا صورة فظاهر واما معنى فكذلك لان الصوم
لكسر شهوة البطن والفرج والفدية تشبيع للجائع والصوم انعام الغير واما عند من قضا الشهوات
شهوة البطن وشهوة الفرج والفدية تشبيع المال بصرفه الى الفقير واي بقاء للمال عند من لم يكن الفدية

لا للصوم قال اما الصوم فنفل للصوم ضرورة ومعنى قال ... ولا ناحية الدم الى الصوم رحمه الله كان شيخا بقول في الفدية عن الصوم ان الله تعالى ... ان الصوم الى نفسه حيث قال الصوم لي فاذا عجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية نصف صاع من بر وكذا او صاع من ... من تمر وكذا الشيخين انما يعتبرهم بالصوم بفضله وكونه وان قيمة الصوم نصف صاع من بر او صاع من تمر وكذا او كذا لان الكم من يستكثر القليل ويستقل الكثير الا ترى ان الله تعالى قال ان الذين اتوا الصلاة كانت لهم جنات الفردوس نزلا وهو مما يطيقه الضعيف فاذا كان يستقل الكثير من استكثر فعل العباد بقوله الصوم لي وقال صلى الله عليه وسلم الكثير الدائم خير من القليل وما نهاهم انما ليست من اركان الصلوة فاحتلف فيها هو من اركانها ثم جميع الصلاة اذا فاتت يؤمر بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى والى مثل هذا اشار المتنبي بقوله ... وضعت بالغنا وأوت نحره ان ... قليل من الذبيح كثير ... وكذا ليس من اتمام الحج ونفقة اجتماع الباب مماثلة بوجه لان النفقة مالية عين والاتمام اثر اصلح صفات وان العرض من العين لكن الشرع جاء باقامة الفدية مقام الصوم في حق الشيخ الفاني واقامه النفقة مقام اتمام الحج في حق الفاجر الذي دام عجزه الى الموت لتعلق ما ورده الشرع وتعذر بيانها مماثلة بعيد الشارع انقياد الشرع وانتلاء الامر الناقد وان كنا لا نعقل والشرع الوارد في آية الفدية هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه لان اداءه وهو قوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي ايجاب الصوم على من شهد الشهر فلو اجزنا بالفدية وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الظاهر ... ان المطيق على الصوم يفدي وغير المطيق يلزمه الصوم يؤدي الى نقض الاصول وعكس المعقول مع ما فيه من رفع العسر فتفي عوارضه تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلهذا حملنا على الاعتبار والله اعلم وقد يجامع يشيخ الذين لا يطيقون اداء الفدية على التخيير والشيخ على ما بيّن ذكره ويؤيد ما ذكرناه قول ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه يطوقونه اي يكلفون الصوم ولا يقدرون على اداءه وشيخنا هذا الاختصار شائع قال الله تعالى حتى الله الذين يصلون اي ان يتصلوا اذا البيان للعدو ... للاصل وقال تعالى ... قال تعالى يا ابت استأجره ان خير من استأجرت القوي الامين وقال ليوسف اي لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك فقيل لها والله ارحم بك يا عبد اي ابرح وقال اراه سالم نوال حاله سبرات اعدها ... لاكرام ضيفه على عادة العرب فان عادتهم للعدو والاحتضار عند الامن لا الناجز ولا يقال ان ابا الفدية وردت في حق التخيير بين الصوم والفدية بدليل ان الشعبي وجماعة من الكبار من التابعين قالوا لما نزلت هذه الآية كان الناس يفطرون ويفدون والنفل يصوما

ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا نقول ان تلك الآية اريد بها الشيخ الفاني كما ذهب اليه كبار السلف رضي الله عنهم فظاهر هذه الآية وان وردت في التخيير فكذلك اداء الشيخ انما ثبت في حق الفاني بالصوم فيحق الشيخ الفاني مراد وذكر ... عز الله في الكشاف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين للصيام الذين كانوا يقدرون عليه طعام مسكين نصف صاع من بر قال وكان ذلك في بدو الاسلام لمن يطيق الصوم وأشد ... يتعودوه فاشتد عليهم فرخص في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قول الشعبي ومن تابعه والنص الوارد في باب الحج هو ما روي ان امرأة من خثعم ... للنفقة وهي من المأجورات قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وفي رواية قال ... احق ان يقضى وهو ... وهو مختصر ان اما رمن اليمن ويقال هم من بعد وصاروا اليمن قوله لا يستمسك اي لا يستمسك نفسه والراحلة هي الناقة التي تصلح لان يرحل ويقال الرحول ويقال الراحلة الوكب من الابل ذكرا او انثى كذا في الصحاح واجزاني الشيء بمعنى كفاني وهذا يجري على ما له أي يقضي ويروى عنه وعلى عن علي بن ابي طالب عيسى انه قال يقال هذا لا يجزي عن فهمه وبين قوله ان الحج ... فيجزي الحج نفسي عن ابي وهل يجزي عن ... ذلك عما يجزي بسبب ادراك الوقوف الحج ... قوله ارأيت بمعنى اخبرني لان الرؤية سبب الاخبار وقوله فدين الله احق ابي احق ان يقبل منك لانه اداء واجب فاقض صلى الله عليه وسلم قبول الحج على قبول الدين ثم من عليه الدين اذا اعسر يحبس ... يحبس له الدين الحج القبول عند الاعسار وان كان الاعسار غير ... فله الخيار ان شاء اداه وان شاء حج ثم اداه بعد الحج شاء الحج لكون قبول الحج علة لقبول الدين في ... الصوم وعدم الخيار وقوله صلى الله عليه وسلم عقب قوله نعم فدين الله احق ابي احق ان يقبل منك وقد اشار في زيادات العتابي رحمه الله الى ان المحرم ان ابا امرأة الحج عنه فمات الابن صلى الله عليه وسلم انه هل يجزيها اذا حجت عنه قال ... رحمه الله ... وهذا لانها لا يعقل منه تبرعا الى قوله في الاوام والدنانير اقول ... لما ثبت ان اقامة النفقة مقام اتمام الحج تصاعد غير معقول وما يؤيده ... الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل في موضع آخر حتى يعرف به انه قلنا كذلك الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل في موضع آخر حتى يعرف به انه قلنا كذلك الا لا يعقل منه بسقط الاتمام الذي تمكن في اركان الصلاة يترك الاعادة الا ترى ان الوسط لا يعقل منه بسقط الاتمام الذي تمكن في اركان الصلاة يترك الاعادة الا ترى ان الوسط لا يعقل منه بسقط الاتمام الذي تمكن في اركان الصلاة يترك الاعادة الا ترى ان الوسط ... ولا يتعين بتعيين سوى الامر لانه ليس له الوصف سقوطا عن الاصل مثل جاز الصوم ولا يتعين ادا القول الواجب فانه عن العبد وليس له مثل يمكن اداؤه فيسقط عنه من غير ضمان لان الذي

(٧٧)

او يضمن المثل صورة ومعنى او معنى لم يكن للغائب مثل لا صورة ولا معنى فيسقط عن العبد من غير ضمان فثبت ان ما ذكرنا او اقامة ان الغائب ليس له مثل لانه لو اتى بتعديل الاركان بعد ثوابه من الصلاة اما اذا اتى به بدون ان اتى بسائر اركان الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان يكون صار الاركان وحدها ركنا فالقضاء للاداء فان الغائب غير مشروع بعد شروع الاركان لا غير والقضاء انما يكون بحسب الاداء اذا كان ذلك فيسقط من غير جابر وبهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيما لو سها درهم جياد فادى مكانه خمسة دراهم زيوف عن خمسة دراهم جياد فانه يجوز عندهما لقوله ولا يتبين الفضل فيقولان لم يتم اخذه ولا يدفع شيئا لان الجودة لا يستقرض اذا وقعا بمثلها صورة اذ تسليم الجودة منفصلة عن العين غير ممكن لجواز ان يعرض عيبا يتعيب قيمة فلا يكون وصل العرض عن العين ولا بقاء قيمة الجودة غير متقومة شرعا عند المقابلة بجنسها فسقط اداؤها اصلا ولهذا لو غصب حنطة جياد فان من استوفى ردها مكان جيد فاستهلك لم يرجع بالجودة بشيء لما ذكرنا ولانه لو رجع الادى الى الربوا وقد ذكرنا في الاسرار ان الجودة غير متقومة في الاموال التي صارت اثمانا فانه لو استقرض فلسا جيدا وانجاز وقضاه بفلس رديء راج بانه تخرج القبول ولو كانت الجودة متقومة ما كان تجوز على القبول اذ دون حقه وايضا ما عرف ان الاموال على ثلاثة انواع نوع يعاد الاحاد كالعبد والثياب وان الجودة فيها متقومة من جانب مع الواحد الا ترى ان ساوه كالذهب والفضة والفلوس الواحد وان الجودة فيها غير متقومة ولا معتبرة شرعا حتى شرط فيها التساوي وحرم التفاضل لما عرف في حكم نصر الربوا في الاشياء الستة ثم لا يجوز احد العوضين عن الجودة شرعا فوجب اعتبارها غير متقومة في الاشياء الستة وصارت كالعرض فانه لا يجوز العرض عنها في الشرع وهذا احتياط محمد رحمه الله في باب الربوا فاوجب قيمة الزيوف من الدراهم والدنانير قال لان الجودة وصف مرغوب فيه اذا اسقط اعتبارها في المعاوضات لكان الربوا ولا اجرى الربوا بين العبد والرب لانه لا معاوضة بينهما وهذا بين الفقه لانه يتبين ان الجودة غير متقومة من وجه الاترى انها تقوم في حق المريض اذا باع قلنا وزنة عشرون وقيمته عشرون يعتبر له مسلم للمشتري مطلقا بل بشرط خروجه من الثلث وهذا يقوم في الغصب وغير متقومة من وجه كما في الربوا الا ترى ان العبد وسط واذا لم يذكر لم توجب الاحتياط في حق الله تعالى فلما اسلمنا ان الجودة غير متقومة على ما ذكرنا في حق المريض نعرف انها الاياوضت عدل عن خلاف الجنس الى الجنس ايثارا للسلامة كما ورد اصل تحريمه مع ما قيل بانها ذهب لذهب وهذا لا يسلم انها غير متقومة في الغصب فانه لو غصب حنطة جيدة وديت في يد الغاصب ورد عاد على المالك لا يجب عليه شيء آخر

(٧٨)

الجودة والمسئلة في الاسرار ولين خلط انها غير متقومة في الغصب فلان الواجب ثمة المثل لا القيمة لما عرف ان حق العبد في المالية دون الاعيان وعلى المالك ان يعطي عليه المثل الجيد اما في مسئلة الربوا فالمعتبر القيمة في المثل لا المثل لانها عادته وهي عبارة عما يقع تقديرا لله تعالى والقيمة يوجد في الربوي حسب وجوده في البدل قاله الامام ابو بكر الكرخي رحمه الله ثم قال وهذا جواب اجاب به شيخي رحمه الله عند الاعتراض على هذه المسئلة ومسئلة الربوا نقول ان الله تعالى لما علم معاملة الكاسبين والاحوال التي انه افترض عليهم وعلمهم كذا ذكر الشيخ الكبير ابو منصور الماتريدي رحمه الله ولان الربوي لما حكمت بالعلي سقوط تقوم الجودة فان الشرع اسقط اعتبار الجودة لتصير الاموال اما لا متساوية ثم هذا الحكم ثبت في حق الشارع وغير فيكون الادا ظلما بإزاء هذا الوجه ثم هذا الاختلاف بينهم فيما اذا ادى غصبه قيمتهم وتوى مكان خمسة دراهم جياد حيث يضمن عندهما خلافا لمحمد رحمه الله اما اذا ادى الدينار مكان خمسة دراهم جياد تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لان عند اختلاف الجنس يعتبر القيمة كذا قاله في المبسوط قال رحمه الله وهذا قالوا ان ردي الجنس لا يقضى في قوله كما اذا تقوم حالة في الصوم اقول لما ثبت ان المثل لمثل معقول يسقط من غير ضمان قلنا على دليل ربي الجنس لا يقضي اذا فات بعضه وقته لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة بعد ذلك الوقت فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم باشتراك ربي الجنس قلنا لما جاب الدم عليه لا بطريق انه مثل للربي كان مقابلا بل لانه جبر لنقصان حل بزكاة الربي وهو نقصان النسك بالدم معلوم بالنص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اوصدقة او نسك وكذا الوقوف بعرفات اذا فات لا يقضي لانه عرف قربة في وقت مخصوص بعد افعال معلومة اديت في امكنة مخصوصة بشرع معقول والاصل فيه ان كل قربة فيها ارتكاب الدم شرع في بعض معقول المعنى فيفوت بفوت معقول المعنى فيفوت بفوت الوقت ذريعة شرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت فان قيل اذا ثبت قيام الفدية مقام الصلاة من غير نص قلنا على الصوم من غير تعليل لان المعنى لهم اوجبتم الفدية مكان الصلاة من غير نص قلنا على الصوم من غير تعليل لان النص اثبت الفدية في اليوم غير معقول والقياس في مثل ذلك لا يجوز لانه اذا لم يعقل معناه لا يمكن تعليله للقياس فلو قيس في مثل ذلك يكون قياسا بغير تعليل وانه لا يجوز قلنا انا لا نقيس وذلك لان الحكم في الصلاة بالقياس لكن الذي ثبت بحكم الفدية عن اليوم يحتمل ان يكون معقولا بمعنى العجز لكنا لا نعقل ذلك والصلاة تعظم اليوم من حيث انها عبادة ثم هي افضل العبادات لهم من الصوم لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بالقيام

والقول وضعت للتعظيم والصوم حسن لمعنى في غيره وهو قهر النفس لامارة بالسوء
ليصير الصائم مرتاضا فالعبادة لحقت الوسيلة والكون وسيلة الى العبادات ودرجة المقصود وهو
العبادة التي تتعدى الواسطة اعلى من درجة الوسيلة وهي العبادة بالواسطة ولان الصوم لايجب
على المرتد والايمان حتى لو آمن بعد شوال لا تجب عليه خطاب الصوم حتى يمضي عليه اكثر شهر
ولو اسلم في اول يوم تجب عليه خطاب الصلاة في ذلك اليوم فكانت الصلاة اتم واكد ربما واحق
بحطاء الصوم اذا لاشتمال اكثر الاوقات في العبادات تاثير في اثبات القوة له كالايمان فانه
لما كان اشمل الاوقات من سائر العبادات كان هو اقوى من غيره فلذلك هنا ولما وجبت القدية
في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان تجب في الصلاة بالطريق الاولى واحتمل ان لا يكون معللا
بعلة وكما يعقل ولا ندركه معقول من التعليل لامرنا العمل به لان التكليف حسب الوسع
لكنه لما احتمل ان يعقل ابداه بالقدية احتياطا فان كل امر شرعا فعند تاديه والا فليس به اسم
وصورة فان قيل ما دام يودي الى ان جواز القدية في الصلاة ثابت بطريق الدلالة والحكم
في الدلالة قطعي وكذلك وجبت بالحدود والكفارات فكيف قلتم يحتمل ان يكون معللا
قلنا الامر هيهنا طريق للامان على وجه الاحتمال لاعلى وجه القطع لوجهين احدهما ان
الحكم في الاصل وهو الامر بالقدية في باب الصوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا
من المخالفة بين القدية والصوم بخلاف دلالة النص فان الحكم في العبارة ثابت على خلاف
وفاق القياس كما في حرمة التافيف الا ان موضع الدلالة لما كان ساقطا كوضع العبارة
من كل وجه اقوى منه في استحباب دلالة المعنى من دلالة النص لانا ما رايناه والحكم اذا ثبت
بالمعنى يخالف القياس لا تتعدى الى غيره وان كان ذلك في استدعاء الحكم اقوى منه حتى
ان حكم الكفارة في الصلاة لم تتعد الى النظر الى الحرام وان كانت الكفارة في النظر اكثر
خلاف النظرات الكثيرة للصوم حيث تجب بعضها بالبعض عندنا في بقاء الصوم اذا وجدت
في حالة النسيان وفي الكفارة في حالة العمد لما ان كلامنها شاذ والاخر من كل وجه في الاباحة
والحظر والكمال والقصور والحكم اذا ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في
معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلاة
ذات اركان والموجود في الجوارح الظاهرة والصوم رياضة باطنية فلا يستويان
من هذا الوجه والثاني ان نفس الامر غير كاف لوجوب القدية في الامر فان الامر تام
سببا حقيقيا ولم يعقل اعتبار وجوب القدية فيه ثم لما ثبت الامر فيما نحن بصدده واحتمل ذلك
ان يكون من الامر الذي له اثر في استدعاء الحكم كما في حرمة الضرب والشتم واحتمل ان

يكون منه اشار رحمه الله الى هذا الذي يحتمل ان يكون معلولا ويحتمل ان لا يكون معلولا
بين طريق القياس والحكم الاخر ما في غير اما تجب القدية في الصلاة فعند ثبات ذلك
ثبات حكم المنصوص في تطبيق وفي هذا رجح الوجوب فانا رجحنا الوجوب في الصلاة
في الصلاة نفلا وكيفا في القبول بقوله عليه الصلاة والسلام على ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما
حتى يجمع الظهر والعصر تواضعا لو يجمع زكاة مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وقول علي حكم القدية في الصلاة
بطريق الرجاء لا القطع بالحكم رحمه الله في الزيادة الا في هذا الحكم يجري ان شاء الله تعالى وكما ان في قوله
الوارث عن الميت يخير امره القدية عن الصوم الذي كان عليه ولم يوص بالقدية يجري ان شاء الله تعالى
في تعليق الامر بالمشيئة دليل على ان الحكم المذكور بطريق الرجاء لا غير فان قيل ما بال وجوب القدية
في الصلاة بدلا ووجوبها في الصوم وجبت ان يثبت وجوب القدية في الصلاة على القلع والبتات
لان رجحان القبول كثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم قلنا لا يجوز هذا بحال لان
دلالة النص يعرف حكمها من يعرف لسان العرب فانا نعلم ان الاعرابي اذا قال عليك واهلك
عرف كل عربي انه سال عن الكفارة التي وقعت على الصوم وجوده بالاكل والشرب كما توجد في
الوقاع ولا كذلك هذا لان الله تعالى لو اوجب علينا الصوم لا يعرف عربي من دلالة الصلاة
واجبة عليها ايضا واذا لم توجد الدلالة في الاصل فلذلك لا توجد في الكتب فلذلك لم نسل
بوجوب القدية في الصلاة بطريق الدلالة حتى يثبت القدية كثبوت الصوم على القلع والبتات
قال رحمه الله فان قيل فالاضحية لا سبيل لها الى تركه لم يسقط بالشك ابدا اقول
ان التضحية ثبت بالنص على خلاف القياس وهو قوله صلى الله عليه وسلم امرت بالاضحى
نعم على احد كم فليضح فلهذا من الامان لا يعقل وجه القربة في الاراقة لكونها تعذب
الحيوان فكان من حقها ان تسقط بالشك لانه لا سبيل لها في الجبار فثبت الرقت في الصلاة والصوم
ومع ذلك قد اوجبنا بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة بيانا اذا كانت قائمة وبقيمتها اذا
كانت غير قائمة بالرأي وانه لا يجوز لما قلنا ان التضحية ثبت قربة بالنص واحتمل ان يكون
التصدق او بقيمتها هو الواجب الاصلي في ايام التضحية لان الاضحية من الطيبات المالية
ولهذا اشترط لوجوبها الغنى كالزكوة وصدقة الفطر وان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هو
المشروع في الوظائف المالية كما في سائر الصدقات لما عرف ان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه
كشكر نعمة اللسان يجب باللسان وشكر نعمة سلامة الاعضاء يجب بالطاعة وشكر نعمة المال
بدفع بعضه الى الفقراء واذا كان ذلك كان لوجوب التصدق بالشاة او بقيمتها بعد مضي تلك
التضحية انما هو بسبب الاحتياط لا باعتبار ان ذلك مثل الاضحية وخلف عن التضحية كما في غير

في باب الصوم في حق الشيخ الفاني وقوله الا ان الشرع نقل عن الاصل الى التضحية الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان الاصل في الوظائف المالية انما هو التصدق بالمال فلاي معنى نقل الشرع هذا الحكم من الاصل وهو التصدق بعين الشاة او بقيمتها الى التضحية وحاصل الجواب ان الشرع انما نقل الحكم المذكور من الاصل الى التضحية لمعنى جديد وهو ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس اضيافه فهم المرابين ولهذا استحب الاسفار عن الاكل الى ما بعد الصلاة وكره الاكل في اول النهار قبل صلاة العيد ليكون اول الافتخار بطعام الضيافة ولهذا حرم الصوم فيه تحقيقا لاجابة الضيافة ومعنى الاعراض عن الضيافة انما هو الصوم من تعجيل الافطار لان فيه نوع اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو الاكل قبل الصلاة من غير الاضحية اذ جواز ذبح الاضحية بعد الصلاة كان لمعنى خاص وجه ولهذا لو اكل منها بعد الصلاة لا يكون معرضا عنها اذا علم ان من اهدائها في هذا اليوم من كل وجه واذا ثبت ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى وان من تمام الكرم الضيافة بالطيب ما يشتهيه ويلتذ به عز وعلا وأكرم الاكرمين وجب ان يكون ما هيئ لضيافته الطيبات ومال الصدقة بسبب التصدق وباسقاط الوجوب يتمكن نقص يصير من اوساخ الناس بانكسار سنام الاضحية الذي هو مال المتمول وثواب الزكوة ولهذا اوجب الصدقة في اضاحي الله عليه وسلم وحرمت على من يتعلق به نسكا تعظيما لامر الله تعالى وتسليما ولهذا قال بعض اصحابنا ان الله تعالى حرم عليكم اوساخ الناس واهدى الى هذا المعنى اشار سبحانه وتعالى في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والظهر اذا استعمل فيما هو متدنس الذوب ضار خبثا كالمال المستعمل واذا كان كذلك فتقل الشرع القربة من عين الشاة الى ما ذكرنا من التضحية والاراقة تنقيا للطعام لانه اذا زالة بمجاسة الانام بالاراقة الى الارض التحقت وتكون الارض الا تستوفي الذنوب بقي اللحم خبيثا طاهرا صالحا لمائدة الكريم صالحا لتحقيق معنى العيد الضيافة كما سبق تقريره وهذا امر معقول فان قيل لو كان التصدق اصلا في الاضحية والتحق للحكم بالاراقة تحكما لوجب ان يعتبر الاصل في ايام التضحية حتى يخرج من الاضحية والصدقة كمن وجب عليه الجمعة اذا صلى الظهر في منزله يقع ذلك عن فرض الوقت واذا كان كذلك لو ذبح بعد الجمعة قبل ان يختار ان تكون التضحية في ايامها اعدادا لمزاحمة تعالى فنقصان في المالية فان فعل التضحية نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد رحمه الله لانه لم يبق صالحا للاكل والنسل والمعنى انه لا بد في القربة من مشقة تلحق المكلف وتلك المشقة في التضحية نقصان المالية باراقة الدم عنده وباراقة وانما التحول عند ابي يوسف رحمه الله على ما تبين في مسئلة التضحية في المسوط انه يمنع الرجوع في

الهبة لان الموهوب له اذا ضحى الشاة الموهوبة كانت التضحية لاتمنع الرجوع في الهبة عند محمد رحمه الله لان الحاصل للتضحية عنده نقصان المالية بحسب وذلك لا يمنع الرجوع كالموهوب اذا انتقص ولم يمنع عند ابي يوسف رحمه الله لان المحل بالتضحية عنده وازالة المحل كالهلاك فيمنع الرجوع في الهبة وتوضيح هذا ما ذكر في المبسوط وان وهب له شاة فذبحها لم يرجع فيها لان الذبح نقصان في العين فان عاد في ارخاص الرجوع فان ضحى بها او ذبحها في عيد اخر لم يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله يرجع فيها وجه الاضحية والمنع الذبح وقيل قول ابي حنيفة رحمه الله قول ابي يوسف رحمه الله لمحمد رحمه الله يقول الموهوب له لم تزل عيني حيا والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي من شاة النصاب وهذا لان معنى القربة في عينه وفعله دون العين فالموهوب في العين لم يفعل المحلوم والاوداج سواء كان على به اللحم او تبه القربة والذي حدث في العين انه تعلق به حق للشرع من حيث التصدق به وذلك لا يمنع الرجوع كموهوب الزوجة في مال الموهوب له بل اولى لان التصدق هيهنا ليس بحتم حتى يكون له ان يأكله ويطعم من شاء من الاغنياء بخلاف الزكوة وهي يوسف رحمه الله في التضحية جعلها لله تعالى خالصة وقد تم ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد ذلك كما لو كان الموهوب اضحية بعينها سماها وبين وقتها تم ان القرب باراقة الدم وقد حصل ذلك الا ترى انه لو سرق المذبوح او هلك كان بجزائه واباحة التناول له بدون مزاحمة المحل بقوله فكذا منها الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على الوجه المأذون فيه وهو باطعام الفقراء ومنع من ذلك ولو فعله كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى القرب به فيكون بعدها من الوفاء ما اداه الى الفقير بمنزلة الوفاء وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا العمل في صورة ذبح شاة النصاب ولكن في المعنى والحكم غيره ولا تعتبر الصورة الا ترى ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية لا تعمل الا من اهل التسمية عرفنا انه في معنى غصب الواهب ثم عند محمد رحمه الله يرجع الواهب لا بكمل الصحة لان رجوعه في الباقي دون ما تلاشى منه والرجوع يبني على ملك الموهوب له فانما ينعدم ملكه بغير اختياره وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح واذا حلت التضحية ان يكون اصلا في اباحة ابتداء من الله تعالى بنقصان يحصل في المالية بالتضحية والله تعالى ان سلى عباده بانتقاص فلة لله لم يعتبر هذا الموهوم وهو ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها افضل في باب القرب بالرأي في معارضة المنصوص المتيقن بموات وقد مر ذلك ان ذلك لاحتمال العدم امكان العمل بالمنصوص فعلمنا انه وجب العمل بالموهوم وهو اصالة التصدق بعين الشاة او

او عينها او النحو ويوم الاضحية في الحمام القابل الذي ادرك وقت تيمم فيه على سل الاصل
او في على الاراقة التي وجبت في الفائت الماضي فلو كان وجوب النحو عن يمين الشاه او عينها باعتبار
الحالة لوجب ان يعود الى سل الاصل لعود تلك وكذا ويبطل الملف وهو التصدق المذكور كالذي
الحديثة فانه اذا قدر الشيخ على الصوم قبل اداء الفدية او بعد اداءها يجب الصوم وتبطل الفدية
اذا القدرة على الاصل تبطل حكم التي بالثاني الخلف ولان الفدية ليست بدلا مطلقا عن الصوم
لعدم معنى البدلية فيها اذ ثبت مقامه في حق الوجوب والسقوط بالاداء القصور فيه فيعود بعود
كما في الاستنجاء بالماء والاحجار اذا وجد الماء تحكم العجز عن الاصل على سبب العرض ثم قدر على الاصل
يبطل حكم التي بالثاني وحينئذ لم يبق الا السل يعود الوقت فعليه ان يتصدق بعين الشاة او قيمتها
لركن على وجه كفارة عن الاراقة على وجه الاصالة من الوجه الذي قلناه وهو ان التصدق هو
المشروع في باب المال واذا كان اصلا من ذلك الوجه ووقع الكفارة التصدق فصل ويبطل
ذلك الشك بسبب احتمال ان التحية اصل لانه تكرر باعتبار انه تعالى فلا يسقط بعذر كما
بالقدرة على الفائت كالمتيمم اذا انقطع عن اهل الماء وصلى الفائت بتيممه او اذى
هو بدون القيام فقد وجد على شك لان الاصل الذي تكرر المثل في حق الله تعالى كالاداء
الفدية في حق الشيخ الفاني فانه لما صار اليها بشرط استمرار العجز عن الاداء فصار الى الموت
فاذا قدر على الصوم كان قادرا على الاصل قبل تمام الحكم بالملف لعدم شرط جواز الخلافة على القادر
فقد تبين حكم الفدية خلاف صلاة الظهر يوم الجمعة فانه قائم قبل على اصله الظهر فكان
الظهر اصلا وان كان العبد مامورا باسقاطه بادا الجمعة كما قال رحمه الله واما القضاء الذي
بمعنى الاداء الى قوله واما وجه اعتبار الاداء اقوى القضاء الذي بمعنى الاداء هو سل رجل
ادرك الامام في صلاة العيد في حال الركوع وخاف فوت الركوع ركع وكبر في ركوعه تكبيرات
العيد ثم لا يرفع رأسه حتى يركع معه احد العدد وهذا التكبير قد فات عن موضعه وهو
القيام اذ التكبيرات قوله بالاجماع لكونه تعظيما لله تعالى لكنه شرع في محله وهو القيام
وقد فات عنه فكان نظير هذا الوجه وهو عين قاله على سل الفائت من عنده فرغ ليبني
ما فاته على ما عليه وقيمه مقامه بطريق القضاء اذ سل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع
فان التحلل بالتكبير لما لم يشرع فكان ينبغي ان لا يفسده قال في الركوع كالقراءة وتكبيرة
الافتتاح والقنوت وبه قال ابو يوسف رحمه الله لان قد قضا شبه الاداء لان الركوع
يشبه القيام صفة وحكما اما صفة فلانه استوى الصلب الاسفل في الركوع كما في القيام
وهو يقارن القيام فاعداد الصلب الاسفل دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك راكعا

سقط تكبير الركوع بشبه القيام نظرا الى وجود بعض وصف القيام وهو استواء الصلب الاسفل دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك الامام في ركوعه وشاركه به يصير مدركا لركعة مع ان المشاركة شبيهة الادراك الركعة فدل ان الراكع كالقائم واذا ثبت الركوع شبيه القيام صفة وحكما تحقق القوات وتكون من هذا الوجه اذا ادرك الامام في صلاة القيام فنوى التكبير احتياطا لاداء ما والاحتياط فيما يحتمل السقوط والاسقاط وهذا الحكم اي حكم تكبيرات العيد قد ثبت بشبهة اي بشبه القيام فان سهته كائنة في حق اداء التكبير الاولى ان تكبير الركوع في صلاة العيد اذا كان الباقي قائما او سهوا وان لم يجب سجدة السهو بتركه في غير صلاة العيد وليست تكبيرة الركوع في حالة تحقق القيام بل فيما يشبه القيام وهو الركوع واذا كان كذلك لا يحمل ان يلحق تكبير الركوع بتكبيرات العيد حالة العذر واذا لم يمكن اعتباره بتكبيرات العيد في حال الركوع اعتبارا لشبهة الاداء كما سبق بقي اعتباره احتياطا وان كان قضاء في الحقيقة اذ العبادات تحتمل الاداء والقضاء فاذا تبين ان استواء الصلب الاعلى احد شقي القيام فلم يثبت استواء الصلب الاعلى شبه القيام كما في حالة النوم وجد ان لا يثبت ايضا استواء الصلب الاسفل شبه القيام فلما القيام مع القعود متضادان والصفة بين القائم والقاعد انما يثبت باستواء الصلب الاسفل فلذلك اعتبر استواء الصلب الاسفل دون الاعلى ولان شبهة التي انما تكون عند تعاليه لا عند انطباعه عند والركوع متصل بحقيقة القيام والقعود منقطع عنها فكانت الركوع مشاركة القيام في احد شقيه مع اتصاله به فلذلك تحقق الركوع شبه القيام لا القعود فان قيل اذا سهى عن تكبيرات العيد حتى ركع لم يراعها في الركوع ولو كان حال الركوع كحال القيام لاتى بها قلنا الامام يمكن من العود الى القيام حتى اتى بالتكبيرات فيما هو شبه بالقيام بخلاف هذا المسبوق فانه لا يتمكن من الرجوع الى حقيقة القيام وهذا طلب القراءة والقنوت وتكبيرات الافتتاح لا تحتمل مشروعة فيما هو شبه القيام وجه والحاصل ان تكبيرات العيد ليراد بها ذكر الامام في الركوع نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء عندها وعند ابي يوسف نظير معنى الفعل لا مثل التكبير عند الموت فيسقط اصلا كتكبيرات التشريق اذا فاتت عن وقتها وكذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين وجب قضاؤها في الاخريين لان محل القراءة جملة الصلاة لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن فانه تعالى امر بقراءة القرآن والامر للوجوب وقراءة خارج الصلاة غير واجبة فتعين وجوبها في الصلاة على الجملة والاطلاق ليتأدى الى اعلى النصاب لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة وكل ركعة صلاة فتكون محلا للقراءة وهذا اذا استوفت الامام في الشفع الاخير اما فسدت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان ادى ركن القراءة الا ان الشفع الاول يعين للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد تأدى بها ولو تأخرت الى الشفع الاخير لصار

صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاولتين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب كذا في بسوط المصنف رحمه الله وروي علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القراءة في الاولتين قراءة في الاخريين اذ يتوجب عليها كما بينا لسان الوزر لسان الامر وقد بقي للشيخ ان في شبهة كونه محلا للقراءة لان محل اداء القيام الذي هو ركن الصلاة والقيام في الاخريين محل القيام في الاوليين في الركعة وكون القيام محلا للقراءة من هذا الوجه ليس بثابت فوجب ادا السورة فيه اعتبارا للشبهة كون القيام محلا للقراءة وان كان اداء ما فيه قضا في الحقيقة لقوات محل القراءة فحكم خبر الواحد الذي يوجب تعيين الركعة الاولى للقراءة وبعد الوقوع قراءة الفاتحة في الاولتين قراءة السورة تبعا سقطت الفاتحة وهذا دليل على ان قراءة السورة في الاخريين اعتبارا لشبهة الادا محل قراءة الفاتحة دون المشروع من الفاتحة في الاخريين هو الاحتياط اذ شبهة كونها محلا لها ثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة صلاة فتجب قراءة الفاتحة في الاخريين على هذا الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله حتى انه لو تركها ساهيا يلزمه سجدة السهو على هذه الرواية واذا كان كذلك فلم تستقم اعتبار معنى القضا اذ لا تجوز صرف الفاتحة الواجبة في الاخريين الى ما عليه وهو الفاتحة الفائتة من الاوليين لان الركعة خلو عن واجبها اولان القضا صرف ما الى ما عليه وليس له على هذه الرواية قراءة الفاتحة في الاخريين فانه تجب عليه قراءتها فيهما فلا يستقيم اعتبار معنى القضا خلاف قراءة السورة فانها ليست عليه فيهما فيصح قضاؤها في محل شبهة الادا واما على ظاهر الرواية فلا تقتضي الفاتحة ايضا لان قراءتها انما وجبت بخبر الواحد بصفة ترتيب السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة وركع قبل الركوع انه يقرأها وبعد السورة فاذا انتقل الى السجود فقد تم الانتقال فثبت وصف المشروع بخبر الواحد فاذا بعد رعايته على ما شرع سقط العمل بما هو الفرض شرعه مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المراعى في الترتيب لا محاله فلم تسقط عنه وقد لم يستقم اعتبار معنى الادا بايراد السورة لان ما شرع منها مشروع ادا على هذا القدر لا قضا فلو قرأها ثانيا ادا ايضا يلزم تكرار الفاتحة وتكرارها في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك سقط الفاتحة لسقوط اعتبار معنى الادا ايضا وفي هذا جواب عما يقال لما لم يستقم قراءة الفاتحة في الاخريين قضا عن الاوليين لما ذكرتم ينبغي ان يجب عليه قراءة الفاتحة في الاخريين من الاوليين اداء في السورة وجواده ما ان قراءتها على وجه الادا تودي الى امر غير مشروع بخلاف قراءة السورة لما مر قوله والسورة لم تجب قضا اي السورة لم تجب

قضا

قضا اي السورة لم تجب باعتبار القضا اذ ليس عند الغاشي في الاخريين في صلاة الفرض قراءة سورة يصرفها الى ما عليه واما وجب باعتبار اقتضاء الادا واداء ما وجد في الاوليين كما سبق ذكره فيكتفي بذلك ان قراءة السورة في الاخريين انما هي باعتبار الادا للشبهة المذكورة وان كانت قضا في الحقيقة فيكون من القضا الذي يعني الادا وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في تعليل هذه المسئلة وقال لان القيام في الاخريين محل للفاتحة ادا فتقرأ فيه على وجه القضا كان مغيرا به ما هو مشروع في صلاته مع وجود هيئة الادا ودلالة ذلك في ولاية العبد فيتحقق قوات قراءة الفاتحة بتركها في الاوليين فلا بد من القول بسقوطها عنه ادا لان السورة تابعة للفاتحة في الاوليين او معنى يقام مقامها فان قيل لم يجمع تكرار الفاتحة ادا فلم لا يجمع تكرارها مع من خلفها الى القضا ولم يجز عندكم قراءتها في ركعة واحدة من حيث المعنى قلنا لانه يجب احتياط في عمل الادا فتقرأ كما صرف بعض العلماء رحمه الله قراءة السورة في الاخريين وجعلها في ركعة من حيث المعنى قلنا لان رعاية الصورة واجبة ايضا وعن هذا كان ظاهر الرواية فيما اذا قضى السورة في قول محمد رحمه الله وجعل قضاءه الى الفاتحة والسورة جميعا لئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة توجوب رعاية الصورة ثابت في هذا قال رحمه الله ما ذكرنا من حقوق العباد فمن تقسم على هذا الوجه الى قوله احتجاجه في الوصف اقول ان قيام الادا والقضا تحقق في حقوق العباد ايضا على الوجه المذكور اما الادا فظاهر لان المؤدي قاصد عين الحق في العصب الى المطلوب به على الوجه الذي يقتضيه وتسليم البيع عين الثمن وهو البيع الى المشتري على الوجه الذي اقتضاه عقد البيع واداء الدين ايضا من قبيل الادا المحض الكامل وان كان الدين يقتضي ذلك لانه لا طريق لادي الدين سوى هذا فان قيل ينبغي ان لا يكون ادا الدين ادا لشبهة القضا اعتبارا للحقيقة وللحكم فلنا لا يكون دليلا خصوصا في باب الصرف والسلم لان الاصل فيهما حرام فاعتبار شبهة القضا توجب الحرمة واعتبار شبهة الادا توجبها فكان مرتبا جانب الحرمة على ما هو خصوصا في باب الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة بالحقيقة وليس هو بحرام بالاجماع فعلم انه من شرط الادا المحض الكامل اولا ان القضا يتبين على الادا فاذا لم يكن الادا لم يكن القضا لانه يخلف عن الادا وشرط الخلف امكان الاصل والصير هذا وجوب الخيار فيمن خلف لمس المحارم وعدمها في يمين الجنس وسمعه الذكر او الاصل وهو البرمكي في الاصل لورود النص وهو اذا كان المكان لاحتمال شرطا فكيف يجعل تسليم الدين قضا لاحتمال الانكار الاداء وليس كذلك اذ قضا الدين طريق واحد فعلم انه ادا حكما

مور
ما مثالها

وشرط

فان قيل يرد على ذلك فصل صوم الحايض فان الصوم لم يكن سببا مكافا ادمع ذلك صح القضاء الذي خلف عن الاداء قلنا لا يرد عليه ذلك لان اداء الصوم سببا مكن فيما كان لا يتجزى لا يسع كله الصوم فكان واجبا عزيمة اداوه سببا فلان الاداء مكنا فيما يتجزى فصار الفائت فيما يتجزى فصار القضاء مجزيا ولم قيل بان تسليم الدين اذا قاصرا لانه ادى ما عليه من الجياد وانما القاصر هو احد اوصاف التسليم فيه ربا وزيادة لان الاداء معتبرا لزيف من جنس الواجب والخلط وجنس الخلط والقصور باعتبار صفة الجودة التي يتبع عليها حقوق العقود وهو ذلك من قاصر و تسليم المسلم فيه و بدل الصرف وان كان لا يستدان فيها حرام فجعل المقبوض عنها استحقاقا واركان يتبع حقيقة اداء الواجب بالعقد دون و المقبوض عن و القبض عن الدين فان قيل ينبغي ان يعد ان يكون تسليم الامان في ثمار البيوع قضاء لاداء الدين لتضمنها مثالها و لا سبيل الى غير حرام قلنا ان الاداء تسليم غير واجب عن نسبه الى سببه و تسليم ما وجب بالعقد بعده الثابت حكما فيكون اداء لان سببا كان جزءا وفي الاستدلال بشرط التراضي ولم يترك دلك في تسليم الامان فدليل ان للمسلم اداء الى ما وجب بالعقد غير البائع على القول فعلم انه غير ما استحق بالعقد واما الاداء القاصر فمثل ان يقبض عبدا فاذا فرده بشعر فاذا دين ان استهلك مال الغير او كان ماء وانما فعله الدين او الجناية بسبب كان عند القابض بان يقتل عبدا او يقطع طرفه وعلى القصور فيه اداء لكل الوصف الذي وجب عليه اداؤه وقد اذا سلم البائع المبيع مشغولا بالجناية او الدين وانما اشبه ذلك الغاصب اذا غصب عبدا صحيحا ورده مريضا او سرقا او كما اذا جنت الغاصبة او غصب بعيرا فحمل عليه البائع مشغلا به ذلك فذلك السبب حتى اذا علك العبد المبيع في ذلك الوجه ان قتل عند المشتري بالجناية الموجودة عند البائع انفسخ التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله لانه تسليما قاصرا و يكون الرد موقوفا ان برا من ذلك التسليم البيع عنده و يصير الاداء كاملا وعند الحكم في الغصب فان الرد فيه موقوف عنده ان برا المغصوب من ذلك الشغل تم الرد و الا انتقض و عندهما لا ينتقض التسليم الكوني تسليما كاملا لان العيب لا يمنع تمام التسليم وكون المحل مشغولا بالجناية ونحوها عندهما يمنع فعل اصلها مع الرد فلا توقف ولو قلت لا ينتقض لان وجود العيب مع قيام العين لا يمنع صحة الرد عندها فيجعل الرد ولا يلزمه القيمة عند التلف و اذا كان الاداء قاصرا فيما سبق لها ذكرنا اعلم برده على الوصف الذي استحق عليه فلو جود اصل الفعل فلما اذا هلك المغصوب في يد الغاصب قبل الاداء الى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب شيء و القصور الصفة فاما اذا دفع الى ولي الجناية او مع في الدين انتقض التسليم و رجع المالك على الغاصب بقيمته اعتبارا للعين

واذا الرهون في الدين اذا لم تعلم بادفوع من الرهون صاحب الحق وهو الدين اذا اصابه لانه وان وجب عليه الدين الجياد لكن الرهون من جنس حق الدين لانه من جنس الدراهم كونها من الاثمان لكن ليس اداء بوصف تعدم الوصف لو الدين لم يرد الجياد و قد وجب عليه الجياد لا قضاء مطلق العقد السلامة عن العيب فاذا الرد لم يرد الجياد صار اداء قاصرا و لهذا كان للدين ان يمتنع اداء الدين و اخذ الرهون و اخذ الرهون له حبسه من الجياد ما دامت الرهون الوداء قائمة في يد الدين احياء لحقه و لهذا قال ابو حنيفة و محمد رحمهما الله الرهون اذا هلكت عند القابض و هو الدين بطل حقه اصلا في الجياد لانه لما كان اداء الرهون اداء اصله صار القابض مستوفيا حقه و بطل حق الوثوق لانه انما يثبت ضرورة و معنى لما بيان تسليم الوديعة مستحقا عليه مكن و ان الوديعة غير مضمونة بترك الحفظ عندها و لانه لا يمكن الوصول الى وصف الوديعة الا بابطال اداء الاصل و فيه زيادة في الرهون على قدر دينه اما يؤدي الى ابطال القبض و هو اداء قاصر و اداء القاصر لا يتم الا برضا من له الحق و لم يوجد و لهذا لا يصير مالكا حبسه لانه و القبض مما لا يكون مضمونا عليه لانه غير مقبوض في الشرع فان قيل لا يصح ان يكون الرهن مضمونا عليه الا ترى ان الغاصب لو غصب من الرهون ثم رده على المالك او على من هو مضمون عليه الراهن او المرتهن ما عاد الى العهدة و في التحفة ما يؤيده و هو انه في صفة الوديعة قلنا ليس كذلك قلنا لان كلامنا فيما اذا كان القابض لو منع انه مضمون عليه و لهذا ذكره من المتأخرين فان قال يجب للمرتهن اذا ضاع فيه و اسيحسن ابو يوسف رحمه الله فاوجب رد مثل المقبوض لا قيمة الجياد بخلافه في الوصف مرئي و تعذر رعايته منعطفا على الاصل كما مر في رد القابض مثل المقبوض حيث يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين و يعدم به اصل الاداء فطالب الاداء المستحق بسببه و جواب ذلك يعلم مما سبق تقريره و الفرق لابي يوسف رحمه الله بين هذه المسئلة و بين ما اذا ادى الزكوة جنسا و نوعا الى الفقير من جنسه حيث لا يجوز للفقير ان يرد مثل المقبوض لاخذ الجياد عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله هو ان الفقير انما اخذها اخذ حكم الخالة من الله تعالى لان الفقير اذا رزق العبد على ما قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالذي اعده الفقير من الزكوة انما هو من الله تعالى لكون الزكوة حقه تعالى انتهى الى ما ترى و اذا كان كذلك فلا يجوز رد الى غير صاحب الحق و لهذا لو كانت قائمة في يد الفقير لا يمكن من رد عليها و اخذ الجياد و لا كذلك هنا اذ الحق للدين و حقه في الوصف مرئي و الفرق لمحمد رحمه الله انا لو اوجبنا قيمة الوديعة فيما لم تهلك فيه يتحقق الربوا و لا يتحقق ذلك في الرهن لانه لا ربوا بين العبد و بين المولى و من جعل الاداء القاصر اذا سلم البائع المبيع و هو متاح الدم لانه سلمه على غير الوصف الذي هو

يقتضي العقد اذا العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل
الاداء وان هلك بالسبب الذي صار مانعا للرد رجع بقيمة الشيء عند ابي حنيفة رحمه الله لقصور الاداء
فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا يجعل كان الاداء لم يوجد وقالا
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرجع بنقصان العيب اذا الاداء قاصر بالعيب في المحل فان حل الدم في المأكول
عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر بما دام المحل باقيا فاما اذا فات بعيب حدث عند المشتري
وهو قتل في الجناية لم يقصر اصل الاداء وقد تلف هذا بقتل حدث القاتل عند المشتري باختياره
لان ابا حنيفة رحمه الله قال استحقاق عند القتل كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فجاز
التلف على اصل السبب الذي به صار قاصرا قال رحمه الله والاداء الذي هو في معنى القضاء الى
قوله وعند الحلة في كلام الجامع عند قوله اقول الاداء الذي بمعنى القضاء مثل ان يتزوج رجل
امرأة على ابيها وهو عبد لغير فاستحق الاب وجب قيمته للمرأة وان لم يقض القاضي بقيمته للمرأة
على الزوج حتى ملك الزوج المرأة بوجه من وجوه الملك اسبابها لزمه تسليم اي المرأة اليها لانه
عجز عنها فان قبل ينبغي ان لا يجب تسليمه على المتأخر الزوج لانه ظهر انه ملك الغير فلم يكن
التسمية صحيحة قلنا لو كان المسمى ملك الغير لا يكون صحة التسمية الا تراني انه لو تزوج امرأة على عبد الغير
صحت التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه يصار الى قيمته لا مهر المثل وهذا بخلاف سائر البيع وهي
اذا ابق عبدا وسلم المشتري واستحق من يد المشتري ثم ملك البائع لا يلزمه تسليمه الى المشتري
وهناك لزم الزوج تسليم الاب الى المرأة والفرق انه انما جعل مزيلا عدم انفساخ النكاح وجود
انفساخ البيع لان الواجب للدائم هو البيع وهو قد انفسخ بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق
فكان لو جعل رفع النكاح ابتداء ثبت وجوبه وهو الذي ذكره اشار في الجامع الكبير للصدر الشهيد
رحمه الله واذا كان كذلك لزم الزوج تسليم ان المرأة اليها لانه عجز عنها الا انه اداء في معنى القضاء لان
تبدل الملك واجب تبدل العين حكما لوجوب اجمالي وتفصيلي اما الاول فلان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل على بريرة فاذا بين يديها قدر فقال ما هذا فقيل لحم تصدق به على بريرة فقال هو
لها صدقة ولنا هدية مع ان العين واحدة
تعلم بهذا ان الملك يوجب تبدل العين حكما واما الثاني فلان تبدل الملك صفة له وتبدل الصفة كتبدل
الصوق وجوهه تبدل العين الا ترى ان الفل والخمر غير ان اصلها وجوهرها في كلي الثالثين
واحد وهو العنب تعلم ان تبدل الصفة تبدل العين حكما فان قيل كيف كان ملك صدقة
لبريرة وهي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها وولاء المكاتب في حرمة الصدقة كحرمة
ان تحرم الصدقة قلنا ان ثبت حرمة الصدقة في حق هاشم دون غيرهم فالسؤال غير وارد وان ثبت

حرمة الصدقة على الغني ايضا فقول الرواية محفوظة ان صدقة التطوع يجوز دفعها الى غني كهاشم دون
الصدقة المفروضة اما اذا تطوعا اذا الظهر لا يتصدق به في العادة الا تطوعا او قول ان دفع الزكاة الى كافر
الهاشمي يجوز لقوله تعالى وفي الرقاب فانه مطلق فيحمل في المطلق ان يخرج على اطلاقه ويجوز ان كانت مكاتبة
ويحمل ان التصدق بالقيمة كان في حال كونها مكاتبة تحمل عليه قوله ولهذا قلنا ولا جل ما سبق ان تسليم
ابي ح
ان المرأة اليها تسليم عين حقها في المسمى فكان اداء قلنا ان الزوج اذا حلف اما لا يملك رفع المرأة اياه
لانه عين حقها والزوج لا يملك معنى القضاء انه لا يتمكن عليها ابدا حتى يبيعه الزوج اليها او يقضي القاضي
بالاباء لما كان تسليم عبيه سلم وجه ما سبق ان تبدل الملك يجعل العين حكما فلما ملك المرأة اياها لا يتسلم
اولا للقضاء ولهذا قلنا اذا اعتق الزوج اياها وكاتبه او باعه قبل التسليم اليها صح لان له ان يتلف ماله وجه
بيانه وفي الزوج قبيه الاب ولهذا قلنا ان القاضي اذا قضى بها بقيمة اياها على الزوج قبل ان يأخذ الزوج
قيمتها لا يعود اياها ولو لم يجز في تسليم الاب معنى القضاء لعاد حقها الى الاب كمن غصب عبدا
وقضى القاضي بقيمته على الغاصب ثم حضر العبد فان حق العود به يعود الى العبد اذا ليس
في تسليم العبد شبهة القضاء وانما هو اذا تحض ولهذا لو سلم الزوج اياها اليها بعد قضاء القاضي بالقيمة
لم يكن ذلك اداء استحقاقا بالتسمية بل بما دله بالقيمة التي تقررت بها حتى انها اذا ارتفعت بذلك لا تعود
على القول بان ما قبل القضاء بالقيمة كذا ذكره الشيخ حسام الدين الاسبيجابي رحمه الله وذكر الصدر
رحمه الله في شرح الجامع الكبير فان استحقه رجل فقضى له بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمتها فان
اشتراها الزوج من المستحق او ملكها بوجه من الوجوه فاراد ان يردها اليها ليس له ذلك لتقرر
فان طلبت هي ما في يده يجبر على تسليمه اليها وهذه المسألة التي سبق ذكرها في هذا القسم من الاصل وذكره
في كلام الجامع اي الجامع الكبير فان الجامع اذا ذكر على سبيل التصريح الى الجامع الصغير اصلح الصغار وهو
قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة الى قوله على ما زعم لهو اقول وجه فرع لهذا الى ورقها
من ان الاداء انواع الى الانواع المذكورة ان يرضى طعاما فاطعمه المالك ولم يعلم ان ذلك الطعام هو
ما عينه لم يرا عن الضمان عند الشافعي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله طعاما اي جنسا ما والا يجزه
كل ولما مطبوخا اما اذا كان دقيقا فجزه فاطعمه المالك لا يبرا عن الضمان لاحتمال ان ما اتلفه عليه
المالك ليظهر موضع الحلاف مانه اذا اعطى المالك الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام المغصوب من غير علم
الغاصب المالك فانه يبرا الغاصب عن الضمان لاعلام وانما الحلاف في اطعام الغاصب المالك بعد علم
رحمه الله في احد قوليه لم يبرا لانه ما في يد المالك وهو لم يوجد لان الاطعام ليس باداء اذ لا يرتد عن جهة
فانه انما اقدم على الاكل باعلام الغاصب اذ المولا علم ولا تعاطي في العادات عن مال الغير عند الاباحة

ولو علم انه ملك ربه لم يجز له ان يحمله الى عياله فاكله معهم والغرور غير مأمور به شرعا فيظل حول الاطعام
اذا الطاعم به شيئا للغرور فظاهر ان الغاصب يبرأ عن الضمان لان الاطعام اداء حقه لان الرد واجب على الغاصب
وتمكينه ادى عين مال المالك وصل الى يده بخروج الغاصب عن العهدة وان لم ينتبض المالك ذلك اي
عليه ما لا اخذ لعين واجب على المالك حتى يبطله جهله ولو كان الاداء تاما صيرا لهم بالهلاك كما اذا ادى
الزيوف فكان الاداء ولم يعلم القابض حال المقبوض على يده فانه يتم الاداء بالهلاك وكيف لا
يتم الاداء بهذا وهو في الاصل كامل لوصول حقه الى يده من غير تقصير يوجد في يده فانه
ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد الماموربه ولكن تلف المغصوب منه المحض
العين المضمونة كالف في اسقاط الضمان عن الغاصب وقد مر ان المغصوب منه اذا جاء الى
الغاصب واكل دلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب يبرئ من الضمان واما المثل الذي
ادعاه الخصم وهو ان الغاصب غر المالك بذلك حيث لم يجله ان المطعوم هو ملكه الذي غصبه
ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله اياه فانا نمنع ذلك بمجرد اطعامه والجهل لا يظل الاداء
الا اذا كان الجهل عذرا وهو في موضع الملام لان الغاصب ظالم ولا موضع الاحسان من الظالم بجهل او بغير
وهي لجهل العبد وهو الجهل في موضع الخلاعا فكيف يكون عذرا ولان الاخذ غير واجب على
المالك حتى يبطله جهله والاداء الواجب على الغاصب وهو عالم بالرد فيخرج عن العهدة لانه
اقام ما عليه ويجعل المالك لا يضمر له لا يمنع المأمور به شيء واذا كان كذلك فكيف يكون جعل المالك
بان ذلك الطعام ملكه عذرا في تبديل اسم الغرض اللازم وابطال ما وجد منه وهو الرد الى
المالك ادرد العين الى المالك فرض لازم ولو تصرف المالك في ملكه مع جهله انه ملكه لم يمنع ذلك
صحة تصرفه الا ترى ان من يشتري عبدا ولم ينتبض فقال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا
واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه وتجعل ذلك قبضا ولزمه الثمن
لكونه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هيهنا واما الغرور فما كان
الا في اخبار الغاصب بان هذا طعامي واداء الواجب انما هو في وضع الطعام بين يدي المالك
وتمكينه منه ولا خلل في ذلك فيكون آمرا ورا في غير الواجب وهو الاداء والتمكين ثم الوقع في الغرور
وهو الجهل كما سبق فلا يكون عذرا والعادة التي ذكروها وهي الرغبة في اكل مال الغير وعدم القاعي
عنه ليست بمقالة للديانة الصحيحة فكيف يغرا والتقييد بالصحيحة لان الوضع موضع الاباحة فلا يكون
كاكل مال الغير كذلك للديانة مطلقا بل كان ذلك مقالة للديانة التي تمر ذكرها في الشبهة بما ذكرنا
والمحذور جوابا لقوله صلى الله عليه وسلم كل من كسب مالا وهذا لانه لا يعلم تيقنا عدم تحريمه
في ماله نفسه وعلى ما اكتسبه بنفسه علم ذلك او من زعاده الشفعة بما ذكرنا لانه لا يكون الظاهر

الحال ما ذكر صورة عادة التعيير وتشهيرا من ماله وهم شبه الحرمة وذلك لا يحصل بتناول مال الغير
مجردا الاباحة فلذلك كان تناول الغير اكثر ما فيه من ماله نفسه لانه لا يحرم ان يفعل في مال الغير ما حرم
له ان يفعل بمال نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للدليل واذا كان كذلك لم يكن شرعا فبقي
زيادة الواجب الذي هو الاداء الكامل لان من اصاب لقطة وصلت اليه من غير قصد كما ذكرنا وكان اجابة
الاعيان تصرف الى الواجب وان اوصله اي طريق كان ثم هذا الفعل ايضا قبض عصبه ثوابا قضاء الواجب
المالك فلم يحرم حتى يحرم ولم يحرمه فلا شيء له على الغاصب عندنا خلافا له كما في البسوط كذا في
واما الفضاء مثل معقول الى قوله فجبرا من الوجين اقول لما فرغ من بيان انواع الاداء المتعلقة بحقوق
العباد شرع في بيان انواع القضاء المتعلقة بحقوقهم فقال واما القضاء مثل معقول الى اخره اعلم ان القضاء
المؤدي على اقسام قضاء مثل معقول ومثل غير معقول وقضاء هو في حكم الاداء الاول قضاء ٨٥
المغصوب عند الاتلاف فان الغاصب يؤدي الامر عنده هو مثل لما كان مضمونا عليه بسبب الغصب
فكان قضاء اداء الحق بمثل معقول وهذا القسم الاول فان كان مثلا وقاصرا الخلل فالمثل صورة
ومعنى وهو في المثليات كالكيل والموزون واما الاصل فضمان العدوان وباب القرض كذلك
لان جبر المتلف عليه حتى كان المثل صورة ومعنى مثله الاصل من كل وجه فكان قاضيا بالمثل معنى
لا صورة لانه تمام في المقصود واذا كان كذلك فلا يصار الى المثل معنى الا عند تعذر الصورة كما لا يصار
الى المثل الا عند تعذر رد العين من كل وجه الى هنا مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب
منه ان يمنع من تركه واذا انقطع من ايدي الناس تحقق التعذر فصار المثل معنى وهو القيمة
وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته واما عدم تحكم التراضي من اباء القضاء لان الاداء الكامل
فيه ممكن وهو رد عين المغصوب اذا كان موجودا عند المتعرض فاما اذا انقطع فانه يصير مثلما
انقطع فكان قضاء خلاف الدين فانه من اباء الاداء الكامل لان رد عين المغصوب غير مستحق
قام القضاء مقام الاداء الكامل ضرورة فان قيل ينبغي ان يجبر المتعرض على قضائه الا ترى انه
قضاء من حيث الحقيقة واداء من حيث الحكم لان الغرض لازم فيكون المؤدي غيره محكوما ضرورة كما جبر
الربوا في النقد بالنسيئة فصير كثير العدد في الوكوع فانه قضاء شبيه الاداء وقد اثبتوه اداء
فانه عن الاولين فقرت في الاخرين قلنا التكبير في الركوع اداء من كل وجه لان كلا الاداءين من
وجه كما سبق بيانه وقد اثبتوا السورة في الاخرين فقد قالوا ان تقانيه معنى الاداء اما هيهنا فقد
ثبت محل الاداء بعد الانقطاع من كل وجه فلم يكن شبه بالاداء فكان في قسم القضاء المحض اما جعل المؤدي
في الغرض غير متحكم لصورة قضاء حاجات الناس وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
فلم يعتبر في كونه اداء واما المثل القاصر فالمثل معنى لا صورة كما فيه حياء مثل اذا انقطع شبه كالثوب

دنيا لا مثل له كالجوان لان حق المتلف في الصوره و المعنى لكن المثل في الصوره قد فات تعذر عليه
به اذ لا مثل له اولانه انقطع مثله صوره حتى المعنى و لا شك ان المثل الكامل و هو المثل صوره و معنى
مقدم على المثل معنى قال ابو حنيفه رحمه الله فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قطع يد آخر القاطع
يقطع ثم يقتل ان شاء اولى لان القطع ثم القتل مثل كامل لانه مثل الاول صورة و معنى و القتل دون
القطع مثل قاصر لفوته معنى لا صورة فيكون الرأي الى الولي في ذلك و قال ابو يوسف و محمد رحمهما
الى الولي بقتل القاطع و لا يقطع يده لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق من القاتل لوجب القطع
و هو زهاق الروح بالسراية نظرا الى غرض القاطع و الا فالكل مباشر القتل بعده فعلم بذلك ان ارادة من
قطعه فكأنه اكل او الجنايه و شانا و في تولك الى القتل نظرا الى غرض القاطع و الا فالكل مباشر القتل
بعده فعلم بذلك و اذا كان كذلك فالقتل مثل الى مثل كامل فلا يصار الى القطع و قلنا هذا كما ذكرتم من
وجه المعنى الذي وجد في الصوره في باب جزاء الفعل فليس كذلك لان الشيء انما يتعلق بصوره فعل
الجاني الاولى ان القتل قد يقطع ما تجب اثر القطع و هو السراية لان بعد القتل لا يمكن سراية القطع الى القتل
فكان قتله غير آله البرء من القطع من حيث ان المحل يفوت فلا تتصور السراية بعد فوات المحل فجعل كأنه
من فوق الوجه و لان القاتل له مقتداة اي يستقله لان زهاق الروح حاله فلم يكن للولي فوق الاول و هو
و هو القطع حتى اذا كان القاتل غير القاطع بان قطع يده شخص و قتله اخر كان العاصر في القتل كالقاطع
القاتل خاصه و لا شيء للقاطع فعلم بذلك ان القتل يصلح ما جاء اثر القطع كما يصلح مختصا لو جب القطع
لانه يأتي على اوله لان القتل بعد القطع يكون اتماما للفعل الاول لان قطعه يحتمل ان يبرى فيموت
من قطعه فكان قتله بعد القطع مختصا لتلك السراية و هذا لانه يحتمل ان يكون مراد القاطع من القطع
القتل فكان قتله بعد ذلك مختصا لوجب القطع فكانت الجنايتان تحته مرهما الوجه و على اعتبار تواتر
القطع كانت الجنايه بعد القطع فلذلك خيرنا الولي بين ان شاء الى وجه العمد فيقطعه
ثم يقتله كما لو برأ ثم قتله و ان شاء الى وجه الاتحاد فيقتله ابتداء من غير تابع القطع و القتل
واجب في الحالين و الاول هو المثل الكامل و الثاني هو القاصر و انما قال رحمه الله في باب جزاء الفعل
لان في باب ضمان المحل لا يراعى الصوره فان من قطع احد حواجب انسان ثم اتلفه وجب
على المتلف قيمة الانسان بالغة ما بلغت و لو كانت الصوره معتبره لكان ضمان القصان و اجتماع القيم
بالاتلاف محال في متقوم لان الكامل و الناقص من الجنايتين جناية على محله و هما جنسا عمدا و
خطأ واحدا عمدا و الاخر خطأ احدهما يدخل تحت الاخر كجنايته و الجموعات في غير هذا ايضا فانه
اذا رمى انسانا الى الصيد بدون التسميه و رمى ثم ادرك حيا و ذكاه حل فعلم ان الفعل
الثاني ناسخ اثر الفعل الاول و لم يجعل المحل بالتذكية و اليه وقعت الاشارة في قوله تعالى

لما ياتيهم رسولا و هو الكتب ثم انه تعالى شرع ابتداء الابضاع بالنافع فرع المتنع بقوله تعالى فان
طرقها ثانيا يحل و لهذا جاز ان يتزوج الرجل امراة يزني بها سابقا و يجوز للمعتدة ان تزوج بالنافع
مقدمة عقد العقد بالتراضي اذ لو لا ذلك لما جاز فرع المتنع منه لان شرعية الابتداء انما هو للتقوم و لان
ان للنافع جعلت اشالا للاعيان في باب العقود و لم يعتبر التفاوت الفاحش فيها هكذا لا يعتبر ذلك في ضمان
العدوان و نجعل المنفعة مثلا للعين لانا نقول هذه القاعدة باطلة لان المراعى انما في ابواب اصول الاموال
كالبيع و فصولها كالشرب الاترى ان الماء لما تجب بالشرب مقابلا بخبز لا كما عتاق العبد على المال و جعل الولاء
عليه و كبدل الدم و كمهر ربع عبد قيمته الف درهم الوفى قيمته اصل الثاني المسماة الاولى و العصاني
الثانية بالتراضي و الوصي ليس موجود في ضمان العدوان فلا يثبت بما ذكرتموه بالعدوان و هذا قياس
لا يقوم الا بوصف تتبع به الفارق بين الاصل و الفرع و هو وجود التراضي في باب العقود و عدمه
في باب العدوان و كم قياس هذا شانه تنبو باهل على ما سيأتي في بابه في باب القياس ذلك مما يعد
اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لان مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه و هو يرى ذلك
قوائم هذا ما كتب ولا يتم التقرير باعادته كما اذا ادى في بعض بلد الكتاب و في بعض نسخ هذا الكتاب ما
ما سبق بيانه لان المتقوم لا يسبق الوجود الى اخره لان متقوم الشيء لا يسبق وجوده و بعد وجوده
لا يسبق احرازه و اذا كان كذلك لا يثبت تقوم الاعراض هي المنافع الا ان يثبت لوازمها و لوازم الاعراض
لو لا يتم العقد حكما شرعيا بنا على جواز العقد فلا يثبت تقوم الاعراض المنافع في غير موضع العقد
و لان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقام المنافع لحاجة الى دفع هذه الحاجة انما تدفع
الى العقد و ثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من ضمان الاترى ان ضمان العقد اجراء الاول اولا يجب
بالتراضي و ضمان العدوان بغيره و اوصاف العين فانه اذا غصب حيوانا يجب على ضمان الجنايات
غير مراعاة اوصاف العين في الضمان لانها لا يمكن ايجاب الضمان على حوالة اوصاف العوض فيما لا مثل
له و الرجوع الى الاوصاف يمنع تقوم المنافع لان ضمان العدوان يستدعي المماثلة لانه ضمان جبر ان
يقتضي جبر ما فات لا زائدا عليه اذ لا جبر في الزائد على الاوصاف ضرورة و مال الغاصب
معصوم مصون فيصار عن العدل كمال المغصوب فلا يزاد على الغاصب في الضمان الا ضمان
العقد فلا يعتبر اوصاف العين حتى لم يعتبر قيمة المماثلة لما عرف من انه عقد مراحمة و استيفاء
و طلب المماثلة يفوت هذا المقصود الذي شرع العقد لاجله فلم تعتبر المماثلة و لان التفاوت يتبين
ما يبقى و يقوم العرض و هو العين و بين العوض القائم بما يبقى و هو المنفعة تفاوت فاحش
فلا يصلح العوض مثلا لما يبقى معنى بحكم الشرع في ضمان العدوان خلاف ضمان العقد لان شرعية

العقود بنت على الوضع والامكان والتراضي بابقاء الخاتم الى العقود فلم يعتبر فيها التفاوت
واعتبر ذلك في ضمان العدوان فان قيل هذا التقرير ات فانها غير باقية وتضمن الاعيان
الباقية مع انه لا فرق بين الباقي وغير الباقي قلنا العلة بين الحيوانات وبين الاعيان الباقية وجوده
في اصل البقاء فان كانت قائمة غير انها اختلفت في مقدار البقاء والحكم لا يتعلق بمقدار
البقاء لان ذلك لا نهاية له فانه تتفاوت في نفسه فعلق الحكم باصل البقاء ولو كان كذلك
فاعتبر التفاوت في ضمان العدوان وسقط اعتبار ذلك في ضمان العقود الا ترى ان اعتبار هذا
التفاوت بين الدين والمنفعة في باب العقد يبطل الضمان اصلا واعتباره في ضمان العدوان
لا يبطله اصلا بل يوجبه الى اقرب الاحوال وهو الدراهم لانه انما يبطل الضمان في العدوان حكما لتعذر
رده لا لرجحه شبها للمنفعة كتسليم المغصوب به الذي لا خصام فيه حيث لا يجوز له الامتناع
في نفسه وضرر الخاتم دون ضرر الاهدار والا ترى ان اهدار التفاوت بين العين
والمنفعة يوجب ضررا لا زما بالغاصب في الدنيا والاخرة وهو اسقاط حرمة ماله ان اوجبنا
الضمان وان لم نوجب الضمان لم نعد حق المغصوب منه بل يؤخره الى الاخرة كما مر ولم نحط التمييز
بين الجائز والفاسد في ضمان العقود لان العقود تجري بين العوام غالبا وهم لا يميزون بينهما فلو
وجب التمييز حينئذ لادى الى الحرج وهو موضوع شرعا ظهر بهذا ما يؤدي الى الحرج فانه شرع لدفع الحرج
موضوع صح والحرج فلا يعود على موضوعه بالنقض ولان الفاسد لا يكن ان يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه
من عينه فلا بد من ان يجعل حكم مردوده الى الجائز في حكم الضمان فثبت هذا الحكم فيما يترتب على
العقد من الضمان جائزا كان او فاسدا ثم اعلم انا ذكرنا ان منافع الاعيان لا تضمن بصور تين
غصب المنافع واتلاف المنافع فاما غصب المنافع فهو ان يغصب عبدا او يمسكه اياما ولم
يستغله ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يخدمه ويستغله ثم يرده الى مولاه
فعندنا لا يضمن شيئا في الصورتين وعند الشافعي رحمه الله يضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت
عنده في موضع اخر فانه اذا غصب الحر وامسكه اياما لم يضمن شافعه لان الحر في يد نفسه
واما اذا استخدمه فانه يضمن في العدد بضمن في الصورتين ثم هذه المسئلة مبنية على
اصلين مختلف فيهما بيننا وبينه احدهما ان المنافع زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وزوائد
المغصوب ليست بمضمونة على الغاصب عندنا مضمونة عنده والثاني ان الغصب الموجب
للضمان عنده يحصل باثبات اليد والد ثبت على المنفعة كما يثبت على العين وعندنا لا يتحقق
الغصب الا بازالة يد مضمونة لليد المالكة وذلك لا يتحقق في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا
يتصور كونها في يد المالك ثم انتقالها الى يد الغاصب حتى يكون يد الغاصب مفوتة يد المالك

ذلك لا يتحقق المنافع بالغصب عندنا هذا في المبسوط وغيره قال رحمه الله
القضاء بشيء غير معقول في قوله بل حسنا اقول القضاء على غير معقول المعنى مثل غير المال
المتقوم اذا ضمن المال المتقوم كالنفس يضمن بالمال في الخطأ فان المال ليس بمثل للنفس
لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهره واما المعنى فلان الادمي بالقدر يتبدل للسراء والمال
مؤجل متبدل فلا يتشابهان ولان الادمي منفصل عن الموروثات بدون صفة الاسلام
ومعها منفصل على جميع الدية لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية والمراد
ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى ان البشر افضل من الملائكة فقال البشر وقوله تعالى اولئك
هم خير البرية وفي كون البشر افضل من الملائكة تفصيل واختلاف يعرف في موضعه واذا كان
المال كذلك فلا يكون المال المجاوز لاقامة مصالح الادمي مماثلا لنفسه الفاضلة ولا جزا ضمان
غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضاء بشيء غير معقول فلنا ان المال غير مشروع شاهدا
احوال القصاص لان القصاص شرع للزواجر وهي جزاء الوقعة ومعنى وهو ارهاب الروح
وهو اي القصاص في الاحياء الذي هو المقصود بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
اذ الاحياء انما يتحقق في القصاص لا في المال وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم
قتل بهذا اخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وايل وكان يقتل المقتول عنه قاتله فنسخ ذلك
ويقع بينهم التناهر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كان فيه حيوة اي حيوة اذ نوع من الناه
وهي الحيوة الفاضلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالقصاص من القاتل لانه اذا علم القاتل
انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سببا
حيوة نفسين وانما قيد بقوله مثلا احترازا عن شرعية المال صلحا فان في القصاص اخذه
صلحا واذا كان المال ليس بمثل للعمد جوز وتعين فلم يحصل ارهاب القصاص بالقتل
له صورة ومعنى وهو المال وفيه نفي قول الشافعي رحمه الله فان لم يعمدا ذلين في قوله وجب
القتل احد الشيئين اما المال واما القصاص وتعين احدهما باختيار الولي وفي القول
الاخر وجب القصاص لان الولي ان كان اخذ الدية من غير رضا القاتل والمال كان المال بدلا
عن وجبي القتل العمد لم يقع المرتفع برضى الوتر في حق المال لان العمد عنده يوجب المال وذا
وصيه للقاتل واما في حق القصاص فصحيح كما في المبسوط واما شرع اي المال عند عدم الرضا
وهو انما اذا قتل خطأ بعض لا يعقل منه الاشياء ثم القتل من العمد وقوله عند عدم الرضاء
برضاه اي واما شرع المال في الخطأ فمن الشارع على القتل ان سلمت له نفسه عند الرضاء
والقبيل اي وعلى القبيل ان كان من صنع دليل وله على القاتل ان لم يعد رحمه اي دمه كما هو

في نفس السيد ولما سبق ان تضمين المال المتقوم بالمال المتقوم فعل غير معقول
قلنا اذا قطع رجل رجلا عمدا ومات القاتل ان ولي المقتول قد عفى عن القصاص و شهد الشهود
بذلك وقضى القاضي به حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود لا يضمنون
لولي شيئا وهم شهود هم لكان له على العفو عمدا خلافا للشافعي رحمه الله واذا قتل القاتل من
لم يعف ولي المقتول لا يضمن لان الاول تسبب فعله القاتل لان القصاص اثبات
فلا يمكن تضمينه بدليل ان احد الاولياء اذا عفا عن القصاص وابطل حق الباقين فيه لا يضمن
شيئا ولو كان تضمينا لضمن كعفو بعض الاولياء احدهم واذا كان كذلك فلم يكن المال المتقوم مثلا
له صورة ومعنى فلا يضمن به واما شرعت الدية في قتل الخطأ صيانة لدم المقتول عن الهدر
حتى لا يذهب دمه هباء فيسقط القصاص عن القاتل هيهنا مجردا حتى استيفاء القصاص ليس
له مثل صورة ومعنى فلا يضمن به اما لا قوله واما شرعت الدية لاعادة قوله فلم يكن له مثل صورة
ومعنى لما دليل مسألة امرية لوكا وقوله والعقول في العمد هدرا وتقرير الجواب انه سد وب
الدية شرعا فكان رجاء ان يقدر رأي القاضي كان هدرا حسما لمادة العفو قال
رحمه الله وهذا قلنا ان مال الكاتب لا يضمن في قوله وانه خلاف الصحابة اقول ولا حول ولا
تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول قلنا اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
ثلاثا او بائنا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء لم تضمنا للزوج شيئا عندنا وكذا اذا
قتل رجل عبد انسان لا يضمن للزوج شيئا عندنا بانه فوت عليه من سبب النكاح وعند الشافعي
رحمه الله يضمن القاتل والشهود لما مهر المثل في الصورتين واذا ارتدت المرأة ثم ارتدت بعد الدخول
لا تضمن لهما شيئا للزوج شيئا بسبب ردتها لان الفائت بردتها هو ملك البضع ليس
بمال متقوم فلا يضمن المال المتقوم مثلا له صورة ولا معنى وهذا لان ملك النكاح مشروع
للتوالد والتناسل بدليل انه لا يملك المطلق فكيف يكون متقوما مماثلة ولان الملك عارضه
العدة او الشدة او الربط او الاختصاص بالمالك الآخر وكذا ما كان لزوجها مهر المثل لان
البضع متقوم بمهر المثل بعقد الدخول في ملك الزوج فيتقوم عند الزوج ابتداء لا النكاح
من حيث هو دخل في ملكه والمتقوم مضمون بالاتلاف قلنا انما تقوم بالمال بصفة المرأة عند
الدخول تحقيقا لخطر البضع وخطره لكي لا يكون مصونا عن الابتذال والاستهان ولا يملك مجانا مثلا
عملا بدليل لا يجوز له خلوه والبضع محل وخطر كالغرة فالمهر مثل يسير وقت الملك
هو وقت لا يستقر على المحل بانبات الملك فكان الخطر الهالك لا غير فيكون هو المتقوم اظهارا
لخطر ذات المحل الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستمتاع فالخطر له لا تقوم لان

وذلك الملك لم يستقر شيء فلا يحتاج الى الانجبار بالمال بخلاف الضمان على من ابطل ذلك الملك
الذي هو غير متقوم وبخلاف هذا ما لو ابطل ملك النكاح بالطلاق بغير عوض ولا يوجب لان
ابطال ذلك بالطلاق غير محتاج الى الشهود والولي والعوض لان ذلك انما يدعي البضع غير محترز
وليس كذلك النكاح بغير شهود وعوض فانه لا يجوز وكذا بغير ولي في ظاهر الرواية المعتبر وفي غيرها
ايضا عند من يقول به ولهذا لم يجعل له اي للبضع حكم المتقوم عند الزوال لان المال الذي وجب على
الزوج عند النكاح انما وجب لغير متقوم حتى لم يتقدر بما تقدر به المتقوم وقت زوال الملك هو وقت
عدم التوحش للبضع بل الزوال الطلاق لم تجب عند زوال الملك عمدا شيء لانه لا يحتاج الى الجابر
لعدم انتقاصه واذا كان كذلك لم يجعل للبضع حكم المتقوم عند الزوال الا ترى ان الزوج لا يملك بضعها بما
وانما يبطل ذلك عنها ونفس ذلك خطر وشرف فلا عاد الى تقومه ولو كه ولا يلزمه شيء اذا ماتت
قبل الدخول الى آخره جواب ظاهر ان الشهادة بالطلاق قبل الدخول توجب عند الرجوع عن
الشهادة ضمان نصف المهر للزوج على الشهود مع ان البضع غير متقوم عند الزوج كما تكلم وتقرير
وتقرير الجواب ان ضمان نصف المهر في تلك الصورة لم يجب لتبين البضع الا ترى ان مهر المثل يجب كاملا
وهذا دليل على ان نصف المهر ليس بضمان لفيئة البضع اذ لو كان كذلك لوجب مهر المثل تاما كما قال
الشافعي رحمه الله لان ذلك فيئة البضع وجبر النقصان بعيب العين الا ترى ان من غصب عبدا قيمته
الف درهم وثمنه مائة درهم فان على الغاصب عند الهلاك الف لا مائة ما اختار الفيئة فعلم
انما وجب من نصف المهر لم يجب فيئة للبضع وانما وجب للاتلاف ودليل آخر ان الذي الواجب عند
النكاح لا يتبين تسليم ذلك الذي عند سقوط تسليم البضع كما اذا مكنت امرأة زوجها
من نفسها او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول مانعا لا تستحق المهر وهيهنا قد فات المعقود
عليه من الزوج قبل التسليم بسببها فلم يجب لها شيء من المهر وهيهنا قد فات المعقود
عليه من الزوج قبل التسليم بسببه فلم يسقط شيء من المهر فلا يجب على
الزوج شيء لما مر ان البضع اذا فات قبل القبض لا يجب على المشتري لا عراض البيع وللواجب الشهود على الزوج
تسليم نصف المهر مع فوات تسليم البضع كان ذلك لاجل قضاء اليد الزوج عن ذلك المال
الذي هو نصف المهر بعد ما تعلق بيد الزوج بدله وهو نصف
المهر من الزوج فيجب عليهم ضمانه كذلك لانه غصب اذ لا فرق بين الغصب والاتلاف
فيوجب سقوط جميع المسمى قبل الاشكال الذي يرد فيه ويوجب على الشافعي ايضا ان
لا يجب شيء اصلا حيث لم يقبل بوجوب فيئة البضع تماما على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح وهو متقوم عنده
وجوابه ان الفوات سلم للزوج لان الشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم للزوج بزوال نصف

سبحانه بيانه ان شاء الله تعالى بل العقل له مدخل في حسن الاشياء وقبحها وانما عرف حسن المأمور به بالشرع لا غير لما عرف ان الحسن والقبح عندنا شرعي لا عقلي ولانه ورد النهي في بعض المأمورات من نحو اصلاة الوتر في البيوت والعفو والصفح عن الكفار في مجاري الصلاة بالوجه المتقدم ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد النهي على خلافه لان العقل لا يتبدل لكون حسنه ذاتيا ولانه ورد الامر فيها لا يدرك اصلا العقل قبح الاضحيه واذا كان كذلك فكل حسن المأمور به شرعا وهو من بدلوالة حكم الامر عند الاشعري من موجبات الامر فالامر لا يسقط للعقل عنده من معرفة الحسن والقبح والامر والنهي فان قيل الحسن للمأمور به اما ان يكون بعد وجوده او قبل وجوده لا سبيل الى الاول لان المأمور به اما هو الفعل وهو عرض والحسن ايضا عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض ولا سبيل الى الثاني لانه قبل الوجود معدوم لا يعقل للحسن ولا للقبح فلا يستقيم حينئذ وصف المأمور بالحسن ولا بالقبح فلا يستقيم حينئذ فلا اختار الامر الاول وجب عليه اما ان يجوز ان يقوم العرض بالعرض او لا يجوز ان يقوم العرض بالعرض فان جوز ان يقوم العرض بالعرض لا بد من الانتهاء في الاخره الى الجوهر لانه لا يعقل عرض الا وهو مرئي في محل الى ان ينتهي الى جوهر وهو الاصل فالقائم به واذا كان كذلك كان الحسن وهو المأمور به قائما بالجوهر وهو الفاعل لقيام الفعل به لانه العرض وقيل ان الفعل يوصف بكونه واجبا وندبا وحراما لانه قد ثبت ايجاب الله تعالى وندبه وتحريمه كما يوصف بكونه حادثا لوجوده بعد ان لم يكن وهذا لا يحسن لاحد ان يقول ان الله تعالى لا يأمر بحسن الا لحسن قام به لان ذلك يؤدي الى التسلسل وهو باطل فكذا نقول فيما نحن فيه ان الفعل حسن لوجود حسن قام به وحينئذ يجوز اتصاف المأمور به قبل وجوده بصفة الحسن والقبح كوصف المعدوم بكونه مخبرا عنه اذا قلت المعدوم غير ثابت او متغير قال رحمه الله وهذا الباب بيان صفة المأمور به الى قوله وهذا القسم من جائز اقول المأمور به في هذا الباب بيان صفة المأمور به في الباب الذي قبله يعني ان وجب الحسن بالامر في باب بيان صفة الحسن المأمور به وهذا الحسن لغيره في نفسه يعني ان وجب الحسن للمأمور به في ذاته لا في غيره وحسن يعني في غيره والنوع الاول ثلاثة اقسام قسم لا يسقط سقوط هذا الوصف وهو الحسن في حالة من الاحوال لان حسنه في ذاته فلا يسقط عنه لعدم سقوط المأمور به وهو رفع المأمور به كالتصديق بالقلب والاقرار باللسان الله تعالى على ما بأتي ذكره وقسم يقبل سقوط هذا الوصف عن المكلف في بعض الاحوال يعني ان التكليف به يسقط لان حسنه يسقط عنه لان حسنه ذاتي فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعارض وهو كالاذار فانه يقبل سقوط وصف الحسن

الجزء ويرجع ايضا على السهو بالسجود فيسلم له الكل قال رحمه الله واما القضاء الذي في حكم الاداء الى قوله فلم تعتبر عند القدرة اقول القسم الثالث من القضاء هو القضاء الذي في حكم الاداء وهذا مثل رجل تزوج امة على عبد بغير عينه او على ثمنه اخبر المراد على القبول وكان الغالب في حكم الاداء الا ان العبد المطلق معلوم للجنس مجهول الوصف فكان معلوما من وجه مجهولا من وجه واما بضاعة الغالبة عند الخروج تسليم الاصل وهو العبد المطلق فصح تسليم الاصل مع جهالة انه معلوم الجنس والعلم بهذه الجهالة على السلم واحتمل الخروج على الاداء مع جهول الوصف وللجهالة تثبت الخيار فان ادى الاصل صح باعتبار كونه معلوم الجنس ويكون اداء الجنس تسليما عند وسط وعند اخر المراد على القبول عملا بجهة الاداء كما لو كان اداء من كل وجه وهو في تسليم العبد المعين اذا كان سيئ وان اختار رب الخروج الاداء باعتبار جهالة الوصف وجبت قيمة العبد تسليم العبد رتسليم عين السلم فيه قد كان تسليم قضاء في حكم الاداء لانه اداء في حكم الفضاء لوجود حد القضاء فكان جانب القضاء راجحا ولما كان الاصل وهو العبد المطلق لا يحتمل اداءه لانعدامه لانتفاء اداء عين العين ولا يحتمل العين لانه قوم ضار القوم من هذا الوجه اصلا لاختلافا فصارت قيمة العبد المذكور مزاحمة للعين في حالة الاصالة المذكورة فاخرجته المراة على القبول اداء الى الزوج بانها كان يخلف العبد العين اي العين اذا كان سيئ او المثل او الزوج اذا كان هو دونا او معيبا لان المسمى معلوم بعينه او وصفه من غير تقويم فصارت قيمته قضاء لعجزه عن الاداء فلم تعتبر القيمة عند الله رد على تسليم السلم وهو العبد العين فالخيار المراة هي قولها لا عبد فحق الخروج عن تسليم ما هو المسمى كان في صار الغصب قال رحمه الله ومن قصب الشرع في هذا الباب الى قوله عم موجب خالد اقول لما ذكر صفة حكم الامر شرع في بيان صفة المأمور به فقال ومن قصب الشرع في هذا الباب الى اخره اي ومن مقتضى حكم الامر في باب الامر ان حكم الامر موصوف بالحسن يعرف ذلك بان حكم الامر مراد به والحكيم حكيم لا يأمر بالقبح وانما يأمر بالحسن لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يأمر بالفحشاء ولان حكم المأمور به يستلزم لامر محاله وهو المأمور به واجب الاقدام والقبح واجب الاعدام فلو كان المأمور به قبيحا لكان الشيء الواحد في حالة واجب الاقدام والاعدام وهو محال ولما ثبت ذلك الحسن يقتضي اللغة اذ الامر لغة يتحقق في الحسن والقبح جميعا فسائر التعاريف الاتي ان الامر كذا مرادف وهدي جار مركب وعصي ولانه لو كان مخصصا كذلك كان الكلام والسفه والعبث حسنا اذا قبل آخر وهذا لم يقل يقتضي العقل لان العقل يحب حسن الشيء ولا قبحه محالا فلا عبرة لخلاف

عنه على معنى انه لا يجب على الكلف الاقرار عينا في حاله الاكراه ثم لا يلزم من هذا السقوط
الاجاء ان يكون اقرارا نسمه صفة للحسن ثم لا تباح الاظهار وكذا حاله العزيمة عند الاكراه
الصلاة ما صار الاقرار مباحا وسقط صفة الحسن حتى رخص لكره الاظهار وشربه على
الحسن يعني في نفسه لكن شاركه الذي حسن لغيره في شرع صلاة اقام احدهما مقام الحسن ولا
يتأدى الواجب به وقام منه ما حسن يعني في عينه لكن ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به كالصلاة والصوم
في نفسه تعذيب عباد الله لغيره حسن لغيره الظلم وغيره يحصل الجهاد واذا كان هو لذاته فلان يكون
بالحسن لغيره في نفسه منه حسن لغيره في شرطه وهو كون القدرة شرطا فيه بعد ما كان حسنا
لمعنى في نفسه او لمعناه وجوز ان يكون الشيء حسنا لمعنى في نفسه وحسنا ايضا لمعنى في غيره حتى اذا
قال والله لاصلين ظهر اليوم كان الظهر حسنا باعتبار انه مأمور به وحسنا ايضا باعتبار معنى
وهو البر في عينه بعظيم الاسم الله تعالى وله نظير ايضا في الحسيات وذلك كالمرأة حسنة في نفسها
حلقة ثم اذا لبسه انوا الظاهرة وزينت نفسها كانت حسنة في نفسها وحسنة لمعنى في غيرها
وهذا القسم جاء لكونه جمع النوعين وهما حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره
فصار حسنا حسن حسنا في نفسه وحسنا في شرطه وذلك كالايمان بالله تعالى والصلاة
فان ذلك حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة واما اورد هذا القسم
في النوع الثاني مع انه جامع للنوعين لحصول الزيادة من الغير فكان مناسبا للنوع الثاني لكونه
الغير لا يختص النوع الثاني بل يشمل النوعين بسبب جامعا واذا كان كذلك ثبت ان المأمور
به في صفة الحسن على سبيل اقسام وبيان الانحصار فيها هو ان المأمور به في صفة الحسن اما
ان يكون حسنا لمعنى في نفسه او في غيره والاول اما ان يعرف حسنه بمجرد العقل النظري
وضعه من غير واسطة الشرع كالايمان بالله والعدل والاحسان او بالشرع بغير واسطة صفة
اخرى كالصلوة والزكوة والصوم والحج والثاني ان ذلك الغير اما شرط اولا والثاني اما ان
لا يتأدى بما قبله بل بما بعده بفعل منفصل او يتأدى بفعل المأمور به والاول هو ما حسن
لحسن شرطه تأمل رحمه الله اما الضرب الاول الى قوله دلالة على التصديق اما قوله
القسم الاول من النوع الاول نحو الايمان بالله تعالى وصفاته فانه حسن لمعنى في عينه
لان فيه اقرارا بوجدانية الله تعالى وبربوبيته وانبيائه تعالى الزاني وانه حسن
في نفسه غير ان الايمان نوعان الاول تصديق بالجنان وهو ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط
وصف الحسن حال حتى اذا بطل بعذر الاكراه لم يعد ذلك منه كفرا بشرط
ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان وهذا لان اللسان ليس بمعدن للتصديق بل اذا كان معدنا

للتصديق اذ لو كان معدا للتصديق للزم ان يكون اقرارا لمنافق لانهم قالوا نشهد انك لرسول
الله وقال تعالى في مقابله شهادتهم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعلم ان اللسان ليس معدا ان
للتصديق وانما هو معبر عما في القلب فيكون هو دليل التصديق والثاني وهو اللسان تعالى اغلب فيكون
من غير عذر يكون دليلا على ثبوت التصديق بخلاف الاقرار فانه كالاول الاول وهو التصديق
لان التصديق لا يحتمل السقوط بحال مع بقاء الايمان والاقرار يحتمله في وقت من الاوقات وهو
وقت الاكراه فكان الاقرار ادنى من التصديق وعلى درجة من بناء العادات فصار التصديق
والاقرار ركنين في ما هية الايمان لان التصديق هو الركن فكان كالقيام مع القراءة في حق الصلاة
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وعلم ذلك باللسان من غير عذر لا يكون
مؤمنا عند المحققين من علمائنا رحمهم الله تعالى لكون الاقرار باللسان عندهم ركن الايمان فلا يحتمل
السقوط بعذر الاكراه وعند المتكلمين يكون مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى وقال المحققون
من اصحابنا رحمهم الله ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في
الدنيا حتى ان من صدقه بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مؤمن
في احكام الدنيا لعدم الاقرار ومن لم يصادقه ولكنه تكلم به من لسانه ان كان معتمد اللسان
وكان مخيرا في التصديق لاجل ذلك قبل طوعا والناس قبل ان يروا ملائكة العذاب كما يموتا
بالاجماع ان يحقق ذلك لعدم مصادقته الوقت المذكور وانما ذكره الله تعالى خصوصا ان الدار
ذلك التحقق وقوله وكذا فصلا هو نظير القسم الثاني من النوع الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه
لانها حسنت لمعنى في نفسها فانها تتأدى بافعال وافوال وضعت للتعظيم لما مر ان الصلاة
اجمع خصاله في خصال الدين في تعظيم الله تعالى وهذا لان الصلاة اولها الطهارة سرا وجهرا ثم
جمع البقعة واخلاء السر عن غير الله تعالى وفي فعل الكثير ما عن غير ثم اول اذكاره التكبير هو
النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ما لا يشوبه شيء سواه ثم قراءة القرآن لما بات الملائين
بديه ولان نظمه معجزا ما حوته حائطا حافظا واعيا يحمل ثمانه ثم تحقق ما كبر
لسانه عن ضرب من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود وتسميتها والظهر وكل منهم
ورفع وقراءة التشهد وهذه الافعال والاقوال باجمعها موضوعة للتعظيم والعظيم
حسن في نفسه وفي التنويم والتعظيم حسن في نفسه في حق العظم الاول ان يعظم غير بما
يستحسن الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلاة في الاوقات المكروهة او في غير محله والاقدام على
العظم كصلاة المحدث والنابض والقضاء وحامل النجاسة وفاقد شيء وفاقد سترة وعاجز

ولا ما فقد شرطها فانه ينوبها النفع لسبب دلك العارض وانما دوما الاعمال على الاقوال
وان كان اول ما فرض في الصلوة من الاقوال وهي التحريمة لان الاعمال ادخل في باب الصلاة من الاقوال
بدليل تقدم وجوب الصلاة على يرتد على الاعمال دون الاقوال وعدم وجوبها في عكسه وكذا
تحقق ما ذكرناه ثبت ان الصلاة حسنة في نفسها فانها تحمل سقوط وصف الحسن عنها او لهذا سقطت
الصلاة بالاعذار كثير الحيض والنفاس والجنون والاغماء والعبرة كان الاقوال ربما يسقط بعذر والاداء
الا ان الصلاة ليست بركن للايمان عندنا في جميع الاحوال حتى ان تركها او تركها مع الاحتياج لا يدل
على فوات الايمان اذا كان اعتقاد فرضيتها موجودا خلافا للاقوال فان فيه دلالة على التعدي وجودا
وعدما والصلاة ليست تدل على ذلك الا ادائي بها على صيام مخصوصه كما اذا صلى الكافر خلف السلطان
فانه يحكم باسلامه عندنا فافهم رحمه الله والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج الى قوله حتى
شرطنا لها اهليه كاملة اوائل القسم الثالث من النوع الاول وهو الحق الواسطة بالحسن
لعينه في نفسه وشابه الحسن لغيره في عينه كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى
قربه عبده الله تعالى وهو النفس التي هي اعدى عدوك التي بين جنبيك قال صلى الله عليه وسلم حكاية
عن الله تعالى انه قال لداود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها النفس لعدائي ولعدا
كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع الكفار والمجاهدة مع اشد من المجاهدة من الوطن كذلك قال
قال صلى الله عليه وسلم لما رجع عن بعض غزواته رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واذا
كان كذلك كان الصوم حسنا لمعنى في غيره لا في نفسه لانه كف النفس الشهوي عن شهوة الفرج والبطن
ومنع نفسه تعالى عن حلوات الدنيا وطيباتها وهو حرام شرعا حتى لو نذر ليقربن نفسه ونفع
يده والزكوة تمليك جزء من النصاب للفقير الذي لا يكون هاشميا ولا مولاه على سبيل القربة
والعبودية بامر الله تعالى ولا يتم هذا العمل الا بواسطة الفقير المحتاج فكانت حسنة لمعنى
في غيرها انها حسنة لانها عباده وحسن العباده الماتوى بالشروع لان الزكوة من حيث انها تقع
يستوي فيها الغني والفقير والوالد والولد وغير ذلك الاولى الا تقع في حق الوالد والولد لانها
لمعنى في غيرها فان حسنها انها حولة دفع حاجة الفقير وايصال الكفاية اليه وليست حسنة
لمعنى في نفسها الا انها ازالة المال وانها ليست حسنة في نفسها وانما قلنا ان الزكوة هي المقصودة
من النصاب الى آخره لانها وصفت بالوجوب الذي هو من صفات الفعل وقيل هي اسم المال المؤدى
الى الفقير لانه تعالى امر بايتاء الزكوة وايتاء الايصال والحج صار حسنا بواسطة زيادة البقعة
الشريفة على سائر البقاع وتعظيم المكان الشريف المنسوب الى الله تعالى شرفا فكان حسنا
لمعنى في غيره لا في نفسه اذ هو في نفسه مشي وسير وذلك ليس بحسن في نفسه لكن هذه

الوسايط التي ذكرناها غير مستحقة لانفسها ما ذكرنا من المعاني لان النفس ليست عالمة بوصفها
وهي العدو اذا لاجابه سعاد ولا صنع لها في انعدام علة الفعله والتغير نفس مستوي ذاته فكذا سعي
الزكوة والبيت ليس بمستحق للقصد شرعا اذ شرعه بجعل الله تعالى اياه مشروعا لاجله ولهذا قيل
ما امنت بالكعبة الا وادي شرف الله على البلاد والواحد الوسايط نائبة عن الله تعالى اذا احتاج الفقير
الى الكفاية اباه على هذه الصفة لا يصنع ما شرع لنفسه وكذا كون النفس اثرها للسعي على الله تعالى
اياها قد تكون لها حالة ما حيا رفا وكذا شرف البيت على الله تعالى قاصر واذا كانت ثابتة عليه
تعالى لا يصنع هاشر العبد كانت مضافة اليه سبحانه وتعالى ولهذا لو اسقط عن حكما فصار
عاد كرناه من الاقسام عاد ذا خالصة لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلاة حتى شرطنا لاقامة الاقوة
اهلية كاملة وهي انما تتحقق بالعقل والبلوغ حتى لا تجب على الصبي والمجنون كالصلاة وانما شرطت
الاهلية الكاملة لان يتحقق تعظيم في العبادات لله تعالى لان غيرها لان الله تعالى غني عن العالمين والعباد
انما هو انما وجد لان لا يكون الا كمال الاهلية واما العبد فانه محتاج الى حقوقهم فلا يشترط لها الاهلية الكاملة
بل يتحقق عليهم عند وجود سببها لان وجوب دلك ليس لانها حقوقهم وجبرا لنقصهم حتى لو اسقطوها
ان قبل لم يجعل القبله واسطة للصلاة وان كانت خلق الله تعالى كما جعلت الصغر واسطة في الولاية وان
كانت خلقة الله تعالى اياها لانها جهة القبلة لا تعلم واسطة للصلاة لان الواسطة عنا اسم لشيء خارج عن الفعل
ويوقف حسن الفعل على وجوده اذا الواسطة انما تكون بين الشيئين والزكوة واما انها تفعل
عن وسايطها ولكن يوقف حسنها على وجود هذه الوسايط فانما الصلوة فانها ليس فعلها عن جهة
منكرة والشارع غير الجهة المنكرة الجهة المحسنة وهي الكعبة فصارت الجهة كانها داخلة في ماهية الصلوة
فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها ولان دفع الفقير ليس بعبادة في نفسه والشرع اعتبره القبر
جعلها عباده وهذا دليل الصوم والحج حيث جعلت الواسطة ما ليس بحسنة حسنة فتعتبر واسطة
فاما المقصود من الصلاة هو الله تعالى وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حتى في نفسه
فاجعل الجهة ما ليس بحسنة حسنة فلم يتحقق فيه تغير الواسطة منظورا اليها للمال المقصود وهو حسن
العباده حاصل بدونها فلم تعتبر واسطة ولهذا تبقى فعلا صلوة للتعظيم عند عدم الجهة المعينة
عند اشتباه القبلة خلاف الزكوة وانما قلنا ما لم يتحسن عند عدم وسايطها لانه لو كانت
الجهة المعينة هي المحسنة لما كانت حسنة عند عدمها فان قيل لما كانت النفس ليست عالمة في نفسها
وهي مجبولة على ذلك كالاحراق للنار والتبريد للماء فلا يلزم الصوم فلنا لما كانت عدوا لله كان
الاجتناب عن مناها واداها واجبا وذلك بقهرها بسبب منعها عن مناها فاوجب الاجتناب عن
اذى النار المحرقة صيانة للنفس ان كانت النار محمولة على الاحراق واذا كان ذلك وجب الاجتناب

مراد والنفس بعينها للقول بزيادة الاحرام للجليل كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان النفس الخفية هي الهوى وحكم هذين القسمين وهما الصلاة والحج واحد وهو ان الوجوب
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب وهو اداؤه او باعتراض ما يسقط الواجب كالجنون والحدث والاغماء
في حق الصلوة ولا يسقط بسقوط غيره لانه وجب لحسنه وحسنه لعينه اما بواسطة او بغيرها لا لعينه
فلا تنتفي بانتفاء الغير كالحج ماشيا فانه يسقط بسقوط دلك الغير وهذا القول على مذهب
القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمه الله فان عنده ان كل الاحكام والعبادات واجبة على الصبيان
والمجانين والمبرسمين وغيرهم الا انه وضع الاداء عنهم لاسباب ثم يسقط بعذر الخروج على القول الروم الذي
للصحة وسنتابعه رحمه الله فانها لا تجب العبادات عليهم أصلا وقيل المراد بما قال هو ان عوارض
الحيض والنفاس والموت في وقت الصلاة تسقط الواجب لان نفس الوجوب يتعلق بوجود
جزء من الوقت ثم تسقطه العوارض في الوقت وحقيقة هذا القول الحق ورجع الدبوسي
قال ـــ واما المذهب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة الى قوله في الوضوء اقول
النوع الثاني وهو ما حسن لعينه في عين بعضهم على ثلاثة اقسام الاول منها مثل السعي الى الجمعة
فانه ليس بحسن في نفسه لانه مشي فلا يكون حسنا لعينه ولا لوصف مقصود به وانما حسن
لاقامة الجمعة اذ العبد مأمور بمراعاة الجمعة التي هي حسنة ومقصودة بنفسها ولا يتصور
الجمعة مؤداة بالسعي بل يفعل مقصود بعد السعي وهو اقامة الجمعة ولذلك لا يسقط وجوب
السعي بعد وجوده اذا لم يحصل المقصود حتى اذا حمله انسان الى موضع مكروها بعد السعي
قبل اداء الجمعة برئ عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها
الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن تقصان بعد اداء هو المقصود ولذلك
سقط السعي اذا انتقلت الجمعة لو صلى سفر خلافا لهما حتى تأدى المقصود الذي هو اقامة
الله تعالى الجماعة نفسه وكذا الوضوء من حيث انه فعل عبد طهارة الدين ليس بعبادة مقصودة
وفي بعض النسخ ليست عبادة مقصودة انت نظرا الى الخبر وهو عبادة كقوله مرات ابكر
واما قولنا ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه يتردد وهو نظيره قولنا بجمع بدون السعي
وهو التكبير اذا الصلاة اذا هو شرعا لها ولا تأدي الصلوة به اي بالوضوء الا حال اذا
يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وحصل المعنى الذي
صار به حسنا بعده فكان حكمه حكم السعي الا ان مع عدم السعي يتم اداء الجمعة ومع عدم الوضوء
لا يجوز اداء الصلاة اذ من شرط جوازها الطهارة عن الحدث وتنتفي الصلاة عن صفة الفريضة
في الوضوء حتى جمع الوضوء دون النية عندنا ولو لم تستفن الصلوة عن الوضوء المنوي

لاصح الوضوء بدون النية ودلك لانه لم يشرع الوضوء مقصودا وانما شرع وسيلة الى الصلوة وكونه
كذلك يستلزم الاحتياج الى النية لوجوب طهارة بدن المصلي وثوبه ومكان الصلاة مستغنى عن صفة الفريضة في الوضوء
ليس بحسن في نفسه اذ هو في معنى نجاسة حكمية والنجاسة الوضوء قربة فيراد بها ثواب الآخرة فتلحقه
القربة والصلوة تستغني عن هذا الوصف في الوضوء وهو كونه سببا لما ذكرنا ان الوصف الذي يقع
وسيلة للصلاة فانه ـــ رحمه الله والضرب الثاني للجهاد الى قوله كان نسبها بالقسم الاول اقول
القسم الثاني ما حسن لغيره هو الجهاد وصلاة الجنازة واداء الدين والحج للجهاد احسن في نفسه
لما فيه من افساد مال الله تعالى وهو ادى الكفر المعد لعرقة سبحانه وتعالى والكفر مسعى في (٩٣)
الارض بالفساد وترتيب وجوه الزجر الشارع عليه قوله تعالى ذاكرا وابيها الفساد منه
عليهم ربقة سوط عذاب فلم يكن حسنا لمعنى في نفسه وانما صار حسنا لمعنى في غيره وهو اعلاء كلمة
الله تعالى وقهر الكفرة الذي وجد منهم القصد الى محاربة المسلمين كما هو مذهب اهل الكفر مذهب التاتي
رحمه الله وهو فعل يضاف الى اختيار العبد فيكون الواسطة مضافة اليه وهو المعنى الذي سمي الجهاد
لاجله وهو القصد الى المحاربة من الكفرة او الكفر نفسه لانه خلاف الحق وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا يزال ناس من امتي ظاهرين حتى ظاهرون في امر الله وهم ظاهرون رواه الحرث بن شعبة رضي الله عنه
واخرجه البخاري ومسلم في صحيحه وقوله لا يزال اهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة
رواه سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه واخرجه مسلم قال معاذ رضي الله عنه هم اهل مصر وقيل
هم اهل الشام وقوله الجهاد ماض منذ بعثني الله تعالى به الى ان يقاتل آخر امتي الدجال وقوله الجهاد
ماض الى ان تقوم الساعة وكذا صلاة الجنازة ليست حسنة لمعنى في نفسها وانما صارت حسنة لكي
في غيرها وهو اسلام الميت وانما اثبت الصلاة على الفاسق والكافر قال تعالى ولا تصل على
احد منهم مات ابدا والاسلام معنى غير العمل وانه مضاف الى كسب العبد واختياره
واذا ضاع حق المسلم مقضيا ان يصلي عليه بعض المسلمين يسقط الفرض عن الباقين لان
الحسن لصلاة الجنازة وهو فضاء حق الميت المسلم قد صار مقضيا وهذا دليل على ان
صلاة الجنازة لمعنى في غيرها ثم لما كان المقصود من الجهاد وصلاة الجنازة وهو الاعلاء الله تعالى اكثر
الكفرة وقضاء حق الميت المسلم يتأدى بالمأمور به بعينه وهو الجهاد ونفس الصلوة على الميت
المسلم كان القسم الثاني وهو الجهاد والصلاة على الميت المسلم وجوه شبها بالقسم الاول
من النوع الاول وهو الذي حسن لمعنى في نفسه كالايمان والصلاة لانه غير ملحق بالقسم الاول
الوسائط باختيار العبد فصارت معتبرة في حقه فكان المأمور به ايمانا تلك الواسطة حسا
لمعنى في غير تحقق المغايرة بين فعل المأمور به وبين تلك الواسطة بخلاف الضرب الثالث

من القسم الاول قال الوسايط فيه ثابته بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها كما سبق تقريره فصارت مضافه الى الله تعالى فلم تعتبر تلك الوسايط اصلاً في فعل العبد فان قيل من اين وقع التأثير للاختيار في اعتبار الفعل حتى جعلت الواسطه واسطه قلنا لان بالاختيار يوجد الفعل باعتباره قصداً وعند عدم الاختيار انما يوجد الفعل في ضمن شيء آخر والشيء اذا قامت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لقوته لاحكم المتضمن لضعفه ولذلك استقل فعل المكره الى المكره في اللذان المالك وجعلناه لاغيا من المكره اصلا وقوى في شرب الخمر بين المكره والمختار في الطاعه والمعصيه وذلك دليل على ما قلنا ولان فعل المختار قد يقع واسطه في نظم العالم عن الفاعل ولا يقع فعل غير المختار واسطه وذلك باعتبار الاختيار وعدمه كما في حل ذبيحة الغير واباحه وتزوج الدهن وسيلانه فحكمنا هنا بتعيين الواسطه واسطه باعتبار الاختيار ولا تعتبر واسطه باعتبار عدم الاختيار فان قيل كيف وجد الاختيار في صلاه الميت من الغير وهو الميت ولا اختيار له اصلا قلنا المراد من اختيار الغير في صلاه الميت هو اسلام الميت حال حيوته وهو المعنى بحسن لصلاه الميت الذي يصير فتح الصلاه وبهنا عدم ذلك المعنى وهو الصلاه على الكافر والفاسق فعلم بهذا ان حسن الصلاه على الاسلام وذلك معنى في غير الصلاة مضاف الى اختيار كان من العبد فيوجبه وذا اقامه الحدود لمعنى في نفسها لانها اما الزام وانما حسنت لمعنى في غيرها وهو الزجر عن المعاصي المفضيه الى فساد العالم وتمزيق حبايا النفس والعرض والنسب والمال وذلك المعاصي مضافه الى كسب العاصي واختياره قال رحمه الله القسم الثالث مخصص بالاداء دون القضاء الى قوله عند ذلك اقول القسم الثالث ما حسن لمعنى في غيره هو الذي مع بين حسنين كالصلاة فانها جمعت بين حسن في غيرها وهو التعظيم لله تعالى والتعظيم حسن لعينه وبين حسن في شرطها وهو القدرة الممكنة لكونها ماموراً بها والمامور به ناشيء اذا كان مقدوراً للمخاطب تحقيقا للابتلاء وبوجود ذلك قوله عز وعلا لا يكلف الله نفساً الا وسعها فصارت الصلاه حسنة لغيرها لا تصير ماموراً بها الا عند القدرة من المخاطب بعد ما كانت حسنة لغيرها فانتفعت الصلاة بقدر الوصفين الكون الجهة مختلفة فاذا ورد ذلك نقول هذا القسم وهو ما حسن لشرطه انما هو مختص الاداء دون القضاء فان شرط وجوب القضاء دون الاداء القضاء لان القضاء يبقى واجبا في ذمته المكلف بدون ذلك الشرط وانما كان كذلك لان الاداء اذا وجب على العبد ولم يمكنه كان ذلك تكليفا لما ليس في وسعه وانه منتف بالنص فتكون القدرة شرطا لوجوب الاداء فاذا وجب الاداء تحقق شرطه لانعدام الاداء الشرط

لا يتحقق تحليل الشرط بشرطه لوجد الواجب لا يشترط بقاء الشرط لاستصحابه عرف ذلك كما سنبينه بقاء الكلام عن هذا الشهود من الخلع وان لم يشهد والقضاء واجب لعينه لا شرط عليه القدرة فيه وذلك الوجوب لا يتكرر في القضاء لان الوجوب الاداء واجب احرز على ما عليه بامة الشارع ثم كما مر قبل وحكم القدرة لوجوب الاداء لا يحتاج الى قدرة اخرى لاداء الواجب الواجب بقدرة واحدة فعند قوانا يبقى الواجب بدون تلك القدرة ولان العجز في القضاء انما يوجد الكلف حيث اخر الامور مع القدرة على الاداء فلا يسقط الاداء بعد زوال القدرة وجزاء الفاسخ بقاء الى الشرط فان قيل اداء ما فاته صلوات وجاء الصحة وسلامه الاعضاء قضاء وجاء الوقت (٩٣) واجبا اوموسعا او مضيقا خرج عن العهدة ولو كانت القدرة في القضاء غير شرط فلا يخرج عن عهده الامر الادائي وحيث خرج دل ان القدرة شرط في القضاء كما شرط في الاداء قلنا نعم كما وجب لان الادائي يحتاج الى القدرة ولا يشترط في تلك القدرة الا امكان القضاء الاداء ان يحفظ فعليا يستطيع من القيام وان كان مريضا فعلى ما قدر عليه من القعود والايماء فظهر بهذا ان قدرته على القيام لم تكن شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا عليه لان القيام مشروط في الصلاة حتى لو كان مريضا في الوقت تلزمه الصلاة على ما يستطيعه من القعود وغيره فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكفه ولا يقال لو لم تكن القدرة شرطا للقضاء للزم تكليف ما ليس في الوسع وانه منفي بالنص لانا نقول ان النص نفي وجوب الاداء دون القدرة وهي نقول به ولا تعترض لبقاء القوة ساكتا عنه او نقول انا لم نقل بالتكليف ابتداء بل نقول بقاء التكليف الذي وجب بشرطه وانما بقي على عهدته ذلك الواجب من المعصيه وان لم يوجد قدرة وقتهم بقاء القدرة لو كان مسقطا للواجب لكان ينبغي ان تسقط الواجبات عن ذمته بالموت لانه لا عجز فوق من الموت وقد ثبت الواجبات في الذمة بعد الموت في حق الاسم بالاجماع فعلم ان العجز غير مسقط للواجب وان لم تبق القدرة واذا كان كذلك لم تشترط القدرة في القضاء وانما يشترط هذا ان تحقق الاداء في المحل بان يكون في حيز الجواز عقلاً لان يكون ادا او ان كان الغالب عدم القدرة على الاداء لانه لا عجز عن غير الامكان وان تدر وجوده لان وجود الشيء المكرر انما كان واجب الوجود كطلوع الشمس من مشرقها في الغد والذي الوجود كطلوع مسائة ... ساعة واحدة وسائر الوجود كذلك في القدرة وهذا في كل منها غير خارج عن الامكان كذا ذكره الامام عبد العزيز الاسلامي رحمه الله فثبت بهذا ان القسم الثالث مخصص القضاء وذلك الذي صار الحسن لغيره حسنا لاجله عبارة عن القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه من غير مشقة وحرج وذلك القدر وهو شرط لعمل القضاء الاداء حقيقة دون نفس الوجوب الذي هو نفس القضاء

شرطه وجود السبب والاهليه دون القدره لعدم الحاجه اليها لكون نفس الوجوب جزاء تعالى
من غير صنع سائر القدره التي هي شرط الاداء هي القدرة المقارنه للفعل اذ الفعل لا يتصور وجوده الا
الفعل بها فاما كون الفعل ماموراً به فلا يتوقف على تلك القدرة وانما يتوقف على استطاعة العبد وهي
صحة الاسباب وسلامة الالات دون القدرة المقارنة وهو مذهب اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم
فان صحة الخطاب والتكليف عندهم يتعلق على سلامة الالات وصحة الاسباب لا على القدرة الحقيقية التي
تقارن الفعل اذ لو كان كذلك لما كان احد ماموراً بالفعل قبل وجود الفعل لان تعدم المشروط يكون
الشرط يتبع وانه لا يجوز كون المكلف ماموراً بالايمان قبل حصول تلك القدرة بالاجماع وكذلك يكون
ماموراً بالطهارة بالماء لا محاله من القدرة على تحصيل الطهارة بالماء وذلك بسلامة الالات وصحة الاسباب
واذا كان كذلك كانت القدرة الحقيقية شرطاً لوجود الفعل لا لكون الفعل ماموراً به وهو المعنى بقوله
وهو شرط الاداء دون الوجوب اي هو شرط تحقق الاداء دون نفس الوجوب بدليل وجوب
الصلاة على النائم والمغمى عليه اذا افاقا في دون يوم وليلة ثم عدا الشرط وهو القدرة التي يمكن
بها العبد من اداء ما لزمه كان مطلق او كامل اما المطلق فيسمى قدرة ممكنة لان
التكن من الفعل لا يوجد لاعدم وجود هذه القدرة وهي اداء ما يمكن به اداء المامور مراداً ما لزمه
بدليل انه لا يسقط به القدرة وهذا تفصيل اي واعطاء هذا النوع من القدرة وهو
المطلق تفضلاً من الله تعالى عندنا لانه لا يجب على الله تعالى شيء اليه فان قيل ان نفس الاداء
لا يتحقق بدون هذه القدرة اذ الامر بها تكليف ما ليس في الوسع واتصاف النص بالشرط
هذه القدرة حينئذ يكون عبثاً لا تفضلاً تكليف شاق تفضلاً قلنا انما سماه تفضلاً لانه تعالى
يعفو لعباده ما يبقى لاحد عليه وجوب فكان تفضلاً من هذا الوجه ولا تنافي بين العدل والتفضل
عند اختلاف الجهة فكان ما يعطي العبد من القدرة تفضلاً من حيث انه لا يجب عليه تعالى شيء
لما ان الاصلح على الله تعالى لعباده ليس بواجب عند اخلالا للقدرة وعدلا وحكمة من حيث انه لا يتاتي
الفعل من العبد بدون هذه القدرة اذ القادر عن الفعل لا يوصف بكليفه به خلافاً للاشعري
لكن المصنف رحمه الله حسن العباره ليكون اشارة الى مذهبنا ان الله تعالى متفضل بكل ما يعطي
العبد من النعم وان امكن انا يستعمل في جميعها الجاني قدرتها بل لا زاد عليه ولما كان ذكر
الفضل مشعراً بهذا خلافاً للمعتزله قال رحمه الله وهذا الشرط في اداء كل ما امر الى قوله بالاجماع
اقول هذا النوع من القدرة وهو المطلق شرط في اداء كل امر ولذلك اتجهوا الى ان الطهارة
بالماء لا تجب على العاجز عنها بدونه وذلك اذا لم يجد من يهبه فان وجد معيناً مرتاً فكذلك عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى يجوز له التيمم لعجزه بدونه عن الطهارة ولا تجب على المواناته وعندهما لا يجوز

له التيمم لقدرته على التوضي اصله الاعمى اذا وجد دليلاً لا يجب عليه لقدرته حقيقة على الطهارة وان وجد
معيناً ماء كما تقدم يجوز له التيمم في رواية لكون المولى منزله بدونه ولا يجوز له التيمم في رواية الا للمولى لكن
لانه مولاه وعندهما لا يجوز له التيمم بالدليل الاولى وكذا لا تجب الطهارة بالماء على من عجز عن استعماله الا بتعاون بفضلات
محل في نفسه كفوات الفضوان استرخاه او مرضه او مشقة في الزياده على ثمن مثله وذلك اذا كان في موضع يكون
ثمن الماء فيه درهم ولا يجده الا بدرهمين فانه يتيمم وان كان يجده بدرهم ونصف لا يتيمم ويشتريه كذا
في المبسوط وقيل في الغاية يجاوز درهمين على ثمن المثل حتى لو كان لا يجد الا بثلاثة دراهم ولكن لا يبلغ
الاجر درهمين لا يجوز التيمم والمعتبر في ذلك ما قلنا في ترك الواضع من الوضع الذي يجوز وجوداً
فيه وكذا لا تجب الطهارة بالماء في موضع يباع فيه بسبب استعماله وقوله وفي برد يعطف على قوله في الزاده
والحاصل ان الله تعالى لما نفى تكليف ما ليس في الوسع بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ذكر
ما هو مرجع في الروح بقوله وما جعل عليكم في الدين فانه يوجب الروح في نفسه او ماله كان منفياً وكذلك اذا اضاع
لا تجب الا بعد القدرة وهي القدرة الممكنة وكذلك كان وجوب اداء ما اوجب ما يكون منه الفصل
قائماً او قاعداً او موميا وكذلك كان ماموراً بفعل في زمان كالايمان بالله تعالى في دار الدنيا وكذلك
في ايام العيد او في مكان الوقع العدا في الحرم لا بد ان يكون المامور قادراً على تحصيل المامور به لان
تكليف غير القادر ليس بحكمة اذ التكليف ابتلاء والابتلاء انما يحصل بقدرة المكلف على الاتيان
والترك ليثاب او يعاقب وكذلك الحج لا تجب اداؤه الا بعد القدرة وهي ملك الزاد والراحلة
لان التكن من السير المخصوص الذي لا يحصل بدونها في الغالب فكذلك كانت القدرة الممكنة في
الحج القدرة على الزاد والراحلة وكذلك الوقت لا تجب الا بالقدرة وهي القدرة المالية فانه لا
يتمكن من العبادة المالية الا بملك المال ولهذا تسقط الزكوة عند هلاك النصاب بعد الحول قبل
التكن من الاداء بالاجماع واما بعد التكن فكذلك عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله وهذا وجه ما قيل
ان الشرط هو الذي يتمكن به المؤدي اداء ما لزمه بدنياً كان او مالياً وهذا في المالي لان اداء هذا كان
قبل التكن لا يحصل له من القدرة الا الذي يمكن به المامور من اداء ما لزمه فكذلك سقط الواجب
اي لم تجب عليه ما لم تتحقق شيئة الوجوب وانما قلنا ذلك لان عندنا الواجب الموسع وجوب
القدرة الممكنة والحال تحصل وكذلك عند الشافعي رحمه الله لا تجب الزكوة الا بانقضاء شرط
كمال النصاب وحولان الحول والتكن من الاداء كذا في المبسوط قال رحمه الله وهذا قال
زفر رحمه الله اذا طهرت المراه من حيضها او نفاسها او اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون
في آخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما يسع فيه التحريمة لغير الله لا قضاء عليهم الا ان يدركوا
وقتاً يتمكنون من اداء المفروض فيبقى من الوقت لان الشرط وهو التكن انما يتحقق به القضاء

خلف عن الاداء اذا لم يكن الاداء مفيدا وهو المراد بقولهم القضاء بالامر الاول
الفصل الثاني في الاداء والقضاء وما يتعلق بهما
اعلم ان العلماء رحمهم الله استحسنوا ان العلماء عبروا عن الوقت بالعلوم
بالصلاة اذا ظهرت الطاهرات بعد تمام الحيض وهو العشر وكذا اذا ظهرت قبل تمام الحيض لتحقق دلالة
انقطاع الحيض بسبب ادراك مقدار من الوقت يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاة لكون الصلاة صارت
دينا في ذمتها في هذه الحالة ولولا انه دلالة انقطاع الحيض لما صارت دينا في ذمتها كما في حالة الحيض
وذكر المصنف رحمه الله في كتاب حيضه مفرقا ان مدة الاغتسال من الحيض اذا كانت اياما دون العشر
وتفرع على هذا الاصل مسائل منها ان الزوج اذا راجعها في تلك المدة في الحيضة الاخيرة من العدة
يصح ولا يجوز للزوج قربانها في تلك المدة واذا كانت اياما عشرة ليس لذلك حتى يجوز للزوج قربانها
في المدة ولا تصح الرجعة كذلك في سائر الفصول اي فصل الصبي وفصل الكافر وفصل
الحائض سبب الوجوب جزء من الوقت لانا نحتاج الى سبب اصل الوجوب ودلالة جزء من الوقت
وقد تحقق ذلك في حقهم واذا تحقق سبب الوجوب في حقهم والقدرة المتيقنة لتحقق شرط
لوجوب القضاء لاتفاق تحقق القضاء عليهم وما ذكر رحمه الله من القدرة شرط لتكليف الاداء
في الوقت وهم لم يخاطبوا بالاداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك فكان ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد ذلك في زمان الاسلام وغيره لان القدرة التي في الحال يستحيل ان يكون في زمان ماض
فلا يكون ايجاد قادرا ثم اصل الوجوب لا يحتاج الى القدرة المتيقنة ولا الى التوجه لان ذلك لتحصيل الاداء
لانا لا نتصور القدرة ولانه خبر من الله تعالى من غير اختيار العبد ويحتاج لوجوب الاداء الى
القدرة لكون القضاء بطريق الاداء لا يتحقق الا اذا تحقق شرط هذه القدرة ان يكون محملا الوجود
عقلا نظرا الى سلامة الآلات والاسباب الا ان يكون متيقنة الوجود والى ذلك اشار رحمه الله
بقوله ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة ووجود الاداء بدون
شرط حقيقة الاداء فان تحقق القدرة وجودا وهي القدرة المقارنة للفعل شرط حقيقة الاداء
ووجوده فانما سماها في الاداء فليس بشرط لانها لا تسبق الفعل لكونها عرضا فلو كانت
سابقة على الفعل لاستلزم استقبالها العرض ووجود الفعل بدون القدرة وكل ذلك محال
فسميناها في الدفاع الى وكذا الوكن لاحتمالا للفعل الا في الاسباب والآلات فانها تسبق
الفعل لان مدار التكليف على سلامة الاسباب والآلات فقلنا بالسبق فيها لكون تلك القدرة
كانت لوجوب الاصل اي لوجوب اصل الاداء وهو المحمود ووجوب الاداء لا يتحقق الاداء
لكون الاداء فعل العبد على صفة الاختيار وذلك في توهم القدرة واحتمالها ولا يشترط في
ذلك تحقق القدرة ولان في اوامر العباد ثبت صفة الحسن الامر بالقدرة الموجودة فان من

قال لعبده اسقني غدا يكون موجبا لاداء الامر به مع ان العبد لا يعصي في الحال بعدم
ذلك لعدم الجواز ان يموت قبله او يعرض له عارض من الخرس ونحوه وبين المقيد من الاداء فكذا في اوامر الشارع
يثبت وجوب الاداء بعد القدر من القدرة فيثبت حسنه وجوب الاداء بالقدر الموجود في المحل
قام موجودا عقلا نظرا الى سلامة الآلات والاسباب ثم بالنظر الى عدم الاداء في جزء من اخر الوقت
يستقل العلم عند فوات الاصل وهو الاداء الى بدله المشروع وهو القضاء وقد وجد احتمال القدرة
وهو بها سبب احتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير فوقت الشمس يسع الاداء اذا لم تمنعه
مانع نظرا الى قدرة الله تعالى كيف وانه قد وقع والوقوع يدل على الجواز وذلك في قصة سليمان
عليه السلام كما قال تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله رد وها علي وقصة ذلك
ان سليمان عليه السلام غزا الجياد فشق وتعبيت فاصاب الفرس وقيل رد رجلا ابنه
واصابها اوهن من العاقبة وقيل وجب من الجرح فلما اصحه فعهد يوما بعد ما صلى الى الاولى الى
الظهر على ترسه واستعرضها فلم يزل يعرض عليه حتى غربت الشمس وفاته العصر او عوتب
من الذكر كان له وقت العشاء وقيل فاته فاسترد ها وعقرها مثل ما فعل
وقوله فاني في ايدي الناس من الجياد من سلفها وقيل لما عقرها ابدله الله تعالى خيرا منها وهي
الريح التواري بالحجاب مجازا في غروب الشمس عن توارى الملك والدليل على ان الضمير للشمس
ورود ذكر العشي ولا بد للضمير مرد كر او دليل والضمير البارز في ردوها للصافنات
الجياد كذا في الكشاف والتيسير فكان وقت الشمس لسليمان عليه السلام في هذا الوقت الخاص
بدليل اخر وقال الزجاج رد وها الى الشمس كذا في عين المعاني وفي هذا يكون وقت الشمس ثابتا
بالكتاب وفي شرح التأويلات ثم جاز ان يخرج كما دليل الآية فيه جعفيه عمر السوق وهن الاعناق
بالسيف كناية عن التهي من السوق والاعناق وجعلها في سبيل الله تعالى لتركبها الغزاة في محاربة الكفار
وتسليمها الى الناس كفارة لما رأى من نفسه التقصير او شكرا لما انعم الله تعالى من رد الوقت
او وقف الشمس حتى لا خرج الوقت فيصلي العصر في الوقت والله اعلم وفي عين المعاني سخر الله
تعالى اعناقها وارجلها لما الخواتم عليه او حسان بسيفها في اعناقها وعراقيبها حتى ابقى مائة منها تحارة
لها او شكرا لرد الشمس والمعنى الفطع وكانت الخيل مائة الف من نتاج الملائكة والجانن والطائفة قوم
من اولاد الجن من اولاد بنات ابليس بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا في البلاد كذا في
الصحاح فان قيل احتمال مجرد وانه غير معتبر اذا المعتبر هو الاحتمال الناشئ من الدليل الا ترى
ان احتمال الخاص قائم واحتمال النسخ في العام الذي لم يخص منه شيء كذلك ومع ذلك
يوجبان الحكم قطعا فيما تناوله فلو كان مجرد الاحتمال معتبرا لما كان على سبيل القطع اذا قلنا

ما في القطع قلنا لا نسلم ان الامتداد في الوقت مجرد احتمال فانه قد ثبت انه وقع وعلى تقدير التسليم
لا نسلم ان مجرد الاحتمال غير معتبر مطلقا بل هو معتبر فيما بني امره على الاحتياط وما نحن فيه من قبيل ذلك
فيكون معتبرا لان الاحتمال نزل منزلة الشبهة وهي تعمل عمل الحقيقة فيما بني امره على
الاحتياط وذلك نظير من حلف ليمسن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا فان يمينه تنعقد موجبة
للبر وهو الاصل لاحتماله وامكانه فان الصعود الى السماء ممكن حقيقة في الجملة الا ترى ان الملائكة
يصعدون وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى عند سؤال من هو من خواص حضرته تعالى واذا كان
كذلك صار الاصل وهو البر مشروعا ثم بالعجز الحالي يجب النقل عن الواجب الى ما هو خلف عنه
وهو الكفارة لامكان الاصل الا ترى ان الاصل وهو البر اذا لم يكن ممكنا لا يجب الخلف كما في اليمين الغموس
فان الكفارة لا تجب فيها لانها كذب محض والكفارة فيها ستر العادة ومن اذا حلف لا يصلي صلاة
وليفعلن ذلك انعقدت اليمين للبر لتصوره حقيقة وان كان محظورا لا لذاته بل لخلفه وهو
الكفارة حتى وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر يمينه فان مع وجوب الحنث استحال وجوب البر
نفسه لكنه لما كان عاجزا عن البر اما عادة او شرعا وجب القول بوجوب الخلف
فصارت القدرة على هذا التقرير نوعين قدرة ثبت المكلف لتحصيل ما كلف به وهي عند سلامة
الالات وصحة الاسباب وهذه القدرة يجب اثرها في لزوم الاداء في الوقت فاما ثبت [illegible] فاذا كانت
وقدرة متوهمة غير مقدورة للعبد على ما هو العادة تعتبر في حق وجوب الاداء لتثبت
ذلك الوجوب في حق الخلف والشيء قد يثبت تقديرا وان لم يثبت حقيقيا كالقادر على استعمال
الماء حقيقة يجعل عاجزا تقديرا كما في الماء المعد لدفع العطش وكالنائم يعد قادرا حتى يظهر اثره
في حق وجوب القضاء وذلك كمن هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية يتوجه عليه لاحتمال وجود
الماء في المفاوز ثم بالعجز الحالي ينتقل ذلك الى البدل وهو التراب فان قيل العجز الحالي يعتبر
الحنث في الحال فلم لا يعتبر في المنع من انعقاد اليمين قلنا اليمين انما تنعقد للفائدة وهي البر ان
امكن البر افاد ذلك انعقاد اليمين والانعقاد افاد وجوب الكفارة والا فلا كما في الغموس فما دام
البر متصورا يفيد انعقاد اليمين وهو متصور عند الحلف في غير الغموس فيفيد الانعقاد
والعجز الحالي انما يوجد بعده فلا يؤثر في المنع من الانعقاد فان قيل ما الفرق بين النذر واليمين
حيث يشترط في النذر ان يكون مشروعا ومتحققا لذاته ليصار الى الخلف ولا يشترط في اليمين
[illegible] عليه ذلك للمصير الى الخلف قلنا لان الفعل المنذور به مقصود في النذر بعينه ولهذا لو مات
عن وقته يجب القضاء اما الفعل المحلوف عليه فغير مقصود بعينه باليمين اذ المقصود من اليمين

صيانة اسم الله تعالى عن الهتك اما بفعله او تركه ولهذا لو مات لا يجب القضاء ولا يوجد
البدل ورمضان [illegible] صورة ولم يجعل في ولاية العبد ايجاب ما حرمه الشرع وانكره قوله
صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله تعالى اما وجوب الكفارة فيه فابتلاء من الله تعالى
[illegible] الحكم [illegible] تعالى ولا بد الانعقاد والانعقاد [illegible] ولهذا [illegible]
[illegible] الشرع وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله اذا قال الرجل لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان [illegible]
[illegible] ذلك الوقت ولو عجز عنه وجب القضاء [illegible] بعد الاكل او بعد
الزوال لا يكون عبادة بخلاف ما اذا حلف وقال والله لاصومن اليوم الذي يقدم فيه فلان
فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال يحنث لما ذكرنا ان اليمين تنعقد في المشروع فكذا تنعقد
في غير المشروع فان قيل التصور شرط لانعقاد اليمين وهو ههنا غير ثابت فوجب ان
لا يحنث قلنا الحاكي قول ابي يوسف رحمه الله فقط فانه يرى ان التصور ليس بشرط لانعقاد اليمين [illegible]
٩٦ كما عرف في مسألة الكوز عندهما وان كان شرطا فهو موجود لوجهين احدهما ان التصور شرط
في الجملة بالنظر الى الامكان وانه موجود لانه لا يستحيل في العقل ان الفعل الامساك بعد الاكل
صوما شرعيا كما بقي صوما شرعيا في حق الناسي والثاني ان التصور ثابت وقت مباشرة
التصرف لانه يجوز ان يقدم فلان قبل الاكل وقبل الزوال الا ان الصوم في هذه الحالة
ممتنع شرعا وعادة فيحكم التصور ينعقد اليمين وبعد امتناعه شرعا وعادة يحنث كما
اذا حلف ليمسن السماء واذا تقرر ما قلنا فنقول القدرة على ثلاثة انواع الاول قدرة يصير
الفعل بها متحققا وهي القدرة الحقيقية والثاني ان القدرة عندنا خلافا للمعتزلة الثاني
قدرة يتعلق بها وجوب الفعل ويصير بها متوهم الوجود وهي القدرة المتوهمة وانها
سابقة على الاداء لكونها شرط وجوب الاداء فتكون سابقة عليه ثم انما يصير الفعل متوهم
الوجود على قسمين قسم يصير الفعل به غالب الوجود وهذا القسم يظهر اثره في لزوم
الاداء بعينه بمعنى انه ياثم بترك الاداء كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت
وفي الوقت سعة يجب الاداء عليهم وجوبا يستحقون الاثم بترك الاداء في الوقت بغير عذر
وقسم يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه حسا وعادة ويظهر اثر
هذا القسم في لزوم الاداء خلفه لا بعينه كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت
عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع فيه [illegible] عندنا ولهذا [illegible]
رحمه الله كان الاداء واجبا لخلفه وهو القضاء لعينه حتى لا يتحقق الاثم بترك الاداء [illegible]

ان قلت في العبادات قد ذكر قبل هذا بطريق التفصيل ان هذا من قبيل الحسن لغيره كالايمان وان ذاك من قبيل الحسن لعينه كالصلوة في الجمعة وان قلت في غير العبادات فنواه وكذلك قوله عبادة تقتضي هذا المعنى ورد ذلك النظام بجريه على طريقة تقدم في العبادات وغيرها وما ذكره اولا بطريق التفصيل كان جريا وهذا على وجه ما متقاربان وقد عند احتمال غير ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في حق الوجوب فان صور الواجبات في العبادات مذكورة بطريق التفصيل اعني العبادات واجبها ومندوبها كالصلوات الخمس واجبة عملا كالاكل والاضحية وغير واجبة كالنوافل ثم ذكروا ان طلب الامر على الوجوب باعتبار هذا الحق وذاك جرى وهنا متقاربان والحكم احدهما لا يكون هذا الاخر فان كل احد يعرف وجوب تكبير المنع وتحظر القرآن ولا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود النوع ان الصلاة والوضوء من قبيل تكبير المنع اولا وتحاكم الحارم وسائر المحرمات من الشارع حظر القرآن امر اولا وكذا الصوم يعرف بطريق الاجمال ان جواب النوايا ان يكون اما ان يكون صوم اولا ولكن لا يعرف بطريق التفصيل ان جواب هذه النوايا معينة نعم اولا الاحد وبادة الباقية في التفصيل وترك امر الوضوء على التفصيل واختار صدر الايمة البرخي رحمه الله ان حكم الامر شامل النوع الاول وكذا النوع الثاني بدليل لان وصفه الحسن فيما حسن لعينه ثابتة من كل وجه وبالمطلق عنه الثابتة ولا يثبت الحظر الا حسن فيما حسن لغيره حقيقة لان نوعا ثابتة من كل وجه وبالمطلق عنه الثابتة ولا يثبت الحظر الا بدليل فكذا هذا وعلى هذا ان الامر المطلق يقتضي صفة الحسن لعينه في عينه قال الشافعي رحمه الله وهو قول زفر رحمه الله لما تناول الامر الجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة للمدة دل على صفة حسن المأمور به وهو الجمع بينهما ودل على ان ما ذكر وهو الجمع هو المشروع يوم الجمعة دون غيره وهو الظهر لان العبد لما كان مأمورا بالجمع اقتضت الحسن لعينه والدال على ذكره والكمال في ان يكون المأمور به مشتملا لاجزاءه فيه عند المزاحمة لا يبقى الكمال واجبا بعينه لوجود صاحبه مزاحمة في المشروعية واذا كان ذلك يقتضي الجمعة التعيين في المشروعية دون غيرها وهو الظهر مشروعا في يوم الجمعة والحال قبل زوال الشافعي رحمه الله يجوز ادا الظهر يوم الجمعة لانها اختلفا في تعيين وقت الجمعة بعد الزوال عند الشافعي رحمه الله يجوز اولا وقبل الاحناف شرط لانه يشترط الاصل وهو السلطان شرط لانه يشترط الجمعة عند زفر رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله ليس بشرط فكان وقت الاصل وهو الخطبة عند زفر رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله الوقت الذي يخاطب المرسل والعبد والسافر بالجمعة لان السافر يخرج في خطوب الجمعة وما

يدل على القدرة الموجبة غير معدوم للعبد على ما هو العادة والذي قد ثبت بعد ما كان ثابتا حقيقة كالسابق فالقادر على استقبال الماضية فانه بعد ما جرى ما انما بعد العدم تقدر ايضا القدرة الموجبة بعد ثابتة بعد ما كانت حقيقة كالسابق فالقادر على استقبال الماضية وان كان غير ثابت حقيقة لكنه ثابت وجوب الاداء في حق ثبوت القضاء خلافا لما اذا انقضى وقت وجوب الاداء وعجز لان القدرة في الحال على الزمان الماضي من المحالات فلا يلزم ان يعد المكلف قادرا فلا يشترط بعد القدرة للقضاء ولنا بين انه ليس القضاء كالاداء الا ترى ان الوقت لان اعتبار وجوب الاداء فيه انما هو لظهور اثره في حق خلقه ولا خلق لله تعالى وهو القضاء فلا تعتبر هذه القدرة فيه النوع الثالث هو القدرة الميسرة على ما سنبين انها ان شاء الله تعالى فالنوع الاول من هذه الانواع يتعلق باصول الكلام والنوع الثاني والثالث يتعلقان باصول الفقه فلهذا لم يتكلم المصنف رحمه الله على ذلك حيث قال وهو نوعان مطلق وكامل القدرة الممكنة تشمل الانواع الثلاثة لانها اعم من ان يكون مقارنة للاداء او سابقة عليه ومن ان يكون مطلقة عن صفة اليسر والتهوين او مقيدة بها قال رحمه الله والامر المطلق في صفة الحسن بنا على الضرب الاول الى قوله كما اذا ذكرنا اول الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن بنا على بعض مشايخنا رحمهم الله النوع الثاني من الحسن وهو ما حسن لمعنى في غيره ولا يثبت النوع الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه عند هما لا دليل لان ثبوت صفة الحسن انما هو بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى وهو النوع الثاني وهو ما ذكره المصنف رحمه الله وهو الذي بنا على الضرب الاول وهو ما لا يتأتى مشروعية صفة الحسن من القسم الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وذلك لان الامر انما يكمل بحسب كمال ولاية الامر ولا امر اكمل ولاية من الشارع فكان امره اكمل الاوامر واذا كان كذلك فيقتضي كمال صفة المأمور به وصفة المأمور به انما تكمل اذا كانت حسنة لمعنى في عينه وان ثبت مشروعيته كاملا في حال صفة الايمان مع غيره من المأمور به كيف نوع الايمان بخلاف من العبادات وما دام الامر باعتبار حسنه الذاتي لا يتعلق عنه اصلا ولان الامر للطلب ايجاد الفعل ومطلق يثبت اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيثبت به كل صفات الحسن وكذا كون المأمور به عبادة تقتضي هذا المعنى وهو كون المأمور به حسنا لعينه اذ العبادة لله تعالى حسنة لعينها وذلك لان العبادة عبارة عن نوع تعمل على الادنى لتعظيمه تعظيما لله تعالى عند الشافعي على ما هو في نفسه كما ذكرنا في التقويم وتعظيم من هو معظم حسن لعينه في عينه واذا كان كذلك تناول مطلق الامر الضرب الاول وكذا الضرب الثاني وهو ما جعل صفة الحسن بدليل يدل عليه فان قيل في اي موضع صورة هذه المسئلة

المريض واما العبد فشمول لخدمة المولى ولما خوطبوا بالظهر صار الظهر حسنا للجميع
على وجه يبقى حسنا غير لان حسن الشيء لعينه يقتضي الجواز والكمال في ان يكون هو مشروعا لا يراجه
مشروعا على ما بيناه فلذلك صار الظهر حسنا مشروعا في حق المريض والعبد والمسافر لعدم مزاحمة الجمعة
اياه في المشروعية فاذا ادى هؤلاء المعذورون في وقت الظهر ثم حضروا الجمعة لم تنقلب صلوة الظهر
بالجمعة من بعد اذ الظهر عندنا لكون الظهر حسنا مشروعا في حقهم فلا تزاحم الجمعة الظهر فلا تؤثر في
صلوة الظهر في حقهم اذ ادراك الجمعة كان فرضه اذا ادى في بيته فكذلك بعد ما لان هذا اليوم في حقهم كسائر
الايام ولو اخروا ايضا اذا الجمعة لا تفوتهم عن عهدة الوقت وقلنا لا خلاف في هذا الاصل
وهو ان الامر بالجمعة بعد الزوال تناول الجمعة التي اخره فكان القيام الحر الصحيح ماموراً بعد الزوال
بوم الجمعة باداء الجمعة لحر الشان في الامر والطلب في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله اختلف فيه على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله او على
تقرر حسن الظهر كما هو مذهبنا والى هذا اشار رحمه الله بقوله وليس في الظهر اي وليس
دلالة الآية على انتساخ الظهر بالجمعة كما قالا لان بعد وجوب الجمعة لتضمنها والظهر لا يتأدى
قضاء الجمعة لان القضاء استدراك للفائت وحكاية له والظهر اربع ركعات والجمعة ركعتان ولا
تتأدى الجمعة بالاجماع فثبت ان قضاء الظهر بعد فوات الجمعة عود الى الاصل وهو الظهر وثبت
ان قضية الامر اي امر كان وهو قوله تعالى فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اسقاط الظهر اداء
للجمعة فصار الامر بالجمعة مقرراً للظهر لا هو المؤدي بالجمعة لان الجمعة به وليس فلان نحكم به كما
قالا تنتهي اداء الظهر من بعد وفي سائر قبل الجمعة لانه اصلا وامر اقتضى الظهر بالجمعة
كالامر باسقاطه بالجمعة اي امر الصحيح المقيم بتعجيل الظهر بعد اداء اداء الجمعة كالامر باسقاطه
الظهر عنه باداء الجمعة قبل اداء فان قيل لو كان الامر الاصل اداء الظهر باداء الجمعة لما
وضع اداء الظهر بالجمعة عن المعذور كالمريض اذا ابرأ الظهر عنه قلنا انما وضع ذلك عن المعذورين
بطريق الرخصة في حقهم لما بيناه فيما مضى غير انه لا بد بعد ما طبوا بالجمعة لان قوله تعالى فاسعوا
كلام فيه تأويل الجميع فلا تتطرق العزيمة وهو اداء الجمعة في حقهم بالترخص اذا حضروا وصلوا
مع الامام الجمعة لان الرخصة لا تتعلق زائلة للعزيمة فسقط الظهر عنهم باداء الجمعة وانما وضع
ذلك عن المعذورين رخصة لهم للحرج كما مر فاذا تحاملوا الخروج واموا الجمعة مع الامام فقد اتوا
بالعزيمة فلا يبطل الرخصة كما ان جواز اداء الصلوات بوضوء واحد رخصة واذا اتم صلوة
بوضوء واحد عزيمة عزيمة فلو اتى بالعزيمة واداء كل صلوة بوضوء جديد جاز ولا تكون الرخصة
نافية للعزيمة فكذا ههنا وانما قلنا ان الضرب الثالث وهو ما حسن لمعنى في شرطه

هذا القسم وهو ما حسن لمعنى في غيره وهو شرطه حتى صار الاداء دون القضاء لانها الآخذ
المامور به حال العذرة عليه من تقصير المكلف في الاداء فقد بقي الغائب تحت عهدة المكلف وعمل
شرط الاداء وهو القدرة شرطها القائم حكما زجراً للقصير اذ العبرة بسبب ذلك كما في استهلاك
مال الذمي فان الزكاة لا تسقط من المستطيل لكون التفويت من جهته يجب القضاء وان لم يوجد
القدرة حقيقة واما اذا فات الاداء لا بتقصير فكذلك يبقى الغائب تحت عهدته لان القدرة
الحكمية كانت شرطا لوجوب الاداء فصار من جعل الله تعالى بحيث كلف بقدر الوسع من غير حرج
وكان في حرج وكان له ولاية التضييع فلم تشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لاسقاط القاضي
الشرط كالشهود في الكلام فانها تشترط لانعقاد الكلام لا لبقائه والقضاء الواجب الذي
كان في الارض فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد ولما كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة
فلا يشترط في حال القضاء انه اذا زال القدرة في عفوان شبابه ثم كبر وانحنى ولم يقدر (٩٨)
على قضايا قائما وقعد قاعدا او ايماء جاز لان الاداء واجب في اصله بقدرة ميسرة ثم يقدر
ممكنه من الفعل فسقي كذلك فيخرج عن عهدة القضاء اذا قضاها بالقدرة الناقصة ولهذا
قلنا ان الصلوات وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها
وتداركها في النفل الاخير من العمر وان ضاق كلا من الفلائي والتدارك لان عدم القدرة
لما كانت شرطا لوجوب الاداء تحقق شرطه فوجب الاداء لا بتكرر كما تشترط عدم القدرة في القضاء
او نقول لم تشترط القدرة لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غير بدليل الجمعة اثباته مع بقي بقاءه بان زال
بان وجد ولم يبق فلو كان بقاء الشيء عين الشيء لما جمع ذلك كما يجمع قولك وجد ولم يوجد
ولما كان بقاء الشيء غير ذلك الشيء لم يكن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطا لبقاء ذلك
الوجوب لان الشيء اذا كان شرطا للشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره ولما سبق ان القدرة الممكنة
لا تشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط الواجب في بعض احكام الاخرة بل يبقى اذ القدرة
لا تشترط لبقاء الواجب وقلنا اذا مات المكلف الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك ماله او سلط عليه
وجوب الحج وكذلك عند قتله المطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا ان القدرة الميسرة لا تشترط
لبقاء الواجب واذا كان كذلك تكون القدرة المكنة مختصة بالاداء دون القضاء قال
رحمه الله واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة الى قوله فلذلك سقط بهلاك المال
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو
الكامل فقال واما الكامل من هذا القسم اي مما حسن لمعنى في شرطه فالقدرة الميسرة التي اخره
ثم هذه القدرة زيادة في الميسر على القدرة الاولى وهي المطلق بدرجة قراءة من ثلاث

الواجب

وتلك الرجحة هي وجه التعبير بالتيسير حيث عبرت صفة الواجب من الملكة الى التيسر كما
بالقدرة الميسرة فسمي ذلك على صفة التيسر لان التعبير بالتيسر صفة له لا شرط فلا يبقى الوصوف
بكون الصفة لانه حينئذ لا يكون موصوفا بها فيشترط دوامها كاطلاق القدرة والقدرة
الميسرة فانها شرط وجوب الاداء كما مر بيانه وفرق ما بين الامرين وهما القدرة الممكنة والقدرة
الميسرة ان القدرة الاولى الممكن من الفعل فلم تعتبر بها صفة الواجب فبقيت هي شرطا محضا
للتكليف لانه لا تكليف الا بما لم تشترط دوامها لبقاء الواجب لان بقاءه غير محتاج الى الشرط كما
سبق مرارا وهذه القدرة الثانية لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سهلا
لبقاء الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق التيسر بل بطريق انه لا وجود لهذا الفعل الا
عند وجود القدرة وهما من فعل الله تعالى في عباده فلم توجب عليهم بالقدرة الممكنة
على صلاحية الوجوب بها في واجبات ثبت بها فكان ذلك الواجب متغيرا من العسر الى التيسر
للتسهيل والتليين فشرط بقاء هذه القدرة وهي الميسرة لا لمعنى انها شرط محض كالقدرة الممكنة
لانه عدم الشرط لا يوجب عدم بقاء الحكم ولكن لمعنى ان صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة
من العسر الى التيسر فاذا انتفت هذه القدرة وهي الميسرة بطل ذلك الواجب لان الذي يجب
بصفة لا يكون واجبا وبقاؤه غير مشروع بدون ذلك الوصف فحاصل الفرق ان القدرة
في الواجب القدرة الممكنة شرط لاصله والقدرة في الواجب القدرة الميسرة صفة لا شرط
لانه تغير بها والتغير صفة للمتغير والموصوف بصفة لا يبقى الا بها والا يكون موصوفا بخلاف
المشروط شرطه فانه يبقى بدون الشرط كما في الشهود في باب النكاح فلا يشترط بقاء الشرط لبقاء
المشروط فان قيل كيف عبر القدرة الميسرة صفة الواجب ولم يكن هو اجنبيا قبل ذلك بصفة
العسر حتى يتغير بها في صفة التيسر قلنا ان القدرة للمكنة الموجبة كانت توجب الاداء
لا بطريق التيسر بل بطريق انه لا وجوب لوجوبه الا عند وجود هذه القدرة وقد عرف
فضل الله تعالى في عباده ولطفه بهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته تعالى
على الايجاب عليهم بها وجب عليهم بالقدرة الميسرة فصار كان الواجب تغير لجنسه من
عند العسر الى صفة التيسر قبل معنى تغير صفة الواجب الوجوب الذي ثبت بها ابتداء لما
التغير ولما سبق ان الواجب متى ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قلنا ان الزوائد
تسقط بهلاك كل المال وهو النصاب بعد الثبات لان مراد الزكاة لان الشرع علق وجوبه
اي وجوب المال وهو الزكاة او وجوب الزكاة بما زاد على قدرة ميسرة حتى اوجبها
في مائتي درهم فاضل عن الحوائج الاصلية بعد مضي الحول تحقيقا لكونه جزءا

من ان فاضلا من كثرة ذلك في بقاء اليسر اداء القدرة على اداء الزكاة حتى لا يسقط غير
متعد بالنصاب الثاني لانه فاضل من الحوائج فلو قلنا ببقاء الواجب وهو الزيادة بعد هلاك
النصاب لما كان الموجود موصوفا بصفة اليسر بل صفة العسر لعدم القدرة الميسرة فيتبدل الواجب
من اليسر الى العسر فلا يكون الباقي ما كان واجبا لانه تاوجب الا بصفة اليسر ولا وجود الى
ايجاب واجب اخر لعدم وجود سبب جديد فلذلك سقط الواجب بهلاك المال قال
رحمه الله ولا يلزم ان النصاب شرط لكونه بدا الواجب الى قوله غير مسلم اقول
ولا يلزم الجواب عما قال الخ شرطهم دوام القدرة الميسرة في باب الزكاة وذلك ينتفي
قيام كل النصاب لوجوب الزكوة لان بقاء القدرة الميسرة شرطا لما وجب بها وليس كذلك
فان النصاب شرط لابتداء الوجوب لا لبقائه فانه اذا هلك بعض النصاب بقي الباقي على
ما كان واجبا وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرناه وذلك لان الشرط كان النصاب في ابتداء
الوجوب لانه صفة الواجب لانه لم يكن للتيسر حتى يتغير به صفة الواجب الا ترى انه اذا
كان خمسة من المائتين واداء درهم من الاربعين سواء في معنى التيسر لاختلاف في ذلك اداء كل واحد
منها اداء اربع عشر المال لكن اشترط هناك النصاب لانه لا بد ان يتبت به صفة الغنى ليس
يجب عليه اداء الغنى وصف لابد منه ليصير الموصوف به اي بالوصف الذي ذكرناه وهو
الغنى اهلا لاعتماد الفقراء لانها لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك
اذ الولاية التعدية فرع الولاية القاصرة والمعنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد معين
هي بد لذلك الحد واحوال الناس فيما ذكرنا من كثرة المال او الغنى شتى اي متفرقة مختلفة من شتت الامر
شتا وشتاتا اذا تفرق واذا كان كذلك لم تصلح الكثرة لتعريف القدر الشرع الغنى بحد واحد
وهو هلك النصاب ميسرا فصار ذلك فصار ذلك اداء الغنى بالنصاب شرطا لوجوب الاداء ميسرا
ادنى المكن الذي هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون تغيرا صفة الواجب كون الغنى من القدرة
الممكنة ان يثبت للمكلف اصل الملك وجودها لا يمكن من الفعل وهما ذلك لان النصاب
قدره ممكنا اذ لا يتصور بدون الغنى والغنى الذي هو من القدرة الممكنة امر زائد على الاهلية
الاصلية والاهلية الاصلية لوجوب العبادات الاسلام والبلوغ والعقل فهو الفعل والقدرة الممكنة
للعبد امر زيد في الشرع على هذه الاهلية فالقدرة على الصلاة فائتة امر زيد على اهلية العباد فكذلك
الغنى القدر بملك النصاب امر زيد شرعا على اهلية وجوب الزكوة فصار الغنى لوجوب الزكوة شرطا
ايضا كالاسلام والبلوغ والعقل لان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد عليه شرطا
للوجوب كان المزيد عليه شرطا او نقول ان المعنى الذي يحصل للمال من قبل القدرة الممكنة في الوجوه

فان ذلك يمنع القدرة الممكنة في الصلاة وملك القدرة في الصيام شرط وجوب الصلاة على العبد فكذا هذه القدرة كانت شرط وجوب الزكوة على العبد لان كلا منهما راجع الى اهلية الاصلية واذا كان الغني عند النصاب شرطا للوجوب لم يشترط دوامه لدوام وجوب الزكوة اذ وجوب الاداء لا يكون في زمان واحد فلا يشترط لاستمرار شرط الوجوب واداء الواجب بعضه لبقاء الواجب فبقي الواجب بعد زمان بقي من المال لبقاء صفة اليسر فيه فاما قيام المال بعضه اليسر للاداء فليس باشتراط لبقاء انما هو للتيسر فنعم به اي بقيام المال بعضه الناصفة الواجب فلا يبقى وجوب الزكوة بدون صفة اليسر بخلاف كل النصاب فان الوجوب يبقى بدونه فان قيل النصاب سبب لوجوب الزكوة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال معدا لحصول النماء وانما النصاب دليل على ذلك وانما قلنا ان السبب هو المال المعد لحصول النماء لان النصاب وان كان دليلا على كون المال معدا لحصول النماء لكن لا يلزم من كون الشيء دليلا على الشيء ان يكون ذلك الشيء سببا لذلك الشيء ولا يلزم من كون المال معدا لحصول النماء ان يكون نفس المال نماء بل يجوز ان يكون المال معدا لحصول النماء وان لا يكون نماء كالعروض التجارية فان قيل اذا كان الغني شرط الوجوب فلم قلتم ان الوجوب يبقى بدونه فان قيل النصاب سبب لوجوب الزكوة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال معدا لحصول النماء والنصاب وانما هو دليل على ذلك وانما قلنا ان السبب هو المال المعد لحصول النماء لان النصاب وان كان دليلا على كون المال معدا لحصول النماء لكن لا يلزم من كون الشيء دليلا على الشيء ان يكون ذلك الشيء سببا لذلك الشيء ولا يلزم من كون المال معدا لحصول النماء ان يكون نفس المال نماء بل يجوز ان يكون المال معدا لحصول النماء وان لا يكون نماء كالعروض التجارية فان قيل اذا كان الغني شرط الوجوب لم يشترط دوامه لدوام وجوب الزكوة اذ وجوب الاداء لا يكون في زمان واحد فلا يشترط لاستمرار شرط الوجوب واداء الواجب بعضه لبقاء الواجب فبقي الواجب بعد زمان بقي من المال لبقاء صفة اليسر فيه فاما قيام المال بعضه اليسر للاداء فليس باشتراط لبقاء انما هو للتيسر فنعم به اي بقيام المال بعضه الناصفة الواجب فلا يبقى وجوب الزكوة بدون صفة اليسر بخلاف كل النصاب فان الوجوب يبقى بدونه فان قيل النصاب سبب لوجوب الزكوة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال معدا لحصول النماء والنصاب وانما هو دليل على ذلك وانما قلنا ان السبب هو المال المعد لحصول النماء لان النصاب وان كان دليلا على كون المال معدا لحصول النماء لكن لا يلزم من كون الشيء دليلا على الشيء ان يكون ذلك الشيء سببا لذلك الشيء ولا يلزم من كون المال معدا لحصول النماء ان يكون نفس المال نماء بل يجوز ان يكون المال معدا لحصول النماء وان لا يكون نماء كالعروض التجارية

ووجوب الدفع في صورة عدم جواز الدفع لان يقتضي وجوب الدفع على من عليه الدين اذا دفع كان الفلاك على نفسه وذلك غير جائز اذا كان كذلك فاما ان يعرف ان الحاجات اذا زكى وهو الذي يوجب في عرفان الغني الرجوع الى ما ذكرنا من قدره الشرع نصاب المال وقدر اداءه نصاب واحد فيقتضي ما قلنا ان ادنى ما يتمكن به المرء اداء الزكوة النصاب الواجب وهذا يجوز استهلاك النصاب فان ذلك لا يسقط الزكوة وقد صار ذلك غرما عائدا من النصاب فصار في حق الواجب وهو الزكوة حقا لصاحب الحق وهو الفقير فصير المستهلك باستهلاكه بان اتلفه في حوائج نفسه او اتلفه مجانة سعد الى صاحب الحق وهو الفقير او في عيال يحترم شموله من الغير بعد النصاب فاجاني حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير يسير بمنزلة هلاك النصاب ولا ساقط وهذا كما اذا استهلك مولاه وهو لا يعلم بكتابته فانه يغرم قيمته العبد وان كان يعتق عند ذلك ملكه وكما اذا اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا يتعذر به دفعه الى وفي الكتابة ما يفي بالسعاية بالعبد لا يعد جانيا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق والولي مختار العبد فكذا هذا فجعل كان النصاب قائم فيطالب المستهلك باداء الزكوة كما لو كان النصاب قائما حقيقة فان قيل انه وجد قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين في نوله لانه نبا في العرفي واليسر الذي قبل ان يلزمه بالقدرة الميسرة يشترط لبقاءه بقاء تلك القدرة قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر وذهب ماله تجزئه عن التكفير بالمال اتفاقا لجوازه التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة بدليل ان الشرع خير بين انواع التكفير عند قيام القدرة بالمال والتخيير لا يثبت الاختيار للحالف ليتوقى بما هو الارفق وكثيرا ما هو الاهون والاسر عليه وهذا وهذا يتيسر لا شبهة بخلاف ما اذا لم يكن مخيرا فانه وجب عليه واحد معين وربما يشق عليه اداؤه وهذا يتيسر لا شبهة بخلاف ما اذا لم يكن مخيرا فانه وجب عليه واحد معين وربما يشق عليه اداؤه

دل المعين ولا يحكم شيئا آخر شرعا يقوم مقامه فيجب الكل فبقي في عهدته الكل ولا يخرج عن عهدة الواجب الا بزيادة سعيه واذا كان كذلك فلا يكون فيه نفع والنفع الذي وجب لاجله الانواع كما هو عند الفقهاء رحمهم الله خلاف ما يقوله بعض المتكلمين ان الواجب هو الكل لا بستوا الكل في صيغة الامر والنهي لا شتراط الواجب بعينه بعينه ويعلون الامر قياس النهي فان مثل هذا التخيير الذي لا يخرج حكم النهي من ان يكون نهيا ولا يجوز ما قاله البعض فكذا الامر والحاصل ان قول النبي يحقق وجوب الانواع في الجميع وذكر حرف او دون حرف الذي في موضع النفي وحرف او في موضع الاثبات بعد الامر في احد الانواع الا ترى انه لو قرأ في احد الانواع في الصلاة لم يكن مؤديا للواجب في جميعها وتستعمل او كان وانما قيل الاداء لم اداء الذي يكون المؤدى

يتجزأ واحد وهذا النوع منصوص عليه ولا يجزئ جنسا عن جنس ولو كان الخارج واحدا لم يسقط الواجب
في العبد ويزاد اداء اوادا ما هو حد عند ابي حنيفة ان الواجب احد الانواع قال الامام التوجيه
رحمه الله وقد قال بعض العلماء الطبع واجب وقال بعضهم الواجب ما يتعلق وقال بعضهم الواجب
واحد معين ويسقط به والاجود في هذه المسئلة الخلاف لطعمه مراد ابو توفي عليها ما يطلق من
موضعها ولا يقال الحنطة ثابت في ذمته الفطر فان المطلق يحمل مراد انصف صاع من بر او صاع من زبيب
او شعير مع ان ذمته الفطر لم تخل بالعدة المسترق بالمجيء لانا نقول الواجب هناك واحد وهو
المعنى وان اختلف من حيث الصورة فان قيمة نصف صاع من بر وصاع من زبيب واحد عندهم في اعدل
الاحوال فالحاصل فقد ثبت بالخبر تعلق الحق في ذمة المكلف بالمعين من الاشياء الثلاثة فان قيمتها كلها
حنطة ومعنى فاوجب التخيير بينها لاجل ان الاشياء في ذمة الفطر اولا وآخرا
نصف صاع من بر او صاع من تمر في الحال ما شرطنا الصاب اولا ثم الخيار باحد الاشياء
الثلاثة بالشرط فيها القدرة على احد الاشياء الثلاثة ابتداء فاندفع ما قيل واذا كان
قد ثبت ان التخيير من احد الانواع في الخيار ثابت للتيسير ولان الشرع نقل الكفارة بالمال
الى الكفارة بالصوم للتجاوز الباب عن الكفارة بالمال وهناك اذا تعذر الصوم مع يوم الفدرة في المال
على المال ولم يعتبر الشرع ما تعسر في عدم سائر الافعال وهو العدم في العرفة لان ما كان يتخطاه
بعدم الفعل وهو غير موقت يعتبر فيه العدم في العرفة فاني جواز الشيخ الثاني فانه اذا لم يقدر
على الصوم يجوز الفدية في جميع عمره فاذا قدر عليه يبطل حكم الفدية وكما اذا زال العلل ولم
ان الصوم فقد في حق الجواز بتعلق الحكم بالعدم في جميع عمره حتى لا تجب وان لم يات العسر بعد
كفيرة وتقدير العزيمة اذ الصوم لا يجب عليه يلزم ان يصوم بعد الموت وتعالى عن الاستدراك
الكبير رحمه الله هذا القط الذي عز استدام راعتبار كم روزه دركرا كاذ وكذا جواز الصوم
بمن له غائب وليس عنده مال دليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار
الى وجوده فيما يستقبل من الزمان لانه قال في البسوط واذا كان للرجل الحالف في يمينه مال
عنه غائب او دين وهو لا يعلم ولا ما يكسوا ولا ما يعتق اجزاه ان يصوم لان المانع
قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل للمكفر بدون اليد الا ان يكون في ماله الغائب
عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق بغير
المال دون المال فاجاز الصوم مع وجود المال حقيقة من غير انتظار الى ان يحصل الى ماله فلان
يجوز الصوم في حق من لا مال له اصلا من غير انتظار ان يحصل له المال بالطريق الاولى

واذا لم يعتبر الشرع فيما ذكرناه العدم في العمر وانما اعتبر العدم الحالي فان ذلك لا يخرج
المكلف عن التعهدة بالصوم في المال والدليل على انه اعتبر العدم الحالي انه قال
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام واعتبر العجز في جميع العمر يبطل اداء الصوم لان العجز لا
يتحقق الا بعد انقطاع الرجوع بعد تحقق الاداء الا ترى ان المراد بالعدم هو العدم الحالي
مستمرا في العمر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فقاعدا واستمرار عدم
الاستطاعة ليس بشرط فلما عدم الاستمرار فيما ذكرنا من مثال الكلام على الكلام لان النبي صلى
الله عليه وسلم ذكر فتاوى احكام الشرع على وجه التيسير حسب احوال المريض ومرضه
ومرض المريض غير مستمر في العمر فما لم يتقاوت حالا بعد حال فكذلك الاحكام المرتبة
على حسب تلك الاحوال فكذلك يوجب الاستمرار واما عدم الاتلاف في نفسه
اذا لم يكن مقيدا بشرط يوجب الاستمرار في العمر كما اذا قال لا اتلف ولا افعل كذا
فثبت بما ذكرنا ان العسر في عدم سائر الافعال هو العدم في العمر والمراد العدم فيما
فيه هو العدم الحالي وكذلك الحكم في حكم الظهار وسائر الكفارات فانه انما يعتبر في ذلك
العجز الحالي عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض مرضا لا يقدر الا على الطعام جاز فيه بعد العجز
العسر في الكفارة هو القدرة الميسرة لان اهل الكفارة من قبل الوقوع في قرابة ثانية
بالقدرة الميسرة وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال عينا لما بقي الميسر فتعذر الكفارة
لذلك بعد هلاك المال او استهلاكه وجاز له التكفير بالصوم فان الواجب اذا انتهت القدرة
الميسرة فان بعد ذلك قد تكون قادرا من قبل لو كانت الكفارة من قبيل الوقوع لما وجب
بعد ذهاب المال القائم وحصول مال آخر الزكوة فانها تسقط بهلاك النصاب ولا يجب ثانيا
بوجود نصاب آخر فكذلك ان المال ههنا باق في الحال غير عين لانه وجب في الذمة كالزكوة
فان الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجبت الزكوة نفسه وهذا لان الله
تعالى جعل المال ظرفا للوجوب في باب الزكوة حيث قال وفي اموالهم حق للسائل والمحروم
وقال صلى الله عليه وسلم في الزكوة ربع العشر وقال في خمس من الابل شاة وفي اربعين
شاة شاة الى غير ذلك من النصوص الواردة في باب الزكوة واذا كان المال في الكفارة
غير معين فاي مال اخذه المكفر من بعد ذهاب ماله وجب عليه ذلك المال الذي وجب
التكفير به المال ولا حيلة له سوى الاستهلاك فيما نحن فيه في حق جواز الصوم
بما كان سببا لان وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف المال بجواز الصوم كالو
تلف المال بعلات الزكوة لان الاستهلال فيما يتعسر كلاهلاك العبد الجاني اذا كان الجناية

اليسر وان كانت احكام الزاد والراحلة تتفاوت في انفسها حتى ان الدين يمنع وجوب الزكاة في الرواية لها ولا يمنع هو وجوب الكفارة المالية في بعض الروايات وكذلك يقطع ان في الاستهلاك وكذا لا تعتبر في مال الكفارة كونه نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فمن يجب عليه لان الشرط فيها القدرة الميسرة لاداء على وجه يزال الوجوب بالاداء فيجزئ الوجوب سائر المال حقه من الاثم بارتكاب المحظور فلا يفوت لذلك فرق المال كاسبا او غيره والعشر لا يسقط بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يسقط الزكوة لا يسقط ايضا بالموت ولكن لو سقط الا يضا لان الواجب في الزكوة اداء العادة ولا يمكن تحقيق هذا الوصف بجزء غائب من علمه من غير اختيار وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وان لم يوص كالدين وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثمرات قبل اداء فيبقى بعد موته وان لم يوص لهذا الحكم وهو سقوط العشر والخراج بهلاك الخارج بخلاف الحج فانه اذا وجب الحج هلك الزاد والراحلة لم يسقط الوجوب بموته لان الحج وجب بشرط القدرة الممكنة دون الميسرة بدليل ان الزاد والراحلة في ما يتعلق به السفر والميسر انما يقع جزءاً وسراجاً وانواناً والميسر ما ذكرناه بشرط بالاجماع اذ الشرط فيه اداء في المكن وهو بالزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الاداء فلم يكن دوام القدرة على الزاد والراحلة شرطاً لدوام الواجب وهو الحج فان قيل ان شرط وجوب الاداء توهم القدرة لا تحققها حتى انتفى بادراك الجزء القليل الذي يسع فيه التحريمة في حق وجوب الصلاة مع ندرته في حق الاستدامة فينبغي ان تثبت الملكة في الحج بدون الراحلة بالقياس على ذلك بل اولى لان سفر الحج راحلاً غيراً وحتى عم الندر وقد وجد ذلك في حق كثير من الناس فينبغي ان يجب الحج على صحيح البدن المكتسب قلنا وجوب الصلاة بالقدرة الموهومة في حق من ادرك جزءاً من الوقت فانه لانه مظهراً انه في حق الخلف وهو القضاء ولا كذلك الحج لانه لا يتصور فيه القضاء لفوته فرض العمر فلا تفوت الا بفوات الكل فاشترط فيه اداء في ما يتمكن من المرء من السفر العتاد وذلك بالقدرة على الزاد والراحلة اولانه لو وجب الحج على من لا يملك الزاد والراحلة لوقع الناس في غاية الحرج وانه يخالف الصلاة فان اعتبار توهم القدرة فيها لا يؤدي الى الحرج لان له ذلك الظهر وانه في حق الخلف وهو القضاء لا في حق الاداء فان الاداء غير مطلوب واما في حق الحج فلا خلف ينتفي عند مباشرته ولا يتاب اذا كان المكلف مراداً الحج لما بيناه ومن الراحلة فاشترطناها دليلاً على ان وجوب الحج بالميسر لا ما نقول الميسر في سفر الحج للمكيين المحترم والمراكب والانوان كما ترى واما الراحلة فهي اداة في ما يقع

به السفر اذ لا يتأتى السفر من غير دوابه لانه لا تتمون على السفر بدون الزاد وبدون راحلة تحمل عليها الزاد وبركبها احياناً قال رحمه الله وكذلك لا تسقط عنه الظهر بهلاك الرأس وذهاب العين الى قوله بعين الصاب لا نعرف اولاً ان عند ذلك الظهر لا تسقط بهلاك الرأس وذهاب العين كما ان الحج لا يسقط وجوبه بفوت الزاد والراحلة فان المال اذا هلك بعد وجوب هذه الظهر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء اذا وجد سبب العين بعد الوجوب لا تسقط صدقة الظهر لانها تجب بصفة الميسر انما وجبت بشرط القدرة الممكنة وقيام صفة الآلية بسبب وجود العين يصير المكلف قادراً للاعتماد عليه والدليل على انها لم تجب بصفة الميسر انها وجبت بسبب رأس المرء من الاولاد الصغار ورأس الولد والعبد والمديون ولا عبد فيه العين لان رأس المرء ليس بمال والولد في ام الولد ناقص لاستحقاق العتق مولى الولد ولهذا لا تجب زكوة والمديون ولا عبد فيه مشغول بحق الغير فلا يقع الغنى به فلا يكون الوجوب عليه بصفة الميسر فلما لم يكن رأس المرء هو سبب لوجوب الزكوة وهو النصاب الثاني الذي يقع به الغنى وهو سبب لوجوب صدقة الفطر وهو النصاب الثاني الذي يقع به الغنى وهو رأس يؤدي عليه فدل ان الغنى يكون سبباً لوجوب صدقة الفطر لانها تجب بالغنى شيء اخر دون صدقة الفطر لانها تجب بالغنى شيء اخر لان امر فطر لم يكن ميسراً واذا وجبت صدقة الفطر بالغنى بسبب البدن وهي بيان الكمال التي تليق بالاعياد والجمع ونحن نستعمل بسبب المهنة وهي التي تليق بسائر الايام اذا كانت تساوي مائتي درهم فاضلة عن الحاجة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية قلنا ان الشرط فيها هو القدرة الممكنة والغنى حتى اذا هلك المال لا القدرة الميسرة واذا كان كذلك فلم يزل بقاء صدقة الفطر مضافاً الى دوام شرط وجوبها وهو القدرة الممكنة والغنى حتى اذا هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر يسقط وجوبها وكذا اذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء يسقط وجوبها بخلاف الميسر والمهنة الخدمة وقد روي المهنة بالكسر وهو عند الاتيان خطأ قال الاصمعي المهنة بفتح الميم ولا تقال مهنة بكسر الميم وكان القياس لو قيل بمثل جلسة وخدمة الا انها جاءت على فعلة واحدة كذا في العباب وقد ذكر في الصحاح المهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر وانكره الاصمعي والماهن الخادم عن قبل ان شرط الغنى صدوره الامر الاعظم يقوم صلى الله عليه وسلم اعوضهم عن السلة في هذا اليوم فكان ثابتاً اقتضاء وانه صدر وهي صدقة اداء وهو صدقة ما يتمكن به من اداء الغفير عن السلة في شهر اليوم وذلك يصير ضائع من الميز فلا حاجة الى الزيادة عليه وهو النصاب قلت الغنى المعهود في الشرع انما هو بمثل النصاب المعتبر

فقهي المسافر بشهود الشهر الاترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فكون اداء للصوم
الفروض فيثبت بذلك ان صوم الفرض مشروع في حقه لكن الشرع رخص له ان يدع صوم الفرض
بسبب الفطر الذي هو ما دونه فيه لدفع المشقة عنها وهذا اي وهذا الترخص لا يجعل غير صوم الفرض
وهو الواجب الاصلي مشروعا فاذا ترك الترخص وهو وجود المفهم سواء فيدع صومه عن صوم رمضان
كما كان له ان يفعل لوجود فعل المسافر وهو صومه بنيه واجبة اخر لعدم شروعه ما نواه من صوم
غير الفرض فلغو نيته ودلالة على ذلك انه اذا نوى النفل او اطلق النية فانه لا يجوز له ان يدع
يقع صومه وله ان يفسخ صوم الفرض وكذلك المريض في هذا كله اي يقع صومه عن فرض الوقت وان
نوى النفل او واجبا اخر او اطلق النية وقال ابو حنيفة رحمه الوجوب واقع على المسافر في نفس
الوجوب لانه متقرر عليه لوجود كمال سببه وهو شهود الشهر ولهذا جاز اداء المسافر صومه
عن فرض الوقت من غير توقف على شيء وهو احتراز عن الاداء في اول الوجوب في اول الحول فانه غير جائز
مطلقا اذ سببه متقرر كامل وهو في الوجود اصل السببية يجوز التعجيل لعدم وصفه وهو
التأدي الموقوف على صفة كمال السبب اخر الوقت لان السبب لم يتم وجودا في حقه الكمال فان وجد
السبب كاملا عند تمام الحول يقع عن الفرض والا ينقلب ما اداه نفلا ودلالة اختيار عن المقيم
ايضا اداء على الظهر في سفره يوم الجمعة فانه على قول الوقت ارتم وجود الجمعة بعده يقع ما فعل عن
فرض الوقت وان سعى الى الجمعة واداها حسب ما اختطوا فيه بطل ظهره فدلالة شهود الشهر
ما ثبت على صفة الكمال في حق كمال الشارع حكمه وهو نفس الوجوب فانا نتقرر اقصى ما
اداء الصوم فلا توقف على تحمل الفعل في اول الوقت واداء الكل من الغير لكمال السبب
وهو الوقت والبيت ثبت بذلك ان وجوب الصوم واقع على المسافر الا انه رخص له ترك اداء
الصوم في الحال وانما خير فعلى المسافر ليترتفق هو بذلك في مصالح بدنه وتخفيفا عليه
فلما ساغ له الترخص بالرجوع الى مصالح بدنه فجبرا يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين
اولى لان الاهتمام بالاول في حق نفسه الخاصة والثاني في حق نفسه الباقية ولان الخلف في صوم الوقت
الى الاداء وهو قضاء الدين فاذا اداه قبل ان يتمكن ما عليه من اداء الدين جاز فكان يجب بسببه ولا
يؤاخذ بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب الاداء الا بتحقق نفس الوجوب في حقه
لشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الاداء ولان حاجة الذمة اصل مقصود فكانت هي اهم
لان السعي في الحاجة الدينية سعي في تخليص نفسه عن عقوبة النار وهي اشد من مشقة تلحق المسافر
بسبب صوم القضاء لانه لم يصم صوم القضاء في سفره حتى لا يعيش الى وقت الاقامة فصنعه
ينبغي في صومه ترك القضاء وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه ان صوم رمضان ما تحاجزه من الصيانات في

شهر رمضان متعلقا بالاعراض عن الرخصة والتمسك بالعزيمة وهو اداء صوم رمضان فاداء الفعل
الذي لم يعرض عن جهة الرخصة وقد تمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان بل تركص حيث لم يصم
صوم رمضان بنى على صوم رمضان من الصيام مشروعا فجاء اداؤه اي اداء صوم رمضان مرة اخرى
اداء صوم رمضان غير مطلوب من المسافر في حال سفره اداء هو غير خاطب بالاداء في ذلك الوقت
بطريق التعيين فاما هو مخير بين الاداء والتأخير الى عدة من ايام اخر فلا يكون الامساك الذي هو
مشروط الوجود متحققا لصوم في حقه اي اداء هذا الصوم فصار هذا الوقت في حق مسافر مثله وهو
الواجب بمنزلة شعبان في حق الحر من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم النفل في شعبان
جائز من الكل واذا كان كذلك فعلى هذا الوقت وهو شهر رمضان سائر الصيام واجاز ولا قائل
بالفصل ذلك كلام الخصم فان الاداء واجب عليه في الحال فكان الامساك متحققا في حقه اي في
هذا الصوم والطريق الاول وهو انه لما ساغ له الترخص بالرجوع الى مصالح بدنه التي امر بوجب
ان لا يجب النفل لان الترخص بصوم غير رمضان انما ساغ له لصوم عوده الى قضاء ما عليه وليس في
صوم النفل كذلك فلا يجوز العدول عن فرض الوقت لان صوم الوقت الى ما هو الاهم اداء وهو رجوع
الى مصالح دينه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله والطريق الثاني وهو ان الاداء غير مطلوب
من المسافر في حال سفره يوجب ان يقع النفل وهو ايضا رواية عنه وهو معنى قوله وفيه
روايتان عنه واما اذا اطلق المسافر النية فالصحيح ان يقع الصوم عن صوم رمضان لان الترخص
برخصة الفطر او بصوم واجب اخر والترك الى ورك العزيمة وهي صوم الوقت لا يتحقق الى كل واحد
منها بهذه العزيمة وهي النية المطلقة من المسافر لانها لا تقع من صوم اخر لان الخلق صادف اثبات
فقط فلا تعمل واجبا اخر لاحتياج الواجب الى التعيين واذا كان كذلك يقع الامساك عن
صوم الوقت اولى لانه وقت لا يتأدى النية المطلقة لم يتعين لصوم الوقت ايضا اطلاقا
فلا يقع الامساك عنه لانا نقول انه يتعين فرض الوقت بمطلق النية لكونه وقتا له والواجب
الاخر لا يتأدى بمطلق النية في غير شهر رمضان فاطلاقه في النفل وان كان يتأدى بمطلق النية
لكن الفرض ايضا يتأدى بمطلق النية فالصرف الى فرض الوقت اولى لانه اهم لكونه اسقاطا عن
الواجب عن الذمة ولان صوم الوقت عزيمة والنفل رخصة فكان الاخذ بالعزيمة اولى واما المريض
اذا صام في شهر رمضان فان صومه يقع صومه عن الفرض كالصحيح سواء في النفل وذكر الجصاص
وهو الصحيح مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقد اختاره المصنف وعين مشايخ العراق رحمهم الله ان
رخصة المريض متعلقة بالعذر الحقيقي اعني الصوم وهو العجز الذي يمنعه عن الصوم
دون العجز التقديري لان المرض يتنوع الى ما يفيده الاكل ويقويه ويضعفه الجوع ويؤديه

والى بعده الجنبه وجنبه وضعفه الاكل وبعضه واحد فصل للتنبيه والحكم واذا كان
سوادا لم يكن جعل نفس المرض سببا موجبا للرخصة دائما جعل الوجب للرخصة المرض الذي يجوز معه
الصوم فاذا صام فعطهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة في حقه وهو العذر المنع عن اداء الصوم
فلهذا هو الصحيح القويم فان صومه يقع عن الفرض وان نوى النفل واجزاه فرضه لما روى ابن
سماعة ومارووى هشام عن ابي حنيفه رحمه الله ان المريض اذا حكم المسافر فيما ذكرنا من المسائل ما قال
في المبسوط ذكروا ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض سواء في قول ابي حنيفه رحمه الله وهو
قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجه قولهما ان المرض بما انه عذر يجري عليه احكام العذر
العجز عند ويحقق بتمام سببه العجز وهو الضرر اذ السبب قد يتم ولا يتحقق الحكم لتعذر الاداء في
اتم الاحوال فاقيم سبب العجز الذي هو مقام العجز وهو المشقه لعلمه انه اذا صام فاته الاداء على
الكمال وهو الذي عليه وسلم ذلك لقلت الشقق فلما سقط من السفر اداء الكمال فاولى ان يسقط
عن المسافر لان السفر مع المشقه وغير ذلك فلا يظهر بنفس الصوم من المسافر فوات شرط رخصة الافطار
في حقه وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص برخصه التقدير التي لحق المسافر الافطار في شهر
رمضان حتى بقي له على تقدير عدم ظهور فوات شرط الرخصه وهو العجز التقديري بتمام سببه وهو السفر
بطريق التنبيه الى جانبه الدنيه بطريق الاولى لانه لو توضح ان الشارع انما اثبت للعبد ولاية الترخص
بالافطار في شهر رمضان حالة السفر مرحمة عليه لما يلحقه المشقة بذلك ثم ما يرفق العبد ويدل نوع جمع
وتدبير في معاملة الدنيا وهو الافطار في السفر وغيره مما ينفع به في امور الدنيه كان ذلك واجبا عن ذلك
وما يرفق به في امور دينه اولى بان يشرع به في مصالح دنياه لما سبق تقريره واذا كان كذلك فاثبات الرخصه
من الشارع للمسافر في حق الامور الدنيا وهو تنبيه على انه ولايه الترخص فيما يرجع الى مصالحه الدنيه
بالطريق الاولى تقرر انه بعد وجوب اخر الوقت الى الاخير وهو قضاء الدين لانه اذا فات تعلق
بسبب صوم القضاء ولا يتأدى بسبب صوم رمضان لما تقدم فيكون باظهار العلة كما في
قوله صلى الله عليه وسلم العمرة ليست بواجبة لحديث بانه صلى الله عليه وسلم نبه بعده العلة ان
الحكم انما سقط الى غير ما من حوان البوت وما سوى ذكره من اول قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله يدل
على ان المرخص يتحول الى حقيقة العجز عن الصوم او حول زياده المرض في معاملة المسافر
حيث تعلقت رخصة العجز مقدرا فان قيل الترخص للمريض ثابت بطلق المرض مع التحقيق
زيد على النص قيد حول زياده المرض فلما ثبت هذه الزياده بالاجماع كان بعد الافطار في قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا اي فافطر فاقضى ـــ رحمه الله قال رفر رحمه الله قوله
صار الوقت شبيها بقدر المشروع الى قوله استحسانا اقول ـــ قال رفر رحمه الله

والمضار وفسد صوم الفرض وهو شهر رمضان شبيها بقدر المشروع وهو صوم الفرض
حيث لم يشرع فيه غير ما يتصور من الامساك في هذا الوقت وهو شهر رمضان سببا
على فاعل الصوم بان يصرف دلك الامساك الى هذا الوقت فلا يوقف عليه على ما بينه ابو علي
وجه الى به يقع عن المسمى واذا كان كذلك فيتقدم غير الفرض كصاحب النصاب اذا وهبت
النصاب من الفقير بعد الحول انه يكون مؤديا زكوته وان لم يوجد التعيين قدر الزكوة وهذا الصاب
للزكوة وكاجير الواحد اي كاجير الخاص الذي يستحق الاجره بتسليم النفس وان لم يعمل بان
استاجر يستحق شافعه من غير ان ينوي الاجير وقوله عاطف المسمى وكن استاجر خياطا ليخيط
له ثوبا بعينه بيده فسواخاط على قصد الاتمام او غيره فالاكون من الوجه المسمى لتعينه له
لا يستحق المستاجر شافعه وما اعتبار اذا تقصر الثوب ولم يوجد النصاره لصاحب الثوب
فانه يقع لصاحب الثوب فانه يقع عما لصاحب الثوب لتعين النصاره له فان قيل ذلك
النصاب من الفقير باي وجه ادي لا يقع عن الزكوة عند زفر رحمه الله لان الفقير فارغ الاداء
فكيف اورده تخييرا وهو لا يستدعيه فلما اراده بطل ارادته حيث ان المسمى التي اذا (١٠٨)
وجد صرفه اليه يقع عن المسمى باي وجه صرفه اليه كما في عبد النصاب للفقير والنية
غير الصدقه ويقع ذلك عن الصدقه عن الصدقه لو صرف الى المسمى فقد ذكر ان
يكون المراد منه الفقراء بان فوق النصاب بلفظ العبد الى الفقراء ولم يذكر الغني مقاربا لذا
ولو كان المراد منه الفقير الواحد يجب ان يحمل على انه فقير مديون او وجد له شيء بعده ثم
صرف هو بعضه الى حوائجه او قال لغني وقد هلكم والجواب عما قاله زفر رحمه الله ان التعيين
المذكور وهو تعيين الوقت لهذا المشروع لس ثابتا بسبب استحقاق المانع لمانع العبد لمنع الامساك
عن الفرض من غير نية لان ذلك التعيين بالسبب المذكور لا يصلح قربه لانه حينئذ يقع الصوم
من غير اختياره وخير وانه باطل وانما الغربة لفعله العبد عن اختيار ولان الواجب في باب
الصوم عاده ولا تحقق له الا بالنية تحصيلا للواجب ولا يلزم من عدم شرعيه غير الفرض في ذلك
الوقت استحقاق مانع الفاعل لان عدم شرعيه الصوم ثابت في الحال من غير استحقاق لمانع
العبد اذ المانع في الحال انما يثبت ان ثبت ان عدم شرعيه غير الفرض في الوقت المذكور ليس
بسبب استحقاق المانع بل باعتبار اخر وهو ان الشارع لم يشرع في هذا الوقت فرضا مما
يتصور فيه الامساك الا اياما واحدا وهو الفرض فانعدم غير الفرض لعدم ما شرع
لا بسبب استحقاق مانع الفاعل كما قاله زفر رحمه الله فان قيل كان صوم غير شهر رمضان
غير مشروع كذلك الامساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان فينبغي ان يتعين

مطلق الاسم لصوم رمضان على هذا التقدير قلنا نعم كذلك الا ان الصوم عباده وذلك
انما يكون بادائه عن اختيار ولا يتحقق ذلك بدون النية لان العدم ليس بشئ والعباده شئ
فلا يقع العدم ان يكون مخطئا للوجوب فلم يكن بد من التعيين ليصرف ماله من النافع الى ما عليه
ولو وجد التعيين لان عدم العزيمة او النية ليس بشئ فلا يطلع ان يكون هو تعيينا فان قيل
وقد وجد الاسلام بطريق الاختيار اذ الكلام فيمن يجد ما يأكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى
ان من نوى الفطر ثم رجد شيئا ياكله لا يكون صائما بالاتفاق ولما كان الامساك هذا الطريق
الاختيار ولم يكن اساكا جبريا قلنا ان مر الامساك لا يكون اختياريا اذا كان ذلك من الرجل
او النهي قبل حول ليلة رمضان وما كان منه اختيارا يحتمل ان يكون عباده او غيره فلا يكون عبادة
بدون النية لقول تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يتحقق بالنية
لان النية تميز العادة من العباده وذلك لا يكون بدون اختياره عباده لله تعالى فتشترط
النية لذلك وقوله لان عدم العزيمة ليس بشئ احتراز عن سلة الوكوه فان فيها لفظ العدم وهو
موجود فيصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بجامع ان المصروف اليه فقير فكان السقي بها وجها
الله تعالى من دون العوض وهو معنى الصدقة وهذا لو وهب عشرة دراهم للفقير يكون
بالاجماع استعارة للصدقة من الصدقة بخلاف قبه النصاب لانها عباره تصلح مجازا عن الصدقة
اسمحنا لان المبتغي بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه اذا لعبه من الفقير
هذه الصدقة لمعنيين الواهب وهو انه لا يبتغي من الفقير عوضا دنيويا والمعنى في الوهوب
له وهو انه ثبت الملك له على وجه لا يملك الواهب الرجوع فيه ولذلك صارت الصدقة من الفقير
هبة لانه ليس بخطه للصدقة اذ الصدقة يرد بها الاعراض وهذا يملك الرجوع بقي ان يقال
ان الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فلا تعين للفرض الا بتعيين قلنا ان الفرض
في هذا النصاب متعين اذا وهب الكل من الفقير فقد وصل اليه ما هو حقه في النصاب
وهو الزكوة فلا يحتاج الى التعيين لانه متعين وصار نظير اطلاق النية الصوم في شهر رمضان
وخلاق سائر الخياط وغيرها كرد المغصوب والودايع فانها تتصور ردها الى المالك ايضا
عن معنى العباده فلذلك وقع ما وجد منها عن الواجب بدون النية وخلاف اجزاء الوجد
لان الناقم وان كانت متحققة على فلذلك لا يمنع وجوب الاجره ولا يتمحض فيه وقوع نافعه عما
استحق عليه لان ذلك ليس بعباده والعباده هي التي تتعذر الى الاختيار واما القدر المستحق
من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا وخلاف سائر الغصاب لان الغصاب صفة
الثوب والثوب مملوك لصاحبه والصفة تتبع الموصوف فتعينت الصفة للاداء كما

لتعين الموصوف له بخلاف ما نحن فيه فان العلماء صفة الصايم دون الوقت ثم السلة
التي نحن فيها صوم رمضان فيمن اعاد الفطر في شهر رمضان كالمريض والمسافر والمتحكم اذا اكل
ولم تيسر به في يوم رمضان ولم يخطر بباله الفطر ولا الصوم فعندنا لا يكون هذا صوما شرعيا
وعند زفر رحمه الله يكون صوما وانما عين فرض الوقت كما ذكره الامام الصفار رحمه الله في شرح
الجامع الصغير وعن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه كان يذكر هذا القول لزفر رحمه الله ويقول الذهب
عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله قال رحمه الله قال
الشافعي رحمه الله ما منعه بيت علي مالك الى قوله فكانا قيل فلو لا يوجب العلة الاولى اذا ثبت
ما سبق ان المانع للعبد نفسه على مالك قال الشافعي رحمه الله وجب تعيين كل الصوم ووصفه
بان ينوي صوم الفرض لان معنى الفرضية معتبر في صفة العباده كما يعتبر في اصلها فكما يشترط النية
في اداء اصل الصوم تحقيقا لمعنى العباده تشترط تلك النية في وصفه حتى يصير المكلف مختارا في الصفة
كما هو مختار في الاصل ولو وقع عن الصايم تعيين جهة الصوم لصار هو مجبورا في صفة العبادة
والملا معنى العباده عن الاقبال عليها وعزيمتها ونيتها وان ذلك لا يكون ذكر الله مطلق النية
او نيته الفعل لا يؤدي صوم شهر رمضان قلنا الامر كما قلت ولكن التعيين انما يجب اذا وقع
المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان واحدا عينا فيتعين وقوعه عن ذلك
رمضان بان ينوي الصوم مطلقا او ينوي رمضان ولا يزيد ولم ينو هو المطلق الوصف بان ينوي
النفل او الكفارة او القضاء او المنذور في شهر رمضان لانه فرض متوجه في هذا الزمان على وجه لا يزاحمه
غيره من الصيام فصار المتعين الموجد في مكانه حتى يصاب اسم جنسه ونوعه بان يقال يا جوان
او انسان ولم يجز في الدار الا هو فانه يصح ان يجب لعدم المزاحم ولم يشهد هذا التعين المطلق في جنسه
او وصفه فان قيل باسم الجنس العين الموجود المشار اليه عند عدم المزاحم والصوم لم يوجد بعد
فلا يتال المطلق الاسم قلنا الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود
من حيث الشرعية فيصاب بمطلق الاسم لسبق ولانه يؤدي الصوم لاجاله وقصده ونوع هذا الصوم
نفلا او واجبا اما نوع الاستقاط فيقع عن الفرض لانه الى مطلق الصوم وزياده فتحمل الزيادة لعدم
تحلها وبقي الاصل والصوم يتادى به نافلا ولا الامر اذا تعلق محل بعينه صار شرعا على اعتبار
الوجود واكان زيد يا باعتبار الوجوب وان كان دنيا باعتبار الوجوب في انه بعد وقت اقامة
اي وصف يوجد يقع عما امر به الامر كذا في المغني وهو انه لما كان متعلقا محل بعينه فعلى اي وجه
يقع يقع عن المتعين فان قيل ليس ما سبق من قوله ولم يلقه الخطا في الوصف مرضوا لخطا فان الخطا
هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد وههنا وان كان واجدا فيه اوغير قاصد بسبب صوم

رمضان قلنا المراد من الخطاء عدم الاصابة في النية ولئن يجب صوم الفرض لوجوده
اصل الصوم وهو كان قبل اصابة صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعينه في زمانه
حيث لم يشرع فيه غيره ينبغي ان لا يجب المضاء صوم رمضان اذا طلق النية عمدا في ضيقة
رحمه الله لان عنده صوم غير رمضان مشروع في حقه كما تقدم قلنا صرف المطلق الى المقيد هناك
باعتبار دلالة حال المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقة العظيمة كان الظاهر انه اراد به الفرض
الوقتي والعمل بمثل هذه الدلالة واجب وطلاق الحر في حقه كالاسلام للمرتد الذي يحمل المطلق
على المقيد احتياطا فكان التعيين في الزمان والمكان معلقا كذلك دلالة حال المؤدي تعلم ايضا بمثله واذا
كان كذلك فصار جوابه اي جواز المشروع وهو الفرض لو نوى بعده النية وهو مطلق النية بناء على ان الاطلاق
تعيين لاعلى ان التعيين عن هذا المشروع بوصوم فكان المذكور دليلا لا بوجب العلة في القيقية اذ
القول بوجب العلة وهو الزام ما يلزم المعلل بتعليله وهذا هو ذلك لان الشافعي رحمه الله لما علل
لتقرير مذهبه بقوله لما كانت منافيه مطلقة لم يكن بعد من تعيين النية في جزء صوم رمضان لبقاء
موجب منافيه قلنا نحن نوجب ذلك وهو تعيين النية لان اطلاق النية تعيينا لان التعيين
ساقط عنه لما سبق ولان التعيين لا يخلو اما ان كان لتعيين غير المتعين والاول غير ثابت هنا
لتعينه في زمانه شرعا والثاني فانه لا يصح فثبت ان التعيين ثابت والاطلاق منه تعيين
لان التعيين عنه ساقط لانه عبادة ولا بد للعبادة من النية والخاطر ان ذكر رحمه الله استقط
تعيين الاصل والوصف وقلنا نحن بتعيين الاصل وسقوط الوصف فكان مذهبنا مذهبا
وسطا بين المذهبين والفقه فيما ذكرناه لان الاصل في الدلائل اعمالها لا اهمالها والصوم لما
كان انه عبادة والعبادة لا تبقى بدون النية لتوقفها الى الاخبار فاشترطت النية لاصل
الصوم ثم لما كان صوم شهر رمضان لتبرك الصحابة في التعيين هو متعين في
وقته بتعيين الله تعالى فلا يحتاج من تعيين العباد فلذلك اصبح بمطلق النية فكان اشتراط
النية المعينة في الصلاة عند ضيق الوقت في الاصل والوصف لان التعيين فيها يعارض العباد
فلا تتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت ظرفا للصلاة بخلاف الصوم فان التعيين هناك
بتعيين الله تعالى لا يعارض هذا فلا تتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت معيارا له فلم تشترط النية
المعينة لمرض الوقت في الصوم فالـــ رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما وجد
التعيين شرطا لاجماع الى قوله بين هذين الوجهين اقول ـــ لما ثبت ان التعيين
شرط لاجماع الركب بمطلق النية عند اصحابنا رحمهم الله وبانا التعيين عند الشافعي رحمه الله
قال الشافعي رحمه الله وجب التعيين من اول وقت الصوم وهو الجزء الاول

من النهار لان اول اجزاء الصوم فعل مستقر في النية لانه عبادة وانه لا يصح بدون النية
واذا تراخى التعيين عن اول جزء من اجزاء هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يتغير مشروعا الى الصوم
فاذا اعترضت الفريضة اي النية من بعد اي من بعد مضي ذلك الجزء من الصوم لم توجد العزيمة في الجزء
الماضي بوجه لان اعدام الفعل اي بنيته في الفي فوجه لا يتحقق وانما هو اي اعدام الفعل
بعد ذلك ولهذا لو نوى بعد الزوال لا يصح واذا كان كذلك فسد الجزء الخالي عن النية واذا فسد
ذلك فسد الباقي لانه لا يتصور صحة وفسادا ولا صحة للباقي بدون ما مضى ولهذا اشترط الاداء
لاداء كل الصوم من اول النهار الى اخره ووجب ترجيح الفساد على الصحة احترازا عن الاحباط
في العبادة بخلاف النفل فانه غير مقدر شرعا واداؤه مفوض الى انتفاء ثنائه في بعد ما ولهذا
المتطوع مع انه لو صح الفساد فات الاداء الى خلف فوجب الصحة بدلا يبتنى ذلك اصلا بخلاف
تقدم النية على طلوع الفجر لان تقديرها واقع على جملة الامساك ولا تتعرض لما قبله من اجزاء
الصبح ما ينافيه وعلى ان الصوم انما يبطل ما يضاده كالاكل في النهار وغيره والكل وجوده
الاكل والشرب والمباضعة في الليل لا انها في الصوم اكون الخلاف الى من شروط المضاده والمنافاة
والليل ليس بمحل الصوم اصلا لا كل ولا ما ينافيه في الليل لا انها في بنية الصوم فبقي ما قدم وهو النية
واما العارض الطارئ من النية من اول الصبح فلا يحتمل تقديرها لما مر ولهذا لا تجوز النية بعد نصف
النهار ولهذا قالوا ان في صوم الدين اي القضاء وجب الفصل من هذين الوجهين وهما تقدم
النية واخيرها فجاز الصوم في القضاء بنية متقدمة على الصبح ولم تجز بنية متأخرة عن الاكثر
لان الامساك في اول النهار حال من النية فلم يقع فرضا وهذا لان الصبح وجود جاء عليه فيقع ان لا
هو ايضا على وفاق ذلك ان تقدم النية يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا ـــ هو ما قال لما وجد عدم
النية مع الانفصال عن الركن فلان يصح ما اخر عنها مع الاتصال بالركن بالطريق الاولى قال ـــ
رحمه الله وقلنا ان الخاجة الى النية في قول ما هذا ارجح اقول ـــ لما وقع من بيان قول الخصم وقع في بيان
قول الاصحاب رحمهم الله مع الجواب عن قول الخصم وترجيح قولهم على قوله فقال وقلنا ان الخاجة الى النية
في اخره اي ان الخاجة تحققت الى النية لاجل ان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير
متجزئ صحة وفسادا اما تون هذا الامساك واحدا فهو لما بينا في تفصيل اما الاول فهو
واحد وجد الفساد في اخر جزء من النهار فيشيع ذلك في الكل واما الثاني فهو ان الامساك
وان تفرقت اجزاؤه ثبت خطاب واحد والاشياء اذا اثبت خطاب واحد كانت كشيء واحد الا ترى
الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الاطهار لما ثبت بخطاب واحد جعل جميع الاعضاء
كعضو واحد في حكم جواز افعال ليلة من صلى في عمر خلال واحدا الوضوء ما لم تنقض تلك

عطفه وعلى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين لجعلت اشيا فلم يحز نقل الله من عضو الى عضو واذا كان ذلك كانت الاساكات كالسكات
واحد لو جاءت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واما كون هذا الاساك غير
متخيرة فقد دللنا عليه سبقت الاشارة اليه انه يشيع الفساد في الجميع اذا وجد في اخر جزء من الاساك
وانه لا يحل للباقي بعد ان الماضي ثم البيات على العزيمة حال الاداء اي حال بقاء الصوم ساقط بالاجماع
حتى لو نسي ان نوى في جميع النهار ونوى الصوم الى الافطار اجزاه ان شاء الله تعالى لجميع اجزا الصوم غير
مشروط للفجر الا ترى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمي عليه جميع الصوم صح وانما قيد قوله حال الاداء
احتراز اعمن رجع في الصوم الى الليل فان رجوعه يبطل وذكرنا في الخلاصة رجل نوى في الليل ان يصوم
غدا ثم بداله في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك فاصبح من الغد وصام لا يكون صومه جايزا لان عزمه
قد انتقض بالرجوع فعلم بذلك ان البيات على العزيمة في غير حال الاداء غير ساقط وكذا البيات
على العزيمة حال الشروع في الاداء ساقط ايضا بالاجماع للفجر والعجب ممن يقول صومه واركان ملا
عن في ابتداء الاداء بالصوم ونحن نقول حال الابتداء اي في الصوم مقيم حال النفاء في العلاء
في حق سقوط البيت للفجر وصار حال بقاء الصوم مقيم حال الابتداء في الصلوة في حق عدم سقوط النية
لعدم الفجر فتشترط النية فيها ولا تشترط في الحالين الاولين بعد الفجر وهو الجزء من النية حال
الشروع في اداء الصوم اطلق تقديم النية وجوده على اول وقت الصوم بالاجماع مع الفصل
وهو الليل عن ركن الصوم وهو الامساك وجعل عدم الجزء المتقدم من النية موجودا حال الشروع
في الصوم تقديرا فصار له اي لتقديم النية وصل الا ستيعاب مرجحا اذا استوعبت جميع اجزا
الصوم تقديرا او تحقيقا حقيقة وجود النية عند ابتدا اداء الصوم على ضد الاخلاص اذ
اشتراط اقتران النية بالصوم انما هو لخلو الصوم عن النوى لله تعالى ودلك انما يكون اذا كان محتملا عن
لان النية تعين بعض المحتملات والامساك في النهار صريح لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان
محتملا غيره لان النية تفيد العدد وقد يكون غيره اوقد اشكل وهو ذلك فلا جرم النية لتعيينه
عوله تعالى بما هو لغيره ودلك عدم الاخلاص واذا لم تقترن النية حقيقة حال الشروع
في الصوم صارت حقيقة وجود النية الصوم عند الاداء ناقصة ثبت ان لتقديم النية وصل
الا ستيعاب وتفصل حقيقة الوجود ثم الجزء الذاهي تاخير النية موجود في الجملة في جنس
من تقديم بعد الصبح او بنسيان عزاه بعد ما فانه جاز تاخير النية عن الليل في حقهم لاتفاق
دفعا للحرج وفي يوم الشك ضرورة لا نية تدعو الى تاخير النية لان تقديم النية من اول
عن صوم الفرض حرام في يوم الشك لانه لم يتبين وقت الصوم حينئذ والنفل عند

ابي عند الشافعي لعوام الاباد في صوم الفرض بعده اذا تبين انه من رمضان واذا كان كذلك لم يقدح
النسرو ردفان قيل لا كان يجوز ان تاخير النية واحد والجزء الذي يلي النية لا يتجزء فلا يتعدد وعند ذلك
القادر على شيء سبب النية لو ترك التبييت ونوى من النهار جوز ايضا فلما انه لما لم يجز عدم النية عن
التقديم فصار هو معدوما ايضا ولان الذي ذكره لا يقتضي الاختصاص بالعدم وزعم فان الجزء الذي
اليه مرجود في الكل وليس يلزم من وجود الجزء في الجملة وجوده على وجه العموم واذا اطلق الجواز لتقدم
تقديم النية مع الفصل من الركن فلان يثبت بها اي بالجزء تاخير النية مع وجود كل اخير النية مع الوصل اولى
بالطريق الاولى اذا الاصل اقتران النية بالصوم وبعدا اي وتاخير النية ركن في الوجود اي في
وجود النية عند فعل الصوم زاد على تقديم النية وهو جزء حقيقة الاصل لان الاصل ان يفعل
النية بالنوى حقيقة وحقيقة العارض لان يفعل النية بالنوى تقديرا وهي ما اذا نوى بالليل
فيكون تاخير النية مع الوصل بالركن نوع ركن وفوات نوع بعضان ايضا وتبعضان بتبعض النية (١١١)
بسبب تاخيرها عن جزء الاساكات لان النية لم تكن موجودة عند وجود اول جزء من الصوم اخر
ذلك التقصير بسبب قليل من الاساكات حال من النية اذا الكثير منوي والقليل يحتمل العفو
في الجملة كالقليل من النجاسة وانكشاف العورة خلاف الكثير فصار حاصل الكلام ان في تقديم النية
فضلا وهو استيعابها جميع اجزا الصوم وفضائا وهو الافضل من الركن وفي تاخير النية
فضلا وهو وصل النية بوصول الركن وفضائا وهو تصور النية عن جزء الاساكات فاستويا
الى تقديم النية وتاخيرها بطريق الرخصة فان كلا من التقديم والتاخير رخصة الكن يجب ان يعلم
كل منهما جاز وا رخصة التقديم ثابته بالاتفاق فوجب ان يثبت رخصة التاخير ايضا لان الحكم اذا
ثبت لاحدى المتساويين يثبت للاخر ضرورة اذ لو لم يثبت لاقتضا حين استوا وهو محال ايضا هذا
ارجح اي جواز تاخير النية مع الوصل ارجح من جواز تقديمها مع الفصل لان النية افترانها بالفعل
وكانت مقترنة به هو ولان تاخير النية عزيمة من حيث ان النية لا تثبت اكثر الصوم رخصة من حيث
انها لا تثبت في كل الكثير فيكون ذلك عزيمة من وجه اما تقديم النية على اداء الصوم رخصة محضة
ليس فيه شبهة العزيمة على جميع الصوم من حقيقة النية وعن بعض الوجه ايضا وهذا هو الاكثر
مقام الكل فبقي ثبتت الرخصة في تقديم النية يثبت في تاخيرها بالطريق الاولى فان قيل لما
ذكره من المساواة دليل على جواز تاخير النية بالطريق الاولى فان قيل لما رجح تقديم النية
دليل يحتاج عن ذكره دليل جوازه وذلك لا يستقيم لان احد المتساويين لا يترجح الا مرجح ولان
الحكم يعارض بالمثل قلنا ليس كذلك فانا لا نرجح بعين دليل الجواز فان دليل الجواز هو الجواز
فانه الجواز للتقديم والتاخير على ما سبق ودليل الترجح هو الترجح هو اقتران النية بالنوى

وقال الامام فخر الدين الكرخي رحمه الله على ثبت جواز التاخير دليل سوى دليل الترجيح لان
الجواز الذي ذكرت في تعذر اقتران النية للحال جواز للتقديم فالجواز الذي ذكره نحن يجوز لنا التاخير
عليها لان التقديم رفقا ممنوع رخصة وللتاخير الرفق رخصة وقد رفق في حقكم توجبه فكذلك يبقى لنا توجبه او
نقول سلمنا ان الامر كذلك لكنا نقول انه غير جائز بل هو دليل الجواز بعد الوجوب فلا يكون دليلا للترجيح او
في ذاته الا ترى انه يترجح الايفاء على النسء والخبر المشهور على خبر الواحد والنص الظاهر والمفسر على النص
والحكم على المفسر ولم يترجح احد القياسين على الاخر لقوة في ذاته كالاستحسان الذي قوي اثره يترجح على القياس
الذي ضعف اثره والقياس الظاهر فانه يترجح لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وضعف
فاذا وقع بعد ان الدليل الجواز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا في ذاته وما ذكرنا من الدليل بعده الكفاية
لجواز بدا فصل وهو اقتران النية بالصوم فان قال الخصم هب ان دليل جواز كم ترجح لكن الثابت هو دليل
جواز في الحكم اذا افصل نيته وكان ولو كان الرجحان لدليل ما كان التبييت افضل والكان الخبر
افضل قلنا الكلام في الجواز وعدمه لا الافضلية وذا الجواز اعم من الجواز بوجه والجواز لوجه لا يفيد
كالوضوء بغير نية وانا قد بينا دليل جواز التاخير على دليل جواز التقديم ثم لا نسلم ان من الجواز الافضلية
والخبر الذي ذكره دليل على جواز التقديم لا الافضلية فان الخبر قد صور وانه يورث الرخصة والتطوع
في اسقاط الفرض لا في ان يوجب الافضلية فانها كانت لفعل المندوب ولئن سلمنا ان الافضلية ثبتت
بدليل اخر سوى دليل جواز كم قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم
لاصحابه لم لم يبيت الصيام من الليل قال الامر الى المانعة وانا اقوى اسباب الظهور وقد ذكر ثم
الامام فخر الدين الكرخي رحمه الله قال رحمه الله وهذا الوجه يوجب الخيار في قوله
وزفر لعدم قوله الوجه الذي سبق بيانه وهو استواء التقديم النية وتاخيرها في الفضل
والنقصان يوجب الخيار بسبب الفطر في الصوم النوي نظرا كاكاجب الفطر في النوي
ليلا للاستواء فيما سوى الوجه وروى ذلك الاجاب عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
حنيفه رحمه الله ولما وجه انتصار النية على بعض الاسباب التي ذكرناها وهي التي سبق ذكرها وهي
الخبر وجب المصير الى البعض الذي له حكم الكل مرجوحه ليكون ذلك خلفا عن الكل مرجوحا وجه
اذ الكل مرجوحيته اقامة مقام الكل مرجوحا حكما كما في المضمونات اذا انقطع المثل صورة
ومعنى او لبس بها مثل فانه يصار الى القيمة وهو القيمة والمصير الى ما له حكم الكل مرجوحه يطرق
الخلف ان تشترط وجود النية في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم
فاذا وجدت النية في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما لجواز الصوم بنية قبل الزوال
لوجودها في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم فاذا وجدت النية

في الام

في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما لجواز الصوم بنية قبل الزوال لوجودها في اكثر
اجزاء الصوم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا وهو الذي اقترنت النية باكثر اجزائه حقيقة وجودا
النية بعد الزوال اذ في ترك هذا الكل الثابت تقديرا من غير ضرورة دلالة لا يجوز لعدم اقتران النية
باكثر النوي فان قيل اذا قام السافر بعد الزوال او اقام المجنون بعد الزوال فانما جاز النية
بعد الزوال فكانت الضرورة قائمة فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك للزم ان يوجد الصوم بدون
النية والصوم لكونه عبادة يحتاج الى النية اما في الكل الحقيقي او في الكل التقديري فكان الموجود
بدون النية المذكورة قولا لا يخفى فساده فان قيل لما اعتبر الكل التقديري في حق وجب
ان يقع صومه اذا وجدت النية في ربع اليوم والربع قام مقام الكل في بعض الاحكام قلنا
ليس كذلك لان القياس ان توجد النية في جميع النوي كما قاله الشافعي رحمه الله على ما مر الدليل
لم حين وجد النية في الذي تشبه الكل وقاربه ترخيصا للتخفيف وهو اكثر اليوم لما الربع
فليس له مقاربة بالكل للتخفيف وقد ورد الشرع باقامته مقام الكل في بعض الاحكام وربما شرع
باقامته مقام الكل فاجرينا الكل على وفق القياس ولان الاحتياط هناك في اقامة الربع مقام الكل
والاحتياط هاهنا في ترك اقامة الربع مقام الكل وربما الضرر من الاجزاء المنوية على القليل وهو
الاجزاء الثانية عن النية لان الكثير في حكم الوجود راجح على القليل الذي في حكم العدم وبطل الربع
بصفة العبادة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فانه رجح مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو
ان اليوم الاول من النهار نقصر الى الليلة كقاتل فاذا خلطها فسد واذا وجدت النية بعد
اكثر النهار جاز لاقترانه بالنية فتعارضا فترجح الفساد احتياطا اذ العبادات يوجد فيها
بالاحتياط قلنا ذلك دلك نوع ترجيح يرجع الى حال بعد الوجود اد صفة العبادة وهي الصحة والفساد
حال الوجود العبادة والحال انما يكون بعد الوجود وما ذكرنا من الترجيح يرجع الى الوجود اد الفرض
والقيام باب الوجود اي وجود الموصوف لان المراد من الشيء هو الذات الاجزاء والاجزاء انما كملت
كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان الترجيح بالكثير ترجيح بمعنى يرجع الى الذات ولان الوجود من الاشياء
الذي لا يتجزأ فيه لانه لا يتصور وجود ولا يوجد والوجود قبل الحال فلا يوجد الحال فاذا تعارض
الاصل النوي وغير النوي في الصحة والفساد وجب الترجيح بالوجود اذا الترجيح بالذات
اولى من الترجيح بالحال لما سبق ولما بيانه في بيان الترجيح ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ
في ابواب الترجيح اي بيانه لم نذكر للترجيح الا انا واحدا لكن ذكر له انواعا وبيان ما ذكره على
وجه الوضوح ان النية لو وجدت في سبع ساعات من اليوم مثلا كانت الساعات الغير المنوية غالبة
خمسا اذا كان اليوم اثنتي عشرة ساعة فتعارضت للنص وترجحت المنوية غالبا وهو ساعتان

... ترجح الامساك المنوي وهو الخمس فيكون ترجيحا بالوصف اذ الترجح لا يكون الا بالوصف والمرجح الصائم الغير المنوي يكون الصوم عباده والعباده يوجد فيها الاحتياط فيكون ترجح يعني في حال العباده ولما اعتبرناه يعني في ذات العباده والذات قبل الحال فالترجح به اولى من الترجح يعني في حال العباده ولان صيانة الوقت الذي لا دليل له اصلا على تقدير قربته واجب على العباد لان الله تعالى اوجب عليهم الاداء في هذا الوقت فيجب عليهم صيانة هذا الوقت ليتمكنوا من اداء العباده فيه وصيانة الوقت تارة تكون باقتران النيه بجميع الامساكات وانه الاصل وهو ان يقترن النيه الاكثر فاذا لم يقترن النيه بعض العباده اداها بالوجه الاول لاكثر الصائم بالوجه الثاني وهو ان يقترن النيه باكثر الامساكات اذا الاكثر يصلح الكل يصار اليه امرارا عن وقوع العباده عن وقتها اصلا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صوم يوم من رمضان افضل من بعض صيام الدهر كله وفيما قلناه صيانه وخروج عن عهده الواجب فوجب القول به وهو معنى قول شيخنا رحمهم ان اداء العباده في وقتها يعني النصف الاول يصار هذا الترخص وهو ان صيانه الوقت على العباد واجبه اوان اداء العبادات في وقتها يعني النصف الاول يصار خلافا لترجح الشافعي رحمه الله بوجوه الوجه الاول ان الاصل في العبادات ان يكون الكل عبادة لان الكل اكثر فاذا لم يكن الكل عبادة فالاكثر يصلح عبادة احتياطا لان ظاهر الترجيحين راجع الى حال وجود العباده فتعارضا فلا يكون ترجيحا الاول لان ترجيح يعني راجع الى ذات العباده ووجودها وترجح الشافعي رحمه الله يعني راجع الى حال العباده ووجودها فلم يعارضه ترجيحه ترجيحا الاول فان قيل ما ذكرتم انما يصح لو كان لجواز تاخير النيه المتاخره متقدمه ولا نظير له في الشرع واما ما قاله الشافعي رحمه الله يرجع الى النيه المتقدمه متاخره تقديرا فله نظير في الشرع كما في الصلوه والزكوه فانه اذا قدمت النيه على التكبير او الزكوه على حضور الفقير عنده واذا بقي الزكوه عند عزل مقدار الواجب وانتظر الفقير حتى حضر عند الاداء والفقير جور ولا كان ذلك من الاحتياط في القول بالفساد ليقضيه بعد مضي شهر رمضان حتى خرج عن عهده الفرض يقينا فلنا ليس كذلك بل الاحتياط ما قلنا لانا دللنا على الجواز ودعوى الفساد لم يرد الفرض يقينا وانه على تقدير ان ذلك يفسد صومه يبقى في ثم الفوت فرد ذلك لم يكن ذلك عملا بالاحتياط واما ما سبق من جعل النيه المتاخره متقدمه فليس كذلك بل جعلناه الصائم لاستمساك الكل في صوم الوقت لان النيه المتاخره صارت متقدمه ولا يمكن ان يجعل الاخر موقوفا الى اول في احد القائلين الذي يطرأ على النيه في الصبي والشرعي في العبادة وغيرها ففي الصبي من رزق لصبي الى انسان فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله على ان يصير امره كما فعل حسب تحلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي مع الفضولي والفضولي واما العبادات فكلام من عليه السهو فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله على ان يسجد سجدتي السهو فان سجدهما الى حرمة الصلاة والا فلا وعلى هذا يبتني عدم اقتداء المفترض

وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فانه لما سعى الى الجمعة بعد ما صلى الظهر صحيحا وعدم بناء وكذلك من صلى الوتر في الوقت ثم مر الفائته عند كل الوتر في وقت اخر الى منتصف رمضان وكذا حيث الحاوي اذا قطع دمها قبل ان دون عشرة ايام وصلت صلوات فائته طهرت قبل مرور وقت الى عود الدم وعدم عوده بالعاده والعاده وهو كثير الظهر ولما كان ما قلنا : من وقوف الامساكات على وجود النيه منه في اكثر النهار ليتعين وقت لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وغير فكيف يقال انه غير معهود في الشرع وسبق ذكره من الترجيح الاول يوجب ان لا كفارة في الصوم المنوي من النهار لانه ضعف بالتعارض فصار له شبهة عدم الصوم ويردي الى اي عدم وجوب الكفاره عن ابي حنيفه رحمه الله خلافا لصاحبيه خلاف ترجيحنا الاول فانه يوجب الكفاره وقوله ولم نقل بالامساك ولا بفساد الفرض الى اخر جواب ما قاله الشافعي رحمه الله من ان التعيين وجب من اول النهار فاذا خلا عن النيه فسد وان الخلاص العبد في النهار لا يظهر في ما نحن فيه فاجاب عنه بانا لم نقل بطريق الاستناد بان توجد النيه في الوقت الذي نوى من النهار ثم رجع فصار الى اول النهار بان جعل النيه المتاخره متقدمه وانا نقول ان النيه من العبد موجوده في اول النهار تقديرا لوقت امساكات اول النهار على وجود النيه في اكثر النهار واذا كان كذلك وجد خلاص العبد في اول النهار فلم يفسد الجزء الاول مع احتمال طريق العدم وما ذكرتم من ان النيه موجوده في اول النهار تقديرا وعند النيه في اكثر النهار صوم محيط لوجود النيه في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعلت النيه المتقدمه على الصبح موجوده عند الصبح تقديرا فكما في عكسها اذا تاخرت النيه ووجدت في اكثر النهار جعلت معتبره بجميع النهار تقديرا امتنع كما تقرر نظام الكلام الامساك الحاصل في اول النهار قربه لقصور في الطاعه في اداء القربه تعلق نسبه الى الذي مسقه ولا مسقه في الامساك لان كل امر يعتاد الامساك في اول النهار فكانت القربه في تقديرا قضاء اثبات القربه اي النيه في الامساك الكائن في اول النهار تقديرا لاحتياطا بما عاد اقامه الاكثر وهو الاجزاء الموجبه لتمام الكل وجعل النيه موجوده في اول النهار تقديرا وما تحقق الصوم وتوفير الحظ اي سار الحق الصوم وتكميلا لنصيبه اولنصيب الصائم فان القربه لما كانت في اول النهار تقديرا احتاجت تلك القربه الى النيه المقدره لا زايدة عليها والنيه الموجوده تقديرا تناسب القربه الثابته تقديرا قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل يصير بعد زوال اليوم الى قول من اسقط عنها الفرض قلنا سبق من الاصل وهو الامساك واحد غير مجزوء وتناقا اوان الوقت معيار للصوم قلنا ان صوم النفل يقدر بكل اليوم حتى فسد جميع الصوم بوجود شيء من الاكل والشرب والحيض والنفاس في اول اليوم ولم يتادّ الصوم المذكور بقيه في الفرض وما ادى بعد الزوال

لان الصوم عرف في الشرع قربة بمعناه ولم يعرف معياره شرعا الا يوم كامل فلم يجز شرع
غيره بالقياس وقوله على النفل يشترط فعل الشغل بنيته بعد الزوال ليجوز بنيته بعده
وهو صائم سرجيني وجه شرعا عدم التأدي من اول النهار كما قاله الشافعي رحمه الله قبل الاسدال
الذي ندب اليه المؤدي في اول يوم الاضحى الى يفرغ من الصلاة صوم ومع ذلك غير مقدر بكل اليوم
فرد نفسا قطعا لا يرد ذلك لان الاسدال المذكور لم يشرع صوما ولكن ندب الى الاسدال لكون
ابتدا السادس من يوم النحر ايذانا للناس باباحة لهم تناول لحوم الاضاحي المذكور في هذا اليوم
والاحسن ان يكون اول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافة ولهذا ثبت حق التضحية لاهل الامصار
بعد الصلاة دون اهل السواد فان من التضحية لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلاة العيد عليهم
فلم يندب في حقهم الامساك الى ما بعد الفراغ من الصلاة فجوزت التضحية لهم بعد طلوع الفجر قال
رحمه الله وبهذا القبيل الصوم المنذور في وقت بعينه الى قوله بالوقوع نذرا قوله من جنس
الوقت بيان لقوله معيارا للصوم وهو متعين بوقته اما بشرع الشارع او نذر العبد بادن الشارع حتى
مطلق النية ومع الخطأ في الوصف الصوم المنذور في وقت بعينه وذلك لانه لما انقلب بسبب النذر
صوم الوقت وهو النفل واجبا لم يبق ذلك الصوم نفلا لان الوقت المعين واجد لا يقبل ويصير
متضادين وهما الوجوب والنفل لان في ترك الواجب مؤاخذة والثابت في ترك النفل لا فاذا ثبت
الوجوب انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المنذور واجدا من هذا الوجه وهو انه لا يبقى محتملا
للنفل فلما من حيث انه لا يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا خلاف صوم شهر رمضان فانه واجد مطلقا
واذا كان الصوم المنذور واجدا من الوجه الذي ذكرناه فاصيب به ذلك المنذور يطلق اسم الصوم
ومع الخطأ في الوصف وهو ايقاع النفل في وقت مطلق الامساك فيه في اول اليوم على صوم الوقت
وهو المنذور لصوم الفرض يتأدى بنية من الليل وبنية من النهار كالنفل لشبهه بالفرض من
حيث انه لا يحتمل النفل ولشبهه بالنفل من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة واما قلنا ان صوم
الوقت هو النفل لان الصوم الوقتي خارج رمضان انما هو النفل لان الفرض في شهر رمضان وهذا لان
الامساك المطلق على النفل خارج شهر رمضان كما يتوقف على صوم الفرض في شهر رمضان ومع
النفل نية النهار كصوم شهر رمضان وقوله في وقت بعينه احتراز عن النذر المطلق فانه لا يتأدى
الا بنية من الليل اذ هو من قبيل المطلق عن الوقت بخلاف المنذور بوقت بعينه فانه يتأدى
بنية من النهار كما سيأتي لكنه اذا صام المنذور عن الكفارة والقضاء عما نوى ولكن اذا نوى
في بعض الليل اما اذا نوى من النهار قبل الزوال وقع عن المنذور الوقتي لان بنيته لا اثبت في حق
الكفارة او القضاء صارت هذه ونية النفل سواء وامده في نية النفل يقع صومه عن المنذور

الوقتي فحكم هذا والى هذا اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله واما قضاء ما
صام لنفسه ورد الوقت عن الكفارة او القضاء بما نوى لان تعيين هذا الوقت لهذا الصوم حصل بولاية الشارع
على نفسه في ايجاب الصوم بالنذر ولا ولاية للناذر لاحد سواه اي لا نظير له سواه اي غير الله تعالى فلا
يتعلق الا في حقه اولان ولاية العبد قاصرة فلم تعين بعد اليوم لهذا الصوم فلم يرجع في حق الى
تعيين حق الناذر وهو الذي لا يبقى النفل شرعا بعد التعيين اذ هو عنده فان صوم النفل في كل
صوم سوى شهر رمضان حتى الصلاة اذ ان يصوم فيه فلا غير ذلك بالنذر اخرج ذلك اليوم عن حكم
الصوم الذي كان هو عنده وهو النفل حتى لو صام ذلك اليوم نفلا لا يسع عن النفل بل عن المنذور وقد بينه
فيرجع الى من صاحب الشرع ذلا يبقى حتى لو صام ذلك اليوم الذي عينه للصوم المنذور بنية من الليل
للقضاء او الكفارة تقع بنيته ويقع عن القضاء او الكفارة لان عليه الايام كلها سوى شهر رمضان والايام المكروهة
صومها نائبة للقضاء والكفارة نظرا الى ان الوجب الاصلي في كل يوم سوى ما ذكرناه هو النفل حتى لغير صوم
القضاء او الكفارة تحمل هذه الايام بمعنى انه يجوز اداؤها فيها لقوله تعالى عدة من ايام اخر مطلقا لقوله
تعالى فصيام ثلاثة ايام مطلقا في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مطلقا في غير الذي نص عليه
واعتبر هذا النذر باحتمال الوقت ذلك العارض وهو صوم القضاء والكفارة بالنذر فان صوم القضاء
والكفارة من محتملات غير المنذور وكان ظهور نذره حينئذ في ابطال هذا الوقت من ان يجوز بكل
صوم القضاء والكفارة لان ولاية لا تعدوه فلو ظهر في ذلك لصار نذره بالشروع من جهة العبد
وهو مستلف بالاجماع اذ ليس للعبد تغيير ما اثبته الشرع كمن سافر وظن ان السفر يبيح له ترك
الصلاة فانه لا يظن هذه الغرة لكونها مغيرا للمشروع وقد اعتبر شرط القضاء في المتعين
فانه لا يصح لكونه تغييرا للمشروع بخلاف صوم شهر رمضان فانه لا يحتمل صوم القضاء والكفارة لانه
واجب على الاطلاق لا يحتمل غيره فيقع الصيام عنه كما لو عينه حصل بولاية الشارع قال صلى الله
وسلم اذا اتسع شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولهذا الايام المكروهة هو ما ذكرنا انها لا تحتمل
صوم النفل فكذا لا تحتمل صوم الكفارة لان صوما شرع اصلا ووصفا وصوم الايام المكروهة
صوما شرع اصلا لا وصفا فلا يثبت لها حكم صوم القضاء او الكفارة فاما ما يحتمل هذا
الا اذا اخر الصلاة الى اخر الوقت حتى بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه الفرض فوقت تلك
الساعة في النفل وشغل الوقت به فلا يجوز النفل ان تعدت ولاية الى من صاحب الشرع فلما اداؤه
وسعة الوقت شرط اداء وهو لزوم تعيين وصف الصلاة لان المشروع بعد اداء هذا الوقت
لا يسقط ذلك الشرط بعارض تقصير من جهة العبد واسطه تأخيره ما وجب عليه الى ان تضيق
الوقت قال رحمه الله والمراد الوقت الذي جعل معيارا لاسباب لزوم اوقات عينا

الوقت الذي جعل معيارًا له شبيهًا هو كالخمارات الموقتة بأوقات وهو النهار والليالي
والأيام سمعنه كفهرين في صوم كفارة القتل وثلاثة أيام في كفارة اليمين فإن كل واحد موقت وكصوم
رمضان والمدة المطلقة عن تعيين الوقت فإن الوقت في جملة تلك الصيامات معيارًا لأن صفة ما يجب
به ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد كما لا يتحقق تغيران في قعير واحد في حالة
واحدة لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك الصيامات إذ السبب في كفارة القتل جناية
القتل وفي جناية اليمين هتك حرمة اسم الله تعالى وفي قضاء شهر رمضان قال الوقت فيه معيار وسبب الوجوب
ما سبق بيانه وسر حكم الصيامات المذكورة وهي التي جعلها الوقت فيها معيارًا لا شبيهًا بها
لأنها تؤدى بدون النية في جميع الأوقات ولا يتوقف الأداء في جميع النهار على ذلك
لأنه اجتمع فيها أمران كل واحد منهما وحده غير متعينة الوقت فمن حيث كونها كفارة لا تتعين
عن النية وإنما تشترط في أكثر الأوقات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
ولا يتحقق الإخلاص إلا بالنية والفعل من حيث كونها غير متعينة الوقت لا يتوقف الأداء
فيها على العارض من الفقر والقضاء وإنما تتوقف على صوم الوقت وهو النهار لأنه أصل فإن
شهر رمضان إذا انصرف عنه إنما يتحقق بغيره وهذا إشارة إلى ما على الصوم الواجب فلا يتوقف
لأن ذلك يحتمل الوقت بقضاء اليوم الثاني لا بوجه وإنما الوقت على الموضوعات الأصلية
كوجبات الألفاظ لا على المحتملات كمحتملات الألفاظ لأن النفي إنما يتوقف على الأمر الأصلي لا
على العارض الذي كان عارضًا محضًا لا يصادفه والموضوع الأصلي هو جزء قيصادفه من أراد
والنهار هو الموضوع الأصلي فكان الأداء في أول النهار موقوفًا على النفل وإذا كان كذلك
فحمنا من الأمر دفعًا لما شرط النية من أول الليل لتقع الأداء في أول النهار عن جهة الفرض
الذي يحتمله الوقت وهو الكفارة والقضاء والنذر المطلق وإنما يتحقق ذلك إذا نوى من الليل
ولم يوجد لتوقف الأداء في أول النهار على وجه أي على جزء وهي النفل في سائر الأيام فلا يحتمل
الانتقال إلى غيره من الصيامات لأنه وقع عن النفل فلا يتحقق إلى الواجب وتعذر من الأصل
في النهار من طلب الخلاص فيلزم الجمع بوجه الخلاص بحسب الوسائل ما ذكرناه ومن حكم هذا
النوع وهو ما جعل الوقت معيارًا له لا شبيهًا به لا فوات له ما بقي شيء من الواجب حتى لا يتعين
غير متعين فيه قال رحمه الله وأما النوع الرابع من الوقت فهو المنتقل منه إلى قوله في من
قضاء رمضان أقول النوع الرابع من العبادات الموقتة هو الوقت بوقت مشكل
توسعه وتضيقه وهو الحج ووجه الإشكال فيه من جهتين الأول ما نسبه إلى الغير هو أن الحج

فرض العمر بدليل الخبر قوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي عند سؤاله النبي عن ابن عباس رضي الله عنه
فقال أخبرني ما لكلف يعيش إلى السنين الأربعة بكون الواجب موسعًا ولا يتعين عليه الأداء في السنة
الأولى واحتمال الموت والعجز في السنة الثانية على السواء فلهذا صار مشكلًا وقوله المذكور قوله
والشهر الحج في كل عام صالح لأداء كما إشارة إلى وجه التوسع وقوله أشهر الحج من العام الأول
متعين لأدائه إشارة إلى جهة التضيق كما مر تقريره الوجه الثاني بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن
وقت الحج بسبب وقت الصلاة من حيث إن الحج عادة ينادي بأركانه معلومة في أزمنة معينة لا يسقط
أداؤها بجميع الوقت بل يفضل الوقت عن أدائها فكان ظرفًا لها لا معيارًا وشبه وقت الصوم
من حيث إنه لا يسع في سنة واحدة إلا صومًا واحدًا فكان الوقت معيارًا لها لا ظرفًا فوقع الاشكال
في وجوه صار موسعًا أو مضيقًا النظر إلى الوجه الأول وفي كون الوقت ظرفًا للحج لا معيارًا النظر
إلى الوجه الثاني وقيل الحج شبيه بأربعة أشياء فإنه شبيه بالوقت وبالمعيار وبالمطلق وبالموقت
فمن حيث إنه لم يستوعب أشهر الحج كان له شبه بالوقت ومن حيث إنه لا يتأدى فيها إلا حج واحد
كان له شبه بالمعيار ومن حيث إن العمر وقته له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكاة ومن حيث إنه لا
يتأدى إلا في وقت خاص له شبه بالموقت فكان دائرًا بين أشكاله فلذلك كان مشكلًا لاختلاف
الأحوال في الوصف الأول وهو أن شهر الحج في كل عام صالح لأداء الحج ولهذا لو أحرم به عن العام
الثاني في الثاني والثالث كان مؤديًا لأن ذلك الوقت من عمره وقته فيتم ولو كان العام
الأول متعينًا للأداء لصار المكلف بالتأخير قاضيًا لا مؤديًا وليس كذلك فأما الوصف الثاني
وهو أن أشهر الحج من العام الأول وقت متعين للأداء فهو مختلف فيه فعند أبي يوسف رحمه
هو صحيح معتبر لكونه مالًا إلى اعتبار جهة التضيق وقال أشهر الحج من العام الأول متعين
للأداء في الحال أي في حال أداء الكلف العام الأول حتى لا يحل له التأخير عنه وأن أخر أثم
بالتأخير عنده كما يأثم بتأخير الصلاة عن وقتها إلا أنه لا يكون قضاء وأشهر الحج في هذا العام الذي
لحق المخاطب الخطاب به أي بسبب العام المذكور لوجوه الاستطاعة فيه ولحقه الخطاب فيه
بمنزلة وقت الصلاة في حق تعين الأداء لا يصير العام الثاني متعينًا للأداء إلا بشرط إدراك
المخاطب إياه وفي هذا نقول محمد رحمه الله فإنه يقول العام الثاني مزاحم للعام الأول وإن
لم يدركه المخاطب كاليوم الثاني فإنه مزاحم للأداء في قضاء شهر رمضان في حق عدم التعيين
ومالك محمد رحمه الله إلى اعتبار جهة التوسع وقال بل لا يتعين هذا الوقت وهو أشهر الحج
فكان وقته نوعًا من أنواع أشهر الحج من سني العمر وإذا فوته يجب عليه الإيصاء بالحج

الحج من هذا العام وهو العام الاول عنده عبر له يوم ادرك من ذلك فصاما صوم شهر رمضان لان فصاما صوم شهر رمضان فرض وهو دين في بعض ادائه الفرو هو الشهر دون الليالي ثم اليوم الذي ادركه لا يتعين في حق الفصل بل يقع التاخير عنه شرعا ان لا يفوته في عمره فكذا هذا والدليل على ما قلنا من عدم التعيين في السنة الاول سلنا احد هما فاوقت الاداء فانه لو كانت السنة الاولى متعينة لكان التاخير عنها الى الثانية اداء والثانية هي اداء النفل في السنة الاولى هو انه لم يشرع في السنة الواحدة الا حج واحد ولو تعينت للفرض والحالة هذه لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان ثم ان عند ابي يوسف رحمه الله اداء المزيود العام الاول الاداء المزيود في عمره قياسا كذا ذكر الصدر والشهيد رحمه الله في مختلفه فان عجل في هذا ارتفع الاختلاف لان اداء المزيود في العام الاول فلا يخلو اما ان يؤدي في عمره او لا فان ادى فيه لا يكون الا اجزاء فلما اداء المزيود في العام الاول تسقط عنه الحج عند ابي يوسف رحمه الله حتى ترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء وغيرها وحكم بفسقه في تلك المدة الى حين الاداء فقد ذكر في الفتاوى ان الذي اخر الفرض ان كان له وقت معين يظن عدم الله الان يكون العذر وعند محمد رحمه الله لا تسقط عدالته ولا يحكم بفسقه في قال رحمه الله انما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا الى قوله لم يشرع النفل شروعا اقول انما يعرف الاختلاف الذي يرد رحمه الآن وهو ان العام الاول تتعين لاداء الحج عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله بسبب معرفة ان الحج يجب مضيقا او موسعا فذهب ابو يوسف رحمه الله الى انه يجب مضيقا حتى لا يسع فيه تاخيره الا داء عن العام الاول وذهب محمد رحمه الله الى انه يجب موسعا حتى يسع تاخير الاداء عن العام الاول وذكر الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله الى ان التضيق والتوسع في وجوب الحج يرجع الى ان الامر المطلق موجب للفور او للتراخي كوجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والدرياة الصدقة المطلقة فان الامر بالاداء في كل ذلك مطلق عن الوقت فقال ابو يوسف انه موجب على الفور والى هذا ذهب ابو الحسن الكرخي رحمه الله لان مطلق الامر فور عنده حتى ان من وجب عليه الزكاة في جميع العمر وقت للاداء ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط واذا كان هذا فالاختلاف في كيفية وجوب الحج قد لا يتبنى على الاختلاف في ان الامر المطلق فاما تعين الوقت وهو اشهر الحج من العام الاول للاداء ابتداء فلا يثبت وانما يثبت على موجب الامر المطلق فكانت صفة الحج ثابتة لا سداده والذي عليه مشايخنا رحمهم الله هو ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور من غير خلاف وان صفة الحج سيدة لا يثبت فذهب محمد رحمه الله في ذلك الى قياس وهو صفة الحج لقوله تعالى للحج اشهر معلومات

فليتأمل

فيكون وقت الحج نوعا من انواع الشهر الحج من غير المخاطب والى تعيين لهذا النوع لاداء الحج كصوم رمضان فان وقته النهار وهو اسم لليل الى الفجر تعيين ذلك الوقت لاداء الحج فلا تتعين العام الذي يلي العام الاول لاداء ذلك اداء اذا فات الاداء في العام الاول لا يتعين العبد بطريق الفعل وهو الاداء فيه لا بطريق القول وهو التعيين باللسان كتعيين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين فانه بالفعل دون القول اذ ليس للعبد تعيين ذلك بالقول لانه يرجع الى الشرائع والشروعات الا ترى ان المخاطب متى ادى الحج كان مؤديا لا قاضيا ولو كان العام الاول سببا لاداء الحج لصار المخاطب بالتاخير موسعا للحج والدليل على ان العام الاول غير متعين لاداء الحج ان العام الذكور يقع فيه النفل مع ان الشان والحديث لم يشرع في عمره الا حج واحد ولو تعين العام الاول لاداء صوم الفرض كتب بادراكه ان العام الاول غير متعين لاداء الحج الا بطريق العمل وهو الاداء فيه وسمي تعين العام الاول لاداء صوم الفرض الحج بطريق الاداء فيه لزيم النفل شروعا والمشروع فيه حج واحد لا غير فمتى وقع الفرض فيه مشروعا لا يقع النفل فيه شروعا فقط قال رحمه الله ولابي يوسف ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء الى قوله ولم تتعين ولهذا قول استدل ابو يوسف رحمه الله على ما قال اليه وهو التفريق بان اشهر الحج من العام الاول متعينة الى الاداء الى قوله فلا تحتمل له التاخير عنه كوقت صلوة الظهر فانه لا يحتمل التاخير عن وقتها لتعينه لاداء الظهر فيه اما قلنا هذا وهو ان اشهر الحج من العام الاول متعينة لاداء الحج فيه لان الخطاب الاداء لحق المخاطب في هذا الوقت وهو العام الاول لا خلاف ولهذا وادى الحج فيه لكان مؤديا وهذا الوقت واجد مزاحم له فتعين للاداء الا ان انعدام صفة التعين وجود المزاحم ولوجود ذلك لا تحققا كالي انواع كفارة اليمين ولا قدر الكافي ايام قضا شهر رمضان وانما قلنا انه لوجود المزاحم لان المواجهة لا تثبت ادراك وقت آخر وهو العام الثاني وادراكه مشكوك فيه لانه لا يتحقق ذلك الا بالحياة اليه والحياة والممات في هذه المدة وهي السنة الثانية سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقي هذا الوقت وهو العام الاول متعينا للاستعارضة لعدم مزاحمه ولا يقال جانب الحج ترجح بالاستصحاب لان الحياة ثابتة والظاهر بقاؤه لانا نقول جانب الفوات ترجح بالاستصحاب لان الفوات ثابت والظاهر بقاؤه فكان معارضا بمثله ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالمضيقة وذلك لان الحياة والممات في السنة الثانية سواء لان الموت فيها غير متوقع كان الحي فيها غير متوقع فاستويا تعارضا فلا يثبت ادراك السنة الثانية فيسقط تعارض الحج والممات ويصير كالساقط حقيقة اي يصير كان اشهر الحج لا توجد بعد هذا اصلا ولو كان كذلك لا يحل لها التاخير

عن العام الاول فحذا الاخير فاسقط بطريق المعارضة او نقول الخ فرضا العمر كامرءوف اشهر الحج من سني عمر الكلف لان من سني الدهر لا يجب الاداء في عمر فلا يكون اتصال اشهر الحج الا بمرة واشهر الحج من العام الاول يتصل بعمر في الحال وهي من السنة الاتية غير متصلة بعمر في الحال لكنها تتصل بعمر فاستوى الاتصال والانفصال بالنسبة الى العام الثاني فلا يثبت الاتصال بالشك فسقط ادراك العام الثاني بطريق المعارضة ويصير كانه وسط متيقنة فلا يحل التاخير عن العام الاول او نقول سقطت معارضة العام الثاني اصلا وكان العام الاول شعبنا لانه التاخير حتى يسقط فكذا اذا سقطت بطريق المعارضة لعدم ادراكه او نقول العام الثاني معدوم والعام الذي لحق الخطاب فيه موجود والمعدوم لا يعارض الموجود فسقط بطريق التعارض اي بسبب انه لم يصلح معارضا له كخبر الواحد لما لم يصلح معارضا لخبر المتواتر والمشهور سقط وصار كان خبر الواحد لم يرد البتة مرجت ان لم يثبت موجبه واذا سقط العام الثاني بالتعارض على الوجه المذكور وبقي العام الاول متعينا للاداء صار العام الاول وقت في التقدير بمعنى انه لا يحل تاخير الظهر عنه ولا يعارضه وقت اخر فكذلك تاخير الحج عن وقته لا يحل ايضا الا ان هناك يكون قضاء وهنا يبقى اداء وقته وهو وقت العمر لكن في اثم التاخير صار وقت اخير الصلاة عن وقتها وانما قيد بقوله في التقدير لانه في التحقيق ليس بعام لوقت الظهر فانه يجوز فيه صلوات واذا كان كذلك فعام العام الاول المعيار وهو وقت العمر حيث لا يوجد في الاعوام واحد بخلاف ادراك ايام اخر في صوم قضا شهر رمضان فان اليوم الاول من ايام غير متعين للقضا لان تاخير القضا عن اليوم الاول لا يفوت القضا والتعارض في الحال غير قائم بين الحيض والممات لان الحيض الى اليوم الثاني لا يمتد وهو الموت في ليلة واحدة لان الممتد حكما لعدم حكما كما تكشف المراحة فيه تقديرا فاستوت ايام القضا كلها فصار كان المكلف ادركها جملة حكما فخير بينها في حق تعيين بعضها ولا تعين اولها للقضا الزاحم لكنه فلذ لكم يأثم بتاخير القضا عن اليوم الاول بل بتفويت القضا عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القضا وهذا جواب عما قاله محمد رحمه الله واليه تعيينه كصوم القضا وفي بعض النسخ والتعارض في الحال قائم ووجهه انه لما استوت الايام كلها في كونها صالحة للقضا صارت كانها موجودة فتعارضت وليس احدها اولى من الاخر فلم تعين اليوم الاول منها للقضا الا بتعيين العبد ذلك فعلا بان يقضي فيه فالشعبة الاولى ترجع الى الحيض والممات والثانية الى تعارض الايام في الاداء في الحلية قال رحمه الله ولا يلزم ان يكون التعيين شرطا في الاول قوله هذا الكلام

جواب عما يرد على ما قاله ابو يوسف رحمه الله ان العام الاول متعين لاداء الحج وجه الورود هو ان الحج بالسنة الواحدة فرض واحد فلو تعين العام الاول لوجب الحج عليه الاسلام كما ذكره ابو يوسف رحمه الله لكان ينبغي ان لا يبقى النفل مشروعا في العام الاول كصوم شهر رمضان لما تعين في شهر رمضان اتفقت مشروعية النفل وتقرر الجواب انه لا يلزم ذلك اذا اختبر التعيين الحج في العام الاول احتياطا واحترازا عن فوات الحج لا التعيين المطلق بمعنى ان يخير صحة الاسلام في العام الاول الا نشا من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوات لا من جانب صاحب الشرع فلا يكون حالا وتعيين صوم شهر رمضان في شهر رمضان فانه انما نشا من تعين صاحب الشرع فافترقا لكن التعيين لحق ولاية صاحب الشرع واذا كان كذلك تعين العام الاول للسبق فظهر ذلك في تعيين محل الاسلام في العام الاول في حق الاثم بالتاخير لا غير اي لا في حق انه اذا اخر عن العام الاول يكون اداء ولا في حق انه يبقى مشروعية النفل كحال صوم شهر رمضان فانه ثبت في حق هذه الاحكام بعد تعين وجوب الخ في العام الاول فلا يصير ان لا يجوز الخ لان ادراك العام الثاني مشكوك فكان العام الاول في حقه بمنزلة وقت الصلاة اذا ضاق عنه لا يبقى صلاة النفل وان صار فعلا لكن هذا التعيير لا يبقى بعد النفل واذا كان كذلك فكان التعيين في حق الاثم بسبب فان قيل وكان التاخير عن العام الاول الذي ادرك المكلف الخطاب الى العام الثاني موجبا للاثم بالخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة الاولى الى اربع سنين فان فرضه الحج نزلت في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر منها فلما مع بعض شارحيهم انه باخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة التي ادرك الخطاب فقال لو نزل فرضه الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وانما نزلت هذه الاية في سنة عشر وانما الناز في سنة ست قوله تعالى والحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتدا الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعرض للفوت وقد صلى الله عليه وسلم كان يامن ذلك لانه يعلم ان لا حكام للناس فامن الموت قبل ان يبلغها الناس ليفعلوه ولان باخيره كان يجد ورود ذلك ان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة والمسلمون تلبسه فيامرهم بالتعيين بكلمة العهد حتى اذا تمت المدة بعث ابا بكر رضي الله عنه حتى قرا عليهم سورة براءة ونادى لا يطوف بعد العام مشرك ولا عريان ثم نسخ بعضه وهو ذلك انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى الاعوان يكونون معه ولم يتمكن من تحصيل كفاية كل واحد منهم لكونهم امرد كلهم ثم تورثي البسوط قوله فاما ان تبطل اخيارا رحمه القصير والمانع الا ترى ان لا يصح ايطاله وذلك بان يجوز له التاخير من غير تاثم لان الحج عبادة وهي تفعل اختيارا في ثبات المكلف على اتيانها وتعاقب على تركها اذا كانت فرضا

والفعل الخيري لا يقع للثواب والعقاب لكون العباده اطلاق اختلاف وذلك انما يتحقق في الحاضر لا في
المحو والاثبات لكنه قد يشار جهة القصور اللازم لقضاء تحرز والجبر لا يقع عن عباده الا ترى ان
وقت الظهر تعين لاداء الظهر بالاجماع ولا يتطرق احتمال تكليف جهة ترك الظهر وقد اوقع النفل في
اول وقت الظهر ولم يرد فرض الوقت حاز النفل وانما تبين القرض عند وقته فكذلك ههنا استغرق الحج من
العام الاول فتعين فيه ايضا فلا يقع ابطال احتمال رجحه القصور واللازم مني لا يتم الغير
وقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني الى آخره جواب عما يقال في العام الاول لو تعين فيه الاسلام عند
وجود استطاعه المكلف في العام الاول فلما صار العام الثاني متعينا لها ايضا عند التاخير اليه لان يتعين
في وقت اذا فات وقته لا يبقى متعينا في الكتب بالاتيان اذا ادركه سنه في الزمان الثاني كما في وقت
صوم شهر رمضان اذا فات وقته وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك صوم الظهر اذا ادرك
وقت الظهر من اليوم الثاني وههنا العام الثاني صار متعينا ايضا لاداء الحج الاسلام فاجاب عنه
بقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا متعينا الاول اي العام الاول من الاعوام لوقوع الشك
اي في ادراك العام الثاني فاذا ادرك وذهب الشك صار العام الثاني هو المتعين للحجة وسقط
القيام الماضي لاحتمال الروية في قيه بعد مضيه وفي ادراك العام الثالث شك فقام العام
الثاني مقام الاول في كون التعين للاسم اولا الا ترى في ادراك العام الثاني شكا فاذا ادركه
وشك من الشك بوجود ما به يدرك العام الثالث ام لا تعين العام الثاني لما كتعين العام
الاول اذ وجه التعين هو الشك وهو موجود فيثبت بوجه ضروري قال
رحمه الله ومن حكم هذا الاصل الى قوله على ما قوله من حكم ان الحج الذي عند ابي
يوسف يطرق التحقيق وتعين العام الاول للاداء عنده انما يظهر في حق المأثم وان الحج الذي يجب
عند محمد رحمه الله يطرق التوسع هو ان وقت الحج ظرف له لا معيار لانه يتصل به اداء
الحج لان الحج اسم لاركان معروفه اسماؤها الوقوف والطواف والسعي الرمي وعرفت بصفاتها اي بكيفياتها
كعدد الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف بمعيار لها كما في وقتها يتصل عن اداء
خلاف الصوم لانه عرف بحده اعني بالذي حده فانما اذا قيل بالصوم قيل هو الامساك عن المفطرات
الثلاث مع النية والحج تعرف اسماً افعالها وصفاتها فان اذا قيل بالحج قيل هو الوقوف
والطواف الى آخره على كيفية موصوفة واذا كان كذلك فاشبه وقت الحج وقت الظهر في كونه ظرفا
لودي لا بعيارا فلا يتوهم ذلك الوقت غير متعين الفرض اذا كان ذلك الغير من جنس الحج الفرض
وهو الحج الفعل وقد قلنا ان التطوع بالحج يقع عن الفرض فان صلاة الفعل تقع عن فرض
صلاة الظهر وقال الشافعي رحمه الله لا يقع عن الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله

غني عن العالمين وكل من لم يحج وغير ذلك مما لو عمله ولده لا ينادي له بفعل النفل وقطع
المراحل استحسانا في حق المكلف عن التطوع بالحج فان عدم وقوع حجة الاسلام اذا حج بهذا الفعل
لا يقع ذلك عن النفل بل يقع عن حجة الاسلام وقوله صيانة له متعلق بقوله استحسانا الى آخره
في ذلك صيانة له لان الحج واشقاقا على مؤديه فان يجعل بتوجه الفرض له بين صوم النفل في شهر
رمضان وبين من نوى صوم النفل فصار نفله تطوعه ولا تجوز صومه عنده لان الفرض لا يحل النفل
وههنا يقع عن الفرض لان النفل قلنا اما العاجز النفل فلا ذكر في الكتاب من يعدان به النفل يقع
عن النفل الشاق سفه والسفيه محجور عليه فلما لغت نية النفل بسبب الحجر على ما بيناه لم يقع الحج
ينادي ذلك الفرض الاصلي او تقول الغيت نية النفل لان النفل عارضه عن زيادة مخصوصة في العباده
ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لغت نية النفل بقيت نية الحج وهو ينادي الفرض لان نية النفل
لا تنعدم اصل نية الحج اذ الصفة تنفصل عن الاصل في عرف العباده الا ترى ان انعدام صفة النية
لا تنعدم اصل الاحرام فان من نوى محرما بحجة يصير محرما اما الصفة في الصوم لا
تنفصل عن الاصل الا ترى ان انعدام صفة النية تنعدم اصل الصوم فلذلك لا يبقى صائما
النفل وهي الوصف بطل الاصل وهو الصوم لان نية النفل ما بطلت صوم شهر رمضان لسبب
ان شهر رمضان لم يشرع فيه غير صومه حتى يتعين به الصوم وقد ذكرنا قبل ان صوم شهر رمضان
لا ينادي عنده بمطلق نية الصوم لما ان تعيين النية في اصل الصوم ووصفه شرط عنده ولان الصوم
لا ينادي به دون العزيمة والحج قد ينادي به غير عزيمة فان المعتمر يحرم عن احد هؤلاء ويصير محرما بقوله
وهو نظير الحج السفيه اي ما سبق من الحجر عن التطوع بالحج بطريق الحجر على السفيه فانه لما دخل النفل في ضمن
الوقوف بعرفة ونوى النفل مع ذلك على ما بيناه من الاسلام ولا يعلم بخلافه الى آخره لان هذا الفعل يلتزم
لترك الاستقامة في نفسه ومثل هذا مشروع اي الحج الذي مشروع ثم اوضح الحج فيه بقوله فاصبح بالمكان
النية وصح احرامه لما بينا في احرام عن احد عند الاداء وباحرام الرجل عن ابويه فانه يصير محرما عن
قوله قال وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله ومثل هذا مشروع اي الحج الذي السفيه مشروع
وسفيه في نية النفل لان في نية اصل الحج فاذا اخبر عن نية النفل بقيت نية الحج وذلك لان
قوله عن الفرض هذا معنى قوله فان صح بالمكان النية ان اصل الحج وهو الاحرام يقع عن فريضة
فان العبد يملك ان يحرم عند احرامه ويصير محرما احرامهما وذا يجوز ان يحرم الرجل عن ابويه الميتين
بامرهما من غير وصية ويكون ثواب الحج لهما لكن قول الحج عن تطوع الحج والصرف الى حجة الاسلام مع نية
التطوع يقوت اختيار المكلف لانه صرح بالتطوع ثم وقع عن الفرض فلم يصر اختياره والاعتبار لقوله
في العبادة فان الحج عبادة وما لا اختيار والقصد فيه لا يكون عبادة لان المقصود من تكليف

الحد هو الذي يجب عليه الفعل الاختياري او يحب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري ليصير مطيعا
او عاصيا فقاب عليه ويعصر عاصيا اذا لم يفعل فعاقب عليه وهذا انما يحصل اذا كان الفعل اختياريا فان
قيل ان الحرم اذا التي عليه فاوقفه احرامه بعرفات وطوافه حول البيت فانه لم يوجد منه واحد
من هذه الافعال اختيارا قلنا انما خرجه ذلك بما بني ان نية فيه اختيارا لانه لو شاء لم يفعله
وانما سمي احراما استعارة اسم الشيء لما يجاوره او لما يؤل اليه وهذا اسم الماهية فيجب بدلالة الامر
بوجوده الاختيار فقد ثبت ان الاولى ان يكون عباده محضة لانه اذا لم يفعل الاختياري ومع ذلك
يعاقب اذا الوكيل والموكل يعني عليه ويعاقب اذا ورثوا بيعا اطورث البيت ويكون فعل الوكيل والوارث
كفعل الموكل والمورث على سبل الاختيار ثبت ان العباده لا تجب مرة بغير اختيار فعلى الاختيار في كتاب
من ابواب العباده ثبت بما يليق به تارة صريحا ومرة دلالة على ان ما يقتضيه اعمال والاحرام عند الشروع
لاداء الفعال الحج عليه الوضوء للصلاة وهذا اجوز انا بعده على وقت الحج فنجوز الاحرام بعمل يصير دلالة
الامر وهي حرم وجه الى سفر الحج وعقده معهم عقد الرفقة فكذلك احرامهم لذلك اذا ما يحجز عن مباشرته
بنفسه والاحرام هو المقصود في هذا السفر ثبت الامر دلالة فانها الافعال كالوقوف بعرفة
والطواف بالبيت وغيرها فلا بد من تقرر هي على يد المكلف لان النيابة فيها لا تجوز لكونها معهودة
خلاف الاحرام فانه وسيله الى المعهود لانه شرطها والشرط قد يتحقق بفعل الغير والمراد المشروط
وهو الافعال فلهذا قلنا نوى الفعل لقد صرح بانه لم يخرج عن الفرض وقع عن الفرض وقع عن الفرض بغير
اختياره وانه لا يجوز وقال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه في اثبات الحجر الطريق الذي قاله
انتهى العباده وجعله محمولا فيه وهذا في اداء العباده فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض
يعني ان الذي ذكر بعد الفعول في جميع العباده على وجه لا يبقى عليه محمد الاسلام فليزم
ان تفعل العباده تبقى في عهدته فوض محمد الاسلام قال رحمه الله وجوازه عند الاطلاق
الى قوله على اشراكه الاول هو جواب عما قال انه قد تقدم ان تعيين العام الاول
لاداء الحج انما ظهر في حق المأثم لا غير وليس كذلك لان كذلك ما تاتي فرض الحج لانه الطلقه
بان قال للهم اني اريد الحج فيسره لي وما في سائر صوره على التعيين وحينئذ فان الامر يطلقه جواز
تاديه بانه الطلقه لا يكون للتعيين مقصودا على الاثم بل يكون التعيير ثابتا في حق الفرض ايضا
وتعريف الجواب ان جواز تادي فرض الحج عند اطلاق النية ليس لكون الفرض متعينا في هذا الزمان
وهو اول سنه من سني الامكان بدليل استرجاعه الفعل فيما بعد لوجود دلالة تعيين رجحه الموجي
اذا الظاهر انه لا يعمل الفاعل والمالك تم يفعل الفعل وعليه محمد الاسلام فصار التعيين
معنى في الموجي الكسر له في الموجي المنع وله دلالة العرف ايضا فانا لا نجد في العرف من يكلف

الحج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة وعليه العرض الا ترى فلما وجح الفرض الغرض
انكرت مطلق تسميه الحج الى الغرض دلالة العرف فلا يوجب الفعل فانه يجوز لانه لا يمنع
للدلالة عند وجود صريح مخالفها اذ عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام الصريح الحال قد وجد
صريح مخالف ما سبق وهو الدلالة فبطل ذلك بعد الصريح كالان شهر رمضان لانه متعين في وقته
لاستحقاق له في وقته فصار بمنزله المعين في الموجي فتقع الاسالة عن الفرض وان وجد ما فعله
صريحا فتقع افضل او نفله واجب اخر في الشرع وهذا الذي ذكرناه كفته البلدان اذا كان في البلد
نقود مختلفة تعين نفاق البيع على الاروج عند اطلاق العقد من الدراهم او الدنانير يعني في
الموجي بالكسر وذلك لمعنى سهوله اصابة ذلك النقد دلالة ثم بطل نفاق البلد عند التصريح
بغير ذلك النقد عند الشراء لانه سقط ما ثبت بدلالة العرف وهو غالب نفاق البلد بالتصريح
بغيره هذا الذي سبق ذكره من اول باب تقسيم بحمد الله وعونه في حكم الوقت الى ما
كان في بيان انواع العبادات الموقتة بالوقت اما المطلقة عن الوقت كوجوب الزنى وعدة الطهر
فانها توجب الحكم على الزاني خلافا للكرخي رحمه الله على ما سبقت الاشاره اليه قبل هذا بورق
او نحوه بقوله وقال الكرخي رحمه الله من اصحابنا رحمهم الله من عدد رجع الى نحوه محمد عليه السلام رحمه
في ان الامر المطلق يوجب الزاني من قول القائل لعبده اذا سافر اعتق ساله كذا يوجب الاستدعاء على الفور وهذا
امر مقيد وقوله افعل مقيد ومن قيد الساعه مطلق ومن المطلق والمقيد متناقضا فلا يجوز ان يكون
ما هو حكم المطلق حكم المقيد لان في ذلك المناقضه الاطلاق وهو نظير تقييد المطلق فان من قال
لعبده تصدق بهذا الدرهم على اول فقير يدخل عليك يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل عليه
من الفقراء ولو الحاق وقال تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل
عليه بل له ان يتصدق على اي فقير شاء فان قيل الامر يقتضي امكان الاداء والامكان لا يدل الا على
وقت واحد وقائب امكان الاداء مرادا بالاجماع حتى لو ادى على الفور كان مؤديا لا قاضيا فلا يبقى ما بعده
مرادا لانه لو كان ثابت بطريق الاقتضاء والمقصود له فلما اول اوقات امكان الاداء ليتبين
اجماعا ان الواجب واداه في اي جزء عينه من اوقات امكان القضاء كان مؤديا لا قاضيا فكان مثبتا
ضرورة بالامر المقتضي الاداء قلنا رحمه الله ومن هذا الاصل باب النهي الى قوله
لاحكم لها اقول من الاصل السابق وهو الخاص باب النهي قد ذكر في النهي خاص الامر العام
هو الخط الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد والنهي هذه الكلمة ثم انها في النفي هو المنع
والجزاء في الاصطلاح قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل او الكف عن الشيء
على سبيل الاستعلاء والفرق بين الحد والنهي في الاصطلاح هو ان الحد تعرف انه على

غيره بالمنع على وجه لا يبقى تصرفه ثابتا اصلا كالقاضي اذا حجر الغير عن تصرف البيع والشرى
وغيرهما فانه لا ينفذ تصرفه اصلا واما النهي فلا يبقى نفاذ تصرف المنهي بل ينهى عنه بمجرده وكذا اختلف
العلماء رحمهم الله في كيفية نفاذ التصرف بحسب الحال التي ورد عليها النهي وذكر المصنف رحمه الله
هذا الباب لبيان ذلك فقال والنهي المطلق نوعان اي النهي العاري عن القرائن الدالة على القبح
اللازم في المنهي عنه لعينه او لغيره نوعان الاول نهي عن الافعال الحسية وهي ما يعرف وجودها
بالحس ويعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر فيعرف ذلك كما لا يكون في حال
بعض الملل في محل واحد فان هذه الافعال تتحقق حسا ولا يتوقف وجودها على ورود الشرع
لانها في وجودها من يعلم الشرع ومن لا يعلمه والثاني نهي عن التصرفات الشرعيات وهي ما يتوقف حصولها
واعتبارها على الشرع ولا يعرف معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلاة والصوم والبيع والاجارة
وما اشبه ذلك من سائر العقود فان الصلاة لغة هي الدعاء وتحريك الصلوين ثم زيد عليه في
الشرع اشياء من اركان وشروط وكذلك الصوم لغة هو الامساك المجرد ثم صار في الشرع عبارة
عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية واشتراط الوقت والطهارة من الحيض والنفاس والاهلية
من اول الوقت وكذا البيع امر شرعي يظهر اثره في المحل والايجاب والقبول الذي انعقاد ذلك
الامر الشرعي وكذا سائر العقود عبارة عن معان شرعية تثبت في المحل والشرع شرط الاهلية
والمحلية والقدرة الى غيرها من الشروط وهذه الاشياء التي ذكرنا من التصرفات الشرعية
عرف اعتبارها ووجودها بالشرع لانها لم تعرف قبل ورود الشرع ثم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وقيل هو الذي لم يتقيد بحال دون حال ولا دلالة
العقل لايقال النهي عن الافعال الحسية قد تقيد بالافعال الحسية فلا يكون مطلقا لانا نقول
هو مقيد من ذلك الوجه مطلق من حيث انه لم يتقيد باحد انواع الافعال الحسية وهو المراد منه
هنا وكذلك الجواب عن قوله والنهي عن الافعال الشرعية ثم النهي عن الافعال الحسية دلالة
اي دال على كون تلك الافعال قبيحة في انفسها لعينها اي اعيانها بلا خلاف لان النهي اضيف
الى الفعل الحسي والنهي الصادر عن الحكيم يقتضي قبحا ضرورة حكمة الناهي فكان المنهي عنه
قبيحا لعينه حيث اضيف اليه النهي كما ان ما اضيف اليه الامر حسن لعينه وكذا النهي عن الافعال
الشرعية على ما ياتي بيانه ولان النهي مطلق يقتضي في المنهي عنه قبحا وذلك الى الكامل منه
وهو القبح لعينها لان الكامل هو الثابت بكمال القوة ولم القدرة الكاملة والحكم الا لهذا الا اذا قام
الدليل على خلاف ما ذكرناه وهو القبح لغيرها فانه حينئذ يقتضي القبح لغيرها فيقتضي مشروعيتها
بالنسبة في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان النهي عن القربان حالة الحيض لمعنى

مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال الاذى بدليل سياق الاية قوله تعالى قل هو اذى ولذلك
لا يتعلق احصان القذف بالوطي حالة الحيض ويثبت احصان الرجم بالوطي في هذه الحالة ويثبت الحل للزوج
الاول بالدخول في حالة الحيض فكذا تعلق به الاحكام لبقاء الوطي مشروعا في نفسه ثم لمعنى في غيره كما
في قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا
فالاخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن الاخذ قوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا لمعنى في غيره
الاخذ لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش بمفارقة الاخذ الاول ولهذا قلنا اذا كان النشوز من قبل الزوج
يكره له ان ياخذ منها عوضا في الخلع ولو اخذ جاز مع الكراهة واما اذا كان النشوز من قبل المراة
فلا كلام ان ياخذ ما اعطاها بطيب له اخذه واما الزيادة عليه فتطيب في رواية الجامع الصغير
وكذا في قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فان النهي لمعنى في غيره وهو السفه وكذا في النهي عن
الصلاة في الارض المغصوبة فان النهي لشغل ارض الغير وكذا في النهي عن المشي في نعل واحد بقوله
صلى الله عليه وسلم لا يمشين احدكم في نعل واحد فان النهي لتعليم الادب والشفقة كيلا يعتريه المشي (١٢٠)
وكذا في النهي عن اتخاذ الدواب كراسي شفقة عليها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا ظهور دوابكم
كراسي وكذا في النهي عن الاستنجاء باليمين بالعظم والطعام فان النهي في ذلك لشرف اليمين ولكون
العظم زاد الجن ولاضاعة الطعام وكذا اذا قال الطبيب للمريض او قال رجل لغيره لا تاكل هذا اللحم
وقد عرف انه مسموم الى غير ذلك من النواهي الواردة عن الافعال الحسية التي قام الدليل على انه
غير ط واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه [illegible]
ويصح يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي لا تقيده وحقيقته لكنه لكن يبقى فعلا
متصلا بالمنهي عنه ليصير المكلف مرتكبا للقبح بمباشرة المنهي عنه ولكن مع ذلك يبقى المشروع مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبله الا اذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وكبيع الحر والمضامين والملاقيح فان المنهي عنه في هذه الصور قبيح
لعينه فلم يبق مشروعا باصله كما هو حكم المنفي وسياتي تقريره وقوله لكن مستصحبا جواب
عما يقال كيف يجوز ان يكون شيء منهيا عنه والقبح لغيره فاجاب بان القبح وان كان لغيره لكنه
متصل به على وجه الوصفية او المجاورة فان الافعال اعم من الوصفية والمجاورة وذلك كاف
في جواز كونه منهيا عنه وقال الشافعي رحمه الله يقتضي هذا القسم وهو النهي
عن التصرفات الشرعية بان يكون قبيحا لعينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا كالقسم الاول
وهو النهي عن الافعال الحسية الا ان يقوم الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء او
فيجب بالنص اثبات ما احتمله النهي [illegible] حقيقته على اختلاف الاصول في ذلك توضيحه

ان النهي اذا صدر من الحكيم عن الافعال الشرعية ثبت القبح فيها اقتضاء لكن عنه ما
لعينه في غير النهي عنه على وجه يبقى النهي عنه مشروعا الا اذا قام الدليل على ان النهي عنه قبيح لعينه
كما سبق من الاستدلال فحينئذ لا يبقى مشروعا وكانت صورة النهي في تلك الحال نظير اعمل النفي كما
اخبار عن المحرم لكن هذا عند احتمال النهي الاول موجبه وعند الشافعي رحمه الله يقتضي
القبح لعينه في عينه على وجه لا يبقى النهي عنه مشروعا كالورود النسخ وهذا موجب النهي عنده
الا اذا قام الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره
وهذا محمل النهي عنه فصار الحاصل انا هو موجب النهي المطلق عندنا وهو محتمل النهي عنده وانما
هو موجب النهي عنده فهو محتمله عندنا وهذا معنى قوله رحمه الله فيجب اثباتا احتماله النهي
وراء حقيقته في اختلاف الاصول على هذا يرجع الاختلاف في قوله رحمه الله الا ان يقوم الدليل
الى قولنا وقوله وقال الامام عبد العزيز الكردري رحمه الله قوله على اختلاف الاصول اي موجب
النهي الاصلي وحقيقته القبح من الفعل المنهي وكون النهي قبيحا في نفسه او في غيره وراء حقيقة
النهي فيثبت مقتضى النهي لا حقيقة النهي فيثبت المقتضى على وجه يبقى المشروع مشروعا
في نفسه ويصير قبيحا بوصفه على اصل علمائنا رحمهم الله على وجه لا يبقى المشروع مشروعا
بل يكون منسوخا وبقاؤه مشروعا باصله قبيحا بوصفه بعد ورود النهي او صيرورته
منسوخا امر اخر وراء حقيقة النهي فيثبت كل فريق دعواه بدليل وهو موجب النهي وحقيقة
وبيان هذا الاصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد وايام التشريق وفي الربوا والبيوع
الفاسدة انها في الاصل مشروعة لان صوم يوم العيد في اخره مشروعة عندنا لاحل احكامها لكون
النهي فيها لغيرها وانه لا يبطل المشروعية عندنا وعنده انما باطلة منسوخة لاحكم لها لكون
النهي فيها بعينها كما القسم الاول قال رحمه الله احتج الشافعي رحمه الله الى قوله فاعتمد
عن قبيحه اقول احتج الشافعي رحمه الله على ما ذهب اليه بان العلم بحقيقة طريق
من النهي عن الفعل الحسي وعن التعرف الشرعي واجب لان الحقيقة اصل في كل باب والنهي
في اقتضاء القبح حقيقة كان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة لانه لا يصح نفي القبح عن المنهي
تعالى فهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن لعلم
صحة النفي اذ لو كان النهي يقتضي القبح حقيقة اذا العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز عدم
في الحقيقة وصحة نفي المجاز كما عرف ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان الامر حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل دل على خلافه فحينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر
بالوضوء والامر بقتل المشركين في قوله تعالى فاقتلوا المشركين واذا كان العمل بحقيقة

الامر واجبا في اقتضاء حسن القبح وهذا معنى قوله والنهي المطلق عن شيء يتناول الكامل منه
في الكامل حسي دلالة الى المطلق لان الشيء يتناول ذكره الى ما دونه جاز ان يكون مراد الموجب
ولكن لا يحتاج الى ان يكون على ما نحن فيه احتراز عن الجامعين والزيادات لان ذلك غير داخل في مسمى الكلام
واذا كان كذلك فالمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه وحمل الكامل والكمال في صفة القبح فيما
نحن فيه وهو ان يكون النهي في القسم الثاني لمعنى في غيره كما ذكر المطلق في اقتضاء الحسن لعين الامر
واذا كان النهي المطلق محمولا على كمال قبحه لعينه يصير النهي عن الشروعات لان القبح لعينه لا يجوز
ان يكون مشروعا بالاجماع لان ما في درجات المشروع ان يكون ساقطا في نفسه فرق ان القسم
الثاني يكون مشروعا في اصله قبيحا في وصفه حمل ذلك القسم مجازا في الاصل حقيقة في الوصف
لان الاصل اضافة الصفة التي هي شيء يكون ذلك الشيء منتهيا عنه وقبيحا فيجعل الوصف
اليه النهي منتهيا عنه وقبيحا فقد جعله مجازا في الاصل منتفيا في الوصف ولان الاصل ان يصير
الوصف تبعا للاصل لان يصير الوصف التابع اصلا متبوعا وفي هذا جعل الوصف اصلا
ومتبوعا وهذا اعكس المعقول وقلب الاصول وضاع فيه النهي هو الصوم لوصفه فينتفي الكل
فيه لا في وصفه فلو جعل الوصف منهيا عنه لم يتناول بالنهي الا الصوم وهو الصوم
مشروعا غير قبيح مع ان النهي اضيف اليه لما ذكرنا من تلك الاصول وبهذا قال نحن جعل
الاصل مجازا والنهي اصلا واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي المطلق في الشرعيات يقتضي القبح لعينه
في غير المنهي عنه كان لتحريم الشروع عليه عند الشافعي رحمه الله طريقان احدهما ان تقدم المشروع
عن المنهي عنه سابقا على النهي زمانا ويثبت القبح والحرمة فيه بسبب انتفاء النهي وذلك ان النهي عن
المشروع وهو مشروع لا يصح وانه يقتضي القبح فتعدم شرعيته لان المشروع ضد القبح والضدان
لا يجتمعان وبيان ذلك من وجوه ان كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لقوله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا ان الوصية الى العمل به لتأكيد الرضا لانه حكم
عليهم لا يشرع القبح مسلكا لعباده الذين هم لعباده مخصوصا اذا كان في سبل التوكيد للملك
مخصوصا فيها وصى به نوحا وقوله تعالى شرع لكم بعباده من السلف وفتح الطريق الى رضاه وان
المشروعات لها درجات واذا كان من مرضية وكون الفعل بحيث تنتهي بانتهاء هذا الوصف وهو
كونه مرضيه وان كان كون الفعل قبيحا داخلا في مشيته تعالى وقضاياه كما المقرر سائر العاصي فان كل
مشيته تعالى وقضاياه وحكمه الا مرضاه واذا كان كذلك هذا النهي عن التصرفات الشرعية تحقيقا اي
بيانا لانتهاء المشروعية فان ذكر عن القبح لا سقط مقتضى النهي لانه بالنهي عن ارادة القبح لم يتبدل
ان خاطب الكلام بالنهي حتى يحقق النهي بمقتضاه وهو رفع المنهي عنه والطريق الثاني ليتعدم

حكم النهي وبانه اين من حكم وجوب الانتهاء ان يصير الفعل على خلافه موجبه معصية وبين كون الفعل معصية وبين كونه طاعة ومشروعا ثالث لان ادنى درجات المشروع ان يكون ساكتا في نفسه ولا واجبا في المنهي عنه وان يصير الكف بامتثال المشروع شيئا او بامتثال المنهي عنه عاصيا وذلك خلاف وضعه المشروعية فعلم ان الفعل حد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف خلاف صفة المشروعية وهذا معنى النسخ واذا لم يبق مشروعا لم يترتب عليه الاحكام الشرعية كثبوت الملك في الربوا وسائر المبادلات الفاسدة والصحة التي يحصل بها الخروج عن المطالبات من الغصب والمشروعية لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة شرعت نعمة تحق سببا لاحتباس كل واحد من الزوجين احدهما وبانا في حقه كما جاءه وبانه ولهذا مرة انه تعالى علينا بالمصاهرة كالنسب فقال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة لان بين السبب والمسبب مناسبة لان كون طلاقه ثلاثا موجبا لحرمة المصاهرة اربع حرمات وهي ان يحرم الوطء على ابي الواهي وان علا وابنه وان سفل وان يحرم امرأة الواطئ وان علت وبنتها وان سفلت وكذلك الغصب لا يثبت الملك عند ادائه الضمان لما قلنا ان الحرام المحض لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة فان الغصب عدوان محض فلم يصلح سببا للملك هو نعمة ولا يلزم على ما ذكرنا اذا جامع المحرم اهله فانه يبقى الاحرام مفيدا الاحكام كالاحرام الصحيح حتى لو ارتكب شيئا من محظورات احرامه من قتل الصيد وحلق الراس وقلم الاظفار وجب ذلك كما لزمه جزاء مع ان الجماع مفسد للاحرام فاجتمع الفساد والمشروعية هنا فجاز ان يجتمع فيما ذكرنا الختم وجواز الاحرام في حالة الجماع فانه يبقى مشروعا موجبا اداء الاعمال مع كون الاحرام في حالة الجماع فاسدا لكونه منهيا عنه فاجتمع الفساد مع المشروعية فوردت بقضاء الاحرام ان الاحرام منهي حالة الجماع لا لعين الاحرام بل لمعنى في الجماع وللجماع غير الاحرام لا يتصل به اطلاق ولا وصف فلم يمنع انعقاد الاحرام وصحته وهذا موجبا القضاء والمشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء الفساد لا لان فيه ان لا يفسد به الاحرام لان المنهي عنه غير نفس الجماع لكن الجماع محظور الاحرام لان المنهي عنه غير نفس الجماع محظور الاحرام لمعنى لا استباع فيه والا رتكاب المراة مضاربة بفساد الاحرام جدا فالعقد صحيح فكان الفساد ثابتا من المحظور به ثم الاحرام لازم لا يحتمل الخروج بعد الشروع فيه باختيار العاد بل بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو اداء الافعال او الدم عند الاحصار فصار اي الاحرام وبقي مشروعا للزومه فلم يتحلل موجبا به الجماع وهي الجماع لان بقاء الاحرام مع ارتكاب هذه الجناية مع

عقوبة فلم يتقطع جنايته الخلاف في ان النزع في ما اذا ورد النهي ابتداء هو مشروع ام مشروعا ام معدم مشروعيته نشوء ولا نزاع فيما اذا جاء جنابة هل يبقى حكم المشروع بعدها ام يتقطع بها وقوله الطلاق في الحيض الى اخره جواب عما يقال ان الطلاق في حالة الحيض ان كان جامعا يجمع موجبا حكم شرعي وهو الفرقة مع انه منهي عنه وهو التفاوت بما ذكرتم فاما ان لا يلزم على ما سبق لانه منهي عنه لمعنى في غير الطلاق وهو الضرر بالمراة فان الطلاق في حالة الحيض اضرار بالمراة بتطويل العدة عليها لان عدتها لا تحتسب عن عدتها بتطويل العدة عليها وكذا اذا طلقها في طهر جامعها فيه فانه يكون اضرارا بها بتطويل امر العدة عليها لانها لا تدري ان الولي معلق تعتد بالحبل او غير معلق فتعد بالحيض وهذا على بعد ظاهر لان الظاهر عند عدم الامارة من الزوج قرار الاشياء واذا كان كذلك لا يرد نقضا ان النهي لمعنى في غير لا يوجب التفاوت بالاتفاق فكان قوله بتطويل العدة معللا بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض قوله او ليس او الفرقة معللا بقوله اذ في طهر جامعها ولا حاصل ما سبق ان المنهي عنه لا يصلح سببا لحكم شرعي لم يكن سفر المعصية كسفر العبد الابق وقاطع الطريق سببا للرخصة وكذا الكافر لو اسلم في دار الحرب لان سفر المعصية منهي لغيره عند ابي حنيفة فلم يصح سببا مشروعا لما هو نعمة وهي رخصة السفر فلا يصح للخروج عن المسافة عند السير لمدة اذا نعم تنسدي سببا مشروعا وما يكون المرخص سببه لا يكون مشروعا وكذا اسقط الخيار على مال المسلم فيه عند ابي حنيفة لما لم يكن مشروعا في نفسه فلا يصلح سببا لحكم مشروع يرجع فيه وهو الملك فان قيل ان الغرر المحظور منهي لعينه حال عن صفة المشروعية لكونه مكروها من الوجوه وردوا شرعا وعقلا ومع ذلك انعقد شرعا موجبا للاحكام التي هي حكم مشروع ولا يلزم المشروع من سبب مشروع حتى يترتب عليه الاحكام فورد نقضا على ما ادعيتم من ان المنهي عنه لا تنعقد سببا لاثبات حكم شرعي قلنا لا يلزم ذلك علينا لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك مثلا تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع مثلا اتفق ذلك السبب لحكم المذكور سببا واتفق الحكم به للسبب مشروعا مع وقوع المنهي عن ذلك السبب ام فاما هو حرام غير مشروع اصلا كالزنا تعلق به جزاء زاجر عنه وهو الحد ان اعدامه تقابلا الاقدام على بعده اي يقتضي حرمة سببه كالقصاص فانه لما حكم مطلوب بسبب مشروع بل هو حرام شرع زاجرا عن فعل حرام محض وهو القتل الذي هو عدوان محض فاعتبر حرمة سببه وهو القتل العمد العدوان لحدود عقوبات تقتضي اسبابها حياتا لحكمه كالقطع والرجم فانها تجبان بالسرقة والزنا المحصن واما العقوبات الدائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فانها تقتضي اسبابها اذا وقعت

للظهر والاباحة كما لغا خطأ والوقاع عمدا لانه لا يدرى اللازم من الموزر والاثر
قال رحمه الله والاصح عندنا ما ذهب اليه محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب الطلاق لتصور صوم
يوم الفطر مشروعا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الفطر وايام التشريق وقال
هذا عاما تكون ادعا تكون والنهي لا يقع على ما لا يكون فانه لا يقال للاعمى لا تبصر ولا للعاجز لا تكتب اذ
هو عاجز وتبين العاجز قبح شرعا وعقلا وقد علم انه صلى الله عليه وسلم انما نهى عن صوم شرعي اذ نفس
الامساك عنه او للمرض غير حرام فدل ذلك على ان المنهي هو الصوم الشرعي لتحقق النهي لانه اذا
لم يكن مشروعا لا يكون موجودا فكيف ينهى عن امر معدوم وبيان هذا الكلام على وجه البسط ان النهي يراد
به اعدام الفعل هو المنهي عنه في حالة كون اعدام الفعل مضافا الى اختيار العباد وكيفهم فيعتبر اي
فيقتضي النهي تصور الفعل وكونه مقدورا لان النهي ابتلاء من الله تعالى لعباده كالامر والابتلاء في حقهم انما يتحقق
عند تيسر الاختيار لهم بين الفعل والترك حتى لو انتهى عظم الجرم الناهي كان شاقا اذا قدم على المنهي عنه عليه
لعظم جرمه الناهي كان معاقبا عليه والاختيار انما ثبت لهم اذا كان المنهي عنه مما يتصور وجوده فكان وجوده
شرعا اي كان المنهي عنه شرعيا وهذا يقتضي ان يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي لكن العدم مما لا تتصور
عنه فان قبل بعد النهي كان الصوم متصورا شرعا وذلك كان بعد النهي لقدرته الى نهايته مشروعا
بعد ذلك فلما ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل لتحقق الانتهاء النهي ولا يكون
ذلك الا بقاءه مشروعا في المستقبل والا يوجب النهي الانتهاء وانما يتحقق عنه مشروعا في الوقت
ليكون المنهي عنه موجودا حتى يتأتى المخاطب عنه ثم وجوده شرعا في المشروعات اذ لو لم يكن شرعا
في اصله لا يكون موجودا في نفسه فكيف يتحقق عن شيء معدوم خلاف الحسي لان وجوده ثابت حسا
فلا يقتضي النهي شروعية الفعل اذ الفعل حال يزال بزواله الوصف هنا والمعنى هنا ان يزال
بزواله ذات الفعل هنا ثم هناك لا يقتضي النهي تحريم العين بل يقتضي تحريم الفعل الخاص اليه فكذلك
هنا لا يقتضي تحريم نفس الفعل بيان ذلك في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما لفعل
القربان ولم يكن تحريما لعين الشجرة ولا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم
اذ الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع فوجد بتغيير الافعال الحسية والافعال الشرعية
والشافعي رحمه الله لما اثبت القبح في غير المنهي عنه لم يبق اختيارا وقدرة تعلق من المنهي
عنه شرعا فقد جعل النهي والنسخ سواء واحد والنسخ بضد النهي لان النسخ لاعدام
الشيء شرعا وبيان ان المنسوخ لم يبق مشروعا ولم يتصور وجوده شرعا كالوجوه التي يثبت
المقدس وحل الاموات فان ذلك لم يكن مشروعا البتة وذلك ليتعدم فعل العبد

حسية لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناع العبد عنه على عدم المشروع بنفسه لا تعلق له باختيار
العبد وفي النهي يكون عدمه اي عدم الفعل على امتناع العبد فكان النسخ في حق ضيق اذ الاصل في احدهما
فرع في الاخر فان عدم فعل العبد لعدم مشروعيته في النسخ اصل وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في
النهي اصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يجمع بجامع حال وبه رد قول الشافعي رحمه الله لا يلزم على قوله
ان يكون النهي نسخا ولان النسخ تصرف في المحل برفع حكمه كاخذ الرغيف عن قصد اكله بدون التعرض
لصاحبه بالمنع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع من غير تعرض بالمحل لمنع صاحب الرغيف عن اكله
بدون تعرض بالرغيف فبقي الاكل على العدم فكان الامتناع في المنسوخ بناء على عدم المحل والعدم
في المنهي عنه بناء على امتناع المكلف فكانا طرفي تقصير فمن جعلهما واحدا فقد نأى في اثبات الضاد
وفيه ما فيه من الفساد فيجب العدول عنه والرجوع الى ما قاله اصحابنا رحمهم الله وهو ان المنهي عنه
متصور وجوده شرعا وعدم فعله بناء على امتناع العبد ليكون هو مبتلى بين ان يفعل اي
يمتنع المنهي فاختيار فيثاب عليه وبين ان يفعل المنهي عنه فيلزمه جزاؤه لارتكابه القبح هذا هو
الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالمنهي عنه لان النهي لا يوجب القبح وذلك القبح
ثبت مقتضى بالنهي شرعا لان الناهي حكيم لا ينهى الا عن القبيح فكان شيء القبح في المنهي عنه شرطا
اصحه النهي ثابتا بطريق الاقتضاء تحقيقا لكلام المنهي وهو وجوب لانه ثبت القبح ضرورة وجوه
فكان القبح متعديا ثابتا بالمقتضي وهو النهي فلا يجوز تعدي القبح وهو المقتضى على وجه يبطله اي يمنع
القبح ما وجبه اي ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهي فيصير المقتضي نفي القاد وهو القبح
دليلا على فساد المقتضي جبر الفساد وهو النهي بعد ان كان المقتضي نفي صفة المقتضي وهو النهي ان
القبح لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي تقرر كان دليلا على صحة النهي ثم لو قلنا ان القبح في عين
المنهي كان النهي نسخا لا نهيا فكان تحقق القبح على ذلك الوجه دليلا على فساد النهي وهو المقتضي
وثبوت المقتضي لتحقيم المقتضي فيجب اثباته على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا ومفسدا
له وهذا هو قلب الاصول وعكس المعقول لما قاله اصحابنا رحمهم الله واذا كان كذلك فلا يجوز
اثبات القبح على ذلك الوجه كما اثبته الخصم بل يجب العمل بالاصل اي باصل النهي في وضع النهي
وهو ان يكون عدم الفعل بناء على امتناع العبد لا على عدم مشروعية المنهي عنه ويجب العمل بالقبح
وهو القبح بعد الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع وهو المنهي عنه فيصير المنهي عنه
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل وهو اصل النهي وذلك
لانه اجتمع في النهي عن الافعال الشرعية شبهان متنافيان المشروعية والقبح اما المشروعية فلان
النهي نهيا كما مر واما القبح فلتصوره حكم الناهي لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن قبيح وانما قلنا

عليها بعد الاداء والاكان اداؤها لم يعكس لان القبح لما تأخر صرورة حكمه الناهي كان القرن الى
الوصف اولى اذا لضرورة تندفع به اولانه لو كان قبيحا لاصله لا يمكن ان يكون مشروعا بوصفه لان بطلان
الاصل يوجب بطلان الوصف اما بطلان الوصف فلا يوجب بطلان الاصل اذا الاصل يبقى بدون الوصف
فكان قياسا كما ترى وهذا هو التحقيق في هذا المحل فانه قول بموجب العلة في الحقيقة فان الشافعي
رحمه الله قال النهي في اقتضاء القبح حقيقة وقلنا نحن لما كان القبح مقتضى النهي ينبغي ان يثبت
على الوجه الذي ذكرنا لئلا يلزم بطلان المقتضي ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضى وذلك تحقيق لما
ثبت بالاقتضاء وهو القبح ولما الشافعي رحمه الله قد حقق المقتضى وهو القبح وابطل المقتضى بحيث
المقتضى واه فاسد لان المقتضى صحيح لا سبيل فان قيل هذا صحيح ان كان المنهي عنه صحيحا اصلا وصفا
لوصفه صحيح في الافعال الحسية لكونها غير متعدية بخلاف الافعال الشرعية فتنعدم
بصفة القبح لما قلنا في طرف الشافعي رحمه الله ان المشروعية يقتضي التصور وصف القبح يقتضي
عدم التصور فيلزم من عدم التصور عدم المشروعية ولان المشروعية تدل على الحسن والفساد دليل
على القبح فكان منها ناف واذا كان كذلك فلا يحتمل المشروعات صفة الفساد قلنا
له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فانه اذا جامع المحرم قبل الوقوف
بعرفة يفسد احرامه ويتعقد موجبا اداء الاعمال فانه تجب عليه المضي ولو ارتكب شيئا من
محظورات احرامه يجب ذلك الجزاء وذلك دليل على بقاء مسروعيته ويجب عليه القضاء في العام
القابل وذلك دليل على فساد وصفه وكذلك لو احرم بحجامة يضر بها مع كون الاحرام
مشروعا في حالة الجماع واذا جاز اجتماع المشروعية والفساد جاز في حالة الجماع واذا جاز اجتماع المشروعية والفساد
في الاحرام جاز في الصوم والطلاق فيما ذكرناه من الصوم والطلاق في طهر جامعها فيه فان الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروعان مع الفساد
حتى انتقض به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على انه مشروع واذا كان
كذلك فوجب اثبات المنهي عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وبهذا تبين ان المشروعات لا تحتمل الفساد بالنهي كالاحرام المشروع تتفاوت شرعيتها حسب كمال اسبابها ونقصانها
وكذلك المتارك بانظر الى النهي ثلاثة صحيح وفاسد ومكروه وبيان المشروع ان لم يكن مشروعا عنه كان
صحيحا وان كان منهيا عنه فان كان النهي لمعنى يتصل به وصفا كان فاسدا وان كان لمعنى كان وصفه
وبهذا تبين ان تلك المتارك المتفاوتة حيث قلنا بحمد الاصل وفساد الوصف وفيما مال اليه
الخصم ابطال تلك المتارك حيث جعل الفاسد والمكروه باطلا وكذا فيما قلنا وهذا لمنزلة المنهي
حيث جعلناه ثابتا للمقتضى ونفيناه لا سبيلا وفيما قاله الخصم ابطال لما حيث رفع حد المقتضى
لانه جعله سبيلا للمقتضى وابطال دليل قوته وهو نفيه اذ دون مرتبة من المقتضى فلا يكون
مبطلا فيما لم يرفع المقتضى فتصحيح ما هو بسبيله اولى بان لا يبقى ذلك بارتفاع الشرع وذلك اوجب
اثبات المنهي عنه على الوجه المذكور وعلى هذا تخرج حدود المشروعات وذلك لان حد المقتضى
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وحد النهي طلب امتناع الفعل على
سبيل الاستعلاء وحد النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده او
رفع الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده او رفع الحكم الشرعي به لمثل شرعي متأخر عنه
جعل المقتضى مفهوم المقتضي فقد ابطل حد المقتضى كما ابطل الخصم وان جعل حدا
فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله ومن جعل النهي نسخا فقد ابطل حد النهي

باختيار العباد فلو كان من ضرورة صحة صفة المشروع فساد اصله لما بقي معنا الاحرام مع الفساد
وقد بقي اصله مشروعا مع فساد وصفه فعلم بهذا ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات
الفساد في اصلها مع احتمال فساد الاصل واما المرتفع بحده ظاهر وهو ان من جعل الحسن لغير
الامر لا يلزم بطلان الامر ومن جعل القبح في عين المنهي يلزم بطلان المنهي على ما سبق تقريره وهذا
حد الحسن يقتضي الامر على هذا الوجه فحقيق الامر به واما النهي فطلب الامتناع بالجهات
وان وقع به اختيار العبد فيه لكون مبلى كما في الامر فتحقق بها الخيار انما يكون اذا كان امتناع الفعل
بالامتناع القدرة بالاختيار حتى يثاب عليه لان يكون امتناع الفعل بالعدم المشروع
كما في النسخ الى هذا كله اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا جاز اجتماع المشروعية والفساد
مع الطلاق الحرام وهو الطلاق في حال الحيض مع الصوم المحظور وهو صوم يوم النحر وما
اشبه ذلك كالطلاق في طهر جامعها فيه فان الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروعان مع الفساد
حتى انتقض به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على انه مشروع واذا كان
كذلك فوجب اثبات المنهي عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
وبهذا تبين ان المشروعات لا تحتمل الفساد بالنهي كالاحرام المشروع تتفاوت شرعيتها حسب كمال اسبابها ونقصانها
وكذلك المتارك بانظر الى النهي ثلاثة صحيح وفاسد ومكروه وبيان المشروع ان لم يكن مشروعا عنه كان
صحيحا وان كان منهيا عنه فان كان النهي لمعنى يتصل به وصفا كان فاسدا وان كان لمعنى كان وصفه
وبهذا تبين ان تلك المتارك المتفاوتة حيث قلنا بحمد الاصل وفساد الوصف وفيما مال اليه
الخصم ابطال تلك المتارك حيث جعل الفاسد والمكروه باطلا وكذا فيما قلنا وهذا لمنزلة المنهي
حيث جعلناه ثابتا للمقتضى ونفيناه لا سبيلا وفيما قاله الخصم ابطال لما حيث رفع حد المقتضى
لانه جعله سبيلا للمقتضى وابطال دليل قوته وهو نفيه اذ دون مرتبة من المقتضى فلا يكون
مبطلا فيما لم يرفع المقتضى فتصحيح ما هو بسبيله اولى بان لا يبقى ذلك بارتفاع الشرع وذلك اوجب
اثبات المنهي عنه على الوجه المذكور وعلى هذا تخرج حدود المشروعات وذلك لان حد المقتضى
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وحد النهي طلب امتناع الفعل على
سبيل الاستعلاء وحد النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده او
رفع الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده او رفع الحكم الشرعي به لمثل شرعي متأخر عنه
جعل المقتضى مفهوم المقتضي فقد ابطل حد المقتضى كما ابطل الخصم وان جعل حدا
فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله ومن جعل النهي نسخا فقد ابطل حد النهي

ومن قال ان المشروع يصور وجوده بعد النهي لكون النهي في عبر فقد خلط حد النهي بالنسخ
والسالكون لهذه الطريقة المحسنة هم علماؤنا والمحققون حتى انك لم تر لهم دون ذلك فيما نعلم نزاعا في ان المراد
من النهي المطلق والامر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الايتمار وفي حق من علم الله تعالى انه لا يأتمر بالامر
ومن علم الله تعالى انه لا ينتهي بالنهي وامره مراد لله تعالى وفي حق من علم الله تعالى انه لا يأتمر بالامر ليس مرادا له تعالى
والانتهاء عن المنهي عنه مراد لله تعالى في حق من علم تعالى انه ينتهي عن تحصيل المنهي عنه وهو ليس مراد
لله تعالى في حق من علم تعالى انه لا ينتهي عن تحصيل المنهي عنه وفيما ذكرناه تحقيق اختياره تعالى من غير قوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها بين جميع اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اجمعين
بناء على ان المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بارادة الله تعالى وإذا كان كذلك فقول المصنف
رحمه الله النهي يراد به عدم الفعل يحتاج الى تاويل لما قدمنا ذكره ولان مراد الله تعالى كائن لا محالة وقد
هذا يمنع انه لا يوجد ارتكاب المنهي عنه لان النهي اريد به عدم الفعل كما قال وقد وجد بل الواقع
اكثر مما اراد الله تعالى وما اكثر الناس ولو حصت بمومنين وتاويل ان النهي يراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه واما في حق الكل فالمراد بالنهي ايجاب الانتهاء لا
حصول الانتهاء وقيل لا يأتي تفهيم معنى الكلام بهذه العبارة بل اطلق لفظ اراده العدم على
وجوب العدم حصوصا على قول من يقول ان الارادة لا تتحقق في حق العدم بل تكلت الارادة
مستعارة عن غيرها خروجا قال رحمه الله وعلى هذا الاصل خرج الفروع كلها الى قوله فيصير
فاسدا اقول لما ثبت ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي قبح المنهي عنه لعينه في وصفه
لا في عينه وانه يقرر المشروع به ولا ينفيها ويوجب فساد المنهي عنه ولا يعدم اصله خرج الفروع
كلها في هذا الاصل وذلك فروع متعددة منها ان بيع المال المتقوم كالعبد والثوب بالخمر
بان جعلا ثمنا لعدم ذلك اذ ذاك انما يكون لما عرف انها تنعقد الانها مشروع باصله لعدم ورود
النهي الخاص بالعقد بل بوصفه كما ان المال المتقوم منهي بوصفه اي غير مشروع بوصفه وهو
الخبث الذي هو تبع في البيع لا اصل اذ الاصل في وجود البيع وصحته هو البيع حتى شرط وجوده اذ هذا
على تسليمه لعدم البيع دون وجود الثمن والمثمن على تسليمه حتى ان الغصب الذي لا يملك ثمنا او
اشترى به وكالف ثمنا لعدم البيع وملك المبيع ولو كان الثمن اصلا في البيع للملكه ولان البيع يقتضي
الى البدل دون الثمن وقد ايتسخ البيع بطلاقه البيع قبل التسليم دون هلاك الثمن وقد تعلم
عدم هلاك الثمن دون المبيع وجواز الاستبدال بالثمن دون المبيع ولا شرط تعيين الثمن ولا
تعيين المبيع بخلافه وان عين ولا شرط تعيين المبيع حتى اذا لم يكن بعينه يشترط ذكر الاوصاف ليصير
ذلك المعين كالمعين في السلم وهذا كله اية اصالة المبيع وعدم اصالة الثمن واذا كان الثمن ثمنا

الاستبدال

لا اصلا صار هو بمنزلة الوصف للمبيع لكون الاوصاف تابعة فكان البيع الفاسد من قبل الوصف
والتابع فلا يؤثر في قبح الاصل كذلك يلزم جعل البيع اصلا لاهليته والثمن تابعا فيه وهو الحرام
غير متقوم اما كونها مالا فلقصد تعريف المالك عليها وهو النهي الذي جاء لقطع الاذى وهو في
فيه النفع والضرر والمانع هكذا ولم نقل هو غير الاذى على ما قيل لان العبد الآبق مال
مال وان كانت اذيتها حقيقة نذكرها هكذا احترازا عن ذلك وقيل هو ما يميل اليه الطبع ويرغب فيه
العدل والمنع والضرر والشائبة لارتفاع اهل الفساد قبل الجواز وهي فيها النفع والذل ولان الناس
يجعلونها اذا تمولوا عاره من صيانة الشيء وادارة لوث الخامة وصيانة الحر والنسبة الى اهل الذمة
غاية واما النظر الى اهل الاسلام فللتحليل صورا الى قضاء الحوائج من تكسير ما هاج من الوادي وقلع
ما تصلب منها وغير ذلك وهو مشروع مباح منزلة من حرم وله صور قال الصدر لا يكون متقوما
في حق نصرف حتى لا يتمكن من التصرف فيه وبين تحريم العين في حقه والحق لا يعدم اصل المال فيه
باعتبار ما آل اليه وهو ما بعد التخلل من الاحراز ولان الخمرات ما استعملوا قبل التحريم ترغيبا بالنص حرمتها
وجاستها وكبير من صورها انها قبل التخلل من الخمس فتبقى المالية كما كانت ولان الخمر لا تعارة
العصير اصلا وانما تعارة بوصفها والعصير مال فكون هي ايضا مالا لكن الشارع حرم تناولها ولبيع
من ضرورة حرمة التناول حصول المالية تبقى هي فيها كانت الخمر الا ان قبيل ما حرم التناول لفقد
الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده مالا تبطل صفة المالية كالميتة فانها لما شارفت التي
باصلها وفارقت بوصفها وهو عدم التبيع بطلت مالتها بعد الاعتبار وكذلك المجوسي وذبيحة المسلم
فانها لما اختلفتا الاعتبار وصف في الداع اخرج ذبيحته من كونها مالا لانها ينتفع بها اولو
كانت حرمة التناول ثابتة في الذبيحة كالميتة فاما في الذبيحة فحرمة التناول ثابتة لكرامة
عين الحيوان لعينه بعد المشابهة لانها بعرضية ان حل تناولها بالتحليل فاعطى لعين حكم المالية بخلاف
الميتة فان حرمة الانتفاع بها في الذبيحة لانها لعينه بل في الاسلام وان كانت الكفار يعتقدونها
ومن ضرورة ذلك بطلان صفة المالية وكذلك ذبيحة المجوسي لان له التوحيد شرط لثبوت اهلية
الداع فاذا انعدمت تلك الملة انتفت الاهلية واذا لم يوجد في حرم تناولها في الذبيحة
فبطلت صفة المالية فيها واما بيان ان الخمر قبل التخلل متقومة فلان المتقوم هو الذي يجب ايفاؤه
الى وقت الحاجة اما بعينه او مثله او بقيمته والخمر ليست براجحة الايفاء في حق المسلم بوجه
احد حتى مسلم لا يضمنها فلا تكون هي متقومة واذا كان كذلك فصار المال الغير المتقوم وهو الخمر
تتباين وجوه وهو الها مالية دون وجوده وهو الها غير متقومة فصار البيع بها فاسدا الا ان ثبت
ملك حرام ظاهر مقتضى هذا السبب اذا الخلل ثبت في حسب دليله اوصار البيع بها شروعا

باصله لو ... ما دام المال غير مشروع لوصفه لعدم تقوم الخمر في معتبرا في حق تملك الخمر
حتى فسد ... ما تبعه وجبت قيمة المبيع دون قيمة الخمر ولا تحل في ركن العقد وهو الايجاب والقبول
ولا في محله وهو المبيع لانه مال متقوم فصار البيع فيها بوصفه وهو انه مشروع باصله وهو المنع
كما تقدم وكذلك اذا اشترى خمرا بعد فان هذا / الاشتراء فاسد لانه حل لان كل واحد من الخمر
والعبد ... لصاحبه اي لما ذكر في الجامع بطريق المقابضة لكون كل واحد منهما عرضا وبيع المقابضة
هو بيع العرض بالعرض واذا كان كذلك فلا يتعين واحد منهما للفسخ ولئن لم يتعين في البيع من
البيع والثمن فلو كان كل واحد منهما مبيعا وثمنا والثمنية انما تكون بالوضع كالذهب والفضة
او بوصف متجب في الذمم من الكيلات والموزونات غير الدراهم والدنانير عند دخول الباقي
ولا تملك العبد لانه لا يصح تملكا مطلقا وان دخل الباقي فلم تتعين الخمر لكونها مبيعا فلو لم تتعين
تتعقد الاشارة الى الخمر لعدم كونها محلا لكن لا تقومها وانعقد ذلك في العبد لوجود محله لانه يصح
ان يكون مبيعا لوقوفه مالا متقوما وصار العبد في هذا العقد بمنزلة الخمر لانها تصلح ثمنا
لا مبيعا وفسد الاشتراء فسد العبد وهو الخمر لكونها ثمنا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا
باع مالا متقوما بمثله لانها ليست بمال وان كانت طاهرة يتمولونها لما ان مرتكبها يأثم في حق دفع
لزوم عدم الضمان فثبت بذلك ان الميتة ليست بمال ولا متقوم فوقع البيع باطلا وهو غير
مشروع لان البيع ما دام انه ... بالمال واحدا مشتقة فكان باطلا مراد الشيخ ان الشيء لا يكون مالا
ويكون متقوما كالمنفعة في عقود الاجارة والبضع عند الدخول قال المصنف رحمه
ولا يقومه نبأ لصفة التقوم عن الميتة بطريق التمتع بعد تقي صفة المالية عنها لدفع الوهم
وعند الجماعة الميتة ليست بمال ولا متقوم في الحال فانه لو ترك كذلك فسد ولا تحدث فيه المالية
بصنع مكتسب وهو الدباغة فكان بيع المال المتقوم به باطلا لما مر وعند ابي حنيفة فاسد كما
لا يبعد قضاؤه فان قيل لما تقرر ان الخمر مال ينبغي ان يجوز بيعها بالدراهم لانه مبادلة مال
بمال وهو المقتضي لجواز البيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجماع فلما عدم جواز بيعها بالدراهم بعد هو بيعها
بالعبد لكونها ليست بمال ولان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تملكها بالعقد سعي في
اعزازها لمعناها ... بخلاف ما اذا باع الثوب بالخمر حيث يصح العقد في الثوب
اذ الاصل في العقد هو المبيع فما سبق والثوب صالح لكونه مبيعا فلا يبطل العقد ولانه
تملك الثوب بالخمر ليس فيه اعزازها فصح في حق الثوب الا انه تعذر جعل الخمر بدلا في العقد
فوجب الرجوع الى قيمته كذا في بيع الثوب وكذا في بيع الرواشروع باصله وهو وجود ركنه وهو الايجاب
والقبول في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الفضل في احد العوضين

والفصل في فصل البيع يقال بيع رابح وانه مقرون لشرط الخيار وهو السادة في الخيار فصار
دلالة البيع فاسدا لا باطلا لان بشرط مفسد لا يعدم اصل المشروع بل يفسد لان الفساد
الناشئ من قبل الشرط الذي جوز شرعا بوصفه لا يسري الى الاصل فكذا ما ثبت ... شرعا في
البيع فاسدا ولا يسري ذلك الفساد الى اصل المشروع حتى اذا تصادقا الفاسد ثبت به الملك ان
كان مقبوضا بالقبض والصحيح فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا يعني سوى هذا العقد راجع الى قوله
تعالى وحرم عليكم الخبائث اذ لا يجوز ان يقال هذا الخبيث الخبيث الى نفسه وهذا الحرام بالنص هي
التي هي المحل لان المعطوف عليه لما لم يتم دلالته قام مقام الفاعل من حيث الاسناد فكان الربوا عبارة عن فضل
خال عن العوض مشروط في العقد لعين قوله تعالى وحرم الربوا والله اعلم وحرم اكتساب الفضل
الخالي عن العوض بسبب الخيار ومن ثبت هذه الحرمة ولكن لا يلزم من حرمة اكتساب الربوا حرمة
عقد ... ثبت بعقد الربوا مع القصر انه لا يلزم من حرمة عقد البيع ... اصل المبادلة في العقد
الجوسية والردة والعبد فان حرمة المباشرة في دار الحرب مع بقاء المبادلة حتى يرد
البيع عليهم وكذلك الشرط الفاسد في البيع الصحيح مثل الربوا لان البيوع كلها يقوم بالعوضين
بعقود ... على العقد وهو الايجاب والقبول ثم الزائد على احد العوضين اذا قابله من جنسه احد
ربوا كذلك الزائد على احد ... على العقد ولان الشرط الذي لا يقتضيه العقد اذا كان في بيع
المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق زاد ... عقد المعاوضة مالية
العوض فيكون ربوا ولان المعقود عليه المال الانتفاع فكان الانتفاع في حكمه في معنى فضل المال
ولان الشرط الفاسد باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار ربوا فان الربوا خالف لمقتضى عقد
اذ الاموال عند المقابلة بجنسها تتساوى التساوي في المالية اذا احد العوضين عن
الاخر مع ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد بالربوا في افساد العقد ولئن
لم يلحق فيما يقوم به البيع من الثمن والاهلية والمحل لم يسر ذلك الفساد الى اصل المشروع
ولا الى ما سبق من الاصل وهو الذي عن التصرفات الشرعية اثر الشرع فيه ووجب
فسادها قال في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان الذي يقوم الوصف من شهادة
القاذف وهو اداؤها فان القاذف بعد التوبة لا يبقى اهلا لاداء الشهادة ولا اهلا
للعن وبقي اصل شهادته وهو اهل المحل حتى ينعقد النكاح بحضوره فيصير اصل شهادة
القاذف بسبب الذي فاسدا لا باطلا حتى لو قضى القاضي شهادة القاذف في سائر
الدعاوي بعد قضاوه قال رحمه الله ومنها صوم يوم العيد في قوله تعالى في كفارة
عمدة افوت من جملة الفروع المخرجة على الاصل السابق صوم يوم العيد وايام

التشريق ما رد لأن الصوم حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته طاعة لأن المعنى
الذي وضع لأجله كان الصوم مشروعا في سائر الأيام كون الإمساك فيه قهر النفس ابتغاء النهي
لا تقاء مرضات الله تعالى وهو موجود في هذه الأيام على الوجه والظهر كثيرة أعلى المشتهيات
ويتيسر إصابتها فلما كان الصوم مشروعة فيها والنهي لم يعدم المشروعية حتى أن الشرع أمر بالفطر
فيها لأن جعل الصائم فيها مفطرا كالليل حيث جعل الصائم مفطرا بدخوله بقوله صلى الله عليه وسلم
إذا أقبل الليل من هاهنا وأدبر النهار من هاهنا فقد أفطر الصائم وفي رواية فقد أتاك إفطار الصائم
أكل أو لم يأكل وأما قلنا أن الصوم في يوم العيد وأيام التشريق طاعة وقربة لأن فيه قهر النفس
الأمارة لطاعة الله تعالى عن مشتهياتها والشارع قد أمر بمعاداتها ومعاداتها مخالفة هواها إذ هي
أمارة بالسوء وإذا كان كذلك فكان مشروعا بأصله فإن قيل الصوم لم يضاد الوقت لأن يوم العيد
نعين للأكل والشرب بالحديث فيخرج من كونه وقتا للصوم كخروج الليل عنه فلا يصح ما ذكرت
ويبين ما سبق من قول محمد رحمه الله أنهما إذا ما لا يتكون فنقول على قضية ما ذكرت ينبغي أن لا يصح
الصوم وعلى موجب ما ذكر محمد رحمه الله أن صام صار صوما شرعيا إلا بما ذكر ولا يصح الشروع
إلا بما ذكرت أو نقول قلنا بموجب ما ذكرت حيث ما بينا فكان محلا للصوم وصفا إذ النهي أخرجه
عن المحلية حال من حيث كونه عيدا وأنه وصف لليوم وقلنا بموجب ما ذكر محمد رحمه الله حيث بينا في أصل
اليوم محلا للصوم إذ النهي أخرجه عن المحلية لكونه لم يرد لعين اليوم وإنما ورد بوصفه وهذا
لم يجز قضاء واجب آخر في هذا اليوم لفوات الوصف من صلاحية الصوم لم يجز قضاء صوم كامل به
وجاز الصوم المنذور فيه لأنه وجب فيه ناقصا من حيث الوصف وأدى ناقصا فأدى كما وجب
لخروج عن العهدة كالصلوة في الوقت المكروه فإن شرع الوقت عند الغروب يجب ناقصا فيخرج
عن عهدته بالأداء الناقص ولا يجوز القضاء في هذا الوقت لأنه وجب ما وجب عليه كاملا فلا يخرج
عن عهدته بالأداء الناقص الواقع لشغب العصر في أن يوم العيد وقت صالح للصوم وليس
هو كالليل أن من فات منه شهر رمضان في السفر ثم صح أو أقام وأدرك عشرة أيام ومن جملتها
يوم العيد وأيام التشريق ثم مات فعليه وجوب فدية عشرة أيام بالإجماع فعلم بهذا أن أيام العيد
داخلة تحت قوله تعالى فعدة من أيام أخر وصلاحه للصوم شرعة وإذا ثبت ذلك كان صوم أيام العيد
حسنا مشروعا بأصله لكنه قبح بوصفه وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا
الوقت بسبب الصوم فيه إذ الإعراض إنما يتحقق بوجود الصوم حتى قالوا لو ترك الأكل
من غير نية الصوم لا يأثم وهذا الإعراض صفة للصوم لتصور الصوم بدونه في الجملة فصار
الصوم في هذا الوقت قبيحا من حيث أنه إعراض عن الضيافة وإليه وقعت الإشارة بقوله فقبح

الله عليه وسلم فإنها أيام أكل وشرب وبعال أي ملاعبة وهي ملاعبة الرجل أهله نظرا إلى الطاعة لأجل
حيث كونه صوما إذ الصوم بعدما كان واجب ولا فساد ولا خلل فيه وقد ذكر المصنف رحمه الله إشارة إلى أن
الوصف الذي ثبت به قبح الصوم هو الإعراض عن الضيافة نظرا إلى جانب المعنى هو الصوم وهذا الذي
الإمام أبو زيد وشمس الأئمة السرخسي رحمهما الله ذلك الوصف كونه يوم عيد نظرا إلى صفة المحل هو اليوم
ولا منافاة بين ما قلنا أو على أن هذا يتضمن ذاك وذاك يتضمن هذا فكأنا قلنا أن الصوم إنما يتحقق
الإعراض عن ضيافة الله تعالى باعتبار أنه يوم عيد فإن الصوم وجد في غير هذا اليوم ولا يوجد
الإعراض والصوم في يوم العيد إنما كان منهيا عنه باعتبار أنه يتضمن الإعراض عن ضيافة الله تعالى
حتى أن المصنف رحمه الله جعل كونه في يوم عيد وصفا له أيضا فقد عدا وإذا كان كذا كان الصوم في
هذا اليوم متكاملا من حيث كونه إمساكا في يوم عيد لا من حيث كونه صوما فصار الصوم طاعة بأصله
معصية بوصفه فلم تغلب الطاعة معصية بل الصوم المذكور طاعة أتم إلى تلك الطاعة وصفه هو
معصية وهو الإعراض من غير أن الصوم في هذا اليوم جهة في الإعراض عن الضيافة لأن الإعراض
١٢٧ قائم بالصوم إذ العرض لا يقوم بالعرض على ما عرف فصار الصوم قبيحا من حيث أنه إعراض لا من حيث
أنه صوم كامل ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت أي يوجد به ولا فساد فيه لأنه يوم كسائر الأيام
وهذا يصلح كونه طاعة والنهي يتعلق بوصف الصوم وهو أنه يوم عيد إذ العيد صفة
زائدة على الصوم غير داخلة في ماهيته لوجود الصوم بدون كونه عيدا فكان وصفا للصوم
لأن الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات ولليوم أوصاف من حيث كونه حارا أو باردا
وأول الشهر وعاشره ويوم عيد ولأن الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المسميات
وهذا كذلك لأن كونه يوم عيد يقع التفرقة بين هذا اليوم وبين سائر الأيام فيثبت القبح
في الوصف دون الأصل فصار الصوم فيه فاسدا إذ الحكم ثبت في نظائره ومعنى الفاسد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر أي الأعيان فإن اللحم إذا أنتن وبقي صالحا
للغذاء يقال له لحم فاسد وإذا صار بحال لم يبق صالحا للغذاء ولم يبق منتفعا به بأن ونقب الدود
فيه يقال له لحم باطل إذ الباطل هو الذي لا يبقى منتفعا به أصلا وبيان ما ذكرنا أن صوم يوم العيد حسن
مشروع بأصله قبيح بوصفه وحده يعقل أن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم الأضاحي إذ الإنسان
عن الطاعة حقه تعالى فكان حقه اعتبارا بسائر الحقوق كالزكوة وغيرها أن الله تعالى تلطف بعباده
وتفضل عليهم أباح حقه لهم بوسعه عليهم فكانوا أضيافا له بهذا الطريق ومقتضى الإعراض
عن ضيافة الكرام يعد إساءة في الأدب ثم التناول من القرابين في يوم العيد هو من جنس التناول
إلى المشتهيات بأصله كسائر الأطعمة لكنه بوصفه إذ الإراقة مزالة الإنسية بأول قطرة كان في الخير

فيه الحكم طبعا لا وضعا كالاكل والشرب والاغتسال وحمل نحو قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم فصار ترك الاكل من لوازم القرب التي حاله باعتباره اي باصل تركه الاكل وهو الصوم من حيث انه قهر للنفس الامارة بالسوء او من حيث ان الصوم يوم بالصوم والا فاصله فيه معصية بوصفه من حيث انه اعراض عن الضيافة التي مثل البيع الفاسد فانه مشروع باصله فاسد لاجل الجاهد عارة عن بيع فيه فضل خال عن العوض المشروط في البيع والزيادة صفة للربا فكان المعنى الموجب فيه للقبح عائد الى وجه الوصف لا الى وصف المجاورة والاصل ان صوم يوم العيد مشروع صحح النذر به لانه مدرب الطاعة نظرا الى اصله وذاته اذ الصوم بذاته طاعة وذكر اليوم لبيان تعدد الالتزام لكونه معيارا للصوم وانما وصف المعصية معلل بذات الصوم فعلا بسبب اداية في هذه الايام اذ الاعراض عن ضيافة الله تعالى انما تحقق بفعل الصوم واداته ولهذا لو نذر صوم يوم العيد لم يصح لان ما شرع للاعراض والادا في النذر يصير نذرا لان المعصية بذات الصوم وفعلا كما مر لا باسم الصوم ذكرا للون الموجود فيه بحكم ذكر اسم الصوم وانه لا يوجب الاعراض عن اضافته الموصوفة في هذا الوقت واذا لم يتصل وصف المعصية بذلك لا يتصف النذر بالقبح اصلا ولهذا قلنا اذا شرع في النفل ورد هو صوم يوم العيد لا يلزم بسبب الشروع في ظاهر الرواية لان الشروع فيه يتصل المعصية فيه فامر الشارع فيه تبطله وابطالا وجبا لصاحب الشرع في رفع المعصية فصار القطع مضافا الى صاحب الشرع في رفع المعصية فصار القطع فيه كالنذر الشارع عن عهدة الشروع وذلك اشارة الى الفرق بين النذر في هذه الايام والشروع فيها في الصوم مع ان عدا كل عبادة يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج والعمرة والصلوة والفرق ان الشروع يامر المنهي عنه فلا يجب عليه الاتمام ولا القضاء اذا فسده والنذر بما امر المنهي عنه لان الاعراض لا يحتمل الصوم قال رحمه الله وعند الصلاة وقت طلوع الشمس وذلك الى قوله مستعارا من الغروب قول وبين الغروب المتوجه على الاصل السابق هو الصلاة وقت طلوع الشمس وقولها اي غروبها وقيل ذوالها ما هو ذمر ذلك لان الانسان يذلك عينه عند النظر الى الشمس فان الصلاة في ذلك الوقت مشروعة اصلا اذ لا نقص في اركانها وشروطها لان اركانها القيام والقراءة والركوع والسجود وهذا تعظيم شرعا وحسا وعقلا في حق المنعم المفضل وكذلك الشروط من طهارة الاطراف وستر العورة واستقبال القبلة المعظمة وهذا والوقت صحيح باصله لانه وقت خلقه الله تعالى كسائر الايام فكان محلا لعمل الخير الذي يرضى الله تعالى بقوله وفعلها الخير بقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع من غير تقييد بوقت دون وقت فاسد بوصف كون ذلك الوقت منسوبا الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر الى ان تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك

عن الصلاة فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يدنو قرنها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها واذا كان عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت قارنها واذا دنت للغيب فارقها فنهانا عن هذه الاوقات كذا في المبسوط المحسن لطلب الدين وهو الوقت وقرن الشيطان ناحيته رأسه وفي بعض الحديث وجوه اخر ان الشيطان يرصد وقت طلوع الشمس فيتعصب قبالة وجه الشمس ليكون طلوعها بين قرنيه وهذا ما رأيته فحين يستقبل من يسجد للشمس فيتقلب سجود الكفار للشمس عادة لنفسه فيسجد له وسلم انه نهى عن الصلاة في ذلك الوقت لكن صلاة من يصلي في غير وقت من مجود الشيطان وثانيها انه اراد بقرنيه جزبتي الاولين والاخرين وذلك لانهم يحتون في ذلك الوقت لعبادة الشمس وثالثها انه من باب التمثيل شبه الشيطان كما يوافق لعبدته وقومه الى يعاونه الكفرة في ذوات القرون التي تنطح الاشياء وتدافعها بقرونها وتعمل انه اراد بالقرن القوة من قولهم اقرن فلان اي طبق واما ذكر بلفظ التثنية تشبيها له بذوات القرون التي تعتمد بقرونها اعتماد في الشوكة بقرونهم كذا ذكر الامام شهاب الدين التوربشتي رحمه الله وقيل ان الشيطان في هذه الاوقات البلاهة لانه يتولد لعبدة الشمس ان يسجد واما ولا يتيأ فاكان تسويل الشيطان لعبده كان ينبغي ان يأتي الصلوة في هذه الاوقات بل تحقيقا فالتسبب وردا لتربة لما عرفت النسبة الى الشيطان كما نبه في باب الكراهة كما في ظرف المكان الاتري ان الوقوف في جميع الكل عرفة صحيح الا بطن عرنة وواد محسر والوقوف فيهما غير صحيح لكون ذلك الموضع منسوبا الى الشيطان فكذلك في ظرف الزمان في بعض الاوقات وهذا لان في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان ولكن في بعضها ورد الحديث النهي عن الطاعة في ذلك الزمان والمكان فعلينا الانقياد والتسليم الى ما وجب ما ورد به الحديث ثبت به ذلك الوقت فاسد وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلاة فيتبغي ان تفسد الصلاة كما يفسد الصوم الا ان الصلاة لا ترتبط بالوقت لان الوقت ظرف لا سببها كالصوم وقوله وهو سبب جواب اعتراض يرد على قوله وهو ظرف فلا يعارض ان يقال لما كان فاسدا وصف الصوم من حيث الوقت وجب ان تتصف الصلاة بذلك كما الصلاة في الارض المغصوبة حيث تأدى بها الكامل وان ورد النهي بها لما ان ذلك ظرف مكان هذا طرف زمان فيستويان في الطريقة يجب ان يستويا في الغرفة يجب ان يستويا فيهما اراك التفصيل فاجاب عنه وقال هو كذلك الا ان الوقت سبب لصلاة وقد اتصف السبب بالفساد فاتصف المسبب فلذلك لا تأدى به الكامل في حق المسبب وهو الصلاة اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك لا تأدى به

الكامل بخلاف ظرف المكان فانه لا سببية له فلم يورث النقصان فتادى فيه الكامل وقوله لا فايدة فيه قوله لا معيار لها يعني لما لم يكن الوقت معيارا للصلاة كان الفساد المتمكن في الوقت اقل اتصالا بالصلاة بالنسبة الى الصوم فان الوقت معيار للصوم والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدي فيه فكان القبح الثابت في المعيار اكثر اتصالا بالمؤدى فكثر اثره في الفساد فلذلك لا يصح الصوم ولان الوقت داخل في ماهية الصوم لانه جزء منه فكان القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصوم فاورث اثر القبح في الصوم فاورث الفساد واما الوقت في الصلاة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الصلاة في الارض المغصوبة الا ان الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المكروهة فيظهر النقصان في السبب واما الارض المغصوبة فليست بسبب ولا معيار فلم يورث النقصان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصوم والصلاة على ثلاثة اوجه كامل ووسط وناقص وبحسب ذلك تثبت الاحكام فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يصح بالشروع ولم يتادى به الكامل والوسط هو الصلاة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلاة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع واما الصلاة في الارض المغصوبة فكذلك لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع فاتصال القبح بها اقل من اتصال القبح بالاولى فلذلك وجب ان لا يجرد الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لانه ليس للارض اتصال بالصلاة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله وهو سببها فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة تضمن بالشروع في وقت مكروه والصوم لا لان الوقت ظرف لا معيار فيها ويتصل بها اتصال الظرف بالمظروف وفي الصوم لا ظرف فكان متقدرا للصوم يوجد به لا فيه فكان الاتصال اكثر فازداد الفساد ارتفاعا وكان على هذا ينبغي ان لا تصير الصلاة فاسدة بل مكروهة كالصلاة في الارض المغصوبة لكن الوقت سبب للصلاة ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر واضح وان قلنا في مطلق الصلاة فالسبب هو البعض الذي في ميزان الاصول فاقيم الوقت مقامه تيسيرا وهذا المعنى موجود في حق التطوع فكان السبب موجودا فكان الوقت السبب وان تخلف الوجوب لانه لا يلزم من السبب الوجوب بل الامر على العكس واذا ثبت بما قررنا ان الصلاة صارت ناقصة في الاوقات المكروهة لا فاسدة فلم يتادى به ما وجب ووجبت الصلاة في الاوقات المكروهة الكامل من الصلوات وهو ما وجب كاملا ويضمن اداء من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادنى بالقطع والابطال من جهة صاحب الشرع والصوم يقوم بالوقت يعني انه جهة معرفة الصوم لكونه داخلا في

تعريف الصوم اذ الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وكذا يعرف الصوم بالوقت لكون الوقت معيارا له ولهذا يطول الصوم بطول الوقت ويقصر بقصره فاراد الاشارة الى ان القبح المعصية الذي حصل من الاعراض عن الضيافة بسبب الصوم في يوم العيد فصار الصوم فيه فاسدا وان الفساد انما حصل القبح والقبح في الصوم انما من الوقت وهو داخل فيه لما قلنا فينبغي فساده فلم يضمن بالشروع لانه صار كمن شرع في صوم فاسد من اصله لان وجوب القضاء مرتب عليه اذا افطر لا يجب به و... الاصل وهذا الحكم على قولهما رحمهما الله تعالى قول ابي يوسف رحمه الله يجب القضاء في رواية المعلومة وصوم يوم العيد يقتضي ان شرع فيما نقل ثم قطع وذكر في الهداية والمختلفات خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه واما القبح في الصلاة لوصفه يتوقف بالوقت ايضا لكن الوقت غير داخل في ماهية الصلاة فلم يكن القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصلاة لقلة الاتصال كما مر انفا ثم كون الوقت سببا في الاوقات المنهي عنها لما سبق لان الاضافة دليل السببية والصلاة الخمس تضاف الى اوقاتها ولان يتعلق الوقت كما في التطوع وغيره ولان السبب في الحقيقة هو نعم الله تعالى في هذا الزمان والنعمة تستدعي شكرا لكن الوقت اقيم مقامه تيسيرا وهذا المعنى موجود في الفرض والنفل فكان السبب موجودا الا ان الله تعالى رحم على العباد ان لم يوجب الاداء عليهم في كل مكان مع ان العزيمة ذلك لثبوت سبب وجوب الاداء وهو البقاء او يقول لما كان الوقت سببا للفرائض الى التطوع بها فجعل الوقت سببا في حق التطوع ايضا فان التطوع يجب بالشروع فعل العبد فكان كانه وجب العبد معتبر الخطاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى فكذا فيما اوجب العبد وان من شرع في التطوع في وقت مكروه فافسده فقضاها في وقت اخر مكروه تجب ولذا ذكر في المبسوط وقيل انه لو اداها حين افسدها لم يجب عليه شيء فكذا اذا قضاها في مثل ذلك الوقت لان لزومه بشيء اخر وهذا دليل على ان الوقت سبب لصلاة التطوع وكذا النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة لا يوجب الفساد لان النهي عنها متعلق بما ليس بوصف متصل بها وانما تعلق بشغل مكان الغير والشغل ليس بصفة للصلاة ولا ظرف لان الصلاة شرعا عبارة عن الاركان المعلومة والشغل ليس شيئا منها ولان الشغل لا يقوم بالفاعل والفاعل هو المصلي لا الصلاة وكيف توصف الصلاة بالشغل مع كونه صفة وقيام الصفة بالصفة محال وكذا الشغل ليس بصفة للوقت لانه لا يقوم الوقت بل الشغل مجاور للصلاة ينفك عنها في الجملة الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلاة وهي توجد بدونه اذ المراد بالمعنى المجاور ان لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا في ذاته لا بمعنى... وان لهذا قالوا الفصل انما يتصل بالفعل والمجاور الفاعل لان شغل الارض يحصل بالصلاة

والخصيات من المباح مغلوبة على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بعضاه وحرمت الخصيات من النساء والخصية عاجزة عن مكوحة الغير ومعدة فكان النهي المذكور نهيا معنيا
قال رحمه الله واما ابتداء اقل الحرب الى قوله وهذا جار اقوال هذا جواب عما يقال لكم فلم ان النهي عن الاغتصاب لحرمة يوجب النهي عنه فلا يكون مشروعا لا يكون مفيدا حكما شرعيا ثم استيلاء اهل الحرب على اموال اهل الاسلام فعل حسي منهي عنه اذا اختار محاطون بزوج الشرائع عندكم فكان الاستيلاء منهم سرقة وكانوا منهيين عن الاستيلاء مع انه مفيد للملك اذا تم الاحراز فكان هذا منكم تعنتا لكلامكم وتعريرا للجواب بوجهين الاول ان الاستيلاء انما صار سببا بواسطة العصمة في المحل ضرورة لان المالك من لا انتفاع به والعصمة ثابتة في حقنا لاعتقادنا اياها وبقاء ولاية الالزام لانا في حق اهل الحرب لانهم لا يعتقدون بها وولاية الالزام تنقطع لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب فكانوا منهيين عن الاستيلاء في اعتقادنا لا في اعتقادهم لانهم لا يعتقدون ذلك واعتقادنا لا يلزمهم لانهم لم يلتزموا ذلك في مقام فكان ثبوت الملك لهم اذا هو الاستيلاء الذي ليس منهي عنه في حقهم فلا يوجه اعتقادنا قبل يلبغي ان يثبت الملك لهم في اعتقادنا لانهم منهيون والمرتبط احد ثاني زعمه الاول ان من زعم ان العبد الذي سرق فقد زيد هو حر ثم دفع الى المولى بسبب انه يعتق عليه طبقا باعتقاده وزعمه لم يخطئ بذلك حتى لا يثبت الملك لهم ان استيلاءهم على اموالنا الناقع وعصمة نفسه ثابتان به الملك الذي هو غاية فلما هو كذلك الا ترى ان العالم يحسب اعتقادهم ويبرأ مع اعتقادهم الا ان العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا بصحتها تقول بحكم تلك الجهات وحكم بها الحاكم على السباعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس العقد حتى لو اسلم احد المتعاقدين الى الصحة وكذا في الانكحة الفاسدة وداوا عقودهم كما ايضا بصحتها حتى قلنا بثبوت الارث بها وثبوت الملك ثبوت النسب ثبوتا بالعقود الصحيحة فكان تاسيسا من اعتقاد حرية العبد فان المعتقد هناك للحرية غير ماموربالعمل على حسب اعتقاد غيره فيرفع ماموربالعمل بما موربالعمل على حسب اعتقاد نفسه في حق نفسه بعين اعتقاد يزول حكمه بالاسلام او شائه والعين لا يزال بالملك الوجه الثاني على ان نقول على تقدير تسليم ثبوت النهي والعصمة على الاطلاق تمام الاستيلاء بواسطة العصمة الثابتة الاحراز بدار الاسلام حتى احرز التجار اموال المسلمين بدار الحرب ولهذا قلنا انه لا يكون رباب الاحراز من اهل الاسلام فلو اخرجوها بدارهم زال العصمة عن الاسترقاق بالحرية الحاكمة الاسلام لم يثبت احراز هم في دارهم بالغير والاسر لبقاء الاسلام وهذا لان العصمة على ما بين موجبة تامة العصمة الموثقة بالاسلام

والعصمة المعتوهة اذا احرزوا اموالنا بدارهم لانقطاع احرازنا بدار الاسلام وتبقى العصمة الموثقة لاحرازنا بدارهم بقاء الاسلام واذا كانت العصمة ثابتة هي بسبب سقط النهي في حق احكام الدنيا اذا تقرر هذا فنقول انما سبب علم يتبع جوابا لما في حكم الاستيلاء ان الملك الثابت بالنكاح ينتهي بانتهاء النكاح واذا سقط النهي في احكام الدنيا لا يرد الاستيلاء المذكور نقضا او تقول في الفرق بين الاموال والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاجل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم الاختصاص بالملك لعارض بسبب من الاسباب ليتمكن من الانتفاع من باشر سببه فلا زال بكل من الانتفاع بسبب استيلاء الكفار عاد الى الاصل الذي هو عدم العصمة وان لا صلي الرقاب عدم كونها كالملك لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وفي الملك ترك التكريم الذي حسب بها تحليه الملك بما رضي الكفر وليس في وكالة ما ذكر فبقيت على ما تعتبر الاصل وهو عدم الملك فكانت عصمة الاموال مع حيفة الرقاب على طريق التبعيض وقوله واما الملك بالعصب الى آخره

(١٣٣) جواب عما يقال ان العصب فعل حسي منهي عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيامة الى سبع ارضين والنهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح تعتبر الاعيان والقبح في العين لا يفيد الحكم شرعيا الا بجامع ان العصب يفيد الملك عند الضمان فيرد ذلك نقضا وتقرير الجواب ان ثبوت الملك بسبب العصب لا يثبت متقوما اي بالعصب بل الملك يثبت بالعصب للغاصب شرطا وبقاء الحكم شرعي حتى يتقرر هو الضمان لان الضمان شرع جبرا اي جابرا للغائب من ملك المغصوب منه لا لبدل الجناية جزاء الغاصب الا ترى انه يجب بقدر الفائت او اقل او اكثر وهذا دليل على انه بدل المحل ولهذا لو جنت طائفة على عضو واحد وجب على كل واحدة منهم قيمة واحدة ولو كان الضمان بدل جناية الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة كاملة كما ان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولهذا لو اشترك الحربيان في قتل صيد يجب على كل واحد منهم جزاء واحد فثبت بذلك ان الضمان شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل وهو المغصوب على ملك المغصوب منه مع دخول الضمان في ملكه اذ الجبر يعتمد فوات الاصل كما في ايجاب القيمة والمبدل في ملك واحد وهو ما لا يتطرق في الشرع فكان قرار ملك المغصوب منه من المغصوب شرطا لهذا الحكم المشروع وهو الضمان وشرط الحكم تابع له يثبت بثبوته ويسقط بسقوطه كالوصول مع الملاء الا تبع لا يجعل له حكم نفسه وانما يجعل له حكم المتبوع الا ترى ان الوكالة من العقود الجائزة التي هي غير لازمة ومتى ثبت في ضمن عقد الرهن يصير لازمة فالرهن وكر انصف سبع الدية لم يغرم بعضه في باب التضمين وفي حق ملاء الاسباع انتصف بعد العقوبة لانه تبع ما لا اصلا واذا كان كذلك كان التابع وهو الملك اثبت للغاصب حتى لا يجب

المشروط وهو الضمان فانه ليس اجماعا اذ فيه حكاية قول وفي البحر عن فتح الباب
عن العوض سالم للمغصوب منه فاذا اجتمع الشرطان في ملك الغاصب تحقق في حقه الفعل
المذكور واذا كان فعلا قبيحا والتام وهو الملك للغاصب حسنا حسن الحكم المشروع وهو الضمان
وان قبح الملزوم لكونه مقصودا بالغصب فان قيل ليس هذا على طريق ما ذكرتم بل الطريق
على العكس فان الغصب علة الضمان والضمان يثبت الملك للغاصب والاختيار فيه والعلة الثابتة
اذا كانت مالا اختيار له يضاف الحكم الى علة العلة كالفعل الاختياري الذي فاعله يضاف الى الموكل
وان كان ذلك بواسطة فكان ثبوت الملك للغاصب مضافا الى الغصب لانه علة العلة فالحكم
الحكم تأليون ان ثبوت ملك الغاصب بالغصب فلما العلة هي التي يقصد حكمها المقصود في
وضعها كالنكاح لحل الوطء الشرعي للملك ولا شك ان الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب لارادة
اثبات الملك له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه الحكمة لان مال المسلم وكذا
في معناه معصوم بعصمة الله تعالى والغصب ينافي تلك العصمة فيتعرض الغاصب بحكم
اصلاحه ورفع الفساد عما للعصمة الاصلية كانت والاصلاح انما يكون عند قيام العين بالرد وعند
الهلاك بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولكن ضمان المثل يتضمن الموانع
عن ملك المغصوب منه كما سبق ولما فات عنه يدخل في ملك الغاصب لان الغاصب اولى من سائر
الناس باعتبار ادائه الضمان اذ الغرم بالغنم وقلنا في المدبر اذا غصب وادى الغاصب الضمان
الى مولى المدبر ان المدبر ولى من ملك المولى لكن المدبر لما لم يكن قابلا للتمليك الزوال وانما زال
تحقيقا لشرط المشروع وذلك المشروع هو الضمان ولا يدخل المدبر في ملك المشتري اي الغاصب
حتى يشترط الازالة الغصب معاوضة اذ الضمان يوجب المغصوب فكانه جرى بين المدبر
والغاصب عقد معاوضة وارادة المشتري حسبه لان من اشترى مدبرا وهلك في يده ضمن
الغصب اذ ان الاول اوجبه دلالة السياق كل سياق الكلام في الغصب وانما لا يدخل
في ملك المشتري صيانة لملك المدبر فان المدبر يوجب حق العتق للمدبر ولهذا امتنع بيعه هذا
وفي القن لما لم يوجد حوله في ملك الغاصب الضامن بعد ما زال هو من ملك المغصوب منه والقائم
حق الناس فانه ملك عليه بدله ولان ضمان المدبر يجعل ما زال الغاصب وهو يدل على ان الغاصب
ازال يده عن المدبر بغصبه وتفويته ولم يحل له ما زال رقبته المدبر لان من شرط حل الضمان
ما زال رقبته الدرد عليه وذلك غير ممكن لان للمدبر حق العتق ولا ضرورة في القن يحل الضمان
ما زال رقبته ولهذا لو اخذ المولى القيمة بطريق الصلح ثم قضا القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك على القن
وهذا وهو حل الضمان في معالجة الغاصب وهو اليه طريق جائز لانه اعجاب المال بمقابلة ما

بمقابلة ما ليس بمال وانه مشروع كما ذكره في المثل الخطائي لا يجاب الى هذا الطريق وبعد عن المقابلة
بالرقبة لاعتاق المدبر والمكاتب فانها طريق الاولى وهو جعل الضمان بمقابلة الرقبة وبعد زوال المدبر بذلك
المولى تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان فكان الضمان بمقابلة الرقبة طريق واجب يصرف اليه الى الاطلاق
من غير تعيين الصفة وهذا جائز اي والطريق الثاني وهو جعل الضمان بمقابلة تفويت يد المولى
جائز بعيد بالصفة وذلك لانه انما يصار اليه عند العجز عن العمل بان يكون الضمان بمقابلة تفويت الرقبة ثم
الضمان بمقابلة تفويت اليد انما يكون في المدبر لكن لا ضرورة في المصير اليه فانه قابل
للنقل من ملك الى ملك بخلاف المدبر ونظيره في موجب الغصب مع تمثله فان الاصل في العمل يوجب الضمان
فاذا تعذر العمل به يصار الى تحمل الغصب والمراد من الوجوب الجواز فاندفع ما قيل يلزم ان يثبت الملك للمدبر
فالغاصب المدبر ان المدبر لو ظهر مستحقا على مولاه وليس له تضمينه فليس للغاصب حبسه لاجل الضمان
لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالثمن كما ذكر في شرح الطحاوي رحمه الله والسلام رحمه الله
الى قوله كما يبيع وقت الدعوى فجواب عما يقال ان الرقبة محل حبس منوي عنه لقوله
تعالى ولا تقربوا الزنى انه نهان ناحشة مع انه يوجب عندكم لا مشروع وهو حرمة المصاهرة
والامومة وقرابته حيث تحل الاجنبية بها الام والاجنبي الاب حتى حلت المناكحة بها ثم حرمت
الام وحلت البنت اليها فكان هذا منكم تعطيلا لاصل المشروع وتغييرا للباس الذي لا يوجب حرمة
المصاهرة اصلا بنفسه وذاته اي من حيث انه زنى لانه نهي عنه فلا يصلح ان يكون موجبا حرمة
حرمة لا تحل حرمة تكريم فان المراد من حرمة تكريم حرمة الامومة والبنوة وهو حرمة المصاهرة
تحقيرا واهانة كحرمة الخمر والخنزير كما قال الله تعالى يا رجس من عمل الشيطان وقال تعالى ولحم خنزير
فانه رجس كما ان الصنم نجس دال الا قرب وحرمة المصاهرة من قبيل الاول فلا يلحقها الضرر
والاهانة بواسطة الاستمراس الكيف تنقلان الى الحرام فتمنع لعنه الا ترى ان اباحة الزنى اباحة
ذاته ولما يوجبها اعتبار ان الزنى سبب للملك والملك سبب للحل فيحل الوطء لكن هذا لا يوجب
هو الاصل في استحقاق حرمته وهي الاربع المذكورة في اول هذا الباب باعتبار ان الزنى يوجب
حرمة المصاهرة هو الموجب اذا الاستقام بالحرام والولد هو الاصل في اثبات المزية بين الوالي
والموطوء فان الولد مخلوق من مائها قال الله تعالى خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث فان المتولد بكل منهم
قد اختلط من ماء الرجل بماء المرأة والولد يضاف كله الى الاب وقد يضاف كله الى الام في حرمة الابوين
فان هذا ولدها وان كان النسب الى الاب وذلك يدل على ثبوت الاتحاد بينهما والاتحاد كان
الزوجين والزوجة صار شخصا واحدا كما في حق لغة وذي الباب اذ لولاه لكان الاضافة الى
احدهما تمنع الاضافة الى الآخر وكان شمس الائمة الحلواني رحمه الله يقول ما ذكره مشايخنا

رحمه الله في حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انها تشبه الحرمة والبعضية في امر مستوح من الولد
فرعي في تفصيله في تفصيل عدم جواز بيع امات الاولاد كيف يتيسر لنا وهذا استحسان لحكم من
وما ذكر هنا من ان ولد الزنا لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انه سبب لولد لا باعتبار انه
زنى فاحتج الاصل وهو الولد لانفصال فيه الوطئ الولد في حق الله تعالى لم يوجد منه عصيان
في حق الله تعالى ولا ما يدل عليه من العبادة اذ لم يوجد منه ذلك فلا جناية منه اصلا ولهذا
لو كانت الزانية صغيرة لم يحد حتى تصح حتى تصير محصنة ولهذا لا يسقط الزنا احصان الزوج حتى
لو قذف محصنة بالزنا لا يحد ولهذا عبارة عن امتناع الله تعالى والمجاز لا يسقط الزنا حتى يجوز تزوج
الزانية وحل وطئها في الحال ولا يجب على الزوج الاحتراز عن وطئها اذا علم بالزنى ولا يجب الاستبراء
اذا ملك الزانية بالاجماع فتبين ان الولد هو الاصل في اسقاط حرمات المصاهرة ثم تتعدى الحرمات
من الولد الى الوالد وهي ام واحد وجدات فصار ابوه وابوه كابائه وامهاته
وامهاته وبناته كاولاده وهي ام واحد وجدات فصار ابوه وابوه كابائه وامهاته
وجود الولد كالنكاح والوطئ والمس بشهوة والمقبلة وما اشبه ذلك فان قيل لو كان الموجب حرمة
الحرمة كان الاولى ان يوجب حرمة بين الزوجين لانه يتعدى منها الى اصولها وفروعها ولم تثبت الحرمة
بينهما حتى يجوز تزويج كل واحد منهما بصاحبة صاحبه قلنا التعليل لما ثبت بخلاف القياس لا يصح
قلنا التعليل لاثبات الحرمة بالاصل غير صحيح لان الحرمة ثبتت ابتداء بالفعل وذكرت
حلال اما بالكتاب او بالاجماع فلو تعدت الحرمة الى الزوجة الثانية لكان ذلك تغييرا للاصل
بالتعليل وانه لا يجوز كما لا يجوز تغيير في حرمة الاخوة والاخوات لان في الحرمة
تغييرا وهو امتداد الفرع فان عموم الاخوة والاخوات سوت بارتفاع النكاح الاول الحكم
فلو صح التعليل لصارت الحرمة موجبة واحدة كحكم النظر وذلك لا يجوز ثم ان الوطئ سبب
لحرمة المصاهرة ظاهر لكن لا باعتبار انه حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام
الولد اذ انفلاق الولد في الرحم امر خفي لا يطلع على حقيقته فاقيم السبب الظاهر وهو الزنى
مقام الولد كالسفر اقيم مقام المشقة في السببية وكالنوم اقيم مقام خروج الفاسد في اثبات
حكم الانتقاض بما يعلم بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى وصف الاصل حتى اعتبر فيه وصف الاصل وصلاحيته
للحكم بدون صلاحيته وصف الخلف الا ترى ان وطئ المكره والصبي في غير الملك وطئ
الصغيرة لم يكن موجبا لحرمة المصاهرة لان قيام الوطئ مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل
محلا لملك الولد ثم ولد لا يوجد فيما ذكروا لان الوطئ ان لم يقم مقام الماء في حق الحكم
لكن قام في حق وصف الملك وهو كونه مظهرا فاعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه طهورا

وكذا القاطع لما قام مقام الانزال اعتبر فيه صفة الاصل وهي وجود الفعل كذا الناشزة
الناشئة والاحرام من الحجة الاتم مقام خروج الدم في الحجة وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة وبعد الاداء
الزكاة اجابرة غير لازمة واذا وقعت في ضمن الوهن اخذت حكم الوهن وهو صفة الزوال وتحلل
حكما بقيامها مقام الوهن وكذلك عبد الكاتبي اذا قتله مولاه لم يحكم الكاتبي في حرمة
الصدقة لقيامه مقامه مولاه حكم الانتساب بالسببية ولذلك غير زال الاسر كما سبق
فكذلك هنا لما قام الزنى مقام الولد اخذ هو حكم الولد وبعد ما وصف الزنى بالحرمة لقيام عدم انتساب
الزنى بالحرمة الخاصة في من اتى بها حرمة المصاهرة لا غير لانه في حق من فعلت به معصية محضة موجبة للحد والرجم
الذي هو اشد القتل فكان قتلا واذا عدم وصف الزنى في الجهة كانت حرمة الزنى في وجوه دون وجه
توجب ان لا تجب به الحد للشبهة قلنا يجوز ان يكون للفعل جهات واحكام وشبه كما بينا
وحكم على احدها كالاصطياد بقوس الغير كان مباحا من حيث انه اصطياد وعدوانا من جهة
كونه تصرفا في الصيد كما لو احد غصبت وحرام من حيث كونه تصرفا في مال الغير بغير اذنه ولا شبهة
من حيث الزنى ثبتت الحرمة كاملة لا شبهة حتى وجب الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لما قام مقام الماء
فلو اعتبرت في سقوط الحد لا سقطت الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لما قام مقام الماء
سقط وصف التراب حتى لم يعتبر ذلك واذا اسقط وصفه وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس
كما سقط وصف حرمة الزنى فلما انه النجس من التراب لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود فتعتبر
النجاسة في النجس حال والساقط من التراب وصف الطهوريه لا وصف الطهارة فحلال الوطئ حال للزنا
منه يتساوى الحلال في سببية الولد وانه يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد لا من حيث
انه حرام او حلال وقوله وانما سقط المضمضة الى آخره جواب عما يقال ان سفر المعاصي كسفر الطاعة
وقاطع الطريق فعل حسي هتك به حرمة الدم وهي يخص الشافعي فنحا هذا نحا
لما سبق من اصلهم وتقرير الجواب ان سفر المعصية غير سبب للرخصة في السفر لان السفر حتى اخرج
وسيلة الى مباح لانجح فيه وانما القبح والمعصية في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى في صوم
الاباق وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والتمرد على المولى معنى مجاور للسفر لانه غير داخل في كيانه
المنهي عنه عينا مجاورا وان الاولى اذا اجاز العاصي نفسه بعد فعله كف خرج عن ان يكون صانعا له
لم يتغير سفره وانما تبدل قصده وبعد العبد اذا اعتق اذن مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره
واذا كان ذلك كان السفر سفر المعصية كالبيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة فان المنهي عنه
لا لاعتباره انها بل لاخلاله بركن البيع الواجب وشغل ارض الغير وهما مجاوران للبيع والصلاة فان
ترك البيع وشغل الارض غير داخلين في ذات البيع والصلاة واذا كان الامر في ذاته فرناه ملازما

الطلاق فقلنا بالفساد علا بالاداء لان الاصل فيها اذا لم تكن مشروعة بأصلها ولا بوصفها
عدم الوجوب بالشروع ومن ثم قلنا الاصل اذا لم يكن مشروعا بأصله لا يخرج عن عهدة
الامر المنهي بالامر هو حسب الحال لا حسب الامر المنهي حقيقة لانه من حيث الحقيقة واحد غير منقسم
لكون كل منها عبارة عن الصيغة لدلالة في معنى معلوم كما سبق من وجه الخطاب المنهي عنه في الانواع الاربعة
الذكورة هو ان المنهي اما ان يضاف الى ما هو قبيح لعينه وصفا او شرعا او الى ما كان كذلك لعينه لا لوصف
بدون الواسطة وهو النوع الاول او لوصف وهو النوع الثاني او كان لغيره فالاول هو العبث
داخل في ماهية المنهي عنه وهو النوع الثالث اذ هو فعل وهو النوع الرابع ثم المنهي عن الافعال الحسية
نوع على اقسام الاول وهو ما قبح لعينه وصفا او نهي عن الامور الشرعية نوع في هذا القسم وهو ما قبح
لمعنى في غيره والدليل العام على ما ذكرنا وصفا اي متصل بالمنهي عنه مرجع الوصف الذي هو محل الفعل
فاسدا بوصفه علا لمقتضى النهي وهو القبح الواجب للفساد كذلك قسم الامور التي لا حاجة فيها الى بيان
عن الشرائع عليه الاجماع والدليل قال رحمه الله [illegible] سوى احكام الشارع في اوامره
فلا عبرة بخصمه الاحاد والقياس اولى [illegible] لما نوع رحمه الله من ان احكام الشارع في اوامره ١٣٥
العام قال العام عندنا اي عند اصحابنا رحمهم الله يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي في الذي يتناوله العام
قاطعا للشبهة او احتمال قطعا او يوجبه من حيث القطع بمراد الشارع منه فانه يوجب الحكم يقينا
القطع فانه اذا اتى عليه في اجراء ثبت هذا الحكم في كل فرد من افراده هذا العام كما اذا قال عمي
هذا جزء ما بين حكم العام مفصولا ولم يبين حكم الخاص كذلك سيأتي في باب الاستثناء ان شاء الله تعالى
مختلف فيه دون حكم الخاص فيكون دليلا على هذا الوجه ان الواجب في حكم العام اخراج ما يتناوله الخاص
باب حكم الخاص اصالة ودفع ذكر حكم الخاص فيه صار كما لو سكت عن ذكر ما يتناوله العام يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا اما هو في النص القطوع به من الكتاب والخبر المتواتر اما اذا كان غير قطوع به
فخبر الواحد فانه يوجب العمل دون العلم قطعا وزاد الشافعي رحمه الله ان المذهب عنده اعتقاد حقية
المعنى حتى ان الحنفية رحمهم الله قالوا لخاص لا يقضي على العام الذي لا يلزم حكمه على العام ولا
يرد حكمه لان القضاء الالزام قال الامام بدر الدين الكرخي رحمه الله وقيل لا يقضي على العام بناء
لا يترجح عليه اذ ترجمة الخاص لون مرجحة المقتضي عليه لانه والمقتضي عليه سواء في الحكم يترجح به
الخاص مساويا يمانعه العام فلا يترجح على العام بل يكون الخاص في العام وعند ائمتنا الثلاثة
ابي حنيفة رحمه الله وقيل ههنا اضراب عن الكلام السابق اي الخاص لا يقضي على العام من حيث ان الخاص
هو به حتى اذا اتى الخاص متقدما على العام بخلاف حكم الخاص فانه يقضي على العام المتأخر العام
المتقدم ويتفق عليه وذلك مثل حديث العرنيين في ولوغ الكلب فيجب غسل الاناء سبعا والخاص

صلى الله عليه وسلم استقبل هو الوك وهو ام قال قيل لم قلتم ان النسخ الثابت لكونه عاما وكما لم يثبت لم يكن نسخا قلنا ثبت النسخ لكونه عاما ولا لزوم عرما بل لكونه ساخرا ساويا للاول في الرتبة واما قوله الحكم الا ترى ان النسخ اذا ما طرأ على العام اذا كان مساويا له في الرتبة فعلم ان النسخ انما يكون عاما وانما كان النسخ عاما لكان الخاص المتقدم على العام مساويا له في الرتبة فكان قد ورد على الحكم حيث لا يحمل العام مساويا للخاص في الورود قبيل ثبات النسخ بعد العام اذا كان متاخرا عن هذا الخاص ومن ان علم تاخره عنه فانما ثبت تقدم هذا الخاص وهو حديث العرنيين بدليل ان المثلة قد نسخت بالاتفاق وانما كانت في حديثهم وذلك دليل على تقدم حديثهم لانه كان في اول الاسلام وهو دليل على تقدم الحديث العام وهو ليس هو اول الوقوع بل هو محمول احتمال التقدم وانه غير معلوم ان العرنيون رعط من قبيله عرينة قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم واخبروه انه اي لم يوافقوا القوم لانها وعيد الدم وهو الرسام وكانوا انه فقال صلى الله عليه وسلم لهم لو خرجتم الى ابل الصدقة فشربتم من البانها وابوالها فعمدوا فاصحوا ارتدوا عن الاسلام وقتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل فبعث صلى الله عليه وسلم في اثرهم فاحدروهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقاها وفي رواية وتركهم يعضون الحجارة بافواههم والقوا الملوه يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وكان قد قال صلى الله عليه وسلم لعيرنا دون خمسة اوسق صدقة النخل وقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وفيما سقي بالنواضح والبعل نصف العشر دليل على عدم وجوب الزكاة في اقل من خمسة اوسق وقد ورد في اسناد الاسلام اذا تخفيف في الوظائف الثابتة بما سبب دلالة استدلالية للطلب واستقرارا للنفوس فان قيل لا نسلم ان ابا حنيفة رحمه الله يقول بهما طرق الناسخ بل يحمل واحدا منهما على محل على حدة فقد قال في البسوط ويقول ابو حنيفة رحمه الله ما روى قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وكقوله في الحمار فانهم كانوا يقولون الاوساق كانت وقت الحديث وقبل خمسة اوسق ما يساوي خمسين درهما لم يكن قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر ناسخا لذلك الحديث فلا تكون الخاص والسنة وجوه من الترجيح والحمل فيقول يحتمل ان يكون القران قد استعملوا له واختلفوا اختلف اهل التفسير في سبب نزول الاية قال بعضهم كان الكفار يقولون لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون الا استماع الموحدين الاستماع اليه مكان قولهم لا تسمعوا لهذا القران وبه قال مقاتل وقال كان قوم من الصلاة فعلى تقدير نزولها في حق الصلاة كان ذلك دلالة على النهي عن القراءة خلف الامام لانه امر بالاستماع في الراجح فيما وفي حالته لا شك ان ترك المامور به لاجل ترك مفعول ان الثلاثة تاول وهو الوقي له الخاص والعام منها بعضان

وذلك لان الاحتمال الثاني في عمر ما اوجه للاول لا يكون رجوعا عن الاول لجمع في الخص وعيان احدهما بالخاص والاخر بالباقي الخاص فيجعل الخص بهما نصفان الساوا جميعا في الحجم وانما يجعل الوصي له الاول نصف الخص العموم والخاص بعمله والخص والنصف الوصي للثاني الخصوص وهو الخص وهذا ان وهذا الحكم وهو ان للثلثة الاول والخص بهما اي يؤول جمعا اي يؤول جملا بارجحيته وهذا بناء على ان الاحتمال خلافا في هذه المسالة وهو حكم ترجيح الزيادة عند والقاضي خان رحمهما الله والاصطخري والعتابي الخلاف في هذه المسالة بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عند ابي يوسف الخص للثاني وعند محمد هو بينهما نصفان وجه الاول ان الدليل على اختلاف الرواتين وانما اذا كانت الرواية في حكم موصول فالخص الوصي فيما خاصة للاخير لانه يصير اخر كلامه فيما لانه يظهر ان مراد الوصي الاحتجاج العام المخلف دون الخص فان قيل كيف يخطئ العام بعض افراد العام هو ما كانت افراده متفقة الحقيقة كالرجال والرجال وليست خلف العام مع بعضها مجتمعين في الحقيقة كما بعضها في ذاتها صورة وجمع وانما اراد بقولها ان قال اراد العام لانه قطعا او ورد العام نظير العام لشاركه في معنى الشمول اذ العام يشمل الخاص والخص جميعا لانه غير العام الا ترى ان شاعرا رحمه الله اورد في الواحد من العشرة نظير صفات الله تعالى ثم ذاته من حيث ان كلا منها لا موجود لا عين مع ان ذات الله تعالى وصفاته تعالى غير البعض ليس كشيء منها ولان الواحد ان لم يكن من العشرة ولا غيرها لكن هو جزءها وليست صفات الله تعالى ولا ذاته تعالى نظيرا لصفاته تعالى ولكن للوجود فيجعلوه نظيرا لها وجعلوه نظيرا لارادة العموم المتعلقين لكذا هنا للوجود الخاص ولا للعلم والتعرف للعلم فانه منا ول لارادة جعلوه نظيرا له وقال علماؤنا رحمهم الله في المضارع اذا اختلف الضارب وترك للال في عموم المضارع ان القول قول من يدعي العموم ايما كان ولولا استوا العام والخاص في الحكم وقيام احدهما مقام الاخر لما وجب ترجيح جانب العموم في باب الخصوص هذا لان الاصل في المضارع من تضرب في الارض وهو اليسر فيها واما يكون للاستمرار في الحال لان الحال لا يتحمل الوقت فلا يكون الاستمرار فيه الا بالاول والتركيب الا دنى ولهذا الاحتمال الضرب الواقع في الحال يرجح عند عدمها لوجب الحال بالاولى والتركيب الادنى ولهذا الاحتمال الضرب الواقع في الحال لوجه دونه وجب صيرورة الحال مستقبلا ولذلك قلنا في قوله تعالى اسوا العموم والخصوص في عدم تعلم الخاص على العام في حق الاحتجاج وقد قال عامة مشايخنا رحمهم الله ان العام الذي لم تخص خصوصه الدليل لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس هذا الذي قالوه هو المشهور واختار هذا القول القاضي الشهيد وهو ابو عبد الله الحاكم المروزي رحمه الله في كتاب الغرور وهو اسم كتاب له نبيه

هذه الجملة في محله ما سبق ذكره من عدم تعقيب الخاص على العام وثبوت التعارض بينهما حتى
يجوز نسخ الخاص بالعام وعدم احتمال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ان المذهب ما قلنا اي
في اول هذا الباب من ان العام يوجب الحكم قطعا ولو قطعا ولاجل ان العام الذي لم يثبت خصوصه
لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس قلنا ان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام
لم يلحقه خصوص من الناسي يعني اذا ترك التسمية ناسيا فهو في ملة التوحيد مقام الذكر والتسمية حكما [illegible]
[illegible] قوله صلى الله عليه وسلم ذكر الله في قلب كل مؤمن وهذا جواب عما قال ان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم
[illegible] بثبت خصوصه اذا الناسي خصوصه بالاجماع بخلاف الباقي بخبر الواحد والقياس فاجاب
عن ذلك بان الناسي بسبب عذره جعل ذاكرا حكما بالطريق الذي ذكرته ولا يلزم من قيام الملة مقام
الذكر في حق الناسي قيامها مقامه في حق العامد لان [illegible] عذره في العمد فلا يستحق التخفيف باقامة الملة
مقام التسمية فان قيل ان التسمية شرط لحل الذبيحة والشرط لا يسقط بعذر النسيان كالطهارة في
الصلاة قلنا لم يسقط هنا ايضا حيث اقيمت الملة مقامها كما اقيم التيمم مقام الوضوء التي اذا فات
بدله لا يكون ذاكرا واذا كان كذلك كان النص [illegible] غير مخصوص فلا يجوز تخصيصه القياس في
الناسي باقامة الملة مقام التسمية في حق العامد كما في حق الناسي كما قلنا ولا بخبر الواحد وهو ما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتونا بلحمان ولا ندري
يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذكروا اسم الله عليه وكلوا
[illegible] المصابيح وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان آمنا عام لم يلحقه الخصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد وهو ما روى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه
جاء رجل وقال ان ابن خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتله هذا ايضا في المصابيح واذا الحرم عصمته
بدليل الحديث الامر بقتله بسبب [illegible] الدم [illegible] العموم فلا [illegible] وهذا لا يجوز
تخصيصه بالقياس بان يقال اذا التجأ [illegible] الحرم [illegible] في سائر الامكنة وعلى من قتل
[illegible] في الحرم فانه يقتص منه فيه وعلى من [illegible] فانه يستوفى منه
فيه وذلك لانه لم [illegible] بسبب الحرم [illegible] اولى قال الشافعي رحمه الله
رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين الى قوله وجب القول به اقول ذهب الشافعي
[illegible] ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله من غير تعيين كالعام بعد الخصوص وكالحكم الثابت بالقياس
وذلك بناء على ان [illegible] الذي [illegible] ذكره ومذهبه منها ان مباح الدم اذا التجأ الى الحرم لا يجير
ابتداء عنده مع عموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا ومنها ان متروك التسمية عامدا يؤكل عنده مع
عموم قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومنها انه قال بفرضية تعديل الاركان وبفرضية

١٣٧

الطهارة في الطواف بخبر الواحد وبفرضية تعيين الفاتحة في الصلاة وتخصيص عموم قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن بخبر الواحد ومنها انه رجح خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر
بالتمر كيلا بكيل في حكم العلية وقد كثرت اقوال العلماء رحمهم الله في العرايا فعن مالك رحمه الله العرايا ان
يجيء من نخلات معلومة بعد بدو الصلاح فيأخذ خرصها بالتمر الموضوع على وجه الارض [illegible] الشرع
من المزابنة بالجواز وسميت عرية لانها عريت من جملة التحريم اي خرجت فعيلة بمعنى فاعلة وقيل انها
من قول القائل اعريت الرجل النخلة اي اعطيته ثمرتها [illegible] اي [illegible] فاكل رطبها [illegible]
الرجل اذا اتيته تطلب معروفه فاعراني اي اعطاني كما يقال طلبت الي فاطلبته وسألني فاسألته
فعلى هذا هي فعيلة بمعنى مفعولة هذا ذكر الامام محيي السنة في شرح السنة ثم قال [illegible] وذهب
اكثر الفقهاء الى ما ذكرنا في تفسير العرية ولا يجوز بيع العرايا [illegible]
بيع التمر [illegible] وبين النخل [illegible] حرام [illegible] الا ما رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
[illegible] وما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في بيع العرايا
بخرصها فيما دون خمسة اوسق او في خمسة اوسق قال محيي السنة رحمه الله تعالى وعند [illegible]
في حديث جابر رضي الله عنه الى اربعة اوسق [illegible] فيما دون خمسة وسق [illegible]
في شرح السنة وذكر الجوهري في الصحاح العرية النخلة يعريها صاحبها رجلا محتاجا فيجعل له ثمرها عاما
فيعروها اي يأتيها وهي فعيلة بمعنى مفعولة وانما ادخلت فيها الهاء لانها افردت فصارت في عداد
الاسماء مثل النطيحة والاكيلة ولو جئت بها مع النخلة قلت نخلة عري وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد
نهيه عن المزابنة لانه ربما تأذى بدخوله عليه فيحتاج الى ان يشتريها منه بثمن فرخص له ذلك ولكن
بيع المزابنة وهو بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ [illegible] خرصا [illegible] عند ابي حنيفة واصحابه [illegible]
[illegible] لنهي النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] واولوا حديث العرايا بان [illegible] بيع العرية [illegible]
لانه لم يملك الثمرة وهو الموهوب [illegible] لان الموهوب [illegible]
[illegible] فيعطيه عوض الثمر لا يكون بيعا بل يكون [illegible] وقال بعض [illegible]
في [illegible] يقوم الدليل على المراد منه كما في [illegible] والمجمل [illegible]
منهم من يقول انا لا ادري ان اللفظ هل هو موضوع للعموم او للخصوص ام مشترك بينهما [illegible]
من يقول انا اعلم انه وضع لاحد ذلك و[illegible] [illegible]
[illegible] العام [illegible] للخصوص [illegible] قال [illegible]
[illegible] قال في العام [illegible] قال [illegible]
[illegible] في قوله [illegible]

رحمهم الله يجب ايضاً لانه دراهم التي لا تحصى توجب اللفظ هذا الحمل لان الحكم في الدراهم غير مراد
لانه لا بيان للمتكلم لاحتمال الوجوب كل الدراهم عليه عادة تنصار الى ما هو الشيء في صيغة الجمع وهو
الثلثة لا هو الجواب ولما ثبت الترجيح علمنا اصل ان الواقفية يتوقفون في موجب العام في حق العمل والعلم
والشافعي رحمه الله لا يتوقف في حق العمل ولكن يتوقف في حق العلم واحتجاجهم انهم لا يتوقفون في حق العمل
ان من قال بالوقف فقد احتج ان اللفظ العام مجمل في معرفة المراد لاحتمال اعداد الجمع كالثلاثة والاربعة
وغيرها ثم يطلق لفظ العام على كل واحد منها مع ان كل واحد منها غاير لصاحبه دائماً ويحتمل ان يكون المراد بعض
ما ساواه ذلك ودليله البعض لا يمكن معرفته الا بالقائل في اللفظ الا ترى انه يوكد ليفسر المراد من العام كالتفسير
الجمل فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم ولو كان العموم موجب اللفظ العام لم يستقم تفسير لفظ الجمع الا ترى
العام لا يستقيم ان يوكد مثلاً او يوكد العام فيقال جاءني زيد جميعه او كله وانما يقال جاءني زيد نفسه
لان الاسم يحتمل المجاز دون البيان فلا يوكد لفظ الجمع ونحوه فلما استقام تفسير العام لا يوجب
الاحاطة من لفظ الجمع والكل فعلم ان العام كان مجملاً لانه لم يوجب الاحاطة بنفسه والبعض الذي هو
مراد منه غير معلوم وايضاً قد ذكر الجمع اي العام وارد به البعض اي الفرد بقوله تعالى الذين قال
لهم الناس الاية وانما المراد بالناس الاول هو واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي من الناس
الذين اعلمهم قيل انما ذكر الواحد في قوله تعالى الناس بلفظ العام لان الناس وهم مخصوص
على القول ونعيم والله اعلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ادخل بلفظ الطائفتين لكل
ساع وخاص من شعبة فالمراد الجمع المنوع واطلق عليها لفظ الطائفتين وقوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله رب ارجعون وان كان لفظ العام ظاهرا فيما اريد به وقد ذكر
الجمع واريد به البعض وجب الوقف الى ان يتبين المراد وقصته بما سبق من الاية وهو قوله تعالى
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موعدنا موسم بدر القابل
ان شئت فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله تعالى فلما كان القابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى
نزل الظهران وهو موضع فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي
وقد قدم معتمراً فقال يا نعيم اني واعدت محمداً ان يلتقي موسم بدر وان هذا عام جدب وقد بدا لي
وقال ان يخرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشر من الابل
فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا الراي اتوكم في دياركم وقراركم فلم
يفلت منكم احد الا شريد اتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم
احد ثم نسبة القول الى الناس وهو نعيم وحده لانه من جنس الناس كما يقال فلان يركب
الخيل ويلبس البرود وماله الا فرس واحد وبرد واحد لانه جنس قيل وانه لم يخاطب الا نعيماً

اهل المدينة يتسامرون وتحملون خناجر قال ويخافون مثل نعيم هذا في الكتاب واورد الامام
نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الاشجعي من جهة القوافل المكرمة والله اعلم وجه القول
الاخر وهو القول اخص الخصوص ان الاخص هو الثالث من كلامه اي من لفظ الجمع اذا كان العام جمعاً والواحد
من الجنس اذا كان العام جنساً فيتيقن به لان دليل المراد يتعاكس العموم اولا واما الوقف فيما زاد ذلك
الى ان يتبين المراد بالدليل واذا كان القدر المذكور ثابتا توجب القول به قال ـــــــ رحمه الله
ووجه قولنا والشافعي في قوله وذلك لم يكن اقوالـــــ لابد في قوله رحمه الله ووجه قولنا والشافعي
من قدر يضاف ليستقيم اذ العطف على الضمير المجرور لا يجوز الا باعادة الجار كما تقول مررت به وبزيد
واما غير موجود هنا فالحذف لكون تقديره ووجه قولنا ووجه قول الشافعي هو ان العام موجب الكل
لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً لاحتياج المتكلم اليه حين اراده ولابد لاتصال
اللفظ الخاص فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع له وذلك هو لفظ العموم لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني
انما طاس في باب الامر ولان الله تعالى قال على البيان ثم التعليم ثم لا تتحقق القدرة والعلم
والعلى ولا يتحقق ايضاً في المراد نظائر للعموم من لفظ يظهر ذكره ولا يقال ان العموم معنى
 العموم تحصل بالمجاز فكان اللفظ الموضوع لحقيقته مستغنى عنه لان المجاز يحمل العام على ما عرف فلا يكون
اللفظ للعموم مستغنى عنه بل لابد منه ذلك الا ترى ان من اراد ان يعتق عبيده فكل السبيل فيه اي فيما
اراد ان يعمم فيقول عبيدي احرار اذ لا يمكن من تحصيل هذا المقصود الا به وكذلك السلطان اذا
احتاج الى اركاب الجيش يقول ايها الخيل الله اركبي ولا يقول يا زيد ويا عمرو اركب والاحتجاج بالعموم
من السلف او الصحابة رضي الله عنهم اجمعين متواتر اي منقول فقد اختلف علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملاً فقال علي رضي الله عنه انها تعتد ابعد الاجلين
واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشراً وبقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه
انها تعتد بوضع الحمل لا غير وان الحمل ناسخ سابق وعدة العدد كالعدة للمعتدة بالاشهر وابعد
الاجلين واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً الاية وفي رواية
قال ابن مسعود من شاء باهلته ان الاية سورة النساء القصوى اي سورة الطلاق نزلت
اي نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً الاية فصارت ناسخة لها قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخاً لعمومه للذي في سورة البقرة وهو قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً الاية وانما كان لهذه الاية ناسخاً لان العدة
على نوعين عدة من طلاق وعدة من وفاة وقوله تعالى واولات الاحمال [illegible]

ثانيا من هذا الطريق والعرفي في سواه البقرة بخصوص جده او ما شاكل خاصا من هذا الوجه وان كان له
عموم من وجه اخر وهو ما تناول اولات الاحمال وغيرها واللام الاولى خصوص من وجه وهو ما تناول
اولات الاحمال لا يتم ولكن اذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الان على احتمال ان العام موجب
على العامل الا اشهر عم منسوخة واذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الان على احتمال ان العام موجب
مثل الخاص والتفاف على وعثمان رضي الله عنهم في تحريم الجمع بين الاختين من جهة الوطي بملك اليمين اجمع على
رضي الله عنهم في تحريم ذلك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وحرمتها اية وهي قوله تعالى وان
جمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى من وجه دلالة ذلك على الجمع ان العام الخاص نكاحا وهو سبب
معقول الوجه فلان يحرم الجمع بينهما وطيا بملك اليمين وفيه حديث عثمان رضي الله
عنه في هذا الوجه قال عند تعارض الدليلين ادخل الوجب العمل باعتبار الاصل فان الاباحة قبل ورود
من الشرع لا بالنظر الى ما يعم بعده العباد وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فدل ذلك على
ان هذه الاية لم يرد بعد العباد وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فدل ذلك على
خصوص فانه خص منه العبد والمكاتبة والمزوجة والاخت من الرضاع واخت المنكوحة
والعام الذي خص منه البعض ادنى من القياس كذلك من الدلالة قوله وكذلك كل ما يسمى دينا
من الايمان تقام وقد اجمع السلف رضي الله عنهم بعموم ذلك فعطل الوقف اذا كان يوجب الحكم
الوقف كما زعموا لم يكن لاحتجاجهم بعمومه معنى فان قيل انما استفيد عموم ذلك من قرينة مضمونة الى ذلك
اللفظ ومن دليل خارج من حال شاهدة او بيان بعموم لا من صيغة العام قلنا ان المنقول عنهم
احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم لا غير وفي القول بما قيل تعطيل المنقول والاحالة على
مستند يعلم قطعا لزوم العمل بحكم ثابت الى يوم القيامة فلو كان ذلك باعتبار دليل اخر لما
تعذر على النقلة ان ينقلوا ذلك للظهور والانتشار ولان ما قيل لا يستغني لاحد
الفريقين عما يدعيه فانه حينئذ يقال لم لا يكون المدلول مستفادا من قرينة منضمة الى الاصل فيه
ما ذكرناه من الفساد قال رحمه الله ونقل ابو الحسن الكرخي رحمه الله عن ابي الحسن الباهلي انه قال
لا يتبين وجه توليا ووجه قول الشافعي رحمه الله في ان العام موجب العمل بان بعد العام قد
يخص بشرط او غيره شرع في بيان ما اورده به وهو ان العام عنده يوجب العمل به الى ان يدخله التخصيص فان
زال الامر الى ان لم يبق من مدلوله الا شيء واحد فانه يوجب العمل به ايضا وان العام شبيه بالعدد
وبعضه قوله ان عباس رضي الله عنهما ان عام الوجه مخصوص البعض واذا كان كذلك احتمل العموم
والخاص في احتمال الخصوص والمراد من قوله فلم يجز ارادة الخصوص بعض العمومات الاخر الى قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل ارادة الخصوص ولما ان التشبيه الذي وقع بين كل ذلك المعنى

والجواب ان مادة حصر من اصيغة ارتاول العطف على سبل الحقيقة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك
المعنى وهو المجاز فصيغة التي تابعة قطعا وتبين من غير احتمال ما ذهبتم اليه الدليل على تجاوزه كذا في الاصل ثم يقال لهم
بكم بين العلم بالمراد ليبني عليه ارادة المتكلم للخصوص او بين لا يعلم دليلا لا غير مكلفين بذلك
الغيب الذي ذلك ذكر يجاس وسعها والتكليف بحسب الوسع فلا يبقى للسبب ارادة الباطن حجة
اصلا ولان ذلك امر هو هو والهو هو لا يعارض العلم والدين على احتمال ان يدل الاضطرار
به بمنزلة النص المطلق فانه يوجب العلم قطعا وان احتمال التغير ينفيه بعلته او قيد فيه ولان ذلك
تاويل الظاهر عن حقيقته فلا يظهر دليله كان حكم الكلام ثابتا قطعا وعدمه وجعل ثابتا اذا كان
الشرع فانه لا يوجب الحكم في من لم يخاطب بما لم يسمع به اذ ليس في وسعه العلم قبل السماع
يثبت الحكم في جمع ابدا كان الخطاب لم يزل الان ولهذا اقلنا من قال لامراته انت طالق الساعة ان قدم
فلان الى شهر ومعلوم ان بعد قدومه قد تبين انها كانت طالقا علم الله تعالى قدومه الى شهر وان التعليق
كان بشرط موجود ولكن لما كان لنا طريق الوقوف الا بعد القدوم وصار القدوم شرطا لوقوع
الطلاق نفع منه انه لحالة ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم لا نعلم شيئا
ان زيدا كان في الدار يوم مجيء فانه يقع الطلاق من حين الكلام به اذا لظاهر الوقوف حقيقة
فلا يقام ظهوره مقام حقيقته ولكن يتبين عند ظهوره ان الطلاق كان واقعا لتعليقه بشرط
موجود واما قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه مخصوص لان من
المخصوص لعامه ما لا يكون القول بتخصيصه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واذا كان كذلك كان قولكم به بطريق النص لا
بطريق القطع اذ هو موجب العام المخصوص اعتقادا والظن لا يعارض القطع والجواب عما احتج
به اهل المقالة الاولى وهم الواقفية ومقالتهم اولى بالنسبة الى الشروع في الاحتجاج ان
دعوى ان لفظ العام موجب لما وضع له لا يكون حكما من الاحتمال غير اصلا واذا كان كذلك تكان لا
ان يراد بلفظ العام بعضه وذلك لا يقدح في كونه موجبا لحكمه قطعا فصار كونه لفظ العام
بالجملة باب الاحتمال ليصير لفظ العام مدلول التوقف حكما فكان التوقف لذلك لا للتعميم كالمتردد
فانه يحتمل الجواز فتوقف للمانع انها لا يكون بالقطع الجواز من المانع بالنسبة الى الشروع في الاحتجاج
لانه يحتمل ذلك الكلام غير مجيء وهو مجيء رسوله او كتابه او خبر فاذا قبل منه صار كالكلام
وانتفى احتمال المجاز وما قالوا من الاحتمال لا يمنع العموم والاحاطة الا ترى ان بعد تخصيص
الاحاطة في العام بلفظ المجموع او كلهم لا ينفي هذا الاحتمال من كل وجه بدليل صحة اقتران
الاستثناء كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس الى قوله تعالى هذا الموضع كلام اجمعون

بالقياس لوجب القول الرابع من الاقوال المذكورة وهو مذهب علمائنا رحمهم الله والصحيح
مذهبهم ان العام يبقى حجة بعد المخصوص فيما وراء المخصوص معمولا كان المخصوص او مجهولا لكن
في هذا العام المخصوص نوع شبهة وهو احتمال كونه والمخصوص فيه ما للتعليل او للتسمية لا يكون
هو موجبا قطعا وذلك اي تمام ما ذكره من العام بعد المخصوص مثل قول الشافعي في العموم قبل
الخصوص وانما قلنا ان الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله ما ذكرناه القاضي الامام ابو زيد
استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهو عام دخله
خصوص اذ كل شرط وان لم يقتضي العقد خارج عن حد النص واستدل اصحابنا رحمهم الله
على استقاق الشفعة للجار اذا كان من ملاصقه بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بصقبه اي بقربه وهو
ايضا خصوص قال الشرنبلالي في نص المبيع او في حق البيع آخر من الجار والجار الاجنب الحق من الابعد واسند
هذا رحمه الله على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وهو عام دخله
خصوص فان بيع المهر جائز قبل القبض سواء كان المهر عقارا او غيره وذلك لان هذا مذهب ابي
حنيفة رضي الله عنه وعند صاحبيه رضي الله عنهما لا يجوز بيع العقار قبل القبض وهو مذهب
علمائنا رحمهم الله اجماع العترة رضي الله عنهم على الاحتجاج بالعموم بعد الخصوص فانه قد شاع
ان علي رضي الله عنه يحتج في تحريم اللحم من الاضحية على اهل البيت وعلما بقوله تعالى أو ما ملكتم ايمانهم
تعالى وان يحتج من الاضحية وقال لعلمائه ايه وحوشيها ايه فصار التحريم اولى وقد مر من قوله تعالى
او ما ملكت ايمانهم البنت والاخت من الرضاعة وان عمر رضي الله عنه كان يحتج على عدم قتال مانعي الزكوة بقوله
صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وعلماء حنفية اهل الدرس وان عائشة
رضي الله عنها كانت تحتج في توريثها من الحاصلي الله عليه وسلم بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله
عليه السلام من قتل قتيل فله سلبه والكلام مع الفاضل الكامل والوفق الواصل ذلك احترس بخصي ودلالة اي على ذلك اي في العام المخصوص
شبهة اجماع السلف رضي الله عنهم على جواز التخصيص اي تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر
الواحد وذلك اي العام المخصوص دون خبر الواحد حتى يجب معارضة العام بالقياس فعمل
بالقياس في هذه الحالة وترك بالعام المخصوص ولم يجب معارضة خبر الواحد بالقياس عندنا
ولهذا اجمع الواحد في الوضوء عند القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الامر هكذا
سلكم تهقهة المغرب وتركنا القياس الصحيح به وصحت معارضة القياس خبر الواحد ولهذا اجزنا
بوجه قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فلا وضوء عليه فانا اطلقنا اسم وضوء في حق الناس
وتركنا به وجه القياس الصحيح وهو ايجاب الوضوء بالاسباب كلها وكذلك القياس يمنع
في سبق الحدث في الصلاة يقتضي عدم جواز البناء وتركناه بخبر الواحد واذا صح ان يكون القياس
معارضا للعام مخصوصا فهو في رتبة من خبر الواحد ثم خبر الواحد فيه شبهة ولهذا لا يوجب

العلم قطعا فالذي دونه وهو العام المخصوص اولى ان يكون فيه شبهة وقد قيل اراد بقوله
حتى يجب معارضة بالقياس المعارضة ظاهرا فانه في الظنيات فليست بمعارضة لان القياس يحتمل
التأخير بالدليل المخصص وتبين انه داخل في الدليل المخصص لا في العام ولا معارضة بين القياس
والعام لانه تبين انه لم يكن داخلا والمعارضة انما تتحقق اذا كان داخلا قال رحمه الله الذي
الى قوله لاحتمال التعليل اقول اصح الاوجه رحمه الله في مذهب ما ذكر دليل للخصوص اذا كان مجهولا
اوجب جهالة في الباقي من افراد العام لان دليل الخصوص صار الاستثناء فانه تبين ان الخصوص لم
يدخل تحت ما اريد بمن افراد المستثنى منه ولذلك لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء
عند علمائنا العلماء رحمهم الله خلافا للامام ابي منصور رحمه الله فانه لا يشترط المقارنة عنده لورود
دليل الخصوص كما في بصورة الادلة والمستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة فيما وراءه مطلقا كما
كان المستثنى اذا كان مشكوكا اوجب شكا فيما وراءه حتى اذا قال عالج الامراض الا واحدا
لم يعالج واحدا منها واذا كان المستثنى احدها لا بعينه مشكوك فيه فبقيت حكم الشك فيما وراءه
صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه الى ان يأتي البيان واذا كان دليل (١٤١)
الخصوص مجهولا احتمل ان يكون هو معلولا لان دليل الخصوص حين قام بنفسه اي مستقلا
بصيغته لا يفتقر الى صفة بل الكلام بمنزلة سائر النصوص والاصل في سائر النصوص التعليل
اذ المراد من التعليل هو ان يكون النص معقول المعنى والمعلوم مرجح الله تعالى كما النص
وكان الاصل في الموافقة لا التناقض لان ذلك من امارات الجهل تعالى الله عن ذلك ولهذا قال
رحمه الله وهو الظاهر اي احتمال التعليل هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل واذا كان
كذلك فصح تعليل دليل الخصوص بنفسه ولا يدري عدد التعليل ان حكم للخصوص الى
اي مقدار يتعدى واي القدر من الباقي صار مستثنى او عرفا فصار مثل جهالة المخصوص
والحاصل جهالة في الباقي فلم يصلح حجة وقوله بنفسه احتراز عن الاستثناء فانه لا يحمل
التعليل لمشابهته بالاستثناء لكونه غير قائم بنفسه لافتقاره الى عدد الكلام ودفع توهم
من توهم ان دليل الخصوص لا يحتمل التعليل لشابهته الاستثناء في الحكم وكذا الحق الكرخي رحمه
الله بارباب العموم تقضي الاضطراب والاستثناء ان وجد الخصوص لا يبقى على حقيقته فلا
فصل في وقوله حتى وجه القول الثاني ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء حتى يقوم فاذا
كان مجهولا فعلى ما قال اي في وجه الكرخي رحمه الله يعني اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة
في الباقي كالمستثنى المجهول واذا صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة واذا كان الخصوص بهذه المثابة
وجب الحكم في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا من ان دليل الخصوص لا يدخل

تحت الارادة كما لا يستقل واذا كان كذلك فلا وجه لدليل الخصوص فيما ورد الخصوص لكونه غير مستقل لان
الاستثناء لا يكمل التعليل لكون المستثنى محذوفا بما يعني به لم يجز مراداً من اول الكلام والمعدوم
لا يعلل اذ التعليل في الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل فكذا دليل الخصوص لا يعمل التعليل فلا يؤثر
فيما ورد الخصوص فيبقى العام في الباقي على وجه قطعاً كما كان قبل الخصوص قال رحمه الله
وجه القول الاخير في قول معارض للاول اقول وجه القول الثالث ان دليل الخصوص
مستقل بنفسه لكونه كلاماً مبتدأ بصيغة في جزء تناول بعض ما تناوله العام على حدة وجه
والدليل الموازي دليل الخصوص كان باقياً وهذا دليل على استقلاله ولما كان مستقلاً سقط بنفسه
اذا كان مجهولاً لان المجهول لا يصلح دليلاً. فلا يجعل معارضاً للمعلوم وهو العام الموجب حكمه قطعاً
قطعاً واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام في ما كان على الاستثناء لانه وجب
وصف تام بعد الكلام مزيحاً انه لا يعقل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام كما لا يعقل
انفكاك الوصف من الموصوف مزيحاً انه وصف والصفة اذا قامت بذات تصير تلك الذات
مجهولاً واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص فانه قام بنفسه فكان معارضاً للاول اي العام غير
متصل بالعام اتصال الاستثناء بعد الكلام ولهذا عرف انفكاكه عن العام صيغة وافادة
فلا توجب جهالته جهالة العام لم يتصل به وهو العام لان تمام الصفة بذات لا يوجب اتصاف ذات
اخرى تلك الصفة الخ لم تتم هي بما يسقط دليل الخصوص بجهالته دون العام هذا اذا كان
دليل الخصوص مجهولاً اما اذا كان معلوماً بقي العام فيما وراءه الخصوص موجباً قطعاً لا يحتمل
الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فلم يكن العام موجباً في محل الخصوص
قال رحمه الله ودليلنا قالوا الى قوله فلم يصح ان يعارضه القياس اقول
دليل ما قالوا رحمهم الله ان العام يبقى حجة بعد الخصوص هو ان دليل الخصوص شبه
الاستثناء بجامع حكمه وهو البيان لما سبق ان دليل الخصوص يبين ان دليل الخصوص
لم يدخل تحت العام لخصوصه لانه يرفع حكمه بعد الثبوت كما ان الاستثناء يبين ان
المستثنى لم يدخل في جملة المستثنى منه الا ترى ان دليل الخصوص لو كان لاستمرار العام لدل
كان معارضاً لكن قولنا الخصوص كما ان الاستثناء لو جعل لاستمرار المستثنى منه ويشبه
دليل الخصوص لو جعل لاستمرار المستثنى ويشبه دليل الخصوص فاجمع بصيغته
لان دليل الخصوص بعد تمام جنسه صيغة لحكم وان لم يقترن به صيغة العام كما ان الناسخ
لو تراخى قام بنفسه منفصلاً عن المنسوخ واذا كان كذلك فلم يحط دليل الخصوص الاستثناء
او الناسخ بعينه لانه ترجيح من غير مرجح بل لوجب اعتبار دليل الخصوص في كل باب اذ

في كل اي في كل نوع من الخصوص العام والمجهول بنظيره من الاستثناء والنسخ كما هو الاصل في القوى
تردد بين الشبيهين واحتفظ معتبراً من كل منهما فاعتبر بها كان كما ان كان ملائماً من وجه بالظاهر من وجه اعتبرها
فاعرفه هذا تحقيق هذا المقام فعلى هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولاً اوجب جهالة في المستثنى منه فسقط حكم
العموم باعتبار هذا الشبه وسقط دليل الخصوص في نفسه اذا كان مجهولاً اذا اعتبر شبهه بالنسخ فان
الناسخ اذا كان مجهولاً لا يثبت النسخ به بل يسقط ويبقى النص الاول موجباً لحكمه قطعاً فكذلك دليل
الخصوص اذا كان مجهولاً يسقط ويبقى العام موجباً قطعاً كما كان لان حكم العام قام بصيغته واذا كان دليل
الخصوص شبيهاً بالدليل الواحد من الاستثناء والنسخ واحد الشبهين يسقط حكم العموم والاخر انصار دليل
اعتبار العموم وابطاله تشبيهاً اذا العام بغير حكمه باعتبار شبه دليل الخصوص الناسخ وسقط حكمه باعتبار
شبه الاستثناء وشابهها اورث الشك فلم يبطله الى العموم الشك وقول ان العام لم يبق موجباً
للعلم اعتباراً الشبه دليل الخصوص الاستثناء المجهول وبقي موجباً للعمل اعتباراً الشبه الناسخ علا الغير
او قوله فصار دليل اعتبار دليل الخصوص واهداره مشتبهاً لان ساقط الشبه الناسخ معتبر شبهه الاستثناء
فلم نبطله الى دليل العموم والى دليل الخصوص فورثه الكرخي الوجه والاولى ان نضيف الى دليل العموم
لان الكلام وقع فيه اذ قوله فلم نبطله الشك تام وقع في مقابله قول الكرخي رحمه الله ان العام الخصوص لا يبقى
حجة أصلاً فلذلك قدمناه في التحرير والتقرير وقوله فصار الدليل اختلف دليل العموم والخصوص
كما سبق بيانه هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولاً وكذلك اذا كان معلوماً لانه يحتمل التعليل لو نظرنا
بنفسه وفي احتمال التعليل يصير ما خرج بالتعليل من افراد العام مخصوصاً ايضاً من حيث العام بالظن بان
الخصوص بالتعليل لم يخرج تحت افراد العام الا في سبيل المعارضة للنص والنص العام وهذا اثر رابع الناسخ
فانه يرد في سبيل المعارضة للمنسوخ والدليل الخصوص فلم يعارض النص العام لان ليان ان الخصوص لم
يدخل في جملة افراد العام في حق الارادة فكذلك التعليل بان ذلك واذا كان كذلك فيصير الخارج بالتعليل
مخصوصاً من جملة العام كما لو دخل لانه صار مخصوصاً في سبيل المعارضة ولا نه خرج في سبيل المعارضة النص
العام اذ العلة فرع النص فلا تصلح ان تكون معارضة له واذا كان ذلك توجب العمل بالتعليل لعلة عن معارضة
النص فيصير قد تناول النص العام مجهولاً لانه لا يجري في الصار مخصوصاً شبيه دليل الخصوص اذا كان
مجهولاً واوجب خروج العام من ان يكون حجة فيما ورد الخصوص لها قال قيل قد ثبت ان دليل الخصوص شبيه
الاستثناء حكماً وشبه دليل النسخ بصيغته وكما ورد احد الاستثناء والناسخ لا يعلل ويبقى الاصل فكذلك دليل
الخصوص كما لا يعمل الاستثناء والناسخ كذلك لما كان دليل الخصوص مخصوصاً قائماً بنفسه خرج عن ان يكون
استثناء ولما كان لا يرد الاخبار ناخرج عن ان يكون ناسخاً فصار شيئاً اخر حتى اذا عمل لعدم دليل الناسخ

بدل قام يعتبر

والمستثنى لان عدم جواز التعليل بها باعتبار معنى مختص بها وهو كون المستثنى غير قائم بنفسه
لانه عدم وما في العلم والعدم لا يعلل لان التعليل انما يكون لتصوير الحكم والعلم اثبات في الاصل
الى الوجود والعدم لا تتصور بعده لانه نفي محض والتعليل انما يكون للوجود وقيل ان التعليل غير
وجودي فلا يرد على العدم وقيل لان العلة لا تكون الا وجودية وعدميه فان ثبت وجودية
فلا يكون اضافة العدم اليها لان العدم سابق وجودها ولان العدم على ما عرف في الكلام
يستحيل اسناده الى المؤثر وان كانت عدميه فكذلك لا يكون اضافة العدم لانه قبل العدم فان
قيل علة العدم عدم العلة فلم لا يكن كذلك لان العلة صفة وجودية وحال ان يكون العدم موصوفا
بصفة الوجود وهذه الطائفة صفة توهمه استحالة كون العدوم معللا لاستحالة قيام الوجود
بالمعدوم فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به واذا كان كذلك دخلت التسوية ايضا باعتبار كون الدليل
الخصوص معللا كما دخلت باعتبار كون الدليل الخصوص محمولا ثم اعتذر دليل الخصوص لا يستلزم التسوية
في العام لانا لم نعلل دليل الخصوص التعليل بالعام بقي وجه التسوية الاستثنا ولم يبق موجبا قطعا
لتسويه الراجح عملا بالسببين وهذا كلام الراجح اذا ورد معلوما في بعض مواده الصور الحكم
فما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الراجح انما يعمل اذا لم يرفع الحكم في حق المعارضة الخصوص لانه
سبق بيان ان الخصوص لم يدخل تحت صيغة العام الذي صار بعضه مخصوصا واذا لم يعمل الراجح
بطريق المعارضة لتصير العلة الى التعليل معارضا للنص العام الذي لم يعمل الراجح ان يمنع تعليل الراجح
فانه لا يجوز اذ شرط التعليل ان لا يكون هو معارضا للنص واذا كان كذلك لم يمنع تعليل الراجح
والحق بها لاحتمال التعليل اصلا فلم يتغير ما بقي من النص المخرج بعضه عما كان عليه وهو كذلك موجبا
للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل قوله لا يتغير لانه لا يناسب المدعى وان احتمال التعليل
بوجه التغير فلا يقطع دليل العدم التغير بل المراد ان احتمال التعليل الصحيح لا يوجب التغير
فما بقي لان العلة لو صحت وما كانت معارضة للنص العام الى ان سبق المخرج فما هنا الى دليل
الخصوص فان التعليل يقع في ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان الخصوص لا يدخل تحت كلام العام
فلا يصير التعليل حينئذ معارضا للنص فيعتبر احتمال التعليل فيه واذا ثبت ذلك لاحتمال
اوجب ذلك شبهة فما بقي فالمخرج العام عن دلالته الشك والاحتمال وصار الدليل في العام
الذي خصه البعض مشكوكا كما اصله وخرج عن ان يكون قطعيا فاسقه دليل القياس في الدليل الذي
هو القياس من حيث ان الشبهة تمكنت في اصله والاحتمال يحتمل ما ثبت بخبر الواحد لانه يحتمل الغلط
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار غلط الراوي او سهوه فكان هو الصدق الى الكذب فكان هو اقوى من القياس
فلم يصح ان يكون القياس معارضا له ـــ رحمه الله وتغير حده الى قوله ذهب وهذا من قسم

بعد الباقي فلم يكن موجبا حقيقة الا ان المستثنى فكان المستثنى عدما لانه ليس بمراد من صدر الكلام
او لكونه عدما والعدم لا يعلل والعدم لا يعلل لان التعليل انما يكون لتصوير الحكم والعلم اثبات في الاصل
الى الوجود والعدم لا تتصور بعده لانه نفي محض والتعليل انما يكون للوجود وقيل ان التعليل غير
وجودي فلا يرد على العدم وقيل لان العلة لا تكون الا وجودية وعدميه فان ثبت وجودية
فلا يكون اضافة العدم اليها لان العدم سابق وجودها ولان العدم على ما عرف في الكلام
يستحيل اسناده الى المؤثر وان كانت عدميه فكذلك لا يكون اضافة العدم لانه قبل العدم فان
قيل علة العدم عدم العلة فلم لا يكن كذلك لان العلة صفة وجودية وحال ان يكون العدم موصوفا
بصفة الوجود وهذه الطائفة صفة توهمه استحالة كون العدوم معللا لاستحالة قيام الوجود
بالمعدوم فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به واذا كان كذلك دخلت التسوية ايضا باعتبار كون الدليل
الخصوص معللا كما دخلت باعتبار كون الدليل الخصوص محمولا ثم اعتذر دليل الخصوص لا يستلزم التسوية
في العام لانا لم نعلل دليل الخصوص التعليل بالعام بقي وجه التسوية الاستثنا ولم يبق موجبا قطعا
لتسويه الراجح عملا بالسببين وهذا كلام الراجح اذا ورد معلوما في بعض مواده الصور الحكم
فما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الراجح انما يعمل اذا لم يرفع الحكم في حق المعارضة الخصوص لانه
سبق بيان ان الخصوص لم يدخل تحت صيغة العام الذي صار بعضه مخصوصا واذا لم يعمل الراجح
بطريق المعارضة لتصير العلة الى التعليل معارضا للنص العام الذي لم يعمل الراجح ان يمنع تعليل الراجح
فانه لا يجوز اذ شرط التعليل ان لا يكون هو معارضا للنص واذا كان كذلك لم يمنع تعليل الراجح
والحق بها لاحتمال التعليل اصلا فلم يتغير ما بقي من النص المخرج بعضه عما كان عليه وهو كذلك موجبا
للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل قوله لا يتغير لانه لا يناسب المدعى وان احتمال التعليل
بوجه التغير فلا يقطع دليل العدم التغير بل المراد ان احتمال التعليل الصحيح لا يوجب التغير
فما بقي لان العلة لو صحت وما كانت معارضة للنص العام الى ان سبق المخرج فما هنا الى دليل
الخصوص فان التعليل يقع في ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان الخصوص لا يدخل تحت كلام العام
فلا يصير التعليل حينئذ معارضا للنص فيعتبر احتمال التعليل فيه واذا ثبت ذلك لاحتمال
اوجب ذلك شبهة فما بقي فالمخرج العام عن دلالته الشك والاحتمال وصار الدليل في العام
الذي خصه البعض مشكوكا كما اصله وخرج عن ان يكون قطعيا فاسقه دليل القياس في الدليل الذي
هو القياس من حيث ان الشبهة تمكنت في اصله والاحتمال يحتمل ما ثبت بخبر الواحد لانه يحتمل الغلط
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار غلط الراوي او سهوه فكان هو الصدق الى الكذب فكان هو اقوى من القياس
فلم يصح ان يكون القياس معارضا له ـــ رحمه الله وتغير حده الى قوله ذهب وهذا من قسم

في قول ابي حنيفة رحمه الله فانه لا ينعقد البيع في الحال والى والحل عنده لانه يعتبر اشتراط قبول
العقد في الحال ولانه شرطا فاسدا في الاخر وهو العقد والشافعية وان عين الثمن لان الحر لا يدخل في العقد
عين الثمن بعض فكان ذلك اشترا فيقول غير المبيع في البيع وانه شرط فاسد فيفسد به البيع ولا يبيع
له بالحصة ابتداء الا في الوكيل خارجا العقد اصلا وكذا اجزاؤه والبيع بالحصة ابتدا فاسد لما علاف اشتراط
قبول العقد فيما فيه الخيار فانه ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب
فكان العقد في الاخر لازما كما اذا جمع بين قن ومدبر في البيع لان العقد في القن يكون لازما فان قيل ما فيه
الخيار كان داخلا في العقد صحيحا وجب ان يصح البيع فيما ضم اليه وان لم يبين الثمن في المدبر فانه
صح العقد فيما ضم اليه ان لم يبين الثمن لانه صار بيعا بالحصة بقا فكذا هنا قلنا شرط الخيار وان دخل
في الحكم لان العقد انما ينعقد لحكمه وههنا قد انعدم الحكم بمعنى قائم وهو شرط الخيار فلم يبق العقد تاما
في حق الحكم بهذا الشرط واذا لم يظهر انعقاد العقد في حق الحكم بمعنى قائم امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه
امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه امتنع لعدم محل فصار بيعا بالحصة ابتدا لا في الحر بخلاف المدبر واذا
انعقد العقد في حق الحكم جعل من الباقي الا ان تكلمت حالة طارية وانها لا تمنع صحة العقد فصار هذا
الخصوص الذي ذكرناه نظير الاستثناء والنسخ ودليل الخصوص فيما اذا باع عبدين بشرط الخيار قال
رحمه الله ــــــ الفاظ العموم الى قوله الكل ثم بيان وله اقول ــــ لما ذكر رحمه الله ماهية
العام لغة وشرعا ثم ذكر احكامه من انه يفيد القطع او غيره وما اختلف فيه قبل الخصوص
وبعده شرع في ذكر الالفاظ التي يحصل بها العموم فقال الفاظ العموم قسمان عام بصيغته اي
بلفظه ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما القسم الاول فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات ونحو ذلك اي اذا عري عن لام التعريف وعن الاضافة كرجال ونساء ونحو
ذلك بدليل قوله بعد ذلك وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة الى اخره
وبيان الاختلاف في الجمع المنكر وهذا عندنا رحمهم الله ومن تابعهم كالجبائي وغيره وذهب غيرهم
من الاصوليين الى ان الجمع المنكر ليس بعام احتج القائلون فيه بالعموم بوجوه الاول ان صيغة
الجمع المنكر موضوعة للجمع لانه يقول رجال ثلاثة والف فصاعدا وكذا معناه موضوع للجمع ولان الجمع
المنكر يتناول كل ما يطلق عليه اسم الجمع وادنى الجمع اي الجمع المنكر ثلاثة صرح بذلك محمد رحمه الله في السير
الكبير ولهذا لو اقر بان له عليه دراهم … كثيرة … فصار هذا الاسم اي اسم الجمع المنكر
عاما شاملا لجميع ما يطلق هو عليه … في الرجال الموقوف وكذا في الاناث غير ان الثلاثة
اقل ما يتناوله هذا الجمع فصار هو اولى بالتيقن ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبيدا فعلي كذا او
ان تزوجت نساء … الكلام والجمع يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ان ادنى الجمع ثلاثة والكلمات

اي كلمة العموم تعم ما يتناوله صيغة العموم كالجمع فان قلنا ما عدا الثلاثة والاربعة وغيرها
ادنى كل واحد منها يقع اسم عبيد فيتناوله اسم عبيد الاربعة كما يتناوله الثلاثة فان قيل صح اقرار الجمع
المنكر على الجمع العرفي فانه يقال رجال من الرجال دون العكس والشرع معه اكثر من الشرع
فكان المعرف شاملا لجميع ما يطلق عليه دون المنكر فكان المنكر اسم للاخر وهو ادنى الجمع ثلاثة
فلا وجه لحمل على الكل قلنا قد ثبت بما سبق ان الجمع المنكر موضوع للجمع ومعنى الجمع ثابت
في الثلاثة وفي كل اعداد الجمع فكان شاملا للكل لشمول معناه واما اذا اقترن هو من الجمع المعرف
فقد حمل على العموم وحمله لا باعتبار ما ذكرناه من الدليل الوجه الثاني ان اطلاق الجمع المنكر كما يصح
حمل على استغراق الجمع حمل على جميع حقائقه فكان اولى بخلاف نحو رجل فانه لا يصح اطلاقه
على الجمع الوجه الثالث ــــ ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وانه منتف
بالاتفاق واحتج من قال ان الجمع المنكر ليس بعام بوجهين الاول القطع بان رجالا في
المجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على البدل فكذلك رجال حقيقة لكل
١٤٥ جمع على البدل والجواب المنع من ان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان وسنده صحة اطلاق
الجمع المنكر على كل المجموع بطريق الاستغراق كما يقال رجال الف رجل فصاعدا وعدم صحة اطلاق رجل
على الجميع بصفة الاستغراق الوجه الثاني انه لو قال عندي له عبيد صح تفسيره باقل
الجمع ولو كان للعموم لما صح تفسيره بذلك لان صيغة العموم لم توضع لاقل الجمع والجواب ان
تفسيره باقل الجمع لكونه متيقنا به اذ هو اقل ما يتناوله هذا الجمع لا لان صيغة العموم موضوعة
له بدليل صحة وقوع هذا الجمع على ما وراء الثلاثة كما سبق بيانه قال ــــ رحمه الله وقد
يصير هذا النوع مجازا عن الجنس الى قوله على احتمال الكل اقول ــــ اي النوع
الاول من الفاظ العموم وهو العام بصيغته ومعناه قد يصير مجازا عن الجنس اذا دخله
لام التعريف لان لام التعريف للعهد في الاصل تحقيقا بان تقدم ذكره صريحا نحو
جاءني رجل فقال الرجل كذا وقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
او تقديرا بان تقدم ذكره تقديرا كقولك انطلق رجل الى موضع كذا والمنطلق … وجد
… لان تقدم مطلق تقديرا الدلالة انطلق عليه ولا يعد في اقسام … فالعرف
اللام تعريفا … او تقديرا … معهودا …
انه حمل الجمع على الجنس مجازا لتعذر تعريف العهد لانه … المعهود … للجنس في
الجنس معنى الجمع ايضا اذ في كل جنس يوجد معنى الجمع ولا يوجد معنى الجنس في الجمع اصلا وكذلك لان الجنس
اذا اريد به الكل يوجد فيه معنى الجمع وهو الثلث فصاعدا فكان معنى الجمع في الجنس … كل

من كل وجه واذا ارید بالجنس الجمع لا يوجد فيه معنى الجنس اصلاً اذ الجنس ما يتناول الواحد وكثيرا من
واما قد يجيء موجوداً في الجمع فجمع عبد ان معنى الجنس فيه ثابت والمعنى الجمع فيراد من الجنس من كل وجه واذا كان
كذلك فالجمع في وجه يخالف الجنس واذا وجد يخالف لام التعريف فحمل الوصف اي وصف يعرب
العبد او كل جنس يتقيد بوصف تخصيصه ولو حمل الجمع على حقيقته يخالف حكم اللام اصلا وهو التعميم فصار
حمل المعرف على الجنس اولى اضاف الوصفين المذكورين وجنسه يتناول الواحد كتناول الجمع ويؤيده
قوله تعالى لا على الله الناس بعد اي من بعد الجمع فان عدم الحل ثابت لكل فرد لا لخصوص الجمع في
الناس واما ما قال ارباب الكشف الجمع المعرف يقع على الواحد فصاعداً فانما ان الجمع المعرف هل يراد به
غير الجنس فسلمت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد فكل يتناول الواحد فصاعداً فلا يرد ان الجمع
وهو واحد الا ترى ان قولك ان الناس اكثر من الاثنين صحيح والاثنان من الاثنين اي ان الناس
والاثنين لا غير الواحد من الاثنين فكان الواحد كل الجنس فان ادم صلى الله عليه وسلم كان واحداً من جنس الرجال
في الخارج وحوى رحمها الله ان الجمع اذا كان جنساً فيه في الخارج كالرجال كل شكل يربع او الم يربع في
الخارج من الاشكال الا المربع واذا كان اسم الجنس حقيقة للواحد منها فلا يسقط هذه الحقيقة لجنسية
وبعد جنسية مراتب الكثرة فصار الواحد كجنس مثل الثلاثة فجمع على حتى ان الجنس يتناول الواحد فصاعداً
كما ان الجمع تناول الثلاثة فصاعداً وما ذكرنا من الجمع المعرف مثل حيث لا يشرب الماء في هذا الكلام فانه يجمع
الماء في الجنس من الماء الحلو الكثير والمر والخبيث فقط وبدون قصد الاستغراق لانه نوى مقتضى
كلامه كذلك ما اذا نوى التخصيص في لفظ العام فانه لا يدين قضاء فان قيل لو صار اللام المعرف باللام
جنساً لصار قولهم الدرهم خير من الدرهمين كقولهم الدرهم خير من الدرهمين اجيب بان
لا نسلم انه لا يصح لانحسار اللفظ اذ اللفظ الرجل قد يحسن ذكره كما قد لا يحسن اعتباراً
لفظ احد المشتركين على اعتبار المعنى الاعم والعبرة للمعاني دون الالفاظ او نقول لفظ كلهم تأيد
لدفع احتمال التخصيص او حكماً والزيادة ذات احتراز لفظ ومعنى بحسب الحقيقة فحسن تأكيد اللفظ
كلهم بخلاف الرجال وان كان الجمع لكنه معنى لا لفظ لكونه مفرداً لفظ حقيقة فالحسن ما قيده بكلهم
رحمه الله اما اعاد بعده ورد صيغته الى قوله جاءني الجمع كرهط وقوم ونحو ذلك كخطابه وجاءني فلان رهط
وقوله فلان رهط زيد وعمرو في الازدواج وبعضاهم يقال رجال ونساء فلان اسم الجمع وحمر وأحمرة جمع حمار
وكما ان رهطاً ونحوه فرد لا يصيغته ما يعمها وكان اسماً للثلاثة فصاعداً وذكر في الجامع الرهط دون
العشرة من الرجال لا يدخل فيهم النساء والقوم الرجال دون النساء بخلاف الطائفة فانها اسم

للواحد فصاعداً كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
الطائفة في بعض النسخ أن يشاهدكم وهو الطائفة جمع على الواحد فصاعداً وكان مجاهد رحمه الله في قوله تعالى
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انها الواحد فصاعداً وقد قال الطائفة نعت فرد وهو الطائفة صار
حسنا بمنزلة الجماعة فان الجماعة للجماعة والكرابيسي ان الطائفة في اصل اللغة من الشيء الواحد مرطان
بفتح الطاء وقد تكسر والقاعدة لكنها عبارة عن هيئة الاجتماع فتحس ان يكون الطائفة للجماعة فان الجمع موت
وعلامتها الفاء وقد روحيت في الطائفة فتكون للجماعة كما قال الامام بدر الدين الزركشي رحمه الله وظهر ان
يكون المراد بقلة الجماعة قلة للجم فان اقل ما تأكيد معنى الجمع كطائفة على ما صرح في المفصل والمجمع
في الطائفة دليلان الزيادة للتاء والجمعية للتاء تحملها على الجنس لان تاءها اما الاصل في مقابلة الواو
والجمع ولان الطائفة تناول الواحد فصاعداً الزيادة الصنف رحمه الله الذي حكى ذلك وهو الكسائي
الطائفة والرجل جاءت القوم والوفد لكونها بمعنى تحمل الثلاثة فصاعداً قال قيل لما كان لفظ الوفد
مفرداً او معناه جماعة كالطائفة حتى اجتمعت فيها علامة الفرد وعلامة الكثير ذكره فيتناول ان يتناول هو
الواحد فصاعداً كالطائفة قلنا اجتمع في لفظ الطائفة علامتان ولم يجتمع في لفظ رهط فلذا ذكرنا
وليس سؤال اجتمع في خبر رهط رد جاز ان يجاب بالنظر الى اللفظ وجاز بالنظر الى المعنى فهو
للطائفة فجمع بينها وجعل هو للجنس ورد هذا الاعتراض بما قلنا لو جعلنا الجنس بمعنى الواحد اصلاً
لان في الجنسية لا حاجة الى الطائفة كذا قال الامام بدر الدين الكرخي رحمه الله قال
رحمه الله وخرج قولهم كل الى قوله ولم يوجد الا في الجمع بناء دون صيغة كل من غير لفظ
يحتمل العموم لكونها بمعنى الاحرى اذا اصل سيأتي الطارح في جوابه كلان وكلان وكلان وكلتا
المخصوص لكونها مفردة اللفظ وهذا صحيح في جواب من قال من ان الانسان قال الله تعالى ومن يقنت
منكن لله ورسوله وتعلمها الا ترى انها بدون اداة وصلت بضمير المفرد فانها اداة الجمع
بالعموم فانها للخصوص والاصل فيها العموم قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال صلى الله عليه
وسلم يوشك ان يدخل دارك سفيان فوصل دار ابي سفيان ومن دخل دار ابي سفيان امن مع التخصيص فما هو بمعارض قال الله
هذا الاصل على السلام اذا اوتي بكل فوصل دار ابي سفيان ومن دخل دار ابي سفيان امن مع التخصيص فما هو بمعارض قال الله
تعالى وسيعلم الذين يستهزئون اي كفار اي قوم معهودين ينظرون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا الاصل وهو ان كله من يحرم بحسب الاصل قال الحاكم رحمه الله ليس كما ذهب اليه بعض اشياخنا
عبدي الذي فجوعه فقط واجيبوا عنه بان كله من يقتضي العموم وقد امكن الثبوت الى من ملكت
كله من بقوله شاء وشاء وصف لائم فيعم كله من يعم الوصف يعم العتق وجعل الجامع الباقي وحده

قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقال تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال الشاعر كلما قلت حان حلا بعلسنا بعث الله نفيلا يجلس في مذا
اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق ثم تزوج بها مرارا تطلق في كل مرة لان كلما تقتضي التكرار
وعن الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله ان لفظ التكرار الذي يستعمله الفقهاء في هذه الكلمة
ليست لكلما بمعنى التكرار لان التكرار في العرف مرة بعد اخرى والفعل لا يحتمل ذلك فكان
كلمة كل فيها لتعميم الاسماء ولا يلزم من تعميم الاسماء تعميم الافعال حتى لو قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوج تلك المراة ثانيا لا تطلق بخلاف كلما تزوجت امراة فهي طالق
العموم جملة كل في الكلام اوجب العموم احترازا عما اذا دخلت على المعرفة فانها توجب عموم الاجزاء كقوله
انت طالق كل التطليقة وهذا ما في المطولة سوى كل المراد موجز ولم يقل كل مراد فلانه لم يرد بكل
من افراد المراد من السائل المكلفة وكذا قالوا كل زمان مكلف ساد في وكل الزمان ما كله ذ...
لان قسوره غير كل وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل وكلمة من قول محمد رحمه الله في السير
الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من
دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل كاملا على حاله
اي ازاء ما قلنا ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين
على حاله كانه فرد ليس معه غيره وهو اول في حق الناس الذين تخلفوا ولم يدخلوا وهو اول ايضا
من الشيء الذين دخلوا معه لانه لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان هو اول مرة
فلذلك استحق النفل كاملا لان اسم الاول يتحقق في كل فرد منهم وفي كلمة من وجب ... ...
لانها توجب العموم على اي وجه وجد من الاجتماع والافراد وقد وجد بصفة الاجتماع فوجب اعتبارها
واعتبار الخاص فلو ازيلا ولبه اذا الاول هو الفرد السابق ولو دخلت العشرة فرادى على التعاقب
في مسئلة كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا كان النفل للاول خاصة لانه هو الاول من كل وجه دون
من دخل بعده فان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه فيه غيره وهذا الوصف يتحقق في السابق من كل وجه
دون من دخل بعده وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقط معنى الاحاطة وصارت للخصوص قال رحمه الله
واسم الجمع في كلمة الجميع الى قوله معنى الكل اولى ثم اخرج من العام بمعناه دون صيغته كلمة الجميع وانها
مثل كل في انها توجب الاحاطة لكن على وجه الاجتماع دون الافراد فصارت كلمة الجميع بسبب هذا المعنى
وهو الاحاطة على وجه الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين وهما كلمة من وكلمة كل لان كلمة من توجب العموم
من غير تعرض لصفة الاجتماع ولا لصفة الافراد بل على اي وجه وجد العموم فانها تجب اعتباره وكلمة كل توجب
الاحاطة على جهة الافراد وتحتمل الاحاطة على صفة الاجتماع مجازا تتوكد بكلمة الجميع دفعا للتفرق
وبيان ذلك المعنى في قول محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله

١٤٠٩

من النفل كذا فدخل عشرة معا انهم يستحقون نفلا واحدا بينهم بالشركة لان كلمة الجميع للاحاطة على صفة
الاجتماع وهم ما يكونون المخصوص على غيرهم بتنصيص النفل والحالة ان لو دخل واحد لان كلمة كل توجب
الاحاطة على جهة الافراد فيعتبر كل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على سائر الناس فلو لم يدخل
يستحق كل واحد نفلا على حدة فان دخلت العشرة فرادى كان النفل للاول لان كلمة الجميع تحتمل الاستعارة
بمعنى الكل لكونها من كلمات العموم ولكن يعتبر بصفة ... ... الاحاطة بصفة الافراد وصفة
بصفة الاجتماع فالمعنى في صفة العموم والاحاطة فاستعارت الاستعارة عند تعذر العمل بالحقيقة
وذلك لانهم اذا دخلوا على صفة الافراد لم يتحقق كلمة الجميع بصفة الاجتماع وقد دل الدليل على ارادة المجاز
وهو ان الحال حال التشجيع اذا المراد من هذا الكلام الترغيب والتشجيع في دخول الحصن ومعنى التشجيع
فيما اذا دخله واحد اشد واقوى فاستعيرت كلمة الجميع لمعنى كل لذلك كان النفل للاول من العشرة كما في
قوله كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فان قيل لا نسلم الاستعارة من معنى كلمة كل الى معنى دخول الافراد
بجامع معنى العموم قلنا انه مختص وهو ان كلمة من كلمة الخصوص وقد قرن بها لفظ الاول وهو ... للخاص
السابق الذي ... المراد به فردا سابقا على الحقيقة لا يشاركه غيره في الدخول فلم تجز استعارتها للكل لما ...
١٤٠٨ بعد الاول بخلاف كلمة كل والجميع فان كلا منها موضوع لما ذكرنا من اعتبار معنى الافراد ومعنى الاجتماع
فاول اسم الاول لعدم تعلق موضوعها على ما ذكرنا واستعارة الجميع لمعنى الكل حين دخلوا فرادى تحقيق
ما ذكرنا ان الاول كلي لفرد السابق وقد قرن الجميع بكلمة يرجح جانب الحكم اولى ... ... الجميع
لانه يحتمل الخصوص فلا يجوز ان يذكر العام ويراد به الخاص فلو كان ذكر الكل للعموم على سبيل الافراد
جميع للعموم على سبيل الاجتماع وهذا معنى الاستحقاق قال رحمه الله وتمم ... ... الى
قوله غير معلوله اولى ثم اخرج من العام بمعناه دون صيغته كلمة ما وهي ... في ذوات ما لا يعقل
وصفات من يعقل حتى اذا قيل ما في الدار استقام ان جوابه شاة او فرس او كلب او حمار او نحو ذلك
ولا يستقيم ان جوابه رجل او امراة واذا قيل ما زيد صح في جوابه عالم او عاقل او طبيب ونحو ذلك
ذلك الا ترى ان فرعون اللعين لما قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين معتقدا انه موجود سفها
بنفسه سوى اجناس الاجسام اعتقادا كجاهل ابطاله وقال موسى عليه السلام رب السموات والارض وما بينهما
اللعين التعجب من جوابه وتعجب من حوله من الملا وكانوا اصحابه حيث لم ... وقالت الملائكة خاصة فقال
الا تستمعون ان جوابه اي سالته عن حقيقته وهو يخبر عن اوصافه ثم استهزأ بموسى عليه السلام ونسبه
الى ... الجنون فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وما علم الجاهل اللعين ان السؤال عن الحقيقة
والماهية والسؤال عن الوصف يجري مجرى واحدا ولذلك ان موسى عليه السلام ما اجابه لانه تعالى اجل عن ...
تنبيها الى التعظيم المؤدي الى العلم بحقيقته المشار اليه عن حقائق الحادث ... ...

الرسول اي الرسول المذكور فيكون المذكور الثاني هو المذكور الاول لتقدم حرف التعريف فائدة
واما الثاني نحو قولك انطلق زيد الى كذا والمنطلق زيد فانه وان لم يتقدم منطلق حقيقة لكن تقدم
معنى الانطلاق وهو انطلق ومما ذكر من الفروع قول علمائنا رحمهم الله فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر بالف كذلك كان
المذكور الثاني هو المذكور الاول حتى يجب الف واحدة من الالفين نكرة اي غير مقيدة بصك كان الثاني غير الاول
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يلزمه الفان لان [illegible] الجنس [illegible] دليل على معنى العهد فيكون الثاني هو
الاول حتى يلزمه الف وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول فيلزمه الف واحدة وان اختلف
المجلس اذا اعاد المعرفة دل على معنى العهد وهو الذي ذكرناه من دلالة الاعادة معنى قول ابن عباس رضي الله عنه
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة
والمعرفة اذا اعيد كذلك كان الثاني عين الاول كما تقول جاءني الرجل الذي تعرفه فاكرمت الرجل
يعني الرجل المذكور واليسر اعيد نكرة والدليل على ان النكرة اذا كررت بلفظ التنكير كانت الثانية
غير الاولى ان قولك جاءني رجل فاكرمت رجلا وجاءني رجل فعل بي كذا وهذا لان النكرة تتناول احد
من الجنس غير معين فلو انصرفت النكرة الثانية الى الاولى لكان تعيينا لا ذكر في الكشاف والاول
العسر هذا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم
زيد في قولك ان مع زيد مالا وان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
قال المصنف رحمه الله في شرحه هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو لن يغلب عسر واحد يسرين
فقال ان صح هذا الحكاية عنه ففيه نظر عندنا اي عموما يتأمل في صحته ووجه النظر انما ذكر من
ان النكرة كان الثاني غير الاول وان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انما تستقيم
اذا كان الثاني كلاما واحدا منهما مستقلا فائدة على جهة الاصالة والانفراد كما لو قال جاءني رجل وكلمت
رجلا وقال جاءني رجل ثم كرر لا على جهة واحد ولا اخص بصدده كلام واحد كرر للتاكيد
ويحتمل ذلك قوله تعالى الا لله الدين وقوله والحكمة في سورة واحدة غير مرة للتاكيد فهو
المقصود من الكلام وتقريره في الاذهان ويؤيد ذلك ما ذكره جار الله في الكشاف فان قلت فما معنى
قول ابن مسعود رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين وقد روي مرفوعا انه خرج صلى الله
عليه وسلم ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين قلت هذا عمل على الظاهر
وبناء على قوة الرجاء وان موعد الله لا يحمل الا على اوفى ما يحتمله اللفظ وابلغه والقول فيه انه يحتمل ان تكون الجملة
الثانية تكرير الاولى كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب
وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وان تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة

والثانية

والثانية عدة مستانفة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو الاول
في صورة اعادة المعرفة معرفة والاستئناف وقد وقع ذلك في قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب فان المراد من الكتاب الثاني هو الاول عمل على غيرها ومن الاول القران وبها غيرا في صورة اعادة
المعرفة معرفة واما الثاني في صورة اعادة النكرة نكرة وذلك في قوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد
ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا فان الضعف الثاني عين الضعف الاول مع ان كلاهما نكرة وكذلك قوله تعالى وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وان اعيد بمعنى العهد في لام التعريف يحمل المعرفة على العهد لان الاصل في اللام ان يكون معرفا للجنس
ويفيد العموم كقولك لا رجل في الدار اي جنس الرجال ليس في الدار فيتعين هو دون المعرفة لعود
اللام اليها وتعرفه الى ما هو من الجنس غير مستغرق لان معرفة العموم غير الاول من العمل فكان كقولك قولك ان الجنس معلوم
يجب الصرف اليه وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامراته انت الطلاق ان نوى الثلاث يعني انه الطلاق
يحتمل عموم الطلاق حتى لو نوى الثلاث يقع لكن يكون لانه يتناول الواحد لانه ادنى الجنس وهو متيقن
به وعلى هذا اذا وكل رجلا بشراء الثياب فانه يصح التوكيل به وان بين الجنس لا يصح تعين الكلام بمعرفة
الجنس قلنا ولو ادى على خلاف ما لو قال اثوابا فانه لا يصح التوكيل لجهالة الجنس فانه يتناوله التوكيل
رحمه الله وضرب اخر من دلالة العموم وصف عام يلحق بالنكرة كقول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
150 والله لا اتزوج امراة الا امراة كوفية فان المستثنى فيه عام لعموم وصفه وهو كونه كوفيا والنكرة تحتمل الكل اذا كان
بالعموم وان كانت في موضع الاثبات لا يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لاعتبار الوصف الى سائر الجنس
فان قيل لا نسلم ان النكرة اذا كانت موصوفة اخص منها اذا لم تكن موصوفة الا ترى ان قوله تعالى تحرير رقبة
مؤمنة اخص من قوله تحرير رقبة موصوفة اخص من قوله تحرير رقبة لان كل مقيدا وهذا محقق ولا كلام
احد في انصبه مقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت جاءني رجل عالم من قولك جاءني رجل الم تر ان المطلق
عند الشافعي رحمه الله عام وعندنا انه لا يخرج عما هو يحتمل الاوصاف والقيد لا الاجزاء ويقول الشارح
رحمه الله ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ومن الى ان قوله ذكره ولكن اذا كانت النكرة
الموصوفة مستثنى من النفي فان ذلك كصريح برهان اورده من النظائر في الكتاب من قوله الفعل
قلنا انما ذكره [illegible] ولم يحقق في المستثنى وغير المستثنى ما ذكر في الكتاب بعد هذا قوله
وقال محمد رحمه الله في عبدي حر الذي يضربه فضربوه انهم يعتقون الى قوله لانها وصفت بصفة
عامة فعمت لعمومها كسائر النكرات الا ترى انه كيف عم هذا التعليل في النكرات اعم واما قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة ما كان خاصا مع عموم الصفة لعدم احتماله العموم بوجه اخر وان كان فيه دلالة العموم الا ان
في سعة اعتاق جميع رقاب المؤمنات انما لعدم الله ذلك طبع الكلام كان قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة الاية نكره لا نظيرها باعتاق رقبة واحدة مؤمنة اذ لا امر بها الا ترى انه وقيل

فان الامام تقدم على الطائفة وقدما بتقدم الامام اذا كان خلف رجلان فصاعدا وقال ابو حنيفة
وعند رحمهما الله الشرط في الجمعة للجماعة والامام جميعا فلا يجوز الامام كمن الجماعة وقال بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله ان اراد بالجمع الثنان لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة يتناول الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حتى يرث الاخوين الام
الام من الثلث الى السدس وفي المواريث والوصايا يحمل الجمع الى الثنين بالاجماع حتى
ان الميراث للثنتين وما فوقهما من الثلثان والوصية لاثنين فصاعدا ويستعمل الثنين
استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا كذا لاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع
واراد به الثنين ولانا لان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان ومن شرط الجماعة تقدم الامام عليها وذو
لم يكن الاثنان جماعة لما تقدم عليهما الامام كالا يتقدم على الواحد ولان للجمع مأخوذ من الاجتماع وفي الاثنين
اجتماع كما في الثلاثة قال الاثنان جماعة بعده الوجود قال رحمه الله وقال قول النبي صلى الله
وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب الى قوله في البابا الاعذار انوا
الدليل الى ما ذهب اليه الامام رحمه الله وجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان
والاثنان شيطانان الحديث ولو كان الاثنان جماعة حقيقة لما اقامهما مقام الواحد في انه شيطان
الثاني استدلال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي انه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام
من الثلث الى السدس بحجب الاخوين فان لام اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك قال عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله
عنه ولانكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وهو ان اهل اللغة
دل ذلك على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة الثالث من قبل الاجماع وهو ان اجماع اهل
اللغة يعتد به لان الكلام لا ينقسم احاد وشفع وجمع وعلى هذا بنيت احكام اللغة فالتثنية
صيغة كالصيغة غير مختلفة ولو جاز ان يسمى مخالفه وكذلك الجمع وليس التثنية في لسان واحد ولانا
على الخصوص في الان اولما الفتوح ما قبلها مع الون المكسورة ولما وصفوا التثنية لفظا جعلوه
دليل على ان اقله اثنان لان الشيء لا يكون اذا كان جمعا لاشيء الى الشيء وايضا فان التقسيم على هذا
الاساس دليل على ان كل واحد منهما عند الاكثر كما تقول الانسان حيوان وذكر واثنى قال الشافعي
رحمه الله الاثنين من تعبير لكم الرابع ان افقهما رحمهم الله اجمع على ان الامام لا يتقدم على واحد يصلي
ولو كان الاثنان جماعة لتقدم هو في احد الامام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند الخصم
وهذا لان لا يتقدم الامام عليه فعلم ان الثنين ليسا بجمع وانما هو اسم متفرد عند الخاص

من قبل اللغة وهو ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اي ضم اليه تعارض الفردان
على السواء اذ لا انفراد الاول بجذب الثاني الى نفسه وبجعله فردا كما هو صفة والفرد الثاني
جذب الاول الى نفسه وجعله جمعا تعارض الشيئان فلم يثبت الاعداد حتى وجد الاجتماع
ولم يحصل الاجتماع حيث لم يرتفع الاكاد تفي فشا الجزء بين الشيئين وهو الثنية لان بين الواحد
والجمع وهو منزلة بين المنزلتين فحازها اطلاقا لان التعارض يتحقق بين الدليلين ومحاله
متوسطة وجب القول بتوقفها اما لاحد الدليلين كما في حق البعض حكم الكتاب عند ان جنسه
واما للاثنين فانها تعارض فيها كل واحد ان نسقط حق الاحاد اصلا ترجيحا لجانب الاجتماع الذي
ان الثلاثة جعلت في الشرع حجة ان الى الاعداد في الخبار والاحكام كما في قصة موسى
عليه السلام مع معلمه حيث جعل السؤال الثالث ... اية ان ترك المواخذة وكما في قصة زكريا (١٥٣)
عليه السلام حيث قال له تعالى انك الا تكلم الناس ثلاث ليال سويا اعد ما قال عليه السلام
اجعل لي اية وكما في عدد السفر وعدد صوم المسافر وعدد خيار الشرط وغير ذلك ولو كان الاثنان
جمعا لكان هو عدد الابايا الشارع ان الزايد على الاثنين هو الثلاثة ثم عند الاحاد اسقط الجمع
والسنين الى الجمع دليل الخصم قال رحمه الله واما الذي تمسك به المحتج الاول في المواريث الاية
قد ذكرنا ان الاخوة انما وقع عند ذكر الاحاد شرع في الجواب عما تمسك به الخصم تعالى اما
الحديث الذي قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان التثنية
من الثلاثة والاخوات في استحقاق الثلثين بطريق الاولى بالثلاثة شهدت في استحقاق ذلك ويصرف
الجمع في الوصايا الى الاثنين فانه اذا اوصى للفقراء والمساكين ولا سبيل لاقلهم واحد وهو ثلاثة لان
الجمع المطلق ينصرف منهما عند رحمه الله حقيقة او مجازا على سبيل تقدم الامام في الجماعة فانه تقدم
على الشيء كما تقدم على الثلث او على الثلث او على الاثنين جماعة في حق الفضيلة وفي حق العلم لان الله
عليه وسلم بعث لبيان الحقيقة الشرعية لا لبيان الحقيقة اللغوية فان المواريث اعتبرت الاختصاص
في اختصاص الاثنين بالاخوات مطلقا لحكم الجمع وهو الثنان فما فوقهما وقوله تعالى فان كان لهما الثنين
فلهما الثلثان مما ترك فان قيل بان ان الثلثين نصيبهما فلا دليل في الآية على ان ما دون ذلك
كل نصيبهما قلنا ما ترك بين ان الثلثين لهما وان ترك لا يزاد على الثلثين فلا يلزم خلاف
الاثنين لاحكم ذلك وليس بنا الذي جمع القرء فقوله ليس استعمال الثنين الجمع الوارد
بعبارة الجمع وقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا ينبغي ان يكون مخصوصا في
جميع صور اختلاط الذكور مع الاناث حتى اذا كان للميت ابن وبنت لا غير فللابن الثلثان الناقص
قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ما في كلامه عن ذلك واما الدلالة فانه لما كان للاثنين الثلثان

فلان بكان للبنين الثلثان بالفرض الاولى لان الاخت تع لاب في استحقاق الفرض لا الارث
لاحد مع وجود البنت او البنات ان استحقاقها الثلثين بالاجماع وانما حجب الام من الثلث الى السدس
بالاخوين لبنين على الارث اذ لا يحجب حين لا ارث على ان اسم الاخوة يتناول المثنى مجاز الورود استعمال
الاخوة في الاخوين اجماعا وعن الاجماع فان قيل بالمجاز ورود الاستعمال لكن لا يلزم من مجاز الجواز
ان يجوز الاستعمال حقيقة قلنا لان ذلك حقيقة في الاثنين مع كون لاخوة حقيقة في الثلاثة فامر
الدلالي لانه الاشتراك والحقيقة في خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولم يدل على ارادة الحقيقة
لان المجاز اقرب من الاشتراك لكونه اغلب منه او نقول على ان الام انما حجبت بالاخوين اجماع الصحابة رضي الله
عنهم كما اشار اليه عثمان رضي الله عنه لا استقامة ان الفرض اذا كان قدلي و توارثه الناس والاجماع
قبيس على الارث ايضا لانها اخت للميراث لان كل واحد من الوارث والموصى له خلف عن الميت
اولان الارث ثابت ايضا لانه كان الموالي يتبع للفرائض اولان الوصية انما تجب بالموت والاخ الاعلى عند
وجود الادنى كان الارث اصلا وقوله والثاني اي والوجه الثاني من حديث ابن عباس رضي الله
الثاني رحمه هو ان الخبر المذكور وهو الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على اعتبار الاسلام حيث كان
الواحد عن المشاهد والظن للاجتهاد ظهرت قوة المسلمين قال الحديث فكان الاثنان جماعة في حق
جواز السفر واما تقدم الامام على الاثنين جماعة فمستفاد منه عليها لهذا المعنى لان الاثنين
جماعة يحلان صلاة الجمعة فان الامام شرط فيها فلا يكون الامام من الجماعة فلهذا اشترطا
في الجمعة ثلثة سوى الامام لدليل دل على ذلك وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه نهى المنادي وهو المؤذن عن قوله تعالى فاسعوا الى ذكر
وفهم الذاكر وهو الخطيب من قوله الى ذكر الله وفهم الساعون من قوله فاسعوا واقلهم اثنان المؤذن
غير الخطيب عرفا فدل ذلك على اشتراط ثلثة سوى الامام واما قوله تعالى فدعت فليدع
اربابات فلا ذكر فيها الا الساعي روح والعلت قد تحذف لدلالة الفرد اعظم شفعته بمنزلة
ما قود وح الاخرى ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع يديه رجليه فصار قطع
الاذنين كقطع يديه رجليه فوجب نصف الدية عن نفسه الجمع اولانه اضيفت القلوب الى ضمير
الجمع فجعلت جمعا دل استعمال الجمع بين الضميرين على قول الزيدان اقصره ولا تقول اثنتاهما
مع انه فرجان في الخلقة خلاف ذلك وهو ان في مع الاثنين الى ضمير المثنى على خلاف القياس
قال الشاعر فظهرا لهما مثل ظهور الترسين في صفة مقارنتين ثم ان ما سبق من ذكر
الجمع وارادة الاثنين انما هو فيما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز ذلك
لان الناس لا يقال ارأيتهما ولا لانهما اذا كان لكل واحد منهما ترس واحد وسلاح واحد واما

قوله اي قول العرب او قول القائلين بحمل فعلنا كرأي الاثنين لانهم الامير واحد معظم
على نفسه وعن غيره كان يقول له فلم يستقم ان يراد في كلامه من الجمع تصغيره على جهة الاسم فلا
ينفرد بصيغه مستقله وفي نسخة فلم يستقم ان يراد في كلامه من الجمع والنوع بصيغه
على جهة فيقال فعلت وفعل فاختير لها الجمع بطريق المجاز كما جاز للواحد ان يقول فعلنا
حذرا من ان يجر الى وجه المجاز كما مر واما قول المصنف في اقسام اجماع كالي اللغة والجمع عاد من
الاجماع فنقول الجمع ما وجد من اجماع خاص وهو اتفاق الذي هو اكثر منه لا من مطلق
الجمع وذلك ان يحقق في الثلاثة فصاعدا لا اثنين وذلك قال رحمه الله واما الفرق
فحكمه الوقف الى اخر الباب اقول للفرق رحمه الله من بيان حكم اتيهما وهو المشترك والمأول
اذا اما واما المشترك فحكمه الوقف الى اخره اي حكمه التوقف فيه الى ان يظهر المراد بالبيان
على اعتقاد انه هو المراد منه حتى يتوقف لا يترك طلب المراد منه وتأخير طريان احدهما القاطع (١٥٤)
في صيغته وثانيها الوقوف على دليل اخر يتبين به المراد منه اذ كلام الحكيم تعالى لا يخلو عن فائدة
وهي في المشترك وجوب اعتقاد حقيقته المراد والوقوف في المراد يترجح احدهما المشترك
العمل به وبزواله يتعين الاحتمال على الساوي وهذا كما اذا قال غصبت من فلان شيئا احتمل
الاقرار بجميع وجميعه حتى لزمه في القرائن احتمال والشائع في صيغ كلام المقر
يزاد دلالة الاحتمال لانه يعلم ان المراد باشيء هو المال لا غير حيث قال غصبت وحكم
الغصب لا يثبت شرعا الا فيما هو مال لكنه لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل
في كلامه فيرجع فيه الى بيان المقر حتى يجبر عليه وقوله اذا مر بيانا هو كمثل واما المأول فحكمه
وجوب العمل به في احتمال السهو والغلط من المأول لاحتمال سبق الجمع لان طريقا لاب الراي
والله لا يمسك عن احتمال السهو والغلط اذ الشهد تزكي وقد يجب عند اهل السنة
رحمهم الله وان كان كل مجتهد مصيبا في حق العمل وهو الاجتهاد وهذا كمن وجد ماء في موضع غلب
على ظنه انه كالحر يلزمه التوضي بناء على احتمال الغلط حتى ان ابن خالة الماء لزمه اعادة الوضوء
قال رحمه الله باب معرفة احكام القسم الذي يتلوه الى قوله
في معارض السنن والاحاديث اقول هذا الباب في معرفة احكام القسم
الذي القسم المذكور الذي هو الخاص والعام والمشترك والمأول والقسم الذي ذكر
احكامه في هذا الباب هو الظاهر وهو النص والمفسر والمحكم فحكم الظاهر وجوب العمل
الذي ظهر منه قطعا اما كان واضحا وكواضحا وكواحكم النص وجوب العمل الذي وضح واتضح
به حتما كان ادعا على احتمال التأويل هو في حمل المجاز ونحو ذلك التأويل يحمل النص منزله المجاز

وما يلزم الاوكيل للمبيع وهلم جرا وقد زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا
الظاهر وليس كذلك اذ قد استفاد النص من خصوصه الدلالة على احتمال غير ما سيق له الكلام
بسبب اشتراكه وقد دللنا فيما تقدم من هذا الكتاب على ان الظاهر هو الذي اريد به الوضوح والبيان
في الصيغة الكلام يقرن بما يخرجه عن ان يكون من قبيل الظاهر كذلك الخبر قد يجعل بعضهم اسم الخاص
وحكم القصر وجوب العمل به قطعا من غير احتمال تاويل ولا تخصيص كما في خبر النبي صلى الله عليه وسلم
الاحكام التي يجب ان تكون وان لا يكون على ما مر في اوائل هذا الكتاب وحكم الحكم وجوب العمل
به من غير احتمال تاويل ولا نسخ لانه ما ورد من احكام الشرع الا وكان محتملا حصل من استقراء
والنهاية قال الله تعالى ثم احكمت آياته اي غير محتملات للنسخ لقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان
علمه تعالى بكل شيء وصف ذاتي لا يحتمل السقوط عند اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله
لانه اخرج من تفاوت معنى هذه الالفاظ لغة اشارة الى ما سبق ذكره في اول الكتاب من اشتراك
كل قسم من اقسام هذا القسم على وجوه بوجب التفاوت بين معاني الفاظه التي هي الظاهر
والنص والمفسر والمحكم وهي منزلة الظاهر والخواتم عند التعارض يعتبر الاول في
عديم منزوكا بالاعلى وعلى هذا تخرج اشكال هذا القسم وهو الظاهر واخواته في السنن والادب
اذا تعارضت فاما كون احد من هذه الاربعة لنبي موجب للحكم تحقيقا فلا تفاوت بشيء من هذا الوجه
حتى صح ان يثبت العموم بالظاهر والنص كما صح بالمفسر والمحكم مثال تعارض الظاهر مع
النص قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين قال ابو يوسف رحمه الله ان الآية الثانية نص في ان مدة الرضاع حولان
لانها صفت لبن امه الوالده على الولد بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان
احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها لا يبان مدة الرضاع فيثبت بموجب النص ان حمل دون
موجب الظاهر فتكون مدة الرضاع حولين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان الله تعالى ذكر في
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مسمى وضرب بها مدة فكانت لكل واحد منهما
بعضها لاجل المعروف للذين اخذ منهم الميثاق في احدهما وهو قليل بقي الثاني على ظاهره
والنص المقيد بالحولين يحمل على مدة استحقاق اجرة الرضاع فان الاجماع منعقد على ان مدة الرضاع
في حق استحقاق اجرة الرضاع على الاب مقدرة بحولين حتى ان من حق الام ارضاعه المرضعة وطلب
اجرة الارضاع بعد مضي الحولين وابى ان يعطي لا يجبر هو على دفع الاجرة اليها ويجبر في الحولين
لو قال ان قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما بعد النص
المقيد الحولين دليل على ان مدة الرضاع ما انقضت بعد فلا تكون مدة الرضاع حولين

وكذا قوله صلى الله عليه وسلم للعوانين اسروا من اوالها والباطع قوله صلى الله عليه وسلم
اسروا من اوالها فان الاول ظاهر في اجارة شرب اوالها الاول بعض في بيان سبب الشفا
والثاني نص في وجوب الاصرار على الاوالها فرجح ابو حنيفة رحمه الله النص على الظاهر حتى لم يجوز شرب
البول اصلا لا للداوي ولا للغرغرة وقال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه مع قوله صلى الله عليه وسلم ان اسفل من ذلك يسمعون الموتى بقول ابن آدم
ان اولغا وقال تعارض النص مع المحكم قوله صلى الله عليه وسلم من استنجى منكم فليستنج ثلاثة احجار مع قوله
صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج فان الاول نص في الثلاث والثاني
محكم في الخبر فرجح الثاني على الاول وقال تعارض المفسر مع المحكم له قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان
الاشهاد انما يكون لفائدة قبول شهادتهم عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر هو كمال النسخ والثاني (١٥٥)
محكم لانه لا يحتمل النسخ لكون نص الكتاب به ومن شرط النسخ ان لا يتعين دليل النسوخ فكان راجحا
على الاول وقد تقدم على هذا الكلام في اوائل هذا الكتاب قال ——— رحمه الله وسائل
اشتمل على تحمل الجمع بين الحكم اقوى من تعارض بين الظاهر والنص والحكم من مسائل المجامع
في اقرار الجامع وقال لا حق لك في هذا الدرهم فقال الا حق لي في هذا الدرهم الذي في يدك لكن
او قلت الا حق لي في هذا الدرهم كان كذلك تصديقا للقابل اقرارا ولو قال البراد الصالح
لم يجز تصديقا واقرارا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق فقال البر الحق
او البر اليقين او البر الصدق حمل البر على الحق واليقين والصدق فجعل تصديقا واقرارا
ولو جمع بين احد هذه الثلاثة وبين الصلاح فقال الصلاح الحق او الصلاح اليقين او الصلاح الصدق
مثل ذلك لان رد الكلام القابل ولا يكون تصديقا واقرارا وخلاصة ذلك ان الصدق واليقين
والحق من اوصاف الخبر فاذا قال خبر حق او يقين او صدق وهذه الالفاظ الثلاثة تتوافق
بعضها لبعض وضعت هي له من دلالتها على وجوه المخبر عنه فيكون جوابا للمخبر وهو القابل في تصديقه الخبر
الظاهر ولان هذا الكلام لا يستقل بنفسه فلا بد من رده الى الكلام الاول لكونها خارجة
الجواب مع كونه صالحا للجواب فكانه قال الذي قلته او يقين او صدق وتدخل
هذه الكلمة الابتدائي سبيل الجواز اي الصدق اولى بما تقول او الحق او اليقين اولى الانتفاء
به من دعوى الباطل حتى اذا قال لا بل اصدق مع اليقين ولا يكون اقرارا او بعض شارحي
قالوا اما سيق من الحكم فيما اذا قال بالنصب لا يكون تصديقا بان قال الحق او الصدق لان
معناه عليك الحق او الصدق والصحيح انه تصديق مطلقا لان عرف الناس في ذلك هو التصديق

من غير فصل الى هذا الشارح رحمه الله فقال انما يأتي في هذا الى معاني كلام الشارع انما البيراء
قاسم وجميع انواع الاحسان لا لاختصاص له بالجواب فكان بمعنى المحلل لا رد لحكم المعاني فيه فلا
يفهم من الجواب عند الانفراد فلم يصلح جوابا بنفسه واذا كان الامر كذلك جعل جوابا من نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا من الكلمات الثلاث الاول وهي الحق واليمين والصدق على البر الذي بمعنى المحلل في النص
او الظاهر هو الان البر المحتمل الصدق يقال فلان بر في يمينه ويحتمل التقوي تقال الله تعالى ليس
البر ان تولوا وجوهكم الاية واذا كان منتظما لا يكون نفسه اقرارا لاحتمال ان البيان فاذا
اقترن به ما يعلم البيان من نص او ظاهر يكون اقرارا بواسطة ذلك كما قال صدقت كما في قوله داري
لك عارية وقوله نعم او ظاهر في معنى ان يجعل على كل واحد من الكلمات الثلاث التي ذكرناها اسم النص
او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار ان الجواب ينتظم اعادة ما في السؤال فانه سيق الكلام لاجله
واسم الظاهر باعتبار ان المقصود من الكلام هو قوله المدعى في ملك الله درهم واما الجواب فانما ثبت في
ضمن ذلك الكلام فلا يلزم بين الكلام له يصح اطلاق اسم النظم على كل واحد منها لان الاعتبار للمعنى
دون المعنى ولهذا قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله اسم النص على هذه الكلمات لم كذا واما
الصلاح فانه لا يصلح صدقا بحال اذ لا يتعلق في اليمين فلا يقال خير صلاح ولا قول صلاح ولكن
خير صلاح وقول صلاح وجعل صلاح ومعنى الصلاح ضد الفساد فلا يكون جوابا ثم هو محكم في هذا المعنى
وهو انه اذا نوى به هذا هو في الجواب ونص كالحق او اليمين او الصدق بان يقول الحق الصلاح
او الصلاح الحق او اليمين الصلاح او الصلاح اليمين فهو ايضا جواب لان هذا يرد الكلام
الخبر ويصار الحكم بعد الكلام بمنزلة الكلام اخبارا للمخبر باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل وقال
المصنف رحمه الله في شرح الجامع الحق واليمين اليمين والصدق الصدق او البر البر او الصلاح
الصلاح او قال خذها او اعطني بقضي الى اخره في هذه الجملة الثلاث الاول تصديق واقرار
والبر والصلاح ليس باقرار لان الحق واليمين والصدق يوصف بها الدين فوجب العمل به ولو قال
الحق واليمين لقضي والصدق صدق لي اخرها لم يكن اقرارا لان الكلام في الفصول الاول كان
ناقصا محتملا في الجواب ظاهرا فاما هذا كلام تام مستقل وخبر فلم يصلح جوابا ويرجح البعض من هذه
الكلمات على البعض عند التعارض كما يصلح ما نذكر انه يحكم على الحق واليمين والصدق عند التعارض
وبيان التعارض بين النص والحكم من مسائل العتق ما قال علماؤنا رحمهم الله في من زوج امرأة
له ثم اشهد انه كان طلقها ثلاثا قبل هذا التزويج ان هذا الاشهاد باطل لان التزويج نص على النكاح
وهو محتمل ان يراد به النكاح الاول لان الازدواج والانضمام كما يحصل بالنكاح الثاني

وقوله الى شهر يحكم في المتعة لبيان احتمال النكاح على وجه المجازاة النكاح لا يحتمل الوقت
بحال لان مشروع فكان الثابت به كالثابت بقوله متعة والروح يحتمل المتعة فاذا اجتمعا في الكلام رجح الحكم
وجعل المحتمل وهو النص في الحكم فصار بمنزلة ما لا يحتمل كالبائن رحمه الله وضد الظاهر المعنى
الى قوله في هذا الفصل اقول ضد الظاهر المعنى لان الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة والمعنى هو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة اذ الصيغ قد تفيد بعضها ما يرفع خفيا
لكونها معلوما فخفاؤها المعنى بسبب عارض وهو حكم المعنى التأويل يعلم ان اختفاء المراد اما
لنقصان في الظاهر المراد فان لفظ الاكل لازادته كما في حق الطعام المعنى هو المساوي في حق الطعام
وان كان لنقصان كما في الباقي لا لحق وقال المعنى النص وهو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما اوجب قطع اليد على السارق وهو ظاهر في حق السارق الذي لم يتقدم باسم آخر
ثم يحتج الى معرفة حكم الباقين والظاهر انها اجتمعا باسم آخر في المراد لسبب هذا الاختصاص
وظهر في الظاهر ان الباقي اختص بهذا الاسم لتضمن معنى فعله وهو النقض من حيث هو سرقة (١٥١)
لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن حافظه الذي تعهد حفظه لكن حفظه انتظم بقاء ين
اعتبر حرجي من حفظه او لم اوجب ذلك والباقي هو الذي سارق عن حرجي حفظه وهو المالك
المسروق غير حافظ ولا قاصد لحفظه وهذا اي الباقي من الاول وهو السارق كما تبع المتبوع
فان السارق يسوق من الحافظ والباقي اخذ من غير حافظ والاصل ان وجد السرقة من الحافظ فقط
السرقة اعلاه التيقظ غير اصل فكان المراد من التبع كونها اصلا وغير اصل لاختلاف التبعية
وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول بان الباقي تبع السارق يجب ان يقطع هو كالسارق
لان الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التابع فان قيل لو سرق من بيت رجل باب يقطع كما لو سرق من
بيت رجل حافظ قلنا ذلك السرقة عادة كما ذكرتم لما اوجب القطع لانعدام هذه السرقة
لان المسارقة عن غير الحافظ انما يكون اذا كان للحافظ حافظا فقط فاما عن غير الحافظ او عن غير
نائب الحافظ وفي حق الغائب ان كان عينه غائبة فعين نائبه وهو بيته فهذه ليست بمسارقة
حاضر وهذا لان حفظ الحافظ نفسه غير معتبر فيما هو محرز بالمكان واذا كان ذلك لم يكن
احدا عن غير نائب الحافظ فوجد هذه السرقة خلافا لغير فانها اعدمت التعرض ظهر ان النقض
بغير حفظ الحافظ ولا عن نائبه قلنا افظ نفسه وقوله ولا قاصدا لحفظه احتراز عن الحفظ بالبناء الذي تعد
به حفظ الاموال كالبيوت وانما اقتصر على ذكر المال لان الكلام في السرقة عن اعين الناس وطلاقت
على من الشياع لا للاخوار ولا تقول ان الكفن يضيع وقد سبق معروف الى حاجات والميت
الشيء الى الطلب لا يكون تضييعا ولا احراز الكامل الكلام والفائدة في الارض ما لا
يكون تضييعا ولا احرازا واختلف مشايخنا رحمهم الله في بيت مقفل كان الامام شمس
الائمة رحمه الله الاصح عندي انه لا يجب القطع وهذا لان معنى هذا الاسم وهو السارق هو قلة

على حظر الماخوذ وهو المسروق لكونه محرزا فحمل ظاهر ما ورد الخاص من حال العاقل ان لا يرفع
نفسه في حالة لا حمال تامة تعتبر وهو الحسن ولان السرقة مشتقة من السوء مع الرفع
الفطنة من الامر واصلها اخذ رشيء سترة اي جيده فتوهم كما في الصحاح واسم الشاعر بشر بن عمرو
وهو المصور والعوان لا ان الخ في حصير غير محرز وهو الكثير والتعرية مثله باطله خاصة في الحدود
فانها تدرء بالشبهات وانما تجب الحدود لان في عدم الحدود اذا ثبت للحكم في الاصل قد ثبت في الادنى
بالقياس الاولى ان الاولى ثبت حرمة المصاهرة وهي اعلى وكذلك ثبتها ليس بشيء وهو اذا في لا
يثبت مثلها في الحدود لانها تدرء بالشبهات واما الخبر فقد اختص بعد الاسم لوارده في جاريته
وحاجته في نفسه لان السارق يسرق عن حائط غيره وتعذيبه عن الخطيئة والطبراني سارق عيني
هو تمثيل لان الخطيئة قاصدة لانها اذا الحرام لتعلم الشيء عن التظنن بوجه عند تعذيبه وقد تخرج
عن مبالغة في غاية السوء فكانت هذه مبالغة في غاية الكمال وتعريف الحدود في شرح المنار
لان اثبات حكم الشيء بالطريق الادنى مع قوة الاولى والصحيح ان الحكم لما ثبت في الادنى
والسداد
الحكم بالاقسام ثلاثة والمشكل والمجمل والمتشابه في اول الكتاب في عدة الفصول وهو فصل بان لما
قوله ضرورة تعلم البسملة الخ حكم للشبهة هو وجوده كما هو ولو كان امرا او نهيا او خاصا او عاما الامر
قوله تعالى اقيموا الصلاة والنهي قوله تعالى ولا تشركوا به والخاص نحو قاتلوا المشركين والعام
كقوله تعالى اقيموا الصلاة والمبين قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والمجمل كالربا في الاصل
الحال وجوده ما استعير لاجله خاطئا بان استعير لما وجد كما لو ظن رأيت اسدا يرمي ولا ضم قد مات
في الدار وهو اي لا يدخل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام والاولى ناسخ
وطريق معرفة الشبهة التوقف والسماع من اهل الشبهة مع قرائن النصوص فان طريق معرفتها السماع
من الثقات فالتوقف التعليم من حيث العلم والسماع من حيث المتعلم وطريق معرفة البيان الحاصل
في حواضع للشبهة ليتقرب الانتصاب المعتبر ولا يشترط النقل عن العرب في كل ما سواه كما ذكره الاعتقاد
الواضح لعلي هذا اختلف طريق معرفة الشبهة والمجاز وانما في حق الحكم فيهما سواء كما ذكره الاعتقاد
بان الشبهة لولي مجاز لانها استعمال اللفظ فيما وضع له مكابرة لولي مر القاضي ليسمها عليه في
الوجود او تسمية فهم السامع الى الاصلي وفي اصحاب الشافعي رحمه من قال لا عموم مجاز ولهذا
قال الشافعي رحمه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
كلاهما رحمه الله عن غير وجه عنه وهو لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
او المراد الصاع هو المجاز وهو ما يوجد الصاع وحده وعبارة الكتاب متشابهة الصاع وهي للشبهة

المتشابهة اذ لا فعل الكلام غير مراده بالاجماع اذ الذي لا يدري فيها فكان المراد منه
وهو كالحروف المقطعة في اوائل السور لانها متشابهة الظاهر وهي للشبهة الظاهر لا يعلم المراد
قوله تعالى جذاذا بتشكيم عند كل مجمل في حق صلاته وقوله عالم النهار وجري الشياطين
والعموم مجاز فاذا ثبت ان العموم مراد الصاع اذا ضرب ما حوله من ان يراد وهو ليس
والدوره ليلا يؤدي الى تعميم المجاز ويترجح قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه
حقيقة في موضع فثبت الحكم به اذا والصاع مجاز في حقه فثبت بالظاهر فاذا تعذر الترجيح اعتبر
بعد ثبوت المعارضة فنقول بان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
مشترك بين الطعام لما عرف ان الحكم اذا كان مرتبا على اسم مشتق كان ذلك الاشتقاق علة كما في
قوله تعالى الزانية والزاني وعلى اوارث عرفك وقوله اذا قتل العالم واعز العامل وقوله صلى الله عليه
وسلم ولا الصاع بالصاعين فتنفي الفوائد وان لم يجز في الربا الا في غير الصاع وجاز دون نصف
الصاع لانه رتب حكم النهي في كل صاع كان الفائدة وبين قوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين
فتحقق المعارضة ولو قال ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل
والكثير وقوله ولا الصاع بالصاعين يقتضي الحرمة في الكثير والاباحة في القليل فتخصيص الذي ذكر
عدد يدل على نقيضه اذ ثبت المعارضة بل للدليلين ورجح الاول على الثاني بقوله وهو عام
الثاني لفظه مجازا لا عموم له والمفهوم مراد به فوافق الحديث الاول في الحرمة وهي الظهور وخالف
هذا ان لا يجوز القدر والجنس فلا ترجح الباقي رحمه الله في ان الخبر لا عموم له ان الحقيقة اصل
الكلام لانها المتبادرة فيما وضعت له فيجاز ضرورة في ترجمة الكلام اذا صار الحقيقة مهجورا
العمل بالحقيقة والصاعا لا يجاز من المجاز لحقيقة بل ترجحت الحقيقة وهو عموم فاثبت ضرورة
تقدير ما بعدها كما ثبت للاكل تقدير الضرورة ثم تقدير بعد الضرورة هو عند الزفر والحقيقة
والمقتضى فانه لا يشترط لضرورة تصحيح الكلام قدر بقدر الضرورة ثم لم يتعين عندكم وسوغ
لكل البشر توقيع جزء من اجزاء حكم العموم المجاز قال رحمه الله والصحيح ما قلنا الى قوله
والضرورة اي اقول الصحيح ما ذهب اليه المجاز رحمه الله وهو شيوع العموم مجازا
لان المجاز لغة وقوع الكلام اذ الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز لا يجاوز اما ان يكون مستقرا
في محله او لا يكون كذلك والثاني هو المجاز والاول اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا
وهو الحقيقة في استعمال العموم لان العموم في الحقيقة لكن لفظ ما وضع حقيقة واذا كان كذلك
فاجاز للخصوص في الحقيقة وليس كذلك فان قولك جاءني رجل اريد به جاءني حقيقة مع ان لفظ رجل
بل العموم ابقاء لا لانه زائد على كونها حقيقة من ارادة الالف واللام فيها للجنس او لتوحيد

نكره في موضع النفي او اتصافها بصفة عامة وغير ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا
دخل عليه لام التعريف من غير معهود مذكور لفظا او تقديرا انصرف الى تعريف الجنس فصار
عاما بهذه الدلالة الزائدة على كونها حقيقة فيه كما قال الاخفش الكلام على الجنس او وقوعه نكرة في
موضع النفي او اتصافها بصفة عامة الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا دخل عليه لام التعريف
وقد وجد العموم بهذه الدلالات في الصاع لانه نكرة اقترن بلام التعريف من غير معهود
ينصرف اليه فانصرف الى الجنس بالزيادة وهو ما يحويه ويجاوره ولو اريد بالصاع عينه لصار
عوضا ما لوجوده في الحكم وهو الاسم ذكرا اذا اريد به ما يحله ويجاوره بطريق المجاز كذلك
الدليل وهو الاسم المجاز وهو ما يحويه الصاع قابل للعموم الا ترى انه استعير لا ...
يحويه ويجاوره الصاع ... ذكر الحكم على الصاع في موضع الصاع ولا
يتحقق ذلك الا بانها تصحة العموم فيه كالثوب الذي يلبسه المستعير بطريق العارية
كان يشتمل على الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد و...
وغيره الا ان الحقيقة والمجاز يتنافيان لزوما وبقاء اذ الحقيقة لا ... في موضعها
بانه لا تسقط ابدا ولا يزيلها عن موضعها والمجاز لا يلزم ولا يبقى ويزول عن موضعه
بوجود ... وهذا هو العلامة الفارقة بين الحقيقة والمجاز واما قوله ان المجاز ضروري
لتوسعة الكلام فيقول ان المجاز طريق مطلق لا ضروري لانه كثير في كتاب الله تعالى
من ذلك قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان ارادة الجدار مجاز
... الارادة ... ذات ... والمعنى ...
عليه ... وقوله تعالى ... عند كل مسجد ... منكم ...
... انها ... وقوله ... وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وغيره لكن الايات وكتاب الله تعالى ... اعلى طبقات
الفصاحة وقد يكون المجاز في موضعه انفع ... حتى ان الحقيقة لو ذكرت في موضعه لزم
... الفصاحة كما قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولكان
... الفجر ... الفصاحة ثبت بذلك ان المجاز موجود في كتاب الله تعالى
... للعجز والضرورات ولا يقال المتكلم موجود في كتاب الله
تعالى ... ضروري لانا نقول المتكلم ...
... الكلام ... ضرورة ...
على ان الضرورة الثابتة في التسمية ... السامع عجز عن درك

معاني المنطوق والمجهود عن الاستدلال بالمنطوق اذا المقتضي فجعلا غير المنطوق معونة
لصحة المنطوق ولهذا قيل في تعريف المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق والعرفة
لو ثبتت في المجاز كانت راجعة الى المتكلم لان الحقيقة والمجاز من باب استعمال اللفظ وذلك
حظ المتكلم دون السامع ولذلك قسم المقتضي في تقسيم الوقوف على المراد بالاستدلال
ووقع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باستعمال الكلم واما قوله ان المقتضي لا يعم عندكم لما
ثبت ضرورة فنقول ان دلالة العموم من دخول الالف واللام ونحو ذلك يمكن ان يوجد في المجاز
لان المجاز ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دلالة اما المقتضي فغير ملفوظ لكن
يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ ثم رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض دليل على ان
المجاز ضروري لان الاقوى راجح ... اذ الرجحان للحكم على التفسير ولا دلالة
على التفسير ضروري وانما رجحان الحقيقة لكونها الزم وادوم خلاف المجاز قال ـــــ رحمه
الله ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى الى قوله فاكل من غير المحرم كتب اوله
(١٥٨) من حكم الحقيقة ان الشارح لا تسقط عن المسمى ابدا واذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل
السقوط ولهذا يقال للوالد اب ولا يجوز نفيه عنه بحال ويقال للجد اب ويجوز نفيه
عنه بان يقال انه جد وليس باب لما ثبت ان الحقيقة وضع اي موضوع او موضوع وهذا اي
المجاز مستعار فكان الحقيقة والمجاز كالملك والعارية في كون الملك اصلا والعارية مستعارة وكذا
يصح ان يقال للبليد الحمار على انه لحمار انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال للحيوان المفترس انه
ليس باسد واورد على هذا انه يؤدي الى الدور لان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه
وانما يصح نفيه اذا عرف ان ذلك الاطلاق مجاز فحينئذ يتوقف صحة النفي على معرفة المجاز فلو
توقف معرفة المجاز على صحة النفي لزم الدور ولقائل ان يقول لم لا يجوز دور معية لا دور
تقدم كما في المتضايفين وقوله الا ان يكون مهجورا متصل بقوله انه لا تسقط عن المسمى
ليس على اطلاقه بل بشرط الا يكون الحقيقة مهجورة فاما اذا كانت مهجورة تعين المجاز
لتصحيح الكلام وتسقط الحقيقة تمام ذلك فان الناس يفهمون من هذا الكلام
طعم الطعام لا طعم نفس القدر وهو حقيقتها فتصير ذا اي كون الحقيقة مهجورة دلالة
الاستثناء اي دلالة على ان الحقيقة المهجورة مستثناة من العام من حيث انها لا تراد بمطلق
الكلام فصيرة مستثناة بمعنى يقال الا الحقيقة المهجورة وكذا قال الامام الكردري رحمه
او تصير ذلك بمنزلة دليل الاستثناء من حيث ان الحقيقة المهجورة ليست بمرادة من الكلام
كما ان المستثنى ليس بمراد من صدر الكلام لكن ... لا ... هذا الايراد وهو ...

فشرع في الحال في الانصراف فحنث وصار ذلك القدر من السكون وان كان
موجودا حقيقة مستثنى عن هذه اليمين بدلالة حال الحالف وهي ان مقصوده منع نفسه
عما يمكن له منعه فاما ما لا يمكن ممتنع في نفسه وهذا القدر من السكون لا يمكن الامتناع
عنه فلا يحصل به ما هو المقصود من اليمين وهو المنع فيصير كما لو قال لا اسكن هذه الدار ازا
زمان الانتقال اذ السكون في ذلك الزمان صار معجوزا عنه ولان المقصود من اليمين هو البر ولا
يمكن تحقيق البر الا ان يجعل زمان الانتقال مستثنى وكذلك حلف لا يقتل فلانا او ليمكان حر عبده
فرفع ذلك في مرات للخروج فحنث ويصير ذلك بمنزلة الاستثناء المعروف مقصودة وهو الامتناع
عن وسعه وقدرته ولكن عما كان قبل اليمين فكانه قال لا افعله قدر الامكان بسبب الخروج السابق
على اليمين فلن حلف لا يطلق امرأته وقد كان حلف اي على الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد
الشرط لم يحنث كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان حلفت لاراني فيه في
حرم دخلت الدار لم يتفق حدة لان المقصود الحالف من الحلف منع نفسه عن التطليق ولا
يكفه الامتناع عن الحلف السابق ليقع الطلاق عند وجود الشرط فصار الحلف السابق مستثنى
عن هذا الحلف وتحلف لا باكل من هذا الرغيف لا يحنث باكل من الرغيف عند بعض مشايخنا رحمهم الله
وقيل يحنث لانه ناقض واليه هو الاصح لان اكل الرغيف يحور فيصرف بسببه الى المجاز
وهو ما يحدثه من الخبز كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واذا حلف لا يأكل من هذا
الشجرة فاكل من ثمر الشجر يحنث لان اكل ثمر كذلك متعارف وانما يعرف الحالف الى ثمر الشجر قال رحمه
الله ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بالفظ واحد في حالة واحدة وفي بحثه واحدة
لا يسبق ان احدهما هو الحقيقة موضوع والاخر هو المجاز مستعار من الاول الموضوع فاستحال
اجتماعهما اذ الشيء الواحد يستحيل ان يكون مستعملا في موضوعه غير مستعار في ذلك في حالة
واحدة وكذا استحالة كون الثوب الواحد على الابيض بياضا وغير ابيض في زمان واحد والفارق ان
اللفظ بمنزلة الثوب والمعنى بمنزلة البياض والمجاز يجري من الحقيقة مجرى العارية من الملك فكما لا
يجوز ان يكون الثوب الواحد في زمان واحد مملوكا بطريق الملك والعارية معا بالنسبة
الى شخص واحد مملوكا بطريق واحد بالنسبة الى شخصين فكذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا لا بالنسبة الى شخص واحد ولا بالنسبة الى اكثر منه وفي نقل قول من قال
انه يجوز ان يجعل اللفظ حقيقة بين معنيين حتى لو اوجب الطلاق تثبت بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم لانا نقول حرمة الجدات ثبت بالنص لان الام هي الاصل لغة ومنه قيل لمكة

ام القرى فتناول النص لغة بطريق الحقيقة ايضا ونقول حرمة ثبتت بالاجماع وجد لا
النص المحكم بها اولى اذ فيها يثبت الحكم بوجه واحد فلو ثبتت بالنص ايضا وجد الدلالة
انه لما ثبتت حرمة الجدات وهن امهات الاب والامهات بنفسهن اتصال بالاب فلان تثبت حرمة ام الاب
وبنفسها اتصال حرمته بالطريق الاولى واذا ثبتت بالنص ثبتت ولهذا الاصل قال محمد رحمه الله في الجامع
الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه ادعى مولى ولا مولى اعتقهم ان الثلث الذي اعتقهم وليس لمولى عتقه
ان يعتق شيئا لان اسم المولى للمعتق حقيقة بسبب انعامه عليهم بالاعتاق فصار ذلك
المنعم عليهم كالولاء لاحيائهم بالاعتاق وذلك لا يثبت بسبب حادث فوق المالكية فيهم
واذا لم يكن عليهم ولاء بالاعتاق او الجر حيوه حكما والولاء لحمة كلحمة النسب وهذا لا يجوز ضربه على السلمين
ابدا والحر يموت حكما لان الكافر لكونه لا يقبل الحق بمنزلة الميت قال الله تعالى او من كان
ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى ولان الكافر لما لم يكتسب
الحياة الابدية ولم يتمتع بها صار كانه ميت جاء في الاثر ان الله تعالى سمى اهل النار بكما عميا
صما لانهم ذوي سمع ونطق وبصر لما انهم لم ينتفعوا بذلك في الاستدلال على وجود الصانع تعالى
وكذلك الحق والنافع بها واذا كان الرق الذي هو بمنزلة الموت كان الاعتاق بمنزلة الاحياء
فصار كولاء ولاء اذ المولى يصير بالاعتاق سببا لحوته كالاب يصير سببا لحوة الولد ولان عتقه
منسوب الى ابيه ولولا ان الولد منسوب الى ابيه والى هذا المعنى اشار رسول الله صلى الله عليه
وسلم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وذلك لان الجزاء
وهي تنشأ عن المماثلة فكما يوجد من الولد من الاحسان في حق الوالد وهو لا سبب لحوته
الا اذا اوجد الاب ما توقفا شراءه فاعتقه فاذن ذلك بانا ما وجد من الاب في حقه كان ذلا لاجله
لحوته في ابنه فكان مثل ما وجد من ابنه في حقه فيصير ذلك جزاء هذا الاعتبار وكذا اشار الامام
العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله الى هذا المعنى فانما معتقوا معتقيه يعتقون مجازا لان
المولى لما اعتق الاولين ثبت لهم بالحجة اعتاق الاخرين فصار المولى سببا لاعتاق معتقي
معتقيهم فنسب معتقو معتقيه الى المولى كما ينسبة مجازا كولاء الولد فانه ولاء للاب
مجازا واذا كان معتقو مولاه حقيقة هي انه لم يثبت الجار للمولى في اسقاط
وهو اجتماع الحقيقة والمجاز حتى لو لم يكن للمولى معتقون فاوصى لمعتقي معتقيه اذا
الحقيقة هنا غير مرادة فتعين الجار ولو كان له معتق واحد واوصى بقط المولى فانه يعم
هو نصف المال وهو السدس وان ابى ورد وكان الورثة لا يكون المولى مولاه
شيء من ذلك لان الحقيقة هنا مراده فاسقط المجاز وانما استحق المعتق الواحد نصف

الثلث لا عرف ان الشيء حكم البعض في باب الميراث والوصية اخت الميراث لكونها خلافة بعد الموت كالوراثة ولو كان معاخر استحقا الثلث هو نوعه الاعراب يستحق نصف الثلث لان الثلث ولو ابطل رحمه الله عن هذا لاولاده ان ليس هو يستحق احد دون العرب لا تستحق ادا الحكم في شرك الجزء الاسلام او السيف قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب وفائدته ان الذمي اذا مات وله مولاه ولا ولاء له ولا ولاء لمولاه الوصية بالمال الان دين في حوزه ان الزاد من هم ما سيأتي بيانه ولا يقال قد وقع استثناء عن هذا القيد وهو ولاء لمعتوقه عربيا الان فيه فائدتين الاولى ما ذكرنا ان الذمي لو كان عليه الولاء لمولاه الولاء لكانت الوصية باطله والثانية الثابت الاحكام كما ذكرنا في القوم فقالوا لمن اوصى اليه بثلث ماله ومرجع الاصل لم يعين وله ولي واحد اعتقه وسوى اعتبر كان نصف الثلث كما ذكرنا في القوم فولاء والنصف للورثه فان قيل لم لا تحمل على ولاء الولاء الكثير الفائده قلنا لانه تبع لحمل عليه اعتبر شرط زياده الولاء في الذمي من غير العرب نص عليه ابو نصر رحمه الله لان العربي نصرته النسب الى قبيلته وهي اقوى من النصر بالولاء لانها لا تنقطع ثم ان ما يوصي به قد تناوله اسم المال حقيقة وهو اسم المشترك لا عموم له فلا يتناول على الولي الاعلى لانه سمع وعلى الاسفل لانه سمع عليه بمعنى اسم المطلق وبمعنى اسم المفعول اخرى فلا يعم الاعلى والاسفل لان العام ما ينتظم جمعا بمعنى واحد وهذا ليس كذلك حتى ان الوصيه باطله الولي الذمي والاصغر وسوى اعتقوه وهذا على ما هو الرواية وعن ابي حنيفه رحمه الله انها جائزه ويكون الثلث بين العربيين لان الاسم حقيقه لهما فيتناولهما كما اوصى بثلث ماله لاخوته وله ستة اخوة لابوين لابه وام واخوان لاب واخوان لام كان الثلث بينهم بالسوية وجه ظاهر الرواية وهو ان حقيقه رحمه ان معاني الاسم المشترك وهي ما سبق ذكرها معان يحتملها الاسم المشترك احتمالا على السواء لكون كل واحد منها قد وضع له الاسم المشترك بوضع على حده لكن المعاني المذكوره لما اختلفت باعتبار الاعلى والاسفل كما مر ذكره سقط العموم لاختلاف المعنى والمقصود وبطل التعيين لاحتمال المقاصد فان من الناس من يقصد الاعلى مجازا او شكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل زيادة للانعام اذ كل منها مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله وقال من اتى باليم فليتم وقد لم الحد بشرب سدره بعض العلماء فقال انا حديث عن العدم عن الشيخ عن برده الاسم من المطعي اذا تراني باليم فليتم وقيل بالشكر تحمد النعم وتزيد والنعم اذا سعت لم الشكر اما للمزيد وقيل الشكر قيد للنعم الوجوده وصيد النعم المفقوده

واذا بطل التعيين ولم يكن الصرف الى احدهما اعم عين بحكم الله وجب الوقف حتى يتبين مراده بالاطلاع على مقصود الموصي واذا مات من غير بيان فالوصيه لفوات البيان والوصيه للمجهول غير جائزه اذ المالك من المجهول لا جهالة ان ما اذا اوصى لامرأته لان اسم الامرأة يتناول الكل بمعنى واحد وهو الوضع عن اصل واحد فلا يتناول الاكثار المختلفة لمعنى واحد وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الوصيه للولي الاعلى لانه سمع عن اسقط وشكر النعم واجب والزياده على الانعام ليست بواجبه بخلاف الوصيه الى اداء الواجب الولي فانها هذا الوجوب لا يوصل حتى الحكم لا يصح اعتباره للامر وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الاسفل لان كونه سفليا طريق الطاعه والفرق الى المحتاج اولى وعن محمد رحمه الله لا تجوز الوصيه الا بصطلح المولى كما لو قال لورثتي لم يدخل احد كما على الف درهم قال محمد رحمه الله الاقرار باطل الا ان يصطلح المقر له على شيء ولا يرد على هذا اذا قال لا تعطوا لاحد من مواليه حتى يتناول الاعلى والاسفل حتى لو كلم الباقي كان حنثا لان اليمين تناولت احدا لا على التعيين لكن على وضع اللفظ فيه كما لو حلف لا كلم احدهما دون الآخر فكلم احدهما غير ما نعم لا يحنث لان الواقع الى اليمين الغموس وهي واحدة غير مختلفة في الاعلى والاسفل فلا يختلف به الاشتراك فكان بمنزله العام كالاترى ان ما اوصى لاحد هذين فان الوصيه لا تصح اذ المعنى المقصود مختلف في حكم الوصيه فكان اللفظ مشتركا والمشترك لا عموم له واذا ثبت انه لم يعتبر الاجتماع بين معاني الاسم المشترك مع انه لا اختلاف بينهما باعتبار اصل الوضع اذ كل منها موضوع حقيقه فالحقيقه والمجاز وهما مختلفان حسب الوضع واذا كان اسم الحقيقه والمجاز على ما تقدم لان اسم الحقيقه دل على ان مسماه ثابت في محله غير منتقل عنه واسم المجاز دل على ان مسماه تعدى عن اصله اولى ان لا يحتمله قال رحمه الله واذا اوصى في غير المرض لا يلحق المرض بالمدبر في قوله لما قلنا آنفا قال رحمه الله باعتبار ان سبيل الحقيقه والمجاز لا يجتمعان مرادين بلفظ واحد وان سائر الاشربه المسكر غير الخمر لا يلحق بالخمر في حد الحد بشرب القليل لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب الشديد المقذف بالزبد وسائر الاشربة المسكره مجاز والحقيقه قد تزيد من الوجوه لا تزيد في حكم الخمر والمجاز ولسائر الاشربة المسكره مجاز والحقيقه قد تزيد من الوجوه لا تزيد في حكم الخمر والمجاز لحد بشربها وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فبطل مجاز لا يلحق حد بشرب غير الخمر من سائر الاشربة المسكره لعدم الشرط ولهذا قلنا في قول محمد ان الثاني النبات الحقيقه وهي المسرية فلا يكون المسمى باسمها لا يتم الاستدلال الكلي رحمه الله جواز النبيذ بحديث دليل الخمر غير هذا الاية وحديث لا يتم الاستدلال الكلي

المجاز وهو المراد من هذه الآية فلنا لا نسلم ذلك ولئن سلمنا جواز التيمم للجنب لا نسلم أنه
يقول به الآن بغير الوجه الذي ذكرناه فيما بيان القول بالتقديم والتأخير على ما قدمناه وإن سلم
جدلا فنحمل الآية على غير وقت الصلوات لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين
في جواز التيمم للجنب على ما قال ابن عباس رضي الله عنهما بجوازه وقال عمر وابن مسعود
رضي الله عنهما بعدم جوازه فكل من قال بالجواز حمل اللمس والملامسة على الجماع وهو المجامعة
ولم يقل أحد منهم بالتقديم والتأخير وكل من قال بعدم جواز التيمم للجنب حمل المراد من اللمس
واللامسة على الجنابة خاصة فكان القرآن كلاما متناقضا على كل من جواز التقديم
والتأخير فكان القول به باطلا إذ الاحتمالان على قولين اجماع منهم على بطلان قولنا ثالث
وحينئذ لا يجوز التمسك في جواز التيمم للجنب بحديث عمار وغيره رضي الله عنهم لأن كل واحد
من أخبار الآحاد فلا يجوز الزيادة على كتاب الله تعالى الواجد يعلم بعد ما ذكرنا أن الدليل على جواز التيمم
للجنب إنما هو إجماع الصحابة على المجاز الذي هو الجماع لا غير وإنما علم ذلك بجواز التيمم
للجنب دليلا على أن المراد بالآية المجاز الذي هو الجماع لا غير وإنما علم ذلك بجواز التيمم للجنب فكان
الاستدلال بجواز التيمم للجنب دليلا على أن المراد من الآية ما سبق من الأصل
قال أبو حنيفة رحمه الله فيمن أوصى لأولاد فلان الأولاد له دون ولد ولده ونبين أن الوصية
لأولاده لا تستحق بولد البنين لأن الحقيقة وهي بنوه مراده فيطل المجاز لما قلنا من
استحالة الجمع بينهما وإن قال رحمه الله فإن قبل فقد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه
في دار فلان إلى قوله جميعا قوله هو بيان لما اعترض على الأصل السابق وهو أن
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وتقريره لا نعم أنهم قالوا جميعا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار
فلان أن الحالف يحنث إن دخل الدار حافيا كان أو منتعلا وحقيقة الكلام المذكور وضع القدم
فيها حافيا لا حائل بينها وبين الدار وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز وقد قالوا فيما قال
على حر يوم يقدم فلان أن الحالف يعتق عبده إن قدم فلان ليلا أو نهارا مع أن اليوم
اسم لما بين طلوع الفجر وغروب الشمس حقيقة واسم الليل مجازا وقال محمد رحمه الله في السير الكبير في
استئمان من المسلمين في حال الحاجة على نفسه وماله أنه يدخل في الأمان بولده وبعبيده
وخدامه وما استفاد من مال بعد الأمان بولده ومواليه ومواليه ومواليه ولا يدخل في الأمان
الحقيقة والمجاز وقالوا فيمن حلف لا يسكن دار فلان أن الحالف يقع على المالك والإجارة
والعارية جميعا حتى لو دخل دارا سكنوها ومستأجره أو مستعارة أو ملكه والحقيقة
الملك قال رحمه الله قيل له إلى قوله فهي ظاهرة الاسم شبهة أقول هو جواب

عن الاعتراضات السابقة وتقريره أن مقصود الحالف من وضع القدم الامتناع عن الدخول
في الدار وقد وضع القدم ولم يدخل لأنه لو وضع القدم ولم يدخل لم تحنث وأثار المقاصد والأغراض لا تراعى
في الأيمان ألا ترى أنه إذا حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته لم تحنث وبهذا ظهر أن الاستثناء
مستثنى وهو مقصود الحالف وهو منع نفسه باليمين عما في وسعه دون ما ليس في وسعه وبين الفور
المحتمل تدل على هذا فإذا كان كذلك يصير وضع القدم كالدخول من الدخول لأن وضع القدم سبب الدخول
والدخول مسببه وحينئذ أي حكم ذكر السبب وأراد به المسبب والدخول مطلق فوجب
العمل بإطلاق المجاز وهو الدخول بعد ما أشار حقيقة وضع القدم وإذا كان كذلك لم تحنث
في ذلك إخبار عموم المجاز وإشارة للجمع بين الحقيقة والمجاز فأورد الاعتراض على قوله وضع القدم
مشيرا مجازا عن الدخول نوع استشهاد وحقه أن يقول جاز كالدخول فإن الدخول مستعار لكنه
مستعار فكان ينبغي أن ذكر بالام لا يعني الا أنه أراد بلفظ الجاز الدخول وإشارة في
الدخول وقد ذكر هذا المسامحات يجري في كلامهم أو مقصودهم النظر إلى المعنى وإن ضمن في الجار معنى
العارية فكأنه قال كل من صلة نصبه وقد أتى اليوم اسم لمطلق الوقت والمراد النهار حسب استعمال
قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الآخرة أو تحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله
والمراد مطلق الوقت لأن من يولهم دبره ليلا أو نهارا فإن هذا الوعيد يلحقه فدل أن في المبسوط ومعنى
الآية يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار الزحف الجيش الذي يزحف
لكثرته كأنه يزحف أي يدب دبيبا من زحف الصبي إذا دب على استه فلا تفلوا منهزمين
على الأدبار من الذين كفروا والمعنى إذا التقيتموهم للقتال وهم كثير وأنتم قليل فلا تفروا وقوله تعالى
الا متحرفا لقتال هو الكر بعد الفر قبل عوده أنه منهزم ثم يعطف عليه وهو من باب ضرب الحرب
أو متحيزا أي منحازا إلى فئة أخرى من المسلمين سوى الفئة التي هو فيها وهذا يوم لنا
وهو قتالي وأراد به مطلق الوقت ويستعمل لنا هو النهار قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا
نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله تعالى وقال الله تعالى موعدكم يوم الزينة وأن
يحشر الناس ضحى أجب الخان وانظر واقعين يوما مكانه وإذا استكمل فيها وتاع القائد من
ضابط يتأخر به أحدهما عن الآخر يتعين ويترجح به كل منهما على الآخر ذلك أن يدخل
اليوم عليه فإن كان ما دخل عليه هو فعلا بعد فيما النهار وإلى اليوم لأنه يطلع معا لكن الفعل
واذا كان ما دخل عليه اليوم فعلا لا بد كان الظرف وهو مطلق أولى باليوم إذا الظرف أعم وهو
النهار راجع إلى احتياجه إلى نصب الظرف فكان إثبات الزائد أنه استعمل لا يفيد والمراد الاحتمال
أن يكون قابلا للكاتب ويتصور له ضرب المدة كاللبس والركوب فإنه يقال لبث يوما وركبت

الاشارة من المجازي اذا ادعاها الكافر الى نفسه لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة
لان الاصل في الدماء الحظر لان الادمي بنيان الرب قال صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب ولهذا وجبت الدعوة الى الاسلام ثم الى الجزية ثم القتال ايهم ابطل
احدهم وهذا الاسم وهو اسم البنين والموالي بظاهره يتناول بني البنين لان نوافلهم يولدون
بظاهره وان لم يكن فيه حقيقة ولهذا يقال ابن فلان لابن ابنه لانه ابن ابنه التالي
الا ترى الى قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم يا بني ادم خذوا زينتكم
وغير ذلك والى قوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم والى قوله انا ابن عبد المطلب والى قول
الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد وهذا مولى فلان كما يطلق على
معتقه يطلق على معتق معتقه ايضا لكن بطريق المجاز بظاهره وان لم يكن فيه حقيقة
تناول اسم البنين والموالي الفروع وموالي الموالي لاثبات الامان في حقهم لتقدم الحقيقة
فان الحقيقة حقيق بان يراد فلا يدخل بنو البنين وموالي الموالي في اسم البنين والموالي الامان
فينبغي ان لا يثبت لهم الامان اصلا الا انه بمجرد تناول اسم البنين والموالي الفروع بظاهره
شبهة في حقن دمائهم عن السفك لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهذا الاسم يتناول
الفروع لا بطريق الثابت لكن ليس بثابت لانه غير مراد باللفظ في نفس الامر والقتل يعتمد بمحض ثبوت
الشبهة وهذا اعتبار شبهة اورده بمجرد تناول الاسم اياهم لفظا دفعا لهم عن السفك لا جمع
بين الحقيقة والمجاز فان قيل لم لا يعتبر مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة في حقن الدم ثم يثبت
الامان لبني البنين وموالي الموالي فلم لا يعتبر ذلك شبهة فيما اذا استامن على الابناء والامهات
في حق دخول الاجداد والجدات في الامان قلنا لان الحقيقة لما صارت مرادة ثم اعتبر صورة
التناول شبهة في حق الدم والعاقبة في البنين وموالي الموالي للولي على سبيل التبعية وذلك
انما يليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد والجدات لان في
الحاقهم بالاباء والامهات جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وذلك قلب الموضوع ونقض الاصول
و وهو جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا ولو ارتكب هذا لترك الاصلان معا وذلك لا يجوز فان
قيل ان الحكم ثبت فيما اذا اشترك فيه جماعة بطريق التبعية فلما لم يعتبر هناك التبعية مع
تلك الاصول الزمن وهو ما بعد الشيخ وهم من الاب مملوكة لان اباهما لم يعقل دخوله في امان
الاب بطريق التبعية ليسلم لنفسه وماله ويكون ارجل لان نفسه وماله مع عدم التبعية وهو ان
يستامن الاب ابنه الصغير ويسلم هو بنفسه لمحل نفسه في الامان في الدنيا والاخرة مع انها الشيخ
متبوعا والتبع تبعا او لو ... قوله الاب في كتابة الامان لم يعتبر التبعية فانها من الكلية
شبهة من شبهة الحرمة اذ جاء بحال الحرمة ظاهرا فظا الحرام المسمى اياه لغير علمه فكذا الكلام

اذا ثبت ان الامان تبع يحتمل نفاذ سقطه اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة لا الدعوى السابقة الى مرتبة
مما ان الاب لا يعتمد تبعا الامان فيما هو اتبع منه وهو الفرع فلا يجعل تبعا لغير الاب فيما اسلم به
لان في تناول الاباء الفروع علا الشبهة اعتبار حقن الدم فلو انا تناول الاباء الاجداد لكان علا
بشبهة الشبهة لانا انما نقول ذلك حينئذ لشبهة الاباء في ذلك وانحط منها يتناول صرح ظاهرا
وطلبها في موضعه حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون شبهة الشبهة لانا ما نرتفع به هنا ذلك
لا يجوز دخول الاجداد في استيمان الاباء وان كان يجوز به حقن الدم قال رحمه الله
قيل قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في قوله ثم انا نقول هو اشارة الى اعتراضات
اوردت على ما سبق من الاصل وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان والى اجوبتها تقرير الاعتراضات
ان يقال ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكلها من عينها
او مما يتخذ منها وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع
او اغترف منه وفيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة ذلك الكلام الكرع وهو تناول الماء بفيه من
محله من غير ان يشربه بكفيه ولا باناء فان كرع الماء كرع كرعا وكرع كروعا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
١٦٣
فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين انه يكون نذرا ويمينا وهو ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز
لان اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز فهذه اعتراضات ثلاثة وتقرير الجواب عن الاعتراضات الاولى ان
ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا بعموم المجاز فان الحنطة عند ما عبارة عما في باطنها بطريق المجاز لان العرف
والعادة ذلك يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما في باطن الحنطة وفي كل الحنطة او ما يتخذ
منها اكل ما فيها فيحنث بذلك وهذا عمل بعموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الاعتراض
الثاني ان الشرب من الفرات استعارة للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه اذ
المقصود من هذا الكلام ذلك يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات والمراد ما فيه
ولا ينقطع هذه النسبة بسبب الاواني بان يجعل ذلك الماء في الاواني او الانهار الاواني لما ذكره
في الجامع من ان الاواني لا تجعل على الانهار يعني انها دون الانهار في الاتصال وعند الكرع انما
يحنث لانه شرب ماء الفرات حتى لو حول ماء الفرات الى نهر اخر لا يحنث ان شرب منه لانقطاع نسبته
عن الفرات بالتحول الى نهر اخر وهذا عمل بعموم المجاز لا جمع بين الحقيقة والمجاز كما في وضع القدم وقيل ان
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز على قول ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فيجوز والصحيح ان الجمع بينهما لا يجوز
اتفاقا وانما يحنث بالكرع عندهما لا غير وقيل ان قوله لا اشرب من الفرات مجاز عندهما عن قوله لا اشرب
من ماء الفرات وليس بسديد لانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يحنث اذا شرب من نهر اخذ من الفرات
الا ترى انه لو صرح به حنث نص عليه محمد رحمه الله ونص في ... انه لا يحنث اذا شرب من نهر اخذ

يدل دلالة ان ما قاله غير صحيح وعن الاعتراضه الثالثه وهي قوله الندر ان دلالة ليس
تجمع بين الصيغه والنذر مرجعة واحده وانما هو نذر بصيغته وهي قوله علي فانه حقيقة في الالتزام
والالزام وهي معنى النذر وذلك لان وجوب الندر لا يتوقف على النية وجب ليمين يتوقف عليها
والصيغه اذا اطلقت عند الاطلاق والمطلق يتوقف حكمه في قرينة تنضمه كقوله ان رايت اسدا
يرمي او عقيبه قوله وبدان يتصل لان المجاز يعرف منه عند القائل باعتبار ارادة الاراده اي
المجاز لا يجب لفظ مشترك واداه ان كذلك ليوند بحقيقته بين لوجه وهو الايجاب لان ذلك
الكلام اذا صدر مبنيا باعتبار الايجاب واما قلنا بين لوجه وهو ايجاب عند اراده اليمين
لان ايجاب المباح بصفته مبنيا لكونه متحتما لحرم الترك والترك كان حاصلا قبل الايجاب وبعده لا
لانه حرمه على نفسه فيكون ايجاب المباح في معنى تحريم المباح وحرم المباح بين بالنص وهو قوله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قد رد الله لكم ما حللتم
به ايمانكم وهو الكفاره المقدره واذا كان كذلك يكون ما ذكرنا جمعا بين الحقيقة والمجاز بجهة واحدة
بين بحمدين او يقال قد حصل ههنا دليلان احدهما دليل على الوجوب لغيه وهو الصيغه والاخر على
الوجوب لعينه وهو توجيها لفعل الدليلين لعدم التنافي بينهما اذ الواجب لغيه يجوز ان يكون واجبا
لعينه والحد الواحد لا يحتمل ظهر اليوم صح فاذا لم يصل وجب القضاء باعتبار انه ترك الواجب لغيه
والكفاره باعتبار انه ترك الواجب لعينه واذا جاز الاجتماع بينهما لفعل بهما وذلك بما ان الدليلين لا
جمع بين الحقيقة والمجاز كما في شرط الموخر فانه هب اعتبار الصيغة مع اعتبار المعنى وقوله
وحرم بين لوجهين اي وجه لان وجوب اليمين الوجوب لا الايجاب وانا قلنا وهو الايجاب بطريق
المجاز لان الوجوب لا يكون الا الايجاب اذ هو مقتضى الايجاب فاطلق عليه اسم المقتضى وهو
هذا ما ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله واما مسئله الندر فقد قال في بعض الكتب
هناك يكتب بلفظ ومعنى اليمين لفظ احترازا عن قوله لله عندا راده اليمين تقول بالله او الله او الزام
تعقدان قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل ادعلى السلام الجنة قبله ما عرت الشهر ترجح
وقوله في الندر قربت اليمين بالاول والندر بالثاني ونحن انما ذكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في
لفظ واحد مع ان لكل واحد من الندر بصيغتها بين موجبها اذا اراد اليمين لان موجبها وجوب المنذور
به وايجاب المباح بين تحريم المباح وقد حمل بعضهم لفظ الايجاب على حقيقة وقالوا يمكن ان يجعل
موضوع الندر وهذه الصيغه موجب وهو ايجاب المباح لان هذه الصيغه ليست تفسر الايجاب
بل الايجاب موجب هذه الصيغه ومدلولها حيث انه يثبت بها ويدل عليه لان الايجاب صفة
قائمة بالموجب وهذه العباره تدل على ثبوت تلك الصفة كما قلنا في الامر ان قوله افعل ليس هو

السامعين الغايب جميعهم اهل لسنه وللجماعه بل هو عباره دالة على هو صفه قايمه بالمتكلم
وقد ذكر قبلا في الكلام انه بعض قايم بالذات ناطقه صفة الكمال والدلالة على الصفات
والدلالة على الشاهد والغايب جميعا وكل احد منهم قالوا ان نفي الوجوب ليكفر لا يكون
الا الايجاب من الشارع ورد عليهم انه لو كان كذلك لزم منه ان يكون وجوب المباح بيانا وذلك سخف
فان من قال بعد طعام مباح له الاكل فان لم ياكله حتى كفر لزمه ان يكون ايجابا لكل ما يجب عليه الاكل
ثم انه ليس بين ولكن ايجاب عن هذا بان المراد من ايجاب المباح بين هو ايجاب من جهة العباده
على انفسهم واما ايجاب الاداء في حالة الجنه فليس هذا الباب لانه ايجاب من جهة خالق العباد تعالى
وتقدس لا من احد فاعلى ذلك ولا يقال ما كان ايجاب الباري سبحانه وتعالى في حق احد
اليمين لانا نقول قاعده هي ان المجاز يتوقف على النية ويتعين بالاستعمال الكلام فاذا لم
ينو اليمين لا يترتب عليه حكم اليمين فان قيل كما ثبت بالندر وجوب احد الماجين وحرمة
الاخر لا يجوز جعل هذه الصيغه بينا بوجهها لانه يلزم احد الامور الثلثة السفيه وهو (١٦٤)
الاستعمال بالاضداد او اثبات الثابت وجعل الشيء والواحد واجب الاتيان به مع كونه واجب
الاستماع عنه في زمان واحد وما ودي الى الاثنين فهو سفيه بيان الملازمه ان يقال ان الامور
ثلثة اما ان يجعل اليمين في شيء من الماجين من حيث الايجاب والتحريم او لا فان لم يجعل لزم الامر الاول
وان جعلت فلا يخلو اما ان يجعل على سبيل التعيين او على سبيل التخيير فان جعل على الاول
حقيقة الندر او حرمت ما واجبة الندر فان كان الاول لزم الامر الثاني وان كان الثاني لزم الامر
الثالث فلما اختار انها تجعل على سبيل عمل الندر وهو ان اليمين توجب ما وجبته الندر والكفر
موجب لعينه واليمين موجبه لغيرها كما مر فلم يرد ذلك وعلى هذا لا يلزم اثبات الثابت ثم هما
واربع مسائل احدها اذا ندر قطعا وقال علي ندر والندر له ولم يقل شيئا اخر وهذا اصوره
الملزم كفاره اليمين لان الزمها ابتداء بهذه العباره قال صلى الله عليه وسلم من نذر ندرا ولم يسم
فعليه كفاره يمين والثانية اذا ندر يوما فصام يوم النحر او ايام التشريق فعليه كفاره يمين
الوفاء به وهذا مطلق من حيث انه لم يعلقه بشرط وسلمنا من هذا القبيل الثالثة نذر ان
يعلقه بشرط كما اذا قال ان كلمت فلانا فعلي صوم يوم النحر او صوم رجب وهو صحيح واذا وجد
قال علي ندر ان لا افعل كذا وفعله الاولى ندر واحد ان لا افعل كذا اذا لم يعقد بنية وجوب اليمين عند ذكره
الامام برهان الدين الكبير وذكر رحمه الله ان هذا على قياس ما ذكر في الجامع الصغير ان من قال
ان دخلت الدار فعلي ان لا اكلم فلانا فدخل الدار ولم يكلمه ولم يحلف بالله تعالى ولم ينو شيئا
او نوى ان يكون نذرا ولم يعلم عند ابي حنيفه رحمه الله يكون نذرا وعند ابي يوسف رحمه الله يكون نذرا لا غير وهذه المسئله على ستة اوجه وقع الاختلاف في اربعة منها
وكذلك وقع الاتفاق في ثلاثه اوجه منها على انه يكون نذرا لا غير وهي اذا لم ينو شيئا او نوى

يمنع ان يسمى الانسان بما يشبه البهائم ولذلك وقع في الشرع والعادة ان يكون الخلف
من الكل الخلف سمى ابن اعين الناس دابة لما قال صلى الله عليه وسلم لا كل عويه رحمه الله من سيره
ومثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بين العنب والخمر من حيث المجاورة
ذات العنب فان العنب مشتمل على الثقل والماء والقشر لكن العصير يصير خمرا فالعنب
شي ومثل قوله تعالى ولامستم النساء ان المراد به الجماع لان اللمس سببه صورة ومثل قوله تعالى يا
الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم عليهن ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم
ومثل قوله تعالى فعند بلطلقوهن والنكاح هو الوطي حقيقة والعقد سببه ومثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها والقيام مسبب والارادة سبب
ولا شك ان طريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين قيل المجاز موضوع اي وضع بعد الاتصال
بين الشيئين بنقل اسم احدهما الى الاخر فصار المجاز موضوعا بهذا التقسيم قال الامام شمس الائمة
رحمه الله ـــــــ رحمه الله فكذا في الاسباب الشرعية والعلل عند الطرفين المذكورين في الحقيقة
فقال في الاسباب الشرعية وفي العلل هذان الطريقان في الشكل الاستعارة احدهما هو الاستعارة
بسبب في الصورة الحكمية من حيث المجاورة كاستعارة السبب والعلة للمعلول او المعلول للعلة
او المشروع اسم صورة محسوسة حتى يقال انه مجاز ان صورة حسا فلا يكون الاتصال
بينهما من حيث الصورة وهذا من حيث المعنى لان معنى السبب لا يوجد في المسبب او السبب كونه
طريقا الى المسبب ومفضيا اليه والمسبب ليس كذلك وكذا المعنى معنى العلة لا يوجد في
المعلول لان العلة هي الموجبة والمعلول هو الموجب ولان اثر الموجب المؤثر القوة واثر الموجب
التأثر الضعف فان احدهما غير الاخر لكن بينهما قرب وتجاوره لان حال وجود السبب
حال وجود المسبب وكذا العلة والمعلول فكان الاتصال من حيث الاسباب والعلل
بمقام الصورة بما تحسن بحار ذلك الاتصال نظرا الى الاتصال الصوري في المحسوسات ومثال
ذلك اذا نظرنا الى حكمين ووجدنا بين سببهما اتصالا بان كان احدهما يثبت حكما مثل
الحكم الاخر كالبيع والنكاح فان حكم البيع ملك الرقبة اصالة وملك المنفعة تبعا وحكم
النكاح ملك المتعة اصالة فالبيع يثبت ما يثبته النكاح في الجارية عند عدم المانع فيجوز
استعارة لفظ البيع لحكم النكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد بلفظ النكاح وان
كانت المناسبة بين الشيئين انما تحقق من الطرفين جميعا لانه لا يلزم من ثبوت ملك المتعة ثبوت
ملك المتعة الرقبة بخلاف العكس فتحققت الاستعارة من احد الطرفين دون الاخر والطريق
الثاني الاتصال في معنى المشروع كيف شرع وانه يجعل القسم الاخير من المحسوس هو الاتصال

من حيث المعنى في المحسوسات كاستعارة الاسد للرجل الشجاع بانه اذا انعدت في مشروع ووقف
على معناه اي صفة شرع هذا المشروع فان وجدت هذا المعنى في المشروع الاخر نحو استعارة احدهما
للاخر كما انك اذا تاملت في معنى شرعية الميراث والتصدق ترى انه شرع بعد زوال الملك عن حوائجه وراثة
الوصية كذلك شرعت اي بعد زوال الملك عن حوائجه فاتصلا في معنى المشروع كيف شرع فجازت الاستعارة
بان يذكر الميراث ويريد به الوصية او يذكر الوصية ويريد به الميراث ومنه قوله عليه السلام ان الله تعالى
اولادكم اي يورثكم وكذلك نجد الوصي يتصرف في مال اليتيم بغير ملك وكذلك المكاتب يتصرف
في مكاسبه بغير ملك فجاز ان يسمى الوصي المكاتب وبالعكس وكذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة
ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فيستعمل لفظ الحوالة للوكالة فيقول احلت بالمال اي وكلته
كما استعار محمد رحمه الله في كتاب المضاربة فقال يقال للمضارب احلت بالمال اي وكلته وكذلك البيع
تمليك مال بمال وقد وجد هذا المعنى في التعاطي فقال التعاطي بيع ولذلك قالوا الصلاة لغة الصوم
معنى من حيث انها عادة بدنية فاوجبوا فيها الفدية المعروفة في الصوم وقال تعالى ولكم في ١٦٧
القصاص حيوة والقصاص اماتة لا احياء لكنه احياء معنى من حيث الشرع والاستيفاء فاطلق لذلك
اسم الحيوة على القصاص والاختلاف بين الفقهاء رحمهم الله ان الاتصال من حيث المعنى في المعاني والاحكام
الشرعية يصلح طريقا للاستعارة وان ما ذكر هو الاستعارة ليس كذلك غير ان الطريق
الاستعارة هو القرب والاتصال وذلك القرب انما تحقق بين كل موجودين من حيث وجدا او
كانا شرعيين او حسيين وقوله والمشروع قائم بمعناه الى اخره جواب عما يقال ان الاستعارة انما
تحقق بين كل موجودين والمشروع ليس بموجود فلا يجري فيه الاستعارة فاجاب عن ذلك بقوله
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له اي بماهيته التي شرع هو لاجلها وسببه التي تعلق به كالولد
فانه قائم بمعناه اي بماهيته التي هي له وقائم بسببه وهو الوالدان وكالنكاح فانه قائم بمعناه
الذي هو الانضمام والازدواج وقائم بسببه وهو زوجت وتزوجت وكذا حال البيع
والهبة وفي جميع المشروعات فان عند وجدان المعنى الجامع بينهما يجري الاستعارة بحق
الناس في الطلب والوجدان واذا كان كذلك فكون حكم المشروع موجودا حكما فصحت الاستعارة
فيه كما صحت في الوجود حسا هذا على تقدير ان الاستعارة غير مختصة باللغة واما على تقدير تسليم
ان الاستعارة مختصة باللغة فنقول ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا لوجوده
لانه لا يثبت ذلك الحكم من حيث انه معقول المعنى الا واللفظ دال على ذلك الحكم باعتبار اللغة
كالبيع والهبة وغير ذلك فان الاحكام الثابتة بهذه الالفاظ تدرك معانيها بالعقل لان العقل
يقتضي ان من كان له السبب كان له الحكم لانه اذا لم يكن كذلك ادى الى التناقض والشرع

بعا هذه الاحكام مختصة بالسبب فان بعا شرعا احكاما فالاطلاق دليل على وجودها
له كانت هذه الاستعارة مرجحة لهذا ايضا وهذا الذي ذكرناه في حكم شرعي تجري
بناء بالعقل واما الحكم الذي لا يدرك بناء بالعقل فغير صالح للاستعارة وقوله الاترى ان البيع
يملك العين يصح الحكم الذي يعقل بناء فان البيع شرع لملك العين ووضع له لغة والكلام فيما هو
معقول المعنى اذ الاستعارة انما تصح فيما يعقل بناء فان الاستعارة للشاعر والفقيه ناظر
فيما يعقل معناه لا فيما لا يعقل معناه كالمقدرات من الحدود وغيرها فكذا الاستعارة والمجاز
استعارة لفظ البيع للنكاح لان في تمليك العين تمليك المنفعة في الجملة والنكاح اضافت ملك المتعة
مقصودا فكان احد في اثبات ملك المتعة وان كانا مختلفان في ذاته وغيره لاحتماله ولم يجز استعارة
لفظ الغير للعين اثباتا لحكم يثبت بسبب للغير هو موجود فيما بين سوطا او ربعين لان هذا حكم غير
معقول المعنى ولهذا لما شاكله ذا لم يصح استعارة لفظ الكفالة والحوالة فلم يجز
استعارة احدهما للاخرى وفي بعض نسخ الكتاب ولان حكم الشرع متعلقا وهو كالمال
غير حكم الشرع والعلة فيه لا يثبت اي حكم لا يثبت مثله كقوله تعالى كقوله زيد في الدار
فانه لو كان حقيقة لم يصح لان ما كان متعلقا بالحال لا يصلح وجوب العباد ان تعلقه
بالمعنى الذي لا يقبل الوجوب كوجوب الصوم متعلق بوقت الشهود الشهر هذا الذي
سبق للكتاب من الاستعارة فيما يعقل شرع في مسائل منها ما ذكره بقوله وهذا اتفق العلماء رحمهم الله
على جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع الطلاق به وجوزا الشافعي رحمه الله استعارة لفظ الطلاق
لعتق ولم يصح من مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاستعارة فانه
رحمه الله وهذا لعدم انتظام النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ البيع الى قوله رواية الاحاديث الصحاح
الواردة في ان النكاح نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ البيع على سبيل الاستعارة
من غير خلاف لاهل السير حتى ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان
تمليك المال والمجرد ليس بمال فلا يعلم فيما للمرء مال اذ تمليك المال في غير المال لا يتصور
وذكر في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وجوب العدد في حقه ونفيه في حكم الخلاف
والعدد لم يوقت ملك المتعة في العين بل اثبت بذلك ان لفظ البيع كان استعارة
من الكلام اذ الحكم المذكور لا يثبت في ذلك البيع فان قيل سلمنا ان لفظ البيع كان
مستعارا عن النكاح لم يجز ان يكون مذكورا في الرسول حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ
الهبة للنكاح كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا لا اختصاص لهذه الاستعارة وذلك
الكلام وغرضه ان يعلن بعض خصومه هو التوسعة والتوسعة وما كان لحق النبي صلى الله عليه وسلم في استعمال

وضعا شرعيا ولغويا بالطريق الاولى وانما يصح اكتساب العقد بلفظ النكاح والتزويج ان وضعا
لاثبات ملك المتعة بها لغة او لاحكام الشرعية لا يثبت بخلاف العقد الحاصل بلفظ النكاح والتزويج لمن
جعلها لاثبات ملك المتعة بها واعمال العلم انما هو بطريق الوضع لاعداء بمنزلة النص في دلالة
الشرع فانه يوجب الحكم بناء على ما هو سواء كان هو معقول المعنى او لم يكن فان الاسم الموضوع للشيء
على ما وضع له اذا اطلق عليه تعلق الشارع به من غير ان يعقل الا ترى ان الوضع يجعل الاسم ايجابا او ايجادا
معناه فيه وكذا الفعل يسمى طريقا والرجل يسمى ذكرا وهو من اذكر حتى الله تعالى وسمى الاعمى اعمى
الصباح والخرساء والاسود كافورا من غير ان يوجد تلك المعاني فيهم وانما تعتبر المعاني في الاسامي
لتصحيح الاستعارة فكذا ان المعاني انما تعتبر في الموضوعين الشارع فاثبت ملك المتعة بلفظ النكاح
والتزويج وضعا شرعيا حيث جعلا عبارتين لذلك شرعا محتاجا فقد به اي بثبوت ملك البضع المختص
المذكورين الى ما هو موضوع في الشرع شرعا ولغة وهو البيع واخواته اذ لا شك ان لفظ البيع في
باعتبار وضعه الصحاح يوجد ملك المدلول من لفظ لا حد عليه بذلك الاضافة لكن يوجد ملك البضع بلفظ
البيع ولواحقه من قبل ما يثبت الحكم دلالة البيع ذا قال رحمه الله فان قيل لا نسلم
استعارة النكاح الى قوله لاستعارته اقول هذا اعتراض على ما سبق من استعارة
لفظ البيع والمبيع يجوز للنكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدم وغير الاعتراض
انه لم يعتبر هذا الاتصال في حق اثبات ملك الرقبة بلفظ البيع وهو موضوع لاثبات ملك المتعة
فلم يجوزوا استعارة لفظ النكاح للبيع فان قال البائع اشتريت منك هذا العبد وهذه
الجارية لك فقال المشتري قبلت لا ينعقد البيع مع ان المناسبة المذكورة وهي الاتصال
والمجاورة قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا بكل واحد منهما اذ لا مناسبة الشيء بين الاول ان
الغير مناسبة كالاجنبي فان نسبة الاخوة بينهما قائمة بهما غير كنسبة احدهما وهو البائع
ان الاتصال من هذا الوجه هو الاتصال الذاتي وهو الاول اتصال المحل بالعلة
والثاني اتصال الغرض بما هو سبب محض لبيع علة وضعا له وهو اتصال السبب المحض بالاهلية
موضوعا للسبب لكن قد يفضي اليه كملك الرقبة فانه لما وضع لملك المتعة لكونه يفضي اليه قدر
لتمليك اذا احداث للبائع عما يمنع الاستمتاع وهذا فالوان الشرع سبب
لملك والنكاح سبب للحل فهذا فيه السبب المحض واشار بقوله لبيع علة وضعا له الى ان
العلة ما كان موضوعة لحكمها كالبيع وهو موضوع لاثبات ملك الرقبة ولهذا الشرع في موضع لا
يصح فيه المذكور كالاجارة فانها موضوعة لملك المنفعة ولهذا لا يعقد في محل لا يفيد ملك المنفعة
اذا اضيف العقد الى المشترى الى الارض البيعة فانه لا يثبت الاستعارة من الطرفين

واستعارة العلة للحكم واستعارة الحكم للعلة لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها
والحكم لا يثبت بدون العلة فاستوى الاتصال والقرب لافتقار كل منهما الى الآخر فتجب الاستعارة
وشاعت اذ الاتصال هو سبب الاستعارة فاذا ثبت من الجانبين شاعت الاستعارة من طرفين حتى
صح اطلاق اسم كل منهما وارادة الآخر ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير اذا قال ان ملكت عبدا
فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي لم يعتق كله في هذا الفصل وعتق النصف
[illegible] في العبد المنكر من اجتماع النصفين في الملك هو جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو
كالمشتري لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان
فهو مبني على اصل مقرر معهود في الشرع وهو ان المطلق يتقيد بدلالة العادة وتقييد مطلق اسم
الدراهم [illegible] وكذا ان الملك وان ذكر مطلقا لكنه يتقيد بوصف الاجتماع بحكم العادة فكانه
قال ان ملكت بوصف الاجتماع الا ترى انه من لم يجتمع له [illegible] الف دينار وكان صادقا
في كلامه اذا ارادوا بذلك وصف الاجتماع وان ملك الالوف بوصف التفرق وفي مثل الشروط [illegible]
وجد شرط هذه العادة [illegible] والكلام في هذا الفرق [illegible] حكي عن بعض
المشايخ رحمهم الله كذا اقول والامام المحقق الاستاذ ظهير الله والدين البخاري رحمه الله وحكى
هذه المسئلة [illegible] حكي عن الشيخ الامام ابي بكر الاسكاف رحمه الله انه كان [illegible] وله
[illegible] درس هذه المسئلة [illegible] ان ملكت مائتي درهم [illegible]
[illegible] الشرط مائتي درهم فيقول [illegible] العرف [illegible]
[illegible] الى ان يكون جميعا
[illegible] الكامل [illegible] الكامل في الشيء [illegible]
[illegible] بعضه [illegible] من وجه دون وجه فلا [illegible]
الشرى فان الملك الكامل لا يراد فيه بل يراد نفس الشرى مجتمعا كان او متفرقا [illegible]
له ولان المقصود من مثل هذا الكلام [illegible] العبد [illegible] الملك بصفة الاجتماع
بخلاف الشرى لان الانسان قد يشتري شيئا ولا يثبت له الملك [illegible] ولان
[illegible] بعد زوال الملك وهذا لان الشرى لا يقتضي اصل الملك فكيف
يقتضي وصف الاجتماع [illegible] قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق [illegible]
واما وضع هذه المسئلة في العبد المنكر لانه اذا كان العبد معينا بان قال لعبد ان ملكتك فانت حر
وان اشتريتك فانت حر يستوي الملك والشرى في الحكم حتى يعتق النصف في كل وجه في التفرق
والاجتماع سواء كان في صورة الملك او في صورة الشرى لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف

والوصف

والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر لان الحاضر يعرف بالاشارة اليه [illegible]
الدار لانه لا يعتبر فيها صفة العمران [illegible] وان قال [illegible] الشراء واستعار
[illegible] في القضاء والديانة [illegible] وبين الله تعالى لا في القضاء فيعتق [illegible] النصف
لانه استعار الحكم للسبب اي لعلته في الفصل الاول وهو ما اذا قال عنيت بالملك الشراء
واستعار السبب اي العلة للحكم في الفصل الثاني وهو ما اذا قال عنيت بالشراء [illegible]
لان استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم صحيح لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء فاذا قال
ان اشتريت عبدا ثم قال عنيت به الملك حتى لا يعتق النصف الثاني لا يصدق في القضاء لانه نوى
بما هو فيه تخفيف على نفسه وهو خلاف الظاهر فكان متهما فلا يصدقه القاضي [illegible] لان استعارة العلة
للحكم [illegible] ولهذا يصدق في الديانة واما اذا قال ان ملكت عبدا ثم قال عنيت به الشراء يصدق [illegible]
[illegible] لانه لا تخفيف فيه على نفسه فلا يكون متهما فيصدقه القاضي واما النوع الثاني وهو [illegible]
الفرع [illegible] سبب محض فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين لا غير وذلك ان يستعار الاصل
للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب للحكم بمنزلة التفسير للاصل والفرع [illegible] واحد
(١٦٩) من [illegible] نوع [illegible] فلذلك لم يقتصر على احدهما اذ الاولى [illegible] ان السبب اصل والحكم
فرع والثاني [illegible] ان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع الحكم لا المعلول ولو اقتصر
على احدهما لخلا عن نوع الخلل لانه لا يلزم ان المراد من الاصل السبب ومن الفرع الحكم عند
الاقتصار على الاولى [illegible] ولا الاصالة والفرعية عند الاقتصار على الثانية وقيل
الاوجه فيه ان يقال هو محمول على حقيقته من تحقق المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكان
المراد من المعطوف عليه نفس الفرعية والاصالة [illegible] معنى السببية [illegible]
[illegible] الاتحاد [illegible] الا استعارة [illegible]
الفرع للاصل وانه لا يجوز واما الاستعارة بطريق السببية فيما ذكر في المتن [illegible]
[illegible] شمس الائمة السرخسي رحمه الله لا تصح استعارة الحكم للسبب [illegible] استعارة الفرع
للاصل وهذا [illegible] الاستعارة في النوع الثاني [illegible] من احد الطرفين لان
هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لاحتياجه الى الاصل لانه تابع له فتصح استعارة الاصل للفرع
كاستعارة البيع للنكاح ولا تصح استعارة الفرع للاصل لان الاتصال [illegible] في حق الاصل
كالمعدوم لاستغناء الاصل عن الفرع فلو جوزنا الاستعارة في ذلك لادى الى جوازها بدون الاتصال
وانه لا يجوز فلهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع لان موجب النكاح ملك المتعة وانه ليس [illegible]
ملك الرقبة فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلو جازت الاستعارة في ذلك لادى الى

استعاره المعدوم للوجود وانما غير جايزه لعدم الاتصال بينهما وكذا ملك الرقبة منفصل عن ملك
المنفعة لوجوده بدون ملك المنفعة كالاخت من الرضاع والامة المجوسية وملك الرقبة كان وجود المنفعة
في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلا يصح استعارة الفرع للاصل وهذا لانه ليست الجهة الجامعة بينهما
بينهما سببية وتأثير اذ الاصل وجود الاتصال والدليل على ان قدر الجامع
بين شيئين حقيقة جاز ان يرجح ان في احدهما القوي على الضعف لما ان المظنون غير مضمونة عليه ولكن المحكوم
به هو الامام بمنزلة عضو من الامام فجعل عدم الضمان الذي جاء من قبل شروعه سابقا على عزم ادائه كعدمه
معدوما في حق المعنوي بجعل كما يجعل كذلك في حق الامام ليجب الاداء عليه فكذلك ههنا جعل اتصال
الفرع بالاصل في حكم العدم فلا يصح استعارته للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب
لاختلاف الحكم بينهما شيء واحد وهو ان الشيء الموجود صورة يجعل بعد وجوده حكما فلا تعاد به حكما ثبت
للحكم ان كان على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما ثم الاتصال بين الفرع وسببه نظير اتصال
بين الجملة الناقصة والجملة الكاملة في كون الاتصال فيهما من جانب واحد وذلك ان الجملة الناقصة الموقوف
على الجملة متقدمة الى الجملة الكاملة كاتصال الفرع الى الاصل والمسبب الى السبب والجملة الكاملة لا تتم
الى الناقصة كما ان الاصل لا يتصل الى الفرع والسبب لا يتصل الى المسبب كما اذا قال لغير المدخول بها
انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار فقوله انت طالق ثلاثا لو انها غير منتظمة تماما محتاجة الى الخبر لكان وجودها
بمنزلة العدم فتكون هذه الجملة بدون الجملة الثانية كالمعدوم في حق الجملة الثانية فلا يتصل بها
الا بعد وجودها تماما ولا يتم الا بالجملة الثانية فكان الاتصال من جانب واحد
فكذلك الجملة الثانية في حقها بمنزلة العدم فتكون هذه الجملة بدون الجملة الثانية كالمعدوم في حق الجملة الثانية
اذ الكلام في اخره لصحة اخره واحتياجه الى الخبر لا لصحة اوله لانه كلام تام في نفسه
من الثاني والدليل على ان اول الكلام موقوف على اخره مسئلتان الاولى هي انه لو دخل حرف الشرط على احد
الجملة الناقصة لم يكن ذلك الشرط ولا لاحد ان يجعل اول الكلام بالشرط بل وقع منجزا ثم بعد الوقوع التعليق
التعليق والحق وقف الجملة الاولى اي جعلت اتمة تقديرا الى ان كان من حق الكلام ان يحمل وبالجملة يجوز
ان وجد لكونه عرضا وانه لا يبقى زمانين لا فقار الجملة الاولى به الى الخبر الثاني ان الرجل اذا قال لامرأته
التي دخل بها انت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث ولم يتوقف اول الكلام على اخره فلا تقع الطلاق
الثاني لانه حينئذ يقع وطالق ولا يتبع به الطلاق لعدم المسدد اليه وتبعا في الجملة عن الجملة
تزيد الخبر على قد يكون بترك المبتدأ وهو المسند اليه وقد يكون بترك المسند وهو المشروط
يكون بترك الشرط كما في قوله رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان الخلط العتق
تصلح ان يستعار للطلاق الى قوله والاسد لهذا ان اول على الاصل الذي سبق ذكره ان

الاستعارة لايلزم الطرفين بل الاتصال بينهما اتصال ما وكما يقوله ابو يوسف
اوجه وبه ذهب فخر الاسلام وصدر الشريعة كما اشار اليه الامام عبد العزيز البخاري رحمه الله وقال
الطلاق الذي كان الوضع لاجلها فانما يكون معنى فلا تقع به الاستعارة كالوجود والحيوانية ولهذا لا
يسمى الانسان اسدا لمناسبة بينهما من حيث الوجود والحيوانية ولا الذكر حمارا لان المناسبة وليس
النوع اسد المناسبة التي بينهما في وصف خاص وهو الشجاعة وهذا طريق من الخصم وهو الثاني
رحمه الله نظم طريق في اوصاف الشرحال القياس فان التعليل عنده كل وصف من غير ان يدل
الوصف اثر خاص فاعتبر في صحة الرامي بقوله اذا رمى في الهواء ليس فيه الشك وليست الرمية
اثر خاص في اسدة الشك لانتفاضه المضغة والاستخوان فتناخر هو باطل اي ان التعليل
بكل وصف باطل لانه لو صح ذلك لسقط معنى الابتلاء لانه يستوي فيه العالم والجاهل وكذا فيما وصفت
الاستعارة بكل معنى لقارنه الوجودات في الاحكام مناسبة لاشتراكها في معنى من المعاني كما
فانه يجمع السواد والبياض والقرن عامة يجمع الجارية والمكان والافتراق والاجتماع مع ان بينهما
مغايرة والمراد لا يخفى تعرفنا ان الاستعارة انما تصح بوصف خاص ولا مناسبة بين الطلاق
والعتق سوى الوجود الذي هو الاشتراك في المعنى العام الذي وضع له واحد
منهما لاجله لان معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي احتمله محل الطلاق وهو
القيد لا احداث قوة الانطلاق في محله اذ الاطلاق عبارة عنه وسمي اطلاق الاسير واطلاق
الاسر والنكاح لا يوجب حقيقة الرق اذ لو تصور المنكوحة مرقوقة حقيقة الاولى اعتاق وطئها
شبهة لثبوت العقد لها فتزوج وعمر امة لمولاها والقيد يخصه الرق احتراز الاعن تعليل الشافعي
رحمه الله في موضع آخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رق وكذا الاصل
النكاح المالكية لان المنكوحة ما كانت قبل النكاح وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح رق
كمولى على الجار وهو موضع ملكه يثبت الزوج عليها بالنكاح وانما يوجب النكاح قدا يظهر اثره
في نوع حاجة عليها توصل به الى قضاء الشهوات واحصان الفعل وانما مصالح المعيشة فلا تختص
اي النكاح الاطلاق ما لك هو وهو القدرة على التزوج وليس عند الزوج وتحقيق عند الزوج
بالقيد الذي له عليها فكان ساقطا الى رفع المانع وهو الملك بالطلاق كما لا يرفع القيد عن الاسير
لان المراد بعد النكاح حرة ممنوع عن التزوج فاذا ارتفع القيد بفعل المقتضي السابق عليه واذا
كان النكاح لا يوجب الرق ضعيفة فلا يكون الطلاق رافعا للرق فلا تصح استعارته لازالة
الرق وقيل قوله ولا مناسبة بينهما يرد هذا الوجه الذي ذكره الشافعي رحمه الله من
المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسراية والقرء وهو بعيد عن سياق الكلام وانما الاعتاق وانه
انبات القوة الشرعية اذ هو معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره وهو عند

بما كان من حبل او نحو ونسب عتاق الطير بكسر العين وهي الجوارح سفا والعتاق من نوع الطير
وهو فوق الناهط يقال احدث نوح قطاة عاقا وقد اعتق اطار واستقل اذا علت الكراد
اذ تكن موجبة وهذا المعنى وهو القوة المستفاد من الاعتاق شائع في كلام العرب وذلك
دليل على ان الاعتاق احداث معنى في المحل توجب قوة ليس في الرق وصف المالكية وانما عدت
له الى المحل لصفة بالعتق وكذا الرق ثابت على الكمال في المملوك وسلطان المالكية وقوة ساقط
من كل وجه فتصح الاعتاق ايانا الا في حالة المكاتبة فان بالكتابة ناقصة وليس من ازالة القيد
وهي الطلاق لتعلل القوة الشرعية التي هي المراد بعتقها ومن اثبات القوة الشرعية وهو الاعتاق بعد العدم
اي بعد تلك القوة في المحل شبهاً او لاستناده من احداث القوة ومن ازالة المانع كما ان ليس من احدا
الميت واطلاق المحل ما سبق فما هذا الا هو اي استعارة الطلاق العتق لاشتراكهما في الاستناد الذي هو البراءة
والقوة ثم الاولى استعارة الطلاق للذكي والاسد لمشابهة بينهما في الوجود والحيوانية لان المشابهة
في غير العدم لكونها غير معتبرة في الاستعارة لانها ليست بوصف خاص واذا كان كذلك فلا تصح استعارة
لفظ الطلاق للعتق لما لم يفهم من المناسبة فان قيل قوله وانما الاعتاق فانبات القوة الشرعية انما
يستقيم على قولهما لان الاعتاق عندهما انبات العتق وهو القوة واما عند ابي حنيفة رحمه الله فهو ازالة
الملك فكان على هذا من الطلاق والطلاق لعتق مناسبة من حيث ان كل واحد منهما بوضع لازالة الملك.
قيل الكلام الاستعارة على مذهبه من الطرفين فطلاق الطلاق ازالة تحته من حيث انها اثبات القوة
لا من حيث اللغة ولا من حيث الشرع واما القوة فانما تلزم دلالة على اثبات القوة بطريق الموضوع القوة
ونظر الى حكمه العتق من ولاء على نفسه وصلاحيته لولايته على غيره من الشهادة والارث
ووجوب النصرة من نفقة المال وعقله ونفاذ وصيته واعتاقه وغير ذلك فكان بين الاثرين تفاوت
فاحتمل فلا تصح الاستعارة لذلك قال رحمه الله فان قيل ليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة الى
قوله الى غير محله اقول هذا اعتراض على ما سبق وهو ان البيع مع ان يستعار للنكاح لان البيع سبب
لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة وتقرير الاعتراض ان يقال ليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة
اي ليس لانا ان استعارة البيع للاجارة لا تصح عندكم حتى لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع بصريح ذلك
في كتاب الصلح كما لا تصح استعارة الاجارة للبيع حتى لا تنعقد البيع بلفظ الاجارة مع ان الصحة الاستعارة
موجود وهو ان البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لتلك المنفعة التي هي الاجارة وقد استعير
الشراء للاعتاق بطريق عندكم حيث تلزم سوى القريب اعتاق مع ان لا اتصال بينهما بل بينهما منافاة فانهم
ما ذكروا طردا وعكسا وتقرير الجواب انه قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله ان البيع لا تنعقد بلفظ الاجارة لان الاجارة
تنعقد بلفظ البيع وفي هذا منع لقوله ليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة لانه قد استعير عندهم عند اضافة

البيع الى آخره مطلقا من غير تقييد به كما يعلم المتتبع وقد يتصور في الفرق انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة بان يقول بعت نفسي منك شهرا مع انها لا تنعقد اجارة ولا بيعا حتى لو قبل بعد ذلك لم يصح وقد يجاب بان حقيقة البيع فيه متعذرة لتعذر ايجاد المنفعة حالة العقد فانه اذا قال ذلك لم يصر بايعا للاجارة لان حقيقة البيع فيه غير متعذرة بالنظر الى الحال الحقيقة حتى ان من غصب عبدا فاجره لا يكون غاصبا للمنفعة بل يكون غاصبا للعبد فقط واذا اضيف البيع الى عين الدار فانه لا يتعذر اجارة نفس العين قابلة للبيع حالة فيجعل البيع مجازا عن الاجارة فاذا قال رجل لآخر بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لا ينعقد اجارة كما اذا اضيف البيع الى عين الدار فانه لا يتعذر ايجاد المنفعة حالة العقد فيجعل البيع مجازا عن الاجارة فاذا قال رجل لآخر بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا انعقد اجارة لكون البيع مجازا عن الاجارة وقد ذكر في اول كتاب الصلح ما يدل على ان الصلح لا يصح بلفظ البيع ولا يلزم من ذلك ان لا يصح بلفظ الاجارة لان الصلح عن المنفعة لا يصح الا بلفظ الاجارة وقد ذكر في الحيل ان الصلح عن المنفعة يصح بلفظ البيع وهو المنافع لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة البيع اليها ابتداء حتى لو قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لا ينعقد اجارة لان ما ذكر وهو المنفعة معدوم غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للعقد والعقد متى صار مجازا عن عقد آخر فالحكم الثابت بالعقد الآخر يثبت بالعقد المجاز لا بالعقد الحقيقي فيثبت بالاجارة ما يثبت بالبيع حتى لو اضاف البيع الى المنافع كان اجارة حتى يثبت الملك في المنافع لا في الاعيان وكذا لو اضاف الاجارة الى الاعيان كان بيعا حتى يثبت الملك في الاعيان لا في المنافع وقد ذكر في الحيل ان الصلح عن المنفعة يصح بلفظ البيع لان البيع في المنافع واردة على الاجارة لا تنعقد الا بلفظ الاجارة كما لو اضيف صريح لفظ الاجارة الى منافع العين بان قال اجرتك منافع هذه الدار لا يجوز الا بلفظ الاجارة فكذا لفظ البيع اذا اضيف الى منافع العين يجوز عند قيام الدلالة على ارادة المجاز فانه لو قال بعت منافع عبدي هذا شهرا بعشرة دراهم كانت اجارة صحيحة فلفظ البيع لقيام القرينة الدالة على ارادة المجاز قولا وصار هذا اي صار لفظ البيع اذا اضيف الى منافع الدار كالبيع في صورة النكاح فانه اذا استعار البيع للنكاح في نحو عمل النكاح وهي المحرم من النساء فانها لا تصير بمجرد لفظ النكاح فكذا لا يصير لفظ البيع مستعملا للنكاح وهو لفظ البيع الذي اريد به النكاح فكان هذا نظير نظم لفظ البيع الذي اريد به الاجارة اذا اضيف الى منافع الدار لانه لا ينعقد به الاجارة الى المحل الذي اضيف اليه حقيقة لفظ الاجارة لا ينعقد بكم اذا اضيف اليه لفظ الاستعارة لاجارة فكذا ما نحن فيه لا ينعقد بلفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النساء وهذا لان المستعار لا يكون دون الاصل والاصل لفظ البيع لم يوضع للنكاح بوضع لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه فكذا لم يوضع هو ايضا لفظ المستعار لفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المحل فعلم بهذا انه لا يصح استعارة البيع للاجارة فيما لا يجوز لبيع لان اللفظ المستعار لم يصف في محله حتى يضاف الى العين لانه لا يضاف الى المنفعة لان اللفظ المستعار لم يصف في محله حتى يضاف الى العين

محله وهو عين غير قابلة للبيع يجوز كما لو استعار المستعار له وهو لفظ الاجارة انعقد اجارة اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة لان لفظ المستعار انما يعمل في حق حقيقة لفظ المستعار له وقد لفظ الاجارة انما ينعقد اجارة اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة فكان لفظ المستعار انما يعمل فيما يعمل فيه حقيقة لفظ المستعار له بعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل وما لا فلا واما ذكر الفرق ليس اعتمادا عند بطريق الجواز وليكون ذلك وهو عمل الحقيقة وهي ثبوت الملك له ولا يلزم من الحقيقة والمجاز في محل واحد بل يطرق ان الشرط يوجب ملك الرقبة وملك الرقبة موجب للعتق في هذا المحل فجاز ان العتق مضافا الى الشراء يكون الشراء علة العتق وكان الحكم يضاف الى العلة اما نقول هذا من قبيل اضافة الحكم الى العلة مثل ان الشراء مستعار للعتق فانه رفع التعرض لورود الاصل فيه ـــــ رحمه الله ومن احكام هذا القسم ايضا الى قوله وهذا نظير مسألة العوس الى ـــــ من احكام هذا القسم وهو الحقيقة والمجاز ان المجاز يخالف عن الحقيقة بالاحكام وانما الخلاف في ان هذا الخلاف في حق الحكم الذي هو الملك او في حق رحمه الله ان الحقيقة في حق الحكم هو الحكم فالمجاز يخالف الحكم لفظ المجاز يخالف عن الحكم لفظ الحقيقة وذلك بقيام اللفظ بلفظ الاسد عند ارادة الرجل الشجاع به مقام اللفظ بلفظ الرجل الشجاع فيرد في الشجاعة واقام هذا اللفظ بهذا مقام هذا اللفظ لا يوجب ثبوت الحكم الخصوص الذي لا ثبات لحكم ضد المقصود له وهو الحكم الذي هو حقيقة موضوعة لاثباته فكان اثبات الحكم مطلوبا عند الكل لكن عنده ضمنا وعندهما قصدا ولا يلزم من كون لفظ استعارة هذا الاسد وهو الحيوان على عباره واحده لانا نقول يجوز ذلك عند قيام قرينة دالة على المجاز وان اشار الى قوله هذا الاسد ولا بعد في اختلاف الشيء احكاما باختلاف صفته الا ترى ان العصير حلال شربه واذا اشتد حرم احكاما ثم اذا تخلل صار حلالا ولم تغير الاحكام باعتبار الصفات والماهية شيء واحد وهو العنب وهذا كله قوله هذا الاسد عند الاستعمال فيما وضع له حقيقة وغير هذا اللفظ عند الاستعمال فيما وضع لغير ذلك بسبب اختلاف محله ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت بالحقيقة كما في الوكالة فان الحكم الثابت للموكل حتى حل للوكيل ما حرم عليه بالاحرام او الحل ولو باشر شراءها بنفسه فكذلك الثابت بالمجاز فان الحقيقة هناك في حق الاداء وهي الآلة والثوب واما محل الظهار فيها بنفسه فكذلك الثابت بالمجاز فان الحقيقة هناك في حق الاداء وهي الآلة والثوب واما محل الظهار فيها فبطريق الاصالة لان الحكم لم يتعلق به وقال ابو يوسف رحمه الله المجاز يخالف عن حكم الحقيقة بان يعدم حكم الحقيقة العارض في المجاز لا ثبات حكم حكم الحقيقة خلافا عن حكم الحقيقة لا لان حكم الحقيقة مرتفع به ولا لغو الكلام فصار الكلام لفظ المجاز مخالفا عن الكلام لفظ الحقيقة في حق الثبات حتى لو حلف لا يتكلم فلانا ولا نوى الكلام فكلمه بالاشارة او بالرسالة لم يحنث لان الكلام موضوع له واعتبار الحقيقة فيما هو المقصود من اليمين وهو الامتناع عن الكلام شكلا وذلك لان المقصود من الحكم هو الحكم الاصلي والاصل هو الحقيقة لا بد من اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهو العبارة ثم بعد ذلك العفو انما يكون اذا تعذر العمل بالاصل والحقيقة لا بد ان يكون هو ثابتا ان يكون معدوما لوجود حتى يصح المجاز عنه لان ما كان غير مجاز عنه لا بد ان يكون هو ثابتا

حتى يصير شيء لغوا مجازا عنه لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يشترط ذلك في صحة الكلام لغة لا في الحكم
وعندهما يشترط تصور ذلك في حكم الحقيقة حتى لو كان حكمها مستحيلا بدءا لا يمكن ان يكون
المجاز خلفا عن حكم الحقيقة اذ لا حكم للحقيقة اصلا حينئذ فكيف يكون المجاز خلفا عنه كان عند ابي حنيفة رحمه
الله اذا صح التكلم به ابتداء المجازية يصير ذلك مجازا عن الحقيقة في حق التكلم لانه لم يصح التكلم
ذكره هذا بيان الخلاف فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا
الكلام وهو قوله هذا ابني لم ينعقد لما وضع له اصلا وهو البنوة لانه مستحيل فصار لغوا لا
حكم له الا في العاجز هذا الكلام وهي الحرية التي هي حكم البنوة لان المجاز خلف عنها وهو شرط
في حق اثبات الحكم ومن شرطه اي شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال وجود الاصل ثم
وجود الاصل بسبب عارض من العوارض حتى حلف ليمس السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا ان
اليمين انعقد لاحتمال وجود البر الذي هو الحكم الاصلي لليمين اذ مس السماء وتقلب الحجر
ذهبا من الممكنات بقدرة الله تعالى وتحويله ولهذا كانت الجن تمس السماء قبل بعثة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم على ما نطق به الكتاب المجيد خبرا عن الجن وانا لمسنا السماء فوجدناها فانعقدت اليمين
للكفارة خلفا عن البر الذي هو الاصل حتى وجبت الكفارة عقيب اليمين لحكم العجز الثابت عادة
فاما يمين الغموس فانها لم تنعقد لحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم تنعقد لخلف الحكم الاصلي وهو
الكفارة وكذا لا يصح التيمم فانه لما لم يخاطب بالوضوء لم يخاطب بالتيمم وهذا الى ما
سنذكره وهو قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني نظير مسألة يمين الغموس من حيث
ان الحكم الاصلي في كل منهما مستحيل حتى لو كان الاصل وهو الحقيقة متصورا او تعذر اثبات حكمه
لمانع بان قال للاصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره هذا ابني عتق لان الحقيقة ممكنة بان
كان ولده واشتهر نسبه من غيره قال رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله
ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى قوله فصار المعنى مطلوبا بكل حال اقول استدل ابو
حنيفة رحمه الله على الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم بان المجاز في حق الحكم اصل بان الحقيقة والمجاز
ومعنا اللغة بالاجماع فكان اعتبار الخلفية في حق التكلم اولى من اعتبارها في حق الحكم الا ترى
ان العبارة تتغير بالمجاز دون الحكم وهو القوة فانها في الحالين واحدة والعبارة متغيرة
فان اصل الكلام ان يقال زيد شجاع فاذا قيل هو اسد ستعارا من الشكل المخصوص تغيرت
العبارة لا محالة وهذا الامر المستمر في جميع محال المجاز اذ لولم تتغير العبارة لما حصل المجاز
وكذا الالفاظ تنتقل الفعل من محل الى محل المجاز ان تنتقل من موضع الى غيره بخلاف المعاني فان
الانتقال غير متصور فيها اذ الشجاعة الثابتة في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعاره

لفظ الاسد له وكذا تتغير اللفظ رعاية للادب اوكراهة عن الاتيان بلفظ مستقبح مستشنع وان ستبقى
قال الله تعالى وجاء احد منكم من الغائط كيف تغيرت العبارة دون المعنى والحكم ولو كان المجاز خلفا
عن الحقيقة في حق الحكم لتغير الحكم به دون العبارة لانعدام الاصل عند وجود الخلف وليس كذلك
فان القوة الثابتة بقوله هذا ابني مثل القوة الثابتة بقوله انت حر لا تفاوت بينهما وانما التفاوت
وانما التفاوت في التكلم وكذا لا تفاوت في الحكم بين قوله عتق على من حين ملكته وبين قوله الاكبر سنا
منه هذا ابني اي في قوله هذا ابني يعتق عليه من حين ملكه مجازا كما في قوله عتق علي من حين ملكته واذا
لم يتعين الحكم به ولا يتصور الرجحان فيه ولا بد من رجحان الاصل على الخلف تعين ان الرجحان راجع
الى التكلم لان المجاز تصرف من المتكلم في الالفاظ باستعمال عبارة مقام اخرى اذ ليس له التصرف
في الاحكام لكونها لا تتغير اصلا لما مر وهذا لان الخلفية في حق التكلم لا في حق الحكم واذا كانت الخلفية
في حق التكلم تشترط صحة الاصل وهو الحقيقة لصحة الخلف من حيث الكلام وانه موجود في مسألة ١٧٣
وهو قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لانه مبتدأ وخبر لكنه تعذر العمل بحقيقته ولهذا كان متعين وهو العتق
من يوم ملكه اذ لو كان العمل بالحقيقة ممكنا لثبت حكمها الاصلي وهو البنوة وثبوت الحرية بعده
العذر فيصير مستعارا للحكم حكم الاصل الذي هو الحقيقة وهو العتق عليه من حين ملكه لما لا يحتمل
الكلام ولا يحتاج الى النية لان المجاز متعين لعدم الحقيقة فلا مزاحم له اذن والنية لدفع المزاحم كالتكلم
بلفظ الهبة فانه اذا اريد بها النكاح في حق الحرة صار مستعارا من حكمه حكم الهبة وهو ملك المنفعة فان
ملك الرقبة حكم الهبة وملك المتعة حكم حكمها لانه بواسطة ملك الرقبة ولا يفتقر انعقاد النكاح
بهذا اللفظ الى النية لان حقيقته ملك العين غير متصور فتعين مجازه وهو ملك المتعة واذا لا
وهو ان الحكم مقصود فيجعل المجاز خلفا هو المقصود قلنا ان الحكم مقصود في المجاز هو مقصود
ايضا في الحقيقة اذ الكلام لا يثبت في الموضعين فلا يرد علينا ما قالا لانا لا ننازع الحكم ولم نضعه
لكن يجري الكلام وراء ذلك وهو ان محل الحقيقة هو العبارة ام الحكم نحن نقول انه يقع فيه
التغير وهو العبارة وهو محل لما لظهور الاثر فيه اذ عند ظهور الاثر تستدل به على وجود
المؤثر وجعل الحكم الذي لم يظهر فيه التغير والاثر محلا للحقيقة خارج عن المعهود فان قيل
ما ذكرتم من شرط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر اذا قال المولى لعبده الصغير هذا
جدي او لعبده هذه ابنتي او لامته هذا ابني او قال لعبده اعتقتك قبل ان اخلق لا يعتق ولا
بهذا الكلام مع ان الشرط قد صح لقولك الاثر كان في غير هذا الباب فانه قد قال فلان له علي
الارض فاخرج فلان يده صحيحة لم يستوجب الارض تلك المسائل الاعتاق فيه منع وعلى
ذلك التقدير لا يحتاج الى الفرق وفي تقدير التسليم اذا قال لعبده الصغير هذا ابني يعتق

لا يوجب لهذا الكلام في حالة الا بواسطة الاب وتلك الواسطة غير ثابتة وجودها لا يوجب الكلام
حتى يجوز كنايته عن موجبه مجازا واذا كان لفظ الجد حقيقة في الجد الذي يجوز ان يكون من جنس الذي
يتعلق الكلام المسمى وهو موجود ولا يمكن تحقيق اعتبار او لا اقرارا في المعدوم فلا يمكن ان يجعل استعارا
عن القريب وجوده فاعلم ان الذي اراه لا يتحقق وان احتمل ان يكون ولد ولد ولد شاملا لمثل هذا الاب
ما نحن فيه فان ولد ولد شامل يتحقق الاعتاق وثبت البنوة ان كان يحتمل النسب وفي معروف
النسب يثبت لانه البنوة وهي الجزئية مجازا وقوله اعتقتك قبل ان اخلق اعتاق قبل الملك ولو اعتقه
قبل ان يملكه ثم ملكه لم يقع فكذا هذا واما قوله قطعت يدك فلانه لا يوجب الخروج بعد البراءة الم
بين اثر فلا يمكن تصحيح كلامه ما يجعل كناية عن موجبه فكان لغوا هذا الذي اشار اليه في المبسوط والاسرار
وقال ابو يوسف وجدت بخط الهندواني تعتقه ملكها الاصلي في الولاء وهو الذي اراه لان تلك الولاء كان
مستردا فكان الاصل مسترد ثابتا في الجملة الى قدر حكم الاصل لمانع شرعي وهو تاكد الحرية في وجه لا
يحتمل الابطال لان السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصلي به في هذا المحل فكان احتمال بيع لقوة
وهيهنا شيء احتمال مس الميت اذا كان وصل لفظ الهبة مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو تلك
الهبة فكان دالا على المتكلم اعراضا عن الرجوع واما هذا الحكم وهو البنوة في مسئلتنا وهي قوله هذا ابني
لا نسلم انه فصل لغيره فلم يعتبر حكمه وهو الحرية وقال ابو حنيفة رحمه الله في جواب ذلك ان
المجاز تصرف في الكلام كما مر بانه لا يتوقف على احتمال الحكم كالاستعارة تصرف في الكلام لغة
ينظر الى عينه من حيث اللفظ وان لم يعتد ولا تعامله من حيث الحكم فان من قال لامراته انت طالق
لغة الاتصاف وتسمية ان يقع واحدة تداخل المتكلم واجاب بازداد في الطلاق من جانبي الحكم
بالحل لكن الجزء غير صالح لذلك ومع ذلك كان الاستعمال صحيحا لما ذكرنا فكذا هيهنا وقد ذكر ان له اربع بنوة
تعالى ثماني طوائف الا ثلاثة وثلاثة وثلاثة فلم تطابق واحدة منهن وجعل استثنا البعض
من الكل وان كان هو الحكم كاستثنا الكل من الكل ان ثماني تقارب العشرة فصار عدد الفة فكان استثنا
الاربع منها استثنا البعض من الكل في الحكم اولا لما قال الا ثلاثة فترجح اعتبارا واحدا من الكل
واذا كان الاستثنا كذلك فكذا المجاز ولانه تصرف في الكلام فصحت الاستعارة به كحكم حكم للحقيقة
وانما لم ينعقد الكلام لانعدام حكم الحقيقة صح ان يكون هذا ابني للاخر سنه خلافا لمحمد رحمه الله
مع استعمال حكم الحقيقة وهو البنوة ومن حكم الحقيقة حقه فجعل قوله هذا ابني اقرارا
لحقيقة من حكم حكم تحقق العدد في القضا وهذا فاسد قوله لعدم انه ابني لانه لا يتحقق لان حكم الاستعارة
لاثبات المعنى وذلك غير مطلوب في الدلالة على استحضار المنادى بصورة اسمه لانعدام ادا المنادى
هو الاتيان اتاه واذا لم يكن المعنى مطلوبا في العالم ثبت الاستعارة للتجويز بمعنى اسم المنادى

ولا من الكلام هيهنا الجميع من غير ان يستعار الظرفية لكون المقصود منه حاصلا وهو استحضار المنادى فاندفع
ولا ضرورة الى استعارة الجزء بطلان هذا الذي اكثر مشايخنا ثم اسم فيه الى الاستعارة للظرفية اشارا
عن الباء اذ المعنى المقصود منه ثم ممكن فلان قوله لعبده يا حر ولا نية له يعتق فانه يعتق وان كان للفظ
لاستحضار المنادى بصورة لانعدام لانه وضع لما لتحرير استعارة الزنا لاعتبار المعنى فيه فصارت هذه كناية
مقام معناه وتعلقا على اي وجه اضافه الى ولده ابنا او غير فصار المعنى معلوما بكل حال فلغا استوى
ذكره على وجه الدا والغير وقوله فانا ما اقر بالبنوة لان الذي حلفه الى ميراثه لم يكذبه حيث ثبت الدعوة شرعا
كقوله تعالى ان رحمت الصعاب من الحسن على ادا وجه اولى ولو ادا الحسن الخصي كقولهم سواء ما شئ
وذكر في الهداية وقال انا ابني اذا لم يعتق لان الذي لا يعلم المنادى لانه اذا كان يعلم
اباه من جهته كان تحقيق دلالة الوصف في النادي استحضار اله بالوصف المخصوص واذا كان الغا
بوصف لا يكون اتيانه من جهته كان الاعلام مجردا ومن تحقيق الوصف للتعذر والبنوة لا يكون اتيانا حقيقة
الغا من جهته لانه لو تحقق من الغير لا يكون اتيانه بعد الغا فكان مجرد الاعلام وروى عن ابي حنيفة رحمه
شاذا انه يعتق فيها والاعتماد على الظاهر فانه رحمه ومن حكم هذا الباب الى قوله والخلاصة من
ان تخصيص ابو الـــــ من حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع اذا الباء
ويراد به النوع تالـــــ حلى الله عليه وسلم من رجح بخلاف ما من العلم اي يوجبه ان العمل بالحقيقة متى امكن
سقط المجاز لان الاستعارة لازم الاصل به ثم زلته عن منزلة الاصل والشي لا يزاحم ما هو فوقه ولا
يعارضه اذا لان الاستعارة خلف ولا وجود الخلف مع وجود الاصل فكان الاصل خالصا عما يزاحم ثبت
حكمه الا ترى انه اذا حلف لا يكلم ثلاثة وهو على كلمة انه يحمل على الوطي لانه العدد الاول حقيقة
حتى لو اباحا ثم تزوجها ثم حنث لم يقع ولو قال لها في قوله تعالى ثلثة قروء النوعي المتعرف ان
الاقراء لا زالة القرء اسم الخصين بطريق الحقيقة والطهر بطريق المجاز فان قيل ذكر المصنف رحمه الله في اول
الكتاب القرء في قسم المشترك وذكر هيهنا في قسم الحقيقة والمجاز وبينهما تنافاة لان المشترك حقيقة في جميع
فلا يعدو ان يبنى الواحد اسمين مختلفين كما جعلوا الغائط في موضع مجاري الحدث وفي
موضع كذا يجاز باعتبار ان ما يجاز باعتبار انه ظرف في غير موضعه الاصلي لاتصاله به وجعلوا القرء في
الحيض والطهر باعتبار ان كل واحد منهما يجاز لازم او ارادة الملزوم مجازا كما هو مذهب بعض اهل العلم
للاستعمال فيما في السواء وجاز ان يكون الحيض حقيقة والطهر مجازا كما هو مذهب بعض اهل العلم
دلالة الحيض من قبل ان لفظ القرء ما وضع من الجمع او من القرء الذي هو الجمع هو معنى حقيقة هذه
العبارة لغة وهي القرء والجمع صفة الدم المجتمع لا الطهر لان اجتماع حقيقة يوجد من الطهر في وجه
به منه ليكون حيضا واما الطهر فانما وضع لاجتماع جائز بسبب الطهر جاز ان يكون الطهر مجازا وان يتناول

اليمين فكان للمولى الخيار ولان الخيار زمان انقطاع الدم لاجتماع الدم فكان بإزائه جزء
الحيض موجودا في الجملة فكان هو الواجب في الحقيقة ولان معنى الغرر في الدفع الانتقال لقد قال قرأ الطهر
اذا انتقل حقيقة الانتقال اما يكون ما يخرج لا بطهر اد الطهر اصل يظهر بعد الوجه من الاشتقاق
ازدلالة الغرر على ما يمن قوى فكان موجبا على هذا لا يكون الغرر مستمرا كما بين الحيض والطهر
بل يكون متصلة في الاداء والكمال في الثاني وكذلك العقد في قوله تعالى والذين يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
لا يتحقق مطرق للقسمة لان العقد شد الشيء الذي يأخذ ترسمه للحل وهو شد بعضه ببعض والحل منه
ومن قول العرب لما فوادكم حلا وبالسنة الشاعر والقلب المحب حل وعقد والعقد في الكلام ربط
بعضه ببعض بدلالة الالف بالمعقود عليه لاثبات حكم وهو النسق في الاخر وكذلك فيما يتصور فيه البر
وضده وتصورها ان يكون في المستقبل لا في الماضي والعزم القلب على عقد اليمين بطريق الجزم كونه
سببا للعقد والربط فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاصل وهو ضد الحل فكان في الموضوع
وهو المقيقة هو وقد تبين الحل فيها فسقط الجزاء لانه لا يزاحم الحقيقة ولهذا لا كفارة عندنا في
يمين الغموس لانها ثابتة في اليمين المعقودة بالنص وبين الغموس ليست بمعقودة فما سبق وعند
الشافعي رحمه الله تجب بها الكفارة لان القلب عزم عليها كالمعقودة وكذلك النكث في الحلف والغموس
فان بالتوبة الحقيقة قال الشاعر انكث صرما ما حف يعلها اي جمت وقال الاخر الصبر اي
ضد الجزع والتوبة ومعنى الرفع انما يتحقق في الوحي لانه يحصل به نوع الاتحاد بين الوطين ولهذا
سمي الوحي جماعا ثم العقد يسمى عقدا لما ذكرنا بسبب يوصله الى الاجتماع والعهد واذا كان كذلك
فالنكث لحقيقة وهي الوطي قبل رأس عند الحنفا ولهذا تحل عمار رضي الله عنه قبل ان يحل الكلام في
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الوطي وقالوا بوجوده الاسر على الابن حرام سواء كان ذلك
الوطي بالعقد او بالزنى والشافعي رحمه الله حمله على الجماع وهو المقصود حتى لم يوجب حرمة المصاهرة بالزنى
للزام واستشهاد بما ذكرناه اكثر من ان يخفى بما قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان قال السلف رحمهم الله اللغو ان يحلف الانسان على الشيء فيذهب فيه بصره ووضعها فان في يده اليمين اختار
الصدق من الخبر فاذا اطلعت الاخر فليس له اختيار الصدق وكان بمنزلة الناسي فان في يده اليمين فكان العزم
وقال الشافعي رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد كما اسم اخر موضوع وهو لفظ الدنيء
ضد العقد واليمين الذي يوصف الحفظ فاما ما يجري على اللسان من غير قصد كما اسم اخر موضوع وهو لفظ الدنيء
القصد فليس في اسم موضوع سوى انه لو قصد عليه اولى الاترى ان الله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
ان الكلام الملحق الذي يجري من غير قصد لان ذلك لا يجب فيه وكذلك
للاف في هذا راجع الى ان الغموس هل هو داخل تحت اللغو او لا يدخل فلا له تعالى

وحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة الى قوله والشاهد هذا اكثر من ان يخفى أنواك
ناسبين من الاصل وهو ان العلا بالحقيقة متى امكن سقط المجاز قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الدعوى في رجل
له امة ولدت له ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال الرجل احد هؤلاء ولدي ومات قبل البيان انه يعتق من
كل واحد من الاولاد الثلاثة لحقيقة هذا الكلام فان هذا الكلام صار كناية عن قوله احد هؤلاء حرا لان العلا بالحقيقة وهي
البنوة غير ممكن اذ النسب لا يثبت اثباته اذا مات قبل البيان لجهالة من ينسب اليه المجهول لا يمكن اثباته فيجب
عتقه اما ثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط فلا يثبت من المجهول واذا كان كذلك عتق كل واحد منهم
ثلث لعدم الاولوية ولا يمكن ان يقال ان ابا حنيفة رحمه الله ما نصب كل واحد من الاوسط والاخير من قبل ان
نسب ابيه الولد المضغة حر وهو الاول دون العتق لاحتمال ولد الثالث كله وعتق الثاني لان اضافة
كل واحد من قبل امه بمنزله المجاز واضافته من قبل الاب بمنزله الحقيقة لكن هذه الاضافة
من قبل نفسه بغير واسطة الام والاضافة الاولى بواسطتها فصارت كالمجاز اذا المجاز اذا تبع واسطة
الفرية والاتصال من محل الحقيقة والمجاز والمجاز اذا سقط عند امكان العمل بالحقيقة وذلك (١٧٥)
ابو يوسف رحمه الله يعتق ثلث الاول ونصف الثاني وكل الثالث لان الثالث يعتق بكل حال سواء
ارتد الاعضاء الاول او الثاني او الثالث نفسه والثاني يعتق حالتين وهذا ارتد الاول
هو نفسه ولا يعتق في حال وهو ما اذا ارتد الثالث لان مال الاضافة واحدة من حيث
الاعتبار فكانه يعتق حالة من حالتين فيتنصف ولم يعتبر ابو حنيفة رحمه الله هذه الاحوال لانها
سببه على شبهة النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية محققة وحكمه يختلف عليه اذا كان يعتق
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت
الولي وبين كونه مقصودا وتبعا تناقض فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا كان يعتق من كل واحد
ثلثه قد ذكر في المبسوط وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكثر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله
لان الاكبر ان هو المقصود بالدعوة فهو حر وان كان المقصود هو الاصغر او الاوسط لم يعتق
الاكبر فهو حر في حال عبد في حالين فيعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود فهو حر
وكذلك ان كان هو المقصود هو الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق امه وان
كان المقصود الاصغر لم يعتق الاوسط فهو في حالين يعتق ولا يعتق في حال واحوال الاضافة
حالة واحدة في الروايات الظاهرة كلا ان احوال الزمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو
حر بيقين سواء كان المقصود هو الاوسط او الاكبر وقد روي عن ابي يوسف مثل قول محمد
الا الاصغر حر بيقين واحد وهو انه كان يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تتردد بين شيئين فقط اما ان
الاكبر ثابت النسب من المولى فيكون حر كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شيء

...مع الكلام عنه حرام شرعا اذا العبا خلف الرجوع في زمن الكلام تركه واذا كان كذلك علم ان المحظور شرعا وعادة مجرد تعاطي اليمين بزمان الصبا فاذا كفت لا يحكم صبا وعادا لا يفيد برءان الشباب شيا اذا فظ لا يكم شيا اقتضان اليمين اذا عقدت في اذات الوصوف بصفة وهي محظورة شرعا ولا مجاز يصار اليه وتوارده الذات وعدم قصد اليمين بتلك الصفة بخلاف قال لا اكلم هذا الرجل ما دامت عقدت اليمين قصدا الى ما هو محظور شرعا ولم يكن اعتبار مجازه فانه ينصرف اليمين في الحقيقة وان كانت محظورة شرعا وهذا لو حلف لا يسرق او لا يزني حنث بالسرقة والزنا والمعنى المقوي في ذلك هو عدم حلف لا يكلم هذا الصبي وجدت الذات بتلك الصفة الاشارة في هذه اليمين يتقين وزوال تلك الصفة الصبان كانت توجب زوال اليمين فقد الذات توجب بقا اليمين واليمين كانت تابعة للاول فكذلك عدمها اذا حلف لا يكلم صبا وشبا الان اليمين عقدت على صفة الصبا والشباب فقد اذكانت تلك الصفة معرفة لذات المحلوف عليها فلا بقي الذات يجب فاعليها الا بقاء تلك الصفة فلا يكون الحانث فاعلها فكانت الصفة جنسه بقرة الذات فقد وزال اليمين بتلك الذات التي حلف عليها وان كان الفعل الواقع على تلك الذات حراما بعض كما اذا حلف لا يكلم خنزيرا او يكلم انسانا بعينه باكل واحد منهما وان كان هذا الفعل حراما وذلك لان الحرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره بسبب اليمين كما في ضده وهو الوجوب لان ايجاب الشرع ان الحرام لعينه اثر اليمين والواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره كما ذكرنا في سلخ لصلاة طهر اليوم تعلق اليمين بالحنث متعقد في المحظور لاختلاف حكمهما من وجوب القضا والكفارة وكذا الحكم فيما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او لا يدخل دارا لما مر من المعنى الان قبل الاصل ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر على ما عرف فعدم تقييد اليمين بصفة الصبا ونحوه لغوا لا يكون بعضا الى ذلك الاصل فيما الوصف في الحاضر معتبر اذا كان داعيا الى اليمين شرعا او عرفا كما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي وهذا الشاب فانه يكون داعيا الى اليمين شرعا او عرفا فيعتبر بمعتبر كما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي وهذا الشاب فانه [illegible] رجوعا وفي عوده الى ما خرج قولهم في رجل قال لعبده ان تزوجت فلانة فانت أو انت [illegible] على جهة الاصل السابق وهو ان لحال خلفة متى لحق سقط الخيار كخروج قول مجاز ارجعها في رجل قال لعبده الذي تزوجه انت شاقه لشاقه وهو سقوط النسب من غير هذا الى العبد بخلافه وفي البنوة دون غيره وهو طريقة لان ذلك الى الحقيقة لكن بان الكلام المذكور صالح لايجاب حكم الحقيقة وهي البنوة واذا كان كذلك قلنا النسب قد ثبت من زيد وينتهي من غير الايصار حينئذ الى حكم المجاز وهو البنوة خلفا عن حكم الحقيقة وهو البنوة واذا كان كذلك امتنع صحة في حق نفسه وهو العتق عليه لان في حق غيره وهو قطع النسب من اشتهر منه لان ذلك متعذر والى ذلك اشار في كتاب الدعوى والعتاق

ان ام العبد حصنا ام ولده لان هذا الكلام لما جعل اقرارا بالعتق على الوجه المذكور جعل اقرارا بالبنوة ضمنا فان ما يكون ثبوته ثبوتا له في حكمه هو موجب حقيقته كالبنوة هو موجب حقيقته كالبنوة والله تعالى اعلم الكبرى الباب الثالث عشر من كتاب الاقرار في عبد لرجل ولا ثنوان ولد في يجلبين مختلفين فقال المولى في تحت احدهما هو ولدي ثم مات هو قبل ان يبين وكل واحد من العبد والبنين المذكورين يصلح ان يكون ابنا للمولى انه يعتق من كل واحد ربعه ويسعى في بقيته ويعتق من الذي ثلثه ويسعى في ثلثيه ويعتق من كل واحد سدسا اما من الذي اقر انه ابنه فلانه اقر بحرية ربعه وانه قيمة بقوله في حق صاحبه فيعتق من كل واحد ربعه واما من الذي لم يقر انه ابنه فلان احد البنوتين اذا ظهر زال الاخر ولا بد له ضرورة من عبارة كما قبل هذا ليأتي التفريع المذكور في الكتاب وهو عتق النصف من كل واحد منهما واذا ثبت ذلك تقول يعتق من كل واحد ثلثه وهو اصغر ربعه لانه لو كان هو مراد من الاجناب المذكور عتق هو وعتق ولده ولو كان الذاهب هو العبد مراد اعتق هو وولده لما مر ان الولد لا يعتق الا ولد فان كان احد الاخرين واذا كان كذلك فيعتق الاول في حال ولا يعتق في حالين واحوال الخرمان اعوان فيعتق ثلثه واحد الاخرين هو (١٧٧) يبين اذ هو حر بكل حال سواء كان احد الاخرين وعتق الاخر حكما والاخر يسعى يعتق في ذلك الاول وهي اذا عتاه اوانا وجده ولا يعتق في حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فحصل عتق ربعه ونصف عتق ربعه بين الاخرين فيتوزع عليهما على السواء لانه لا مزية لان يكون على سبيل هو للرقبة وان يكون الخر نصفه فيعتق من كل واحد منهما ثلثه ويسعى في الربع الاخر فان قيل ان العتق لا يسري من الاب الى الولد فان الاب لو كان حرا لا يلزم منه ان يكون ولده حرا وانما يسري ولاء من الام الحرة الى الولد لما عرف تكيف يسري فيما نحن فيه من الاب الى الولد قلنا انا لا نسلم يسراية العتق من الاب الى الولد حتى يرد علينا ذلك وانما نقول هولا الاربع عبيد الولى لعدم ثبوت النسب من الاب مراد من قوله احد هولا ولدي هو الثاني حاجة والثالث ولده وهو في حكم ولده من حكم ولده اولاد ولده وهو عليه الصلوة والسلام عليه وسلم من سلك ذا رحم محرم منه عتق فيتوزع العتق بحكم هذه الطريقة لا بطريقة السراية فان لا يثبت نسب واحد من الاربع لان المدعي نسب مجهول وذلك لان ثبوته من احد هذا في المسوط ثم قيل هذا الذي ذكر قول ابي يوسف وعند محمد والباقي قول ابي حنيفة رحمهما الله يسعى ان يعتق من كل واحد منهم لان من اصلهما ان الاقرار بالنسب اذا لم يقبل ثبوت النسب فيما يقبل اقرارا بالعتق كما مر في الحلة الاولى وهي ان يقول هذا حر او هذا ابني او ان يقول هذا مولاي او هذا عبدي ثم قال احدهم هو حر فيعتق هذا لانه لو كان عبدا لكان ولاؤه له وانه لا يحتمل الا ان يكون حرا فيعتق ولا يعتق الاخران لانه لا يحتمل ان يكون احدهما حرا وان كان احدهما حرا فيعتق نصف كل واحد منهما ونصف كل واحد منهما رق فلا يعتق والاصح ان عندهما يعتق ربع كل واحد منهما ويسعى في ثلاثة ارباع قيمته لما مر في الحلة الثانية وهي ما اذا قال احد هولا عبدي والاخران ابنا مولاي فقال احد الاخرين هذا ابني وهو ابن مولاي وهو حر فهذا على وجهين ان صدقه الاخر في ذلك او اكذبه فان صدقه فالولاء بينهما اثلاثا لان الاقرار بالنسب اقرار بالولاء ايضا لان الولاء لحمة كلحمة النسب فيثبت بما يثبت به النسب ثم يعتق ثلث كل واحد منهما لان كل واحد منهما اقر بعتق ثلثي نفسه وبعتق ثلث صاحبه فيعتق ثلث كل واحد منهما بالاقرار الاول وثلثا كل واحد منهما بالاقرار الثاني فيعتق ثلثا كل واحد منهما ويسعى في ثلث قيمته لصاحبه ولا ولاء لهما عليه لانه لم يعتق بعتقهما وان اكذبه فالولاء بينهما اثلاثا لان الاقرار بالنسب اقرار بالولاء ايضا ثم يعتق ثلث كل واحد منهما بالاقرار الاول وثلثا كل واحد منهما بالاقرار الثاني فيعتق ثلثا كل واحد منهما ويسعى في ثلث قيمته لصاحبه ولا ولاء لهما عليه لانه لم يعتق بعتقهما

ام ولده من قبل ان يرام الولد حكم ام الولد وهما يختلفان لان باعتبار النسب يتحرر
الولد ويكون مضمونا وباعتبار ام الولد يتوقف على ما بعد الموت ويكون تبعا لامه و بين كونها
تبعا ومقصودة تضاد فلهذا لم يصر الاموال هناك اما هنا فيجعل الحرية واحدة باعتبار النسب
وهذا لانه البعاد ابن ابنه وهو في حال ولد مقصود فلهذا اعتبر الاحوال كذا في شرح الجامع الكبير
للامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وعلى هذا يخرج ولد المدبرة والمكاتبة حتى لا يمكن سعاية
الولد لان لا يعتبر ان ولد كالام يولد بعد ما يعتق من الاول وهو الصحيح ومن الناس
من قال لا يعتبر ان ولد كالام يولد بعد ما يعتق من الاول بعتق ما دام ولدها في بطنها
وهو ان يعتق نصفه ومن الناس من قال ان الاول يعتق في حالين وهما اذا ادرك الثاني والثالث واحوال
الولد يعتق في حالين وهما اذا ادرك هو نفسه او الاول ولا يعتق في حال وهو اذا ادرك الثالث واحوال
الام يعتق في ثلاث احوال وهي اذا ادرك الثاني او الثالث او الام
الاصل واحد نصفه والثالث يعتق بحكم سواء ادرك هو نفسه او الثاني او الام
العتق في هذه الجملة وتبين ان حكم الحقيقة وهي البنوة لاحتمال ثبوت النسب فكان العمل بالحقيقة
ممكنا بقدر الامكان ولو كان العتق فيها كرامة حكم المجاز وهو العتق من كل واحد منهم في هذه الجملة
وبما ذكرنا ظهر انه لا يعتق الولد ما لم يعتق الاول لان الولد لا يعتق الا بعتق الام وحينئذ كان يخرج ما ذكرنا من
التخاريج على اصل المذكور ظاهرا فليس بنسب ثم ما يراد به مشيه انما يمكن تصوره اذا كان الصغير
الذي ولدته اذا كان بلغ ثلاثا وعشرين سنة ونصف سنة لان اقل الحمل ستة اشهر وادنى مدة
الحمل سنة اشهر في الغاية يشتهي ان يكون الصغير ابن تسع سنين ونصف سنة لان اقل الحمل
في الغاية تسع سنين وادنى مدة الحمل نصف سنة ---- رحمه الله وما في الاكثر سنة ما نه
الى قوله فثبت به وجه اقول في الاكثر من المواضع احتمال النسب غير انه لا يمكن اثباته فلا يثبت
العتق فيه بحكم الحقيقة واما ثبت ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق احدهما ان قوله هذا ابني
اقرار المولية برق ولدها وان كان قد اعتق مولاها من جنايته فانه صرح به وهو البنوة سبب الحرية
وعلى هذا الطريق يجب ان يصير المكاتب مقرا بحق ام العبد ايضا وهو ان يكون ولده ولد ام ولد
الا ترى انه يحتمل ان يكون ولده من جارية مولاه فانه اذا جعل اقرارا لمولاه الولد فانه يكون به سببا موجبا لحقه
هذا الحق في حقه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد واذا جعل هذا الكلام مجازا عن اقرار بحكم حقيقته
وهو الحرية جعل اقرارا بكون الام ولده لانه من حكم حقيقة هذا الكلام ايضا والطريق الثاني
انه تحرير مستعار لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في حكمه وهو البنوة فيكون هذا اتباعا للعتق
وهذا قال في كتاب العتق في رجلين ورثا عبدا ادعى احدهما انه ابنه وكذبه الاخر انه
وغرم لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كانه اعتقه لان دعوة التحرير بعد الملك بمنزلة الاعتاق

المبدأ كان بطريق النسب فلا غرم لشريكه بعد اعتاده اذا ورث الولد لان ثبوت احدهما لا يمنع
الوارث القريب لشريكه لعدم تعارضه بكون سبب النفي لم يظهر انه حمزة الاعتاق المبدأ واذا ظهر كذلك
واذا كان كذلك كان اعتقه بقوله هذا ابني لان ثبوت النسب مضاف الى حين اقراره والبنوة
البنوة قائم حين ثبوت البنوة من بعد لا حاجة الى جعل اخباره بنوة مجازا عن التحرير
المبدأ اعتبارا لكون النسب واراده النسب وعلى هذا القارئ لا تعبير الام ولده لان من الام
يحتمل الوجود والثبوت بايدا تصرف المولى بما ان يقول لامته ولدت مني فكان ابوه الولد
ليس في وسع البشر اثبات ابوة الولد من وجه الا لامه من حكم الفعل المخصوص وهو الاستلاد
على الخصوص والخواص فلم تثبت ابوة الولد دون ذلك الفعل ولانه ليس لغير الفعل اثر
تاثيرا ابوة الولد لانه وقوله بايدا تصرف المولى اخبرا عن تصرف المولى في ابوة الولد
بطريق الاقرار لان ذلك ليس بتصرف في ابوة الولد ابتداء بل هو اخبار عن كونها ام الولد
وهو صحيح فيثبت به ابوة الولد والطريق الاول هو الاصح كما ان رأيه الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله فقال قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول لعبده هذا ابني فاقر
عليه لا يعتق والاكراه انما يمنع صحة الاقرار لا العتق لانه العتق انما وجب بالاقرار
سلمنا كتاب الدعوى فانه ايضا هذا الطريق وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انه اقرار
عتق على ما مر حين ملكه كان ضامنا لشريكه فكذلك اذا قال هو ابني لان يوجب هذا القول عتقه من
حين ملكه في ضروره تدعو اليه لانه تحرير مبتدا وهو اجبار وقال الامام برهان الائمة الكردري
رحمه الله قوله هذا ابني في الاكثر سماه صار اقرارا لاثبات العتق من حين ملكه عن قوله هذا ابني
وقد زعم بعضهم ان قوله هذا ابني اقرار عن قوله عتق علي من حين ملكته او عن قوله هذا حر ولس كذلك
لان الحقيقة تحكيمها ولا اعتبار احد في هذا وقد وقع الاعتاق في هذا ابني لحقيقة تحريمه فلا
تحمل غير ما اخبارا عنها قال ---- رحمه الله وقد سقط بقوله لحقيقة والمجاز بقوله لقوله هذا الحر
الذي الجناه اقول ---- قد يعتبر الحقيقة والمجاز معا اذا كان حكمها متعلقا لان الكلام اذا وقع
لغاية وحكمه فيبطل اذا امتنع حكمه وهو الحرية هنا او اليه على ما قبل وهو ثبوت
النسب واذا كان كذلك فلا تمنع الاستعارة لان الاستعارة لاثبات حكم الحقيقة في محل المجاز
ليعمل المجاز في محل الحقيقة عمله كما ان الناس لما اثبتوا حكم التصرف في محل النوع عاد الى النوع حكم الجنس
استحال اثباته في النوع فانه المجاز من الحقيقة خلف الناس من الجنس ومن شرط هذا الخلف
ثبوت الحكم في المصور عليه على وجه لا يتصور بالخلف فاذا تصور حكم الجنس كذلك هنا
اذا تعذر حكم القياس الحقيقة بالمجاز بطلت الاستعارة وسقط ما عرف اذا قال الرجل

لا يراه هذه اني وهي معروفة النسب وتولد مثله او هي اكبر سنا منه ان الحرمة لا تقع بعد
الكلام ايضا سواء كانت اكبر سنا من الزوج او اصغر منه غير انه اذا دام الزوج على هذا القول بقي
القاضي منهما الاحتياط فالقول بوجوب الحرمة لانه لو كان يوجبها لكان لا يشترط الدوام كالرضاع
وعدم الحرمة بعد الدوام على ذلك ولا يخرجها صار ظاهرا في حكم حقه وصار كالمعتدة اذا حلت
ولا يملك فرق القاضي بينهما فظهر بطلان الاستدلال بالمروي لما ثبت بعين النزع الاحتمال
وقال الشافعي رحمه الله يقع بالحرمة والباطل ان الحرمة لا تقع بعد الكلام ابدا لان الزوجة اذا كانت اكبر
سنا من الزوج فالحقيقة متحققة باعتبار كبر سنها او باعتبار اشتهار النسب من غير ان ذلك يمنع
ثبوت النسب منه حقيقة واذا كانت اصغر سنا منه كانت الحقيقة لاصل الحرمة متحققة مطلقا اي
في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق غيرها اما في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ابطالا اما
في حق من اشتهرت نسبها فلان حكم الحقيقة وهو ثبوت النسب متحقق من اشتهرت نسبها فلا يملك
اثبات النسب من الفحولة لاحتمال ان غيره اماء في حق المقر فتحقق ايضا في حكم الحرمة ليرتفع نكاحه
موقوع الطلاق عليها وكذا في حق اثبات النسب اما الاول فلان الحرمة الثابتة بهذا الكلام وهو
هذه التي لو تزوج لكان معنى هذا النسب منا فلهذا الكلام لا محالة احكم حكم الحقيقة الحرمة المؤبدة وذلك
ينافي وجود النكاح واذا كان كذلك لم يصح تعليق الحرمة بحقوق عقد النكاح كالطلاق فانه حق
من حقوق عقد النكاح لكون الطلاق مقيدا بالنكاح واذا كان الانسان حقا من حقوق الملك لكون الانسان
مملوكا بالملك واذا لم يصح الحرم حقا من حقوق عقد النكاح لم يصح ان يكون قوله هذه ابنتي مجازا عن
الحرمة دون التي لا يصير مجازا عنها لانه حينئذ يتغير حكم الحقيقة لان الحرمة الثابتة بقول الزوج
حقيقة هي النكاح ووجوده والحرمة الثابتة بحكم الحقيقة ضده لان النكاح فسخ ثبت مرتبة على صحة
النكاح فتغير حكم الحقيقة فبطل المجاز وبطلت الحقيقة ايضا فلا يقع طلاق وقال الامام بدر الدين الحرمة التي
هي ثابتة على اصلها عند ثبوت النسب وعند صيرورته قوله هذه ابنتي كاذبا في انه لا يثبت شيء
من احكام الحرمة لان الحرمة الحقيقية الثابتة بالنكاح والثابت بالمجاز الحرمة الثابتة بالنكاح فلا يثبت
المجاز ما هو الثابت بالحرام الحقيقة عند ثبوته ثم تصير كناية عن الطلاق وكذا الحرمة الثابتة بطريق
المجاز ايضا في الفصلين اي في فصل حرمة النسب التي تولد شبهة كما مر وفي فصل الحرمة التي اكبر
سنا من الزوج عند بعض مشايخنا اي مشايخ الحنفية وهو ان معنى الحقيقة ثابت لغة اي في الحرمة والثاني
وهو انه لا يمكن اثبات النسب في حق الحرمة على اقراره لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح لان النسب
حق الله تعالى يثبت فيه ويرتد بالرد كما في سائر الحقوق ثم الفرائض تعلو ولا تعلى فلا يمكن الرجوع بالنسب
اذا بقي المقر على اقراره فان تصديقه يؤكد دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب صح رجوعه

والشرع اي القاضي كذب هذا المقر فيما لكون اقراره مقبولة النسب من غير قيام تكذيب الشرع
المقر في ذلك الاقرار تمام رجوعه عن اقراره فيحتمل الرجوع اثبوت النسب من الغير بعد تكذيب القاضي
المقر له الرجوع عن الاقرار وبعد الرجوع عن الاقرار حقيقي الاقرار بالرجوع عنه فكذا ما بني عليه وهو
الحرمة فان قيل اذا لم يثبت موجب حقيقة فلانه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلم لا يثبت لازمه
الحقيقة وهي الحرمة الموجبة كما ثبت لازم الحقيقة في قوله بعده وهو اكبر سنا منه هذا ابني هو الحرمة
عنده اي حقيقة رحمه الله وكما قالوا في الاصغر سنا اذا اشتهر نسبه من الغير وقال انه هذا ابني فانه لا يثبت
نسبه منه بسبب اشتهار نسبه من الغير وثبت لازمه وهو الحرمة حتى لا يجوز له التزوج بامها وبنتها
الحرمة المؤبدة اقرارا على المرء لا على نفسه لان حق الحل واجب عليها واجب لازم حكم الاقرار فيما
كان هو ارتفاعها لان الحق متى الى ان يتصف بالحرمة وهو مكذب شرعا في اقراره في غيره وذلك لان
الحرمة بالملك يتنافيان فلا يجتمعان فيما كان احدهما ثابتا لغيره فلا يثبت احدهما بسببه وهو في حق الملك
بمنزلة الجارية المملوكة والاقرار يبطل بالمكذب فيه اقرار على نفسه فيصح ولان قوله هذا ابني فيما قام
قوله عتق على مرجعين الملك فكان هذا اقرارا بانه اعتق والرجوع عن العتق لا يصح واذا لم يصح رجوعه
عن الاقرار بالنسب فلا يسقى عتق العبد المقر ورق حرة المرأة تمام ولان الحرمة الصادرة
من جانب الزوج اما ثبتت منزلة الطلاق او ما لمسته عن الطلاق الذي يملك على الطلاق والطلاق
يستدعي سابقة النكاح والبنتية ما تنفي النكاح فكيف تكون البنتية موجبة لما ينفي النكاح وهو
الحرمة الصادرة من جانب الزوج بما على حد النكاح يوضحه ان المجاز يقرر حكم الحقيقة وحكم الحقيقة هنا انما
تحليله والحرمة الثابتة التي لا تكشف اصلا ومشايخنا الحرمة لا تثبت في المجاز لان هو مجاز عن الطلاق وكان
هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان في تغيير حكم الحقيقة المجاز والمجاز للتغيير فقط لان الحكم لا يوجد بدون
الذي قام العمل مثله في تحل حقيقته وهو عتقه من حيث ملكه لا عتقه الملك من الاصل فكذا المجاز في حل الحال
بالعتق من حيث ملك فاعتق الحكم ولم يتغير فقد للحق والباطل ان لزم الحقيقة والمجاز لا خلو عن اقسام
اما ان لا يزيل حقيقة الحقيقة والمجاز فقط كما مر في سائر الكتاب او لا تعدم الحقيقة والمجاز كقوله صلى الله عليه
المتعاقدان لخيار ما لم يتفرقا قال المراد منه حقيقة التفرق اذا ما تفرقا بدنا ولم
يقل الآخر اخترت او المراد منه المجاز كما قال الشافعي رحمه الله ان اسم المتبايعين يطلق على ما كان
دون المجاز كما في ذكر المسبب واراده السبب ذكر الطلاق واراده الطلاق وكما تكون الحقيقة غير معتبرة
المعنى ليتعلق بها الاحكام قال رحمه الله ومن حكم هذا الباب اي باب اقرار المرء على نفسه بما هو حق الله
والمجاز ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومتعارف في عرف الناس بالنسبة الى استعمال
الحقيقة فتعارض على هذا امرا يرجح ترجح الحقيقة باعتبار الاصالة ويرجح المجاز باعتبار غلبة استعماله وهو

لانه يعارض الحقيقة والمجاز وكل واحد منهما حجة في الترجيح فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ترجيح الحقيقة
المستعملة وذهب ابو يوسف رحمه الله الى ترجيح المجاز المتعارف وهذا الاختلاف يرجع الى اساس ذلك
الاصل وهو ان المجاز عندما خلف عن الحقيقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود من وضع الكلام والمجاز
يجاز في الحكم على الحقيقة لان الحكم يتعلق على الحقيقة والمجاز دخيل وهذا معنى قولهم الحقيقة غير معتبر
فكان اهمال الكلام على المجاز المتعارف اولى وذلك لان واضع اللغة انما وضع الالفاظ ليتصرف مطلق الكلام الى ما
هو المتعارف عند الناس وان لم يكن اصلا فترجحت لانها كل واحد منهما تتصرف بنفسها الى راس المقصود الشرعي
بالاتفاق وان كان راسا حقيقة من تصرف الى ما هو المتعارف وهو راس الغنم والفراء الغنم خاصة على سبيل
ما اختلفوا فيه العرف وعند ابي حنيفة ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق الكلام لا في حق الحكم لان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ اجابة ما عتبر رحمه الله الوجدان في الكلام لا في الحكم مقصودا فصارت الحقيقة الاعتبار
الاولى حالة التعرية اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة ان اكل بعينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رحمه
الله لما قدمنا ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وحنطة الخبز حقيقة مستعملة فاما عند ابي يوسف رحمه الله
فكل كما عنده يقع الحالف على مضمون اللفظة بحكم ما في الحنطة ايضا ما في عموم المجاز وهذا المجاز متعارف
فانه يقال اهل بلده كذا يأكلون الحنطة والمراد ما في باطن الحنطة لكن هذا الاختلاف فيما اذا لم يجر العادة
اما اذا جرت العادة بان كان حلفه هذا في فاكل من خبز ما لا يحنث بالاتفاق كذا في المبسوط واما اذا اطلق ليمين
شيئا ثم اكل الحنطة وهي بعد الحلف ما يحنث عندهما كذا ذكر في الهداية انه يحنث عندهما هو الصحيح بخوم المجاز
وذكر في الجامع الصغير للشيباني رحمه الله وفي قولهما اذا اكل عين الحنطة هل يحنث في كتاب الايمان ليس
على انه لا يحنث لانه قال اليمين يقع على ما يصح الناس به وفي الجامع الصغير دليل على انه يحنث لانه قال واذا
اكل من خبرها يحنث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه
الكوز خبرها يحنث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه
يقع الحالف على الكوز عامة عند ابي حنيفة رحمه الله وهو ان يقع في على الفرات ويشرب منه بغير واسطة
لان حقيقة الشرب من الفم وهو الاصل اذا امكنه مرعاة لاصل العادة وذلك تقتضي ان يكون ابتداء شربه
من الفرات وهذه الحقيقة مستعملة فانه روي ان النبي عليه السلام قال لقوم ترك عندهم هل عندكم
ما ماء تشربون في الشنن والاكرعا في اوانيكم وهو ما وجده اهل البوادي والقرى وعندما يقع للحالف
شرب ما جاوز الفراء ويسمى مواني الفرات وهو ما دنو هو الجوزه والنسبة لا تقطع
الا واني لان الاواني دون النهر في اسمائها لما تحتها الانهار دون النهر هذا اذا فات الجواد
من النهر والصغير منه لان الصغير منه لا يقطع نسبة الماء الى الفرات فيحنث بشرب ما يجري
الفرات واما اذا كان الجواد من النهر فلا يبقى ما ذكر من التقرير لان النهر الكبير قاطع النسبة ما يجري
فيه من الفرات الى الفرات فيما عدا ان يقال لما كانت الاواني دون النهر الكبير في الاستمداد

والنهر الكبير قاطع للنسبة كانت الاواني غير قاطعة للنسبة لكونها دون النهر في قطع النسبة فلا يحنث على ما
ذكره مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وذكر في شرح الجامع الكبير للحاكم رحمه الله انه لا يحنث اذا شرب
من نهر يأخذ من الفرات وذلك لان ما الفرات اذا جرى في نهر آخر يضاف فعل الشرب الى ذلك النهر لان الشرب
من الفرات انما يكون من الفرات اذا كان الفرات ظرفا لما الماء وهذا ماء جار في نهر لا يسمى فراتا وانما يضاف
وجود الماء بقوله اذا حلف لا يشرب من الفرات لانه اذا حلف لا يشرب من الفرات فشرب من نهر
يأخذ من الفرات كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة في فاكل من دقيقها او خبزها لانه عقد يمينه ههنا على ما الفرات وهذا الماء الفرات والنهر
الى نهر آخر بخلاف الاول فان هناك عقد اليمين على الجار وهو الفرات لم يوجد من الاصل السابق وهو
ان الجار حلف في الحكم اذ في الكلام لكلام للحالفين فوقع سهما ان الرجل اذا قطع كف رجل من الفصل وهما
اصبع واحد فعليه عشر الدية وان كان فيها اصبع فالخمس لان في الكف عند ابي حنيفة رحمه الله
لان الاصبع اصل وان قل فيتشتتبع غيره وان جل وهذا العمر لكونه الاربعين اذا رش
الاصبع والكف اكثر فيتبع الاقل وسهما ان القسامة على اهل الخطة وان بقي واحد منهم ١٨٠
دون المتزوجين عنده لان اهل الخط اصيل والمتزوج دخيل وسهما ان للبعض حكم الكل
القصير عنده لكونها خطيه حقيقة وهي حقيقة مستعملة وهي ما يطلق عليه اسم الكل وعندهما
لا يجوز الا بالمتعارف منها وهو الكر الطويل وسهما ان الصلاة جوز بايه قصيرة عنده لكونها
قرابة حقيقة ولا تجوز عندهما اعتبارا للمتعارف وهو الايه الطويلة او ثلاث ايات قصار وسهما
ان من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكن فيها بقي ساكنا عنده وان بقي وحده فيها لان السكنى
كانت اصلا فبقي اصلا كما كانت بقائي له وان قل وعلى هذا قالوا لو الطهر عند تعارض دليل الوجوب
وبقاء العصمة عند تعارض دليل الحرمة وبقاء الاسلام عند تعارض دليل دار الحرب اعتبارا
للاصل فان رحمه الله جعله ما يترك به الحقيقة الى قوله وهذا ان
بدلالة العادة لا غير اقول لما ذكر رحمه الله احكام الحقيقة والمجاز وكيفية العمل بهما شرع في
ذكر ما يترك به الحقيقة من غير معارضة لفظ اخر اما مثل دلالة الاستعمال وقرينة دلالة اللفظ
في نفسه وسياق الكلام ودلالة معنى يرجع الى المتكلم ودلالة محل الكلام فان هذا المجموع ليس
بلفظ معارض لفظ الحقيقة وهذه خمسة انواع ووجه الاعتبار فيها ان الموجب لترك الحقيقة اما
ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلالة الاستعمال والعادة وان كان خاصا فالخاص
اما ان يجوز في المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه وان كان في المركب
فالموجب اما ان يكون لمعنى راجع الى الكلام او لا لمعنى فان كان فهو دلالة سياق الكلام وان لم يكن
اما ان يكون لمعنى راجع الى المتكلم او الى غيره فالاول دلالة المتكلم والثاني دلالة

الى المتكلم والثاني دلالة في عمل الكلام اما النوع الاول فقال الصلاة عليها اسم للدعاء حقيقة قال
وصلى عليها وادفنهم اي ادع لهم بالبركة وختم ثم سمي بها عباده مخصوصة بركانها عبارة الصلاة
شرعت لتذكر الله تعالى واقم الصلاة لذكري فيه دليل على ان الصلاة شرعت لهذا وكذا قد تكون في
الصلاة الشرعية بمعنى الصلاة اللغوية وهي الدعاء حقيقة او تقديرا وكلها قد تكون في اللغة عبارة عن القصد
ثم صار هو اسما لعبادة معلومة وهي زيارة البقاع المشرفة المعلومة واذا اتصال مخصوصة فيها
في زمان مخصوص كما قال في الدعاء وهي في الشرع زيارة البيت والقصد للزيارة بقطع المسافة وذلك
بقاء وهذه العبادة وهي في اللغة من الحرم والزكوة والصوم فان الحرم في اصل اللغة هي الزيارة يقال لعمر
وان فلانا اذا زاره ثم صارت في الشرع اسما لزيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا
والمروة مع الاحرام والوقوف في اللغة عبارة عن الحاء والتطهير ثم صارت في الشرع عبارة عن اتلاف المال
المال الى الفقير على وجه مخصوص والصوم في اللغة هو مطلق الامساك ثم صارت في الشرع عبارة
عن امساك مخصوص من شخص مخصوص في زمان مخصوص حتى صارت الحقيقة اللغوية في جميع هذه الالفاظ
مهجورة واما صار هذا النوع وهو دلالة الاستعمال والعادة دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى اوهام الناس عند استعمالهم وخاطبهم فاذا تعارف الناس
استعماله في امر بطريق المجاز صار ذلك المجاز بما يستعملهم كالحقيقة وما سواه كالمجهول والمعدوم
العرف لا يتناول الكلام الا بقرينة وهذا كان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود
العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به في ذلك الموضع وثالث
هذا النوع ما قالوا رحمهم الله فيمن نذر صلاة او صياما يلزمه العادة المخصوصة من غير نية بكون
مطلق اللفظ منصرفا اليها في عرف الشرع واذا قال لله علي المشي الى بيت الله تعالى يلزمه شاة في الشياه
لانه اوجب الله وما يكون من جنسهم واجبا شرعا والمشي الى بيت الله تعالى ليس بواجب شرعا اولا
لا يلزمه غيره ما التزم وهي التي تلزمه لان لا يلزمه شيء آخر وهو الحج او العمرة اولى وفي الاستحسان
يلزمه حج او عمرة كذا روي عن علي رضي الله عنه ولان في عرف الناس يذكر هذا اللفظ يعني التزام
الحج او العمرة في الندور وفي الايمان فجعل هذا عبارة عن التزام حجة او عمرة كما لا يخرج
فيها لان السكين المتعلق البيت لا توسلا الى اداء الا بالاحرام والاحرام لا يكون الا في احد الموضع
ثم مخير ان شاء ساق وان شاء ركب وان شاء قال نذرت ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة
اراد ان يتصدق بالثوب المتعارف وهو التصدق بالثوب للاستعمال عرفا وذلك والفظ حقيقة
في غير ذلك ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال ضرب الثوب في حطيم الكعبة
عبارة عن هذا التوب الى مكة وشائل ذلك النوع كثير مرد ذلك ما قالوا اذا على ان اذبح هذا

حكم عليه دفع القيمة في الحرم ومن قال ان الخيار للمولى والصحيح ما ذكره في شرح الجامع الصغير
رجوعا استحسانا وقالوا الصحيحات لا يأكل منها ولا يشتري ان لحم الهدي لا يقع عن الواجب
اختلاف وهو ان عند ابي حنيفة رحمه الله يقع على اس الغير والدم وعنده على اس الغير خاصة اعتبارا
للصرف وازكا ما اس الراس حتى لو ذبح اس بقرتين للمتعة انه تسقط عنه المتعة لو اس العصافير
وهو حقيقة اي ذلك الغير تبعا وقد ذكرنا انه لا يجوز ان الملتقط خص جنس الاوز والدجاج
خاصة استحسانا لاستعمال والدعة لا كل هذا ولا يتناول بعض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
الارز والاوز والبط وجميع ما في الدور ولو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك او شيئا من الطبيخ
على لحم خاصة للعرف وقول وكل ما سقط بعضه كل شيء فالجواب كالجواب المذكور في قوله وقالوا
فيمن حلف لا يأكل رأسا انه يقع على المتعارف وذلك لو حلف لا يأكل بيضا فاكل بيض السمك او بيض
الاشياء لا الكلام الذي تركه حقيقته بدلالة الاستعمال والعادة وقيل كيف يكون هذا في
ذكره من قبيل ترك الحقيقة في الكلام فان حقيقته ارادة ادراس الغم حقيقة فانه كان حلف
في يمينه لا يأكل رأسا بالاتفاق وذا بيض الارز والدجاج حقيقة وقد اراده هو في يمينه لا يأكل بيضا
فكيف يكون هذه الصورة من قبيل ترك الحقيقة فاجاب عن ذلك بانه كذلك الا انه يشبه المجاز من
حيث ان حقيقة الغم هي ان يراد عمومه ولما لم يجز العام على عمومه وكانت حقيقته فكذا اذا اراد
به بعض ذلك الحقيقة كان حقيقة فلذلك قالوا عام سقط بعضه بطريق الخصوص كان حقيقة
شيء المجاز كما سبق في العام اذا خص منه بعضه وهذا النوع الذي يترك به الحقيقة ثابت بدلالة الاستعمال
والعادة لا غير ذلك والفرق بين الاستعمال والعادة ستقف عليه ان شاء الله تعالى والفعل
بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في الفعل قال رحمه الله وانما الثابت بدلالة
اللفظ في نفسه الى قوله وعلى ما يوضح رحمه الله بيانا في هذه المسألة اقول النوع الثالث من الاول
السابع هو الثابت بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل ان الحلف لا يقع على لحم السمك وان كان
هو لحما في الحقيقة لكنه ما تصرف عن مطلق الاسم بدلالة اللفظ الخ وبيان ذلك ان اللحم انما يتولد من الدم
ويتكامل فما حد استغاثه بدل على الفوة والشدة فان العرب تقول لحب اذا اشتد والحب لحراحة
اذا قويت واستد تلك الرب بضم اللام وفتحها واللحمة وهي الحرب والوقت العظيمة ما اقتضى فيها
سرع واطاروة قال صلى الله عليه وسلم اتاني الليلة ربي في احسن صورة والشدة ما به قام تقوت
وبتكامل بحرارة الدم لا الدم لانه قاصر مرد به لحم السمك فان فيه دم وهو قصور وزواره بخلاف الدم
لحقيقة لسكونه في الماء والدموي لا يسكن الماء لونه حقيقة ولان السمك على بعض الروايات ولكان
فيه دم ولما حل بعضها كما يراه الدموي اذا ذكاه شرعت لازالة الدماء المسفوحة واذا كان هذا كان

كذا ذكره في المغني وهذا لا يذكر الا بقرينة فانه يقال لحم السمك بالاضافة فخرج حينئذ عن مطلق
لحم المقصور عليه لانه لحم الشاة ولحم البقر كما يقال لحم السمك فلما ذكر القرينة وهي اضافة اللحم الى
الانسان وقد قال لحم الشاة ولحم البقر كما يقال لحم السمك فلما ذكر القرينة وهي اضافة اللحم الى الانسان
والخنزير ليس لتحريم لحمه فيها لان لحمه يحتقن الدم متفرقا بقوته وحرارته وكان كاملا في المحرمية
لكنه حرام الاكل فكان مقاربا لكمال بوصف الحرمة فاضيف الى الانسان والخنزير ليتبين الاضافة على سبيل
تكلف الاضافة لتعريف كونه محرما لا للمقصود وهو القصان وذلك لان الاضافة على نوعين اضافة تعريف
كما في صلاة الظهر وبابا الدار اضافة تقييد كما في صلاة الجنازة وبابا الدار الا ترى ان الصلاة والدار
من قبيل اضافة القرينة لانه يقع عليه مطلق اسم اللحم ولحم السمك من قبيل اضافة التقييد لان قصورا لماهية في العاد
قيده فلا يقع عليه مطلق اسم اللحم وعلى هذا قلنا في قول الوكيل بالوكيل في حرائه لا يتناول المكاتب بدون النية
لانه تناول بمطلق الوكيل والمكاتب متردد بين كونه مالا وبين كونه مملوكا فان مولى رقبة مكاتبه مدا ونصرفا
فلا يكون مولاه مرتفقا به ولهذا لم يجز وطء المكاتبة ولا ولد لم يصيد بكاتبه ولهذا صح بيوت
المولى لا الرهن المكاتب لا يزال الكتابة لا يزال بالاداء كما لا يزال بالرق باسباب الملك ولهذا لم ينفذ عتقه باتفاق
احد ورثته واذا اعتقه وجبت قيمته فانه يصير اجنبيا عن بدل الكتابة فانه حكم ظهر عتقه والله صرح المولى
بالاضافة الى نفسه بقوله وكيلي والمكاتب مضاف الى المولى من وجه دون وجه فلا يتناوله مطلق اسم
المولى بدون النية والحرية والحرية لا تتناول الرقبة في قولنا او تحرير رقبة لانه يتناول الذات الموقوفة
والرق في المكاتب كامل لم يتقرض بعقد الكتابة بدليل احتماله الفسخ واشتراط الملك بعد الاداء
التحرير وجود تحرير في المكاتب فتنادي به الكتابة كذلك المدبر وام الولد لانها لم تخلصا بعد قوله تعالى
فتحرير رقبة فلم يجز اداء القيمة عن الكفارة والكتابة قوله على مولى في حر لانه كان سبب العلة وهو مضاف
الرق فيها بدليل انها لم تبطل الفسخ وكذلك المدبرة بدليل انه يجوز للمولى وطء المدبرة وام الولد وقوله
فكر اءه في طلاق لا يتناول المتوهة من غير تعيين وان كانت في العدة لانا قلنا ان المضمره تحرج عن المطلق دلالة
الخط وذلك لان المتوهة هو مطلق المراءة والمبتوتة قاصرة في معنى الزوجية لزوال اصل ملك النكاح وان بقي
في بعض احكامه فخرجت عن مطلق المراءة دلالة الخط فصارت مطلقا يملك وكل اءة مخصوصا خرج بعض
افراده بالمخصوص منه الجاز لان الحقيقة في العام اجزاؤه على سواء وكونه مخصوصا بجاز فكانت الحقيقة فيه
متروكة حميدة لكن من قبل ما تركت حقيقته دلالة الخط في نفسه هذا الذي سرد ذكره وهو ما كان اسما
دالا على كل صنف في سماه لغة وبعض افراده نوع قصور في ذلك الصنف فهو عند الاطلاق لا يتناول
ذلك الفرد القاصر لقصوره ثم سرد هذا القسم وهو ما يترك الحقيقة بدلالة الخط في نفسه على مكمن مرة

وهو ما كان اسما دال على القصور والنقيصة في سماه لغة وفي بعض افراده ذلك النقص وفي كل فرد من افراد
الاسم هذا الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وذلك كاسم الحادث فانه اسم لكل ما يكون بعد العدم وهو
يتناول عدد الحادث حقيقة وقرب الوقت او بعد ولا يتناول القديم وكذلك اسم الانسان فانه يتناول الكامل
منه وقال ابو حنيفة رحمه الله الفاكهة اسم للنوع فلا يتناول ما هو اصل من وجه وذلك لان اسم الفاكهة مأخوذ
من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا اهلهم انقلبوا فكهين اي متنعمين كذا في الصحاح والتنعم انما يقع
بتوام البدن لا بما يبقى به بقاء كل الناس سواء فما يتناول ما يقع به قوام البدن واختص بعض الناس
بالتنعم باسم التنعم لصار التنعم اعلما يقع به قوام البدن في الرطب والعنب والرمان معنى
التنعيم فاما ما فيها من جهة الاصالة والكمال والزيادة على القوت فقاصر اما الرطب والعنب
فانها يصلحان للغذاء وقد يقوم مقام قوام البدن واما الرمان فلا يقع به قوام البدن لما فيه من برد
الاذوية المصلحة للبدن المزيلة لفسدها ولهذا لا يتعدى حنث بأكل الرطب والعنب والرمان
لانه وان كان الزمان واذا كان كذلك كان الامر الزائد في تلك الاشياء اللذائذ وهو الرطب
والعنب والرمان وصفا زائدا واسم الفاكهة ناقص عنه في المعنى اي عنه بنقصانه في المعنى (١٨٢)
لكونه تابعا لا يقع به الغذاء فلا يتناول الكامل وهو العنب واخواته فان قيل لا نسلم ان الزائد في حق
الناقص بمنزله الطارئ في حق السارق حيث تناول النص بطريق الدلالة قطع الزيادة في فصل
الطارئ من جنس معنى النص اعني السرقة فيه بوجود مع زيادة حدوث فكذلك الزيادة مطلقة
لمعنى السرقة فينبغي ان يتناوله مطلق اسم السارق كاسم الكاتب يقع على من كتب في ذاته وعلى من اتقن العلم
الكتابة لان الزائد والناقص من جنس واحد واما الذي يقع به القوام من الطعام والزيادة فيه لمعنى
الاصالة في الغذائية لا لكون الزيادة مكملة لمعنى التفكه على ما عرف هذا المعنى صار شبيها من كل وجه باسم
اسم الفاكهة بوجه ان التفكه لما كان عبارة عن التنعم والتنعم يقتضي سوق المقصود الى
تحصيل قوام النفس ولا يستتم مراد التفكه وهو عبارة عن هذا الزائد فان قلت
الزائد هناك بعد الناقص في الفاكهة الناقص الذي هو الحلو بعد الزائد في معنى الغذاء
فكان في طريق تنقيص هذا الوصف اداء الوصف ناقصا بالاجماع كذا في الايضاح لان
فيه تنقيصا بأصله وكذلك طريقة ابي حنيفة رحمه الله فيمن حلف لا يأكل إداما ان الملح يقع عنده
على ما يتم به الخبز وهو ما لا يؤكل وحده ويصطبغ به المأكل والمشرب والملح لا يدام اسم
لما يؤكل تبعا لا منفردا فلا يتناول ما هو اصل من وجه وبيانه ان كلا منهما مقصود وهو الخبز والملح
والجبن والبيض الا ان يريد ذلك فتعمل نيته حينئذ فانه من القمح كالبسيط وعند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث في ذلك كله والخلاف في الاداء ناقص كالخبز حتى

على الايجاد والافساد والواجب والحرام فقالوا ان اسم الشيء اذا تناول السواد والبياض ونحوهما باعتبار النسبة الاضافية بينهما كالقرع والسواد الشديد ولم يوضع اسم الشيء السواد والبياض ونحوهما على الاسم المشترك كالقرء والعين على موضوع الكلي واحد من هذه الاقسام لانه يتناول الجواز والفساد والثواب والعقاب وضع الكلي على الخاص احكاما شرعيه بالقصد الوضعي كالعين للبيع وعين الميزان والشمس وغيرها ثم ان اسم الشيء اذا اريد به الحادث جاز عليه لانه يتناول الكل بمعنى واحد وهو معنى الوجود فانه اسم الله تعالى لا يجوز له عموم لاختلاف المعنى لان الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته لا يشابه شيئا من مخلوقاته فكان الاختلاف بينه تعالى وبين خلقه اكثر من الاختلاف بين البيوع وعين الميزان وعين الشمس لوجود التشابه بينهم بوجوه كثيرة فكان اسم الشيء اولى بالاشتراك من العين فكان اسم الشيء مشتركا بين الله تعالى وبين خلقه فكان لفظ الشيء اذا اريد به القديم لا يجوز دخول الحدث تحته واذا اريد به المحدث يعم دخول القديم تحته وعلى هذا قلنا ان الشيء ليس اسم جنس لله تعالى وان اطلق عليه لفظ الشيء ليس من جنس العالم ولو كان لفظ الشيء في القديم والمحدث كان اسم جنس لهما تحته وكان القديم لوازمات والمحدث لوازمات احترقا مختلفان لوازما وبسببان جنسا والقول بالذات الجامعة بين القديم والمحدث تحقيقا في بعض الاذهان وكان الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري يقول ان الله تعالى يسمى شيئا بمعنى الشائي والمخلوق انه يسمى شيئا بمعنى الشيء فكان مشتركا فظهر ان ما ذكره بعض الناس من ان الواو من قوله في هذا الموضع من مشايخنا رحمهم الله ان القديم اذا اضيف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية وقوله صلى الله عليه وسلم حرمت للذكور الماهو من صفات الفعل وهو الكلام في صورة الامهات والثوب في الثوب الكون الاعيان ليستعمل التحريم اذ القديم هو المنع فكل حرمه العطا اذا منعه والمحرم يعتبر المكلف ممنوعا فيكون هو ممنوعا عن عدوره والله تعالى في عدوره وفي وسع المكلف الامتناع عن الفعل والعاد وعلى العدم اما الاعيان لا يرد عليه عدوم فلا يوصف عن وسع الشرع فلا يرد عليه العدم الذي فسدت الحقيقة له لانه محل الكلام وصار القديم وضعا للفعل المكلف اذ التحريم والنهي مرادفان واحد لكون التحريم ثبت للحرمة كالنهي والنهي انما يرد على الفعل لانه ينهى عن الفعل لكونه مشتقا منه كالامر مشتق من الفعل ويرد عليه اولان التحريم تكليف من الله تعالى فكان المقصد فيه تحريم الفعل لا العين كما في الامر لان الاعيان لله تعالى على الحقيقة ما خلق الفعل في الاعيان الا امرا في العادات والتعامل بين الناس في العدم كثير الجدوى اذا كان كذلك فيصير وصف العين بالتحريم مجازا به عما تعلق من الحاجين بذلك العين فكان التحريم مضافا الى العين اما رد لوم التحريم الفعل العبث

مزاد واحد

والتمنه فيها لان الاضافة التحريم الى العين تستلزم على الروسه ونحوه فكيف يكون التحريم الذي ورد مجازا يكون دليلا على جواز الفعل الذي وعد الاتفاق على لزوم العدم وقد جعل دليلا فسقط اصل ما كان محل هذا الا ترى ان شرب عصير العنب والكيان التحريم حرام وليس بوجود الدليل على حرمة الدم الحاصل التحريم الذي هو عبارة عن المنع من الاكل متعلق من الشيء كما التحريم الذي هو الفعل في نفس الفعل مع كون الفعل قابلا له كما في الخمر والنوع الثاني منع الذي عدم اذ عاله في الجزء اذ والمنع والتحريم كانه لم يوجد لا يبقى محلا للتصرف الشرعي وخرج الحل بدليل عن كونه قابلا لاباحة الفعل كما في غانه التحريم اضافة اليها لاحد في المذكور لم يبق محلا للشرب شرعا كالخمر فانه ليس بمشروب فلما انعدم الفعل من قبل عدم محله كما لو ذبح فانه اذا غاب الحكم ثم الفعل به عجب بعد غيابه لكونه لم يبق مشروعا واذا كان كذلك فلا يكون خروج المحل عن قبول ذلك الفعل في الشرع سببا له ويصير الفعل في الانعدام تابعا لعدم المحل كالصوم في الليل فانه ينعدم لانعدام محله اذ لو صور الفعل في المحل من الليل الى الحرمة تبديل الفعل ايضا من المحل الى الحرمة والمنع اما يجري في الاذهان فهذا فاسد لان نظام الفعل اذا الاصل في التحريم هو الفعل ولكن اشتد اد التحريم في الفعل انما بنيا ادا كانت الحرمة مضافة الى الفعل فنسب التحريم الى المحل استعارا لان المحل لما جعل ضائعا للفعل وعدا في غاية العنى الموجد في الفعل من الوجه الذي يتصور التحريم في جانب المحل فاما ان يجعل تحريم الفعل في الاصل مجازا لما هو من صفات الفعل ليصير المحل موصوفا بالحرمة بطريق المجاز كما قلنا ويصير المحل مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الفعل مع ان التحريم يضاف الى المحل فلفظ ما حتى لا يتحول التحريم من محل الى محل اخر وجعل النوع هو [illegible] الاصل في هذا التحريم هو المنع وجعل الاصل وهو المحل تابعا الى التحريم فزعم ان المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتداء بناء على ان الاختلاف بناء على مسئلة خلق الافعال الاختيارية للعباد خلقا لله تعالى وعند المعتزلة ليست بمخلوقة لله تعالى لما ان في افعال العباد لما هو قبيح وشر وفي خلقه نسبة القبح الى الله تعالى وانه لا يجوز ان يكون التحريم يستدعي المنع في الحرام كالنهي يقتضي المنع في المنهي اذ الحرام والنهي مترادفان واحد لكون التحريم ثبت للحرمة كالنهي والنهي انما يرد على الفعل لانه ينهى عن الفعل لكونه مشتقا منه كان الامر مشتق من الفعل ويرد عليه اولان التحريم تكليف من الله تعالى فكان المقصد فيه تحريم الفعل لا العين كما في الامر لان الاعيان لله تعالى على الحقيقة ما خلق الفعل في الاعيان الا امرا في العادات والتعامل بين الناس في العدم كثير الجدوى اذا كان كذلك فيصير وصف العين بالتحريم مجازا به عما تعلق من الحاجين بذلك العين فكان التحريم مضافا الى العين اما رد لوم التحريم الفعل العبث

ن الناس به لانه تعالى الكلام فلذلك امتنع ان يوصف بحكم العموم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى حين جاز ان يقال حوشت عليكم امهاتكم لعموم لفظ المحرمات الخمس التي جاز ان يعبر عنها بلفظ حوشت وقد اكد في قوله صلى الله عليه وسلم حوشت عليكم امهاتكم لغير فيها جاز اقترانه واسكاتها فقيل فلما تركت حنيفة الكلام من قبل دون عن الكلام كما ارادته هنا او في وسما يتصل بهم الحقيقة والمجاز الوقوف التي تأتي للمعاني كالخلع والترتيب والتراخي وعود ذلك فان حروف المعاني تنقسم الى حقيقة ومجاز كالاسماء والافعال واسم الحروف على هذا الحروف على طريق الغلبة فان بعضها مثل كل وبعض وشيئا اسما للكل مما حروف فسميت حروفا لذلك او لان الحروف من انواع الكلمة فاطلق واريد به الكلم بطريق المجاز لانه اسم لما يتركب منه الكلام والحد الفاصل للحروف على الاسماء كالي حروف التهجي فانها اسماء والافعال والمجاز وبعض الناس يسأل عنه حين على حد الفاصل بين الحروف وحروف التهجي فانها اسماء وذكر طرق يخرج السائل عليها والاحسن حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء فائدة اذا تتبعوجت من الصورة الى الوجود على حد ذلك ابتداء الخروج كل من الصورة والمادة الى الوجود ولولاكلمة من التي هي لابتداء الغاية والى التي لانتهاء الغاية لم يعلم انه الخروج لا انتهاؤه وكان بعده الشبهة احوالا عن حروف التهجي فانها ليست من حروف المعاني على اصطلاح النحاة ـــــ رحمه الله وهذا الباب لبيان ما يعمل منها من الفروع ليست حروف المعاني الى قوله من يقم تعرض للفاعل او ترتيب الوقوف من جملة حروف المعاني حروف العطف وهي اكثر حروف المعاني من حيث الوقوع التي اولى بالبداءة لان لها حد اشد واصل هذا القسم حروف العطف هو الواو لانها مطلق العطف وغيرها للتقييد كالفاء والتراخي والتعقيب والمطلق اصل التسبيب الى المقيد اذ التسبيب محتاج اليه دون عكسه اولان الواو بمنزلة الكلي وكل قسم من اقسام العطف بمنزله الشخص والواحد من المشترك اللفظي دون العكس كما ان الاصل مع الفرع اولان الواو لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء آخر كالتعقيب والتراخي فكان الواو بمنزله المفرد وغيره بمنزله المركب والمفرد مقدم على المركب طبعا فكذا وضعا وقد اختلف العلماء في الواو فقال بعضهم انها لمطلق الجمع مرتبا كان نحو مر بزيد وعمرو او غير مرتب نحو مر بعمرو وزيد ولا ترتيب وعلى هذا اكثر اهل اللغة وآية العربي والفراء ذهب المحققون كابي علي الفارسي اصل النحويين والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وذكر ابن الحاجب العلامة في المفصل قالوا ومعنى المطلق ان يكون الحكم واحدا في المحكوم له او عليه او به او فيه او معه او غير ذلك من الاحكام التي تتعلق بالاسماء الى آخره فالحكم قبل الاخر ولا اجتماعا في وقت واحد بل الامران جائزان وجاز بحكمها نحو قولك جاء زيد اليوم وعمرو امس واختصم بكر وخالد وسار فلان وقعد فلان فعلم بالتتبع الاول ان المبدأ به ليس بحكم قبل الاخر بل يجوز به عكسه وبالثاني علم ان الوقوع ليس واجبا فان الاختصام فعل يقع على الفاعلين معا وبالثالث علم ان الواو يستعمل في موضع يستحيل الاشتراك في قيام واحد مع قعوده معا بستحيل وجودها فكان الاولان في الترتيب

والترتيب وجهين فيما ذكروا الثالث في المفارقة وقال بعض المعتزلة ان الواو يفيد الترتيب فيما يستحيل العلم به كقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقال الله رحمه الله الفاء والفعلية وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها توجب الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم ان الواو للترتيب لوجوه الاول ان الذي

العارض عليه السلام بدأ في السعي من الصفا والمروة بالصفا وقال نبدأ بما بدأ الله تعالى به يوجب قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فنحن صلى الله عليه وسلم من الواو وجوب الترتيب الثاني قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة رضي الله عنهم لنحن صلى الله عليه وسلم نبدأ بما بدأ الله به الثالث ان ابدأوا بما بدأ به وذلك يدل على ان الواو للترتيب اذ لو كان كذلك لكان اعدها الثالث انها افادت الترتيب في قوله تعالى اركعوا واسجدوا واجيب بانه لا يجوز تقدم السجود على الركوع فقيد وجوبه دفعا للاشتراك والمجاز الرابع ما روي ان رجلا قام عند رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم وقال من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن يعصهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان لوم من الرسول صلى الله عليه وسلم به وبيانه ظاهر عند والدليل على ان الواو لمطلق الجمع وجوه الاول الحقل على ابه لو كانت للترتيب لما استعملوها لا ترتيب فيه نحو اشترك زيد وعمرو في هذا المال وتقاتل زيد وعمرو سواء في تباعك وقعودك فان الاشتراك لا ترتيب فيه اذ الاشتراك يوجد معا معا لا سرا وكذا المقاتلة والمخاصمة انما تقع عند وجود تعاطي ذلك ولا شك في تحقق هذا الاستعمال والاصل في الحقيقة الثاني انها لو كانت للترتيب لكان قولنا جاء زيد وعمرو بكرا وجاء زيد وعمرو قبله متناقضا الرابع انها لو كانت للترتيب لكان قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا والفاء للتعقيب والواو للترتيب لكان قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا والفاء للتعقيب والواو للترتيب لزم ان يكون دخول الباب بعد السجود وهو باطل بالاجماع وايضا لو كانت الواو للترتيب لزم ان يكون ذكر الواو بعد الفاء وهو باطل بالاجماع وايضا لو كانت الواو للترتيب لكان قوله تعالى اركعوا واسجدوا مكررا لان الركوع قبل السجود وهو باطل بالاجماع الخامس قوله تعالى ياايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا ولو كانت الواو للترتيب لكان الركوع قبل السجود وهو باطل بالاجماع السادس قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان العبادة لا تكون بعد الاستعانة ولو كانت الواو للترتيب لكانت الاستعانة مقدمة على العبادة السابع قوله تعالى حكاية عن المؤمن ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فالمغفرة مقدمة على التكفير والتكفير على التوفي ولو كانت الواو للترتيب لكان الامر بالعكس الثامن قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم ولو كانت الواو للترتيب لوجب تقديم السعي على الوقوف بعرفة ولما جاز تأخيره عن طواف الزيارة التاسع قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بينا للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم فلو كانت الواو للترتيب لكان التوبة متقدمة على البيان وهو باطل بالاجماع العاشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الحادي عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع عشر قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع العشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والثلاثون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والاربعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والخمسون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والستون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والسبعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والثمانون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع التسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الحادي والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثاني والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الثالث والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الرابع والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع الخامس والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع السادس والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع السابع والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع الثامن والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع التاسع والتسعون قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو كانت الواو للترتيب لكان الايمان متقدما على العمل الصالح وهو باطل بالاجماع المائة قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم ولو كانت الواو للترتيب لكان الجهاد متقدما على الهجرة وهو باطل بالاجماع

من غير تعرض لتعارضه وترتيب في المجيء كون المتكلم صادقا في اخباره سواء أعلما أو ظنا أو وهما
ثم زيد او العكس والثاني وهو الأصل في كل قسم من هذه الاقسام الثلاثة ان يكون موضوعا لمعنى
لا يريد له في الدلالة على ذلك المعنى في وضع كلامهم كان نظام العرب اسما واحدا وحروف
يقرد هو بهذا المعنى اذ الاكثر الى على خلاف الاصل لانه انما يثبت بسبب يعقله من الوضع او بسبب
عند رد اليه وهو الابهام والدخول والفاصل في معرفته وجوهه وكذا التكرار انما يثبت بعقله من التكرر
او عدد رواع الجمع ثم ان وضعوا الفاء للترتيب ومع القران ثم للتراخي وانه يستلزم التعقيب فلو كان
الواو للترتيب او للقران لتكررت دلالة الترتيب والقران وانه خلاف الاصل فان قيل لم يلزم تكرر
دلالة الترتيب لان الفاء للترتيب مع الوصل وثم للترتيب مع التراخي فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب
من غير تعرض لترتيب مع الوصل والتراخي لم تكرر بها قلنا ان لم تكرر بكثير انه موضوع لمطلق (تكرر بها)
فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة والتكرر على خلاف الاصل لكن لما كانت الواو اصلا
في باب العطف لما سبق ولهذا لم يشترط لاستعماله معنى اخر سوى العطف كما اشترط للفاء الترتيب
والتعقيب وثم التراخي كان كونها اصلا دلالة على انها موضوعة لمطلق العطف على احتمال كل قسم
من الترتيب والتراخي وغيرهما من غير تعرض لشيء من ذلك الاقسام بحسب الافراد والوضع ثم
استعمل النوع كثيرا ثم من الاصل الذي هو الواو الى سائر المعاني من التعقيب والتراخي وغير
ذلك وهذا الذي ذكرناه من الواو ونوعها نظير ما وضع لكل جنس مطلق ثم وضعت الانواع
تلك الاجناس لخواص في الخصوص كالانسان فانه اسم جنس للافراد مطلقا ثم نوع هو انواعا لكل نوع
منه اسم خاص كالرجل والمراة وكزيد وعمرو وعلى هذا الفرس فانه جنس وله انواع كالعجوة واللينة
والبرني والصيحاني والبعير فانه جنس وله انواع كالبعير كالانسان والجمل كالرجل والناقة كالمراة
وعبارات الواو وغيرها ذكرناه نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام فلا يحمل معنى ان كلمة الواو وضعت
لمطلق العطف كما ان الرقبة وضعت لمطلق التي هي عبارة عن البعض الشايع من غير دلالة على تعيينه
بوصف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فيتناول فردا من الافراد هي غير معين
ولهذا لم يحمل المطلق على العام ما يتناول افرادا على سبيل الانتظام والشمول وكذا المرسل
المطلق بمثله لان الحمل انما يكون لعمل به من غير توقف واستفسار والمطلق يكون للعلم به من غير
استفسار كان المطلق قسما من العام والحمل ولهذا الاصل قالت علماؤنا رحمهم الله
ان حكم المسح في الوضوء هو الغسل بما جاء الذين سوا اذا قام الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الاية هو تحصيل هذا الغسل والمسح من غير تعرض لقدارة او ترتيب ثم الترتيب انما كان بفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم ودلالة الاكل فيما ذكرنا هو المنصوص في الاية ويتعلق صحة الصلاة

بمراعاة الترتيب العاشر ان الفاء تختص بالجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامراته ان طلقتك
فانت طالق انما تطلق في الحال ولو كان موجبا الواو والترتيب لكان جاء هذا بسبب الترتيب
كما لو كان الطلاق تاخر الى وجود الشرط الحادي عشر ان الواو صارت للجمع في قولهم جاء الزيدون
واصله زيد وزيد وزيد فحذفوا حول الاخر تخفيفا والطول كالتخصر والطول كالتخصر كما في نحو الاجتماع الثاني عشر قول
العرب لا اكل السمك وتشرب اللبن فانه يجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب حتى لو حلف بان
لا يجمع بين شرب اللبن واكل السمك او بعده او لو كانت الواو للترتيب لما ازال الحالف عن يمينه وانما
قلنا ان الواو حقيقة لان المواد هذا الجمع بين اكل السمك وشرب اللبن لا جعل الاكل للشرب ولا استعمل احدهما
مكان الواو ولكان الاكل سببا للشرب لان الفاء اذا نصب الفعل المضارع جعله الشرط لما بعده ومن هذا البين
قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اذ معناه لا تجمع بين احد النوعين من (١٨٧)
الخلق وهو المذموم منه وبين الاتيان بمثله لا النهي عنه اولا والا لما صار بمثله فرحت به عليه في الشرع الثاني
عشر قوله اذا فعلت على سبيل الاطلاق دون القصد وقوله فهذا بيان الوضع اشارة الى ما سبق
من قوله اما الاول الى هذا القول فانه ليبان ان الواو موضوع لعلم المطلق لا الترتيب وقد اورد على الامام فخر
الدين المازري رحمه الله قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه
ان يطوف بهما فان العمل العالم مرتبا على الاتيان لا محالة فعلم ان الواو للترتيب لانه جعل الاتيان بترتيب اعتبارا
للعمل الصالح على الاتيان لم يعتبر باعتبار الواو ولم يات اخرى وهي قوله تعالى في حق من الصفات وهو من
شعائر الله جعل الاتيان شرط العمل الصالح والشرط مقدم على المشروط ابدا فقد ترتب العمل الصالح
على الاتيان لا الواو واما الجواب عن شبه الغائبين بان الواو للترتيب فسنوان الواو عن الترتيب الاولى
سيذكر بعد وعن الشبهة الثانية انها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال عن البداية لانها للجمع والعمل يقتضي
واما قال صلى الله عليه وسلم ابدا بما بدا الله تعالى به على وجه القرب ان الاقدام لا يتبين ان الواو موجب الترتيب
فان الذي يبين ان الاقدام في مخاطبات العباد ان البداية تدل على زيادة العناية فيخطر ما نوع منفعة
للترجيح وعن الشبهة الثالثة ان الترتيب لم يثبت بالاية لكن الاثبات فيه معارضة فقد قال تعالى في موضع
اخر واعبدوا واركعوا مع الراكعين ولم يقل احد بترتيب الركوع على السجود والحاصل ان الترتيب حاصل بفعل
وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم او قول الركوع وسيلة الى السجود ولهذا استفاد الركوع من سقط فاسجد
والوسيلة متقدمة على المتوسل كالوضوء مع الصلاة وعن الشبهة الرابعة ان الامر الذي يحصل بالترتيب
بدليل المعصية الله تعالى ومعصية رسوله عليه السلام لا ترتيب تابعا بل كل منهما بنفسه الاخرى واما الذي ذكر
ذكر الله تعالى الى التفصيل ولا شك في ان الامر بالذكر يقتضي التكثير واذا كان كذلك لم يكن الواو
للترتيب فانه رحمه الله وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى الى قوله فلم يترك الواو على اصله

قد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو للمقارنة وليس كما ظنوا لما سبق بيانه وزعم بعضهم ان الواو للترتيب
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما للمقارنة مستدلين بما اذا قال الرجل لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فانها اذا دخلت الدار تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وتطلق ثلاثا عندهما وذلك
دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الواو للترتيب وهما جعلاه للمقارنة وليس الامر كما زعموا فان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب ومقارنة عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله من غير اختلاف بينهم بل اختلافهم في تلك المسألة
راجع الى معنى اخر وهو ان ذكر الطلاق متعاقبة على وجه يتصل الطلاق الاول بالشرط في التام والثاني
ثم الطلاق الثاني والثالث ما موجب كل منها فقال ابو حنيفة رحمه الله موجب كل منها الافتراق في الوقوع
التعرف لان الطلاق الاول اتصل بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث بواسطتين
الاول والثاني فلا يتغير هذا الاصل وهو الافتراق فلا يمنع الحكم المتعاقبان الثلاث بنفس الكلام لا
بالواو بسبب الواو ولانه لو طلق العشرة [illegible] فلا يتغير الافتراق فلا يمنع الحكم المتعاقبان
حسابية القران لعدم دليل يدل عليه اذ الواو لا تدل على القران و [illegible] المنظومة في سلك واحد
اذا كانت معلقة فانها تقع ما يقرب الارض ولا [illegible] واذا لم يتغير الافتراق عند
وجود الشرط نزل ما علق [illegible] فلا بد من وقوع الاول سابقا لانه اتصل بالشرط من غير واسطة
وبوقوعه عليها تبين لا الى عدة فلا يقع الطلاق الثاني والثالث بعد البينونة فمن ذلك ظهر ان الترتيب
لا من الواو ووضح الفرق بين ما اذا كان الشرط مقدما وبين ما اذا كان مؤخرا اذ الشرط متى كان مؤخرا
يتوقف اول الكلام على اخره فيتوقف الطلاق الاول والثاني والثالث على الشرط فيتعلق دفعة واحدة ونزل
ما تعلق كما تعلق بخلاف ما اذا كان الشرط مقدما فانه ليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله فيتعلق الاول ثم الثاني
ثم الثالث واذا [illegible] بانت بالطلاق الاول لا الى عدة لكونها غير مدخول بها فلحقه الثاني والثالث لعدم
محل الوقوع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله [illegible] والاتحاد في الوقوع لان ما ذكرنا [illegible] الاجماع
فان [illegible] الجملة الاولى واذا [illegible] الاولى وهي تعلقت بلا واسطة فكذا الثانية و [illegible]
العطف يقتضي المذكور في الجملة الاولى كالمعاد في الثانية فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة والعطف
في الاول نظير [illegible] وليس كذلك لان تعلق ما يصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل المحل فيجب
تحصل التطليقات الثلاث جملة ومرتبة في غير المدخول بها في الكلام [illegible] الكلام طلاقا لتقع واحدة
وتبين لا الى عدة واذا تعلقت جملة على الوجه الذي ذكرنا وهو ان كل تطليقة يتعلق بالشرط بلا واسطة
بعد وجود الشرط اذا وصل [illegible] ينزل جملة كما اذا حصل التعليق بشروط جعلها [illegible] كما لو
قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار ثم قال بعد يوم او ايام انت طالق ان كلمت زيدا ثم قال بعد ذلك
[illegible] انت طالق ان شئت عمرا فان الترتيب لا يجب بهذا التعليق اذ المرتب في ازمنة التعليق لا يوجب

مرتبا في التعليق بالشرط فيقع الطلقات جملة عند وجود الشرط وان احتمل الترتيب ثم تعلقت عند
التعليق واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع لم يتغير ذلك الموجب الحكم بالواو لان الواو لا تعرض
للترتيب ولا توجبه لما مر ذكره فلا يتركه المقيد وهو كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد بمعنى
وهو كون الواو لمطلق الجمع لا يتعرض للترتيب والتفرق [illegible] الترتيب الجمع [illegible]
موجب هذا الكلام الذي يوجب الاجتماع ظاهرا بالواو المطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب واذا
تقدمت الاجزية في نحو قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يجد حال التعليق الذي امر
١٨٨ ما يغير اوله فيتوقف اوله على اخره فيتعلق جملة فينزل كذلك عند وجود الشرط فيقع الثلاث [illegible]
دخلت الدار بخلاف ما اذا تأخرت الاجزية لانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله واذا وجد حال التعليق
موجب الكلام والاتحاد فلم يتبدل بالواو لما قلنا انها لا تعرض للترتيب ولا توجبه وما قالاه رحمهم
الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لانه قد علم ان المعلق يصير طلاقا عند وجود الشرط ومن ضرورة (تفريع)
العطف اثبات الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير طلاقا واقعا كذلك ومن ضرورة الوقوع
ان لا يقع الا واحدة اذ بها تبين لا الى عدة كما لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق ولو علق الثاني
فان الثاني يتعلق بواسطة الاول بعد تمامه باعتبار ان يجعل الثاني شريكا مع الاول في حكم الاول لا
ان يجعل خبر الاول كالمعاد لان الشركة انما ثبتت ضرورة افتقار الجملة الناقصة وما ذكرنا يندفع
الضرورة فلا وجه للمصير الى الزيادة قال [illegible] رحمه الله قال وقيل قد قال اصحابنا رحمهم الله
وهذا من باب القران اقول [illegible] اشارة الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الكلام وتقريره
ان يقال قد قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق انها تبين
بطلقة واحدة وهذا يشعر ان الواو للترتيب وقال في باب الكلام من الجامع الكبير اذا زوج فضولي امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقها المولى ما جاز نكاحهما ولو شعرنا في الكلامين
منفصلين بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية وجاز نكاح الاولى وهذا يوهم ان الواو
للترتيب حيث بطل الثانية في المسألة الثانية وقوله بغير اذن الزوج قيد اتفاقي وهذا الذي ذكره الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع وفي اصول الفقه لان عنده لو كان الذي ذكره لا نكاح الى دكاهم
وذكر الامام قاضي خان رحمه الله في الجامع ولو زوج امتين في عقدة بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احداهما بعينه
فاجاز الزوج نكاح الاخرى لم يجز لان نكاح الامة قد بطل بانقضاء الاماره [illegible] في عقده والحرة جائزة لا
يصح نكاح الامة فكذا اذا صارت احداهما حرة في حالة البقاء وكذا لو زوج رجل رجلا امتين بغير اذنه اسبق
عقدا [illegible] واذن المولى فاعتق احداهما قال المملوك على حرة ثلاث [illegible] ان تعتقهما بكلام واحد معا
بان قال انتما حرتان او اعتقتكما فنكاحهما جائز والثاني ان يقول هذه حرة وهذه حرة [illegible]

لما سبق من الادلة على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب ولان الواو لو كان موضوعا للقران لما بطل
نكاحها ولما بطل نكاح الثالثة [illegible] في نكاح الاختين فان نكاحهما جميعا قد بطلا [illegible]
العقد يقتضي القران بل لان اخره وهو ان صدر الكلام يتوقف على اخره لان صدر الكلام موضوع لجواز
الكلام واذا اتصل بصدر الكلام اخره بمنزلة الشرط والاستثناء فان اول الكلام يتوقف على اخره اذا
كان في اخره شرط او استثناء كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان دخلت الدار او ان شاء الله فان اول
الكلام انما يتوقف على اخره بشرط الوصل لما سياتي بيانه في باب البيان ان شاء الله تعالى ان بيان
التغيير انما يصح اذا كان موصولا لا مفصولا واذا كان كذلك صار كانه قال اجزت نكاحها
وما ذكرنا لا يوجد في قول الرجل لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها لان صدر الكلام
فيه لا يتوقف على اخره اذ ليس في اخره ما يغير اوله فيقع الطلاق الاول قبل التكلم بالطلاق الثاني فلم
تبق محلا لوقوع الثاني والثالث وكذلك في مسألة النكاح الاختين لا يتغير صدر الكلام باخره اذ
عتق الامة الثانية ان صح [illegible] لا يتغير نكاح الاولى من الصحة الى الفساد وعن
الوجود الى العدم لان عتقها لا يسلب جواز عتق الاولى فلا يكون اخره مغيرا لاوله اذ لو كان مغيرا له
يتغير كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانه لولا استثناء المائة لوجب عليه الالف كاملة فاذا لحقه
استثناء المائة تغير اول الكلام من وجود وجوب المائة الى عدمه فيتوقف اول الكلام على اخره لوجود
المغير في اخره ولما لم يتغير اول الكلام في مسألة الاختين باخره لم يتوقف اول الكلام على اخره
فان قيل نكاح الاختين في عقدة واحدة لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين
متفرقتين لتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان بطريق الفضولي لا يتوقف نكاح
الامة فيجب ان يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الاختين بل اولى لان نكاح الاختين لا يجوز اصلا بعدم
نكاح احدهما على نكاح الاخرى او اجتمعا ونكاح الامة اذا كان متقدما على نكاح الحرة يجوز وجاز
[illegible] النص في نكاح الاختين [illegible] الحرمة الى [illegible] بقوله تعالى وان
تجمعوا [illegible] المحل [illegible] فعل الجمع والمعنى لم يوجد من الزوج في نكاح
الفضولي فلم تثبت الحرمة في حقه فيتوقف واما نكاح الامة على الحرة فقد اخرج النبي صلى الله عليه
وسلم الامة [illegible] عن محلية الكلام بقوله لا تنكح الامة على الحرة فلا محل لها بوجه من الوجوه
فلا يتوقف نكاحها على نكاح الحرة [illegible] نكاح الامة على الحرة [illegible] وهو لا يجوز وهذا الفرق بين
الاصلين وهو ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وكذلك في مسألة الاقرار صدر الكلام
يتغير باخره فكانت مثل نكاح الاختين اذ في اخره ما يغير موجب صدره لان موجب صدره
عتق بلا سعاية اذا كان الاقرار في كلام موصول فان [illegible] الاخر الى الاول تغير صدر الكلام

عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى بمنزلة المكاتب عنده فيعتبر به حكم اصل العتق
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتغير صدر الكلام من براءة الذمة الى شغلها بالسعاية فلذلك توقف
صدر الكلام على اخره لا لان الواو للقران ولهذا قال في قول محمد بن الحسن رحمه الله في الجامع الصغير في كتاب
الصلاة [illegible] من الرجال والنساء [illegible] الامام [illegible] الاولى [illegible]
هولاء المذكورين الى قوله ذلك لا يوجب ترتيبا [illegible] ثم قال [illegible]
كذا قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا
ايضا اذ المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر لا الترتيب [illegible] ١٩٠
السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما [illegible]
وذلك ينبغي ان يكون الركن سعيا [illegible] واحدا [illegible]
بدليل الاجماع لكن السعي [illegible] وتقدم الصفا في الذكر لقوله تعالى ان الصفا [illegible] التقدم
في الذكر [illegible] ان الواو لا يوجب الترتيب وهذا يصلح للترجيح [illegible]
الناس ان البداية تدل على زيادة العناية [illegible] نوع [illegible] للترجيح [illegible]
السعي من الصفا بذلك وصار الترتيب [illegible] الابتداء في السعي بالصفا واجبا [illegible]
في الاية فان قيل اصحاب النبي عليه السلام [illegible] السعي [illegible]
كذلك الا ان فعله هنا صار بيانا لمجمل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا [illegible]
بين الشيئين لا بد ان يكون له متقدم ومؤخر [illegible] النبي عليه السلام [illegible]
المروة في السعي [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم على الشيء بدون الترك [illegible] الوجوب [illegible]
وما سبق في الاية كما [illegible] في الوصايا [illegible] النوافل [illegible]
الميت لان [illegible] للدلالة على قوة الاهتمام فصلح هو للترجيح [illegible]
والساجد [illegible] النوافل لانه اذا اوصى باشياء من الفرائض والنوافل واخر الفرائض [illegible]
فانه يقدم الفرائض على النوافل وان اخرها الموصي [illegible]
[illegible] الى اخره [illegible]
[illegible] على [illegible] العطف [illegible]
يقتضي المغايرة [illegible] الواو [illegible]
الاصول [illegible] والراجحون في العلم [illegible]
ما يقتضي المشاركة في الخبر [illegible] العطف [illegible]
خبرها فلا يجب بالعطف المشاركة في الخبر كما اذا قال الرجل زينب طالق [illegible]

واحدة. واختلف المشايخ في هذه الواو هي للعطف ام لا فقال بعضهم انها عن واو الابتداء لا واو العطف
وقيل هي واو النظم دخلت لنظم الكلام كما في قوله تعالى في حكم القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فانه ابتداء عندنا دون العطف لان قوله تعالى فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا خطابان للائمة وقوله تعالى
واولئك هم الفاسقون جملة خبرية وعطف الجملة الخبرية على الانشائية غير جائز ولان فاجلدوا والرد للشهادة
فعل ولا تقبلوا نهي عن فعل الى من خاطب الائمة ايضا واولئك هم الفاسقون اثبات وصف لهم فلا
تتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم ليصح عطفه عليه ولان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بيان
لجريمتهم وما تقدم بيان للواجب بالجريمة ولا يتحقق عطف الجريمة على الواجب بها ولهذا لا يقال جاء زيد
وذلك لان واو العطف هي التي توجب الشركة في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهذه لا توجب الشركة
فلا تكون هذه الواو واو العطف وانما هي واو الابتداء والنحويون بالعطف على ما اصطلحوا ولهذا قال المصنف
رحمه الله وهذا تحسين للكلام اي ما هي من واو الابتداء او واو النظم زيادة في الكلام لكونه على خلاف الاصل
لان واو العطف اصالة الى الشركة في الخبر ليست من ضرورة العطف ومن حاجاته الاصلية بل لافتقار الجملة
الثانية اذا كانت ناقصة فاما اذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر وهو الافتقار الى الخبر موجودا
فبقي اصل العطف لانعدام دليل زواله ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الجملة الاولى وهي الكاملة
في الحكم بالاولى حيث لم يكن لها خبر كما في قوله هذه طالق وهذه لان خبر الاول يصلح خبرا للثاني
فتشارك الجملة الناقصة الجملة الاولى في تمامه بعينه ضرورة ثبوت الشركة لان لا تكون مستقلة عنها
لانها محتاجة لم يتم بها ولانه لو اثبت الخبر لكن ذلك شركة في خبر الجملة الاولى لانها تمت حينئذ به
كما اذا قال هذه طالق وعبدي حر فانه لا يحتمل الاستقلال لانه لا يصلح خبر الاولى خبرا للثانية لعدم التجانس فقوله انت طالق وعبدي حر فانه لا يجوز الا الاستقلال
بالخبر حينئذ فان قيل يرد على هذا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه فان الثانية تطلق ثلاثا وان كان الخبر صالحا لها حيث
ان يقع الثلث بها ومع ذلك لم يعمل كذلك بل اخذت الثانية بالخبر من غير ضرورة قلنا لا يمكن ذلك لان
الثلاث حكم مجموع جملة وعند الفسمة لا يكون كذلك فلا يقع على خلاف ما اوقع الزوج وهذا لان
الطلاق اذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لان قوله انت طالق حتى اذا ماتت المراة قبل قوله ثلاثا لا يقع
الطلاق لقوله انت طالق وان صادفها في حالة الحياة ولا يعد القسمة يصيب كل واحدة منها طلاقا ونصف
فتكمل فيقع عليهما اربع تطليقات وانه يؤدي الى خلاف ما اوقعه الزوج فلم يقبل خبر الاولى الشركة
صورة الثانية مثل خبر الاولى ضرورة ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق ان الطلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط الذي علق به الاول بعينه حتى لو دخلت الدار وقعت
تطليقتان ولا يقتضي الطلاق الثاني الاستبداد اي الاستقلال بالشرط كان القائل اعاد الشرط اي لم يرد
الطلاق الثاني بشرط على حدة اذ لو كان الشرط كالمعاد في الجملة الثانية لوجب ان يقع تطليقتان عند ابي حنيفة

رحمه الله كما لو صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فانه يقع
ثنتان بالاتفاق وكذا لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق ان الطلاق في الثاني
يتعلق بالشرط المذكور بعينه حتى لو دخلت الدار طلقتا ولا يقتضي الاستقلال بالشرط كانه قال
وفلانة ان دخلت الدار لان الاشتراك انما كان لضرورة الحاجة وهي تندفع بتعليق الطلاق الثاني بالشرط
الاول بعينه فلا يتعلق بشرط آخر على حدة ولهذا يرد الجزاء الثاني بوجود الشرط الاول كما لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة ولو كانت الثانية مستبدة بالشرط لما طلقت فلانة بدخول الاولى
الدار وانما صار الى هذا اي الى الاستبداد في الخبر لضرورة استحالة الشركة كما في قولك جاءني زيد
وعمرو فان الثاني وهو المعطوف يفتقر الى خبر على حدة لان المشاركة في مجيء واحد غير متصور لاستحالة ان يجيء
شخصان في مجيء واحد لكونه عرضا لا يبقى فهذه الضرورة افرد الثاني بمثل خبر الاول بعينه وان كان
(١٩١) هو الاصل كما في قولك المال بين الف درهم ولفلان فان الالف الواحدة بينهما فصار الثاني اي افراد الكلام
الثاني وهو الجملة الثانية بخبر على حدة ضرورة لاستحالة الاشتراك في خبر الاول وصار الاول وهو
الجملة الناقصة في حكم ما تم به الكلام الاول اصليا كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق او فانت
طالق وفلانة ونحو ذلك واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فالواو فيه للعطف
لجملة الكاملة على الجملة الناقصة لا للابتداء كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله لانه لا يصلح جزاء الا بوجود الجملة
عن حالة ثابتة بهم وهي انهم خرجوا عن امر ربهم ولقد ما اقام به ابدا بولاية الامام فكانت هذه الجملة
في حق الزنا في حكم المبتدا فلا تلحق بالجملة الاولى وهي قوله تعالى فاجلدوا لكان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فانه وان كان كما لمن حيث انه يصلح جزاء واحدا مضمرا الى الشرط وهو القذف الا انه
السنة جعل الفعل الاول وهو فاجلدوا فلذلك تعلق بدون ما تعلق بالجلد وانما قلنا ان رد الشهادة
يصلح جزاء لانه الايلام كالجلد فان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا كما مر لوجود واحد
وذلك لان القاذف هتك ستر العفيف بالقول فهتك ستره ورد شهادته جزاء وفاقا
القول ايضا لان الزواجر وضعت لانها فان الكبرى الحكم اي والايلام يقع فيه وفيه وفي البيان
يزجر الجلد الا لم يزجره السمع ورد الشهادة ايلام على حتى لا يعتني به اليهم تفوت الحسنات
ويشيع الفاحشات والشهادة تقع اولا على الكفر ردا عليه لا يقبل القاذف اصلا ولا يعتبر
في حقه اثر رد الشهادة فلا يقع به خبر المقذوف ورد خبر القاذف واذا كان كذلك كان قوله تعالى ولا
تقبلوا عطفا على فاجلدوا كما مر بيانه ولان خطابان للائمة فكانت كل واحدة من الجملتين احدهما بجزء
صاحبه كما جعل ثم في قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء العطف على الجملة الاولى وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات حتى يشترط العجز في رد الشهادة لان الرمي في الجملة الاولى

هنود ... يحب وهنك ستر فعلم الحسن من الفعل باحضار الشهود فاذا حضروا دل ان
الفعل كان حسنا واذا عبر عن احضارها دل انه كان رهنكا فيما يعبر به عن الفعل اما مجرد الرؤية
لا يرد شهادته لانه لم يعلم بعد هتك العرض فان يعبر به عن الفعل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
عطف على قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عطف جملة كاملة على جملة كاملة ولا يلزم الاشتراك
في الجزاء لكون المعطوف لا يصلح لغير ما يصلح له المعطوف عليه وانما يلزم ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون جملة
خبرية وما قبله جملة انشائية ولا يصح عطف الخبرية على الانشائية فيحمل الخبر الذي في معنى الطلب
يجوز ان يكون حال الرامين وهو كونهم فاسقين عند الله تعالى في وجه التأكيد وحالهم عند الناس
وهو كونهم غير مقبولي الشهادة في وجه التأييد كما اجاز ذلك الحال عطف قوله ولبسوا الذين
اسودوا على الحالات الآيلة في ما قبله من الحالة الطرية وهي قوله تعالى أعددت للكافرين وقال ليس
الذي اعتمد العطف هو الامر الذي يطلب له مناسبة من امر او نهي ليعطف عليه اذ المعتبر في العطف
هو جهة وصف ثواب الموصوفين بمعطوفه في جملة وصف عقاب الكافرين كما يقول زيد قائم
بالقيد الاركان وبسوء بالمعمول الاطلاق وكما قوله ان الله يحكم على ذلك ويحكم الله
الداخل من عطف الجملة على الجملة فان قيل ان كان قوله تعالى ويحكم الله الخ جملة مستقلة فما الفائدة
ساقطة في الجملة فما هي سابقة للتطرف كان قوله تعالى ويدع الانسان بالشر دعاءه الخير وقوله
سندع الزبانية ودع الخير استقبال لا للعطف على المجزوم ولقائل ان يقول يقف على الواو ولو كان مجزوما
لوقف على يدع دون الواو على ان الواو في محل نصب في بعض المصاحف وفي هذا الايمن المعطوف
داخلا في جزاء الشرط بل هو جملة اخرى مستقلة وهذا لان يحكم الله الباطل غير مستقيم مشيئته
على نحوه على جهة الاطلاق بدليل قوله تعالى فيحق الحق ويبطل الباطل ولان قوله تعالى فما له بعده ويحق
الحق بكلماته مرفوع فعلم ان المحذوف وهو يحكم الله الباطل مرفوع ايضا فالله رجاؤه فان
يشأ يحكم على ذلك اي يشأ الغوائل فلا تسلفه ولا تجد بوكر وقال مقاتل ويحكم الله الصدر عني
تحو عصمة الكلب وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عطف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
عطف جملة على جملة على قول من يوجب الوقف على قوله الا الله وقد تقدم على ذلك كلام في اول الكتاب يا
قاف رحمه الله وقد يستدار الواو فقال الى قوله وبقي المضارع ويدعاه اقول قد
يستدار الواو العاطفة للحال الخبر يعني للجمع ما بينها اذ الواو تدل على الجمع الطلق والحال عام فالحال
فان الحال في الحقيقة صفة لذي الحال والصفة عام الموصوف وهذا الذي ذكرناه وهو ان الحال عام
والحال معنى بيانا سبب معنى الواو ان الواو للطلق الجمع واطلاق الجمع يحتمل احتمال الحال مع ذي الحال
او يطلق الجمع يحتمل اجتماع الحال مع ذي الحال او مطلق الجمع يحتمل الجمع المكيف فعند استعارة الواو

العاطفة اصالة الحال اذا لم يكن حملها على اصلها وفي الكلام دلالة على الحال من ذلك قوله تعالى حتى اذا
جاءوها وفتحت ابوابها اي جاءوها حال كونها مفتوحة لان الاصل في بيان الاكرام دخول الاسلام والجنة
حتى تشرف الملكة بعد موتها وهو كان ما كان فيها فان الواو التي لابد منها لكن لو كان الحال على
ان ابوابها مفتوحة حالة وصولهم اليها لانه مجرد اخبار عن امر حسي والذي يشار اليه من ان
مفتوحة دورهم التي هي منه الفصل لتعظيم مفتوحة وصوك لعصيان ابوابها والحال ان الاعتناء وسعي
الذين اتوا بالسوق والمراد والعالم سوق مراكبهم الا يذهب بعضهم الى دار الكرامة والرضوان
الاراكين كما يفعل الاشراف من الوافدين على الملوك وقال تعالى في حق الكفار حتى اذا جاءوها فتحت
ابوابها من غير واو اذ الذي الكريم ان يكون تعذيبه في حق اهله متأخرا وما ذكر في الخبط الماضي وان كان
المستقبل تنزيلا لما هو الوقوع لامحالة بمنزلة الواقع كقوله تعالى وما دعي اصحاب الجنة وما دعي اصحاب
اصحاب الاعراف واني اسوالله وغيرهم ذلك وبويد ما قلنا ما ذكره جار الله العلامة في هذه الاية في
الكشاف وقيل حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي مع فتح ابوابها وقبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول
اهلها فيها واما ابواب الجنة فتفتح قبل بلوغ جناتها عن سعة ابواب فلذلك حذفت الواو
وكانه قيل حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها والمراد بيوتها على التأويل دخلوها الجنة
كما يفعل الامراء والحاجب على السفراء اذا سبقوا الى جيش او قتال والمراد بسوق اهل الجنة
سوق مراكبهم لانه لا يذهب بهم الا راكبين سواء بهم الى دار الكرامة والرضوان كما يفعل بين يشرف
ويكرم من الوافدين على بعض الملوك فتبان بين السوقين واختلفت مقال الله تعالى بهما ليعلم
الاصل فعال اذا في رجل قال لعبده اذا اتى الفاسق حراق كما اشتريتك ان اباك حر لا يعتق
العبد الا ان الاف حيث جعل الشرط حالا لا اذا فلا يعتق ابدا لانها يجوز ان تكون ظرفا والجواب لا يوجد الا
بعد وجود العامل اولان الاموال سؤوها كما في قوله اردخلت الدار وانت قائم فانت حر فجعل الركوب
شرطا ايضا كما ادخول فما قيل فان قيل ما ذكرتي السؤوط في قوله اذا اتى الفاسق حراي وان كان حرفي حال
اداته فما وجه عدم التفسير والواو انما دخلت على قوله انت حر وهو قد جعل معنى الحال في الاداة
قلنا لما كان هذا الخروج عباره عن كلام واحد جاز ان تقدم الخبر وتاخير المقدم على حسب ما يودي
اليه معنى الكلام الاترى الى ما ذكر في الجامع رجل قال لكل امراة اتزوجها ان دخلت الدار فهي
طالق فتزوج امراة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى طلقت التي تزوجها بعد الدخول خاصة
على طريق التقديم والتاخير فصار وكانه قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق كما في قوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ثم معنى الكلام يسوق الى ما ذكره في السؤوط لان ينفعكم
الكلام انما يحكم التخريش على اداة الحال ولا يأتي ذكر الحال على ما قلت الضمير واذا كان كذلك

كانت الواو فيما نحن فيه للحال لا للعطف لان العطف ليس بمراد قطعا مع ان عطف الجملة الخبرية
على انشائية غير جائز وكذا لا مرد قال الخوبي انه وانت طالق لا باس حتى يتردد لان الواو فيه
للحال وقال الزمخشري قال لابي انه لو قال انت طالق وانت مريضة او انت فاضلة وانت مصلية
انما تطلق في الحال لان الواو العطف الجملة على جملة لانها للعطف اصالة وليس في الكلام ما يأبى
العطف فلا يكون العوض شرطا لوقوع الطلاق لكن الواو تحتمل الحال فاذا نوى بها الواو الحال وقال نويت
اذا مرضت عرض فيما بيني وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فان هذا القدر يذكره واذا نوى به الحال يقال
دخلت على فلان وهو يتغدى اذا كان في تلك الحالة فكانه قال وانت في حال مرضك وحال اشتغالك بالاعمال
تستحق الطلاق بالعرض والصلاة ولا يأبى في القضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال انت طالق مصلية
تطلق في الحال وان لم تصل حتى اذا صليت فيما بيني وبين الله تعالى وبين الله تعالى لمعنى الحال واهل
العراق يقولون ان قال مصلية بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال مصلية بالنصب يدين في
القضاء ايضا ومعنى قضيت على الحال وكذا قوله انت طالق مريضة صدق في القضاء اذا قال خلقت
اذا مرضت وعند الفقيه رحمه الله يدين فيما بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضارع اذا قال لم
اخرج هذه الليلة واعمل بها مضارعة في البر ان هذه الواو لعطف الجملة على الجملة لا للحال
حتى لا يصير على البر شرطا ولا يقدر بعرفه به بل يصير هو سورة وبقي المضارع على
المضارع ان يحمل الالف ما بعد المرء وجوه القارات اذ الواو للعطف اصالة فلا يعدل عنها
العطف الاخلاق الثابت اول الكلام فان قيل لما دام يحمل الواو لمعنى الحال كما في قوله تعالى
الفاوات حرقنا لانه يصلح الحال هنا وحال الفعل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون للفعل بعد
الاخذ مع ان الواو تستعار للحال كثيرا وانما يصار اليه لحاجة الى تصحيح الكلام والكلام صحيح هنا
بانه بالحقيقة فلا حاجة تحمل عن الواو على المجاز قلنا في المسرة قال رحمه الله
واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني والف درهم الى قوله والكلام يحتمل الحال ايضا
اقول اختلف علماؤنا رحمهم الله في قول المرأة لزوجها طلقني والف درهم فطلقها
وجب له الالف عليها عند ابي يوسف وعند رحمهم الله لا يجب له شيء والواو في قولها وان الف درهم على
المعاوضة وعندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجب له شيء لان الواو على اصله للعطف لكنها
في تقرير ما قالا طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء استعارا هو شائع في القسم
فان قوله والله بدل من قوله بالله لكونها مزيحة واحد محمل الواو على هذا المجاز وهو ان الواو
جاء من الباء بدليل دخول الباء عليه وهو حالة المعاوضة فان الطلاق عقد معاوضة وفي المعاوضات لا

لا تعطف احد العوضين على الآخر بل يضم احدهما الى الآخر كما لو قال اجل هذا الطعام او الشاعر الى
شهر والف درهم فان الواو فيه حكمي لما ان احد درهم والعرض الثاني ان الواو في قولها والف
درهم للحال كما قالت طلقني في حال ما يكون لي الف درهم كما قالت طلقني في حال يكون
لي الف درهم بسبب دلالة حال المعاوضة عليه وان قد يصير الواو للحال شرطا في العرض
الثاني لان الاموال شروط معنى فلا يلغى لا يوجب الالف وقد يصير حدا وحقيقة سوغ احد
العوضين على الخصوص كما عرف في قولها طلقني بالف وفي العرض الاول لا يوقع لما عرف ان امر
الشرط لا يوقع في امر المشروط وبنظير الطريق الثاني قول الولي لعبده اذا اتى انا وانت حر
وقول العازي للحرامي ان دخلت امس فانت حر فانه للحال حتى لو دخلها حال كونه حرا عتق
المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال فضاربه فاشتر واعمل وانت حر فانه لا يعمل الواو ويصير
اذ لا معنى لهذا هنا وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربة واعمل في البيع
والاحل الواو في قولها طلقني والف درهم على المال فالالف المعاوضة كما مر بيانه
ولم توجد هذه الدلالة في جملة المضاربة فلم يكن الواو فيها للحال ايضا وقال ابو حنيفة رحمه الله
الواو للعطف حقيقة فلا تترك الحقيقة الا بدليل ولا تصلح المعاوضة دليلا على ترك الحقيقة لان
المعاوضة في الطلاق امر زائد فان الطلاق في نفسه يكون لغير عوض وقوله الف درهم في الطلاق
اشارة الى المعاوضة مقدما وعليها ذكرا وكذا المعاوضة على العرض او بسبب الخمر وهو امر زائد
وقوله الا ترى يصلح لقوله ان دخلت الطلاق امر زائد وقد ذكر ان الطلاق اذا دخله العوض
كان بمنزلة من جانب الزوج حتى لا يملكه ان يرجع عنه قبل قولها وفي المعاوضات الاصلية يكون للزوج
قبل قبول المخصم فكانت المعاوضة في الطلاق امرا زائدا واصلا فلم يستقم ترك الاصل وهو
الحقيقة بدلالة امر زائد على ما وضع له في الاصل بخلاف ما ذكر من مسئلة الاجارة وهي قوله
احل هذا الطعام الى شهر والف درهم لان الاجارة عقد مشروع بدونه فكانت المعاوضة
فيه اصلية كسائر البيوع فامكن حمل اللفظ فيها على المجاز بدلالة سعي المعاوضة في الاجارة
واما الواو في قولها والف درهم لا يكون حالا على ما قال لان للحال حقيقة تفعل بها تقول
فعلت كذا زيد يتكلم او راكبا اذ للحال صفة اذي الحال في المعنى وهي انابت بطريق الصيغ
فيما ذكرنا من المثالين واما ما جاء من الحال التي ليست بصفة لذي الحال لا اسم فاعل مرتجل اسم مفعوله
كقولهم كلمته فوه الى فيه والفعل عليه وجه وشي تعلق لقد براسم الفاعل وهو منها ومستوفيه عليه
وشي واما قوله اذا الى الغاية وانت حر فالحال ان حرا صفة شبيهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص
من الرق يقال طين حر اي خالص فكانه قال انت عتيق وهذا الكلام فيما يحرف وهو اذا قوله
من الرق يقال طين حر اي خالص فكانه قال انت عتيق وهذا الكلام فيما يحرف وهو اذا قوله

الحال والواو التي للحال للزمه في معنى الشرط فان الاحوال شروط معنى حتى اني قوله ان دخلت الدار وانت طالق فانه يجعل انت شرطا كالدخول ويحقق ذلك ان الجزاء لما كانت حالا لا تسبق الاداة لا يحال اسم لما يقترن الى اثبات لكونها قضية كما انه لا يتعلق العبد قبل الاداة واذا كان الحال بمعنى الشرط كان الواو بحسب ذلك وقوله انت طالق كلام مفيد بنفسه وانت مربوطة بكمل الحال لان حاله الرضى حالة عدم الاستقلال حتى ان بقائها بالطلاق تحققت فيه الحال لان الواو لاعلاء الحال لكون الجملة صفة مشبهة واما قوله اذا الى الحال لا يحمل جوابه لان الضمير في الاصطلاح لم يجز جعلها الحالا لا تزيد في الفائدة على عشرين او ثلثين ولانها لا تكون من غير عقد واصطلاح بينها ولانها انما تكون تحكما وهذا مطلق فكان دليلا ظاهرا او امارة بينة على ان اداة الالف شرط للتحرير فجعل دليلا على الثاني لكان الواو بهذه الدلالة للحال القرينة على العدول في باب المضاربة واعلم ان الشرط لا يصلح حالا الا اذا اريد به الحال لان الاصل في المضاربة هو العموم في التصرف والاطلاق لحصول الربح ولهذا انعقد مضاربة عندنا بالاطلاق وان كانت وكالة في الاول على ما عرف والوكالة بيع شرائي مخالفا لا تصح فظهر ان الاطلاق هو الاصل في المضاربة فان لا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني في قوله خذ هذا المال وعلى اعمل به في الشرع ان قوله واعمل به ليس بصالح للوقف لان العمل منظر معدوم غير ثابت لاحد المال مضاربة فلا يجعل الواو فيه للحال بل للعطف والمشورة فلم تبعد الاول بالثاني وقوله انت ان فيه دلالة على الحال لان الامان انما يراد الحال كلمة ان تعالى الجزاء في الايمان لبقاء المرء على معالم الدين ومحاسنه وشعائر الشرع فيقضي ذلك الى اسلامه قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وما نزل على الانبياء يحتمل ان يظهر ذلك المراد فكان الظاهر الحال في ذلك الكلام ليصير الامان معلقا بالمزول الينا تحصيلا لمقاصد المذكورة وهذا الكلام وهو انت امن يحتمل الحال ايضا لان الامن اسم فاعل مع ان فيه دلالة على الحال لان الامان يصلح وصفا للنازل كظهره فانها تصلح وصفا للعبد في قوله وانت حر كان قبل ما جواب اني حيث رحمه الله عن قوله انا لا نسلم هنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته لانه لا يعطف احد الضدين على الاخر بل يضم احدهما الاخر وقد بقي ما يستقيم له فكان يستقيم له قلنا قال بل يستقيم اجراء الواو على حقيقته الى هو العطف فان معنى قوله طالق ثلثا الف درهم ولك الف درهم في بيتي فلا حاجة لك الى ان تدعه ان يخرج فيطلق وان تشتري جارية فكان هو معطف

المالك على الحالة وفي عطف الحال بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة او مع الابتداء فكون بعضها حالا والباقي لا يتعلق بها الوقوع ولان الشرط في الباب ان يكون حرف الواو كما علم مارا والحال لا يجب التذكير اشارة الى المشروط قال رحمه الله واما الفاء فلوصوله التعقيب الى قوله من غير تراخ اقول الفاء للعطف وموجب التعقيب وصفه الوصل حتى ان المعطوف بالفاء سواء عن المعطوف عليه زمان وان لحق ذلك الزمان بطل التعقيب والترتيب ولهذا كانت العرية تستقل الفاء في الجزاء وتشبه حرف الجزاء لان يزول الجزاء مرتب على وجود الشرط من غير تعليل وكذا تستعمل الفاء في احكام العلل التي تستعمل لعطف الحكم على العلة بفاء التسبب فما هنا وصف فاء وجمع اي جمع لذلك الضرب والخصوصية شيع اي عد ذلك الاطعام كون الحكم مترتبا على العلة وجاز ان يترتب على بعضه فصاعدا اي كان الشرع ذلك فاذا اداء الشرع هاهنا مرتبا والشرع ما سوى الواو العطف منفصلة على جملاتها اي حروفه وكلماته واما سائر جملات العطف لانه لا وجود للعطف في الخارج بدون هذه الوجوه وهي القران والوصل مع التعقيب او الفصل مع الترتيب لكون مقتضى العطف امرا كليا لا وجود له في الخارج الا في ضمن جزئي فلا وجود لمطلق العطف الا بصلته لا وجود للوصول بدون حصله وكذا لا يحصل واحد من الوجوه المذكورة الا بصلته لا بد من ان يكون لما يحصل ما هو موضوع له حقيقته وهو التعقيب وهذا الاصل قال محمد رحمه الله فيمن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم فقال المشتري هو حر ان قوله هو حر قبول للبيع ثم اعتق بعده وقوله هو حر او هو حر او هو حر لزم عتق واحد ويكون ذكر الاعتاب لا يفيد لانه لا يتعلق بالعتق الا ما يتعلق بالبيع ثم قال رحمه الله فيمن قال لغيره اذا نظرت الى ثوبي هذا فانت حر فنظر اليه ثم اعتق بعده وقال لم اعتق بالنظر الاول وانما اعتقت بالثاني صدق قضاء لانه لما علق عتقه بالنظر الى الثوب لم يعتق بالنظر الى غيره لان الخياط يضمن ثوب غيره بالنظر اليه لانه يصير قاطعا له ولا يكون قاطعا الا بوجود الاذن بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لاجنبي ليصير قاطعا له لانه يكون قاطعا بوجود الاذن وقال بعض مشايخنا رحمهم الله فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق ثم طالق ثم دخلت الدار انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لصاحبيه رحمهما الله على ما عرف في اصول الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله والاصح عدم الوقوع لان الواو للقارنة ليس فيها من جهة العطف دلالة على الترتيب حتى تكون الثانية والثالثة عندهما انما تطلق واحدة عند هم جميعا لان الفاء للتعقيب دلت على الترتيب حتى تكون الثانية والثالثة في الوقوع ومع الترتيب لا يبقى ايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار المتبعة لا يصار الى المجاز قال والدليل على ان الجمع هذا ما قال في الجامع فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فانت طالق وهذه الدار الاخرى فانت طالق ان الشرط ان يدخل الجميع دخول الدار الاولى من غير تراخ حتى لو دخلت الثاني قبل الاولى ثم دخلت في الاولى لم تطلق لانه لم يتحقق التعقيب بخلاف ما لو

قال و دخلت هذه الدار و اشار المصنف رحمه الله الى الصحيح بقوله انه يقع على الترتيب
فتعين الاول اي بالطلاق الاول و كذلك احتمل الفا بمعنى الحكم على العلة كما ذكرنا انفا و قال
صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي فيملكه الشرى وذلك
دليل على ان كون الولد معتقا حكم للشرى بواسطة الملك لا الاعتاق فيجعل الحكم للشرى ان م
بلا واسطة لان الشرى لاثبات الملك و الاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة له لكن
الشرى حكمه الملك والملك في القريب سبب للعتق فكان العتق حكم الشرى بواسطة الملك والحكم كالمعلول
الى العلة بعد ان يتعلق العلة ولكون الفا للوصل مع التعقيب قال في من قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فهي طالق ان شرط الحنث ان تدخل المراة الدار الاخرى بعد الاولى من غير تراخ و بهذا لا يقع الفا
ذكر قال رحمه الله وقد تدخل الفا على العلل ايضا اي قوله والمعتبر الحكم اكثر انواع من حق
الفا ان تدخل على الاحكام كما مر ذكره دون العلل لان الحكم يعقب علته من غير عكس والفا للتعقيب وقد
تدخل على العلل ايضا اذا كان مما يدوم فان العلل مما يحتمل الامتداد فيصير بمعنى التراخي من الحكم فيحصل التعقيب
بالنسبة الى زمان بقاء العلة و ابتداء الحكم واذا كان كذلك فيجوز دخول الفا في مثل هذه العلة نظرا الى
قول الرجل لغيره ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت فان حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو الابشار
فيحصل التعقيب ثم الابشار قد يكون سعيدا و قد يكون لازما بمعنى الفرح يقال بشرته بمولود
فابشر ابشارا ومنه قوله تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون و هنا لازم والغوث المغيث
والما يقال هذا عند ظهور الفرح حال ضيق الامر و تيسر اليسر عند العسر و اذا كانت العلة مما لا
تدوم لا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع فلا يقال انكسر الشي فكسره زيد و انقطع الحبل فقطعه
عمرو لان الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم فلا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع بل يقال
كسره فانكسر وقطعه فانقطع ونظير ذلك من الفروع ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لعبده ادى الي
الفا فانك قد عتقت او قال لامته ابشر فانك حرة انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان العتق بعد ثبوته لا يزال والعتق
مما يدوم فاشبه هو التراخي بعد الحكم وصار كانه قال ادى الي الالف لانك قد عتقت و صرت حرا وكما
لو قال انزل فانت امن كان امنا نزل اولم ينزل لما قلنا ان العلة اذا كانت مما يدوم يجوز دخول
الفا عليها ومعنى الكلام انزل لانك امن والامان يمتد ويبقى بعد الحكم وهو النزول فان قيل لم لا يجعل
الكلام المذكور بمعنى التعليق ويضمر فيها حرف الشرط كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان
نزلت فانت امن كما في قوله لعبده بعد قوله تعرفا فقطعه وحينئذ يكون الفا للجزاء داخلا في محله و يكون الامان
معلقا بالنزول فلا يثبت قبله قلنا ان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار يعتبر ضرورة فلا يصار اليه
من غير ضرورة فان قيل في صورة العلة ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار الا ترى انه كيف ذكر

تقديره

تقديره بقوله ادى الي الفا فانك قد عتقت ولما كان كذلك كان اضمار الشرط اولى لا يظهر بسلوك في
اصح ... قال الله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم اي لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم قلنا ثم ذلك الا ان
هذا الذي ذكره من التقدير ليس بيان للاضمار بل هو بيان لمعنى قوله فانك حر فصار التقدير الذي
ذكره اصل الكلام وما هو المذكور بيان له والثاني مع المذكور لا يحتمل بيان اضمار الشرط حيث
يحكم مع جزائه اذ لا يصح الجزاء المذكور بدون اضمار الشرط فكان اضمارا واحدا بدون الاضمار
لانه قادر على اصله لكنه غيره واتبع ما رجح بعد التقدير فكان يقتضيه اليهم لا اضمارا ولا يجوز الاضمار
في اصله لا يصار اليه من غير ضرورة قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان
لان هذا الكلام يصح بدون الاضمار و المعطوف غير الاول وهو المعطوف عليه حقيقة وحرف
الترتيب المستفاد من حرف الفا الى الوجوب وهو الفعل لا الى الواجب وهو الدرهم اذ
الترتيب انما يكون في الافعال دون الاعيان والوجوب انما يثبت بالاقرار العادي من
المقر وتقول لما تعذر الحقيقة معنى حرف الفا وهو الترتيب جعل الفا مستعارا لمعنى الواو فكان
قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لان موجب حرف الفا هو الترتيب
(١٩٥) لا يتحقق هنا اذ لا يقال هذا الدرهم اول وهذا الاخر ثاني لو اجتمعا في مكان واحد
او لا وهذا الاخر فيكون معنى الترتيب في الفا لغوا فحمل على اضمار المبتدأ لتصحيح الكلام
منه اي تحقيق المذكور اولا وتاكيده كانه قال علي درهم فهو درهم كما قال الفقيه والنحو
لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلم زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه
فيعجمه اي يريد ان يعرب شعره اذ هو تعجمه اي ياتي به لحنا ... لو لم ينجه ... الشاعر
ورتب على سبيل العطف فسد المعنى لانه يودي الى ان لا يعجم شعره بل يريد اعرابه والقائد
كالو قلت اريد ان ازورك فتمنعني النواب بالنصب لكان فاسدا لا يستقيم معناه لان يكون
منع النواب اياه مراده وانه فاسد كما نرى وذكر في العوام شعر اخطيه هكذا الشعر صعب
وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه الى اخره وقيل قوله يريد ان يعربه اي يظهره
فيعجمه اي يعيره في الاعراب وكما قال تعالى ليبين لهم فيضل الله من يشاء اي فهو يضل الله من يشاء
الابتدا والاستئناف لا باعتبار معنى الترتيب في ذلك لان الاضلال لا يترتب على التبيين لكن
هذا الذي ذهب اليه الخصم لا يصح لان الاضمار به ترك حقيقة الفا والاضمار انما يصح تصحيحا
وحمل عليه الخصم لا ... وهنا اضمار المبتدا يودي الى الغا الفا التي هو حقيقة
في المعنى المخصوص ويحكم به فلا بد من اعتباره بحسب الامكان اذ الحقيقة احق بالاعتبار
ما امكن فان قيل انتم ايضا تركتم الحقيقة في هذا المقام حيث جعلتم الفا مستعار المعنى الواو

وقلنا استعيرت الفاء للواو او لتقرير حقيقة العطف وهي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه واتم اصرم لتصير حقيقة الكلام وهي التغاير الذاتي وقد مر تمام الحقيقة والصيم حرف العاطف ذكره على قولكم محمد وزيد وليس على قول الاستعارة حرف لخلوه مع وجود المناسبة فيها وانه شائع ذائع فكان ما قلنا اولى على انا نمسك باحد الدليلين من غير تعيين فلا يتوجه الاشكال على احدهما بتعين قال رحمه الله وامام فللعطف على سبيل التراخي الى قوله وقد مر في الواو اقول حرف ثم موضوع للعطف على سبيل التراخي مزيفا خلافا لمن خصه بمعنى على وجه الاخراد كقولك جاءني عمرو فالله بعدهم بمدة ما يوم مر قولك جاءني زيد وبعده عمرو فان قيل اراد لك شعوض بقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى فان الاهتداء قبل التوبة والعمل الصالح لا بعدها وحرف ثم يقتضي ان يكون الاهتداء بعد التوبة قلنا ان قوله تعالى ثم اهتدى محمول على الدوام الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح ثم ان علماءنا رحمهم الله اختلفوا في التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله اراد لك بعض الانقطاع حتى لو سكت ثم استانف كلاما اخر بعد الاول قولا لكان التراخي دليلا على ان الكلام سبب ووقوع الطلاق حكم ولم يجعل متراخيا في حق الحكم بل في حق وجود الحكم لم يثبت التراخي الكامل في حق الحكم وهو التراخي من كل وجه فانه بالنظر الى السبب لم يكن متراخيا فكان معنى التراخي فيه هو وجوده مرة دون مرة وجوده اذا كان كذلك فيبقى ان يغير التراخي في قول المتكلم ايضا قولا بكلا سراخيا وجوده لا يكون متراخيا من كل وجه بل من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود راجع الى الوجود في الخارج لا غير فانه في حق المتكلم متصل لا متراخ فانه لو لم يكن متصلا لكان متراخيا وجودا لما تحرر الاول حتما للثاني فيها اذا قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق والكلام متصل بعضه ببعض حقيقة وحكما لكن حكم الاكلام متصلا ايضا حتى صار معلقا عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن حكم وقوع الطلاق يتراخي بعضها عن بعض والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا ان الكلام متصل بعضه ببعض حسا ومرورا على نظام واحد من غير قطع وسد وتوسيط حرف العطف وذلك لا يكون غير انه في الحكم انه سكت بين الكلمات كلا بكلمة ثم والثاني فاصل حكما الى الاول فاصرنا في الثاني المبتدا ليقع الكلام ولم يجعل الثاني في صدر ونه كلاما الى ان يتصل به الشرط والطلاق ان المتكلم بعد تكلم بكلمة ثم المسند اليه للتراخي فلا يتصور الشرط ويجعل في الحكم كانه سكت ثم تكلم بقوله انت طالق فالمعلق الاول وبحر الثاني

عنده رحمه الله بيان الاختلاف المذكور في الزيادات فيما قال لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله ان الاول يقع في الحال ويجوز بعده كما لو قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وقالا لا يقع في الحال ويجوز بعده ذكروا ههنا لفظ ثم في معنى التعقيب حكما وان كان لا يتعقب لفظا وقدم الشرط على الجزاء لان الشرط وقع الثاني في الحال باصرار المبتدا لانه محتاج لتصحيح الكلام الى الاول ومتصل ولم يتم بعد صدره ونه كلاما الى اصرار الشرط كما مر قبل هذا الثالث لوقوعه ثابت بالثاني لا في الحال بمنزلة اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق موصولا حرف عطف حتى يتعلق بعض الكلام عن بعضه لكون الواو للجمع عند رحمه الله في معنى الانقطاع وقالا ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يتعلق الطلقات الثلاث جميعا بالشرط سواء قدم الشرط او اخره ويتوقف على الترتيب فيقع واحدة في غير المدخول لان كلمة ثم للعطف فتعلق الكل بالشرط ولهذا التراخي يقع مترتبا عند وجود الشرط فلا يقع الا واحدة عملا بمعنى التراخي ولو كانت المرأة مدخولا بها تطلق ثنتين في الحال وتطلق الثالث اذا اخر الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله واذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال عنده وعندهما يتعلق الكل بالشرط فاذا وجد الشرط تعلق (١٩٤) ثلثا قدم الشرط او اخره هكذا ذكر مترتبا في النوادر فان قيل اذا كان التراخي بمنزلة السكوت ينبغي ان لا يقع الثاني والثالث عنده بقوله ثم طالق سواء كانت المرأة مدخولا بها او لم تكن لان قوله طالق ليس بجواب لقوله ان دخلت الدار والثالث عنده بقوله ثم طالق سواء كانت المرأة مدخولا بها او لم تكن لان قوله طالق ليس بجواب لقوله ان دخلت الدار فكان بمنزلة ما لو قال لامرأته طالق ثم قال بعد سكتة انت طالق فانه لا يقع الا واحدة قلنا الكلام متصل بعضه ببعض حسا الى اخره ألا ترى انه لو قال لاجنبية انت طالق ثم تزوجها فاصرنا المبتدا في الثاني بتصحيح الكلام لاحتياج الثاني اليه ليصير كانه قال انت طالق ولم يتصور فيه الشرط لان الاصرار باعتبار الحاجة وليست حاجة للشرط كحاجته الى المبتدا لانه لو لم يصر الابتدا لفظا لصار معنى ايضا لبقي بعض كلام الجازين عند الشرط قال الكلام عند بدوه والاصرار انما كان للحاجة وقد احدثت في اصرار المبتدا حاجة مع الكلام في الثالث الثاني لوقوعه الحقيقة عن اصرار الشرط فان قيل كيف احتيج الى اصرار الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وجوده جزم استدلال قوله وعندي هو بناء على ما بنا عليه حتى يتعلقا جميعا بالشرط قلنا ليس انصال الثاني او كانصاله ثم فلو كان يتعلق الثالث تعلق الطلقات لتوسط حرف الواو فان حرف ثم يصير السكوت عند ابي حنيفة رحمه الله فكان اثره في قطع التعليق عنده كما قال رحمه الله وتوضيحه ثم للعطف على سبيل التراخي للعين والواو العطف الى قوله وعلى هذا ايضا الواو الى قوله ارتفعت كلمة ثم للعطف كما سبق الكلام فيها ثم اعلم ان قد تستعار لمعنى واو العطف لمجاورة بينهما وعلى هذا الواو تجيء للطلق

كاختلافهم في فصل الواو في حق الوقوع ولم يختلفوا في فصل ثم في حق الوقوع بل اتفقوا على
وقوع الواحدة وذكر في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ذكر الطحاوي
ان هذا ايضا على الاختلاف لان الفا للوصل كحرف الواو فتطلق ثلثا عندهما والاصح انها تطلق واحدة
عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الفا للتعقيب في اصل الوضع لا تعقب مطلق واذا كان للتعقيب
في كلامه تصير كانه قال عقيب الاولى تبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو والاول ان
حقيقة الفا اولى بالاعتبار من حمله على المجاز وهو الواو ولهذا اخترنا الاتفاق في فصل الفا
يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق وما اعتبر الاختلاف
ذلك البعض والفقيه ابو الليث رحمه الله جعل الفا منزلة بعد هذا اذا قدم الشرط واما
اذا قدم الجزا فكحرف الفا في فصل حرف الفا فعلى هذا ايضا اي يقع واحدة على الاصح ومثلا
عند الطحاوي رحمه الله كان التعليق بالواو وذكر في شرح الطحاوي في هذه المسألة انها اذا دخلت الدار
طلقت ثلاثا بالاجماع قال رحمه الله وانما بل لوضع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
الى قوله فقدما الترتيب اقول بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
على سبيل التدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول والظاهر ان الاول كان غلطا كما قال جاءني زيد
بل عمرو فانه يوهم انه اخبار بمجي عمرو خاصة وهذا الذي ذكرناه في صورة يصح الاعراض عما قبلها
اما اذا لم يصح فيثبت الثاني مع الاول ولهذا الاصل قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان علي
الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف درهم لان المقر اثبت الثاني بكلمه بل وابطل الاول بها لكن
المقر لا يملك ابطال الاول لان الاقرار تعلق حق المقر له المقربه 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 يلزمه الاول والثاني كما لو قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانها
تطلق ثلاثا وقلنا انه يلزمه الفان لان كلمة بل انما وضعت لتدارك الغلط وذلك التدارك باثبات
انفراد الاول ومراد الجملة الثانية الا الجملة الاولى فكانه قال بل معي تلك الالف الف اخرى
الفانيكون تدارك الغلط في الاخبار ممكن الا ترى ان الرجل يقول سني ستون بل سبعون فانه
يفهم منه انه سبعون بعشرة زائدة على الستين التي اخبرت بها اولا واما الانشا فلا يحتمل تدارك
الغلط اذ لا غلط في الايقاع واما الغلط في قصده انه قصد الثنتين فاوقع الواحدة غلطا والطلاق
لا يتبدل بالقصد وعدمه فلا غلط في الايقاع بل جميعا فلذلك وقع ثلاث تطليقات فيما استشهد به
لكونه مالكا لها وجعلنا ايقاع الثنتين رجوعا عن الاول ورجوعه لا يصح فلان بالفرق فانه
اخبار والغلط يتصور فيها اخبر حتى لو قال الزوج كنت طلقت امراتي واحدة لا بل ثنتين ولا لا بل

وقعت ثنتان لما قلنا انه يراد بالجملة الثانية تطليق ثلثا لانه انشا ولهذا الاصل قلنا فيمن قال لامراته
قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين انها تطلق واحدة لان الزوج قصد الابطال بل قصد
اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك ذلك لانها بانت بالطلقة الاولى فلم يقع الثاني لعدم المحل ولهذا
قالوا جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انها اذا دخلت
الدار تطلق ثلثا لا زعم بان الثاني لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من حكمه اتصال الثاني بالشرط
المذكور بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله لانه رجوع عنه والثاني مرجع
وبقي ما اثبت الاولى لم يبق المحل ليصح ايقاع الثنتين عليها وفي وسعه افراد الثاني بالشرط بلا واسطة
كانه اعاد الشرط وقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كانه قال ذلك في حكم الحلف بيمينين
احديهما بطلقة واحدة معلقة بدخول الدار والاخرى بطلقتين معلقتين فاذا وجد الشرط
يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا خلاف ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في العطف
بالواو فانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين انها تبين بواحدة عنده
لان العطف للوصل على تقرير الاول فيصير الثاني معطوفا على الاول على سبيل الشركة معه
فيصير الثاني معطوفا على الاول متصلا بالشرط المذكور بواسطة لا مقصودا فاقتضاء الشرط اياه
(١٩٨) حقيقة الشركة في اتحاد الشرط لا في تعدده واذا اتصل الثاني بالشرط بواسطة الاول كان
الترتيب فيزول كذلك ومن ضرورته الافتراق في الوقوع فتبين بالطلاق الاول قبل الثاني والثالث
بخلاف ما لو قال بل لانه يبتني الاول في قوله جاءني زيد بل عمرو كانه الثاني جاء لانه يبطل الاول ويقيم
الثاني فيفيده في شرط اخر كما قال رحمه الله ويتصل بهذا الى قوله فصار جواز اول
الاول يتصل بهذا اي بالاصل الذي سبق وهو ان حرف بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
ان العطف متى تعارض فيه شبهان يعم العطف بايهما كان اعتبارا بقواعد من حيث اللغة فان اشتركا
في القوة اعتبرا قربهما الى المعطوف عليه مثاله ما قال محمد رحمه الله في الباب الثاني عشر من ايمان الجامع الكبير وهو
ان دخلت الدار فلا بعده لا امراة اخرى ان قوله لا بل هذه جعل عطفا على الجزا وهو انت طالق ويحتمل الشرط
وهو ان دخلت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقت ولو دخلت الثانية لم تطلق واحدة منهما لانه لا تعارض
لهذا العطف شبهان احدهما الضمير المرفوع المتصل وهو انت في انت طالق والضمير في هذا الضمير
لا بل هذه طالق والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو التاء في ان دخلت ومعناه وهذه الا بل هذه ان دخلت
الدار وحكم ذلك انها اذا دخلت الثانية طلقت الاولى ان نوى الزوج ذلك ولو اطلقت هو قولها ايضا لكن
على سبيل البدل حتى لو دخلتا لم تطلق الاولى الا واحدة ولو دخلت الاولى طلقت الثانية ايضا لانه
الزوج في صرف الطلاق عن الثانية وحكم الاول ما ذكرنا واذا كان كذلك كان العطف اعتبارا بالاقرب

من الفقيه جاز لكن لا عطفا على الشرط اي على الضمير المتصل بفعل الشرط كان قبحوا منكرها لان
العطف عليه ضمير مرفوع متصل وهو الفاء في دخلت وانه غير مؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو انت ومثل
ذلك العطف قبح لان المتصل المرفوع بمنزلة الفعل لفظا ومعنى حتى صار كالجزء من حكم الجزء
ولهذا سكنوا اللام في فخذ حركات نيابة عن حركات كلها واحدة ولهذا جاز وقوع الضمير
المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في نحو قد نصرن فان حروف الاعراب وهو النون وقع بعد ضمير
الفاعل وهو الالف والاعراب انما يدخل اذا تم الفعل بفاعله تاما فلو لم يكن الفاعل جزءا من الفعل حكما
ورد حروف اعرابه بعد ضمير الفاعل واذا صار كالجزء هو العطف عليه في الصورة اولا لان ضمير الفاعل
وهو التاء في دخلت لا يقوم بنفسه لاحتياجه الى ما يتصل به تأكيد شبه العطف على الضمير المتصل
وهو الجزء بالعدم حتى صار كانه عطف على معدوم فكان موجودا له شبيه بالمعدوم فرجحت انه توجد
جاز العطف عليه وترجحت ان له شبها بالمعدوم فمنع العطف عليه واذا كان الضمير المذكور في حكم
الجزء لزم ان لا يستقل مرادا به في الحق كونه ضمير من مرفوعي لكون العطف عليه دليلا على استقلاله في
الصورة اولا يصير بها هو كالجزء في حكم المستقل بسبب تحسن العطف عليه قال الله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة فان اكد الضمير المستكن في اسكن بالضمير المرفوع المنفصل وقال تعالى اذهب انت
وربك رد قول المصنف رحمه الله وذلك ان الفاعل مع الفعل كشيء واحد اشارة الى الوجه الاول من الوجهين
المذكورين بقوله فاذا ضم لا يقوم بنفسه اشارة الى الوجه الثاني بقوله فلان ضمير المفعول فانه
يحسن العطف عليه من غير تأكيده بضمير منفصل نحو ان يقول ضربتك وزيدا وان ضربتك وضربك
كانا طالقان من غير تأكيد وقال تعالى فاخذناه وجنوده لان ضمير المفعول متصل اصالة ليس فيه
معنى الجزء لكون الفعل وفاعله تمام كلامه بدونه ولهذا لم يسكنوا اللام في ضرب واذا تعارض
شبها العطف عطف على ما هو جائز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجائز المستحسن اولى
من الجائز القبيح والعطف على الجزء حسن في الشرط فيصح فقد صار العطف على الجزء الحق العطف
على الشرط فاذا اعاد واو العطف على الجزء صار كانه عطف على الشرط فيتصور به تصير الثاني وهي
عدم الناصرين الفاعل لان الناصر فعله فصار كانه عطف على الشرط كما اذا قال انت طالق ان دخلت
الدار ثم قال فلان فانه جعل معطوفا على الشرط وان كان قبحا لتعذر العطف على الجزء لان فلانا يحتمل ان يكون
طالقا فان قيل ان العطف على الضمير الموقوع المتصل حسن ايضا عند وجود الفاصل وان لم يؤكد
بالضمير المرفوع تقول لك ضربت اليوم وزيد وفي سلة الجامع الفصل بوجوه وهو الاظهر لاستوي
الشيخان في الحسن فلم يرجح العطف على الجزء فان تأكيد الضمير المتصل انما يجوز لتصورا
داعية الى التأكيد وهي طول الكلام لانه لا تنقطع العطف على الجزء على ما مثله بالعدم فلا يكون من نوع
قبح خلاف العطف مع التأكيد بالضمير المرفوع المنفصل فانه لا قبح فيه بوجه من الوجوه فلذلك

يرجع شبه العطف على الجزء ان المصنف رحمه الله قال في شرح هذا الكتاب ما لو قال لغير مدخول بها انت طالق ان شاء الله ان تكون لغير مدخول بها لم يقع شيء عندنا خلافا لزفر رحمه الله فانه يقول ان الاستثناء لا يعمل في الثاني لانه جزء من الاول والجزء لا يوجد الا بوجود الكل فاذا وجد الكل لم يبق الجزء فلا يعمل فيه الاستثناء وانا نقول ان الاستثناء يعمل في الثاني لانه ليس بجزء من الاول لان الجزء ما يتركب منه الشيء ومنه قوله تعالى ان لكل منهم جزء مقسوم والثاني لا يتركب من الاول ولا من الاول والثاني شيء آخر فلا يكون جزءا من الاول ولا من الاول والثاني ولا يلزم من كونه جزءا من الاول ان لا يعمل فيه الاستثناء كما لو قال لغير مدخول بها انت طالق ان دخلت هذه الدار ثم قال لهذه المرأة الاخرى ان دخلت فيها طالق ولم يعمل في هذا الا الاول لا الثاني وهو ما قاله الامام فاضي خان وجه الله في شرح الجامع واذا جعلنا هذا رجوعا عن الاول لم يقع عن الاول لانه صح واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فتعلق طلاق الثانية بدخوله الاولى حسب طلاقه بدخوله الاولى فاذا دخلت الاولى لم تطلق الثانية عليه وان نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه وانها دخلت وقع الطلاق على الاولى قضاء وديانة لان طلاق الاولى كان معلقا بدخولها وهو بعد الرجوع عن دخول الاولى اقامة دخول الثانية مقام دخول الاولى فتعلق طلاق الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاول لم يصح واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فتعلق الاولى بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها فاذا دخلت وقع الطلاق على الاولى وتعلق الثانية ايضا بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء ظاهرا وطلاق الثانية كان معلقا بدخول (١٩٩)
الاولى والرجوع عنه لم يصح فبقي معلقا كما كان قوله واذا اذا استوفا اي استوى الشيئان في
حسن العطف اعشرا قربها الى المعطوف عليه مسألة ذكرها في كتاب الاقرار ان فلانا في الغنائم
الاعشرة دراهم ودينارا فانه تعارض في عطف الدينار شبهان احدهما العطف على المستثنى
اقرب الى المعطوف من المستثنى منه وهو الف درهم وكلاهما سواء في الحسن كل واحد منهما
وهو المستثنى اقرب الى المعطوف من المستثنى فيترجح بالقرب لانه من اسباب الترجيح
ويعطف قوله دينارا على عشرة دراهم حتى صار دراهم الا الا اسما او في المستثنى اذ ترجح
وصار مستغرقا فطابع العشرة لاجل الالف فيلزمه الف درهم سوى العشرة ودينار
فان قيل ان العطف على العشرة يؤدي الى الاخلال ايضا فانه يصير استثناء عشرة دراهم
ودينار من الف درهم بعد العطوف عليه ولا اثر لهذا العطف على العشرة لوجود
القرينة فيه ولان فيه عملا بالاصل وهو براءة الذمة عن المال فيصار اليه عند الاستثناء وذكر
في المبسوط ما يدل على ان هذا التعارض انما يكون اذا كان المراد انت واذا كان واحدا فالمستثنى
من الجنس جواب استحسان واذا كان امرا بقوله فلان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم
على ما ذكرنا الا دينارا فالاستثناء من الدينار لان المستثنى هو ما لا اثر له في الاقرار بالدنانير
فصار كانه لا استثناء فيكون موصولا بالمستثنى منه وهو راجع الى اصل الحق فيجب ان يجب
وجهه الله ظاهرا ان عند عدم ما جعله مستثنى من الاول او الاخر كان لا استثناء فيجب ظاهرا

ذلك فاقام المدعي البينة على اقراره فقضى القاضي بها ثم ان المقضي له قال الدار لا حق لي فيها وصدقه المقر
له او قال المقضي عليه ان المقضي له قد اقر بان شاهديه ما شهدا الا بالزور ... وهي للمقر له لان ...
لاحق له فيها ... ان الدار كانت له بسبب ملكها اياه بعد الحكم ... واذا ... والاسناد في الاقرار
المقضي عليه ... يبطل القضاء والحكم فان قيل هذا التقرير ... ان لو احتمل الوقت ...
ولكن بين القضاء والاقرار زمان يحتمل ... فيمكن التوفيق بين الدعوى الثاني وبين الاقرار
الذي ... بسبب تملكها اياه بعد القضاء قلنا ... على امكان التوفيق وان كان زمانا ... ثابتا
قبل القضاء ... بقيت الشبهة ... حتى يقول ان الدار كانت
لي في الاصل ... قبل القضاء ... الى ... حتى ... الدار على ...
فيها ... ثم ان المقضي عليه ... على الدار ... ثم ... القاضي
بالدار ... بين هذا الاقرار والدعوى الاولى والشهادة
بهذا الوجه ... لم يبطل الحكم بالشك ولا ... على ... لهذا الاحتمال فان قال المقضي
له هي دار فلان ولم تكن لي قط او قال ما كانت لي قط ... فلان فان صدقه المقر له في ذلك كله فقد ...
ان الدعوى والبينة والحكم كان باطلا فيجب رد الدار على المقضي عليه وان قال المقر له كانت الدار للمقر
... بعد القضاء ... فانه يدفع الدار الى المقر له ويضمن المقر قيمة الدار
للمقضي عليه لانه ... بطلان القضاء وانما يبطل الاقرار ... والقضاء ...
المقر له ... لم يبطل اقراره ... الدار للمقر له ويضمن
قيمة الدار للمقضي عليه لانه ... بطلان القضاء ... بوجوب رد الدار على المقضي عليه
... الاقرار ... بالشهادة الباطلة وهذا
الجواب فيما اذا بدأ بالاقرار ... وثنى بالاقرار ... الجواب وقال في نكاح الجامع
الكبير في امة ... بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى للزوج لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني في الصداق خمسين ان هذا القول من المولى فسخ للنكاح لان
الكلام ... فمعنى قوله لا اجيز النكاح ... بقوله اجيزه ...
... فلم يصح حرف لكن للاستدراك ... العقد بقوله لا اجيز وجعل لكن اجيزه
ابتداء كلام بعد انفساخ العقد ... لا يكون قوله لا اجيز النكاح فسخا
الفسخ ... في شروح الجامع ... لو قال لا اجيز النكاح الا
... او حتى تزيدني خمسين درهما لا ينفسخ العقد بل يتوقف لان قوله الا ...
بعد النفي يكون اجازة بشرط الزيادة ويصير قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازة لا عن الفسخ

لان الفسخ ... لا الاجازة ... الاستثناء ... وفي ... قوله حتى تزيدني اما
الفسخ ... فلا ... قوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه ... وخمسين ... الكلام
الزوج بالزيادة او لم يرض لان لا اجيز ... للفسخ لان ... الا ...
على ان المراد به الاستدراك ... لا الفسخ وهذا لان قوله لكن اجيزه ... وخمسين كلام مبتدأ
مستقل ... الاستثناء ... قبل الكلام ... النظر الى المال وهو المهر
... النكاح اصل والمال تبع فان نظرنا الى الاصل ... الكلام ... نفي ... واثبات
... الشيء بعينه وان نظرنا الى التبع ... الكلام ... فتعارض الجانبان ... جانب الاصل
... اولى بالاعتبار من جانب التبع فان قيل لم لا تقدم قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على قوله
لا اجيز النكاح ... التقديم والتأخير ... من الاقرار قلنا ... الى التقديم والتأخير
... الاقرار ... التقديم ... قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين
٢٠١ لا ... العقد ... قولنا في اجازة الزوج فاذا قال بعد ذلك لا اجيز انفسخ العقد
... عدم الاجازة ... بعد ... قول الاخر ... الدرهم
... المقر له لا ... لان الكلام ... كلام ... مع كلام
المقر ... لانها ... في اصل الوجوب وان اختلفا في السبب ... وصل قول
المقر له ... السبب ... وانه صدق المقر اقراره
باصل المال ... الاسباب ...
وعند انعدام التفاوت ... قال ...
واما او فانما تدخل بين اسمين او فعلين ... الكلام ...
اسمين كقولنا جاءني زيد او عمرو او بين فعلين كقولنا زيد قام او قعد ... احد المذكورين
اصل الوضع قال الله تعالى ... اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اذ الواجب
في كفارة اليمين احد الاشياء المذكورة والموضع ... اللفظ ... الشك
... غير مقصود ... لم يوضع ... الالفاظ ... الافهام ...
الافهام ... لو كان حرف او موضوعا للشك ...
... الشك ... الوضع وهذا هو اختيار ...
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله ...
في ... الناس ان او للتخيير ... في الاثبات والنفي في النفي ...
عندي ان ... او ... ولا ... والنفي ...

الاسم لمعنى واحد وقد قيل في تعليل ذلك ان الرجل اذا قال رأيت زيدا وعمرا كان خبرا يرد
كونه صادقا واذا قال رأيت احدهما لم يخبر بذلك في رأيه واحدهما بعينه فكان بينهما الاسم في
الاسم والاسم الذي يتعذر حمله على التكميل لا يراد لذلك لكون الاعتماد فيه على ما يعلم بالشيء
على الخبر وهذا ليس بصحيح لانا نسلم ان النكرة ليس لها موضوع معين يوضع له لفظ وانما النكرة
من قبيل الكلام وهو الخبر فان كلمة اذا استعملت في الخبر تناولت احد المخبر بهما وذلك غير معين
فاقتضت الى التكرار وذلك لان الخبر وضع للدلالة على امر كان او سيكون غير متناول كونه
الى الخبر وقد تردد الدلالة انما اذا قال جاءني زيد او عمرو حين لم يجئ الا واحد وعمرو فالسامع
احد الرجلين من غير رجحان لاحدهما على الآخر فيقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لان الشك في اصل
وضعه وانما الشك عارض في الكلام حتى اذا استعملت كلمة او في الابتداء كقولك مع هذا العبد او هذا
العبد رأيت زيدا او عمرا كان هذا من القول ابتداء توكيل لا انه تصرف وانما في الابتداء فكقوله
هذا امر او هذا او اعتقت هذا او هذا وطلقت هذه او هذه لان الانشاء امر لا يحتمل
هو في الالزام مثل خلاف التوكيل فانه ليس بالزام واذا كان كذلك اوجبت الخيرة في الابتداء والانتهاء
لانكارة الشك هو تساوي الدليلين ولا يرجح لاحدهما وهذا يتحقق في الخبر لان في الابتداء والانتهاء
اذ الكلام هو الدليل لما عرف ان الدليل متى كان موجبا كان لموجبه اما الانشاء فليس كذلك
من عند نفسه عم ستعمله في امر ليس له على شيء بل الواجب من الجنس والمعنى وكذا الابتداء
فلا يكون بمثله الشك قال رحمه الله وعلى هذا قولنا في قول الرجل هذا حر وهذا الى قوله
فاحتمل في الثلاث استحسانا الواحد على الاصل الذي سبق انما ذلك في قول الرجل هذا العبد
حر او هذه او هذا المراد طالق او هذه اذ هو قوله احدهما حر واحدة هما طالق اذ الايقاع تناول
احد العبدين واحدى المرأتين وهذا الكلام وهو قوله هذا حر او هذه او اخواته انشاء يحتمل الفساد
لانه خبر في اصل وضعه وهذا اذا مع بين عبد وحر وقال احدكما حر لا يعتق العبد لانه احتمل
حمله على الاخبار لكنه صار في الشرع انشاء وجب التخيير في احتمال ان كلامه هذا بيان على الوجه
الاصلي والشرعي اما التخيير فلما رجح الشرعي وهو الانشاء اما البيان فباعتبار
وجه الاصلي هو كثير حتى جعل البيان وهو تعيين المعتق المبهم في احدهما انشاء وهذا
اعتقا سيده متى شرط قيام المحل عند البيان اذ قيام المحل شرط لانتظام المعتق حتى قال المولى
لعبده هذا حر هذا فمات احدهما قبل ان يحدد ذلك الميت لا يصدق ويعتق الحي
بلا عين الانشاء ولو كان اخبارا من كل وجه لما اشترط قيام المحل واظهارا من وجه وجب
المولى على البيان والتعيين اذا كان العبدان حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر على

البيان

البيان وكذلك لو قال في الطلاق المبهم الطلاق احدهما قبل الدخول طلقت المدخول بها لانه اذا كان
لا يتعين قبل البيان في صفة الواحدة الاخرى وان قال عنيت التي كلمت صدق في حق نفسه حتى
يحل له ان يتزوج اختها ولا يصدق في ابطال الطلاق على غيره لان اخلاق من حيث شرعا فلا يملك سوى
الطلاق في شأنها بقوله وهذا الاصل فقالوا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد ان الوكيل يملك
بيع اي الرجلين شاء بمنزلة ما لو قال وكلت احدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع لان في
موضع الابتداء لا يحتمل ان يراد بما يملك بيعه ولا يكون للآخر بعده لان بيعه وان بطل في الوكيل بالبيع
بالوكالة وكلت فلانا وفلانا فانه يشترط اجتماعهما والقياس ان لا يصح هذا التوكيل لانه من باب
التصرف وكالة وجه استحسانا لان هذه الجهالة جهالة مستدركة فجعلت بمنزلة ما هو مسنون في الشروع
ثم قال في المبسوط قد نص على القياس والاستحسان جميعا ولم يفصل في توكيل واحد بيع (٢٠٢)
احد العبدين حتى تكلم بعضهم في المفرق فقال الجهالة جهالة الوكالة بالبيع دون المحل والجهالة في
هو وكيل ببيع كل هذا في الاقرار بجهالة المقر به لا يصح الاقرار وجهالة المقر به تنشأ من ذكر الخبر
الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين وكذا لو قال لوصيه احد هذين الرجلين ابن بيع الوكيل
وكبيع ايهما شاء وكذا لو قال لواحد بيع هذا العبد وهذا ان الوكيل صحيح والوكيل ان يبيع او العبدين
بمنزلة ما لو قال بع احدهما لان كلمة او في موضع الابتداء للتخيير والوكالة ابتداء التخيير
لا يصح استدلال الوكيل بما ذكره لان كلمة او يجاور لها احد المذكورين من غير تعيين كل واحد منهما
ويتعين بالفعل وهذا خواص ما يقال الثابت بالتعيير احد المذكورين لا على التعيين فلا يدل الاستدلال به
لكون البيع ابتداء على التعيين لانه والثابت في البيع والاجارة بجهالة لان بعد التخيير من الخيار يرتفع
والمشتري غير معلوم فان كان يراد الخيار في خيار التعيين معلوم ما مع في الاذن والثابت احدهما
عند ذلك لا تزفر رحمه الله وجوز عند السلامة اذا اختار رجل احد ثوبين بعشرة على انه بالخيار احدهما
ابتداء وبرد الآخر وكذلك احد الاثواب لا ترى انه على انه بالخيار وجه الاستحسان ان جهالة
بجهالة المبيع مثل فساد البيع الشرط لان كل احد منهما يشتريه لنفسه احتمل الشرط في يد الثالث لبعض
للبعض فلان يحتمل الجهالة من الثلث بعضا لبعض اولى ثم لم يحتمل في الشرط اخيرا ذكرناه كذا هاهنا
الاول احتمال الفساد فلا يثبت مشتبها على الاصل عند زفر في وسط تتصور الزيادة كما لو اشترى
الاسود وابا هريرة في الحانوت على ان البائع بالخيار احدهما وجه ذلك جهالة وبارة واذا كان
معلوما لوجب جهالة وبارة الاخر وجه الاستحسان ان احدهما يكون هو المبيع لا
الخيار وشبه المرجة بجهالة بعضها فالقياس ان لا يجوز لكن البيع من لا طلاق يصح مع جواز العقد والخيار
بعضه والخطر والثلاث يسير فاحتمل ذلك فيه استحسانا لدلالة النص وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم

الا به فقد جعل بعض القتل او هو مالك رحمه الله مخيرا في كل نوع من انواع قطع الطريق لان هذا النص
فيه بيان الاجزية وانها مقدرون بكلا او وهي التخيير مقصدا والكلام مكرر على الحقيقة حتى يعود دليل بعارضه
وقلنا هذه الاجزية التي وردت في هذا النص انما ذكرت على سبيل المقابلة للجناية او في ذلك الايتحتص
على ان ذكر جزاء على الجناية وجزاء التي تقابل سببه كما يقال الرجم يقابل الزنى المحصن والقطع يقابل السرقة
والجناية انواع من حيث اوجب مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت
في صفة الجناية والاجزية المذكورة تساوي شدة فوجب الاستدلال بذلك على بيان انواع الجناية مقسمة
على اجزية بحسبها والذي يدل على ان الجناية بسبب دلالة توزيع الجزاء على جميع الجناية وهي الجناية
فلذلك انقسمت انواع الاجزية على انواع الجناية وصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية لان جزاء
الشيء يقابل سببه وجناية المحاربة متنوعة وهي بحسب تنقسم الاجزية على حسب انواع الجناية وهو معنى
قوله فاوجب التفصيل والتقسيم اي فاوجبت انواع الجزاء المذكورة لتفصيل انواع المحاربة
وتقسيمها على حسب انواع الجناية وتفاوت الاجزية لان حال الجناية يختلف تارة كالجناية لاجنبي وتارة
اخرى كاحد الاثنين والجزاء يناسب الجناية فيقابل الخفيف الخفيف والغليظ الغليظ في مقابلة او الغليظ
في مقابلة الخفيف والخفيف في مقابلة الغليظ غير مستحسن وقد ورد بيان الحمل المذكور على هذا الطريق
باسناده ذكر ابو يوسف عن يحيى بن سعيد عن ابن ابي يوسف عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم دفع الراية حين توجه الى مكة الى علي رضي الله عنه فقال ان سهيل بن عمرو يريدون الاسلام فلا تقطع
اصحابه يريده عليهم الطريق فتولى جبريل عليه السلام بالحمل فقال ان من قتل احدا لمال صلب ومن قتل
وقد اخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده اليمنى لاخذ المال ورجله من خلاف لاخافة السبيل
ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عليه ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم اخذ
المال على ما في هذه الرواية دليل على ان ذكر الشيء لحكم لا يدل على انتفاء الجناية كما قال في بيان
حد الزنا الكتاب في الحدود والرجم واقع الحكم فانه لا يراد به الحصر وقد خرج المهدي رحمه الله في عدة الايمة
الى هذه التي ذكرت من الائمة مختلفة الاسباب يزاد بها الترتيب كما في عدة الابنة والاخ الشقيق
كما في قوله تعالى فلكل واحد منهما السدس الى ان قال تحرير رقبة فانها تسوي وهو كفارة
اليمين واختلاف الانواع لجناية على حسب اختلاف الاجزية اذ الخلف واحد فاوجب حرفا واحدا
التحرير هذا التقسيم الذي ذكرناه في حق قطاع الطريق ثابت بالدليل معلوم وهو ان جنايته اعظم
جناية وجب اتمام التغليظ في العقوبة لاجله والجناية بانواعها لا تقع جميعا الا معلوما بالاجزية
سوت بينها فقد قلنا الاصل قال ابو حنيفة رحمه الله فيرجع بين اخذ المال والقتل ان الامام
مخير ان شاء قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله وصلبه وان شاء قتله ابتداء وصلبه ولم يقطعه

لان الجناية وهي المحاربة تحتمل الانفراد والتعدد اما التعدد فكما مر ان اخذ المال ثم القتل
اقتضى اوقاتها ثم اخذ المال وغير ذلك وكل واحد من ذلك على الانفراد يوجب الجزاء فاذا اجتمع
في صفة الاجتماع تعددت الجناية لاجله فتعدد موجبها واما الاتحاد بان قطع الطريق وانقطاع المارة فكانت الجناية متحدة باثرها متعددة بنفسها والشيء قد يعلم باثره
ما يعلم مؤثره واذا احتملت الجناية التعدد والاتحاد فالحمل على المتعدد اكمل لعمومه فيجب ايصاله
رحمه الله الامام بين اتمام حد الاتحاد وتفصيل حد التعدد وبين اتمام حد القتل حد الاتحاد
قال رحمه الله وهذا قال ابو يوسف وكذا رحمه الله فيما قال لعبده وهذا حر او هذا
او هذا الى قوله احدكما حر وهذا قول ثالث يعتق من الاصل وهو ان كلا منهما حر من
غير تعيين قال ابو يوسف وكذا رحمه الله فيما قال لعبده وهذا حر وهذا قول ثالث
حر من الاصل اي كلامه لاحد المذكورين غير معين وغير المعين غير محل للعتق والدليل على ان كلامه
لاحدهما غير معين انه لو كان لكل واحد منهما وقد وصف بالحرية واحدا منهما فيقع ان نصف بالحرية
يقع عليه كله او وهو احدهما لا بعينه فيكون شائعا في كل ولا يقع انصاف الحرية
بالحرية لانه لا اثر لها فلم يقع ايجاب بقوله هذا حر وهذا وقال ابو حنيفة رحمه الله هو حر
لاحد المذكورين من غير تعيين لان في احتمال التعيين الاول اذا اراد التعيين
فيما اذا قال لعبديه هذا حر او هذا واذا ثبت احدهما يتعين الى الانسان بالحرية لاحدهما لانه
واذا احتمل التعيين كان العتق بعد التحمل اولى من اهداره فجعلنا وقوع عتقه وهو كون حر
او موصوفا لاحد المذكورين لا على التعيين كما زعمانه وهو تعيين احد المذكورين لوقوع الايجاب
هنا باعتبار هذا المجاز وان استحالت حقيقته لما ان نصاب الدابة بالحرية غير معتبر وذلك كما ينتقل
من اصل ابي حنيفة رحمه الله في مسألة هذا ابني لعبده وهو اكبر سنا منه قال ذلك على
اقرار عنده وهو الحرية وان استحالت حقيقة وهي البنوة لعدم صلاحية المحل لها على اصله
وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم لتستقيم فائدة الكلام لغة وابو يوسف وكذا رحمه الله
ينكران صحة المجاز عند استحالة حكم الحقيقة وهو غير مستعمل بالمجاز لغة ولا شرعا فلا
العمل بالحقيقة وهذا الاصل وهو ان كلام المذكورين غير معين وللتخيير في العمل
فيما قال هذا حر او هذا وهذا ان العبد الثالث يعتق وتخير المولى في العبد ين الاولين
فيما قال احدكما حر وهذا احد العبدين عملا بكلمة التخيير وهي او واو الواو يوجب ان يشارك المعطوف
عليه في ما سبق الكلام فيه حكم من المعطوف عليه من العبد ين الاولين فقوله لعبديه احدكما
حر وهذا اي وهذا العبد الاخر ان الثالث يعتق لكونه معطوفا على الذي اشتمل على الحرية

الاتيان بل هو واجب اليه فلا يمكن حمله على العادة فان قيل كيف يكون الكل واجبا والبعض احسانا قلنا ذلك البعض إنما هو احسان لغيره وهو الاكل فاما هو احسان لنفسه وهو ظاهر ومع ذلك هو احسان لصاحب الطعام ايضا لانه اتى الى قصة ضيف ابرهيم عليه السلام في تعالى هل اتاك حديث ضيف ابرهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله فجاء بعجل سمين فقال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة فلما جاءت ابرهيم عليه السلام بسبب ولهم الاكل علم ان اكل طعامه احسان له منتصلا انهم يريدون به خوفه وازاله الخوف من الغير احسان له ولا يصلح اتيانه اي ولا يصلح فعل الكاف وهو اتيانه مسببا لفعله ولا فعله جزا الاتيان نفسه لان الانسان لا يجازي نفسه اذ المجازي غير المجازي والمكافي غير المكافي لا محالة وهذا لان الجزا الحسن بطريق المكافاة انما يفعل عاده ليكون ذلك داعيا الى الفعل الذي صار ذلك الفعل سببا لوجود مثل هذا الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر والمكافاة وذلك انما يتبع من الغير لا من نفسه لنفسه واذا تعذر حمله على المجازاة حمل على العطف المحض ليصح الكلام ثم حمل الجزا المذكور في الكتاب على الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر وبهذا خرج الجواب عما يقولون ان فعل الانسان يصلح جزا لفعل نفسه الا ترى ان الله تعالى كلف نفسه في قتل الصيد الذي هو فعل نفسه ايضا وكذلك جعله السهو في الصلاة وكذلك الضمان الذي هو مال الغير كل ذلك فعل به صلح جزا لفعل نفسه لانا نقول قد اوجب الله تعالى تلك الافعال اجزاء كما في كفارة قتل الصيد اوجبا للتعطف كما في سجدة السهو وضمان الاملاف فلا يرد نقضا لان الجزا المذكور هو الجزا الحسن الذي يجازي به بطريق الشكر وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه وكذلك قول الرجل لعبدي حر ان لم اضربك اعتق عبدا من هذا القسم وهو العطف المحض لان الفعلين من شخص واحد فلا يكون جزا حتى يجازى به وقوله فصار كانه قال ان لم اضربك به فانت متصل بقوله ولو قال لعبدي ان لم اضربك به حتى اتعذر عندك لان قوله حتى اتعذر لا يصلح تفسيرا لقوله ان لم اضربك حتى اعدمك لما قاله بنفسه كما تري فلم يكن متصلا به دون ما ذكرنا فاذا دخل حتى اذا اتاه فلم يتعذر ثم تعذر من بعد من غير خراج راى منه وجود شرط البر وهو وجود الامر في اليوم على سبيل الوصل دون الفصل فان قيل في هذا اللفظ نقض لانه لما لم يتعذر حين اتاه ثم تعذر بعده لابد ان يقع تعذره متراخيا عن الاتيان فكيف قال بعد ذلك ثم تعذر من بعد غير خراج قلنا المراد من قوله لم يتعذر لم يتعذر مقارنا للاتيان ولكن تعذر بعد الوصول اليه

من غير خراج والمراد من غير تعذر المجلس فان الفعل اذا اتى به من غير تعذر المجلس لا يسمى خراجا وان لم يتعد اصلا او تعذر بعد اتيانه لكن بزمان خراج حتى فان ما ذا كان الفعل بين حين قوله ان لم اكلك حتى اقضيك فان حتى فيه للغاية كما سر حيث صار الاول سببا للثاني والثاني لحكم الاول وان توقفت افادته على فعل فاعل مختار فان الثاني يجعل كانه حصل من غير اختيار الثاني فرارا من اللغو وشبيه الغير فانه في العرف يلام ويعير على ارتكابه وهو لا يقدر اليه الخطام ولا كذلك في مسئلتنا فانه لا يعد من اللغو فافترقا فحصل بهذا ان في الغاية لا بد في سببه اذا تاخر عن الفعل قبل وجود الغاية يحنث وفي المجازاة لا يقوف البر على وجود الفعل الثاني فلا يحنث بعد وجود الفعل الثاني وفي العطف المحض يتوقف البر على وجود الفعلين فيحنث بعدم الفعل الثاني ولو اتاه في اليوم وتغدى عنده بر في يمينه الا اذا عنى به الفور لان شرط البر وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد الفعلان فقد وجد شرط البر كذا ذكره صاحب الهداية رحمه الله في الزيادات وهو الذي ساسبق ذكره فان قيل ان اهل اللغة لم يذكروا هذه الاستعارة وهي استعارة حتى للعطف المحض وكذا الفاء لم يذكروها فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا (٢١٠) باعتبار العطف لان شرط العطف خروج المعطوف عليه ليقدم قولهم قتل الناس حتى الانبيا اوضعفا كقولك قدم الحاج حتى المشاة لان الغرض كون المعطوف عليه والغاية انا نكون في الجزا الاحسن وعمرو ليس بعزيز ومزيد فلما هذه استعارة بعيدة اقترحها اصحابنا رحمهم الله اي قالها على قياسات استعارات العرب او في الاستعارة لا يعتبر السماع على الاصح وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة والمناسبة التي بين العطف والغاية وهي ان الغاية توصل الجملة كما تعطوف معنى صالح للاستعارة والمناسبة فلذلك بنوا جواب المسئلة عليها مع ان قول محمد رحمه الله مجمل في اللغة فان ابا عبيدة وغيره احتجا بقوله وذكر ان الصراح ان البرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس بالعشي ان الحسن وقد قال لخادمه يوما انظر هل زالت الشمس كذا قالوا لامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله والمراد محمد رحمه الله هل زالت الشمس كذا قالوا لامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقد استعملت كلمة حتى بمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلاف كقولهم اكلت السمكة حتى راسها فاستقام ان تستعار هي للعطف المحض لعدم تعذر الفصال حتى القوي على ما سبق بيانه فاستقام ان تستعار هي للعطف المحض على مثال استعارات حقيقتها وهذا الذي ذكرناه انفا من استعاره حتى للعطف المحض

اعتبارا بحرفه في غير هذا الباب كاستعاره البيع والهبه للنكاح واستعاره العتاق للطلاق وعوده وعلى هذا ينبغي ان يجوز في العطف المحض جاني زيد حتى عمرو بمعنى وعمرو لكنه غير مسموع وشرط الحاد في المعطوف بكليه حتى يمتنع ان يكون هو غير من المعطوف عليه انما هو العطف الذي فيه معنى الغايه لا في العطف المحض فانه اذا استعمل حرف حتى للعطف استعمل لمعنى الواو دون او ولان الغايه التي في حتى تناسب التعقيب الذي في الفا لان المعطوف بالفا يعقب المعطوف عليه كما ان الغايه تعقب المغاة

رحمه الله باب حروف للولي قوله ما قال في الزيادات انواب من حروف المعاني حروف للورد في باوضع للاتصال والاتصال بفعل او شبهه او معناه الى ما يليه نحو مررت بزيد وانا مار بزيد وزيد في الدار لا كزيد اي مستقر في الدار وانما سميت هذه الحروف حروف للوضع نسبة لها باعتبار علقا كما قبل حروف التي وحروف الاستفهام وحروف للوضع ثمانية عشر حرفا وقد ذكر المصنف منها هنا ثمانيه احرف باعتبار تقويع الاحكام عليها اما الباء فللالصاق بدلالة استعمال العرب اياها في موضع تستعمل فيه الباء فيه معنى الالصاق كقولك مررت بزيد اي الصق مروري بالمكان الذي يلابس زيدا ويقرب منه وبه دال اي التصوير به وبدلها في الاستعانه والمصاحبه بطريق الاستعاره والاصل فيها الالصاق لما ذكرناه ولهذا يعني يخصه بطريق الخصوصيه نفيا للاشتراك ولهذا صحت الباء في قال اشتريت منك هذا العبد بكر من خنطه ووصف الخنطه بصفه كالجوده مثلا ان الكر من صح الاستبدال به قبل القبض وانما عين هذه الصوره لان باء دخول الباء في الاثمان الا في هذه الصوره وبيان ذلك ان الاموال ثلاثه ثمن محض كالدراهم والدنانير فانها خلقت لشيء سوى التجارة وحرف الباء الا وهو مبيع محض وهو الاعيان التي ليست من ذوات الامثال ومتردد بين كونه مبيعا من وجه ثمنا من وجه وهذا وهو المكيلات والموزونات فانها بيعه باعتبار انها منتفعة باعيانها ثمن باعتبار انها مثليه فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعه وان قابلها اعيان فان كانت المكيلات والموزونات معينه في بيعه وثمن سواء دخل فيها الباء لان البيع لا بد له من مبيع وثمن وليس احدهما بان يجعل مبيعا اولى من الاخر فجعلنا كل واحد منهما مبيعا من وجه ثمنا واما اذا كانت غير معينه فان استعملت استعمال الثمن فهي ثمن بان يقول اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة وبصفتها وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة

بان قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد فلا يصح هذا العقد لانه بطريق السلم كذا في الذخيره وغيرها وانما قالوا ثمن يصح الاستبدال به لان جواز الاستبدال من خاصه الاثمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الفروض اشتريت منك كر حنطه بهذا العبد ان هذا العقد يصير مسلما لا يصح لانه حلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض والمعنى الفارق بين ذلك هو انه اذا اضاف البيع الى العقد كما في الصوره الاولى فقد جعل العقد اصلا في البيع والصفه كالبيع لان المبيع ما يضاف اليه البيع والبيع لا يثبت في الذمه استقلالا فلهذا صار العقد مبيعا وفي قوله والصفه بالكر نظر اذ الثمن بيع والمبيع اصل والبيع يلتصق بالاصل لا الاصل بالبيع لكنه اذا التصق الكر بالعقد فقد التصق العقد بالكر ايضا من جهة المعنى فلهذا قال رحمه الله والصفه بالكر فصار الكر شرطا يلتصق بالاصل الصاق البيع بالاصل لان الملتصق اصل والملتصق به تبع منزله الالة كما بان كسب بالقلم والالة ليست بمقصوده وانما المقصود هو الاصل وهو المبيع في البيع والمثمن في الالة والشرط وقد الوباع سيارة على ان يحملها فاسدا وفي بعض نسخ الكتاب يلتصق به الاصل الصاق البيع بالاصل المذكور وهذا احد الاثمان التي هي ملتصقا بالاصل موجبه الاثمان التي منزله الثمره والنتاج ولذلك الاصل وهو الباء للصاق فلنا في قول الرجل لاجراني اخرني غدا ومرفلان فعدي جرا بعد الهوي يقع على الخبر المحق اي الصدق لان ما يحب الباء وهو الصدق لا يصلح مفعولا للاخبار لان المفعول الثاني للاخبار انما يجر بغير حرف الجر كما في قوله ان اخبرني ان زيدا منطلق ولكن مفعول الاخبار محذوف بدلالة حرف الالصاق عليه لان الالصاق يقتضي وجود الملتصق والملتصق به كما تقول بسم الله فان متعلق الباء محذوف وهو ابدأ باسم الله الا ان الجار ان يقدر المتعلق متاخرا لقديما للاسم واذا كان كذلك فيكون معنى قوله ان اخبرني غدا ومر فلان قائم مقام مفعولين وذلك لان اخبر بعد ما تعدى الى الثاني بالباء صار في هذا التقدير بمنزلة الفاعل ثم الغد ومر اسم لفعل موجود وهو زمان ورود المخبر من سفره فيما لم يتحقق الغد ومر بتحقيقه لم يتحقق الشرط وهو الخبر الملتصق بالغد ومر فلا يقع الكلام الغد ومر ليس بمتعقد الغد ومر قد قد وقع عينه على الغد ومر الصدق لا على الكذب وهو التعليق بالغد ومر فان قبل ان الصاق الاخبار بالغد ومر يمتنع فقط اخباره وبقي خلق الاخبار شرطا فليقع عينه على مطلق الاخبار كما الالتصاق وان يتعذر الاخبار لوجود غير متعذر وانه من ضروره الالتصاق اذ الالتصاق المعدوم لا يتصور فصار الوجود

وقد لا يرد الماضي بمعنى الاستقبال والوجود واعتبار الاتصاف اذا الاتصاف لا يتصور بغير الوجود متعذر واعتبار الوجود غير متعذر فيعتبر الوجود بقصار الشرط هو الاخبار عن ذلك وهو موجود وانه لا يتحقق الا بالصدق وهذا يحال قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم فانا حر يبطل الاخبار الكذب ايضا لانه غير مقترن بما يقتضي ان يكون المذكور مفعولا ثانيا للاخبار وان بعده في تأويل المصدر كقولك بلغني انك منطلق الى انطلاقك ويصير معناه ان اخبرني قدومه ومفعول الخبر في الاخبار في هذا المحل كلام ان لم يلحظ القدوم لا نعلم وهو حقيقة قدومه المقارن لان الفعل انما كان يساق لضرورة الاتصاف ولا اتصاف ههنا فصار المعول الثاني للاخبار هو التكلم بقدومه كأنه قال ان تكلمت بقدوم فلان والتكلم بالقدوم دليل وجود القدوم لا موجب لوجود القدوم ولا محالة لا يعرف ان الخبر اسم الكلام دالة على امر كان او سيكون غير مضاف كيونه الى الخبر فكان للخبر دلالة على القدوم ولا يوجد عنده القدوم ولا محالة الاترى الى قولهم ضرب زيد عمرا فانه يدل على وجود الضرب من زيد في الزمان الماضي ويحتمل ان يثبت الضرب بقولهم ضرب لا نرى الى ان العالم دليل على وجود الصانع تعالى ويحتمل ان يكون متصفا به تعالى فقد قوله قدم فلان دليل على ثبوت الخبر به وهو القدوم لانه مثبت قدومه واذا كان كذلك لم يتناول ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب فان قيل يشكل على هذا الفرق قوله ان اعطيتني ان فلانا قد قدم او قال قدومه فقال المخاطب قد قدم فلان ولم يقدم بعد لم يحنث في الفصلين ولم يحصل الحكم من وجود الوعد منها فلنا لان الاعلام بالقدوم لا يتحقق قبله فان يحل الاعلام عند المتكلم حصول العلم به وذلك لا يحصل بخبر الكذب بخلاف الاخبار الاترى انه يقال في العرف هذا خبر باطل ولا يقال شيء في لفظ العلم فلذلك لم يحنث كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير فلما سبق ان الباء للالصاق حقيقة قلنا في قول الرجل لامرأته انت طالق بمشيئة الله او ارادة الله يعني الشرط كأنه قال ان شاء الله او ان اراد فلا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله انت طالق ان شاء الله لان الالصاق يؤدي معنى الشرط وينفي الى معناه لانه لا وجود للصفة دون الموصوف به كالا وجود للمشروط بدون الشرط وبذلك الحكم في اخوات المشيئة والارادة كالرضا والمحبة وكونها على ما قال في الزيادات وهذا اعلان ما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احببتك طلقت وان كانت كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى هذا جنسه واني يوسف رحمه الله لان الاطلاع على جنسه ما في القلب غير ممكن للعباد فجعل اللسان خلفا عن القلب فتطلق في ما هو موجود ما هو خلف عن القلب لانه اقام اداءه او كاذبه واصل

ذلك ان اذا اذا قام مقامه متى لتعذر الوقوف على وجه الذي الاخر فالملتفت اليه هو الظاهر القائم مقامه متى لا معرفة حقيقة ذلك الغير كما لو مع لحدث فانه لان الله وملائكته من يحس ويعاين فلا تعذر الوقوف عليه فيشترط لان الخبر المتصل بحقيقة الوجود وذلك بالصدق كذا رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله الباء للتبعيض الى قوله لان الاستلصاق يناسب الجملة اقول قال الشافعي في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ان الباء للتبعيض حتى اوجب مسح بعض الراس وذلك ادنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث شعرات كذا في المبسوط وقال مالك رحمه الله الباء صلة اي زائدة للتوكيد لان المسح فعل متعد فوجدنا له في قوله تعالى مسحت بالعرف فان الباء فيه زيدت للتوكيد كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم فان الباء فيه زائدة للتوكيد واذا كان كذلك تعين قدر الايمان وامسحوا رؤسكم وجعل جار الله الباء في بعض بالعرف اي ثبت بعضا معينا وذرات من وقلنا عن اما القول بالتبعيض فلما اصله لغة اذ الموضوع للتبعيض كلمة من فوقوعها ايضا للتبعيض كما قاله الشافعي رحمه الله لا دي الى التكرار والاشتراك الذي هو خلاف الاصل اما من العوارض لغة كما قاله الواضع وغيره ما مرغم مرة وجوبه ذلك ما قاله ابن جني ان التبعيض غير ثابت ولا بصار الى كون الباء زائدة كما قاله مالك رحمه الله لانه يؤدي الى الغاء حقيقة الباء بالاصل على فائدة غير معقولة اصلا وهي التوكيد فلا يصار الى ذلك الا بضرورة ولا ضرورة لانه امكن حمل الباء على حقيقتها وهي الالصاق والاستيعاب انما يثبت من حيث دلالة الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل وهو المسح متعديا وسوجها الى محل المسح فصار اليد جميعه كما تقول مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي فتناول كله لانه اضيف الى جملة المحل بغير واسطة حرف الجر واذا دخل حرف الالصاق وهو الباء على المسح بقي فعل المسح متعديا الى الآلة وتصير نظير ما سبق من الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي حرف الالصاق استيعاب الراس والحال ان المسح غير مضاف الى الراس بل الى الآلة وهي لا يدي وانما يقتضي وضع الة المسح وهي اليد على محله وهو الراس والصاقها به وما ذكروه ان الاستيعاب في المسح في العادات الاتي ان يد احد لا تستوعب جميع راسه فصار المراد بما ذكر من الآلة وهي اليد الكرة اذ الا تنزيل منزلة الكل والكمال فيما يؤدي المسح بالصاق ثلاثة اصابع من محل الراس فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط والعلامة لا يدخل الباء قوله واما الاستيعاب في النيم الى اخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان حكم المسح في التيمم ثبت بقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه

اي من الصعيد ثم الاستيعاب شرط فيه مع ان الباء دخلت على محل المسح وتقرير الجواب ان الاستيعاب في التيمم اثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه انما كان يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين فجعلت الباء في قوله تعالى بوجوهكم زائدة وجب بدلالة الكتاب وهو قوله تعالى فان لم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا ان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الماء عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله والوضوء عند محمد رحمه الله وكل منصف يدله على ان الباقي على ما كان والتيمم الذي هو خلف عن الوضوء لما انصف بقي ما وراء التنصيف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الاستيعاب هناك انما شاره الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في حدين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل بخلاف الوضوء والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذا ما قام مقامه او عرفنا ذلك بالسنة هذا على ظاهر الرواية واما على ما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وهو ان الاستيعاب في التيمم ليس بشرط فلا يرد السؤال وعلى ما سبق من الاصل وهو ان الباء للالصاق حقيقة تخرج قول الرجل لامرأته ان خرجت من الدار الا باذني انه شرط تكرار الاذن فتحتاج هي الى الاذن في كل مرة لان الباء للالصاق فتقتضي بلصقها لغة وذلك هو للزوج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به اي الاذن مستثنى فصار المستثنى منه عاما وذلك لان النكرة في موضع النفي تعم والفعل يقتضي المصدر والمستثنى اما ان يكون من جنس المستثنى منه والا يقتضي بلصقه فصار المعنى لا تخرج امرأته الا خروجا بلصقها باذني لان العمل محل للمنع والحظر فكون فيكون وراء المقرون بالاذن داخلا في الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذن وجود شرط للمستثنى بخلاف ما اذا قال الا ان اذن لك فعل لتكلم ذلك مستثنى بنفسه من غير حرف الجر وذلك الفعل غير مستقيم لان المستثنى خلاف جنس المستثنى منه فيعد الرجل بكي الاستثنا ولا يمكن تقرير المصدر ايضا وهو للزوج لانه يودي الى اختلال الكلام فانه اذا قالت الا خروجك ان اذن لك او خروجه اذي كان اختلاله ظاهرا فجعل حرف الاستثنا مجازا عن الغاية لان الاستثنا سبب الغاية فان حكم المستثنى منه والمغيا بهم المستثنى والغاية وما بعدها مخالف لما قبلها ولان الغاية تكون متصلة بالمغيا والاستثنا يكون متصلا بالمستثنى منه واذا كان كذلك فتعم اليمين الاذن مرة واحدة وهذا عندنا وعند الشافعي مستثنى مع الباء اي الا ان اذن لك فيصير نظيره قوله الا باذني واختار المصنف رحمه الله عن هذا القول بقوله جعل مستثنى بنفسه قال رحمه الله والا

على الى قوله اي بهذا الشرط اقول ان الكلام في الفعل موضوعه لوقوع الشيء على غيره وحكمه قوله يقال جلس الامير على السرير وعلى البساط وزيد على السطح وفي الشريعة موضوعه للايجاب والالزام اذ فيها معنى العلو والارتفاع الا ترى ان الواجب على من وجب عليه بالوجوب حتى صار مطلوبا ولهذا لو قال الرجل لغيره على الف درهم انه يحمل على الدين عند الاطلاق الا ان يصل بقوله الوديعة فيقال وديعة لان حقيقة اللزوم في الدين قائمة فكانت على في المعاوضات المحضة بالاتفاق كالبيع والاجارة والكفالة كانت مستعارة لمعنى الالتزام بسبب الاتصاق لانه اشراك لغة ولان اللزوم لغة هو الركوب والتعلق بطريق الاتصاق وهذا الملصق بلزم الملصق به فاستعيرت لمعنى الخصوص لمصاحبة الاعواض عند تعذر حملها على موضوعها لان فيها معنى الشرط والعوضات المحضة لا تبقى بالشرط ما لم يوجد من الجانب الثاني ما خطره وانه لا يجوز اكراه فيها ولهذا قلنا اذا قال بعتك هذا الثوب على الف درهم او اجرتك هذا البيت شهرا على درهم كانت على بمعنى الباء لان البيع لا يحتمل التعليق بالشرط وكذا الاجارة فتحمل على معنى الباء لتصحيح الكلام واذا استعملت على في غير العاوضات كالطلاق على مال كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو قال لامرأته طلقتك على الف درهم فطلقها واحدة رجعية يجب عليها الف عنده ويكون الواقع رجعيا وعندهما تستعار للباء فيجب ثلث الالف بمنزلة ما لو قال طلقتك ثلثا الف درهم لانه في معنى اللام والباء عند معارضة غيرها بسائر العاوضات وابو حنيفة رحمه الله قال كلمة على للالزام على ما مر فليس من الواقع والهو الطلقة الواحدة وبين ما لزم المرأة من المال وهو الف مقابلة كالعاوضات اذ المقابلة من الامور الاضافية فيثبت المقابل مع ما يقابله على سبيل المعية الا ترى ان المعاوضات يثبت العوض مع العوض تحقيقا للمقابلة فلا مقابلة جنبد فيما نحن فيه بل هما معاقبة لان حقيقة كلمة على التعلي وفيه المغالبة لان الصاعد على الشيء لو فوق ذلك الشيء ومنا ذكرناه من المعاقبة هو معنى الشرط والجزاء اذ بين الشرط والمشروط معاقبة ولهذا هذا ليس بحقيقة معاوضة لما احد العوضين ليس بمال والواجب لزوم المال اما المعنى او بالسنة لما عرف ان ما ليس بمال لم يصح مقابلة المال به بالسبب كالاجارة واذا كان كذلك لا يكون بينهما مقابلة بل معاقبة بدليل انه يصح التعليق بالشرط ولو كان فيه مقابلة لما صح التعليق بالشرط كالبيع وهذا معنى الشرط والجزاء ان الجزاء يعقب الشرط لما صح التعليق بالشرط وهذا الموضع موضع الشرط فصار الشرط في الوجود ولا يقارنه وذلك دليل على ان هذا الموضع موضع الشرط فصار هذا المعنى وهو ثبوت المعاقبة بين الالف والطلقات بمنزلة حقيقة كلمة على

(٢١٣)

اذن

والان

و استعمالها للشرط ضعيف و لما جاز محض وقد امكن العمل بموجب هذه الكلمة
فوقع عليه وهذا لان الطلاق و ان دخله العوض وهو المال فيصح تعليقه بالشرط
لان المال ثبت في ضمن صحيح فيه التعليق وهو الطلاق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم
نفسه بل حكم المتضمن اولا ان المال لما صار تبعا للطلاق انصف بصفة الطلاق حتى
اذا كان الزوج انت طالق على الف ان هذا القول من جانب الزوج يمين حتى لا يملك
الرجوع قبل قبول المراة و اليمين بحوابه تعالى عود كو شرط وجزا ولما كان تعليق الطلاق
بالالف صحيحا كان الالف شرطا لوقوع الطلقات و المشروط يتعلق بالشرط جله و بكليته
عقيبه ولا يتوزع على اجزاء الشرط اذ لو توزعت اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لتقدم
المشروط على الشرط و انه محال الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق ثلثا لم يقع طلقة واحدة بدخول دار واحدة بل يقع الكل عند دخول
الدار الاخرى و اذا كان كذلك فلا يجوز ان يقع تطليقة ثلث الالف هذا التقرير يناسب
قوله كان بمعنى الشرط لان كلمة على دخلت على الالف فكانت الالف شرطا وجزاء ان
يقال تعلق الالف ثلث تطليقات لان معنى هذا الكلام ان طلقتني ثلاث تطليقات فعلي
الف درهم و قوله فيصير هذا شرطا لتعلق المال وهو الالف بشرط الطلقات الثلث
فكان الزام الالف شيئا بمقابلة الثلث فاذا اخالفها الزوج وطلقها واحدة لم يجب شيء
لعدم وجود الشرط و هو ايقاع الثلث و اجزاء المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا
انه يرد على هذا الوجه استطال وهو ان كلمة على دخلت على الالف فكان الالف شرطا
و وقوع الثلث مشروطا لكن الكلام لما كان شيئا واحدا كان دخول كلمة على على الالف
دخولا على الكل والدليل على صحة هذا التقرير ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع
الصغير في هذه المسئلة بقوله لان في خيفة رحمه الله ان كلمة على بمعنى الشرط لان اصل اللزوم
فاستعيرت للشرط لانه يلازمه للزما فصارت طالبة للثلث الف كلمة هي للشرط فصار واحد
منها اي المال والطلاق شرطا لصاحبه فصار حكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها
على الطلاق وذكر في المبسوط والطلاق ما يحتمل التعليق بالشرط وهذا دليل على ان وجوب
المال على المراة شرط والطلاق مشروط فيرد كر بعد ذلك وانما شرطت لوجوب المال
عليها ايقاع الثلث وهذا دليل على ان ايقاع الثلث شرط و وجوب المال مشروط طردا
لخلاف المعاوضات المحضة اي المالية عن معنى الشرط فانه يستحيل فيها معنى
الشرط لان فيها مقابلة لا مقابلة حيث يثبت العوضان معا ولان الاثبات

لا يقبل

لا يقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال المخطور به غير ان وجوب المال لما وجد
على وجه المقابلة و الاتصاف فيتوزع اجزاء العوض على اجزاء المعوض قال الله تعالى فحقين كلمة
على الاول على الطلاق اي حقيق بعد الشرط وما قبله وقال موسى يا فرعون اني رسول
من رب العالمين و قال تعالى يا بعلك على ان لا يشركن بالله شيئا اي يا صاحب بعد الشرط
وهذا دليل على ان كلمة على للشرط فان قيل ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن قولهما بان الالف
توزع على التطليقات الثلاث في كلمة على ايضا كما توزع اذا قالت ابرأتني عن الف
وثلثمائة على الف درهم فطلقها واحدة كان عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو انفسخت بخيار البلوغ
فيجب ان يكون كذلك هاهنا فالجواب ان المراة في طلب تلك تطليقات بمقابلة العوض غرضا
صحيحا و هو طلب البينونة الغليظة حتى لا تتصرف في نكاحه فاعتبر معنى الشرط في ذلك
لتحصيل مقصودها و اما في قولها طلقني و فلانة علي كذا فليس لها غرض صحيح لانه لا غرض لها في طلاق
فلانة لجعل ذلك كالشرط منها بخلاف ما نحن فيه فان لها فيه غرضا صحيحا كذا في المبسوط

قال رحمه الله و اما من قال البعض الى قوله للضرورة اقول ان كلمة من للتبعيض باصل الوضع لما سبق ذكره في قوله اعتق من عبيدي من شئت في باب الطلاق الفوم (٢١٤)
و مسائله من كتاب الوكالة و للابتداء التصغير ان كان في يدي درهم الا ثلثة دراهم فجميع ما
في يدي صدقة فاذا في يده اربعة فصاعدا لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وقد مر
للتبعيض في اصلها و تعرف كونها للتبعيض بانك لو جعلت مكانها لفظ بعض لاستقام
المعنى تقول اخذت من الدراهم اي بعض الدراهم و قد تكون من لابتداء الغاية اي ابتداء
ما صدر الكلام و تعرف بما مصلح له انها كقولك سرت من البصرة لا يصلح ان يقول الى الكوفة
او الى بغداد و قد جي في بعض المواضع مستعدا فيها الا انها لعدم القصد اليه و يوفر الغرض
للمبتدى منه كقولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم و هي اكثر ما يكون و قد يكون
في الزمان نحو صمت من يوم ولدت الى يوم تكون الشيب و التيز و ذلك عند وقوعها بعد افعال
هذه الاشياء فتبين بواحد منها و تعرفها بانك لو جعلت مكانها لفظ الذي لكان المعنى مستقيما كقوله
تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو وثن و كقولك باب من حديد و ثوب
من قطن و قد تكون زايدة في غير الموجب عند الاكثر و تعرفها بانك لو حذفتها لبقي اصل
المعنى على حاله كقولك ما اتاني من احد و على هذا قال في الجامع الكبير اذا قالت المراة لزوجها
خالعني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يده درهم او درهمان يلزمه تلك دراهم لان كلمة من
هنا لتصحيح الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قالت خالعني على ما في يدي دراهم كان

عرض

السلام غلط ولو قاله الكافر في بدي دراهم كان السلام صحيحا وقد تكون من بمعنى الباء
كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم
اي على القوم فان اصل التعدي قد اختلف اهل العربية في اصلها فذهب جار الله العلامة الى ان معناها
ابتداء الغاية اصالة وفرعا بعضه سببه ومزيده راجع الى ابتداء الغاية لانك بينت ابتداءه احد
البعضين وابتداء الاجتناب وابتداءه عدم الحي وقيل ان من في الاقسام اللاثة التبعيضية
اما الاول فلانك اذا قلت خرجت من البصرة فقد بينت مبدأ الخروج من غيره واما الثاني وهو
التبيين فظاهر واما الثالث وهو التبعيض فلانك اذا قلت اكلت من الرغيف فقد بينت الشيء
المأكول منه واما كلمة الى فلانها الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام وينقطع عنده
الفعل باعتبار اصل الوضع تقول سرت من بغداد الى البصرة فالبصرة منقطع السير كانت
بغداد مبدأ اختيارا ان تكون دخلت بصرة وجايز ان تكون دخلتها ولم تدخلها ولذلك استعملت
كلمة الى في ابتداء الدين لان الدين الموجل يصير حالا عند الاجل فينتهي التأجيل به قال الله تعالى
الى اجل مسمى كان من لابتداء الغاية اي للغاية التي ينتهي بها صدر الكلام قال الامام جار
الدين القدوري رحمه الله يكفي ان يقال في قولهم الى لانتها الغاية ان عنده غاية اصطاحبه لا وضعية
حيث جعلها للظرف غاية للسير فاذا ذهب السير ذهب هي ايضا ولو بقي بعد السير لا تكون
غاية للسير اما قال رحمه الله انتهاء الغاية ولم يقل للغاية لان الغاية نوعان ابتداء الغاية وانتهاء
الغاية والمراد هنا احد نوعي الغاية لا جنسها فلهذا قيدها واذا دخلت كلمة الى في الطلاق
في قول الرجل لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى به الشهر تطلق في الحال ولغو امر
الكلام وان نوى الاضافة الى ما بعد الشهر تاخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية فعلى
قول زفر رحمه الله يقع في الحال لان الى للتاجيل والتاخير والتاجيل لا يمنع وقوع الطلاق في
الحال كما لا يمنع ثبوت اصل الشيء كالتاجيل في الدين فانه لا يمنع ثبوت اصل الدين بل الدين
يثبت ثم يتاجل واصل الطلاق اذا وقع لا يكون تاجيله فيلاقي يقع في الحال وقال التاجيل تاخير
ما دخل هو عليه وهنا قد دخل على اصل الطلاق واصله تنجيل التاخير فاوجب تاخير الى ما بعد
الشهر فلا يقع في الحال احترازا عن قاعدة الغاية والما يقع بعد مضي الشهر والفرق بين
التعليق والاضافة ان التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط عند نا والاضافة سبب
في الحال وحكمه تراخ واصل الغير لاحتمال التاخير بالتعليق والاضافة لان البيع ما دام الملك
بالحال ولو تاخر وجوب الثمن جاز كله الى هذا على ما اخبر المطالبة ثم من الغايات الثابتة بكلمة
الى ما لا يدخل تحت المعنى كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم

الى المرافق اذا كان كذلك فلا بد للامر اصل يرجع اليه وذلك ان يكون من بعض الغاية
فانها بنفسه اي لا تتصور وجوده الى غيره بل يكون موجودا قبل الكلام لا يدخل تحت
المغيا لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود تقول دخل الرجل فلان من هذا الحايط الى الحايط
فانه لا يدخل الحايطان في الاقرار فان الحايط موجود قبل الكلام بخلاف قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن فان الاطهار غير قايم بنفسه بل هو في وجوده مفتقر الى فعل
المطهر فيكون زمان الاغتسال داخلا تحت حرمة القربان لان يكون صدر الكلام
وقع على جملة الفعل والغاية فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى كل الغاية داخلا في
المغيا مطلق اسم المغيا وان كان قايما بنفسه لكونه موجودا قبل الكلام كما في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اسم الايدي عند اطلاقه يتناول الجارحة الى الابط
فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراء الغاية وهي المرافق في حكم الغسل وكقوله
والله لا اكلم فلانا شهرا فان صدر الكلام يتناول الشهر فاذا قوله فيكون ذكر الشهر
لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام لان حكم الغاية فان الحكم بعد وجود الغاية والما وراءها
فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها لا لاثبات الحكم فيما تحتها الصوم فانه يضاف الى الامساك
ومطلق الامساك يتناول ساعة فكان ذكر الغاية لاثبات الحكم فلا يدخل الغاية في الحكم واحد الاصل
قال ابو حنيفة رحمه الله من باع بالخيار الى عشرة ايام فان الغاية لا تدخل الغاية في الخيار لان قوله الى يتناول ما قبل الغد اطلاقه فيكون ذكر الغد لاخراج ما وراء الغد فيبقى الغد داخلا في الخيار خلافا
لهما فان عندهما لا تدخل الغاية لانها حد والحد لا يدخل في المحدود وكذلك الخلاف في الاجل الى الغابات
في الايمان جمع اليمين بمعنى الحلف كما اذا قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان دخل الغاية في يمينه
لحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان صدر الكلام يتناول الغد فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءه
عن صدر الكلام لا لاثبات الحكم فيما تحتها كالشهر ظرف في اليمين ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في موجبه
الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا وفي بعض النسخ في الاذان في الاول ليس
بصحيح ما ذكر من رواية الحسن رحمه الله في اليمين من رواية المبسوط وقد ذكر الامام شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في اصوله وهذا الخلاف في اجل الدين والاجارة اما في شهر رمضان فانه لا يدخل
الغاية في المغيا فيه لان مطلق التاجيل والاجارة لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية لاسقاط
مدة التاجيل والاجارة لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية ولان في تاخير المطالبة ولبث
الحق عند في الغاية شكا فلا يثبت بالشك وقال ابو حنيفة بنا على هذا الاصل في
قول الرجل لفلان علي من درهم الى عشرة لم تدخل الغاية الثانية في الجمع وتلزمه

تسعة لان بعض اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل هو وما لا تدخل الغاية الثانية وهي العاشر لانها ليس بقائم بنفسه لكونه ليس بموجود قبل الحكم به وقد جعله غاية للابد من وجوده ووجوده بوجوبه فيدخل لحكم الوجوب اولان العاشر متفرق وجوده الى غيره وهو التسعة فكان غيرقائم بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واذا دخلت الغاية الاولى وهي التسعة عند ابي حنيفة رحمه الله للضرورة دخلت الغاية الثانية داخلة في الكلام ولا تكون هي غاية قبل دخول الاولى في الكلام اذ وجودها بوجود الاولى لانه الموجود بوجوبها فدخلت الغاية الاولى لذلك واما حد الكلام غاية لانعدام الابتداء لا ان الاخر غاية لانها وذلك هذا في سنة الطلاق وهي قوله انت طالق من واحد الى الف فانه يقع ثمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل ان لا يدخل الغاية تحت الغاية لانها تقع والطلاق دخول الاولى لترتب الثانية عليها اذ لا يتصور وجود الثانية بدون الاولى فبقي الباقي على ما يقتضيه الدليل لان الاخر غاية الابتداء وذلك هذا في سنة الطلاق على ما مر وعند زفر يقع الثلث لانها لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثانية وثبوت الطلاق الوقوع والحاصل ان الغايات ثلثة انواع سماها لا يدخل فيه غاية الابتداء وغاية الانتهاء فقولك بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وسماها يدخل فيه الغايتان كما في الاباحة والطهارة كاذا قال لغيره خذ من مالي من درهم الى عشرة وسماها يدخل الاولى دون الثانية كما في سنة الطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله ولم يوجد دخول الاخر دون الابتداء واذا وجدت الثلثة المذكورة قال رحمه الله واما في الظرف اي قوله انت طالق في غد فمعناه في الشرط اقول كله في الظروف باعتبار اصل الوضع قال الدرهم في صره وعبد له سالم في اصحابه رحمهم الله اذا قال لغيره غصبتك ثوبا في بيتي لزمه رد كله لانه اقر بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك الا بغصبه لها ثم ان اصحابنا رحمهم الله اختلفوا في حذف حرف في واتيانه في ظرف الزمان فيما اذا قال لها انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف وعند رحمه الله هما سواء في الحكم فانه اذا قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار لم يصدق في القضاء كما في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الظاهر حيث نوى التخصيص فيما هو عام وجه العموم فكان حذف حرف الظرف واتيانه سواء لانه ظرف في الحالين فلا اختلف حكمه بحذف حرفه واتيانه كقولهم زيد خلف الدار وفي الدار وفرق ابو حنيفة رحمه الله فقال اذا قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار يصدق في القضاء على ما ذكر في بعض نسخه وهو الجامع الصغير فانه ذكر فيه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالمظروف واستغرقه فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافا الى جميعه فيكون جميع الغد مفعولا فيه فيقع في كله ويتعين اول الغد للوقوع لعدم المزاحم ولكونه اتقا

في الكل فلا يصدق في تاخيره الى وقوع وقيل انما يتعين فيه ان غدا يصلح ظرفا بطريق الضرورة لان الظرف مستوفيه فسقط الظرف الذي يدل عليه والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلا يكون عاما حتى يتعم ليله اخر النهار واذا لم يسقط حرف الظرف جعل الفعل جزاء من الغد كما في بديع الاعراب فصار حرف الظرف مضافا الى جزء منهم من الغد لان الظرف يقتضي وجود المظروف لاستيعابه ولان قدر ما يشغله حرف الخبر لا يسوغ الفعل واذا كان كذلك فالية تعيين لبعضهم فتكون نيته بيانا لما اتبهم وهو مصدق في بيان مبهم كما لو قال لامراته قسمت بائنة كما في قوله لفلان علي شيء لكن اذا لم تكن له نية تعلق كما وجد جزء من النهار لعدم المزاحم وقيل ان قوله في غد يثبت الظرفية فيه بلفظ ظرف يدل عليها والثابت باللفظ يحتمل النية لان النية لتعيين ما احتمله اللفظ فصحت به ولكن لما كان لفظ في معنى الظرفية وحقيقة الظرف لا تستوعب المظروف وهو في غد بمنزلة المجمل لانه في جزء غير معين فيصدقه القاضي في بيته اخر النهار وعلى هذا قول الرطبي ان صح الله مر فعلي كذا يقع على الابد وان صحت في الله مر يقع على صوم ساعة وكذا ان صحت الشهر وان صحت في الشهر المعنى الذي سبق بيانه الا ترى ان الله تعالى لما ذكر نصره الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الاخرة بحذف في في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد اشاره الى ان نصره الله تعالى اياهم مستوعبة اياهم الاخرة لان دار الاخرة دار تنفيذ الحكم واظهار العدل والفضل وهو في نصرة اوليائه واما في الدنيا فقد يقع الالتزام على المؤمنين وقد يقع النصرة لان الدنيا دار ابتلاء فلم تستغرق نصرته اياهم تحقيقا للابتلاء وذلك اظهر الله تعالى عن قول ابليس وعابه كيده وعداوته بحذف حرف الظرف لعدم لحاق المستقيم ارادة الاستيعاب فلقننا الله تعالى بفضله دعاء يفضله بحذف حرف الخبر ارادة الاستيعاب ردجميع مكايده بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا القبيل سحت راس البتيم وسحت راس البتيم في الاستيعاب في الاول وعدمه في الثاني هذا الذي يرد ذكره هو في ظرف الزمان واما في ظرف المكان فانه اذا اضيف حرف الظرف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا او في ظرف المكان فانه اذا اضيف حرف الظرف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا اي في الدار او في الدوحة او نحوها وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما كون لان الطلاق فعل ولا اتصال الفعل بالمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها والمكان الذي اضيف اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا بمنزلة تعليق الطلاق بامر كائن فيكون تعجيزا للطلاق بخلاف ما اذا اضيف الى زمان فان الفعل يتصل بالزمان فاذا جعل وقتا غدا لا يكون

وامّا قبله لان الزمان اذا كان معدوما كان الطلاق المضاف اليه معدوما لامحالة
الا ان يريد المتكلم بكلامه ما دلت اضافة الفعل فيقول عنيت ان طلاق اذا دخلت كان كذا
فحينئذ يصير معنى الشرط فلا يقع الطلاق ما لم تدخل لاعتبار ان امر الفعل في كلامه او كنية
بالمكان عن الفعل الموجود فيكانه قال ان طالق في دخول الدار و الفعل لا يصلح ظرفا
للطلاق حقيقة فتستعار للشرط على ما جئ قال رحمه الله وقد تستعار هذا
الحرف للقارنة الى قوله وقت واحد اقول قد تستعار حرف في للقارنة
اذا نسب هو الى الفعل تقول انت طالق في دخول الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا
لان الظرف ما يقوم به المظروف و الدخول عرض لا يقوم بنفسه فكيف يقوم به
غيره و الحقه فيه هو ان الطلاق حكم شرعي دائم البقاء و الدخول عرض لا يبقى زمانين
فلا يكون هو ظرفا لما هو دائم بين الظرف و المظروف مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما
زمان كما ان بين الشرط و المشروط مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما زمان اذ المشروط
متصل بالشرط و ان تعقب الشرط فجعل حرف الشرط مستعارا لمعنى الشرط تصحيحا
للكلام فصار هو معنى الشرط بجازا ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا
او ان كان متاخرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط و على هذا اذا قال لغواه
انت في حيضك طالق و هي حائض تطلق في الحال و اذا قال انت طالق في مجئ حيضك
لا تطلق حتى تحيض و قال في الجامع الكبير انت طالق في مجئ يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر
من الغد و لو قال في بعض يوم فان قال ذلك الليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد
و ان قال ذلك النهار لم تطلق حتى يجئ مثل هذه الساعة من الغد و على هذا مسائل الزيادات
فانه قال فيها اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته و اخواتها الى اخره اعلم ان هذا
كله عشرة الفاظ المشية و الارادة و المحبة و الرضا و الامر و الحكم و الاذن و القضا
و القدرة و العلم فاذا قال لامراته انت طالق في مشية الله او في ارادته او في محبته او
في رضاه او غيرها من الالفاظ كلها مثل ان شاء الله الا في العلم فانه لو قال انت طالق في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال و ذلك لوجهين الاول ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم
يقال علم الله بمعنى معلومه و يقول الرجل اللهم اغفر علمك فيّ اي معلومك فعند اضافة
الطلاق الى معلوم الله تعالى و انما يكون الطلاق في معلومه تعالى و قد صار الطلاق في الحال
لو كان الطلاق واقعا لانه اذا لم يكن واقعا لم يكن هو في معلومه تعالى لعدمه في معلومه
تعالى و قد صار الطلاق في معلومه فيقع الطلاق كما لو قال انت طالق في معلوم

الله تعالى فانه يقع في الحال و لا يصلح ان يكون حرف الظرف بمعنى الشرط لانه جعل معلومه
شرطا اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود و معلوم الله تعالى ليس على خطر بل معلومه معدوم لا
محالة فلا يكون شرطا و اذا كان هذا معلوما لله تعالى يقع لا محالة اذ كون الطلاق معلوما لوقوعه
كما مر الثاني ان حرف في اذا اضيف الى ما لا يعرف وجوده كان تعليقا و هذا لو قال انت طالق
في دخول الدار لا يقع ما لم تدخل و ذلك لان في للظرف حقيقة فاذا دخلت على الفعل جعل
مجازا عن الشرط لان الظرف ما يحتوي على جواب المظروف و دالا يتصور في الفعل و اذا ثبت
هذا فنقول مشية الله تعالى و ارادته و اخواتها و ان كانت موجودة الا انها غير ظاهرة لنا الا ما
لا نذري ان الله تعالى شاء ذلك او لم يشاء اراده او لم يرده فصار التعليق بها كالتعليق بشرط
في المستقبل و انه لا يقع كذا صار كذا خلاف علم الله تعالى لان علمه محيط بجميع الاشياء ظاهرها و باطنها
لكن قد علق الطلاق بامر موجود فيقع في الحال و قيل انما يجعل حرف في على التعليق اذا
كان الفعل الذي دخل عليه حرف في ما يجعل وصفه بالوجود و بضده ليصير في معنى الشرط
و المشية و الارادة و نحوها مما يجعل وصف الله تعالى به و بضده فانه يجعل تارة كذا
و لم يشأ كذا و اراد و لم يرد و نحو ذلك و التعليق لمشيه الله تعالى ابطال كان العالم
فانه لا يجعل وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بالاشياء كلها و انه كائن في الازل و التعليق
به تحقيق و تنجيز فيقع الطلاق في الحال فان قيل يشكل على هذا القدرة فانها تستعمل بمعنى (٣١٧)
المقدور فان من يستطيع شيا يقول مما قدر ه الله تعالى و لان الله تعالى لا يوصف بعدم
القدرة و مع ذلك لو قال انت طالق في قدرة الله تعالى لا يقع الطلاق على الصحيح فلما معنى هذا الاشكال
انه اثر قدرة الله فان المضاف اليه قد يقوم بمقام المضاف و مثله لا يحقق في العلم و لان القدرة يذكر
و يراد بها التقدير فانه نحو قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون اي فقدرنا بالتخفيف و التشديد و القدر
مما يجعل وصف الله تعالى به و بضده فانه يجوز ان يقال قدر الله تعالى كذا و لم يقدر كذا فلذلك يتوقع
المشية و الارادة فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا هذا فيما اذا اضاف المشية و اخواتها الى
الله تعالى و لو اضافها الى العبد فقال انت طالق في مشية فلان فعلى المشية و الامر و المحبة
و الرضا و الهوى تعلق الطلاق بوجود الفعل في الحال و ينصرف الى المجلس لان هذه الالفاظ
للتمليك و في غيرها من الالفاظ تعلق بوجود نفس الفعل و لا ينصرف الى مجلس لان الشرط
مطلق الفعل لانعدام معنى التمليك فيها و لو قال انت طالق بمشيه فلان او ارادته او محبته لا يقع الطلاق
ما لم يشا فلان في المجلس و لو قال انت طالق بامر الله او ارادته او حكمه او قضائه او قدره
حتى يشا فلان في المجلس و لو قال انت طالق

او بعدله مع الطلاق في الحال وكذا ان اضاف الى العدد فقال انت طالق ثلاثا مرتقلن الى اخره
مع في الحال وقد ذكر في الام فقال انت طالق لمشيئة الله او لمشيئة فلان او غيرها من الالفاظ
مع الطلاق في الحال لان حرف اللام للتعليل والاخبار عن السبب قال صلى الله عليه وسلم صوموا
لرؤيته فلا يعد امتناع الطلاق والاخبار عن العدم فصار كانه قال انت طالق لان فلانا شاء وارد
واحد كذا في الزيادات البرهانية واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول بان قال
عنيت ان دخلت الدار صدق ديانة فصار معنى الشرط كما مر في قوله انت طالق في مكان
كذا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لان العدد غير
المذكور الا ان يريد بحرف في معنى مع او معنى و او العطف فيصدق ديانة ان اراد في الحرف معنى
المقارنة فيكون ساكتا لمعنى مع او معنى و او العطف فيلزمه عشرون درهما وبدونه لا يصدق لانه
لم يلزمه ذلك فان قيل معنى اركب كذا على معنى مع او معنى و او العطف وان لم يوجد ذلك احتراز عن الغلط
كلام العاقل فكان المجاز خلاف الاصل وكذا شغل الذمة ثابت بخلاف براءة الذمة عنه فانها اصل
ولكلام بدون الحمل على المجاز وجه وهو الحمل على اكثر اجزاء العشرة واحد وانما الاصل الذي هو
براءة الذمة فلا ضرورة الى العدول عن ذلك والمصير الى المجاز المذكور هو الاصل قلنا اذا قال
لامرأته انت طالق واحدة في واحدة في واحدة فان نوى معنى مع وقال اني لاطلاقها
دخولها ولم يدخل وان قال نويت معنى الواو فتطلق واحدة قبل الدخول وتبين بعده بمسئلة
قوله انت واحدة وواحدة وواحدة فلما سبب بين الحرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف
كما سيذكره قال رحمه الله ومن ذلك حروف القسم الى قوله على ما ذكرنا في الجامع
اقول من جنس حروف الجر حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم
وهو اسم الله تعالى وما يجري مجرى القسم وان لم يكن موضوعا له وهو احد الله قال تعالى تالله
لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين والاصل في حروف القسم هو الباء لتعين استعمالها مع الفعل وجوازه
ولان فعل القسم لازم وللزوم العدي مرجعه الى الالة وهو الباء وقيل لان الباء الالصاق في غير
هذا الباب ولم يوجد الا والواو والتاء في هذا الباب اما التاء التي للالصاق والتاء الله على تفعل
تحقيق فان قول القائل بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى واقسموا بالله وقال تعالى
وتالله لاكيدن اصنامكم وكذلك الحلف في سائر اسمائه تعالى وصفاته كقولك برب الكعبة والرحمن والرحيم
وعالم الغيب رحمه الله جعل حرف العطف فجعل بعض اسماء الله تعالى اسما وبعضها صفات وليس
كذلك بل كلها صفات غير ان الله تعالى ذكر بعضها اسما بانها اسم وبعضها صفات باعتبار
العمل اما السمع فلقوله تعالى ان الله سميع بصير وتسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة وورد

في القرآن المجيد قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما العقل
فان كلها صفات في اصل الوضع سوى اسم الله كذا اشار اليه في الكشاف في غير موضع مع ان بعضهم
قالوا ان اسم الله ايضا دال لا بقوله تعالى الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض حيث وقع بعد الحميد وعند الكفرة هو كذلك وليس بنعت وكذلك في غير الله تعالى مع الظاهر
او المضمر كقولك يا ابي او يا ابي لا تفعل كذا فلم يكن لما ذكر احد القسم فلا يدخل في القسم
تدخل في المعاوضات ايضا حتى يقال اشتريت هذا بكذا او اجرتك هذا الطعام بدرهم
واما الواو فانما استعيرت لمعنى الباء لانها تناسب حرف الباء صورة ومعنى اما الصورة
فلانها من مخرج واحد وهو ما بين الشفتين واما المعنى فلان في العطف الحاق المعطوف
بالمعطوف عليه فكان العطف نظير الالصاق فاستعيرت حرف العطف وهو الواو وكذا
الالصاق وهو الباء الا انه لا يحسن اظهار الفعل مع ما عرف فيه وهو الواو ولزم حذفه معه
يقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير الواو للباء توسعة لبيان القسم
واذ وانها لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل معه لصار مستعارا لمعنى الالصاق لا كراه
تجري الباء في جميع الوجوه ولا ضرورة فيه ولانه لو صار مستعارا لمعنى الالصاق من
كل وجه لجاز ان يستعمل الواو في موضع كان الباء فيه محضا للالصاق ويقال ان الخبز
وزيد ومررت فلان بمكان قوله ان خبزت فلانا ومررت فلانا بمكان سررت وزيد مكان سررت (٢١٨)
زيدا واذا كان كذلك فتصير الاستعارة تامة في جميع ابوابها اي باب كلها الواو ولا يصح ذلك فان العرض
بالاستعارة هو الخصوص بباب القسم الذي هو داعي الى وسعه جلالة وحروف الا
اظهار الفعل وغير ذلك فلو صح ذلك مع الواو لكان الواو مستعارا لها وقوله وشبهه
عطف على قوله فتصير الاستعارة تامة اي لو صح اظهار الفعل مع الواو وقال لحالف احلف الله
او اقسم والله لكان قوله هذا يشبه قسمين لان قوله والله وحده قسم وكذا قوله اطف
ومراد الحالف هو القسم الواحد فكان المذكور خلاف ما اراد وانه لا يجوز ولا يرد على
هذا الكلام استعمال الباء القسمية مع فعل القسم لان الباء في حقيقته لما كان يقتضي
الملتبس والملتبس به فيظهر الفعل لضرورة تحقيق معنى الالصاق حتى لو لم يظهر لكان مقدرا فلا
يلزم عند الاظهار ريبتا به قسمين اذ اظهار الفعل من ضرورات تقتضي الا يدخل الواو
في الكناية اي في الضمير لان الكناية والعائد لا استعارة في الواو ليست بعامة يا مر فلو
دخلت فيها لكانت الاستعارة عامة ولان الواو ليست باصل في القسم وانما هي فرع الباء
والفروع لا تتصرف تصرف الاصول ولان القسم بصر قليل في العرف فاستعارة الواو

والكر فجمعوا ما كثر في القسم وهو الظاهر فلا تقول وكروه كما تقول بحروه ثم
استعير لما يعم الواو وهو القسم توسعة لصيغ القسم وحروفها لشدة الحاجة الى
القسم لما به بين الواو والتا وهي جزء من حروف الزوائد في كلام العرب فقام احدة
مقام اخرى مثل التراث فانه لغة في الوارث ومثل الوراث في الوراثة وما اشبه ذلك لاتحاد
في الوجاهة ومعنى قوله فانها من حروف الزوائد ان الزيادة انما وقعت لغير الالحاق والتضعيف
وقعت من حروف الزوائد وهي ما تجمعه قولك سألتمونيها او اليوم تنساه وليس معناه انها
وقعت هذه الحروف وقعت زوائد فان السين والهمزة واللام في سال اصول وكذا
كل من حروف سألتمونيها او اليوم تنساه اصول ومجموعة من حروف الزوائد ولما صار حرف
النداء الخارج على ما ليس باصل في حروف القسم وهو الواو احدثا حكمه بطريق الاستعارة فجعلت
رتبته عن رتبة الحرف الاول وهو الباء ومن رتبة الحرف الثاني وهو الواو وقل لا تدخل التا
الا في اسم الله تعالى خاصة لانه هو المقسم به غالبا فكانهم جبروا ضيق تصرفه بكثرة القسم
وبقيل قد جاء تالله قال الله تعالى تالله لقد اثرك الله علينا تالله لاكيدن اصنامكم
ولم يجئ الرحمن وتا الرحمن وكذا لم يجئ تربه وتالعمرو وقد روي ابو الحسن الاخفش
تربه الكعبة وقد حذف حرف القسم لعني التخفيف والتوسعة فيقال الله لافعلن وكما
ويكون بينا لكذا اسم عند البصريين وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله اذا لفعل القسم
وبالكسر عند الكوفيين اذا الحرف القسم المحذوف وهو ضعيف لكونها حرف الجر
معملا على خلاف القياس وقد ذكرنا في الجامع الكبير ما يتصل بهذا الاصل وهو حذف
حرف القسم ونصب حرف المقسم به في قول الرجل والله الله ما تفعل كذا والله
الرحمن الرحيم وقوله على ما ذكرنا في الجامع اشارة الى ما ذكر في شرح الجامع الصغير رجلا قال
والله والرحمن لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان لان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان يمينه في تسبب الحالف فتعدد الاستهاد فتعدد المشهود به يعني عند
الحنث فتعدد الكفارة لانها جزاء العقد وصار في حق المقسم به بمنزلة يمينين وان
كان البر واحدا ولو قال والله الرحمن لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ولو قال
والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة باتفاق الروايات وقال شمس
الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع ولو ان رجلا قال والله الله لا اكلمك فهذه يمين واحدة
الا في رواية عن محمد رحمه الله يقول انه يمين لانه لا يمكن جعل الكلمة الثانية صفة للاولى
فكانت يمينا وفي ظاهر الرواية يقول كررت الكلمة الواحدة فلا يقصد بتكرار

الكلمة الواحدة الا معنى لما تأكد فكانت يمينا واحدة بخلاف قوله والله والرحمن فان الكلمة الثانية
فيها معنى غير معنى الكلمة الاولى فلم يكن تكرارا الا ترى انه قال رحمه الله والله ما اتاني فلان
هذا القول ... انما الله عند الكوفيين اصلها ايمن جمع يمن وعند البصريين هي كلمة
وضعت صلة للقسم حيث يوصل بها القسم به فحذفت منها الياء ولينت الميم بدليل
وصل همزتها ولو كانت جمعا لكانت همزته همزة قطع كما في الكتب وارجل جمع كلب ورجل
اشتقاق الكلمة ايم الله مثل صه فانه اسم لاسكت به ومه فانه اسم لاكفف به ووجه قائل رحمة الله ليس هذه
الاسماء اشتقاق وفي بعض النسخ بكان وجه واحد كلمة يقال عند المدح والرضا بالشيء
وتكون للمبالغة فيقال نعم رجل وفيها شددت هذا في الصحاح والعمدة في ايم الله الوصل الا ترى
انها لو وصل اذا تقدمه اي العمر حرف فسقط حينئذ مثل سائر حروف الوصل ولو كان العمر
لما صيغة للجمع لما ذهب هو عند الوصل لانه يكون حينئذ للقطع والكلام في ايم الله يقول وقد
ذكره الجوهري في الصحاح بطريق الاستطراد حيث قال وايمن الله اسم وضع على حذف زوائده بضم
الميم والنون والهمزة وصل عند اكثر النحويين ولم يجئ في الاسماء الف وصل مفتوحة غيرها
ورباعية فتحت النون قالوا ايم الله وايمن الله ايضا بكسر الهمزة وربما حذفوا منه الياء
قالوا ام الله وربما ابقوا الميم وحدها مضمومة قالوا ام الله لم يكرونها لانها صارت حرفا
واحدا فيشبهونها بالباء فيقولون م الله وربما قالوا من الله بضم الميم والنون ومن الله بفتحها
ومن الله بكسرها وقال ابو عبيدة وكانوا يحلفون بالهين يقولون لعين الله لافعلن وانشد لامرئ
القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي اراد لا ابرح فحذف لا
وهو يريد ثم يحلف اليمين على ابن لا قال رهير فكم ايمن يشاء ومكم بقشة تنوء بالدما
ثم ظنوا انه قالوا ايمن الله لا فعلن حدا قال حمدا فهو الاصل في ايمن الله ثم كثر هذا في كلامهم
وخف على السنتهم حتى جاء فيه النون كما جاء في قوله لم يكن فقالوا لم يك قال وفيها
لغات كثيرة سوى هذا والى هذا ذهب ابن كيسان وابن درستويه فقالا الف ايمن الف
قطع وهو جمع يمن وانما خففت همزتها وطرحت في الاصل لكثرة استعمالها وانما العمر الله
فالام فيه للابتداء وغير معنى القسم فيه وهو في الاصل بعد ذكر الرجل غيرا على غير ما سبق ان قيل فيه
واستعمل المفتوح في القسم دون المضموم ومعنى لعمر الله لبقاء الله تعالى والبقاء من
صفات الله تعالى فيصير هذا اللفظ تصرفا في معنى القسم ومقصوده فيجعل قسما بمنزلة
قوله والله الباقي الا ترى انه لو قال الرجل لغيره جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم كان
هذا القول تصرفا في معنى البيع فجرى مجرى التصرح بلفظ البيع فكذا ما نحن فيه ثم انه لا يكتب

الواو بعد الواو في قوله لعمر الله لان باختصاصه بالقسم ارتفع اللبس بينه وبين عمرو اذا
حذفت اللام نصبته نصب المصادر وقلت عمر الله ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت كذا
ويدل للقسم ايضا واذا قلت عمرك الله فكانك قلت نشهدك الله اي باقرارك له بالبقاء كذا
في الصحاح قال رحمه الله ومن هذا الجنس اسماء الظروف الى قوله في مسئله
اذا قال لغير مدخول بها انت طالق قبل دخولي الدار طلقت في الحال لانه لما وصف
الظروف اعتبار دخول الجزء بسبب احتياجه الى اتصاف اليه وهي مع وقبل وبعد وعند واذا
مع طلقة اذا قارنه جميعه ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته انت طالق واحدة مع
واحدة واحدة تطلق متصلا بقبل الدخول نفسه على ما نوى بعد الدخول بالطريق الاولى ولو قال لغير
مدخول بها قبل دخولي الدار طلقت في الحال لانه لما وصف قبل بعد جميع الزمان
على ما مر فاذا قال لامراته ان طالق قبل دخولي الدار طلقت في الحال لانه لما وصف قبل بعد جميع الزمان
الذي يسعه الفعل فيتصل حكمه بآخر جزء منه ولو قال لغير مدخول بها انت طالق قبل
ولو قال لامراته ان طالق قبل دخولي الدار طلقت في الحال لانه لما وصف قبل بعد جميع الزمان
الذي يسعه الفعل فيتصل حكمه بآخر جزء منه ولو قال لغير مدخول بها انت طالق قبل
عشرين سنة ما لم يمض من وقت اليمين عشرون سنة فلا تطلق قبل مضي عشرين سنة
ولو قال لغير مدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع ثنتان لانه صار كانه قال لها انت
طالق قبل طالق قبل طالق واحدة قبل واحدة تقع ثنتان لانه صار كانه قال لها انت
اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة الاولى اقترانا ووقوع الاخرى بالاقتران بين
ولا حاجة في هذه الاقسام الى بقاء العدة ولو قال قبل واحدة تقع واحدة لا يريد انت طالق واحدة
قبل واحدة اخرى تقع عليك ثنتان بالاولى ولم يوجد محلا للثانية واما كلمة بعد فهي للخبر
والرتبة في اصل الوضع وحكما في الطلاق ضد حكم قبل وقد ذكرنا في موضعه
وهو ان الظرف اذا قيد بالكلمة اي بالصيغة كان ذلك الظرف صفة للفعل واذا لم يقيد
الظرف بالصيغة كان الظرف صفة لما قبله وقول هذا الظرف اصل هذه الجملة اي الجملة المذكورة في
كلام قبل وبعد من الفروع اشارة الى هذا الاصل وتفريعه ان قوله جاني زيد قبله عمرو
وقوله جاني زيد بعد عمرو سواء في المعنى اذا لم تكن صفة لعمرو فاذا كانت صفة لعمرو فالحاصل
سواء في المعنى وان قوله جاني زيد قبل عمرو تكون القبلية فيه صفة لزيد وقوله بعد عمرو
عمرو وتكون القبلية فيه صفة لزيد ايضا لكون البعدية صفة لعمرو فصدقا سواء
فعلى هذا اذا قال انت طالق واحدة تقع ثنتان بالاولى لانه قصد بعدية الايقاع الواحدة
قبل الاولى والبعدية في وسعه دليله في وسعه الاقتران والايقاع في الماضي ايقاع فيما بعده
فيسع قدرها في وسعه عند تعذر تقصوره فكانه قال واحدة مع واحدة واذا قال انت
طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة لما ذكرنا من الاصل ولانه قصد
بعدية الايقاع بعد الايقاع الاول تبيين الاولى فلا تقع الثانية فان قيل ما الفرق

بين هذه وبين ما لو اقر بدراهم انه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم
يلزمه درهمان وما سبق يخالف هذا الحكم ولو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو قال قبله
قبله درهمان كما ذكرت هنا قلنا لان الكلام بعد الطلاق هنا لا يقع واما الدرهم بعد الدرهم
فليس بشيء في اللغة لهذا اهمل كذا في المبسوط واما قوله عند اي في مصره في اصل وضعها وقد
يراد بها الحكم قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي في حكم الله وقد قال فلان
عندي الف درهم لكن وديعة الا ان يقول دين لان المصره دالة على الحفظ دون الدين
والوقوع على المضروعلى هذا الاصل اذا قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في
كل طلقت ثنتا في ثلاثة ايام ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة وهذا قول السلف رحمهم الله خلافا
بين اصحابنا الثلثة رحمهم الله وبقولهم نأخذ على هذا الطريق شاهد عدل لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة
في الفرق بين حدث الظرف واتيانه كذا في المبسوط وفي قوله لامراته وقد دخل بها انت طالق
كل يوم قال لم يلزمه فيه لم تطلق الا واحدة عند ناكما مر وعند زفر رحمه الله تطلق ثلاثا في ثلاث ايام لان
قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تعم الافراد فقد جعل نفسه موقعا للطلاق في كل يوم وذلك
يتجدد الوقوع حتى تطلق الا ترى انه لو قال انت طالق في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة ولنا
ان نقول صيغة كلامه وضعا الطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف في ايام عمرها
جميعا كلامه ايضا يضرون بحقيق بمقتضى كلامه وهذه الضرورة ترتفع الواحدة الاولى اه قال (٢٢٠)
انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة ثلاث قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق
من حيث انه وقوع فيه تما يكون اليوم ظرفا له لا يتطلع انه ظرفه لا تحدد الايقاع لتحقق ما
اقتضاه حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى
وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اصر حرف في ولو قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع
كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثا بلا نية اذا قال كل يوم مرة فانها تطلق واحدة وعلى هذا مسئلة
الظهار فانه اذا قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا حتى يدخل الليل في الظهار
فلا يكون له ان يقربها حتى يكفر واذا عاد اليها تظهر لا تتجدد بعد ذلك ظهار ولو قال
انت علي كظهر امي في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار حتى لو مر
الليل وكان له ان يقربها في الليل وعند مضي يوم واحد من غير قربان يصير ظهار ذلك اليوم
واذا قربها في يوم يلزمه كفارة ظهار واحدة لذلك اليوم واذا قربها في يوم آخر تجدد
ظهار آخر حتى اذا قربها في ذلك اليوم يلزمه كفارة اخرى حتى لو كرر في الظهار الاول يلزمه كفارة
اخرى في هذا اليوم قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله اذا عرفت اسم الظرف اي

علامته وهي حرف في ان الكل طرفا واحدا فلا يقع الا واحدة وان تكررت الايام واذا ثبت امر الحرف
صار كل فرد من الايام امرا ظرفيا على حدة ولو تحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وتجد انقطاعا ظاهرا
بمجيء طرف على نحو ما ذكرنا في سلخ العدد وهو اذا حذف حرف الظرف اقتضى الاستيعاب والاضافة
الى جميعه واذا ثبت ذلك ظهر ما الى حروفهم من القدر الذي ذكرناه وحده ومن بعد الباب حروف
واذا ثبت
الاستثنا الى قوله على ما ذكرنا اقول من باب حروف المعاني حروف الاستثنا
اي الآلة او ادواتها واصل ما ذكر من الحروف هو الا فانه موضوع للاستثنا قال الله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسائل الاستثنا من جنس البيان لكون الاستثنا بيانا مغيرا
صدر الكلام فذكرني في الكلام ان شا الله تعالى وما سوى من كلمات الاستثنا غير وهو اسم
مستعمل صفة للمذكر ويستعمل استثنا تقول لفلان علي درهم غير دانق برفع غير وهو صفته
لدرهم فيلزمه المقرّ درهم تام ولو قال غير دانق بنصب غير كان غير استثنا فيلزمه درهم سوى
دانق والدانق بدال مهملة ونون وكسرها ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع غير لزمه
دينار تام ولو نصب غيرا فقال غير عشرة فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان استثنا
الدراهم من الدينار لا يصح لكون احد الجنسين مخالفا لجنس الآخر فيكون استثنا ما من الدينار كاستثنا
الثوب منه ولا معاوضة بين ثوب الدينار عليه وبين اثنا الدراهم عنه كما في الثوب واذا كان
كذلك فيلزمه دينار تام وعند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله ينقص من الدينار قيمة عشرة
دراهم لكونه بعضا لاستثنا ويصح هذا الاستثنا بطريق البيان المغير والاستثنا من جنس
البيان لا من قبيل المعاوضة عندنا على ما سبأتي في باب البيان وامكن ان نجعل استثنا الدراهم
من الدينار بانا فكان استثنا الثوب فيتغير المعاوضة ولا معاوضة لما مر فيجب الدينار كله قوله
وما يقع من الفصل اي الفرق بين البيان والمعاوضة ذكره اي ذكر ما يقع من الفصل في باب
البيان وعلى هذا قالوا في الزيادات اذا قال كل جارية لي غير خبازة فهي حرة ثم قال هند
خبازة فالقول قوله بخلاف قوله كل جارية حرة الا جارية خبازة وسوى تستعمل
للاستثنا كغير وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قال ان كان في يدي دراهم الا ثلاثة كوغير
ثلاثة او سوى ثلاثة فليس في يدي صدقه على الناس فقد كله للاستثنا واما قدم حروف
الشرط على حروف الشرط اما لكونها اركانه وقوعا لان الكلام انما ينتظم الا سما والافعال
والافعال وما تضمن معانيها لا تعمل الى الا سما وحروف الشرط انما قدم مرتبا حروفا
لان اشتمال كل مركب على ما تركب منه وهو فيه فكان احق بالتقدم قال
رحمه الله ومن ذلك حروف الشرط الى قوله في الجواب اقول ما سبق

سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما الى اخره وانما اخرت
هذه الحروف عن بيانها في الذكر لان الشرط اقرب الى العدم من الوجود من حيث الحكم ومن حيث الاستعمال
اما الحكم فلانه ما يكون معدوما وما على خطر الوجود والحكم تابع لحكمه واما من حيث الاستعمال فلما
ذكره الجامع في المنتقى في بحر زحدته في موضع الشرط تقول ان كان في الدار احد فعبدي حر ان استثنى
منه بواحد او هو كذا وكذا ولا يخلو ان هذا معنى انفي لانه لا يستقيم المعنى عند الحكم بالنفي لان
الفائي في قوله فعبدي حر دليل ظاهر على انه حرف الشرط ثم لما كان الشرط اقرب الى العدم من الوجود والوجود
خير من العدم وكان تقديم ما هو خير اولى لم ان كثرة كلمات الشرط اسما ما فكان الحروف بها بطريق
التغليب لان اصل كلمات الشرط كلها ان وكان سائر كلمات الشرط انما تكون للشرط اذا كانت بمعنى
ان ولا تكون للشرط عند انعدام ذلك المعنى واذا كان كذلك فغلب الاصل بجميعها وانما ذكرنا
في هذه الكتاب من جملة هذه الحروف المذكورة ما يحتاج فيه سائل اصحابنا رحمهم الله على طريق الاختيار
وحرف ان هو الاصل في باب الشرط لكونه موضوعا للشرط وليس في الكلام معنى الوقت فيستوفي فيه
الخواص ولا يتعقبه الفعل لفظا او تقديرا ودلالة الشرط فان الشرط يجعل مستقبلا في المستقبل
على خطر الوجود بخلاف سائر حروف الشرط فان فيها معنى اخر سوى الشرط والى ما ذكرنا اشار بقوله
وانما يدخل اي حرف ان على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لانه لا يجزي انه يستقيم ان يقول
ان دخلت الكوفة فانت طالق ولا يستقيم ان تقول ان جاء غدا كوكبك اذ ليس في اي انه معنى الخطر ولذلك قبح (٢٣١)
ان احمر البسر لان احمراره امر كائن لا محالة ولهذا لا يتعقبه الا سم حرف ان اذ في الخطر لا تحقق
في الا سما واما قوله تعالى و ان احد من المشركين استجارك وقوله ان مرضه وان امرأة خافت
وغو ذلك فهو من قبيل الحذف والتقدير لدلالة الفعل المذكور احتراز عليه وهو المفسر وحسن
تعقب الفعل حرف الشرط ثم ان الشرط ان يتم الجملة عن انفرادها على الحكم احتراز حتى
يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط مثل دخول الدار فلو لم يتم الجملة بعقد
بالكسر بعلة عليه وهذا عندنا الشافعي رحمه الله فيه ان يتم الكلام عن انفراده فتنعقد العلة للحال
موجبة لحكمها لكنه استتم حكمها بوجود الشرط وعلى ما سبق من الاصل في حرف ان اذا قال الرجل
لامرأته ان لم احجك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى مرت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء
حيوته لانه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وعدم فعله لا يتقرر سواء وجد
يسير لا يسع في قوله انت طالق ويسع فيها طالق او اقل وبانه الطلاق في ذلك الوقت
انما تبين بالطلاق عرضا وحالا لا فوت حتى انها لو كانت غير مدخول بها لا ترث لانها انما تبين
عند موته وجب لها نصف المهر ولما بانت بالطلاق قبل الموت من غير عدة الطلاق لحقت بالعدم عند الوفاة

قبل الموت من غير عدة الطلاق لم يجب عليها عدة الوفاة ايضا وكذلك اذا ماتت المراة طلقت
لما قبل ان يموت بل يفصل في اصح الروايتين لان فعل التطليق لا يتحقق به وان الحل والعقد
بعد الموت لا يتحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل التطليق يتحقق من الزوج عالم
بحياته وبفوات المحل يتحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل التطليق يتحقق من الزوج عالم
بحياته وبعد موتها لا يقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وعلم الياس
منه عن فعل التطليق كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر الشيخ رحمه الله في
الجامع الصغير الصحيح ان يموت سواء لان المراة اذا اشرفت على الموت بقي مرجيا بها ما لا يبعد لصيقه
الكلام الطلاق وبعد الفاصل من الزمان صلح لوقوع الطلاق لانه يستغنى عن زمان التكلم بوجود
الشرط والملك قائم والمحل باق فان قيل الطلاق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكيف
يقع لمك تطليقات ولا يسع فيه قوله انت طالق قلنا هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
في حقيقة الارسال والتطليق ولهذا يشترط الاهلية عند التعليق لا اجري ان المحنث اذا
علق طلاق امراته او عتق عبده بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط فانه يترتب الجزاء وان لم
يتصور فيه حقيقة التطليق والاعتاق فاما رحمه الله واما اذا في قوله وكذلك
اذا اما قوله ان نجد اذا تصلح للوقت والشرط على السواء عند اهل اللغة والنحو
من الكوفيين باعتبار وضع اللفظ لها حقيقة لاحد هما حقيقة وللاخر مجازا فيجازي بها مرة
ولا يجازي بها اخرى اي يستعمل الشرط تارة ولا يستعمل له اخرى وكذلك اذا اريد بها الوقت
واما قال رحمه الله يجازي بها ولم يقل يستعمل للشرط لان الجزاء لازم الشرط فذكر اللازم واراد
به الملزوم بطريق الكناية او لان المقصود من الشرط جزاؤه فسمى الشرط باسم ما قصد به فاذا
جوزي بكلمة اذا سقط الوقت عنها اصلا كما لو ذكر شرط كان وهذا قول ابي يحنيفة رحمه الله
واما عند البصريين من اهل اللغة والنحو اذا للوقت لا تسقط عنها معنى الوقت كالو وان كان
يجازي بها والجزاء بكلمة متى لازمه في غير موضع الاستفهام لكونها في اصل الشرط كقولك متى تجلس
اجلس بخلاف موضع الاستفهام لانه لا تستعمل فيه استعمال الشرط فلذلك لا يجزم بها في
قولك متى تجلس لان الاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم عنه فلا يليق عند حروف الشرط وهو
ان واستعمال متى للشرط لا كون زيد وزع الدو الجزاء اذا غير لازمة وانما هي جازمة وفي هذا الفرق
وهو ان اذا للوقت بطريق الوضع ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبه ياخذ كما ذكره من المذهب
في من قال لامراته اذا قمت فانت طالق ان متى ما للوقت تطلق في الحال وان متى بها الشرط لم
تطلق حتى يموت هو وان لم يكن فيه فعل فهو اي حنيفة رحمه الله لا تطلق حتى يموت احد الزوجين
مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق لان اذا تستعمل للوقت والشرط كما مر وفي قوله اذا يقع الطلاق

كما قوع الزوج من البين وسكت عنزله قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا المراد الوقت
كاير الظروف وانه للوقت المستقبل والحاصل ان هذه الفاظ ثلاثة هي ان ومتى واذا فان
لم اطلقك فانت طالق حتى يموت الزوج او الزوجة بالاتفاق وفي ان لم اطلقك فانت طالق
حين سكت بالاتفاق واختلفوا في اذا قوله رحمه الله فيها كالاولين وهما اخفاها كلها متى ثم
ان كلمة اذا استعملت للوقت خالصا عن معنى الشرط قبل كشيء الوقت اذا اشتد الحر وبرد كان
الموسم او لا يستقيم استعمال كلمة ان في هذا المحل لان اشتداد الحر كائن لا محالة وبيان ذلك
اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وتردد ايجاد الوجود والعدم
وذلك هو اصل الشرط لان الشرط امر معدوم على خطر الوجود وكلمة اذا للوقت تدل على امر كائن
موجود في الحال كقولك اذا طلعت الشمس في حال طلوعها او على امر منتظر الكون لا محالة كقولك
اذا الشمس كورت اذا السما انفطرت اذا السما انشقت فان كل منتظر الكون لا محالة لامحالة
تعالى بكونه و تستعمل اذا للحاجة بخرجت اذا لسبع اي واقف وتستعمل اذا في جواب
الشرط اذا كان جملة اسمية موضع الحاجة كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم
اذا هم يقنطون اي فهم يقنطون لمناسبة بينهما وهي المنزلة الفاء على التعقيب فكذا
هذه الحاجة كذا ذكر عليه جار الله في الكشاف واذا كان الامر على ما سبق وهو كون اذا مستعملة
في الامر الخالص الواقع في الحال او في الامر المستقبل الذي هو كائن لا محالة وفي الحاجة التي هي جزاء
الشرط كان ما دخلت هي عليه مقررا لا سبيلا لان استعمال اذا في الاوقات المعلومة لا يدخلها
عرفت فلا تليق حينئذ لمعنى الشرط لان المعلومية منافية للشرطية اذ الشرط ما يكون في الوقت
المبهم داخلا في امر معدوم على خطر الوجود كما مر وما كان معلوما كان حاصلا او واجبا الشرط واذا كان كذلك
فلا يسقط معنى الوقت مراد وهذا معنى قوله واذا كان كذلك بمنزلة من وجه ولم يكن بينهما
فلم يكن سركا واما قال من وجه لانه معلوم من حيث انه موجود لا محالة غير معلوم من حيث انه لا
يعلم وقت وجوده وقوعه فلم يكن شرطا لانه حينئذ لم يكن بينهما مطلقا لانه يستعمل اذا في الشرط
على سبيل الاستعارة مع قيام معنى الوقت لانه لا تنافي بينهما لان معنى اذا في الشرط مع قيام
معنى الوقت مع ان الجزاء في متى الزمان لازمة كقولك اعد لاني مرورا لانه لا يستعمل الا للشرط في
غير موضع الاستفهام والجزاء اذا غير لازمة على ما مر وهو معنى ان وهي في الجزاء اظهر لزوما
فان قيل في قوله الا ان يستعمل فيه استعمالا مع قيام معنى الوقت جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اذا
للوقت على ما سبق فلو استعمل هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعا بينهما وانه لا يجوز قلنا

عند هو الجواز للجمع بين المشبه والخارج للمفاجاة كما في لفظ الاسداد لوارد به الهيكل المخصوص مع الوجل الجهام اما هنا فلا تاتي بين الوقت المحدود وبين الشرط اذ الشرط امر معدوم فمتى تحقق الوجود فيجوز ان يكون الفعل الذي يوجد في الوقت شرطا لمشروط معدوم لان كلامنهما معدوم فيجوز ان يجتمعا بعد المفاجاة والدليل على ان الجمع بين المشبه والخارج جائز عند عدم المفاجاة مسئلة حتى في قوارع خالي اليوم حتى زيد فان حتى في حقيقتها الغاية ثم استعيرت هي للعطف مع بقاء معنى الغاية لعدم المناسبة بينهما وكذلك استعارة كلمة او لمعنى الواو في موضع النفي مع بقائها على الاصل في نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا واذا ثبت ان معنى الوقت لم يسقط من اذا قصار الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق بعد مضي الوقت في المستقبل حال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق لوجود شرط الملك وهو الوقت لكان عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يقدر المشيئة المجلس بمنزلة متى شئت بخلاف قوله ان شئت فانت طالق قال المشيئة قد قدرت المجلس حتى لو شاءت في غيره لا تطلق فكما يثبت معنى الوقت في اذا بعد الدليل بالطريق الاولى كما ذكرنا واما طريق ابي حنيفة رحمه الله وهو انه لا يقع الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق حتى يموت احد الزوجين كما يقع اذا ثبت ان كلمة اذا تكون بمعنى الشرط بسائر حروف ان اذا الشرط بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل لان معناه وان تصبك لان الشيء لا يشبهه لكون الفعل مجزوما اذا الفعل لتصير وقيل هو امر الا كلنا الجهل وهو اللحم الذاب كما في شرح الجامع الصغير وما قيل هذا البيت واترك مضاجعة الغيام وقولهم ان ثبت كنت عن الغيام بمعزل واذا كثبت فكن لي مرصدا صابرا واذا رجعت لبذلة فتبذل ويؤيد ذلك ان اذا الشرطية لا تدخل الا على الفعل لفظا او تقديرا وهو مذهب سيبويه ومن تابعه واذا ثبت هذا ان الوجه في اذا وامثالها معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت على سبيل التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان حمل على معنى الشرط الخالص وهو معنى الوقت لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق لا يقع بالشك فلم يقع وان مسئلة المشبه هي واحدة في هذا الاصل لان الامر به فانه يقبض فلو حلفا كلمة اذا فيها للشرط خرج الامر عن يده بالقيام عن المجلس نظرا الى جانب الوقت وانقطعت المشيئة لانها للتمليك والتمليك تقتصر على المجلس ولو حملناها للوقت بقوله متى لا خرج الامر عن يده ولا ينقطع المشيئة لان متى تعم الاوقات كلها فصار كانه قال انت طالق في اي وقت شئت فلا تقتصر على المجلس واذا كان كذلك لا خرج الشك في انقطاع المشيئة بعد القيام وخروج الامر عن يده فلا بعد الدخول فلا يخرج

الامر عن يده ولا تنطبق المشيئة بالشك فلهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة اذا شئت بعض الوقت وفي اذا لم اطلقك فانت طالق كما تقرر معنى الشرط وهذا اصل مطرد لابي حنيفة رحمه الله في سائر المسائل كما في خروج وقت الظهر وقعاده وكون دار الاسلام دار الحرب وبقائه دار حرب حقيقة وبطلان السكنى وبقائها بمن حلف لا يسكن هذه الدار وغيره وقوله فيما استثنيه بمشيئة الله تعالى اذا شئت كما سيجيء وكذلك الحكم في قوله انا ما لم اطلقك فانت طالق على ما سبق من الاختلاف والتفريع قال رحمه الله فاما متى فهو اسم لوقت مبهم لا اختصاص له الى قوله فانه من معنى الشرط اقول ان متى اسم لوقت مبهم لا اختصاص له بوقت دون وقت سواء كان المخبر الاستفهام عن الوقت او الاستفهام مع الشرط تقول في الشرط متى ما تكرمني اكرمك اي ان تكرمني في يوم من الايام اكرمك وان تاتني يوما من السنة اكرمك اي جيء بوقت الاكرام في اي وقت شئت ولا يلزمك الاكرام في كل الاوقات كما في ان فانه اذا جيء به مستثنى لا يلزم كلما تم الكلام كان متى لا محالة كذلك وقد ذكرنا ان متى كان مشاركا لحروف ان في الابهام وورود الشرط عليه بين ان وجد وان لا يوجد فهذا ثابت بالحقيقة المشتركة وحرف كلما متى في موضع الاستفهام مثل حرف ان الجزاء به لازم الا مع قيام الوقت في كلمة متى لان دلالة حقيقتها بخلاف ان فانه يجازى به مع عدم قيام معنى الوقت اذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق وقع به الطلاق كما سكت عقب اليمين او بعد وقت بعد سنة لم يطلقها فيه ولو قال انت طالق متى شئت لم يتقصر على المجلس الى ان يقوم وكذلك حكم متى ما وقد سبق بيان كلها في باب الفاظ الطلاق وكذلك كلمة من في ما دام لان في معنى الشرط لا بد منها اما من فنحو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فلهن جنة وهي اداة من يعقل والاولى من يعلم واما فنحو قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله والمسائل فيها كثيرة لا سيما في طلاق من سبق قوله ان من شئت من عبدي عتقه فهو حر ونحو ذلك ما سبق ذكره في باب اليمين وسيجيء ان يقول في الكلام ما يا بعت فلانا فعلي وما دام لك على وسيجيء ان من قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حره فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وغيره ذكر في باب الفاظ العموم وانما لم يذكر كلما في هذا الباب وهو باب حروف الشرط لانها ليست الا الاسم وان كان فيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذي يتعقبها وصف يعمل عمل الفعل او لعطا او تقديرا لتضمن الكلام نحو قوله تعالى ولا عدوان الا على الظالمين اي اذا ارتكبوا وكل رجل يجيني اجيئه اي اذا اتاني وهذا الفعل بمعنى الشرط حتى لا يتوقف الوجود عليه كما ان الفعل يتعقب ذوي الاسم فقال كلما دخل عليها ولا يقال كلاريد وما هو في معنى الشرط كلما لو وفي الاسم

الثاني لامتناع الاول وعلى هذا ما روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لامراته انت طالق لو دخلت الدار انها لا تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان كلمة لو تفيد معنى الترتب والترتب
فيما بعدها يحتمل معنى الشرط من هذا الوجه فجعلت عليه في حق التعليق دون جزم المضارع ولو قال
انت طالق لولا ... لوجود ما معنى ان اراد ... لا تطلق لان لو لا معنا اما تقرر بالواجد الى
يتوقف في المستقبل فتكون كلمة الامتناع على معنى الشرط واما كلمة لولا فهي لامتناع الشيء لوجود غيره قال
تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه اي امتنع الهم
لوجود البرهان من ربه وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في قضية لولا علي لهلك عمر ولهذا قال
الكرخي رحمه الله ان كلمة لولا بمعنى الاستثنا لانها لنفي شيء لوجود شيء وعلى هذا قال محمد رحمه الله في
قول الرجل انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لان كلمة لولا بمعنى الاستثنا وكذلك قول
الرجل انت طالق لولا صحبتك ان الطلاق غير واقع لان كلمة لولا لامتناع الشيء لوجود غيره
فكان الطلاق معلقا بعدم صحبتها فكان فيها معنى الشرط من حيث التعليق فاذا وجدت الصحبة
لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق لكن الطالق قد منع الوقوع
بقوله لولا صحبتك فقد علق لولا الشرط في المنع من وقوع المشروط عند عدم الشرط قال
[redacted] وذكر محمد رحمه الله في السير
رحمه الله وذكر في السير الكبير ما الى قوله على هذا الاصل اقول
الكبير اي في ذلك الباب على معرفة حروف المعاني التي ذكرناها وهو فيما اذا قال راس الحصن
لغزاة المسلمين امنوني على عشرة من اهل الحصن اي من اهل الحرب ففعلنا اي اجاب الغزاة الناس
راس اهل الحرب وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه اي الى راس الحصن لانه انما شرط
ذلك لنفسه بكلمة على وانها في اصلها للزوم ثم تستعار لمعنى الشرط في غير المعاوضات المحضة فان
بين العالي والعلو مناسبة كما بين الشرط والمشروط على ما مر واذا كان كذلك كان راس الحصن
امنوني على عشرة شارطا الامان لنفسه فكان الخيار له ولان كلمة على بمعنى العلو والارتفاع وانه
ينبئ عن كون الخيار مفوضا اليه لكونه عليهم علوا وارتفاعا ولو قال امنوني وعشرة فكذلك
اي يقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لان عشرة معطوفة عليه والعطف يقتضي المغايرة
لكن الخيار الى امام المسلمين اذا امنهم الامان وان امنهم غيره فالخيار الى من امنهم لان
المتكلم لم يشترط لنفسه في امانهم شيئا حيث ذكر بلفظ الواو وانه لا ينبئ عما ينبئ عنه
كلمة على من العلو والارتفاع فنفى الخيار مفوضا الى من امنهم ولو قال امنوني بعشرة
فكقوله امنوني وعشرة لان الباء للالصاق فاقتضى الصاق امانه امان عشرة والخيار الى
امام المسلمين او الى من امنهم ولو قال امنوني في عشرة وقع الامان على عشرة وراس
الحصن منهم لان معنى الظرف في العدد يتحقق لا معناه به بان يكون بعضهم ذا

منهم ولا يكون كذلك الا ان يكون واحدا من العشرة الا يرى انه اذا قيل فلان من الفارسية فلان رابع
ده اي كان منهم منه انه من العشرة وغيره تسعة ولذا لو وقع على عشرة سواه الا ان احد عشر والامام
يوقع الامان على ذلك فكان خلاف مقتضى اللفظ والخيار الى من امنهم فلو الى الامام لانه ما شرط لنفسه
في الامان من صحبتهم الى نفسه ولو قال امنوا الي عشرة وقع الامان على عشرة لا غير او وقع الامان عليهما
فلو قلنا بعشرة سواه لكان ذلك وقوع الامان على احد عشر والامام لو يوقعه على اولاد الرأس الحصن ان كان
نفسه في العشرة او لا انه الخالي في ذلك لانه لما امن الامان على احد كان تسعة غيره فلان يؤمن نفسه
اولى والخيار في العشرة الى راس الحصن لان ذكر الامام عن المشتهين وذلك انما يكون للخيار العاري
وذلك مخرج على هذا الاصل اي الاصل المذكور في كل حرف من حروف المعاني التي تتعلق مسائل
الامان لان يكون ذلك اشارة الى ما اتصل بهذا من كلمة اذا ومتى ولو ولولا ولهذا ذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله مسائل الامان التي تختص بحروف المعاني في انواع تلك الحروف
قال [redacted] رحمه الله ومن ذلك كيف الى قوله على الشبه الاول [redacted] من
حروف المعاني وكلمة كيف وهو اسم للسؤال عن الحال اختارا لرجوع الى استفهام
السؤال عن الحال ذلك صحيح والا بطل معنى كيف ويكون ذكره وعدم ذكره سواء ولذلك
٢٢٤ قال ابو حنيفة رحمه الله في قول الرجل لعبده انت حر كيف شئت ان هذا القول منه ايقاع
الحرية فيعتق ويلغو قوله كيف شئت لان كيف لا يستقيم ولا اوصاف الحرية في الايقاع
انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة ويلغو اثر كلامه ان لم يكن دخل بها وبعد لا شبهة له
وان دخل بها وقعت واحدة رجعية ان لم يشا في المجلس واذا شاء في المجلس واحدة بائنة
وينوي الزوج ذلك كان كما قال وذلك لانه اوقع الطلاق وجعل في صفته فاذا لم يشأ بالحال
الايقاع بحاله ويكون رجعيا في المدخول بها لان كيف استفهام عن الصفات والصفة لا
تكون الا لموصوف موجود ولا يقال اذا كان كيف للسؤال عن الصفة معنى الا
يراد الثلث لكونها ليست بصفة فهو موجود لا ثبوت البينونة صفة للطلاق
وهي على ضربين خفيفة وغليظة فيقع الثلث من حيث كونها بينونة غليظة وفي الطلاق
المدخول واذا كان كذلك فتقع الواحدة ويبقى الفضل الذي هو الحال في الوصف ثم البينونة
او جعل الواقع ثلاثا كان الخيار صفة البينونة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج ذلك
قوله وهو قال على هذا يعود الى الفضل وعود ان يعود الى النذر وبه ...
ما ياتي ذكره بعد وقوله معونا حال من الفضل وذكر الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه
الله في الطلاق تقع الواحدة في الحال لان تعلق احوال من البينونة الخفيفة والغليظة الى

... الفضل ... يعود الى ... الى النذر ...

خصوصا على مذهبه فان يوقع الواحد لان ذلك الواحد عنده وقد اقام القرينة مقامه فكما
ان طلق واحدة او ثلثا بانه قال وهذا دليل على ان به الزوج لا تشترط وما ذكر في الكتاب
من اشتراط به الزوج قول البعض وذكر المصنف رحمه الله في بسوطه فان قيل ينبغي لا تشترط
ب الزوج لان الزوج قوى الطلاق اليها على اي صفة شاءت فلا كلمة حتى وضعت السوال
عن المال والمال في الطلاق يزول بان صفة وعدد فصارت الكلمة بمنزلة الاسم المشترك فتشترط به
الزوج لتعيين المنية المؤمن اليها وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع اي لا مشيتها في
المجلس اذا كانت مدخولا بها واذا لم تكن مدخولا بها فالمشيه في اصل الطلاق كما في الوصف ذلك
لان ما لا يقبل الاشارة كالطلاق في اي كونه ثلاثا او وصفه اي كونه سنيا او بدعيا أي
بانوعه نعيفا او غليظا كما قاله الامام عبد العزيز البخاري رحمه الله بمنزلة اصله وذاته وهو
نفس الطلاق ليس في جنسه في الخارج حتى يشار اليه واذا كان اصل الطلاق لا يقبل الاشارة
فكذا اوصافه لان الاشارة اليها في الخارج وقد تعلق المال والوصف بمشيتها
بالاجماع عند اراده الزوج ذلك فكذا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها اذ الاصل والوصف
قد اشتركا في انهما لا يقبلان الاشارة اليهما فكذلك يشتركان في التعليق بمشيتها
تعلق الاصل تعلقه اي يتعلق الوصف فانا اجمعنا على ان وصف الطلاق معلق بمشيتها فيجب
ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشيتها واما كم فهو اسم للعدد الذي هو الواقع اي الثلاث فيما يستعمل
فيه حتى اذا قال الزوج لامراته انت طالق كم شيت كان الطلاق مفوضا اليها فلا يطلق
ما لم تشأ هي ويتوقت المشيه بالمجلس لانه ليس في ما يلي من الوقت فتطلق نفسها في اي عدد شاءت
وان ردت الامر كان رد الان هذا خطاب في المال فيقتضي الجواب في المال واما حيث فهو اسم
لمكان يبهم دخل في المشيه وهذا لو قال لامراته انت طالق حيث شيت ان الطلاق لا يقع ما لم
تقم في المجلس لانه اشير في حيث معنى الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات فلا فرق بين قوله اذا شئت
او متى شئت او ان الطلاق وفعل لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان يبقى ذكر تعلق
المشيه وكان معنى ان شاء المشيه ايضا لان عند ذكر المكان في قوله انت طالق حيث شيت
ولا يتعلق الطلاق بمال بالمشيه فكذا هذا الان قوله حيث شيت يفيد ضرورة ان الواقع
وصف الشرط ايضا يفيد ضرورة ان التاخير فاشترك في معنى التاخير فجعل كان ذكر
حرف الشرط فيذكر لا يقع الطلاق بدون المشيه بخلاف الزمان فان الطلاق تعلق به
فوجب اعتباره خصوصا كما اذا قال انت طالق غدا حتى لم يقع قبله وعموما اذا قال انت
طالق فانه بعد الازمان لا طلاق لفظ والله اعلم بالصواب قال

الصريح والكناية الى قوله من عمران يجعل عباره عن الصريح اقول الصريح
لفظ موضوع كشف المعنى والمراد بكشف بسبق المراد الى افهام اهل ذلك اللغة حقيقة
كان او مجازا وقد دخل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت ونحو ذلك الخ في الاظهار
وكشف المراد من النص وان استويا في كونهما مسوقين لاجله حتى اردت المداعنة
في اباية مراد النص وصفه بالصريح فقلت نص يصرح او صريح اي لا شبهة فيه بوجه
وان شئت مزيد الكشف والتقرير فارجع الى المحسوس قال الفصوص سمي ضرسا وطحنا
العروس سمي ضرسا مكرا بنظام التفاوت والظهور ربما فضل على التفاوت من
الكلام بيانا ولان الصريح ما اصر اليه كثرة الاستعمال حتى صار لفظ مقام
معناه بخلاف النص فانه لا يحتاج الى الظهور كثرة الاستعمال الى نفسه بيانا وحكما
الصريح يتعلق الحكم بعين الكلام ونفسه وقام الكلام مقام معناه بخلاف النص فانه
لا يحتاج فيه بل يلتفت الى معناه اللغوي هل وجد فيه امر لا لاجرى ان قوله لا اضع قدمي
في دار فلان لما كان صريحا في حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم يقف على ماهل
وجدت حقيقته وضع القدم امر لا حتى لو دخلها راكبا حنث لان المنظور اليه هو الدخول حتما
فجعل السفر مقام المشقة من غير التفات الى المشقة لكون المنظور اليه هو السفر واذا كان
كذلك استغنى الصريح عن النية في اثبات المراد بخلاف الكناية وكذلك الطلاق
والعتاق فان حكم كل منها ثبوت موجبه بنفسه من غير احتياج الى النية فاذا
اضيف الى المحل كل اي وجه يكون من ايجاد او وصف او شرط كان موجبا الحكم حتى
اذا قال لامراته انت طالق احسن الطلاق او اقبحه او اسنه او بدعة او انت طالق
او طلقتك يكون ايقاعا بنوي او لم ينو اذ نيته فاسد مقام معناه في اباية الحكم
لكونه صريحا فيه والكناية بخلاف الصريح وهي ان يكون المراد منها مستترا الى ان
تبين بالدليل وحكمها انه لا يجب العمل بموجبها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة
حال المتكلم في حق القضا حتى اذا قال لامراته في حالة مذاكرة الطلاق اعتد يقع
الطلاق ولا يصدق في دعواه انه لم ينو الطلاق لان ما ذكره وهو الكناية مستتر المراد
فكان ورد في المراد منها فلا يثبت الحكم ما دام ذلك التردد ولا يزول ذلك التردد
الا بدليل يقترن بكلامه وهو النية او ما قام مقامها والكناية في لغة مستتر المراد من الكلام
الذي لم يصر متعارفا لانه حينئذ لم يكن المراد منه مستورا في الوجود وكما في قولهم كثير الرماد

قبل ان يصير شعارا في اثبات اللغة ولكن المجاز يقصر الاتصال بينه و بين الحقيقة على ما مر ولا كذلك الكناية فان العرب تكني للحبشي بابي البيضاء من غير اتصال بينهما وانما يكون بالنسبة الى الشيء على وجه الحيرة او لقال فيكون مما يدرء بالحدود قوله سبعة الاسواط وجه الزجر والتهديد ويقال ترتب يداك على معنى التعطف فتبين بهذا ان الكناية غير المجاز وذكر في التقويم سمي المجاز قبل ان يصير شعارا كناية لاحتماله الحقيقة وغيرها فلم يكن مراده ظاهرا والاسرار المتأخرين اسماء الضمير كناية عوا وانت ونحن لانها لا تميز بين اسم واسم بنفسها بل بغيرها وهو اتصال حروف الخطاب بها وذلك ان اصل انا ان زيدت عليه الالف وكذلك انت والكاف الخطاب لانه لا يميز اسماء اسم الا بغيره اولان انا للمذكر والمؤنث وكذلك انت للمخاطب زيدا كان او عمرا او غيرهما وسمي الفقهاء رحمهم الله لفظ الطلاق الذي لم يصر شعارا له كناية كالبائن والحرام والبتة بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان هذه الالفاظ عندهم احتمال في حق البائن موجبا لها وهذا يمنع بها التطليقات البائنة وقد علم ان الكناية ما يراد به غير الحقائق مثل فلان كثير الرماد فانه يراد به الضيافة وقد قيل فان قيل اذا كانت هذه الالفاظ معلومة المعاني والمراد في نفسها لا يصح اطلاق لفظ الكناية عليها فلما سميت كنايات قلنا انها معلومة المعاني والمراد لكن الابهام حصل في الشيء الذي يتصل هو بلفظ البائن ونحوه وتحصل هذا الفعل في ذلك الشيء المتصل به فان هذه الالفاظ اذا اضيفت الى المرأة وقيل انت بائن ونحو ذلك ثبت فيها نوع ابهام وخفاء لتوارد جهة البينونة في المخرجة ان لم يرد بها الطلاق انت بائن عن الخير او عن الدين او عن النسبة او عن وصلة النكاح او عن المضاجعة ونحو ذلك وقد قوله انت خلية يحتمل ان يكون مراده انت خلية عن الخيرات او عن الفواحش او الملال او عن الاوصاف الحميدة او الدنيه او عن النكاح او غير ذلك وكذا بقية هذه عبارات عن القطع فاحتملت القطع عن النكاح او عن الخيرات او عن الوالدين ونحو ذلك واذا كان كذلك حصل الابهام من حيث انا لا نعلم ان مراد المتكلم بالبائن ما هو فلهذا الاحتمال والتردد شابهت الكنايات فسميت هذه الالفاظ بما سبق من الكنايات بطريق المجاز هو ما سبق من معنى الاشارة فان مراد المتكلم مستتر في هذه الالفاظ كما مر تصويره وانما نصر هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة على اصل الشافعي رحمه الله لانه يجعل الواقع بهذه الالفاظ رجعيا كالواقع بلفظ الطلاق اما على اصلنا فلا وجه لهذا الابهام الذي سبق ذكره احتمل لفظ الكناية الى البينونة لتعينه لها فان البينونة تحل البينونة للكنية والحقيقة كما مر ذكره فاذا وجد

نية البينونة للحكم وهو الطلاق زال الابهام وانعدم التردد وكذا عند البينونة من الكنايات واذا كان كذلك توجب العمل بموجبات الفاظ الكنايات وهي البينونة والحرمة والقطع ونحو ذلك من غير ان يجعل ذلك الالفاظ عبارة عن وقوع الطلاق وكناية عنه اذ لو كانت كذلك لكانت كلمات حقيقة ولكانت رواجع فان قيل لا ابهام في ان المراد من لفظ البائن البينونة من وصلة النكاح اذ لو اراد انه البينونة من عموما لكان من حقه ان يقول انت بائنة لانه لا اختصاص للذكر بالمرأة حتى يصح به لوجب ان يقول انت بائنة من المعاصي او من الخيرات فيفرق بين المذكر والمؤنث بعلامة التانيث اما اذا اراد به الطلاق لا يفرق بينهما كما في انت طالق وحائض لاختصاصهما بالمرأة فعلم بذلك ان قوله انت بائن يعني انت طالق قلنا نمنع هذا الاصل على مذهب الخليل وسيبويه وهو المذهب المنصور فان ترك علامة التانيث عنده في نحو انت طالق لا للاختصاص بالمرأة بل لتأويله بالانسان ونحوه كامرأة عاشق وانه ضامر فعلى هذا يجوز ان يقال انت بائن من المعاصي بترك العلامة وعلى تقدير تسليمه نقول انه قد يزاول الموت المذكر كما في قوله تعالى هذا ربي على ما مر تاويل الذكر بالموت في قوله ما هذه الصوت فكان هذا تاويل على وجه الظاهر من يشمل الكل فان قيل انت بائن نظير المشترك في الطلاق كيف اورده ايضا نظير الكناية قلنا لانا في لفظ فانه مشترك بين الكناية بمعنى اخر وذلك لانه مشترك لاشتراك ماخذ الاشتقاق فيه من البينونة والبين والبيان وكناية ايضا باعتبار استتار المراد في السامع كما يكون الفعل الواحد اقرارا باعتبار جهات مختلفة كما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا لدى يغرامه في فاذا رمضان ما وجب القضاء لانه غصب مال الدي والحد لانه شرب الخمر وجب كفارة اليمين لانه حنث في يمينه وجب قضاء رمضان لانه فوت يوما من شهر رمضان وكفارته لانه مثل حرمة الشهر عمدا فانه رحمه الله يدل جعلنا ما بوائن الى قوله لا ما بوجه اقول ولاجل ان الالفاظ المذكورة كانت موجبا تاما من غير ان يجعل عبارة عن الصريح جعلت تلك الالفاظ كانها بوائن غير بعيد للرجعة اذا البائن لا يعقب الرجعة الا في قول الرجل لامرأته التي دخل بها انت بائن فانا جعلناه من البوائن ليتبين الرواجع وان كان من الفاظ الكنايات ليتبين

لاحتماله وجوها متعددة متغايرة لان حقيقته تلك الكلمة وهي اعتدي للخطاب والعد
ولا ارتياب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والحرام ونحوها فان لهن تاثيرا في قطع
وصلة النكاح فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح عملا بحقيقتهن واذا لم يكن للاعداد
اثر في قطع النكاح فاذا نوى به الطلاق لا يمكن ان يقع بائنا لان الاعتداد بثلاثة اقراء
وغير ذلك فانه محتمل ان يريد الزوج اعتدي بما علمك او نهى عليك او الاغتسال
او الحيض او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاقراء او الاعتداد من النكاح فقد نوى ما
يحتمله كلامه فيصح نيته فيما وجب بعده البين الطلاق بعد الدخول بها بطريق الاقتضاء لان
مطلق الامر للوجوب فلا بد من صرف الامر بالاعتداد الى حالة تجب عليها اعتداد الاقراء
فيها ولا يجب ذلك الا بعد وقوع الطلاق فيثبت الطلاق تحقيقا للامر بالاعتداد وهذا
هو معنى الاقتضاء على ما عرف والثابت بالاقتضاء لضرورة تصحيح المذكور والضرورة
تندفع بالادنى وهو الرجعي فلا يصار الى الاعلى وهو البائن او لانه لا اثر للاعتداد
في قطع النكاح فبقي مجرد الكناية عن الطلاق من غير دلالة تقترن به على البينونة
والقطع والطلاق الموصوف بتلك الصفة يعقب للرجعة واما قبل الدخول فلا يمكن
القول بثبوت الاقتضاء لان ثبوت المقتضي لتصحيح المقتضى والامر بالاعتداد شيء
غير صحيح لان العدد غير واجبة بالنص والاجماع فانعدم المقتضي لجعل الاعتداد مستعارا
بخصوصه عن الطلاق شرعا اي مجازا عنه ووجه الاستعارة هو ان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد على ما هو الاصل في النكاح لان النكاح انما يعقد للدخول لان المقصود منه هو
الدخول لا الطلاق ولكونه عقد عمر شرع لمقصود التوالد والتناسل وذلك لا يحصل الا بالدخول
والطلاق قبل الدخول انما هو لعارض من العوارض ولا مدخل للعوارض في قواعد الشرع
فكان الطلاق سببا لثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو
الطلاق وانما قال رحمه الله مستعارا بخلاف ان اختار قبل صيرورته متعارفا فيبقى
كناية وهذا متعارف في اصطلاح الفقها رحمهم الله فلا يبقى كناية فيكون صريحا
محضا فان قيل في هذا الكلام نظر من وجوه اربعة الاول انه ان جعل مستعارا عن
الطلاق فلا ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي
لا يجوز الاول والثاني للاختلاف في الصيغة لكون اعتدي فعل امر وهما ليستا بفعل
فضلا عن كون امرا ولا يجوز الثالث لانه واقع فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة

من الاشتراك في الصيغة الاترى الى قوله وهبت لتي بنك وقوله زوجت
ابنتي منك وقوله انت حره وقوله انت طالق تطابقا صيغة وتجوز
الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ والثاني ان الطلاق
قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدد لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها فكيف يصح الاستعارة عن المعدوم والثالث انه وان كان
سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائز عندنا سيما اذا وقع الرابع انه لو قال
لعبده كم بنك بالياء او زوجه اربعا والعبد لا يملك ربقة ذلك الا بعد ثبوت العتق
له ولم يثبت له العتق تحقيقا للامر بالتكفير والتزوج بالاربع فالجواب عن
النظر الاول هو ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله قومي طالقا وتدرجي في الملائمة
وغيرها اذا قال لها توطلاق بائن او طلاق شوطلاق من غير نية والجواب عن الثاني
هو ان الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ النكاح شرع للدخول على ما سبق
ذكره والجواب عن الثالث انا لا نجوز استعارة المسبب للسبب اذا لم يكن مختصا به
اما اذا كان مختصا به فنجوز مثل الدظار مع النار فانه حينئذ يصير معنى العلة والمعلول ثابتا (٢٣٧)
لا نجوز استعارة النكاح للبيع والطلاق للاعتاق عندنا لانه كما ثبت ملك المتعة
والشري يثبت بالهبة والوصية والارث وغير ذلك فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالشري
وكذا زوال ملك المتعة كما تثبت بالعتق تثبت بالرضاع والمصاهرة والقسم فلا يجوز استعارة
الحكم للسبب في مثل هذه الصورة لتوام الاسباب وانعدام الاختصاص الموجب لانتظار الجواز
للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص لم يكن بد الحكم من ذلك السبب فنجوز ذلك في قوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا فانه ذكر الخمر واراد بها العنب لانه لا بد للعنب عندنا لان يكون عرضة
لان يصير خمرا العنب اذا غلا واشتد فكذا هنا لا تصور للعدة بدون الطلاق بالنظر الى الاصل وذكر
الامام المحقق الاستاذ ظهير الملة والدين محمد بن احمد البخاري رحمه الله الطلاق وان كان سببا في
حق هذا الحكم على التحقيق لما على عدم الوضع لكنه في حق ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو
الانتصاب شرط العلة وبيانه ان الطلاق لا يلزم عليه الا بشرط انقضاء العدة والشروط
حاصل بالشرط لا بالعلة قال قلت وقد ينفصل ايضا فنقول الاتصال موجود في الاكثر
نظرا الى العادة الغالبة فلا يعتبر الانفصال المتحقق بطريق الشذوذ والندرة
والجواب عن الرابع ان لا سلم على انتفاع بطريق الاستعارة وان كان لا يحصل الا بعد
الاترى انه يجوز اطلاق اسم الاسد على الشجاع بطريق الاستعارة وان كان لا يحصل الا بعد
عن معنى الشجاعة ثم لم يسمع ذلك من صحة الاستعارة فكذا فيما نحن فيه والجواب

من الرابع انه لا يصح الامر بالتكبير والتزوج بالاربع بعد بلوغ العتوا لانقطاع
ولاية الولي عنه حينئذ فكان في تصحيح المنتهى ابطال المقتضى فيلزم منه ابطال
المقتضى ايضا وكذلك قول الرجل لامراته استبرئي رحمك لا يجعل من البوائن يلزم الرواجع
لانه تصرح بما هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم فان معناه اطلبي براءة
رحمك لانه يحتمل الاستبراء الاول او الطلاق او التزوج بزوج اخر فاذا زال الاحتمال
بنيه الطلاق كان قوله اعتدي يثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول
استعارة عما تقدم من الطلاق على ما تقدم فان المصنف رحمه الله يجعل المعقول المذكور في
قوله اعتدي بالنص فقال وقد جاءت السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة
اعتدي ثم راجعها يعني ان المعقول الذي ذكرناه في اعتدي موثر عقلا معد لشرعا
فيجوز الطلاق بنظيره به او اراد ان القياس يقتضي البينونة في قوله اعتدي واستبرئي
رحمك كما في سائر الكنايات الا انا تركنا القياس بعد الحديث الخاص للقياس وما ثبت
خلاف القياس لغيره عليه لا يقاس الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت بالدلالة
لا بالقياس والنص الوارد في اعتدي واستبرئي رحمك في معناه من كل وجه فالحق به دلالة
ولكن لذكره لا سبق ان اعتدي حقيقة لمحساب ولا تزال لك في قطع حقه النكاح ثم
الفرق بين المقتضى والكناية ان المقتضى ما ثبت مع قيام المنصوص عليه والكناية ما ثبت غير
المذكور معنى ويقوم مقامه والتي اذا عمل بنفسه لا يعمل كناية عن غيره وفي قوله اعتدي
بعد الدخول انما المذكور شيئا اخر زائدا عليه تصحيحا له فثبت انه اقتضاء وقبل الدخول
لا تثبت ما المذكور شيئا اخر زائدا عليه تصحيحا فثبت القياس بما قتضاء هو كناية عن غيره
باعتبار السببية وكذلك قول الرجل لامراته انت واحدة مثل قوله اعتدي فانه يحتمل
صفة للطلقة المحذوفة تقديره انت طالق تطليقة واحدة وحذف الموصوف سايغ
في اللغة كما يقال مررت بجميل او صبور وجيها واعطيته جزيلا اي عطا جزيلا ويحتمل
صفة للمراة اي انت واحدة عندك او منفردة عندهم او واحدة عندي ليس معك
غيرك او واحدة فيما العالم في الجمال والديانة واذا كان كذلك فلا تتعين الطلاق
بدون النية فاذا زال الابهام بالنية كان زوال الابهام بواسطته دلالة على وجود
صريح الطلاق بطريق التقدير اي انت طالق واحدة فتكون الواحدة حينئذ صفة
للطلقة ووجود الصفة ولا موصوف كان فكان ذكر الصفة دليلا على ذكر الموصوف
وهو الطلقة المعقبة للرجعة لان كون قوله انت واحدة عاملا بموجبه كما في قوله انت

بائن ونحوه من الكنايات لا يوجب الواحدة هو التوحد وذلك لا يوجب رفع الطلاق
فضلا عن تطرق وصله النكاح بخلاف البائن واخواته فان موجبه انقطاع النكاح فوجب اعمال
موجبها وطهر زاد ذكره انه لا يشبه قول من يقول ان النية في هذه المسالة غير
معتبرة لكون الواحدة صفة مخصصة فلا يحتمل الطلاق لقوله انت طالق فقيل لم جعلت موجبها
صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعي ولم تجعله بائنة حتى يقع بها البائن فلنا لوجوه اما الاول
الاصل في الكلام هو الصريح على ما يجري به وحمل الكلام على الاصل اولى اولان الشرع ورد بلفظ
صريح الطلاق لا البائن كقوله تعالى الطلاق مرتان والمفسرات من ذوات الاقراء والاشهر والحبلى
الموصوف من الذي ورد به الكتاب اولى اولان هذا الوصف لا يوجد الا بالبائن بمعنى الثلاث والوصول
اوحلا لا مره في الصلاح فان في بعض الروايات يكون الرجل ناصيا بالطلاق البائن ولا يحتاج الى
تقدير موصوف وهو انت طالق تطليقة بائنة واحدة والاصل عدم التقدير فانه لا عبرة
لاعراب الواحدة عند علمائنا الشافعي رحمه الله وهو الصحيح اذا العوام لا يدرون بين وجوه الاعراب
فلا يصح ان يحكم برجوع الى العامة على هذا كما في الجامع الكبير للمصنف رحمه الله وفي الهداية وقال
بعضهم انما تصير بائنة اذا سكتها اما اذا نعتها فانه يقع رجعي واذا نيو واذا ربعها لا يقع وان نوى قال
رحمه الله والاصل في الكلام هو الصريح الى قوله للعوف في كتاب الحدود اقول الاصل في (٢٢٨)
الكلام هو الصريح لان الكناية لان الكلام للافهام وضع وتفاهم نصب وربما الصريح هو اتم في
هذا دون الكناية لان فيها نوع قصور من حيث انها تفتقر عن البيان واظهار المراد وهذا لا يظهر
المراد منها الا بالنية والبيان هو المراد بالكلام والكناية قاصرة عن ذلك فظهر هذا التفاوت الذي
بين الصريح والكناية فيما يثبت من الشبهات ويندفع بها وهو العقوبات فان تلك لا تثبت بالكنايات
حتى ان الموطي نفسه بعض الاسباب الموجبة للعقوبة مثل ما لو كرر لفظ الصريح كانوا السرقة
لا يصير مستوجبا للعقوبة كما اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقة وبلفظ الوطي والجماع في الزنى
فانه لا يحد خلافا في البسوط وهذا لان اقامة هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره اشارته
لانه لم يوجد التصريح بلفظه ولا عند اقامة البينة عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يمكن
من اظهارها بشارته وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات لان الاصل في الكلام
هو الصريح على ما مر وانما يعدل بالكنايات لكيلا يلتحق كلام المتكلم بمنزلة الضرورات
التي لا يؤتى بها الا للحاجة وما ثبت ضرورة لا يثبت به حكم العموم وهذا لا يثبت به الكلام فانا
يسقط بالشبهة وهذا فان احد القذف لكذب الا تصرح الزنى حتى ان من قذف رجلا بالزنى
فقال له رجل اخر صدقت لا يتوجب المصدق الحد لان ما قطع به كناية عن القذف لاحتمال
مطلق التصديق وجوها كما فانه احتمال ان يكون مراده صدقت قذفه اياك لانك لا تزنى الآن في هذا او
كنت صادقا فيما مضى فكيف تتكلم بعد ذلك الشتم واذا كان كذلك لا يثبت الحد الاحتمال

والزنا باعتبار الظاهر انما ينعقد سبب التصديق في الزنى لكن هذا الظاهر لا يكفي لايجاب الحد وكذلك اذا قال لغيره انا لست بزان يريد بذلك التعريض بالمخاطب ليحد لان هذا تعريض منسبته الى الزنى فيكون قاصدا في نفسه وقال مالك رحمه الله يحد وكان في هذا الاطلاق الجواب رحمه الله اغفر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول في حالة الغضب مقصوده بهذا القذف نسبة صاحبه الى شين وتركيه نفسه لان يكون قذفا للغير واحدا بقوله لانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا وكذا الكلام في كل ما في كل تعريض لما قلنا من العلة خلاف مزقدف رجلا امرأة بالزنى فقال اخرهو كما قلت فانه بعد هذا لرجل الثاني واركان هذا تعريضا محتملا لان قوله هو كما قلت لا يحتمل معنى اخر سوى قصد القذف فكان بمنزلة التصريح وهذا لان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دمائهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري في العموم فيما يدرى بالسهام وفيما لا يثبت معنى فالكاف ايضا في قوله هو كما قلت يوجب العموم لانه في كلامه فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة التصريح فيجب حد القذف لا يحد القذف انا لم نعرف بصريح القذف الزنى لا عرفا في شأن الحدود وهو ان القذف بصريح الزنى لا يحتمل معنى اخر وهذا موجود فيما نحن فيه فيجب الحد وهذا مثل ما قال لا اعرف احدا ان قال لا اعرف انا ايضا اشهد لا احد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل قلا يحصل به القذف الا ان تقول انا اشهد عليك بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قاذفا كذا في مبسوط شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال رحمه الله اب وجوه الوقوف على احكام النظم الى قوله رضا قال ابو حنيفة رحمه الله اقول وجوه الوقوف على احكام النظم بعضهم اربعة اقسام وهو الوقوف بسبب عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضائه وقد سبق بيان وجه الاقسام الاربعة فيما في وضعه اما الاول فلما سيق الكلام لوارده به قصدا فالضمير الثاني في قوله له والمسترفي اريد يرجع الى الموصول وهو ما والبارز في به يرجع الى الكلام اي الثابت بعبارة النظم الذي كان سياق الكلام لاجله واريد هو بالكلام معهود الاضافة للاحتراز عن الثابت بالاشارة لانه غير مقصود بالكلام ولا سيق الكلام لاجله وانما قصد به حكم اخر فوقع ذلك من الثابت المقصود وتضاعيفه ولهذا يقدم الثابت بالعبارة قبل الثابت بالاقتضاء فان ظاهر اللفظ تنبيه له بخلاف الثابت بالاشارة فانه لا يعرف بظاهر اللفظ بل بنوع تامل والثابت بالعبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم لانه ثبت للحكم بهما قطعا الا ان الاول يعني الثابت بالعبارة اقوى عند التعارض لان الثابت بالعبارة منظوم مسوق والثابت بالاشارة منظوم غير مسوق فالذي وجد في الثابت بالاشارة وجد في الثابت بالعبارة مع زيادة وهو السوق فوجب العمل بالعبارة عند تعارضهما قوله صلى الله عليه وسلم ثمرة طيبة وماء

وتأكيد مع قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فان الطيب بعبارته يقتضي جواز الوضوء بنبيذ التمر والاية باشارتها تقتضي عدم جوازه لان الاية اثبتت انتقال الحكم الى التراب عند فقدان الماء المطلق وقال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم قال الامام السغناقي شرح هذا الشهداء عند الله تعالى في المقامات العالية والدرجات السنية كما قال تعالى يرزقون فرحين اتاهم الله من فضله وبها اشار الى انه لا يصلى عليهم لان الله تعالى سلم احيا ولا يصلى على الحي صلاة الجنازة كما لا تصلى على اموات حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه قسمت اموالهم وورثت نساؤهم وقد نهوا في المقابر فيصلى عليهم الاترى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة رضي الله عنه حين استشهد فمن الثابت بعبارة النظم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان اللام بالعبارة ايجاب نفقتهن على المولود له وهو الاب اذ السياق للاب ومعنى الاية والله اعلم والامهات المطلقات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن على الاب بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان اراد فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير اي من يصبر اسراف ولا تقتير وسلم مرحال الاب على الوالدات المنكوحات وحمل الرزق والكسوة من النفقة دون الاجرة وظاهر الاية يدل على انها في المطلقة لان ابانها وما بعدها في حق المنكوحات كذا في التيسير ودلت الاية على ان الام احق برضاع ولدها وليس للاب ان يسترضع غيرها اذا ارضعته لقوله تعالى يرضعن اولادهن فاضيف الحق والرضاع الى الام ودلت ايضا على ان الام مخيرة بين ان ترضع وان لا ترضع لقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولا يجب الا رضاع على الام لان كفاية الولد واجبة الرضاع كالنفقة والامر في ذلك مصروف الى الاستحباب بدليل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها قاله قبل معناه لا تضار والده بولدها الرضاع ٣٠ كما اشار هذا اذا وجد من يرضعه اما اذا لم توجد تجبر على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع واما الثابت باشارة النظم فالحكم منها ان نسب الولد الى الاب لانه اضاف تعالى الولد اليه بلام التمليك فقال وعلى المولود له رزقهن والام دليل لذلك لعوام هذا الحد لعلان ولا يصير المولد ملكا للوالد الا باعتاق عند ابي حنيفة صار احق بالولد نسبة واضافة فكان هو المختص بالنسب اليه الا ترى قبل ما قاله تخصص نسبة الولد في الاماء ان الولد كما ثبت في الاب كذلك يثبت في الام فكان هذا دليلا على انه كما يثبت هذا ولد فلان فالولد منسوب الى كل واحد منهما كلا وكذا لو غصب الولد في الارث عمد على الورثة

بعبارته اباحة الاكل والشرب والجماع سواء في القصر والليل والوقاع في جميع الليل واصباح ما كان قبله من الحرم في جوامع الاسباب اذ الكتاب اشاره احكام منها ان الاكل والشرب سواء في عظم حرمة حالة الصيام لانه قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وانواعه المذكوره الاشيا المذكوره في الاية فكان حظر كل هذه الاشيا بطريق واحد لان ركن الصوم هو الكف عن قضاء الشهوتين فكان بادي الصوم بالكف عنهما وعرفنا من ذلك ان الكل على نظم واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسويانا بينهما في حكم الكفارة ولان هذه الاشيا المذكوره في الاية ما ثبتت بخطاب واحد كان الكل على واحد الا ترى ان عمل جميع البدن لما وجب بخطاب واحد وهو قوله تعالى فاطهروا صار جميع البدن كعضو واحد حتى جعل نقل البلة من قصوا في عضو كالنقل الى الوجه او الى الرجل او من الوجه الى اليد ونحو ذلك لا يجوز لان كل واحد من هذه الاعضا ثبت بخطاب في حده ولا يلزم على ذلك ان الصلاة وجب بخطاب واحد وهو الركوع والسجود فان ذلك لا يوجب ان يكون الكل على نظم واحد لانا انما ذكرنا الاصل اذا قام الدليل على ترك البعض في بعض والركوع والسجود قام الدليل في الصلاة على تركهما اجمالا وتفصيلا اما الاول فان من سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليهما واما الثاني فان الصلاة عبادة واحدة ينبني عن ذلك في السجود اكثر فكان اقوى بخلاف ما نحن فيه فانه لم يقم دليل على ترك البعض في البعض فكان الكل سواء فلم يكن لوقاع اختصاص ولا مزية فوجب به الكفارة كما وجب بالاكل والشرب وسواء ان نية صوم الفرض في النهار صحيحة بالنص وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد اباحة المذكورة من الاكل والشرب والجماع الى طلوع الفجر والاتمام فعل اختياري لا يوجد بدون النية وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة اي النية حينئذ واقعة بعد الفجر لكنه اذا قلل لا يقضي الا بوجود جزء من النهار وعلى هذا كانت النية من النهار اصلا فسقط ان لا تقدم على طلوع الفجر كما جوزنا تقديمها على طلوع الفجر بالسنة في قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فاما ان يكون الليل اصلا في النية فلا نجوزه لان الضرورة الاصلية عباده بها وقبل الصوم لا يوجد في الليل شرعا او نقول ان جواز تقديم النية للتخفيف اذ لا معنى لاشتراط النية الا اذا خفيت وعلى هذا ينبغي ان يكون النية في النهار افضل لكونها مع الفعل لاشاره الكتاب وافضلية النية من الليل ثابتة بالسنة فكان قارنا تعمل الكتاب والسنة جميعا وسقط اعتبار الجنابة لانها في الصوم فيجعل جنبا لانه تعالى اباح اسباب الجنابة من الوطي والخمر وغير ذلك الى اخر الفجر فكان الاغتسال بعد طلوع الفجر كغسله فيصير في حق من النهار وهو جنب مع كونه صائما فالحديث الذي ورد في قوله تعالى فاطهروا

مساكين الاية الى قوله في الفروع والاصل بعاطفا الواو ساكت بعبارته نظمه قوله تعالى لا تواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الكتاب بعبارة هذه الاية اجاب عن نوع من الجملة المذكورة على سبيل التفسير اذ سابق الاية يدل ومن ادخل الكتاب في الكتاب

الاية اشاره الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتمليك على ما ذكرنا اذ الكتاب المنصوص عليه الاطعام وهو فعل متعد لازم فعلم ان اللازم هو الاكل بمعنى فالاكل عليه بهذه الاستفهام صار متعديا لانه من الملوين لمعنى الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا والتعدية لا تبطل المعنى الوصفي كسائر الافعال المتعدية فانها لا تخرج عن وضعها بالتعدية بل يزيد بها معنى اخر واذا لم يكن لازم الاطعام وهو فعل يتعدى الى المفعول وهو الاطعام بمعنى التمليك تعرفنا من ذلك ان التكفير الاكمل بفقيرين معا ولا يتم ذلك الا بعد ان يصير المسكين طاعما وفي تسليط المسكين على الاكل يتم ذلك اذ به يحصل الوجر والسد فان مالكه عند تمام فعل الاطعام وهذا القدر يكفي للتكفير اذ به تحصل الكفاية للمسكين فلا يتلف وحاجة الفقير تندفع والكفارة قد شرعت لدفع حاجة الفقير (٢٣١) ثلاث المالكة في التكفير ذكر السد هو الاباحة لا التمليك فلا يزاد في المنصوص عليه من غير حاجة وهذا واضح لمن جعل التمليك اصلا كان تاركا منتهى الكلام لما سبق تقريره وهذا اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى ان التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج الطعام عن ملكه ورد ذلك بالتمليك من الفقير فلا يتادى الواجب بالتمكين من الطعام وذلك لان المقصود سد خلة المسكين وحاجته وذلك انما يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر وكما في الكسوة ما لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز وكذا الاطعام والجامع انه احد انواع التكفير وجاز في الفروض والمساكين والكسوة ان شاء الله تعالى وجواب الباقي قد علم مما سبق واما وجه الحاق التمليك بما سبق من الاباحة جواز التمليك تقديرا والتمليك كالاباحة وذلك لان جواز المساكين شرع لتتم الكفاية بما يصلح لقضاء كل نوع من تلك الحوائج فعلى هذا ينبغي ان لا يجمع التمليك على بعض الانواع من الطعام هذا ما يقتضي ظاهر لفظ الكتاب وقيل الاطعام جعل الكثير حاجة واحدة وهي حاجة الاكل الا ان الملك اي التمليك سبب لقضاء الحوائج كلها فاقيم التمليك مقام قضاء الحوائج لان تفاوت الاسراع طريق التمليك سبب ظاهر فاقيم السبب مقام المسبب في موضع الخفا الا ترى ان الفقير انما صار مصرفا للزكوة باعتبار دفع حاجته ودفع الزكوة اليه سبب لدفع حاجته الا ان دفعها الى

جواع نفسه اسراف لا يقف عليه المولى فقام التمليك مقام دفع حاجته حتى يخرج المولى عن عهدة الزكوة وان لم يدفعه الفقير الى حاجته واذا كان كذلك صار التمليك منزلة قضاء الجواع كلها باعتبار خلافه من الجواع فكأن المالك باتلك قضى جميع جواع الفقير ومن جملة تلك الجواع الاكل نعم ان الاباحة جزء من التمليك صورة لان في الاباحة قضاء حاجة واحدة وفي التمليك قضاء جميع الجواع فكانت الاباحة جزء التمليك لكنه نقصان لا عيب فان العين في التمليك تملك تصدقا والاكل ضمنا وفي الاباحة يثبت الاكل قصدا والعين ضمنا فصار النص المذكور واقعا على الاكل الذي هو جزء من جملة الانواع فاستقام تعدية النص الى الكل المشتمل على الاطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التمليك وفيه قضاء حاجة الاكل فكان اولى بالجواز واذا كان كذلك فلو رجعنا الى التعريف في المعنى والمعاني بن سهل فانه يقول لا يجزي التمليك وانما يجزي التمكين فعلى هذا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا والاطعام فعل متعد لازمه طعم وذلك هو الاكل دون الملك ولانه تجوز ان لا يطعم المساكين على تقدير التمليك والمودي يجوز ان يجعل الفقير طاعما وجوابه بحسب ما سبق وهذا لان الكسوة في الحكم فان اتحادها لا يجوز لان النص الوارد في الكسوة تناول التمليك لا غير لانه جعل التابع العمل في المذكور اولا وهو الاطعام كفارة وجعل العين في المذكور ثانيا وهو الثوب كفارة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب بفتحها اسم لعمل العمد والثوب محله فوجب ان تصير العين في الثاني كفارة لا شغله العين التي هي الاعارة وانما تصير العين كذلك اي كفارة بالتمليك دون الاعارة فصار التمليك مذكورا اقتضاء وصار النص هنا واقعا على التمليك الذي هو تضاء الكل للجواع من حيث المعنى فلم تستفد التعدية من العين الى ما هو جزء منها وهو الاباحة وما هو المجزوء وهو الاباحة مع كونه جزءا قاصرا عن الكل وهو التمليك لان الاعارة في الثاني مقتضية قبل كمالها وهو حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وعورة لكن ادعى الجواز يسترد العين قبل رد الثوب وانما قال هذا تأكيدا لعدم جواز التعدية لانها لو كانت كاملة لا تجوز التعدية لكونها جزء الكل والمنصوص عليه هو الكل فكيف وهي قاصرة خلا ان الاباحة في الطعام لما لازمه لانه اذا وجد الاكل لا بد من استرداده فكانت اباحة الطعام واعارة الثوب في طرفي نقيض سواء ان الاباحة قضاء حاجة الفقير وحاجته تجدد في اعارة الثوب عند انقضاء اوان الاطعام والكسوة في طرفي نقيض لان الاطعام فعل والكسوة اكسوة بين والفعل مع الاصل نقيضان مع التفاوت الذي بينا وهو ان الاعارة في الثاني

استرداده

الاكل

منقضية قبل الاكل والاباحة في الطعام لازمة واذا كان كذلك فكيف يتأتى احدهما بالاخر وفي الخرقي من عدم جواز اباحة في الثوب عدم جواز اباحة في الطعام مع الاختلاف في تحصيل المقصود عند الاباحة وقيل يعني قوله لا تجزي الاعارة في الثاني منقضية قبل الاكل هو ان الكفارة انما تقع كاملة اذا خرجت العين التي تكفر بها عن ملك المكفر حصل سد خلة الفقير عنده وقد كان لا يتحقق في اعارة الثوب واجتهد ان المكفر اذا اعار الثوب الى الفقير الى ان يتلف يملك في يده خرجت تلك العين عن ملك المكفر وعند ذلك يتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة به لان ركن الكفارة على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان عين الطعام يخرج عن ملك المكفر اذا اكل الفقير وهو يعني حاجة الفقير فكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الاطعام الكسوة كما ذكره تمثيلا في الفرع والاصل معا في الفرع وهو الاطعام فان الكفارة بن هو العمل المخصوص على ما سبق وهو مقتضى النص اذ النص يقتضي الجواز بالاباحة فكان الجواز بالتمليك غلطا في الفرع لانه خلاف مقتضى النص ولان شرط القياس ان يكون المقيس عليه وهو الفرع منصوصا والاطعام ههنا منصوص وقد قاسه على خلاف ما اقتضاه النص على منصوص فوكان لغطا والمانع في الاصل فلان المنصوص عليه في الاصل الكسوة وهي العين لا العمل الذي هو التمليك وانما يشترط العمل في الاصل لتصير العين كفارة اذ به يزول العمل لا يتصور ان تكون كفارة فكان العمل فيه ضمنا وتبعا وفي الفرع قصدا وقياس المقصد بالضمن ونحوه بجامع وجود التعارض اولا في الاصل ترجح مقتضى الكسوة وهو التمليك على عارية الاطعام وانه خطأ لان العارية واجبة على المقتضي دون عكسه قال رحمه الله وفيه اشارة الى ان المساكين صارت مصارف لهم بالنص الى قوله فلم يوجد التوفيق اقول في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الآية اشارة الى ان المساكين صاروا مصارف الكفارة المذكورة بسبب جوابهم فكان الواجب قضاء الجواع لا اعيان المساكين المنصوصة فكان التخصيص على عشرة مساكين كالتخصيص على عشر حاجات وانما قلنا ان هذا الحكم ثبت باشارة هذا النص لان فعل الاطعام يدل عليه اذ الاطعام هو التمكين من الاكل واطعام الطاعم الغني غير متحقق لانه ممنوع من الاكل كان تمليك المالك غير متحقق لانه تحصيل الحاصل ومن قضية الاطعام اباحة الى الطعم والغني الطاعم غير محتاج اليه وكذا ثبت الاشارة المذكورة ايضا بالشبهة الى لفظ المساكين لان اسم المساكين ينبئ عن الحاجة لان المسكين ما خوذ من المسكنة والحاجة دليل على ان طعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في يوم واحد لوجود عدد الجواع على سبيل الكمال فانه عشر جواع والمقصود سد خلة الجاع والحاجة تتجدد في الايام فكان هو في اليوم الثاني بمنزلة مسكين آخر ولان الاطعام

العلم والاظهار وجه الطلاق في القياس واشاره النص فانه حينئذ لا يكون دلالة على اشارة او قياسا والتاليف اسم لفعل صدر عن مؤلف وهو الصوت المقطع المسمى عند النحاة بالحرف والمجموع معنى معقول وهو الاسم وان ذلك ثابت بمعنى النظم فقد استنبطنا ما قال زيد ون العربية يعرف ذلك المعنى من النظم من غير توقف الى الاجتهاد ثم الثابت بهذا القسم وهو دلالة النص مثل الثابت بالاشاره النص وعبارته من حيث ان ذلك حكم قطعي بالاشبهه وليس كالثابت بالقياس ولهذا وقع الثابت لحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم يجز اثباتها بالقياس ثابت بمعنى يستنبط بالرأي لا باللغة وذلك لا يخلو عن شبهه والعقوبات تندرئ بالشبهات فكيف تثبت مع الشبهات ولكون الثابت بالقياس ثابتا بمعنى يستنبط بالرأي من حيث يظهر القاصر من حيث الخط العرب اختص اللغة بالقياس واستوى اهل اللغة في دلالات الكلام واذا عرف اثبات العقوبات بدلالة النصوص دون القياس كان ذلك دليلا واضحا وشاهدا عدلا على ان دلالة النص غير القياس الا ان ما سبق من دلالة النص عند التعارض دون اشاره النص دلالة اشاره ثبت بالنظم والمعنى اللغوي والدلالة ثبت بالمعنى اللغوي دون النظم فما هو ثابت في الدلالة هو ثابت في الاشارة مع زياده النظم وكانت الاشاره سالمة عما لك الوصف عن معارضه الدلاله فترجحت الاشاره على الدلاله لذلك وهو معارضه اشاره النص لدلاله النص مثل ما قال الشافعي رحمه الله في من وجبت عليه صدقه الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من تقدر على اداءها فلا يشترط فيها الغنى كالا يشترط فيمن وجبت عليه الكفاره الاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين وهذا الفاظ بطريق دلالة النص لوجود التساوي فيها ولوجود الولايه ايضا لان صدقه الفطر تجب قبل القدره المكنه والكفاره من قبل القدره الميسره على ما صح ما لم يشترط الغنى في الكفاره عما من قبل القدره الميسره فلا يشترط في صدقه الفطر وهي من قبل القدره المكنه او في معلوم بهذا من دلالة نص قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين فلم تدل على عدم اشتراط النصاب في صدقه الفطر لكنها تقول بعباره قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن السئله في مثل هذا اليوم تثبت وجوب اداء صدقه الفطر في يوم العيد الى الفقراء لان السؤال لذلك واثبات باشاره احكام شتى لا يجب ان يكون في معنى لان الاغناء المعقول منه والغنى الشرعي يتعدد ذلك النصاب والحكم الثابت بالاشاره اولى من الحكم الثابت بالدلاله فان قيل المعارضه تنفي المساوات والكلام في ان ثبت المعارضه بين اشاره الخبر ودلاله الكتاب فلما ثبت دلاله الكتاب فلما ثبت المعارضه

الكتاب هنا من عام خصه البعض والعام الذي خصه البعض اذا بقي بعده جمع تخصيصه بالقياس والقياس دليل لان اول الايه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الايه فكان هذا خطابا للجميع ثم خص منه البعض والذي لا يكاد شيا والكفارة واجبة فنحن حينئذ وجدنا سواء على هذا الكتاب بالخبر فنحن نقيس ونعدي بحرمه بين دلاله الكتاب واشاره الخبر مثال ما ثبت بدلالة النص هو ما اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلاله النص دون القياس وبيان ذلك ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امراتي في شهر رمضان وقع عن جنايه تعلقت بعينه هلكت واهلكت والواقعه ليست بجنايه بعينها اذ هي فعل حاصل في محل مملوك له فلا يكون جنايه لعينه ولهذا لو كان ناسيا لصومه لم يكن منه جنايه اصلا لكن معنى هذا الاسم وهو الواقعه لغه وهذا السائل وهو الاعرابي هو المظهر الذي هو جنايه في الشرع بدليل مضمضه على ما ر رمضان فكانت الواقعه جنايه بوصفها وهو جنايه على الصوم بفوت ركنه وهو الامتناع عن قضاء شهوه البطن والفرج وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجنايه اذ الجواب حتى في السؤال فكان الجواب بناء على معنى الجنايه في اسم الواقعه والواقعه ليست بجنايه بعينها كما مر وانما هي الجنايه فانتظم الجواب بناء على الجنايه بعينها في الاكل والشرب وهو الجنايه على الصوم بتفويت ركنه لان الاكل والشرب فوق الجماع في الجنايه اذا الصوم عما ذكر من الاكل والشرب اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجنايه فكان داعيا الى المنع واشرع للزواجر واطلب للجواب واجب الدفع فكان داعيا الى ان يجب عليه وسلم انما اجرى على قدر تعبك او لان النبي صلى الله عليه وسلم لدعوه الطبع اليه اشد ما يكون اذا الصوم هو قهر النفس عن مقتضاها وفي الاقدام على هذا المنع البليغ تكون الجنايه اقوى فيتعدى في مثله الحكم بالدلاله فتجب الكفاره فان قيل سؤال الاعرابي وقع عن الهلاك والاهلاك فكيف يثبت الحكم بالدلاله في الاكل والشرب وفيها الهلاك لا الاهلاك ويحتمل ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع فلما الحكم مرتب على الهلاك لا على هذا الواقع انا نقول هي مسالة غير صالحة لوتاسيه لو تاسيه وجب عليه الكفاره احتياطا وان لم يكن فيه معنى الاهلاك فعلم ان الحكم وهو وجوب الكفاره مرتب على الهلاك لا غير وهذا الذي ذكرناه في صوره الصوم هو على نحو ما قلنا قبل هذا في الشرع الضعيف فان قول تعالى فلا تقل لهما اف دال بعباره على حرمه ايذاء الوالدين

وسع الواجر

صورة معلومة ومعنى ثبت الحرمة لاجله وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من لغط من الطائف او كان من قوم بعدنا بحيث لم تثبت الحرمة في حقهم باعتبار دلالة المعلوم لغة ثبت الحرمة في سائر الانواع التي فيها هذا المعنى دلالة النص لانه مرجب ان الحكم ثابت بمعنى النص لا بظاهر النص لهم عبارة النص ولا اشارته ومرجب اثباته بالمعنى المعلوم من النص لغة لا ارتباطه دلالة النص ولهم انه قياس لما مر تقريره وقال الامام برهان الدين الكردري رحمه الله الدلالة ما تدخل في جواب الماضية والقياس ما يقال في الكتبة ودلالة اذا اذا الضرب هو استعمال الفاء والباء في عمل صالح للالام كان هذا المستنبط لا يدخل في جواب الماضية لانه لا يدل على المعنى المعقول لغة فلم يدخل في نفس الماضية وانما يذكر في جواب لم ودلالة اذا اسيل التسبط لان حرم الفضل على الليل بعد الجامعة فقول لان حكم الحرم وجوب المائلة ولا تجب المائلة فيما يتصور فيه المائلة وعلة المائلة الليل المستوي للصورة والجنس المشتوي المعنى وعند وجود الفضل على الليل مائت المائلة والليل والجنس يوجدان في الحرم والوزه فتجب فيها المائلة قال رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب الى قوله فتح اسدلال اقول ومائت به حكم دلالة النص هو ان النص الوارد في عذر الناسي وهو قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسيا ان الله تعالى اطعمك وسقاك فصل صوم ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوطء ناسيا بدلالة النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي يذهل اليه اي يلتجأ اليه ويحمل عليه طبعا في وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان النسيان ساوا بعضا فاضيف ذلك الى من له الخلق فصار عفوا فعلنا بهذا المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسيا لانه حمل الاكل ناسيا في ما مر من المعنى فثبت الحكم فيه بدلالة النص وقوله هذا معنى النسيان لغة اي وجه كان دفع توهم من توهم ان قوله لان النسيان فعل معلوم بصورته الى آخره انما هو بحسب الشرع او تكرير للمعنى الاول على وجه التوكيد فان قيل لم لم يلحق الاكل والشرب من كل وجه ادخالا سقاوتان لان النسيان غالب في الاكل والشرب اذ الصوم يخرج الصائم ايضا فان وقت اذا الصوم وقت لها ولا يخرج الصوم الى الجماع لان وقت اذا الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يضعف الصائم عن المواقعة ولا يزيد في شهوتها كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذرا الذي قلنا الاكل والشرب

مرة في اسباب دعوة الصوم لها لان دعا الطبع الى اقتضاء شهوة البطن يادة وهو الشهوة واقتضاء شهوة الفرج غالبا وعادة يكون في الليالي وفي كل واحد من الاكل والوطء قصور في حاله لانه لا يغلب الشرع على وجه لا يصير عفوا وانما الواقعة فاصرة في اسباب الدعوة اليها لما ذكرنا ان الصوم يضعف الصائم ولكنه كامنة في حالة الا ان شهوة الجماع تغلبت الشرع على وجه لا يمكنه ان يمنع منها ويواظب ويدهب كل شيء مرتبه سوى اقتضاء الجماع والاكل والشرب سوا اذا زاده تقابل الصوم فتحقق المساواة فصح الاستدلال بالنص المذكور قال رحمه الله ومن ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف الى قوله خصوصا في العمدات اقول وما ثبت بحكم دلالة النص قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وفيه معنيان احدهما لا قصاص يستوفى بشيء من الآلات القتل الا بالسيف والثاني لا قصاص يجب بسبب من الاسباب الا بالسيف اي بالضرب بالسيف اذ له طريقان طريق الوجوب وطريق الاستيفا فان ورد به نفي الوجوب كان حجة لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وعليه لانه لما لم يستوف الا بالسيف لا يجب القصاص اذ لان المماثلة شرط في ضمان العدوان ولا يكون القتل بالسيف كالقتل بسائر الالات لان القتل بالسيف صورة ومعنى وبسائر الالات معنى اذ المزجار حاصل وهذا الحكم مرتب على القتل المطلق وهو القتل من كل وجه كذا في بسوط المصنف رحمه الله وذكرهنا اراد به اي بالسيف الضرب بالسيف وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف صورة ومعنى مقصود وهو الجناية بسبب الجرح وما يشبهه من نفس البيئة ظاهرا وباطنا والحكم وهو القصاص جزاء يبنى عن المماثلة في الجناية بواسطة معناه لغة فكان الحكم المذكور ثابتا بذلك المعنى الذي هو الجناية بالجرح وما يشبهه لا بالصورة بدليل وجوب القصاص بالقتل بالمثقل والسكين والرمح والشابه وغير ذلك فلو كانت الصورة معتبرة لما وجب القصاص بغيرها فدل ان المعتبر في السببية هو المعنى واذا صار المعنى علة الحكم في المنصوص عليه والمعنى موجود فيه يكمله لكان تاما قصا وهذا لانه بدلالة النص لان معنى النص اذا وجد علة لا يتصور ان لا يكون علة واذا كان علة ثبت الحكم وهو القصاص في صورة القتل بالرمح والشابه وجود الدلالة النص لان المعتبر هو المعنى والسيف انما يجعل به القتل حتى يرجع بالمؤاخذة تعلق حكم القصاص به فان قيل لو كان الرمح ونحوه كالسيف في القتل حتى يرجع بالمؤاخذة تعلق حكم القصاص به ايضا كما هو رأي السيف فكيف القصاص ثابت بدلالة النص جاز استيفاء القصاص به ايضا كما هو رأي السيف

اعتبرت المثلية بينهما في سبب القصاص لا في استيفائه قلنا انما افترقا بسبب وجود
زيادة التعذيب في القتل بالرمي على المقتول بالنسبة الى القتل بالسيف وقد اذن يعلم في كل
بالسيف بدون ذلك وهو الاستيفاء لان في السبب لزوم تعدية الحكم من الاصل
الى الاصل وذلك جائز في الحكم الثابت بدلالة النص كالضرب مع التأفيف واما في الاستيفاء فلا
يجوز لانه ليس لولي القصاص ان يستوفي زيادة على حقه لقوله تعالى فاعتدوا
عليكم واما اذا كان القتل الاول بالرمي فاستيفاء القصاص بالسيف كان استيفاء الزيادة من
حقه والولي لا استيفاء لا استيفاء فلذلك افترقا وقد اختلف المعنى الذي يثبت به الحكم
في غير المنصوص فقال ابو حنيفة رحمه الله هو الجرح الناقض لبنية المقتول في وجه يضمنه
الرمي في ظاهر البنية وباطنها فلا يثبت الحكم فيما لا يتألم وهو الضرب بالجرد والعصا وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو ما لا تطيق بنية الانسان احتماله ودفع الرمي فيهلك في جرحا كان او لم يكن
لان الاحكام في حقنا انما تجري على ما ظهر بنا لا على ما بطن وغاب عنا والظاهر انه بعد الاثر
يترتب عليه الاحكام الظاهرة وبذلك لا يجب القصاص في القتل بالمثقل لانا نعلم ان القصاص
وجب للعقوبة والزجر عن انتهاك حرمة القصاص النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمة
النفس الذي لا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه وهذا المعنى في القتل بالمثقل اظهر فان القتل
بحجر الرحى والاستواء على انسان لا يحتملها البنية بنفسها والقتل بالجرح لا يحتمل البنية لاستعانة
السراية ولان الجرح على البدن لا عبرة به لان جرحه مندمل فاذا وصل الى ازالة الحيوة فلا
يدخل في الاستواء المقصود فاعرف ان الوسائل لا تزاحم الاصول واذا كان كذلك فما يكون ضربا
وسيلة وهو القتل بالمثقل كان اكمل لانه يكون اشد في كونه قتلا اذ هو فوق الروح في
القتل بالسيف اسرع وجودا من القتل بالمثقل لكونه ابطأ وجودا ولان القتل بالمثقل قتل
بغير واسطة والقتل بالجرح بواسطة السراية كما مر وما كان فعله بدون الواسطة كان اكمل
فثبت بهذا كون حكم القصاص في القتل بالمثقل بدلالة النص كما في الضرب مع التأفيف والجواب
عما قالا هو ان معنى الجناية ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل هو الكمال والنقصان
بسبب العوارض فلا يجعل الناقص اصلا لما في النقصان من شبهة العدم على الكامل فيجعل اصلا
فيتعدى حكمه الى الناقص كان الناقص من جنس ما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة فانها تثبت
في القتل الكامل خطأ ثم تتعدى حكمها الى القتل الناقص وهو شبيه العمد لان رمي المقاتل
تثبت الكمال وهو للزجرية والبضعية ثم تتعدى حكمها الى الناقص وهو القتيل والمس بنحو الحجر
ذلك لا لان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار او باع بيعا فاسدا حنث وان كان الاصل

في البيع هو البيع الصحيح الذي يثبت الملك للمشتري بمجرد البيع بل يسقط الخيار في شرط
الخيار ووجود التحرز البيع الفاسد فانا لم نعلم اسقاط حقوقا صريحا بل اسقاط العقوبات وهو اب
العقوبات فلا يجب ما نحن فيه ما يقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل لان النفس استعمال لا تحتمل
مقابلته من كل وجه واستيفاء القصاص لا يستوفي ما يقض البنية ظاهرا وباطنا فيجب ان لا يكون كذلك
سببه ايضا شيء هو ناقض البنية ظاهرا وباطنا لتحقق التقابل سواء والقصاص يقابل ذلك
لقوله تعالى ان النفس بالنفس او ان ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في القتل على مقابلة
كمال الوجود بظاهره وباطنه بسبب اعدام البنية ظاهرا وباطنا وهذا لان الجناية في موضعين
اكثر جنايته من الجناية في موضع واحد فكان القوات باعدام البنية ظاهرا وباطنا وهذا لان الجناية
في الموضعين اكثر جنايته من الجناية في موضع واحد فكان الكمال في نقض البنية ما يكون ناقضا في الظاهر
والباطن جميعا ويدل على ذلك حكم الاكره فانه معتبر بنقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر به
مجرد تهديم احتمال البنية اياه وما قالا من ان البدن وسيلة فهو كلام لا معنى له لانا لا نعني
بهذا اي بفعل القتل الجرح الجناية على الجسم فقط ولا على الروح فحسب وانما نعني به الجناية على
النفس التي هي بمعنى الانسان من حيث المالكية والقصاص يقابل ما ذكرناه من النفس بدليل قوله تعالى
النفس بالنفس اما الجسم فغرضنا بمعنى ان مجرد الجسم بدون الخاصع بمنزلة الضرع لا معنى لاتلاف البدن (٢٣٦)
غيره اهل في معنى الانسان واما الروح فلا تقبل الجناية لانها غير محسوسة وليس لها تعلق
حتى يتصور القصد اليه بالجناية فكان محل الجناية هو النفس بمعنى من حيث المالكية وطلبه
واذا الانسان انسان بصورته ومعناه عند اهل الاسلام واراد باطباع الطباع الاربع التي
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واذا كان الامر كذلك فما يفعل بالجناية على الانسان
الا ويجرح بربوبيته فيفض الظاهر ويقع على معنى الانسان فكان موجبا للقصاص واما ذكر القصد
لان القصاص لا يجب بدون القصد الى اهلاكه وان اراق دمه حتى هلك وانما سمى هذا النوع
وهو ان قصد الدم بالجرح على وجه ... الى الهلاك والقصد فيه ليكون عمدا القتل بالقتل عمدا
يستوفي به القصاص فان هذا النوع شرطه ان لا يتفاوت فيجب ان يكون في القتل الذي هو سببه
ايضا شرطا حتى يحصل التماثل بينهما لان النص ورد به قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم فصار اعتداء عمدا واما القتل في نقض البدن ظاهرا وباطنا اولى من الناقض
وهو القتل دون نقض الظاهر فلا يتعدى الحكم اليه لان عمده عفو والعقوبات تندرئ
بالشبهات واذا كان ذلك لم يجب القصاص المختار والرجوع للاستزادة في الحق الموجب ولا
يجب بالقتل الخطأ لان المعفو من النص لا يعد اليه ولو اثبت لاثبت ناقصا وليس

بمقابلة جنايته وبهذا لم تجب بالمباح المحض وإذا كان كذلك فلا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة ليكون وجه العبادة مضافا إلى الجهة الاباحة لان سبب العبادة هو الشيء الذي لا محظور فيه ووجه العقوبة مضاف إلى وجه المحظور المحض يصلح سببا للعقوبة كما في القتل والمخمصة ولا يصلح هكذا ليكون الامر على وفاق المؤثرين العبادة المحضة لا يصلح أن يكون أثرا لجناية لان الجناية تستدعي كون الموجب عقوبة والمباح المحض لا يصلح أن يكون سببا لوجوب الكفارة ولان المسبب يجب أن يكون على طبق السبب احتراز عن الاحكام التي يثبت بالعذر القطعي والخبر المشهور وخبر الواحد والقياس وإذا كان كذلك فالعقوبة المحضة سببها المحظور المحض والعبادات المحضة سببها المباح المحض والمراد من المحظور الاباحة فتستدعي سببا مشروعا كما في قتل الخطأ فانه مشروع حيث العبرة فيه للعاقلة وفي الصيد والى الكافر وانه مباح لكن ترك المبالغة في الرمي محظور وإذا عرف ذلك فالقتل العمد كبيرة كالزنى والسرقة فلم يصلح سببا لوجوب الكفارة لكونه محظورا محضا كما ان المباح المحض كقتل الحربي لا يصلح سببا لوجوب الكفارة مع رجحان معنى العبادة في الكفارة ولهذا يشترط فيها النية مع ان المباح يصلح سببا لوجوب العبادة كذلك نقول لا يكون الجناية المحضة سببا لوجوب الكفارة مع كون العبادة راجحة فيها اولى فعلم بهذا ان المحظور المحض والمباح المحض لا يصلح سببا لوجوب الكفارة وانما السبب ما يكون دائرا بين الحظر والحل وهو الحنث وبين الاباحة وهي اليمين فان قيل يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر العمد فان كلا منهما محظور محض ليس فيها شائبة الاباحة وقع دلالة وجد فيها الكفارة قلنا لا نسلم انه لا اباحة فيهما موجودة اما في الظهار فلان الله تعالى جوز الوطء بعد الكفارة فدل ان الاباحة ثابتة قبلها بمجرد قوله لا سبيل له عليها لان ذلك منكر من القول وزور وانه بانفراده ليس بسبب لها وانما سببها مجموع الامرين وهو الظهار والعود وكذلك الفطر العمد من حيث كونه منكرا من القول وزورا فكان محظورا لكن الحنث انما يتحقق بالمباح الذي هو الترك بالمعروف وانه امر مباح فكان مباحا من هذا الوجه وكذا اليمين مع الحنث فانها سبب للكفارة وكما ذكرنا غير ان مثال ما هو محظور ثابت من الاباحة وفي الظهار على العكس واما في كفارة الفطر فان العمد الفطر وان كان محظورا محضا لكن اطلق الله تعالى قوله تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا واطلاق الاباحة الواقع في اصله اورث شبهة الاباحة بالنظر الى اصل هذه الامة فاورث هذه الاباحة في اصله شبهة فكان فيه ايضا اجتماع المحظور والاباحة ولترجح ذلك لما كانت جهة العبادة راجحة فيها كانت جهة العقوبة راجحة ايضا حتى سقطت بالشبهة وبهذا تختلف كفارات اليمين على ما نبينها ان شاء الله تعالى في باب معرفة الاسباب والعلل

فان قيل يرد على ذلك الافطار بالجماع فانه يوجب الكفارة مع ان الافطار بالاكل والشرب محض وكذا الافطار بالزنى والافطار بعد فانها توجب الكفارة مع ان الافطار بالزنى والافطام بعد حرام محض فلنا الخروج عن هذا السؤال ولانا نقول طريق ما ذكره المصنف سقى الله ثراه في كتبه القديمة وهو ان الفطر صائم من حيث انه يؤدي فعلا هو مملوكه ومتصرف في فعله محظور من حيث هو جناية على عبادة وقتها وهذا ما ذكره الامام فخر الدين الكردري رحمه الله وهو ان يقال من حيث ملك صاحبه وكذلك الكذب حرام محض ليس فيه شبهة الاباحة فلا يصلح سببا للكفارة فعلى هذا لا تكون اليمين الغموس سببا للكفارة لانها كذب محض فاما قتل الخطأ فانه دائر بين الوصفين وهما المحظور والاباحة لما سبق تقريره وقد قال الامام فخر الدين الكردري رحمه الله اما الاباحة فلان الخطأ على وجهين خطأ في القصد فلا يتحقق الكسب والقصد مباح له القصد وخطأ في الفعل فلا يباح من الفعل فيباح له الفعل من الوجه من الكسوب واما الحظر فلانه ترك التروي والتأني في ذلك حتى اخطأ في القصد والفعل جميعا دائر بين الوصفين والعمل بالعقوبة عند شروع اما كونها عقوبة فلان ما هو احد جزئي الكلام جزاء الاخر فلا تثبت حكم مطلوب واما كونه مشروعا فلقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فنفى الله تعالى عظم الاثم في الاعتداد واما كون العمد محظورا فلانها عدل الخطأ فتغلب كذا والكذب غير مشروع فاجتمع فيها الوصفان قال رحمه الله ولا يلزم اذا قتل الخطأ الخ العظيم الى قوله استدلالا لابي حنيفة هو جواب عن سؤال مقدر وصورته يقال ان القتل الخطأ قتل كبير العظيم يوجب الكفارة عندك وعندهما رحمهما الله وقد ذكره الطحاوي والجصاص ذكره ايضا في كتابي المسمى باحكام القرآن وان القتل الخطأ ليس بقتل كبير العظيم لانه لا اثم فيه فكيف يوجب الكفارة فاجاب عنه بقوله والجواب انه لا يلزم ذلك على ما مر ذكره لان في القتل الخطأ العظيم شبهة الخطأ لان القتل ليس له وضوعة القتل والاله وضعت لدفع الضرر الداعية فكانت الاله داعية في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل او في الاله فلا يجب القصاص لانه مما يسقط بالشبهات ويجب الكفارة لانها مما تحتاط في اثباتها لان الكفارة تثبت بشبهة الخطأ وهو الخطأ لان في الكفارة معنى العبادة واثباتها بالشبهة كاثبات الكفارة بخصلة الخطأ ويصير الفعل جنسيا في معنى الذي من المحظور والاباحة وقد جعل محمد رحمه الله القتل الخطأ في المبسوط شبيها العمد في ايجاب الدية على العاقلة فكان هذا دليلا على وجوب العظم في القتل الخطأ ويجب الكفارة لان الدية تكفر فكان ادنى ما في كل موضع يجب فيه الدية على العاقلة يجب الكفارة لان الكفارة والدية تكفران فيستدل بالشبهة الواقعة في احدهما على الشبهة الواقعة في الاخرى ونقول شبه العمد ليس الكفارة وعلى القائل بايجاب احدهما دليل على ايجاب الاخرى

تدخل تحت عموم قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية واذا قتل مسلم حرا مستأمنا
عمدا لم تلزمه الكفارة مع قيام شبهة حل قتله لكونه حربيا حتى لم يكن قتله موجبا للقصاص
وكان ينبغي ان يجب به الكفارة وان كان ذلك القتل محظورا لانا في القتل بالحجر العظيم
انما عدمنا في الشبهة حتى وجبت الكفارة ولم يجب القصاص والحاصل ان لا يجب الكفارة
لان الشبهة في محل فعل القتل وهو المستأمن فان المستأمن وان كان حرام القتل
فهو من اهل الحرب قصدا حتى لا يستدام سكناه في دار الاسلام وتؤل من اهل الحرب
ولا يورث من الذي يرثه ان يرجع الى دار الحرب واهل الدار غير معصوم الدم والقصاص
مقابله فلا يراق الدم المعصوم في التابيد مقابلة غير المعصوم على التابيد اذ القصاص
مبني على المماثلة ولا مماثلة في هذا فاعتبرت تلك الشبهة في سقوط القود لان القود مقابل
بالمحل المقتول من وجه ولهذا ثبت وجوب القود دون الدية حتى يجب القود والدية ولم يجب
الولي بين الدية والقود والدية بدل المحل فلو لم يكن القود مقابلا بالمحل لما ثبت في وجوب الدية
الا ترى ان المحرم اذا قتل صيدا عمدا كان عليه جزاء الجناية على الاحرام وهي الكفارة ويجب
قيمة المقتول ادلة اثنتان بينهما لان احدهما وهي الكفارة جزاء الفعل المحض وهو الجناية على
الاحرام والاخرى وهي القيمة بدل المحل فلم يتنافيا واذا كان ذلك فلو لم يكن القصاص
مقابلا بالمحل من وجه لا يكون وجوب القصاص مع وجوب الدية والمال مقابلا بالمحل
من وجه لانه لم يقابله من كل الوجوه لان المقابلة من كل الوجوه هي ان يقام القاتل مقام المقتول
ليقوم ورثته او ولاده كما يقوم ورثة المقتول لان بقتل القاتل بالمقتول ولما قتل عمدا
دل ذلك على انه لم يقابله الا من وجه لانه لا يجب عوضان مقابله بعوض واحد
ولان القصاص يتعدد بتعدد القاتل فان الف رجل اذا قتلوا رجلا عمدا وجب على كل منهم
القصاص ولو كان القصاص مقابلا بالمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد فاذا قتل
اي عشرة وهم حلال صيدا لحرم يجب جزاء الفعل الذي هو دائر بين الحظر والاباحة فلذلك لم
يصلح ان يكون هذا الفعل سببا للكفارة قتل الاب ابنه بالسيف عمدا وانا قلنا ان
الكفارة جزاء الفعل لانها واجبة لله تعالى زجرا على ما شرعت فكانت هي جزاء الفعل المحظور
ولا يجب الا على الجاني لان الواجب بازاء المحل انما يجب جبرا لانه يتعالى عن النقصان والجبران
وانما اشار بقوله لانا الفعل الى قتل المستأمن فعند محض خالص لا يتردد فيه اي ليس
بدائر بين الحظر والاباحة والكفارة جزاء الفعل الدائر بين الحظر والاباحة المحض وانما يثبت
مقابلة المحل فلا يصلح الفعل المذكور سببا للكفارة واما في سائر القتل المحرم العظيم

والشبهة في نفس الفعل اعتبار ان لانه لشبهة القتل والفعل لا تأبى وجوب الاثم
والاثم داخل في فعل العباد لما عرف في الكلام وقد قبل الاثم جعلت شبهة القدرة
القاصرة واذا دخلت الاثم في فعل العباد فالقصور في الاثم يورث الشبهة في فعلهم
ضرورة فعدمت العمد والكفارة اي لعدمت الشبهة المذكورة القاصر الاسقاط وجوب
بالايجاب حتى لا يجب القصاص بالاسقاط والكفارة بالاكتساب حتى لا يجب وجب الكفارة
عملا بالشبهة فيها والكون القاتل لا يثبت الاسبب دار على الخطر والاباحة فلما ان يجوز الصوم
لا يجب بالقتل ولا يصلح ان يكون الصوم البدلي العمد من الخطر مانعا في الصوم للاداء ان الكفارة
تجب في القتل الخطأ دون العمد خلافا للشافعي رحمه الله فانه قال يجب بجنود الصوم على ورثته
او نقص في صلاته عمدا لان وجوب السجود عند السهو باعتبار نقص القصان في صلاته
وذلك موجود في العمد حيث قال وجب الكفارة فيه بدلالة النص كما سبق تقريره وثابت
حكم بدلالة النص ما قلنا من ان كفارة الظهار وجبت على الرجل بالمواقعة بعد الاعرابي في حين
الظهار منه معقول لغة وهو لجنايته على الصوم باخباره الاداء اعرابي وهذه العلة موجودة
في حق الرجل ايضا لانها ثابتة في صوم التكين عن المواقعة بعد اخبارها فوجبت الكفارة فيها
استدلالا بالنص لا بالقياس لان الاعرابي سأله عن جنايته بقوله هلكت واهلكت
الى آخر ما مر بيانه قال رحمه الله واما المقتضى فزيادة على النص في قوله تعالى وما كان
المذكور اقول المقتضى زائد على المنصوص ثبت شرط صحة المنصوص عليه لا يثبت
الا عند وجود المقتضى والشرط ما يوجد الحكم عنده لا به فيكون المقتضى شرطا والحكم
المنصوص وهو المقتضى الخبر عن المقتضى اعم في الحكم شرعا او عقلا عدم صحة المشروط
بدون شرطه والمقتضى بزاء الشرط والمقتضى بزاء المشروط وجب تقديم المقتضى لتصحيح
المنصوص عليه وهو المقتضى فان النص قد اقتضاه اي اقتضى المقتضى وطلبه لافتقار الكلام
فصار المقتضى حكما اي مع حكما اذا الحاقي يعني كقولك دخلت عليه بباب السوء حكما المعنى
اي المنصوص وذكر في الصوم واصول فخر الاسلام رحمه الله بقطع وعلى هذا المقتضى
مع حكمه حكمين للنص اذ المقتضى حكم النص لحكم المقتضى بصريح النص بخلاف ما اذا كان
بواسطة المقتضى بزاء شوى القريب فانه اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب
فصار الملك مع حكمه وهو العتق حكمين للنص لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى
مع حكمه الى المنصوص عليه وهو المقتضى صار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالمقتضى بعد الثابت
بالنص الا عند المعارضة بالنص فان عند ما يقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضاء

الكلام الاول اقوى واتم من وجه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبات النص وانما يثبت شرعا او عقلا لحاجة الى تصحيح فترجمت الدلالة على الاقتضاء لهذا واختلفت العبارات رحمهم الله وهذا القسم في حكم المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم فكان مثل النص في اثبات صفة العموم وقلنا ان العموم من صفات اللفظ كما تقرر به في موضعه والمقتضى لا لفظ له كما اذا اراد مولاه بقوله كلم زيدا ان يكلمه بالف درهم فكلمه بذلك فانه يستحق الالف بالكلام ولا لفظ هناك يوصف بالعموم ولكن لما كان الكلام بالف درهم لا يقع الا على وجه المعاوضة والمعاوضة لا تتم الا بالقبول كان القبول مقتضى الكلام ضرورة فصار كالمذكور نصا وكذلك اذا قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فقبلت واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث ضرورة ان الواحدة لا تتجزأ فصار كالمذكور نصا وكذلك اذا قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فقبلت واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث ضرورة ان الواحدة لا تتجزأ فصار كالمذكور نصا وكذلك اذا قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فقبلت واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث ضرورة ان الواحدة لا تتجزأ فصار كالمذكور نصا

فكذلك هاهنا ثبت البيع بشرط العتق لكونه تابعا للعتق ولهذا لو كان الامر بالعتق لا بالمال لا يعتق كما لو لم يثبت البيع بهذا الكلام وانما ثبت البيع بقوله بعبدك هذا بالف درهم واعتقه عنك لم يعتق لان الامر بالاعتاق لم يقع جوابا لكلامه فكان لغوا لوقوع العتق عن نفسه لان الامر بالشيء يقع مقصودا واما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يبق بامره فوقع عنه لا عن الآمر وكذا اذا قال لامرأته بعد ما طلقها واحدة ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فطلقها واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث لا لفظ له فصار كالمذكور نصا وكذلك اذا قال لامرأته بعد ما طلقها واحدة ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فطلقها واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث لا لفظ له فصار كالمذكور نصا وكذلك اذا قال لامرأته بعد ما طلقها واحدة ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فطلقها واحدة تقع ثلاث لان القبول مقتضى الطلاق الثلاث لا لفظ له فصار كالمذكور نصا

وهذا لان الاعتاق لا يحتمل الفسخ فيثبت ذهاب الملك في العبد ضرورة ان الفسخ لرفع ما ثبت في ضمن الشيء لا يقع له حكم نفسه وانما يقع له حكم ذلك الشيء الا ترى ان محل الاعتاق شرط لصحة الاعتاق قصدا حتى لا يصح في المغارة ولو ثبت الاقامة ضمنا يشترط محل الاقامة في المتضمن الحدي يصير معتبرا في المغارة بدخول الامام في الصلاة فاعتبر في البيع شرط الاصل

لان التقابض في العبد لم يدل الا على التالف وهو رقبة العبد غير مقبوض للطالب وهو للامر
والعبد لا يتبع هو في يد المولى ولا يحتمل القبض لانه تالف والقبض في التالف غير متصور لان القبض
احراز واستيلاء والتأبيد الاعتاق بلا تراخ ويحمل تكليف يتصور في مثله الاحرار واغرامه
بالاوصاف والاعراض فانها وجود بين عدمين فلا تقبل الاحراز والتصرف فيها واما الدين
الثالث مقبوض العبد ولا الامر بكون القول بجعل القبض قائما له بطريق النيابة عن الامر
خلافا اذا قال رجل لاخر اهدم عن كفارة ظهاري ستين مسكينا فاطعم الامر رجلا عن الامر اطعاما
اياها فاطعمه لان يكن العبد تالفا فلا معنى لكون العبد قابضا ذلك نائبا عن مولاه والحر العبد
يمنع بهذا الاشكال فرهذا الوجه يدرج في ادلة القبض يكفي في البيع الفاسد ولا يكفي في الصحيح
فالتفريع الشيوع فيما يحتمل القسمة وبهذا يتضح الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله
اعتق عبدك عني بالف درهم ورهل بين وقوله في يد نفسه يحتمل ان يكون الضمير فيه راجعا الى
المولى لان العبد في يد المولى شرعا وان يكون راجعا الى العبد لانه مال وهو في يد نفسه حسا
وله يد شرعا وهذا يمنع استدلال اهل العبد برد الاباق في القارية ويمنع قطعا ان يرجع ولو لم
يكن العبد يد لكان هذا استدلالا على وجوب المال وانه لا يجوز الا ترى ان العبد اذا اودع شيئا
ليس للمولى ان يستودعه اياه من المودع وقول ابي يوسف رحمه الله ان القبض يسقط بطريق
الاقتضاء اهل لان ثبوت المقتضى بطريق اسقاط القبض ليراعى مشروع وانما يسقط بذلك
الطريق ما يحتمل السقوط والقبض في البيع شرط لا يحتمل السقوط بحال فلم يتصلح الحال
على سقوطه ودليل السقوط وهو كونه ثابتا في ضمن الاعتاق بحال في محل السقوط وهو ما هيئة له
والاقتضاء اسر شرعي يجب ان يكون ثابتا في السقوط شرعا في الجملة ليصان بالسقوط اقتضاء
والقبض لا يحتمل السقوط اصلا بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا ترى ان الكل
اي الايجاب والقبول يحتمل السقوط فينعقد البيع بالتعاطي من غير ايجاب وقبول فالنظر
وهو القبول اولى باحتمال السقوط وكذا من قال لاخر اعتق عبدك الثوب بكذا فاعطاه
فقطعه ولم يتكلم بشيء صح البيع بيعا على وجه التمام وان لم يوجد القبول ذكرا وكذلك البيع
الفاسد وهو القبض يصح اسقاط القبض فيه اقتضاء كما في البيع الصحيح وسأل القاضي
بطريق ما اذا قال الرجل لامراته بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق وقع الطلاق
لمقتضى الامر بالاعتداد اذ الاعتداد لا يتحقق الا بعد الطلاق فكان قائلا طلقتك
فاعتدي وهذا لم يصح بهذا اللفظ لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة صحة
الكلام ولا ضرورة فيما ورد الواحد فبقي ذلك على العدم فلم يصح به الطلاق لان النية

لا يحقق في المعدوم الا ترى ان الطلاق لا يقع بالنية من غير لفظ وكذا العتاق ولهذا كان
الواقع بقوله اعتدي رجعيا وكذا يقع به الطلاق على المعتدة عن طلاق بائن ولم يكن وقوع الطلاق
به بائنا لما وقع به الطلاق بالاتفاق بين الناس لا يحمل البائن وهذا كله دليل على ان وقوع الطلاق
بطريق الاقتضاء ما وقع الطلاق به فيما اذا قال لعبده اعتد مني لان المقتضى هيئة وهو قوله اعتدي
صحة بدون المقتضى وهو طلقتك لان ثبوت المقتضى لصونه عن صحة المقتضى له كوقفه فيما
اذا وقع الطلاق بقوله اعتدي لان وجوب الامر وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه بناء
على الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع الطلاق الثابت بطريق الامر بالاعتداد دالا
لكان الاعتداد عليها واجبا قبل هذا الامر بطلاقه قبله فلا يقوله اعتدي مرة بعد
جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضاء قال رحمه الله وشال خلاف الشافعي
رحمه الله في قوله واذا غسلت غسلا اقول مثاله ما ذكره من الفرق بيننا
وبين الشافعي رحمه الله في عموم المقتضى ما اذا قال الرجل ان اكلت فعبدي حر وان شربت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام وشرابا دون شراب لم يصدق عندنا الا لاعموم (٢٤)
للمقتضى عندنا ونية التخصيص فيما لا عموم له ويصدق لان الاكل يقتضي ما كول والشرب
يقتضي مشروبا فكانه قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا والمقتضى عندهم ذو
عموم فصح فيه التخصيص وعلى هذا اذا قال ان لبست او ركبت ولا نية له حنث بشرب
اي شراب كان وبلبس اي ثوب كان ولا معنى للعموم سوى هذا ونحن لا ننكر
صحة العموم بمثل هذا الان مثل ذلك يوجد في قوله تعالى فتحرير رقبة فانه لو حرر اية
رقبة كانت تخرج عن عهدة الخطاب واتفق اصحابنا رحمهم الله خلافا لامام زفر رحمه
الله في رجل يتناول جميع رجال العالم على سبيل البدل ولم يقل احد انه عام اذ النكرة
في موضع الاثبات تخص وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون
مكان لم يصدق عندنا خلافا لامام زفر رحمه الله ولو قال ان شربت شرابا او لبست ثوبا
حيث تصح نية التخصيص لان المفعول مذكور وانه نكرة في موضع الشرط ووقع النفي
كوقع النفي لان الشرط عبارة عن معدوم على خطر الوجود والحكم تعلق به فكان ما
قبل التخصيص فان قيل العموم اغلب من النكرة في موضع النفي حتى صح دعوى
فينبغي ان لا يقبل التخصيص قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضرورة فافترق

ان الخصوص المقتضي مع المقتضي مراد من الحكم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم والمحذوف هو مراد المتكلم دون المذكور الا ترى ان المراد من قوله تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية قال رحمه الله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان الى قوله فكان شرعيا اولى لان المحذوف مثل المذكور قوله النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فانه لما استوى ظاهرا لكون الخطا والنسيان مختصين بحكم مرفوعين كان الحكم مضمرا لمحذوف وما جاز ان يكون محذوفا يجوز ان يكون مضمرا لمذكور وانما قلنا ان الحكم محذوف لانه اذا خطئ مواخذ بفعله ورفع عن الظاهر وهو الخطا الى الحكم وهذا دليل على ان الحكم محذوف لا مقتضى وقال الشافعي رحمه الله الحكم يعم حكم الدنيا والاخرة لانه محذوف او مقتضى وكل واحد منهما عموم عنده ولهذا لا يقع طلاق الخاطئ والمكره ولا يفسد العوم بالاكل مكرها وعندنا يسقط عموم هذا الخبر حتى يراد به الاثم لان الحكم بهذا المشترك لاحكام الحكمين ولا عموم للمشترك عندنا وانما صرفناه الى الاثم لانه مراد بالاجماع والحاجة ترفع به ويصير الكلام مفيدا فيكون معتبرا في حكم الدنيا وفي قول المصنف رحمه الله كان الحكم مضمرا محذوفا اشارة الى انه لا فرق بين المضمر والمحذوف وقد فرق بعضهم بان المحذوف هو الذي لا يبقى له اثر في اللفظ نحو قوله تعالى واسئل القرية والمضمر ما يبقى له اثر في نحو ناقة الله وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لان من قبيل المقتضي فانه لم يسقط عموم هذا الحديث من حيث الاثم لانه لو صرح بالمحذوف لتغير المذكور بل لان المحذوف هنا هو الحكم من الاسامي المشتركة على ما مر في وضعه والعموم للمشترك عندنا فسقط العموم لسقوط ما هو الحد الاختصاري وهو ما يتناول احدا كان بالاعلان اذا كان في محل يحتمل العموم لان الاختصار احد طرقي اللغة فيثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الطريق الاخر وهو التطويل الا اذا لم يمنع مانع وقد وجد هنا مانع وهو ما سبق ذكره ان المحذوف وهو الحكم من الاسامي المشتركة ولا عموم عندنا للمشترك وقوله فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء احترازا عن قول القاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه جعل سقوط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك تحقق بدون النية وانما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام كذا في الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قول القاضي ثم قال شمس الائمة رحمه الله وعندي ان هذا سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لان

ثبوت المحذوف انما هو لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وقوله فانما الاقتضاء متعلق بقوله والمحذوف اختصارا وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا لضرورة تصحيح الكلام شرعا مثل قبول المحل في حالة الجهة فانه لضرورة بقاء النفس الشريفة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلا يزيد على الضرورة ولا ضرورة في ثبوت عموم المقتضى فلا يثبت ذلك فيه فان قيل ينكر هذا بما اذا كانت الطريق عبدا فقالت لمولاه اعتق عبدك عني بالف فقبل المولى واعتقه فسد النكاح واستوجب عليها قيمة العبد مع ان الحكم المقتضى الذي بطريق الضرورة وهو الملك قد فسد النكاح وما جاز من عموم المقتضى ولكن ذلك احد الوجهين الذين يوجب فساد النكاح ضرورة ان الملك قد ثبت للمولى فلذلك ثبت الملك الذي ثبت من المقتضى وهو التملك ولا حاجة الى ان المقتضى لا عموم له قلنا في من قال لامرأته انت طالق وزوجي به الملاك انه تبطل بينه لان المذكور وهو طالق بعد المراة والطلاق الواقع متقدم على هذا التعت بطريق الاقتضاء بتعدد الكلام او وصفها بالطلاق من غير سابقة وقوع الطلاق عليها كذب لانها غير موصوفة به قبل ذكر هذا القول كذبا في اصله لقوله لقيام اتصال بين المقتضى لا عموم له لكونه غير ثابت لغة بل شرعا لضرورة ولا ضرورة في وصف العموم وانما نعمل في الملفوظ والملفوظ ههنا هو المراة باوصافها من كونها طالقا وجالسة وحسنا وغير ذلك لان ذكر الموصوف دون الصفة لكون الصفة لا تنفصل عن الموصوف واراد بجميع اوصافها من كونها ليست باسم للطلاق ولا لفعل ايقاع الطلاق الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شيء مما ذكرناه ثابتا لغة واذا كان كذلك فقد بقي عموم ما يتكلم به وهو الطلاق اثبت بالاقتضاء والعموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فاتت به الطلاق وانما قلنا ان المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة لان التعت وهو الطالق يدل على المصدر الثابت بالمنعوت لغة هو ذلك فلان جالس فانه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلوس فيصير وصف المتكلم المراة بالطلاق ونحوه دليلا على المصدر الثابت في الاخبارات فانما يصير الوصف اسما بالوصف في الاثبات نحو انت طالق تعتبر الوصف غير شروع غير الموصوف لا يقبل به العموم الا ترى ان المصدر هنا ما قام بالموصوف بل بعبارة الواصف فكان الوصف لغة لغوا فمن قال لما لم يقع فالمراد الموصوف ولان المقتضى لا عموم له لانه لا يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق فانه تاخر عن اصل الطلاق فانا اذا قلنا لامراته لا زوجي انك طالق لم تقل منه ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذلك الا ترى ان الطلاق

والحاصل ان الطلاق هاهنا محذوف لا مقتضى عام بلا خلاف واما قوله ان المذكور لا يتغير عند التصريح به فكان ثابتا اقتضا قلنا لا نسلم عدم التغير فان ذكر العدد يفيد تاكيدا والعدد ايضا ان له العدد والوكد عند الخاء وعدم ذكره لا يفيد ذلك فاذا ذكر العدد تغير المقتضى فلا يكون من باب الاقتضا بل من باب الحذف واذا كان كذلك فاذا نوى الثلاث تعلق به لانه مرتكب كلامه واذا نوى ثنتين لم يعمل لان صيغة كلامه لا تحتمل العدد واما قوله طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وانشائه شرعا لا اخبارا عن طلاق موجود في الزمان الماضي لانه لم يكن طلقها قبل ذلك فلو جعل اخبارا عن امر ماض لكان كذبا كما اذا قالت ضربت ولم يسبق منك ضرب لا يمكن جعله اخبارا عن امر ماض ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعربة والقصد لانه جعل انشاء شرعا فصار كسائر الافعال كالجوارح الاترى ان الخطوة لا تصير خطوتين بالقصد واذا الضربة تستحيل ان تكون ضربتين بالعربة ولذلك اذا ضربك سوطا ونوى سوطين لا تصح نيته بالقصد فكذا اذا قال طلقت ونوى الثلاث لا تصح او نقول ان الطلاق بقوله طلقت يقع انشاء شرعا ضرورة تصحيح اللفظ والتكلم بحسبه بواحدة فلا ضرورة في الثلاث وتغير قوله طلقتك نفسك في ان المصدر ثابت لغة لا اقتضا اخرجت فعبدي حر نوى به الخروج الى السفر لان ذكر المجرد اي المصدر لغة لكون المصدر جزء الفعل الذي هو الحدث والزمان فكان ذكر خرجت ذكرا للخروج لغة لا اقتضاء فصحت نية السفر وقيل ان الخروج وان ثبت اقتضا لكنه ينوع في نفسه الى مديد وقصير ولهذا تختلف الاسم والحكم كالتعيين فصح التعيين دياته لا اقتضا لانه تخصيص بمنزلة البيونة البائنة اقتضا فلا يحتمل التنويع لا التخصيص وكذا اذا حلف لا يسروح ونوى روميه او حمشيه يصدق ولو نوى امراة بعينها لا يصدق لان الاول نوع مخالف الثاني واما المكان فثابت بطريق الاقتضا لا بطريق الصيغة فلم تحتمل فيه التخصيص فيه كما في السفر في قوله ان خرجت فان السفر نوع من انواع الخروج فكان ثابتا باعتبار صيغة كلامه فصلت نيته ولهذا قلنا ان ساكت طلاقا ونوى المساكنة في بيت كان نعيه لما نعلمه قال رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يباكر فلانا الى قوله مثل النكاح المطلق فهذا قوا موجوب عما يقال اذا حلف رجل لا يباكر فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد يخبر عنه انه نعم عدة النية مع ان المكان ثابت بطريق الاقتضا والمقتضى لا عموم له فرد نقضا وتقرير الجواب انه لا يسلم هذا لان تعين المكان هو لغة اذا نوى بيا بعينه لا تصح نيته وانما تصح نيته جعل البيوت وهي ان نوى بيتا واحدا منها من اجل الكلام اذا البيت والبيوت جمع جعله لا يرجع هذا الفعل نية في المساكنة

في بيت واحد بهم راجع الى كل فعل المساكنة لان المساكنة مفاعلة وهي انما تحقق من اثنين كل الكل اذا جمعها بيت واحد وانه ظاهر ويحقق هذا ان الاصل هو افراد المكان حتى لو اجتمع اثنا عشر او اكثر في بيت واحد يسمى كل واحد منهم محبوسا في قبر واحد ولكن جمعهم في بيت واحد امر عارض بحقوق الابدان كما ذكر الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فالظرف المساكنة عرفا في دار واحدة واعمها في بلده واحدة وانها في بيت واحد فكانت المساكنة نوعا اعم من المباكرة في بيت وسط كالمساكنة في دار وقصر كالمساكنة في بلده وقال الامام بدر الدين الكردري مطلق المساكنة يقع على موطن يجمعه مفتاح خاص كالدار اما المحلة والمدينة فلا يقع فيها واذا كانت المساكنة نوعا فانيه ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة الكلام بخلاف تعيين المكان في المساكنة في بيت واحد لما كانت الكل وانه ينفي ان يقع اليمين طلاقا بدون النية لكما تقول عند الطلاق لا تصرف اليمين اليه وانما تقع في الدار هذه جواب عن هذا النوع من المساكنة فاصر بالنسبة الى المساكنة في بيت واحد اذ القصد وهو المساكنة ثابت لغة تصح تكميل المساكنة بالنية وكذا قوله ولا يلزم عليه رجل قال لصغير لي حره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال الكم قلتم ان المقتضى لا عموم له لانه ضروري واذا قال الرجل لصغير هذا ولدي ثبت ام الصغير بعد موت المقر نصدقه في النكاح واذعت ميراثها منه بالنكاح وانما معروفة للحرية ويكون ام الصغير انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم انه ما ثبت الفراش بها لا يقتضي دعوى النسب اذا النكاح ثبت بينها لا يقتضي ثبوت النسب اذا النكاح ثبت بينهما يقتضي النسب فكان ثبوت الفراش كثبوت البيع في قوله اشتريت عبدك هذا بالف درهم من حيث كونها ثابتين بطريق الاقتضا فلو كان المقتضي ضروريا لوجب ان لا تكون لها الميراث لان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد والجواب عن شبهه وذلك البيع واذا ثبت النسب والميراث جميعا ثبت ان المقتضي عموما وتقرير الجواب ان المقتضى وهو النكاح غير متنوع الى نكاح يملك الميراث والى نكاح لا يملكه لانه متنوع الى النكاح الذي يملك الطلاق والى نكاح لا يملكه فالمتنوع هو الذي يملك الطلاق وهو النكاح المطلق والى ينونه بتملك المال ولا ينونه بتملك المال كما تنوعت الساكنة الى ما هو في بيت واحد والى ما هو في بيوت نكاح مشروع يوجب الارث على ما عليه الاصل بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهذا اذا ثبت ذلك فيعتبر النكاح المقتضى في حال تلاقيه مثل النكاح المعقود عليه قصدا اذا ثبت ذلك فيعتبر النكاح المقتضى في حال تلاقيه مثل النكاح المعقود عليه قصدا اذا ثبت ذلك بالاقتضا كالثابت بالنص فجعل النكاح المذكور دليلا باعتبار دليل يثبت بالعدم فيثبت ان النكاح ينتهي بالموت وانتهاؤه كالسبب لاستحقاق الميراث فلذا ظهر ان ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجواب عن هذا السوال ان ثبوت النكاح فاسدا

النص لا يقتضيه فان الولد اسم مشترك ادلا يتصور ولد الابولد وهو اده فالتنصيص على
الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالده دلالة بمنزلة التنصيص على الاخ فانه كالتنصيص على اخيه
اذ الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لعة
بمنزلة منطوره فيما اذا كانت لام معروفة للجوهري وغيره ان لام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين
لذلك ومعاوده فيكون الاقتران النكاح العجيح هو المتعين كذلك دلالة وجعل
القاضي الامام ابوزيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشاره لا بالدلالة ولا بالاقتضاء
ثم قال وهذه اي الاشاره والدلالة والاقتضاء حد متقاربة ما يجوز بينها الالمام المطلع
ولا يرد على ما نحن فيه نكاح المسلم الكتابيه فان ذلك لا يوجب الارث لانا نقول اذ ليس
باصل لان الكفر من العوارض وهي لا تدخل تحت القواعد فان قيل النكاح الفاسد غير موجب
للارث مع انه احد نوعي النكاح عند ابي حنيفه رحمه الله حتى ان الادن بالنكاح ينتظم
الفاسد والصحيح عنده فعلم بهذا ان النكاح بنوعه الى نكاح يوجب الارث والى نكاح
لا يوجب فلما انه تناولها عنده ذلك لاطلاق لفظ النكاح في الادن واللفظ المطلق
يجري على اطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه لفظ حتى يثبت فيه اطلاق اللفظ على نمط النكاح
ضروره ثبوت المقتضى فلذلك اتصف ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضاء بما هو
المعهود في الشرع لا على الاطلاق والتعميم والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي
يوجب الارث وهو النكاح الصحيح لا الفاسد قال رحمه الله والثابت بدلالة
النص كالثابت بعمل النص ايضا الى قوله فيصلح ان يكون ما نحن فيه قول الشافعي رحمه الله
النص لا يحتمل التخصيص كالثابت بمقتضى النص لان الثابت بدلالة النص ما سيق
النص ومعنى النص اذا ثبت به لا يحتمل ان يكون غير مراد به لانه يؤدي الى التناقض لان التناقض
اذا جعل شيئا دليلا واشاره لم يصح ان لا يكون ذلك الشيء دليلا على
الحكم شرعا والدليل لا يحتمل التخصيص وهذا تناقض ظاهر وكذا قول من يؤدي الى نسبه التناقض الى
الشرع فهو باطل لان التناقض امارة الجهل والسفه ونسبتها الى الشرع محال الا ترى
انه لما ثبت بدلالة النص ان الابن هو العلة لحرمة التأفيف والابن شيء واحد وان تعدد
محاله استحال ان لا يكون علة لانه يؤدي الى التناقض ولانه لو جاز تخلف الحرمة عن الابن لكان
ذلك اما لكون الابن مع كونه ابنا علة لحرمة وكذلك لم يترتب عليه وانه لا يجوز لان العلة توجب
الحكم والنص ليس بموجب الحكم في المخصوص فلو كان المعنى الذي هو فرع النص موجبا الحكم
في المخصوص للزم محالة الفرع الاصل وانه لا يجوز ولان النص اذا لم يكن موجبا مع توجه

قال ولي انه لا يكون الفرع موجبا ما لا يكون الابن اعلة لحرمة وانه لا يجوز ايضا لان
الابن اسم واحد فاذا قيل وصفين متضادين فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا من باب تخصيص
العلة حتى لا يلزم التناقض فان بعض تخصيص العلة فيه وجود والحوان يوجد ابوه ثابتا معاولا
حكما لها وقلنا لم لا يكون دلالة النص حكما في بعض المواضع يكون جديدا تخصيص العلة وقد قالوا بجواز
بعض مشايخنا فلنا لا يستقيم ذلك لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير مشمول له وذلك انما
يكون في الصيغة والحكم في دلالة النص بمعنى النص فلا يصيغه وجد ما كان بمعنى النص مشمولا له
لعلة لا يتحمل كونه غير مشمول له وانما تحمل احراجه من ان يكون موجبا الحكم فيه بدليل يعترض
وذلك ليس بنسخ لا تخصيصا واذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك لم يوجب الحكم في محل آخر
يكون ساقطا ويؤيد ذلك ان القاضي الامام ابا زيد الدبوسي رحمه الله من موجبي تخصيص العلة
وقد رد احتمال التخصيص في دلالة النص فثبت بذلك ان تخصيص العلة تغاير تخصيص
دلالة النص لان المخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلالة النص اللفظ
معدوم فلم يكن فيه العموم ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصيص لان التخصيص انما يقع
في الحكم الذي ثبت باللفظ العام فان قيل اشتراط الطهاره في الكعبة اثبت بدلالة النص مع
ذلك صار مخصوصا بقدر الدرهم وما دونه فلما ليس هذا من قبيل تخصيص العلة الثابت بدلالة النص
بل هذا من قبيل اثبات حكم دلالة النص على وفق حكم الثابت بعباره النص وهو طهاره الثوب فان
خصوص الطهاره بقدر الدرهم وما دونه ثبت اولا في الثياب حتى اذا كانت النجاسه اقل من الدرهم
وما دونه في الثوب لا يمنع جواز الصلاه فكما في المكان على فان ذلك وانما الثابت باشاره النص
عند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص ايضا وانه ذهب القاضي الامام ابوزيد رحمه الله
لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاذا وقع الاشاره اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زياده على المطلوب بالنص وعلى هذا لا يبقى فيه معنى العموم حتى يكون محلا للتخصيص
والاصح انه يحتمل الخصوص وهو اختيار الامام شمس الائمه السرخسي واختيار المصنف رحمه الله
لان الثابت بالاشاره مثل الثابت بعباره لكونه ثابتا بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة
والصيغه موجوده في الاشاره فكان الثابت بعباره النص مثل الثابت بالاشاره
وصوره ذلك قال الشافعي رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه باشاره عموم قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم حيث جاء في الله تعالى احيا والانبياء احياء
درجات الشهداء الله تعالى ولا صلاه على الاحياء لما اورد ما عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى على حمزه رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلاة قال في جواب هذه الاشاره في

حقه فيثبت على عمومها في حق غيره ثم تأويل تكرار صلاة الجنازة عندنا انه كان يوضع بين يديه نبي في واحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقل الراوي انه صلى الله عليه وسلم على حمزة رضي الله عنه في كل مرة فقال صلى سبعين صلاة اظهر ان صورة تخصيص الاشارة من يوجد جدا قد بعدها واحكمها كالـــ رحمه الله ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر الى قوله وتاره دلالة اقول لما فرغ رحمه الله من بيان ما لا خلاف لاحد في صحته من الاستدلالات الاربع المذكوره شرع في بيان ما اختلفوا في صحة الاستدلال به فقال ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخرى غير الاربع المذكوره وهي فاسده عندنا صحيحه عند بعضهم مجموع تلك الوجوه خمسة منها ما قال بعض اهل الحديث وقيل انه قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وقيل انه قول الشافعي ان التنصيص على الشي باسمه العلم يدل على الخصوص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم وارادوا باسم العلم اسم العين بحيث لا يدل على صفة احترازا عن كان علما او اسم جنس كما لا العلم المصطلح بين النحاة قالوا نظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل من المني فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع ثم يفتر فلا ينزل يقال كسل الفحل ومعناه ذا كسل كذا في الفائق وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن التنصيص موجبا للتخصيص ونفي غيره لما صح الاستدلال به ولان الشارع لما خص بعض الاعيان بالذكر ونص عليه باثبات الحكم دل ذلك على نوع تخصيص بذلك الحكم والا لا يكون في التخصيص فايدة وحمل كلام الشارع صلى الله عليه وسلم عن الفايدة مستحيل قلنا هذا فاسد فان مثل ذلك كثير في الكتاب والسنة من غير دلالة على التخصيص من ذلك قوله تعالى منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم قال الله تعالى حرم الظلم في هذه الاشهر الحرم وموجب ما ذكروا انتفا حرمة الظلم في غير هذه الاشهر وليس كذلك فان الظلم حرام في كل وقت وزمان باجماع الامه ومن ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فان ذلك لا يدل على تخصيص الاشيا بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابه فان ذلك لا يدل على التخصيص بالجنابه دون غيرها من اسباب الاغتسال ولانه يقال لهذا القايل ان اردت بما قلت ان هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير المسمى وهو الاكسال بهذا النص فلا نزاع لنا فيه لان عندنا حكم النص لا يثبت في غير النص بل يثبت بعلة النص ومعناه وان عنيت به ان هذا الحكم لا يثبت في غير المسمى بسبب كون النص ما تعلق به فهذا غلط ظاهر لما تعلق به فيه لا يدل الا على المسمى بحسب

التأويل والنص لا يتناول غير المسمى اصلا لكونه ساكتا عنه فكيف يمنع الحكم عن غير المنصوص الا ترى ان حكم النص لا يخلو عن ان يكون نفيا او اثباتا والاثبات لا يقتضيه من تناول ذلك النفي بدونه ولان النص ورد لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب نفي الحكم وهو ضده عن غيره وذلك لان الثبوت مع الانتفا ضدان والضدان يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وان كان في محل فكذلك الثبوت والانتفا فان قيل يشكل على الاصل مع النهي فان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده مع انه لم يتناول الضد وان النهي عن الشي امر بضده والمضادة بين الامر والنهي كالمضادة بين النفي والاثبات قلنا ان الامر يوجب المامور به قصدا الى تكليف يقتضي وجوده ولو كان ضده مباحا لما اشتغل به لانه يفوت المامور به فلذلك جعلناه مقتضيا كراهة ضده واما الاثبات في صورة فلا يقتضي اثبات النفي في موضع اخر وان النهي عن الشي يحتمل ان يقتضي في ضده اثباتا سنه يكون في القوة كالواجب على ما هو المختار عندنا على ما سيعرف لانه امر بضده فان قيل النكاح يثبت الحل في المنكوحة والحرمة في

٢٤٧ الجامع ان لفظ النكاح لم يتناول اصلا لا النفي ولا بالاثبات قلنا ثبت حرمة الام بنص اخر وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وبهذا ايضا خرج الجواب عن سوال من سال ان النكاح يثبت الحل في حق الزوج ويثبت الحرمة في حق غير الزوج لان حرمة غير الزوج ثبتت بنص اخر وهو قوله تعالى والمحصنات من النسا ولان الفقها رحمهم الله قد اجمعوا على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم منها الى الفروع ولو كان الخصوص الاسم اثر في منع الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه حينئذ يكون ذلك قياسا على مضادة النص ولان النبي صلى الله عليه وسلم بين الربوا في الاشيا الستة باسما الاعلام كالحنطة والشعير وهذا نص معلول باجماع القايسين فالتنصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص فان ارتفعه حكم هذا النص لزم رجحان القياس على النص الضرورة وان لم يلزم انسداد باب القياس وانه مفتوح باجماع القايسين ثم انه من لا يجوز العمل بالقياس انا لا يجوز في الاحكام المخالفة لا انه يمنع منه فكان الزاما ان التخصيص بالعلم فاسد واما الجواب عن قولهم ان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال فهو ان الاستدلال منهم انما كان بلام التعريف لانه هي للاستغراق للجنس وتعريف الجنس هنا لا باسم العلم ونحن نقول به فان عندنا يستغرق هذا الكلام جميع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الما دون المني والنفا فان وجوب الغسل فيه لا يتعلق بعين الما انما يتعلق بالخروج القابل له المسلمون اجمعوا على وجوب الغسل

على الطاهر والنفساء اذا انقطعا لاكثر الحيض والنفاس واذا كان كذلك توجب القول باختصاص وجوب الغسل المترتب على الحيض والنفاس بما يتعلق بهما من الاحكام وهذا مما لا يثبت به غير ان الطاهرة التي اذا تمسك الوقوف عليه يقام سببه مقامه كالنوم مضطجعا اقيم مقام الحدث ويكون انقضاء الطهارة مضافا الى الحدث لا الى النوم كذلك انقطاع الحيض والولادي الحشفة هاهنا فانه سبب داع الى نزول الماء وبصره يجب عند وعسى لا يعلم انقطاعه الا اذا طال الشيء لانه حال الاشتباه وزوال النجس عام سواء قائم السبب الدال عليه بقاءه عند بعد الوقوف على حقيقته فكان وجوب الغسل مضافا الى الماء لا الى انقطاع الحيض فكان للحكم دائر مع الحكم في جميع الصور اما تحققا واما تقديرا واما قولهم لم يكن الحكم مخصوصا بالمنصوص عليه التخصيص عن الفائدة قلنا لا نسلم ذلك فان هذا مجرد الدعوى ولا يصح اثبات الدعوى بالدعوى ثم نقول بطريق التنزيل فائدة التخصيص ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا به ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط ولا يحصل ذلك اذا كان النص عاما شاملا لجميع افراد الجنس او نقول فائدته تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تعظيما لها مع تقرر العلم عندهم ان الظلم حرام في كل وقت فان قيل قد استدل اهل الحق بقوله تعالى حكاية عن ربهم لمحجوبون على جواز الرؤية للمسلمين باشارة حصر الكفار بكونهم محجوبين ومقتضى هذا ان المسلمين لا يكونون محجوبين والا لم يكن للتخصيص فائدة قلنا عرفنا استدلالهم بهذه الاية على الرؤية من قبل التخصيص على من وجه اورد عليه وهو ان الكفار انما كانوا محجوبين بقوله لهم فوجب ان يكون حال اهل الجنة خلاف حالهم والا لا يكون للحجب في حق الكفار بقوله لا ستوا العزيز في الحجب حينئذ وقد نقل عن الامام شيخ الاسلام شمس الائمة الكردري رحمه الله ان التخصيص الذي يدل على نفي ما عداه في المقتضيات وفي مقتضاه اشارة في الروايات والى هذا اشار الامام الليثي برهان الله والدين صاحب الهداية حيث قال فيها وقوله في الكتاب حتى يجوز الوضوء من الحاجب الاحتراز عما روي انه يتحسن بوضع الوقوع وهذا لان حاجب الحوض لا يستعمل وحكى عن ابي زيد رحمه الله انه كان يقول التخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يكن المنصوص عليه باسم الحكم محصورا بعد نقل خبر الواحد اذا كان محصورا بعد ذلك يدل على نفي الحكم عما عداه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز بعد الواسطة يكون موجبا للنفي وذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله صلى الله عليه وسلم احدى اثنتين وتسعين آية من القرآن فان ذلك يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على النفي لما ذكرناه من البيان

وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص فان قيل ذكر هذا ايضا ذكر في الناقص في الحيض وهو قوله ذلك هذا لا ينصرف على سبع الزيادة والنقصان حيث ينتفي تخصيص العدد على انتفاء ذلك الحكم فيما سواه قلنا يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين احدهما ان كون الدم من الحيض ومن غيره لا يهتدي اليه العقل والرأي فيحصل الحكم بذلك المنصوص لا محالة والثاني ان ذكر العدد بعد الطرق وهو ذكر الحيض عام الجنس المتغرق لافراده واتحاد العدد من الثلاثة لا من الواحد وعده مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى العشرة وسكوته عند اتمامها لا يدل الا على انحصار الحكم في المنصوص عليه لانه حينئذ كان سكوته صلى الله عليه وسلم في موضع حاجته الى البيان والسكوت في محل الحاجة الى البيان مما يكون سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه عن النهي فان سكوته صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الموضع يدل على الاباحة ومن ذلك ما حكي عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى سبب او وصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف الى قوله ولم يجب العدم عند عدمها القول ما سبق ذكره من ادلته الفاسدة ما قاله الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى سبب او وصف خاص اوجب ذلك على الحكم عند عدم الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف ونفي هذا محرم الحاله وعند هذا ٢٤١ داخل ايضا وبيان ما قاله في مواضع منها قوله تعالى ورائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الله تعالى علق حرمه الربيبة بسبب الدخول بامراة معينة وهو حي وهو ان يكون من نسائنا وذلك يوجب ان لا يثبت الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا يثبت الحرمة في ربيبة الزوجة لانعدام الوصف المذكور وعندنا يثبت الحرمة فيها لان النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف وهذا قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فانه لما كانت الامة مقيدة بصفة الايمان النص اوجب نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فلا يجوز عنده نكاح الامة الكتابية وعندنا لا يوجب ذلك فيجوز نكاح الامة الكتابية وقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمة شاة فان ذلك يوجب نفي الزكاة في غير السايمة عنده كما قال لا زكاة في غير السايمة قال فانه لو لم يعمل بذلك لوجبت الزكاة في العوامل بالخبر المخالق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة ولانه الزكاة في غير السايمة باجماع بنا وبخصم وبانا نبني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجم الثيب الصغيرة بالاجماع فانها ذلك لانه رجع ما قدرض كانه نص عليه وايضا فان هذه المسئلة عندنا على مسئلة النفي بالشرط اذ التعليق الشرط عندنا يوجب وجود المشروط عند وجود الشرط وعدم المشروط عند عدم الشرط وسمي هذا مفهوم الشرط وعند الوصف يسمى مفهوم الوصف وعند الشرط فهو ان النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط واما عدم الحكم عند عدم الشرط فهو ان

على ما كان قبل التعليق بيان وجه قوله ان الشرط لما دخل على الذي يوجب الحكم اي علة لولا الشرط
الا ترى ان قول المولى لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار وبالتعليق تأخر
نزول العتق صار الشرط مؤخرا للحكم الى زمان وجود الشرط ونافيا حكم الايجاب عند عدم الشرط
فكان على الشرط وجود الحكم عند عدم الشرط وعدم الحكم عند عدمه وصار كأنه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وان لم تدخلي الدار فلست بطالق هذا هو المفهوم من هذا الكلام فان من يقول
ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم تدخل الدار والعمل بالمنصوص واجب
منطوقا ومفهوما وحينئذ يتأخر الحكم ولا ينعدم اصل السبب والوصف بمنزلة الشرط لانه لولا
الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا كما مر بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم في الابل السائمة
زكوة ولانه اذا قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا
على سبيل الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه وكذا قوله اعتق امتي البيضاء بمعنى قوله اعتق امتي ان
كانت بيضاء واذا كان كذلك فصار للوصف اثر الاعتراض على ما هو الموجب للحكم بمنزلة الشرط
فالحق الوصف بالشرط وهذا في الشرط او الوصف بخلاف العلة لان العلة لابتداء ايجاب الحكم لا
للاعتراض على ما يوجب الحكم والحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يكون عدم العلة دليلا على عدم الحكم
الا ترى ان عدم البيع لا يدل على عدم الملك فان الملك يحتمل ان يثبت بالهبة او بالارث او بالصدقة
او بغير ذلك فصار ما ذكر من العلة بمنزلة الاسم العلم فانه للتعريف لا للتعليق والاعتراض
على ما هو الموجب واذا كان كذلك فتعلق بالعلة وجود المعلول ولم توجب العلة عدم المعلول
عند عدمها واعلم ان القاضي ابا بكر والغزالي والمعتزلة ذهبوا الى تخصيص الحكم بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وذهب مالك واحمد وابو الحسن
الاشعري وامام الحرمين وكثير من الفقهاء والمتكلمين ومن اهل العربية ابو عبيدة رحمهم
الله الى انه يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وذهب ابو عبد الله
البصري الى انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب واردا للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف مع قيام السلعة
الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين واما في غير هذه المواضع فلا يدل ولكل فريق من الفريقين المتقدمين
دلائل واجوبة غير ما ذكرت في الكتاب نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ذكر حجة اصحابنا رحمهم الله
قال الشافعي رحمه الله ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم الى قوله لما
قلنا اقول قد استدل علماؤنا رحمهم الله على ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم

ذهب

مثله بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت
اجورهن الى قوله وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب عدم
الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاجماع وقوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فان التقييد
بهذا الوصف لا يفيد اباحة الاكل بدون هذا الوصف وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها فانه صلى
الله عليه وسلم نذير للبشر واما المعقول فانه غاية درجات الوصف اذا كان مؤثرا في اسم الحكم
ان يكون علة للحكم لانه مؤثرا في الاوصاف التي يتعلق بها المشروعات مثل السارق والزاني فان
الحكم اذا ترتب على اسم مشتق من معنى كان موضع الاشتقاق علة للحكم بالاتفاق كان علة
للحكم كما في ضرب الزاني وقطع السارق وكما في قول الرجل لآخر خل امراتي لانها زانية او لانها حائض
فان ذلك يدل على ان الحائضة والسرقة والزنا والنشوز علة ولا اثر للعلة في النفي بالاتفاق اي لا ان العلة
لا توجب نفي الحكم عند انعدامها وانما يثبت الحكم بالعلة اذا وجدت فكذا الوصف المذكور في النص يوجب
ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه ثم العلة لا اثر لها في نفي الحكم اذا لم تكن
متعدية اما اذا كانت متعدية فلها اثر في النفي ولهذا قال محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لا يضمن فلا
يضمن وبهذا تبين ان الوصف ليس في معنى الشرط كما قاله الشافعي رحمه الله اذ الشرط لا اثر له في
الحكم الا انه بخلاف الوصف ولئن سلمنا ان الوصف في معنى الشرط فالشرط داخل على السبب عندنا
دون الحكم فحمل الوصف على الشرط وعلى الشرط عندنا في منع العلة انعقادها اقل وجوه ذلك لا ٢٤٩
ينعقد علة وليس فيه في منع الحكم مقصودا على ما مر بيانه وانا قلنا المقصود لانه لما منع العلة عندنا
عن انعقادها كان للحكم ممنوعا ايضا كذلك لان الحكم لا يثبت الا بالعلة لكن امتناع الحكم لا باعتبار ان الشرط
منعه مقصودا من غير منع العلة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله بل امتناع الحكم عند الامتناع العلة فالشرط
للمنع بالاجماع اما عندنا فلمنع العلة عن انعقادها واما عنده فمنع الحكم عن الثبوت واما لا يوجب
الزكوة في غير السائمة لان في صفة العموم بمنزلة العلة اذ هي الموجبة لوجوب الزكوة ولما انتفى
الزكوة انما انتفاء زكوة السائمة والواجبات تضاف الى اسبابها الزكوة انما السببها
حقيقة او لوجود نص اخر نافي الزكوة بعرفه وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في العوامل
والحوامل والعلوفة ثم ان الشافعي رحمه الله ترك اصله في الوصف بانه يوجب عدم الحكم عند عدمه في
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فقيد المحصنات بالمؤمنات
والشافعي رحمه الله كما شرط في نكاح الفتيات المؤمنات ان لا يستطيع طول الحرة المؤمنة كذلك شرط
عدم طول الحرة الكتابية فلا يجوز نكاح الامة لمن له طول الحرة الكتابية فان قيل يشكل على ما ذكرتم
قوله تعالى فمن لم يجد منكم فصيام ثلاثة ايام فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق
حتى لا يجوز للحانث ان يكفر بالصوم عند قدرته على احد الاشياء الثلاثة من الاطعام والكسوة والاعتاق

وكذلك قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا قلنا لو قلنا بعدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة
كان مفهوم النص معارضا لعبارة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم و دلالة نص وروايتها الزم منه نقل
العبد على الحر فيما اذا دفع المولى لعبده مقدارا من المهر يكفي لمهر الحرة فقال له تزوج من شئت جاز له ان
يتزوج الامة مع قدرته على نكاح الحرة ولي الكفارة بالصوم لم يرد نص يجوز الصوم عند القدرة على العتق
بالمال ونحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق بقاء على العدم الاصلي لان التعليق بالشرط
اوجب عدمه ولا نقول انه مع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود الشرط لا يوجد المشروط
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 كنص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقا والمقيد
راجح عنده على المطلق حتى حمل المطلق عليه او لان النص الذي يوجب وجود المشروط عام كما في
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والمعلق بالشرط خاص لانه يعد احد افراد ذلك العام والخاص عنده
راجح على العام فيثبت حكم المعلق بالشرط لاجل ذلك النص الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود
الشرط وعندنا لما كان المعلق بالشرط ساكتا عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط يثبت الحكم قبل
وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم على ثبوت
الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيثبت بوجوده واما اذا لم يقم الدليل
يبقى على العدم الاصلي كما كان في الكفارة لم يقم الدليل فبقي على العدم الاصلي عند عدم الشرط
وكذلك الجواب في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا لم يقم الدليل على جواز التيمم عند وجود
الماء فبقي على العدم الاصلي ثم القائلون بمفهوم الصفة استدلوا بوجوه الاول ان ابا عبيد بن سلام
كان من ايمة اللغة وقد قال بمفهوم الصفة واجيب عن ذلك بان ابا عبيد ان قال ذلك نقلا عن
ايمة اللغة كان حجة ولكنا نمنع ذلك اذ ليس في كلامه ما يدل على ذلك وان قال عن نظر فليس بحجة
واعترض على ذلك ايضا بان الاخفش كان من فضلا الادب ولم يقل بذلك الثاني انه لو لم يدل
الصفة على المفهوم لم يكن للتخصيص فايدة ولو خص احاد البلغا لغير فايدة عد والاعيبن
من احاد الناس لغير فايدة كان من الشارع اولى بالامتناع وقد سبق الجواب عن ذلك وقد
اعترض على هذا الوجه بان هذا يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة لانهم قالوا لا فايدة
للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعا له ولا يستقيم
اثبات الوضع بذكر فايدته مع انه معارض بان فايدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صورة
السكوت عنه على المنطوق الثالث ان احدا لو قال الفقها الحنفية ايمة فضلا لنفرت الشافعية

ولا يوجب النفور منهم سوى فهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفي عن غيرهم
واجيب انا لا نسلم ان الموجب للنفور ما ذكرتم بل الموجب لذلك هو ان تخصيص الحنفية بذلك
يوجب القطع بفضلهم وترك غيرهم يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفرة كما يفرون من تقديم
الحنفية عليهم وان كانوا مذكورين الرابع انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين فهم صلى الله عليه وسلم
ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك يدل على المفهوم واعترض على ذلك بوجهين الاول
المنع من فهم ذلك لان المقصود من الاية نفي المغفرة لهم لانه تعالى قال استغفر لهم او لا
تستغفر لهم لانه يعلم ان المغفرة قد انتفت مطلقا وانما تقيد بالعدد المخصوص للمبالغة
كما هو عادة العرب وقد جاء ذلك في القران المجيد في قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا
واذا كان المقصود من العدد المبالغة استوى ذكره اذ لا يكون فايدة نفي الحكم عما عداه الثاني
لعل ما زاد على السبعين يجوز المغفرة لانه يوجب لها وذلك يكفي في ارادة الرسول صلى الله عليه وسلم
ليحوز ان تحصل المغفرة لهم ولا يلزم من ذلك مفهوم الخامس ان تعليق الحكم بالوصف يدل
على ثبوت الحكم من غير شك فاذا جعلناه يدل على الانتفا كان اكثر فايدة وفي كلام الله موضوعه
ويحمل اللفظ على ما هو اكثر فايدة اولى فكان اللفظ موضوعا لذلك واجيب بان هذا يرجع الى
الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة وهو ممتنع وقد مر مثله وقد اعترض ايضا على هذا الوجه
بلزوم الدور وذلك ان دلالته على نفي الحكم عن غيره يتوقف على تكثير الفايدة اذ الوضع
له كما قلتم والدلالة تتوقف على الوضع ايضا وتكثير الفايدة يتوقف على الدلالة لا محالة
ولهم دلايل اخرى تركناها خشية الاملال وقد استدل القائلون ان التخصيص بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عما عداه بوجوه الاول انه لو دل التخصيص على نفي الحكم عما عداه لكانت
الدلالة ثابتة اما بالعقل او بالنقل والاول باطل اذ العقل لا مجال له في اللغات والثاني
ايضا باطل لان النقل اما متواتر او احاد والمتواتر لا سبيل الى ادعايه في هذا المقام والاحاد
لا يفيد القطع فلا يكون حجة واجيب بان التواتر لا يشترط والاحاد يفيد ظنا كالاصمعي
او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه فان العلما استدلوا على الاحكام بقول كل واحد من هولا
فلم لا يثبت بالاحاد ما نحن فيه الثاني انه لو كان تعليق الحكم على صفة يوجب نفي الحكم عما عداه
لزم ان لا يصح قولنا ادوا زكوة السايمة والمعلوفة للتناقض لان وجوب الزكوة في السايمة اذا كان
دالا على عدم وجوبها في المعلوفة كان التعقيب بوجوب الزكوة في المعلوفة بمنزلة من قوله
لا تجب في المعلوفة وتجب فيها وهو تناقض ظاهر ولعدم الفايدة لانه يغني عن ذكرها

ادرك قوة الحكم واجب بان الغايه عدم تخصيص الوقف بالاجتهاد ولا تناقض في الادلة
الظاهرة الدليل يدل على النفي بالمرة حال بين على الحاوا الثالث ان التخصيص بالوصف
لو كان دالا على الحكم عند عدام لما ثبت خلافه لزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال
على ثبوت الحكم مع عدم الصفه والتعارض على خلاف الاصل وقد ثبت خلافه في قوله تعالى وحرم
الربوا اجمعنا فانه عام فان الربوا حرام مطلقا واجيب بان القاطع وهو قوله تعالى وحرم الربوا
تارض الظاهر وخالفه الاصل واجيه بدليل يدل عليها قال رحمه الله ولا يلزم على هذا الاصل
ما قاله اصحابنا رحمهم الله في كتاب الدعوى الى قوله وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن الجازة
اقول ولا يلزم على ما سبق ذكره من الاصل وهو ان الحكم اذا اضيف الى وصف خاص
لا يكون ذلك دليلا على نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف عند ما قاله اصحابنا رحمهم الله في كتاب
الدعوى في ام ولدت فطفة اولاد في بطون يخلفه ما يكون بين كل واحد من الاولاد اقل من
ستة اشهر
فصاعدا فادعى ولاء نسب الاكبر من الاولاد ان نسب هم وهو نسب الاخرين
لا يثبت عندنا خلافا لزفر وهذا دليل على ان التخصيص الوصف نفي حيث جعل تخصيص الولد
الاكبر بوصف الكبر نفيا لولا التخصيص ثبت نسب الاخرين لانهم ولدي ام ولده وقال في
كتاب الشهادات والدعوى اذا قال شهود لم نعلم لميت وارثا اخر في ارض جدا ان
هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف وقد رجع الله وجعل النفي الفاصل بتخصيص الوارث
بقوله في ارض جدا ثابتا للوارث في غير ما دون الارض التي تخصيصه مكانا اما انهم يعلمون
له وارثا في غير ذلك المكان وهذا يدل على ان التخصيص بالوصف يدل على الحكم عاداه وهو خلاف
ما سبق ذكره من الاصل وبيان عدم اللزوم ان في المسئلة الاولى لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص
بالوصف بل لان قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من الاولاد الثلاثة محتمل والتزام النسب
بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه بكون الولد منه واجب شرعا واتبرى عن
النسب عند ظهور دليل التبري وهو كون علمه بكون الولد منه واجب ايضا فانه كما
يحرم عليه ترك دعوة ما هو كائن من بابه يحرم عليه دعوة ما ليس منه والتزام النسب البيان
نظرا لغرض اذا علم انه منه صيانة عن تفويت الولد منه بعده فصار سكوته عن بيان نسب الاخرين
عند لزومه لو كان نسبهما ثابتا نفيا للنسب هما جملا لامر المولى على الصلاح حتى لا يصير هو تاركا
للغرض وهو البيان بقضاء عند على بكون الولد منه ولا يقال لا حاجه الى الدعوة لانها ولدام ولده
لانا نقول ان امومية الولد تثبت الدعوة لا تثبت بكون ما هو دليل النفي هاهنا مقارنا لامومية
الولد فلم تثبت النسب لان نسب ام الولد انما يثبت بدون الدعوة اذا لم يقترن بامومية

الولد ما سبق الولد وهو السكوت الدال على نسب الاخرين وقال زفر رحمه الله
يثبت نسب الاخرين ايضا لانه بين انها ولدها على فراشه فاشبهت ام ولده مرتين
علقت بالاكبر والجواب عن ذلك قد علم مما سبق وامان المسئلة الثانية وهي مسئلة الشهادات فهو
ان هذه الشهادة انما لا تقبل عند طلاقه زادت الشهود ما لا نعلم له وارثا غيره
وفيه شبهة ورث الميت فانه يحتمل انهم انما خصوا ذلك المكان لاقرار عن الورثة
حيث علموا وارثا اخر في غير ذلك المكان والشبهة ترد الشهادة كما في ولد الولد لو لا
يمنع اثبات الاحكام مثل هذه الشبهة ونفي الحكم عند عدم الوصف مشروط بين الثبوت
وعدمه لان التعريف متعرض للنفي وانما هو متعرض للاثبات فلا
يصلح لان يثبت لانه ان يكون اثباتا في نفسه حتى يثبت اثبات عدم ذلك الوصف
المؤثر في القياس فاذ شيء ثابت في نفسه مؤثر في وضعه فجاز اثبات الحكم به وقال
حنيفه رحمه الله ان سكوت الشهود عن ذكر المكان سوى ما ذكروه سكوت عن غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب فيها مع ان ذكر المكان محتمل للاحتراز عن المجاز فلا يدل على
النوع فكيف يرد شهادتهم به وايضا يقول ان هذا القدر منهم مبالغة في بيان انه لا
وارث له غيره فان معناه ان لهذه كذا موضعه وسطه راسه ولا نعلم له وارثا (٢٥١)
غيره اخرى ان لا يكون وارث اخر في مكان اخر يخصيصه هذا المكان بالذكر في هذا القدر
لغو لان ما لا يعلم الموالا يحتمل مكان دون مكان فهذا وما لو اطلقوا سواء وقوله ارهذا
ابتداء دليل على ان ذلك ليس بمفهوم والمفهوم لا يقابل المنطوق قال رحمه
ومرد ذلك ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم الى قوله لانه في حكم التعليق
قاصر اقول ما سبق ذكره من الوجوه الفاسده ما قاله بعض الاجلاء
من اهلها ولم يعبأ بما رد اهلها وهو ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
اي ان الجمع بين الامرين بحرف الواو يوجب الجمع بينهما في الحكم وقد بناه على اصل الاصول
انه لا يوجب ذلك وهو مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة فان القران في
النظم يوجب سقوط الزكوة عن الصبي عند ذلك البعض وشبهتهم ان الواو للعطف
لغة ومقتضى العطف الشركة في الخبر وخطاب الشارع محمول على المعهود فيما
بيننا الواحد ما لو قال جاءني زيد وعمرو يفهم منه الشركة بينهما في المجيء كذا هذا
لو قال زينب طالق وعمرو شاركت عمرو زينب في وقوع الطلاق عليها والجواب
ان صاحب المصنف رحمه الله بقوله واعتبروا بالجملة التامة اي كما سوا بالجملة في بيان الحكم

الى نظيره والجملة الناقصة هي التي لم يذكر فيها المسند او غيره على ما ذكره للاستغناء عنه بذكره في الجملة المعطوف عليها وذهبوا الى التسوية بين واو الحطف وواو النظم فقالوا ان الواو اذا دخل بين كلامين نحو قوله ان دخلت هذه الدار فامرأته طالق وعبده حر ان الطلاق والعتاق يتعلقان بالشرط وان كان قوله وعبده حر كلاما تاما بنفسه مفيدا للحكم بذاته فلو اعتبر استقلاله بالتعلق الثاني بالشرط ولهذا قلتم في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا انه يشارك الجملة في كونه جزاء وقلتم ان عطف الانشاء على الانشاء في الجملة لا يوجب الشركة اذ الواو ليست بموضوعة للشركة في الخبر اصالة الا ترى الى قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار فان الجملة الثانية وهي والذين معه معطوفة على الجملة الاولى مع ان التعلق لا يوجب الاشتراك في حبر الاول وهو الرسالة بل الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به وهو مسند الجملة الكاملة فاذا اتم بنفسه اي الجملة الثانية بنفسها تاويلا المعطوف او تاويل ما ذكر ان كان مسندها مذكورا ايضا لم تجب الشركة لافتقارها الى ما يتم به وهو التعلق بالشرط لا تدري حق التعلق فاصر ولهذا تعلق العتق بدخول الدار في قوله وعبدي حر تاما بنفسه وذلك لان عرض التعلق حيث جاء بين اجزاء كلامه والتعلق بتصرف الموسوي الايقاع فصار الجملة الناقصة في حكم الكلام وذلك دليل الشركة انما وجبت للافتقار ولهذا لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق ان صرحا بتعلق في الحال لان الجملة الثانية بانفسها فلا حاجة الى الاشتراك اذ لو كان غرضه الاشتراك في التعلق لا تتصر على قوله وضرتك لان حبر الاول يصلح خبرا للثاني فاذا اورد اخبرا دل ان غرضه التغيير خلاف قوله وعبده لانه مضطر الى ايراده بالخبر لكون خبر الاول لا يصلح خبرا له عند تجرده عن الخبر فوجبت الشركة لما ذكرنا من الافتقار لان عطف الجملة الثانية على الجملة الناقصة توجب الشركة وكذا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق لا وعبده طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول لانه لا يؤثر التعليق بذلك الشرط مع عرض وقوع الطلاق في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة اذ اولم يذكر الخبر لوقع على عمرة ثلاث لوجب تسوية الضرة الى ازداد الجملة الثانية بالخبر ويعلم بهذا ان الجملة الثانية انما تكون ناقصة في حق التعلق اذا لم تكن من جنس الجملة الاولى اما اذا كانت من جنسها فتتم الثانية بنفسها في حق التعلق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لان مقصود المتكلم لو كان التعلق لا تتصر على قوله وعمرة لصلاحية خبر الاول خبرا للثاني لجاز ان

قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني لان العتاق ليس من جنس الطلاق فكان قاصرا في حق التعلق فتعلق العتاق بالشرط كالطلاق وكما الحق في الكتاب وانما يعيد بها اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولى لارتفاع القصور عند ذكر الخبر هكذا ذكره الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله فان قيل لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ولكلمة الا ان شاء الله لا تصرف الاستثنا الى الجملتين عند محمد رحمه الله مع ان كلا منهما تامة تعليقا قلنا التعليق يوعن تعليق تحصيل وهو التعليق الشرط يوقف عليه وتعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كشيء الله تعالى وعرض الاستثنا هنا يتعلق ابطال هذا تعليق ابطال دليل الاستثنا والجملة الاولى وان كانت كاملة من حيث تعليق الحال بالشرط فهي من حيث تعليق الابطال اذ الاقتصار غير محصور في الخبر والشرط بل في كل ما يتم به الحكم فان قيل لو ذكر شيء فلان في موضع الاستثنا ان كان امرأته طالق وعبده حر كانت فلانا ان شاء الله تعالى فلا يتصرف المشيء الى اليمين وهي قائمة فلم وجب ان يتعلق المشيء فلان دون الطلاق اذ الكل تعليق تحصيل فلا افتقار غير محصور في الخبر والشرط بل في كل شيء تام بنفسه لاحد الجانبين الى الاخرى قلنا للجملة الثانية كلمة من حيث انها تعليق وتفويض اذ التعليق مشيئة فلان تفويض وتلك الجملة يتصور في الجملة الاولى ايضا من حيث التفويض فتجعل خبرا الثاني خبرا للاول للافتقار وما قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فسياتي الكلام عليه وذكر الامام شمس الائمة السرخسي وغيره رحمهم الله في بيان فساد قول من قال ان القران في الحكم يوجب القران في الحكم وعدمه هذا فاسد وهو من جنس العمل بالسكوت وترك العمل بالدليل لاجله اذ الواو وساكنه عن جعل الكل كلاما واحدا وجعل خبر الاولى خبرا للثانية اذ خبر الثانية منصوص عليه فاستغنت عن خبر الاولى ولا يلتفت الى جعلنا كذلك لكان صار خبر كل جملة خبرا للجميع كما لو لم يوجد الاخر واحد فانه يجوز خبر الجملة وانه ساقط باجماع اهل اللسان ولان هذا انما يثبت ان لو شاركت الاولى الثانية وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم اما ذلك في واو العطف وقررنا بينهما اذ واو النظم تدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة مستغنية عن خبر الاخرى كقول الرجل جاءني زيد وتكلم عمرو فذكرنا ان واو بينهما ليس للعطف بل لحسن النظم ورعاية المناسبة حتى لو قال لغير مدخول بها انت طالق وطالق وطالق لم يقع الا واحدة ولم يصر الموصوف بواو كالمذكور بلا واو لعدم التناسب بين الحال المعطوف بعضها على بعض وان لم يوجب العطف الحكم واما واو العطف فانها تدخل بين جملتين احدهما ناقصة لافتقارها

تامة فلابد من جعل خبر الاولى خبرا للثانية لتصير هي معه كالاولى فتول الرجل جاءني زيد وعمرو فان قوله وعمرو لا يكون مبتدا في نفسه حتى يكون خبره الاول حينئذ الخبر الثاني ولا يكون كذلك الا بان يكون الواو للعطف حتى يصير الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك في الحكم اعلم ان هذا هو طريقة بعض شارحينا رحمهم الله وعند المحققين من مشايخنا ان الواو للعطف ايضا اذا عطفت الجملة التامة على الجملة التامة لكن الاشتراك في الخبر من حكم الاشعار والتصور لا من حكم مجرد العطف كما سبق بيانه والى هذا اشار المصنف رحمه الله في باب حروف المعاني حيث قال رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله ابدا بالجر عطفهم اولئك على ما سبق من الاصل وهو العطف انما يوجب الاشتراك في الاشعار والتصور فقط ان قوله تعالى فاجلدوا جزاء قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فيه معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان كان جملة تامة لكنه مرتبط جزاء وحدا لان حرج الشهادة اليه كالصورة بالمرآة فالخطاب يرجع الى الجملة عند العقلاء فتعتقوا الى الشرط وهو الجزء الذي اقامه السبب فكان ناقصا في حق الجزاء فجعل ولا تقبلوا ملحقا بالاول وهو ناجلدوا بسبب العطف والعطف صحيح لان كلا من الجملتين جزاء واحد من الملتبس وعدم قبول الشهادة معلوم لكل واحد من الجملتين لانه الحد موضوع لهم وكذا كل واحدة من الجملتين جملة انشائية تقول القابل اجلس ولا تتكلم وقوله الا الذين تابوا حرج الشهادة الكلام متعلق بقوله يطلع جزاء وحدا وقوله الا الذين تابوا فرض في الآية متعلق بقوله فعل فعلما بالاول على طريقة الف والنشر المشهور وما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فلا يطلع جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الكلام عن حال قائله بالقاذفين وهو قولهم فاسقين فلا يكون جزاء فلا يطلع ان يكون معطوفا على ما هو جزاء وخطاب الملابة حتى يكون سببا للجلد على المقصود فزال الاشكال عمن يقع وهو ان القذف حتى يحصل ربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا ولم اربعة من الشهود والزاني مصرا فكان يقع الاشكال انه لما كان سببا للوجوب بعقوبة قد درئ بالشبهات وهو الاشكال عن وهم سوء هم انه ينبغي ان لا يجب الحد على القاذف لان القاذف في قذفه لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فلا يجب الحد قطعا وان كان كاذبا يجب فلا يجب الحد قطعا واذا لم يجب الحد بالشك كان المتردد بين الوجود والعدم حيث يرجح جانب العدم لانه هو الاصل في نفي ما يثبت بالشبهات فاولا ان لا يثبت جانب الوجود وهو ما لا يثبت بالشبهات فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون لهذا سترا لعقد من غير فائدة حين عروا عن اقامة اربعة من الشهداء وليس

غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكذبهم في ذلك واليه اشار تعالى بقوله فاذا لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فدل انه وجب عليهم حد القذف واذا كان كذلك كان قوله واولئك هم الفاسقون في حق الجزاء كما تقدم هذا لكلام سبيعتنا من غير ان يحول الاولى فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة الابتدائية كقوله تعالى فان الله هم في قلبكم وهو اعلم الخلل وقوله تعالى لنبيكم والفرق الاعظم بالله وقوله تعالى ويذهب عنكم ويتوب على من يشاء فان هذه الجملة ابتدائية والواو للاستيناف لا للعطف والتالي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عما قبله وهو فاجلدوهم ثمانين جلدة حيث جعل الواو ابتدائية والفصل مع قيام دليل الاتصال وهو العطف الصحيح لان كل واحد منهما جملة تجب موجب به الآية وان كان لا يوجب بطلع جزاء القذف ووصل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله وهو لا تقبلوا حتى صرف الاستثناء الى قوله واولئك هم الفاسقون والى قوله ولا تقبلوا دون قوله فاجلدوهم لعمل شهادة القاذف المحدود بعد التوبة ولم يسقط الحد بها مع قيام دليل الاتصال وهو عدم صحة العطف لمغايرة بين الجملتين من خطاب احديهما للاجنبي وبيان الاخرى عن سبب القاذف وكل ذلك غير مستقيم وقد سبب صيغة الكلام ان القذف سبب موجب للعقوبة والعجز عن اقامة البينة شرط الاقامة للجلد ورد الشهادة بعجزه الرابع لان الرمي متردد بين حسبة وغير حسبة فتظهر الحسبة من العجز باحضار الشهود فاذا احضروا دل ان القذف كان حسبة واذا عجز عن احضارهم دل انه كان غير حسبة فيعاقب بعقوبة القذف اما مجرد الرمي لا يرتفع به لانه لم يعلم فيه بحد ولا يعاقب بعقوبة القذف ورد الشهادة حد شارك الجلد لانه مولم فاجلدوا قد عطف الواو الموجب للشركة بمنزلة حد واحد والعجز عن اقامة البينة عطف بثم الدال على ضعف الرابع فتبين بهذا ان العمل بموجب النص جميعا فلنا به لا فيما قاله الثاني رحمه الله لانه رد الشهادة بدون هذه العجز فقول العمل بحرف ثم والله تعالى جعل رد الشهادة حكما بصفة الرابع الى وقت العجز بقوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله تعالى ولا تقبلوا للابتداء والواو في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون للعطف وكذا له مخالف مقتضى صيغة الكلام فكان الصحيح ما قلناه قال رحمه الله وبه نقول بعضهم ان العام مختص بسببه الى قوله ولم يخص بها اقول ما سوى ذكره من الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كالمزني ان العام مختص بسببه وعمل عن الشافعي رحمه الله وهو قول مالك وابي ثور رحمه الله

والجمهور على خلاف ذلك والمذهب الصحيح رحمهم الله الا فيما ياتي ذكره من الوجوه
الثلاثة فانها تخصص السبب عندنا اخذا للجمهور على ذلك بوجوه الاول ان النص ما كان
عن سببه اي عن سبب الخصوص والسكوت لا يكون نصا لان الاستدلال بالدليل
الثاني ان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بالعمومات الواردة على اسباب خاصة فانهم استدلوا
على الظهار مطلقا وان وردت الآية في حق سلمة ابن صخر او في حق خولة بنت ثعلبة امراة
اوس بن الصامت فانه روي انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان اوسا تزوجني
وانا شابة مرغوب في فلما كلي سني و سر بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وروي
ان اوسا راها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب وقال
لها انت علي كظهر اي وروي انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني لي صبية صغارا
ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فقال صلى الله عليه وسلم حرمت عليه فصعقت
وشكت فنزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الآية
وكذا استدلوا بآية اللعان وان وردت في حق هلال ابن امية وبان لكل آية الفاظ
لما نزلت قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقام عاصم ابن عدي الانصاري
فقال جعلني الله فداك ان وجد رجل مع امراته رجلا فاخرج فجلد ثمانين وردت شهادته
ابدا وسق وان ضربه بالسيف قتل وان سكت سكت على غيظ الى اربع يا بعه شهدا فقد
الرجل حاجته ومضى الله فمضى وخرج فاستقبله هلال ابن امية او عويمر فقال ما
وراءك قال شر وجدت على اهلي خوله سحماء ابن سحما فقال هذا والله سوالي ما اسرع
ما ابتليت به فوجعا خبرا فلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلم خوله فقالت لا
ادري الغيرة ادركه امر فقام على الطعام وكان شريكا بن سحما فقال هلال فقد اتيه
على بطنها فرأيت انه اللعان ولا عن بينهما كذا في الكشاف وكذا استدلوا بآية القذف
وان وردت في قصة عائشة رضي الله عنها وكذا استدلوا بآية السرقة وان وردت
في سرقة المجن او رداء صفوان الثالث ان الفظ عام والتنصيص على الشيء لا يوجب
الوجب فلا اعتبار بخصوص السبب لانه لا يصلح ان يكون معارضا فانه يحتمل ان يقول
الشارع صلوات الله عليه تسكوا بعموم اللفظ من غير التفات الى خصوص سببه وادا
احتمل لم يدل على قدم المعارض وقد استدل المخالفون بوجوه الاول انه لو كان
عاما لما خرج تخصيص السبب لاجماعهم كما عرف تخصيص غيره به والجامع كون كل واحد
سببا واجلاء تخصيص لفظا قابل التخصيص والثاني باطل بالاتفاق فالاول مثله

والجواب المنع من الملازمة والقياس باطل لوجود الفرق فان اللفظ العام الوارد عقيب سبب
مأذون له للسبب قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظهور فاخراج ما دل عليه اللفظ ظاهر امر الارادة
سابع خلاف اخراج ما دل عليه اللفظ قطعا وبطلان الثاني ايضا ممنوع الثاني في عموم لكن في
نقل السبب فايده و الثاني باطل فانه دون مثله والجواب لا سلم ان الفايده في قصر العام على
السبب بل هي منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالا عليه بالقطع و بقوله الاسباب
الثالث لو قال لغدي عندي فلا لو اله ما غديت لم يعم ولو عم بوضع السبب وغيره
لكان عاما والجواب ان التخصيص هنا انما حصل من اخراج وهو العرف الخامس الرابع ان الجواب
ينبغي ان يكون مطابقا للسؤال والعام غير مطابق فلو كان عاما لما طابق والجواب ان الجواب
بالعام جواب بالمطابق وزياده قال رحمه الله وعده الله عندنا على اربعة اوجه
الى قوله واسلمه كبير اقول جعله حكم العام المتعلق بالسبب عندنا على اربعة اوجه
اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء وهو ان يكون السبب سئولا عن الحكم كما روي انا التي
صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وان ما عز زنى فرجم وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المذكور
معه لانه لما نقل السبب مع الحكم كان ذلك تنصيصا على انه نزلة الله الحكم المخصوص بتعلق الحكم (٢٥٤)
بما ذكروا وهو السبب ولانه لو لم يختص السجدة بالسهو والرجم بالزنى لبقي قوله
عليه السلام فسجد و ترجم فايده فلابد من القول بالاختصاص الثاني ان لا يكون السبب
مسئولا عنه والمذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا بدون السبب المذكور
فهذا ايضا يختص بالسبب نحو قول الرجل لغيره لا حر اليوم علي عبد فانه لو قال علي او يقول
اكان لامر هذا فيقول نعم او اصل يجعل هذا اقرارا لكون هذه الحروف لا تستقل بنفسها
فتفيد بالسؤال المذكور الذي هو سبب وذلك لانه لم يكن مستقلا بنفسه صار كبعض الكلام
وبعض الكلام لا يفيد الحكم فيختص بسببه واصل في الفقه ان يكون ما على الفور في الاقرار
مع الاستفهام فيجعل النفي اقرارا لانه كالجواب النفي لقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
اي بلى انت ربنا ولو قالوا لم تكفروا لان نعم تقرر ما سبق كما ان لا نفيا وقوله تعالى
اليس الله بكاف عبده على قادرين اي بلى هو نعم جواب بحض الاستفهام
وهو الا تقر به قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم والحق هو ما اي
نجم بحض الاستفهام كما في نعم وغير بحض الاستفهام كما في بلى فيستعمل استعمال نعم و بلى
وذكر في العناج اجل انما هو جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في
التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل

وكان احسن نعم واذا قال اذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وقد تستعمل بلى
ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ادراج الاستفهام وتقديره في صدر الكلام فيكون اقرارا
وذلك نحو له علي الف درهم فيقول نعم على معنى الى علي الف وذكر في الزيادات المبسوط ولو قال
آخر فلانا ان فلان عليه الف درهم او علمه او بشره فقال نعم فهذا كله اقرار او يكون الكلام
استعارا لاستفهام كما مر شأنه وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسائل بناها على نعم من غير
الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام ابتداء وهو ما استعمل نعم في جواب الامر اذا قال
لآخر اتبع بني عبدي هذا او اشتره مني فقال نعم فان هذا اقرار بالملك وكذا اذا قال
افتح باب داري هذا او خصص داري هذه او اسرج دابتي هذه او لم يقل هذا فقال نعم
فهذا اقرار لان نعم غير موضوع للمعنى بنفسه فلا بد من حمله على الجواب لانه لو لم يحمل عليه لصار
لغوا وكلام العاقل يلزم يحمل على الجد ما امكن ولا عمل على اللغو وكذا اذا قال رجل لآخر اقرضني
الف فتح عليك فقال نعم اراد بها الاقراض لان نعم لا يستعمل بنفسه كما مر وقد اخرج محرج
الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فكانه قال نعم اقرضك الالف التي لك علي
وما ثبت من الاشياء لا يحتمل الاستفهام لان الاستفهام طلب الفهم والامر طلب الفعل
وذكر في ثم الحاوي ان الاستفهام لطلب تنقيش الذهن عما في الخارج والامر لطلب ثبوت
ما في الذهن في الخارج واذا كان كذلك فهما متضادان فانى يجتمعان الثالث ان يكون
مستقلا بنفسه لا يفتقر الى شيء آخر لكنه خرج جوابا للسؤال كما لو عاد في الجواب لانه ناطق
وذلك مثل قول الرجل لآخر تعال تغد فقال ان تغديت فعبدي حر فان كلامه هذا يتعلق
بالغداء الذي دعاه اليه ويخصصه وان كان كلاما تاما لكنه لما كان جوابا على السؤال تخصص
اذ العام عجوز تخصيصه بالدليل وقد وجد الدليل ههنا وهو دعاؤه الى الغداء المدعو
اليه فتخصيصه لدلالة الحال حتى لو تغدى بعد ذلك الوقت لا يعتق وكذا لو تغدى
في ذلك الوقت مع غيره وكذلك اذا قال له امرأته ان تغتسل الليلة في هذه الدار من
جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر اراد تخصيص دلالة الاغتسال المذكور في السؤال
وان كان كلاما تاما لانه خرج جوابا للسؤال السابق فتقضي اعادة السؤال فصار
تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنابة فعبدي حر ولهذا لو اغتسل لا من
جنابة لا يعتق عبده وقد تكمل هذا الوجه الا بدا لاستقلاله بنفسه خرج عقيب
سؤال لكنه زائد على ما هو الجواب كما اذا قال لرجل ان تغتسل الليلة في هذه الدار
من جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر او قال الدعوالي الغداء فانه لا تغدي

اليوم او ان تغديت اليوم فعبدي حر فهذا وضع الكلام لتعدد هم تخصيص سببه وقد الاعتبر
بسببه بل يحصل الكلام بنفسه حتى لو حلف ان لا يغتسل الا يوم الجمعة واخر عن الجمعة
وفي قوله الليلة او في هذه الدار او اليوم اذ في تخصيصه بالفاء او في جعله نظائر اعتبار
الزيادة التي تكلم بها والكلام كلامه اولى من الخاص كلامه يوجب ان الذي لا يستقل
من حولي ونعم السوال مع الجواب بمنزلة الكلام واحد تقديرا ولم يحز هذا القائل
بعض الكلام التقديري حتى جعل السوال والجواب بمنزلة كلام واحد حتى لم تقبل نعم
عن السوال لئلا يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطلنا الزيادة هنا وفي قوله الليلة
يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعبدي حر كلام واحد فعند
فلما لم يجز هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم يجز هنا ابطال بعض الكلام الحقيقي
بالطريق الاولى وانما كان اعمال كلامه اولى لان اللفظ منطوق والحال ساكوت
واعمال المنطوق مع اهدار الساكوت اولى من العكس وفيما اذا ورد على الجواب
عوجب جاب الحال الخلع لتقييد الاطلاق عن المعارض الراجح فعليه لم ان على الجواب بما
زاد على الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى ويصير الزيادة توكيدا لانه يجوز ان
يراد على قد رالجواب كما ورد في النصوص قال الله تعالى وما ملك يمينك يا موسى قال هي
عصاي اتوكا عليها الاية وقال تعالى لعيسى عليه السلام آانت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الاية وقال صلى الله عليه وسلم
الظهور رمآوه والمل سنده من سبيل اتوضأ بها الحر ولا يصدق في القضاء ذلك الا ان
قال نويت ان العام في الصور التي ذكرناها من قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه
فاقتلوه فرجم حتى يقال انه اخص بسببه ولم يوجد شيء من انواع العام فيها فلنا قوله فرجم
عام من حيث الاسباب والاموال لانه اولم يذكر في سببه لاحتمل عموم الاموال
من اراد رجم لرده عهوده الله سبحانه او قتل نفس بغير حق او سعى فسادا او قاطع الطريق او غير
او تزوجه لسياسة او زنى بعض احصان فعند ذكر السبب وهو الذي تخصص
وزال سائر الاحوال الداعية الى الرجم وكذلك يحكم عام بانواعه من الشكر والكفر
او قضا المتروكة منها او غير ذلك فلما ذكر سببه تخصص وعلى في قوله تعالى
الست بربكم قالوا بلى عام الا ترى ان ما عموم قوله ان اغتسلت فعبدي حر ظاهر لان
تقديره ان اغتسلت غسلا وغسلا كره في موضع الشرط موضع النفي فان قيل ما قول
في قوله صلى الله عليه وسلم ليس من ابر الصيام في السفر فان هذا الحديث لم يعرف

ه سببه كازني ومع ذلك خصصه شافعنا رحمهم الله بسببه فقالوا ان الحديث ورد
في حق رجل طال السفر من زياده الجهد فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما اجهدك
فقال اني صائم فقال صلى الله عليه وسلم الحديث فلما دل الدليل على خصوصية عادة
تخص بها وهذا قد دل لان الشارع لما رخص الافطار في السفر بقوله تعالى فعدة من ايام
اخر دفعا لمشقته بالاباحة له الصوم عند مشقة تفضي الى الهلاك مع شرعيته الناجز مع انه لم
خصه عاده ذلك الرجل على وجه لا يتعداها بل اجرينا حكمه على الصوم وقلنا في كل مرضع
تفضي الصوم الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم بر الجيد لا يكون هذا تخصيصا لحادثة
بل كان جلا لحكمه الى محل اخر عند معارضه دليل سواه كما هو الحكم عند تعارض الادله وانما
انحصرت العقول الوجوه المذكوره في اربعه لان التصرف بها لا يخلوا ما ان يخرج مخرج
الجواب او مخرج الجواب فالاول هو الوجه الاول والثاني لا يخلوا اما ان يكون مستقلا
بنفسه اولا الثاني هو الوجه الثاني والاول لا يخلوا اما ان يكون زايدا على جواب
اولا الثاني هو الوجه الثالث والاول هو الوجه الرابع قال رحمه الله ومن
ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم الى قوله فلما تاخر الاداء
ليس الوجوب اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسده ان الشافعي رحمه
الله جعل التعليق بالشرط موجب عدم المشروط عند عدم الشرط واليه ذهب القرشي
وابو الحسين البصري وعندنا عدم الشرط لم يثبت بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط
على ما كان قبل التعليق وهو العدم الاصلي واليه ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري
وعند الخبار وحاصل هذا ان المعلق بالشرط عندنا ما لم يتعلق سببا قبل وجود الشرط
والشرط يمنع انعقاده سببا ولكن يعرضه ان يصير سببا عند وجود الشرط فاو
ان وجود الحكم حال وجود الشرط وقال الشافعي رحمه الله الشرط موخر للحكم
الى زمان وجود الشرط كتعجيل الديون فانه يمنع المطالبة دون نفس الوجوب
وخيار الشرط في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب ولهذا تاخر الحكم الى سقوط
الخيار مع قيام السبب وهو نظير التعليق الحسي كتعليق القدر بدخول من سقف البيت
فانه يمنع وصوله الى الارض لا بعدم اصله ولهذا لا صل بطال تعليق الطلاق والعتاق
بالملك ان سبب لم يتحقق بدون ذلك وتاثير الشرط في تاخير الحكم بعد تقرر السبب
بشرط قيام قاعدة التعليق بتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط وجوز
تعجيل الدراهق وجوز تعجيل الكفاره بعد اليمين قبل الحنث لان الذي سبب
اليمين سبب الكفاره ولهذا تضاف الكفاره اليه فيقال كفارة اليمين
كما يقال زكوة المال والاضافه دليل سببيه لما عرف ان الواجبات تضاف

الى اسبابها واما الحنث فشرط تعلقه وجوب الاداء والتعليق بالشرط عنده
بمنزله تاجيل الدين فلا يمنع جواز تعجيل الكفاره قبل الحنث بمنزله الدين لو عجل ماله لا يمنع تعجيله
وقال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يعني جواز
النكاح الامة بعدم طول الحره اي بعدم القدره على نكاح الحره يوجب فساد نكاح الامة
عند وجود طول الحرة اذا دخل على شرط عدم طول الحره بالنص وذلك يوجب على الحال
عند وجوده كما يوجب ابتداءه عند عدمه والدليل على ان الشرط موخر للحكم الى زمان وجود
الشرط لا مانع من انعقاد السبب وجوه الاول ان الوجوب يثبت بالاسباب قبل وجود
الشرط فيصير الشرط موخرا لما وجب وجوده وهو الحكم لولا الشرط فيكون وجود
الشرط موخر الحكم لا مانعا للسبب من انعقاده الثاني ان السبب موجودا حسا
فلا يعقل اعدامه كلاف الحكم لانه امر اعتباري يثبت حكما جاز ان يتعلق المانع
وهو الشرط الثالث انه لو لم يبق سببا لا يبقى تعليقا كما كان قبل التعليق فان
قبل ان الرجل اذا علق الطلاق امراته بدخول الدار فبقي على ما كان
له تحريم طلاقها قبل دخول الدار بان التعليقات عنده اسباب في الحال وجود علوما ٢٥٦
في ملكه بدخول الدار ولم يبق شيء في ملكه حتى تحرم قلنا الاستحاله انما تكون بوجود
الحكم بان يوجد شيء واحد الارسال والتعليق معا وانما قبل الوجود فلا استحاله فان
كان سببا عنده لانه لم يوجد حكمه فلا يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلقا ومرسلا
قبل الوجود فانه جاز ان يوجد حكمه بالتعليق وجود الشرط وانما تميز الاول ان مع
شيئا بشرط الخيار جاز بيعه من اخر او من المشتري بدون شرط الخيار فكان في ضمن
بيعه بدون شرط الخيار فاسخا شرط الخيار وشرط الخيار في البيع انما في الحكم دون
السبب بالاتفاق فكذا عنده في التعليق ولا يلزم على هذا جواز تعجيل كفاره اليمين
ان تعجيل الواجب البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان نفس الوجوب حاصل السبب
ووجوب الاداء متراخ بالشرط لان ما يثبت بالتعليق بالشرط يجوز ان يوجد
الحال ويحتمل ان يتصل الوجوب فيه عن وجوب اداءه من حيث ان الواجب قبل
الاداء مال معلوم والمال مما يقبل التغاير ان جاز ان يتصف المال بالوجوب ولا
يتصف وجوب الاداء في حقوق العباد الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد
البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب المشتري مع انها متغايران فانما للمعلق الذي لا يحتمل
الفصل عن وجوبه ووجوب اداءه لان الفعل واجب وجب اداؤه ولو لم يجب الفعل

لا يجب الاداء الا بواسطة بين الفعل فلا يتصور اتصال وجوب الفعل بين وجوب
الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الوقت آخر الوجوب ضرورة فلو ادى قبل الوقت نفع
الكفاره قبل الوجوب وانه لا يجوز لان الموجود في المال شيآن المال والفعل فيكون
المال ولما والفعل سببا فاختلفا لان المؤجل في الدين شيء واحد وهو الفعل الا ترى انه متى
قال لغانب الصوم فقد وجب اداؤه اداء الصوم هو الاداء لا غير فلم صرورة تاخر الفعل
الى زمان وجود الشرط وهو الوقت انتفى الوجوب قبله ومن ضروره ذلك انتفى الجواز بخلاف
المال فانه قد يجب المكتوبه اداء المكتوبه غير الاداء والاداء غير المكتوبه بصيره من حقوق
العباد الشرع مع الاختيار فان بشري العين يثبت الملك ويتم السبب قبل قبل التسليم
وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعه قبل الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين فلا تصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فان المنفعه انما تصير معقودا عليها ملوكه
بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المال والدين من هذا الوجه
الا ترى ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم وان الشهر فتصدق به في الحال لهذا المعنى
قال رحمه الله ولما ان الاجاب لا يوجد الا بركنه اي قوله وانا المال الله اقول
قد استدل اصحابنا رحمهم الله على ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
بالنص والمعقول اما الاول فقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشه الايه ولا خلاف انه
يلزم من الحد المذكور رجزا على الفاحشه وان لم تحصن وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وحكم الكتابه لا يبقى عند عدم هذا الشرط واما الثاني فوجوه الاول ان الايجاب
لا يوجد الا باعتبار ركنه لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء فقيام الشيء بدون ذلك محال
الا ترى ان البيع لما كان عباره عن الايجاب والقبول لا يتعقد هو بدونها او ما يقوم مقامهما
فلا يوجب شطر البيع شيئا لانعدام تمام الركن وكذا الصلاه لما كانت عباره عن الاركان
المعهوده لا يتصور بدونها او ما يقلبها وكذا الايمان الا ترى ان حلف البيع الفرقه لا يوجب شيئا
ايضا لانه باطل لكونه مضافا الى غير محله وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعتاق حال الشرط
بين السبب وقوله انت طالق وانت حر وبين المحل وهو الزوجه والرقيق فمع وصوله
الى المحل فيبقى غير مضاف الى المحل وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقد سببا ولكن يعرضه
ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شرط البيع يعرضه ان تصير سببا اذا وجد الشرط
الاخر وكان شطر الثواب ليس بسبب للزكوه ولكن يعرضه ان يصير سببا ونظيره
من الحساب الربا فانه ليس بفضل ولكن يعرضه ان يصير فضلا اذا اتصل المرئي واذا كان

ترس يمنعه من الوصول الى المحل فلا يقول احد ان الترس مانع لما هو قبل ولكن مانع لما
يصير فلا تراتصل بالمحل ذكر التعليق الشرط في الشرعيات واعتبر هذا بما يتعلق الوقوع فانه
توقف على الاهليه والمحليه واتصال التصرف بالمحل انتفى فعل المحل اي جزء كان كما هو
ينتفي فعل التعليق والمخبر يجدون ذلك بخلاف المضاف الى زمان كقوله انت طالق غدا فان
الطلاق صار يتحقق الوجود لكن بين هو وتمام منزله تاجيل الدين فلا يبقى في انعقاد السبب
في المال ولان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفه التاخير وذكر الزمان لا يبقى الحكم
والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعه لثبت الحكم والسبب جميعا وان لم
يصح الاضافة بصفه التاخير في ذلك الزمان فكان ما عارضه دون وجه تعلقا بكونه
مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين بخلاف التعليق فانه مانع واستحال ان
يكون المانع سببا ويدل على صحه ما قلنا ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم والسبب
المعلق عين معقوده على البر فليس طريقا الى الكفاره لان الكفاره لا تجب
الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بين السبب وبين التعليق الذي هو بين ساقط فلا
يصلح ان يكون المعلق سببا اذ القول بعكسه يؤدي الى نقض الثاني ان السبب هو ٢٥٧
الايقاع والمعلق بالشرط ليس بايقاع لكونه يمينا وبنقض اليمين عند الايقاع حال وجود
الشرط فلا يكون معلق سببا في المال الثالث ان التعليق تصرف من المتكلم
كالتطليق وتصرفه انما يؤثر في فعله الاختياري لا في حكم الذي يثبت عقيب فعله من
غير اختياره فعلمنا ان تصرفه انما يبقى في تطليقه من حيث انه يمنع القطع عن الاتصال
بالمحل وعند ذلك لا يصير تطليقا فلا يكون سببا فان قيل ينتقض هذا بما قلتم
ان الذي اليه التصرف انما يعتبر عند التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو حلف
بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو يملك ايقاع الطلاق والعتاق فلو كان التعليق
ليس بسبب في المال بل يصير سببا عند نزول الجزاء على ما ذكرتم لما كان للمالك على العبد
ومنها اشتراط الخيار حتى لو قال لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق ثم زوجها ثم دخلت
الدار لا تطلق ولو لم يكن المعلق سببا في المال لما اشترط كمال على السبب بكونه مالا
كذلك الفعل ومنها عدم جواز بيع المدبر وقبله مع ان التدبير تعليق العتق بالموت فلما
اما اشتراط اهليه التصرف عند التعليق فاعتبار انه يمين لا اعتبار انه طلاق والمعنى
فيه ان تصرفه لما لم يتصل بالمحل كان التصرف قائما بالمتصرف فاعتبرنا حاله في ذلك
الوقت بحسب انضاد ذلك التصرف من صفه المتصرف والتصرف بين في المال

فينبغي ان يكون الحالف عاملا بالفاحال اليمين واعتبر صفة الحل عند نزول الجزاء او بصلح
عند ذلك فلذلك لو كانت المرأة بائنا او انقضت عدتها عند وجود الشرط لا يقع الطلاق
وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط الاصل ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق
فيراعى فيه التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في
ذلك الوقت واما اشتراط الملك فلاعتبار شبهه العلة للتعليق وان لم تكن له حقيقة وحكم
الشبيه انما يوخذ من حكم الحقيقة والمعنى فيه ان اشتراط الملك حال التعليق ليحصل ما بنيه
اليمين لانه التعليق في نفسه وذلك لان المرأة حال وجود الشرط مترددة بين ان يكون لها الطلاق
دين لا يكون لليمين بشرط الملك في الحال لا تحصل فائدة اليمين وهي المنع او لها فوجب ترجيح
احدى الحالين عند نزول الجزاء بقيام الملك حال التعليق اذ الظاهر من كل موجود بقاؤه واما
تنجيز سقوط العلة فلان الشهود حين شهدوا وكانت اليمين ثابتة بشهادتهم شهود اخر
بوجود الشرط والتعليق عند ذلك يكون علة لان الشرط المحض اما علة العلة في حكم
الترتب على العلة اذا لم تعارضه علة اوما هو في معنى العلة والتعليق وان لم يكن علة فليس وجود
الشرط لكونه صاحبه صيرورته علة بوجود الشرط والمدخول الدار فليس فيه سابقة العلة
اصلا وانما تعلت العلة في بعض المواضع لبقاء بعد الحكم لاشتراكه العلة في حق وجود
الملك لا باعتبار شابه العلة فكان نظير الجار بعينه في حق الشفعة انما يظهر اثره عند
عدم التوكيل في حق البيع لانه اللصوق بشركها الكل لا حظ له في نفس البيع فما ثبت
مرتبته عنها واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان جاز في صورة التعليق كالتعليق بالموت
اي ثابت فانه يجوز وان كان في صورة التعليق فكرا التدبير ليس بتعليق بل هو وصيه
حتى يعتبر فيه ما يعتبر في سائر الوصايا من اعتبار الثلث وغيره وكذا التعليق بزوال
الملك لا يجوز في قوله ان طالق مع انعقاده كما واذا ثبت انه وصيه فالوصية تنعقد سببا
للطلاق في الحال وبين سائر انه تعليق ولكن سائر التعليقات المانع من السببية قائم لا محالة
واليمين يمنع في الحال فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم سببا له فاما التعليق هاهنا فليس
بمنع عن المراد تعلق ما لا يتصور الانتفاع عنه ولا بمنعه عن السببية ولان تاخير السببية
في سائر التعليقات الى زمان وجود الشرط ممكن بقيام الاهلية ظاهرا فان التدبير
لان زمان وجود الشرط هاهنا زمان خلل الاهلية فلو لم يجعل في الحال سببا لغا كلامه اصلا
فكان له جعل سببا في الحال خلاف سائر التعليقات وتبين بما سبق ان الشرط ليس
بمعنى لاجل المؤخر لان الشرط داخل على السبب الموجب لولا هو لمنع السبب عن

اتصاله بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد السبب وصار كقول الولي لغيره انت
فانه سبب لم يتصل قبوله حرف المحل على السبب فصار لغوا كم بعد وما بعد دخول الشرط على
السبب بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين لا بعدم وجود الشرط والاجل ليس بمانع البيع
ولا يحله اذا مضى المبيع خرج عن ملك البائع ويدخل في ملك المشتري وكذا الاجل لا يمنع ثبوت الملك
في الدين واما انزه في خيار الطالب ودخول الثمن في ملك البائع ليس بشرط لصحة البيع
وهذا لو سقط البائع الثمن عن المشتري لكان صحيحا فلا يقدح عدم وصول الثمن الى البائع في
المبيع ولا في حله ولا كذلك التعليق فانه يمنع العلة عن الانعقاد على ما بيناه فان قيل لو
قال الشافعي رحمه الله ان لم يكن التعليق سببا في الحال عندكم لكن يشبه السبب فيجب
ان يشترط المحل كما يشترط لحقيقة السبب وهذا لان التعليق معتبر بالتنجيز فما لم يكن
له ولاية تنجيز الطلاق قبل النكاح لم تكن له ولاية تعليقه قبله فلما لا يعتبر التعليق
بالتنجيز لانه قد يملك التعليق دون التنجيز الا ترى ان الرجل اذا قال لامرأته التي ليس
بها حبل اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاجماع وان كان لا يملك تنجيز العتق في الولد
ولو اذا قال لامرأته الحايض اذا طهرت فانت طالق كان هذا تعليق طلاق السنة وان ٢٥٨
كان لا يملك تنجيزه في الحال الى هذا اشار في المبسوط والتعليق بالشرط كالاضافة الى الشرط لان شرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة
فلان البيع لا يحتمل الخطر لان ذلك في الاثبات بوجه ما البيع قمار وانه حرام وفي جعل
البيع معلقا بالشرط خطر تام اذ هو لا يدري اليوم يلزم او لا وهذا كان القياس لا يجوز البيع
مع خيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالنص لاجل الحاجة لما في المعاملات لجواز البيع بعدة
الضرورة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بكون
الخيار له احتمالا للحكم دون السبب حكما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل
التعليق فلو دخل الشرط على السبب لتطرق حكم السبب الشرط لانه لا يحتمل فيها
ولو دخل الشرط على الحكم لم تزل شبهه ولا تعلق لا محالة والسبب ما يحتمل فيعلم
انه ادرك بخيار الشرط ان يصير السبب منعقدا خيرا لازم لكونه محتملا للفسخ وبقيه
الحكم بالشرط لان الحكم يحتمل التاخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط اسقاط الخيار
مع ثبوت السبب وكان هذا اولى من سبب اعاد في الطرفين وهو دخول الشرط في الحكم
مع اطلاق السبب بخلاف ما اذا كان الشرط داخلا عليهما لان الحكم يتبعه ما لا يحتمله فيودي الى تبعه
ما لا يحتمله البيع وهو الخطر بشبهه فيودي الى كثرة ما لا يحتمله البيع وهو الخطر

واما الطلاق فمحل الخطر وهذا العتاق لكونهما من قبيل الاسقاطات والذي يسقط قابل للتعليق كالمسببات فان التدبير قابل للتعليق لانه مما يسقط واذا كان كذلك وجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق وهو الاصل في كل شيء وهو الكمال عند قيام موجبه وصلاحيته محله والنقصان بالعوارض ولا عارض هنا بل ندعوا الى نفصان التعليق فلنا بكماله وذلك في منع السبب اذ فيه منع للحكم ايضا وما لم فانه اذا حلف لا يبيع فباع شرط الخيار حنث في يمينه ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط ما لم يوجد الشرط واذا بطلت العلة اي علة التعليق بان وجد الشرط صار ذلك الايجاب السابق عند وجود الشرط كانه عند ابتداه ولما مر ان اثر التعليق في اعدام السبب والسبب منتفر الى العمل صح تعليق الطلاق قبل الملك بالشرط اذ الملك في المحل اما بشرط الايجاب الطلاق لا اليمين وهذا الكلام ليس بايجاب فلا ينتظر الى الملك في الحال بل هو يمين ومحل اليمين ذمة الحالف كاليمين بالله تعالى وانما يصير طلاقا عند وجود الشرط واعتبر الملك في ذلك الوقت ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق بالشرط كما اذا قال ان قدم فلان او ان شفى الله مريضي فلله علي ان اتصدق او اصوم فانه لا يجوز تقديم المنذور على الشرط لعدم السبب ولو نذر ان يتصدق في يوم الخميس او في رجب فتصدق قبله جاز لوجود السبب لانه مضاف لا معلق وكذلك لم يجز تعجيل الكفارة لانه تقديم الحكم على وجود السبب وذلك كالكفارة بالصوم فانه لا يجوز تعجيلها اتفاقا وفرق الشافعي رحمه الله بين الكفارة المالي والكفارة البدني ساقطا لاعتبار حق الله تعالى على عباده في المالي فعل الاداء الذي هو عباده لا عين المال فان المال نفسه ليس بعبادة اذ العبادة اسم لفعل يأتيه العبد على خلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى اما المال اداء الواجب عين المال انما نقصد في حقوق العباد لاحتياجهم واستغنائه تعالى عن ذلك ولان الواجب للعبد ما فعل لكون المقصود مما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واستوفى لم يلزمه ايجاد الاداء من عليه لان فعل الاداء ليس بمقصود وانما المقصود وصول الحق الى المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه وقد يكون باداء من ليس عليه وقد يكون بالقاء الله بينه وبين المستحق فاما الله عز وعلا فغني عن المال وعن الفعل ولكن الاوامر وردت فيه للابتلاء بالايثار ولا يكون ذلك الا في الفعل او نقول ان المقصود في حقوق الله تعالى وتحقيق معنى الابتلاء انما يكون بالانقياد لاختيار

سواء كان الحق مالا او بدنيا والدليل على ذلك ان من اتى بالصلوة وعليه الزكوة لا يوصف بالاتيان بالواجب بخلاف ديون العباد لان المال محل قائم للصلاح ودفع الحاجة فجاز ان يكون ساقطا في حق العبد الموصوف بصفة العجز والحاجة دون من كان موصوفا بصفة الاقدرة والتنزه عن الحاجة فثبت بهذا ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى كالمالي والبدني فان قيل الزكوة حق الله تعالى وتنادي بالباب وقد قلتم ان الواجب في حقوق الله تعالى فعل الاداء قلنا المقصود قطع طابقة من المال اذ نفس المال في الزكوة مقصود المال كما ان نفس الصلوة مع تعب البدن وهذا المقصود حاصل هنا على ان الاداء فعل منه فاكتفي به مع حصول المقصود بخلاف الصلاة لان المشقة في فعل المصلي فلا يتصور فيها الاداء مع ان الاصل ان فعل كل من الاداء لا يكون فعلا لغيره لما فيه من الاستهلاك واما جعل فعل النايب في الزكوة فعل المنوب بخلاف القياس عند حصول المقصود من ايجاب الزكوة وهو الابتلاء بوصول الشقة اليه فلا يكون الحال جواز الاداء في الزكوة لكونها حكما ثابتا بخلاف القياس ولم تكن الصلوة في معنى الزكوة من كل وجه حتى تجعل في حكم الاداء كما استوفى ذكره من بعد انشاء الله تعالى ٢٥٩

فان قيل لو كان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل الشرط لما انا قبل وجود هذا الشرط بالايات الموجبة لحل الاناث المذكور بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله تعالى في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه انه لا يوجب نفي الحكم قبل الشرط حتى قال لو لا اعتق عبدي ثم قال اعتقه اذ دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار لان الاداء لا يجعل الثاني فعل عاص الاول كما في اصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله وهذا لا يشبه التعليق بالجبل لان الشرط اذا كان موجودا اذا قبل التعليق تعين ان عمل التعليق في تعريف المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق بالكل الحكم موجود اذ فكان ابو التعليق في تاخير السببية للحكم الى وجود الشرط واما قوله ان السبب موجود حسا فلا يعقل هذا قلنا نحن لا نقول بتعليق المحسوس وانما نقول بتعليق الامر المشروع وهو السبب وقوله لو لم يبق سببا لا يبقى اذن في رجاء السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين بالله من الملك الذي تعلق وجوبه الكفارة لان اليمين انما تعقد للبر والبر صد الحنث فيتوهم هو الحنث ويتحقق اليمين للحنث ويستحيل ان يقال هذا الذي سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فان قيل ان على ان ابا حنيفة قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة وقد امنا الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال تعجبت مما تعجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انها صدقة

تصدق الله بما عليكم فاقبلوطه فقه فقوم عمر وان امير رضي الله عنه نفي القصر
حال عدم الخوف و انوها الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك و هو دليل على ان انتفاء الشرط
يوجب انتفاء الحكم قلنا لا نسلم انها نفي القصر حال عدم الخوف من انتفاء الشرط و انما
حصل لها الشك لانها استصحبا وجوب الاتمام فلما ترك به القصر بطل ذلك الاستصحاب
ما دام الشرط و هو الخوف حاصلا فلما زال الشرط زال القصر و على تقدير التسليم
نقول ان المراد بنفي القصر الاحوال من الايماء على الدابة او تخفيف القراءة و التسبيح
بدليل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم
ما لم تكونوا تعلمون و قصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف لا بنفس السفر بخلاف
قصر المقدار فان ذلك يتعلق بنفس السفر لا بقيام الخوف قال زفر رحمه الله
و لما بطل الاجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه الى قوله و هو الحق اقول على ما سبق
ذكره من الاصل و هو ان اثر التعليق في اعدام السبب قال زفر رحمه الله لما بطل الايجاب
لكونه لم يعقد سببا بواسطة التعليق بالشرط لم يشترط قيام المحل و هو الملك لبقاء
الايجاب و هو اليمين لان المحل انما يشترط لثبوت الايجاب كالمال شرط لثبوت البيع فلما
بطل الايجاب لم يشترط و هو الحق فاذا حلف بطلاق امراته و قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثنتين لم تبطل اليمين و كذلك العتق حتى اذا قال لامته ان دخلت
الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عنده حتى اذا اردت
و اخذت بدار الحرب فسبيت و ملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده و عندنا لا تعتق
و اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل الدار يحنث بالاتفاق
لانه بصفة الرق كان محلا للعتق و البيع لم ينقض لذلك اصله و قوله و انما يشترط قيام
الملك الى اخره جواب لو قرض شبهة ترد على قوله و لما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه
و وجه الورود هو ان التعليق لما لم ينعقد عليه و لا شبهة عليه لم تشترط قيام المحل لبقاء
التعليق لان المحل انما يشترط للعقد و ليس هو بعقد عندنا فلا يشترط قيام المحل و وجب
لذلك ان لا يشترط الملك في ابتداء التعليق و قد اتفقنا على ان قيام الملك في ابتداء التعليق
شرط حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق
فعلم ان الاتفاق لم ينعقد على كل وجه حتى اشترط في ابتداء التعليق فاجاب عنه و قال لان
وجود الشرط مردد بين ان يوجد الشرط و الملك قائم فيلزمه الجزاء و بين ان يوجد الشرط
و الملك ليس بقائم فلا يلزم الجزاء فلا يحصل ما هو المقصود من اليمين و هو البر فوجب ترجيح

وجود الملك عند الشرط لوجود الملك في حال التعليق عينا لما هو مقصود اليمين
لان الاصل في الوجود دوامه و استمراره و لا وجب الترجيح بالملك في الحالة بين وجود الملك
حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط لما عرف ان التعويل في
مقابلة الحالة بمنزلة العدم و مراده الان ان الملك صار زوال الحل في المستقبل بالطلقات
الثلث و زوال الحل في المستقبل سواء الان زوال الحل لا ينافي وجود نزول الجزاء عند
وجود الشرط لاحتمال ان تزوجها بعد زوج آخر فوجد الشرط و هي في ملكه فتجب
الجزاء و زوال الحل في المستقبل بالطلقة و الطلقتين لذلك لا يكون منافيا في هو ايضا نزول
الجزاء عند وجود الشرط و زوال الملك لا يبطل اليمين لقاء الملك الذي هو الدليل
على قيام المحل ليس بشرط لبقاء اليمين ان التعليق بالنكاح جوز و ان كان المحل في الحال معدوما
حتى اذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق جاز التعليق و لو كان التعليق يتصل بالمحل
لما صح ذلك التعليق و انما حررنا هذه الصورة و ان كان الحكم في الاجنبية كذلك ايضا لان الطلقة
الثانية ابعد من الحل و لما جاز تعليق طلقة بالنكاح فلان ٢٦٠ تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح اولى
و اما عند ابي الايجاب رحمهم الله يتطلق التعليق بالطلقات الثلاث اذا طلقها ثلاثا لان
صحة التعليق باعتبار المحلوف عليه و هو ما يضر طلاقا فعند وجود الشرط و لا محل له لذلك حدوث
المحل و قد فات المحل بالطلقات فلذلك يشترط قيام المحل و لا يصح هذا الفرق الا ان يثبت
الحمل بوقوع اتصال المحل ليشترط قيام محله و المعنى من ضرب الاتصال انه معدوم بالجزاء في
الحال فاما قيام طلاق هذا الملك فلم يتعين انه اليمين حتى يلزم زواله بطلان اليمين بيانا ان
التعليق ليس بمضرف في الحال ليصح التعليق باعتبار الملك لما سبق ان التعليق بالشرط لم ينعقد
سببا و اذا كان كذلك لا يكون زوال الطلقة و الطلقتين مبطلا التعليق و انما قال رحمه الله هذا
التفرق بين زوال الملك و زوال الحل و ذلك لان الشرط هو التعليق فان انصرف اذا احاط علمه
بلغة و اشتراط الملك عند التعليق لانه لما علق الطلاق لان عند ليس يتصرف فيه بل ليصل اليه
اليمين كما سبق تقريره و الخروج في ذلك انما يكون بالبر و ان علق الطلاق بشيء لا يدري انه يوجد
بكل احد و ذلك لان اليمين تنعقد على البر ما عرف و لابد للبر من شيء يترتب عليه الجزاء فاما عند
عليه الجزاء لكون وجوب الجزاء متعلقا من فوت البر يترتب عليه الجزاء فاما عند
الاصل و ذلك البر مضمون بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فيثبت تعليق الطلاق في الحال شبهة
الحالف الطلاق كالمغصوب فان الغاصب يلزمه رده و يكون مضمونا بالقيمة فيثبت حال قيام عين
المغصوب شبهة الحال القيمة و لهذا لو ادى الغاصب تلك من عين الغصب و ابتلك اداء القيمة فلو لم

الملك في الحال

لكن شبهه اعجاب القيمة تابعة بالعقب لماله المخصوص باداء القيمة وذلك الخاص المخصوص
نفع حتى انه يلزم على التحليل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها فاداء زيادة
التفاوت ان الكفالة لا تبقى الا بالعين الصحيح ولهذا لا تصح بدل الكتابة لانه ليس بمال صحيح
لان العين الصحيح لا يسقط الا اداء او ابراء وقد زال الكتابة بسقط بغيرها وهو عجز المكاتب عن اداء
وكان الشرع ههنا مضمونا بالطلاق في الحال بتبيان التعليق الطلاق شبهه اعجاب الطلاق وهذا الشرع
من الشبهه لا يستغني عن الحل كان حقيقة الاعجاب لا يستغني عن ذلك اذ الشبهه دلالة الدليل
على ثبوت الحكم وان خلف الدليل ولا دلالة على الحكم في غير محل الاثر اي انه لا يظهر دلالة
الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل واذا بطل المحل وهو الحل لم يبق التعليق للعود
ان الحكم يرجع الى المحل استوى فيه الابتداء والبقاء في الابتداء لا يصح التعليق عند عدم
المحل فيما اذا كان التعليق بغير سبب الملك فكذا لذلك البقاء فاما تعليق الطلاق بالنكاح
يصح وان لم يكن المحل والملك في الحال بوجود الانه تعليق بما هو علة ملك الطلاق وانه حصل
فائدته اليمين وهي المنع بكون البر مضمونا بالجزاء وهو الطلاق لاعمالة فصار مثل التعليق بغير
علة ملك الطلاق حال قيام المحل والملك بل هذا اولى بالصحة لان في حال قيام الملك كان البر
مضمونا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمون به وفي تعليق الطلاق بالملك كان البر
مضمونا بالطلاق من حيث القطع فكان هذا احق بالصحة واذا كان كذلك فيصير قدر ما
ادعيناه من الشبهه وهي شبهه اعجاب الطلاق لهذه المعارضة وذلك لانه لما صح تعليق الطلاق
بالنكاح لزم شبهه سقوط شبهة الاعجاب لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما
تعتبر عند امكان الحقيقة ولما لم يكن الحقيقة هنا سقطت الشبهة طلاق الشبهه حال
قيام النكاح وحقيقة التعليق فانها تمكنه فيه فصح القول بشبهه التعليق ايضا لقيام
الدليل عليه فاعتبرت الشبهه وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة لهذه المعارضة
وبيان المعارضة ان تعليق الطلاق بالشرط يوجب شبهة الاعجاب وتعليق الطلاق بالنكاح
يوجب سقوط تلك الشبهه فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح
معارضة للشبهه السابقة التي اقتضاها تعليق الطلاق بالشرط فاسقطت تلك الشبهة
لقوة هذه وضعف تلك بوجهين احدهما ان هذه الشبهه نشأت من جانب علة العلة فان النكاح
علة ملك الطلاق والطلاق علة الوقوع وتلك الشبهه نشأت من جانب بطلان تعليق الطلاق
بالشرط كدخول الدار فعدم العلة اقتضت الا يكون المراة مكوحة ولا شبهة كونها
منكوحة للتحقق النكاح في حقها وتلك الشبهة اقتضت عدم الطلاق وهي كونها منكوحة

فوجب ترجيح جانب علة العلة على بطلان الشرط لان علة العلة في معنى الشرط لان علة العلة
يصلح ان تكون علة والشرط لا وتأثيرها ان عند وجود هذا الشرط وجود كونها علة
للطلاق لا عمالة لان المكوحة محل للطلاق وعند وجود المحل يثبت كونها علة الطلاق
مرجح الظاهر وهو ان لا يكون محلا للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي
هو كالمانع لا عمالة لمحليه الطلاق عند وجوده لانه اشبه بالعلة من بطلان الشرط
الاترى ان تعليق العتاق بالموت وهو التدبير كان اشبه بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق
بسائر الشروط حتى اثر ذلك في منع البيع وسائر التمليكات خلاف سائر التعليقات
لما ان ذلك معلق بالموت وهو كالمانع لاعماله لجعل كان وجد العتق وعلى هذا اثر وقعات
بالايمان والشرائع فقلنا انهم يحانثون بالايمان دون الشرائع لان عند وجود الايمان صار
اهلا لوجوب الايمان وهو دخول الدار واما اذا وجدت الشرائع بدون الايمان فلا كذلك
ههنا صح تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيرها لان عند وجود
النكاح صيرورتها محلا للطلاق لا عمالة كذلك وجود دخول الدار وقوله بعده المعارضة
اي معارضة اقتضاء علة العلة سقوط شبهه الاعجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان انعدام
النكاح وكصفه مقتضى ان يكون المراة اجنبية لا منكوحة العتق وشبهه الاعجاب مقتضيه
ان يكون المراة منكوحة لان شبهة الاعجاب انما تحقق في المنكوحة لحقيقته لان
كلا منهما مفتقر الى الحل فعارضا فرجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا قال قبل رد على قوله
الظهار فانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد
زوج آخر يكون مظاهرا منها اذا دخلت الدار فيجب ان يكون في تعليق الطلاق بالشرط
كذلك لان كلا واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحة قلنا ليس هذا كاليمين
كاليمين بالظهار لان المحل هناك لا تعدم بالتطليقات الثلاث لان الحرمة بالظهار غير
الحرمة بالطلاق فان تلك الحرمة حرمة الى وجود الشرط الا الى وجود شرط آخر
وهو الزوج الثاني وكان من حق الظهار على هذا ان يثبت بعد التطليقات الثلاث اذا
وجد الشرط الا انا لو دخلت الدار بعد التطليقات لا يصير ظاهرا الا الاحرمة والظهار
والظهار تشبيه المحللة بالحرمة وقد وجد بعد الزوج فاذا دخلت الدار الى هذا اشار
في المبسوط وسئل تعليق الطلاق بالنكاح بعد ثلاث تطليقات مضمونة فتزوجها
الطلاق يقع عليها وقد نص في الجامع على خلافه وهو العتاق اذا قال لكل امراة
فانت حر فاشترى ثم ملكه عتق عليه قال رحمه الله بعد ذكر هذا ما قال
الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد اي في قوله وهو لا يوجب الا الوجود احيانا

المطلق وهو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا النفي ولا الاثبات كذا ذكره الصنف
رحمه الله في تحقيق الفرق ودلائله قوله تعالى فتحرير رقبة لان رقبة اسم لذات مرقوقة مملوكة
فهي مطلقة عن الاوصاف غير متعرضة لها مؤمنة او كافرة ابيضا او سودا وغيرها
ونحو رجل قائم يقال الآدمي اي ادم كان او زيد البالغ اي وصف كان قصيرا او طويلا
فيحا او جيلا محققا او سقيما فالاوصاف ليست من مقتضيات لفظ المطلق فان دخل
في شيء منها دخل اتفاقا كالمقيد بخلافه وهو اللفظ المتعرض للذات والصفة جميعا نحو قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة فانه يتناول دائما مرقوقة مملوكة موصوفة بصفة الايمان ونحو قول
القائل اكرم رجلا عالما او فقيها فقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة نظير الاثبات وقوله تعالى
انه عالم غير صالح نظير النفي وقيل المطلق هو اللفظ الدال على معنى شائع في جنسه حيث
انه عالم ولا من حيث انه خاص وكل حيث انه كلي ولا من حيث انه جزئي فخرج
عنه العام فانه الدال على الاشخاص لكن لا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزئي فخرج
عنه المقيد فانه وان كان شائعا لكن لا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزئي فخرج
عنه المجمل فانه وان كان شائعا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزئي لكن لا على
سبيل الشيوع بل على سبيل التردد والابهام وقيل المطلق هو اللفظ الدال على شائع في جنس
الاسم كما ذكره السرخسي رحمه الله ولان له احد الحكم واختلف العلماء وههنا اختلف الحكم
والعلة فكيف يكون حكم من حكم احدهما وعلة من علة اخرى ولانا ادعى
عدم النفي جاهلا في غير المنصوص عليه وههنا ادعى النفي مع ايطال الحكم المطلق من المطلق
والمقيد بحسب الورود في الحكم اقسام منها ما ورد في حادثة واحدة وانه على وجهين
الاول اذا ورد في حادثة واحدة والحكم واحد نحو قوله تعالى في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ثلاثة ايام متتابعات فيقيد
الشافعي رحمه الله المطلق في المقيد بطريق دلالة الدليل وهي ان الشيء الواحد لا
يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا او مطلقا ساكتا عن ذكر الوصف لان غير متعرض له لا
بالنفي ولا بالاثبات والاحتياج الى معرفة الوصف متحقق كالاحتياج الى معرفة الاصل
اذ الشارع لم اعتبر الاصل في ترتيب الاحكام اعتبر الوصف كذلك الا ترى ان المباشرة
في الصلاة لوجوب الوضوء كاشتراط الصلاة والشارع صلوات الله عليه بين
الوصف في بعض الصور يعني وجود معقود نحو كفارة الفتل فان تحرير الرقبة
المؤمنة فيما تقرب الى الله تعالى تخليص عبده المؤمن عن يد العبودية فيكون

البيان في بعض الصور من الكفارات بالرأي في سائر الكفارات لانها جنس واحد
لكونها ساترة لما جرت وادا ثبت ذلك فان نية اولى ان يكون الصلاة وهي الطوف ولان
العدد كان ناطقا كما ذكرنا في ان ذلك الوصف هو المراد والحق كما قال فوجب حمل المطلق
فثبت لهم بعد ذلك ما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة فان مطلق غير متعرض
لصفة السوم لا بالنفي ولا بالاثبات وقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة فانه
متعرض لصفة السوم فوجب حمل المطلق على المقيد وانه محمول على المقيد اتفاقا حتى تجب
الوجوب عن العوامل وكما قيل في نصوص العدالة فان المطلق عن صفة العدالة وهو قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد
بالعدالة وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقد اشترطت صفة العدالة
في الشهود وكما في نصوص العدالة ان المطلق عن التبليغ وهو عهدي المنعة والقرار
محمول على المقيد بالتبليغ وهو قوله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة حتى تجب
التبليغ في العدالة كلها واذا كان كذلك فقد حكم المطلق على المقيد الوجه الثاني اذا ورد ٢٦٢
في حادثة واحدة كالحكم في حكمين مختلفين نحو قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد
فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فقد الشافعي رحمه الله حمل المطلق على المقيد ومنها اذا ورد في حادثتين
والحكم مختلف نحو قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين
والظهار فعدة حمل المطلق على المقيد ايضا دلالة حتى لا تجوز عندنا اعتاق الرقبة
الكافرة عن كفارة اليمين والظهار كما لا يجوز في كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة
وصف يجري مجرى التعليق بالشرط في باب الوقف عندنا حتى بالشرط توجب نفي
الحكم عند عدم الوصف المذكور في المنصوص وهو كفارة القتل وفي نظيره من الكفارات
وهو كفارة القتل وفي نظيره من الكفارات وهو كفارة اليمين والظهار لان الكفارات
جنس واحد لكونها شرعت زاجرة فيكون بعضها نظير بعض نحو قوله الظهار فان تعمد
الابدي بالمراقبة في الوصول تعمد اني نظير وهو الصوم لان كل واحد منهما كفارة ظهار كذلك
زيادة الصوم في القتل وهي شهران متتابعان فانه وطئ ذلك الصوم الزائد كفارة اليمين حتى
لم يشترط فيها صوم شهرين متتابعين فلا يريد الصوم فيها على صوم ثلاثة ايام مع ورود النص
في كفارة القتل بصوم شهرين متتابعين وكفارة اليمين نظيرة وقد ذكر الطعام هناك في كفارة
اليمين ولم يثبت في كفارة القتل فلم نظيرها وقد ذكر اعداد الرجال فانه لم يذكر العدد
في زيادة الوصف مع انها جنس واحد احدها مطلقه عن اوصافه والاخرى مقيدة بها
وكذلك وظائف الظهار فانه مثل سنة الشعب وسنة الصحبة والاستنشاق وغير

دون التيمم وكذلك اركان الطهارات فانها في الوضوء اربعة اعضاء وفي التيمم عضوان وهو ذلك كاشتراط الاربع في شهود الزنى وهي غير مشروطة في سائر الشهادات لان الشهادة في ذلك كله ثابت بالاسم العام وهو الحرمان في كفارة القتل وعشرة مساكين في كفارة اليمين واربع ركعات في الظهر وغيرها وملك في المغنوب وركعتان في النجوم لا بوصف الذي يجري مجرى الشرط واسم العلم لا يوجب الا وجود المسمى به ولا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى بالاتفاق قال رحمه الله لاحمل المطلق على المقيد ابدا الى قوله وهو قوله من يعود الى قوله ذهب علماؤنا رحمهم الله الى ان المطلق لا يحمل على المقيد ابدا سواء كانا في حادثة او حادثتين او في حكم او حكمين واستدلوا على ذلك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا سائلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم منه تعالى على ان الفعل يا لاطلاق واجب ادى في الرجوع الى المقيد لعرفنا منه حكم المطلق اقدام على هذا النهي لما فيه من ترك الامتثال فنهانا الله وايانا اشار ابن عباس رضي الله عنهما اريد ما انهم الله واسعوا ما بين الله الا ترى ان اصحاب البقرة لو عدوا الى ادنى بقرة لكفتهم لكن شددوا بالسؤال وبيان الكيفية وترك صفة الاطلاق فشدد الله تعالى عليهم فاشتروها بملء مسكها دهما وبمعنى انهم اذا اهم الله اطلقوا اما اطلق الله ولا يقيدوا الخوض في اثبات النسبا بالدخول من قولهم توغل فيهم اي يطلق العنان ومنه قول عمر رضي الله عنه اما المراد بهم فانهم اوازاد قوله تعالى وامهات نسائكم فان جرمها مطلق وحرمه الربيبه مقيده بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولا يتمر ورد النهي عن السؤال والسؤال عما هو محكم ومفسر لا يكون لعدم الاحتياج الى السؤال فلا يرد النهي عنه والرجوع الى الاستفسار في المجمل واجب ليتمكن المكلف من العمل به اورد على ما هو ممكن العمل بالاطلاق مع نوع اهمام فيحتاج اليه في العمل فكان السؤال عن مثل هذا لا يجوز قلت ان الرجوع في المقيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكاب للنهي فلا يجوز ومعنى الآية لا تكثروا سأله رسول الله حتى تسألوه عن تكاليف شاقة عليكم ان افادت بيانا لكلكم اما بعضكم ويشق عليكم وقد سؤال عن السؤال عنها وذلك نحو ما روي ان سراقة ابن مالك وعكاشة ابن محصن قالا يا رسول الله الحج علينا كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اعاد سأله ثلاث مرات فقال ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتكم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بامر فخذوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه قوله وهو قول

عامة الصحابة اي الايام قول عائشة رضي الله عنهم في امهات النسا فانهم اجروا المطلق على اطلاقه في قوله تعالى وامهات نسائكم فقالوا حرمه الامهات مطلقا سوا دخل بالبنت او لم يدخل بها لان حرمه الامهات مطلقة عن قيد الدخول بالبنت واما حرمه الربيبة فانما يثبت اذا دخل بالام واذا لم يدخل بها فلا يثبت حرمتها بمجرد نكاح الام لانها مقيدة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن واما المعقول فوجوه الاول ان المقيد اوجب الحكم ابتداء لانه اثبت الوصف الزايد الجاري مجرى الشرط كما قال الخصم فالحكم المطلق في مورد المقيد لا ينعدم بالشرع والحكم شائع من جهة الشرع وجهة عدم جواز المطلق لكونه غير مشروع لا لان النص المقيد نفى حكم المطلق كما قاله الخصم لان اثبات الخاص حكم الذي هو نفي في اثبات اما بالعباره او بالاشاره او بالدلاله او بالاقتضا والعباره والاشاره غير موجوده ههنا اذ النفي غير ثابت بالصيغه ولما كانت الاشاره ثابته بالنظم كالعباره كان قوله صيغه شاملة لها فلذلك لم يذكر الاشاره واما الدلاله والاقتضا فلان الاثبات لا يتناول النفي بحناه لعدم ما يفاده فكيف يثبت النفي بالدلاله والثابت بالاقتضا هو ما لا يستغني المذكور عنه فيثبت تصحيحا للمذكور والمذكور ههنا وهو الاثبات مستغن عن النفي بمفاده فكيف يكون الضد تصحيحا لضده لا يقال ان كذلك يصير الاحتياج بان المقيد نفي حوان العمل بالمطلق احتجاجا بدليل واه باطل والذي قلناه على تقدير ان نص على ما وضع له فانا نقول ان المطلق باطلاقه دل على المقيد ونفى المقيد ولكن ما قلناه عملا بالدليلين والاطلاق معنى متعين يمكن العمل به بدون المقيد وترك الدليل فوجب العمل بالمطلق على اطلاقه واهمالا لدليل وهو تقييد المطلق شرعا الوجه الثاني ان صفة الاثبات لاحد النصين مع صفة النفي للنص الاخر وقد تعلق كل واحد من الصفتين بمعنى مقصود وحكم جديد لانه تعلق بصفة الاطلاق التسهيل وهو معنى مقصود وتعلق صفة التقييد التشديد وهو حكم وحكمه في موضعه فلا جوز ابطال صفة التقييد بصفة الاطلاق احترازا عن تفويت الحكم المتعلق بها والابطال صفة الاطلاق بالتقييد احترازا عن تفويت الحكم المتعلق بصفة الاطلاق الوجه الثالث ان في التقييد فائدتين احداهما نصب الشرع من تلقا نفسه والثاني ابطال ما هو مشروع والمقول الثاني رحمه الله ان التقييد وان وصف بجري مجرى التعليق بالشرط غير ان الاولى ان نأول في قوله عز وعلا من نسائكم من نسائكم اللاتي هن مزاحمات لهن فلا يكون تقييدا للمذكور بالدخول وصفا معنويا لها وانما جعل ذلك الوصف شرطا اذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطا وهو باطل الا ترى ان قوله هذه

المراة التي تزوج بها طالق لغو من الكلام لان وصفه الزوج ليست شرطا لوقوع الطلاق حتى لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطا انما يصح في حق الغائب كالاجنبي حق الحاضر والمراد اذا وصف غير المعين بالاشارة او الاضافة جاز ان يجعل ذلك الوصف شرطا كقوله المراة التي اتزوجها طالق فيكون الطلاق معلقا بالتزوج واما ذكر المصنف رحمه الله هذا الكلام الثاني رحمه الله جعل الوصف بمعنى الشرط وجعل الشرط ثابتا في الحكم عند عدمه فجعل الوصف ثابتا في الحكم عند عدمه كما ترى انه ولكان كذلك جعل هو الوصف في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لغو لان ذكره وصف الابهام في الزوجة فكان ذلك الوصف ايضا ثابتا في الحكم فحينئذ كانت حرمة الربائب تنتفي عند عدم وصف دخول امهاتهن لان عدم ذلك الوصف ثابت فاجاب المصنف رحمه الله عنه وقال ليس كذلك لان الوصف المرتبط بالشرط ويعمل عمله اذا كان ذلك الوصف واقعا للغائب على ما ذكرنا من قوله المراة التي اتزوجها طالق فانه يصح ويكون بمنزلة الشرط فانه قال ان تزوجتها فهي طالق واما اذا وقع الوصف وصفا للشاهد الى الحاضر وصفا للغائب لا يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط فلذلك لا يكون قوله عند المراة التي اتزوجها طالق بمنزلة قوله ان تزوجتها فهي طالق وليس لهذا ان النفي ثابت بعد القيد لم يستقم للشافعي رحمه الله الاستدلال بعد القيد على غيره الا اذا ثبت ان ذلك يعني قد ذكرنا قبل هذا ان عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل باعتبار ان النص المقيد بالايمان لا يلزم منه عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا بعد ان يثبت المساواة بين كفارة القتل وسائر الكفارات ولا مساواة بينهما الا في السبب ولا في الحكم اما في السبب وهو القتل بغير حق فان القتل اعظم الكبائر ولهذا قرنه الله تعالى بالكفر فقال والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق وقال صلى الله عليه وسلم من الكبائر لا كفارة فيهن لا شرك بالله تعالى الحديث واليمين في اصله مشروع كما في الحلف في بعض الرضوان وكذا الظهار لانه شبه الحلال بالحرمة والتشبيه يحتمل ان يكون لمعنى يقبح معنى الكذب بان يشبهها بما هو حرام اصلا او اللون او غير ذلك ولانه كان في الجاهلية طلاقا والطلاق مباح في اصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة وجعله كاذبا فيه واوجب الكفارة فيه ومع ذلك لم يبلغ هو مرتبة الجناية بقتل النفس بغير حق فوجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة القتل لزيادة غلظ معنى القتل لا لبقاء وصف تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة اليمين والظهار عدم مساواتها في السبب واما في الحكم فان الرقبة عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم فيها مقدر بشهرين

متتابعين وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم واذا كان كذلك فقد جاءت المفارقة بينهما في السبب كما مر بيانها وكذلك في الحكم صوره ومعنى اما الصوره فلما ذكر فيما كما سبق واما المعنى فلان معنى الاطعام تكفير معنى التحرير اذ الاطعام للاشباع والتحرير للتخليص العبد من ذل الرق ولذا اشترط الكفارة في اليمين شرعت ساترة اذ الفعل لاجل المفارقة بين كفارة القتل وسائر الكفارات في الحكم صوره دخل الطعام في الظهار عند العجز عن الصوم دون القتل ومعنى وجب التحرير في اليمين بين ثلاثة اشياء واذا انعدمت المماثلة في السبب والحكم وبسبب المفارقة وشرطها الاسدلال في المماثلة فكيف جعلها يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين واذا كان كذلك فبطل الاستدلال فان قال للنص اذا احدى القيدين الزائدين وجده وهو الايمان لا حتى زعن تعدده بالنسبة حكم مشروع وهو العدم ثم في الحكم يثبت بذلك القيد الزائد وحده وهو الايمان بعد العدم قبل نزوله هذا لا ينفعك لان مصيرك الى هذا القول لاجل ان لا تجوز الكفارة بتحرير رقبة كافرة ٢٦٤

وقد بينا ان التقييد موصف الايمان في المنصوص عليه وهو موت تحرير رقبة مؤمنة لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة فاذا ان القيد لا يوجب نفيا لكن لانه لم يشرع تحرير الرقبة الكافرة في المقيد كما لا يجوز تحرير نصف الرقبة وقد شرع تحرير الرقبة الكافرة في المطلق فاذا اطلق واذا كان كذلك فصارت تقييده وصف الايمان على وفق كلام المعدوم وهو عدم الجواز من المقيد الى المطلق عن القيد لا يصلح دليلا لعدوم حكما شرعا لابطال امر موجود وهو مطلق الاطلاق في المنصوص المطلق يصلح دليلا لوجود حكم شرعا وهو التسهيل والتوسعة فكان هذا اي حمل المطلق على المقيد اذا عدما سبق وهو ان التعليق بالشرط عدم يوجب في الحكم عند عدم الشرط وقد سبق بيان كونه ابعد او نقول وهو الاوجه لتقرير الكتاب ان النص المقيد لوصف الايمان لما لم يتنف جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل بما ذكرنا من الدليل على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحرير الرقبة الكافرة فيها لم يكن ثابتا النص فحينئذ كانت التقييد امرا غير ثابت بالنص في موضع اخر لابطال حكم ثابت به النص وهو الاطلاق وانه لا يجوز وما قاله الخصم وهو ان التقييد في القيد الزائد فقط ثم الذي يثبت به امر ظاهر لما سبق ان التقييد صارت تعدده وكان الثابت بالتعدية الغير وقد قال ان الغير لا يثبت التعدية وانه ناقض ظاهرا ولو نقول اعتباره وصف الاطلاق لنفسه في النص المقيد على وجه يمنع عن تحرير وعدم اعتباره وصف الاطلاق في النص المطلق بوجه ما يوجب ان لا يثبت بالنص المطلق بل العمل به صار الكون مراد المتكلم او متناقضا لا اعتبر وصف النص في موضع

ولا يعتبر في موضع آخر وقوله ان الوصف يعني الشرط فلا يسوغ ذلك وعلى تقدير تسليمه
نقول ان الشرط لا يوجب ثبوت الحكم عند عدم الشرط بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع اما العدم
فليس بشرع وانما هو لان العدم الاصلي عند عدم جواز عمومه الوقيه الكافره في كفارة القتل ليس
ثابتا بالدليل الشرعي بل العدم الاصلي فكيف يقال ان هذا الوصف الذي في قوله تعالى فتحرير
رقبة يوجب معنى الشرط واما الجواب عما قال للخصم انكم جاعلتم المطلق على المقيد في نصوص الزكوة
ونصوص الحدالقاذف اخوه فجوابه قد الاسامه في نفي الزكوة لم يوجب نفي الزكوة عند عدم السائمة
ولكن السنه المعروفه في اجمال الزكوة عن العوامل وفي قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل
والعوامل ولا في الحبوة الصغيره صدقه اوجبت نسخ قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة
فكان انتفاء الوجوب عن غير السائمة بدلالة السنه لا لحمل المطلق على المقيد بالصفه وهو قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل السائمه شاه وقد قال قد العدالله لم يوجب النفي لكن النص الذي فيه
الامر بالبيت في حق الناسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب
لسم الخلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والبيت والتبين متقاربان
وهما طلب الثبات والبيان وكذا قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء اوجب نسخه اذ التاسولا
يكون مرضيا فاستواء العدالة بعد الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وكذا قيد التبليغ
في العدالة باعتبار النص الوارد وهو قوله تعالى بعد ذكر العدالة ثم تحللوا الى البيت العتيق او يتخلص
اسم للبيت الذي يتعلق من مكان الى مكان وورد الشرع بالفعل الى سواه وقد قيد التتابع في صوم كفارة
القتل والظهار بوجب في جواز التفرق في صوره كفاره اليمين على طريق حمل المطلق على
المقيد بل ثبت قيد التتابع زياده على النص المطلق بحديث مشهور وهو قراءه عبدالله بن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلاثه ايام متتابعات وقراءته لا تكون دون خبر مرفوع وقد ثبت
مشهوره الى عند ابي حنيفة رحمه الله فكانت منزله الخبر المشهور حتى الزياده على النص عندنا
وان كانت الزياده نسخا معنى فثبت التتابع بعد الاعتبار حمل المطلق على المقيد لما فيه من الفساد
الذي بيناه فان قيل لا فرق بين القول بالزياده على النص وبين القول بحمل المطلق على المقيد لان في
كل حكم ترك العمل بالمطلق والعمل بالمقيد فلم اجزت الزياده دون الحمل قلنا لان هاهنا نصان
وان اسوا درجات الصوره لان في حمل المطلق على المقيد تعديه امر معدوم لا يصلح حكما شرعيا الى
موضع يلزم منه ابطال حكم موجود يصلح حكما شرعيا على ما مر وليس في زياده ذلك بل فيه
عمل بحديث مشهور والعمل بالقضاء واجب الشهاده السلف بصحته وان كان لزوم فيه نسخ
من وجه لان النسخ من كل وجه جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير

جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير جايز وهو تعديه المعدوم لابطال
الوجود واما تقييد الابدي بالفراق في النص المحدث مشهور يثبت بذلك التقييد بطريق
حمله على المقيد وهو الوضوء واذا صار مقيدا لا يفيد الحكم بعينه مطلقا لما مر
وذكر في ميزان الاصول ان في الموضع الذي يحمل المطلق على المقيد انما يحمل اذا كان الحكم ان
كان سبب الحكم واحدا والحكم واحدا ولا يمكن اثبات حكم المطلق والمقيد بسبب واحد في
زمان واحد مصرح على البيان او على النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمهم الله ان تقييد المطلق
بيان او نسخ اما عند الامكان فالاول وهذا اشاره الى ان في محل الواضح يحمل المطلق على
المقيد عندنا وهذا خلاف ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في اصوله هذه المسئله على وفق ما قاله المصنف رحمه الله قال رحمه الله
ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر اذ في قوله وطوى كثيرة اقول موجواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم حكمتم في صدقة الفطر بالحديث المطلق وهو قوله صلى الله ٢٦٥
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وبالحديث المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين ولم تعملوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه المقيدة بالتتابع وبالقراءة
المعروفه المطلقة عن التتابع لجواز الامران التتابع والتفرق مع انكم جعلتم قراءته رضي الله
عنه بمنزله النص المشهور وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرنا ان قراءة ابن مسعود رضي الله
عنه بمنزله حديث مشهور يجوز الزياده به على النص المطلق العامه وبالقراءة المعروفه لان التتابع
وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والقراءة المعروفه وردا في حكم واحد وهو ما في الكفاره
بالصوم والصوم في وجوده شيء واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما التفرق والتتابع فاذا
ثبت تقييده بالنص المشهور بطريق الزياده كما مر بطل الاطلاق والحاصل ان الشيئين اذا تواردا
في الحكم ولاحدهما زياده وصف فالاخر الذي ليس له زياده وصف يكون سببا للذي له زياده
وصف فيثبت ذلك الوصف لهما جميعا كالطلاق الرجعي مع البائن فان الطلاق
زياده وصف على الرجعي لان الطلاق لا يكون اقل من الرجعي لا يكون الرجعي زياده وصف
فيلحق الرجعي بالبائن حتى عد واحدا من ثلاث فيكون بائنين ليلحقا وصف البينونة التي هو
وصف في الطلاق فكذا هما النص الموجب لمطلق الصوم كان نسخا للنص الموجب للتتابع ليلحقا
بلحقا وصف التتابع الذي هو زياده وصف في الصوم وفي صدقة الفطر النص المطلق والمقيد
في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفي السبب الاخر لاطراد الاسباب
الاسباب لان الحكم الواحد جاز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل

الاجماع الاترى ان الشري سبب الملك وكذا الارث والهبة والصدقة وقبل وجود الملك اما اذا وجد الملك فلا بد من ان يكون تبوته مضافا الي احد الاسباب معينا واذا كان كذلك وجب القول في الاسباب فجاز ان يكون ملك العبد المطلق سببا لوجوب صدقة الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سببا بالنص الاخر فلا تجب كفارة اليمين فان السبب واحد وهو اليمين عند الحنث لانا لو جعلنا احد النصين خاصا والاخر عاما خص العام قبل الوجوب محتملا للوجود بطريق الارسال والتعليق اشتمال الوجود بالقوة كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة كالمال انه كان بعد ما يحتمل ان يوجد بطريق البيع والهبة والارث وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن فيه الا ايجاد احد الاسباب والطرق اذ عند الوجود يمتنع الحكم بالارسال وبالتعليق للتنافي فيهما وقبل الحكم الوجود معتبر فلنا نعم لكن الاطلاق صفة معتبرة ايضا فلا بد من اعتبارها وقولك ان الشارع نص على الصفة نعني جيد في بعض الصور والنص ساكت عن الوصف فيجعل دليلا في حصر النصوص عليه والزيادة مفقودة فلا تكون ناسخة فلنا هذا قياس وشرط فقدان النص والكلام في التعارض فيما ثبت باطلاق النص وصفه النص تعتبر باصلها فلنا لا يجوز ابطال النص بالقياس لانا لا يجوز ابطاله وصفه بالقياس ايضا وفيما قاله دليل لانه لو لم يقيد للزم جواز التكفير باعتاق الرقبة الكافرة نظرا الي النص ولو عمل بالعدد لما جاز اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظاهر ان التقييد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفة الاطلاق وتقييد النص ان التقييد نسخ معنى وان لم يكن نسخا صورة قال رحمه الله وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحك ذلك القول الي قوله لمعنى رآه في صومه

اقول قد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحك ذلك القول على كفارة الظهار والقتل العمدا متتابع حتى يثبت التتابع في صوم كفارة اليمين ايضا حملا للمطلق على المقيد وهذا منه نسخ فنقول انه حمل المطلق على المقيد فيما سبق ولم يحكم هذا فاسد ناظر مذهبه فان قال هو في العدد عن عدم حمل صوم كفارة اليمين على صوم كفارة الظهار والقتل اصل الحمل تعارض في وجدت صوم المتعة لا يجوز الا متفرقا بالنص وهو قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم حتى لا يجوز صوم المتعة متتابعا فقد تقيد هذا النص بصفة التفرق وتقيد بعض النصوص بصفة التتابع فلا يكون حمل صوم كفارة اليمين على احدهما اولي من الاخر فلا يحمل هذا التعارض بمنتاحكم الاطلاق في صوم كفارة اليمين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعة ايام في المتعة قبل مضي ايام النحر لم تجز لانه ليس

الشيء زمان وجوده لا يتصور ان يكون معلقا ومرسلا فاما قبل اسباب الوجود للحكم فهو معلق اي معد ومع تعلق وجوده بشرط ومرسل عن الشرط بمعنى انه متعلق للوجود قبل الشرط والعدم الاصلي وهو العدم الذي قبل التعليق كان محالا لان وجود الارسال والتعليق ولم يتبدل ذلك العدم بالتعليق لانه لم يوثر في حق الحكم فصار كانه لم يعلق فلم يتبدل ذلك الاحتمال لانه تحتمل ان يوجد الحكم بخير ذلك التعليق او بخير تعليق اخر او ان لا يوجد اصلا

وبعد وجوده كالمبيع والارث وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن فيه الا ايجاد احد الاسباب والطرق اذ عند الوجود يمتنع الحكم بالارسال وبالتعليق للتنافي فيهما وقبل الحكم الوجود معتبر فلنا نعم لكن الاطلاق صفة معتبرة ايضا فلا بد من اعتبارها وقولك ان الشارع نص على الصفة نعني جيد في بعض الصور والنص ساكت عن الوصف فيجعل دليلا في حصر النصوص عليه والزيادة مفقودة فلا تكون ناسخة فلنا هذا قياس وشرط فقدان النص والكلام في التعارض فيما ثبت باطلاق النص وصفه النص تعتبر باصلها فلنا لا يجوز ابطال النص بالقياس لانا لا يجوز ابطاله وصفه بالقياس ايضا وفيما قاله دليل لانه لو لم يقيد للزم جواز التكفير باعتاق الرقبة الكافرة نظرا الي النص ولو عمل بالعدد لما جاز اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظاهر ان التقييد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفة الاطلاق وتقييد النص ان التقييد نسخ معنى وان لم يكن نسخا صورة قال رحمه الله وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحك ذلك القول الي قوله لمعنى رآه في صومه

اقول قد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحك ذلك القول على كفارة الظهار والقتل العمدا متتابع حتى يثبت التتابع في صوم كفارة اليمين ايضا حملا للمطلق على المقيد وهذا منه نسخ فنقول انه حمل المطلق على المقيد فيما سبق ولم يحكم هذا فاسد ناظر مذهبه فان قال هو في العدد عن عدم حمل صوم كفارة اليمين على صوم كفارة الظهار والقتل اصل الحمل تعارض في وجدت صوم المتعة لا يجوز الا متفرقا بالنص وهو قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم حتى لا يجوز صوم المتعة متتابعا فقد تقيد هذا النص بصفة التفرق وتقيد بعض النصوص بصفة التتابع فلا يكون حمل صوم كفارة اليمين على احدهما اولي من الاخر فلا يحمل هذا التعارض بمنتاحكم الاطلاق في صوم كفارة اليمين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعة ايام في المتعة قبل مضي ايام النحر لم تجز لانه ليس

ان صوم السبعة اضيف الى النحر الى وقت لا يكون مشروعا قبل ذلك الوقت كصلاة
الظهر لما اضيف الى وقت الظهر لم يكن مشروعه قبله ماسق في موضعه ان الواجب
اذا اضيف الى وقت كان ذلك سببا لوجوبه فلا يجوز تقديمه لان تقديم الحكم على
السبب لا يجوز واذا كان كذلك فلا يجوز صوم المتعة متتابعا لانه اذا قبل وقته وهو
وقت الرجوع الى اهله بالنص لكان عدم جواز المتتابع لهذا لا لان تفريق ذلك
الصوم واجب فلم يبق قوله ان الاصل يتعارض لانا نحن وجدنا صوم المتعة لا يجب
الا متفرقا لانه لا يقال للصوم الهدي انه مجزئ وقته اذ صوم متفرق فعلم بهذا انه لم
يوجد صوم كان التفريق فيه واجبا لان المطلق في كفاره انما حمل على المقيد في كفارة
صوم الكفارات صوم مقيد بالتفريق لان صوم المتعة ليس بصوم الكفارة فان دم
المتعة كدم جبر بل هو دم نسك فلا وجه لحمل اصلا على صوم المتعة وحده للاصل يعارض
اولا فان قيل ان صوم المتعة يدل على دم المتعة ودم المتعة عند الشافعي رحمه الله دم
جبر فكذا هذا الصوم ايضا صوم هذا وكونه جبرا للنقصان الثابت بالقران والمتعة
فان الاداء في عدده افضل من المتعة والقران قلنا هذا الكلام ايضا لا يجدي له لان عدم
جواز السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقته على ما مر ذكره
وذكر في شرح التقويم شرع صوم المتعة متتابعا حتى لا يجوز السبعة متفرقة
لانه وجب بدلا عن الهدي والبدل انما يجب في الزمن الذي يجب فيه الاصل هذا
هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم واذا صوم عشرة ايام لا يتصور
فيه فلضرورة عدم الامكان جعل الشرع مقدرا فلم يجعل الكل قبله او بعده
ليكون جبرا بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعده ليكون
متصلا بطرفي ايام النحر الذي هو الاصل فكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام
النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا
وتوجه عليه وقيل ينبغي على هذا ان يكون السبعة متصلة بيوم العيد لانه وقت الاصل
لكن لما جعل الشرع ايام التشريق وقتا للصوم فكان يجب ان يكون متصلا بايام التشريق
الا ان الشرع مع وجود السبب اخره لعذر السفر اظهر مجال الحاج ان يخرج بعد
النحر وايام التشريق فعلقه بشرط الرجوع والمعلق بالشرط عدم قبله فلا يجوز تعجيله
قال رحمه الله واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيمة والرخصة
وهذا باب العزيمة الرخصة الى قوله ويشير الى بدنه والرواية الاولى

احكام اقسام الخطاب من الخاص والعام وهما تنقسم الى قسمين عزيمة ورخصة
فلا بد من بيانها فالعزيمة في اللغة عبارة عن القصد المؤكد دليله قوله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي قصدا تذكرا في العصيان وقوله تعالى فاصبر اولوا العزم من الرسل
حض تعالى بعض الرسل بعد الوصف بعد ان كلهم على الحق لانه لم يكن لهم وهن وضعف
وهن في الدعوة وطلب الحق ولهذا جعل العزم بمعنى حتى اذا قال الرجل اعزم ان افعل
كذا كان حالفا عند البعض لان العباد يؤكدون امورهم بالايمان وفي الشريعة اسم لما هو اصل
من الاحكام الشرعية غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها مرجعت كانت اصلا
مشروعا كانت في غاية من الوكادة والقوة ثبت حقا لصاحب الشرع تطلب عليا كما انه
الغنا وحق عبيده من غير نظر الى الاعذار وهو انه الامر واجب الطاعة يفعل بنا
ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد والصبر في قوله هو اصل راجع الى نمط ما
الوصول واما الرخصة بسكون الخاء فانها في اللغة عبارة عن الاذن والسهولة ٢٦٧
يقال رخص السعر اذا تواجع وخف على الناس وغلوت الاصابة بكثرة الاشتراك
وقلة الرغبات وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الاباحة على طريق التيسير
يقال رخصت للذي في كذا اي اباحته له تيسيرا عليه وفي الشريعة اسم لما ثبت على خلاف
العباد وعلى خلاف اعذارهم هو ما يستباح بعد رمع قيام المحرم وسائر معنى
الاستباحة وانما قيد بقيام المحرم ليكون تعريفا لما هو الاحق في استحقاق اسم
الرخصة على ما نحن فيه والاسنان وهما العزيمة والرخصة دليلان على الوجوب على ما
مر ذكره وقيل العزيمة ما استمر في الاسر الاول واستقر عليه كما انها
وضع عبيده والرخصة ما يغير عن عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف ثم العزيمة
اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل ووجه الانحصار في الاربعة ان الحكم
الثابت شرعا ان ثبت بدليل يوجب العلم والعمل او يوجب احدهما او لا يوجب
شيئا منهما الاول والثاني هو الواجب والثالث اما ان كان المكلف مطالبا بالفاعلية او لا
الاول هو السنة والثاني هو النفل فهذه الاقسام اصول الشرع وان كانت متفاوتة
في انفسها على ما يأتي بيانه اما الفرض فعناه في اللغة هو التقدير والقطع قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى نصف
فرضتم اي قدرتم بالتسمية وسمي فرضة النهر وهي القطع الذي يعمقه تقديرا
وفرض القوس وهو القطع الذي في طرفي القوس يتعمد ذلك تقديرا لوتر في

الشريعة عبارة عن مقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان مقطوع به ثابت بدليل لا شبهة فيه نحو الكتاب والسنة المتواترة اذا كانت دلالتها قطعية والاجماع القطعي وذلك مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج لان هذه الحدود فرايض مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا وانها مقطوعة بثبت بدليل لا شبهة في دلالته واسم الفرض يشير الى نوع من التغليظ لانه مقدر شرعا وفي التقدير والشارع لا يعجز عن العبارة اذا اراد التقدير وكذا يشير اسم الفرض الى شدة الزامه والحاقه الكونه ثابتا بطريق القطع وسمي سبب الفرايض كتوبا لانها ثبت علينا في اللوح المحفوظ فكان اداؤها لازما والكتابة تنبئ عن اللزوم فكان ذلك اشارة الى العزيمة قال رحمه الله واما الواجب فانما اخذ الوجوب الى قوله وسمي ولد الولد ناقة لذلك اقول ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض ومعنى السقوط في الواجب انه ساقط عنا من حيث العلم والاعتقاد به قطعا وذلك لان اداءه واجب علينا من غير ان يعلم بقينا لان خبر الواحد لا يوجب العلم القطعي وكذا لا يجب علينا ان نعتقد قطعا انه يجب علينا لا بد وجب الاعتقاد بكونه واجبا بغلبة الظن هو الوصف الخاص اي سقوط العلم والاعتقاد به قطعا عنا هو الوصف الخاص بالواجب دون الفرض فلذلك سمي الواجب لما مر ولان الفرض والواجب مستويان في حق لزوم العمل وانما يفارقه بينهما من حيث لزوم الاعتقاد في حق الفرض بانه فرض علينا قطعا وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان اقطع الراجب هو اللفظ الدال على سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بانه لازم قطعا اولان الواجب لما لم يفد العلم لكونه ثابتا بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم القطعي صار الواجب ساقطا عن الذي لم يجب عليه العلم بانه لازم قطعا على الذي يجب عليه العلم بانه لازم قطعا لا كالفرض لان المكلف يعلم ثبوت الفرض بدليل قطعي فقد جد والتزم اداءه فلم يكن ساقطا عليه فكان تاركه مستوجبا اكثر وسمي الحزن الخشنة فرضا لبقاء اثره على كل حال وسمي السقوط على الارض وجوبا لانه قد لا يبقى اثره في الزمان الثاني كما كان ثابتا بدليل يوجب للعلم والعمل قطعا سمي فرضا لبقاء اثره وهو العلم به اذا لم يوجد وما كان ثابتا بدليل يوجب للعلم يقينا باعتبار سببه في طريقه سمي واجبا وقيل الواجب ماخوذ من الوجه وهو الاضطراب وفي معناه الوجيب قال وللفواد وجيب تحت ايهره لدم

والوجيب الحجر اي اضطراب والايهر عرق ينبطن الصلب اذا انقطع مات صاحبه والدم الصرب والوجيب هنا للقدر فسمي الواجب واجبا لان الاضطراب فيه للقلب في هذا النوع شبهة في دليله والواجب في الشرع اسم لما ثبت العمل به بدليل فيه شبهة وذلك مثل تعيين الفاتحة في الصلاة وقعدة القعدة الاخيرة والوتر فان ذلك ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وبقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما علمه صلاته لم تتم وبقوله صلى الله عليه وسلم اذا جلس احدكم في كل ركعتين فليقعد وبقوله صلى الله عليه وسلم من وجد سعة ولم يوتر فليس منا وبقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر وقال في ميزان الاصول الواجب نوعان لازم قطعا كالوتر والصوم ٢٦٨ وواجب لا يكون لازما قطعا مثل تعيين الفاتحة والسنة في القعدة الاخيرة حتى كانت او سببه قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة الحديث والسنن الطريق والسنن الماضي حتى جرى في طريقه وقوله وهو معروف الاشتقاق اي هي ماخوذة من قولهم سن الماء اذا صبه واذا احدث السنة منه لان من يسن سنة غيره يتصب في الفعل على وفق فعله كالماء الثاني يجري في جريه كجريان الماء الاول في الطريق سنة لان الماء ينصب فيه وجري كجريان الماء في مجاري الماء الى ان خرج في الشريعة عبارة عن الطريقة التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او الخلفاء بعده رضي الله عنهم وعلى وفق مرضاته في ما يأتي في دينه والعمل في الله هو الزيادة وسنه سنيت الصبية نذلا لانها غير مقصودة بل هي زيادة على ما شرع له الجهاد وهو الاذن الله تعالى وكبت اعدائه واعوانه كالحق وسمي ولد الزنا نذلا لانه زيادة على ما شرع له الجهاد حصل بالركب وهو الولد الصلبي وفي الشريعة عبارة عما ازداد على الفرايض والواجبات والسنن وفي ذلك معنى النفل اداء النوافل من العبادات زوائد سموا بها لانها علينا والتطوعات ايضا كذلك فان التطوع اسم لما يشرع به الفرض ابتداء عنده ويكون كسائر ذلك ولا يكون بدلا ما في وقته فهو النفل سواء قال فاما الفرض فحكمه اللزوم علما الى قوله لا يعارض الاصل اقول لما فرغ رحمه الله من بيان الاقسام الاربعة شرع في بيان احكامها فقال فاما الفرض فحكمه اللزوم الى اخره اي حكم الفرض لزوم ما في الذمة علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام اي الاعتقاد بحقية

بالبدن للزوم الاداء بدليله فيكون المؤدي مطيعا لربه والتارك عاصيا لاداء
بدل الاداء فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الجحود او على وجه الاستخفاف
فيكون كافرا فانا بدون ذلك لم نجعله عاصيا لترك مرتبة عبد رقاسق لخروجه عن ظاهر ربه اذ الفسق
هو الخروج من وصف الوطء اذ اخرجت وسميت الفاسقة لخروجها من تحرها ولهذا
كان الفاسق عندنا اهل الشهادة لانه غير خارج عن اصل الدين واركانه اعتقادا ولكن
عن الطاعة عملا ثم الفرض من اركان الشرع ويكفر جاحده لانه مبدل لاعتقاده خلاف الجحود
الواجب حيث لم يوجب الكفر لعدم التبدل اذ التبدل يقتضي سابقة الثبوت ولم يكن
الاعتقاد ثابتا في الوجوب لعدم لزوم الاعتقاد خلاف الفرض فان الاعتقاد لازم فيه
ويفسق تاركه بلا عذر لما ذكرنا انه مبدل العمل لا للاعتقاد وبين عمل القلب ايمانا فكان تركه
بالجحود كفرا وعمل البدن اسلاما فكان تركه عصيانا ثم قوله ويكفر جاحده الاولى ان
نجعل من الاكفار لان التكفير لما ان الاول خاص بمعنى النسبة الى الكفر والثاني مشترك والخاص
اولى في الدلالة على المراد من المشترك ومنه قولهم الشاعرة وطائفة تداكفروني
بخلقكم وكابنة قالوا ليس وكذب اي نسبوني الى الكفر هذا نقل عن بعض المشايخ
رحمهم الله واما حكم الوجوب فلزومه علما كالفرض لزومه علما كالفرض الا ان في
اليقين الذي دليله من شبهة الغلط من الراوي حتى لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم
اليقين ويفسق تاركه اذا رد خبر الواحد على وجه الاستخفاف بان لم يعمل بوجبه بعد ان
علم صحته ووجبه فله بالاباء بها وتاركا اذا ترك العمل به على وجه التاويل بسبب ان عنده
تاويلا على خلاف ما يقتضيه ظاهره فلا يكون فاسقا بل يكون عاملا بما قوي الدليلين عنده
وذلك كما قال الشافعي رحمه الله في الجهر ان السنة ان يرفع المصلي يديه الى منكبيه وهو
قول عمر رضي الله عنه لمحمد بن الحديث ابي حميد الساعدي رضي الله عنه انه كان في عشرة من اصحابه
فقال الا اخركم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا نعم فقال كان اذا كبر رفع
يديه الى منكبيه ولنا حديث وائل بن حجر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
كبر رفع يديه الى حذو اذنيه والمصير الى هذا اولى لان فيه اثبات الزيادة لان فيه
رفع اليدين الى المنكبين وزيادة وكان عمل الجهتين وتاويل حديثه انه عند العذر
في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم وكما قال بعض العلماء رحمهم الله جواز المسح

على العمامة والمنسوخ الحديث بلال رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسح على عمامته وجاء في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فامر عمر
ان يمسحوا على العمائم والخفاف وقلنا لا عبرة لذا الحديث جابر رضي الله عنه قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم حسر العمامة عن راسه ومسح على ناصيته وتاويل حديث
بلال رضي الله عنه انه كان بعيدا منه فظن انه مسح على العمامة حين لم يصعها عن راسه وتاويل
الحديث الاخر انه صلى الله عليه وسلم حضره بلال السرية بعد رجعتهم فكان بعض اعضاء
باسا كما اجاز لعبد الرحمن رضي الله عنه لبس الحرير وهذا كثير التخير للتاويل ووجه ذلك
عدم صحة الاتصال وقد يكون بصرف النهي الظاهر الى خبر الى معنى اخر لاعراض دليل
اقوى منه كما مر وقد يكون بدعوى النسخ ويرجع الحديث بعفة الراوي ونحو ذلك
وانكر الشافعي رحمه الله قسم الواجب والحقه بالفرائض فان كان انكاره ذلك للاسم
فلا معنى للانكار بعد اقامة الدليل على انه يخالف اسم الفرض اسما وشرعا وان كان انكاره ٢٦٦
للحكم فباطل ايضا لان الدليل يوجب ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهو
امر لا يوجب انكاره واذا تفاوت الدليل لم يكن تفاوت الحكم اذ ثبوت الحكم حسب الدليل
لانه بمنزلة فما كان الدليل اقوى كان الدلول وهو الحكم اقوى وبيان ان الدليل ليس بما
لا شبهة فيه وما فيه شبهة ان النص الذي لا شبهة فيه لوجب قراءة القرآن في الصلوة
وهو قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن واتا تبين ذلك الامر في حق الصلوة
بالاستدلال بسياق هذه الآية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى الآية
وسياقها وهو قوله تعالى واقيموا الصلاة وبالاستدلال بدلالة الاجماع لانهم
اجمعوا على ان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلاة فتعين في الصلاة والقرآن
يتناول الفاتحة وغيرها فاذا قرأ سورة سوى الفاتحة ولم تقرأ الفاتحة فقد اتى بما هو
مامور به فيقضي بالجواز وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب عين الفاتحة وفي خبر الواحد شبهة في طريقه فلم يجز تغيير الاول وهو النص الموجب
لقراءة القرآن في الصلوة بالثاني وهو خبر الواحد لضعفه فلا يجوز الزيادة على الاول
بالثاني لانه لا يعمل نسخ الكتاب وفي الزيادة نسخ وكذا لا يجوز ان يكون الثاني بيانا
للاول لان حكم الكتاب جواز الصلوة بالقراءة على وجه الاطلاق وعلى تقدير ان
يجعل خبر الواحد بيانا له يصير مقيدا اياه لان العلماء رحمهم الله اتفقوا على ان المطلق
يبقى مطلقا بل ينقلب عسرا وانه خلاف حكم الكتاب ولان تقييد المطلق نسخ

وانه لا يجوز بخبر الواحد وان لم يجز ما سبق ذكره يجب العمل الثاني وهو خبر الواحد وعلى انه مكان حكم وهو النص من قرار الاول على حاله من غير تغيير فان الواجب حكم للفرض ورد الدليل قلنا وهو انه يجب قراءة الفاتحة لا تفسد الصلاة بتركها لان خبر الواحد مغير لحكم الاول لان حكم الاول وجوب قراءة القرآن وبعد ما اوجبنا الفاتحة لم يتغير ذلك لان مقتضى الكتاب وبعد ما اوجبنا الفاتحة لم يتغير ذلك لان مقتضى الكتاب ان يجوز الصلاة اي سورة قرأ ولم يستدل ذلك للحكم بوجوب الفاتحة عندنا فلم يجز تغيير الاول بالثاني لانه لا شبهة في الاول وفي ثبوت الثاني شبهة واذا كان كذلك قرأنا كتاب الله تعالى الثابت باليقين ولم نلحق به زيادة ورأينا خبر الواحد يأمرنا به والاصل في خبر الواحد وجوب العمل دون العلم ويجوز ان يكون الشيء واجبا ولا يكون ركنا فان قيل لا سلم انه لا شبهة في الاول وهو الكتاب بل فيه شبهة لانه نص عام خص منه ما دون الاية فصار عاما وراد خبر الواحد فيجب تعيين الفاتحة فرضا كما هو مقتضى خبر الواحد قلنا ثبت عدم الجواز لا يوجد ذلك في الاية وهو ان ما دون الاية وان كان من القرآن لا يسمى قارئا قارئ القرآن على الاطلاق حتى جوز بعضهم لجنبا قراءة ما دون الاية للجنب والحائض بعد العشر فما يتناوله اسم القرآن على الاطلاق لم يكن عدم جواز الصلوة بما دون الاية بسبب انه مخصوص من قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن فكان هو حينئذ عاما لم يخص شيء فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولانه لو جاز ما دون الاية لانه من القرآن لوجب ان يجوز قرآن واحد لانه من القرآن ولم يقل به احد فان قيل يجب ان لا يثبت الوجوب ايضا بخبر الواحد لانه جاء مخالفا للكتاب يقتضي الجواز بدون الفاتحة والخبر يقتضي الجواز بغيرها قال صلى الله عليه وسلم في خبر الواحد وما خالف كتاب الله فرده قلنا ذلك الرد انما يكون فيما اذا لم يكن العمل بخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب وههنا يمكن على الوجه الذي قلنا بان يكون مجملا لوجوب الكتاب وهو ان يحمل على الوجوب قوله وكذلك الكتاب اي قوله تعالى اركعوا اوجب الركوع اي الركوع خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي اخف صلاته قم صل فانك لم تصل اوجب تعديل الاركان وكذلك الطواف مع الطهارة فان فرضه الطواف بدليل مقطوع به وهو الكتاب واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة شبه الطواف بالصلوة فمن رد خبر الواحد من غير تأويل كما فعله اهل الاعتزال فقد ضل عن سواء السبيل وهو الطريق العدل المستقيم ومن سوى دليل بالكتاب والسنة المتواترة كما فعله الشافعي رحمه الله ليكون خبر الواحد مبينا للفرض كالكتاب

والسنة المتواترة فقد اخطأ لان رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته وحط الدليل الاعلى الذي لا شبهة فيه عن منزلته وكل واحد منهما تقصير وعوراء المقصود الوقوف عليه بالتأمل لا ترى انا لو فسدنا العلماء بترك العمل بما نسوه بترك الوضوء لكنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في نفسه ولو لم يدخل نقصانا في العلماء بتركه العمل بما حططناه عن منزلته من حيث انه موجب للعمل وكذا القول بفساد اصل الصلوة عند ترك الطهارة ناسيا لحق لخبر الواحد بالنص القطعي والقول بانه يمكن تداركه في الوقت فيعيد ما دام بمكة واذا رجع الى اهله يجبر ذلك النقصان بالدم عمل بدليله كما هو موجبه واما الطريق المستقيم ما قاله اصحابنا رحمهم الله كما عرفت وكذلك السعي بين الصفا والمروة ثابت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا اذا لفي كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فكان واجبا لا ركنا كما قاله الشافعي رحمه الله وكذا العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج فريضة والعمرة تطوع فكانت سنة لا فريضة والعمرة تطوع فكانت سنة لا فريضة كما قاله الشافعي رحمه الله استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم العمرة فريضة كفريضة الحج لان خبر الواحد غير مثبت للفرضية مع ان تأويله ان العمرة مقدرة بالحال كالحج اداء الفرض فيه هو التقدير وما شابه ذلك كالاحصاء وصدقة الفطر واضافته الى عليه السلام والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة التشهد فان تلك كلها فروع على هذا الذي ذكرناه وكذلك تأخير صلاة المغرب يوم عرفة الى العشاء في المزدلفة بجمع فيما بينهما مع الامام واجب عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاسامة ابن زيد رضي الله عنه في طريق المزدلفة وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك اي وقت الصلاة وهذا اشارة الى ان التأخير واجب لانه اخبار والاخبار اكد من صيغة الامر في الدلالة على الوجوب لما عرف فاذا صلاه في طريق مزدلفة لم يجز عندهما عملا بخبر الواحد وامر اعادتها ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بين الصلاتين فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تأخير المغرب الى وقت العشاء ليكنه الجمع بين الصلوتين في المزدلفة وقد انتهى وقت العشاء فانتهى التأخير الواحد فلا يبقى الفساد من بعد مضي وقت العشاء لانه انما يجب الاعادة عند فساد ذلك الوقت بادام وقت العشاء باقيا واذا انتهى الوقت لا يبقى فسادا الا في حق العلم لا في حق الاعادة عند فساد ذلك ونحن لا نعلم فساد الا خبر الواحد لا يوجب

العلم ولا يعارض هو حكم الكتاب فلا يثبت العلم بالفساد فلا تفسد العشا
الاولى وهي المغرب فلا يلزم وضوءا بعد طلوع الفجر وهذا لان الترتيب بين الصلوات واجب
ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليقضها الا وهو
مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام واذا ضاق
الوقت او كثرت الفوائت فصار خبر الواحد معارضا حكم الكتاب حيث يقتضي حكمه
الكتاب جواز الوقتية ويقتضي حكم خبر الواحد عدم جوازها وتغييرها فسقط العمل بخبر
الواحد لكونه لا يعلم معارضا لحكم الكتاب فلهذا اسقط الترتيب عند ضيق الوقت
وكثرة الفوائت وثبت كون الطهر من البيت خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطهر
من البيت فجعلنا الطواف بالطهر واجبا لان الطواف حوله عمل فخبر الواحد على وجه لا يعارض
الكتاب اذ الطواف حول البيت ثم الطواف حول الطهر الواجب اذا ثبت على وجه لا يعارض الاصل
وهو ما ثبت بالكتاب حتى اذا توجه الى الطهر ستدبر الكعبة لا يجوز لان فيه معارضة للكتاب
اذ التوجه الى البيت ثبت بكتاب الله تعالى وكون الطهر من البيت ثبت بخبر الواحد وهو لا يعلم
معارضا فيجب العمل بالكتاب حتى يفيد دون خبر الواحد خلاف ما اذا لم يكن هو معارضا للكتاب
حيث يجب العمل به لانعدام المعارضة قال رحمه الله وحكم ان يطالب المرء
بما قاسها من غير اقتراض ولا وجوب اي قوله فذلك من حكم الوجوب اقول
حكم السنة ان يطالب المرء بما قاسها لان السنة طريقة امرنا باحيائها فقد ثبت بالدليل ان
النبي صلى الله عليه وسلم شرع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلا وكذا الصحابة رضي الله
عنهم بعده فيثبت اللوم على تركها وهذا الاتباع الثابت بطلق السنة من اعلام الدين وشعائر
الاسلام فيفيد كون سنة الواجب في حق العمل كالاذان والجماعة واذا كان كذلك فحكم السنة
قريب من حكم الواجب في المطالبة الا اذا الحقها تعالى وتا في حزا التارك فان تارك الواجب
يستحق العقاب وتارك السنة مستحق العتاب والعقاب فوق العتاب كان الواجب
فوق السنة ليكون الواجب على الترك بعد المشروع كمالا وقصورا لكن السنة عندنا
تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله
مطلق السنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لغيره قال ذلك في ارش الاذن دون النفس في انها
انه لا ينصف الى الثلث اي ثلث الدية لقول سعيد بن المسيب السنة وبيان ذلك في روايات
المبسوط وهو ما روي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع
اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين قال عشرون من الابل
قلت فان قطع ثلاث اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال

عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر الجراحة واشتد مصابها قل ارشها قال
اعراقي انت فقلت لا بل جاهل سترشد واعالم سنتبت فقال السنة اي السنة هكذا وزاد
بها سنة النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الشافعي رحمه الله هذا وقال السنة اذا اطلقت
فالمراد بها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروون حديثا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعاقل المرأة الرجل الى ثلث الدية اي تساويه في الدية وقال في القرب وعن ان المسيب
المرأة تعاقل الرجل الى ثلث ديتها اي تساويه في الدية فاخذ الرجل قال فاذا ارتدت
حتى يصف قيل له كلما ازداد الالم انتقص الارش قال السنة اي السنة هكذا الحقها
الشافعي رحمه الله على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول ابن سعيد بن المسيب لانه
تابع فوجد مراسيله مسانيد وكذلك قال الشافعي رحمه الله في قول سعيد بن المسيب
رحمه الله لا يفضل الطرف العبد السنة انها سنة النبي صلى الله عليه وسلم قال علي في الخبر ان
من السنة ان لا يفضل الطرف العبد الحقها الشافعي رحمه الله على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وارسال ٢٧١
علي رضي الله عنه مقبول لان ارسال الصحابة رضي الله عنهم مقبول الا اذا جاء لكن ما يدل السماع
والعدالة ابو يوسف الشافعي رحمه الله تقليد الصحابي ويقدم القياس على قولهم لان طريقه الصحابي لم تكن متبعة
عنده والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم عنده وعندنا
السنة لا توجب الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لان السنة مطلقة لا تفيدها
فلا تفيد من غير دليل مع ان الدليل دل على الاطلاق وهو قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة
فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة
وكلمة من عامة فلا تثبت الخصوص لما في العموم وكان السلف رحمهم الله يطلقون اسم السنة على طريقة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون السنة على سنة العرنيين ابي بكر وعمر طريق الخلفاء
وقيل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
عضوا عليها بالنواجذ والسنن وهي النوع الاول سنة الهدى وتاركها سوجب اساءة وكراهية
والنوع الثاني السنن الزوائد وتاركها لا تستوجب اساءة وقال محمد رحمه الله السنتان
سنة اخذ فاهدي وتركها ضلالة وسنة اخذ فحسن وتركها لا بأس بها فالنوع الاول كصلاة
العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة وقد اوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلده واصروا على ذلك قوتلوا عليها لما نوابها والثاني ما نقل من طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في اذانه وقيامه ونحو ذلك مما روي ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الحجامة جلس بدنه ورد بصره رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم

لبسوا الثياب البيض فانها اطيب واطهر ثم سنه صلى الله عليه وسلم في العبادات سنوعة ابدا منها ما يكره تركها ومنها ما يكون المتارك مسيا ومنها ما يكون المتبع محسنا ولا يكون المتارك مسيا وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان ولاجله اختلفت سائله فقال يكره اي الاذان قاعدا او جنبا ويكره تركه المسافر الاذان والاقامة ويكره تركه استقبال القبلة وقيل مروءة اساءكما اذا صلى اهل مصر جماعة بغير اذان واقامة فانهم اساءوا لانهم تركوا امرا من جنس الهدي وقيل مروءة لا سنة كما اذا اذن واحد واقام اخر وكما اذا ترسل في الاقامة وحدر في الاذان فانا قلنا ان تارك سنة الهدي يسوجب اساءة وكراهية وتارك الزوائد لا يسوجب اساءة فكره واساء بحكم السنن الهدى ولا باس بحكم السنن الزوائد ويعيد بحكم الوجوب كما اذا اذن صلاة قبل دخول الوقت فانه يعيد في الوقت لان على خلاف السنة التوارثة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا ولان الاذان للاعلام وقبل الوقت لجهيل وفي شرح الطحاوي يستحب اعادة اذان اربعة الجنب والمراة والسكران والمجنون قال رحمه الله واما النفل فاما بباب المرخص فلعله الى قوله من جنس الرخص اقول النفل شرع وهو ما يثاب المرخص فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا قلنا مازاد على القصر وهو الشفع الثاني من ركعتي الاربع في حق المسافر نفل لانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قيل حكم الزايد على ثلاث ايات بعد الفاتحة في الصلاة كذلك مع انه لو اتى به يقع فرضا فلعل هذا يكون حكم الوصف والفرق انا قلنا والكرخي باعتبار ورود خطاب الله تعالى فاقرا وا ما تيسر من القران لعدم تقدير فيه ثم ورود البيان بتقدير ثلاث ايات اوما دونها على حسب الاختلاف فيه بطريق الاجتهاد دفعا للحرج دون الزيادة فكان انتفاء العقاب في الزايد عند النزول لا يوجب نفي الفريضة لوجود اصله وهو ثلاث ايات وثلاث غير متفرقة في كونها فرضا الى اخرها فوجد الزايد عليها الحق بها الحاقا للمزيد عليه وادخالا له تحت قوله تعالى فاقرا وا وكان التطويل القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد حكم على حدة بعد تناول دليل الفريضة للمزيد والمزيد عليه وانما سقطت فريضة المزيد قبل الاتيان به للحرج فاما محل الخروج واتى به كان فرضا نحو المسافر والمريض اذا صاما فانه يقع فرضا لما دونها تحت خطاب فرد تعالى فليصمه خلاف النفل فانه غير ملحق بالنفي الذي هو فرض ولم يوجد له سبب الفرض ايضا فلم يحط حكم الفرض ولا يلزم على هذا صوم المسافر فانه لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله مع انه لو صام يقع فرضا لانا نقول المراد من قوله لا يعاقب على تركه اصلا والمسافر يعاقب على ترك الصوم في الجملة وهو ما اذا ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه اصلا فانه يعاقب عليه فلم يكن الصوم في حالة

في حالة السفر لان النفل يكون مشروعا دايما غير مقدر بوقت جعل عزيمة ولهذا لا تحتمل النضر فهو ما يكون العباد حتى لا يعبر مشروعا فان قبل النفل في الاوقات المكروهة غير مشروعة فلم يكن مشروعيتها دايمة قلنا قد ثبت النفل بالنص وهو قوله تعالى الى الشيطان على ما بات به السنة مع ان تلك الكراهة لا تبقى لنفس شرعه الصلوة ولكن لوصف شرعه النوافل فكانت شرعيته لاجل القضاء دايما وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله ان النفل رخصة لا عزيمة لانه شرع جبرا للنقصان في ادا الفرايض مرخبت انهم لما رعوا في ادا النوافل مع انها ليست عليهم دل ذلك على رغبتهم في ادا الفرايض على الطريق الاولى والاول اجود لان هذا الذي ذكروه مقصود الادا فاما النفل فشروع دايم لاحتمال التغيير بعارض من العباد والرخصة ما بني على اعذار العباد ولكون النفل شرع دايما صح قاعدا او راكبا مع العذر على القيام والنزول لان مراعاة اركانه على التمام مع وجود وصف الدوام كما هو المشروع له تفضي الى الخروج وتلازم الخروج عن الادا فاما في ثاني الحال فاعتبر الخروج الذي ثبت في ثاني الحال ثابتا في الحال فلم يقع الخروج الثابت تقديرا جايزا الادا على اي وصف نشط فيه فلذلك لا يلزم النفل بالشروع لقدرة المسافر من جنس الرخص فكان النفل عزيمة مرخصا في وصفه قاعدا وقايما وراكبا ونازلا وموميا اذا كان راكبا وان لم يكن متوجها الى القبلة وهذا كما نقول في مال الذمي ومال الحربي انه مال اهدر وان كان موجودا في الحال لكنه جعل معدوما اعتبارا للمال لان الغاصي اذا اشتغل باشغال المسلم ينفي ماله بتفكيه فانزلناه معدوما في الحال حتى يرتفع مالية المال وكذا الطاحة الدابة للزوجة دوام جنس الزوج لا يبقى مالا في الحال فاوجبنا نفقة على زوجها في الحال ولما كان النفل مشتملا على الوصفين المذكورين اعتبرناه عزيمة رخصة لان لم يحكم عزيمته قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله شرع النفل على هذا الوصف الى قوله وغيره لذا اقول ان الشافعي رحمه الله قال بشرع النفل على هذا الوصف وهو ان شرعيته على الدوام وثواب الموفي بفعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى دايما غير لازم بالشروع اعتبارا للبقا بالابتداء وقد كان مخيرا في الابتداء بين ان يشرع وان لا يشرع فكذا في البقا ودليلا ان حقيقة التي لا تتغير في حال دون حال وهو نفل حقيقة بعد الشروع فبقي على صفة النفلية كما قبل الشروع فكان مخيرا في الباقي كما في اوله وفي الاول كان مخيرا بين الاتيان به والترك فوجب ان يخير في الاتمام على النفلية وبين ان يقطعه ويخرج من هذا الطاق ما ادى حكما للتغيير وقد غيروه اتم عدد فلم حيث قلتم بالزوم وقلنا انا بعين الشارع

ان عالم يفعله المشتغل بعد ذلك فهو مخير فيه فيظل لمولاه حكمه اي لكونه مخيرا فيه
فالمفعول وقتنا نعم تزول بالنظر الى ذاته واما يلزم الاتمام لحقه وهو صيانته ما اداه لان
ما اداه المشتغل فقد صار لغيره وهو الله تعالى سلمه اليه مجموعا لا لاحد او احد كان سلما على
ذلك وحق غيره محترم مصون عليه اتلافه ولا سبيل الى تضييع ما اداه حق غيره سلما اليه مجموعا لكن
اللائق الالزام الباقي وهو اي المولى وغيره ان تعارضا فان اداء المولى يوجب الزام الباقي
خاطئا وغير المولى لا يوجبه بل يوجب التغيير كما قاله فوجب ترجيح المولى على غيره لما قلنا ان
المولى حق غيره مصون عليه اتلافه احوط في العبادة واذا كان كذلك فيجب الاتمام كذلك
وان كان نفلا في نفسه وجب قضاؤه لافساد لتوجه التعليق على ما هو حق الغير والحاصل ان الحكم
نظر الى جانب تأدي بدء وعن نظر الى جانب ما ادى وما قضاه اولى اعتبارا بالاحتياط فان قيل
الفعل بعد الشروع قبل الاتمام لم يصر سلما الى الله تعالى لان صحة اوكد الصلاة متوقفة على اخرها
ولا يتأتى في الاسر للوقوف انه سلم الى الله تعالى قلنا ليس كذلك بل ما قدر من اداياه صار سلما الى
الله تعالى وتأدى كما يدل على انه لم يصر سلما اليه تعالى بل صار له لكن بابطال اخر الطهور يبطل اولها
لعدم تحرزها لانه لم يصر سلما اليه تعالى الا ترى ان سلما لو ارتد والعياذ بالله تبطل اعماله
الصالحة كلها ولم يقل فيها انها تصير سلما الى الله تعالى فكذلك ههنا والدليل على التسليم الى الله
تعالى في ذلك التعمد كما لو مات بعد الشروع في الصلاة تاب عليه بعد ما ادى ما ادى
من اصل كالمدرك فانه صار لله تعالى نفسه لا فعلا لانه تفسد العبادة بتدره وتصح العبادة
عباده كما وردت به السنة من هم بحسنة فلم اجر واحد ثم وجب لصيانته تدره وهو قول
ائمتنا الفعل النفل المتدور وهو فعل الصوم مثلا فكان يجب لصيانته ابتداء الفعل وهو شروعه
في الصوم بقاءه اولى يازم ذلك ان الفعل اقوى من الشيء لكونها وسيله والفعل مقصود فاذا
تم لصيانة الاضعف وجب الاقوى وهو الابتداء فلان يجب لصيانة الاقوى الاضعف وهو
البقاء كان اولى كذا افاد شيخنا الامام المحقق ظهير الملة والدين الحاري رحمه الله ويمكن ان يقال
اضعفهوان البقاء استهلاك من الابتداء ولذلك تشترط النية في ابتداء الصلاة دون بقائها
وتشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعوده الغير تنع انعقاد النكاح ولا تنع
بقاءه والشيوع يمنع صحة الهبة في الابتداء لا في البقاء والشيوع الطاري لا يمنع صحة الرهن
على رواية ابي يوسف رحمه الله كذلك لان العبادة في الافعال اكثر النسبة الى الاقوال
ولهذا وجب الصلاة على العاجز من الاقوال القادر على الافعال كما عرف في الاسرار وقد
جرت النيابة في الاقوال دون الافعال ولان وضع العبادة للمشقة على خلاف هوى
النفس وقد اشار صلى الله عليه وسلم بقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها وهي
الافعال اكثر من الاقوال وقالوا ان الاقوال لزيادة الافعال حتى قال بعض العلماء

الاقوال

ان القراءة في الصلاة ليست بفرض قياسا على سائر الاركان فان قيل ان العادة لاتتم قربة
الا اخيرا لانها لا تتجزى وتتوقف الاولى على الاخرى يصير قربة لاتتم ابطال باحد قيل
ان تم قربة قلنا اذا شرع في الصلاة او الصوم فهو مقرب الى الله تعالى بفعل الصلاة والصوم والفعل
حاصل وهو القيام الى الصلاة او الكف عن المشتهيات وانما تعدم ما هي صوما وصلاة ومبنى
القربة في الصلاة في افعال هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت ومعنى القربة في الصوم الكف
عن قضاء الشهوة وقد حصل هذا المعنى بالبعض فصار الابطال ولا يبقى محلا الا لما بقي
فيما بقي لانه ما لا يتجزى نبوتا فصار سببا لوجوب القضاء فيما بقي على الوجه الذي بقي الاول
معه فجعلنا فاذا ابطله لزمه اعادته ولا يكن اعادته الا يوم كامل او يصلاه كاملة فوجب
الكل ضرورة وصار عند الشروع موجبا جميع ما شرع فيه قوله والسر فيه ما ذكرنا في باب الصلاة
والحج اي الاحاديث وردت كثيرة في لزوم القضا اذا افسد الفعل في باب الصلاة والحج ومن
ذلك قال رحمه الله واما الرخص فاربعة انواع الى قوله وامثلة كثيرة اقول
الرخصة نوعان حقيقة ومجاز والحقيقة قسمان احدهما احق من الاخر اي اكمل في معنى
الرخصة والمجاز ايضا قسمان احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا اما احق فسمي للحقيقة كما
استعمل مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الكامل في الرخصة بسبب الاستباحة لعذر
العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها ومعنى الاستباحة انه يعامل معاملة ما هو مباح وهو
المباشرة لا انه يثبت حقيقة الاباحة فانه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
في فصل الاكراه على الكفر هذا رخصة وليس باباحة اذ الاباحة لا يبقى معه حظر والرخصة
عبارة عن مباشرة المحرم مع قيام المحرم وقيل لا يثبت حقيقة الاباحة هنا اذ حقيقة
والحرمة تابته لكان جمعا بين الضدين لان الشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مباحا
ومباحا فلذلك فسرت الاستباحة بما تقدم وقيل لو لم تفسر الاستباحة بما ذكرنا لزم
العلم ان توجد الحلة بتمامها ولا حكمها اصلا في الركن الناقص في الصوم وتوضيح ههنا
بقيام الحكم وهو الحرمة فكيف يلزم ذلك ووجه انحصار الرخصة في الاقسام الاربعة
ان الرخصة استعملت في موضعها الاصلي اما ان يثبت لها الاحقية اما لا
ان كانت المشروعية ثابتة في الجملة في هذه الامة اما فان لم تكن فهو القسم الثالث والاول
القسم الرابع فتصير القسم الاول المكروه في كلمة الكفر فانه مرخص له اجراء كلمة الكفر
اللسان بعد الاكراه والعزيمة في الصبر على ذلك حتى لو صبر فقتل لاجر له بل يكون
لضرورة لعدم المسقط لان وجوب حق الله تعالى في الايمان لا يسقط برخص له اجراء كلمة

الكفر على اللسان لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت صونه ومعنى ان يمتنع من اجرائها حتى يقتل باجرائه الكفر لا يفوت حق الله تعالى من حيث المعنى اذ التصديق في القلب باقٍ بلا يفوت صونه من كل وجه لان اذا الايمان به قد صح وكفر اللسان في كل زمان ليس بركن الكفر في اجرا
كلمة الكفر هتك حرمة حق الله تعالى صونه وفي الامتناع عنه مراءاة حق الله تعالى صونه ومعنى
فكان الاكراه تقديم حق نفسه خاصة الى دفع سبب الهلاك عنها وفي اجرا الكلمة سعي في ذلك وان
شا امتنع عن اجرائها وبذلك نفسه لنفسه في دينه اقامة لحق دينه اذا امتنع سعيه لربه تعالى مطهرا
للصلاة في الدين وبما يدفع عنه قطع المشركين وهو جهاد فهذا مشروع لدينه فرية فبقي عزيمة وصار
بذلك الفرية كما هذا حتى انه ان صبر حتى قتل كان ماجورا ولهذا سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم
حمزة رضي الله عنه سيد الشهدا لانه صبر حتى قتل ولم يجر على لسانه كلمة الكفر فهذا عزيمة والاول
رخصة ان اقدم عليها لم يأثم لحسنه فعله من الحسنات يعني اجعف سردن وفي الصحاح قال ابن
دريد احتسبت بهذا اجرا عند الله والاسم الحسبة بالكسر وهي الاجر وكذا الذي يأمر بمعروف
وينهى عن منكر اذا قام على نفسه القتل وخصم له في ذلك مراعاة لحق نفسه في ايفا تجنبه وان
شا اثر بالمعروف حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باقٍ وقد قال صلى الله
عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه
وذلك اضعف الايمان وفي بذل نفسه اقامة المعروف اذا ظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع
الفسقة وما كان يعرضه الاذلة فصار به مجاهدا سوا حق به تعالى وتقدس على حق نفسه
وكان العزيمة لا ولى بخلاف الغازي اذا اراد ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل ولا يبكي
فيهم اي لا يوثر فيهم بقاله نكبت في العدو نكايه اذا فللت فيهم وخرجت قال ابو النجم بكى العدا
وبكرم الاصيا النكايه اوى نام كردن درد شمان بكشتن يا مجراحت كردن يا هزيمت كردن مرد
مرسو التعديه بحرف على بتضمين كي معنى ثرا وفي المبالغة في الكر والاستعارة كما قال الشاعر
حوح اني عراضها نطلي وقال تعالى واصلبكم في جذوع النخل اي على جذوعه ولو قال به كان
الا ان حق المؤنث لانهم نسبوه لانهم لا يعتقدون ما يأمر به المسلمون وينتقدون
ما نهم عنه من العقيدة الباطلة فلو قتل الغازي بين اظهرهم لا سعرف جمعهم بصنعه فيصير
مضيعا لدمه بلا فائدة لا تقدام لا محتسبا بهذا فلا يثاب عليه ولا يكون شهيدا ولا كذلك الامر
بالمعروف اذا قتل لان جماعة الفسقة يعتقدون حرمة ما نهم به من الفسوق وان كانوا
يفعلون خلافها فاظهاره يكون موثرا في نواظهم بسبب ما عاينوا منه من الصلابة في دين الله تعالى
فيمتنعون عن ما نهم عنه وان لم يكن موثرا في نواظهم فلتبيد اصابه بهذا وكذلك لكم تمهيد امره على
الخلاص مال عجز اه رخصه ذلك مع قيام سبب الحرمة وحكمها لرجحان جهة في النفس لان حقه في
يفوت صونه وتعبده وحق غيره في المال يفوت صونه لا معنى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا الما

ذكرنا من قيام الحرمة وهو حق العبد اي قيام الحرمة حقه وكذلك اذا اصابت الرخصة
فصبر حتى مات على عجزه حتى مات كان شهيدا لكونه اخذا بالعزيمة لقيام سبب الحرمة وحكمها
وهو حق المالك ولهذا وجبت الغرامة وما وله رخصة مراعاة لحق نفسه وقد امر الكوم على
الافطار عزيمة والافطار رخصة لان سبب حرمة الافطار قايم وهو الشهر وقد امر الكوم
على جنابه من الجنايات كقتل الصيد ونحوه فان الحرمة في ذلك ترك الجنايه وارتكابها رخصة لقيام
سبب حرمة الجنايه وهو الاحرام وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة فهذا وما شاكله
هذا النوع كثيره والكلام في كلها واحد وهو ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم مع حكمه في كل
منها كما ذكرنا قال — رحمه الله — واما القسم الثاني الذي نوعه نظير ما هذا القول —
القسم الثاني من الرخصة الحقيقية هو ما يستباح بعذر مع قيام سبب الحرمة وجاذكه
الا ان الحكم متراخ عن السبب وذلك مثل المسافر فانه رخص له الفطر بالنظر الى سبب قيام مرا في حكمه
وهو وجوب الاداء الاصل الوجوب لازم ذلك واقع على المسافر والدليل على السبب قايم في
حقه صحة الاداء منه بلا توقف وهذه امارة كون سبب الوجوب قايما كما ذكرنا ان الزوجة في قول
الحول فانه لا يتم زكاة الا بعد الحول وذلك دليل على ان اصل الوجوب لم يتم في اول الحول
والدليل على ان الحكم متراخ انه لو مات قبل ادراك العدة لم يلزمه الامر بالفدية وهذا يدل كون الحكم
متراخيا ولو كان الحكم ثابتا لالزمه الامر بالفدية لان ترك الواجب يتحقق برفع الاداء والاستقاط
الخلف وهو القضا او الفدية ولا يقال ان وجوب الاداء الاتصاف الى السبب الى الخطاب وقد
عدم ذلك في حقه لانا نقول الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خاطب الشهود
الشهر والوقت معيارا له فكان وجوب الاداء ثابتا عند شهود الشهر في وقته وهو الهلال
ولكن مع ذلك ابيح له التاخير الى عدة من ايام اخر نظرا له واذا كان السبب في القسم الثاني ثابتا
مع تراخي حكمه فكان هو دون ما اعترض على سبب حكمه اي بنبوجب كالبيع بشرط الخيار مع
البيع الباتّ والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان للحكم وهو الملك والطلقة بالثمن
ثابت في البيع الباتّ متراخ في المقرون بشرط الخيار والاجل وانما ظهر الرخصة بكمال العزيمة
لانها مقابلة للعزيمة فبها كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة كذلك لتقابل المقابلة والعزيمة
في القسم الاول كامله لان الحكم فيه وهو الحرمة مع قيام السبب المحرم ثابت فاعترضت الرخصة
في هذا القسم على العزيمة التي سببها وحكمها قايمان وهو دلالة قوة الرخصة فكانت الرخصة
ان كله كذلك الا تري انها من حيث كامل في يسر كامل بخلاف القسم الثاني فان السبب المحرم فيه
وان كان قايما لكن حكمه متراخ عن السبب فكانت الرخصة واردة على سبب تراخي حكمه

فكان ناقصه كالعزيمه الا ترى ان ثبوت الرخصه ليس من عسر كامل الى يسر كامل وهذا التقرير يقتضي ان تكون الرخصه وهي الفطر اولى كما قال الشافعي رحمه الله لتواخي العزيمه لكن السبب لما تواخي حكمه من غير تعليق لانه مضاف وهو سبب في المال والمعلق ليس بسبب في المال كان القول بتواخي الحكم بعد تمام السبب رخصه فاجمع للمصادر الفطر وكانت العزيمه وهي الصوم اولى من التاخير الى حال الاداء نظرا الى كمال سبب الصوم وهو شهود الشهر فان قوله تعالى فليصمه متناول للصحيح والمسافر والمريض والمردد في الرخصه لان الصوم يتعسر عليه من وجه سبب السفر اذ هو لقطعه من السفر وحق عليه من وجه يسبب مواقفه المسلمين فكان البر فيه متعارضا والفطر في حال السفر عسر من وجه وهو الانفراد بالصوم حين القضاء ولان غيره لا يصوم ويسر من وجه وهو الارتفاق مرافق الاقامه وعدم امتناع مشتغلين في وقت واحد بشغله السفر ومشقه اداء الصوم فكان اليسر مع العسر متعارضا حتى صارت العزيمه تودي معنى الرخصه من وجه لان العزيمه تتضمن اليسر وهو مشاركة المسلمين في الصوم فلو لم تثبت العزيمه ولم تبق في جانب اخرى في الاكراه على اتلاف مال الغير مصونا وهذا يوجب ان لا يباشره والرخصه ترخص له الاقدام صيانه لدمه والباقي على حكم اصله فصار فيها العزيمه والرخصه فخير المكلف في صوم المسافر ما دامت العزيمه والرخصة خير المكلف في طرف العزيمه وهي الصوم في وقته ووقته بعض السهوله واليسر فكانت العزيمه حينئذ اولى لم تبق الرخصة معارضه من كل وجه لان العزيمه فيها بعض الرخصة كما مر ذكره ولان في العزيمه عملا لله تعالى وفي الرخصه عملا للنفس فكانت العزيمه اولى وقيل قوله ثم العزيمه اي انعقدت لان التمام يستلزم الانعقاد قال اذا تم امر دنا نقصه وقد اعترض الشافعي رحمه الله عما ذكرناه من ان العزيمه اولى فجعل الرخصة اولى وقال لان حكم الوجوب لما كان متراخيا الى ادراك عدة من ايام اخر كان الفطر افضل ليكون اقدامه على الاداء بعد ثبوت الحكم بادراك العدة وقلنا نحن الصوم افضل لان السبب الموجب قايم فكان المودي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرايض في اوقاتها كما ذكرناه الا ان بضعفه الصوم وخاف الهلاك على نفسه ان صام فحينئذ تكون الرخصة وهي الفطر اولى لانه لو صام قتل نفسه فيصير قاتلا نفسه بمباشره ما يعدم النفس وهو الصوم وفي ذلك تغيير المشروع لانه يجب على المرء ان يحترز عن قتل نفسه فسقط عنه المجاهده عنه ترجيحا للمشروع بخلاف القسم الاول لان الوجوب قايم فيه غير ساقط وههنا الوجوب ساقط وخلف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى اقام الصوم حتى

الله تعالى حتى قتل لان القتل يضاف الى فعل الظالم واما التعاطي فانه في الاشياع عن الفطر عند الاكراه يستديم العباده مظهرا للطاعه من نفسه في الظاهر لله تعالى وودعه على الجاهدين فلم يصر معذورا في الشروع فصار بمنزله الاكراه على شرب الخمر وقوله فلم يكن نظير من قتل نفسه لقتل الظالم اي من قتل نفسه لاقامه الصوم حتى اهلك نفسه ليس نظير من اهلك على الفطر في صوم شهر رمضان فقتل نفسه حتى قتل فانه في صبره هناك ماجور وفي صبره في السفر غير ماجور بل هو معاقب لكونه قاتلا نفسه وعلى الرواه ان يحترز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على الفطر لان اضافه القتل الى فعل الظالم قال رحمه الله واما ان يرجع الى المجاز الى قوله هو صحيح محمد تحقيقا

قوله القسم الثالث من اقسام الرخصه وهو ما شرع الرخصه لعذر وضع الله تعالى عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا كما قال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فقال تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فهذا القسم غير مشروع في حقنا اصلا تحقيقا عنا وتيسيرا علينا لانا على عذر بوجود الحرج في حقنا فلم يجز رخصه حقيقيه لانعدام السبب الموجب للعزيمه ولكن لما كان الرفع والنسخ للتخفيف عنا والتسهيل علينا وذلك معنى الرخصه لغة سمي رخصة مجازا والاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحركة للثقله وهو مثل لتغليظ تكليفهم والاغلال جمع غل وهي عباره عن الامور الشاقه التي كانت على الامم الماضيه وهي مثل ما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة كالرد ان النار كانت تترك في الامم الماضيه فتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامه بعد ثبوت التحريم بشرط الحاجه والضرورة وكما التغيير احلت لهذه الامه وكانت حراما على من قبلنا فانه روي انهم كانوا يجتمعون عنابهم ويحرقونها وكذلك الواجب عليهم قطع موضع النجاسه من الثوب او الجلد اذا اصابته وكما وجوب التوبه بقتل النفس كما قال تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم وكذا اقتصار جواز الصلاه على المسجد وعلى المصلى وقد كان اوخطا من غير شرع الدبه وقطع الاعضا الخاطيه وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وغير ذلك من الاحكام الشاقه التي وضعت عنا اي رفعت ولم تكن في شريعتنا اصلا فان قيل ان الرخصه تسمى عن اليسر كما سبق فاينما كان اليسر والسهوله اكثر كان هو اولى باستحقاق اسم الرخصه بطريق الحقيقه الا ترى ان العام لما كان عبارة عن الشمول كان الشمول اكثر فهو في استحقاق اسم العام افضل ثم لا شك ان ما كان سبب العزيمه وحكمه وهو اليسر فاينما كان اليسر اقل لان الاباحه مع الحرمه لا يجتمعان ثم في القسم الثالث ثبت اليسر وارتفع الضيق اصلا في حق هذه الامه سببا وحكما فكان من حقه ان يسمى هو اجل نوع الحقيقه في الرخصه لولا ان

اليسر فيه لان حق القسم الاول فلما تم ذلك لو اعتبر اليسر فيها بحسب قوة العزيمة
لانها ضده والمساواة في القوة لازمة في باب المعاوضة والاعلى احد طرفي الاخر فلا يبقى للشافعي
فكانت احدى الرخصة لسقوط في العزيمة اذ في الرخصة معنى الانتقال الى شيء تغير من عسر الى يسر
بواسطة عدم المكلف بها كانت العزيمة في العزيمة اعم كان معنى الرخصة وهو اليسر والانتقال ام
اذ ثبوت الحكم عند شدة العارض عزيمة دليل قوة ذلك الحكم يظهر ذلك في الحسيات فان القوي
يغلب الضعيف فكذا قوة الرخصة تظهر عند شدة العارض عن الاداء وقيام السبب
والحكم بما كان في النوع الاول دليل قوة العزيمة ثم مع ذلك ثبوت رخصة الاقدام كان دليل قوة
الرخصة فكانت تلك الرخصة احق باستحقاق اسم الرخصة على الحقيقة ولما كان سبب الحرمة
قائما مع ثواني الحكم في النوع الثاني ظهر شيء من الوهن مقابلته في الرخصة فاحتاج لذلك مزيد رجحه
الاحقية الى نفس الحقيقة لان في العزيمة السبب قائم في حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل اداء
فلذلك بقيت الحقيقة في الرخصة ولما انعدم السبب والحكم اصلا في حق هذه الامة في النوع
الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقة والحاصل ان دليل ان استحقاق الرخصة فيما كان سبب
الحرمة وحكمها باقيين ثم كلما ازداد الوهن فيها او في احدهما ازداد الوهن بحسب ذلك في انحطاط اسم
الرخصة بطريق الحقيقة ويعلم من هذا اقسام الرخص قال ـــــ رحمه الله واما القسم
الرابع الى قوله مشروعة في الجملة اقول ـــــ القسم الرابع من اقسام الرخصة هو
النوع الثاني من الرخصة المجازية وهو ما سقط عن العباد لحوق السبب من ان يكون موجبا الحكم
مع كونه مشروعا في الجملة من حيث انه سقط اصلا كان مجازا شبيها بالقسم الثالث ومن حيث
انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة لكن معنى الرخصة في هذا القسم حقيقة من وجه
دون وجه فكان دون القسم الثالث في استحقاق اسم فكان الرخصة وهو ما رفع عن
الرخصة المجازية لكون الرخصة فيه مجازا من كل وجه وذلك كالعقد المشروط فيه الخيار فان الاصل
في البيع ازلا في بيعا لقوله صلى الله عليه وسلم لا بيع الا بيع عن ذلك ولما روي انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع الكالي بالكالي وما ذكرناه حكما ان شروع لكنه سقط هذا الشرط في السلم اصلا لقوله
صلى الله عليه وسلم ورخص في السلم بيع ما ليس عنده حتى لم يبق تسمية السلم فيه مشروعا ولا عرفا
بالتعيينية مفسدة للعقد واما عطفت العزيمة على المشروع في القول لان العزيمة اخص من المشروع
واما سقط هذا الشرط تخفيفا على المحتاجين حتى يتوصلوا الى مقاصدهم من الاداء قبل ادراك الثمار
ويتوصل رب السلم الى مقصوده من الربح واما يبقى تعيينه مشروعا في السلم لان دليل التيسير
متعين به دلالة لوقوع الخلل عن التعيين بكونه معدوما في الذمة فوضع التعيين من السلم اصلا

والتفاوت بين القسم الثالث والرابع ان الاصر والاغلال لم يشرع في حق احد لخلاف تعيين
المبيع فانه مشروع في الجملة وقد ذكره على شرف الضرر او تناول الخمر او الميتة او لخوف الهلاك على
نفسه من العطش او الجوع رخصة مجازا لان الجوع ساقطة في حق اطلاق حرمات عارضا لان
حرمة ما ذكرناه من الخمر والخنزير ما ثبت الا لصيانة عقله ودينه فرخص له تناول الخمر دفعا لضرر زوال
العقل وتناول الميتة فاخذ على نفسه الفوات لم يستقم صيانة عقله وهو العقل ونفسه وهو النفس فقد
فاد ان حرمات لم تعرض لها اصلا لان كان مشروعا في حقه بل ترك الرخص فيكون الخمر وهذه
الاشياء وهو الخمر والخنزير والميتة مشروعة في الجملة اي في غير حالة الضرورة في حق هذا الامة فكانت
رخصة باعتبار عدم العباد ولان السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه وانه استثنا من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم والمستثنى لا يتناوله الكلام
موجبا لحكمه ولكن السبب بعد الاستثنا ولم يتعدم اصلا فكانت الرخصة ثابتة باعتبار العدم
فخرج السبب به من ان يكون موجبا لحكمه في حقه ومن امتنع من تناول الحلال حتى تلف نفسه يكون اثما
فان قيل قد استثنى حالة الاكراه في اجراء الكفر بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولم يقع
ان ذلك من قبيل الرخصة الحقيقية حتى لم تسقط حرمة الكفر قلنا قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
من الحرام كما هو حكم المستثنى جاء حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرام وهو الحل وقوله تعالى الا من
اكره استثنا من الغضب لله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله فقد الحق الغضب
من كفر طايعا وفي غير المكره وتقرر الاية والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه وشرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فيكون الاستثنا من الغضب لا من الكفر
فلم نتظر الى ان يثبت حكم الاباحة وليس من ضروره نفي الغضب وهو حكم الحرمة بعد ثبوت الحرمة اذ
ليس من ضروره عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهود في حق المسافر والمريض ان السبب
موجود والحكم لا يثبت في الحال فجاز ان يكون الغضب منتفيا به قيام العلة الموجبة للغضب وهي الكفر
فلم يثبت اباحة اجراء الكلمة لذلك ولا يقال ينبغي ان لا يكون مرفوع الوزر كما في القتل لانا نقول اقوال عباس
يقتضي ذلك لكنا تركناه بالنص الذي تلوناه فلا يقاس غيره عليه وهو القتل وفيه اقامة حق الله تعالى وحق
العبد مع الدليل على صحة ما سبق من تقدير الاية ما ذكرناه وجاء العلماء في الكتاب وقد جوزوا
الا ان يكون الكفر به شرطا سندا وحدوث جوابه لان من شرح والدليه كافر قيل ترك اباحة التكلم
بغضب قال ـــــ ومن ذلك ما قلنا في نصر الصلوة اشعر الى قوله كاداء في درك حدود
الفقه اقول ـــــ مر ذلك القسم وهو القسم الرابع ما قلنا في نصر اصحابه بسبب السفر اذ رخصة
اسقاط حتى لا يجب اداء ما سقط من المسافر في لا يجوز له ان يصلي الفرائض في سفره ان ذلك جزء من الوقت
اربعا فصار فرضا في السفر وظهره هو الان السبب لم يبق موجبا في حقه الا ركعتين فكانت الاخريان
في حقه والحالة هذه بمنزلة النفل بل الفرض لا تقبل الا النفل قبل ان كان الوقت
مشروعا للفرض فاذا لم يفعل الفعلة الاولى فسدت فكان المتصرف عنه رخصة اسقاط وعند

وعند الشافعي رحمه الله رخصة محضة لان الظهر لا يقبل السبب موجب للظهر اربع ركعات الا انه رخص
فيها في الوقت المتغير لدفع مشقة السفر فجعل معنى الرخصة في تغيره بين ان يؤدي في اول الوقت او بعاوين
ان يؤدي ركعتين ومشروعية اجابي وان معنى الرفق في الاكل كما لعبد اذا ادن له مولاه في اداء الجمعة فانه تخير بين
ان يؤدي ركعتين وبين ان يؤدي الظهر وعلى هذا الرخصة اسقاط للعزيمة وهي الاكمال استدلالا بالدليل
الرخصة ومعناه انما قيل الوتر حق لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال يا رسول الله ان قصر الصلاة وكم اصلي
اي بغير ما يقين ولي دليله ما بالظاهر على ان سفر ركعتين وكم اصلي اي انه تعالى على جواز قصر الصلاة بالحق
في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بها فاقبلوا صدقته اي اعتقدوها واعملوا بها اذ الصدقة لا تحتاج الى القبول من مالك المعرض عنه ومعلوم ان المراد
بالتصدق الاسقاط كالتصدق بالدين على من عليه الدين وهذه الدين وقد سمى اسقاط الاسقاط تصدقا
فقال في حكم سرية وان تصدقوا خير لكم اذ التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق
مريدا لم يلزم طاعة كولي القصاص اذا عفا عن القصاص فلم يلزم طاعته اولي بل لا يحتمل الرد وقد اذا لم يحتمل
فيه معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كاسقاط الشفعة واختير بقوله لا يحتمل التمليك
عافية تمليك من وجه كالدين فانه يرتد بالرد واختير بقوله اسقاط محض عن التصدق بالدين لرجحه
معنى الاسقاط مع معنى التمليك فلم يكن اسقاطا محضا كالطلاق والعتاق فانه ليس في ذلك شائبة
التمليك فلذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقف على القبول حتى اذا قال الزوج لامرأته تصدقت بصداقك
لم يكن زجلا ولا يتوقف على قولها فان قيل هذه الرخصة صدقة والتصدق عليه خير
في قبول الصدقة فينبغي ان يتعلق رخصة القصر بالقبول كما في الصدقة قلنا لا وجد ذلك لانه يكون
حينئذ نصب شريعة موصولا الى العباد كانه تعالى قال اقصروا ان شئتم واتموا ان شئتم ولان
ولان ولا يرد الله تعالى بادائه بنفسه لا تتحقق تعليقها بالقبول اي العباد لو علقت بذلك لم يكن مشروعا في الحال
كالاعتاق المعلق بالمشيئة فاذا كان العبد يكون الحكم حقا الى مشيئة العبد واما الاسقاط لا يحتمل
الرخصة فرجحنا احدهما ان الرخصة للتيسير وجانب الرفق واليسر متعين في القصر بتعين
فلا يبقى الاكمال لا مشقة محضة ليس فيها فعل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في ترك ما ليس عليه
مع الاكمال الظهر اداء المفيه قائما مقام ركعتين لمشقة السفر فوجب الاكمال لقصر الله
والوجه الثاني ان التغيير اذا لم يتعين رفقا بالعبد كان هو مخيرا فيه وفيه اسقاط الاكمال اصلا
والشيء الناقص لا يليق بالرب تعالى كما قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وانما للعباد اختيار
الارفق لجواز ان نفسه منفعته او يدفع عنها مضرته فاذا لم يتصور التخيير رفقا كان ربوبيته
ولا شركة للعبد فيها الا ترى ان الشرع لو لم نصب الشرائع جبرا على التخيير في انواع الكفارة
وغيرها كالتخيير في الاخوين بين التسمية والسكوت لانه عند العبد ما هو الارفق عند
نفسه ومشروعية الاختيار لا تحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد وانما الرفق متعين
في الركعتين لما عرف للعبد به العقل فلم اثبت التخيير في مثل هذه الصورة فقد اثبت للعبد

اختيارا لا يليق بالعبودية وهذا خطأ فعرفنا ان الرخصة رخصة اسقاط لا رخصة
تخيير فان قيل يرد على هذا ما قالوا في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان
مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة مع ان الرفق متعين في الاختصار
على الاقامة قلنا الكلام في التخيير بين الشيئين اوجبين الذين يجب احدهما لا بعينه كالتطوع
التطوع والسنن الرواتب والاذان والاقامة في حق المنفرد مخصوصا في الفضائل السنن
الرواتب فكان كالتطوع فيه فخير حتى ان العبد مخير بين ان يصلي عليه الصبح وبين ان
يصلي اربعا كما هو مخير بين صلوة التطوع وتركها فعلم بهذا ان الكلام في الواجب لا في التطوع
فان قيل بشكل بكاتب ذوره مولاه ثم مات ولا مال له سواه فانه يسعى في بدل الكتابة
او يلغي بدل الكتابة عند ابي حنيفة رحمه الله فقد اثبت الخيار بين الواجبين مع ان الرفق متعين في
الاول كما قالا لا نحوز ان يكون لما فيه اقل وللعاجز الكتابة اولى الطف فينبغي ان يتعين
بلا اختيار لصاحبه المدبر قلنا في جانبه المدبر الواجبان شيء واحد فيتعين الرفق في اداء الواجب
فيما اورد محتملان فان تلف القيمة يجب عملا ويلغي بدل الكتابة يجب موجلا وفي ايفاء ذلك
تفاوت واختيار الناس فيه فحسن اختار الكثير الموجل لتأجله واختار القليل الحال لقلته وهذا الله
تعالى على مجرى الاعتاق وعدمه فقد ابي حنيفة رحمه الله لما جرى في الكتابة جعلها
جزيه بدل من يجل بالتدبير وموجل بالكتابة فكان مخيرا بينهما لتفاوتهما في الرفق وعند ابي يوسف
ظله باعتاق بعضه يجب عليه احد المالين في الحال فيتعين الاقل لتعين الرفق فيه كما في جانب
المدبر فان قيل ما تقول في قول ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا كان لكاتب بدل الكتابة اقل
من قيمته حيث لا فائدة في التخيير لتعين الرفق في بدل الكتابة لوجهين بلوغه اقل وتأخر
الاداء قلنا لا نسلم ذلك بل فائدة التخيير فيه الطهر من عيوب لان الفائدة فيه تردد اليسر
وفيه تردد لان في بدل الكتابة يسر يرجع صرورة اليه فيما يرجع الى شرائط المطالبة
مع ضرر تأخر الحق وفي القيمة ضرر تأخر يسر يقوم فيها مقام ضرر الكثرة وضرر تعجل المطالبة
مع يسر تعجل العتق والناس متفاوتون في الاختيار ولا جزاء صلى الله عليه وسلم من صام
الصلاة صدقة لم يجعل رخصة الصوم رخصة اسقاط لان الصوم حال التأخير يقوله تعالى بعده
من ايام اخر فالصدقة بالصوم ليصير رخصة اسقاط وانما اسقاط بعض الصلاة وهو القصر
في هذا الذي ذكرناه وهو رخصة الاسقاط وانما اسقاط بعض الصوم وهو القصر في بعد الذي
ذكرناه وهو رخصة الاسقاط نظير التأخير حيث السوم كالاختيار للعبد في ثبوت
التأخير في الصوم فعلم الاختيار له في سقوط بعض الصلاة ثم السر في التأخير مقدار ما لان

الصوم في السفر يشق على المسافر من وجه ليسير سفره ويخف عليه الصوم من وجه يسير
شوكة السلين فمن اداء الصوم وهذا الوجه من اسباب اليسر فان الصوم مع الجماعة في شهر رمضان
ايسر من القضاء خارج هذا الشهر وتاخير الصوم الى ايام الاقامة من السفر بعد رمضان من وجه وهو
الانفراد بالصوم وخف من وجه وهو الارتفاق للرافق الاقامة فيا النظر الى هذا الوجه يكون الرفق
في الافطار وبالنظر الى الوجه الاول وهو التعذر يكون الرفق في الصوم فلم يتعين الرفق والناس
متفاوتون في الاختيار فصار التخيير طلبا للرفق فصار الاختيار ضروريا اي لاجل ان يختار ما هو
الارفق عنده وللعبد اختيار ضروري يثبت لجلب المنفعة الى نفسه او لدفع المضرة عنها فاما
مطلق الاختيار فلا يكون له ذلك وهو ان يكون مخيرا في شيء مع انه يسر في ذلك الاختيار يرفع يده
اليه لان ذلك لهي لا يكون الا لله تعالى قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى ان يكون
في اختياره رفق او يدفع عنه ضرر لانه تعالى هو النافع الدافع الضار خلاف العباد فانهم ليس
لهم الاختيار ما كان فيه نفع لهم او لغيرهم فمن ذلك نصب شرع ويسر ذلك اليهم واذا كان ذلك
صار الصوم اولى لكونه اصلا وقد يشتمل على معنى الرخصة كما في خلاف ظهر المسافر والمقيم
فانه واحد في الحكم فلا يثبت فيه التخيير اذ التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق تعين الرفق
في القليل فان قيل في الارجح معنى الرفق مرجحا ان ثواب اداية باعتبار زيادة الشفع
واداء الركعتين اليسر فكان الرفق مزدوجا فيه كما في الصوم قلنا الاختيار حكم الدنيا فلا يعتبر
بناؤه على حكم الاخرة وهو الثواب كصلوة الوتر في حكم بجوازها عند استجماع شرائطها وهو في
الدنيا ولا ثواب له وكالمتوضي بالخرقة غير ناشئة غير منصرف في حفظها الى اصلي بذلك
يكون له ثواب الاخرة وينفي بالفساد والشافعي رحمه الله فيما عرفته بخلافه الفرض
والرخصة فان ذلك تاخر الى عدة من ايام اخر والمسافر مطالب باداء الصوم بجداد راكها ولهذا
اذا مات قبل ادراكها لا شيء عليه فلم يكن ما هو ادا ء الصوم في الحال فكان الصوم عزيمة
والفطر رخصة فكان النظر اولى واما في الصلوة فهو ما هو ادا ء ايها في الحال فكان القصر
رخصة والاتمام عزيمة فيخير والجواب عن ذلك قد تقدم على وجه الاستقصاء قال
رحمه الله ولا يلزم رحمنا ان يجعله في الجمعة في قوله كان في ما ذكره قولك لا يلزم على ما سبق
ذكره من ان التعيين في الاقل وهو القصر فلا معنى للتخيير بين القصر والاتمام العبد المأذون
في اداء الجمعة فانه ان شاء صلى الظهر وان شاء صلى الجمعة فكان التخيير بين الاقل والاكثر ثابتا لانا
نقول لا نسلم ثبوت التخيير بينهما لان الجمعة هي الاصل المامور به فانها واجب عليه عينا ولا جزاء
له في تركها وذلك لان ارتفاع الجمعة عن العبد انما كان بسبب هو المولى مع وجود المنتفي للوجوب
عليه فاذا اذن له المولى ارتفع المانع فاتجه الامر والواجب على المرء الجمعة عينا من غير خيار للمولى

اذا ادرك العبد في الجمعة لا يجوز التخلف عند البعض قوا ذكر مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله فكان الجمع محالا في ذلك وليس سنة ثبوت التخيير بين الظهر والجمعة فقولك ان الظهر
والجمعة مختلفان ولهذا لا يجمع بينا احدهما على الاخرى ولا جواز اداء احدهما بنية الاخرى سؤال
الجمعة على شرائط لا يتوقف عليها الظهر وعند الاختلاف والتكرار لا يتعين الرفق في الاقل
عددا فاستقام طلب الرفق الاتي ان الجد اذا جاء وقيمته عشرون درهما وقيمة الارض
الف درهم يختار المولى بين الدفع والفداء تعارضا وعدم تعين اليسر في احدهما فكذلك هنا القول
بان الجمعة مختلفان لا نذكره ولا نسلم قلتا في عدد الركعات ولكن يحمل شفع السفر الصحيح
كشفع في عدد الركعات ولكن مع عدم شفع السفر فيخير العبد المأذون بينه العدم تعين الرفق في
احدهما فان شاء صلى الظهر اربعا وان شاء كمل شفعه زيادة السعي واخطبة ما هو المسافر والمقيم
فواحد في الحكم فلا يثبت بين القليل والكثير فيه لا يتحقق فيه من معنى الرفق فكان التخيير لغو لخلاف الجد
اذا جاء اباه فانه لا يخير مولاه بين دفع الجد وارش الجناية لان مولاه لا يكمل بالجناية والارش
لان القيمة من جنس الارش فلا فائدة في التخيير وعلى هذا الطرح مزدوجا ان وطئت الدار فعلي صيام
سنة فجعل وهو مسافرا فالتخيير ان صوم سنة او صوم ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو روي في
النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله لان المسئلة محال حكما سئل عن مسئلة العبد المأذون في الجمعة لان احدهما
معدوده وهو السفر وفيه ايضا العبد والخيار الوعد والذكر الجبل والناقص فيصير محالا الاعداد
المتلايق في الصالح الدنيه والدنيا ويه وفيه من الرفق ما لا يخفى والصوم ثلاثة ايام فانه قارة وهي
ليست بقدر بمقصوده لانها وجبت الجبرا وهي ضعف حرمة اسم الله تعالى ولانها مردودة بين كفارة اخرى
وعفو به شرعت زاجرة فاختلف الجنس فلم تعين الرفق في الاقل يطلب التخيير فاوجبه فقلنا يخير
بين صوم سنة نظرا الى جانب العزيمة المحضة وهي النذور بين صوم ثلاثة ايام نظرا الى جانب اليمين
وفي سلسلتنا وهي ظهر المسافر والمقيم هما سواء لما سبق بيانه ثلاثة يصوم فيخير بين
ثلاثين وهما واحد وهذا الذي ذكرناه هو رواية النوادر واما في ظاهر الرواية فيجب الا بالمنذور
ولا يجوز كفارة اليمين وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول بذلك اولا ثم رجع عنه الى التخيير فيه رواية بلاغا
ايام فقد روي عن عبد العزيز الترمذي رحمه الله قال خرجت حاجا فاذا دخلت الكوفة اتوا
كتاب الله وروا الايمان الكفارات على ابي حنيفة رحمه الله فانتهيت اليه وهو قائل في قف
فان من راي ان ارجع عنه فلما رجعت من الحج اذا هو قد توفي فاخبرني الوليد وروى ابو يوسف
انه رجع قبل موته بثلاثة ايام وقال انه لا يخير وهذا اذا كان شرطا لا يريد به قوله ان دخلت
الدار وشربت الخمر فعلي صوم سنة وهو لا يريد ان يحنث الشرط لان في معنى اليمين وهو منع وهو

ولصرى ليتبع

والقاع وغيره فان يكل منها يحصل ترك الاكل على الكمال والامر انما يفي طلب تحصيل المامور به على الوجه
الجهات فلا يبقى دليل سواه وفي اتفاق الحاضرين على ان اقسام الاحكام التي اتى بها العبد عن قصد ارجحه
واجب وحدوث اليه وسواه وتعضور دليل على فساد قول هذا القائل بين العباس بين في قوله الامر هو
الامر المطلق يوجب الايجاد في العمر فكذا من ضروره وجوب الايجاد في العمر مره الفرد الذي هو ضده وكل
عن النهي فكان موجبا النهي عن ضده كذا قال المحاصر حمه واجع الفقها ان المراد بنهي عن الكمال ليس كقوله تعا
ولا تعل لعين ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان ذلك النهي امرا بالاظهار ما فيها لان الكتمان له ضد واحد و
لا اظهار والخلوا ان الحوم نهي عن لبس الخيط لان النهي عنه اضدادا وليس بعضها اولى من البعض فان قيل
النهي عن الخيط يكون ضده غير الخيط وهو شي واحد فكان تخيير الاظهار مع الخلان قلنا ليس كذلك
فان الاظهار والكتمان ليس له انواع مخالف الخيط مع غير الخيط فان لكل واحد منها انواعا ومادام ذكر الخيط
ضده غير الخيط لا يتدح ما قلنا فان قيل هذا متحقق بين القيام وضده فان ضده نياده هو ترك القيام
ولا واسطة بينهما صوره وبينهما واسطه معنى فان لضده انواعا من القعود والاضطجاع والركوع والسجود
قلنا هذا هو احتج الفريق الثالث الي قوله وهذا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
اقول احتج الفريق الثالث القائلون بوجوب كراهة الضد بان الامر بالشي
قال المحاصر لانا انما اثبتنا بكل واحد من القسمين وهما الامر والنهي اذ في ما ثبت بكل واحد منهما لان
الثابت بغيره بطريق الضروره لا يساوي المقصود بنفسه ونحن الامر فيما عن ضده انما يثبت ضرورة
الامر الذي وقع ذلك الذي الحرمه فيثبت بها الكراهة لا غير وعن هذا افترقت حرمه الدوام عن فيما
يثبت حرمه الولي مقصودا بالنهي وفيما يثبت حرمه الولي مستفاده من ضرر حكم الامر فان الحرمه موجب
النهي قصدا وانما وجب الاعتبار بالموجب فيستفاد الحرمه من ضروره ترك الايجاد لكن الحرمه موجبا
للامر حتى حرمت الدخاوي من المس والقبله في الاعتكاف واحرام الخ واشبه الامر ثبوت حرمه الولي
بالنهي مقصودا ولم تحرم في الصوم والحيض لثبوت حرمه الولي من ضروره ترك الايجاد الثابت بالامر
واما الذي احتجوا به وهو قول الفريق الرابع القائلين باقتضا الكراهة فيما نهي عنه وهو ان الثابت
بغير ضروره المقصود بنفسه الا انا نقول ثبوت الحرمه ههنا بطريق الاقتضا لان عدا لما كان امرا
صوره ومعنى اسمياه اقتضا وسمي الاقتضا ههنا انه ضروري غير مقصود يعني ان هذا الاقتضا كما في
خلاف الاقتضا المطلع وهو جعل غير المنطوق مسكوتا فان التصحيح المنطوق فان ههنا يحصل الامر قد
ادراج غيره لكن لما ثبت الاقتضا ضروره اثبات المامور به حتى اقتضا ضرورة شيئا باسمو ذكره
من مقتضيات احكام الشرع في قسم المقتضي وبعد التقرير خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان
على واحد من القسمين ساكت عن غيره لانا انما اثبتنا اقتضا لم يكن واحد منهما ساكتا عن ضده والجواب
عما رجح به المحاصر ان يقال ما ذكرتم في احتجاج الفريق الثالث واما الجواب عما احتج به قوله تعالى ولا

يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فهو انه ليس نهي وانما هو نسخ الحال اصلا بدليل قوله تعالى
لا تعل لك النساء من بعد فانه نسخ لقوله واذا كان كذلك فلا يصير الامر باظهار ما في الارحام نهيا عن اثبات
ثبت الامر بالاظهار بواسطه ان الكتمان لم يكن مشروعا بما تعلق به من الحكم الشرع فصار قوله تعالى
ولا تعل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن بعد الواسطه وهو ان الكتمان لم يكن مشروعا امرا
بالاظهار وما سبق من الايه تغير قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فانه نسخ ايضا لا نهي بما
سبق ذكره تقرير في باب النهي فكان نفس الحديث بواسطه عدم مشروعيه النكاح بغير شهود امرا باظهار
الشهود في النكاح واعلم ان الاختلاف الذي ذكرنا في ان الامر الشي هل هو نهي عن ضده ام لا انما هو في
الامر المطلق العين وقولنا بالشي العين احترازا عن الامر المقيد على سبيل البدل فانه في ذلك الصورة
ليس نهيا عن ضده بالاتفاق قال
وفايده هذا الاصل الي قوله وجب الامر مقصودا
اقول فايده الاصل الذي مر ذكره وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده هي ان تقرير
حد المامور به لما ثبت بالامر مقصودا لان الامر موضوع لايجاب الفعل وتحريم العدم والثابت ٢٨١
بطريق الاقتضا كما سبق تقريره لم يعتبر وجوده لذلك التحريم من حيث كون الاشتغال الضد على وجه
يفوت المامور به كان حراما واما اذا لم يفوت المامور به كان مكروها لان الثابت بطريق الاقتضا
ثابت بالضروره فيتقدر بقدر الضروره ولا ضروره في القول بالحرمه عند عدم
التفويت ودلالة كان الامر بالقيام في حديث الاعرابي ثم رفع راسه حتى تستوي قائما ليس نهيا
عن القعود قصدا وابتدا اذا قعد في الثانيه ثم قام لا تفسد صلوته بنفس ان الامر بالقيام في الركعه
الثانيه لا يوجب في القعود الا آن يفوته فاما اذا لم يفوته بان قعد ثم قام لا يوجب فساد العباده وذلك
كله باعتبار انه اخر المامور به وهو القيام وقد قلنا في جانب النهي ان الحرم للنهي عن ليس
الخيط كان لبس الازار والرداء سنة في حقه لانه نهي عن لبس الخيط كان ماموراً بلبس غير الخيط ايضا
لا نسلم ان موجب الامر بشي خيارا بقدر فوته فلذلك كان لبس الازار والرداء الذي ذكرتم في
ما يقع به الكفاية عن غير الخيط وقوله وقد قلنا ان العدة لما كان معناها النهي عن التزوج في اثنا العدة
فاجاب عنه بقوله لانا انما اثبتنا بكل واحد من القسمين اذ في ما ثبت به والاول اباحة اجتماع لقوله ان الحرم اذا لم
يكن مخصوصا بالامر لم يعتبر في اخره لقوله اي لما ثبت وجوب العدة بالنهي قصدا لقوله تعالى ولا تعزموا
وقوله تعالى لا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله كان يتوب امرا لكن في ضده امرا غير مقصود وهو
ظهوره في انقضا الاعداد من العدة في زمان واحد لانه لا تضايق في وجوب الشي لقدره امرا وكونه محرم
ولان العدة عندنا اجل البينونه واما عند الشافعي فاجل الرجعه فلا يتصور التزوج بسبب الازواج والقول عن التزوج مع ثبت بمقتضى النهي
لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن من اجله اجلا وعند الشافعي اجلهن ان يضعن حملهن في حق الزوج
اصل وغيره الاختلاف تظهر في الداخل بعد انا العدة ان تداخلان يعني انها يتضايقان في حق واحد

كما حال الدوس وعنده لا يتداخلان لانه لا يتحقق الكفان في زمان واحد كما في الصوم فانه لا يتأدى صومان في يوم واحد قلنا الكف عن شهوات البطن والفرج في الصوم انما وجب لامر مقصود به وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيتعدم الاداء بما شرة الضد وهو الاكل ونحوه ولا يتحقق اداء الصومين في يوم واحد لتعارض الوقت في ركن كل صوم وهو الكف الى وقت الافطار كان قيل في حق وجوب العدة كما جاء النهي بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله تعالى ولا تحرجني كذا في الصحاح بل جاء النهي بالامر بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذا لان النصان يحتمل ان يكون كل واحد منهما اصلا والاحتياط فيما اذا تردد جانب النهي على جانب الامر حتى جعل النهي اصلا والامر ضمنا له ولم يجعل على العكس قلنا انما يجعل هذا النظر الى الامر والمعقول اما الالتفات الى مجرد الكلام فكانت تحقق النكاح والمنكوحة محرمة عليها التزوج وهي منهية عنه بقوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم فالمراد بها ذوات الازواج فلما كانت العدة منهية عن التزوج باعتبار ان العدة اثر من آثار النكاح كان الكف عن التزوج امرا به في ضمنه تحقيقا للنهي عن التزوج فلم يكن الامر بالكف مقصودا فانتفت بهذا اضافة النهي في العدة ولما كان كل واحد من التزوج والاكل في زمان الصوم منهيا عنه بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بقوله تعالى ثم اتموا الصيام اقتضت هذه الاضافة وجوب التربص اقتضاء فلذلك اقتضت العدد كلها عدة واحدة لان حكم الكل موحد حرمة التزوج لا وجوب التربص الا ترى ان الصيد في الحرم والخرمات جميعا فان الصيد حرام على المحرم في الحرم لحرمة الحرم وحرمة الاحرام والخرم حرام على الصائم لحرمة الصوم ولو جامع ناسيا وليس له ان يجامع اذا ذكر لان الجماع منهي عنه لحرمة الصوم لا عن الاكل والشرب ثم عرف براءة الرحم فاضافته الثالثة بالنهي اوجب من اضافته الثانية بالامر بالعرف فكان اضافة وجوب العدة على النهي اولى من اضافته على الامر فان قيل لو كان المعنى في وجوب العدة معرفة براءة الرحم لا كتفى بحيضة واحدة لحصول معرفة براءة الرحم بالحيضة الواحدة كما في الاستبراء قلنا نعم كذلك لكن الوحدة في ذلك لا تكون الا في السوداء وهو ان الحيضة الواحدة تعقب براءة الرحم والثالثة تعقب القطع والثالثة تفصيله فلو لم تعتد اقراء العدة الواحدة وان تداخلت اقراء العدتين كالحلقات في الحد فانها لا تتداخل في الحد الواحد وتتداخل في الحدين فلو قلنا بالتداخل في اقراء العدة الواحدة لفات هذا المقصود فظهر بما ذكرنا ان لتعدد العدة الامر في وجوب العدة ظهر في مسئلتين احدهما في جواز تداخل العدتين في وقت واحد والثانية في عدم استراط علم المرأة بانقضائها خلافا لزفر في الصوم في هذين الحكمين لما ان الاصل في وجوب العدة النهي وفي الصوم الامر على ما ذكره قال رحمه الله وقد قال ابو يوسف في قوله تعالى للفرض اقوال فسئل عن الاصل وهو ان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ضمنا قال ابو يوسف رحمه الله اذا سجد في صلوته على مكان نجس لم تفسد صلاته لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى وثيابك فطهر والسجود على مكان نجس الذي

هو مباشرة ضد المأمور به لا يوجب فوات السجود المأمور به حتى اذا اداء السجود على مكان نجس يكون مؤديا للصلاة وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله تفسد صلاته لان اداء المأمور به لا يكون بعين صفة المكان الذي يؤدي فعل الفرض عليه بل جعل مرور الصفة الفاضلة حتى يصير هو ذلك الفاعل للفعل الفاسد اداء الذي رخصنا فسد صلاته فكذلك اذا سجد على مكان نجس والنجس حال الفساد مأمور به في جميع الصلاة فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن قضاء الشهوة مأمور به في جميع وقت الصوم فتحقق الفوات بالاكل في جزء من الوقت والمستوجب الاصل قال ابو يوسف رحمه الله ان احرام الصلاة لا تنقطع بترك القراءة في شفع من النفل لان الشفع ليس بقراءة في الصلاة بقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر منه ودليل نفي عن عدة انها فلا يكون هو منها من ترك قعدة الشفع الاول منها فصار تارك القراءة حراما بعد ما يفوت فرض القراءة وذلك الفوت ثابت بعد الشفع الاول وعند ابي حنيفة فاما اذا اتى بالشفع الاخر فلا ينقطع بعد الفوت فبقي الاحكام تحقيقا تلا لما لم تنقطع احرامه عليه فسد اذا الشفع الاول بترك القراءة لاحتمال قضا الفرائض في الشفع الثاني فلما قرأ ولم يقرأ القراءة في ركعة واحدة في ظهره لا تنقطع الفريضة عند ابي حنيفة وقد رحمه الله لاحتمال ان الاداء فان قيل ينبغي ان ينقطع الاحرام عنده بترك القراءة في الشفع الاول لمباشرة ضد المأمور به وهو القراءة كما ان الصوم يبطل بمباشرة الاكل الذي هو ضد المأمور به قلنا لا يلزم ذلك لان فرض الصوم وهو الكف عن اقضاء الشهوة منه لكونه مأمورا به في جميع وقت الصوم فكان ضد الصوم وهو الاكل ونحوه مفوتا للفرض ابدا وان قل وقد قلنا ان النهي الثابت في ضمن الامر لم يعتبر في التحريم اذا لم يرد الى تفويت المأمور به واما اذا اتى بالشفع الثاني والنهي الثابت قصدا سواء في باب التحريم فلا يترك القراءة في شفع من النفل على ما مر ولعمري اسناد الفرض ودوامه قلنا ان السجود على مكان نجس يمنع الصلاة وتفسدها عند ابي حنيفة وقد رحمه الله وهو ظاهر الجواب لان السجود على مكان طاهر كان فرضا بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر لان تطهير الثياب لما وجب به وجب تطهير المكان دلالة لان قيام الثوب بالمصلي وقيام المصلي بالمكان فكان تطهيرا واجبا بالطريق الاولى لان قراره وثقله على الارض لا بالثوب ثم السجود يشتمل بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود صار الساجد مستعملا وجه الله النجس بحكم فرضية السجود على مكان طاهر والتطهير عن حال النجاسة فرض دائم في جميع اوقات الصلاة في المكان ايضا فيصير ضد ذلك الفرض الدائم وهو السجود على مكان نجس مفوتا لذلك الفرض وهو السجود على مكان طاهر فيفسد الفرض وبفساده تفسد الصلوة وقوله حكم الوجه احترازا عن وضع الوكبة واليدين في المكان النجس فانه لا يفسد الصلاة لان اداء فرض السجود لا يتعلق

بوضع الجبهة على الارض او وضع الركبة واليدين والسجود يتحقق بهذا وذاك وضعها فلا يجب تطهير
كما تقدم حكم الوضوء قال رحمه الله وقد اختلفت الرواية في قوله يطول تعداد ها
اقول يعني امتداد الفرض وذوامه قال رحمه الله ان ترك القعدة متعمدا بطل فرضه
في ركعة واحدة في الحال لان القراءة فرض دائم من اول الصلاة الى آخرها في القعدة بحكم الشرع
بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة ولهذا لا تصلح الاداء خلف القاري وان كان قدر رأسه من
السجدة الاخيرة قبل القعدة والى الفرض القراءة في نفلها في المذهب المنصور واذا كان القراءة دائما
تتحقق فوات ما هو الفرض يترك القراءة في ركعة فيتحقق تركه الصلوة بانقطاع ذلك الفرض بسلام اداء كن
الصلاة مع الحدث حيث ينقطع ذلك الركن لان التطهير من جمل الجنابة فرض دائم كان القراءة في الصلوة
فرض دائم وقال ابو حنيفة رحمه الله فساد الصلوة بترك القراءة في ركعة واحدة نادر بدليل لو تعمد
فيه فان من العلماء رحمهم الله من قال جواز الصلاة بالقراءة في ركعة واحدة وهو الحسن البصري رحمه الله فلم يكن
الفساد بترك القراءة في ركعة بدليل يوجب العلم فلم يكن قويا فلم تجد الفساد الى القعدة فلا ينقطع حكم ما اذا
ترك القراءة في الشفع كله فانه صار فساد الصلاة متعلقا به بدليل يوجب العلم لانعقاد الاجماع فلم تكن الفساد
قويا فيتعدى الى القعدة فينقطع ولانه اسرا القراءة ولم ينه عن ركعة قصدا قال ابو حنيفة رحمه الله
في ساد في ترك القراءة في صلوة الظهران القعدة لا تنقطع لان ركعتها متردد محتمل لوجودها في الاخريين
لانه يحتمل ان ينوي المسافر الاقامة ويتم صلاته ويحتمل ما ترك من القراءة في الركعتين الاخيرتين بل اذا كان
كذلك فلم يجعل ترك القراءة مفسدا للصلاة لان النهي ثبت في حق الامر القعدي وجعل هذا الذي ذكرناه
في زاد رصلاة المبسوط قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله فقال ترك القراءة في ركعتين ظهر السافر
موجب للوقف في حكم الفساد عند ابي حنيفة وابي يوسف لتوقف حال فرضه فان فرضه في الوقت
يعرض لتغيير بنية الاقامة فاذا نوى الاقامة في الاخريين جعل ذلك تبينا في الابتداء وترك القراءة في الاوليين
من المقيم لا يكون مفسدا لصلاته فانه اذا اقترن في الاخريين نوى صلاته فكذا هنا فصار عدم الاتيان
اصلا كسبقه اي في ظن موضع من الامر يلزم تعويت المأمور به عند مباشرة النهي الجائب في ضمن
الاركان تلك الماشرة حراما والاكان مكروهة ونبني عليه ان هذا الاصل تطول تعدادها فان
في جميع الاوامر يرد فيها هذا الاصل فمن تلك الفروع الاعتكاف فانه يبطل بالخروج وان قيل لها
ان الاعتكاف عبارة عن اللبث الدائم في المسجد بنية الاعتكاف فالخروج ينقطع الدوام فكان
الخروج حراما لانه يودي الى فساد الاعتكاف ومنها ان الصلاة تفسد الانحراف عن القبلة لان
المصلي مأمور باستقبال القبلة في جميع حالات الصلوة بقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره المسجد الحرام
فكان الانحراف عنها منهيا فيحرم ومنها ان المصلي مأمور بان يودي صلاته في الوقت بقوله تعالى
ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فكان الاداء خارج الصلاة منهيا لانه فيحرم واما الموانع
التي لا تحرم بل تكره كواضع الكراهة في الصلاة وغيرها فانها الصلوة بفرض الصلاة فانها مكروهة

لانها زيادة لان المصلي مأمور بتطهير صلوته دلالة كما مر ولم يفت دلالة الامر به هنا والقرب من
الفوات فصارت صلاته مكروهة كمن خرج الى صلاته في وضع امر بالقيام وكذلك اذا ترك القعدة
الركوة الى فقيد رواحد خرج به عن عهدة الزكوة مع الكراهة لان المأمور به هنا والمكروه وهو ايتاء الزكوة
الى الفقير لم يفت والمكروه دلالة لانه الى الغني فصار شبيها بمن ادى زكوته الى الغني من وجه فكان
وكذلك هذا في طرف النهي بانه اذا كان مقصودا كان النهي ما مورا بان يترك ارتكاب المنهي عنه في الصلوة اتمام
ولو كان فعلا يعربه الى ارتكابه كان ترك سنة اوستحبا يظهر ذلك في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرها ثم اعلم ان الخلاف الذي سبق ذكره في الامر والنهي انما هو على قول من يحمل
الامر للوجوب اما في قول من لا يحمله للوجوب فانه يحمل لفظ الامر دليلا على كراهة ضده وقد ابى جانب الهدى
قال رحمه الله باب بيان اسباب الشرائع اي قوله دل انه بقال ايه اقول لما
فرغ رحمه الله من بيان الاحكام المقصودة بجميع وجوهها شرع بيان ما يوجبها اصالة وتبعا شرع في بيان اسبابها التي
هي الوسائل واركان تقديم الوسائل عليها ايضا وجه لقدمها وجودا ولكن الاحكام لما كانت هي المقصودة كان
تقديمها اولى فقال الحكم ان اراد الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها اي من الوجوب والندب والاباحة
والتحريم والكراهة انما هو طلب الاحكام المشروعة واداؤها لا طلب الاحكام المشروعة واداؤها لا طلب الاحكام
المعقولة بعد الاحكام الشرعية اسباب شرعية نصاب تلك الاحكام التي هي المراد من الاسباب هو العلل
الشرعية لان السبب الحقيقي هو الذي لا يضاف اليه الحكم فلا يوجب شيئا لا اصالة ولا اضافة الى ما
سيأتي بيانه وعند الاسباب توجب الاحكام فكانت عللا في حقنا لكن جعلية لا عقلية فان الموجب
هو الله تعالى على الحقيقة ولا تاثير في الاسباب للاسباب لكن الشرع جعلها اسبابا واماراتٍ للاحكام
تيسيرا على العباد حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة اسبابها الظاهرة اذا الاحكام غيب
عنا وقد دل على ذلك تركه تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان المراد اقيموا الصلاة التي اوجبتها بكل
السبب الذي جعلته سببا لها لكون الالف واللام للعهد فكون التالي اداء النص فانه يلزم منه الامر
باداء النص الواجب بسببه وهو البيع وكذا الزكوة واجبة بكل نصاب من نفس الوجوب ووجوب الاداء
لما قلنا في قول الشافعي رحمه الله فان عنده عدم الاداء كاشف بان من نفس الوجوب ووجوب الاداء
عند نفس الوجوب يثبت وجوب الاداء ولهذا كان يقدم تغير الاحكام على المكلف بعد دخول اوقات
الوقت من حيض او سفر وجود ذلك دليل وانا الوجوب بايجاب الله تعالى اي الاسباب في الحقيقة امارات
الايجاب الله تعالى وانا الوجوب بايجاب الله تعالى فهو مذهب اهل السنة رضي الله عنهم لا شريك للاسباب
في الوجوب كما ان الوجود بايجاده تعالى ولا شريك له في ايجاده وذلك لان الاسباب
الشرعية ما وضعت الا لتكون امارات على الاحكام ولا يتصور ان يكون لغير الله تعالى وخالقيته المختصة في ذلك
فانه لما وجد اضافة الايجاد الى غير الله تعالى وهو العباد جوزوا اضافة الايجاب الى غير الله تعالى وهو
العقل ثم اصل الوجوب في المخلوقات ثبت بامر الله تعالى لا صنع للعبد فيه ولا اختيار وعن بعض
الاساتذة انه كان يقول لي باسباب اسنت الوجوب جبرية وانا مخاطب اسنت اردي اختياريه
ثم السبب للعلة انه الوجوب والخطاب بالامر والنهي لازم الاداء وتعريف انه عن الوجوب
لمعرفة البيع فانه يجب به الثمن في الذمة ثم يطالب المشتري باداء الثمن فصار السبب يشبه البيع والخطاب

او هو اتاحب بترك موجب الامر والنهي والله تعالى يتعالى عن التعجب وحدا بدون جزية وحدة
منه والمحتمل لهذه التكاليف قصدا هو الانسان قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقد جاء في التفسير ان الامانة
هي الفرائض وقال تعالى خلق لكم ما في السموات وما في الارض وقال تعالى وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض جميعا وقال تعالى والانعام خلقها لكم وغيرها من الايات وكلها دليل على شرف الانسان
ولهذا فضل الله تعالى آدم عليه السلام على الملائكة عليهم السلام حيث جعلوه مسجودهم ولذلك كان
من هذا الجنس من هو اشرف للخلائق وهو نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولهذا كان من
اعرض عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شر البرية ومن قبله وعمل بموجبه
فهو خير البرية فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن قوله الا شر على الكفر قوله
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وذكر تعالى قبل هذه الاية
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية
فعلم ان الانسان هو المقصود بالتكاليف دون غيره وقولنا قصدا الى احترازا عن
الملائكة والجن وذكر الامام فخر الدين ابو بكر السرخسي رحمه الله في اخر ميزان الاصول
ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو معرفة الله تعالى كما هو
الايات الدالة على حدث العالم والكل فيه نظر لان العالم دليل وجود الصانع وتوحيده
فان العاقل استدل بعقله بالنظر في العالم وهو محدث عرف الحدث وعرف توحيده
وصفاته والكلام في وجوب المعرفة لا في وجودها ووجود دليل المعرفة لا يجوز دليل
وجوب المعرفة فان كان عنده دليل معرفة شيء لا يجب عليه معرفته لكن الصحيح ان سبب
ان سبب وجوب المعرفة تراد ف نعم الله تعالى من نعمه للوهبة وسلامة العقل والدين
ونحوه فان النعم لم يكن وجوب شكر المنعم والوجوب باجاب الله تعالى لكن بالعقل
بعد ان كون ان النعم حرام وشكر المنعم واجب ولاجل ان سبب وجوب الايمان
وهو حدوث العالم يلزم من كان اهلا للوجوب قلنا ان ايمان الصبي صحيح واقع عن
الفرض ان لم يكن خاطبا بالايمان لان الايمان شروع بقصيته وسببه قايم في حق
الصبي وهذا السبب دايم لم يرتفع ولم يوجد منه ما يرفعه فيكون الايمان واداؤه
صحيحا لان هذه الاداء بناء على الوجوب الذي شرع بعد قيام سبب الوجوب في حق
الموجب والصبي اهل للايمان لانه اهل للعبادات ولهذا لو صلى التطوع ثم صحت منه
وليست هذه الاداء بناء على وجوب ادى الموجب كتعجيل الدين الموجل فانه صحيح باعتبار تحقق
سببه وهو ما شوه سبب الدين من شرا او عيب مع انه غير لازم لاداؤه في الحال فالبيع
بثمن موجل فانه سبب جواز الا ان غير لازم لاجل وان لم يكن الخطاب بالاداء متوجها في

حتى يحل الاجل وذلك لان الايمان من الصبي يوجد بركنه من اهله اذ الركن هو التصديق
والاقرار والاهلية لذلك غير مشروطة بالبلوغ فيصح الاداء لا يكون الاخير شرعي والقول
بالحجر عن الايمان بالله تعالى يحال فان قيل يلزم على ما ذكرتم من التقليل الصبي والجنون
الاسلام لصحته كالايمان وقعت فرضا لوجود ذلك العقل في كل منهما شروع نفسه
وسببه قايم وهو البيت والصبي اهل للقياس قلنا لا يلزم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن ثلاثة وذكر الصبي ولو عشر سنين ثم بلغ فعليه الاسلام ولان في اداء الحج حرجا عظيما
على البدن والضرر مدفوع عن الصبي برحمة الله وفي شعل ذمته بنفس الوجوب نوع ضرر ولا نفع
هو فرضا بدون ثبوت نفس الوجوب خلاف الايمان فانه لا حرج في وهو نفع محض في حقه اذ به
تحصل السعادة الابدية ولان وجوب الايمان ما يدرك بالعقل ولا يتوقف وجوبه على السمع
ثم في حق اهل الفترة والصبي العاقل عقل فصح القول بثبوت نفس وجوب الايمان في حقهما دون
العبادات المشروعة فانها لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت له ذلك نفس وجوب العبادات
ولان الايمان اذا وقع وقع فرضا فصح في القول عند صحة ايمان الصبي العاقل انه وقع فرضا
خلاف الحج فانه يقع نفلا وما يوجد من الصبي فيقع نفلا كما في سائر العبادات ولان
الايمان راس العبادات وفيه معنى الشرط ايضا لانه شرط جميع العبادات فلا تشترط لصحة
الشرط ورود وجوب الاداء الخطاب كما يصح تقديم الوضوء على وجوب الصلاة وعلى دخول
الوقت وان كان سبب وجوب الوضوء وجوب الصلاة فصح الايمان من الصبي لذلك وما لم
يلتبس به شايبة المرتبة التي فلا يقع عنه فرضا قال رحمه الله واجب الصلاة
بلا شبهة الى قوله فيما يرجع الى الوقت اقول الصلاة واجب باجاب الله تعالى من غير
شبهة لانه تعالى هو الموجب على الحقيقة وسبب وجوبها ظاهرا في حقنا هو الوقت الذي
نسب الصلاة اليه شرعا فيقال فرض الوقت وصلوة الفجر وصلاة الظهر وقال القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله سبب وجوب الصلوة هو الوقت ولكن لا يعقل كون نفس
الاوقات اسبابا وفي الحقيقة تتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الاوقات علة
سبب وجوب الصلوة شكرا لما انعم الله تعالى عليهم والوقت ظرف لتتم فاضيف الوجوب
اليه ظاهرا وقد قرن بعضهم بين وقت الصلاة وبين ملك المال والقبيل الحد فقال ان ملك
المال سبب لاجاب الوكوة لان له تاثيرا في الاجاب اذ الزكوة تجب شكرا لنعمة المال وقدرا
للمقتل النعمة تاثير في وجوب القصاص لكن جنايته القتل تكامل بصفته العمد الحرمة شرعا
حتى لا يجب القصاص بدونها فكذا ملك المال لا يكون سببا للايجاب بدون صفة النماء
والوقت فانه ليس له تاثير في وجوب الصلاة فلا يكون سببا لها على ما قاله بعض اصحابنا
انه ليس بسبب اي بركن الوقت سببا لوجوب الصلوة وبين قول من قال ان الوقوف يجب باجاب

الله تعالى وملك المال سببه الى اخره قوله وان في قولهم نظر فان السبب ما يكون موصلا الى المسبب وعلامة كونه كذلك حتى يضاف وجوده فان السبب ليس بعلة وضعفه عقلا لاحتمال تخلف المعلول عن علته التامة فانه يستحيل وجود الساكن بدون السكون ووجود المتحرك بدون الحركة وكذلك هذا في سائر العلل العقلية مع معلولاتها لكن الكسر والتعلم مع الانكسار والانقطاع وهذا لا يختلف بزمان دون زمان وكذا وجوب الحد وكذا هذه العلة لا تتقدم على المعلول وانما تتقدم علامات السبب الشرعي فانه يجوز ان يتخلف عنه المسبب في زمان الا تراى انه لو كان النصاب وملك النصاب وشهود الشهر لا يعمل تمام على الانسان زمان الصبي ولا يجب عليه زمان البلوغ عند وجود شرطه وكذا يتقدم السبب على مسببه وانما ذكر رحمه الله قوله وليس السبب بعلة والله اعلم جوابا للشبهة ترد على قوله لانه يلزم ان لا يوجد وترد على قوله ايضا ان الواجب ايجابه وملك المال سببه الى آخره ان يقال في الاول لو كان حدوث العالم سببا لوجوب الايمان لزم ايجاده على الصبي اذا قال كما يلزم على البالغ وكذلك في الثاني ان يقال لو كان ملك المال سببا لوجوب الزكوة لوجبت على الصبي الذي يملك النصاب ولو كان الفعل سببا لوجوب القضاء لوجب على الاب ايضا اذا قتل ولده عمدا خطأ بجب على الاجنبي فلما وجد تخلف الاحكام عن هذه الاسباب في هذه الصور علم انها ليست باسباب فاجاب عنه وقال انها اسباب موجبة احكامها شرعا فجعل الله تعالى فكانت اسبابا جعلية لا وضعية عقلية فجاز تخلف الاحكام عن هذه الاسباب والاجر من العلل العقلية كذلك واذا كان كذلك فاستوى معنى السبب في الصور المذكورة من غير فرق والدليل على ان الوقت سبب الصلوة ان الصلاة اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس والوجه في سببية دلوك الشمس ان النسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لكون اللام للاختصاص كما قيل تظهر للصلاة وتاهب للثناء واقوى وجوه الاختصاص اختصاص الشيء بالشيء من حيث الوجود وفي جعله سببا اختصاص من حيث الوجود لان الله تعالى جعل وجود الحكم عند السبب الذي هو الخطاب الشرعية وكذلك يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر باضافة الصلاة الى سببها وهو وقت الفجر والظهر وعلى هذا في وعلى هذا يضاف الصلاة تضاف الى الوقت اجماع الامة وقد يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ويبطل خيار الوقت اداؤه اي اداء المكلف على اضافة المصدر الى الفاعل واداء الواجب على اضافة المصدر الى المفعول ويصح اداء الصلوة بعد مجموع الوقت ودخوله وان اخر لزوم اداءها الخطاب الى آخر الوقت وهذا يدل على ان الوقت سبب لوجوب الصلوة لا شرط لانه لو كان شرطا له لما ثبت لزومها عند دخول الوقت لان المشروط لا يثبت عن وجود الشرط بل يثبت مقارنا له وكذا يدل على ذلك وجوب الاداء عن اصل الوجوب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فلا خلاف ان وجوب الاداء انما هو الخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب

الوقت وفساده كآخر وقت العصر هو الجزء الذي يتصل به السببية لانه لا يبقى بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل اتصال السببية والنوع الرابع منها ما يضاف السببية الى الوقت ودلك عند خلو الوقت عن الاداء والنوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان والمراد من المعيار هو الوقت الذي يستغرقه العمل ويشق به فيطول بطول الوقت وتقصر بقصره فكان الوقت شبيها بالمكيل كالحل للكيلات فانه يكثر الكيل بكثرة الحل ويقل بقلته ويستغرقه الكيل فكان الكيل شبيها بالوقت والمكيل وكذلك هو وقت الصوم فان الصوم الشرعي لا يثبت مقداره الذي هو عادة الا بوقته وهو اليوم وانه لا ينفصل عن الصوم بخلاف وقت الصلاة فانه ينفصل عن اداء الصلاة ولا تؤدى في زمانه بوجه لانها لا تثبت بالوقت وانما ثبتت باركانها المعلومة التي تتأدى بالفاعل فلم يكن الوقت مثبتا قدرها فلا يكون الوقت معيارا لها ونظير الصوم من المعاملات ما لو اتى البرد في اجارة الرجل نفسه يوما يعمل من الاعمال فان اليوم معيار؟ اذا العقد وقع على ما يؤديه وكذا السابع لا يكون معرفة قدرها بالاشارة بل بزمان له مدة في العقد على وجه الخصوص فلا تنتهي اجارة نفسه من آخر ما لم تنقض الاجارة السابقة لانه اجير وحد واستغرق اليوم الاجارة السابقة ونظير الصلاة من اجر رجل اجير نفسه ليخيط هذا الثوب قميصا بدرهم اليوم فان اليوم ليس معيارا اذ العمل الذي يجعل الثوب قميصا ما يعلم قدره فلم يصر الوقت معيارا بل بيانا لطلب الاداء فيه فلو اجر نفسه بعد ذلك من آخر تنتهي الاجارتان جميعا لان العمل استقر في الذمة لاتصاله به الوقت والنوع الثالث منها ما جعل الوقت معيارا له لا سببا وهو الصلاة حيث اختارات والدور فان الوقت فيها معيارا لا سبب اذ السبب في الكفارة هو جناية الافساد وفي الدور هو تول الرجل به على كذا قال رحمه الله والاصل في انواع القسم الاول من الوقت الى قوله خلافا للشافعي رحمه الله اذا ثبت ان الوقت من الوجوبي شرط الاداء وسبب للوجوب في الانواع الاربعة الذكورة للقسم الاول من الوقت نقول لم نسلم ان يكون كل الوقت سببا لان كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن اول وقته ان اداء يعد ذهاب الوقت ريثما يطأ السبب اذ لا يتحقق السبب ما لم يتحقق مسببه بتمامه طال الزمان من السبب هنا العلة في من العباد فما لم يوجد العلة لا يوجد حكمها وكما ان السبب انما يكون بعد مضي جزء الوقت اذ اجعل الكل سببا وفي هذا الجزء من الوقت لا اداء لكون الوجوبي وقع خارج الوقت ولان الوقت كما هو السبب دلالة هو شرط والمشروط لا يتحقق عند فوات الشرط فلا يتحقق الاداء حينئذ ويبطل الظرفية في الوقت على هذا وانه

باطل او وجب تقديم الاداء على سببه ان ادى في الوقت رياء لجانب الظرف حتى يقع الاداء في الوقت وانه وهو في تقديم الحكم على بعض السبب وانه باطل لان بعض السبب ليس بسبب كلفظة انت طالق فلا يتعلق به شيء من الحكم فكان وجوده كعدمه وحينئذ يكون فيه فسادان عدم الحكم على السبب وهو الذي اجاب الطرفية والحاصل انه لو روعي في ذلك جهة السببية يلزم تاخير الاداء عن وقته وانه فاسد ولو روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الاداء في الوقت يلزم تقديم الحكم على السبب وانه فاسد ايضا وانا نشاهد ان الفساد ان اعتبر جعل كل الوقت سببا وما ذهب الى الفساد فهو فاسد واذا كان كذلك لم يجعل كل الوقت سببا

ووجب ان يجعل بعضه سببا للضرورة الداعية اليه ودلالة البعض ما سبق الاداء ليقع الاداء بعد سببه واذا امتنع ان يكون كل الوقت سببا وليس بعض الوقت جزءا معينا شائعا كالنصف والربع ونحو ذلك حتى يحتمل السببية الا بدليل جواز الاداء قبل بعض النصف او الربع او غير ذلك فوجب الاقتصار على الاداء وهو القول بسببية اي جزء من الوقت لانه اداء بكل حاله مع صلاحه للسببية ولا دليل على الزيادة على ادنى الجزء ليتعين ذلك للسببية ولهذا جاز الاداء بعد بعض جزء من الوقت وان قل ذلك الجزء ولهذا اي ولاجل ان ادنى جزء من الوقت سبب قال علماؤنا رحمهم الله في الكافر اذا اسلم الجزء الاخير من الوقت بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقال محمد بن الحسن رحمه الله في اوائل الصلاة وبسلامة الاخير اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك المدرك او كثيرا وهذا دليل على ان السبب هو جزء من الوقت ولا يشترط في ذلك قدر ما على ان يتعلق وتدرك شيء من الوقت بخلاف ما اذا كانت ايامها دون العشرة وانقطع الدم عنها وادركت شيئا من الوقت ان ادركه بعد القدرة على الاغتسال يجب صلاة ذلك الوقت عليها والا فلا ولهذا قيد رحمه الله بقوله واياما عشرة فان قيل ما فائدة ذكر قوله وظرما لا دايما هنا مع ان مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير بيان ان الجزء من الوقت سبب لوجوب الصلاة لكل الوقت وهو يحصل بقوله ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا قلنا فائدته هي ان وجوب الاقتصار على ادنى الاجزاء من آخر السببية انما يثبت من كون الوقت ظرفا ايضا للصلاة اذا لو لم يراع فيه جانب الظرفية لوجب ان يحال وجوب الصلاة على المكلف انما يتحقق بعد وجود الوقت تماما كما هو الاصل في سائر الاسباب وهو في حالة القضاء بعد الوقت حينئذ ظرف للاداء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقدر ان الوقت شرط للاداء ايضا كما ذكر قبل ذلك قلنا

انما عدل عن ذكره ذكر الظرف فان كلامنا تقتضي ان وجود الوجوب في الوقت واذا ثبت ان السبب جزء من الوقت كان الجزء السابق اولى بالسببية من غيره لان تاخير العلة عن السبب ضروري يعدم ما لا بد منه لعدم طاريء اخر وقت وجوده ولان الاداء بعد الجزء الاخير متحتم فكان اولى ان يكون سببا لصحة الاداء الصالح للجزء الاول سببا افادة الوجوب اي نفس الوجوب وهو ثبوت فعل حسي صلاة في ذمته حقا لله تعالى عليه الاداء الذي هو التسليم الى الله تعالى فالسبب واداء الجزء الاول ذلك بنفسه من غير انضمام جزء اخر من الوقت اليه كالجزء الثاني والثالث شيئا او من غير ان يبقى ذلك موقوفا الى اخر الوقت كما قيل على ما سياتي واذا ثبت ان الجزء الاول من الوقت صحيح علا تضمن الوجوب لكنه لا يوجب الاداء في الحال عندنا لان وجوب الحقوق الشرعية على المكلف جبر من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه لان اصل الوجوب لاشتغال الذمة به لا لكون الفعل مرادا واذا لم يكن الفعل مرادا لا يجب الاداء حال وجود نفس الوجوب اجلا وتفصيلا اما اجلا فظاهر وجوب على النائم والمغمى عليه والمجنون اذا امتد الاغماء والجنون دون يوم وليلة ولا يجب الاداء عليهم اجماعا لان وجوب الاداء مبني على القدرة على الفعل ولا قدرة فعلا ولا فهما وخطاب من لا يفهم لا يتوجه وهذا في المتيمم استدلال بما يلزم على انتفاء اللازم لان اللازم وجوب الاداء هو ثبوت القدرة الممكنة على تحصيل ما امره واثبت هذه القدرة حال وجود نفس الوجوب فانتفى الملزوم وهو وجوب الاداء واما تفصيلا فلان نفس الوجوب لشغل الذمة كما مر وجوب الاداء لتفريغها وتفريغها يستدعي ثبوت شغلها اذ تفريغ ما ليس بمشغول لا يعقل فالخطاب بقوله حال شغلها بحال كالرفع يقتضي سابقة الوضع فالرفع حالة الوضع يكون محالا لا محالة ولهذا قلنا فيمن قال لامراته انت طالق مع موتي انها لا تطلق حال الرفع اما بعد الطلاق رفع القيد والنكاح اثابته ورفع القيد حال ثبوت القيد محال بل الرفع انما يقع حال بقاء القيد فكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة انما يصح في حال بقاء الشغل لا في حال ابتداء الشغل وحال وجود نفس السبب حال ابتداء شغل الذمة فلا يكون تفريغا فثبت ان نفس الوجوب لا يستلزم وجوب الاداء وانما يلازمه ان فلا وجه لانكار ذلك والقول بانه لا فصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والواجبات البدنية ولما كان وجوب الاداء لطلب ما فيه السبب والطلب من الطاجز محال استدعى ذلك كون المطلوب قادرا ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة لا لكون الفعل فيه مرادا على ما سبق لا تقتضي قدرة لان القدرة انما تحتاج اليها لتحصيل الفعل وليس في نفس الوجوب لزوم الفعل بدليل ان من لزم اهل نفس الوجوب حتى وجب عليه الفعل وليس باهل للزوم الفعل عليه كالمجنون والصبي اذا لزوم ولي امرأة نكح بعضا عليه

يستدعي القدرة بشيء بالاستدعاء فلم يوجد فلا يلزم من فقد الاداء ليس من ضرورته نفس الوجوب فجعل
وجوب الاداء ثابتا من اقتضاء نفس الوجوب من وجوب الاداء او وجوب الاداء متراخ الى
الطلب فمن البيع ومهر النكاح فانها كيان بالعقد ويتأخر وجوب الاداء الى زمان المطالبة وهو
زمان الخطاب الاتري ان الثمن والمهر يجبان في ذمة الموسر ولا يلزم عليه ولا خطاب ولا لزوم
على ناية في الحال كذا قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله واما الوجوب فبالايجاب اي
الوجوب حكم ايجاب الله تعالى كذا في الصوم وذلك فعله سبحانه لا بالخطاب لما تقرر ان نفس الوجوب
لا يثبت بالخطاب لان الايجاب غيب عنا فجعل الوقت امارة له تحقيقا للميسر ودفعا للعسر
قال الامام بدر الدين الكردري نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
ووجود الاداء بالاستطاعة وليس المقصود وجود الاداء عند اهل السنة بل كونه
مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن حقيقة القدرة شرطا لكون الفعل
مستحقا عليه بل هي علة لوجود الاداء الفعل عند اختيار المكلف الطاعة قوله ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل يتصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب تحقق الاداء الان
الاستطاعة مقارنة للفعل فلو كان نفس الوجوب يوجب تحقق الاداء لكانت الاستطاعة
مقارنة لنفس الوجوب ثم وجوب الاداء من حيث انه لا يجب الا بالطلب مثل ثوب حبيت
به الربح والغلة في دار انسان او في مخزنه فانه لا يجب على ذلك الانسان تسليم الثوب
الى صاحبه الا بالطلب لان حصوله في داره او في مخزنه كان بغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب
بسببية فان جزء الاداء تحقق للعبد فيه ولا يلزمه اداء الواجب عند طلب مولاه الحق وفي
سلمنا وجوب الاداء لم توجد المطالبة من المكلف على وجه يتضايق خيار اداء المطالبة
انما تحقق في اخر الوقت لانه بدليل ان الشرع جوز التأخير والاداء دائم في الوقت
سعة فانه ان شاء اداه في اول الوقت او وسطه او اخره والتخيير بين المطالبة في المآل
فلا يلزمه الاداء الا وقت سقوط اختياره وذلك يضيق الوقت فاذا ضاق الوقت
انعدم معنى التخيير فيتوجه عليه المطالبة ويجب تعجيل الاداء وبهذا يتبين بطلان
قول ابي الحسن الكرخي رحمه ان الوجوب في اخر الوقت لانه لو كان في اخر الوقت لما جاز الاداء
في اول الوقت او وسطه فان قيل يشكل على هذا ما اذا حال الحول على نصاب رجل
فانه يطالب بالاداء مع ان مصير الاداء متى اداه فرط في الاداء ولم يؤد الزكوة حتى
هلك النصاب كله سقطت الزكوة فعلم ان التخيير لا ينافي المطالبة بالاداء الا ان
التخيير اثبات الخيار للمخاطب في اي وقت شاء ويؤدي فيه والمخاطبة بالاداء الزام الاداء

على المخاطب في اول الوقت الذي خاطبه بالاداء غير ان محل الواجب في الزمن الخطاب
والخطاب لا يبقى بعد فوات محله كالعبد اذا زنا بعد خطاب المولى له ثم اعتق او اقر عند ذلك
فانه لا يلزمه الحد لان الواجب على السيد ظهر وقت الاقرار والعتق لا وقت الخطاب
فكذا هذا

الحول

فان وجوب اداء الزكوة بعد حولان الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف
انه اختار رحمه الله اذا ثبت ان الخطاب انما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت ووجوب
الاداء انما يتوجه عند سقوطه فلما اذا مات المكلف قبل اخر الوقت لا شيء عليه لعدم توجه
الخطاب عليهم ما سبق وهو ان وجوب الاداء يتأخر عن المكلف الى وقت توجه المطالبة فالام
والقضاء عليه اذا مر عليها جميع وقت الصلاة فانه وجب الاصل وهو نفس الوجوب في ظهر
وتراخي وجوب الاداء كذا الخطاب الى ما بعد الانتهاء والانتهاء واذا جاز تراخي وجوب الاداء
عن الجزء الاول من الوقت لما سبق ان لجزء الاول يفيد صحة الاداء لا وجوب الاداء وتبين
بما ذكرنا ان وجوب الصلاة يتعلق باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح ١٢٨
خلافا لما ذكره العراقيين من مشايخنا رحمهم الله فانهم يقولون ان الوجوب لا يثبت في الوقت
وانما يتعلق باخر الوقت استدلالا بما ذكرناه في الخاطب المأمور في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء
اذا طهرت كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وبما اذا سافر المقيم في اخر
الوقت فانه يصلي صلاة المسافر على ما ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان الفقير
حال المكلف عند ذلك ثم اختلفوا قولا في صفة الموسع في اول الوقت فمنهم من يقول
الاداء فيه افضل مع لزوم القضاء في اخر الوقت اذا كان المكلف على صفة يلزمه الاداء
فيه حكم الخطاب لانه متمكن من ترك الاداء في اول الوقت لا الى بدل وهذا احد
القولين ومنهم من قال الموسع في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت
وهذا هو القول في ادا الزكوة اذا عجلها قبل الحول يستند لانا قال محمد رحمه الله في الزكاة
اذا عجل شاة من اربعين وديعها الى السائي ثم تم الحول وفي يده نصاب وبلغوا شاة
فله ان يسترد المدفوع من السائي بعد قيه كان يقولوا ولو تم الحول وفي يده نصاب وبلغوا شاة
عليه الزكوة اذا كان المودي قائما في يد الساعي بعينه وكان الموجب
الله بقول المودي فرض على ان يكون الوجوب مستندا باخر الوقت او بالفعل لان الوجوب انما
يثبت باول الوقت لانعدام الدليل المغير لذلك الحق في ذلك سببا بفعل الادا بفعل التعجيل

فيؤدي الى ما ذكره الشيخ الامام الرحيمي رحمه الله وقيل ادى الكرخي رحمه الله
انه ادى في اول الوقت يكون موقوفا ان بقي الى آخر الوقت بصفة المكلفين بان بقي حيا
عاقلا بالغا مع واجدا وان فات شيء من شرائط التكليف يكون باطلا وعند ادى في آخره
يقع نفلا لكن ان بقي الى آخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعا في آخر الوقت
من وجوب الفرض عليه وسقوطه كما ذكر عن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان وقت
الوجوب اوله فان آخره قضاء والمذهب هو الاول وعليه الجمهور وغير ذلك لا يستقيم
لما سبق ان السبب جزء من الوقت فالتقييد بالاخر كما قاله آخر الفريقين تحكم وهو باطل
وما استدل به عليه متوجه لان الاداء الذي يجب عند سقوط الخيار بضيق الوقت الذي هو زمان
توجه الخطاب كما مر ذكره فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت فلهذا لا يلزم الحائض
قضاء الصلاة ويجب على المقيم صلاة المسافر اذا سافر في آخر الوقت لا لان نفس الوجوب
ثبت باول جزء من الوقت وهذا القول بان المؤدي في اول الوقت نفل غير مستقيم لان
سبب الوجوب وهو الوقت موجود والمكن من ترك الاداء في اول الوقت وهو زمان الطهر
ودلائل الفرض اياه في آخر الوقت وذكر بعض المؤدي عرضه للفعلة الى صفة الفرضية باخر الوقت
لان اعتبار وجوب الاداء الذي في المؤدي فكيف يكون مغيرا صفة المؤدى والقابل بعد الاتحاد
من يقول اذا ادت لبعد في اول الوقت كان المؤدي نفلا والفعل الجزء غير مشروع وفي قول
النبي صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس يبطل قولهم اذا المراد وقت
الوجوب والاداء وهي لما قالوا لا يكون هذا الوقت وقت وجوب الظهر ولا وقت اداء وهو
كلمة النصر وكذا القول بان المؤدي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حال المكلف
في آخر الوقت غير مستقيم لان الاداء لا يعلم الا بعلم الاداء بالفرض وبهذا الفعل لا يتم في الجزء الاخير
فكيف يحكم الموقوف لاستوفى النقصان وقد ثبت بيقين صحة الصلاة والقول بالوقوف
في فعل ادائه ضعيف جدا لعدم ما يدل على وقوعه مع وجود سبب الوجوب وسلامة الوقت
عن المعجل الرافع قبل الحول الجائز بشرط كمال النصاب اذ الوجوب يتوقف عليه وهذا لان
اول الوقت موقت الوجوب فان آخره قضاء غير مستقيم للحكم اذ السبب هو جزء من اجزاء
الوقت فالتقييد بالاول حكم كالتقييد بالآخر قوله وان للخطاب بالاداء الى آخره تقدم ما سبق
ذكره ان الخطاب بالاداء لا يتعلق بالكل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده يجب الاداء في الكل لان الجزء
الاول ليس بسبب للسببية عنده على وجه لا يسقط عن المكلف سببيته حتى ان المرأة اذا حاضت

ينتفي ح
والسبب وجوب الاداء
ح

بعد ما مضى من الوقت قدر يسع فيه قدر فرضه لم يسقط عنها بفواته وعند اسقط عنها
قضاؤه وان بقي شيء قليل فالعلم ان بقي الوجوب لا يتقرر الى وجوب الاداء ووجوب الاداء لا يتقرر
الى وجود الاداء والقدرة المضيفة بالسبب الى وجوب الاداء كوجوب الاداء بالسبب الى نفس
الوجوب بنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء ووجوب الاداء ينفصل عن وجود الاداء فالاول
بالسبب والثاني بالخطاب عند سلامة الاداء وهو الاسباب والتكليف بعد هذه المقدمة
ان الله تعالى اجرى العادة خلق القدرة المحضة عند ارادة العبد الفعل والثالث وجود
الاداء بالقدرة المحضة المخلقة للفعل ثم ان وجود الاداء ليس براد من وجوب الاداء عند اهل
السنة والجماعة رضي الله عنهم اذ لو كان ذلك مرادا منه لوجد الايمان من جميع الكفار لانه يستحيل
تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لان ذلك اضطرار وتعجيز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لكن الكفار
مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حالة كفرهم وكذا العبادات المفروضة على المسلمين فلا
يوجد من المسلم العاصي فثبت ان وجود الاداء ليس براد من وجوب الاداء اذ المقصود من
الخطاب حاصل بمجرد ان يطيع فيثاب وبمجرد ان يعصي فيعاقب فلم تكن القدرة شرطا لكون الفعل
مستحقا عليه بل هي شرط لوجود الفعل باختيار المكلف اياه قال رحمه الله اذا انعدم ٢٨٩
الجزء الاول فلو وجد انتقلت السببية الى الجزء الثاني الى آخره لم يتغير فلم تعد اقوال
ان الجزء الاول يتعين للسببية كما سبق تقريره ان اتصل الاداء بهذا الجزء الاول
ولم يتصل به الاداء انتقلت السببية عنه الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم الى الجزء الذي
يلي الاداء والدليل على ما ذكرناه من الانتقال وجوه الاول ما تقدم من ضرورة تقدم
السبب على وقت الاداء اذ لو ادى الى تقدم الحكم على سببه الثاني هو اداء الاداء يتصل الاداء
بالجزء الاول فلو لم تنتقل السببية الى الجزء الثاني لكان تقدما اذا لم يتصل الجزء الاخير
من الوقت فانه يكون تقدما ولا وجه لجعله تقدما ما دام الوقت باقيا اذ الشرع جوزه في
الاداء فكان هذا في المعنى تخييرا له في نقل السببية من جزء الى جزء ولا يقال ان ذلك تقرر
في المشروعات وليس ذلك الى العبد لانا نقول لما كان ذلك التخيير الشرع كان مضافا الى الشرع
كالتخيير في خصال الكفارة ولا يلزم ذلك لان ذلك التخيير ثبت بالنص فلا يلحق
العبد فيثبت له حق التصرف بعده الصفة الثالثة اذا لم ينتقل السببية فلا يخلو
اما ان يضم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الاول ويجعل الكل سببا ولا يتم اليه
ذلك لانا نسبق الى الاول لانه يؤدي الى جعل المعدوم جزء السبب الوجود وانه لا يجوز
ولا الى الثاني لانه يؤدي الى جعل المعدوم سببا وانه ظاهر الفساد واذا كان كذلك

لم يجز بقاء نفس الحد فثبت بهذا التصرف بهذه المسألة انه لو لم ينتقل السبب فلا خلو اما ان يتم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الاول ويجعل الكل سببا او لا يتم الا به دليل الاول لانه يؤدي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز ولا الى الثاني لانه يؤدي الى جعل المعدوم سببا وانه كالاول فسد واذا كان كذلك فجعل الموجود سببا اولى من المعدوم اذ العدم لا يعارض الوجود ثم المعنى الذي جعل الجزء الاول سببا هو بعينه موجود في الجزء الثاني والثالث وغيرها فمقتضى ذلك اضافة السبب الرابع اذ وجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول وذلك دليل على الانتقال واذا ثبت الانتقال كان الجزء الذي يلي الاداء اكثر حقا ان يكون سببا اولى من غيره من وجوه الاول انه لما وجب تقدم السبب على المسبب عن جعل جزء الوقت سببا لوجود الفاصلين وتقدم السبب على السبب ان ادى في الوقت وتاخر المؤدي عن وقته ان لم يؤد في الوقت الى الاقل وهو جزء من الوقت لم يجز تقدير السبب بالزيادة على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى التخطي الى المجاز عن الدليل وهو الجزء الذي يلي الاداء الى الكثير وهو ما سبق ذلك الجزء من الاجزاء زمنا بلا دليل وهو جائز اذ ان ذلك يؤدي الى التخطي عن جعل القليل الوجود حقيقة سببا الى جعل المعدوم حقيقة موجودا تقديرا سببا مع امكان جعل القليل الموجود خفيف سببا الثاني ان ذلك الاجزاء السابقة لا تنضبط فانه اذا اصاب الظهر شلا اليوم حد حزين وغدا بعد ثلاثة اجزاء في غير ذلك فلو جعل السابق في الجزء الذي يتصله الاداء سببا لاختلف السبب وتروح عن الضبط وانه فاسد الثالث ان الدليل اقتضى تقديم السبب على المسبب وذلك تحصيل جعل الجزء الذي يلي الشروع سببا فلا حاجة الى جعل الاجزاء الاخر سببا الرابع ان جعل الثاني سببا خروجا لنوع عبادة بدليل تبين ذلك التي كانت واتصال العبادة بزمان لا تتصله يوجب اتمامها على زيادة الفصل الا ترى ان شهر رمضان لما اتصل في شروعه لا يتحمل فصلا بعيدا من الشهور هارة العبادة في اتصل شيئا في عينها حتى قال صلى الله عليه وسلم من قارب في خطبته من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه واذا كان كذلك فجعل الجزء الذي يلي الاداء اولى بالسببية من غيره لما فيه من اتصال العبادة بزمان لا تتجزء فضيلة الخامس ان الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا للسببية كان الفرع وجعل ما تاخر سببا تاما لا يتصور تعجيل الفعل قبل شروع في الصلاة ثم سبقه الحدث فانصرف للوضوء واستقبله فتوضا وعاد فاخر اتمام الصلاة بعد فرغ الاول مع صلاحيته للوضوء منه والذهاب الى الاهل بعد الصلاة لاشتغاله بالاول فعلم انه اذا ثبت ان الجزء الذي يتصل بالاداء الاولى بالسببية لا يصير ذلك سببا بعد ما جعل الجزء الاول سببا لا يبقى السببية فان قيل ان الجزء الاول كان سببا ثم انعدم فلم يبق

كونه سببا فان كل وقت اداء انقضى فانما بقي سببيته بعد العدم فلا يجوز ان يبقى سببية الجزء الاول لانه حقيقة لا يحتاج الى الانتقال فاما الجزء الاخير فسببيته وجوده على عرضية الزوال الى الجزء الاول وهذا لانه لو كانت سببية الجزء الاول باقية بعد اداءه ولم ينتقل الى الجزء الثاني لزم ان يكون الوجوب في الجزء الثاني فاضيا وانه خلاف الاجماع فعلمنا ان السببية قد انتقلت وبقي ان يقال انه ما الدليل على سببية الجزء الاول بعد ذلك لا نحتاج الى الانتقال لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب لانا نقول لو استغنى الحكم الوجوب في الجزء الثاني فاضيا لا وجوب ادى في الجزء الثاني لوجوب الاجماع فعلمنا ان السبب قد انتقل فان قيل يحتمل ان يكون اداء الثاني باعتبار وجود شرط الاداء وهو الوقت فكانت السببية متقررة للجزء الاول وان انعدم كما تكون متقررة له بعد انعدام جميع الوقت قلنا ليس ذلك بل السببية انتقلت من الجزء الاول كما شرط بدليل تغير احوال من ادرك الجزء الثاني والثالث الى الاخر بالسفر والاقامة والحيض والطهر وغيرها وتغير احوال المدرك انما هو عند قيام الساعة لا الشرط لو كانت السببية متقررة للجزء الاول بعد انعدامه لما تغيرت احوال من ادرك الجزء الثاني الى اخر الوقت فرضا كان او نفلا فضلا عما لا يتغير حاله في حالة القضاء وان وجد المغير فان يتصل ان الجزء الاول اذا صار سببا واداء نفس الوجوب لا يمكن ان يظن معنى السببية عنه فلا يجوز القول بالانتقال فلا يكون الجزء الثاني سببا فلما ان الجزء الاول انما صار سببا لاتصال الاداء فاذا لم يتصل الاداء يصير الجزء الثاني سببا ان تعلقه الاداء وكذا الجزء الثالث والرابع فاما القول باستقال السببية فان قبل اذا وجب الصلاة بالجزء الاول فلا يتصور وجوبها بالجزء الثاني والثالث لان واجب لا يجب تانيا لاستحالة تحصيل الحاصل قلنا ان الجزء الاول سبب للوجوب بشرط اتصال الاداء به فاذا لم يتصل به ذلك حين وجد الجزء الثاني خرج الجزء الاول من ان يكون سببا للوجوب اذ الوقت انما جعل سببا لوجوب فيه واجب لاجزء منه وبعد ان لا يصلح ان يوجب فيه الكل منه معدوما فانتقلت السببية الى الجزء الموجود وهو الجزء الثاني واذا ثبت الانتقال فاذا انتهى السبب الى الجزء الاخير من الوقت وهو الذي يتضيق الوقت عليه لا يتحمل عن الاداء ان لا يتسع جميع الاركان وكذا حتى تعين الاداء حال فوته لانا تعين السببية تتغير بعده بعارض من سفر او مرض او حيض او غير ذلك وبعد ظهر انها لا تتعين الا بالاداء فلا يتحمل في اخر جزء من الوقت حتى تعين الاداء لانا لم تتغير

السبب الى المشروع في الاداء اذا لم يبق من ذلك ما يمكن اسناد السبب اليه
وذلك الجزء في حق الحائض ما تمكن من الظهر والعصر اذا طهرت وايامها اقل من عشرة
ايام وفي حق من اسلم اوبلغ اوطهرت في اخر الوقت وايامها عشرة هو الذي ما يطلق عليه اسم
الجزء فان قيل حمل رحمه الله تعين الاداء بطريق اللزوم دليلا على استقرار السبب في اول
حتى تعين الاداء لازما فاستغرقت السببية وذلك انما يصح على قول زفر رحمه الله لان عنده
عند السببية يتنقل من الجزء الى الجزء بعد تعين الاداء بطريق اللزوم ومع ذلك اشتغال الذمة ثابت
حتى يتغير وصف المقيم بالسفر من الاربع الى الركعتين وان كان سفره بعد تعين الاداء فكيف
قلنا باستقرار السببية لدلالة الوقت قلنا قوله فاستغرقت السببية اي في حق لزوم الاداء
او وقت اعتبار التغير لان في حال السببية من الجزء الاخير وهذا لان الكل لما كان ثابتا بالجزء
سلما كان الظاهر من حاله انه يشرع في الاول ليتمكن في اسم الكل فكان هو معتقدا لاستقرار
السببية في حقه على وجه لا يحتمل الانتهاء عنه كما قال الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه
الله ويمكن ان يقال ان المراد من قوله المصنف رحمه الله واذا انتهى الى اخر الوقت هو الجزء الاخير
من الوقت وعند ذلك تستقر السببية فيه فلا يرد السوال حينئذ اذ لم يتمكن بعده ما يطلق
الاشتغال فان قيل ما الفرق بين ما اذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه المريض عن الركوع
والسجود ثم بقضيها في الصحة كان الواجب عليه قضاؤها قائما بالركوع والسجود ولو فاتته صلاة
في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر فيه على الركوع والسجود يقضيها بالايماء فاخبروا
حال القضاء لاجل وجوب الاداء بين هذه المسئلة التي نحن فيها وهي اذا ما فاتت الصلاة عن
المسافر اوعن المقيم حيث يعتبر فيها حال الاداء لاجل القضاء قلنا الفرق بينهما ان المرض لا
يابيه في اسقاط اصل الصلاة على ما هو الصحيح من المذهب بل له تاثير في وصفها لكون
الطاقة بحسب الطاقة فكان وجوب القضاء بحسب طاقته اذ لو اعتبر فيه حال وجوب
الاداء ووجب الركوع والسجود لكان مخالفا للنص القاطع في المخرج وهو قوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقد نص على هذا صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم بقوله صلوا قياما فان لم تستطع
فقاعدا الحديث ومثل هذا يقتضي الحصر في هذه الاحوال فلو اعتبرنا في المرض حال وجوب الاداء
للزم فيه حال النص او ترك اطلاق الحديث الذي يقتضي الحصر وهو ان بدون طاقته بسبب
بخلاف السفر فان له تاثيرا في تغيير اصل الصلاة بحكم قوله صلى الله عليه وسلم انها صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته والمغير اذا اتصل بالسبب وهو الوقت لم يؤثر فلا يتغير
عليكم

بعد ذلك والفقه في ذلك هو ان السفر انما جعل مغيرا للصلاة عند قيام الوقت لان الرخصة
في شغله بمشقة سفره اقيم السبب الظاهر مقام المشقة وذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب
الصلاة على المكلف فناسب الحاق الظاهر بالظاهر ثم يتغير بعد ذلك بحالة القضاء واما الرخصة
في المرض فتعلقت بمشقة حقيقة فاقتضت عجزا حقيقيا وذلك انما يكون حال فعل الصلاة خصوصا
على اصل اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم ان الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب الحاق الحقيقة
بالحقيقة فلم يتغير قبل حال وجوب الاداء بل اعتبر فيه حال القضاء ووجه اخر في الفرق بينهما وهو
ان لا يكفا القول في حق المريض بالاعتبار حال وجوب الاداء الصلاة لانا لو قلنا بذلك ايضا ان قول
ان المريض الذي هو عاجز قادر على القيام والركوع والسجود عليه ان يقضي الصلوات الفائتة حال
صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال لان تكليف ما لا يتصور في الوسع وانه مسقط اما ان
نقول ان الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود غير مامور في قضاء الصلوات الفائتة
حال مرضه بالقيام والركوع والسجود بل لا يامر بذلك ايضا لان ذلك يوجب ترك العمل
باطلاق قوله تعالى وفي مواضع قانتين وقوله فصلوا واركعوا واسجدوا وغيرها وهذه الاية
غير متعرضة لحال دون حال فكان موجبها الاتيان بذلك الوجه اذا كان قادرا على القيام
والركوع والسجود فلا يترك ذلك الوجوب واما السافر في قضاء الصلوات الفائتة حال
اقامته فانه في السفر تقررت عليه ركعتين فلا يتغير بعد ذلك واما وجه المعنى ان المسافر لو اقتدى
بالمقيم في قضاء الصلاة لا يجوز وان كان الاقتداء اسقاطا للصلاة الاربع اذ لو اقتدى بمقيم مع بقاء الوقت
يتغير صلاته من ركعتين الى الاربع ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلاة عليه
بركعتين وكذلك في عكسه اذا فاتت الصلاة عن مقيم تقررت اربعا فلا تتغير بحيث لا يسقط بقضائها
بالاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا واما قال رحمه الله للاداء الشامل في الاداء الثابت بطريق سلامة
طلوع الشمس وغروبها في العصر بعد الشروع على ما سلف والاتصال السببية الى الجزء الاخير
وتعينه حالا بالشروع الى الشروع حتى طهرت مسببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام
والبلوغ عن عقل وان لم يشرع في الصلاة في الجزء الاخير او لم يتمكن بعد ما تحقق السببية
البه بخلاف ما قبله فان الشروع في الصلاة يتعين السببية للجزء المتصل بالشروع واذا استمر
السببية عند ذلك الجزء فلو سافر فيه تغير الواجب من الاربع الى الركعتين ومن القرض
الى السقوط بالجبين والقاعد وانما يتغير الحكم عند ضيق الوقت حتى لا يسعه
التاخير عن ذلك لما بفوت الوقت الذي هو شرط الاداء على ما هو الظاهر من عدم امتداد

الوقت تعذره لان ما بعده من اجزاء الوقت لا يصلح لانتقال السببية اليه واذا انتقلت السببية الى الاخير اعتبرت صفة ذلك الجزء وقد ذكرنا ان كان ذلك الجزء صالحا كما في الظهر وجب به كاملا لما عرف ان وجوب السبب بجب سببه ثم اذا اعترض الفساد بطلوع الشمس ناقص بطل فرض الظهر لان الجزء الذي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل ثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان لان وقت طلوع الشمس ناقص فكان الاداء فيه ناقصا ايضا والخلف انما وجب عليه كامل لان شروعه في وقت كامل وقد الا يتأدى المدور المطلق من الصيام في ايام النحر وايام التشريق واذا قرأ آية السجدة في الارض ترك الركوع لانه لا يصح خلافا لما اذا قرأ آية السجدة راكبا فسجد وهو راكب لانا نقول يصح لانه وجب ناقصا وقد ادى ناقصا وقال الشافعي رحمه الله تفسد صلاة الفجر بالطلوع اعتبارا لحالة الغروب واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك والمراد ركعة تامة وكذا رحمه الله اذا طلعت الشمس وهو في الصلاة يصير الفجر فائتا حتى لو رفعت الشمس قبل ان يرفع جبهته عن السجدة الثانية من بعض صلاته في الوقت تفسد فكان ما ذكرتم ابطال الوقت واداء بعض الصلاة في الوقت اولى من اداء كلها خارج الوقت كذا في المبسوط واذا كان وقت الفجر فاسدا في حقه فكذا في حق غيره رحمه الله لان الصلاة لا تفسد وذلك كصلاة العصر فانها تقع في وقت احمر الشمس الذي هو الواجب النقصان في ذلك الجزء فيجب اداؤها كذلك فاذا غربت الشمس وهو في خلال صلاة العصر لم تتغير حتى من الكمال الى النقصان بالغروب لانه اداها ناقصة كما وجب والناقص يتوجه عن الناقص فلم تفسد وذلك لان الجزء الذي اتصل به الغروب من الوقت فاسد للنهي الوارد عن الصلاة في حالة الغروب فيثبت الوجوب ناقصا حتى يسقط السبب ويتوجه الاداء بتلك الصفة فيخرج المصلي عن عهدته كما اذا تعمد صوم يوم النحر وايام التشريق واداه فيها او فيها ولان الطلوع بظهور حاجب الشمس وهو لا تنتهي الكراهة بل تحقق فكان مفسدا وكان الغروب مسقط الكراهة فلم يكن مفسدا ولانه اذا طلعت الشمس وهو في الصلاة رجحت لان ما بعد الغروب وقت صحيح بخلاف ما بعد الطلوع وبهذا يتبع الغروب حالة الطلوع وحالة الغروب وتأويل ما سبق من الحديث على ما ذكر في المبسوط انه لبيان الوجوب اذ ادراك جزء من اي وقت كان والله اعلم

قال رحمه الله ولا يلزم اداء البقية في الوقت الذي بعده لان هذا لا يؤدي الى اول ما هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان اول وقت العصر وقت كامل فاذا شرع فيه المصلي وجب الصلاة كاملة لان سببها وآخر وقت العصر وقت ناقص لكراهة

الغروب وقد وقع بعد صلوة العصر فيه بسبب معها الى غروب الشمس فيجب ناقصا واما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا فعلى هذا ينبغي ان تفسد صلاة العصر ومع هذا لم تقل به احد فاستقص يا مكرم وهو ان البقية الاخيرة ان كان صحيحا كما في الفجر وجب كاملا واذا اعترض الفساد بطلوع الشمس ناقص بطل الفرض لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وتم بالوجوب هو الجواب لا يلزم ذلك لان الشروع وان جعل وقت الصلاة منسوبا لكن جعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت باداء فرض الوقت وذلك هو العزيمة في الباب لان الله تعالى ما خلق العباد الا لعبادته وعبادته وان كان تفضل الحاكم المالك على المتبعة اذ هو الذي اخرجنا من العدم الى الوجود ونحن ملكه والواجب على العبد المملوك ان يشتغل بخدمة مولاه في الاوقات كلها خصوصا في اوقات الصلاة لانها اوقات المناجاة مع الرب تعالى لكن الله تعالى من علينا بفضله بان اثبت لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا تيسيرا وترفيها لاعذارنا تعرض فكان هذا التيسير والترفيه من قبل الرخص حيث تغير من حيز الى حيز بواسطة عذر المكلف والاول وهو شغل كل الوقت بالاداء من العزيمة والرخصة اذا كانت للتيسير وشرعية العزيمة باقية كالاخذ بالعزيمة اولى كقطر المسافر ثم في سنة العصر ما يحقق الشارع عدم شمول كل الوقت بالاداء فانه ما يتصل من الفساد بالاداء سبب البناء لان الاحتراز عن هذا الفساد مع الاتيان على الصلاة بطريق العزيمة متعذر فاندفع في وسع العبد ذلك ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وذلك لان شغل جميع الوقت بالاداء لا يمكن الا بان يقع بعض الاداء في وقت ناقص وهو فيما نحن فيه وقت الاحمرار واذا كان ذلك فاسدا لفساد الجزء الذي في وقت صحيح على ان هذا ثبت ضمنا وبناء على ما ثبت قصدا فانه روي هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في صلاة العصر انه يضم اليها الاقل وان كان التطوع بعد صلاة العصر مكروها لانه ثبت ذلك من غير قصد المصلي فاذا اتصل الفساد وهو التعمل بعد العصر اداء العصر وصار ذلك الفساد عفوا في حكم النزع لانه ثبت من غير قصده نظيره ذلك الفعل المؤدي في وقت الفساد بمنزلة المؤدي في وقت الصحة كذلك حاله ابدا التطوع في الوقت الفاسد فانه لا يضع وذلك يتم رواية هشام لان الفساد ثبت بقصده اذا الاحمرار يعلم بان يختار وقتا لا فساد فيه ولا كراهة وعلامات صلاة الفجر لان الشارع بادائه وقت طلوع الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه مفسدا للصلاة وحقيقة الفرق ان وقت العصر مشتمل على الوقت الكامل والناقص جميعا والمكلف مأذون بان يصلي صلاته الوقت فيها لجنسه بجميع صلاته او ببعض صلاته في الوقت الناقص فكان جائزا باعتبار الاذن واما وقت صلاة الفجر فكله كامل فلما شرع الفجري وقتها وجب عليه على وجه الكمال باعتبار

شارسروعد في الوقت الكامل فاعترض طلوع الشمس يكون فاسده لان وقت طلوع الشمس
ما تقرر ما دون بالصلاة فيه فتفسد صلاته اذ الكامل لا يودي بالناقص وقوله رحمه الله واما
فلا الى آخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم بانتقال السببية
جوازا الى آخر جزء من الوقت وعند ذلك يظهر فان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر تناقص في
حق الاجزاء بحيث لا يودي بعضه القضاء فعلى هذا اذا لم يؤد العصر في الوقت ثم قضاه في يوم
آخر احرار المسرفانه ينبغي ان يجوز لانه وجب ناقصا لتعذر القضاء سببا وادي ناقصا وهو ذلك
يجوز وقد اذا قضى في وقت اثم مكروه ينبغي ان يجوز لما ذكرنا الا انه لم يجز فاجاب بانه اذا اختلاف
وقت عن الاداء فقد زالت الضرورة الداعية الى نقل السببية عن كل الوقت الى جزء وهو ما
كره من شغل الاداء اي من شغل الصلاة بالاداء وقوله وهو راجع الى ما ذكره من زيادة الضرورة
والى الضرورة وذكر باعتبار الخبر وهو ما وقد الشغل اما يتحقق فيما اذا صلى في جزء من الوقت
بانتقل الحكم لسقوط الضرورة عن جعل الجزء السببا الى ما هو الاصل وهو ان يجب كل الوقت سببا فاذا
فات العصر اصبح وجوبها في كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال لان جملة
الوقت غير متصفة بعد الكراهة وان كانت فيها جزء مكروه 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 آخره جواب عما يرد شبهة على قوله فاذا انتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقر
السببية ان يقال لما استقرت السببية على الجزء الاخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت
فاسد وجب ان يقع قضاء العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت لانه وجب ناقصا
فتادى بصفة النقصان فاجاب عنه بان انتقال السببية من جزء الى جزء انما يقع ملاءما
في الوقت بصفة الاداء واذا ذهب الوقت فانتفت الضرورة فاضيف القضاء الى جميع الوقت
الذي ذهب واخراجا الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا فصار كان جميع الوقت وجد صحيحا
واذا كان كذلك لم يجز اداؤها اداء ولا قضاء بصفة النقصان اذ لم يجز قضاؤها بطريق الاداء
الاداء وارادة القضاء لان كل واحدة من العبارتين تستعمل مكان الاخرى كما سبق فان
قيل ان الوقت الكامل والناقص كلاهما في حق الوقت اذا وجب ناقصا في الوقت الكامل اذ
الناقص مع ان الناقص ناقص جزء منه وهو يقتضي ان يضاف الواجب الى الوقت الكامل اذ
الاسباب وجوبا ولهذا يضاف الحكم الى اخر الوقتين وجودا من غلبة ذات وصفة كالمراهق
مع الملك في الاعتاق قلنا الجواب عن ذلك بوجوه الاول ما ذكرنا ان جملة الوقت غير متصفة بصفة
الكراهة الى آخره الثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيجب كذلك فلا يخرج عن العهدة

بادار الناقص من كل وجه الثالث ان الناقص لا يعارض الكامل اذ الكامل موجود باصله
ووصفه والناقص فيتعذر الكامل موجود باصله دون وصفه فيكون الكامل اقوى والناقص ارجوحا
والراجح في مقابلة الراجح كما تقدم الرابع ان الكمال في العبادة اصل فكان اعتبار الكمال اولى
اولى من اعتبار النقصان الخامس ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر من الوقت الناقص والاكثر حكم
الكل في بعض الاحكام فكان اعتبار الاكثر اولى من اعتبار الاقل واذا كان كذلك فلا يودي ناقصا
في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض التي لا نقصان في اوقاتها اذا فات السادس
انا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الوقت المكروه وان نظرنا الى الاجزاء الفاسدة يجوز فلا يجوز
بالشك وقوله ولا يلزم اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر الى آخره جواب عما قالوا ان الكافر اذا اسلم
بعد ما احمرت الشمس فقضاها فانه لا يجوز مع انها وجبت بصفة النقصان وفي قياس قوله فيما سبق
وهو انه اذا كان ذلك الجزء فاسدا انتصر الواجب فيودي بصفة النقصان ينبغي ان يجوز وتقرير الجواب
انه لا يلزم ذلك السؤال لان هذا لا يودي الى لزوم الدور لا يودي عن الحالتين رحمهما الله وقد اللوزاعي
ومع ذلك لو اداها لا تجوز كذا ذكره القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في الفتاوى نقلا عن المصنف رحمه
الله ولئن سلمنا انها لا تجوز كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فالجواب انه اذا لم يشتغل
بالاداء حتى تحقق الغروب بقي الوقت وصار الواجب دينا في ذمته بصفة الوجوب في جزء الوقت
او هو الاصل والخطاب عن الكل الى الجزء لضرورة تحقق ظرفيته للاداء فعند خروج
الوقت يصار الى ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا فتجب بعض الكمال فلا تادى بصفة النقصان
اولانه اذا مضى الوقت وان كان ناقصا صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال لان النقصان في الاداء
تحمل بشرف الوقت فاذا مات الوقت لا يحمل النقصان لانه لا تأثير للنقصان في انتقاص الاداء اذا
كان الوقت باقيا لان فضيلة الاداء جائزة لذلك النقصان كما اذا تذكر انسان بعض شهر رمضان بعد ما
صام وله يمكنه ان يعود شرطه الى الصوم القصدي لان سقوط ذلك انما كان بسبب شرف
الوقت وقد فات ذلك فان قيل لم لا يكن ان يجعل كل الوقت سببا في جزء منه في آخر الوقت
لعدم اهليته في كل الوقت قلنا لما تقرر السببية على الجزء الاخير تبين بقصر الوجوب فلو اعتبر
ما ذكر للزم منه الوجوب وعدمه وانه محال فجعل ما ليس بسبب في حقه سببا بناء على ما هو سبب
في حقه محال او نقول لما زال المانع وهو الحزوصار اهلا في آخر الوقت صار بمنزلة مكان اهلا
لوجود الوقت اذ الوقت كله وجد في حقه لكن لم يتعد سبب الوجوب باعتبار المدة لتعذر الاداء
وتعذر اعتبار الكل ما امكن اعتبار ما لا بد منه كما في المال فلذلك تأثر في الجزء الاخير
الصلاة وتضاعفها فاذا زال المانع اعتبر الوقت كله سببا من الاصل كما اذا كان سائما في اول

الوقت بجواز الجمعة الثانية والثالثة او قول شيوع الخطاب في دار الاسلام ثابت ولكن لما كان عاجزا
عن الاداء لم يثبت السبب في حقه لكونه اذ هو المانع ثبت السبب في حقه من اول وجوده فان قيل
يشكل بما اذا اقر او شهد وقت احمرار الشمس فجحد لغاني اليوم الثاني في وقت احمرار الشمس فانه
يجوز قضاء لان عجلة الشاهد غير موثوق بها يقال اداء ناقص وقضاء يضاف الى الكامل من الوجه بل ادرجت في
الوقت الناقص وجب بصفة النقصان فيبقى كذلك دليله في اي وقت شاء اذا شرع في صلاة الخوف
في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه تجوز لما قلنا وهذه المسائل في نوادر المبسوط
بخلاف المكتوبة فانها موقتة فيجوز الحكم الى الكمال الاعلى عند فوت الوقت قال رحمه الله ومن
حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا الى قوله وانما يتبع خروجه فجعله لما ظهر انه
ومن حكم هذا القسم وهو وقت الصلاة هو ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا حسب الشرع لكونه موسعا
والاختيار الى المكلف لم يبق الاداء في وقت الا التعيين بتعين المخلف قضاء او نصا اي عزيمة او لضيق الوقت
عند قوم الاداء لا يتعين ويجوز له ان يؤخر الاداء بعد هذا القول كما في كفارة اليمين فانه مخير
لم ينقطع التعين من حرورة انقطاع خياره وانما يتعين ذلك بالفعل في حق الاداء بعد هذا القول لضرورة
سببية الاداء حقيقة كما في كفارة اليمين لان تعيين الشرط او السبب بالقول في وجه لا يبقى للزائد الذي بعده
سببا للوجوب وقع تعرض في الشرط او السبب وهو الوقت من حيث ان القول المعين يقطع الشارع سببا
يرجح فاداءه وجعله سببا يكون ذلك تعرضا منه حتى لا يبقى له بعده خيار التغيير وليس
الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط وانما ذلك الى الشارع فصار اثبات ولاية تغييرها تعديا
في لغة فاحوج الى السرقة في وضع المشروعات وهي امر مستحيل باطل ومايؤدي الى الباطل فهو
باطل فان قيل يشكل هذا من خرج الى السفر باختياره فانه واضع لسبب قصر الصلاة
وخير الصوم ولم يكن ذلك سرقة في وضع السبب فلم يكن هذا سرقة قلنا ان المسافر باشر
السفر باختياره والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر المسافر فلا يكون ذلك سرقة وهو
نظير من رخص مع الخف فان قصده ليس لغرض لا وضع سبب الرخصة اذ الواضع هو
الشارع واذا كان كذلك كان شرعا للعذر في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يتعلق
ويتمسك بها عوجه بانبات الله تعالى اذ ثبات له اختيارا يتبعه لا الاختيار
المطلق وفي التعيين بالقول اختيار مطلق اذ هو خال عن الوقت فلا يثبت له دلالة ولا يتبع
به هو المعزالي رفعه فان كان رفعه في اول بان كان له مع في اخر الوقت فان كان متصلا
في اول الوقت فعلى الاخر ويتعين ذلك الوقت لسببه حكما لفعل لطلب رفضه

زمن تحت بصر والنصارى اولا المسلمين في زمن عيسى عليه السلام لا يتبع اولهم العلم الخامس الا ترى
في اعتقادهم ان وجود البلاد الدائمة وبين قولهم الكل اعظم من الجزء والتفاوت في الضرورات باطل
والجواب المنع من الفرق في الاعتقاد مع التسليم لانسلم كون احدهما غير علم فان العلوم تتفاوت
بالشدة والضعف السادس ان الضرورات تحت اشكال الناس فيها واختلافهم فيها ومع ذلك لم
في ذلك فدل على انه ليس بضروري والجواب المنع من وجوب اشتراك الناس في الضروريات
واستدلك من قال ان المتواتر يوجب علم طمانينة بان المتواتر مجموع الاحاد وخبر كل واحد منهم
محتمل للكذب حالة الانفراد والاجتماع لا يتعدم ذلك المعنى باجتماع السوداني على ان في كل واحد من
هذه السواد الموجود في كل واحد قبل الاجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على
الكذب الا ترى ان المجوس اتفقوا على قصة رداء اللعين وقد تواتر الخبر شاهد ذا وان اليهود
اخبروا صلب عيسى عليه السلام وتواطوا فيما بينهم تواطؤا متواترا ثم كان ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا
ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بنقل المتواتر ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت العلم اليقين
والجواب ما تقدم وهو المنع من مساواة الواحد الجماعة الى اخره وسيأتي الجواب عن الثاني ٢٩٤
قوله وهذا قول باطل اي قولهم ان الخبر المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين وقوله اهل
الحديث كما ذكرناه والمعتزلة كما سنذكر من الرابع اي الميل بعد البدعي وهذا اشارة الى ما ذهبوا
اليه سيأتي عن المذهب الحق وهو مذهب الجمهور فان المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة
العيان بالبصر والسمع بالاذن من حيث الوضع والتحقيق اما الوضع فان المعرفة
بالاخبار بمنزلة المعرفة بالاذن ولا فرق بينهما الا بالبصر ومحل المعرفة بالمولود من نساء عن صغر الخبر
مثل معرفتنا بذلك في اولادنا عيانا ومحل المعرفة بجهة الاخبار بالخبر مثل معرفتنا بجهة غارالنا
بالعيان وعلمنا ان ادم صلوات الله عليه وسلامه ابو البشر بالخبر على وجه لا يتمكن له شبهة
واما التحقيق والتقرير فلان الخلق طبعوا على هم متعاونة وطبائع مختلفة بينهم التفاوت
الاختلاف والتباين لا تكاد امورهم تنتظم الا بالتعاون فلو وقع الاتفاق بعدم الاسباب توجب
للاختلاف كان ذلك لداع دعى اليه وجامع جمعهم على ذلك وهو اما سماع او اختراع والثاني باطل
لان تباين اماكنهم وكثرة عددهم كثرة لا يتوهم معها اجتماعهم على الكذب مع تحقق دواعيهم
بقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر وهو السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والطمانينة
على الوجه الذي قلناه لخفاء فيه وهو ما تحمل ان يحالفه شك او يعتريه وهم انما يقع بسبب تحلة من
المناسل حين لم تناسق حق تامله تظهر له فساد باطن الخبر اذا الطمانينة لها معنى الجزمي ما سياتي ذكره
فلما اطمان المناسل بظاهر الخبر كان امرا محتملا للشك والكذب واما ان يوجد باطن الخبر خلافه كما في

الخبر المتواتر ولا يزيده التماثل لا خصصه فلا يكون مثبتا ما فيه المخالف من ظاهر الطائفة بحسب
ودلالة على قوم جالسين للعلم ظاهر فانه يعلم العلم بذلك اذا اعتبر بين التامل ولو تامل من
تامله الظهر له الخبر لان التامل ذلك يحتمل ان يكون جلوسهم في ذلك المكان لتحلة والتلهي لم يزل ان لهم
ن ذلك للعلم بالخبر فانا بينا عن دليل اوجب لنا قطعا في ذلك الدليل لا لمقابلة
ن التامل فان تامل ذلك فسد الطائفة لعدم فهم ما يحتمله ان تخالف شكل وتقابله اضعاف اضعاف
فهو الذي ليس في الخالف يقتضي ان يكون لها معنى اخر يدل لنا فهم لها معنى اخر وهو ان يوجب علم اليقين
بحيث لا يخالجه شك ولا يعتريه وهم كما قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام واذ قال ابراهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولا شك ان الطمأنينة قلبه مما لا تخالجه شك ولا يعتريه
وهم فان قيل لو فهم الناقل الخبر من على الكذب غير منقطع لم يكن ليشترط في التواتر اجتماع اهل الدنيا فانه اذا انضم
اهل بلدة او اكثر هم على شيء بحيث يحد التواتر وناقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الصحابة يمكن
وجود هذا الامكان فيهم فلا اصل له فلسنا نحاجة رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تواتر ولا لاختلاف
عددهم الكثير فيه ولا تفرق اماكنهم لما بلغت كتبهم والفتهم كلهم بعد تفرقهم شرقا وغربا وهذا واضح
الانتزاع والامكان في ابتداء امره فاما بعد ان مثل هذا الجمع العظيم الموصوفين بصفة العدالة
خلف الفائدة وفي غاية الندرة ولهذا كانت المخبرات موجبة للعلم بالنبوة قطعا لخروجها عن
حد معتاد البشر وابنا لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تصور خفاء ذلك مع بعد الزمان اذ لو
كان منهم اتفاق في الكذب لظهر ذلك في عصر من الاعصار كيف وقد اختلط بهم المنافقون ولكون العصر
متحرسا باظهار القرآن منهم مجتهدة لا يهم عجزوا عن معارضته ذلك واشتغلوا بابداله الارواح وذلك دليل
على ان خبرهم حق بما به في البيان انه حق وصدق وقاطع احتمال المواضعة بعيدا من غير شبهة اذ لو كان فيه
شبهة وضع او مواضعة لما خفي ذلك لوضع مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق وهو اليس الكفر
كما قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والمواضعة هي ان يواطئ من اخر على شيء وحقيقتها ان يعلم ما
في قلب من الرأي عنده ويضع هو لنفسه ما في قلبه من الرأي عند ذلك فتتفقا عليه واذا كان كما ذكرناه
كانت الغلبة رضي الله عنهم شاهدين من التواطؤ والكذب والاختراع لما سلم كتاب الله تعالى عن المعارضة
اذ لو وجدنا سورة من المعارضة كما زعم قوم ان العرب عارضوا القرآن بمثله لما لم يحكم ذلك لما خرج عن كتاب
المتقين والمتوكلين ولو لم يعلم الان شيئا من الشياطين الظهر في دار الشرك اذ لا خوف عليهم والمعارضة
تحدة لهم والانسان على فعل الشيء اعرض منه على مثل الشيء كيف وقد نقل كلام مسيلمة وطائفة من المتنبئين
من غير ان يكون ذلك مؤديا الى ان ذكر المتنبئ من كلام مسيلمة الكذاب سبع امر بحد الاعلى الذي
يسمع الناس فاخرج منها نسبة تسعين من ثلاثة وحتى ان المدينة زرنا والخاصة حصة الدراهم

لما والطاحات طحنا والخابزات خبزا والناشرات نشرا والفالقات فلقا فالملقيات ذكرا الآية وما
وما سبقكم اهل المدر وذكر في ربيع الابرار انه لما مات كان سليمة قبل المبعث في اعلى الوبر
بين دور العجم والعرب كبوت الابلة وسوق الانبار وسوق الحيرة يتعلم علم الخط والشرائع والخلاف
اصحاب الرؤى والنجوم فمن ذلك انه عصب عليه بضعة من عشرة حتى اذا مات كما استطاب والدته كما لم تر
ادخلا فارورة ضيقت الرأس واستدارت وبادت كما فعلت الاولى فاخرجها الى قومه فهم ابواب واهل
الشيخ فامن به جماعة وقيل في بعضه كان ورورياشادن وتوصل بعضهم من الخبر ان دن برديا
الشادن الراعي الذي بعثها الصبي من القرطاس الرقيق وجعل لها ذنبا وجناحا وبرسلها وبرجع اليه
الحوائج وكان اهل رأيه من هذا الجنس ويعلق بها الملائكة وبرسلها ليلة الرغم وتقول الملائكة نزل على
وهذا خشيته للملائكة ورجليه وكان جبريل المخصوص من بين معه فيطير فالكهان جنون الطائر
يجدون وجعه فاذا كان مخصوصا فرأيته اذا طار كان يرد حاجته الى خلقه ويقال للكاهن وجعه وما
ان حضروا ذا تبين ما ذكرناه انتفاع توهم معارضة القرآن فكذا ينقطع توهم التواطؤ والاختراع والكذب
في الخبر المتواتر فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بان الملك الذي يوريث تلك عمرو لم يقم البينة
اقامة البينة ولزمه الحكم بالتواتر ليتمكن من القضاء فان التواتر يوجب له ان يتيقن ما به الحاصل بعد ٢٩٥
تقلد القضاء ولم يوجب هيهنا علم ذلك ان لم يتيقن لاحصل بالتواتر تقلد القضاء والزمه الحكم فاثبت
علم طمأنينة القلب حكم التواتر وهو يتكن القاضي من القضاء الان بشهادة الشاهدين لا يثبت ترك ذلك وانما
عند نا فيحتمل ان يقال انه يتعذر لانه ما ورد شرعا بان يتعذر العلم ويحتمل ان يقال لا يتعذر بل انما ورد
مقلوبا معاينة السبب قبل ان تقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات وبنائه ربي بالشبهات وان طرأ بعد
ما تقلد القضاء لا يتعذر به ما لم يشهد الشهود ولم اليقين يثبت له بمعاينة الشبهات السبب لا كما
الاترى ان الشاهد اذا قال اخبرني عمر القاضي ان بعض بنوه وانما يرجع الى العلم وطمأنينة القلب
لا فرق بين قوله اشهد وبين قوله اخبرني فعرفنا ان في باب القضاء يعتبر شرائط سوى العلم الشهادة
القاضي من القضاء بد نحو اشتراط الصورة الدعوى وادا الشهادة بلفظ خاص فان الذهب عندنا
وهم الذين ان الكتابة الخبر المتواتر لم ضرورية كما كانت بالمعاينة لا نظن والبه ذهب الظاهرية من اهل
الاصول وذهب اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري وابو القاسم الكعبي انه نظري لا ضروري
استدلوا من قالوا انه ضروري بوجوه الاول انه لو كان كسبيا لاختص به من كان من اهل الاكتساب
والوقوف على حصول المقدمتين المستلزمتين له وليس كذلك فان العلم بوجود البلدان الشاسعة والامم
الماضية حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين وبعده كونهما من احد النظر الثاني لان علما
لم يكن لمن ترك هذا النظر والكسب فلا يمنع العلم به وليس كذلك فانه لا يمكن الجزم بوقوع ما

يتحقق في قتله على ان الذي شبه عليه السلام على واحد من اصحابه كما دل عليه ولكن شبه
وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يرضى منكم ان يلقى الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة
فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء
فان قيل هذا القول في غاية من الفساد لانه قول بابطال المعارف اصلا وبتكذيب الخبر فانا
جوزنا هذا فلعل من نقل عنه ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السامعين انما
سمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد ولم يكن اياه وانما القى الله تعالى شبهه على غيره ومع القول
بذلك لا يتحقق الايمان بالرسل عليهم السلام لجواز ان يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم
والايمان بالمسيح عليه السلام كان واجبا في ذلك الوقت فمن القي عليه شبه المسيح فقد كان
الايمان به واجبا ... وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر واي قول اقبح من هذا
قلنا ليس الامر كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره جائز عندنا في القدرة ولان الحكمة
... وهو دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله ... تعالى
من الفاسقين لقتله انهم لا يؤمنون فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج ليزدادوا طغيانا
الى طغيانهم ورجسا الى رجسهم واذا كان كذلك فالقى شبهه على غيره كان ... ان رواة الطلب
اهل تعنت وعداوة ... التواطؤ على الكذب بخلاف ... الرسل عليهم السلام ...
... فلا يتوهم التواطؤ على الكذب في حقهم واذا ثبت ما مر ذكره بطلت الوجوه
التي قالها القائل من الخيالات ... التواتر لان تلك الوجوه
على ما سبق بيانه والمتواتر ليس من قبيل ... ولا من قبيل ما يكون من ... وليس
يرجع الى الاحاد ... اخبار اليهود ... المتواتر ... ارسال الرسل
عليهم السلام واصول الشرائع لان ثبوت ذلك بالتواتر قال ... رحمه الله واما المرتبة الثالثة فهو

المشهور ... الشهرة لا علم يقين الا قول

المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هي المشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ... بعدد لا يتصور
اجتماعهم على الكذب ... لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن بعدهم وهم القرن الثالث ... ولا عبرة للشهرة ... اخبار الاحاد
... القرون الثلاثة ... حتى ان قوله صلى الله عليه وسلم ... الكذب ...
... قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ... والاحاد ...
... في القرن الثاني والثالث ...
... في القرن الثاني والثالث لم يكن ثابتا

واذا نقله القرن الثاني والثالث ... انه لا يتهمون
... بمنزلة الخبر المتواتر ... وهو ... الى ان
ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل ... وجب علم اليقين
وناقص وهو ان يكون احادا في الاصل متواترا في الفرع ... من الاحاد وباعتبار الفرع
من المتواتر ولهذا ... وقال عيسى بن ابان رحمه الله ان المشهور من الاخبار ...
... ولا ينسب الى الكفر وهذا منه اشارة الى ان الخبر المشهور ...
ولهذا لا يوجب علم اليقين ... وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف ...
... المتواتر ولهذا صحت الزيادة بالخبر المشهور ...
كما صحت بالمتواتر وما ذكرناه من الزيادة على الكتاب ...
في حق العمل ... زيادة الرجم ... بالخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ... على ...
بالخبر المشهور الوارد في مسح الخف وكذا التتابع في صيام كفارة اليمين زيد على الكتاب بقراءة ابن
٢٩٧ مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءته مشهورة فتجوز الزيادة بها على الكتاب
كما لو روى خبرا هو مشهور فانه يجوز الزيادة به على الكتاب وهذا ... الخبر المشهور يوجب علم
اليقين كالمتواتر لكن الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل ... من الاحاد في
الاصل ... الكذب ... عن ... سقط ... الشبهة
... ما ذكرناه من الشبهة في حق العمل لان خبر الواحد يوجب العمل ...
تلك الشبهة في حق العلم وهذا لان الله تعالى ... في الدين من حرج
... في رد العلم بالمتواتر ... صاحب ...
رد الخبر المشهور ... عن الخبر المتواتر ...
وهذا يقتضي ان لا يكون بينهما تفاوت من حيث العلم ... الخبر المتواتر ...
... وان ... الخبر المشهور ...
... من الاحاد في الابتداء ...
... عند السلف ... متواترا في انتهائه ...
... وهو العلم الثابت بالخبر المتواتر ...
... اضطراب ... في ثبوته ... الزيادة على الكتاب ...
... كالرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة ... التتابع ...

عند الاخبار بكونه شاطا الحكم والقياس يحل بذلك الوصف لانه اذا نظر المجتهد فيه وغلب على ظنه
كونه شاطا الحكم حكم بذلك وعدى الحكم من النوع الى الاصل لان الوصف ساكت عن حقيقة البيان
والخبر بيان في نفسه حقيقة فكان الخبر قويا في الابانة والاظهار اقوى من الوصف
والسماع قوى القياس في الاصابة لان سماع الخبر حقيقي فكان اقوى من نظر المجتهد وقياسه فلا يجوز
ترك القوي بالضعيف ولهذا قلنا خبر الواحد على التحري طلب الوقت للحري الوجه الثالث
ان ترك القياس للخبر الواحد في حق العمل امر شهور في الصحابة رضي الله عنهم وقد اتفق عليه جمع
من السلف رحمهم الله على وجه لا ينكر وهذا يدل على ذلك حديث عمر رضي الله عنه فان جل ابرسالك
حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا ان نقضي فيه برايينا فيما فيه قضاء رسول الله صلى الله
عليه وسلم خلاف ما قضى به وفي رواية لولا ما رويت برايينا خلاف ذلك قال رحمه الله وانما روى ابو
بكر لم يعرف بالفقه الى قوله ذكرنا ما في موضعها اقول النوع الثاني من الراوي المعروف
بالفقه كالخلفاء الاربعة وابن مسعود وابي موسى الاشعري وانس بن مالك وغيرهم رضي الله
عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فان
ابا هريرة رضي الله عنه مع لا يشك احد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ريحانا وده وحبا وكذا في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلى الله
عليه وسلم بذلك ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة بعض ذواياته القياس الاترى
ان ابن عباس رضي الله عنهما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
من اصبح جنبا فلا صوم عليه فقال ابن عباس ليس كما يقول ابو هريرة قال له ابو هريرة هما اعلم بما
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع ابن عباس عن فتواه وقال رجعت عما قلت لابي هريرة
وكذا اشتهر عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراد حديث فلان ضرب له مثالا ولا يقال انما
لا نعمل بخبر راوي اشتهر عنه ما ذكرتم لانا نقول ان ابا هريرة روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بجبن سورية فاكلها وصلى ولم يتوضأ
فالناسخ من المنسوخ حتى استعمل القياس وهو معروف بالفقه والرأي من بين الصحابة رضي الله عنهم على ما مر
بيانه وجواب ابي هريرة رضي الله عنه في الفقه ورجحه رضي الله عنه عرفنا استحسان التارك لرواياته واذا كان ذلك فلان
للقياس واذا كان ذلك فلان رواية القياس محل كان خافيا لعدم تركه العمل بها لاحتمال السبب الظهور
والسداد باب الرأي والقياس وعلى ذلك يدل ما روي حديثا ان كون القياس حجة مثل حديث ابي هريرة رضي
الله عنه في المصراة على ما بيان ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل برواياته ان رواية القياس هو ان ضبط
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وهو كان عالما بما هو مستحيل فيهم ومشتهر الا هم
ومعلوم ان العاقل لا يقبل بعد ما بهم من العبارة والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم

امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم ولعدا قلب روايته المختار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم
فاذا قصر فهم الراوي عن درك معاني الحديث وحافظته فما يؤمن عليه من ان يدخله بعض ريب
ويدخله شبهة زايدة على ما عرفها القياس فلو هم ذلك القصر انحطاط في مرتبته فعلنا اذا اشتهر
الراوي فيما يروي بكونه عالما للقياس فلا بد من تركه وهو لا يوجد هذا النوع من الفقه وفيما اذا كان الراوي
فقيها لكن ذلك لا يخفى عليه العود فقهه فاذا صحب الراوية عنه ابى بعده على القياس ولا يعلم ان فقه
قصر وفقه من لم يعرف بذلك من الرواة اكثر واصح وفقهاؤهم فان ذلك من بعض الناس معاوم ومن كذلك
لا يعرف متعذر من في العدالة والحفظ والضبط وكل منهم يحوم الحمى وصاحب الحمى والراوي بذلك اكثر
عند المقابلة بفقه الحديث بالنسبة الى فقاهة من هو من الخلفاء الراشدين ومن عرفوا بالفقه والاجتهاد من الصحابة
فان محمد رحمه الله حكى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في مواضع كثيرة انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه
وقلده فيما اخذه بابي هريرة رضي الله عنه فان درجة فقه انس على ما عرف عند العلماء رضي الله عنهم
فيما نحن فيه انه لا يرد حديث اشتهر عنه وعن الذين لم يعرفوا بالفقه الا واذا اشتهر الراوي والقياس
فحينئذ يرد حديثه صلانا اذا اشتهر صار حديثه بمنزلة الكتاب والحديث المشهور الوارد بان القياس
وكذا صار معارضا للاجماع وذلك الحديث حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما رواه عن النبي (٢٠)
صلى الله عليه وسلم انه لا تصروا الابل والغنم من اتباعها بعد ذلك فمن ابتاع بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها رد معها صاعا من تمر وروي صاعا من طعام قوله صلى الله عليه وسلم من اشترى شاة
فرآها مصراة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها رد معها صاعا من تمر وروي بدل
من طعام لا سمراء ولا شعيرا الطعام بالبر كذا في الدراية فهذا من الحديث باب القياس والاجتهاد
بالكتاب والسنة والاجماع فصار الحديث المذكور ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وكذا صار معارضا للاجماع
وذلك لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقد الحديث المشهور
وهو حديث معاذ رضي الله عنه يقتضي ذلك وكذا الاجماع منعقد على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل
قوله فلو عملنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع او بقوله
لو عملنا حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فانه
يقتضي المماثلة في ضمان العدوان فيما له مثل كالحنطة بالحنطة وذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وفيما لا مثل له قيمة لانها تعين والحديث المشهور
يوجب النسخ ما ذكرنا من الكتاب وذلك لان القيمة لا تكون مثلا لان مرد واحد الاشياء قد يوجب المثل والمثل قوله
مرغوب فيه ما تعادلا وان لم يكن مرد واحد الاشياء فلا يوجب القيمة فان الاشياء عامة من الشرع كالثوب
قد المثل او كثر كما في الكتاب وكذا السنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم شاة في كل اربعين شاة وكما في الخلع الثياب

الصحيح من كلا جواد الدراس المطلق اذا قتل فلا الضمان واذا كفوا اخر الضمان واذا كان بحالة القياس
الصحيح فلا من رد لان قول القياس الصحيح حجة ثابتة بالكتاب والسنة المشهورة والاجماع فترك العمل به
الصحيح من كل وجه لقول من لم يعلم الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فترك العمل به وفي الحديث
وجوه احدها ان فيه توقيت خيار العيب الى ثلاثة ايام وخيار العيب غير موقوت وثانيها ان الليث لم يعارضا
بالقياس وانما رده بشيء ان سقط شيء من الثمن لا يرتجع شيئا من عوضه كما لو اشترى شيئين وقبض احدهما
ورد الاخر بعيب فانه يسقط من الثمن ما زاد ما قابل وهذا قال الليث كأن رد بعض ما قبل القبض لانه باطل
فلا يحدث ما كان واما وجه رد الطلب فكون الليث حاد ثا في مادة قياسه لان رد البعض لا يجب بالعيب
الضمان ومنها انه اوجب الضمان مع وجود القبض شرعا بعد الاستهلاك القبض بعينه فصار من
القبض بمعنى الحبس وهي ان يوديع الشاة فحمل الليث ان يحمها في صوفها اما لا غلب لبرى احدا لشاة
القبض كما في الباين وقيل هي من العرى يقال عرى الماء اذا حبسه وسقاء العراء وهي نهر خمسة من
الوصل الى جداد و الشاة مقراة والتفصيل مثل النصرية قال رحمه الله واما المجهول الذي
عدا الثاني اقول القسم الثاني رواية المجهول والمراد منه المجهول في رواية الحديث لا
المجهول في النسبة وذلك بان لم يعرف الا رواية حديث او حديثين لا يشتهر بطول الصحبة
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل رافعة بن عبد بالعاء المهملة وفتح الجيم والسين المخفف
بكسر الدال المشددة هو الصواب كذا قاله ابن ناصر رحمه الله والصحاب للحديث يفتحون الدال قاله الحافظ
رحمه الله اسم المحنن بحون عنه بن الحارث ومثل بعقبل بن سنان ابن ابي كعبا الاشجعي وابن ابي طارق وهذا القسم
على قسمين احدهما ان يشتهر برواية السلف والثقات عنه وبعلم عدالته وشهادة نفسه لصحة الحديث
الثاني ان يسكوا عن الطعن فيه بعد ما اشتهر ونقل الثالث ان يوافق في روايته ويرد ما من غير
خلاف منهم الرابع ان يختلفوا في الطعن في روايته نقل الثقات الخامس ان لا يظهر حديثه في السلف
وقد الطعن فيه بانهم انما اوجد اوله نهو سرة المنهورين في الرواية فعلما رحمه الله مثل حديث المرء
في الرواية شهادة اعرابي لعرفته بحديثه فانه لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم رواية عدول
الى صلى الله عليه وسلم فاذا قبلوا دل ذلك على صحته وكذا الوجه الثاني ان سكوتهم في موضع الحاجة الى البيان
دليلا على وجه الرضا بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد بمنزلة التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه السلف
رحمهم الله سهوا بالتقصير في امور الدين فكان سكوتهم في ذلك الموضع دليلا على صحته وكذا الرابع عند
لانه لما قبله بعض المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك مثل حديث بعقل بن سنان في حديث
بروع بنت واشق الاشجعية بفتح الباء لا بكسرها فانه خطأ ان مات زوجها قبل ان يسمي لها مهرا ولم
يكن قد دخل بها مهرا ولا دخل بها فلها مهر نساء ها مهر مثل نسائها وهن اقل ما يكون من مهر الناس

فعل بحديث ابن مسعود رضي الله عنه لانه وافق القياس اذ ده فان قياسه يوجب مهر المثل
اعتبارا بما اذا وقعت الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا واذا ثبت بمنزلة الدخول حقيقة
وجوب العدة وبه قال ان النكاح عقد المهر والمهر بالموت يتقرر والذي يدل على انه
وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول فوجب مهر المثل وردة ابن الجوزي على رضي الله عنه
لما خالف قياسه لان القياس عنده ان لا يجب مهر المثل كما اذا وقعت الفرقة قبل الدخول فانه
الدخول ولم يسم لها مهرا وذلك لان هذه الفرقة ايضا توجد قبل الدخول فالذي يدل
قال ما نصنع بقول اعرابي بوالي على عقيبه حسبها للميراث لا مهرا لها اراد من الاعرابي به نا بن
سنان وانما قاله بوالي على عقيبه لانه من عادة العرب جلوس نحيا ذا بال مع وله على عقيبه
وهذا بيان لعلة احتياطهم في استفراء البول كذا نقل عن الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري
رحمه الله الاحتياط ان يجب ركبته في الماء ويجمع به عند ساقه وهذا القول من بعض
الحدث طعن في حديث معقل ولما اختلفوا فيه في الصدر الاول احتجوا برواية ذي الغنار الذي
الثاني كعقبة ومسروق ونافع بن جبير والحسن وغيرهم قبلوا روايته فصار معدلا به وصفة
في هذه الرواية اناس من التابعين كابي الجوزاء صاحب رواية الاشجعيين وانما يقبل على رضي الله
عنه روايته لانه خالف القياس عنده كما مر ذكره وعده القول لهذا المعنى لا يدل على ترجح
فاذا عدم الجرح ووجد التعديل بقبول بعض الصحابة رضي الله عنهم روايته وجب القبول كما
اذا وجد التعديل في الشاهد وعدم فيه الجرح ولم يقل الثاني رحمه الله بعد القسم وهو
الوجه الرابع لانه خالف القياس عنده فانحطاطه على قلال البيع قبل القبض فان التمن لم
يجب فيه وعلى اذا ما زوج المولى امته ولم يسم لها مهرا فانه لا يجب لها مهر الاجماع وعندنا هو
عقد الكرامة خالف القياس وهو القياس على الصحيح اذا زوجها الولي بغير مهر على التي
زوجت وتدعى لها الزوج بالا يطلق مهرا لها وعلى المجنونة اذا زوجها الولي بغير مهر وانما ترك
هذا القسم اذا خالف القياس وليس كذلك وقد روى ذلك الثقات مثل ابن مسعود من اجلاء
رضي الله عنهم وكعقبة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين رحمهم الله مات ابن ليس
نهو شهر وكبير القدر من ابي الكوفة توفي في ثمان سنة اثنين وسبعين وله تسعون سنة واما
مسروق نهو ابن الاجداع اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ار ادرك الصدر الاول
كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضي الله عنهم وكان حميدا ابن مسعود رضي
الله عنه وكان احد الفقهاء الكبار يقال انه شرف شهرا ثم وجد فمن مسروق فاجوبان الاجداع
اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكان يوم مات هذا في الحاضرة مات رحمه سنة ثلاث

وستين وله ثلاث وستين سنة . اما الحسن فهو ابن احد من كان مشايخ البصرة ومن ادرك مشايخ وقته
ويعرف بابن الكلبية مات رحمه الله في بضع واربعين ومائة واذا روى عنه الثقات خبرا فتلقته بروايتهم
بالقبول مع العدالة في قرن بعد قرن واما الوجه الثالث وهو اذا اختلفوا في روايته وردوها واختلفوا في
ذلك ولا يلتفت الى جرحه وصار مستكرا لا يعرجه لاجتلاب الناس لانهم كانوا يقبلون رد المحدث
ولا يردون العمل به فانا نعرف على الرد دليلا على انهم لم يدينوا في هذه الرواية وعملوا ان ذلك وهم منهم
واذا دار الراوي اوهمت لم يجعل برواياته فكذا هذا فصار هذا الحديث غير حجة بسبب الطعن
وهو القبول الذي يحتمل ان يكون بحيث ينظر الى كونه خبرا على حكم الخبر المشهور فانه يجعل باعتبار كونه متواترا
حتى يشبهه عند الناظر باعتبار كونه احاد الاصل قال ـــــ واما اذا لم يظهر خطؤه في السلف الى
ـــــ رابط الراوي اقول ـــــ الوجه الخامس من الوجوه المذكورة وهو الذي لم يظهر حديث
ـــــ لف فلم يقابل بالرد ولا قبوله حكمه انه لا يجب العمل به ولا يترك به القياس لان يجوز العمل به اذا
ـــــ ن القياس لان العدالة اصل في الصدر الاول لكون العدالة فيه والهذا قال صلى الله عليه وسلم
ـــــ ر الناس القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم فاعتبار غلبة العدالة في اهله يترجح جانب الصدق في
خبره وباعتباره لم تشتهر روايته في السلف رحمهم الله مع كون الشهرة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق
القياس ولا يجب اذ الوجوب لا يثبت شرطا مثل هذا الطريق الضعيف وهذا جواز ابو حنيفة رحمه الله
فضلا لشهادة المستور ظاهر العدالة من غير تعديل نافي باشاهد في اثنا زمانه من الحدالة فاما في
زماننا فرواية مثل هذا المجهول لا تكون مقبولة ولا تعلل العمل بها مالم يتأيد روايته بقبول العدول
الظهور الفسق وغلبته في اهل زماننا ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قضاء بشهادة المستور
قبل ظهور عدالته واذا ثبت ذلك فصار الخبر المتواتر يوجب علم اليقين والخبر المشهور يعلم طمانينة
وخبر الواحد يعلم غالب الظن كالشهرة والمستكر من خبر الواحد يفيد مجرد الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا فلا يطلب الحق والمستكر من خبر الواحد في خبر المتواتر للعمل به اذا وافق القياس دون وجوب
العمل به 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 تطالق البعة عن طلاق بائن فقد رده عمر رضي
الله عنه بقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت
ام نسيت قال عيسى بن ابان رحمه الله اي فيما سبق من قول عمر رضي الله عنه انا لا ندع رضي الله عنه اراد
بالكتاب والسنة القياس الصحيح لان ثبوت القياس بهما والقياس يرد ما ورد به لان اثر اسم القياس
بان يجب لها النفقة كما اذا كان الطلاق رجعيا وقد رد حديث فاطمة غير عمر رضي الله عنه من الصحابة رضي
فانه روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال في هذا المقام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول

امراة لعلها نسيت او شبه لها وعند زيد بن ثابت وأسامة بن زيد وجابر وعائشة رضي الله
عنهم رد وهو في مبسوط ابي السير رحمه الله اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا قوله تعالى
من حيث سكنتم من وجدكم الى واعفوا عليهن من وجدكم وهذا في حالة العدة وهو قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وقراءة ماجدة عن النبي عليه السلام فيجب العلم بانها فكون نفقة الزوجات واجبة على المطلق
في العدة فان قيل هذا الذي ذكرتم من رد حديث فاطمة اشارة الى عدم الشهرة فيه عند راوي
لم يعقل لا نقبل حديثها لعلها انما لم تذكر ذلك لانها لم تعلم ذلك كتاب ربنا لا ندري انها صدقت ام كذبت
قلنا في قوله لا ندري اشارة الى ذلك المعنى فان قبول الرواية والعمل بها بين الظهور في
صاحب الصدق وظاهر انه لم يظهر جانب الصدق في روايتها والقياس يدل على ظاهر بها انها
فتنزل روايتها ونعمل بالقياس الصحيح وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها لقول
رد شهادته الفاسق بقوله ايت لنا شاهدا اخر او ايت بحجة اخرى وقد احدث بشره من مس ذكره فيتوضا
من هذا العراقي من قسم المستكر وهو الوجه الثالث وسياتي الكلام فيه وقد ذكر حديث ابي هريرة
رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له لم يجز العمل انا جعل حجة بشرائط في الراوي باتي ذكرها ٢٣٢
قال ـــــ رحمه الله وهذا باب ـــــ بيان شرائط الراوي اقول
قوله ولانقطاع الولاية اقول ـــــ الشرائط التي تراعي في الراوي اربعة العقل والضبط
والاسلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر الموزي نظام منظومة صورة ومعنى وسبق
الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان موضوع البيان وتابع البيان مجرد الصوت والحروف
الا ترى ان الطيور ربما تسمع منه حروفا منظومة وليس تلك الا كلاما وان اسمع من الصوت صورة ومقطعا
لا يدل على معنى معلوم لا يسمى تلك كلاما لكونها لا بيان فيها لان البيان لا يتحقق به دون المعنى الا ترى انه اذا
تكلم بالكلمات المهملة كما اذا قال اجني درى مكان خاتي زيد لا يسمى كلاما فعرفنا ان الكلام عبارة عن حروف
منظومة صادرة عن محل مميز يدل على معنى هو مكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل موجود حادث
فتصوره ومعناه يتحقق فلو لم يكن العقل شرطا لتصور الكلام موجودا وغير المخبر احدا وانواع الكلام
فلا يكون موجودا معتبرا الا بعقل فلا يوجب العمل خبر الصبي والمجنون لانعدام محل العقل والعقل من
كل شئ ما تناول له الخلل منه فاشتراط العقل في المخبر في وجهين يكون حجة دليل على انه يشترط كمال العقل في ذلك
اما اذا كان ناقصا لا يعمل بخبره لانا بالعقد الرواية نرد روايته بقوله وبدل قوله ما رواه الجماعة رضي الله عنهم
على رواية جماعة من احاديث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم فانهم يروون عن الصبي قبل
البلوغ اوجده وعلى ذلك درج الامة واصطلح العلماء رحمهم الله فيما يجوز للصغير اداء الكلام عليه
فاعلم ان الصبي اذا كان مميزا كما مر بيانه واداء اشتراط الضبط فلان قبول الخبر لاجل الظن الصدق

شيء على وجه لا يوجد منه صغيره ما يوجه من الوجوه لن يوجد من الف واحد على هذه الصفه فيبطل التابع
الذي هو واجب على كل مسلم فكان كذلك الاستقامه ما سبق ذكره واذا كان كذلك تحتمل من اركب كبيرة سخطت
عداله وصارت كالكذب لان بوجود العقل والدين لا يتوجر صاحبها في الغفل واذا شرع على ما دون
الكبيرة كان ذلك الاصرار مثل الكبيرة التي وقوع الزلة وجرح العداله واما من اتى شيء من غير الكبائر وهو
الصغائر من غير اصرار فعدله كامله وجرحه في اقامة الشريعة لما مؤن ان الوقوف على اقصى العداله
متعذر والمنقل من العداله يقع في كل الوجهين وهو العداله الثابته باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على
الصغائر وقد اتيت الافعال المحمده كالاكل على الطريق والبول على الطريق وهذه هي العداله الباطنه توقف
عليها بالظن في باطن حالاته فاذا وجد ذلك لا يتركب ما اعتقده حرامًا بدينه وعقله ولا ما يدل على عدم
المروة فكان عدلًا وكان ينبغي ان لا يقبل شهاده سر تكب الصغيره اصرارًا ولم يسر لانه تاسق لخروجه عن الحد المحدود
لفسوقه والفاسق لا يكون عدلًا الا في القول بذلك سدّ الباب الشهاده اصلًا لان غير المعصوم لا يخلو منه الخطأ
عن الزلات اجمع والفحش عن الاصرار بالعوده والرجوع عليه غير متعذر والجرح متى نوع شرعًا قبلت شهاده
كذلك وقد اضطرب في الخبر الذي روى عن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انما الشؤم في
ثلثة الفرس والمرأة والدار وقيل النشر وقد نفى بعضه والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في بيت الحرام من الله الوجيل اذا ظلم في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل الخمر ما كان حرامًا محضًا شرع عليها عقوبه بعضهم يقيم
قاطع اما في الدنيا او في الاخرة وقيل انما نوعد الشارع عليه مخصوصة وما سبق ذكره من اشتراط العداله في
باب الخبر لم يجعل خبر الفاسق حجة لانعدام عدالته وكذلك لم يبرح عن المحاسن وكخبر المستور وهو من لم يعرف
بارتكاب الكبائر ولا الاصرار عليها وقال الشافعي رحمه الله لم نجد خبر المستور حجة كخبر المجهول اولى وذلك
لان خبر المستور لم يرد عليه رد من السلف رضي الله عنهم وخبر المجهول قد رده بعض السلف فجعلوا اولى بعدم
القبول من خبر المستور والنزاع في مثل هذا المجهول وهو الذي رده بعض السلف لخبر يعقل ان يسمى في
حديث يروج كثير ذكره والخبر الذي قبله السلف ولم يرد عليه رد منهم هو مقبول بالاتفاق والجواب المانع
ذلك ان خبر المجهول من العصر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث مقبول على الشرط الذي نشاوهو
ان لا يكون العمل به سدّ الباب القياس وان السلف رووه وشهد والله بالعدالة وذلك بسبب شهادة النبي
صلى الله عليه وسلم للقرون الثلاثة بالعداله ولما كان الرجل يكون من ذرية الدجال في كل زمان فلان يكون
من ذرية النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق الاولى قال ـــــ رحمه واما الايمان الذي قوله انما تبين بروجه الوقوف
من السوابق الاربعة التي ذكره هو الاسلام والايمان والاسلام عندنا واحد وتفسير كل واحد منهما التصديق
والاقرار بالله تعالى كما هو جميع صفاته واسمائه والاقرار برسله وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر

خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه وعن بعض العلماء يقول في الشارع ان دين
الاسلام مع ان اصلها واحد الا ان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وقيادة دين
مذهب المعتزله فانهم لا يقبلون جملات حيث يقولون ان الله تعالى قادر على ان يخلق كافرًا من غير كفر
عالم من غير علم وعاجزا من غير عجز وانهم يقولون المعاصي ليست بقضاء الله تعالى وقدره كما قالوا في الارادة ثم
الاسلام نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما يكون بولادته بين المسلمين ونشيه في طريقهم وثبوت
احكام الاسلام عليه كما يخرج من الوالدين طريق التبعية والباطن ما يكون بالتصديق والاقرار به
تعالى كما هو جملاته وما يليه الى اخر ما سبق ذكره وهذا النوع ثابت بالبيان وذلك بان يصف الله
كما هو بجملاته وما يليه اذا استوصف لكن هذا كله بشرط ان يعرفه المخاطب لحن وبيان
الله تعالى على جهة التفسير بشفاعته فان الناس يتفاوتون في ذلك تفاوتًا ظاهرًا واكثرهم قاصرون
على تفسير صفات الله تعالى وما يليه تعالى على الحقيقة حتى ان من كان عارف بعلم الكلام كان قادرًا على
تفسير صفاته تعالى واسمائه من غير ما شرط الكلام فما لا مرج فيه وهو ان يثبت التصديق
والاقرار بما شرع على سبيل الاجمال ان كان عاجزًا عن تفسير ذلك فان ذكر الاوصاف اجمالًا فما
لثبوت الايمان حقيقة واحدًا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال له على وجه الاستلام ان ٣٠٦
الله تعالى واحد قديم بالله قادر وهو كذلك وان محمدًا رسول الله وجميع ما انزل الله تعالى على حق
هو كذلك فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف عن
ذكر الدليل دون التفسير حتى قال الاعرابي الذي شهد بروية الهلال اشهد ان لا اله الا الله وان
رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم للمسلمين اعدهم ان تقبل شهادته وكان لا سبيل
على الشيء اجمالًا مادة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمطلع من هذا الى من لا سيطان يقع في الكفر
ايضا كما نرى في جميع ما يليه جملا اصلا تراه لا سيطان امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان الامتحان لا سيطان
على وجه الاجمال واما السنة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن الاعراب بعد ان يقروا بالايمان
وذلك كان لا سيطان الذي يظهر سنة امارات الاسلام كاداء الصلاة لما ثبت بالكتاب والسنة ان تسليم ذلك
له وحكم باسلامه وعلم ان يوم ذلك تمام الوصف في الحكم باسلامه دليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وانما خصت الصلاة لانها تخصوصة بشرائع الاسلام فيكون
فعله ذلك دليلا على قوله بمام الاسلام فيحكم باسلامه وهذا اذا صلى الكافر بالمسلمين في جماعتنا
عندنا خلاف ما اذا صلى الكافر وحده الى الكعبة فانه لا يحكم باسلامه اتفاقًا لان ذلك لا يختص

لعله

والمانع استوصف لذلك بان [illegible] فليس هو من ذكرنا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغير من ابوين
مسلمين اذا بلغت واستوصفت الاسلام فلم تصف انها تبين من زوجها وهو حكما بعد ما كانا بطاهر
اسلامها وحكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصف وجعلها للمرتدة بناء على استحسانا ان يكون على وجه
الاستعظام حتى يسهل عليها الجواب وهذا اذا ادركت الاسلام بعد ما عقلت فاما اذا وصفت الاسلام
بعد البلوغ لا يحكم بكفرها وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام وانا قادرة على الوصف ولا اصف قيل
ينبغي ان تبين من زوجها لانها امتنعت عما هو ركن الاسلام وهو الاقرار باللسان من غير عذر فيكون مرتدة
كما اذا امتنعت ابتداء ولم تصف الاسلام واما قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلفت المشايخ
رحمهم الله فيه منهم من قال انها تبين لانها لو تركت الوصف مع العلم بذلك تبين فكذلك اذا كانت جاهلة لان الجهل
بالاسلام لا يكون عذرا ومنهم من قال انها تعذر في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته
استحسانا وان غيره بمعنيه فلان تعذر ههنا في العجز عن الوصف كان اولى كذا في الجامع الكبير للقاضي خان رحمه الله
قال [illegible] فاذا ثبتت هذه الجملة الى قوله وغيرها اقول اذا ثبت ان الجملة المذكورة من شرائط
الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام كان الاعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمراهق والعبد
من اهل رواية الاخبار وكان خبرهم حجة في الاحكام الشرعية لان الشرائط التي تبتنى عليها وجوب قبول
الخبر يتحقق في حقهم والعمى غير قادح في العدالة الا ترى انه كان في الرسل من ابتلي بالعمى كشعيب ويعقوب عليهما السلام
وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك ومنهم من كف بصره كابن عباس وجابر وابن ابي
الاسقع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد في ذلك بانهم رووا في حالة البصر
او بعد العمى وكذا الانوثة لا تؤثر في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى قول عائشة وغيرها من ازواج
النبي عليه السلام فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتقدونه ويخبرون وقال صلى الله عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم
من عائشة وكذا الرق لا يؤثر في الخبر لما صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك وذلك دليل
على انه يعتمد خبره ان مولاه اذن له واعتمد خبر بريرة قبل عتقها وبعده واعتمد خبر سلمان رضي الله عنه حين
اتاه بصدقة وهو عبد وامر اصحابه بالاكل لما اتاه بهدية اعتمد خبره واكل منه كما مر ذكره وذلك دليل على ان الملوك
في حكم قبول الخبر كالحر الا ترى في ذلك كالاحرار وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه
محكوم عليه بكذبه بقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم عليه بالكذب لا يكون عدلا ومن كون الخبر حجة
العدالة مطلقا لا ان الشهادات في حقوق الناس لانها تحتاج الى تمييز زائد على رواية الاخبار وهو التمييز بين
الشهود والمشهود عليه [illegible] وان ذلك ينعدم بالعمى وتحتاج الى ولاية كاملة وهي الولاية على الغير لانها الشهادة
عليها وانما تنعدم بالرق لان الرق والولاية على نفسه تعلق بغيره بالطريق الاولى ولتقصر الولاية بالانوثة
بدليل انها لا تصلح للامامة والسلطنة وذلك لنقصان العقل والضبط بزيادة النسيان والعجز وذلك

حم

تضم الاخرى اليها وكذا تقصير الا ان لا تحد الفرق النص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
والشهادة من باب الولاية فاما ما سبق ذكره وهو رواية الاخبار فليس من باب الولاية لوجهين
الاول ان الخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع انما يلزمه خبره بامر الدين بسبب الوجوب
طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واعتقاده ان الخبر من الطاعة عليه اما الشهادة فهي
يلزمه العمل والقضاء بها شهادة الشاهد بسبب الزامه وتقليده اما العمل فلا يلزم
الشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون الشاهد الثاني ان خبر المخبر عن الله يلزم في
الذي يلزمه اولا ثم يتعدى منه حكم الالزام الى غيره من السامعين ولا يشترط الولاية لذلك
والمراد مثلا العبد كالحر في الشهادة التي تكون فيها الزام على المشهود عليه كما في الخبر كالشهادة برؤية
هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانما تلزم الغير ابتداء فان قيل ان العبد اذا روى حديثا
في باب الزكاة يجب ان لا يقبل وكذا الفقير لانه ليس له مال فلا يجب عليه فتعدي الى غيره فيلزمه
اعتقاد وجوبها عليه من حيث نفعها وان كان لا يلزمه الا الاداء فيتعدى الى غيره حينئذ فيقبل قال

٣٠٧ واما المرتبة الثانية باب بيان قسم الانقطاع الى قوله فكذلك هذا النوع قد سبق ان
باب بيان اقسام السنة اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال وقد تقدم الكلام فيه وقسم
الانقطاع وهو الذي نحن بصدد بيانه واليه اشار بقوله واما المرتبة الثانية اي القسم الثاني لانه قسم
نوعان ظاهر وباطن اي انقطاع صورة وانقطاع معنى اما الانقطاع الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ما
ليس فيه اسناد كما اذا قيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخوذ من الارسال وهو الاطلاق كما يقال
ارسل البعير اذا اطلقه والمرسل اربعة انواع الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني
والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وذلك مرسل من دون القرون الثلاثة والرابع ما ارسل من وجه واسند
من وجه اخر اما النوع الاول وهو مرسل الصحابي فمقبول باجماع العلماء رحمهم الله تعالى وبيان ذلك
ان من الصحابة رضي الله عنهم من كان من الاحداث الشبان قلت صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان ذلك منه مقبولا محمولا على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الارسال
اي وان احتمل انه سمع ذلك من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من ثبتت صحبته لا يحمل حديثه
الا على سماعه ذلك بنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يصرح بروايته
ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحمل حديثه على السماع منه عليه السلام لوجود صريح ما يدل
مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هؤلاء الا اذا ثبت بانه او سنده مشهور [illegible]
علمائنا رحمهم الله خلافا للشافعي رحمه الله والمرسل فوق المسند واقوى كذا ذكره عيسى بن ابان

رحمه الله بأني لقرره وقال ... رحمه الله لا يقبل مراسيل القرن الثاني والثالث ومردون هو كما إذا
سمّيت بابنٍ أو سمّيته بشهوره أو اشتهر العمل بالمسند أو اتصلت من وجه آخر قال وهذا قبلت مراسيل
سعيد بن المسيب وجعلها حجة لأني تتبعتها فوجدتها مسندة وإذا كانت مراسيله مرسله من وجه
مسندة من وجه ترجح جانب الإسناد على جانب الإرسال لأن الأول ناطق والثاني ساكت والعامل
لا يعارض الناطق ونقل بعضهم قول الشافعي رحمه الله على غير هذا الوجه وهو أن الحديث إذا كان إسناده
غير الراوي أو إرساله وشبوهما مختلفاً أو معقده قول الصحابي أو أكثر العلماء أو عموم أن الراوي لا يرسل
إلا عن عدل قبل وحكي عن مالك بن أنس رحمه الله كان يقبل المراسيل ويعمل بها وذلك على قول أصحابنا رحمهم
الله احتج الشافعي رحمه الله على رد مراسيل غير سعيد بن المسيب بأن الجهل بالراوي جعل بعض مشايخنا التي هي تاسع رواية
وهي العقل والضبط والعدالة والإسلام لأن عدالة الراوي توجب جهالة الصحابي لأن عدالة الصحابي تمنع
صحة الرواية لجهالة الذات والصفة أولى أن تمنع وأما نقول الدليل الدال على خبر الواحد حجة من الكتاب
والسنة تدل على كون المرسل من الأخبار حجة ثم لا بأس بالإرسال استدلالاً لا يعمل الصحابة رضي الله
عنهم وبالمعنى المعقول الذي عمل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول الذي عمل به الصحابة رضي الله عنهم فإنه
قد ظهر الإرسال منهم ظهوراً لا ينكره الإسناد وذلك أن أبا هريرة رضي الله عنه لما روى أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال من أصبح جنباً فلا صوم له ردته عليه عائشة رضي الله عنها وأنكرته وقالت رحم الله
أبا هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في حال تذكر
قولها لأبي هريرة فثبت بما ذكرنا أن عامة ما يرويه الفضل بن عباس فقد أرسل الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير سماع منه وذلك دليل على أن الإرسال كان معروفاً عندهم والإرسال دليل
أن ابن عباس رضي الله عنهما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بضع عشر حديثاً وقد كثرت رواياته
مرسلاً وما روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربوا إلا في النسيئة فعورض
في ذلك بربوا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يداً بيد والتمر بالتمر وأما سمعته
من أسامة بن زيد وقال أبو الزناد رضي الله عنه ما كاد يأخذه سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم
أحدثناه لكنا لا نكذب ولي رواية وإذا كان يحدث بعضنا بعضاً ولكنا لا نكذب وكثرت روايته
من الصحابة رضي الله عنهم مرسلاً كالحسن وسعيد بن المسيب وابن سيرين والأعمش وغيرهم
في رواية هذا الخبر مرسلاً أما إن كان باعتبار سماعهم من ليس بحجة عندهم أو باعتبار سماعهم من رجل
مع اعتقادهم أن ذلك ليس بحجة أو في اعتقادهم أن المرسل حجة كالمسند الأول فالأول باطل فإن من
يحتج بالرواية عمن يعتقد أنه غير عدل لا يعتمد على روايته إلا مرسلاً ولا مسنداً ولا يعتقد أن يطلق
بهم هذا والثاني باطل أيضاً لأنه قد ظهر كثيراً من عدم حجية المرسل بترك الإسناد مع القدرة على الإسناد

لا تقوم به وهذا فتعين الثالث وهو أن اعتقدوا أن المرسل حجة وأما المعنى المعقول فهو أن [illegible]
في إرساله من لو أسنده عن غير أبي أسند ورد وفي موضع من حسن [illegible] معنى الرواية وتعدد طرق إسناده
ولا ينتظر الأخذ بقوله إذا لم يغير فلا يظن به الكذب عن النبي صلى الله عليه وسلم أو في المعاد من أرسل فحدث هو
أن العقل إذا وجح له طريق الاتصال وأسقط له إسناد الرواية بأن سمعه بطرق هو في إسناده وعدم
أي إسناده على الإرسال فإن طن الإسناد هو الإسناد فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك
إسناده يبقى به وإذا لم يتضح له إذا الإسناد على وجه لا يبقى فيه شبهة بطرق هو مذكرة
مسنداً وتسبه إلى سمع منه ذلك الحديث لجل الراوي الثاني عند روايته رواية ما حاله رواية لكن
العهدة على رواية لا عليه ليقول عند ظهور الراوي والطعن أعهده على الراوي لا على ذاته أخبرني فلان فعدد
أصحاب ظاهر الحديث فرد وا أقوى الأمرين وهو المرسل لا أقوى من المسند على ما سر تقريره الطاري
ذلك الرد تعطيل كثير من السنن فإن المراسيل منها كثير فإن قيل إذا كان المرسل قوياً فالمسند يشبغي
أن يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور عندكم قلت إن هذا نوع من [illegible] المرسل
بالاجتهاد وهو إذا أسند الحديث إلى من سمعه قبل الإجماع ولا يظن به الكذب فيما أخبر ذكره
والاجتهاد فلا يكون هذه المزية والقوة تطرق توة تثبت بالقياس وتفرد الأصل بالنسخ والزيادة
في كتاب الله تعالى فلهذا أخرنا المرسل عن المشهور وخالف الخبر المتواتر والمشهور فإن مرتبتهما الاستيعاب
والقياس يلتحق في نفسها وهو توة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث إذا صار حجة الاتصال
وأما قول الخالف أن الجهل بالراوي جعل بعضهم إلى أحوه فغير مستقيم لأن المرسل والكل سواء في عدم
الاتصال بصحة العدالة ترشيح العقل عن صفاته من لم يكن عن ذكره وأما يجب فيما تعلق من عرف عدالته وقد
يجب علينا معرفة ما أبهمه الأوزاعي أنه أتى الراوي خبراً إلى آخر إسناد الخبر إليه فقال حدثني الثقة أو كما
ذلك ولم يعرف دلالة الحديث شيء من الأشياء التي يقع بها العلم بسببها أن يراد من هو أعلى درجة من هو حجة
روايته لا يزيد الشيء دليلاً على ما كان دليلاً قبله فلذلك لا يكون الراوي ثابتاً بكل حال وهو أن
مردوي عنه قال [illegible] وأما إرسال من دون من دون نحو كلا في قوله في ترتيبه والخبر حجة أن
إرسال من دون العدول الطلاة مختلف فيه بين مشايخنا رحمهم الله فقال بعضهم لا يقبل هذا القول لأن
ما سبق بيانه من الاستدلال بفعل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول وجه القول الثاني أن الأول
زمان تسق فلا بد من بيان الراوي الذي وثق الثقات مرسل هذا الراوي كما روى أسنده لعدالة التابعين
تقبل لأن نقل الثقات عنه تعديل منهم إياه ودلالة كما أسنده محمد بن الحسن الشافعي رحمه الله
قال الإمام الرشيدي رحمه الله وأنا الأقاويل في هذا المقال أبو بكر الرازي أن مرسل من كان من القرون
حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقاً عن من ليس بعدل فإنه مرسل من كان من القرون حجة الأمر الشهادة

المتواتره والمشهوره اصلا ثم جوابي ذلك بان بعض الشهره وهو المروي بطريق الاحاد يا لشهر
فانه من افعال الاذكر ناس الاصاد ذوه وما نجحده والذي في الكتاب المتواتره ذكرا فلوع واوجوا
العلم به والان يحالفا لذلك ردوه وما نجحده في شيء من الاخبار صاروا الي العباس في عرفه حكم ذلك
تحقيق ذلك اليه فالـــــ رحمه الله وثالث هذا احدث من الذكر الي قوله اعني من بعض الاحاد اقول
يا هذا الوجه الاول من الوجوه الاربعة المذكوره وهو ان يكون خبر الواحد مخالفا للكتاب حديث
الي هو من بعض الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالي مدح المطهرين بالاستحيا بالماء بقوله فيه رجال يحبون
ان يتطهروا اعني الاستحيا بالماء لمن يحرم بذلك وسمي فعلهم تطهرا والاستحيا بالماء لا يكون الا بعد
الذكر منزله البول في كونه حدثا بالحدث المذكور والفعل الذي هو حدث لا يكون تطهرا فلا يليق من الحكيم
ان يذم بالبول الذي تعالي حدثي الاستحيا بالماء تطهرا ومدح به فكان الحديث مخالفا للكتاب فلذلك لم يقبله
علماؤنا رحمهم الله وشذ الحديث ناطقة بيّنة قيس في ان لا تقبله المشوره فانه مخالف للكتاب وهو قوله
تعالي اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الاية اعني اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولو لم يكن في الاية
الا مر الا نفاق لكفا نهم انما ذكر من وجدكم والوجد هو السعه والغني وذكر يوجب الي بالمذكور ان
الاسكان فانه قد يطلق الزوج اسكانها في غير ملكه حيث ليس لها ولا لاحد الانسان سكنا في غير ملكه والمراد من
المخالفات المذكوره الموجب لعدم الاسكان والانفاق عليهن هي الحامل بدليل انه عطف عليه
قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتي يضعن حملهن ثم ان قوله تعالي اسكنوهن من حيث سكنتم من
من وجدكم ظاهر في جواز الانفاق لا نفس الانفاق محذوف والحذف انما يجوز عند عدم الاشباه والاشباه
ذكر الوجد الاتية كما مر تقويره وسوق الكلام لاجاب الاسكان بدليل قوله تعالي ولا تضاروهن لتضيقوا
عليهن وحديث ناطقة نص في عدم وجوب النفقه للمتوفه وهو قولنا في اوايل الكتاب ان الظاهر
رجح في النص من اخبار الاحاد وذكر صاحب العلامه في الكشاف فان قلت من في قوله من حيث سكنتم
اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالي يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت هي من
التبعيضية بعضا محذوف معناه اسكنوهن مكانا من حيث سكنتم اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالي
يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت فقوله من وجدكم ذلك هو عطف بيان لقوله
من حيث سكنتم وتفسيره كان قيل اسكنوهن مكانا من سكنتم مما تطيقونه والوجد السعه والطاقه
ولو قيل بالمكان الثبات وعلي هذا يكون حديث ناطقة كما انها للكتاب بجهة اخري وهي ان الكتاب
اوجب السكني من حيث اوجب اسكانهن في بعض مكان سكن المخاطبين وحديث ناطقة نفي وجوب
السكني حيث قال لها رسول الله صلي الله عليه وسلم فيه لا سكني لكم ولا نفقة قال الله تعالي
وذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضا بالشاهد واليمين الي قوله وشله خبر

المشوره اقول من هذا الوجه حديث القضا بالشاهد واليمين المدعي وهو ما روي ان
صلي الله عليه وسلم قضي بشاهد ويمين وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وانما لم
للكتاب من جهة اوجه الاول ان الله تعالي قال واستشهدوا شهيدين امرا لا شاهدا
لان في قوله شهيدين احدا لا من حيث العدد ثم فسر ذلك بقوله ممن ترضون من الشهدا
من رجالكم ورجل وامراتان بقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وشرط الكلام
انما يذكر بعض الحكم علي المذكور وحصره نحو قول القايل كل غلماني كرام كذا فان لم يكن غلماني كذا وكذا
اعتقت كذا ان تعامل فلانا فان لم يكن فعلانا فان لم يكن فلانا يا جميع ما هو المراد من الاسر بالاشهاد
والاذن في المعامله وبورك العين في قوله فان لم يكن فلانا كل الاطعام كذا ولا تعامل الا فلانا
واذا كان كذلك فالكتاب يقتضي انحصار الحكم علي رجلين او رجل وامراتين والحديث انحصار
يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفا للكتاب فلا يقبل ولان الموضع موضع طلاقه اي البيان فكان
الشاهد مع اليمين حجة كان بيانا حجة الاولي انه من ما ليس بمعهود وهو شهادة النساء الحامة
الناس الي البيان الوجه الثاني انه تعالي قال ذلك ادني الا ترتابوا وانه نص في ان ادني ما يسمي ١٣١٠
به شهادة شاهد من هذه الصفة ولا يزيد علي الادني اي لا يكون ادني من الادني بعين لا يكون
غير ادني من هذا وذلك كقوله اقل السفر كذا واقل السفر كذا فانه لا يكون اقل منه او في
ما ذكر في تلك الصوره او يكون ما كان تلك الدوه اقل فلو كان الشاهد الواحد مع اليمين
الوجه الثالث انه لو قبل الحكم من هذا استشهاد الرجلين الي غير المعهود وهو استشهاد امراتين بعد
استشهاد رجل واحد لان حضور النساء في مجالس القضاة حلات المعتاد فلو كان الواحد واليمين
المدعي حجة لكان معه ما علي غير المعهود مع تمكن المدعي من تمام حجته بيمينه وكان الربا علي الاستقصا
الي الشاهد مع اليمين ليس بحجة الوجه الرابع انه قال تعالي في اية اخري واشهدوا اذا تبايعتم
فجعل الحكم من استشهاد مسلمين الي استشهاد مسلمين حين كانت
شهادة المكتفا حجة علي المسلمين ثم نسخت واستشهاد اهل الذمة غير معهود في بيوت اهل الاسلام
وحضورهم في مجالس القضاة حلات المعتاد ولو كان الشاهد الواحد مع اليمين حجة لكان ذلك عند الغايبة الوجه الخامس
هو انه تعالي ذكر فيما سبق من الاية يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
مع ان ذكر اليمين حجة اليوم لكونه منسوخا بيمين المتهم وهو المدعي شروع في الجواب كان في قبول الحالف
قال بعد قبض المبيع يكون الحالف بين المدعي والمدعي عليه وهنا الباقي مدعي ويجب علي اليمين

يعمل بخبره ويتوضأ الا اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما اخبره فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم ولا
يجوز له التيمم قبل اراقة الماء لانه لا يعتبر قوله في باب الدين اصلا فسقط ترجيح غلبة الظن وانما لا يجوز له
الصلاة بالتيمم مع وجود الماء وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء تحرى محمد رحمه الله الاحتياط اصلا حتى قال يريق الماء
احتياطا احترازا عن الجمع بينه فلا يجوز له التوضي بذلك الماء كما لا يجوز بالماء النجس فيجب ان يكون كذلك في رواية
الحديث اي يجب ان يكون الاحتياط اصلا فيها اذا روى الكافر الحديث كما في اخبار الفاسق بنجاسة الماء فلا
يقبل رواية الكافر لانه لا يعتمد عليه في باب الدين اصلا وكذلك رواية الصبي فيه اي في جعل الاحتياط اصلا
فيجب ان يكون روايته كرواية الكافر دون رواية الفاسق المسلم فلا يقبل رواية الصبي اصلا في باب
الدين كما لا يقبل رواية الكافر فيه ويقبل رواية الفاسق المسلم فيه لان الفاسق المسلم اهل للشهادة عندنا
حتى ينعقد النكاح بحضرة الفاسقين المسلمين وينفذ قضاء القاضي بشهادتهما ولان الصبي فانه ليس باهل للشهادة
مطلقا وكذلك الكافر فانه ليس باهل للشهادة على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين
على السواء حيث لا يقبل خبرهما فيه والمسلم الفاسق فوقهما حتى اذا اخبر هو بنجاسة الماء ووقع في قلب السامع
صدقه تيمم السامع من غير اراقة الماء فان اراق الماء يعد احوط للتيمم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع
صدق الكافر في اخباره بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل وفي ذكر المصنف رحمه
الله لفظ الاحوط في اراقة الماء في خبر الكافر تنبيه على ان الحال بالاراقة في خبر الفاسق اوجب من الحال
بالاراقة في خبر الكافر لجواز الوضوء بذلك الماء الذي اخبر الكافر بنجاسته فلم يكن الاراقة فيه الا افضل
الامرين وفي خبر الفاسق لم يجز الوضوء بذلك الماء الذي اخبر هو بنجاسته عملا باصل الامانة ولكن مع
ذلك كانت الاراقة فيه اوجب لئلا يبقى له شك بل يريق الماء ثم يتيمم ويصلي ليكون صلاته على وجه اليقين
من غير ريبة يدخل في قلبه في حق عدم الجواز وفي لفظ الكتاب نوع اشتباه حيث قيل اما في خبر الكافر
اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء يتوضأ به ولا يتيمم لان وجوب التوضي بذلك الماء الذي اخبر
الكافر بنجاسته غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسة الماء بل لما كان التوضي واجبا
عند وقوع الصدق في قلبه بانه يخبر بخبره كان التوضي واجبا على السامع عند عدم وقوع الصدق
في قلبه بانه يخبر بخبره فكان من حقه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه لكن تمام ادائه فيها
بمعنى الشرط ههنا ان الشرطية ويكون معناها الفرض والتقدير لا التعليق وحكم الصبي والمعتوه
في الاخبار بنجاسة الماء كحكم الكافر لما ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر
وكذلك الصبي المعتوه والعطف على الكافر اولى لانه هو الذي يلي هذا العطف ويقرب منه وفي رواية
الحديث يجب ان يكون رواية الصبي والمعتوه كرواية الكافر في حكم الاحتياط خاصة والا ذكر
هذا الدفع شناعة صورة التسوية بين المسلم والكافر في موضع قبول قولهما فصارت كذلك هذه

التسوية

التسوية بينهما ليست الا في حق العمل بالاحتياط خاصة الا ان تكون الحالة بينهما متفاوتة حتى ان بعض
العلماء رحمهم الله قبلوا رواية الصبيان الحديث في حال صباهم ولم يقبل احد رواية الفاسق الحديث
فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره اصلا فيما يرجع الى الديانات من نجاسة الماء وطهارته فاولى ان لا
يقبل خبره في رواية الحديث واما الصبي والمعتوه فالاحتياط ان لا يقبل روايتهما الحديث واما قال
رحمه الله بلفظ الاحتياط اشارة الى بعض العلماء قبلوا رواية الصبيان الحديث كما مر قال [illegible]
واما المغفل اي قوله في باب الشرط الاحاديث المتواترة المغفل الذي اشتدت غفلته وهو
ان يتفاحش بالمغفل الغفلة حتى ظهر ذلك في اغلب اموره بمنزلة الصبي والمعتوه لان [illegible] من
النقصان في الرواية طريق العادة بحيل كالغائب باعمال الغفلة وان كان الغالب احواله التيقظ فهو بمنزلة من
لا غفلة له في الرواية والشهادة لان عامة البشر لا يخلو عن نوع غفلة الا من عصمه الله تعالى وكذا
الغفلة ليست بشيء اذا كانت عامة احواله التيقظ فلا ترد الرواية بعدم التهمة وانما ترد اذا كانت
عامة احواله الغفلة واما المساهل وهو الذي يعارض في الامور ولا يبالي بما وقع له من السهو والخطأ والتزوير
وهو نوع من الكذب من زورت الشيء اذا حسنته فهو بمنزلة المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون
الزم من الخلقة وقيل المساهل هو الذي يتساهل في امر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط واما صاحب ٣١٤
الهوى اي صاحب ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات كالمعتزلة والمشبهة والخوارج ونحوهم
فان شهادتهم مقبولة عند علمائنا رحمهم الله الا شهادة الخطابية فانها غير مقبولة عندهم لان صاحب
الهوى وقع في هواه لتعمقه في الدين وذلك يمنعه عن الاقدام على الكذب فلم يمنع ذلك شهادته
في شهادته الا من تدين من اصحاب الهوى بتصديق المدعي اذا تحمل بحالة المدعي اي يعتقد مثله
وينتسب اليها فقال فلان يعمل بمذهب كذا اذا انتسب اليه واذا كان كذلك يتهم بالباطل والزور
فلا يقبل شهادته مثل الخطابية وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الخطابية ضرب من الروافض
يجوزون اداء الشهادة اذا حلف المدعي عندهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف
كاذبا فمن هذا الاعتقاد يترجح جانب الكذب في شهادتهم ويحتمل انهم اعتقدوا ذلك وقيل الخطابية
طائفة من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي زينب الاجدع قال صاحب [illegible]
هم فرقة يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم وكذلك من قال ان الالهام حجة موجب للعلم ان
لا يجوز شهادته ايضا لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده والالهام ما حرك
القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة وقيل الالهام علم ضروري
يحصل في القلب ابتداء [illegible] على علوم العقل واما في باب التسوية فالمذهب المختار عند المحققين
رحمهم الله ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة لان الحاجة الداعي الى الهوى

الى الفصول اي الى اظهار القول من غير ان يتهم الناس فلا يؤخذ من علي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمراد بهذه الموانع اسباب الهوى والهوى ميلان النفس الى شهواتها من غير داعية من الشهوات كما مر فلما
تتهم نفسها ولا تتهم الناس وليس لذلك الشهادة في حقوق الناس فان شهادة اهل الاهواء جائزة لقوله
فيما لا يستحق من الدعوى اي الهوى ليس بسبب داع الى التزوير في باب الشهادة لان الشهادة من باب
الفعال والمحمودات ولا يتعصب صاحب الهوى لهذه الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد كاذبا
فلم يرد شهادته لكن علامات الخيار دين لانه يتوهم منه هذا التعصب لانه طريق الموثق على تحق من يجيبه ان
ما يدعوا اليه من الباطل فهذه الاية تحتمل على رد شهادته ولا تجعل حجة في باب الدين واذا سمع هذا كان صاحب الهوى
اسوء الفاسق في باب السنن والاحاديث حيث لا يقبل قول صاحب الهوى فيه كما لا يقبل في ذلك قول
الفاسق قال رحمه الله ـــــــ على الخبر اي قول من هذا القسم اقول
على الخبر هو الذي جعل فيه خبر الواحد حجة وذلك خمسة انواع الاول ما يخلص عما له تعالى من شرائع
وليس ذلك الحق من قبيل العقوبات الذين هو عفو من حقوق الله تعالى الثالث ما هو من حقوق
العباد وفيه الزام محض الرابع ما هو من حقوق العباد وليس فيه الزام محض الخامس من حقوق العباد
وفيه الزام من وجه دون وجه اما النوع الاول فمثل جميع شرائع العبادات وما شاكلها من القرب
التي ليست بعبادة مقصودة كالوضوء والاضحية والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقوله شرائع
العبادات من اضافة العام الى الخاص عوكل الدراهم وعلم الطب فان الشرائع اعم من العبادات وخبر
الواحد فيما هو من الصور محمد لانجاب العمل اذا وجدت شرائط المذكور من العقل والضبط والعدالة
والاسلام في رواية وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة لان العبرة في الخبر جانب الصدق
لانتفاء احتمال الكذب وذلك حاصل فيه من غير اشتراط العدد ولا اللفظ واما في النوع الثاني وهو ما
فيه زيادة شبهات فقد روى عن ابي يوسف رحمه الله في الاملاء انه قال يجوز اثبات العقوبات بالاحاد
ولذلك قبل في حد القواد خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا القاتل والمفعول وهو اختيار
الخصاف رحمه الله واختار الكرخي رحمه الله ان لا يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار فلا يكون خبر الواحد
فيه حجة على اختياره ووجه ما روى عن ابي يوسف رحمه الله ان خبر الواحد يفيد العلم ما يوجب العمل به وهو غلبة
الظن في اقامة الحد وذكر في البينات في كتاب الحكم فان الزنى يثبت بأربعة شهداء مع انها لا توجب علم اليقين
لاحتمال الكذب فيها بل توجب غلبة الظن وكذا السرقة تثبت بشهادة رجلين ولو كان وجود الاحتمال
ما عارض العمل فيما يدرى بالشبهات لما جاز العمل فيه بالبينات ولما جاز اثبات الحدود بدلالات الصوص
مع قيام الاحتمال فيها لان دلالة النص ما ادى اليه معنى اللفظ واستخرج ذلك باجتهاد فكان فيها نوع شبهة
وكذا فيها نوع قصور لانها لا تثبت بالعلم واذا جاز اثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب

احتمال فيها كوجوب الفاره بالاكل والشرب اسمه لا باجماع ووجوب جزاء الى بالقواعد
عندها فكذا لك يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار ووجه اختيار الكرخي رحمه الله ان اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز لان الحدود تندرئ بها فاذا تمكن في الدليل وهو خبر الواحد شبهة لم يجز اثبات
الحدود به كما لا يجوز اثباتها بالقياس لما فيه من شبهة الخطأ واثبات الحدود بالبينات مع احتمال الكذب
فيها انما يجب بالنص الذي لا شبهة فيه فعلان القياس وهو قوله تعالى استشهدوا عليهن رجالكم وما كان
ثابتا بالنص كعلامات القياس لا يجوز به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل
وجه لكون الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحرية والذكورة وغير محدود
في القذف فلا يلحق هو بالشهادة بدلالة النص وقوله الثابت بالشهادة ليس لاحد فيه شبهة وهي الفعل
الذي يتعلق به الحد فالحد يجب بالنص القطعي وهو قوله تعالى الزانية والزاني الآية وما دلالة النص
فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتا بالنص وهو العقوب فانه يدل على الالزام ولا شبهة في ذلك وقوله
الا ترى توضيح لنزول فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها بالشبهة سكته في القياس وغير الوجوب
فلم يوجب ابو حنيفة رحمه الله عليه الحد في الواطئ فيما القياس على الزنى بجامع ان كلا واحد منهما قضاء الشهوة في
محل شهوتي محرم من كل وجه ولا باخبار الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول في
رواية ارجموا الاعلى والاسفل واما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض كالديون والاعيان
والواحد الابلغ الشاة وشرط العدد عند الامكان وقيام الاهلية واسقط الاية اثبات بالعقل النوع
والحرية مع سائر شرائط الاخبار كالضبط والعدالة والاسلام لما في الحقوق الذي هو النوع الثالث
لمعنى الالزام فشرط ما سبق ذكره للعمل بخبر الواحد لذلك وتوكيدا لذلك المقبول من التزوير والتلبيس صيانة
للحقوق المعصومة وذلك لان المحظورات اذا وقع بين الناس اعتراض المخاصمة والمصير الى التزوير
والاشتغال بالحيلة والاباطيل فيها ظاهر فجعل الشارع خبر الواحد محمة بالشرائط الذكورة صيانة للحقوق
وتقليلا لمعنى الحيل والتزوير بحسب الوسع وقد عدد الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال كالولادة
والبكارة والثيوب بالنساء فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه بل تقبل فيه شهادة امرأة واحدة وقوله
لما فيها من تحمل الالزام احترازا عن النوع الاول وهو حقوق الله تعالى من الشرائع فان فيها الاخبار عما
الزامها من تحمل الالزام احترازا عن النوع الثاني وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض لا شبهة فيها
ايضا ولكن ليس فيها الزام خاص لمن هو ان يلزم غيره من غير لزوم عليه وليس الاخبار في الشرائع كذلك
لان المخبر باخباره في الواجبات من العبادات كالملزم غيره بوجوب المخبر يلزم نفسه ايضا واما الالزام
الخاص في الشهادات حيث يوجب الشاهد على القاضي بموجب شهادته من غير ان يوجب على نفسه
والحاصل ان في الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما والزاما في الشهادات الزاما بالتعين
الالزام فكان الزاما خاصا وقد وكد قوله لما فيها من تحمل الزام اي الزاما وتوكيدا وذلك
اي ذكر القسم وهو القسم الثالث مما يطول ذكره من ذكر الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال مما يتعلق بحقوق العباد

وهو النظر لان في شفعة نصر وخبر الشاهد يلزمهم ذلك فصار كسائر حقوق الناس مما تلزم
بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وقد قال الله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم
يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما
الاخرى فهذا في دين وهو اعلم بما يصلح عباده وهو اعلم بما يصلح عباده وهو اعلم بما
يصلح عباده وهو اعلم بما يصلح عباده وهو اعلم بما يصلح عباده وهو اعلم بما يصلح عباده
الاداء الى قوله من القسم الرابع اقول انا النوع الرابع من الانواع المذكورة وهو ما ليس في
الزام تحمل من حقوق العباد لخبر الواحد فيه حجة اذا كان الخبر من اهل التميز عدلا كان او غير عدل
صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن
للعبد في التجارة وما اشبه ذلك كالرسالة في الودايع والعواري وكالشري من الوكلاء والعملاء
حتى اذا اخبر صبيا مميزا او فاسقا او كافرا بتخصاص ان ملاكا وكلها او ان مولاه اذن له فرفع في قلبه حل له
العمل والتصرف بخبره وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة تعم الخاص والعام والمسلم والكافر
والحر والعبد فكانت داعية الى سقوط اشتراط العدالة وسقوط اتهام الملة لان كل الناس
محتاجون الى المعاملات والاجارة والوكيل والانسان لم يجد عدلا يبعثه الى بلاد او وكيلا
ولا دليل يدل على ان الشارع سوى هذا الخبر وانما لا يدخل الوكيل من الرجوع الى قول موكله للعمل بعد
المساءلة وكذا المشتري لمعاملة بعد ولا كذا الحكم في بعث الهدايا وغير ذلك والضرورة تاثير
في التجويز ولو توقف هذا النوع على العدالة لوقع الناس في حرج عظيم فيتعطل المصالح المتعلقة
بالمعاملات الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبتاع منه الطعام من البر والشعير وكان
يشتري من الكافر ايضا وان المعاملات بين الناس في الاسواق وغيرها من زمان رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى يومنا هذا جارية بمثل هذه الاخبار من غير تكليف من احد ومن غير اشتراط العدالة
فكان ذلك منهم اتفاقا على سقوط شرط العدالة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في اخبار ترجع الى
احكام الشرع كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان في العدد لا من الوراهكن ويمكن
السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يجد الخبر عدلا وهو القياس الخالي عن شرط العدالة فيقع
والوجه الثاني ان الاخبار ذكرناه من التصرفات غير ملزوم لان الوكيل اذا بيد يباح له الاقدام على
التصرف من غير ان يلزمه ذلك واشتراط العدالة انما يلزم جانب الصدق من الخبر فيكون له صلاحية الالزام
وذلك فيما يتعلق به اللزوم من احكام الشرع لا فيما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات فلم يشترط فيها شرط
الالزام وهو العدالة بخلاف اخبار الدين كطهارة الماء وغيرها فانها من النوع الاول لانها ترجع
الى قول وفيها نوع الزام فيشترط فيها العدالة وما سبق من الاصل في النوع الثالث وهو ان ما فيه
الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه العدالة وما لا الزام فيه لا يشترط فلما لم تقبل شهادة
الواحد بالرضاع في النكاح وان كان عدلا كما اذا تزوج رجل امراة فشهد واحد انها ارضعت ام امراته
واحدة وكما لم تقبل في ملك اليمين كما اذا اشتري رجل امة فشهد عدل انها ارضعت امراته واحدة

وهي اخته من الرضاع وكذا لم تقبل بالحرية كما اذا شهد واحد على عتاقه الا ترى ان هذه الامور التي ذكرنا فيها من معنى الزام حق العباد ثبتت الشهادة الذي فيه نوع الحاجة
لان الاقدام على النكاح والشري تصرح بحقهما والشاهد يثبت ذلك فيهما ويقول انهما باطلان وفي موضع
الحاجة لا يقبل خبر الواحد لانه من جملة النوع الذي هو الزام محض في حقوق العباد وقبلنا خبر الواحد
في موضع المساهلة لعدم الالزام فان قيل فيما سبق من الصور ثلاث حرمة ايضا وهي حرمة الفرج
فينبغي ان يكون مثل حكم حرمة الطعام وكما سمه انما قلنا ان حرمة الفرج فيما سبق
في زوال الملك فكان زوال الملك اصلا وانما ثبتت بشهادة الواحد وحرمة الفرج تبقى بعد
زوال الملك اصلا وصفا فحرمة الفرج بناء عليه والاعتبار للتحفظ لا للتحفظ
بخلاف حرمة الطعام وحله فان الحرمة لا تبقى على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا فجاز
ان تثبت الحرمة مع الملك كما في الامة المجوسية وثبوت الحل لا ينبغي في ثبوت الملك لما بيناه ولا
كذا الحل والحرمة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها فان قيل ما ذكرتم من الجواب في الرضاع في المنكوحة
وفي الحرمة في الجارية مسلم واما في الرضاع في الجارية التي اشتراها فغير مسلم لان ثبوت الرضاع فيها
يقتضي زوال الملك واليمين فيجب ان يكون هو من قبيل ما الحكم وحرمته قلنا ان لم يقتض زوال
اليمين اقتضى زوال ملك المتعة الذي ثبت مقصودا وهو النكاح فلا يثبت شهادة الواحد بخلاف
حرمة الطعام فانها لم تبق لا على زوال ملك اليمين ولا على زوال ملك المتعة فان حرمة الطعام تستمع
بملك اليمين كما في الصغيرة المولودة اذا تحرر بسبب مولاها والمرتد اذا اسلم حرمة كما حرم وكذلك
الطعام لا ينبغي على ثبوت الملك لانه يجوز ان يثبت الحل ولا يثبت الملك كما اذا ابيح له الطعام من غير تمليك
ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها وذكر في اسحمان المبسوط الفرق بين هذا الملك بين
حل الطعام والشراب فقال اذا اكل الرجل بشري الجارية فجحره عدلا حرمه الا ترى انها لو ارضعت
من الرضاعة فان نبيذ وعن وطيها لم يحل وان لم يفعل وسعه ذلك ولو تزوج بعد ذلك من اقدم
من الخادم والشراب ثبتت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان حل الطعام
والشراب يثبت بالاذن بدون الملك حتى لو ذاق الجميع كل طعامي هذا او ضاجعي هذا او اشربه وسعه
ان يفعل ذلك فلم تكن الحرمة تثبت بما لا يبطل به الملك وحل الوطي لا يثبت بدون الملك حتى لو قال لها
جاريتي هذه قد ابنتك فقبلت او قالت لك ذلك فوهبه في نفسها لا يحل له الوطي فكان الحرمة لا تثبت
بما لا يبطل به الملك وهو خبر الواحد وتقرير هذا العرف على وجهين الاول ان الحل والحرمة انما سوي
البضع مقصود بنفسه لانه لا يثبت بدون ملك المحل وثبت الحرمة مع قيام الملك فكان هذا اخبارا
بامر ديني وقول الواحد في ابطال لسنجه فكذلك في المحل الذي يستتبع عليه والثاني ان في الوطي معنى
الالزام على الفصولان المملوكة يلزمها الانقياد للزوج في استمتاعاته والمولى لا يملك ذلك

وخبر الواحد لا يحتج به في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب
فليس فيه استحقاق من على احد يبطل بثبوت الحرمة وانما ذلك امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة وقوله
وفي ذلك ابقاء ما هو اسبق من الاصل وهو ان خبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة ويقبل في موضع المسالمة
ويحتمل ان يكون مسائل في آخر كتاب الاستحسان ومعنى ذلك ان الرجل ان كان يحسب من هذا العدد فاخبره
منه لم يقبل خبره لانه يخبره بشيء الى المنازعة لان الاخ سبب للاستحقاق كالابن فاما اذا كان لا يحسب
ثم هو يرى ان اخبره نفسه بقوله غضب مني ولو قال تاب الغاصب فرد المغصوب علي حل للسامع
ان يقبل خبره اذا وقع في قلبه صدقه لانه ليس في المسالمة ادخال في ذلك ما يوجب شيئا الا ترى ان
التوبة والرد لو كان من اسباب الضمان ولهذا الاصل قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ على النكاح كما اذا
تزوج رجل امرأة فاخبره مخبر بانها كانت ارضعته في سنتين رضاع وهو ان امه ارضعتها بعد التزوج فانه
يجوز له ان يتزوج اختها وكذا يجوز لها ان يتزوج بزوج آخر لان هذا موضع المسالمة اذا
الزوجان اتفقا على صحة النكاح والمخبر لا يدعي فيها على غيره فساد بعد عروض العقد للنكاح والزوج مطلب
دليلا يدل به في فساد النكاح لكونه مريدا نكاح اختها والزوجة ايضا تريد نكاح زوج اخرى اما المطلقة
المعتدة في عدة غيرها الواحد يصلح دليلا للحل فجاز ان يقبله ويتزوج اختها واذا كان كذلك كان
خبر المخبر بجواز النكاح اختها لا يلزمها نكاحا على ما اذا اخبره انها كانت ارضعته عليه عند العقد
حيث لم يقبل خبره لانه موضع المنازعة فان اقدامه على العقد تصديق منه اياها حالا له واصله
هذا الاصل كثيرة منها ان المرأة اذا اخبرت بان زوجها الغائب اوانت اوابنه طلقها
جاز لها ان تعتد بخبره وتتزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة لانه في موضع المسالمة لكن حتى
يجوز لها التزوج لا بد من العدالة والشهادة حالة رمضان من النوع الرابع حيث يقبل فيه شهادة
الواحد العدل اذا كان بالسماء علة ولا تشترط فيه نصاب الشهادة ولا لفظ الشهادة
قال رحمه الله واما القسم الخامس الذي هو الوكيل فما يعرف قوله النوع الخامس وهو ما فيه الزام
من وجه دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحجر العبد المأذون واخوات ذلك فان جميع ما ذكرنا ان كان
المبلغ وكلا او رسولا من الذي اليه الابلاغ وهو الموكل والمرسل ونحوهما او لسان الرسول لسان
المرسل حكما فان الرسول هو الذي يبلغ بلفظ الرسالة والوكيل هو الذي يبلغ بلفظ الوكالة الا ترى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالتبليغ وقد بلغ البعض شافهة والبعض رسالة
وذلك يدل على ان تبليغ الرسول كتبليغ المرسل والتقييد بالوكيل والرسول للاحتراز عن العقول
واذا الخبر الوكيل لعقول نفسه مثلا بأن منشأ الخبر من عنده من غير اوساط بان الموكل عزله اذا
خبر البكر بان وليها زوجها فسكتت او اخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة
او اخبر المولى ان عبده جنى فاعتقه المولى بان اباحنيفة رضي الله عنه قال لا يصير مختارا في شيء مما اخبر

المعتولي وفي اخواته الاخبر الواحد العدل واذا كان المخبر مثنى فلا بد من عدد يعتبرهم ابي لا يقبل
قولها الا اذا كانا عدلين لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام فخبر الفاسق الواحد وما دونه بعددهم لا
تشترط العدالة في المثنى فيقبل قولها بوجود احد الشرطين وهما العدالة او العدد ومعنى الكتاب
اي لفظ المبسوط في اشتراط عدالة المثنى محتمل اي للاشتراط وعدمه فانه قال فيه حتى يخبره رجلان
عدلان او رجلان ولم تشترط العدالة فيهما نصا وصرحا بمحتمل ان يكون معناه ورجلان عدلان لا يسعه
هذا اللفظ المفرد والمثنى فلما لم يتواردا على شاهد عدل وذكر في التقويم فان كان الواحد
في زيادة العدد مع تمام العدد قلنا كما قلنا في الشهادة مع تمام العدالة في الواحد والاثنين
وقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في اخبره رجل بحل جاريته واخبره رجلان فاسق
والاخر عدل على ان خبر العدل اولى وان كانا يرتفع وان كان احد العددين رجلين فخبرهما اولى فعرفنا
ان في زيادة العدد معنى التوكيد فيقبل خبر الفاسقين ولا يقبل خبر الفاسق الواحد ويحتمل ان
يشترط فيما سبق ذكره من الاخبار سائر شرائط الشهادة عدا ما في حنيفة رحمه الله العدد فانه لا
يشترط عنده او يشترط العدد مع سائر الشروط عنده الا العدالة فانها لا تشترط فعلى هذا لا يقبل
خبر العبد وان كان عدلا عند الحرية ولا يقبل خبر الصبي والمرأة عند العقل التام واما عند
ابي يوسف رحمه الله فان العدالة وغيرها سواء لان هذا الخبر من باب المعاملات فيكون ملحقا بالشهادة
والشرط في ان يكون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل حتى اذا اخبر العبد عدل او فاسق بان مولاه
قد حجر عليه تصير محجورا عندهما اعتبارا للخبر بالاذان والخبر الباحة رحمه الله قال ان هذا الخبر
من جنس المحتوى للمنازعة مرة بعد اخرى لان على الوكيل واحدا بعد واحد كلما عزله والخبر بالعزل في العهدة
من لوازم عقده فانه يلزم على الوكيل ما عقده بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف وانما
عمل بالعقد بعد العزل اعتقد العبد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف ايضا فكان في هذا الخبر معنى الزام
من وجه وشبه هذا الخبر سائر المعاملات من وجه لان الذي يسمعه الوكيل يتصرف في حقه بالاطلاق
بعد ان لا يلزمه الكف الثابت للوكيل عند عزله بعد الوكيل بعد العزل غير مضاف الى اخبار بالعزل
بل الى انه يتصرف في حق نفسه كولاية الاطلاق والاحاره في ابتداء الوكالة فانه لا يكون
الوكيل ملزما فكذا العزل فشرطنا في هذا الخبر العدد او العدالة لكون السامع الذي يسمع
ذكرها بين المنزلتين اي من منزلة الالزام المحض ومن المعاملات التي لا الزام فيها فانها من شبه
الالزام وشبه المعاملة اعني خلاف الخبر اذا كان رسولا فانه لم تشترط فيه العدالة لما قلنا
وايم مقام المرسل وعبارته كعبارة المرسل حاجة الى تبليغه ولا حاجة هنا بل يستغني في الايصال
الى وكيله او عبده كلام المعتولي فانه سيختلف غير محتاج الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج الى
اصل كلام محمد لئلا يعتبره المتصرف الى ان يبلغه ما يرفع حكم العدالة التي هذا القسم

في هذا الباب ولم يشترط العدد لان الشرط العدالة لاجل ما ذكرنا ويخفف وهي خبر موجود هنا وفي شرط المتن وكرهه الكاتاني بعض مشايخنا رحمهم الله فانه تأكيد للحد والعدد انوفي للتوكيد بلا اشكال كما مر تقريره والذي اسلم في دار الحرب اذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لزمه القضاء لان الجهل بالفرائض عذر قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله هذا لا يعتبر هذا الخبر في ايجاب القضاء عليه وعندنا يعتبر قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه يعتبر لكثرة عدالة الرواة عندنا جميعا لان هذا الخبر ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ثم هو يقبل خصومة المالك في هذا الخبر والمكاتب مستغن عن نفسه بما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره وهذا النوع من النوع الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام حتى لا يحتاج الى العدد الى لفظ الشهادة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان التوكيد ليست في معنى الشهادة لانه لا علم للموكل بالحق ولا يثبت الحق بكلامه وانما اثبتنا في الشهود ولم نجعل في كلام ايجاب شيء وهذا لا يشترط فيه مجلس القضاء ولا لفظ الشهادة واذا كان فيه الزام لا يكون فيه معنى الالزام فلا تشترط العدد الى لفظ الشهادة وقال محمد رحمه الله هو من جنس النوع الثالث وهو من حقوق العباد بان فيه الزام بعض لانه يتعلق بما هو حق العباد وهو استحقاق القضاء لحق عبده ولان كلام الموكل حجة من حيث ان الناس يقاضون على الخبر كالشهادة ثم العدد في الشهادة شرط لصيرورة كلام الشاهد حجة يقضي بها القاضي كذا هذا واذا اعتبر العدد وسائر شروطها الا لفظ الشهادة لان اللفظ انما يراعى لاداء الشهادة والموكل لا يشهد وانما يخبر فان خبره في معنى الشهادة من الوجه الذي يسوغ تقريره قال رحمه الله بيان القسم الرابع الى قوله كما تقدم اقول

هذا الباب في بيان القسم الرابع من اقسام السنة وانه في بيان الخبر وذلك اقسام ثلاثة قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معنى الخبر فاما القسم الاول فله طرقان طرق السامع وطرق المبلغ وهي تجمع ركنها وهما الراوي وكل واحد من الطريقين ينقسم على قسمين وهما عزيمة ورخصة اما الطرق التي هو طرق السامع فان العزيمة فيه ما يكون من حسن الاستماع الخالي عن الشبهة والرخصة ما ليس فيه استماع والعزيمة تنقسم الى اربعة اقسام سماع في نهاية العزيمة واحد القسمين من الاقسام الاربعة وقسمان دون من اقسام الاربعة يكملان القسم الاولين اليه يتوصلان بتمامها وهما ان القسمان من باب العزيمة اطلق على سبيل انهما كاملان القسمين الاولين فصارا بها شبيهة بالرخصة لذلك انما القسمان الاولان وهما الذان في نهاية العزيمة فالذي يقرأ الحديث عليه من كتاب او يحفظ وهو يسمع ذلك ثم تقرأ عليه فيقول له اخبرك فلان عليه فيقول هو نعم وما اشبه هذا فهذا اعلى ما يكون من السماع وهذا القسم هو المطلق في الكامل من الحديث والمسانيد وقال ابو حنيفة رحمه الله ان قراءة الحديث اقوى من قراءة الحديث عليه واما كان القسم الاول اعلى من قوله صلى الله عليه وسلم الكريم يأتون السهو والغلط ولانه يذكر ما كان يذكر حفظا وما كان يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وكلاهما ان يقرأ على الشيخ ويقرأ من المكتوب لان المحفوظ حتى اذا كان روى من حفظ لا من كتاب تقرأه اقوى لانه يحدث به حفظه واذا كان يروي من كتاب فالجانبان سواء في اداء الشهادة معنى الحديث وهو اي المكتوب والمحفوظ في المنافسة سواء لان الفرق بين بيان المتكلم نفسه وبين ان يقرأ الخبر عليه فيستفهم عنه فيقول هل تقرأ الجميع او بعضه فيقول هو نعم اذ قوي ان بيان المتكلم وقراءة غيره عليه سواء في اداء الشهادة فانه لا فرق في الشهادة بين ان يقرأ من عليه الحق ذكر اقراره عليه وبين ان تقرأ عليه فيستفهم هل تقرأ جميع ما اقر به عليك فيقول نعم وكل واحد من الطريقين يجوز اداء الشهادة وباب الشهادة اضيق من باب رواية الخبر لان اداء الشهادة بذلك الطريق اولى والمعنى في ذلك ان بعد ما وضعت لاداء ما سقط من الكلام كما سر تقريره في باب سجود السهو ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فيصير ما سبق من الكلام كما اعاد في الجواب وما اداه ابو حنيفة رحمه الله هو ما قاله اهل الحديث لان رواية الطالب عند القراءة اشد ضبطا وحفظا من رواية المحدث فلا يؤمن في القارئ الخطأ والغلط في بعض ما يقرأ لقلة رعايته ويؤمن الطالب القارئ في ذلك لشدة رعايته في قراءته وانما بقي احتمال الغفلة من المحدث عن بعض ما قرأه الطالب عليه وذلك هذا الوهم اذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه وهذا الاحتمال اهون من ترك الشيء من متن الحديث او سنده وذلك بان يترك المحدث في حال قراءته حتى اذا كانت رواية الحديث عن حفظ لا عن كتاب كانت قراءة المحدث اقوى وعلى هذا قلنا قال رحمه الله وانما الرجحان للاخذ ان في قوله انما كتب بذلك اقوى الى قوله القسمان الاخران من الاقسام الاربعة المذكورة مع الكتاب والرسالة وهي ارسال الرسول اما الكتاب فعلى رسم الكتب بان يكتب بعض ما يأمر به المقصود وعلى الجملة في كتابه جمع بينا خلافا عن فلان الى ان ذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وقرئ عليك فاعمل به على ما في كتابه من الخطاب من الماضي الا تري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الاسناد كتاب من الغائب مثل الخطاب من الحاضر الا تري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ما يوجه الرسالة وكان يبلغ الى القوم مشافهة والى الغرض بالكتاب وكان ذلك تبليغا تاما تقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين فلو لم يجز تبليغ ذلك بالكتاب لما بلغه صلى الله عليه وسلم وكذا الرسالة على هذا الوجه وذلك بان ارسل المحدث الى غيره رسولا وقال له عد بنا فلان عن فلان الى ان ذكر متن الحديث ثم يقول بلغ ذلك الى فلان ليحدث به عني بعد الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله كتاب الله تعالى وكلامه ثم يقول بلغ ذلك الى فلان ليحدث به عني بعد الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله كتاب الله تعالى وكلامه ثم يقول بلغ ذلك الى فلان ليحدث به عني بعد الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله كتاب الله تعالى وكلامه

الى الفاء فكانت حقيقته تصدق بناجيم في الحس عليها وتدل بصدر وجوب صدقة
الفطر على الكف عن توانه واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء لا اصل السبب وهو
الراس لانه بعد الشرط فان قيل ان الاضافة دليل السببية قلنا تقدم بيانه ثم الصدقة قد اضيفت الى
الفطر فقيل صدقة الفطر واضيفت الى الراس ايضا قال الشاعر ذكره رؤوس
الناس نحوه فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من البر و راسا الى ثنية
يقبل علينا وهو صاع من الدرر واذا كان الصدقة الى كل واحد منهما فلم جعلم الراس سببا دون الفكر
قلنا انما اضيفت الصدقة الى الفطر على سبيل المجاز الا ترى ان الشرط يشبه العلة من حيث
ان الحكم يوجد عنده و يوجد بالعلة والشبه تحتمل الاستعارة فان ابى الا ان سمي اباه والولاء
ابا بطريق الاستعارة فاما تضاعف وجوب صدقة الفطر تضاعف الرؤس فلم لا يحتمل
الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب شرعي او علة شرعية لا غير ولا يتصور الاستعارة في
دلالة لو كانت اضافة صدقة الفطر الى الراس على سبيل المجاز لم يكن الراس سببا حقيقة بل مجازا
وحينئذ احتمال ترك حكم حقيقة في ما ليس بسبب حقيقة ولان الاستعارة وتحقيقه اللفظ لاداء
عبارة عن ان تذكر شيئا وتريد به الشيء الاخر الذي اخر تعريفها والشبه من قبيل المعنى لا اللفظ
واذا كان تضاعف الوجوب لتحمل الاستعارة كان حقيقة وقد تضاعف وجوب صدقة الفطر
بتضاعف الرؤس فكان دليلا على ان الراس سبب لا شرط ولان صدقة الفطر وجبت عونة لانه
صلى الله عليه وسلم سماها طعمة للمونة حيث قال ادوا عن كل حر و عبد من المونة سبب لغة الشيء ما
به اداؤه فكان الموت سببا لغة فدل ان المونة سبب لغة فلان اي ما يحتاج اليه لبقاء
من الطعام والكسوة فكان مذكورا في الموت مآله اي تمام بقائه ثم الراس هو الموصوف
بالعبادة دون وقت الفطر الذي هو الزمان ولهذا قلنا ان صدقة الفطر عبادة فيها معنى المونة
حتى لو كان للصبي مال وجب اداء صدقة الفطر من ماله واذا كان كذلك فوصف المونة يرجح جهة
سببية الراس والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله وقد بينا معنى المونة فيها ثم قال وصدقة
الفطر تجب على الاب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد وهذا تحقق سببية الراس اذ لو كان
السبب هو الوقت لما اختص به الاب والمولى لانه في حق الكل سواء فان قيل ان الحكم
يتحد باتحاد السبب ويتعدد بتعدده وقد تكرر وجوب الصدقة بتكرر الرؤس مع اتحاد
الراس فدل ذلك على ان السبب هو الفطر دون الراس قلنا ان تكرر الوجوب بتكرر
الراس لا بتكرر الفطر على ما مر ان الراس وان كان متحدا حقيقة لكن يتعدد تقديرا واعتبارا
لان المعنى الذي كان الراس سببا لاجله وهو المونة لما كان يتحد باتحاد بعض الزمان جعل الراس
عند التجدد بتجدد السبب تجددا اعتبارا للمال الواحد في باب الزكوة فانه جعل
متكررا حكما لتكرر الحول لان المال انما صار سببا باعتبار وصف النمو وكون المال الشامل على
الفصول الاربعة انمى مقام المال الظاهر تفاوت الاسعار فيها والنماء صفة المال

فان

فجعل المال كالمتكرر حكما لتكرر صفته قال رحمه الله وسبب وجوب الحج البيت
قوله فكان البيت سببا لما قال سبب وجوب الحج البيت لانه نسب فاضاف اليه
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية ولهذا لم يتكرر الوجوب بتكرر
وقت الاداء لان السبب هو البيت وانه غير متجدد واما الوقت فهو شرط جواز الاداء لا
ان الوجوب لا يتكرر بتكرره ولهذا سمي وقته الاداء فان قيل لو كان الوقت شرط جواز الاداء لجاز الحج في
اول وقته وهو شوال كالصلاة حيث تجوز اداؤها في اول وقتها ولم يخرج قلنا ان الوقت سببا
شرط قلنا ان اداء الحج شرع متفرقا منتشرا على العمر وازمنه يشتمل عليها جملة والجمع فيها
يجوز تغيير الترتيب لان شرعيته هذه العبادة على هذه الصفة لعلمه تعالى بانها لا تتعاد
واحدة تشتمل على افعال مؤتلفة لم يجز فيها تغيير الترتيب ولهذا لا يجوز السجود قبل الركوع
ولذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف بعرفات قبل يوم عرفة فلذلك لم يجز اداء الحج في
اول وقته لان الوقت ليس بشرط لجواز الاداء او يقول الحج عبادة تشتمل على اركان بعضها محض
بوقت ومكان وبعضها لا فالاركان المختصة بوقت او مكان يجوز اداؤه في غير ذلك الوقت كما يجوز في
غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج حتى ان من احرم في شهر رمضان ٣١٠
فطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به حتى يعيد السعي بعد طواف الزيارة يوم النحر ليزيله اعادة السعي ولو
طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز اداؤه
في اشهر الحج واما الوقوف فوقت لم يجز اداؤه قبل وقته كما لا يجوز رمي الجمار الثاني في اليوم الاول ولا
طواف الزيارة يوم عرفة وهو نظير اركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع ولا يتعتد به قبل الركوع
وهذا لا يدل على ان الوقت ليس بشرط له فكذلك ههنا ثم الاعتداد به عند التقدم
لا يدل على ان الوقت ليس بشرط له فكذلك الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز
الاداء ووجوب الاداء ولهذا جازت اضافته الى الحج على سبيل المجاز كما مر بيانه في اضافة الصدقة الى
الفطر واما الاستطاعة بالمال فشرط لوجوب الاداء لا سبب للمذكر انه لا يثبت له ما ذكرنا انه
لا ينسب الحج الى ما ذكره من الاستطاعة وانما نسب الى البيت فيقال حج البيت وكذا لا يتكرر
وجوب الحج بتكرر ما ذكره من الاستطاعة وانما نسب الى البيت يعلم ان الحج عند وجود
الزاد والراحلة ولو كانت الاستطاعة سبب الوجوب او شرط الوجوب لما حل قبل وجودها لانه يلزم
تقدم الحكم على السبب الاولى ان يعاد الحج بدنه فلا يعلم المال سببا لوجوبه لان الحكم يضاف السبب
فلا يعلم العباد انه نيط حكما للمال لانه لا مناسبة بينهما وانما عاده حجرة وزيارة بعطيا لذلك
التفقه السريف فكان البيت سببا لما لا بد منه من الوصول الى زيارته والعود اليه وانما المال شرط
وجوب الاداء الا ترى ان الزاد الى بعد وصوله الى الاداء لا يصير وجوب الزاد والراحلة الا خروج عليهم والخروج
مدفوع شرعا وذكر في بعض شروح جامع الصغير ان سبب وجوب الحج عند المحققين هو الملك

منعا عليه لان النعمة تناسب الشكر واما الثبات فهو على الاداء الشكر والحال شرط والحكم
يضاف الى السبب دون الشرط واضافته الى الشرط مجاز قوله ـــــ وجه الاول وسبب وجوب
العشر الارض النامية اي قوله وكذلك تجب عندنا اقول ـــــ سبب وجوب العشر نسبت
الى الارض في حق ابقاء فقال عشر الارض اي انما يجب الى الارض لان الارض اصل لقيام الخارج به
بالزراعة والنمو والقطع والخارج وصف لها اذ انما يحصل الخارج فاشبهت الارض الناب الاراضي
وهو مال الزكوة فكانت الارض النامية اولى ان يجب اليها العشر وجعل سببا له ثم في العشر معنى
مؤنة الارض لان مؤنته التي سبب لها ذلك الشيء كما ربانه والعشر يصرف الى الفقراء كالزكوة والى القائمة
اذا كانوا فقراء والمراد من عموم الدين في الاراضي في ايدي المسلمين بسبب دعم بالتناد اذ لو
بقائها لغلبت الخراب في دار المسلمين فتخرجها عن ايديهم واذا كان كذلك فكان العشر سببا بقا
الاراضي اولان مصارف العشر لما كان الفقراء الذين يدعون البلايا الا داء عبادة الاترى الى قوله
الصلوة والسلام انما تنصرون بضعفائكم فكان العشر سببا لبقاء الارض لهذا المعنى وكذا في
العشر معنى العبادة لان الخارج وصف للسبب وهو الارض النامية وكان الواجب جزء من النامي
كالزكوة ويصرف مصارف الزكوة ولا يجوز التعجيل قبل الخارج كما لا يجوز تعجيل الزكوة قبل وجود
المال والزكوة تتعلق بالنامي وجب قليل من كثير كما ان العشر يتعلق بحقيقة الخارج وجب قليل
من كثير فكان عباده متعلقة في معنى المؤنة لهذا وصار السبب وهو الارض النامية موجودا حكما وتقديرا
بوجود وصفه وهو النمو وان اخذ حقيقة حتى يكون العشر شكرا لنعمة النمو وهو الخارج ولا يجوز
تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج معنى السبب لتقرر العبادة في السبب متعلقا بالخارج الا ترى
ان الارض اعتبارها توجب العشر فلو جعل العشر قبل الخارج كان تعجيلا قبل السبب وانه لا يجوز
كتعجيل الزكوة قبل الحول والمؤنة واذا كان كذلك بطل معنى العبادة لما مر ان العبادة تتعلق
بالخارج فكان العشر مؤنة محضة خالصة عن معنى العبادة وانه لا يجوز لما سبق ان العشر
عبادة فيها معنى المؤنة وكذلك سبب الخارج هو الارض لانه ينسب الماء فيقال خراج الارض
لكن انما اعتبر في الخراج تقديرا لسبب التمكن من الزراعة لا حقيقتها لان الواجب فيه مرتفع جنس
الخارج فلم يتعلق بانما التحقيقي وهو حقيقة الخارج وانما تعلق بانما التقديري وهو التمكن من
الزراعة كيلا يعطل حقوق الغانمين الذين حضروا الوقعة عن جريم دار الاسلام لكن باعتبار
الاصل وهو الارض وهو باعتبار الوصف عفوه وهو الزراعة لانها اشتغال بعمارة الدنيا والعشر
عن الخارج فصار سببا لنوع من المؤنة في ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى شيئا من آلات الزراعة
في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبعتم باذناب البقر واعجبكم
الحرث وطفرتم بكم عدوكم وهذا المعنى لجميع العشر والخراج عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف
العفوية والعشر لا يتعلق عن وصف العبادة ولان الاصل في الخراج هو الكافر الذي يجب له فعل

الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا توضع عليه الخراج الصوب من الدولة خلافا للمسلم فانه
اهل لوجوب العشر اصالة ولوجوب الخراج بقاء لا ابتداء اذ هو اهل للعقوبة في الجملة اما الكافر فانه
ليس باهل للعشر اصلا وانما قلنا ان الخارج لا يتعلق عن الزراعة التي فيها معنى العقوبة والدليل
ومع ذلك يجب فيه العشر الذي فيه معنى العبادة قلنا ان الخارج وان كان لا يتعلق عن الزراعة فهو
في حق وجوب العشر اكتساب المالك لانه ركن اكتساب مال يجب فيه الزكوة لان الاشتغال بعمارة
الدنيا في حق المسلمين عرض وفي حق الكفار اصل فلا يعتبر العارض في جعل العشر عفوا ونقول
الزراعة غير معتبرة وفي حق وجوب العشر الا ترى انه اذا خرج من الارض شيء بدون الزراعة يجب
فيه العشر اذا كان في ارض العشر ولا يجب الخراج اذا كان في ارض الخراج وذكر في المبسوط ما يدل
على ان الخارج في ارض الخراج واذا كان في ارض العشر فيه العشر والمعنى فيه ان الظاهر كون الخارج
للمخرج وكذا في الثمار العشر اذا كان في الارض العشرية خلافا لارض الخراج عامة ليس في ثمار الاشجار
النابتة في ارض الخراج شيء فعلم بهذا ان الزراعة في حق وجوب الخراج تحقيقا او تقديرا وفي الزراعة
الدلالة ما سبق بيانه فكان اختصاص الزراعة بالخراج اولى فان ـــــ وسبب وجوب الطهارة ٣٢١
الصلاة الى قوله فلا يصلح سببا له اقول ـــــ وجوب الطهارة هو الصلاة لان الطهارة تنسب
الماء فيقال طهارة الصلاة وتقوم الطهارة بالصلاة اي يوجد وجوب الطهارة بوجوب الصلاة حتى لا
تجب الطهارة لا على من تجب عليه الصلاة وهي اي الطهارة سنة الصلاة فتعلقت الطهارة بالصلاة
ووجبت بوجوبها وفي بعض النسخ فتعلق فاي تعلق وجوب دالة الشرط بالصلاة فلذلك تجب
بوجوبها لان ما كان شرطا لشيء يتعلق به حكمه وجب بوجوب الاصل كاستقبال القبلة فانه وجب
بوجوب الصلاة وكذلك التهود في باب النكاح فان ثبوتها بثبوت النكاح وكذلك يجب الطهارة
قصدا وانما يجب في ضمن ارادة الصلاة والحدث شرطها اي شرط وجوب الطهارة الا ترى قوله
تعالى فاغسلوا وجعل كلا بمنزلة سائر المال فان المال شروط حتى لا يجب غسل اليد على من
لا يد له وليس الحدث سببا لوجوب الطهارة لان الحدث اذا لم يسبق الطهارة وسدل له
فلا يصلح سببا لوجوبه لان سبب الشيء ما يكون مفضيا اليه لا محالة ولهذا جاز التوضي بدون
الحدث ويصير ذلك الوضوء معتبرا قبله لانه لا اعتبار للسبب قبل السبب فان قيل لزم على هذا
ان لا يجوز تقديم الوضوء على وقت الصلاة لان الصلاة انما تجب بعد دخول الوقت وقد ثبت
ان سبب وجوب الطهارة الصلاة فلا يجوز تقديم المسبب على السبب قلنا قد ذكرنا في الكتاب
ان سبب وجوب الطهارة الصلاة وهو كذلك لان الطهارة قبل دخول الوقت لا تجب لكن الوضوء
لا تجب قبله واما نفس وجود الطهارة فغير موقوف على وجوب الصلاة كسائر العبادات واشتغال
القبلة لما عرف ان الشرط عند اي وجوده قصدا فلو وضأ ودام وضوءه الى ان دخل الوقت

فقد وجد الشرط وقت وجوب الصلاة تحقيقا كما اذا استمر الجنون قبل دخول الوقت ودام
ستره الى وقت وجوب الصلاة كذا هنا فان قيل كيف يكون وجوب الصلوة
سببا لوجوب الكفارة والكفارة شرط الصلاة ذكرتها شرطا يقتضي التقدم والشرط لا يقتضي
التاخر فكيف يستقيم اجتماع وصفي التقدم والتاخر للكفارة بالنسبة الى شيء واحد وهو الصلوة
قلنا تلك النسبة الى اصل الصلوة بجهتين مختلفتين فان الكفارة حكم للصلوة من حيث الجواز قال رحمه الله
واما اسباب الحدود التي قوله موضوعه للملك والاختصاص اقول اسباب الحدود والعقوبات
ما نسب اليه هذه الحدود والعقوبات نحو القتل العمد للقصاص وزنى المحصن للرجم والسرقة للقطع
وشرب الخمر والقذف للحد والدليل على اسباب لها الاضافة وتكرر العقوبات عند تكرر ذلك وسبب
وجوب الكفارات ما نسب اليه عن امر متردد بين الحظر والاباحة مثل الحظر في نهار شهر رمضان
بصفة الجناية والقتل بصفة الخطأ وقتل الصيد واليمين المعقودة على امر مستقبل اذا حنث فيها والظهار
عند العود وبيان هذا ان الحكم الذي يستدعي سببا دائرا لان حكم الشيء هو الامر الثابت به فيثبت
على وفقه كما في الحسيات ولهذا قلنا ان اليمين الغموس لا تصلح سببا للكفارة لانها محظورة محضة
ليس فيها جهة الاباحة والمحظور المحض لا يصلح سببا للكفارة كقتل العمد لكونه غير دائر كالماح
المحض لا يصلح سببا لهذا المعنى وانما قلنا ان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تؤدي بالصوم
والاطعام والتمرير ولهذا تجب عبادة ولم تجب الكفارة الا جزية على ارتكاب المحظور وذلك ينبي
عن العقوبة ويستدعي ان يكون السبب متصفا بجنابة وجه العبادة تستدعي ان لا يكون
السبب موصوفا بجنايته بل بالمشروعية فجعل السبب ما هو الدائر بين العقوبة ليطابق
الاثر والوتر والحكم فيجب ان يكون على وفاق السبب الا ترى ان اليمين المعقودة
عند الحنث سبب للكفارة لان اليمين المعقودة مشتملة على تعظيم الله تعالى في الابتداء وتحقيقها
محظور قال الله تعالى في ذكر قوم بالدلالة وكانوا يصرون على الحنث العظيم وهو هتك اسم
الله تعالى وقد قتل الخطأ فانه مباح من حيث انه غير قاصد محظور من حيث انه مقصور حيث ترك
التاني ولا يلزم منه الخطر الحقيقي في شهر رمضان لانه مباح من حيث انه بلاء في فعل نفسه الذي
هو مملوكه وهو الامساك والامساك فعله الذي به يصير متعبدا لله تعالى وانما يصير متعبدا
بجعل امساكه الذي هو ملك لله تعالى عباده ولا يصير خيرا وليس في الخبر معنى العبادة فثبت ان
الامساك فعله والخطر بلاء في الامساك فرجحنا انه بلاء في ملكه مباح له الا انه لما تعلق به حق الله
تعالى صار محظورا فكان دائرا بين الخطر والاباحة ولا يلزم قتل المستامن خطأ لانه لا يجب الكفارة
وان لم يكن محظورا محضا حتى لا يجب القصاص بقتله لانا لا ندعي ان كل دائر بين الخطر والاباحة

وجب الكفارة فان قطع يد الغير خطأ دائر بين الخطر والاباحة فقبل الخطأ يدل
لا يوجب الكفارة بل يدل على ان الكفارة لا تجب الا بسبب دائر ثم يقول قتل المستامن حيث
محظور محض وانما الشبهة في المحل والكفارة تجب جزاء للفعل على الاقل القصاص وان كان جزاء على
الفعل لكن المحل فيه معتبر اصلا لان ذلك حق العباد شرع جابرا لاراحة العباد فكان المحل معتبرا
فالشبهة الممكنة في المحل اثرت في الفعل ايضا فان قيل بشكل على هذا اذا زنى في شهر
رمضان عامدا او شرب الخمر عامدا فان شبهة الكفارة وليس بسبب هذه الكفارة شائعة
الاباحة فانها حرام محض وعهد وان صرف قلنا فيه وجهان احدهما ما ذكرنا ان اباحة
فطر العمد من حيث انه بلاء في فعل نفسه الذي هو ملكه فمن هذا الوجه لا تفاوت بين ان يكون ذلك
الفعل محظورا او مباحا لان كونه ملكا اورث شبهة في فعله فكان في ترك الاكل شبهة
الاباحة من هذا الوجه لانه تصرف في ملكه وفي هذا اشار المصنف رحمه الله في مختصر التقويم
والثاني ان الزنى وشرب الخمر محظوران لا باعتبار انهما حرام بل باعتبار وجود العبد منهي ٣٢٢
انه لو شرب الخمر او زنا نسيا لا تفسد الصوم فعلم بهذا ان وجوب الكفارة لم تتعلق
العبد بتناول الشراب المباح كالماء والشراب الحرام كالخمر وكذا الاكل العمد بتناول المكروه
والاحتقنة كذلك فكان كل دليل يوجب دوران شرب الخمر عمدا بينها اولى ان يوثر وصف الحرمة في
النفس نفلا عن وجوب الكفارة وكذلك في حق الولي فعلم بهذا انا اذا عينا سبب الكفارة
وجدنا دائرا بين الخطر والاباحة سبق على حالة كما ذكرنا واما سبب المعاملات نحو النكاح والبيع
وغيرها فهو تعلق الباء المحدود بمعناها الى تعالى بقاء العالم الى قيام الساعة مباشرة هذه
المعاملات وسببا لعلمه ذلك ان الله عز وجل لا يحكم ببقاء العالم الى مدة معينة وهذا الباء لا
يكون بقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس انما يكون بالتناسل ولا تناسل الا بالاتيان الذكور
في موضع الحرث والاتيان هو المعقود لذلك فشرع الله تعالى شهوة النسل سببا وهو النكاح
اصلا وملك اليمين تبعا وذلك طريق تبادي به ما قدر الله تعالى من عمران يتصل به فساد وصلاح
فعلى الولي على التعاقب فساد وفي الشركة في الولي ضياع النسل فان الاب متى اشتد غضبه
اجانب ولده عليه والام لا قوة الكسب في اصل المال فتضيع الولد وبقاء النفس الى البلوغ انما
يكون بما يقوم به مصالح المعيشة وذلك باصابة المال بقدر الاحتياج والقدر المحتاج اليه
كل شخص لا ينهما الا بانا من اخرين وما في ايديهم فشرع الملك سببا للاصابة وهو التجارة من

ما في الفقه من الفساد والله لا يحب الفساد وكذلك يتعلق بعلق العالم بالكتاب لان العالم
من يحتاج الى القدرة لا يتحقق الا على ما سمته الله تعالى وطريق النقل والكتابة اسباب شرعية
موضوعة للنقل والاختصاص لمختص باحكام تلك الاسباب من قارنها قطعا للمنازعة والمقاتلة
وما هو الحكم بالفعل قال رحمه الله

بيان

اقسام السنة الى قوله وما اشبه ذلك اقول لما فرغ رحمه من بيان الكتاب واقسامه الثلاثة
وما يتصل بتلك الاقسام شرع في بيان اقسام السنة ثم السنة تشتمل الاقوال والافعال والتقارير
كذا في المبرهان في الحديث فانه مختصر الاقوال وهذا اطلق السنة على سنة الرسول عليه السلام
وسنة الخلفاء رضي الله عنهم في قول الرسول صلعم ثم سنة النبي صلعم جامعة للامر والنهي والعام
والخاص والمؤول والمحكم والمشكل وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في اول الكتاب فكانت رعاية الكتاب في
بيان تلك الاقسام باحكامها فلا تتعارضا واما هذا الباب وهو باب السنة لبيان وجوه اتصال السنة
وما يتصل بها الى بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغرض في الذي تعارف الكتاب وخصص السنة من
الاقسام لان السنة تنقل طرقا فان بعضها حسب بالتواتر وبعضها بالشهرة وذلك قليل وبعضها الاحاد
وانه كثير ثم خبر الواحد تنوع رواته منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الرواية
وكذا تنوع الرواية السنة الى مرسل ومسند مخلاف الكتاب فانه لا يتصل الا بوجه واحد هو سبب
للعلم وهو التواتر فلثبوت هذه المقارنة بين الكتاب والسنة اورد هذا الباب ثم ان وجوه
اتصال السنة تنقسم اربعة اقسام الاول في كيفية اتصال السنة بنا من رسول صلعم الثاني
في كيفية انقطاعها عنه صلعم الثالث في بيان كل الخبر وهو المحل الذي يجعل فيه الخبر حجة الرابع
في بيان نفس الخبر والطرق طرق النقل وطرق القطع فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم فعلى ثلاث مراتب الاولى اتصال كامل بلا شبهة الثانية اتصال فيه نوع شبهة ترجيح
الصورة الثالثة اتصال فيه شبهة ترجيح الصورة والمعنى ووجه الانحصار ان تعلق الخبر
لا يخلو اما ان دام ذلك الى يوم القيامة او انقطع فان دام ذلك الى يوم القيامة فهو في الاخبار
والثاني لا يخلو اما ان حدث في القرن الثاني والثالث تواتر النقل او لم يحدث فالاول
المشهور والثاني خبر الواحد اما المرتبة الاولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بدين
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار النوع منه كالعيان ودلالة ان يوجب
قوما لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم وتوافقهم على الكذب لاجل كثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لان الناس

قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله اعلم بان هذا الاجازة لا تصح في قول
عندنا لان ابا يوسف رحمه الله استحسن هذا في الكتاب الى القاضي وفي الرسائل لان الضرورة
فان الكتب تشتمل على اسرار لا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذلك لا يوجد في الكتاب
الاخبار وقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي الاشهاد من غير علم الشاهد بما في كتاب من باب الاسرار وهو
كتب القضاة الى سجلاتهم والرسائل لما مر ذكره حتى لم يجز في المكتوب الا اشهاد من غير علم الشاهد
ما فيها لانعدام ما ذكر من المعنى قال رحمه الله وكذلك المناولة مع الاجازة اي في قوله المقتدى
العصمة عن النسيان اقول المناولة مع الاجازة المفردة سواء في استحباب قوله اجازلي فلان
وجواز قوله اخبرني فلان فلانة وان الحكم بين ما حصلت الاجازة مفردة كما قال المدنف لتليده
اخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب واجزت له ان يرويه عني فان المستحب فيه هذه
وبين اصم الى هذه الاجازة لفظ المناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب ثم اناوله
هذا الكتاب فيقول ارويه عني واجزت له ان يرويه عني فان المستحب ثم ايضا التقييد ان يقول اجازلي فلان
وجوز ان يقول اخبرني فلان لان المناولة لتأكيد الاجازة فيستوي الحكم فيما اذا وجد جميعا او وجد
الاجازة وحدها واذا كان كذلك فيحتمل ان لا جوز المناولة في هذا الباب وهو باب الاجازة مع انه
جوز في علم ما في الكتاب لاد في الباب وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله قوله فيحتمل ان
لا جوز في هذا الباب متصل بقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي يحتمل لا يجوز الاجازة اذا لم
يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند ابي يوسف ابدا رحمه الله كما لا يجوز عندهما رحمهما الله وانما جوز ابو
يوسف رحمه الله الشهادة الشاهد في كتاب القاضي الى القاضي مع عدم العلم بما في الكتاب وكذلك
جوز الشهادة في كتاب الرسالة الذي ارسله الطيب الى الطيب من غير علم بما في الكتاب لان من الاسرار
واما في كتاب الحديث فلا قوله وانما جوز في الاجازة عند ابي يوسف رحمه الله جوز لعلم ما في الكتاب لما
ان المجاز له من الرواية والتفصان بان كان الكتاب معلوما بنفسه وصورته بحيث لم يلحقه زيادة
او نقصان ثم اذا دل على غير ذلك الوجه فينبغي ان يحتمل ذلك والاحوط قول ابي حنيفة رحمه الله
وهو ان الاجازة لا تصح اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب لانه اذا لم يعلم ما فيه كان الضبط بالحفظ والحفظ
وكذلك يحتمل التغيير اذا الخط والحفظ يشبه الخلط والحفظ وقوله وان جوز قول ابي يوسف حتى قوله
مثله عطف على قوله قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي والاحوط ان يجوز قول ابي يوسف حتى قوله
في باب الحديث ... علم ما في الكتاب لان السنة اصل الدين اعلم
عظيم وخطر ... الامر عاليه ما خطب وفي جمع الاجازة
من غير علم ما في ... وه ويحتمل المناولة في باب الدين فيجوز الاجازة في باب

العصر وباب [illegible] في ذلك الاوراه لو تراوا الاجازه [illegible] في كتاب معلوما له دون ذلك واذا ذكر [illegible] وجه الحكم بصحته بحمل الامانه فيه قبل ان يصير [illegible] واما من اجازه من لا علم له بما في الكتاب الذي اجيز له ان يروي بدعة لانه لم يكن ذلك في السلف والذي ذكرناه من عدم صحة الاجازه دون فهم ما في الكتاب هو نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التمييز [illegible] عدم تمييزه وسماعه ذلك نوع تدليس استحسنه الناس لا طريق يقوم به الحجه وبثبت بمثله نقل العدل فكذلك الاجازه بدون العلم اما اذا كان الصبي مما يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ واما من حضر مجلس سماع الحديث واشتغل عن السماع بقراءة كتاب الموطا مثلا بقراءة القاري واشتغل بكتابة شيء اخر او اعرض عن السماع واشتغل بلعب او لعب او تحدث او غفل عن السماع بسبب نوم او كبر او غفله فان سماعه ذلك لا يكون معتبرا ولا تحل له الرواية به لانه لا ضبط له ولا امانه الا بقدر ما لا يمكن التحرز عنه من سهو الغفله جعلا عفوا للضروره فاما عند القصد فهو غير معذور ولا يؤمن عليه ان يكون سبب ذلك قصده وهو نوع من التساهل في السماع نعوذ بالله تعالى فاما اذا كان الحديث الذي يريد ان يرويه عن جمع سمعه في فن واحد غير صحيح بالاتفاق مثل ان يتلو رجل الاخبار التي يكثر تعجب الرواي عند سماعها ذلك فان ذلك لا يصح ان يعتمد عليه المتابعين ان سلمنا سماعه الاجازه بعده الصفه فتجويز ذلك لاصحاب هذا بعيد [illegible] خرين جوزوا ذلك على وجه [illegible] الصفه وجوزه المتقدمين ولكن هذه الرخصه سدباب [illegible] الدين وفتح باب الكسل [illegible] وجه الحيله [illegible] وما ذكره [illegible] لمصنفه التي هي مشهوره في ايدي الناس لوطا ما لك وغيره ذلك [illegible] سرين فلوطوه وغيرها وكان ضعفا في ذلك ان يقول قال فلان كذا او وجد فلان كذا ان غيران يقول حدثني اخبرني لانه استفسفه بمرتبه الخبر المشهور وجنح الحفاظ من المحدثين لسعد واذا ذكر الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله اذا صح سماع الطالب وجب عليه ضبط المسموع وفهمه من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وذلك بالضبط تارة بالاجازه والمناوله فان كلاسنها توأمان كاسبق فالنوع الاول من الضبط ضبط الخاص والثاني ما دون الخاص عند المقابله بالخاص والنوع [illegible] عزيمه مطلقه ليس فيها معنى الرخصه والنوع الثاني رخصه اقامه عزيمه اما النوع الاول ضبط المسموع من غير واسطه الضبط وهذا النوع افضل اي طريق حصل به رسول الله صلى الله عليه وسلم اباحه للناس فانه لقن ورتله صار مستغنيا عن الضبط وهذا كان مذهب [illegible] حنيفه رحمه الله في الاخبار والشهادات جميعا واذا قلت روايه وكا [illegible] لا يجوز القراءه [illegible] من قبل فهم [illegible] ونان ضبطهم [illegible] جتهاده [illegible] ضابطه

في القران والحديث صيانة للعلم عن الضياع لانعدام العصمه عن النسيان وظهور التواني في امور الدين وهذا هو النوع الثاني الذي دون التام وهو ان يكون الضبط بواسطه الكتابه

بعونه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعه الحادي والعشرون من شهر ربيع الاول من شهور سنه خمس وخمسين وثمانمائه

احسن الله عاقبتها في خير وعافيه

والحمد لله وحده

وحسبنا الله ونعم الوكيل

٣٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق رب يسر وكرم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

الحمد لله الذي نور قلوب العلماء بانوار اليقين واطلق لسانهم بيانا لدين ليبين وجعلهم للانام بعد الرسل خلفا ليحفظوا شريعة خاتم النبيين محمد المصطفى سيد ولد عدنان صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين يقول العبد الضعيف المقر المعترف بالتقصير المفتقر الى رحمة ربه الغني المستظهر بالله الاكبر ابو المفخر محمد بن عبد الغني الخادي ستر الله عيوبه وكفى عنه همومه وكروبه لما حضرت المجلس الشريف الصاحبي المعظمي الدنيا والدين خيرات الاسلام والمسلمين ابقاه الله سبحانه ووفقه لما يحبه ويرضاه فجرى في ذلك من المباحثه ما يتعلق باقوال العباد الواجب على الجميع امتثالها وكبيرهم فكان القول قول السوال الامير المعظم المحترم سيد امراء الملوك نظام الدنيا والدين رعاه الله تعالى بمزيد انعامه ورزقه موافقه من يسعى بصحبته في ذينه ودنياه فذكر وقال الغرور في الاخبار النبويه برواية [illegible]