

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اِنَّ رُؤُوسَ السُّبُكِ الْاَكْرَمِ الَّذِي مِمَّ بَابُ مِثْلِ الْاِنْسَانِ مَا الْعَالَمِ

کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

بغایۃ الحقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب باض کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

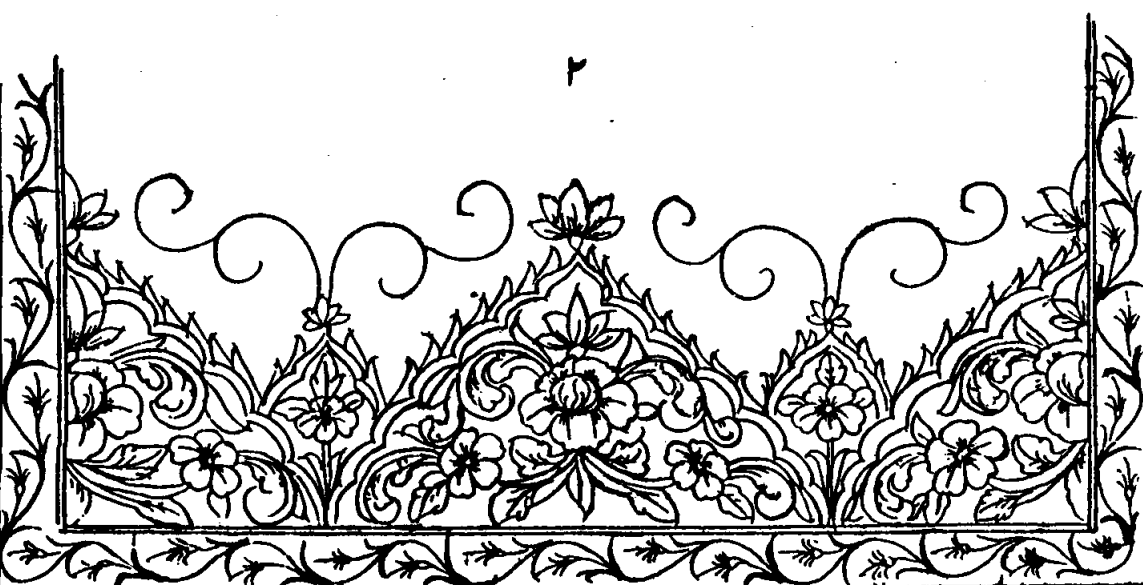
اَوْ اَوْعِبْكَ اَلْاَكْرَمُ الَّذِي مَبَاهِمُ لَلْاِنْسَانِ مَا الْاَعْلَمُ

کتاب الحقیقین

شرح احسامی المعروف

بنیامین الحقیقین

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آراہی کراچی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد سبيل الاسلام بالآيات الظاهرة وآمركم تروا عدل الاحكام باحج الباهرة وآدوخ معالم الدين بزواجر المنقول المعقول
 ودين كلام الشريعة بجواهر الفروع والاصول اماننا العلم بانوار الكتاب واخبرنا فتحك رياض النفس بما رزق القياس والاشارة شرح
 شايع الاحكام بمزيد لطفه والعامه فرج سبيل احكامها بحكامها بآثاره وكرامته فخره على تواتر الايجاب يستحق به انجزيل من طوله
 ونشكره على تطاير شعرا يشكر التسوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى القراط استقيم وتبنيه الدارسة
 الى جنات النعيم محمد بن المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه اذ اهل حق الدين وانوار احاديث اليقين
 وبعد فان اشرف علوم الدين والظننا حمزة وحى اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام تسمية قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
 استن العلوم اصلا واحسانا فضلا واوضحا شائرا وارجها سيما وهو علم اصول الفقه والاحكام لتيسير بقا عدل احكامها واحكام فصوله من سلك
 اولى ما يكمن جيا والقرابح في سفارقتها سهرا ولصعوبة مداركها حركي ما ترا من الطباع في عملية قواعد واساسه والطار الامنة للام
 وهبة اهل الاسلام منقول في هذا التسميه كتابه عزيرة الفقيه الكشي والعلوية شمله على المحتاجين من طوية على الدقائق واطلافي جودة تصديق فاذ البنواتي من كتابه ما ين
 المنقذ المنسوب الى الشيخ الامام والقوم الهام مالك ازمة الاصول الفروع ناظم در المعقول المسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
 اسرار الحقيقة مولانا سام الله والدين ضيار الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عم الاشي نورا لمدركةه وستة باو الرضوان شهيد
 فائق ساير التصانيف المنقذ في هذا الفن بحسن التعذيب لعل التعذيب متانة التركيب ورسالة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
 الامام بعد اوقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بعيدا رجمه لتدلنا اقتصر فيه على الاصول كل لاقتدار والتفتين و
 الاختصار كان منقذ الاكاشف والتوضيح والتذويب والتميز فالتس سخي ذمرا الاصحاب وقلمنا لاصحاب بعد فراني عن الماد كشف
 الاسرار ان شرع في شرح في كشاف وقانون مقصلا وبسط حقايق مشكلا وان ارفع عن انفس لطائف اصحاب ان كشف عن عرس

تكملة

تقاية النصاب فابتدئ الى السجده مستولم وشرعت في تحصيل ما سئل عنه بما يابعد في تسويده وتفكيكه وتوكل عليه في تجويده وتحميره وسجديته
 كتاب التبيين لاشتماله على كشف حقائق الثماني وانفوا يد على شرح وتأويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه من هذا الصواب الوجه الكريم
 وسبب الوصول الى جنات النعيم انه خير رسول اكرم ماسول وهو قوسى ونعم الميعين قال العبد الضعيف عبدالعزيز بن محمد ابن محمد البجائي
 تاج الدين عليه وغفر له ولوالديه ان خبرني بهذا الكتاب على وشيخي وسيدى وسندى ومولائى وهو الامام الكبير المعظم والهامم الفريد المكرم علم
 الهدى امام الورى سدى الله كاشف الغمته فاصبر ايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذمومين مقتدى الفرقين فخر الملا
 والدين ملا والاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايرنى تلمذة العبد بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله الاكلمة تعمنت معنى الشرط حتى قيل ان
 الاصل في قولهم انا زيد نطلق سماكين من شئى فزيد منطلق اسقطت اهل الشرطية ونابت اما سابها كالمات كلمة نعم نصاب فعل في جواب
 من قال لك ان فعل كذا تفعلنا معنى الشرط لزمها الفاء وتفعلنا معنى الابتداء لم يلا منها فعل فلا يلحقها الا الاسم وقد يستعمل
 في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستينزاف كقولك جاءني القوم انا زيد فاكرمتهم واما حرفا ههنا واما بشر فاعترضت عنه ولا يتنا
 كلام من غير سبق اجمال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بابا بين كلامين داود والنبي عليه السلام
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايتناه احكمه وفصل الخطاب عند الشرح والشبه وقد بين ظروف الزمانية والعال في ههنا
 كلمة اما هنا لنيابتهما من الفعل في الظروف فماتة هي في الظروف على الجميل من فمته وغيره يقال عمدت على اناسه وهدت على شعاعته
 وهدد اسم تفرد به البارى سبحانه وتعالى بحجرى في وصفه مجرى الاسماء الاطلام لاشركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل ابن كيسان
 ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اذنين اسم الله لانه لما كان كالعالم للذات كان مستجابا بجميع الصفات
 فكان اضافته احمد اليه اضافته له الى جميع اسمائه و صفاته الا ترى ان الايمان اخفى عنها بالاسم حيث قال عليه السلام ارت ان انا
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستحب للصفات والنوال للطاء والصلوة في اللغة
 الدعاء واذا ضعيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ العظيم ولما ضمن
 الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قوله رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه في الرسول من الانبياء ومن حين الى العجزة الكتاب
 المنزل عليه فنزل بمعنى مفضل النبي من اوصى اليه سوا انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال الربل ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 مقبوعه في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو الى نعم الرسل وان خصوا بالصلوة الا ان الصلوة على اهل بيته وذكرهم جائزة
 بطهران التبع للدعاء الما في قوله صلى الله عليه وسلم على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت تبعاً ليطه له حكم المتيقن لا حكم نفسه كتحريم الخمر والوكالة الثابتة في ضمن عقد الزمان قوله فان اصول الشئ ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول على ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبين عليه غيره كما ان الفرع ما يتبين على غيره والكراد من الاصول ههنا الله
 او اصل كل علم با مبتدأ اليه تحقيق ذلك العلم ويرج فيه اليه ويرج الاحكام الى هذه الادلة والتشريع في اللغة الانظار وهو اما يحسن
 الشارع كالعلم والزور بمعنى العادل والزاكر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
 ويكون الامام هو المقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقته الله او يحسن المشروع كالضرب بمعنى المضروب

او المعلق بمعنى المعلق فيكون المعنى اوله المشرع اى لادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام المنس والمقصود من الاضافة تعظيم
المصنف اليك قولك استاذى فلان وكقولنا الله العنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة عظيمة
تازم رعيتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشرع يتناول العلة والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم
ان القياس لا يدخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى كل واحد منها فيثبت
بجميعها والبعض ايمان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
على الاصول والفروع وغيرهما الاشرية يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكانه انا على من لفظ الفتحة الى لفظ الشرع مخالفا لعمارة
الاصوليين لان الاضافة تعيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي هي بالفتحة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع
او يدخل على اصول الدين كاطلاقه على فروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون الاضافة للاصول
الى الشرع اعم فائدة وكثرة تنظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اهل مطلق من كل وجه وكل متبادر واقعة بالنتيجة لان
كونهما حجة ثابت الكتاب واخر الاجماع منها لتوقف موهبته عليهما ولكن التثنية مع تفاوت وجهاتهما حجة موجبة للاحكام قطعاً ولا يتوقف
على اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القياس عليه ولهذا اذوه بالذكر بقوله والاصل الرابع
القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القياس عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء كان فرماله والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكام ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا الحكم والية الحكم
يقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكمال الذي هو موجود من كل وجه او اذوه
بذكر لانه يلحق في الاصل قطعية بجامع ماسواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظاهرا اشره في تفسير وصف احكام من مخصوص
الى امور لاني اثبات اصلا واثرنا سواد من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاكتمال استحسن الماء العذب يقال بظلم الماء
من عذبين او اخرج فاستعيب لما يستخرج المراد لفظه ذبته وقوة قرطية من المعاني والتدابير فيما يقصد ويصير فكان في تعديل من لفظ الاصل
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من الخصوص التي بها حفظت اقدار العلماء واكتفت درجاتهم والى ان حيوة الروح
والعبدان بالعلم كما ان حيوة اجسادهم بالماورئى والاشياء من الكتابات في الخارج من غير سبيلين كونه خارجا عن قياسها
الخارج من سبيلين الثابت بكونه بقوله تعالى او با واحد منكم من الغايط ومن استن جردان الروابي ابيض والنورة والحديد والصفير بحد
واجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام استنطة باحنطة مثلا بمثل الحديث وتسن الاجمع سقوط تقوم منافع
المنصوب ببله انما ليست بمحذرة قياسا على سقوط تقوم منافع العبدان في ولد المفرد الثابت بالاجماع فان لصعته لما اذوه اقيمة
وسكتوا من تقوم المنافع صارا بما منتم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اصابة الى البيان بيان ثم قيل في وجه اختصاص الاصل
على الاربعة ان الحكم امان تثبت بالوحى او بنبيه والاول امان يكون متلو او هو الذي تعلق بظلمة الاعمال وحوار الصلوة وحرية الغراء
على اجنبى امان ائس اولم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بنبيه فاما ان ثبت بالرأى الصحيح او بنبيه والاول
ان كان راسى اجمع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس من الثاني الاستدلالات الفاسدة واقفال النبي عليه السلام واغلة فيما من جعل
افعاله موجبة قال لا يسل لشرع امان يكون ولو امان من جهة الرسول ولم يكن والاول امان متلو فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

معلق

كتاب التبيين شرح

ويش فيما اتوا النبي عليه السلام فقالوا ان الشريعة عصية من صديقه عن خطأ فهو الاجماع وان الشريعة في القياس ولكن لا بد من الايضاح ذلك
 الى الاستدلال الصحيح لان الدلائل اعمية للاصالة لم التيمر الماطي بذه الاربعة ان النقل عوج جمل على لجة قوله الكتاب اي كذا بلدي سبج ذكره الما الما الما الما
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف انقول عندنا استواتر بالمشبهه و علم ان احمد تعنى بالعرف للشئى حقيقى ورسى ونظنى بحقيقه ما انبا
 من حقيقه الشئى وما بهيه ومن شرطه ان يكون جميع ذواتها كمد و ذمان سيمر فيمن العواض كقولك فى هذا الانسان معتم نام حاسن تحسرك بالارادة
 فاطع والرسمى ما انبا من الشئى بلازم له تخفى كقولك اللسان منامك منتعبا لقامه عر عين لاخفا ربا وى الكثرة واللفظ ما انبا من آخر
 بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القمار اخرج والنفسر الاسد من يكون اخرج والاسد اظهر غيره من العصاره والنفى
 ومن شرطه ان يكون اللفظ هو اللفظ وهو انه متى وجد المحرود والانعكاس وهو انه اذا عدم المحرود اذ لو لم يكن مطر والمكان ما انبا
 كونه اعم من المحرود ولو لم يكن يتكسا لما كان ابعبا كونه من المحرود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف تمام فاذا لا الشئى عر له العلى سبج حقيقه لو
 اما وية تعريف بمجموع الكتاب كونه تعريفه باللفظ على اسم الكتاب فى الشرع حقيقه او مما بان حتى دخل فيه الكلى والبعض لانه لم يتر من فيه للاعجاب
 وبمعنى ذاك الكتاب المحرود وذكره فى الكتاب فى المصنف والنقل هما من احوار من ولدوا كان قرانا قيل للكتابة والنقل فى زمن النبى عليه السلام
 نوبا رسمى ان اراد به الشئى الثانى وامن احمد والرسميه ما وضع فيه كنفيس الا قرب الاسم باللازم فذلك قال ظ القران وهو مصدر كالتقراء قال الله
 فاذا قراناه فاتبع قرانه اى قرانته وانه معنى المقرر بهنا فبينا دل جميع ما قران من الكتاب باسماء وية وية ربا فاخر زبوع له المنزل عن غير الكتاب السما وية
 وعن الوى الذى ليس يتلو ان المراد من المنزل انزل فنظره ومعناه الوى الذى ليس يتلو لم ينزل الا سافه بقوله على الرسول اى على سولنا انزل ذكر
 غيره من الما فيها عليه السلام من التورته والابن الزبور وى با وبقوله المكتوب فى المصاحف ما نخت ملا وية كقبتى كما مثل شيخ وية اذ انبا فاجوبها البقية كما
 من الله عن الوى الذى ليس يتلو انزل القيد الاصل مترادفة عبره بطلن الا انزل القيد الا وى بقوله المنقول عنه فعلا استواتر اما من شئى محلى و غيره مثل بطون
 الاحاء نحو قوله تعالى نعدده من الميعاد فترت باعات وبقوله بلاشبهه مما اختص بمثل مصحف ابن مسعود ورضى عنه مما نقل بطون الشهرة و غيرها على
 قول اجماع من لايه فانه جعل المشهور مصدر قسما المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله قطا استواتر الا منها وقوله بلاشبهه تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
 لغوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما تميز من الاجاز لان مسالة للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الوماسا فلفظ ان الاربعة المعنى الاول لان
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوى المسكوك التورته المنزل على موسى عليه السلام اقبل المنزل على موسى عليه السلام قال الله تعالى انما انزلنا
 قرانا لكلمه لما اللغى المعنى القاسم بنات الله فى القضا فى قولنا القرآن يد ملكون بالاشتراك وبالجماء اخرج عنه بقوله المنزل على الرسول او احسنه المكتوب فى المصاحف
 عن المنسوخ تلاوته لان الوى الذى ليس يتلو كما كانه البعض لانه ليس يد ملك لوجب الامتزاز عنه وبأ القيد على منسوخه على هذا الوجه المنزل على الرسول عليه
 واعد بلكان الوجه الاول قيل ان بذا تحمير الشئى با تيقف تصوره على ذلك الشئى فالوجود الذى للمصحف فرع تصور القرآن فيكون ورا
 باطل فيه ورا على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقيت وجود المصحف فى الزمن على تصور القرآن لا ينع صحته لان القرآن معلوم عند الناس
 ستصوري فوبنه وان لم يكن الكتاب معلوما لاوله لم يكن القرآن فبالصاحب بل القرآن مطلق احمد وانما يلزم الدر المنذ كور على من عرف القرآن مثل نقل
 من بعين الاصول لانه قال لعتر ان ما نقل الينا من فخر المعاصف على انه يمكن للتقصى عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف اجماع
 المصاحف من الوى المسكوك فى المصحف فبينا فى الدر فان قيل يلزم على طرا ويز احمد التسمية سوى التى فى سورة النحل فانها جلت فى احمد وليس بقران
 ولم يتناق بها جاز الصلوة ولا وية القراء على جنب اى ايضا ومن انكر بالاكيفه فانها الازم بل على تنقاه والملازم قلنا اصح من المذهب انها

من القرآن لكنها ليست جزء من كل سورة منذ نابل حتى آية منزلة للفصل من السورة وذكر أبو بكر الرازي وشكوه روى من محمد بن ابي اسحاق انها كتبت مع
 القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت الينا جبرين وقوات المعاصف اسم كانوا يبايعون في حفظ القرآن حتى كانوا يمينون من كتابها على السور
 مع القرآن من التشبيه والنقطة لكي لا يخطئ بالقرآن غيره فلما اجرت الاستحسان في العادة سكوت اهل المدينة عن نسخها ثم قالوا ان نقل
 المتواتر لما لم يشهد انما هي السورة لم يشهد ذلك وحديث القصة وهو معروف ودليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكثر من انكاره منا من ان القرآن لم يزل
 انزلت وكتبت لليعتمق بها كما كتب على عهد ولائنا في ذكره عندك في ذمها لا كما هو منها من القرآن والتسك بثلثه مع الكفار واما عدم جواز الصلوة
 فقد ذكر العزم تانته في الجراح الضعيفة لا التي يوجبها الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح استماله لجزلان في كونها آية ناسية شيئا لم يجر
 من ذمها لثانها رحمه الله انما ابعد بالي راس السورة آية ناسية فاحث ذلك شبهة في كونها آية ناسية فلا يتبادر بها العزم من القطع
 في اجاز قرأتها للمؤمنين اجنب فقد تصدقتم كجواز قراءة احد السور بالعلمين لها على تصديك فاما على تصدق قراءة القرآن فللان من ضرورة
 كونها آية من القرآن حرمة قرأتها عليها قوله هو ابي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول مائة الفمارة والعلماء وهو الصحيح من ذمها في حنيفة من
 لانها لم يزل النظم كما لانها في حق جواز الصلوة فاحتمل الادب بالنظر العبارات والمعنى لولا انها شتم في العقل من ذكر اللفظ الذي سناه الرمي فيقال
 لفظ النوى اى ما هو ولفظ الربى المتيقن اى ومثله الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الاستنباط في نفس اجوابه مما يراه في الادب والتفكير لعبارات
 القرآن وفي تعريف الناحس وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه مراعاة الادب
 والمراد من مائة الفمارة وهو مذهبهم ومعظمهم من مقتدائه اسم المعنى دون النظم ودم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
 عنده في الصلوة بشيء يدرى ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فذلك واشتراك في كساده بقره له وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله الذي
 المتعارف في ذمها بمثل مذهبها لانه في اسم النظم والمعنى فاجاب عما استدلل به الزاعم بقوله الا انه اى لكن بائذنية رحمة الله لم يحسن النظر كما لا راد
 لانه قال من النظم على التوسط لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حاله المناجاة وكذا ما بيني فرضية القراءة على التيسر قال رحمه الله في قوله
 ما تيسر من القرآن ولذا تقطع من المقدم على الامام عندنا ويجوز قوت الركعة عندنا بما جازنا من سائر الاركان فجزان كيفية في اركانها
 وهو في توجيهه انه نزل ولا يذم في قولها انما افصح اللغات فلما قرأتها بتلك اللغة على سائر العرب نزل التنفيف بهاء الرسول عليه الصلوة والسلام واذ
 يتلوه في سائر لغات العرب مستطرد جوب مائة الفمارة اصلا وانسب الازمى جازمك فريق منهم ان يقره وبالغته وانه غير سم واليه اشار النبي صلى الله عليه
 بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها افشان فلما جاز للعربي ترك لئنه الى انته غير من العرب حتى جاز للعربي ان يقرأ بالغة تميم شلتان كما
 قدرت على انته انفسه جاز للعربي ترك لئنه العربيين قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار احاسن ان سقوطه ولو لم ينظم
 عنده رخصة استقال كسب المحقق وقدر الصلوة حتى لم يرب الا لزوم اصلا فاستوى فيه حاله العجز والقدرة ولا يتبعها تسمية النظم كمنع جواز تركه حاله
 القدرة كما لا يتبعها تسمية اجودايد على اصل الفرض في ايمان الصلوة وكما بعد ما يجرى جواز تركه في الاجتهاد وكفى قوله فاحتمل
 على ان فيما سواه من الاحكام من جوبها لا محققا حتى كثر من انكر كون النظم جزءا للمعنى وحرمة كتابتها صححت بالفارسية وحرمة المداومة حاله
 على القراءة بالفارسية النظم لازم للمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة كما لقراءة بالفارسية وحرمة من صحف كتب بالفارسية على غير المظهر وحرمة
 قراءة القرآن بالفارسية على الجنب واما ما يفتى على اختيار بعض المشايخ من شيخ الاسلام خواجها رحمه الله لانه من المتقين من كصمانا
 فيمارة نسا وما ذكرنا من اجواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله في اجواب على صلوة لاهي في مشار المتأخرين والمتأخرون انما جازما ذكره على ان النظم

فما لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام اذ كان لا يلزم من مساقران والليل عليه انهم لم يذكر فيها اخلا فابن عجمانا
الضغينة حرة القرآن متعلق بالنظر الذي حتى لو لم يجرى في الفارسية بما رواه ابي بصير في سيرة الكوفة بانها لم تكن بالصلوة لان اسجدة
من اركان الصلوة وبها ومن سجدة الكوفة مشاركة في المعنى وهو يطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بالسلطان والنية النظر قد سقطت في الصلوة
انفتحت فيها الحسن بها ومن اسلمتين بان المكتوب او المقروء الفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا غير مسة من المنظر وقرآته للجنب والماض
كما توديه والانبيل والاول من وشمس فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير علمه لا بد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا يجوز
للصلوة بدون القرآن وحيث لا يكون احد المذكورين متنا ولا الالعدم امکان كتابة المعنى الموجود في الصحف فاعلمنا التواتر وما تعلق المعنى من العبارة
الفارسية مثلا ليس مكتوب في الصحف ولا مشغول بالتواتر ايضا فلا يكون احد جاسا اذ لا يكون المعنى بدون النظر قرآنا فثبت بان للبحر والصلوة
انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى بالقيام المعنى المحمدي في حاله الصلوة مقام النظر والمعنى بالقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن وقام نظم
المتقبل كما قال ابو يوسف ومحمد بن احمد في حاله العجز فيكون النظر المكتوب المنقول بموجب واقترير او كما فيديل في احد ويكون احد جاسا بغير
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه املا متواترا بالكتابة والنقل صديقه او تعديرا ولقول ابو مسلم ان المعنى بدون النظر ليس بقرآن ولكنه لا يسلم
ان جواز العبارة متعلق بعبارة القرآن المحمدي بل بمتعلق بمناه ويقل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوبه ما في المعنى ون
النظم دليل لاح فلا يرد الاشكال ثم انما لم يسم الا تيمم بغيره من العبارة وقد كلف بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما اوله ولا تحمله المعنى و زاد
بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة احتمال بان قرآن امکان قوله تعالى معيشة شتى كما سجدت في كتابك او كان جزاء كما سجدت في القرآن
فلا يجوز بالاتفاق فيمكن الامام ابي بكر بن محمد بن الفضل رحمه الله ان يخالف فيما اذا جرى على سانه من غير قصد اما من تهم ذلك فيكون مجزوا او نفيقا
والجوزون يراعى الذين قيل دليل اختلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما التزاة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح بوجوب
ابن حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي عمير عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو انما والاعراض الامام الى زيادة
المتبين وملاي النوسى قوله وقاسم النظم المعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية اربعة كما كان القرآن ساهل للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشريعة
التاثير بالقرآن توقفت على معرفة شرح في بيان قسامه فقال اقسام نظم والمعنى ابي بكر القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة
واكثره مما اكتميل في معرفة الاحكام من النقص والامثال الحكم وغيره اذ هو مجموع من لا يتقطعه مما يبيد ولا يتغيره غيرية ولا يقال ليس شيء من القرآن
ملا لا يتعلق بحكم من احكام الشرع فان جوب اجتماعا وحقية وجواز الصلوة وحسن القراءة على جنب اسما في من احكام الشرع وهي متعلقة بحسب عباد
القرآن فكيف يصح هذا الاستدلال انقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجنب بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننة
فيصح بالاحراز وانما ان يصح الاقسام باختيار انقسام كل قسم اربعة اقسام وانما اربعة اقسام لثاني عليها صا عشرة من قسار
وقد ذكرنا حوزون في حصار هذه الاقسام وجوبها واحتمالها اذ ذكره وجوب المفهوم من الكلام لا يجوز ان يكون اجبا الى نفس النظم فقط والى غيره
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يجوز ان يكون واجبا الى تصرف النظم اذ في غيره صح والاول اما ان يكون تصرفه بيان الحكم القاسمي
الى ساس وهو القسم الثاني وفيه ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا كالمسلم والسلس اذ لا يثبت
فان كان من جهة الحكم فلا ينس من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما ان يكون بحسب النقص او بحسب الاستعمال ذلالت والاول في

الاول الثاني بولس الثالث وان كان في المعنى نحو القسم الثاني وان كان من جهة السام فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يجوز
ان يدل على اول ما ذكر وهو انما هو اكثر من ان يكون كقولهم او بطريق البديل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او كترجوه
هو الما وان لا يعين تعيين الترجيح بالبديل الظني احترازاً عن المفارقة لبعضه فمال من غير ترجيح البعض بل ظني وهو المشترك او كترجوه بولس الثالث
لان المشترك حينئذ داخل في قسم المشترك بل الاول ترك التعيين ومنع الترجيح في المسئلة انما ثبت فيما يتبعه في احتمال غيره وفي المفسر لعل جانب
المرجح بالكلية حتى صار اشراج الرصاص بل قومي فلا يدل على انها من فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم
الترجح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر حكوماً بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون باجاء الى بيان النظم لا يجوز ان يكون ظاهر المراد بالاسم
او لم يكن بالاول ان لم يكن مقرراً بقصد النظم فهو الظاهر وان كان مقروناً به فان آمل تخصيصه التاويل فهو المنفرد الا فان قيل انسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فترجمكم وان لم يكن ظاهراً لمراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لفنص الصيغة والاول هو المعنى والثاني ان لم يكن ذلك بالثال
فهو المشكوك ان لم يكن فان كان للبيان حرجاً فهو المسمى والاول في التشابه والقسم الثالث وهو ان يكون اجاء الى استعمال لا يجوز ان يكون اللفظ
تسلسلاً في سونته وهو حقيقة اولاً وهو المجاز وكل احد منهما ان كان ظاهر المراد كجلب الاستعمال فهو الصريح والاولى الكسائية والقسم الرابع وهو قسم
لاستدلال لا يجوز ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان النظم مسوقه لغيره لانه وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مقصوداً لغيره
فهو الدلالة وان كان مقصوداً فهو الاقتضاء وان لم يكن مقصوداً لغيره ولا لغيره فالتسكات الفاسدة ولكن الاول ان يفرغ من مثل هذه التعلقات
معها لان بعض هذه الاستعمالات غير تام فليهد ذلك بادى نال بل يبيح فيه بالاستقراء التام الذي هو محتمل قطعاً لان الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه
التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه محتمل قطعاً لانه انما يكون في الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه
ايات محكمات من الكتاب واخرتها بهات فمن اير في مقتبته التمام المفضلة المانفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شئ يترامى به هذا الصواب اولاً بله فاذا
كشف مستلغطاً بالثال ظهر ان الحق فيه مما من النظر اولاً لان الاقسام التي ذكرها الشيخ بل هي موجودة في الكتاب بام لا فافز واجدتها فيه لم يكن يبرهن
القبيل وليس انجز كالمعاني ثم اذا اشتبه عليك النفس فمال فيه بل بوقفت لغير الكتاب على القسمين ام لا ولكن ان لا يقتضيه ذلك لان بقوله تعالى
له ايات محكمات منها بعضه ايات محكمات وقوله واخر صفه لغيره من دل عليه الظاهر وجوالات وتقديره وعنه ايات اخوتها بهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اولاً بل هو من طرق القدرية بشئ الايدي له لوعطف عليه وليات اخر صفات وليات اخر محلات لا تمام
المعنى ولو تيقن الكلام الاول القدر على القسمين لم يستتم العطف عليه كما قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات وانا خض القسمين بالذكريان اجاء على
درجات العرف واخفاه وانما المراد من الاقسام التي قوله واقسام النظم والمعنى التقديرات دون حقيقة الاقسام وليس الاقسام تقسيمات على بعضها من اقسام
والمشترك والمال وان قسمه في مثل على الظاهر والنفس والمفرد والمركب واليات اقسام اخرى سوى القسمين ليشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكسائية بل جميع القدر
تقسم الى اصناف من العام والمشارك والمال اولاً باعتبار جميعه ينقسم الى الظاهر والنفس والمفرد والمركب واليات اقسام اخرى كما هو ان ينقسم الى جمهورية وهو مست
بجبهه ثم ينقسم جميعه الى شديده وتوجهه اخرى ثم الى مستعملية ومنفعة ثم الى سطوية ومنفعة على اعرف فلا يجوز ان يكون اللفظ واحداً صافاً قطعاً
وحقيقة ولا يجوز ان يكون خامساً وعلماً وظاهره وخبياً وحقيقة ومجازاً بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم معينة ولغته وجزى رابعة وجهه نوحى
طريقه ايقال وجهه هذه الامراض طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقد قدم النظم لان التقصير في اللفظ الموضوع للمعنى تقدمه على تقصير في المعنى طباعاً فقد قدم
وهو ما لا يقدّر المفرد على المركب لانه المعنى يبيح ولغته قبيل لكل لفظ معنى ليزكي وهو ما يفهم من اوجه تركيبه ومعنى عينيه وهو ان يفهم من جهة اى حركاته

و

وسكانته وترتيب حروفه لان الالف اسم من الصنوع الذي يدل على التعريف في الشيء في المادة فالمفهوم من حروف مرتب استعمال الترتيب
 في مثل ا ب ل ومن بيته وقوع ذلك الفصل في الزمان الماضي وتوهم السند اليه وتذكيره وغير ذلك ولما اختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه
 ويضرب الا ان في بعض الالفاظ يتوسط اليه باوة فلا تمل على المعنى في غير تلك المادة كما في مثل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم ما
 عد الصفر ومن بيته كونه كبيرا في صفة واحد الميرج وغير ذلك ولا تمل هذه اليه في اسد وفي شئ وفي بعضها كلابا يدل على معنى واحد وفي بعض
 ثم فيها نحن فية لانه والالف في الغيبة في انما حروف الاسد مثلا على السبيل المعروف ودلالة بيته على توهمه وكونه كبيرا وغير ذلك ولا يخرج
 انما من المفهوم بالتعريف بمثل هذه العوارض فاقوم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وتوهمه في المشترك ودلالة
 القدر على معنى او الظاهر ودلالة اليه على التوحيد ولكن الظاهر انما بينهما معنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكله
 واساس فان المشايخ معهم التمسك بالمتقون الى مثل هذه التكاليف التي لا يلبس بهذا القول انما هو في كل لغة كل في الترتيب
 وانما استنكر اني اصطلح الالف المنطق لانها لا حاكمة الافراد والتعريف للشيء لا للافراد ولهذا كان من شرطها ان يكون يتقيد على كل فرد من افراد
 المدلول ولو وجد في حقيقة منية فلما اذا قلت الانسان حيوان ناطق يعصدق هذا المعنى على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
 ناطق لا يتقيد الاطلاق على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يتقيدوا الى اصطلاح اسمهم في اسد وذكروا التعريفات في تصانيفهم
 يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو الاطلاق بالغة تماثلها في التكلف والاعتزاز مما لا ينبغي حصولها من غير ما هو في قولهم كل لفظ عام يتناول
 الالفاظ الموضوعات المعاني وغيره فيقولون في معنى ذلك في المعنومات وحصل الاعتزاز عن المشترك ايضا لانه موطن بينيين او اكثر ايضا
 ومقبوله معلوم خرج الجمل فانه وضع المعنى ولكنه في معلوم للسامع ويقولون على الالف اخرج العام فانه وضع المعنى فاعلم معلوم شامل للافراد وانما
 من قوله على الالف ان يكون اللفظ متنا ولا المعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في افعال افراد ولم يكن في الاماكن
 الى الامتياز من الجمل في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى اصل الوضع والابتنان في الكلام ليس باصل الوضع بل بالمعيار من الجمل في اصل وضع
 لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه امتزج عنه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم منها دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين والمواد
 من المعنى للمعلوم لا يكون الاسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الالف انما استرا من
 المشترك بين الشخصيات لانه بالتبدي الى كل واحد من وضع المعنى معلوم لكن لا على الالف او قسم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى انما كان تدلول اللفظ على
 في التعريف الشخصيات ايضا لانه في الالفاظ الموضوعات لما يكون اسمها متنا ولا خصوص كغير النوع واليدين ويكون افرادها من
 بالذات كقوة المناصرة بينه وبين غيره او لا يشترك في مفهومه اصلا كما كان في النوع انفسه وهذا التقسيم اولى العلم بالذات في قوله تعالى
 يخرج الله الذين امنوا وانكم والذين اتوا العلم درجات بعدد ما عملوا في قول الذين امنوا اللغات والقوى بينهم وبين عالمه المؤمنين في الدنيا
 والشرف والتعظيم في جبريل وميكائيل بالذات في قوله تعالى من كان عدوا لله ورسوله وجبريل وميكائيل وجميع الملائكة اتوا الله
 وشرفها منذ الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والجهل فيكون هذا التعريف ليسه انما هو الاعتباري واخبره انما من حيث هو
 وتفسيره الشامل للقسامين اذ ذكره ابواليد انما من يتناول فردا كالمثل والمرأة والقرن من تتبدل كل قسم بعد علمه هو الاشارة الى ان انفسه
 بحر في المعاني اسمها جميعا كما كان العموم فانه لا يجري الا في المسمايات ولهذا ذكرنا ما يشترك في معانيها في اسمها فيكون شارة
 ان الاشارة الى يجري في القسامين كالمفهوم بخلاف الهمم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لان معناها في احوال انما كل لفظ وضع المعنى

او لمسي على الاغراض الا انه يسط في العبارة العزيز هو الامتزاز من امام ومن المستر من المشتمات مبيها فان قوله من الاغراض والاشتراك
الى كل لفظ امتزاز من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل به الامتزاز بقوله والعام وبه كل لفظ فيتم مع اسماء السميات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التفسير وهو عام كما قلنا بقوله فيتم اي غير حاصل الامتزاز من المستر فانه لا يشتمل بينين بل كل واحد على
السواء بقوله جمعا امتزاز عن التثنية كما انها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعراض في مخصوص وعن اشتراك الاستفراق فانه عند اكثر
مشايخ وآباء العيس بشرط العموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحابنا شانه وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستفراق
بمعنى ما يصلح له حسب وضع واحد للاستفراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي جعل منه البعض
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبين ما هو عندنا يجوز له العموم باعتبار بقائه بجمعيته وبقوله من السميات امتزاز من المعاني فان العموم لا يجز
في العامة من المتأخرين من شايخنا وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها مامة
كما ليس مائة في مائة الكتب ولم يتنا ولها هذا احد اذ هي ليست بانواع واصناف لان نظام جمع من السميات بل عمومها صوري كما عرف لاننا نقول
بحدود وليان احتمالي وعمومها مجازي للصدق والحداد عليه فان ربطا في قوله ما رايت رجلا يريد فير ما وضع له العلاقة بين
العلمين اذ الرجل وضع للحدود واريه في غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسود الشجاع في قوله رايت اسدا يري بقرينة
الرسم العلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لانه لا يوجب اذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحيح على ان
ان سلنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك صحتها احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولتة بلامه مورد التفسير لا المطلق العام
وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالصدق بل بالضرورة واحدا المذكور جامع مانع للعام العيني فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضوح في اللفظ
بان اجري على المطالاة ولم يلتفت الى مورد التفسير كما ان احد يتنا دلالتها اذ هي لفظية تتلزم جمعا من السميات معنى فتبين ما ذكرنا ان
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسيره لا النظام لا تقسيم لعمده فانه قد علم بقوله فيتم لجمعا من السميات والتفسير وان كان يقضي
سبق الابهام واحد ما يميز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خلافا في معمول المقصود لا يثبت به وملكه كثيرة في كلام السلف والامراد من النظام
لفظا ان يدل صيغة على الشمول لصيغ اجموع مثل يديون ورجال ومن النظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المنه دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مامة من حيث اني تتنا ولها جمعا من السميات وان كانت مينا صيغ مخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب اسمك اي تثبته فيما يتنا وله قطعنا ويقينا تنبيه اي على وجه القطع ارادة التميز
وارادة التخصيص منه ونسبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فيقول من يقين الامر يقينا لازم ومتعدد ثم الشيخ
رحمه الله بين حكم العام قصدنا اشار الى حكم اخص قوله لا اخص روي للاختصار والاختلاف بين الجور ان موجب اخص قطعه كما اختلف
من موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجور من الفقهاء والمكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي
واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازندراني وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند مامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والبيهقي
اجمعا من وغيرهما موجبه قطعه كوجب اخص ذاتا بهم في ذلك القاض الامام ابو زيد ومامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وغيره الاختلاف تفرقة في وجوب اعتماد العموم وتخصيصه بالقياس خبر الواحد اجماعا فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتمد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بها وعند الفريق الثاني في سبب الاعتماد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاطلاق

ادعاء الكفر

ت

لان عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة اخصوس في العام قايم لانه لا يراد الا فيما يتهدد الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للتصوير
 كقول تعالى ان الله بكل شئ عليم بعد ما في السملوت وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا
 كالقياس ونحوه ارادة به اجتهاد الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايم فيه وثبتت موجبه قطعا مع ذلك عند الشائخ رحمه الله
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التحضيس فكان الاحتمال فيه اكثر واغنى في مورد ان يؤثر في ربح اقطع واليقين
 الفرق ان احتمال التحضيس لا يخرج العام من حقيقة لان العموم باق بعد التحضيس الى الثالث عند من لم يشترط الاستزاق كما عرف
 فكان احتمال ارادة التحضيس بمنزلة ارادة اخصوس من جهة هذه الصيغة في مورد ان يؤثر في ربح اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما اشتبه
 اذا اخرج بعض وجوبه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة اخصوس في ربح اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فوجبه من حقيقة وجوبه
 وكان على خلاف الاصل فلا يتصور من غير دليل وحكم من قال بان وجوبه قطعا بان اللفظ اذا وضع لمنى كان ذلك المعنى منطوقا
 لا زال ذلك اللفظ من ايام الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا متى توفى
 الدليل على خلافه كما في اخصوس فان سواء ثابت به قطعا كونه موقوفا له حتى يقوم الدليل على صفة الى مجاز فاما الاحتمال
 الذي ذكره اخصوس فلامعبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وسبب غيب منا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل قبل
 ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة اخصوس فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه
 ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يبينه ان دور وصيغة العموم على ارادة اخصوس من غير قرينة يدل عليه بوجه القياس على السامع و
 يروى الى تكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رد العام على ارادة اخصوس ولا رد اخصوس على ارادة المجاز من غير
 ذكر دليل يبين السامع مراد الخطاب قوله الا اذا سمعته اخصوس معلوما وجمهور اختلف في العام اخصوس منه فقيل لا يشبه حجة اصلا
 سواء كان المنصوب مساويا كما قال الشارح مثلا اقولوا المشركين ولا تقولوا الا للذين آمنوا بالذمة والتحضيس المتساين بقوله تعالى وان اهد
 من الله لشيء مما تكلموا به الا ان يقر الله به المشركين حيث وعدتموهم وجمهور اخصوس قد الربوا من كل النوع لا يثبت في قوله غراسه اصل التدين حرم الربوا
 الا كان اخصوس معلوما يتبعه العام في اللفظ موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل اخصوس ويتبعه العام في الكل
 موجبا قطعا وعندنا يتبعه العام حجة بعد التحضيس سواء كان اخصوس معلوما او مجهولا الا انه لا يتبع قطعا بل يهبطه لثباته كالتقاس
 وخرابوا احد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا سمعته اخصوس معلوما او مجهول اي اخصوس معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا
 في الشيخ تخصيص الربوا الذي هو مجهول كونه مبالا من البيع واية الربوا اصلع مثلا اخصوس معلوم ابد البيان كما يصح مثلا الاخصوس
 المجهول قبله فلماذا لم يذكر الشيخ مثال اخصوس معلوم فينبذ اي ضمن سمعة اخصوس يوجب اي ثبتت العام اخصوس منه الحكم في
 الباطن او في الكل على تجردا على احتمال ان يظهر اخصوس اي التحضيس في العام بسبب تقليل اخصوس اي دليل اخصوس ان كان معلوم
 المراد والمسلط والمثبت او بسبب تفسير دليل اخصوس ان كان مجهول المراد والمفسر به الشارح وبذلك قيل اضافة المصدر الى المفعول و
 بيان ان دليل اخصوس يشبه الاستنثار بحكمه من حيث انه يبين ان اخصوس لم يغل تحت اجملة كالاتنثار وانهذا شرط اقتراض العام
 كما شرط اقران الاستنثار بالمشي منه ويشبه النسخ بصيغة من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن بسبب العام
 يبين من المراد فاذا كان مساويا كان معتبرا لتعليق وان كان الاستنثار ودليل النسخ لا يقبلان لتعليق لان المانع من التعليق في الاستنثار

عدم استعالمه بنفسه في النسخ خلوص معنى العارضة اذ لو اخلل ما القياس معنا للخصر وبطلاله فاذا كان دليل مخصوص مستقلا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت اجملة لم يوجد المانع من التعليل فتمثل التعليل اذ الامس في التعويض والتعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدراتنا وله العلة المخصوصا سابقا داخل في العموم وهو المراد بقوله على نحو ان يظهر المخصوص فيه تعليلية وذلك القدر مجبول فاجب جهاته الباقى وجماله فتنسخ سقوط الراجح في العام موجبا قطعاً فلا يظلمه بالاحتمال الشك ولكن قلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاجب العلم وان العلم غير الواحد والقياس ان اذا كان مجبولاً لا يجب ان يستقط دليل المخصوص من بقي العام موجبا كما كان نظراً الى شبهة النسخ وان لا يتجى العام مجبولاً على اجماله فيه نظراً الى شبهة الاستثناء فلما تردد كل احد منهما بين الزوال والبقاء لم يطل واحد منهما بالشك في العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهته بطلان دليل المخصوص فان احتمال حقوق تفسير المخصص قائم وعلى تقدير سقوط التفسير بتحقيق احتمال المخصوص في كل فرد من العام وكان له ما قبل حقوق التفسير المخصص مع جمل الحكم في جميع الافراد على احتمال الراجعة المخصوص في كل فردا ذلك فرداً يتحمل ان يكون المخصوص من مع العام وهو معنى قوله بتفسره وبعد سقوط التفسير المخصص يصير منزلة المخصوص للمعلوم فيبقى ثلثها ايضا للاحتمال التعليل فبين ان العام بقية التخصيص ليس ثلثها معلوماً كان المخصوص ومجبولاً فيجوز تخصيصه بنحو الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لمان اهل الازمنة لما نحو اسن عموم نفس التعليل الحق بهم النسوان والعبيان والعيان والمقدود والزنى والاربابون بعلته ان كفرهم غير مفض الى سحب كلف الازمنة فمخصوص من النسخ بالقياس وكما في نفس الربوا لما صحح البيان بالمخصص في الاشارة التامة الحق بها غير باعلته الليل والجنس والظلم والجنس وحسن بالقياس قوله والمشتراك اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو مشترك اى هو اللفظ الذي اشترك كية معان او اسام المراد به لاشتركاك بحسب الوضع حرف ذلك بمورد التفسير فان بنا تقييم اللفظ بمقارن لالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون المراد به احتمالا على السواد ثم العام قد دخل في بده اللفظ فانه مشترك فيه اسام فاحتر عنه بقوله لا على سبيل الانتظام كينى هذا الاشتراك بطرولج البديل بطرولج اشتمول وقوله معان او اسام بعينية اجمع يومهم ان عدوا لشكات شرطى في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل لاشتركاك شيت بين العيينين والاسمين كالقوله وكذا قيل في صدره هو اللفظة المفروضة لمختلفتين او اكثر وضما واطا من حيث بما كذلك فاحتر بقوله بمختلفتين مختلفتين من الاسماء المفروضة وبقوله ومعنا واطا من المنقول وبقوله من حيث بما كذلك من مثل شى فانه قد تينا دل المسابيات المتكلمة لكن لاسن حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاطا ان ذكر كلمة او في التميز ان كان يشك الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يورد الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم اى فهو باطل لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ احد فهو تقسيم المحدود والانه تقسيم احد كما ان قيل اجمع ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود ولتناول تركيب الياها ولو قيل جسم ما يتركب من جوهرين او اربعة ابعاد ثلثة يكون تقسيما للمحدود فاحتر تحت لفظ من الفاظ احد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا سق تقسيم احد الذوله تحت قوله واشتركاك كما ان قوله لفظا او معنى تقسيم للمحدود ولذوله تحت قوله يتطو وكين ايضا ان يصير عنما بلفظ واحد بان يقال هو واشتركاك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس في التعريف الشى بنفسه ايضا فان المراد قوله والمشتراك المتشرك الاصطلاحى ومن قوله واشتركاك اللفظى ثم ان كان المراد من المعانى مفهومات اللفظ فاحتر من الاساس لالفاظ الازمنة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثلا مشا لاشتركاك الاسامى ان حمل موضوعا بازاء لفظ اشتركاك والذبيح غير با ومشا لاشتركاك المعانى ان حمل موضوعا بازاء مفهومات

اشتركاك

هذه الاضافات انقل من الامام العلامه شمس الايمه الكروسي رحمه الله وان كان المراد منها المعاني الذهنيه كالعلم والحجيم وبعدها المراد
 من الاسامي الحسيات اى الاميان فكان نظيره المشترك بين الاسامي اعطاء المعين لا اشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لا اشتراك المعنى والاشتراك
 ونفسه بها فيه واقره الاشتراك بمعنى النظر فيه ونظيره المشترك بين المعاني الاتفاقيه والظاهر والستر والنقل للبري والاشراك بالبيع لانه
 ملك المبيع بمقايمة الثمن وازالة ملك الثمن بمقايمة المبيع ونظير بان من البيئونه بمعنى العفصل ظهر وبعده واقلم ان لا اشتراك فان الاصل
 لو دار اللفظ بين الماشترك وبعده كان الاغلب على الظن عدمه لانه نيل بالفهم في حق السامع لتروى الذهن بين مفهوماته وقد تميز عليه
 الاستكشاف لبديه المتكلم والاستنكاف من السؤال فميله على المراد يقع في سهل وربما يقين المتكلم ان السامع يتغيره للقرنيه الداله على المراد
 السامع لم يتغيره لما يتغيره كمن قال السيد اعطنا فلانا مدينا واراد به خبرا او شيئا اخر من الاميان فاعطاه وينار في تفسر السيد به فمنا يقتضيه
 اشتراك وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوم لما الى ذلك بقية اقتضاه وجوبه وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه اغفلة من الواضع
 ان كانت اللغات اصطلاحيه كما ذهب اليه ابو ياشم واتباعه بان نفس وصفه الاول وقد اشترت في قوم فوضع ثانيا المعنى آخر واشهره في
 اخرين ثم تراعى الكل على الوضعين او اختلاف الواعين بان وضعه فاعنى وشبهه فوضع ثانيا المعنى آخر واشهره في قوم فوضع ثانيا المعنى آخر واشهره في
 الى ان تعريف اشئ لغيره محمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائه الاحوال ان كانت توقيفيه كما ذهب
 اليه الاشعري وابن فورك فلا يتبادر كما في انزال المتشابه فيلزم ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بل وضع وان لا يجوز ان يترادف
 ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه يوضع اللفظ من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الما بطلا ولا التعريف الا بما لا يعنى لانه يعنى معلوما
 من كل وجه فثبت انه لا عموم قوله وحكمه التوقف فيه بشرط التام ينهى يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حتى يقوم
 دليل الترجيح لان الاشتراك يبنى من المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
 لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل التام في الحقيقة او طلبه ليس اخر يعرف به
 المراد بالوقوف على المرادين ولحقى الاحتمال على التساوى فيجب الاستئصال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل لما دار معلوم في لفظ القراءه
 بين كينى النظر لوجود اصل هذا التكريف الا على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جيبته ونسخت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه النافه سلتا
 تطول قرأت بنينا اى لم تغمر رجها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأنا انما اذا نقلت حقيقة الاجمل في الدم فان الدم هو مجتمع في الرحم وكنه
 حقيقة الانتقال في كينى لان النظر اصل وكينى ما من والاتصال يتحقق من الاصل الى العارض فكان بدلا سماء الى باجمين فبالا لادراك
 نى قوله تعالى ثلثة قروا كينى دون الاظهار وهتدوا ايضا بالاشارة وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن بعض الصحابة طلاق
 فثان وعدتها حيث فثان على ان المراد منها كينى لانه لما صح فيه لفظ كينى واثار الرق في تفتيق ما ثبت في حق احد دون التبدل علم ان الثابت
 في حق امرأه كينى دون الاظهار قوله والماول وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجهه بنسب الراى قيد بقوله من المشترك وبنسب الراى
 وبها ليسا لارمن فان الخفى او المشكل او المبل اذ اوال الخفاء عنه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسيى اولا ايضا كذا في الميراث والتعويض
 واصول مصدر اللام وغيره اذ كذا العاير والتعريف اعمل على معنى مما تارة صدر ما ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالراى لا يتم
 فعمل المشترك على الاشتراك اللغوى وهو ما في خفاء واحتمال الاشتراك المعانى فيه وقال الراى على غالبه فثبت ان جميع اقسام المسائل
 ويكون تقدير الكلام الماول ترجح ما في خفاء او ما في خفاء بين وجوده بدليل على ما ترجح من المعنى فان الدليل للرجح اذا كان قطعا كان ذلك نفسا

لما وليا ويل في حياتنا ويل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرة اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويميل اليه انما قيده بالمشرك لانهم
 يرون بالماول بهنا جميع اقسام بل اراد به نوما منه وهو الماول من المشترك بمعنى ذالماول وهو المشترك الذي يتبع بعض وجوبه بفعل لظن
 من اقسام العينة دون غيره وذلك لان عينة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على حد منهما وبعده التاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القر
 بعد التاويل وحده على كمين والى عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينة واللفظ بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل
 تدل على معان بالوضع وبما للتاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينة واللفظ الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة متوضعا
 لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة وبالماول والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة المستحاضة الكتاب
 يدل بالوضع على نفي اجواز اصلا وبالحمل على نفي الفسيلة لم يتبع تلك الدلالة فلذلك قيده بقوله من المشترك وفيه ضعف سببينة غير ان الماول
 من اقسام النظم معينة ولذته من ان المرادتين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل ايضا الى العينة لان اضافة الحكم الى دليل الاق
 اولى معنا قاله الحكم المستصوب عليه من ان النقص الى العلة لانه اقوى منها كما كان في في محل النص ايضا الى العلة بخلاف المنس لان التفسير
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المنس قالوا و هذا كالحمل ذائعة البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم قطعيا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المنس لكونه اقوى لالا خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلواتك
 لما كلفه بيان القول تعالى و اقيموا الصلوة ثبت وصية القعدة الاخرى لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح شكك لان هذا القسم في بيان اللفظ
 بنفسه على المعنى بالوضع من في نظر الامم اخره ولما افضل في اقسام الاقسام الاخرى لان في تلك الاقسام الضم الى دلالة العينة لمعنى اخر انفصل به
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم حمل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى العينة لان دلالة العينة بوساطة
 انعام التاويل اليها لا يجوز العينة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنقص الحقيقية والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بانظر لانعام معنى اخر اليها
 وهو التركيب والاستعمال في موضعها وغير موضعها واما قولهم الحمل ذائعة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكره في المنزلة
 ان الحمل ذائعة البيان بخبر الواحد فمما يدل ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الاشكال بدليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى منس ولكن يسمى
 ما ولا وان لكشف التام لا يميل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانهما اثبتت الاها بقطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد كما
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المنصوص منه وان كانت قطع الثبوت و هي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والماستللا بالعدة الاخرى فمما لا يثبت به الفرضية قطعيا بل هي واجبة ولكن الواجب نوما ان اجب في قوة
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى من تذكره صحة الفرضية لا الشاؤ و واجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحسين النعم حتى ذكره
 سجود السوء وتبركها ولكن لا تقصد الصلوة فالعدة الاخرى التي لا اول فلذلك سيناها فرضا فانما ان يحيب اعتماد فرضية ما يحيب كيف جاز بما لا الاتر
 ان الماوية الاصم والكاك كغير البكارها فرضية ما ولم كيف ابن عباس رضي الله عنهما بكاره ربهو التقدير مع سقوط البيان باية الربواني للآلة
 السنة ولم كيف من كثر تقدير فرضية المسح بالربح مع سقوط خبر الغيرة بيانها بل الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله جميعا وكيف ثبت الحكم قطعيا بل ازا
 البيان وفي ثبوتها بيانها شبهة وفي جملة اتم تنسج لي وبعدها حاشية هذا القسم وهو علم باحقيقته قوله وحكم وجوب العمل به بل احتمال اللفظ اى حكم الماول
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السوء والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خط في
 اصابتها بحق حقيقة اذا الوجهية من غلطه ولا يصيب فيكون الثابت به بمثل السوء والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد دليل ظني فيكون الثابت به غلبا ايضا

الاصح

لا قطعاً قوله واقسم الثاني في وجود البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب قواعد المعنى وتكثره ونبذ القسم في تقسيمه
بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا انهما المشكل المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قبل قوله
بذلك النظم اشارة الى انهما من العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا ينظر الا اذ لم يسمع واليه اشارة في بعض معنات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المتقابلة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الاشارة راجعاً الى اعمى قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله الظاهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا التعريف اعمى بنفسه وهو المراد منه معنى السامع نفساً
اسى بما عدا ذلك لان اهل اللسان احرص من اعمى والشكل واما لما كان ظهور المراد منها توقف على راجع السامع وقيل هو اهل على معنى بالوضع
الاصل والعرفي وقيل غيرهما لا محروا وقيل هو الاشارة في اعادة معناه الى فيه قوله بالنفس هو كذا ذكر اكثر من قصد شرح هذا الكتاب ان
قصد الحكم اذا قرنت بالظاهر ما يصلح شرطاً في الظاهر ان لا يكون مناه مقصوداً بالسوق اصلاً فتابينه وبين النفس قالوا القيل ايت خلاصاً من كتاب
التعمين ان راجع القوم كما ينبغي على القوم في قوله وتقبل متداولاً في القوم كان نصاً في القوم كونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سبق لعقد وكان فيه زيادة ظهوره بما لا يتنبه اليه المبدق لذلك كانت عبارة ابن ابي عمير على اشارة قالوا واليه اشارة للمصنف رحمه الله بقوله
بمعنى في الحكم وقوله سيق الكلام لا بد قلت هذا الكلام حسن وكذا مخالفت لعمامة الكتاب فان شمس الاثمة السبع كونه في قوله
الفقه الظاهر من المراد منه نفس السامع من غير ما مل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره واسأل الله
البيع وحرر الربوا قوله تعالى فاطفوا ايديها فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه لبيع الصيغة وهكذا ذكر القاسم الامام
ابو زيد في التوقيح ومصدر الاسلام هو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم اشهر قوله وغيرهم ثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان سوقاً او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الاثمة وغيره في ايراد
الظواهر من اكان سوقاً وغير سوق وان احد من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان من منظوريه
لما عقل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النفس على الظاهر بجملة السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكوا الايام
منكم مع كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكوا اطاب لكم من النساء مع كونه غير سوق فيه فرق في فهم المعنى
للسان وان كان بجواز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كما يخبر بين المتساويين في الظهور بخبر
ان ثبت لاحدهما رتبة على الاخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر القرينية
نطقية نطق الية سابقاً بل ان قصدت كل المعاني بالسوق كيان العدد في الاية المذكورة لم يفهم بدون اثنان اعمى وقلت وبيع ما يوزن
ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه واما النفس فانه وادبياً ما بقية تميزت بالنفس المشكل ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهراً بدون تلك
القرينية واليه اشارة القاسم الامام ابو زيد ومصدر الاسلام هو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم اشهر قوله وغيرهم ثبت ان عدم
الظاهر ليس للصيغة في الكلام بل عليه معناه بل يفهم بالقرينية التي اقرنت بالكلام انه هو الاصل للمشكل من السوق وكذا معنى قوله لانه سبق الكلام
لا بد انه عرف بعد اقران قرينية قوله معني وقلت وبيع وقوله فان خضم الاتهوا فواحدة بالكلام انه سبق لبيان العدد الذي به ازدياد
الكلام وضوحاً حيث فهم من ان الالباب معتقده على هذه العدة وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق مستجاب في صيغة الكلام نصاً
من غير قرينية نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الاثمة رحمه الله الكلام يكون نصاً باعتبار القرينية التي كان السياق لاجلها قوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء فاحببوا في استطيعه المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك ليل قبل قوله تعالى فلي
 وثالث دريل وا قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى اهل لكم من النساء لان من ماحرم كالالات في اية التحريم وقيل في ذهاب الى العفة والالتزام
 من العطاء يحرم من مجرى غير العطاء ومنه قوله تعالى او ما علكت ايماكم شئنة وثالث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت العرف لما
 فيها من العدلين عدلها من صيغها وعلها من مكررها وعلها من النصب على احوال مما طاب تعديره فانكحوا الطيبات لكم مع يودات جزا
 العدد وثنيتين ثمنين في ثلاثا وثلاثا واربعاربعيا كذا ذكر في الكشاف وقيل طاب اي ما ادرك من حاجت الشرة اذا ادركت والوجه
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانه لم يردك فان قيل لعدو الذي اطلق للنكاح فليجوز ان
 يسمح بين ثنتين او ثلاثا او اربع فاعني التكرير في ثنيتين وثلاثا وربع قلنا الخطاب لما تناهوا والي يحج وجب التكرير ليعيب كل نكح يرد
 ايج ما اراد من العدو الذي اطلق له كما يقال للجماعة التمسوا هذا المال وهو الف درهمين وثلاثة وثلاثون واربعة اربعة ولو افردت
 لم يكن له معنى ولذا حلفت بالواو دون اولئك لانه لو هبت في هذا الشأن تقول اتمسوا هذا المال درهمين واربعة وثلاثون او اربعة اربعة
 اقلت انه لا يورث لهم ان اتمسوا الا اعداد النوع هذه اقسمة بان كيو نوا استفتين في عدو منا ولا يكون لهم ان يجيبوا بينا بان يسطروا للصفير
 درهمين والبعين ثلثة والبعين اربعة فكل ذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسيبون ان ياخذ كل واحد من النكحين ما اراد من
 الاعداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدو واحد منها وكون اختيارا من عدو واحد منها قوله فانه ظاهر في الاطلاق
 ا في اية نكاح استطيعه المرء من النساء لان اذ في درجات الاموال باعتراف في اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاكل
 في النكاح اخطر لان النكاح رقيق وكونها حرة يتنافى في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتحريم الا ان كمال عدو تعالى ولقد
 كرمنا بن آدم وصيرورتها سوطه مستقره لا يمايم التكريم الا انه في العفورة على ما عرفت فاشارة بلوط الاطلاق ا ل ازالة
 هذه الحرة التي تهب بمنزلة العقيد المسلم من المباشرة نص في بيان بالعدولانه الغنير لئلا ينسب الكلام لاجله اسي لاجل بيان
 العدو بدليل قوله تعالى فان قصتم ان لا تعدلوا فواحدة فزادوا قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة يحق العدو
 به حيث فهم منه الاطلاق والعدو على ما ذالم يذكر العدو فيه فصار نصا قوله والمفسر هو انما وضوحا على وضوح النص
 على وجه لا يتجوز فيه احتمال التخصيص ان كان ما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل
 كالمظهر في المفسر لا يثبت في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
 فسجد الملكية كلمه اجمون فان قوله عز اسمه فسجد الملكية ظاهر في سجود جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص واردة لبعض كما
 في قوله واذا قالت الملكة يا مريم ائني بسلام فبقوله كلمه انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازما وضوح
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل واكمل على التفريق في قوله اجمون انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لانه لا يقطع الاحتمال عن
 اللفظ بالكلية قوله وطه ائني بسلام فبقوله كلمه انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لانه لا يقطع الاحتمال عن
 اشارة الى رجحانه على النص فذكر في شرح التوقييم وعلم اتفاقا في النص وان لا يحتمل التاويل فيكون اولى من
 عند المقابلة الا انه اسي المفسر يحتمل الفسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات
 وانحصر لا يحتمل الفسخ ويؤيد في الحجة التامة باللفظ لانه يرد في حيث ذاك الكذب او الفسلف

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فبحر في النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثنا فان البسبب من قوله تعالى في مسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا استثنى الاصلح شره احيانا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا شره احيانا فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء وتعلق بالارادة ضمن احكم معنى اتبع او امن اى اتبع المعنى الذى اريد بالمفسر عن التبديل سى محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كون ذوقه قابل للنسخ وقال وهو لا يتكلم الا وحجا واحدا وقيل هو ما فى العقل بينه وقيل هو النسخ وقيل هو الوقف عليه وتفسير مراده وقيل هو الظاهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والشابه على اضدادها والاصح هو الاول لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بما حكاه اى ما من الاتقاص وحكمته اذ امتنت لفضها وتبدليها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتكلم التبديل محكما كلاما الدال على وجود الصانع وحقائقه وحده العالم والاخبارات والسبب بنها محكما لعينه وقد يكون لاقطاع الوجوه لوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى بنها محكما لغيره قوله وانما نظير الفاعل فى موجب هذه الاساسى عند التعارض حتى يرجع النص على الظاهر والمفسر عليها والحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانها كان العمل بها اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو اتفق الفع من غير محسوس لاننا انما لم يقبل الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما نريد ذلك الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا النص مع المفسر مع الحكم وفى تسمية القابل بنسخه الاقسام تعارضا تسمح فى العبارة لان من شرط حتمية التعارض تساوي الجنتين المتباينتين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور لصحة التعارض من حيث التقي والاشبات سمى بمشال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانحو ما طاب لكم من النساء منى وثلث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقتضى لعمومه جواز كل ما وراء الاربع والثانى نص لقتضيه اقتضارا بجواز كل الاربع كما ذكرنا فباعتراضه فى ايراد الاربع فيخرج النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا ولكن صلوة وتوله عليه السلام المستحاضة تتوضا ولو تكلت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفهومه ولكنه يحتمل التساوي اذا اللام يستتار للوقت والثانى لا يتحتمل فيكون مفسر فيخرج ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماء وناظرهم فيمن تزوج امرأة الى شهره ثلثة لا نکاح لان قوله تزوجت نص فى النكاح ولكن احتمال التثنية فيه قائم وقوله الى شهره ثلثة لا نکاح لغيره فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام ترجيح المفسر يحتمل النص عليه فكان متعده لانها كما ذكره شمس الامنة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان الاول مفسر فى قبول شهادة العدل لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يتكلم معنى آخر والثانى محكم لان التباين يتصن به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجوب ردة فترجح على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قيل ان يقول لان السلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يتكلم شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب والندب وتينامل باطلاقة الاحتمال والعبد وليس بامردين بالاجماع فكيف لسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من سمة الشهادة القبول فان اشهاد اليمين والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى انقضى النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللزوم

لان الاصل تيمم بالليل لا بالنهار وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اتمامه الدليل او لا ثم ايراد المثال ان شاء الله تعالى
على سبيل التبريح فاذا تمم الاصل فلا عليك ان لا تعجب في طلب المثال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيوجب ثبوت
ما نظمه لبقينا ونذا في التفسير الحكيم للاخلاف واما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرناه فهو من سبب العرايين من شاشنا كابي الحسن الكرخي رح
وابن بكرا السجستاني واليزيد بن القاسم الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال ابن شاشنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهر القطع وجوبه حقا وحققة ما ارادوا التذلل الى منه وكذا اعلم النص وفيه قال اصحاب الحديث والاصحاب المشافعي رح
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لوجب العلم بل يوجب العمل بنحو الواحد والقياس وكل عامتهم على الخصوص
وكل حقيقة يتحمل الجواز فلا مثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والمنفسر لقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن انفسه ليدوات ابني
عليه السلام وعندنا لا اعبره لاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما نشي من ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخر وجها عن الوسع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاطلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها
امورا باطنية خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند ظهوره عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله وللهذا الاسامي امتدادا لبقا لخاص هذا القسم ببيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدمه
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء يتأكد بذكر مقابله ليتبين به زيادة وضع كالمقابل وليندما
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف لبعفه لبعضا لان الكل ظهورا ولكن لبعفه فوق لبعضنا احتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر
ظهوره بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا العبادي يقابل حقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فالتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فليس ذلك
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى ان بيان ذلك التقسيم وسبب ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل تماما اخر خارجا
عن هذا القسم وخيئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فنقد الظاهر الخفي المقابل على اقسام المقابل
التساطين وهو تقابل النفي والاثبات كقولك انسان لانسان وتقابل المتضادين كعقارب الاب والابن وتقابل الملة والعدم
كعقارب الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحراة والبرودة وقد ليطبق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نتم ايرادا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجمع منه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا
وجوديا كالظهور فما متضاوان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه لعارض غير الصفة لا يقال الا بطلب لبعي حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التعمري لكن الكلام خفي باسنة الى محل اثر لسبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعرص عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة يعني ان يكون خفا الخفي في نفس الصيغة
ليتمتق القابلة واجيب عنه بان اتحاد الحمل او البهجة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

٢٠

فی محل بضا والبیاد فی محل آخر نظر الی استحالة اجتماعهما فی احد المجلین وکذا الالبوة یخالف البنوة نظر الی استحالة اجتماعهما فی تخفیض
واحد بجمته و احده و کذا الکلام الذی ظهر معناه من کل وجه لیسوا و الکلام الذی خفی معناه من کل وجه و الکان انحاء و الظهور فی
مجلین کالتفسیر مع الجمل و الحکم مع التشابه و لم یمنع من التصاد و اختلاف الحمل کذا اختلاف الجمة لوضوح ان انحاء فی الجملی و الکان لسبب
عارض غیر الصیفة و متحقق فی نفس الکلام فان آیه السرة نفسها خفیة فی حق الطرار و البناش و الکان انحاء لعارض و اذا کان
انحاء متحققا فی نفس الکلام کان تضادا لظاهر من الوجه الذی تحقق فی انحاء و لهذا استحال ان یکون ظاهرا فیما صارت فیها مثبت
ان الخفی علی التفسیر لئلا یرد ان الظاهر ثم کما کان غرض شیخ زبیر بیان تفاوت درجات انحاء علی مقابله تفاوت درجات الظهور
جعل الخفی فی مقابله لظاهر لان فی نفس انحاء کما ان فی الظاهر نفس الظهور و جعل المشکل فی مقابله النص لاراد ان یضاهی علی الخفی
کار دیا و وضوح النص علی الظاهر و علی هذا الاعتبار الجمل و التشابه و جعل المشکل فی مقابله لظاهر باعتبار ان خفا فی نفس الصیفة
کظهور الظاهر و جعل الخفی فی مقابله النص باعتبار ان خفا لعارض کوضوح النص لم یحصل هذا المقصود قوله کایة السرة و هی قوله
تعالی و السارق و السارقة فاطعوا ایدیهما فاحموا و الکان ظاهرا فی ایجاب القطع علی کل سارق لم یختص باسم اخر فی خفیة فی حق الطرار
و البناش لعارض و هو اختصاصها باسم اخر ای اختصاص کل واحد منهما باسم اخر لیرفعان به ای لیرفع کل واحد منهما بذکر الاسم الذی خفی
فان فعل کل واحد منهما و الکان شبه فعل السارق و لکن اختلاف الاسم یدل علی اختلاف المعنی علی ما هو الاصل فبعد ان یذکر الواسطة
عن اسم السرة فخمیت الآیة فی حقها فاشبهت الامر ان اختصاص کل واحد منهما باسم اخر لتقصان فی فعل السرة او زیادة فیها فالتکا
لزیادة امكن الحاقه بالسارق فی ایجاب القطع بطریق الدلالة و الکان لتقصان لم یکن قائلنا فی آیه السرة فوجدنا فی الشرع
عبارة عن اخذ مال الغیر علی وجه الخفیة من حره لاشبهتة فیہ و هذا المعنی موجود فی الطرار و زیادة فان السارق و لیسارق معین
الحافظ الذی قصد حفظه و لکن القطع حفظه لعارض نوم و غیبة و الطرار لیسارق الا حین الی تصدقت الحفظ مع الانتباه و کمضو
لعارض غفلة کما حکمتم سرة و اکل جنایة فوجدنا ان اختلاف الاسم لزیادة خفاة فی فعله و فضل فی جنایة فثبت و جوب القطع
فی حقه بالطریق الاولی کقبوت حرمة الضرب بجرمته التانیف فاما البناش فیسارق معین من محسی حکم جمیه من لیسر بجانظا الکفن و لا
تاصدا الی حفظه من المارة کیدا لیلطعوا علی جنایة کالزانی و الشارب الخمر یخفی من الناس کیدا لیلعیروا علی نوح فعله و هو فضل فی
قایة التحارة و الهوان فان فیس التراب و سلب الکفن من الاموات من اذول الافعال و اوردوا الخصال لشمادة العرف و طبع
اسیم فخرنا ان تبدل الاسم فی حقه لتقصان فی فعله فلا یکن الحاقه بالسارق لان تعدیه بحکم بالمعنی الذی هو فی الفرع و و نه
فی الاصل باطلاة لاسیما فی الحد و دنانما سندا یا شبهات قوله و ضد النص المشکل و هو الاینال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
لدخوله فی اشکالہ قال شمس الائمة هو اسم لما یثبته لدخوله فی اشکالہ علی وجه لا لیرف المراد الا بالبدیل تمیزه من من سائر ال
و قوله لدخوله فی اشکالہ اشاره الی سبب انحاء و الی ان زیاد خفاة علی الاول لان الداخل فی اشکالہ کان اکثر خفاء سماه عدل
و الی ماخذ الاشتقاق یقال اشکل اسی دخل ربه کماله و امثاله کما یقال احرم اسی دخل فی الحرم و شتی اسی دخل فی اشتاء
و مثاله قوله تعالی فانو احکم انی شلتم اشبهتة معنی انی علی السامع انه بمعنی امین و بمعنی کیف فعرف بعد الطلب و التامل انه
بمعنی کیف بقدرتة السحرث و بدلالة حرمة القران فی الاذی العارض و هو کحیض ففی اللازم اولی و قوله تعالی لیلته القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفصيل اثنى عشر ليلة ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لانه لا الف شهر على الولا اوله الم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل سنة لاحالة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله ولكنه التامل فيه بعد الطلب فان الاحتجاج فيه لما كان اكثر منه في النسخي احتج فيه الى التامل بعد الطلب فانسخي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بجر والطلب والشكل بمنزلة من خفى في بيت من اشكاله وانظاره لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليمتد عن اشكاله ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع او لاني مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو انظر في كلمة في توجد في مشترك بين منيين لانه لا ثالث لها فبعد احوال الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الموضع واولين اين تحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجدوا لاسطة المفهومين احدهما ان يكون خير من الف شهر متواليته والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متواليته ولانه لا ثالث لها ثم تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلية هذا فاحترت اشكالها وقيل من نظارة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها شكل في حق الغم والالف لانه امر لنفسه جميع البدن والباطن تخرج منه بالاجماع للتدريج في الظاهر مرادوا والغم والالف شبهة بالظاهر حقيقة وحكما وشبهه بالباطن كذلك على ما عرفنا شكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب التحقنا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالغم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد صومه وان تجا وزعن القرحة قنأ ملنا فيه فوجدناه خارجا للتدريج لان العيال الماء الى داخل العين بسبب العيى وليس في العيال الماء الى داخل الغم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب بهما هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فحسى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره كذلك لان معنى النظر معلوم لغة وشرا وكنته شبهة بالنسبة الى الغم والالف كما شبهة لفظ السارق بالنسبة الى النظر والاشياء فكان من نظارة النسخي لاسن نظارة الشكل قوله وهذا التفسير الجمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الاحتجاج كما لم يبق في التفسير الاحتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما اردت فيه المعاني اسي تداخلت يعني يد فغ كل واحدا سواه من المعاني لانه مثل سقاني كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحدا على الباقي كما في المشترك في اول الوضع الا ان التواردها معها اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتبارها وباعتبار غرابة اللفظ وتوضيحه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجمام التكلم الكلام وهذا لان الجمل الازاح ثلثة نواع لا يفهم معناه لغة كالبلوغ قبل البلوغ ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمبراد كالرلوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه مقدود شرعا والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لانه اذا ورد باب الترجيح فيبدا اذا وصى لمواليه وله موال احتقوه وموال عقيم نفى القسم الاخير لوارده في باعتبار الوضع وفي التعيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وجمام التكلم وقوله المعاني ليس بشر الصيرورته محملا لان اللفظ من معينين قد يصير محملا اذا اريد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى حسنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما اردت فيه المعاني زاعده في تحديد اذ يفهم ان يقول هو ما شبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه حصل البيان وقال آثره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

توضيح

ليتمتع به قلت لا حصل التصور وهو فهم معناه لا يفرض زيادة الكشف وبيان سبب الاستنباط كاية الربوا فانها جملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ اليبس لم يشرح الا الاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من التباينين لم يرد فضلا في البديل المطلوب
ولا يبديل بلكه بما يلزمه ولا يمكن التوقف عليه الاستنارة وعدم قرينة تدل عليه وكان مجمل قوله وحكم اى وحكم العمل التوقف فيه على اعمق الحقيقة
المراد به الى ان ياتيه البيان يعنى بحسب التوقف فيه من العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقيقة البيان بحسب العمل به كما يجب بالمفسر او الناطق او الماويل او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شائنا
تعلما كبيان الصلوة والزكوة صارا العمل به مفطرا والكان ظاهريا كبيان مقدار المصحح بحدوث الميزة صارا ولا وان لم يكن بياننا شائنا
جرح عن غير الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحدوث الوارد في الاشياء كاسته فان الربوا مع اجمالها هم
منسحب باللام فيستغرق جميع الواجبات والنبى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء كاسته من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والتقدير الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا فيها ولا يحكم فيها وادراخ غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما ورايا بالتأمل في هذا البيان تسمية شكلا فيه لا محملا واعد الادراك بالتأمل والتوقف
على المعنى التوثر صارا ولا فيه ايضا فيجب العمل به لتغالب الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان التشابه الذي بلغ في النسخا نائية بحيث القطع بجا البيان عمدته في مقابلة وهو بالاطراف لدر
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتباها لا يمكن التوقف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يد اسهل المراد منه بخلاف المشكل والمجهل لان طلب ما يتوقف على المراد فيها لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والايدي واليحي والاسنود على العرش ووضع القدم في النار واشبهها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لان معرفة متوقفة على معرفة المعنى وقد اقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايرادها معنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف
ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمة التوقف فيه اذ اراد بى الدنيا فانه يتوقف على المراد
منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلاءم ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كفاي قولك تيجر
فلان في العلوم على صفة اى مع ليعنى لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل لتيقده في علمه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا واصحاب السلفى رضوان الله عليهم
جميعين وهو مختار القاضى الامام ابى زيد ونحوه للاسلام ونسب الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب التوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه اللاحقين لعلون تأويله فقير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان
الرايح يعلم تأويل التشابه وان التوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعززة لقائلوا لم
يكن للرايح خط في العلم بالتشابه سوى ان يقول اسنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويا ولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن كونه متشابها بل فسروا
الكل وقال القبيلى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتفق به عباده ويبدل به على معنى اراده فلو كان التشابه للعلم

غيره للزم للظانين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله غير وجب
وان قوله والراسخون شارة مبتدأ من اللد تعالي عليهم بالايان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قرارة عبد اللد ابن مسعود ان ما دله الا
خذ اللد وقرارة ابي وابن عباس رضي اللد عنهم في رواية طاوس عنه فيقول الراسخون في العلم انما به ولانه تعالي ذم من اتبع المشابهة
اتبعا والتمويل كما ذم من اتبع اتباعا الفتنة بان يجرب على الظاهر من غير تاويل وبع الراسخين بقولهم كل من عندي بنا وبقولهم بنا
لا تخرج قلوبنا بعدا وهدمتنا كما لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبوا المشابهة والفتنة تأول من اتبعوا اولين ذلك فاعلم ان الوقف على قوله
الا اللد لازم وقد روي عن عائشة رضي اللد عنها انما قالت تلا رسول اللد صلى اللد عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين معاهم اللد تعالي فاحذر واهم امر باسخر من غير فصل بين من اتبع اتباعا الفتنة وبين من اتبع لا
اتبعا والتمويل فبيننا وويل فبيننا وويل الجميع وحمنا انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمشابهة ولم يعلموا انا وويله وقال عمر بن عبد العزيز
استحي علم الراسخين في العلم بتاويل القران الى ان قالوا انما به كل من عندي بنا ثم ما قيل للاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهر الاحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى اللد تعالي
واحكمة في انزال المشابهة ابتلاء للعلماء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعامل ولذ في فهم معانيها وحكمها سفرغ الى العقل فلو لم يتبل
العقل الذي هو اشرف الخلق لاستمر العالم في ابته العلم على المرودة وما استالس الى التذلل لعن لعبودية واحكمهم اذا صنف
كتبا بارها اجل فيه اجمالا واهم فيها فهم منه اشكال ليكون موضع جنوة التمدد للساذه الفيا وا فلا يجرم باستنائه برانه براهة وارشاد
فالتمشابه هو موضع جنوة العقول لبارها استسلاما واعترافا لقبورنا والتما كما ذاني عين المعاني والتمد اعترافه واهم التالشي
من الاقسام الارلية المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ لسبب استعمال التكميل
بكونه حقيقة او مجاز او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب التكميل لقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والتعاقب بالحقيقة
او المجاز لقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدرا عنه
وقوله كل لفظا شارة الى ان الحقيقة من حواضن الافلاذ واللعنى وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضيا واحكم
بان الحقيقة ثثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها ذاهوان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فني لغوية
نسبة الحقيقة اليه فيقول لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارح كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة متى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كما كدابة لذوات الاربع او خفا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصم كالنقص والتب اجمع والفرق للفقهاء والجمو اهر والعرض والكون للتكلمين والربغ
والنصب والجر للنحاة ولا استراب في القسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو لغوي اللفظ باز او معنى بنفسها في التقرئين مطلق الوضع فيدل فيها الاقسام اسة وقوله للاتصال جنبها معنى او ذاتا
من تمتة لتعريف المجاز واحترابه مما استعمل لفظ الساء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو ضم
جديد وقيل هو احترابه من الهزل فان الهزل ان يراو بالشئ غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

ان

لان الجواز والنزول معوا واجيب عنه بمنع السادات فان الجواز اريد بغير ما وضع له اللفظ للاتصال بينهما والنزول لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا يصح له بطريق الاستعارة والاطراء ليس بدخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله للاتصال بينهما بل هو خارج
عما ذكرناه ولا يقال تعريف الجواز غير ما جاء مع تخرجه التجوز تخصيص الاسم بغير سمياته في اللغة كتخصيص الدابة بزوات الاربع عنه ذلك
هي مستعمل في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كشيء منه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير ما بلغ لدخول
الحقيقة العرفية والشعرية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعت له والحقيقة من حيث هي حقيقة ملاكون مجاز لا انجيب عن الاول بان حقيقة
المطلق مخالفة حقيقة المقيد من حيث ما كذلك واذ كان لفظ العالة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على نحو
يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان لاسلم انما غير مستعمل المعنى مانا استعماله لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان الكاف اذ لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لولا اننا لما وضعت المعنى كان في الالف شيئا لاني غير ما وضعت له فيها وضعت له اولاً وعلى ما فهم
الاقتراض من النزول كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى التواضع اهل الشرح والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولاً في اللغة اذ لا يتناقض بين كون اللفظ حقيقة بما عتبار ومجازا باعتبار آخر فالحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من من الشيء حين اذا ثبت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احده اذا ثبت فيكون معناه الثابتة او المشتبهة في
موضعها الاصل والثابت للثابت اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه الثابت وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنظيرة والاطية
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان الثابت ثمان والمجاز مفعول معنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتدري لان الكلمة
او استعمالها في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها ما علم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح
تد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا فاشاء قد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم الصيوان اللفظ ليعدا لوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بالوضع
انما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا واتقاء المشروط بانقضاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله اريد به ما
وضع له و اريد به غير ما وضع له واذ ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ
في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر وكان ولكن لم يثبت استعماله كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع اخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا للمجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كما طلاق اسم السبب على السبب واسم الكل على الكل على البعض
واسم المعلوم على اللازم وانما على العام ونكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم بالبول اليه وغيرها كما بينا في كتاب الكشف فاشاء
حصه منها على المعنى والصورة بقوله معنى او ذواتا وهو اضبط مما ذكره اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكره والان كل موجود من الحسوس
موجود لصورته ومعناه اذ لا ثالث لها فلا شئت الاتصال بين الشئين الا من احد بنين الرحمن و اراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور
اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الانجر والحجر اسدا لعدم شهرة الاسد بنين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتبه به الاسد هو الشجاعة
ينصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يقبض الكلام حسن وتراوة ولم يبق للفرق الماهر لفظون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البدلية والتشبيهات القرصية

فصل طاعره وهو على مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل لغيره الوصف الصالح المعدل اولوا غير كل وصف لرفع الاعتداد ولم ينسج للجمعة
المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فنصل على غيره فكذا انما اوارادوا بالاتصال الذاتي الجاورة بين الحليين صورة كمانى السيمية المطر سما فان لهما
اسم للسحاب لكل باعلاك فاذلك ومنه قيل لسقف البيت سما قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اى السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما
بينما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب لغيره فسمى المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطار السماء حتى ائتنا كم اى كمانى
حين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعيانها والكائنوا حفنا باى اذ انزل المطر بارض قوم ونبت
الكلا رعيانها وان كانوا كارين غضا باولم تلت الى غصنهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة اومنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بمنزلة الوجوه الضابا لتفاق بين الفقهاء اخلاف القوم لان العرب لما استعملت المجازى في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأليل طريفة يكون اذ انتمم بالاستعارة لكل شئ من مجلته او من غيرهم كصاحب الشرع مست
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذى هو طريق الاستعارة لا يتحقق فى المشرع صورته
ومنى كما يتحقق فى المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما توقف على معرفة الطريق ووجوهه لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة
المجازية فى المشرعات بالمعنى الذى شرحت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال فى المضارب
ورب المال اذا اذترقا وليت فى المال ربح وبعض راس المال دين لا يجزى المضارب على نقل الدين ويقال له اجل ربا للمال اى نقله من
الدين وكذا الكفالة لبشر طرارة الاصيل حوالة والحوالة لبشر مطالبة الاصيل كفالة لشابها فى المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما مثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ عن كفاية الميت فيجوز استعارته احداهما للاخره قال
الله تعالى يوحيكم التوفى اولادكم اى يورث وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك لغيره غير
فيجوز استعارته لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من الهبة فيما اذا وهب للفقيرين واستعارة
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفنى حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على الفنى حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على غيبين والاستعارة المجازية من سبب والسبب والعلة والحكم فى الشرعيات
بالمجاورة التى بينهما نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخ لقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال
الذاتي لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى اذ معنى السبب لانفناء الى شئ ومعنى السبب ليس كذلك كذا معنى العلة الايجاب الاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجوده لكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسماء
وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب بالسبب الذى
عليه تنبى المسائل الخلافية وهى استعارة الالفاظ للطلاق للتعق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لاحتياجه فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع والثنية او التنوين او الاضافة كما فى
قولك عشرون درهما ومنوان سمنوا وراقود خلا وطلا اانا وعسلنا لما قالوا قالا اللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كما لاضافة فلما ان المضاف لا يضاف فلماذا دخل عليه اللام لا يضاف قيمته بالمفرد كما يتم بالاضافة او اسما قالها بالتنوين من

حيث انه لو لا المدخل المتون فيه كما الحق البناء في قولك احد عشر ورجما باعتبار انه لو لاه لداخل المتون فيتم بها الاسم واما السامح حصول المقصود
وهو فهم المعنى وخلق كلام المشايخ غير غريب بل ان نظرم الى الصحيح المعاني وقلوبها الى الالفاظ ثم السبب لانه ما يتوصل به الى الشيء فيضي الية منه
سوى الجبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الاضداد فيها كما يتناول لسبب المصطلح فيدخل في قوله والاقبال سببا الاقبال
بين العلة والحكم كما يدخل الاقبال بين السبب والسبب فلذلك قال شيخنا وهو اى الاتصال من حيث السببية لانه من احدهما الاتصال بالحكم بالعلة
كما اتصال الملك بالشرع قوله وانه اى هذا الاتصال يوجب اى ثبت ويجوز الاستعانة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وادارة العلة كما
جاز ذلك لان كل واحد منهما منتهى الى الاخر فاذا حكم لا ثبت الابلية فيكون منتهى الى العلة والى العلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع الحرد وكناج الحارم فكانت منتهية الى الحكم و
سماوية له من حيث المفروض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والا سباب العلل الاليتية واذ كان كذلك
استوى الاتصال كل واحد منهما بالآخر فيعجز الاستعانة من الجانبين قوله ولذا قلنا اى ولان جواز الاستعانة ليم الجانبين فلذلك
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منكر ان قال ان ملكك عبد فهو حرمك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فميتق هذا النصف كما في فصل الشراء في الاستحسان لا يمتنع لان الملك المطلق
يتحقق على كما لو ذلك لصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما ياتي ورحم قطوه لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يمتنع في ملكه العبد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كطابق اسم الدرهم بتقيد بقدا الباء لمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكافه اذا اراد لفهم اصحابه هذه المسئلة وما يحال كان على باب حجة فيقول يا فتان بل ملكت مائة درهم فقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدرهم مستفرقة والنق على نفسه فثبت ان الدرهم يشبه الاجتماع دون التفرق عرفا
وانما في الحلف على شراء عبد منكر ان قال ان اشتريت عبدا فهو حرام فاشترى نصف عبدا وبعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه حقق هذا النصف
بمخلاف الملك والفروق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتريا لعبد الزوال فيحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق فاشترى اغيره انه يثبت
في يمينه فاذا اشترى الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب اليقين ان لا يثبت الا ان يثبت ان لا يثبت ان لا يثبت ان لا يثبت
تعالى ولا يدين في القضاء لانه تسمى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد لعبيته وشراء عبد لعبيته والمسئلة بما لا يثبت
النصف في الفاضلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مخرجة فيتم في غير المعين ولا العيب في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن يحلف لا
يدخل فيه الدار لا يعبر فيها صفة العمران ولا يعبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشترى من غير ان يقول بالملك الف درهم مرورا
بصفة الاجتماع لالصفة الاقتران في غير المعين ولا يشترى ذلك في المعين لا يقول بالملك هذا الف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين تصدق في الغناء عن نفسه ولم يحصل له الف اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين تصدق في ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على الشارعية ثانيا
وكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والراوس قوله ليقين هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء محسبا
فاذا كان فاسد الم يقين وان اشتراه حيلة لان شرط حذنه ثم ملكه قبل ان يعقبه ولا ملكه لقيه قبل يقين الا ترى انه لو اشترى لم يفقدان كان في
يده من اشتريه عتق او كان مفقودا بنفسه في يده حتى يرب قبضه عن قبض الشراء فيفسد الشراء فيفسد لوجود الشراء كذا في المبسو ط قال

السبب الضعيف صفة التثنية ان يكون قوله صديق هذا النصف في هذه السائل على قولنا تخفيفه فانما عندنا ما ينبغي ان ليس كما تم يجب المعاني في نقص
والغمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعناق قوله فان معنى ابعدها الاخر بها هو التفرقة بمعنى ان معنى بالملك البشرية التي لا يشترط الاجتماع فيه
فيتفق النصف لصديق وديانة وقضاؤه لانه استعار الحكم عليه فهو زود فيه لثابت عليه فيصدق القاضى ايضا فان معنى بالشره الملك حتى لا يشترط الاجتماع
فيه لا يتفق النصف الباقي لصديق وديانة لانه استعار العلة الحكمه فهو زود لكن لا يصدق القاضى لانه توهم ما في تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتسم لا
لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصور بدو ديانة لا قضاء لانه اذا استفتى فقيها بجيبه على وقف ما تولى ولكن القاضى
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يفتى في غيره اذا كان فيما تولى تخفيف عليه كما لو استفتى احد من فقيهه ان فلان على الف ودرهم وقد قضيت له بل يترتب
من ديانة فالفتية لثبوتها بالبراهة واذا سمع القاضى ذلك لعقنى عليه بالدين الا ان العزم يثبت على الايجاب كما في بعض شروح الامام في قوله والسماح
اي النوع الثاني من الاتصال بسبب القفال الفرع اى الحكم بها هو سبب محض ليس له وجه ولا وجه له ولا لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غير ما
لان معنى الاتصاف في العلة اكثر من غيرها كونهما موجبة للحكم فبقوله محض فتراد من العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا لسبب بذاته سبحانه ثم
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت منه وبين الحكم والمراد منها استقراء اضافة الحكم اليه دون علة ليل
ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضعفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم تصيف الحكم وهو زوال ملك التبعة عليه فلذلك
فسره بقوله ليس علة وضعت له بل معنى المراد من السبب المحض ان لا يكون علة وضوءه للفرع لان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط منها كما اتصال زوال ملك التبعة بالفاظ العلق بجا زوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة او حررتك او تصفك فيقول ملك
الرقبة ودراسة زوال ملك الرقبة يول ملك التبعة معنى لم يمد له الاستماع بها بعد الا بالانكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك التبعة فهو مضمنا
اليه لامة لتخلل الوساطة وهي زوال ملك الرقبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه في يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون علة كما في
الذكو راي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم سبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعارة لمقتضابا للسماع منه ليس فيه ضرورة لانه
من اوزاره فيصع ذكر المراد وادارة الا لازم والسبب منتظر الى السبب بمقتضى الحكم الى العلة لقياسه فيصع ذكر السبب ارادة ما هو من لوازمه
تقديره وهو السبب حتى لو قال لامة حررتك او تصفك وانت حرة وادارة الطلاق وقع الطلاق فانما السبب منتظر في ذواته من السبب
لقيامه فيه حصول حكمه الاصل الذي وضع له بدو ثبوت السبب من الامور الاتفاقيه فان شره الامانة الجوسية والاعتق من الرضاوة
والعبد والبينية جائز لحصول حوجبة للعقل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب لازما له لعدم
اقتضاه اليه فلا يجوز استعارة السبب لسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فيصدق استعارة السبب لقوله تعالى انى ارانى مصر
نخر اى حيا استغنى اسم السبب لاختصاصه من نخر العنب كقولهم اسطرت السماء اثباتا اى باسمه باسم سببه وهو السبب لاختصاصه
به وكقول الرازي اقبل في السنة من بابها اسنمة الابال في سماه اسمى الما باسم سببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا ترفع الابال النبات
ولا يوجب النبات الابال اورد ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب جارا في معنى العلة والمطلوب فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالسبب
ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا بجمع كونه مطلقا بصار كان السبب منوع له منتظر الى النظر الى الغرض كاقتران العلة الى الملول فحصل
الاتصال من المجامعين الا ترى ان النخر لما اخصت بالعنب صارت متصلا باسمه منتقرا اليها من حيث ان النخر ما العنب ولا قيام
لعنب بدون ما به وكذا النبات وارتفع السهم لما لم يحصل الا بالطرصار لطر تعلق به من حيث الغرض وانما منتقرا للاستعداد من المجامعين

٢٦

ما زاد من كماله بالغا القس قد حصل معا وانما كان اتصاله بالاصل صفا في حق الاصل فلا يصح استعارته لانه لو قال لاسمه امت
 طالق او طلقك وانت بائن او انت حرام وتزوي به المحرمه لا تعلق عندنا قال الشافعي لم يمتنع لقم به الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
 استعاره على اللفظ واللفظ حتى تشمل التعليل بشرطه والايجاب في الجمول وسري الى الكل اذا وقع في بعض الحمل بان قال نصفك طالق او نصفك حرام ولم
 يتبدل رد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعاره الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وظنا طرقت الاستعارة مختصرة على الاتصال ذاتا او معنى
 وقد عدم الاتصال ذاتا لما بيننا ان الاتصال بالسبب بحكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للعتاق لانه وشرا معنى العتاق اثبات القوة
 لفته وشرا معنى باعوف وليس من ازاله القيد لعل القوة الثابتة معلوما ومن اثبات القوة لبعاد وت مشا حجة كما ليس معنى الطلاق اسلم
 واحياء اليت شابهته واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب بحكم تفسير لقوله الاصل الفروع وفائدة رفع توهم من
 يتوهم ان المراد من الاصل العلة من الفروع العلول كالتقيل وقيل الاصل والفروع اهم من السبب والسبب فيما دل غير المشروعات والسبب لسبب
 مختصان بالمشروعات وليؤيد ما ذكره من الامة لا تصح استعاره الحكم لسبب كما لا تصح استعاره الفروع للاصل قوله وهو اى الاتصال بين السبب
 والى الذي يثبت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة بالناقصة بالكثر في قولنا زيد طالق وهو مثله فان قولنا زيد طالق سجدته لوجود شرطه قوله جاز
 لا تقارن الى النجوه ولما لا الفرق لا يفتد شيئا لكنها بالاسطة واو اللفظ لعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى على الثاني ليعبر الحكم في النجوه والعتاق
 مفيدة مثل الاول فيقع الطلاق عليها وكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارن الى النجوه والنسبة الى الاولى هو في
 حكم العدم كما ساقى نفسها ومعنى قوله تاما الاول اى الكلام الاول فتمام في نفسه والى ليس على التوقف في حق حكم الثانية وقبح
 الطلقات الثلث بقوله للدخول بمجانب طالق وطلاق وطلاق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقبح الطلقة الثانية والثالثة في
 قوله غير المدخول بمجانب طالق وطلاق لان الجملة الاولى لا تفتد في نفسها ثابت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت
 بالاولى لا الى حدة فيلزم ما ايدى ونظير القياس من الاصول اضافة الحكم في العمل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفروع لفتح التقدمة اليه
 وعدم اضافة اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه من افتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة افتقارها لفتن من يعطى صلوة
 منظرته من انها غير مضمرة على الامم مضمرة على القمدي لكن عدم الضمان في حق الامم لبارض من نجحة لا يظهر من القمدي فيكون معلومة
 به مضمرة في حق القمدي غير مضمرة في حق نفسه قوله وحكم الجملة كذا حكم الحقيقة ثبتت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما باطلا
 بين ارباب العموم وحكم الجملة ثبوت ما سمي له اللفظ خاصا كان الجملة او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فاشيخ بين حكم الجملة بالتصريح و اشار
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روبا للاختصار وتصد الى بيان الالهم وهو المختلف ولهذا اى ولان العموم مجرى
 في الجملة الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمبرادة مبهنا فان بين نفس الصاع بالصاعين جاز بالاجماع وانما المراد بالجملة بالطلاق
 اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى فذازنكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس على كلام التبريد فيستوفى جميع ما يملكه من الطوم وغيره كما لو كان
 على حقيقة فيدل لبيارة وعموم على ان الربوا مجرى في غير الطوم كالجسم والنزوة كما يجرى في الطوم مثل الحظوة وبشارة على ان اكمل
 هو اللة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تشديرا للكلام ولما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او بالكيل كيلين وفي ضم
 قوله وبجاءه الى ما يملك اشارة الى المعنى المجوز للجملة اى جواز ارادة ما يملك باعتبارها المجازة قوله و اى الشافعي في ذلك اى عموم
 هنا كحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعموم اى عموم الجب زمان العموم الاجرى الا في الاحتائق وقد ايدى الطوم منه بالاجماع

فلم يمت فخره مراد انهما كانا قبل ولا المطوم المقدر بالصاع بالمطوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا لعل على حربه مع غير المطوم متفاضلا ولا على كون الكيل منه
 وتمسك في لغوي العموم بالمجاز لان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضمت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يبارض المجاز الحقيقة
 حتى لا يعيد اللفظ المترددين الحقيقة والمجاز في حكم التثنية وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضعها كما في ذلك كالمثل الاصول
 بافهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس من جهة الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يعبر اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما تثبت بطريق الاقتضا فكما لا تثبت هنا ملك
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندني قوله وهذا اي ما ذكره النظم ان المجاز ضروري باطل فانما نجد تخصيص من اهل
 اللغة القادر على التبيين مقصود به بالحقيقة ليعدل الى التبيين عنة بالمجاز لا الحجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجاز فوق ما ظهر من
 استحسانهم للجماع فيثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اطلاق اللفظة ودرجات البلاغة والمجاز موجود فيه
 حتى حين نوجب باليتنة مجيب بافحة قوله تعالى وانخفض للمناجح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جرح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابعثي
 ماوك وباسما ااطعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والبحري للادال انما انار قوله تعالى علت كلمته فوجدنا جادا ايريد ان يقض في ذلك
 صا لا ليد ولا يحصى والتد تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات نشبت انه ليس لضرورة ولا يقال التقضي ضروري عندكم حتى
 انتم تم جواز عمومه اصلا في القرآن كما في قوله تعالى في تحريم رقية اي رقية مملوكة فليكن المجاز كذلك لاننا نقول الضرورة في
 القرآن في التقضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما تثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لتاليه في الالفاظ الفهم السامع والضرورة في
 المجاز لو تثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوت التوسعة طريق التكلم على التلوه ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
 المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى في القرآن بخلاف المجاز
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال النظم ليس صحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز لم يفتوا فاذا وجد دليل العموم
 فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى في غير ملفوظ لفة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المردف فانما
 ملفوظا فقد يبرهان عن القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحال اجتماعهما اي اجتمعا في الالفاظ
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد ذهب اصحابنا وعامة اهل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والبيهقي وجماعة الجاهل من المتكلمين الى
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة بالعبادة الواحد متضمن
 متمنين كما يجب مريدة المتكلمين جميعا وتعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة تعدد الضرورة وعاندا المعقول
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغزوه لا تسبح ما كبح البوك او قال لتوضا من لسس المرأة ارادة العقد والوسط
 و ارادة السس باليد والوسطى حتى لو طرح به وقال لا تسبح ما كبح البوك وطيا ولا عقدا وتوضا من السس مساو وطيا مع غير استعماله
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تسبحوا ما كبح اباؤكم على الوسطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تسبم النساء على الوسطى والسس باليد من غير استعماله
 ذهب الى امتناعه وجبان احداهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما مودى الى الجمال فيكونا مستويان لا استحالتهما
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقر في موضوع متعلما فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعلما في غيره والثاني الواحد

عامة

في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوعه مستقلا في غيره وتجاوزا عن ضرورة ان الهمي الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما انما لوجه
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها. وضعت الكلمة او لا استعملها فيه غير مرادها ايضا للعدد لا ياتي صوت لم يكن مرادها مرادها او غير مرادها
وموضوع بين المتقين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبر مرادها على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والحجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد في تيميل وصفه بالاستقرار والتميز
ولكنه استعمل اي لفظ به وايدبه موضوعه واستعمل ايضا وايدبه غير موضوعه ولا استحالة بذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كون
غير مرادها وضعت الكلمة او لا بل الازم كونه مرادها وضعت الكلمة لها ولا وانما وهو المجموع ولا يلزم من اياها وانما ما ان لما يكون ال
مراد والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراو كما لعينين يجوز عقلا طعن لا يجوز لثبته لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبيوت
الخصوصة وحدا وتجاوزا في البليد وصره ولم يستعملوه فيها معا عملا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البيوت
معا اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سيمتين وطيدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن فهم
فلا يجوز وانما قيد لقبوله مرادين اخر ازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانبأ والمواسل
على ما استقره واحترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للغاي بمنزلة الكسوة للاشخاص والحجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استعمال ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك العارية
استحالة نسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال يستعمل كونه مستمرا ونسبة الملك واستعماله وان اردتم استحالة نسبة
شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يطالب لانه المذكور فيه اجتماع الحقيقة والحجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
الخصين المختفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستعمل سواء كان نسبة شخص واحد ونسبة شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والحجاز معا يستعمل سواء كان نسبة معنى او نسبة معنيين وكان الاسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان ليس
الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما النسبة كما له احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
المر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين لمعرفة به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والحجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمع في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجارات وبنات الاولاد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبت
يتناول الجدة وبنات الولد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهب بخصوص حرمة الجارات وبنات الاولاد ونحوها مما يتبعه بالاجماع او
بمعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبت الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فدخل فيه الجمع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن وليس كذلك بطريق الملك الذي يوجب العارية جسيما في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان
استفاده بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا يتقاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد
ابطل حقه بالاعادة والكيل عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيئا واطلاق العارية عليه

مجاز لان تلك المنافع من لا يمكنها حقيقة لا يتعمد الا ان لما كان المرثون ان يسترد لبقا وحقه المرثون لصور بصورة الاعادة فذلك سمي
اعادة وقد ذكر في بعض الشرح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاستر داد المرثون الى يده وكونه احق
بالموت من سائر المرثين فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الضوابط قوله ولذا اسي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستعذر قال
سعد رحمه الله في الجاهل اسي الجاهل لو ان عريا لاولاد عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموصى هو الموصى له لكانت الوصية
وموالا محققا طلبت الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطبق على الموقوف والموقوف بالاشترار فلا يمكن القول له بموت ولا
يمكن القول بالحيوة بالتأمل في مقصود الموصى لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاصل مما زاة لان الغاية
ومنهم من يقصد الاصل مما لا احسان فلا يمكن الترخيص للاولين يعني باعتبار ان مجازاة الا لعام والشكر عليه وجب تميم الاحسان منذ
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقى الموصى له بمجوزا فصار
الاسم منزهة لاجل الانقطاع بعاء البيان بالموت فلذلك طلبت الوصية فاما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام او السيف لعلظة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الوصية لاجل الاشرار في الامم صحت
الوصية ثم ان كان له موالا محققا وموالا الموالا كان الثلث للمولى دون موالا المولى لان الاسم للموالا حقيقة لمباشرة فمقام
ولموالا الموالا مجازا لانه لم يباشرة فمقامه ولكنه يجب لذلك باعتبار الاولين فيفسدون اليه مجازا والجمع مستعذر وكان حقيقة
اولى بالتقدم وان لم يكن له احد من الموالا كان الثلث للموالا لتعيين المجراد وان كان له مولى واحد فلا يصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبار الوصية بالميث فان الاثنين في حكم
الجماعة كالبنين والاختين والاخوين في حق محب الامم من الثلث الى السدس فلا حرم لستحق الوصية الواحد عند انفراجه النصف
دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله من اوصى لا قارية وله عم واحوال ان النصف للعم والنصف للاخر للاحوال لان اسم الاقارب
ينطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث يحق
فصيب البنات وهو الثلثان للبنات النصف وبنات الابن السدس وكلمة الثلثين مع ان البنات ولد الميث حقيقة وبنات
الابن اولادها مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنسب الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت الابن
فلا يكون جميعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العتاقة لا يثبت على العرب ولا ولا الموالا
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاصل من غير العرب لانه لا يتصل
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاد الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت الولاد على العربي بطريق
الندوة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اسم اعتمده مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا
عليه وقيل هو احراز من اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركهم فانما
ان المقصود انتفاء الولاد عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاد عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة عليه

قوله وانما نسم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيها اذ اساس الكفار على انبا ستم ومواليم بان قالوا اسنونا على
انبا ستم وموالينا كحيث استتم الامان لابناء الانبا وموالى الموالى كما استتم لابناء الموالى وفي جمع من الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء
والموالى حقيقة لا اباء والموالى مجازي لان اباء الانبا وموالى الموالى فقال انما نسم ذكر لفظ التفسير من غير تقديم مرجع له لا لتبني
الكلام عليه بل لتبني انما ليشمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالى وموالى الموالى لان اسم الابناء والموالى يتناول اى كل واحد
منها المفروض ظاهر فان بنى الابن فيسبون الى الجذب بالقوة مجازا يقال بنوا ستم ونجوتهم ونحوه والقد تعالى بنى ادم وكذا حق
سنتق الرجل فيسب اليه بالولاة مجازا باعتبار ان سبب لعنة باحتماق الاول لكن لعل العمل به اى بهذا التناول الظاهري
هنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقى مجرد صورة الاسم
شبهه اذا شبهه بالشبه الثابت وليس ثابتا وهنا بهذا المثابته فان ظاهرا اطلاق الاسم يدل على بثوث المدلول المجازي
وليس ثابت وقيل هو دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استماتانا لان المقصود حقن الدم اى حفظه من
السفك اذ الاصل في الدم ان يكون محفوتة لقوله عليه الصلوة والسلام الا وى نبيان الرب ملعون من يدم
بيان الرب ولهذا لم يكن القتل قبل الدعوة الى الاسلام ولجذب قبول الجزية فيثبت باو في شبهة فصار اى لقاو
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشادة او صارت بثوث الامان بشبهه مجرد الاسم كثبوت بالاشارة فيها اذ اوجها الكافر
الى لعه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترمى ما فعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الا
لعورة المسالمة وان لم يكن اى هذه الاشارة مسالمة اى امانا حقيقة وذلك منسوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب
على التمييز وتحويل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مستندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشارة
على حقيقة فان حقيقة المسالمة ولم يكن مقصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضى الله تعالى عنه اياما رجل من اهل
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فها من لعني اذالم يسع قولان حتى قتلتك او لم
يفهم قبيح بما ذكرنا ان اثبات الامان للمفروض باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية
فيها اذا وصى لعني فلان لقرص الى الابناء عند ايمنة رضى الله تعالى عنه دون اباء الابناء لان المجاز لا يترجم
الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندنا انما لقرص الى الكل في العزى لان عموم
المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفرقتين وهو نظير مندبهيم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات
لذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبارا لصورة في الاجداد وما لجدت
لان اعتبار الصورة لبثوث الحكم في محل اخر يكون بطريق البعية وذلك اسماء على بالفروع وون الاصول
فان قيل قد قالوا فمن حلف لا يرضع قد مر في دار فلان انه يقع على الملك والعارية ما لا جارة جميعا وكحيث
اذا دخلها راكبها وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به ايامين
كان ندرا ويصياما وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سؤال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اجمعت صورته انما
شبهته في حقن الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبر ما في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والسجدات

فما نسم اذا قالوا اننا نعلم ان ابا ناسا ما لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم بصورة نقال انما ترك ذلك لان اعتبارنا بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ الثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة ونحو البنين يليق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون
اتباعا لابي ابا والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصور في اثبات الامان لهم فان قيل السجد اصل الاب حلقه ولكنه تبع له في
الطلاق اسم الاب عليه لان الاطلاق اسم الاب عليه لان الاطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستقارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابين فيقول
اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية العين الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما يقال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا لابي حلقه فلان ثبت له الامان الذي ثبت باوئي نسبة ولا يمنع عنه كونه اصلا لابي حلقه كان اوئي فلنا اثبات الامان
بظان الاسم لاجداد اذ الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل باذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابا فان ابن الابين مع الابن
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فحتمه كونه اصلا
من حيث الحلقه مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام نعت الابن مقام البنوت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم يحق الميراث لجد الاب وليس هذا من التبعية في شيء فلا يقال اذا اشترى الكاتب اباه ليصير كما تباعدت تباعدت الامان منها ايضا
شبهة الاسم تبعا وفيه من الدم لاننا نقول الكتاب من شعب الحرة لثبوت حرمة اليه فيها وقضاها الى حرمة الرقبة كما ثبت للحرة اذا اشترى ابنه
اخر فكذا ثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه الكاتب شيئا بالحكم لثبوت ليد والادراج ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كائن ان
لفظ الاب هل يتناول الجد بطريق الامان هل يثبت له ابتداء الصور في الاسم لان ثبت الامان لمن تبعة الابن بطريق السرية والكتابة والحرمة
ثبتان ليس جهة الابن بامر حكلي لابي اعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يصح قدمتي وازعلان
ولم يسلم دارا بعينها ولم يكن له نية في حق الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفي جميع من الحقيقة والمجاز لان الاضائة الى فلان بالملك حتى لو
سجد بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحة في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا ادخل سكن فلان هكذا الجواب وان قال ميت فلان
او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قال جميعا اصحابا واون جرحهم وكذا لو دخلها حافيا او متغصلا او راكبها حتى وفيه
جميع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في الكنعل والركوب ودون الحفا وونها اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يصح قدمته فيها ما شيا اى حافيا فلما راكبا لم يجز ولصيدق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة
كلامه وغيره حقيقة مستعملة من غير مجوزة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قالوا جميعا في المسئلة التقدم ان يحلف صح على الملك غير وقال ابو حنيفة
ومحمد كذا والسئلة طه استه اوجه ان لم يوشيا او نوى النذر ولم ينظر باليمين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينيا يكون نذرا بالاتفاق حتى
لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينيا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نوى
او نوى اليمين ولم ينظر بالي نذر كان نذرا في الاول ويميني في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا يمينيا عند ما حتى يلزم القضاء والكفارة بالفوت في اليمين
وفي جميع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين متلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفا بالتمتع والقضاء عند الفوت لا الكفارة وهو موجب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلفوا في اختلافها على اختلاف ما فيها ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوتها
على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المماز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على الجازي في الوجه الاول ويوطئ الحقيقة بتعيين الجاز مراد في الوجه
الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع أي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا مستوفيا وذكره فخر الاسلام
بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف ينصرف الى الذي يتعقبه المعين لان معرفة على تقدير ارادة المعين وهو رجب
فهذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اوردت سحر يوم ما فيظهر اثر وجوب التقصير والكفارة بغية بامام موم فاما اذا ذكر سنة
فالواجب بصوم رجب من عمره غير معين مثلا يظهر اثر وجوب التقصير والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق بزفية بالاموت فيلزم الوصية عند
الموت بالغنية والكفارة قوله فاما وضع التقدم صار مجازا عن الدخول في عبارة عنه ضمن لفظ الجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلته عن
كلمة عن معني في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعمله لاسبب وانما محل الدخول المقصود
الجازي مع نفسه عن الدخول للمجرد وضع التقدم فيصير باعتبار المقصود لانه كان حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تعقيب بركوب الفعل
والكفارة فيحذف بالكل حصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع بالاعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة فيخرج عن العسرة
بمطلق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او متوسم الا ترى انه لو وضع تقدمه ولم يدخل لا يبحث في بيئته كذا في فتاوى قاضيان لان لانه
صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعد واصنافه الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار المعتادى ولا تتجزأ لانه مادة وانما تتجزأ لبعض صاحبها
فخرنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كأنه قيل لا دخل من يتبع سكنى فان اريد
دار اسكنية لفلان فاعتبر عموم الجازي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة والحق
فيبحث في الدار المملوكة ليعوم الجازي بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الامة رحمه الله
في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان والفتاوى الظهيرة ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يمشيها فدخل دار اسكنية فلان باجارة
ادعارة يبحث في بيئته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان الساكنة يبحث ايضا فلهذا الرواية لا يندفع السؤال لبقار الجمع بين الحقيقة
والجازي لان لا يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
قوله وهو اي اعتبار عموم الجازي ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حر يوم يقدم فلان ولم يمشي شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع
سائر الجمع بين الحقيقة والجازي لان حقيقة اليوم النهار والملاقاة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بالخاص
بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وطريق الجاز عند اكثره وهو الصحيح لان حمل الكلام على
الجازي اولى من حمله على الاشارة عند تعارض الجاز والاشارة لان الجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودي الى اجماع المراد لان اللفظ ان
خلا عن قرينة الجاز الحقيقة مستعينة وان لم يحمل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجاز مستعين بان الاشارة كذا في يودي الى الاصل في
الكلام اقدم اقسام المراد ثم لا شك في انه نظرت على كلا التقديرين عند الفرعيتين فيرجح احداهما بنظره فانه كان منظره في ما يمشى وهو الصحيح
فيه ضرب الادة اي يصح تقديره بده كاللبس والركوب المسانلة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست بذ الثوب يوما وركبت نذ
الداة يوما وسكنت في دار واحدة شجر اعمل على سياض النصارى لانه يصلح مقبورا لانه كان الحمل عليه اولى وان كان منظره في ما لا يمشى
والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله ان حرا وعبدى حر يوم يقدم فلان
او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم لم يزل التحريم والطلاق لانه انصب بواحد مما لا يمتد فحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ايما اذ نهار بالطلاق الجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسئ قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارني نفسك يوم يقدم فلان
التفويض والتخيير مما يتبدل في اليوم على بيان النيات حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انما الاعتبار
لما اضعف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه بل ان اضافة اليوم لتعريفه وتيسره من الايام وادوات
الجهول كقوله انت طالق يوم الجمعة وادوات حر يوم الخميس لا للظرفية ولما لم يوشح بتقديم في انتساب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ الصفا
اليه لا يوشح في المضاعف بحال بل هو منصوب بنظرفه والتقدير جررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فكان
اعتباره بنظرفه الذي يوشح فيه اولى من اعتباره بما لا اشارة فيه فغرضنا ان الاعتبار للمضاعف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا ثم
في السبوط في غير موضع وكذا في المدائير ان بعض المشايخ اعتبره والمضاعف اليه فيما لا يثبت الجواب وهو ما اذا كان المفوض
والمضاعف اليه مما لا يثبت تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استئناسه الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاعف اليه اصلا نظرا
الى التحقيق فاما فيما يثبت الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مستمدا والاخر غير مستمدا فكل اعتبره والمفوض ولم يفتوا
الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبره وافيدا الامر باليد الذي هو نظرفه دون القدوم الذي هو مضاعف اليه
وكذا في مسئلة النذر فثبت بما ذكرنا ان الاعتبار بالمفوض في هذا الباب لا غير وباقي الكلام المذكور في الكشف قوله ولما مسئلة النذر فليس صحيحا
يعني ليس ما ذكره من فوجت حكم النذر واليمين في تلك المستلجمين من الحقيقة والجاز لان المتنع اجتنابا صيغة ولم يوجد منها
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتباره وجب اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغته النذر ايجاب النذر
لا محالة ولا يمين ان يكون النذر وقيل النذر صباح السر المصحح التزانه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
لمزم النذر بالنذر صارت كالمذموم الذي كان سببا حاربا بوجوب النذر تحريم السباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر والابصغته كما ان الامر بالشيء
نهي عن فعله بواسطة لزوم المأمور به الا بصيغته وتحريم السباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسي اذ تعال ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما حلال الا ان قال قد فرغ من ذلكم تحله ايمانكم اي شرع لكم تحلها بالكتاب
حقى روى سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى بي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد وعاذ بن الحز
والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة توجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته الا فيه وشك ليس مستغكرا القريب سمي اذ اقل في
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك النعمة لكنه بصيغته ثبات الملك الملك في القريب يوجب العتق بالضر فكان الشرا اذ اقل بواسطة
حكمه لا بصيغته وكالجملة بشرط العوض بية باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثما
بعضنا ما وكان ينبغي ان ثبت اليمين بلائمة كالعتق في شرا القريب ثبت بلائمة واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعل الله على
ان صوم فدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب لفقار والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر لجز
فصارت اليمين كالحقيقة المحجورة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشرع ولتقاتل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لما توقع على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ مضمومة وهو ايجاب العباداة المسماة وغير مضمومة وهو اليمين والاسمى للجمع سوى هذا ليس
ذكرتم اليمان وجب اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز الجاز بخلاف شرا القريب لظن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان
نقاه ولم يقصد نكاحه ان النذر بظهوره والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بوجوب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم تبرك النذر بربث

بجاء

قال في كتاب تحقيق شرح
الاصول في بيان
الاصول في بيان
الاصول في بيان

نواد اول من هذه الاان كونه يمين يتوقف على القصد فان بالنص حمله يمين اعن القصد ولم يرد الشرع بكونه يمين اعن
 عدم القصد وثبوتة ضمننا فان اذ نوسه اليه من فتح يكون التحميم الثابت به يميننا الوجود شرطه لكن بموجب النذر الابطح في
 وذكر شمس الامة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كتابه كل شيان احدهما يمين هو قوله ليدف فانه عند اداة اليمين كقولنا بانه قال ابن عباس رضي الله
 في الجنة وقت العصر فلهما غرقت الشمس فتخرج وهذا الاان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبار عن فرعون انتم له وفي موضع آخر انتم
 به والاخرى نذروني قول على الاان عند الاطلاق غلبت انبائها العادة في كل انظر ما هو من محملاته فيجعل نيته ولا يكون جها من الحقيقة
 والجواز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد على هذا يكون قوله على ان الصوم يجامى في نفسه وسواه واستدراج اليه ايضا ان جاز ذلك
 كرسد في قوله وان لم يكن الاكتمال في التسمي والشرط جميعا وذلك لما انضما اليها الصوم الى المستقل صارا كما قال الله الصوم من كل ما فعل ان يصوم
 من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم بوجوب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نيته اليه من ويكون نذرا ويميننا و على
 هذا الوجه لا يكون الا انه بعدم اللفظ الذي يصح نيته اليه من وفيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه
 ثم انه بالنية يريد ان يعرفه الى غيره تصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له ويستتوي القصار الثابت بظاهر
 الصيغة لكن قال زهير معلق وله امرتان سمانان بهذا الاسم احدهما سعرة وفه به وون الاخرى فقال اردت به الايقاع
 على غير المعروفه يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفه ولا يصدق في صرف الطلاق من المعروفه الا انه يلزم على هذا الوجه ما
 اذ انوى اليمين ونفي النذر حيث يصدق ويكون مينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن علم هذا
 اى باب الحقيقة والجواز فالشيخ مع وان لم يعقد الاحكام الحقيقية والجواز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اى نواحيه ومن علم
 هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعنى اذا دار المقيلين الحقيقة والجواز فاللفظ الحقيقية
 اولى الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحبل على البليد والشجاع الاقرنة
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ البيهية والسج والايون مجمل ومن الناس من زعم اذ استعمل فيها واكن ان يراد به الجواز كما ذكر
 ارادة الحقيقة سيكون مجملا ولم يكن جملة على احدهما اولى من جملة على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا النوع
 فصار بمنزلة الاسم المشتركة الصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كما قالوا بصحة
 اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني ضمنت بهذا اللفظ المعنى فمن كلف بانه وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب له عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد
 بالضرورة عبادرة الذين الى فهم الحقيقة اولى من سبادرة الى فهم الجواز وذلك ليل على ما قلنا وقوله مما في الاستعمال سواء فاسلان مجرد الاستعمال
 والجواز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه على تساويان واذا لم يسأدا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدمه ليل لغيره ليه وهو معنى قوله السقا
 لا يراهم الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا يسبح فلا يذوق شكوه انه يقع على الوطى دون اعمه حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطى لان ما اللفظ في الوطى
 حقيقة متوفى العقد مجازا وكان جملة على الحقيقة اولى بملان ما اذا كانت المرأة ابينية حيث يقع على العقد لان وطئها الحرام عليه كانت الحقيقة مجبورة شرعا
 فتعين الجواز قوله فان كانت الحقيقة مستندة التعذر لا يتوصل اليه الا بشقة كالحمل النجاسة والجمهر ياتسيرة اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم
 وتقل في الفرق بينهما ان التعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والجمهر قد ثبت به الحكم اذ صار فردا من افراد الجواز صير الى الجواز لزال مانع ولا حرك

عن الامانة فانها حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة فيمنه تقع على عينها الكفاية مما يوكل كقصب السكر والدياس وان بزرجون الرطب ان لم يكن فعله ثمرا ان كانت ثمرته كالتفاحة والكرية وان لم يكن لها ثمرة فعلى شتمها كالحلوان ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية تاما اذا نوى شيئا فيمنه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردوى في روى على هذا على ما ان العجائب يصر اليه عند حرجان الحقيقة فتا اذا وكل ربلا بالانصوبة مطلقا انه يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكية يجوز اقراره والجواب كلام بيته بيه كلام الغير ويلطابق ما خوذ من باب العلة اذا قطعها ما سعى لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالانصوبة وسبب التنازلة والشايرة والاقرار سائلة وموافقة وكان ضد الماربه والتوكيل بالشئ لا يضمن ضده وجه الاستحسان انما تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواب مجازا لما قال اسم السبب المسبب ان المنصوبة سبب الجواب او اطلاق الاسم الجبر على الكل لان الاكثار الذي يتقضا منه المنصوبة بعض الجواب فيدخل في عمومه الاكثار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يوجب شرا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتقضى به تركه للموكل الجواب لا الاكثار فانه اذا عرف المدعى ممتلك الاكثار شرا وتوكيله بالا يملك لا يجوز شرا والديانة يمتنع من قصده ذلك فكان شرا ما لان المنصوبة حرام بقوله تعالى ولا تنازروا فما كانت حقيقة ما مجبورة شرا وما المجبور شرا فانه المجبور عاذا لانه لما جرى ترك شرطه كان من ظاهر حال المسلم الاستناع عنه لمدينه وعقله فيصير بمنزلة المجبور عاذا فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين يبرح حده نصفه مطلقا يتصرف بيده الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون لغيره كما يكون بلما فيتناولهما الامام فاذا اقرفتا في الماسور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاكثار اقراره في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى ان الموكل قاضيا فعنه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه وعندنا يملك الا اقراره في مجلس القاضى ورون غيره لان الجواب لما يسهى حضوره حجازا اذا حصل مجلس القضاء لانه لما ترتب على حضوره الاخرى يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء بيته سية شلما والمجازاة لا يكون سية ثم استوضح ما ذكرنا

المجور شرا كما المجور عاذا بقوله الاترى انه لو حلف لا ياكل من هذا العصبى لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في بيته الا اكل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ يوصف فان صلح واعيا الى اليمين يتقيد به منكره كان او سعفا حرا من الاعفار كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما يبس لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يفرضه اكل الرطب ان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكره يتقيد به ايضا لان الوصف حنثية فيصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه حرفا بالاشارة لا يتقيد باليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بجوارحه كبش لم يحنث لان الوصف للتقيد والتعريف للتقيد لا يصلح داعيا الى اليمين فان من استغنى عن اكل لحم البصر لم يتقيد به كان اشدا استغنا عن اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لم يحصله عرف اقوى منه وهو الاشارة اذ فوق الوصف في التعريف كونهما بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كما قال الاكل لحم هذا الجوز واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا ااكل هذا العصبى بوصف العصبى لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادائهم كوصف الرطوبة الا ان يحرجان العصبى بترك الكلام مع حرام مجور شرا لقوله عليه السلام من لم يرحم صنعا نولم يوق كبره فافيس هنا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المجبور عاذا فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا ااكل لحم هذا الجوز الذات بطريق اللطاف اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يحنث لبقائه الذات بخلاف قولنا كبر صبيا يشق تقيد بلصبيان وان كان حراما

الذات

اجرامها مثلا من سائر مقصود بالخلق كونه هو المعروف للحدود عليه كما بينا في قبيل العيين به وان كان جردا كما من خلق بعشرين اليوم ثم اولي قسرين
 الميلة ينعقد اليقين ان كان جردا العيرة الشرب السرة مقصودين باليمن فحيث ان لم يشربا ولم يسرقا كذا سينا قوله فان كان اللفظ لا يحتمل
 مستله اي معنى حقيقي مستعمل غير مجبور واستغذرو مجاز شعارون اي معنى مجازي متبادرا الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
 والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا وكانا في الاستعمال سواء فالعبارة الحقيقية بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة مع العبارة الحقيقية وعندنا العبارة للمجاز فاذا عرفت
 لا ياكل من هذه المنطحة او علف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة مع انما يبحث باكل من المنطحة والكرج من الفرات ولا يبحث باكل
 الجوز والشربس الا وانى المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المستلثين اذ المنطحة حينئذ مأكولة فاحتمل في معنى فويل ويحتمل
 الكاشك المرصية وقد يويل ايينا يا صبا بمن الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما تجبر اخرا حرة ام ملكة وكذا الكرج الذي هو حقيقة
 كما يشبهه سائر الشربس من التبداء الغاية فيقصد ان يكون ابتداء شربس من الفرات مستعملا في ما فعل النبي عليه السلام من قومه فقال بل ان عندكم ما في
 شربس الا الكرجاني الوادي وهو مادة اهل البوادي والقرى واذ كان كذلك لكان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندنا يبحث باكل تخير من المنطحة
 كما تجوز ونحوه كما يبحث باكل بينا وبالاعتراض من الفرات كما يبحث بالكرج لان المتعارون وبما كل المنطحة لكل في بالمتنبا اذا المعلوم من قولهم اهل
 بلد كذا ياكلون المنطحة ان طعامهم من اجزاء المنطحة لان من اجزاء الشربس من الفرات شربس متصوبا لبيبا فيقال بنو فلان شربسون من البوادي
 ومن امر او يراد به ما قلنا وبالاعتراض بالادان لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارون فيحتج بالامر في المستلثين قوله وهذا اي الا
 المذكور يرجع الى اصل محتمل مبين وهو كذا او اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف من الحقيقة بتدليله لا مثبت الا من فوات معنى الحقيقة وتعد
 العمل به وهذا يحتاج الى المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانما لا بد للشبوت الخلف من تصور الاصل للخلق من الاصنافيات فلا يصحوردون الاصل
 كالمبر مع الابن ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تحدد الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ لاس او مع العاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمال في كذا والمجاز لفظ استعمال في كذا وانما الخلفان في ان الحقيقة
 التكلم بان مزار التكلم بلفظ المجاز فاعلم التكلم باقظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بنا على صحة بطريق الاستبدال والاعتماد من حكم الحقيقة او في الحكم بان تعد الحقيقة
 بعراض اخرى في المجاز لا تثبت لان الحقيقة خلفا من الحقيقة في اثبات حكمها احسن اذ ان الغا ما الكلام فقال ابو حنيفة مع المجاز خلف من الحقيقة في الحكم
 وقال ابو حنيفة مع ان الحكم يتضح كذا ذكرنا في قوله للشجاع هذا السد فعندنا هو خلف في اثبات اشتباهه من قوله هذا في محل الحقيقة لا تثبت السبيل المعلوم
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فلا ذكرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لاسم الشجاع
 والسبيل المعلوم وعند ابي حنيفة مع الشك بقوله هذا السد للشجاع خلف من التكلم بقوله هذا السد للسبيل المعلوم من غير نظر في شبوت الخليفة الى الحكم ثم ثبت
 الحكم وهو الشجاع بنا على صحة الشك لان الخلفا من شئ كما ثبتت حكم الحقيقة بنا على صحة التكلم في قوله لعبد الذي له شاة فلان وهو معروف بنسب
 من الغير هذا النبي فعندنا هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا النبي لانه الحقيقة في اثبات النبوة والعتق وعندنا نفس التكلم بقوله هذا النبي خلف
 من التكلم بقوله هذا النبي في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بنا على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعتق في محل الحقيقة بنا على صحة الكلام لهما ان الحكم
 هو المقصود لان نفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصل فيها هو المقصود اولى من اعتبارها بما فيها من وسيلة وهي العبارة ولان الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ باجماع اللفظ فوجب جعل المجاز خلفا من التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في العا

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما يتبادر الى الاستعارة وان لا يقبل النقل الى الاستعارة بحيث يمتد منه فكلما
صفتة لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القاتمة بتكليف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في الالفاظ التي ترى ان الشبان
التي في ما نقلت الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينقل اليه فخرنانا الخليفة في الكلام الا غير ونظير اثره في الاختلاف
فقد العبد الذي لا يولد مثله لشدة ابني فعل قولها وهو قول ابني حقيقته الاول والشان في صفة العبد ان الكلام لان الجوز لما كان
خلقا من الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في حقيقة صفة وجبا الحكم على الاجزاء
يتعدى العمل به لعارض فيجاء في الجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متحقق لاجاب الحكم املا لان معنى قوله اني انه مخلوق من ماني وابن حسين
سنة يستعمل ان يكون مخلوقا من ارباب عشرين سنة فلما يمكن ان يجعل الجوز مغاضا في الحكم كما في قوله اعتد بقبول ان اطلق او قبل ان يتحقق
بمخالق قوله لمرحون النسب الذي يولد مثله لشدة ابني لان الكلام في حقيقة موجب حكمه وهو العبد وتعلق الالفاظ في الجوز ان يكون مخلوقا
من ماني بالزنا وبالوطى بشبهة لكن لما اشتبهت من الغير لوجود ظاهر الدليل لثبوت اثباته سنة رعاية لمحق الغير فيصير من غمغه الجوز عند ابني حقيقته
في قوله الاخر يعنى هذا العبد ويصير هذا الكلام جبارة عن قوله عتق من ماني ملكية بطريق ذكر المعلوم واردة الا ان الخليفة لما كان
في نفس الحكم ون الحكم عنده يشترط صحة الحكم وهي ان يكون الكلام حالما لافادة المعنى في نفسه يكون متبادرا وجوبا للاحق المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله ابني موضوع لاثبات النبوة وقد يتخذ بالعمل حقيقة وله جواز تعيين فعله بجازة بيان قوله اعتد بقبول ان
اخلق او قبل ان يتحقق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكليم فلما يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيانفرد ولا معنى لها
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا العمل لان اصل اللغة قابلية لتفوق اعلى ان قوله شجاع هذا الاستعارة مجتمعة معلوم ان الشجاع لا يمكن ان
يكون ليس له معلوم بوجه ولكن قوله اسد موضوع لانادة معنى وهو الاخبار عن البيهكل لمعلوم ثم استيعر لاثبات لانه وهو الشبان الذي يوجد
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فلذا قوله ابني مبتداه وهو موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستيعر لاثبات لانه
وهو الجوز في الاكبر سنا فيصير هذه الاستعارة ايضا فليس بينها فرق فما ذكر في بعض الشرح ان قوله اسد الشجاع خلف من قوله اني شجاع وان
قوله ابني في سئلنا خلف من قوله اني شجاع وان حذبتا ثبوت الشجاع بقوله اسد خلف من ثبوت البيهكل لمعلوم وهو الشبان الذي يوجد
في ابني لمرحون النسب الذي هو امره مناسفة خلف من ثبوت ابني وشيخ شفع لان الجوز لا يكون خلفا الا من حقيقة التي نقلت عن محمدا الى محل الجوز فان
الحقيقة الثابتة محل الجوز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ ابني خلف عن هذا لياتي الخلف في قوله ابني ما اكبر سنا لان
حكم الاصل وهو الحقيقة التي ثبت بقوله اني شجاع في هذا العمل بل هو تصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان ثبت الاتق عند هو الوجود بشرط
الجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بجازة ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا من البيهكل لمعلوم لان الحقيقة تكون من المعاني
لا من الالفاظ والحقيقة والجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم اذ في الكلام ما قلنا واذا تعدد في الاصل فوجبا ان نحن فيه عليه
ان حقيقته الجوز لما كانت في الكلام عنده لانه تصرف من الكلام في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بجازة تصوره لانه
المراحم بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعجل ابني ابو يعقوب الرعيان في الكلام ان جعل الكلام بالحقيقة عند اسكان العمل صارا اجماعا على الكلام الجاز
لاصالة وحقيقة الاخر صمات الحقيقة المستعملة اولى من الجاز لان كان مستعارا وعند ما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو التصور
وون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم والحكم الجاز بهنبار اجماع على حكم الحقيقة فدخل حكم الحقيقة تحت عموم من غير ان كان الحكم الجاز اذ اولى الكو

اكثر فائدة في تقريرها اشير اليه في الكتاب وهذا المصيح وليا السماع على المدعى وهو شرح الجواز التعارض اذا ثبت لعموم في كل مجاز متعارف
 بالاستقرار كما ثبت في العمودين المذكورين فلما اذ المقيد ذلك انقسم الجواز التعارض الى بالعموم تبادول حكم الحقيقة كما ذكرنا وانما المقيد
 كما اذا جعل لكل المنطجة عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يتبع من شرب ما يتبع من شرب ما يتبع من شرب ما يتبع
 بعض المشايخ فلا يتم بل لا دليل لكونها خاص من ان يكون له دليل اشامل المقسمين حيث ياذكر في شرح الجاسع اليه بان الجواز اذا كان غلبه
 استعماله كانت العبارة للجواز عند بان المرجح بمقابلة الرابع ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة الحقيقة المحجورة ويكون ان يجب ان يكون هذا الاستعمال
 بان الجواز التعارض وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو النوع الذي لا يفرق بين
 الذي لا عموم له فيكون وعند العمل بعموم الجواز اول هذا الاشارة الى النماذج التي في هذا النوع والآخر وهو الذي لا عموم له فيكون
 الدليل المذكور ثابتا لكونه مستساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جازية تترك بالحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والجواز شرح في بيان التعارض التي بعينها
 انكلام الى الجواز فقال ثم جازية تترك بالحقيقة في الشرعيات منسوبة انواع عن ذلك كما استقر تترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع الانما
 والطلب يليق اليه الا انما فاذ تعارض الناس استعمال الشيء يتقاه من موضوعه اللغوي كان بجم الاستعمال بالحقيقة فيه واسما
 لعدم العزيم كالجواز لا يثبت الا بقية وذلك كوضع القدم بترك حقيقة في قوله لا يمنع قدمي في دار فلان حتى لم يثبت بها الاستفاضة من الناس
 في معناه الجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الرفع والتمارة والنما والقصدة
 معانيها الشرعية من الاركان المحودة وايتاير جز من المال الى الفقيه وزاوية بيت استقرت صارت حقائقها محجورة بحيث لو ما على الصلوة
 او الزكوة او الحج يمتنع على العبادات المحودة ولا يخرج من الغدوة مباشرة عقابها اللغوية وبذلك الكلام فان الجواز لا يقبل في الحقيقة
 تعين الجواز مراد المتعذر كما في قوله الكل من هذه النجدة ومن هذه القدر فان عينية وقعت على التمر والشن وعلم بالشيخ فيها حتى لو اكل من النجدة
 او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وبالاسمى والبعير والاسمى صاحب النار فاصحاب البيت فان كل الكلام لا يقبل حقيقة هي نفس السادة
 العموم لوجود السادة في اكثر من الصفات تترك حقيقة ومر من الى الجواز ونفي السادة في بعض الامعان وهو ما دل عليه نحوى الكلام من
 السادة في السادة في لغير الغور وبدلالة معنى شرح الى الشك في حق العمود وهو ما اذا قلنا وانما لا تقيد جوابا لمن دعاه الى الغدار فان
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على معناه وشكوا في موضع النفي اذ التقيد لا التقيد في تعديا حقيقة ان يحنث بكل تعدد يوجد بعد كما
 لو قال ابتداء وقد تركز بدلالة الحال الشك اذ من المعلوم ان شرح الكلام يخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تعدي الغدار الذي من عليه
 لا الى غير ذلك فالتقيد به واذا التقيد كلام الداعي بتقيد الجواب به ايضا لا يشترط عليه وصار كأنه قال واصد التقيد هو الغدار الذي دعوت اليه وقس عليه
 ما لو قال لامرته حين قامت تريد الخروج ان خرجت طالق فادب مع علي تلك الخبر حتى لو خرجت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من المسبق
 به هو منيف في المسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك الميعين والمؤبدة كقولنا لا افضل كذا او المؤقتة كقولنا افضل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة
 قما آخر وهو ما يكون موجب الظن وموت سعي واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى حفرة انسان فخلقا ان لا يضره ثم فعراه بعد ذلك لم يمتدوا
 الاصل صدقات القدر ما اذ اعلمت فاستعملت لغيره ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها ولا يثبت فقيل جاز فان من نورها من ساعته وبدلالة سيا
 انكلام الى سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية المتحدت بسايقه عليه وساخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في الساطرة كما في قوله تعالى فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاعلم باننا لا نعلم نارا فان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاء حقيقة فليكفر تركز بدلالة العقل وبعثت قوله

انا اعتدنا بالظلمة اي للكثيرين نارا وكذا تركت حقيقة اية اخرى كثيرة فان سوجب رفع التام وبه القينة لا ياسبه وحمل الامر في قوله فليكن مثل المتوخي والحمد
 مجازا كما في قوله تعالى اعماها وانتم انما تتعلمون بعينهم ومن قبيل ذكر العند واداة الاخر لعاقبة يبينها اذ المراد من مثل هذا الامر النبي ونظيره
 من الفروع قول الرجل لاخر طاق اصله ان كنت رجلا واضع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون كوكيلا وكذا قول الكافر الساس انزل ان كنت رجلا
 لا يكون الما زب الاله السابق لقوله وبدا لاله اللفظي بعينه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متنا واما لافزاده بمجموعه على سبيل الوضع ولكن
 ايون ومعنى ما يفيد من البعض بالنظر الى ما قد اشتقنا كما اذا حملت الياكل لها ولائته لكان القياس ان ينزل في عمومه لحم السمك كما هو في بابك
 لانه لحم حقيقة واما الاصل الغيبي منه وقد سماه بعد تعال له كما في قوله يخرج اسمه لتاكلوا منه لحم المراد ولكنه تنص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
 بجزء اللفظ يدل على الشدة والقوة ونقل التمر القتال اي اشتد والمحمية الواقعة الخليفة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
 ان الذي هو قوسى لظلا في الميوان اذ ليس للسمك دم ذلك وكان له دم لما عانق في المار ولشطر الذي حله في لحمه قوسى من حيث المعنى
 فكان من مشتاق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه مقصور وان كان الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجوسا الى سبب العرض وان كان الاسم
 مقصور العرض في معنى الوجود لعدم شباهة ولتوقفه على وجود الجوسه بوجهه لانه لا يذكر الا بقرينة مطلقه الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم
 بخانه لما يذكر الا بقرينة يلقب فيها لايتا ولما مطلق اسم الصلوة كذا في مائة نسخ اصول الفقه وشرح هذه الكلمات لقتل ان منع كونه اسما
 معنويا وكونه مأخوذا كما ذكر قبل المحمية ماخوذة من اللحم لان القبول لما اشتد ماصيا الكثرة اللحم كثره الفقه وكذا انه بقرينة الفقه والاصول
 انه ما خذيل على الشدة والقوة ومات العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المساجات وبابعد ليس لها و
 العرف في السمين معتبر فتمنض العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم يصر في الراس البعير والعصفور بالاتفاق
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حملت اي وكما لا يثبت اكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يثبت اكل العنب والرطب والربان عند ابي حنيفة فاما اذا
 حملت الا ياكل فالكثرة لانه لم يمتنع بها حيث باكلها وهو قول الشافعي وان نوا عند اختلف حيث بالاصح قالوا ان الفاكهة لا ياكل على سبيل التمسك
 وهو اشتم وبه الاشياء اكل ما يكون من ذلك وطلق الاسم قتيلا والكمال والبرص فيتمتع يقول الفاكهة اسم مشتق من المفلة وهو التمسك قال القائل
 فان تقبلوا فاكل من اي تمنعين والتمتع زائد على ما به القوام والبعاص العنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد يجزأ بهما في بعض الموضع والربان في
 معنى الدر اذ يقع به القوام ايضا وهو قوت من حله التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء ومع ذلك وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا
 الزيادة لانه مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك الخبز والبقولان هو معنى قوله لانه في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوام
 في الزوال وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو المفلة في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسمها
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لانه انما يثبت الحكم فيه بدلالة النص من غيرنا فصفة يلزم فان تلك الزيادة لمصلحة السرعة كالغضب
 وبشتم سلطان لمصلحة الايمان فاما الاسم هنا فوقع على بوتبع والزيادة هنا غير لعمارة وهو البعيرة اذ الاما لانه في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره ان شائنا قالوا انما الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة اثنى على حسب عرف زمانه فانهم
 كانوا لا يعيدون من الغواكيات وتغير العرف في زمانا وني عرفنا يثنى ان يثبت في مبيته ليقا بالافتاق قوله وما يصح فلماذا لم يبين الشرح
 لغيره لمصلحة المقصود وببيان النظائر وهو ما لم المراد منه ظهور تاما بالاستعمال واكثر زنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام
 باعتبار الامتثال والاستعمال والنفس والغسل لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فاعيل بمعنى فاعل من مرجح يصح مراد وصرح

اذ افعى واكتفت وكانه لجا ومنه عن حماة في الحرف سى بر ومك انى حكم الصريح تعاقب الحكمين الكلام اى بنفسه وقياساى قيام الكلام او الصريح
 مقام حنا وسوا مكان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الشك اراد ذلك لمعنى اوله لم يرتجى استغنى اى الصريح فى اثبات كسرة عن الغريبة التى تبت
 لان الهابة الى الذنية التميزه بعض محتمات اللفظ من البعض فاذا تعين الواحد من المحتمات مراد بالاستعمال لم يبق اليها ما يوجبها فاذا امتنعت
 الطلاق او التعاقب مثلا الى المحل فباصى وجب امانا فمما ثبت الحكم حتى اوقال يالمالان او يا حيدر او انت طالق او انت حر او طلقك ادر جرتك
 يكون اليقاعا نوى اوله ينزلان عينة اقيمت تمام معناه فى ايجابها الى الكونه عمريا فيه وكذا الواراد ان يقول سبحان الله فمجرى على لسادة
 حيا وانت طالق حيث التعلق والطلاق لما ذكرنا الواراد ان يصرف الكلام بالنية عن سوجه الى محتمل فلهذا ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
 فاذا نوى فى قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا يقتضيه قوله وعلم الكفاية كذا الكفاية ما استمر المراد به بالاستعمال اى يحصل
 الاستمرار به بان استتمه باصد الاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما سلف فى اللغة ولا يقال ان بال الكفاية وسائر
 اسرار الصنعية كليات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون دافعية فى هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليعتدما الشكل بطريق
 الكفاية فلن الشكل اذ اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه ما بى فلان لا انما كليات قبل الالتماس فمكان الالتماس الكون
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالتماس كليات قبل الاستعمال فيكون دافعية فى التعريف وقيل هى ترك التصريح بذكر الشئ
 ذكر ما هو يترتب له ليقول من المذكور الى التروك كما تقول فلان ملوول النجاد ليقول منه الى ما هو ملوول وهو ملوول القاسمة ولعرق من المجاز
 والكفاية من وجين احد جان الكفاية لانيانى ارادة الحقيقة بلفظها فلهذا فى قولك فلان ملوول النجاد ان ترديد ملوول سجاده من غير انكسار
 ناول مع ارادة ملوول قاسمة المجاز يانى ذلك فلا يصرح فى نحو قولك فى الحمام اسدان ترديد معنى الاسد من غير ما ويل والثانى ان معنى الكفاية
 على الاتصال من اللانزم الى المرزوم ومبنى المجاز على الاتصال من المرزوم الى اللانزم كذا فى النفتاح وقيل فى الفرق بينهما لانه لى المجاز من الاتصال
 وتناسب بين المحلين وفى الكفاية لا ما يترتب اليه فان العرب يكتفى من الجاشى ابى البيشا ومن الضيرى ابى العينا والاتصال بينهما بل بينهما تضاد فمعلم
 الكفاية ان لا يجب العمل به اى بالفظ الكفاية الابالنية او اى يقوم تمامها من دلالة الحال لانه اى لفظ الكفاية مستمر المراد وكان فى ثبوت المراد ترد
 فلا يوجب الحكم ما لم ينزل ذلك لاستثاره التردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا فالى من نظارة الكفاية لجاز الذى لم يتعارف من الناس لان الشك
 فى غير موضوعه مستمر المراد من السامع نصارا لمرادى حقيقة فى غير التردد وكان كفاية فاما اذا صارت شعرا فقد صار مرعا مثل قوله لا يضح قد يضح
 فلان لانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار مرعا قوله وسى البان والحرام ونحوها مثل قوله جبلك على غاربك الحق بالملك انت
 بته تية كليات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكفاية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالتماس معلومة المعانى غير مستمرة على السامع لان كل واحد
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والقبلة ونحوها فلا يكون كليات حقيقة ثم من وجه تسميتها كليات بطريق المجاز بقوله لكن الاجسام فاعلم
 به ويعلم فيه والغريب فيه وفيه راجع الى ما الاستدراك تحصل بقوله معلومة المعانى بين النفا واكثانت معلومة المعانى فالاجسام واقع فى العمل الكفاية
 يتصل به الالتماس وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على اليقونة ولا يد لسان محل عمله ويظهر اثره فيه ومجملها الوصلة وهى مختلفة متقومة فكل واحد من
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذى يظهر اثره فيه لانا لا ندرى اى محل ارادوا وكان معناه الذى هو مراد معلوم فى نفسه قوله
 فلهذا كلى علمنا الاجسام الذى بينا شاست هذه الالتماس كليات الحقيقة فسميت هذه الالتماس كليات اى باسم الكفاية مجازا وللهذا الاسام الدية
 ذكرنا حتى فيما الى الذنية لم يعين البيوتة من وصاية العكس من غير اذ الابنية لم يعين بعض الجملات من الالتماس لانها بالنية بل نوى

البينية من مرسلا الكل فخر البينية فيها وكان اللفظ ما لا ينفذ وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها اي بتقنيات هذه الالفاظ فتمسك من لم يرد
بجمل عبارة من مرجح الطلاق وكنايته عن كمال الشافعي فان قيل الاسم انما سميت كناية انما جاز ان يلى كنايةات حقيقة لان الكناية ما هو مستر المراد
على ما ذكرنا واذا قال انت على حرام فالمراد مستر على السامع بدون التقية بل الاله عليه كان داخلا في هذا كناية من الاستفا فيه تومى منه في قوله طويل
البناء لانه يمكن ان يتوصل الى مراد الحكم وهو طول القامة بالسائل في قران الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الامران من جهة الحكم
بمنه لاجل وقوله ونهى الحكم معاونة العاني المجد بنفعا الاتصاح كونهما معاونة العاني مستر والمراد وكل كناية بهذه المشايخ فان قوله طويل الخ
كثير المراد معلوم الخ لانه مستر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من الالزام فانك في قوله طويل الخ الجارية الراد منتقل من
طول النجا دلى طول القامة ومن كثرت الراد الى ملزوم وهو الجود ونها هو الاصل في الكنايات وليس بهذه الالفاظ الانتقال من معنى منها الى شيء اخر فان
قوله كناية باتن وانت حرام لا تنقل من البينية والحوسة الى شئ اخر بل تقي عليه اي ان شئ اخر هو المراد سواء كان المراد فيها الانتقال الى شئ اخر لا يكون كناية
حقيقة ولا اسم على ما بين ان ما هو المراد منها مستر على السامع فان المراد منها البينية والحوسة والقول ونحوه وهو معلوم للسامع لان عملها مستر
عليه كناية فلا يكون ما هو المراد مستر مطلقا بخلاف قوله طويل النجا فان طولها ليس مقصودا على بل المقصود والكل على طول القامة وذلك مستر حتى ما ذكرنا
انه اراد يقول مستر العا كناية عن الراد للكلمة يعني انما معلومة المراد والاستتار في كل معلوم يخرج من هذا الكناية قوله بل كناية عن اول ان هذه
الالفاظ لا ينفذها من غير ان تجعل كناية من مرجح الطلاق جعلنا ابو بن كميل عليه معانيها وهو في نسخة وغيره في نسخة وقال الشافعي في الواجب بها
طلقات زوجية وهو في نسخة كونه بعد البين مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج يقع فيه واعد عند وهو الطلاق فانما يقع البينية عليه كناية
وانما يقع كناية السقوى العدة او الثبوت الحرة الغائبة او لوجوبها حوض لان مستر في ذكر الطلاق بغيره بل في شرح بعده الزوجية ذكر الطلاق يبدل في
يذكر بعده الزوجية وذكر الثبات وبين النسخ التحمل له بعد فاشبات الطلاق المتعلق له بغيره يبدل يكون على خلاف انهم انوا كمن في ولاية يقع البين عليه كما
به الالفاظ كناية عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواجب بهار وابع ومث الطلاق في بيان كناية يملك الزوج يقع الزوجة
يملك يقع البين ان الالبانة تفرد من الزوج في ملكه كاتبع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملكا بالكلح للحامية الى التقضى من ممنة الملك
وذلك بالطلاق والالبانة جميعا وكذلك الالبانة مملوكة فتبطل الدخول بملك الكلح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل بان ثابته من ولاية
الابانة وكذلك يملك للامتنان من ازالة الملك انما يملك اعتبارا من ما هو مملوك فثبتت له الالبانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
العدول من حقاقتها الى جعلها كناية عن الطلاق فلذلك كان الواجب بها بواين وما استدلل به النعم راجع الى ان لا دليل على كون الالبانة مشروطة
والاحتجاج بالدليل ما قط وقدمنا الدليل على ذلك قوله لاني قوله اعتد استنما من قوله هي البين والحرم ونحوها كنايةات الطلاق مجازا اذ من قوله
وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة من المرجح اي الاني قوله اعتدى فانما يجعل عبارة من المرجح وكنايته منه بطريق الحقيقة لانه معتد على الالفاظ
بحقيقة كعمل كناية عن الطلاق لان الامة اذ من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتد ذكر الالزام واردة المراد كما قال الشافعي في سائر الالفاظ
يقع الطلاق في غير الدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استنما من قوله جعلنا بواين يعني الواقع بهذا اللفظ عند فنية تملية جبرية
الالبانة لان وقوع البينية باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقة حقيقة هذا اللفظ كناية عن اعتد على احد ما لك لا اثر له في قطع الكلح كناية
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملة لان قوله اعتد محتمل تفسيره بوزان يكون المراد من اعتد نعم انه تعالى ملكك اعتد لدرام او اعتد من الكلح اي اصرارا
فان اصرارا فقولنا لا يهاجم البينية وجب في ثبوت هذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الانتقال لانه لا يهاجم البينية او لم يكن وجبا عليها قبل ابد من تقديم

بالوجه الصحيح الامر بتقديم اطلاق طه من ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيت بانبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصفت زائد وهو ليس في
 فذلك كان الواقع به جيبا ولا يقع الترتيب من واحدة وان نوسه وقيل للدخول بها جعل مستحارا معناه عن الطلاق اطلاقا او عبثا
 لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتصار اذ لا بد للمقتضى من ثبوت مقتضى ولا دخول للمقتضى مبهنا وهو اعتداد بالماضي غير ثابت
 قبيل الدخول بالنفس والاجماع فبطل استمارا معناه عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
 فما كان سببا لم يمتنع من سببه وفي قوله معناه اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتصار
 جهة من المبالا من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
 قبيل الدخول فما زعم من ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقيا ولا تقديره فان قيل كيف جوزتم مبهنا
 استعارة السبب للسبب وقد انكرتموه فيما تقدم قلنا قد بينا ان السبب اذا كان محتما بالسبب جازة الاستعارة
 من الطرفين يؤمده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
 لا يشك العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان مستعلا بالسبب كالقبول السبب بالسبب يجوز ان
 يصير احداهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اخذنا ابي اراقي اعصره او كما في العدة مع الحكم والاعتقاد العدة لا تختص بفانها تجب على ام
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوة واخذت زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق
 فادبب العدة لا انها ثبت بالشبهة والواجب بالوفات ترى من زمان بقدر الاعتداد الاقرار الثابت بقوله اعتدى وكلاهما فيه كذا
 قيل او نقول المراد من السبب الغلبة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد الغلبة والطلاق عليه لوجوب العدة في وضع
 الشرح وفي قوله فاستقير الى السبب اشارة الى ان الحكم في تقابله العادة والسبب متقابل السبب حيث لم يقل فاستقير السبب لانه
 اراد به العدة ولا يلزم عليه تخلف الحكم منه في غير الدخول بما لان ذلك لغوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح حمل
 اعتد بصدق الطلاق لانه انما يجعل عبارة عن قولته طالق او مطلقا او مطلقا لظنه نفسا لا يجوز التثنية الاول للاختلاف في العدة
 لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بغيرين فضلا من الامر والثالث انشاء الظنبار وليس امر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
 وكذا المراد لانه لو قال لما طلق نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولن نؤى واجب عنه بانما يجعله استعارة لقوله لوني طالقا وذلك في جميع اقسام الطلاق
 وانظر ان تقدير الكلام اعتد لاني طلقتك كالتعريف كالحكم عن السبب فكان من باب الضم وان من انواع المجاز الية شريفي البسوط وغيره قوله وكذلك
 اى وكقول اعتدى اشبرى رحما لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تعبير بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستحلال يكون لاولى والطلب
 الولد ويحل ان يكون للزوج بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبلة استعارة كما بينا وقد جاءت
 يعني ما ذكرنا ويرى بالنسبة مستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زينة في ايامها اعتد ثم خرجها وذلك حين دخل النبي عليه السلام
 عليها وهي تنكح على من قتل من اثار بجايوم بدر وترتبه اشعار اهل مكة ففكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندبت
 على ذلك واستشفقت الى النبي عليه السلام ووسيت نوبتها لعائشة ثم وقالت اني اتقرب اليك ابعدت من ازاواجك يوم القيمة فجمعا
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قولته واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند التنية والواقع

به الكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي الابقع بهذا اللفظ شئ وان نوى المان واحدة منه لما هي الاحتمال طالما قلعت الغنية كما اذا قل
لما انت قاعدة ونوى طلاق الا انما تقول يجوز ان يكون قوله واحدة باعتبار المان واحدة عند قولك واحدة عند قولك واحدة عند قولك واحدة
نسا البلد في السن الجبل ويحتمل ان يكون لتسا تطلقه بطريق مذهب الموصوفين وقاية الوصف - تقاسه كقولك اعطيتة جيزيا امي عطاسه جيزيا او بطريق
مذهب المضان والمضان اليه واقاسه صفة المضان اليه تقاسها امي انت ذات لطيفة واحدة ولا تشاركه كقولك عجب من زهره شعره وباسعاد
غداة البين اذا رملت الا اخر عفيض الطرف كقول امي الاشمل غزال اغن فلما يقع الطلاق . . . ون الغنية فاذا نوى ماركاه قال انت تطلقه
واحدة او ذات تطلقه واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقه فاصح فاصحا - بنها الا يكون تطلقته ولكن يكون لما القا تطلقه فتارة تطلقه
قاسه مقام طالق فتشعت ثمة كذا في الاسرار المبسوط ورئت في التذريب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق شئتين او ثلثا فيه
وجمان احداهما الابقع الا واحدة لان منوية خلاف مفعولة والطلاق يقع باللفظ ومراماة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع مانوى ومعنى قاة
تموجدين متى بهذ العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما خود عندهم وعن بعض مشايخنا ان اذ ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى بالمرثا
لا تقع نعمنا المطلقة فقير خبر المتبادر وان تصيبها تطلق من غير نية لانهما الا يصلح للانتعاط المطلقة فان امكن اياها فمحتاج الى النية والمختار
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح امي صريح الطلاق اذا لاما به الى انما شئ آخر
سواء فكل معقبا للرجحة لا ما لا يوجب اذ سوجه التومين ولا اثر في النية من قطع الكتاب بخلاف الباتن ونحوه على ما بيننا قوله ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام - وصورة الانهزام والصريح هو التام في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها
النية فكان الاول هو الاصل فلهذا التقاوت فيما يدل بالشهادات مثل الحد وحي ان المقول نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يتوجب
العقوبة بالمر ذكر اللفظ الصريح فاذا قال بما سمعت فلانة او واقعتا او وليتها الا سيها بالمر اقبل نكتها او زينت بها وكذا لو قال المرأة باسكتان
جما امرها او قل لربل فخرت فلانة او باسكتا لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انما قلت بزنا واما
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لما اختلفت ان تصور معنى التعذر بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بوجه قوله والعسم
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقسام من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر الاستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحت تمثل الشكرين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا الشكرين البين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويحتمل ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقصا راجعين الى المعنى والباقى الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى دلتين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسم النظم باعتبار
معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحتمل الدلالة والاقصا من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون
النظم وهذا الوجه كلاما لا يخلو من تكافؤ واهم العلم بجملة مراد الصنف ثم الشيخ ربه عدة معرفة بوجوده الوكوف من اقسام الكتاب وفيه تسايل
لان معرفة الميت من الكتاب ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوكوف على معانيها عدت معرفة وجوده الوكوف من اقسام

نحو

الكتاب مسامحة لاستدلال الذين من الاثر الى الموثوق قبل على العكس والراد هنا والعبارة لغة تفسير الروايات يقال عبرت الروايات بعبارة
اي فسرتها وكذا عبرت بعبارة فلان اذا اختلفت هذه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالفها في التفسير الذي هو مستور وكان الخبر
تفسير ما هو مستور وهو ما يقبلة الروايات لانها حكم عاني التفسير واعلم انهم يطلقون اسم النقص على كل غفوة سفووم المعنى من الكتاب السنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالتكاليف ان ماسية ما ورد من صاحب الشرح خصوصا في هذا هو المراد من النقص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المتك في اثبات الحكم الظاهري او مفسرا او خاصا او عام او صريح او كناية استدل بالعبارة النص الغيرة
ومباراة النص مينة ولذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النقص او مجبة نفس الكلام وسيارة فكانت هذه الاضافة من قسيل قولك صحيح
القوم وكل الراد اسم ونقص الشيء قوله لا الال هو الوجه الاول فما سبق الكلام له واريد به تصدوا التفسير في واريد له في الال في الكلام قوله وادرك
الكلام لتعرض في الجائز لا لفظ واريد به قصد التعرض للغة فكيف انتم الاستدلال بعبارة النقص هو العمل بظواهر الكلام كما ذكر في الخرافة
يع واريد به عمل للمجهود كما هو قبل الصلوة فزيمة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزيادة في قوله بل ذكره ولا تقربوا الزنا فمذا واستدل به العمل بظواهر
النقص والاستدلال بعبارة تفتين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النقص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا التفسير فليس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثبات مراتب مدبريان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود والاصل منه كالمعنى قوله تعالى
فاكفوا ما لايحكم من الحسنة وثلاث ودرابع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا في كايما به الكفاي من هذه الآية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم دلالة اللفظ وهو ضرورة كالتفاهير مع السبب من قوله عليه السلام ان من سمعت قرآن الكلب الحديث فالقسم الاول سوق من
الاداء القسم الاخير ليس مسوقا اصلا والتوسط سوق من وجوه وان التكملة تصد الى التلفظ بل لافادة معنا غير مسوق من وجوه وهو انما
سأته الا تمام بيان ما هو المقصود والاصل اذ الالياتي كذا في الابواب في شرح الفرق بين التفسيرين الاخيرين ان التوسط يصح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفراد عن القرنية والقسم الاخير الال يصلح لذلك علما واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا المعنى ان يدل على معنى
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النقص والظواهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنى هو مقصودا اصليا في
القسم المتوسط في السوق منها ولم يزل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة الكفاي بقوله تعالى فاكفوا ما لايحكم من النساء كان استدل بالعبارة
لا يشارته قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام من سبب كيد من غير زيادة والافتقار مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما هي كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارة النقص دلالة لنظم الكلام لغة على ما ضمن ضمن المعنى غير مقصود ونظير ما من قوله
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير وبنظارة مية وميسرة فكما ان ادراك النقص مقصودا وبالمنطرح ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الال
كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واتسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الال الله
بالعبارة استماعا ثم منها من التفتية لانه يدل من قوله والذي القربى واليتيمى والمسكين وان السبيل تكيير العاقل وعطف على الال بغير
ما ذكره كالتقال في المال زيدا لغيره وكذا في التغير ويدل الوجهين السوق لبيان مصارف الشمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجاورون
كمن قد زالت المالك مما تلفوا اسما استيلا كلفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر ومع انهم كانوا اسيا سيبرية كما يدل قوله بل فكره اخر من ديارهم وادوم
والفقير على الحقيقة بزوال الملك بعد اليد من المال لان ضده الغنا وهو ملك المال الاقرب ليد منه الاثر من ان ابن السبيل عن حقيقة وان
بعدت يه عن المال لقيام الملك لكذا وجب عليه الزكوة والكاتب فقير حقيقة وان اصابت اعطيا العدم الملك حقيقة فخر فانه بهذه الاشارة

ان استلزامه على مال السلم بشرط الا حراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسا هم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يد من المال مع قيام الملك
 فيلان الشافعي لم يزل بهذه الاشياء يتعالى اناسا هم فقرا. ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه والبيع ان يصل
 اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالدينه بل توطنوا بها وانقطعوا عنها من اموالهم بالكلية فامسيتهم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا
 محاسبين حقيقة وانقطعوا عنهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم مسيتهم فقرا بجزوا كانه لانهم اكلهم اسما كما صحت تشبيه الكافر بالمرء والبر
 وديم العقل في قوله تعالى هم كرمي نعم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجازم اسكان العلم بالحقيقة فكلنا على فلا يصار اليه
 من غير ضرورة ودليل لغيره اليه قوله وسماهي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم في ثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه فلو كان في
 بعض الشرع سماه في ان ثبت الحكم بها قطعاً الا ان الاول الى الوجود الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه
 مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقيل وما
 نقصان دينهن قال تقعد احد يمينه في قبره غير متها شرطه من ابي نضت عمره لا تقوم ولا تقبل سبق الكلام لبيان نقصان دينهن في اشارة
 في اكثر الحديث خمسة عشر يوماً كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض كاروى ابو الهامة البجلي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا لغيرن ثمانية
 ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة المناس اى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى المنع لانه
 اى معناه اللغوي ودون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قل الشيخ العلامة في الاسلام في بعض معناه ليس المراد منه المنع الذي هو بمنزلة
 فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المنع الذي ادى اليه الكلام كالايام من الضربة فيعبر عن اسم الضربة لانه لا يشترط دليل به لانه
 يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضربة لانه وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه قبل للثمة بالتامل في معاني اللغة سبحانه وحقيقته وذكر غير ان الالة
 النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع من المنصوص وغير المنصوص بالغة اللغوي قيل بل المعنى الذي
 عرف به المنع المفهوم له لولا الاجماع انه متعلق الى المنصوص عليه كما عرف بالمنع اللغوي التامين وهو انهما بالبرم والسنة بالتأخذ
 ان المنع الموجب للمحرمة هو الاية فيثبت الحكم في التسم والضرب وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للبرم في حق ما هو الزا بعد لامعان فيثبت الحكم
 في حق غيره بالدلالة وقوله استنباطا اشار الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرف المنع المقصود من الحكم
 المنصوص عليه كما عرف ان الية تصحود من تحريم التامين كمن لا اذى عن الوالدين لان سوتق الكلام لبيان استسما فيثبت الحكم في الغرضين بل ان
 التبييد وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل التميم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الية تكلموا ترك التعرض لما فيثبت الحكم في الاحراق
 والالماك ولولا انه المعرفة لما لزمت من تحريم التامين الضرب اذ قد يقول المظان للجلاذ اذ امره بتقبل ما كان لا تقبل لان ذلك
 اقله لكون العقل لشد في دفع مخدور السانعة من التامين وقد يقول الرجل وانه قلت لغلمان ان وقد ضربت واهه ما اكلت مال فلان وقد
 فاما حيث ولما توقع ثبوت الحكم بال الالة على معرفة المنع والايدي معرفة من نوع فظن بعض اصحابنا واصحابنا للقيح وغيرهم ان الالة قبال
 على لان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المنع وقد جعل اصل كالتامين مثلاً وقرع كاخرب عليه منسوخة سوترة كذبح الذي يكون قياسا اذ لا يستلزم
 الا ذلك لكنه لما كان الحكم ايسر بما اشار الشيخ الى الفرق بان المعنى في الالة لغوي والقياس شرعي فان حتى الاية من التامين في قوله
 تعالاً نقل لما ان مفهوم الية الاما بالغة الايام من الضربة اذ قيل ان الضرب بالما وقيل لا تصرف فيهم منه لغة ان المقصود ايهال الاية
 اليه ومنه ولذا عطف الية فيضرب بعد الموت لا يثبت ولو عطف ليضرب فلم يضر لما بعد الموت فلم يضر فكذلك من التامين

الاية ومنه

مفهوم لغة والحكم فلو سلا الصورة حتى ان من لم يعرف من المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم يظن اني نعمت اكرام لم يثبت الحرمة في حقته
ولما تعلق الحكم بالايمان في التاخير ما نفي التقدير كان قبل الاثبات فثبت الحرمة عامة بمعنى النص بالابتناس وما حصل الفرق بان الحكم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس ائتمانه بالاتحاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او غير لازم لانما يجزئ انفسا ساكنة اليه في اول سمانه
اللفظ ولهذا اشار الى بل الراسي غير صحيح فيه فلا يكون قياسا لا افتقار شرطه والدليل على ان الالائية ليست بقياس من الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه املا جزا ما يتخلوه فرعا كما لو قال السيد بعدد ما تعطر زيد اذرة فانه يدل على
منه من اعطاء حقوق النعمة مع ان الالائية خصوصية واخيه فيما ناد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على بل
العلم على صحة الاحتجاج به من شبهة القياس ونفاة الالائية عن واود الظاهري فعلم انه من الدلالات الالائية وليس يقين
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يعني ان الثابت بالاشارة بالاشارة
حيث ان اثبات الحد ودو الكفارات بدلالات العموم بالاتفاق وان لم يجز ثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحد وتنهين بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
لاعادي في الحدود والكفارات والواجب اعلم على صحة اثبات اسباب الحد ودو في مجالس الكلام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحد وشرعته
عقوبة وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشئ والكفارات شرعته ما هيبة للآثم الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزا ايضا لما عرف لا يدل على الراسي في معرفة تقادير الاجرام واناسها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وجزا عنهما وتقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراسي بخلاف الالائية لاني
سبناه على المعنى الذي يقننه النص لئلا يكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودو بها ايجاب حد قطع الطريق على الرزق
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربة وصورتهما سببا في القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخوين على وجه يقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والرهب سببا في ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغيبة في مقام الحد على الرزق بدلالة النص وايجاب
الرحم على غيره من زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ما عرنا زنى وهو محض فرح وسعادة انه لم يرحم لانه ما عرنا صحابي بل لانه
زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جاسع في شهر رمضان عهدا بدلالة ان اعرابي وهو معروف اذ وجبها
عليه للجنانية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنانية ايضا وايجابها على المرأة لتشاركها بالآية في معنى الجنانية وانما
بالاكل والشرب لكونها مثل الجماع في الجنانية او اقوى منه لان الصبر عند اشتد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الامتناع لان الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجدت النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعينان وبقى النظم الما من الحارصت في الاشارة
فترجعت به ومثال تعارضها ما قال الشافعي ربه الكفارة تجب في القتل العمد لانها ما وجبت في الخطا للجنانية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مونسنا خطأ فحريه رقبته مونسنا الاية لان تجب في العمد كان اولي ويغار منها بقوله تعالى ومن قتل مونسنا خطأ فحريه رقبته
فانها فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جنم اذ الجزا اسم الكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

معه كان المذكور بعض الجزاء لم يكن كما سألنا ما عرفنا لفظ الجزاء بان من موجب لنقض انتظام الكفارة فخرجنا الاشارة على الذم في قوله اما
 التفتيش فكذلك الاقتصار للطلب يقال اقتضى الدين واقتضاه اى طلبه ثم الشرح متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانية عن اللغو وكذا
 فالجمل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو التفتيش والمريد هو التفتيش ودلالة الشرح على ان هذا اللفظ لا يصلح الا بالزيادة من انما اقتضا كما
 ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصلح الا بالزيادة هو مقتضى وظلمة الزيادة انما تقتضاه والمريد هو التفتيش وما ثبت به هو مقتضى
 ونفسه على ما ذكرنا في الكتاب من زيادة على النفس اى المنعوم عليه والمراد حقيقة النفس ثبت اى التفتيش او الزيادة على ما يدل المراد الجمالية منفتها وانما
 شرطها على انه مفعول للمى ثبت تلك الزيادة لا بل ان يكون شرطها الصفة المنعوم قوله الما يستغن اى المنعوم عليه عن اى من التفتيش او من الزيادة
 شرطها وقوله وجب تقديمه استأنف قوله فعدا اقتضاه النفس في معنى التعليق لراى وجب تقديم مقتضى او الزيادة لا بل الصريح المنعوم شرطها ان النفس
 اقتضاه اى طلبه لعمدة فكان من شروطه وتقدم الشرط على المشروط واجبا لاما يستغن مستأنف ووجوب تقديمه جوابه وقوله فعدا اقتضاه النفس بيان
 هذا الاسم بمعنى الما يستغن النفس عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليعلم ان الشرط تقدم على المشروط لانه مقتضى اياها فثبت
 هذا الاسم وهو مقتضى فصار التفتيش كى مع محكمين للنفس ومضافين اليها حكم التفتيش لانه مقتضى فان التفتيش مضافا اليه فيكون مقتضى
 اذ وقع خبر التفتيش بمرتبته من شرطه وانما كان التفتيش الثاني مع خبره في الاول كقوله زيد ابوه منطلق وكثيرا القريب في وجوب
 للملك في القريب موجب للفتن بالفتن ان الملك مع محكم وهو التفتيش مضافين الى الشرط اى كان شر القريب عتاقا نادبا من الكفارة
 اذ انوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقف على مقتضى واقتضاه لانه لا يجب ان يكون هو مقتضى التفتيش والشئ اى
 لا يجوز ان يكون اصلا شئى وتبعاله لانا نقول المراد من كون التفتيش اصلا انه لا يثبت في نفس التفتيش وانما يثبت ابتداء اقتضاه او من تبعيته
 التفتيش انه ثبت منها وتبعاله ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته لانه كما لو توفقت على الوصو حوى اصل له وليست تبعه وعلم بما ذكر
 اشخ رجب شرط التفتيش فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية مقتضى فاذا قال لعبده
 اعترق هذا العبد من كفارة يديك لا يصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما يثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعترق
 عبدك منى بالان ابلية الاعتراق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعهما وكذا الايجوز ان يجعل الكفار من الميزن
 بالشرع عندنا بان يجعل الايمان ثابثا اقتضا تصحيح الخطاب بالشرع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعا لما
 هو دونه وكذا الما يثبت الفعل المحتمى بطريق الاقتضاه في ضمن القول كالقبض في قوله اعترق عبدك منى بغير شئ حتى لو اعترقه
 يقع عن الماسور لامن الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله لان الفعل المحتمى لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاه
 ويلزم ان يكون ثابثا بشرط مقتضى لا بشرط نفسه اظهر التبعية ولو اعتبر شرطه لغيره لصار مقصودا ونفسه فلزم اعتبار شرطه لا بطريق
 وهو مقتضى كالعبد يصير تقيانا وان كان في غير منوع القاسمة بينة الاقامة من المولى وكذا الجندي حية السلطان والمرأة بينة الزوج وكذا
 ان التبعية المذكور عند ابي حنيفة ليزولوا التغيير للتع سبلا الاما وسادة لما يلزم ان لا يبرهن اذ الوجه هو لا يتبع الى اشارة بالاقتضاه يكون ثابثا بشرط
 لا بشرط مقتضى وشاملة المشهور قول الرضا لغيره اعترق عبدك منى بالان ابلية الاعتراق لا يصلح بدون الملك النفس وقوله
 بما يلى الام لا عتق فيما لا يسأل عن ادام الملك يقتضى سببا يثبت البيع سببا لاعتقالات ومما كانه قال مع عبدك منى بالان ابلية الاعتراق فاذا فعله
 الماسور كان العتق واقعا لانه لا يبرهن اذ يثبت البيع الاقتضاه لم يبرهن اذ يقتضى لا بشرطه في القبول وانما يثبت في غير اى التفتيش لانه لا يثبت بشرطه

٢١٠

وهو الاعتاق فيعتبره الا مراد به الا افتقار حتى لو لم يكن ابلا بان كان مبيا عاتقا قد اذن له ولو لم يكن في التفرقات لم يثبت السبع بهذا المثال
 من المنصوص قولنا في تفرقة فان التفرقة لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد تفرقة بقرته مملوكة فكان الملك ثابتا بالاعتقاد ولو لم
 واثبات ما بالاعتقادي بعدل اى يصادى الثابت بدلالة المنص حتى كان الثابت به سفاقا الى المنص بحيث لا ياريد بقياس الاموال العامة
 فان الثابت بالدلالة عند المتعارض اعمى من الثابت بالاعتقادي لانه ثابت بالاعتقادي فكان ثابتا بالاعتقادي من كل وجه والاعتقادي ليس من سميات
 الكلام لانه ما ثبت شرعا فالجواب الى اثبات الحكم لكان فردا لثابتا من وجوده وان جاز به غير ثابت فبما ولفورده ليصح الكلام لكان الاول اقوى
 وما وجدت المتعارض القسوى والدلالة لانه لا يخلو الاصل اب اقامة الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال طلب المنة الى المصاح والتجرب
 وقد حمل من اشارة صريح ايراد المثال في فعال اذ اهل من اوجه ما باقى من ثم قال بالبيع المشتري قبل لعدله من امتنع عليك فاعني بافتدوه من فاعني
 يجوز البيع لان دلالته المنص الذي وروى حتى زيد بن نعم لغيره شرعا بالبيع باقل مبالغ قبل لعدله من اوجب ان لا يجوز ولا يقتضيه بل على جواز شرع
 على الاستسما مثال وانما قلنا: والدلالة ان ثبوت الحكم في حق غيره بانه كان معنى المنص لا ينظم كثبوت الزعم في حق غيره غير ممكن لتعالم ان يقول بالعلم المنة
 لان من المنة سادى المحققين ولا سادى لان القسوى الذي قام بالاعتقادي به كلام الامر والدلالة ان ثبوتها في تعارضه ان لان عدم ايجابها فيكون
 الصورة ان ثبت ليس لشرح الدلالة على القسوى فانها وصرح بالبيع بان قال المشتري لبعث ذبا العبيدك بالعتد ودهم وقال بالبيع قبل لا يجوز ايقا
 بل لان موجب ذلك ليس عدم الجواز من غير معارضة انما يراه فلا يكون بنا لغير معارضة الدلالة لاعتقادي قوله وقد يشكك على اساس الى اخوه الامان
 الاسمين من اعمى بالاعتقادين واما ما اشارنا في غيرهم فمعهم انه جليل المحذوف من باب القسوى ولم يفعلوا بيننا فاعلموا انى تعريف القسوى هو غير
 مشطوقا ليحاطقوا به في شئ لم يجمع ثم اختلفوا في معونه نذميب مما ياتنا جميعا الى اعتبار العموم عند ذميب اشارة الى عدمه اذ دعامة صاحب الى يقول بجواز
 فيه والقاضي الامام بوزيد رحمه الله تعالى من جعل لكل تساو اعدادا فقال القسوى زيادة على المنص لم يحقق معنى المنص بدوننا فاعتقدها من
 ليحقق معناه ولا يخلو من غير فبما وادخل المحذوف ايضا ثم قال وشال قوله فقال ان اخبارا واسبال القرية اى المنة اقتضيان احوال القريتين
 فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البيان يعيد فثبت الابل اقتضا ليعيد واشيع الامام فحوال اسلام دعامة اخير المارة
 العموم تحقيق معنى بعض الافراد في النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فبغدي حر فان طلاقا وخرجا غير ذكوريين نية التلاخ وبعودهما فيما تحته
 اعرف فسلوا طريقا اخرى وفعلوا بيمين ما يقبل العموم وبالا ايقية وجعلوا ما يقبل العموم تسما اخر غير القسوى وسماه محمد ونا وفسقوا
 تميز بها المحذوف عن القسوى واليهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وادراكك اعمالته وقال وقد يشكك اسر لثبته على اساس القسوى
 القسوى والمحذوف لتساهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام شيحه وهو ثابت لعمدة اى المحذوف ثابت لعمدة
 غير القسوى اذ ههنا ثابت شرعا لانه في لمرتين المحذوف ما سقط من الكلام اختصارا للدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لانه راية ذلك اى
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضيه غيره وهو الذي نسويه بعتقيا ثبت عند ممة الاقتضاي يقرونه عند التعرير بالقسوى واذا كان محذوف اى ان
 الذي يحتاج اليه ليشطوق محذوف فافقد رذورا القتل عن المذكور لى يطلع اضعيف الى المذكور وتعلق به عند اشتغال الى المقدس كما في قوله
 اخبارا واسبال القرية فان السؤال مشان الى القرية وواقع عليها فاذا صح بالابل الذي هو المحذوف يعبر السؤال واقنا عليه ويتغير احزاب القرية
 من المنصب الى الحجر فكان من قبيل المحذوف لاسن قبيل القسوى القسوى تحقيق القسوى لا يتغير فان قيل فتتقرر الكلام اعباد امار المحذوف انما
 مثل تفرقه في الاقتضا كما في قوله تعالى فقلنا انب افر ببعصا الحجر فاجرت اى تفرق ما شئنا فاجرت وقوله عز وجل فادلى دونه قتل الشري فخرجت

٢٢

فلما استعلقا لرسالة فقال يا بشري و قول عز وجل اسمه نقلنا اذ سبنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فممنهم ذرية اى نذمها علم بوسنوا اطروا
على الكفر فممنهم ذرية و فى نظايرها كثرة ولا يمكن ان يحيل هذه الخدوات من باب الافتقار على اذكتم لاننا لم نلست باسود شرعية واذك
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة فى جانب المقضى و هو المقرر عند التسريح به لازم و ذلك فى جانب الخدوات
غير لازم فان الكل عند التصريح به قد يقرر و قد لا يقرر كما فى قوله تعالى و اسأل القرية فيلزمه فى المقضى و عدم لزومه فى الخدوات يتحقق الفرق
بينما و فيه منعقة ليزيد لاصل ان الفرق يتحقق عنهما من اوجا بعد ما ان المقضى شرعى كسبوت امسعد الذى هو التطبيق فى قوله انت طاق فانه
لما وصفنا بالطاقيه قفى ذلك وجود التطبيق من قبل البيع و معها باطلاق شرعا و الخدوات لغوى كما اشار اليه بقوله و هو ثابت انتم مثل شوبه
فى قوله انك و الثانية ان الكلام لا يتغير بتسريح المقضى و يصح الخدوات قد يتغير كما بينا و الثالث ان ليس من شرط الخدوات الخطا و رتبته عن الظاهر
لان ليس بتايح فان الابل ليس بتايح للقرية و شرط فى المقضى ذلك لانه يتبع الرابع ان فى باب الافتقار يكون المنصوص المقضى المقضى مراد
للمتكلم كما فى قوله اعترق عبدك عنى يا فتى يكون الاعتقاد و التملك كما مقصودين للأمر و فى باب الخدوات يكون الخدوات هو المراد و دون
فان المراد من السؤال فى قوله تعالى و اسأل القرية هو الابل و ان القرية و الخامس ان المقضى لا يقبل عموم عندنا و الخدوات تقبل عندنا
فصل من المقضى و لا يقال لما انفصل الخدوات عن المقضى سارقسام هذا الفعل تمتعنا لاننا نقول لما كان الخدوات كما المذكور كان ذلك العبادة
الاستام اريد ثم من ذلك طريق المتقدمين يمكن ان لا يجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتها لا تصلح فارة فيها لان
الكلام قد يتغير فى المقضى ايضا فان قوله اعترق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقضى و هو البيع لان لم يقرب عبد على تقدير شوبه ملكا للمساكين
للامر و صار على ذلك التقدير كما قال اعترق عبدى عنى و هذا يتغير و فى الخدوات قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا فى قوله تعالى فانشنا امر
سبعاك الجوز اشارة باليك من الجواب الالى شيا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى انصاره لا يتغير الكلام بانها لا يعرف بلزوم تقدير الكلام فى
و بعد لزومه فى الخدوات ان فى هذه الصورة من اى القسمين لا شتر كما فى التقرر و ان اميا تو امد بابا جزو التغيير و اذا كان كذلك
لكل بابا و هذا و قولكم المقضى تصح المقضى و تقريره فلا يصح تغييره اسلم لكن المقضى تصح مجموع الكلام و تقويم معناه لا افراد كلمات و ذلك مما
مع التغيير الذى ذكرتم فيه فلا يكون سبطا للمقضى بل يكون مقرا متحدا و المسائل التى تحت فيها نية عموم و هى التى حلتكم على خالفه المتقدمين
فلبست من باب الافتقار على هذه الطريقة ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر و لا غير مذكور بل معناه افعلى فعل
و الكلام ان بيان عن شى و احد الا ان احدهما او جزئى الاسود و المنصنف فكان المصدر مذكورا فتصح فيه نية التعميم و اعلم ان التعريف المذكور
فى الكتاب هو اختيار القاضى الامام ابى زيد رحمه الله و هو يتقيد على امله حيث جعل المقضى و الخدوات تسما و احد لكن عندنا و حصل منها ما بين
ان يراو فيه قيد يتغير المقضى عن الخدوات ليعبر لحد انما بان يقال و اما المقضى فزيادة على انفس ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا و
غوه و الا لم يتغير الحد و قد رايه فى بعض معنفات فى الاسلام من ان المقضى عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعى قوله الثابت
بمقتضى انما يحل تخصيصه لا يتحقق فيما يصور فيه لتغيره اذ هو تعام على نفس سميات بليل متقبل فلا بد من سابقه عموم المقضى لا عموم له عندنا
و قال اشافى رحمه الله انه يقبل عموم لانه ينزل بالنسب حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنسب دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز فى انفس قلنا انهم
من عوارض الالفاظ و هو غير لغوي حقيقة و لا التقدير افلا يجوز فيه عموم و ذلك لان ثبوت المقضى للحاجة و الضرورة حتى اذا كان المنصوص عليه حكما بدو
لمقضى اهلا و الثابت بالضرورة يتقدر بقدره و لا حاجة الى اثبات صفة عموم المقضى فان الكلام مفيد و نفعه في ارض الضرورة و هو صفة الكلام

ح

وملءه وهو العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ايجح لما جاز بقدر بقدر ما هو سد المسقوف وما وارذ ذلك من الحبل والتناول للشيء والبرهان
لا ثبت حكم الاباحه بخلاف انفس فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة عمل البركة في نظر في حكم لتناول وغيره مطلقا قوله حتى لو علمت لا يشرب اذا قال ان شرب
معتدى حر وقال ان كانت فعبدي حر ونوى شرا بدون شربا او ما دون طعام لم يصديق املا عندنا لا قضاء ولا اذيات لان اشرب والكل هم
للفعل والشرب او الماكول عمل العقل وهم الفعل لا يكون سبما للفعل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون محل فثبت محل مقتضى
لما بقا حتى ما لم يخط به من اشرب والكل دون محته الميتة اذ هو في اورد الما فلو لم يغيره ميتة فكانت الميتة والاشرب في غير المملووظه فبما توارا ما خشب كل شرب او
كل طعام فليس من اية العموم بل المحصول المطلوبون عليه فانه لو قلنا لاكل واشرب بدون الطعام واشرب لمحصل لمحض الفيسا وهو كالوقت وانما افعال فثبت
وهو ركب او راجل او خارج الدار او ذمها تحت لا العموم المملووظه ولكن المحصول المملووظه في الاحوال كلها فلهذا هذا واعلم ان ايراد سلبك شرب والاكل فثبت
المقتضى على قول من شرط في مقتضى ان يكون امر شربا وشك لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يتبادر من شرب على يعرف
من لم يعرف اشرب صلا الا ان يقال مقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا وعقلا لا لغة كما ذكره بعض المحققين ان مقتضى هو الذي لا يلبس
عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود المملووظه شرعا الا بكونه كقولنا اعتق عبدك حتى اذ يتبع وجوده عقلا ودون
قوله تعالى ربست عليك اسمك فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطى او الشك لان الاحكام الاتباع بالاعيان بل العقل لتعلقها بالافعال المملووظه
يتبع كون التكلم ما ذكره الا يشك قوله عليه السلام رفع عن شدة الخطار والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من بلبان مقتضا
لكس يتخذ الفرق بين مقتضى والمندون اذ ذلك لان المقدرية ثابتة بدلالة العقل فيصير مقتضى والمندون قسما واحدا وهو صلات ما اختاره
من الفرق بينها قوله كذلك التاب اى وكما ان الثابت بمقتضى النفس لا يحتمل التحصيص كذا كانت بالماله كغير التحصيل فبما ان مقتضى
بيان ان الاصل غير تناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النفس بعبارة كان معنى النفس متناولا لا لغة لا يتبع في حال
غير تناول في انما يحتمل اذ اخرج من ان يكون موجبا للحكم بل يعلل بغيره وذلك يكون في حال التحصيص لا لقول اذ ثبتت عليه معنى النفس للحكم المعنى شىء
لا تقدر فيه فلو قلنا بالتحصيص لا يكون ملته لهذا الحكم في بعض الصور فيزم كونه ملته للحكم وغير ملته له وهو محال ولما الثابت باشارة النفس فحينئذ يمكن ان
نعم القاضى الامام ابو زيد لا يحتمل التحصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله كما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فزيادة على المطلوب بالنفس مثل هذا الصريح في معنى العموم حتى يكون محتملا للتحصيص قال القاضى الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النفس واما
ثبت بايجاب النفس اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الاية حنه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النفس
كالثابت بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام كما ان الثابت بعبارة النفس يحتمل الخصوص كذلك الثابت باشارة وذكر بعض المشايخ
ان صورته ما قال اشانغى رحمه الله لا يعمل على التمسيد لانه حتى كلما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية سورة بيان
درجاتهم فاورد عليه ما روى انه عليه السلام سأل على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الاية نصت في حقه او بوخص من عموم تلك الاشارة

فثبتت في حق غيره على العموم وفيه ضعفت قديناه في كشفه وانما علم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اى استدرك بان بوجه آخر غيرا ذكر اى ناسدة عندنا واد اعلم ان عامة الاموالين من اصحابنا
رحم الله فتمسوا ولا اللفظ لسنا منطوق ومفهوم وقالوا ولا اللفظ لادل المنطوق اذ اللفظ في محل النطق وجاوا ما سببها عساراة
واشارة وانما من زان قيل وقالوا ولا اللفظ لادل المنطوق اذ اللفظ لادل المنطوق في محل النطق وجاوا ما سببها عساراة

السكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وهو نذرى الخطاب والخطاب الغيا وهو الذي سميته دلالة انفس والعموم مخالفه وهو ان يكون السكوت عنه مخالفا للمنطوق جني الحكم وسيد دليل الخطاب وهو الكبريت بالتخصيص اشي بالذکر ثم منه وانما انقسم من العموم على اقسام فتمت ابداء الشيخ رحمه الله بذكره لقوله تنهاى من الوجوه الفاسدة اما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الوراق وابو حامد المسعودي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التخصيص على اشي باسمه اسم ابي الاسم الذي لم يصفه ثم ان كان هم منسب كما لما في حديث الغسل في الايام حتى يحدو حيا وهو الورد وما علمنا كذا في قام او قائم بوجوب تخصيص الحكم بالتعميم عليه وتقطع الشاركة بنية ومن غيره وسمي بالعموم والتخصيص في ذلك بان عموم الغيب اولم بوجوب تخصيص الحكم بالنظر للتخصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد وبانه لو قال لمن يخافه ليست اى بزانة ولا حتى زنت تبادر الى التخصيص منه الزنا الى ام خصمه واخيه ولو لم يكن ليلا كابتاد الى الفهم ذلك ولا موجب للتبادر الى الدلالة ليدور قوله عليه السلام الما من المارقان الا انسا رضى الله عنهم ثم هو التخصيص منه حتى استدلوا به على اني هو جوب الاكسال بعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحى العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينزع الفرق الاول من الاستدلال بعموم هذا الحديث وكثيره قالوا شيخ مفيد قوله عليه السلام اذا اتقى الختان وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفرقين على ان مفيد الغيب جوي قوله دينا فاسماى اما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا انهم منى الا ان الحرم الارربة انفسكم علم يدل ذلك على اباة انظلم في غيره او قال عز ذكره ولا تقولن لشيء اى فاعل ذلك هذا الا ان يشاء الله اس الا ان تقول ان شارة الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالعدو ومن غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبون احدكم في المار الا بما يمرون به فالتخصيص من الجناية فم لم يدل ذلك على التخصيص بالجناية دون غيرها من اسباب الاغتسال لان التخصيص لم يتبادر الى المحل الذي اوجبه الحكم فيه المفهوم فكيف يوجب الحكم فيما لا يوجب في ذلك المحل فغيا ولا اشانا قال شيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التعميم انفس منته اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك وليلا على ثبوته في ذلك السمي ولا يتناول غيره فلا يصح النص بغيره كما ان الاسم بانفس من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فكان لا يتناول سائر المحال الذي الحكم فيه انما يوضع للشيء كان في الروايات في بعض النسخ لو كان مفهوم الغيب جوي كان يلزم من قول القائل يدور جوي ومجا رسول الله كفر القائل ظاهره ان لا يدورى بظاهره الى ان يخرج به ليس بوجوده فكيف كان جلا وان غير محمد ليس برسول الله وفيه اشكال الانبياء والمؤمنين وكل ذلك باطل هكذا ابو دوى اليه واما الاستدلال من الاضمار رضى الله عنهم على انفس الحكم على المان لم يكن كما توهم انفس من دلالة المفهوم على تخصيص بل كلام التعريف متفرقة للخص من المعرفة عند عدم المعهود الموجبة للاختصاص او يدورى في بعض الروايات لا بالاسن المار وفي بعضها ان المار من المارقان ذلك يوجب التخصيص بالاتفاق الا انه لا دل الدليل على وجوب التخصيص من التخصيص والتعاس ايضا اتقى الاختصاص فيما ورر ذلك مما يتعلق بالمتن وما رجعنا به وجوب جميع الاختلالات التي تتعلق بتفصيل الشهوة خصصه النبي لا يجب بغيره فلهذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الا احتمال بالاكسال لعدم المار لكن المار فيه ثابت تقديرا لان المار غيب مما امره وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقار اجتمعين وقوارى الشفة لما كان جبا النزول المار كان دلالة فانهم مقار عند تقدير الوتون عليه كالعموم اقيم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال سقتنا الى المار وكان هذا قولنا بوجوب العلة والمفاد كما التخصيص عندنا في ان يتامل المتبطلون في علة انفس فثبتون الحكم ما في غير

النصوص من المواد الواردة المحتمين وثوابهم وهذا يحصل اذا ورد النص مما يتناول الجنس كذا ذكر شمس الهدى
قوله ومنها من الوجوه الفاسده التي عملوا بها افعال الشافعية رحمه الله الى آخره لاختلاف ان المعاق بالشرط عند
وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو عدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند مؤنثات بالتعليق ففي قولنا ان قلت الدار فان
طابق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق كما هو في زمان وجود الشرط وعند مؤنثات بالتعليق
منفان الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعند ميل على افتناء عند الشافعية رحمه الله وعند جميع افعالنا
ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا صيغت الى مسمى الوصف خاص بان كان الاسم عاماً ولكنه قد يوصف مختص ببعض اقول عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص بجنسه لا بكل الجنان قوله تعالى ليحكم بالنيون الذين سلوا
فانه وصف النبيين جسموع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الجوديات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى افتقار الحكم عند عدم ذلك الوصف عند عدم كمال الوصف عليه ويسمى هذا مفهوم الوصف ولهذا اى دلان عدم
الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز اى شافعية رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
الذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطعم منكم طولاً ان يتكلم بالوصفات الموصيات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها كالحرة
فما ملكت اى الحكم من فقياكم الموصيات اى فليتكلم مملوك من الامارة السلمات والطول الفضل والفتى والفتيات الشاب والاشابة ويسمى
والامة فتى وفتاة وان كانا كالبسيون لانهما لا يوقران توقير الكبار لقمانان الله تعالى لما خلق جاز نكاح الامة بعد طول الحرة وقيد
الفتيات بالموصيات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
الفتيات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة الفتوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند متعلق الشرط
اربعية دى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتها وهى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وحشية المعنفة وهو الزنا وان لا يكون تحت
الامة اخرى بنكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند فرورى وهى انما تحقق عند استجماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل
ومفهوم قوله بالوصفات الموصيات حتى يصل طول الحرة الكتابية فانها نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول
الكتابية مانعاً اذ لو كان مانعاً لما كان يقيد الايمان فائمة لانه ليقول بالعمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
هنا فان صيانة الجزع من الاسترقاق واجب مما يمكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته ووصف الايمان
في الولد فانه يمنع خير الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التمهيد وقال ابو سعيد الاصمعي
من اصحابه اذا وجد طول دمية ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وما صله اى وما حصل ما قال الشافعية
في سائر المفهوم اى حاصل في الكلام اى شافعية رحمه الله حتى الوصف الشرطية كونه موجبا لعدم لان شرطه اى منع كانه شرط
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف ثبت الحكم بطلان الاسم كما انه لو لا الشرط ثبت الحكم في زمان
الاترى ان الطلاق كما يتعلق به جزئ الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق متعلق بالركوب في قوله ان دخلت الدار فانت
نانت طالق فلما نظر الموصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط على طاقى منع الحكم دون السبب اثر التعليق
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع احبب عن الانقضاء عنده فكان السبب موجودا لم يحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط وعنا التعليق يمنع لسبب من التعليل
على ما ينبغي فلا يكون السبب وجودا وجوبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط وهو تعليل
التعليق يوشر في الحكم دون السبب فان من قال لا مراد انت طالق ان وقت الدار لا يوشر التعليق في قوله انت طالق منعه من وجوده وانما
يوشر في كونه منعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قول انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو طاعة ما تنفسه ولكن كما لا يثبت لكان الشرط ثابتا من ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة ومنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق المحس فان تعليق التعليل لا يوشر في نقل الذي سبب
استقوط بالا اعلام وانما يوشر في كونه وهو استقوطه وكذا التقدير بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على تنافي الحكم
عند عدمه لما يكن لذكرها فائدة فانه او استوت العلوقه والسامية في وجوب الزكوة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت
لذكر السامية والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص امار الفمارة والبلغار وتعليقهم بالشرط فائدة متمنع تخصيص الشارع والتعليل اولى الا ترى ان تخصيص
غير الشارع وتعليله بوجوب العدم منه العدم فان من قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدل الدار حتى كان عدم
الذم لم يمنع جواز الاعتاق كما كان وجوده يجوز ومن قال غير ذلك من عب اسود ففهم منه لغة نفي شرط الا يفسر هكذا التعليل صاحب اشرح وتخصيصه
لان كلام صاحب اشرح وارد على اساس اللاتمة وقواعدا قوله ولذلك احي ولان التعليق يوشر في منع الحكم دون السبب الطل اشاعت
رحمة الله وتعليل الطلاق والعتاق بالملك ان قال لاجنبة ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كمل تزوجت امرأة نهي
خالق او قال ان اشترت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكك او اشترت كذا فانت حر كان هذا كذا باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه
الاميان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليل لا بد الاعتقاد من وجود الملك في المحل لانه لا يشترط وجود الملك في شرط الملك
في المحل ليعتبر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليل فاذا انحلت المحل عن الملك فلما لو قال لاجنبة ان دخات الدار فانت طالق فترى
تزوجته ثم بعد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان احمق قريشا وطعم عشرة ساكنين او كما هم قبل الحنث بازمعه
لان اليمين بسبب الكفارة ولذا الضمان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها لكان التعليل بقوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا علفتموهن ثم سدتموهن الحكم اليمين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء مترجى اى ساخر عنه اى بسبب
بالشرط اى بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التحميل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء ما يترجم التحميل الزكوة والدين الموجب وكان التكفير
بعد الجمع قوله والمالي يحل بالفعل بين وجوبه وجوب ادائها اشارة الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تحمليا
قبل الحنث عنه وبخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد يفصل نفسه وجوبه من وجوب ادائه لان المال قبل الفعل فجاز ان يصعب المال بالشرط
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالابدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه من ادائه لغيره لغيره لوجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة لم يمت الا فاعلا صلوة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والعدم لا يكون الا وجوب الاداء لعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول قوله ولما ان الغنى لم يوجب الوصية الى ان افترق
 في الكلام انما لا نسلم المقررة الاولى ان الوصية تلحق الشرط على الاطلاق بل الوصية قد يكون بمعنى العلة وهو على درجته وقد يكون
 بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقا وهو ادنى احوال القسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بالاعتلاف لانه لما لم يترك على سبيل الشرط كان
 وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشارع حرجه اكثر وصفت الايمان في قوله تعالى ان نبيكم المحسنات المومنات باعتبار ان شرط الجواز حتى
 جعل طول الحجة الكتابية المتاعن جواز تخراج الامة لطول الحجة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشرية لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
 يا ايها الذين امنوا انما تحرم المومنات الائمة فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الرخيل سواء وان كان الحكم
 في المومنات كذا في التنداب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزاني والسارقة فان
 وصفت الزانية بالموثرة في وجوب الجدة ووصف سرقته بالموثرة في وجوب القلع لان الحكم شئ ارتب على سبب شق كان اذنته متفاد عليه للحكم
 على ما عرفت لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذا لم يثبت اختصاصه بالعدم الوصف
 الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرط اى وان كان الوصف في معنى الشرط ولو حقا بعد
 لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المحقق به وذلك لان تاثير التعليل في منع السبب
 عند الاثني حكم قصدا لان التعليل وصل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
 طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليل عند دخول الدار لانه الحال فلم يبين السبب بوجوده قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
 لعدم سببه لا يمنع التعليل اياه قصد ايوامه جعل قوله انت طالق جوازا لدخول الدار والجواز عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
 فان من قال بغيره ان تكرمى اركب كان متعلقا اركبه باكرام صاحب اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحب اياه فكذا تكريمه على
 التعليل جزاء ودخل الدار كان التعليل معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع اطلاق كشرط الجواز في البيع لا يوجب قوله
 انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جباة معدوم التعليل فنجعل التعليل تابعا للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الجواز في البيع لا يوجب قوله
 انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليل انما من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاد ولان العلة الشرعية وتفسيره قبل وصوله الى محلهما كما
 لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرس ايضا لعدم اتمته الى المحل كما لا يكون له
 انت سببا لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا ضعفت انت طالق الى مية او مائة اربعمائة لا يكون سببا لعدم المحل لما وصل التعليل على قوله
 طالق من غير ان يصل الى المحل كالتعليل القليل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي
 ان يبلغوا لما لم يتصل به بل كقولنا ايمت انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان محررا بوجود الشرط وتحلل التعليل جعلناه كما
 سمعنا عرفية ان البيع سببا لركبته ان يصير سببا بوجود الشرط الا ترى ان الجاس حتى لو علقه بشرط لا يربطه وجوده ولا يمكن التوقف
 عليه لنا انما كما لو قال انت طالق اشاء الله وغيره من الحساب التي فان نفسه ليس تقبله ولكنه يرض ان يصير فلا اذ انما لم يرض ان يرض ان يرض
 اليه من منع الرمي من التقاد علة الفس لا يمنع التعليل من وجوده فبنيه فكذا التعليل بالشرط في اشرايات يمين بهذا ان العلق بالشرط يصير كالتجوز
 وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليل فصارت ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل انما قال العاقل لامر اتين نلت الدار
 طالق ثم حين فدخلت الدار تطلق ولو تجزئ في هذه الحالة لا يقع قلنا انت يصير ذلك الكلام للمعاق تجزئ عند وجود الشرط وذلك الجواب

کان صحیحاً و ایضاً مالاً للزوج من الجوزین لعدم اعتبار کلهما شرعاً فاذا کان هذا تجزیه الکلام بجمع شرعاً حاصل فی حقه انیتاً و از انیت
 از منبر التخییر بر اعمی لاکو تعلق وجود الحمل عند وجود الشرط فالجمله ان الکلم من الحالت یومر عند التعلیق فی ذی الیه منکم فی ذاک الوقت
 و الوصول لیس الحمل عند وجود الشرط بر اعمی وجوده کما لوقت کذا فی شرح البیاض شمس لانه حره الله قوله لانه ای ولا یعلق بشرط انیتاً بائناً یعلق لول
 عامت لا یتعلق بان قال و الله لا یطلق لمر لست اذ قال ان طاعت امراتی فبعدی حرثم قال لمان و طاعت الازد فانت طالق لا یحسب
 فی ایمن الا اولی قبل وجود الشرط فی ایمن الثانیة لان قوله انت طالق لمان لم یقع سبباً لم یوجد شرط الحسب و هو تطبیق فی
 ایمن الا اولی و هو مذموب الشافعی رحمه الله انیتاً فقد ذکر فی الوجیز و التندیب و التامخس اذا قال ان طلقک فانت طالق کم
 قال لمان و طاعت الازد فانت طالق لم یقع شیء لانه لیس تطبیق فیکون هذا استبدالاً بما یوحد علیها و الزاماً به علی المحضر قوله و هذا
 و دخل الشرط فی الطلاق و اتفقوا و احوالها سخات شرط الخیار فی البیع حیث جعل شرط الخیار داخل علی حکم دون السبب
 و هو البیع لان البیع لا یحتمل الخطر لانه من قبیل الاشیاء و منه لا یحتمل الخطر لانه یودی الی القمار الذی یوجز مرفوعاً و فی جمیع متعلقات
 بالشرط خطر تام فکان القیاس ان لا یجوز البیع مع شرط الخیار کما لا یجوز مع سائر الشروط و لکن انی ابینی علی السلام عن بیع شرط
 الا ان الشرع جزو ذلک بزوده دفع العین فکان فی ذلک کل المقتضاة مالاً للجمعیة فیقدر بقدر المرفوعة و هی متفرقة بعبارة داخل علی حکم
 السبب لانه لو جعله داخل علی السبب لمتعلق حکم القیاس فزوده استعماله شیء حکم قبل سبب و لو جعل داخل علی حکم لاعتقد سبباً بالمال
 و لم یعلق بالشرط الا ان حکمها تفر عنه و حکمها یحتمل التاخر عن سبب و کان قبله داخل علی حکم و لکن علی الخطر مع حصول المقصود
 و یزید اربک العین فاما الطلاق و اتفقوا و نحوها یحتمل التعلیق بالشرط فوجب ان یجعل الشرط داخل علی اصل سبب اذ لو جعل
 داخل علی حکم کان لتعلقه من غیره و وجهه و الاصل هو کماله فی کل شیء اذ النقصان بالعوارض و قد عدم العوارض ههنا
 فوجب القول بکمال التعلیق و قبل الفرق بین شرط الخیار و سائر التعلیقات ان ثبوت الشرط فی البیع یکفی علی ان الیه
 الاستعماله فی فیه قال بیسک علی انی الخیار و علی انک الخیار و هذه الکلمه و ان کانت بالشرط لکن عملها علی خلاف عمل کل التعلیق فاما
 اذا قلت از و علی ان تزودت کنت معلقاً زیارتک زیارة ما حبسک و یكون زیارتک سبباً و علی زیارة
 علی هذا اجماع اهل اللغة و اذا کان كذلك لا یوجب هذه الکلمه تعلق نفس البیع بهذا الشرط بل یوجب تعلق الخیار
 بالبیع و ثبوته یفصح بالبیع خالفاً ثم ثبت الخیار و ان یثبت الخیار مع اللزوم و ثبوت الکلمه هو الملك لان ذلک حکم الخیار
 اشیع لذلک لای و لان فی اشیع شرط الخیار و عمل علی حکم دون السبب لوجاهت لای مبیع فباع بشرط الخیار یحسب لان البیع قد تحقق لسا
 حکمیة شرط الخیار عن الاعتقاد و یبنی ان ینا بالالتحاق انیتاً لان الشرط لما کان داخل علی حکم دون السبب فی غیر البیع
 عنده و کان داخل علی حکم فی البیع بالطریق الاولی و الیه اشر فی الوسیة للقرانی رحمه الله حیث قبل فیه الثابت بشرط الخیار و هو
 و استحقاق الفسخ و لا یؤثر فی تأخیر الملك فی قوله بل ثبت الملك للشرعی و الاصح ان الملك موقوف ان کان الخیار لهما و ان کان
 لهما یفان الملك لمن لا الخیار و اذا ثبت ان فیه فی السکتین مثل فیهما ففصح الفرق و تم الازام قوله و اذا ثبت ان التعلیق بالشرط یثبت
 فی سبب باعلام سبب تعدد الی زمان و وجود الشرط لانی احکام السبب تعددک قال الشافعی رحمه الله صحیح تعلیق الطلاق و اتفق بالملك لان
 قبل وجود الشرط بین و عمل الا لزم ایمن الزم و هی موجوده فاما الملك فی الحکم فانما شرطه لا یوجب الطلاق و اتفق و هذا الکلام لیس باجاب

تاریخ

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه يبرهن ان يعبر بها بان تنقبا بوجود الملك في الحال حين يعبر بها با بوجه الى الحمل محتملا
التعليق باعتبارها وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط مالا اثر له في اثبات الملك في الحمل شرطنا الملك في الحال ليس شرطاً بل
عند وجود الشرط اعتباراً من غير ان يكون شرطاً فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتبين به عند وجود الشرط نفى التعليق
باعتبار ذلك الملك وليس من شرط اعتبار هذا الملك بالطريق الاول بل الكفاية المألوفة كالتكفير عنهم لان اليقين بالوجوب بشرط محتمل وتقدير
ان منحت فعلى كفارة تلك اليقين فتمنع التعليق باليمن عن صيرورتنا سببا للكفارة في الحال ولكنها برهنت ان يعبر بها بصلحت
الاضافة اليها فنقل ان يعبر بها بالحنث لا يتصور الا اذا كان كما لا يتصور قبل اليقين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل الحنث والاصل على
ان اليقين ليست بسبب الكفارة في الحال ان اذ في درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمن شرعة موجبة للبرائة من الحنث
الذي هو صفة فيستعمل ان يكون طريقا الى الكفارة التي ثبتت على الحنث الا اننا لما قلنا ان تعبر بها بعد الحنث بطريق الاثبات
شيفت الكفارة اليها توسعنا لاسباب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعميل الذكوة لان السبب وهو ملك الغناب تحقق
في اول المحول الا ان وجوب الاداء اذ اذ اسل صيرورة حوليا ومتى تم المحول يستند هذا الوصف الى اول المحول فيلزم ان الاداء
واقع بعد تمام السبب والما فيما نحن فيه فالسبب يتبين بتفقد على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف الاجل ان
الابل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليصال بل يوجب الاداء من عين المحل لا غير فجزا الاداء قبل حتمت
السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان غات الاداء
فانت طالق ادانت حراما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليقين بانتهائى حصول البرء
عدم الحنث لا يجوز ان يكون السبب مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا ولا يتحقق
من الاذات في مثل قوله انت طالق غدا ادانت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت هو ذكره تعين زمان الوقوع للمنع
الا يثنى الاضافة الاعتقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا اذا قال شر على ان الصدق يدبرهم غدا فعلى يجر ولو قال ان فعلت كذا فعلى
ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوت عليه لا يجوز تحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا
جواز امتلاك الجدي من ان التبرير لتايق نعتق بالموت ولو كان التعليق بالغالسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق الغير من
الشرط لان القول المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لان اليقين واليمن بالنع والنع وهو المقصود فاما اذا
التعليق قائم للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجدي لان الجزاء يتعلق بما هو كائن لا بما كان الا ان الحكم اذ تحقق المولى فلا يمنع
السبب من الاعتقاد واخذ حكم الخلافة لثمنه معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تاخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا
انه لا يمكن جهتا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الالباب الكيفية كان جله سببا في الحال اولى اليه اشرى في المدية قوله وفرق اى فرق
الاشارة من المتقدمين المال والبدني ساقة لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما التقدير من المال في حقوق العباد
اى ساقة اعتبارها فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا ساق في رمضان
جاز بالاتفاق وانما وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لمحمول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
هو الفعل في جميع الحقوق لمحمول الاتي به واما المال ومانع العبد ان يتاخر بها الواجب كما ان الاداء في البدني

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبء مال لا فضل فان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال ورون الفعل ولهذا اذا تلفت نجيب منه واخره ثم الاستيفاء فيؤخذ من الزكوة
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير اشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما حصل
بالفعل وهو مبيعة او ثوب مخيط او مقصورا مثلاً فانما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادة
فعل مباشرة العبد بخلاف هو النفس لا بتفارضات الله تعالى باذنه فكان المال الذي لا دار مثل اليدني من غير تفرق ولهذا لا يؤخذ
الواجب المالى من الشركة بلا وصية لغوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بالتأنيب كالصلاة لان
تفعل المقصود وهو حصول الشقة لقطع ما كلف من المال يحصل بالتأنيب والا تبا تبه فعل منه فالتعقبي به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة
لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للمحذرة لا يحصل بالتأنيب فلم يتبادر بفعله ولا الاصل جزواً بل كمال الاستعمال طول المحركة لان
تعالى ايج الشكح الالة حال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع سلك طول الالة ولم يجرم حال وجود بل لم تذكره والتعليل بانشر
لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل المحذرة بما يتقبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للفعل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط مثبت عند
وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتاً مما قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال
ومتعلقاً بشرط منظر قلنا حال الوطى ليس ثابت قبل الشكح ولكنه متعلق بالشكح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الالة وانما يتحقق ما ادعى من التقادفيا هو موجود وانما فيها هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقاً بالشرط وذلك الحكم
متعلقاً بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجواً
ان كان سببه الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخر من كنهه نهار يوم الخميس ثم اعاده الى كنهه نهار يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليل الثاني بان
قبل من هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيام واقلتم بوردى الة هذا
فان عقد الشكح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الالة اذا قلتم بان الحكم مثبت ابتداء وعند وجود هذا الشرط قلنا
انما لا يجوز هذا من حيث واحد وانما يصح لوجوبه الا ترى انه لو قال بعده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت مع كل واحد
سهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليل الاول وبعض الشرط بالتعليل الثاني حتى لو باءه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق
تمام الشرط في التعليل الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فأيده في التعليل الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة شكح
الالة حال طول المحركة فان شكح الالة وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قدر على تزويج المحركة ان لا تزويج الالة ويكره
ذلك اذا تزوجها وهو شرطه خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكاتبوهم ان علمتم فقيم خبر فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصابه ان خفت
ورايكم الشيء في جوركم وذلك لان الرجل لا تزويج الالة في العادات الا عند الجور عن شكح المحركة وليتأكد من ذلك فخرج الله تعالى
هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقه الامام فخر الدين البير عري قوله ومنها في بعض النسخ ومن هذه الجهة اى من الوجود المناسبة
ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على العقيدة اى حكم بان المراد منه ما هو المراد من العقيدة وانما كل شيء من الحيوات له اية حقيقة وكل
لا يكون لغو منه عين الغلو من تلك المناسبة كان متعارفاً لها سواء كان لازماً لها او مفارقاً لان الانسان من حيث انه انسان ليس الانسان
فانما انه واحد ولا واحد فما قيدان متعارفان كونه انساناً وان كان لغو من كونه انساناً لا يتأكد عنها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

و

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شئ من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كما ذكر في المصنوع وهو
 قول الشيخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقبة فانما اسم يدل على البنية مملوك من غير تعرض كقولنا
 سلمة او غير سلمة والمقيد ما دل على دليل المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله لعائى فخر برقبة وسنة او بالنفي كقوله عز وجل
 عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة البنية
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمخرجة
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة تبعية الفاظ الامداد وكثرة غير متبعية
 العام ولو كانت متبعية المعرفة ولو كانت غير متبعية النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصوليين اذ يشمل جميع العلماء المطلق
 بالنكرة في كتبهم غير لعمري الفرق بينهما ثم ورد المطلق والمقيد على وجهه اما ان رداني غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
 ادوا من كل حرد وعبد كذا وادوا على كل حرد وعبد من المسلمين كذا وتسل قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلم الا بشهو ولا تكلم الا بولي وشاوى
 عدل او في حكم واحد في ما رددنا اثباتا كما لو قيل في الظاهر احمق رقة ثم قيل احمق رقة سلمية او نفيها كما لو قيل لا تتفق مدبر اثم قيل
 لا تتفق مدبر اثم قيل او في حكمين في ما رددنا واحد مثل احمق مدوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق المتعاضد عن ذلك علمين في
 ما رددنا كاستيلاء العيام بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما رددنا كإطلاق الرقة في
 كفارة الظهار واليمين ويقيد بالامان ككفارة القتل اليه اشر قوله وان كانا في ما رددنا فتتسامر الفسق الاصوليون على ان
 لا يحصل في القسم الثالث والرابع والخاص لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حرمه الله المحل في القسم الرابع في
 اصحابنا واصحاب الشافعي حرمه الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاخر من هذا القسم اشارة في قوله
 بعد ان يكونا حكمين وختلفوا في القسم الاول والآخر فمقتضى بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي حرمه الله المحل واجب في القسم الاول من غير
 ما جازى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا محل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا محل فيه وعند اصحاب الشافعي حرمه الله المحل كقوله
 نقل بعضهم حمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وصلوا من باب المحذوف الذي سبق الى القسم الثاني
 كقول تعالى والذكارين الله كثير والذكار وقال اهل التحقيق منهم انه يحيل على المقيد بقياس سجع الشرط وهو صحيح عنهم من اجل ان
 اوجب المحل في ما رددنا واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق واجب
 في شئ واحد اذا لم يكونا في حكمين والشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتثاني فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ونحو الاخر عليه
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيد والمقيد ناطق بوجوب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اول بان يحيل اصلا وينفي المطلق عليه
 ولا ان المطلق محتمل او محتمل والمقيد مفسر فحمل المحل عليه ويحمل المقيد بما رددنا على اهو الختمار لا الشفا فيثبت الحكم بما مقيدا وحاصل هذا
 راجع الى ان العموم حجة ولان المطلق لو لم يحل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغارصة القيد لان العمل بالطلاق والمقيد
 كان جائزا قبل ورود المقيد فمقتضى وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة ويستدل من اوجب المحل في حكم واحد
 في ما رددنا من غير ما جاز الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع الكفاية بذكره في موضع آخر والما فظنين فروع والما فظنين
 والاذكر من الله كقوله او الاكرا اى وحافظات وذاكرا كثيرة او كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف

می سخن بمانند از اضواء و در کلام سا قطلان الاصل نے کل کلام حمل علی ظاهره الا ان ینتج عنه مانع و اذا کان كذلك لا يجوز
 ترك ظاهر الاطلاق الى تعبد من غير ضرورة و دليل بحج الظن و انتهى كما لا يجوز كما في المحاذقات و الازکرات و طبع
 للعلت و عدم الاستقلال و اما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله و في نظره من الكفارات لانها منبر و احد
 تعبد في كلامه الفيا على ان المفهوم حجة فانها بان التعقيد بالوصف بمنزلة المتعلق بالشرط و ان يوجب عدم الحكم عند كماله بحيث لو وجد
 على ما بنا فلما كان النفي عام النقص التعبد كالاتبات تعبدى الى نظير المنصوص عليه لانه اذا كان النفي منصوبنا عليه و كما
 تعبدى الاتبات و الرتبة في كفارة القتل معقده بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعبدى هذا الحكم الى نظيره
 من الكفارات لانها منبر و احد كما تعبدى حكم تعقيد لا يدعى بالمرتفق في الوضوء الى نظيره و هو التيمم لان كل واحد منهما ملهارة و لا يقال
 هذا تعبدى الى انية نفس بالاطلاق انما نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التعبد غير متعرض له النفي و لا بالاتبات فصار الحمل في حق الوصف
 فاليا عن انفس فجزر تعبدية حكم الوصف اليه بالقياس و لهذا لم يحرج المعتبر على المطلق لان التعبد ناطق و في حمله على المطلق الذي هو
 بالقياس تحت ابطال التعبد النطوق به فلا يجوز و انما لم يثبت طعام كفارة الايمان في كفارة القتل و لا زيادة صوم كفارة الطعام و طعامنا في
 صوم كفارة الايمان و طعامنا بطريق الحمل مع ان الكل منبر و احد لان التفات بين هذا لاشياء ثابته باسم العلم و بهم اسم شهر من رابطة
 ايام و ستمين سكتنا و عشرة ساكنين و نحو ما و ذلك يوجب الوجود عند الوجود و لا يوجب العدم عند العدم و اذا لم يثبت العدم به في الحكم انفس
 لا يمكن تعبدى الى غيره لان التعبدية لعدم محال قوله عند الحمل المطلق على التعبدية اذ اورد اني الحكم دليل انه ذكر و درهاني السبب بعد هذا قوله ان
 كانا في حادثة و احد و ثبته انما ان كانا في حادثة ثمين لا يحل المطلق على التعبدية بطريق الا و لى و قوله بعد ان يكونا مكين امي بعد ان
 يكون المطلق و التعبد و درهاني مكين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق و التعبد و درهاني مكين بشرط انما ان كانا في حكم واحد لا يتبع
 الحمل و قد عرفت انما ان كانا في حكم واحد في حادثة ثمين لا يجوز الحمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثمين
 فيكون سني هذا الكلام لا يحل المطلق على التعبد في حادثة ثمين اصل لاني مكين لاني في حكم واحد و لا يحل القضاء في حادثة واحدة اذا كانا في مكين
 فانما في حكم واحد فحمل و ذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتعبد فان الاطلاق ينبغي من توسعه الامر و تسهيله على التماس كالتعبدية منه
 عن التفتيح و التشديد لئلا يسكن العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتعبدية كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة ثمين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشائع في حكم حادثة و التفتيح هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل
 و الايمان و كذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا لاني في حكم حادثة و تسهيل مقصودا لاني في حكم اخرى فكذلك الحادثة كالصوم و الاطعام في كفارة
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر و الاوجه الى اثبات التعبد بالقياس انما الاستلزام ابطال انفس المطلق و القياس المودى الى ابطال
 انفس باطل فانما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق و التعبدية ثنائيان فلا تصور ان يكون الحكم الواحد
 في حادثة واحدة في حادثة واحدة تعبدية التعبدية في حادثة واحدة و لا يجوز حمل التعبدية على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التعبدية
 فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثمانية ايام على التعبدية قوله بن سحر و رض الله عنه فصيام ثمانية ايام ثنائيا
 لان قرآننا ما شتمت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق و التعبدية في حكم واحد في حادثة واحدة و الصوم الواحد لا يتصور ان
 يجب ثنائيا و غير متتابع في حادثة واحدة فوجب حمل المطلق على التعبدية ضرورة و لو لم يحل لزوم الثنائيان يجب عليه يوم ستة ايام ثنائيا

۷۱۲

بالنفس المقيدة في مطلقه عن السابغ بالنفس المطلق به بخلاف الاجماع والنفس فوجب حمل الاحكام والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
 انكسروا عن اشياء وان تبدلتم تسوكم نهي عن السلوان عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكذلك في الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق
 مع اسكان العمل به اتمام على هذه المنهى عنه فلا يجوز وما قولنا بتقييد الوصف بتعريفه بالشرط انفسه مسلم على الاطلاق كما بينا ولكن مسلم
 فان المقيد لا يوجب النفي عند عدم المقيد كالقيد لا يوجب النفي عند عدم النفي بل المقيد اوجب الحكم في استبعاد النفي غير انفسه بل بالنهي عند عدم
 لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولاشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب للنفي ولا اقتضاء
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صح بالجواز عند عدم الوصف لا يحتمل الكلام بشرط ما لا عرفنا فكان الاحتياج
 بالمقيد الاثبات المقيد في المطلق باعتبار ان المقيد يوجب عدمه عند اجبا جازا دليل لان المسكوت عنه عدمه بالعدم ليس بدليل بل هو اما
 عدمه جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبلا وروى المقيد لان المقيد نفاها فان الرتبة الكافرة انما لم تجزى كفاية
 اقل لانها لم تشرع كفاية كما لم يجز تجزير الوصف ونوع الشاة لان المقيد نفي جوازه اذا الكفاية في نفسها وقد رد بالاشارة الا شرعا
 فما يحتاج الى الشرع للعدم كفاية كذا في التقويم ثم بين شيخنا الاجتهاد المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في محاده واحدة
 ليدان يكونا حكيمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد بن قيس في قوله تعالى في حلال الصوم ليلها عادا ونهارا ناسيا الى الصوم انه ليسا لف
 الصوم وقال ابو يوسف الشافعي ليسا لف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى في حلال الصوم ليلها عادا ونهارا ناسيا الى الصوم
 تيسا وقد فانه تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالحق عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد
 المسيس وكان الاتساق اولي لكونه اقرب لبليل الاتساق لهما انه قد ثبت بمقتضى النفي ان الاخلاص من المسيس شرط في الصوم كما ثبت في
 ان التقديم عليه شرط لان الاخلاص من ضروره التقديم اذ لا يتصور التقديم بونه والثابت بصورته النقص كالمقصود وكان الواجب عليه شريطة
 نحو من استأجر وهو التقديم على المسيس فقدر على الاخر وهو الاخلاص فوجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيفاء ولو لم يستأنف لغاية الامر
 ان جميعا التقديم والاخلاص والاعتبار بتقديم البعض على المسيس لان المأمور به التقديم لبعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمننا لا شرطا
 اقبلية والقبلية سقط اعتبارا في هذه المسئلة فسقط ما في ضمننا قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بتخصيص العبد الا
 بعد ما جازها شرط بشرطها الا انه لا يؤخذ لفعل محرم عن اقامته كما لا يؤخذ المرأة بالتتابع ايام الحمل في صوم شهرين متتابعين
 لا يسقط شرط التتابع بل يجوز ما عن الاقامة مع تمام الخطاب حتى لزما اتمامه التتابع لباشر الوجوه التي يقدر عليها ولما كان شرط
 اقبلية مما يتعلق ما يذمه ضمنه من الخلو والسقوط كان يجوز فسقط ما جرحه دون ما قدر عليه كما لا يؤخذ المرأة في اقامته بشرط التتابع كذا في الاسرار وقوله
 ليلها عادا ليس بقيد كقوله نهارا ناسيا لان اعمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جازها بالليل ناسيا و
 عادا وقوله ونهارا ناسيا اخر اذن اعمد فانه اذا اجتمعها بالنهار حمدت منه صومه وقطع التتابع فوجب عليه الاستيفاء بالاتفاق لا قطع
 التتابع ولو قربها في خلال الالطعام لم يستأنف بالاتفاق لان الاخلاص من المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك في
 التقديم منصوص عليه في انا ساق والاصيام بقوله بل فكره في قوله من قبل ان تيسا ناصيا شهرين متتابعين من قبل ان
 تيسا دون الالطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فس لم يستأنف فالحكم يستبين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حاله في اصيام وعاد
 لان الحكمين متماثلان فلا يلزم من اعيد لغير احد ما اطلق المطلق النقص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سببه ولما لم يشترط التقديم على المسيس

فیہ لوجز الشرط الاطلاقی من غیر انما یرحم الاستیفاء فان میل تدوکر فی ثلثها البسوط وغیره ان کفایة الظاهر لو کان بالاطعام لیرد ان یجانبها قبل الکفر
وذلك یشترط التقدیم فیہ ولا وجود سوی الحمل فلذلک لشرط ذلک یعنی فی الاطعام بل یعنی ان یؤدی عین الحال ان التقدیر علی الاعیان او الصیام
قبل الاطعام فیتقل الکفارة الیه فالو بطریق الکفر بالاعتقاد و الصیام بعد التأمین ذلك حرام قوله وكذلك فاذا دخل الاطلاق والتقدیر مثل
دخول الاطلاق والتقدیر فی حکم وغیرهما فی السبب ان یجری کل واحد منهما علی سببه ولا یحکم المطلق منهما علی التقدیر كما قلنا فی صدقة الفطر انه یجب
او او اعمین العبد الکافر ای بسبب النقص المطلق وهو قوله علیہ السلام او اعن کل حر وعبد کذا ومن العبد المسلم ای بسبب النقص المطلق بالاسلام
وهو قوله علیہ السلام او اعن کل حر وعبد من المسلمین کذا ولا یحکم المطلق منهما علی التقدیر لانه لا فرجة فی الامانة فی الاسباب و یجوز ان
یکون بشی واحد اسباب تعدد شرطه و سببها ملک والموت فوجب الجمع بین النقصین ولعل لکل واحد منهما من غیر حمل کما جرت العادة فی الحکمین فی
حادثة واحدة و فی حکم واحد فی حادثین فان قبل ان یحکم المطلق علی التقدیر یبنا اسی الی العاقبة فبما ان التقدیر من المطلق فان حمل کله بالاسم فمقتضى
اسم العبد کما یستفاد وحکم العبد الکافر و اذا کان کذلک لم یرتق فی ذکر التقدیر فائدة قلنا لیس کذلک فان قیل ودو المقتدر لعل بر من حیث
ان مطلق ولبعد روده لعل بر من حیث انه مقتدر و فیه فائدة و هی ان ینسب التقدیر الی المطلق و اولی بالکسبة وان شرعنا
للشایع حیث یجب سببها بالنقص المطلق فمما شرم بالنقص المقتدر فاذا لکن لعل بهما واحتمال الفائدة قائم لایجعل الضمان لهما و احدا
بالحمل علی انه لو لم ین فی فائدة جدیدة لایجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة التقدیر عند امکان الجمع و بحمل سببیه مفہوم
المطلق ثابت بالنقص المطلق و بسببیه مفہوم التقدیر ثابت بالمطلق و المقتدر جرد لیس مستبعد فی الشرع اثبات شئی بالنقصین و بخصوص
کما لصلوة و الزکوة و غیرهما و کذا و اذا دخل الاطلاق والتقدیر فی الشرط کما فی النقص و التکلیف كما قلنا لایحکم المطلق علی التقدیر الصیام
ان نقد التکلیف بشہادة فاسقین کما ینقصد بشہادة حدیثین لا امکان العمل بهما و یجوز ان ینکر کل واحد منهما شرطا علی معنی ان ینقصد بانها
و بدلا ینقصد عند عدمها و ینکر فائدة التقدیر الاستحباب و افضل من کل استحضار حدیثین التکلیف او کل
من استحضار فاسقین و اما شرط العدالة فی عاقبة الشهادات فلیس لطلب عمل المطلق وهو قوله تعالى و استشهدوا شہیدین من رجالکم
و استشهدوا فانما ینتمون علی التقدیر وهو قوله و استشهدوا و اذوی حدیث منکم بل لوجوب التوقف فی حکم خبر الناسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاکم فاسق نبأ فقیبوا ای فقیبوا و کذا شرط السوم فی نصب الزکوة لیس لطلب عمل التقدیر عن السوم مثل قوله علیہ السلام
فی خمس من الابل شاة علی التقدیر و هو قوله علیہ السلام فی خمس من الابل السائمة شاة بل فقیب یعنی الزکوة عن غیر السائمة وهو قوله
علیہ السلام لیس فی العوال والحوال و لانی البقر المشية صدقة و کذا شرط تلخیص ہدی التبعة و القرآن الی الحکم لم ینب علی
النقص المطلق عن التلخیص وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الی ایح فاستیسر من ہدی علی التقدیر وهو قوله عز وجل فی جزاء العیبة یا
بالف کعبه بل لبعیة قوله تعالى ثم معلما الی البیت العتیق و باشارة اسم الہدی فانہ اسم الہدی و ینقل الی مکان ولا مکان
و جب النقل و الاطراف الیہ سوی الحرم قوله وهو غیر سابق ادرج شیء فی هذا الکلام جواب سوال یرد علی سببہ التعلیق بالشرط
ولم ینکرہ ہناک و هو ان یقال لما علق حکمها بشرط لا یتصور ان یمیل مما ینبأ قبل وجوده فان حل الأمانة لما علق لیس بشرط عدم الطول
لا یکن ان یجعل ذلک حل لعبیة ثانی قبل وجود الشرط لان الشیء الواحد لا یجوز ان ینکر جزاء منعکا لاعتدیل اذ علق الیہ یعنی یؤدی عین الحال فقال ہذا
العمل بالمطلق و التقدیر لیردین فی السبب و عدم حمل احدهما علی الآخر لیسر ان التفتیح الشیء بالشرط المالم لوجوب النقص عند عدمه بازان ینکر حکم الواحد

قبل وجوده مطلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتناهيان وجود المعنى وجود الحكم متين ان ثبت بالارسال والتعليق
 جميعا كالملك يتبين ان ثبت بالبيع والبيعة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل ان ثبت بالبيع والبيعة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده
 يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي مطلقا لوجوده قبل الشرط لسبب ان كل المطلقات الثلث العنقضية بالشرط
 يستعمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتميز وكذا المعلق المعلق وذلك لان العدم الاصل قبل التعليق
 كان مطلقا لوجوده بالارسال والتعليق ولبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيبقى مطلقا لوجوده بالطرفين كما كان واذا ثبت
 بذاتي الارسال والتعليق مثبت في المطلق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان مثبت بسبب مقيد وكما ان مثبت بسبب
 على سبيل البدل وان اثنى ثبوته بهما جميعا فذلك حسب الجمع ولم يجز اكل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه
 اخرو ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بنا على سبب خاص كيرجى على عمومه عند ما تاملت العلماء او كان السبب هو ان سأل على
 التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثة ومعنى الورد على سبب محدد وعنه امر دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصه
 عليه وعدم تعدية عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الجواب قد ينص اخيرا لانه او لقياس وقال مالك والشافعي جها
 يختص بسببه وهو اختيار المزني والعقال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج بن ابي اسحاق الكندي الى ان
 ان كان سؤال سائل مختص به والكان وقوع حادثة مختص به وجاز من قال بالتحديد مطلقا بان نسب لما كان هو الذي اشاروا
 لانه لم يكن موجودا قبله فعلق بالعلول بالعدو فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اولانا فائدة لالاقتصار على
 عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخر اجاب عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره بل ان نسبة العموم الى عين العصور
 الماخلة بتحية متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالسواء واذا اجاب عليه على العموم لم يمتطابقا
 بل بغيره ابتداء كلامه واتج من فرق بين وروده بنا على وقوع حادثة وبين وروده بنا على سؤال سائل بان الشارع اذا اثنى البيان حكم
 في حادثة قبل ان يسأل عنه فانظر انه اراد مقتضى اللفظ اولانا فانه ليس كذلك اذ اسئل عنه لان الظاهر ان لم يرد الكلام ابتداء
 وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجبه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التسكك
 به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه فيجب اجراؤه على عمومه اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ياتي في عمومه
 والمانع هو الثاني مبني انه لو كان مانعا لكان التصريح بالعموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او بالظن
 الدليل التخصص وهو خلاف الاصل لو يردنا ذكرنا اجماع الصحابة والفقهاء على اجراء العموم اثنى العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او بالظن
 اية الظاهر نزلت في خولة اميرة اوس بن اعصم واية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته لشريك ابن شهم او
 في محريم العملي واية القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة زود اصفوان او سرقة الحسن وقوله عليه السلام ايما
 اب وبلغ فقد طهر في شاة ميسرة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فنعنا ان العام لا ينص لسبب الورد وما قولهم السبب يشير
 للحكم نصارا كالعلول مع العلة فيقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان سبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا
 وتقولكم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم بالشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو شرط
 عادة وشريعة اما ما عدا ذلك فلا يجيب تذييد على قدر الجواب من غير الكابر وعلية واما شرعية فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

عسانی مبینہ بقولہ عن اسمہ واما تکبیر بھینک یا موسیٰ زا موسیٰ علیٰ قدر الجواب فقال ہی عنصافی التو کا وعلیہما واپس بیا علیٰ غنی ولیٰ فیما
 مارب آخری والنبی علیہ السلام لما سئل عن التوضیٰ بما اذا اجر فقال هو الطهور ماء واکل مینتہ فاجاب وزاد وان ار دستم باشترطھا
 الکشف عن السؤال و بیان حکمہ فلم یسلم عدم الطائفة لانه طالب الجواب وزاد ولا یقال الا ولیٰ ترک الزیادۃ فی الجواب
 رعایۃ لقبنا سبب بینما لانا لفتول ان افادۃ الاحکام الشرعیۃ اولیٰ من رعایۃ الاحکام اللفظیۃ وقولہم لو کان عامًا یجاز تخصیص
 السبب بالاجتہاد قلنا انما لا یجوز لانه داخل فی الخطاب قطعًا اذ الکلام فی انہ داخل فی الخطاب قطعًا اذ الکلام فی انہ بیان لہ لغیرہ
 ام بیان لہ خاصۃ فانہ لا یجوز ان لیسال من شیء فیصیب عن غیرہ ولكن یجوز ان یجیب عنہ عن غیرہ وقولہم لو کان عامًا لم یکن فی
 نقل السبب فادۃ قلنا فادۃ معرفۃ اسباب التنبیہ والعبء یقتضی والتساع علم الشرعیۃ والایضا استناع اخزان السبب بکلمہ تخصیص
 بالاجتہاد دستم شیخ زمرہ اللہ لما بین ان العام تخصیص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد بہ سبب اور دوام سبب الجواب وان
 المراد لو کان سبب الورد ودارید بہ السبب الخاص او العام ولا بد من التخصیص لذلک لیتبین محل التذرع شرع فی بیان التخصیص
 سوا ذلک ان سبب ورد وادویب وجوب وسوا ذلک ان اللفظ عامًا او خاصًا و بین ذلک فی اقسام اربعۃ فقال وعندنا انما یختص
 بالسبب بالاستقلال بنفسہ وبذہا هو القسم الاول منها ہی الاستقلال بانماہ المنی بدون ما تقدمہ من السبب لانه لما لم یستقل بنفسہ
 ہی لم یفید ما یرتبط بما قبلہ من السبب صا کبعض الکلام من حماہ فلما لیس فی فعلہ لعل بہ کقولہ نعم ولیٰ فان کل واحد منهما
 لغیر مستقل بنفسہ وکل واحد من حروف التصدیق فلم یکن بد من لفظہ بما قبلہ ثم موجب انہ تصدیق ما قبلہ من کلام منفی او مثبت
 استغناء ما کان او خبر کما انہ اذ قیل کما تمام زید و اقام زید اولم یقر زید صلحت نعم کان تصدیقًا لما قبلہ وحقیقًا لما بعد
 النمرۃ و موجب علیٰ ایجاب ما بعد النفی استغناء ما کان او خبر انہ اذ قیل لم یقر زید اولم یصل زید یقلت علیٰ کان معنایہ و تمام
 فاذا تال الرجل لا ذرا لیس لے علیک الف و رسم فقال بل یكون اقرارا لانه لما کان تصدیقًا لما بعد النفی کان معنایہ و ک علی
 الیف و رسم لہ لوتقال نعم یعنی ان لا یكون اقرارًا لانه فی الاستغناء تصدیق لما بعد النمرۃ فكان معنایہ لیس لک علی الف و رسم
 ولما قالوا لوقیل نے جواب قولہ تعالیٰ است برکم نعم مکان علی لکان کذا اذ لیس معنایہ جیند لیس رنا و ہو کفر و اقول ان
 لکان لی علیک کذا فقال نعم یكون اقرارا لما ذکرنا و اقول بل یعنی ان یكون اقرارا لانه لا یستعمل الا فی النفی بحسب
 اللغۃ لکن بحسب العرف لا فرق بین نعم ولیٰ فی جنس ہذہ المسائل و یكون الکمل اقرار حتیٰ الرمنہ القاضی المال فی المسلمین فی التوزیر
 تکلیباً للعرف علی اللغۃ الیہ استغناء فی النفی و کما فی شرح المقدمۃ لابن الحاجب قولہ اخرج منجج الجرا و هو القسم الثانی منساقان الکلام
 لما جعل جزاؤا لما تقدمہ کان المقدم سبب وجوبہ بتعلیق بہ لان حکمہ یتعلق بعلتہ ضرورۃ لغرض الاثر مشورۃ کقولہ الراوی
 سہی رسول اللہ علی التذعیہ وسلم سمیذ فانہ لما خرج منجج الجرا و السہو بدالہ الفاء لتعلق بہ ذالکان مستقلاً بنفسہ وکان السہو
 سبب وجوبہ کما لزمنا لوجوب العمل فی قولہ تعالیٰ الرانیۃ والرانیۃ فاجل واد السہوۃ لقطع فی قولہ تعالیٰ والتسارق والتسارۃ
 فاقطعوا یدیہما ولو لم یعلق بہ لم یبق لذلک السہو ولا کلمۃ الفاء فادۃ وکان معنایہ نسج السہو حکمہ و کذا قولہ زنا ما عزہ فرم قولہ
 اخرج منجج الجواب و هو القسم الثالث من الاقسام الاربعۃ فان کلامہ المستقبل لما خرج منجج الجواب لما تقدمہ غیر اذ علی قدر اول
 تعلقہ بما سبق و صا زنا ذکرہ فی السؤال کما افاد فی الجواب لانه بنا علیہ و کلمۃ یصل الابداء لاستقلالہ فاذا لزموا لیسصدق و یانہ و قلنا

كالمدعى ان النذر بان قال له اخرتني فقال والذ لا اتعدى او قال ان اتعدى فبعدى وانصرف الى ذلك العذر حتى لو تعدى في ذلك اليوم في منزله او تعدى معنى يوم اخر لم يحدث خلافا لفرقة الاجماع الكلام مخرب اجواب رد عليه وهو انما دماه الى ذلك العذر انتقيد به وليصير كانه قال ان تعديت العذرا الذي دعوتني اليه فكذا وبها كالتشرا بالدر اسم يصر الى العذر البليد بلالة الحال وكذا اذا قيل انك لتنسل البيعة في هذه الدار من جنابة فقال ان استسنت فبدي حرمان بيعة تخفى بالافتسار المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر اجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربع بان قال والتذ لا اتعدى اليوم او قال ان تعديت اليوم فبدي حرما وقال في مسألة الاحتسار ان استسنت البيعة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالعذر المدعو اليه وبالاحتسار المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تعدى اليوم في منزله او في موضع اخر او استسنت من غير الجنابة بحيث لا نال وجوبنا متعلقا به كان فيه اعتبارا للحال والفاذ الزيادة ولو جعلنا مبتدئا كان على حكمة فكان اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر سبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لهما مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخالف من جملة على اجواب باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به اجواب صدق فيما بينه وبين التذ على لانه مع الزيادة بمحل اجواب فانه قد يزداد على اجواب للتأكيد كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروع ان العموم في الاقسام الاربع ثابت لان قوله لم يلبى عام لا بما مر من حيث انه يصاحبه ابا لالتول عن الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك تنزل في محل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او للسوق فالقول السبب مخصص به وعموم تقسيم الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فممكن ولكنه لا يتصل عن محل وكلف وما ذكرناه او الاظهر وافق العامة الكتاب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمي العذرا والاحتسار ومن قوله كل امرأة لي نفي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تفيض بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطبق هذا مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر اجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب البور وويل من قبيل التخصيص بالعرض وهو قسم اخر نفي مختص التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما وراءه ومنها سبب خارج عنه فكان تقسيم اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود والمنكلم فيوزان ان يكون مقصوده منهاك اثبات حكم السبب بغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارصاءه وذلك يحصل بتطبيقات غير الاستطابق فلا يثبت العموم بتخصيص لغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابا حنيفة وحده القول لان كما احتمل ان يكون غرضه ارصاءه اما احتمل ان يكون اسما لها وزجرها ارصاءه عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال لبعض اهل النظر من لانسف له ان القرآن في النظم اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجوب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصوابه ان حرف الواو متى دخل بين الكلمتين كما استين فاجبة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم التعلق بها عند مر حتى قالوا ان قران الجماليتين في قوله تعالى اتقوا الصلوة والتوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن اصبى كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم وجموع ان المعطوف اذا كان ناقضا لتشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا مسكونا في ذلك بان الواو للعطف في اللفظ ولهذا يسمى واو العطف

وهو حسب العطف لا يشترك انه يقتضي التميز وانما اذا كان المعطوف متصرفا عن الجزاء فيشارك الكلام الاول في خبره وهو في جميع العطف بالاشتركة في الحكم
 اذا كانا كلاهما متساويين وهو معنى قوله واعتبروا اي فاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله
 ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر لوجب تعليق الطلاق والحجية جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فكذا في كلام
 صاحب الشرح وسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشرط في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويفرد بكم لا يشترك فيه كلام
 اخر كقولك عبادي زيد وذهب عمي لان في اثبات الشرط جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة انما
 فانما لما اتفقت الاليجر اجب عطفها على الكلمة المشتركة في الخبر ضرورة الافادة وبه الضرورة حدثت في عطف الجملة الثانية على مشابهة علم
 مثبتت المشتركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة وانما وجدت اى ثبتت في الجملة الثانية
 اى في عطفها على الكلمة لا تغتفر بالاشتركة وهو الخبر فانما اى الكلام المعطوف بنفسه ليجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
 الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد تمام الكلام بنفسه قد ثبتت الشركة اذا تحقق الاقتران ثبت ان موجب الشركة هو الاقتران دون لئس العطف ولذا
 اى ولان الشركة تثبت الاقتران فلما في السئلة المذكورة ان لم يتحقق تعليق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما ليقا ما كنه تار
 تعديا لا عرف بدلالة اى ان عطفه ليعتبر بالشرط لا للتبني ولم يذكر له شرط على اى صفة فصار من حيث المعنى والفرض وقد عطف على
 المعلق بالشرط مثبتت الشركة للاقتران لويذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
 بل يتبع لانه لو كان عمره التعلق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبتت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان
 مراده التبع بخلاف مسألنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وتظهيره ما لو قال ان دخلت الدار فزيت طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق
 عمره يتعلق بالشرط ايضا لان عمره تعلق الثلاث في حق زيب لتعلق نفس الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدى
 حر ولا يلزم عليه اذ قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمين عند
 محو كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير متفرق الى الاول لانا نقول لتعلق لومان لتعلق البطل وهو التعلق
 بشرط لا يوفق عليه كالتعلق بشية الله تعالى ونحوها وتعلق يحصل وهو لتعلق بشرط يوفق عليه كالتعلق بدخول الدار ونحوه ونحوه العطف
 ههنا لا يبارح حيث استحق الاستثناء بكلامه لبعده تمامه والاول ناقص في حق هذا لتعلق بقوله وعبدى حر في حق صل الميت فيصرف الاستثناء
 الى اليمين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء اشية فلان بان قال ان شار فلان يصرف الى اليمين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى يفتقر
 على الجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فكذا يعرف اليها وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
 منقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه اى لبعده ومع الاقتران يكون صالحا للشركة فيها فيقتصر اليه ولو وجد ايضا من جهة المتكلم اليه
 على اذ في الشركة فيها فيقتصر اليه فاذا فقد شئ من هذه الجملة لا يثبت الشركة ولذلك قلنا بانما الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق ثنتين لعدم الاقتران في قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم التفرقة
 فان التكلم لو كان حر يد الشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
 الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
 قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية المناسب بين الجملة شرطا حتى لو قال تأمل زيد مطلقا ورجات الحمل فلتكون حكم تعليقه

تأمل

في غاية العلول وفي عين الذباب مجرود وكان جالينوس يستر في الطلب ويحتم في الشراء حسنة والقرد شبيه بالادوي سبلي عليه كمال السخافة او سخرة
 من السخر فدل ان القرآن في انظم لوجب القرآن في الحكم لم يحصل التناسب قطعا نعم لانكران التناسب من محضات الكلام ولكنها شذوحت
 الحكم فانه محتمل بالمحمل لا يثبت الحكم وانها كما لفهوم فانما لا يكثر من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
 مقبلا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والقد علم

فحصل في حد الامر قبيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى التحصيل للفعل بطريق العلول من حدوده عن سبيل المامور ووجهه فانه التماس او دعاء
 وليس بامر ولا يزم على الاذنه ان عينه الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادي على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا على النكاح لانه لو صدرت من
 الادي في نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسمى امرا ولهذا انيس قبلة الى الحسن وسوء الادي قبيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بعينته مثل انما هو في معناه او
 بقوله اعلى سبيل الاستعلاء عن التماس الدعاء بقوله بعينه فعل عن الطلب لقبوله او جبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
 اخبار عن الايجاب اولى الوجوب ويختار لبعض المتأخرين ان الامر اقتضا فعل تحريك على جبة الاستعلاء او اريد بالاقتضا انما يقوم بنفس
 من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك لا اقتضا او الصيغة بحيث به مجاز الالتماسية واكثر بقوله فعل تحريك عن النبي وقوله على اجبة
 الاستعلاء عن التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر ونهي كلام فيكون قولنا فعل او لا
 تفعل جارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الغفلة او انما يعرفون قوله فعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
 في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اى التماس من القسم الاول اى قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا اى من القسم
 العشرين ومن الاولى التبعية والثانية والثالثة البيان وتحليل ان يكونا للتبعية ايضا وقوله فان عينه الامر الى اخرها قائمة الدليل على
 ان الامر من قبيل التماس لا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليلا عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول اى فاعلم
 نفسه لانه قال هو خاص لانه خاص مساوية لانه لا نقول ان اقامته الدليل على الحاق هذا الفرع بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان التماس نوع
 وحقيقته معلومة لتسامع ولكن لا علم لبيان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ تام وضع المعنى
 خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لغرو معين هو دخل
 في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده واهل ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المتساوية فاشبه بقوله
 وقد يكون على العكس كالأصنام المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتساوية فاشبه بقوله
 لفظ خاص وضع المعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نعم من الواقعية انه مشترك
 بين الوجوب والذنب الابادة والتمديد بالاشتراك اللفظي وقوله وضع المعنى خاص الى رد قول من قال من صحاب ما كذا والشافعي ان معنى
 الامر وان كانت متقدمة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منها ليقاوم غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
 حتى قالوا انفعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامر والامر حاصل انتم واقفوا على ان الامر موجبة ان الايجاب بالاستفاد والامر والامر ان
 المحصورة ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب كغيره فالقول في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
 بينهما وعندنا انه ليس الفعل امر على الحقيقة فاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة أسئلة انما انقل اليها من
 انفاك التي ليست بسبب مثل الذرات والاطبع مثل الاكل والشرب ولا هي من جهة الصفة مثل وجوب النهي والسواك والتعبد وتزوج الزيادة على

الاول والبيان الجمل مثل قطعه يد السارق من الكسح فانه بيان لقوله تعالى فانتظروا ايديا وتيمموا الى المرئيين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بالوجوه كما
وايدكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل ليس ان نقول امر النبي عليه السلام كذا فكذا في احدى الروايتين عند داني العباس بن شريح
والى سعيد الاصطخري وادى بن هبيرة وادى بن حيران من صحابى الشافعى يجب علينا الاتباع فيه يصح اطلاق الامر عليه لطريق الحقيقة وعند فاعنة
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه لطريق الحقيقة تسمى كذلك بان التذات سمي الفعل امراني قوله عز اسمه وما امر فؤاد
برشيد اى فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول قوله بل وبالله و امرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر
تقدرون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا العجبين من ليل التماسى صنفه الاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو علم الحقيقة موجب باختلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصنعة وبان النبي عليه السلام مثل من اربل صلوات يوم اتخذ نقضها مرتبة قال صلوا كما امرتني اصلا وقال ايضا في حجة
الوداع فذموا حتى مناسككم فانى امره متبوض بمثل التالفة لازمة مثبتة بالتفصيل ان فعله موجب كما ثبت بالتفصيل وهو قوله تعالى طيعوا الله
وطيعوا الرسول ان قوله موجب وجم الجوهري في لفظ الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق اعدائها اليهم دون الاخر
لان تناول المشترك المعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره فدعا للاشتراك في ضرورة ان لا يصح
نفي الامر عن القول المخصوص بل يصح نفي الفعل حتى صح ان يقال له امر فلان اليوم لشيء من كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وحده لفظي
من علامات الكبار كما ان عدم صحته من امامات الحقيقة وبجرح الجواب مما تمسكوا به من الايات فان الامر لاطلاق على الفعل بطريق الجواز بل انما
لاسم السبب على السبب بالامر بسبب جوب الفعل وما ذكره واصر من جهة معارض الكاره عليه السلام على احوال معين وانفوه في صوم الوصول
بقوله وايدكم مثل طينسى ربي وصدقنى وبنى خلق التهانى الصلوة بقوله لاكم خلقت لعاكم الحمد يث ولو كان فعله موجبا كالامر له كين لا الكاره
عليه السلام لى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال القرطبي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصح نفي الفعل عن
البعض دليلا والتالفة انما وجبت فيما ذكره وان لفظ الامر في ذلك الفعل المعين المأمور به لاني جميع افعاله اذا الامر اتينا دل الجمع ولو كان
الفعل بنفسه موجبا لما صح ان قوله صلوا كما امرتني اصلا بعد قوله تعالى طيعوا الله وطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعالوا كذا لى شى اخر
يوجب الاشتغال به قوله وموجب عند الجمهور الا لرام الابدلى يحتمل ان يكون الاستثناء مستصلا وان يكون منتظما يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف من الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر للام من بعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس مختلفا في بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب اوله والالزام الكان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه يحتمل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق مقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر للورد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق اوله عدم الالزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الالزام كمن وشال الامر المقترن بدليل الوجوب قوله تعالى طيعوا الصلوة
والزكاة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كذا ما هو قوله بل ذكره والذين يميزون الذهب والفضة الاية وما
ورود التكليف بالصلوة في مال شدة الخوف والرضى يارد من التمديدات في ترك الصلاة والزكاة ولت على انها لا وجوب وشال الامر المقترن
بدليل عدم الوجوب الامر بالامتناع فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع لبعدها لجمعة الى العصر او الى غروب الشمس
ولت على ان ليس لوجوب وكذا الامر بالاصطيا والورد التحليل لما سببه واعلم ان صيغة الامر سمات لوجوه للوجوب كقوله تعالى اطيعوا الله

والقول الكون والندب كقول تعالى فكاتبهم ولا يشاء والاولى كقول تعالى واشهدوا ذمى عدل منهم والفرق بين الارشاد والندبان والندب
الارشاد بالافرة والارشاد للتبدي على علمه الدنيا والما يقص ثواب الاخرة تبرك الاشهاد في الديات ولايزاد بالعبادة كقول تعالى فكاتبهم
اسكن ملككم والما كرم كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين ولا ياتئنان كقول تعالى فكاتبهم ولا ياتئنان كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين
الكرم والتسوية كقول تعالى الصبر والاولى كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين ولا ياتئنان كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين ولا ياتئنان
ولا ياتئنان كقول تعالى انبأ بالقول انتم باقون والاخبار كقول تعالى فليغصوا قليلا وليكبروا كثيرا للتبدي كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين
وليقرب من الانذار كقول تعالى قل تمتوا فان مصيركم الى النار وانما جعلوه قسا اخر للتعريف كقول تعالى فالتبدي كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين
كقولوا قروا فحاشين للتبدي كقول الشاعر الا ابا ليل الطويل ابغى للتبدي كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين ولا ياتئنان كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين
لما ادب من ادب اليد والادب كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان حقيقة فعل ليست حقيقة في جميع هذا الوجه لان معنى التفسير والتبدي كقول تعالى اذ ذابوا بالاسلام امنين
من مجموع الحقيقة ومنها الفهم ذلك من القرآن انما الذي وقع اختلف فيه امور اربعة الوجوب والندب والابادة والتبدي يدقق في معنى التبدي
هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربع بالاشتراك اللفظي كلفظ العين نقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض اهل البيت
هي مشتركة بين الوجوب والندب والابادة بالاشتراك اللفظي قيل بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل لاشياء ومبنيها للمعنى من
فقد بين القولين كون في التبريد سببا وقيل به مشتركة في الاسباب والندب لفظا وهو قول عن الشافعي وقيل منى بان يحمل حقيقة في معنى الطلب
الشامل لهما وهو ترجيح لفعل على الترك وقال الجويني الاشعري والقاضي الباتلاني والفرابي ومن تبعهم لا يدري انما حقيقة في الوجود فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك على قوله هو الا جميعا لاحكامه فضلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرح منها حتى
لانها مجمل لا زود حام المعاني نيبا وحكم العمل التوقف الا ان التوقف عند البعض نفس الموجب عند البعض في الحقيقة وعادة الغناء والمنه
والسكينة قالوا انما حقيقة في احدها المعاني من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجويني ومن تبعه الى ان حقيقة
الاشتراك في الحسن والجمالي في احد قوليه الى انما حقيقة في الوجوب مجازيا معناه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انما حقيقة
في الندب مجازيا معناه وذهب طائفة الى انما حقيقة في الابادة ونقل ذلك عن صاحب مالكا حتى الفرق في الاول من الوجهين بان حقيقة
الامر اشتملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحد على الباقي الا اصل في الاستعمال حقيقة فثبت بالاشتراك الذي هو من تمام
الاجمال عند من فلا يجب العمل بالاشتراك بليل زاد سبب اجمال المعاني على سائر ما لا يستحقه احد المتساويين بالامرج وهذا هو المتسلك لجمهور
من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الابادة والتمديد الذي هو المنع لبعيد لا نأندرك التفرقة في الافات
كلها من قول فعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا استقراء القرآن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الالفظة
قطعا انما ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما نذكر التفرقة بين قولهم قام زيد وقوله زيد في ان الاول للماض والثاني للمستقبل وان
كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل بالعكس لغير ان يدل ما يفهمنا ان قوله فعل يدل على ترجيح باب الفعل على ما يترك التمديد الذي
هو المنع فلا فائدة انما يثبت فاعل وان شئت فلا تفعل من غير الترجيح فثبت بالاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك
المعنى تسك بان جعل فعل حقيقة في الاذن المشترك بين التماسك والطلب المشترك بين الوجوب والندب الى وجوب الاشتراك والمجاز
والقائلون بالابادة اجترابان الامر للطلب جودا للمسورة ولا وجود له الا بالاشتراك والتمسك فدل ضرورة على انفساح طريق الاتياري عليه اذ هو الاصل

والنادر ان قالوا لا يجوز ان يكون سوجبه الاباثة لان الامر للطلب القليل ولا يذوقه من ان يكون جانب الجهاد لفعل ما يحا على جانب الترك
وليس في الاباثة ذلك لان كل ما فيه اسواء ولما لم يكن بينهما الترجيح ولا يعمل ذلك الا بالوجوب والندب شيبة اذا هما التمتين على ما ثبتنا زيادة
ان معنى الطلب التمتع فلا تسمى الاشياء صفة دائمة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لا تقصا كونه لفعل احسن من الترك وتعلق
الاشياء به وتسكنا للجهد والقانون بان حقيقته في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فلهذا لم ينعك ان لا تسجد اذا امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اجعلوا له من اموالكم حصة ولو في مرض الذم على الخالفه لاني مع مرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والالام
القد تعالى على الترك وكان لا يلبس ان لقول انك ما الذي يمتنع السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون نوم على نافلة لا وجوب
دليل الوجوب وقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا انما نهيكم عن الفحشاء والمنكر والحرج عليكم انما نهيكم عن الفحشاء والمنكر والحرج عليكم انما نهيكم عن الفحشاء والمنكر
وخطا وسما لفة امره في ترك ما امر به لانه لفة بعد المواظبة وموافقة الايمان بما امر به فيكون من لفة ترك ذلك لو لم يكن من لفة
امر حراما مطلقا لما لم يكن الوجوب به واذ كان مخالفا لمره وهي ترك ما امر به مطلقا كما كان الايمان بالامر به واجبا ضرورة واذ
كان الايمان بما امر به مسلما واذ بان كل الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالطلب الاولي ولا يقال لو كانت النافلة ترك
الامر به لكانت النافعين لغير الشائع في ترك النافلة بالامر به بالانفصال الامر بالنوافل متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن
ان معناه الاولي لكم ان تفعلوا كما ويحجزكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق النافلة بخلاف الامر المطلق تعالى عن القرينة لانه لا يبيح عن
جواز الترك بل يدل على الايمان بالامر به لانها كذا فيمتنع الخ لفة بتركه واما الاجماع فلان الامتة في كل عصر لم تنزل كانوا امره
في الايجاب والعبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطابق القرينة الجوزة عن القرائن على الوجوب كما استدرك الوجوب على وجوب
البركة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا بالبركة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام ستوا اسم سنة اهل الكتاب غيرنا كجئنا اسم فليصليها اذا
ذكر ما فليصليها سببا اقتضا وسما على الوجوب من غير توقف وما كانوا ايدون الى غير الوجوب بالامبارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير كبر احد يمكن اجماعا منهم على انه لا وجوب كما في العمل بالانخبار بينهما واما من جهة اللغة فلان اسمها اذا قال لصيد خط هذا الثوب
نعم لفعل حسن من اهل اللغة احكم نديسوا بجملة المعقاب وكوثره عاصيا واول ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يزم عليه انه لا يزم لفة
لو كان الامر به معصية لما ناسلم انه لا يذم لفة وانما لا يذم شرها وهو غير معصية سلمنا لا يذم لفة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها
وراء ما حمل كما سمع على ظاهره وما ذكرنا ان يكون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجهه والكامل من الطلب بالاكبر فية تصفة الترك فذلك في الوجوب دون الندب له
والامر قبل الخطر والندب سواء ذهب جهود الامور الى ان سوجب الامر المطلق قبل الخطر وبعده سواء فرض قال بان وجوب التوقف والندب بالاباثة قبل
الخطر كذا كما يقول امده من قال بان سوجب الوجوب قبل الخطر نعم على ان وجوب الوجوب بعد الخطر ايضا ذهب بالغة من اصحابنا نفي الى ان وجوبه قبل الخطر
الوجوب بعد الخطر الاباثة ومعية دل ظاهر قول الشافعي في كلامه القرآن كذا ذكره فاصحاب القواعد ورايت في نسخة من اصول الفقه ان لفعل ان كان ما جاني
اضل ثم ورد خط سعلق لبيان او لشرط او لبدء عرضت فالامر الوارد بعد زوال الخطر ينفذ الاباثة عند جهود اهل العلم كقوله تعالى واذا حملت حسنا
لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاسطوا واعلم بان سبب التحريم قد قطع وعاد الامر الى امله وان كان الخطر زوالا
اثناء عمل ابداء عارضته ولا يمنع بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه من قال بان معصية الاباثة بان هذا النوع من الامر

الامر

الاباحة في اهل الاستمال كقول تعالى واذا علمتم فاصطادوا وانا اذا قضيت الصلوة فامشوا وانا اذا اطلقنا فالتزمنا في قوله عليه السلام كنت ميتا منكم عن
الدار او منكم والفقير والمزيت الا فامشوا وكقول الرجل لعبد اذ دخل الدار لعبد قال له لا تدخل الدار فانه يفسر منها الاباحة دون الوجوب
وهذا لان السطر قرينة والته على ان المصنوع ورفع الخط لا الايجاب كما ان عجز لما سمر عن الايمان بالماهور في اهل التكمير قرينة والته على ان المصنوع
المسور عجز ولا وجود الفعل نصار كان الامر قال كنت مستنك عن كذا فرغت وكذا المنع واذا قلت لك فميو حجت العامة بان المقتضى هو وجوب العلم
وهو الصيغة العادة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يعلم سار حنا لذلك لانه لما جاز الاتساق من المنع الى الاذن
جاز الاتساق منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الالم بعد الخط للوجوب الفيا كقوله تعالى فاذا نسيك الاشهر الحرم فاقبلوا الصلوة
وقوله عز وجل واذا عيتم فاخذلوا كما الامر للمقتضى وانفسا بالصلوة ولهموم بعد زوال الحيز وانفسا وكلام بالصلوة ليعزوا ل
السكرو وكلام بالقتل في شخص جرم القتل بالاسلام والذم باركاب اسباب موجبة لاقتل من الحرب والروءه وقطيح الطريق وكلام
بالمحدود بسبب الجنيات لعبد كان الايضا مخطوبا وكقول الرجل لعبد اذ قال له لا تستغنى فقرة الا وامر كلها تعقيد الوجوب الكفا
بعدها مخطو فثبت بما ذكره ان المخطو المتقدم لا يصلح قرينة لصفه بصيغة من الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصفه النبي
الوارد لعبد عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما قسمت الاباحة فيما ذكره واسم الظاهر اقرار من غير الظاهر التقدم فانه لو لم يخطو لستهم
لنعت منها الاباحة ايضا وهي ان الاطيان واخراته شرعت تتوقوا لعبد ولو جبت عليه اصدارت عوقا عليه فيعود الامر على نفسه ويحتمل بان مقتضى لعبد
لم يحمل الامر بالكتابة عند المذنبية ولا الامر بالشهاد عند الباطنية على الايجاب ان لم يتقدمه مخطو الصلوة الصلوة عند الجنبية في قوله
قوله ولا موجب له اي الامر في التكرار والالتزام اي الامر التكرار انما تعلق القائلون بالوجوب في انما المطلق في الازدية التكرار اذ يتبع
التكرار ان الفعل فعلا ثم بعد ذلك يعود الى فعله فقال بعضهم انه لوجب التكرار المستوعب جميع العزم الا اذا قام دليل على منع فعل
بها عن المذنب وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاسم العنقاوي من ائمة احمد شيخي وغيره وقالوا ان التكرار
المشافعي انه لا لوجب التكرار ولكن يتحمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحمل ان الوجوب يشترط من غير قرينة في القتل
لا يشترط بدونها وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا لوجب التكرار ولا يتحمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا اولادكم
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا تبيك وتبيكره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا لوجب التكرار ولكن يتحمله
والمذنب لجميع حذنا انه لا لوجب التكرار ولا يتحمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط ونهوهما بوصف الا ان الامر بانفعل يقع على اقل
جانبه سواء فعل بالبعد بتمشلا يتحمل كل معنيس بل يلد وهو اللبنة وهو قول بعض المعتقد من اصحاب الشافعي وآجج الفرق الاول بان لفظ الامر
مقتصر من طلب الفعل بمجرد ذلك الامر فان اضرب بمقتصر من قولك اطلب منك اضرب لافعل فعل التبريد كما ان ضرب بمقتصر من قولك فعل
فعلا للضرب في الزمان الماضي والمقتصر من الكلام والمطول في اعادة المعنى مؤلفان قولك اضرب بمعنى محقق وقولك هذا كما رسوا
وقولك هذا بشرط انك مقتصر من العنيت فعلا واشتد وقولك هذا خمسوا فيكون قولك اضرب فعل مقتصر من المصدر الذي عليه
اسم عام بحيث الفعل شامل لجميع افراده ووجه الاستغراق فوجب القول لوجوبه عندنا سكان كما في سائر الفاظ العموم واعتمدوا الامر
بالنهي فان النهي في طلب التعلق عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لوجب التكرار والدوام حتى لو تكرر الفعل مرة ثم فعل يكون تارة
لنهي فكذا الامر لوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تارة كما لا بد وانما لو اتقنى الفعل مرة وجب بان لا يجوز عليه النسو ولا العزم الا شئنا

فيه لان النسخ يؤدى الى البعد اذا انقبل الواحد لا يكون حسنا تبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى الاستثناء لكل من اكل وكلاهما فاسان كون الفعل
الثنائي بما ذكرنا ان الامر مشتق من طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت به مصدر زكوة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولما جعل الالف في الفعل
كمرات لان الالف تدل على مجر وحصول الالف على التعريف والتكررة في الاثبات فيحذف الهمزة ويحذف السين من اسم جنس ويحذف الهمزة
التي هي الى قوله تعالى لا تفرحوا اليوم بخبر واحد او نحوها كثيرا فانها تدل على وصف الثبوت بالكتابة ولو لم يحذف الالف لعموم اللفظ لعموم اللفظ وصف الثبوت بما هو
أو كونهما الفرق بين الامر والشي لان المصدر في النسخ نكرة في موضع النسخ فمفردة فاما ما هنا فهي في موضع الاثبات فيحذف الالف اتماما لدليل على
فانها تاما صفة النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة والله على انذار عباده لعموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايتم اليوم الا ذرية وليل
على ان يستثنى من الانسان استدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكلوا كل يوم ابرأوا الله من عباده الذين هلكوا
حتى قالوا ما لنا فقال له اوقات ثم لوجبه لما استطعتم فسواله وهو من نصحا اذ العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبه ليل اجمع على ان الامر
يتمثل التكرار ويمسك الفرق الثاني بالخصوص الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعاينة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكرك الشمس وان كنتم
جنبا فانهم وارادوا وعمن هم كونهم موافقون فانه يتكرر في الشرط والواصف لعلقها بما هو ان الشرط كالغلة انه اذا وجد الشرط
وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اتوى منها الاتفاقات الشرطية بانفعال الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا يتغير
بانفعال العلة بالاتفاق ثم للاختلاف الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلقة بالشرط وجه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني
ان صيغة الامر مختصة معنا من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة فرد سوا قدر مخرقا كما قال الفرق الاول او يتكرر
كما قال الفرق الثاني فما يمكن العدد لان بين الفرد والعدد نفاذا اذا الفرد ما لا يترك فيه والعدد ما يترك من الافراد والترتيب وعددهما ثمانية
كما وكما لا يمكن العدد حتى الفرد مع ان الفرد موجود وفي العدد لا يمكن الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فنثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال لوجوه كالفرد لا يدل على خمس ضربات وعشر ضربات ولا يمكن ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو
واحد لان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاذن المستثنى لفردية لا يمكن كذا باعتبارها في الفردية فيه لا باعتبار التعدد والتابع
كونه فاذا اجزى النماذج في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني والتعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ابن الكل والاصل ليس لفرد يوجد فلما كون محتمل اللفظ البنية فلا يميل فيه البنية لاننا نعلم محتمل اللفظ لا لا ثبات ما لا يحتمل في عينه
وذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة تهيئت ايضا من طلب الفعل فيوجد ان
يجوز التكرار ويحتمل كما في اليوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وانما هي ولان الامر لا يجوز التكرار ولا يحتمل فلما في قول الرجل لامرأة
طلعت نفسك ان يقع على الواحد ان لم يؤتى واحدا او نوتى واحدة او نوتين وان نوتى ثلثا فغلى بالنوتى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولما يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصح محتمل
فان المثلث لنفسها ثلثا وعن جميعا وان ملقت نفسها واحدة فلما انطلق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية
تملك ان تطلق نفسها واحدة ونوتين وثلاثا وعلى الفارقين كذا ذكره ابو اليسر ونها ابو اليسر الزوج شيئا او نوتى ثلثا فاما اذا نوتى واحدة
او نوتين فينبغي ان تقصر على النوتى عند عدم لانه وان اوجب التكرار عند عدم قد يتبعه دليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم يوازيها شيئا او نوتى واحدة وان نوتى ثنتين او ثلثا فهو على النوتى قوله ولا تعلق بين الثنتين فيه لغيره ولا يجوز

في غير وجب الكلام لانه في النوى في العدد والكلام لا يحتمل به فيكون انية كما اذا قيل استغنى ولو في الطلاق الا ان يكون المرأة امة
 بن تزويج امة لغير وليست محكمة فحينئذ تصح نية التيقن لا باعتبار ان هذا كان باعتبار ان ذلك ابي التيقن جنس طلاقا اى كل جنس طلاق امة
 اذ لا في الطلاق في حتما على التيقن فصار التيقن في حتما من طرفي الجنس واحد كما اشدت في حق الحرة فيصح تحمل اللفظ ايضا ولا يصح تكلم بصيغة
 النسخ والاستثناء لانه لا نسلم صحه النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يورد الى البداء وهو الاستثناء الا لا يدل على
 احتمال التكرار والعدا ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة واللفظ انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل او المسمى به على وجه الزيادة وليس محتمل لانه كما لو لم يشترط
 به فكان قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الا يوم كلهما الا يوم السبت او صم الا سبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث في صم العينا
 لانه لا اشترط ولا لا يوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقض التكرار فقولته بمنزلة قاسما وكان تائها لا يقتضيه العينا بل لا يزيد الا
 اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقولك لو كتبت لزيد ان يزوجني ان وحتى ان وحتى الدار ولعبه اشترط الحمران وعله بالسوق وقوله العاصي الجواد
 اجد فلانا الزاني ان يخرجه عنك فانما لا يقتضى التكرار فيكون اللفظ والضمير بالاجماع كقول امر الشريعة وكان قول الشاعر فمن شئتمكم فمشركي
 واذ ذالك اشترط فصل قوله الرجل لم يعبا مع شدة كرمه فلتطاش لقب ما اوزن زالت هاية شمس فلتطلق نفسها اذ اكراد في اوامر الشريعة فليس من جنس
 اللفظ بل دليل شرعي في كل شرط فقد قال الشافعي ولقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يكره الرجوع بذكر الاستطاعة فان احراز ذلك على
 الدليل اجتمعا كمر العينا على الدليل كيف بين كان جنبا فليس عليه ان يطهره وان اذ لم يدره العلة فلم يكره مطلقا لكن يتبعه في موبى العلة والدليل كذا ذكره الفرائي
 واعتبارهم الشرط بالعدا ضيف لان العلة موجبة للحكم والوجوب لا يفتك من الوجوب فانه الشرط فليس بموجب لانه لو وجد الشرط بدون المشروط
 والشروط في الشرط عندنا واما سوال الاقرب فلم يكن بنا على احتمال التكرار لانه وكن لانه راسي سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كعلقها
 بالاوقات واليوم والشهر والذكوة بالاسوال النامية وقد راي في محم متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح او اوه قبله والبيت الذي
 هو غير متكرر ما شبهه عليه فقال لرفع هذا الاشتباه لا لا احتمال الامر للتكرار لانه وصحى وقوله عليه السلام لو قلت لغرم لو حبت لو قلت لغرم
 في كل عام لو حبت ولو نية الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع لكذا ذكره في قوله لا تقم
 في تحفة العقوم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالذكوة وصدة الفطر والعشر والكفارات وتضاهيهم رمضان والند والمطلق
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق او الما موربه في وقت محدد وعلى وجه القوت الاعاد
 بقواته كالامر بالذكوة وصدة الفطر والعشر والكفارات وتضاهيهم رمضان والند والمطلق انه الفور ام على التراخي فذهب كثير من اصحابنا
 واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا بجهنم يوم البر حسن
 الكرخي وبعض اصحابنا المشافعي منهم ابو بكر العمري والبرهان الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والند اسم لمره القول بالفور لا
 على ما ذهبنا الى ان الفور انما يجب التحليل الفعلى في اول اوقات الامكان بمعنى قولنا انه يجب على التراخي ان يتخير ما تجوز عنه لانه
 يجب تاخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يتعد به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا فعلت فاستقر للسرقة ثم
 سميت به الحالة التي لا يريث فيها ولا يثبت فيقول جاء فلان من نوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب العمل
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط التراخي منه بالاتفاق فتاخره عنه ففرض لو جبه اذا الوجوب بالاسبق ترك
 ولا شك ان تاخير وترك الفعل في وقت وجوبه فيثبت ان في التاخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبتت به

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاتباع فلا يتبع غيره ومراد الان الثابت بالضرورة تيقن بقدر ما بان التامير
تقوم لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الامكن من الاداء على وجه يكون معارضا للتسليم فيمكن
تأخيرها من اول اوقات الامكان تقويتها ولذا استحسن في ذلك اذا جرح عن الاداء وان اتعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل ولو
وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني والاعتبار الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي ثبت على الفور فكذلك الالتزام الواجب بالامر مطلقا
بالترخي بان صيغة الامر واضعت الالغاب للفعل باجماع اهل اللغة فلا يقيد بزيادة وسطه موضوعها كسائر اصناف الموضوعات
للاستيفاء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله ويفعل لزمان قريب او بعيد يتقدم
او يتأخر كما لا يجوز تفقيده الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تفقيده الامر بالقيامان المقتدي في المطلق بحري مجرى النسخ ولهذا لم يقتيد
بمكان وون مكان يزيد ما عدا الفياح ان مدلول الصيغة مطلق الفعل والفور والترخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصولها عند استوت الازمنة كلها وصار
كما لو قيل ان فعل في اى زمان شئت فيشغل تخصيصه بقتيده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب بطلانها لا يقيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراتها لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بغيره لا يقيد بالفور وكذا الحكم وهو الواجب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محيا من فعله وتركه فيؤخره لما تأخيره لم يفت على طنة فواته ان لم يقيد فيكون هذا الامر
مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره ليشيطان بخلي زمان العمر منه فثبت الامر عليه بغيره التوت لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائزا اعتقادا وشرا ما اعتقادا فلا تعلق لئلا مما فعل كذا في هذه الشهرة في هذه السنة في اى وقت شئت ليشيطان لا تعلق هذه المدة من
الواجب مع ولم يستنكر واما شرعا فلان اهل الفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه الشابة ولهذا يكون هوذا
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما شوربه على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم نظرا
القول به واما ما ذكره ان في التأخير لفضل الوجوب فذلك حكم الواجب المتيقن فاما الموضع فيؤخره تأخيره الى وقت مثله ليشيطان لا تخلى الوقت
ولو اولى على حصى وان لم يلائم من التأخير لفضل الوجوب وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزير يدركه بعد الجزاء الاول
حسب يمكنه في الجزاء الاول وسوت الفياحة نادر لا يصلح لنباء الاحكام عليه فيؤخره لما تأخيره الى ان يفت على طنة بامارة انه اذا اخر لغوت
الما وره والنظن من اماره دليل من دلائل الشرع كالا جهادا في الاحكام فيؤخره نيا الحكم عليه مقتضاه الوجوب يعرق جميع العمر ومن
ضرورة تخيل الوجوب وكذا الاتمها في اى زمان فاما ادوار الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جز من العمر لا بدليل على انما القول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما لا يتم فعلى التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يقتضيه من الوجوب وجب لا مقتضاه على حسب ما
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اشبه ذكر الكفارات كلها والنذور والطلاقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التعميم واحصول الفقه المشتمل لادم لتين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لغوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في الواجبات الموقته لانها مقدره بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلاثة ايام تقدر
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فات من الصوم وكلا الوجوبين حسن قوله والمقيد بالوقت الزواج اى ما تعلق اداؤه
بوقت محدد وبجبت لوقات ذلك الوقت فوات الاداء انواع ثمانية كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسما او غيبقا ولا يعرف

لتوسع وتضيقة فيكون مضمون في الاقسام المذكورة في جعل الوقت في الشرط اللاد او ان قيل لشيئا والشرطية من الطرورية لان الطرود
 سماه والحال شرط على بلوغها فانها في قول شرط اللاد او قلنا المراد من المؤدى الركبات التي يحصل في الوقت ومن اللاد الاخر اجاب عن العدم
 الى الوجود وكانا غير من واعية بذابا لركوة فان او تسلية الدرارم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدرارم التي حصلت في يده وان كان
 كذلك لا يستفاد من شرطية اللاد او لا يلزم من كون اشئ شرطية ان يكون شرطية غيره على اننا نعلم انه يلزم من كون
 اشئ معين شرطية ان يكون شرطية لغيره وليس شرطية لاشئ اخر جديدا في هذا الطرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة
 اثبت بيان ما وقع به الاشتراك والامتناع في وقت الصلوة وله يوم فاستزاد وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
 منهما شرطية للاد او سببا للوجوب فيكون في قوله وشرط اللاد او فائدة عظيمة قوله الاميرى انه اى وقت الصلوة لفيصل عن ادائها في
 اذا اكتفى في اللاد او على القدر المفروض لفضل الوقت من اللاد او ولو اطال ركنا لانه مضمون الوقت قبل تمام اللاد او وكذا يجوز اللاد او في اى جزء
 منها من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجزئ وقت اشرف الساعات في نفس الطرف ههنا ان يكون الفعل باعتبارية ولا يكون مقديرا بتفسير
 المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا في وقت الصلوة او في وقت الصوم كما قيل في الكليات وقت الصلوة من قبل الاول
 دون الثاني والاداء في وقت الصلوة كان شرطية لان فعل الصلوة لا يختلف بالالتزام بين في الوقت ونحوه الوقت صمدية ومنه فعملنا التقا
 انها وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما او اذ والآخر تقنا فكان الوقت شرطية للاد او والاد او اى المؤدى تختلف باختلاف صفة الوقت
 فان اللاد او في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي تقصنا نحن ان وجد جميع شرطية لغيره بتغير الوقت علانية كون الوقت سببا لبيع لما كان
 سببا للملك لغير الملك بتغيره متى لو كان البيع فحينها لان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة
 وغيره على ما عرف في فروع النكاح والاقبال يجوز ان يكون اتفاق صفة اللاد او باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لكونه سببا كما في
 صوم يوم الخميس والوقت ليس لسبب اللاد او بل لسبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
 فيعمل عليه ما لم يقر عليه وكل يصر عنه ولان المراد من اختلاف اللاد او اختلاف الواجب الزمته فانه يجب كمالا واقعا كمال الوقت
 ونقصانه ووجوب اللاد او والكان بالخطاب ولكنه ليس التسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الزمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
 الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله وليس في التعجيل قبل اى الجملة اللاد او قبل الوقت وليس اخر على سبب الوقت والاقبال لا يصلح هذا
 وليا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كما لعل في الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة تخرج احد
 الجانبين وقد وجدها ما يدل على ان الفناء وعدم السبب هو لغير اللاد او بتغير الوقت اذا الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرطية
 ان الفناء وعدم السبب لا لعدم الشرط افضل وليا على السببية فان قيل للبدن مناسبات بين الاسباب سببها كما للناسية بين العقوبات والجناب
 والناسية بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب يتناولها على العباد
 فيها وذلك لعل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انهم اسبابا
 لعبادات التي هي شكر النعم تسمية او عتبت مقام نعم كذا ذكره البرهان في قوله والاصل في هذا الفروع هو وقت الصلوة انه لغير الشان لما جعل الوقت في
 المؤدى وسببا للوجوب المستقيم ان يكون كل الوقت سببا لغيره لا يمكن جعل جميع الوقت سببا في رعايته بين المعنيين لما كان ذلك اى جعل كل الوقت سببا
 في جميعها احد المعنيين فانه لو رجع الى سبب غير منه فخير اللاد او في الوقت لانه لا اعتبار بالسبب بل بالناسية التي هي محل حدوث الفاعل اللاد او

بل وفيه الجبال معنى الظرفية والشرطية المخصوص ما يعلقه تعالى ان الملوحة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واورع في معنى الظرفية واورع في المعنى في قوله
لا يرم منه قديم الحكم على سببه ثم مستحسن بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يعل كل الوقت سبحانه ربا ثم معنى الظرفية ليس بمن اعتبار في السببية يجب ان
يجعل البعض سببا في ضرورة والاقبال لا يجب ذلك اما ان يمكن ان يعل نطاق الوقت سببا والطاق متفارقا لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يقع بكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وتبين ان ذلك لا يجوز فنثبت انه لا ينفيه من
تعيينه البعض لانه لا يمكن تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل السبب
الذي لا يتجزى من الوقت سببا مستدكرا وهو السابق به اولى لعدم ما يراه فان اتصل بالاداء اقررت سببية مطلق وان المقصود اذا المقصود
من افسر العجز بحصول الاداء نظر الى اظاهره والكلان المقصود والاصل الاتصاف والاداء ان لم يتصل به الاداء اقررت سببية الى العجز الذي يراه اي
على العجز الاول وتيقن عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو العجز الذي يتصل به الاداء اي لما وجب لعل سببية من الكل الى ما ذكره
للضرورة التي ذكرناها وليس ابدال الكل جزه مقدرا اي قد اجمعا يمكن ترجمه على سائر الاجزاء مثل الربع وخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
فساد الترجيح بما وجب والاتصاف على الاداء في العجز الذي لا يتجزى اذ هو مراد لكل حال ولا دليل على انما ينفين سببية وانما المراد اي
لعدمه في جز من الوقت جازما ولما وجب الاتصاف على الاداء في كان العجز اتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان اصل
اتصال السبب بالسبب فان اتصل الاداء بالعجز الاول كانت السببية متفردة عليه الا يتصل الى الثاني والثالث في اخر الوقت قال ابو القاسم صلوة يجب
على السبب بالعجز القائم من الوقت بالغايات لا يوجد سببا بالعجز الفاعل يصير مقبولا للصلوة بمعنى ذلك العجز لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب العجز
قوله ولم يترجمه اي لم يترجمه على سببية على ما يستعمل الاداء وجب مما يقال ان الانتقال الى البعض الضرورية وللضرورة في اقتدار سببية على العجز اتصل
بالاداء وقبلها من العجز الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا بحصول المقصود وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب
تعلق العجز بترجمه سببية على العجز والسابعة على الاداء لان ذلك اي الترجمة يودي الى الخطي اي العجز عن الفعل وهو العجز اتصل بالاداء بل دليل
يوجب ذلك لان الميل نحو الميل على ان كل سبب في العجز والاداء في سبب فانما سببية لما وادار الكل والاداء في يكون اثباتا بل دليل وقيل معناه ان
العجز اتصل بالاداء ولا يصح سببا بنفسه ثم ترجمه سببية على العجز الاول والثالث في العجز لان ذلك يودي الى الخطي من الفعل وهو العجز اتصل بالاداء
بل دليل وذلك لا يجوز كسببقه التي في الصلوة فانما سببية في اولها وادارها في اخرها فترك الاقرب في شئ الى الاصل لا يجوز في نفسه صلوة لا يستعمل
سببا لامنية فلكذلك فتركت هذا وجب حسن ويشير اليه قوله ولم يترجمه ولكن قوله يودي الى الخطي عن الفعل لا يرافقه ولو كان المعنى ما ذكره يجب ان
يقال يودي الى الخطي من الترجمة في العجز بل دليل بل دليل اخر عن انتقال سببية عن العجز الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه
وان كان تخليا عن الفعل الى الاخير لكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لولا يتصل عن العجز الاول فاما ان يتم اليه العجز المتقدم
على الاداء احره لانا لم تقسم اليه ليزم ترجيح العدم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانما فاسد وان
نعت اليه ليزم فانه من الفعل بل دليل وهو فاسد لا يمكن الانتقال وقد استدلو احوال العباد لانه الاجماع فان الالهية لوجه شئ في انشاء
الوقت بان اسلم الكائنات لوجه شئ اي الفاعل وانما العجزون لبع القضاء العجز الاول ثم نعت عليهم الصلوة بالاجماع فلو بدلت سببية
على العجز الاول ولم يتصل جزا العجز الى ما يجب ان يترجمه على العجز كما لو حدثت الالهية بعد وقوع الوقت وكذلك اوار العجز وقت الاحرار كما نزلنا
واجبا ما لو واللام مقال لم يترجمه كما اذا تبين عصر الاصل في هذه الحالة فلهذا الضرورية ترجمهم الى القول بالانتقال قوله ثم ذلك يتصل سببية

اي

اي كما انتقلت السبب بين اجزائها الاولى الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فيقتل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان يضيئ الوقت بحيث لا يسبق فيه الاداء المفرد من عدد فرجه التدرج الى اخره من اجزاء الوقت عندنا و اعلم ان خيارنا تأخير الاداء ثابت الى ان تضيئ الوقت بحيث لا يسبق فيه الاخر من الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه ثم فرغ فاما انتقال السببية فكذا ذلك ثابت الى ان تضيئ الوقت ايضا من عدد فرجه التدرج لانه سبني على ثبوت اختياره. ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخر جزئها من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان لم يرد ولم لا يارض الموجود وانما لا يسبقه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت قوله فتبين السببية فيه لصلح نيته لقول زفره وقول اصحابنا ايضا فسد لما لم يبق اختيار التأخير اذا ضاقت الوقت تعينت فيه اي في وقت التفتين للجزء في شروعه في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء كما قيل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده والواجب لا يسبق فيه الاداء الى تكليفه ليس في الوقت فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والباوع والعقل وكسبه اذا عند ذلك اجب ثم ان اسلم كما فرغ من الصبي واقاق الجنون او طهرت بها كغيره عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان عند هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخره من اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية في آخر الوقت لجزء الذي في الشروع في الاداء يعني تعينت السببية للجزء الذي يتصل به الاداء فانها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء وسقط انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدق العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك السبب فان كان الشخص المكلف مائة بائنا مسلما طاهرا من كمين والنفاس في ذلك الجزء وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء ولم تجب وكذا ان كان مقبلا في ذلك الجزء وجب عليه صلوة باقاة وان كان مسافرا في مسائر الاجزاء وان مسافرا في ذلك الجزء وجب عليه صلوة اسعد وان كان مقبلا في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة ذلك الجزء في الصحة والتمام ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يفسد بالكرامة ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر والجمعة والجمعة بكمالها فاذ اتم من المتساوي في الوقت بطول الشمس في ظل الفجر بطل الغرض عندنا خلافا للشانين عندنا بل ان الجزء الذي يفسد تقدره سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كما طاني الذمة فلا يتأدى بعفته لتقصان كما لعدم التذرع ويطبق لا يتأدى في ايام النحر والتشريف وكالسجدة اذا قرأ ما نزل لا فركب وسجد بالايام ولا يتأدى به لانها ليست كاملة فلا يتأدى ناقصة ولا يقال الكمال قد يتأدى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باكمل الاركان صحيح به من العدة وان تحقق فيه التقصان حتى وجب جبره لسجدة السهوان كان الترك بالسهولانا نقول انما لم يمنع فذلك التقصان من السجدة من العدة لانه ليس يبلغ الى نفس المأمورية فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقرأة وقد اتى بما امر بالا انه لم يبلغ بها ثبت باخبار الاما والى لايزاد بها على الكتاب فيمكن به نقصان في الاداء فيجب بالسهولانا التقصان الواقع لسبب الوقت فراجع الى نفس المأمورية فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اتم الصلوة لعلك الشمس الالية وقوله في ذكره ان الصلوة كانت على المؤمنين كما باسوقها اي فرضا موقفا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل التقصان في نفس المأمورية لان هذا الوقت التقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعتين من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح وذكر ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر واه ابو هريرة في

رواية اخرى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ادرك احدكم سجدة من صلوة النضر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته و اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا ما و ايها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد بان كان قيل نهيته عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الغروب و النهي عما يوجب نسخ هذا الحديث لاننا نقول بل هو من غير الفرض والنوازل فان قضاء الواجبات فيما لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر جازاة ليالية القلبيس استخرفه قضاها الي ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفيد بطلوع الشمس ولكنه يصح في وقتها اذا ارتفعت الشمس ثم صلوته وكانه تجس بذا ليكون موديا بغير الصلوة في الوقت ولو انسد ما كان موديا بجمع الصلوة خارج الوقت او اذ بعض الصلوة في الوقت او في من ادراك الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطلان الفجر من اخذاه اهل يقره من محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جوهه في وقتها على ما عرفت قوله ان كان لم يجره في ذلك الوقت الذي وجد الشرع فيه فاسد امي ناقضا بان من انفسوا الى الشيطان كما عرفت يتألف في وقت الامر امي كوقت الاحمر اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم و بسبب الفرض بنا نقول ان نقصان السبب موثر في نقصان السبب كالبيع التام يورث في فساد الملك فيتامه بعدد النقصان اسه هذا الشرع الواقع في الوقت ان نقص لانه ادى الواجب كما يلزم بمنزلة ما اذا انذر صوم النحر و اداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يفتقن ولم يفيد لا ما بعد الغروب ليس بانقص بل هو كامل في تمام الواجب بالاداء فيه لانه المكن مما يجب فيه فكان اوله بالاجزاء ثم الشئ بجملة انما يفيد تعيين سببية الحر الاخير بالشرع في الاداء ليتاخره تفريح طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والاعتين هذا الجزر لسببية بعد ما يقع سائر الاجزاء من غير ادائها ولا يتفرق الى الشرع متى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزر وذلك لاننا نأشترطنا الشرع لتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق انما السببية مما اتصل بالاداء الى الاجزاء الباقية بترجيحها بالاقبال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزر الاخير وليس بعده ما يتصل انتقال السببية اليه لم يتبع الى اشارة الى الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره هذا الاسلام ابو اليسر ان الجزر الاخير يتبع سببا بعد الحصة بجملة الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يوجد فيه من يتبعه يتبعه سببا للوجوب كما كان في يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزر سببا للوجوب فقلنا ان الشرع بقاءه سببا للوجوب بجملة الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد فضيتها لانها جعلت اسبابا ليودعي الواجب فيها لانه غير ما بعد معنيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تبينت سببية فيه بدون اشترط لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزر وان لم يكن اذما قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزر بمجال آخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كالا لياتي ادى بصفة النقصان كله ولا جزئية حتى لو قضيته الفجر و وقع اخره في وقت الكرامة لا يجوز فاذا استألف العصر في اول الوقت و عد الى ان اجرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفيد المعصية كما يفيد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبودية لاية فمثل كل الوقت بالاداء وهو الجزئية لا الاصل ان يكون العبد شغوفا بعبادته ربه في جميع الاوقات لتواتر نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

ب

اخذته الا انه تعالى سهل له ولاية سرت لبعض هذه الاوقات الى حرج اعمه منته فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو الغريزية ولهذا
 جعلنا الوقت في حق صاحب العز وتمام الاداء له حاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغريزية في العصر الا بان يقع بعض
 اوائسائه الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغريزية سقط اعتبارها لانه حصل كما قيل
 الغريزية لا تعدا فيه بنار على الاول كما قال محمد رحمه الله في النواذر ان من شرع في انماسته بها فقد قدر التشبه في صلوة اهر
 ينيفه اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا معلوما ان تطوع بعبادة كبره ولكن لما كان بنار على الاول وقد حصل كما لا تعدا
 لم يعتبر حتى لم يثبت صفة انكاره كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام وتتم ان يكون جواب سوال وهبان يقال لما انتقلت السببية الى العجز والاضير وتمين هو السببية لعدم ما تميل الى ان تقبل
 ابيه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان العجز والاضير ناقصا كما العصر اذا فاتت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاها وباني الاوقات
 المكروهة فانها اراد الى اجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء ايضا فان الوجوب الى كل الوقت لاننا نأجلها جزاء من الوقت سببا ضرورة
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وطرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجلنا
 جزاء منه سببا ولما في طرفا وهذه الضرورة فيها اذا جازها فالتحققه فاذا لم يسلمه نظر فان لم يوجد في الوقت منته فانت سقطت الضرورة
 ووجب العمل لاسل وهو ان قيل الوقت سببا كما لان الامانة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والمظهر
 اسم للوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وقفة فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في العجز وقت الظهور
 ولا يقال اذ اضعف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول ثانيا فيقول
 الى الكل بعد ان باس من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضعف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله فانما سبب كل من وجه ناقص من وجه والواجب
 كذلك فلا يتاخر في الوقت انما قصر من كل وجه كذا في منتهى الفاضل المنتهى رحمه الله انه لا يتحقق انه لو قضاها في اليوم الثاني
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء من صلوة كذا ذكر القاضى الامام في قوله
 رحمه الله في شرح اجماع النير قيل في اجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقصه فكان الاعتبار لاكثر الذي
 اعلم الحكم في نفس الاول من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجودا بصلوة ووصفه والناقص موجودا بصلوة دون صفة فكان الموجود اجمالا
 ووصفا اجمالا على الموجود واملا الوعين والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل حتى من الناقص فصار كان الكمل
 كامل وواجب الصبح ما ذكره شمس الامية رحمه الله انما اذا لم يشتمل على الاداء حتى يتحقق التوقيت بحجبه الوقت صار وينار في وقتها فيثبت
 الكمال وانما يتاخر في بعضه انقصان عند ضعف السبب والمير وينار في الذببة وذلك بان يشتمل الاداء لانه يمنع صيرته وينار في
 الذببة وهذا هو اجوابها اذا سلم الكافر او طبع العيب او طهرت اجزاء النفس في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت فيثبت
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب وينار في وقتها بصفة الكمال فلا يتاخر في ناقصا كذا ذكر شمس الامية على ان صدر الاسلام فخر الاسلام
 رحمه الله ذكر انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف وقيل ان يجوز ولا يقال بثبوتها في الذببة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
 لما كان ناقصا كان اثبت به في الذببة ناقصا ايضا فبعد من الوقت لا يتحقق بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن ينبغي

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو النفل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم بالعبادة
التي في هذه الاوقات فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصدق كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الاسباب الا ان نقصان
الزمان احتماله في الوقت لا مر بالاداء فاذا مضى لم يربح ممتلا لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا هذا بيان ما ذكره في الكتاب
وما حصل بان في الشروع واعترض عليه بان ما ذكرتم من تفتيح الجوز والاشير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جز من اجزاء الوقت يتعين على ذلك التقدير فلا ينسب لتفصيله بالحكم بالمتين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجا فيه الشروع اولم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لانه حينئذ لا يتبين جزمه للسببية بل من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدماهما عدم تعيين ذلك الجوز للسببية واجيب عنه باننا قد علمنا بتعيينه وجد الشروع اولم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
جزء الجوز وان لم يوجد جزمه في الشروع في الاداء ولكن تعيينه لا يربح من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد ذلك الجوز وبما اننا انما جزمنا
جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت او ادنى الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجوز
الاخيرا لان الشروع فيه في الاداء وكذا الوما قبل خلو الوقت لا يلزم منه في الاداء في التاخير ليس بضرر فلا ذلك لا يتبين جزمه للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء وكان تفويتا كما في الجوز والاخير والاول وجه لجدل معوقاتها والاختيار فاذا اشترت
في الاداء في جزئين ذلك الجوز وسببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجوز والاخير فقد توجه اليه بالخطاب بالاداء
كما سبق في اختياره ولهذا لم يشرع فيه كان مفرطاً انما فلا جزم تعين به الجوز للسببية وجد الشروع فيه اولم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبه في الجوز لا يتحقق الا بتقرر الوجوب وكان من ضرورته تعيين هذا الجوز للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت اولم يختلف فاما اذا يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الغرض الذي سبب
والتعيين لا يطرد وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى التباين سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت فتم العمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يتحقق حاله في اجزاء الوقت فيصاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كما في
الذي اسلم في اخر الوقت والاصل الذي يلزم فيه وسخوها فلا امكان لعدم اهل بيته للوجوب في جميع الاجزاء فنقرر تعين الجوز والاخير للسببية
في حقه وان لم يوجد من الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضا المعصية من اسلم المبلغ في اخر وقت المعصية وقت شمله لان
ذلك لا يرد على من سلف كما بينا فاحصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورته فيحتمل بالجوز والاخير لاختصاص التوجه به
ويقرر هذا التعيين باجماع المشايخ بالشروع في الاداء باختلاف حال المكلف في اخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منها مضى الوقت سقط
هذا التعيين لغو غرضه وبيان الوجوب الى كل الوقت وذهب اليه من ان الجوز والاخير متعين للسببية من غير ان يشان الوجوب
الى كل الوقت بعد مضى به حاله لكن يلزم عليه عدم جواز قضا المعصية في الاوقات المكروهة ولكن ان يجاب عنه بما اشترنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجوز والاخير موجبا لعنفه الكمال الا انه يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة ما فطنة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهب
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع التقدير
بالوقت باجمل الوقت معيار الداعي له وسببا للوجوب هو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكر لانه لا يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط

الاداء في كل مؤقت ولكن ان يحاب عند بوجه آخر وهو ان لا يصل ان يحيل كل لوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت
اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين اجزائه الا في غير تلك تقدير وجود الاداء فانما طرقت عليه عدم الاداء لكل الوقت
اجتراء من غير ان يثبت انتغال وتعيين والمجرد والاخير فكان قبل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى الباقية ثم تعيين اجزائه الا في كل ما في حق اجزائه
وفي حق غير المودى الحسن سببا كما هو الاصل على هذا الايراد والاعتراض المذكور في وقت معين بخلاف كون سببا او سببا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المعناه الى وقت معين قد لا يكون معيار الوقت الصلة فلذلك خصها بالذكر الا ترى انه امي الصوم قد يراد بوقت صحت هو واداء واداء الوقت
والمقتض باقتضاه لم يفصل الوقت عن الاداء فيمكن معيار الاظر فاذا علمنا ما يقاس به في غيره فيسوي به هذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت اصاوة
فانه ظرف ما هو سببه واكتيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فليل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فليل صلوة الظهر وصلوة العشاء
سببا لوقت الصلوة لانه ان الالفانية دليل السببية فانها لا اختصا في الوقت في وجه الاختصاص من سببها لسببها بيان قوله ومن حكمه
اي من حكمه في النوع من الموقت ان غيره اي غيره هذا الموقت لا يجرى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا لغيره
فيه غير وقت قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين لفرض مشروعا في وقت واحد لا يتصور او اوصو من باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا اسك واحد واوله فيقول من المستعمل فلا يكون غير مشروعا فيه واذا كان كذلك يصح بطلان الاسم الذي يتادى الواجب عن المعنى المقترن بنية مطلق
الصوم من لفرض اجتهاد الغرض مع اختطاف في الوصف اي وصف الواجب في صوم مقتضاه والذم والالكافاة او انقل قال المشافى رحمه الله لا يتبادر
عن احد الا نية فرض رمضان لان الصوم مشرووع في اوصافه فرضا ولفظا كما حصل للاسك مشرووع الى عبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه ما هو به يحيل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة عقاب لانه القاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصول ومن المقتض حصول
عبادة لانه اختيارا من العبادة كما شرطت النية الاصل فيها للبر والشكر والوصف لانه المنه كما في الصلوة وتعيين الحمل لقبول المشروع دون غيره والنية غير
تعيين الوصف لانه اعتبار النية للتعريف حتى يسقط اعتبارها بتعيين الحمل انما اعتبر للمقتض على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
مساقاة الا ان النية موجودة شاملة للاصل الوصف وبيانها اجمالا على ان اشواط نية الصوم المشرووع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاء بالاتفاق
وان لم ينو فرضا به نية اصل الصوم نوى مشرووع الوقت لان مشرووع فيه واحده هو الفرض بلا خلاف والواحد في بان او كان ينال باسمه
كما يتبادر الى الحسب كقوله يا ايها النبي انما ارسلناك بالحق وما يكذبون في الاصل فيكون النية بالحق والوصف بالحق والنية بالحق والوصف بالحق
ومما دللنا انه لو نوى الصوم وهو واحد فربما ولا يطلق الاسم كذلك كما اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشرووع فقلت نية انقل وبقية في الصوم
فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لانه لا فرض عليه يكون نفل لان الوصف لانه نية مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسمه في ذلك ان موجودا وهما الصوم وعدمه لو لم يتبعه كيف ينال للعدم باسمه في قلنا كونه معروفا بالمعنى ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشرووع في الوقت فلذلك باسمه في الصوم كناية عن اسم نومه ما سمي به بالماله وان لم يكن موجودا تحصيليا فهو موجود
من حيث بشره حية ومن حيث اشبعية واحد فينال باسمه بان نوى الصوم المشرووع في الوقت فان قيل سلطنا انه يتادى بطلق النية لا نسل انه يتادى
بنية التصلوع او نية التصار الا ان المتوعد في الحمل ينال باسمه في الينا بالاسم في غيره فان زيد الينا بالاسم عموما وكان ينال باسمه كقوله
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان بانواه من الوصف لا يجمع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحيل مع الاعراض عنه متبادرا عليه فلما اذ نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فقلت نية الوصف فبقت نية الاصل في ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل في نوى الاصل في الصوم

واصحل الصوم حله للاسم عشيره وهو كما لو نادى لربنا سبعين منزوا في الدار بالليل لاسودية نال بهذا الاسم لان الاسود وان
 بطل ليج اسم الجحش الذي يعلج اسماله بخلاف عرفانه ليس باسم جنس اصلا فلا يئال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في ضمن نية ليقول
 لو التقفاد وقد لغت بالاتفاق فليقول انما في ضمنا ونظيره الحج على من ذهبان قبل لما تبين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي ان يتبادر
 بلا نية من الصبح المقيم كما قال زفر حملا لشد لان الارباب الغفل من تعلق بمحل بيئته اعلم علم العين المشتمع فصار ما يتصور من الاساك في
 هذا الوقت مستقما على المكلف لعله في جبره ويدر وقع من المماور به كالامر بالمعصية والودائع لما كان متعلقا بمحل بيئته وقع من اجته
 المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجتهته المستحقة وان لم يذ الزكاة
 وذا كان استا برضا لا يبيط له ثوبا بيئته كان الفعل لواقع فيه من جملة ما استتمت عليه سوا تصدبه التبرع ابتداء او اداء الواجب باعته
 بخلاف الربيع والمسافر حيث لا يتبادر يوم الصوم الشهر عنها بلانية لان الارباب في تحقق ما يجان في هذا الوقت فلا تبين الابالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق العبد التي بها يمكن من اداء العباداة وغيره على ملكه وادره بان يود
 بها ما هو مستحق عليه من العباداة باختياره فلم يكن بد من الحرية لانه ما لم يعزم لا يكون صادرا فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الحرية
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاسك قد وجد منه اختيار فلا حجة به اسل النية لتفصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
 هذا الفعل عن ايمانه الى العباداة لا اختياره بل الفعل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعه الى اداء الصوم اثر لانه غير مشروع لالان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يمكن ذلك في العين وذا بخلاف الزكاة فان التمتع صرف عبء من المال الى الخلق ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبته
 صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازة لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العرض من المصروف
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على النبي صارت مباداة عن الهبة من يملك المتصدق الرجوع به لانه لم يملك وبخلاف الاجير فان استحق
 مناعه ان كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا اشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند منيع الوقت لان التوسعة افادت شرطانها وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباداة
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر لا استثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله ليصاحب يطبق الاسم على المصح كما استقره
 ليصاحب يوم الشهر نية اصل الصوم ومع اعطاه في الوصف من حق الجمع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يعيب
 في حقه بعدد النية بل يقع صومهما لى عن ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما المقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى لواجبا اخر في
 رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد يتحقق
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض تحت بجزء عند جمهور الصحابة والفقهاء كما قد بينا ان شدة نية شرعية الغير فلا
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترضى بالفظ ونحوه لاشقة فاذا ترك الترضى كان هو والمقيم سواء فليقع
 صومه من فرض الوقت بكل حال والابى حنيفة رحمه الله طريقتا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجوه وسببه هو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت للمرضى تبرك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي يؤول للمشاغرة وسنة الترضى ان يبع مشروع
 الوقت لتفريع اليه واتقاه نومانا انتمتع في الدنيا بالانظار فبالضرر العاقل او اتفعل في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان
 يصرف مال الالى اشارة بالليل الى الاضفا واستعمل لواجب اخر كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت

لانه لو لم يترك مدة من ايام اخر لا يكون مواظبا من الوقت ويكون مواظبا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفظ لانه احب عليه لظلال
 سناغ بدنه فلان يجوز له الترخص بها هو اخف عليه لظلال الى مصالح دينه كان اولي وبذا الوجه يوجب انه اذا نوى التفتيح لم يفتح من فرض الوقت
 كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثباته بمعنى الرخصة بهذه النية اذ هو يشتم للمال مرة لاجموع ويلزمه قصر فرض الوقت في الثاني فلا
 فائدة في النقل الا التثاب وهو من فرض الوقت اكثر فكان هذا يسيرا الى الانتقال الى الاثنت واذا لم يثبت سنة الترخص بل صوم الوقت مع غيره
 نيتا وهي نية التفتيح كما في حق التفتيح فان قيل انما يجوز له الترخص باداءه واجبا فتركها جازا الترخص بالفظ اذا كان الوقت قابلا له والوقت
 ليس بقابل هذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولذا يتبادر على مطلق النية ونية النقل ولا يتبادر
 فكان نية واجب اخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبتت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له صوم الوقت وكان ينبغي ان يجيب عليه التفتيح ولا يتبادر فرض الوقت عنه مطلق النية للقد
 المشروع فيه في حقه كالنظر المفسين الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقديره لا يقابل على الترخص والاعراض من الغزبية ولا يتحقق ذلك
 بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصى بل من حكم تعيين هذا الزمان لا اداء
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه يخرج بين الاداء فيه والتأخير الى مدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليمه ما عليه من الواجب
 بمجرد ثبوتها في صوم منه اداء واجب كما يصح اداء فرض الوقت وبهذا الطريق يوجب انه لو نوى التفتيح عمدا نوى وهو رواية الحسن
 من ابى حنيفة وفي المدونة وما اذا اطلق النية فعلى الردية لانه لا يصح منه نية النقل للشك انه يقع عن رمضان لان صومه نية النقل
 لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تكمل الفرض فيما النية المطلقة التي يحتملها اولي ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النقل ويقع عنه
 قيل اذا اطلق النية لا يقع من الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
 النظر المفسين ولان المطلق يشمل الفرض والنقل والوقت يتقايما فكان كحل على التفتيح الذي هو ادنى اولي كما في خارج رمضان ولا يصح
 انه يقع من فرض الوقت على جميع الرديات لان الترخص وترك الغزبية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت
 نية واجب اخر او نية صريح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا تكمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتبادر بمثل هذه النية في غير
 نية اولي وليست نية صريح النقل ايضا بل هي كالتفتيح بل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالفتيح بالمقيم فالطلاق النية منه يفتن
 الى صوم الوقت فصار حاصل ان الرخصة عنه متعلقة بالفظ وما في معناه من ترفية يرجح الردية عنها هي متعلقة بالفظ لا غير قوله
 واما الرخص فالصحيح عندنا في اخره احتراز بعماروسى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان اجواب في الرخص والمسافر سواء على قول
 ابى حنيفة رحمه الله وهذه الرواية اخذت في الاطام خواهر زاده رحمه الله فقال وان كان رمضان او سافر فصام رمضان نية واجب
 اخر فعند ابى حنيفة رحمه الله يصير صائما عمدا نوى ولو صام نية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن من
 ابى حنيفة وفي المدونة انه يصير صائما عمدا نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب المداية والقاضى الامام فخر الدين والامام طبريزي والشيخ
 رحمه الله والشيخ الكبير ابو الفتح الكرخي رحمه الله فقد ذكر ابو الفتح في الايضاح فكان بين من سألوا رحمه الله في فصل بين المسافر والمقيم
 ليس بالصحيح والصحيح انما يتبادر وان ما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الامية رحمه الله فقلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
 بنفس المرض باجله بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يفتن به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعيون وغيره والى ما يفتن به

العموم كما لا مانع المرطوبية وفساد البهيم فمير ذلك والرضخا ثابت للحاجة الى دفع المشتة والعرض فيها لمن بعد ان ثبت فيما لا حاجة
 فيه الى دفع العنبر فذلك شرط لونه مفضيا الى المحرك بجلان السفر فانه يوجب اشتة بكل حال فيتملق الرخص فبين السفر وقيام السفر مقام المشتة
 لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للرخص يجوز ازدياد المرض بان قلب على فانه ذلك او اثيره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيبين
 اصحابنا فان من اراد وجبه او حماه بالعموم يبل له الفطر وان لم يعجز عن العموم ولم يهره من احد من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا لم يعز
 ان تحمل ازدياد المرض وصمام من واجب خرا لا شك ان يترق عما نوى عنها الى منية رضة الله منه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بل يوجب فطره
 لا يثبت في الفرق المذكور في الكتاب بالاتباع وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يعزبه العموم
 يجوز ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وضال الجرح وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يعزبه العموم لكن لما ان امر
 المريض الى الضعف الذي يوجب عن العموم لا بد من ان يثبت له الرخص بالفطر ففعلها لك من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز انه لو لم
 كذلك فالباقى فاذا صام هذا المريض من واجب خرا ومن النفل ولم يملك نهرا انه لم يكن ما جزا الميثم له الرخص ففق عن فرض الوقت فظهر
 ان خرا واشتج لسبب الحس من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المرعى الذي يعزبه العموم وتعلق ترخصه باذدياد المرض ودراد الضعفا
 رحمه الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المرعى الذي لم يعزبه العموم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم اشج رحمه الله انما قال
 قال صحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان اجواب في المرعى والمسافر سواء على قول ابى منية رضة الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما
 من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فاشج رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
 الضاد ويقوله فالصحيح عندنا اى عندى كذا يوضع ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة في المسبوا فاما المرعى اذ الوى واجبا آخر للصحيح انه يقع منه
 عن رمضان لان ابامة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدره فهو والصحيح سواء بجلان المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي
 رحمه الله ان اجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى منية رضة الله عنه وهو سواء واول ودراده مريض يطبق الصوم وينجاف منه
 زيادة المرض فمذا يدركه اذ في نال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة لعجزه بقدره لانه يستحق الرخص لان افطار بعجز
 فقديرى لا تتحقق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في النال مفضي الى المشتة والتب ولذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافر
 سقات والنال في التحقيق شرعا كما عرف في النوم من المحذ والتقاء واختامين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام السبب وهو
 فاذا صام المسافر لا يبر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل عن ترخصه
 بهذا الصوم فيتمد به اى حق الرخص فيتمد اى من اذ لم يبطل والية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة
 الى حاجته الله نسبية ليعني جواز الرخص بالافطار باذاد الصوم سماوية الدينادية وهى دفع المشتة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
 الرخص واذا الصوم لما جبه الدينية وهى دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن ذلك ان اى من جنس
 ما صار الوقت تعيينا له كغير رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذ ورنه وقت بعيدة اى في وقت معين مثل ان
 يقول الله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احتذ به عن انذر المطلق ما مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة
 لما انقلب بالانذ صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بنسبة العوارض ولهذا يشترط فيها
 التعيين والتبني واهما لم يبق نفلا لان الصوم لمشرع في وقت لا يقبل وسفين اى متصنا دين اى متنا فيمنع بها كون

١٢

تظا وواجباته انزل بالاستحجاب العبد العقوبة تبركه والواجب بالتيهتها تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر لانتفى العمل ضرورة فصار ما في التفتيح
المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتل صفة النقلية وان بقى ممكنا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
يكون الصوم واحدا فانه مشتق من اسماك كثيرة لانا نقول ذلك بسبب التفتيح ولكن لا يتبدل الحكم به شيئا واحدا ولهذا الوجه انما في جز
يشع في الكل لان الجملة متى ثبت الخطاب واحدا صارت كشيء واحدا حتى صار جميع الابدان كشيء واحد في انزل له قوله تحت خطاب فاجله وا
ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النقل تحلات الوفاة وما صيبت بملحق الاسم اى يقع عن المنذر بالنية المطلقة دون الخطا
في الوصف اى بنية النقل الصوم رمضان وتوقف مطلق الاسماك على صوم الوقت وهو المنذر ورخصة بازمية من النذر الصوم
وهوم رمضان ولكنه اى لنا ذرا من صوم الوقت او صلح الوقت على طريق الاتساع من واجب اخذ من كفارة او تحننا و
يقع مما نوى يعنى اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر لان النية من النهار في حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من تحلات الوقت فصارت نية القضاء ونية النقل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان تعيين النية في
الناذر الوقت للصوم المنذر ونية الصوم المشروع وهو النقل للند روضه وجبه من كونه نكلا حصل بولاية وولاية لا تعد
اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التبيين الذى هو تصرف في مشروع الوقت فيما يوجب الى تحته وهو ان لا يتبقى النقل مشروع ما فيه فان ال
في سائر الايام مشروع وفقا للفتح عليه طريق الحساب اخيرات مثل المساعات من غير عودا ثم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فانها
يجب الى حق صاحب المشروع وهو اى الرجوع الى تحته ان لا يتجبه الوقت ممثل بقه فلا اى فلا يصح التبيين يعنى كان الموجب الاصلي
في هذا اليوم هو النقل وفقا للحد وهو القضاء والكفارة كان ممكنا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو جبهه بالاجاب لانها
هو معنى المشروع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صارا كغيره من المشاريع الذى ليس بقية من كسبل
نفسه وذلك لا يصح كمن سلم عليه سجدة السهو يديه قطع الصلوة لا العمل مادته فيه لانه تبديل للشيء هكذا ما ولا يقال التبيين جعل
بانه لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الاثر انما ينبغى ان يتبدى الى حق صاحب المشروع ايضا كما لو بدنه بنفسه
لانا نقول اذ نة مقتصر على التبرك فيما هو معنى العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره حقه فان قيل المالم يتبدى الى حقه لانه وقت تتلما
لصوم القضاء والكفارة ينبغى ان يشترط التبيين ولا يتبادى بملحق النية ونية النقل كالنظر المقتضى لان صحة بنائين لتبيين
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومتملته ومثل المشروع فيه صوم النقل الذى
صلا واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية ونية النقل اليه بملكان النظر المنبئ فان تعيين الوقت لا واجب حصل العار من هو
التفسير في الاداء الى زمان التفتيح فيجعل مداهى حتى سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
ومن غير جنس اركان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم ليو داسم اشارة الى النوع الثانى الذى يبل الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه
ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراد في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
اى من النوع المقتدر الوقت الوقت بوقت بشكل توسعه وتفتيحه وهو الحج فان في وقتة اشكال من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة
فان كح عبادة يتبادى باركان صلواته فلا يتفرق الا اذ ايجب الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعد سنة
سنة واحدة الاجبة واحدة يشبه وقت الصوم والثانى هو المذكور في الكتاب بالنية الى سنين النحر فان الحج فمن العود وقتة اشهر

وهي من السنة الاولى تبين على وجه الفضل من الاداء وبقاها اشهر الحج من اثنين التي تامة فيفضل الوقت عن الاداء وذلك محتسب في سنة
 فكان مشبهما كذا ذكره شمس المائنة وهكذا ذكره في الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين بل عطف على الاداء حج ومنه ثم بالمر
 انه اذا اخرج من هذا الوقت المعلوم لظرفا في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وهي وان مات تحقق الفوات
 فسينا شكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر ما نبه التبيين وقال بتبين الاشهر من العام الاول
 الاداء كما في وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخرج منه يا ثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الاول للاداء
 ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث ويشترط ان لا يفوت عن العمل فان قيل لما ثبت ان وقته متعين عند ابى يوسف رحمه الله
 لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما عكر ابو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تهويت العبادة لاس من حيث انه انقطع به التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
 جازا واؤه فيه بالاتفاق ولو ادعى فيه كان ادوا لا تعنا بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ما عاين الحال لانه لا يتبين
 التعيين عنده بل لانه لو مات قبل ذلك اشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعيضا للاداء عنه فيثبت ان الاشكال
 لم يزل باقيا له ثم انه لو اخرج مات قبل ذلك اشهر من الثانية يا ثم بالاتفاق انما عد ابى يوسف رحمه الله فظاهرا وانما عند محمد رحمه الله
 فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا ثم استدلى محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت
 في سنة سنة ست منها فلان التأخير جازم وان الحج فزمن العمل كان جميع العمر وقت ادائه الا انما يدعى في كل عام الا في وقت
 خاص هو اشهر الحج فيكون وقته فوا من اذار اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بينهما وامن سنة تحفه الا وتهيهم اذ اكل الوقت
 بعد ما وانما ثبت الهجرة من الموت فوجبا اجمية عليه لان ما كان ثابتا فظاهرا فهاؤه الى ان ينزل وفيه شك فلم يثبت واذ اكل
 كذلك لا يتبين الاجمينة مثلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمد وقت ادائه الشهر وان الايام الى مكان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
 السنة ومع ذلك لا يتبين الاجمينة العبد فعلا هكذا هذا وجب ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الخاطبة
 الا لوقت غير به عليه التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في سنة اشهر الحج من عمره لاس من جميع الدهر والاشهر التي
 من عمره ما كان متفلا بمرو وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تسمية رقت محبة الابا الاتصال و
 ذلك شكوك والافتصال في احوال ثابت فلا يرتفع بالشك على اعتبار الافتصال للثبوت لوجه غير الوقت انما هو فيكون التأخير
 عنه تقويتا كناية الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تبين العام الاول للاداء وهو معنى قوله تبين غاية الاداء في اشهر الحج من العام
 الاول صريحا والافتراق من الفوات تحققة ان وقت الحج في وقت الجمال بحسب يوم عرفة فلا يرجع عودا الا بعيش الى العام القابل
 وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بابع من الموت فلا يثبت العمود بالشك ويرتفع حكم الفوات بلكان الواجب المطلق من الوقت بحيث
 يجوز تأخير لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للجمال والموت يمثل فلا يرتفع الثابت بالتمثل فاما الثابت بهنا فالفوات بمقتضى الوقت
 فلا يرتفع بالتمثل وهو العيش الى السنة القابلة وبذلك تأخير صوم القضاء الكفاية لان الموت في ليلة ناور علم بعد تقويتا فانما تأخير
 النبي صلى الله عليه وسلم فيكون انما به في شكا بل بحسب وغيره على ان التأخير انما هو من الفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في سنة
 فانه كان يعلم انه العيش الى بيوم اشهر الحج الذي هو احد اركان الدين ولما لم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشيخ

الشک فی حقه انت الوقت وصار کاول وقت الصلوة وهذا الدلیل لم یثبت فی حق فیه کذا فی الاسرار واعلم ان ما ذهب الیه
محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التأخیر بشرط سلامة العاقبة علی ما ذکر فی هذا کتاب وعامة الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا یحکم
بنار الامر علیها فانہ اذا سألنا سألنا وقال قد وجب علی وجوب طریق وارید ان اوزرہ الی السنة التي تاتی والعاقبة مستورة عن فعل یکل لی
التأخیر مع أهمل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم یأثم بالموت الذی لیس الیه وان قلنا لا یصلح فهو علی خلاف مذہبہ وان قلنا
ان کان فی علم اللہ تعالیٰ انک تموت قبل ادراک السنة الثانية لا یکل لک التأخیر وان کان فی علم انک یحیی فلک التأخیر فیقول
وما یرینے ما ذانے علم اللہ انما فتوکم فی حق الجاہل فلا بد من الجرح بالتخیل والتحریم فیلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
کما هو مذہب الشافعی رحمہ اللہ والاثم بنفس التأخیر وان لم یست كما هو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض الفقہین
فی اصول الفقه فثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکرہ الشيخ ابو الفضل الکرمانی فی اثبات الاسرار ان الحج یجب سوا
یسئل فیہ التأخیر الا اذا قلب علی طلبة انه اذا اخذ بیوت فتم ذکر سنة اخر کلام محمد رحمہ اللہ فاما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت
فجأة لم یلقه اثم وان کان بعد یلوه ما ماتت لشدت علیہ بان لو اخر یفوت لم یکل لک التأخیر ولعلہ تصفیقا علیہ لتقیام الدلیل لان الکل
بدلیل القلب واجب عند عدم الاولنا قولہ ظهر ذلک فی حق الماتم لا غیر یعنی ظهر اثر تعیین الا شهر من العام الاول للاداء فی الاثم
او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر من لواتی بالیوم فی العام الثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء الاثر
تعیین اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التخرج عن الفوات وبادراک الا شهر من العام الثالث فی حق الامر
من الفوات فقط عام الاول وتعیین الثاني للاداء وکذا المحکم فی کل عام فلا یظهر اثر التین فی غیر
الحج قضاء بالفوات منه وکذا لا یظهر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیه حجة الاسلام وقع عن النقل عن الفوات
عندئذ لان هذا الوقت فی نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض ولذا صح الاداء والحج النقل فیه من یومی حجة الاسلام بالاتفاق الا
انا حکمنا بتعیین الفرض فی حقه ضرورة التجوز من الفوات فلا یظهر من التعیین فی حق المنع عن صحة النقل کافزوت الصلوة
لما تعین للفرض ظهر ذلک فی حقه التأخیر لا بالمنع من صحة صلوة اخری وقال الشافعی رحمہ اللہ یلغویة النقل ویقع من
حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترک حجة الاسلام وانتمیاء النقل علیہ من ان الثواب فی اداء الفرض کما وان العقاب علی ترک
بعد التمكن من ادائه مستحق علیه من السنة والسنة عندی مستحق الحج فی امر الدینا سمیاته لانه فی امر الدین اولی فعیل نية النقل
منه لغوا تحقیقا یعنی الحج ویستحب اصل نية الحج وبتیاد سے فرض الحج بالاجماع والوجوب ان الحج عبادة وانها لا یتادی الا من
الختیار فلو حج من النقل وبعل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل اعراض من الفرض بالیوم من ترک اصل النية لکان هو اداء
للفرض من غیر اختیار لکان القول به باطلا وامتن تمارنه فی الکشف قوله وجوازہ عند الاطلاق الی اخره جواب عما یقال
لما لم یظهر التعیین من غیر النقل حتی یلقه مشروعا کان مشروعا مستقدا وتمییزه ان یشترط التعیین فی النية فلا یتادی الواجب
مبطلان النية کالصلوة فی اخر الوقت لان التادی مطلق الدیة من ضرورات اتقاد المشروعة فی الوقت ولم یوجد فعال فی کون
حج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تیسین من المودی لان التعیین ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذی وجب علیہ
حجة الاسلام انه لا یکل لک المشاق الکثیرة ولا یتکلف للحج النقل فصار الفرض متعینا بدلالة الحال فاستغنی عن التعیین صریحا وان

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر صرنا انفسنا بالتعيين به الحال لان دلالة لا تعاقوم الصريح كقصد البلد تعيين في عقود المعاوضة
 بدلالة الحال وهي تيسير الامارة وتبطل هذا التصريح بذكر لفظ بلدا اخر بخلاف عموم الشهر فانه تعيين لاسم امر لا بوضعية كما يجب ان يثبت
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر فانه داو وقضاء الاداء ينقسم الى اداء محض والاداء الذي له شبه القضاة وهو
 منه ينقسم الى كمال والى ناقص والقضاة ايضا ينقسم الى القضاة المحض والى القضاة الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاة
 بشل معقول والى القضاة بشل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الغائبة بجماعة والى القضاة كقضاء حياها بالاداء
 فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
 بعد الا اعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما تعرفه قوله ادا وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهو يتعلق
 بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضميمة في نية للواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
 الذمة بالسبب المرجح له كالوقت للملوية والشهر للعموم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبهذا
 التعريف يشتمل تسليم الوقت في وقتة كالملوية والعموم وتسليم غير الوقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
 عين الواجب وهو وقت في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم اترف فيها انخذ كما حصل
 به ذراع الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
 تسليم عين الواجب المتبادر التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
 يتعاقب باختلاف الاسباب لهذا لو لم يكن المسلم الا مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بشل
 من عنده هو حقه الباطن يتصلق بالاسقاط اى القضاة واسقاط ما واجب في الذمة بسببه بشل من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عند المالك هو حقه اى ذلك المثل من المالك وانما ذكرنا بقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المائنة ثابتة بين الغايب وبين ما يرضه اليه لان ذلك ليس من عنده بل يجوز تسليم
 ولهذا ذكره بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتبرهم اسقاط الدين بعرض واهم الودية اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط مثل
 من عنده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحصة هنا حقيقة كل واحد منها في بطلان
 الشرع ويحل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم فتاح الكعبة حين اخذها النبي
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى بي العباس بن ابي طالب فلهذا نزل رده الى عثمان فلو كان لاداء تسليم من الواجب
 وقوله عليه السلام اداكم فضلا واداءكم فاقضوا وقوله عليه السلام للثمنية اريت لو كان على ابيك دين ففقتنيه كان قبلك منك
 الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الامل فاما الاستعمال القضاة في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم سائلا
 او يتم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم المملوءة اى اديت بدليل ان سببية لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاة كما يقال اديت
 فان وينه اى قضاة لان ادا حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضى باشا لها لابعيا هنا على ما عرفت وكما يقال نويت ان اودي
 له الاساس على قضائي لان اداه لا امر به منغية محال فمن باب الجواز فان في القضاة معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشيرة في التوقيف قوله واختلف المشايخ اى مشايخنا رحمه الله واللام بدل للاشارة في

الاداء

ان القضاء واجب بمن تصوموا من غير قصد به ايجاب القضاء وام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامران وجوب الاداء لا يعطيان
الى الامر الى السبب ولا يثبت بالسبب لالغرض الوجود وان ثبتت اسببت السبب كما ابيته الشيخ فقلت بحجب القضاء بما يجب الاداء
سواء كان الموجب نكاحا وغيره وقيل معنى قوله من تصوموا بجزاي غير سبب الاداء عرف بالقضاء سبب له ويدل عليه صحة الوجود الاول
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتداه قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتداه. بهذا ذكر في عاتة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول مما اتفق عليه الايام ابي زيد وسبب الائمة وقرئ السلام المصنف في يوم جمعة من شهر
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدراء الاسلام ابي الليث ومجيب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر ولو قيل اخره هو من حيث عاتة اصحابنا الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة والمخالف في
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن لاجباب الالفن بغيره بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بامر مبتداه وان
الواجب بالامر اداء العباوة ولا يدخل للراي في سرفتها وانما يعرف بالالفن فاذا كان الامر مقيد ابوقت كان كون المأمور به عبادة
مستتابة ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العباوة مفسرة بانها فعل يأتي به المراد على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر ليرم دخوله تحت الامر من قال بغيره الفعل كذا اليوم بحجة لا يتناول في الامر ما عدل يوم حجة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا المتينا وله الامر كان الفعل
بعدا كوقت وقيل سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يتبين ان يكون الفعل مصلية في وقت وان غيره ولما كانت الصلوة مقصودة باو
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندينه ان يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول للمأمور به ما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر ملكه محروق العباوة لانا نقول من شرط ايجاب الفعنان المماثلة ولا يدخل للراي في مقادير
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مثل على الفعل واما حارة فضيلة الوقت ولما
لم يجوز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت ولما لم يجوز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان اشرف ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال لله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فان فعل فعلية مدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاح في المنصوص به وقبيل ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالاضرة الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يتطوع عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بغير
ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله الما عدم وجود الاداء فظاهره ان عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بقين ولا دلالة لانه لم يرد
الا خروج الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقطا لان ترك الامتثال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقطا بل هو بغيره
من العدة وانما يصلح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة بقضاء القدرة على اصل العبادات
لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر العجز فيقطعه عنه استدرار مشرف الوقت الى الاثر من العمل التقويت والى عدم التواتر

ان كين قيل للعجز ويصح اصل العبادة الذي هو المقصود ومعناها عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن حده لصف المشايخ كما في
 حقوق العباد فان قيل لاسلم ان القدرة على اصل الواجب متى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
 عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا كموصوفا للصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتبع بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يتبع بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان لغرض الوقت ههنا
 لغرض المقصود والان معنى العبادة في كون الفعل عملا بجملة هو النفس او كونه تعظيما لله تعالى وتثنا عليه وهذا يختلف باختلاف
 الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكلان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من اهل البيت فليس فلتت يد اليمين يجب ان يتصدق
 بالميسرى لان الفرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبله سبب
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود والكل وهو اصل العبادة كمن تلت مثليا وعمر عن تسليم
 المشي معورة يسقط عنه ذلك للجزء ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المشي معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص محمول
 المعنى تعدي الحكم وهو وجوب التقضاء به الى الفروع وهي المواجبات بالنداء الموقت من الصلاة والصيام والاعتكاف وغيرها وانما
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانهما ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
 هذا الوقت مثلا للعباد يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان اشترع قد اقامه في الصوم والصلوة
 بسببه مقول في قياس عليها في غيرها ولا يقال لما وجب التقضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاها لما عرف وجوب القضاء في الصوم
 كيف يستقيم قوله التقضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص المرجب للقضاء ان الواجب لم يكن يقط بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الزمة عن ذلك الواجب بالنص وكذا في سبب قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء
 حقيقة وهذا كمن خصب شيا ولكم عند وجوب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في النصب السابق المرجب للاداء وهو معاين
 والنصوص لتفريغ الزمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونحمل السقوط بمعنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى الاصل
 بحيث لم يجب من جنس ضمان بحيث لم يجب من خلاف جنس ايضا فيتعدي اى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على المشي الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان شجرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
 قضاءها بما بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
 نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمعتى اليوم والشهر ولم يف ذاق القضاء واجب لاجل ع بين الفريتين ولكن من قول الفروع الاول
 لسبب انه مقصود وغير المنذورة هو التقويت وسئل القول لاخر بالنداء وعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصودا فكانه اذا فوات التزم المنذورة ثانيا او التزم قضاء المنذورة قصر الفعلي هذا اذا فوات التقويت بان مرض وجب
 في شهر المنذورة وصومه وانما عليه في اليوم المنذورة فيه الصلاة يجب بان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود وصحاحا او لما
 فيه غير شجرة الاختلاف وما ذكر شمس المأثبة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم يدل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت وعلم وجبه
 هو معذرة وفيه ادعية ويشير الى ان لغزوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فبيد لا يظن نامة الاوقات في الامم
 عند ههنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا انزل الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب لاول كان معني

١١٠

ان لا يجب القضاء اذا نذر ان يتكف شهر رمضان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
 في اجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في وجوب صومه لوجه فلا يمكن اجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا اجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يطيل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف حتى رداية عنه
 وحيث لم يطيل وجب القضاء مقصودا اتفاق بين الصحاح في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اغتراف السبب الاول فبان
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وكذا الشيخ تابع له كتاب
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في اجاب لان ما لا يتوصل اليه الجواب الا بسبب كوجه تعالاه الا انه انتسج اجاب الصوم به هنا
 لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يتب مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نزول
 بهما للاعتكاف فكان هذا من نذر ان يطيل ركعتين وهو مطهر يجوز لان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بقى مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صارا ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
 عن الوقت فيطهر اثره في اجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب بسبب ختم نذر ان
 يصلي ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقن وضوءه من التوضي حينئذ لا اداء المنذور بذلك
 السبب بسبب اخر وهو معنى قوله ما شرطه اي شرطه الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا بال
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
 جميعا يخرج من العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم ليقاد الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجاهل واصول الفقه في
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فيجب ان لا يتأدى الواجب
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا لقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون للاتصال بصوم اشرف ان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
 لبقا والتمتع فيجوز لبقا واحدا من العديتين ثم انه لما وجب بصوم مقصودا لا يتأدى الواجب اخر حتى لو تحق هذا الاعتكاف في
 الرضوان القابل للبر من العدة عن ذلك الا لفرجه السدان الصوم وان كان شرطاً لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في اجاب لا يتأدى به بل اجاب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شرف رمضان
 لا يتأدى بصوم رمضان لما قلنا بطلان ما اذا نذر المتطهر بالسلوة فانقضى وضوءه ثم توهمنا الصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما لا يلتزم بالنذر مطلقا بل هو شرط في بعض فكان التوضي للمنذور ولو اجاب اخر سوانه
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فليتأدى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المعنى اي الاداء الحاصل من كمال الوضوء لان
 بوضوءه اي من وصفه او لبقا بوضوءه الذي شرطه مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من ادائها الى اخرها لان هذه صلوة
 توقر عليها احتما من الواجبات ولست فيكون الاداء كما اذا ادائها عن الاستقصاء وشدة الرفاية وفيها ذلك وهذا
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما في ذلك الجماعة فيها مثل الوتر في غير
 رمضان والنوازل المطلقة على قول من جعل النفل داخل في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصود كالصلاة الزائدة قوله فانفصل

المنفرد اى ادا المنفرد في الوقت فاذا ثبتت لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجملة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
 المنفرد وسبع وعشرين درجة كما تلحق به الحديث الايرى ان المهرامى وجوبه دون شريعة ساقط عن المنفرد والمهر صفة مكل
 في الصلوة التي يهر بالقرأة فيها بدل صلوة سجدة السوتر كما سقوط وجوبه لئلا تقصود فان قيل ينبغي ان يكون اداء
 المنفرد كالمالما تقصا لانه هو الواجب بالامر والاجابة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكل منه لان تركه واجب
 النقصان لكن امر ادا وهم زليفة اذا اداه يكون اداه كالمالما لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون الكل مثلا ان يكون
 الاداء الاول ناقصا فكذا يهنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بمشابه الواجب
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الغائبة وترك قسم السورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه او احدث خلفه فالعرف للصوة ففاته الباقي ادا
 باعتبار بقا الوقت يشبه التقصير باعتبار فوات بالترتيب من الاداء مع الامام بفراغه وقدم اجتماعهما في فعل واحد مع تخافها
 لاختلاف الجهة وانما صل خلفه واوشبه القضاء ولم يكمل الشا بقا اعتبار اصل الفعل مودى وباعتبار الوصف فاعتبر مع فواتها
 من الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة خلفت الامام فتصا وقا فرغ الامام فما ذته في حال اداها فافتها فسدت صلوة الرجل
 لان الملاحق في الحكم خلفت الامام مع لا يلزمه القرأة وسببه السوت تحقيق الشركة بينها تحريمه واداء فكانت مما ذتها اياه في هذه الحالة
 كما ذتها في حال الاداء قبل المحدث بجملة ما اذا سبق بعض الصلوة فما ذته قضاء ما سبقه حيث لا تقص صاوتة لان المسوق
 في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السوت والقرأة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط الجملة اذ بينها في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبه القضاء
 قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقا الوقت حتى لو اقتصر مسافرا في الوقت نسبه المحدث اذ انما حتى
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او فعل مصره للصوة والوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلا فالفرض
 لان الملاحق مع كونه مقته ياتى شيئا فاته مع الامام لان اشرع جزا اداه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
 بغير وجب اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام كذا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودى شيئا بمثل كذا
 عليه قبل ذلك قصد اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بجملة ما اذا وجد المنبر
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
 فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها المغير بوجه فكذا ما بنى عليها وهو ادا اللاحق لان التبع الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
 فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقا الوقت فكذا صلوة التبع فاذا اذ بعد غير في هذه الحالة يوشى الاحتمال وجملة اسبوع كسيت تغيير فرضه
 بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في خلفه شبهه القضاء حيث لم يفرغ
 الاداء مع الامام فيما سبق به في غير المغير في حقه كما لو كان معزوا تحريمه واداء تسمية الشرع فعلة قضاء لقوله عليه السلام بانك
 فاقصوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجازا فتمين اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير في قوله وما فاقلم فاقصوا
 انما خبله سويا باعتبار حال نفسه ويودى ما ذكر في صحيح البخارى وما فاقلم فاقصوا قوله والقضاء نوعان اى القضاء والحال الصريح
 فاما القضاء الذي خالطه من الاداء فتم اخرا القضاء بالنظر الى كون الشكل معقولا او غير معقول نوعان فغيره في جميع قسامه

111

لان ہمتنا الذی فیہ - حتی الادا لا یخلوا من ان کیوں تمنا، بتل معقول او غیبہ معقول ثم یقسمہ بالنظر الی خلوصہ وعدم خلوصہ لا یضر
 بالتقسیم الاول کما ان اللفظ یقسم علی اسم و فعل و حرف بالنظر الی معنی ثم یقسم الی مفرد و مرکب بالنظر الی معنی اخر و لایفید ذلك بالتقسیم
 الاول کلماتہا بتل معقول ای مدبر بالقتل ثانیۃ لانا کما ذکرنا من تمنا و لصاوة بالصاوة و بصوم فیہ غل فیہ التل کما ل
 کتفوا و تھارتہ بالجائزۃ و التل ناقص کا و التھانہ انفراد و بتل غیر معقول ای غیر مدبر بالقتل ثالثۃ لانا لان بتل یجوز و یکم
 بعدہ مماثلتہ لہ لان بتل جہ من حج الشریع و انہا لیتناقص کالغذیۃ فی باب الصوم فاشترعت خلقا من الصوم عند الخیر المستدام
 عن الصوم کبجرا شیخ افسانے و من بحال و الغذیۃ و الغذاء البذل الذی یتخاص بہ من مکروہ و توجہ الیہ و اجماع النیر الیہ فانہ جائز و کلف
 فی الحج الفرض مشروط باجماع الذم حتی جائز من اہل بیت و عن الرافضی الذی لای یطیع الحج اذا لم یزل مریضا حتی مات فان صح من المرض فعلیہ
 حجتہ الاسلام و المودعے تطوع لانا عرفنا جوازہ بحدیث الغائبہ و قد ورد فی حجر الشیخونہ و انہا و الیہ لارزقہ و لاد فرض الہر فیہ بتعبیر
 العجز مستغرق بقیۃ المریتع بہ الیاس عن الاداء بالبدن و فی التطوع یس و بشرط باجماع حتی ان یخرج البدن اذا حج بالرجل علی سبیل
 التطوع عنہ یجوز لان بنی التطوع علی التوسع فتبتا بالنص و جو فی الغذیۃ قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیعونہ فسدۃ ای الی الطیقونہ فذیتہ طعام
 سکیں و ذلک لان الصوم فرض علی الجملہ بقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام فلو اجریۃ ذہ الایۃ علی ظاہر الکلمات الغذیۃ
 و جہتہ علی الطیق و الصوم و ہما علی العاجز و ہو قاب لمعقول او کان بصوم تخاص علی العاجز عن الغذیۃ بتعبیر ہم علی القادر علیہا و ہو لای
 باکامتہ و فرقتا ان کلمتہ لا مضرة کما فی قولہ تعالیٰ بین اللہ لکم ان اتخاہم و الغنی عنہ الارض رد اسی ان تمید کم ای لیل تمید کم و مثله
 کثیر و ذرا علی قول من لم یعمل الایۃ منسوخۃ فاما علی قول من جعلہا منسوخۃ فاما تسکبہا لوجوب الغذیۃ و انما ثبتہ وجوبہا فی حق الشیخ
 الفاسی باجماع اصحابہ منہم و فی الاجماع حدیث شیعہ و ہی اسما بتعبیر کانت من لہا جرات و یتقال بہا ذات الحجرتین بجزیرتہا الی حبشتہ
 مع زوہبہا جعفرین لئلی طالب و بجزیرتہا لئلی المدینہ و ہی تہتہ تہتہ بینا ان لہا من المسلمات اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قات
 یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الی ذاک الحجرتین کثیر لای تسکب علی الراحلۃ انجریسی ان الحج منہ فقال النبی علیہ السلام ای ذیتہ لو کان علی ابیک
 و ین نخصتہ لکان یقبل منک قالت نعم قال فیدین ہذا حق رومی ان الحج بفتح الہنزۃ و ضم الی ای احم منہ بنسختہ او دمی الا فضل منہ
 و نہا جو المشہور من الروایۃ و علی ہذا الوجہ لاد لانا فی حدیث علی ان الانفاق قائم مقام الافعال فللای تقیم اتسکب فی ذہ المسلمۃ الا
 ان ثبت ان ابابا کان امر ابانک و اتفق علیہا و فی بعض الروایات ان الحج بضم الہنزۃ و کسر الحاء ای امر ان احد ابان حج منہ و علی ہذا
 الوجہ صحت اتسکب بہ و یجوز ان کیوں معنی قولہا ان الحج بفتح الہنزۃ ان امر رجلا بان یحج منہ لان فعل الماسو یجوز ان یتسکب الی امر جازا
 کما یقال بنی الامیر الدار و ضرب الدینا و الدراہم ای امر بالینار و الضرب فعلا ہذا التاویل یصح اتسکب بالروایۃ الاولی ایضا و معنی قولہ یکر
 احن انہ تعالیٰ حق بالقبول لانا اکرام الاکرمین لاولی بکرہ و اجدر برائتہ ان یقبل منہ حالہ العجز فعمل الینار و الانفاق الذی لای یقبل
 علیہ و قبیل منہا و خیر ہذا لئلی باقتضای لان حقتہ اتمی من حقوق الیاد و یؤیدہ ما ذکر فی المصابیح فی حدیث آخر قال یمن لئلی ہو الحق
 باقتضای قولہ و لا یفعل المماثلۃ بین الصوم و الغذیۃ اذ لیس بینہما شباہتہ صورتہ و لا معنی اما صورتہ فظاہر و اما معنی فلان معنی اہم
 القاب للنفس بالکف عن اقتضای الشہوتین و معنی الغذیۃ تفتیص المال و وضع حاجۃ الی غیر فلم یکن الغذیۃ مثلا لقیاسا و کذا الامثالۃ
 بین افعال الحج ملتے ہی عسہ ارض و بین الانفاق الذی ہو صرف مال عین الی العینہ و فرقتا ان المماثلۃ ثابت بالنص فی معقول

المعنى وعلما ان التاخرين من اهلنا اختلفوا في هذه المسئلة فخالوا عاشرهم لامت ثواب النذرة وليفظوا واجب من الامر فاما ان يقع عن الامر
ولوروا وارج من محرمه اللذان الحج عبارة بدنية ولا تجرى النيابة في البدنيات ولكن ثواب الاتفاق لا يقع فيه فاشاب عليه وانما يقط
الحج عن الاماراته الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام لسبب وهو الحج او باقائه الاتفاق البحر مقام الاتفاق والحج عند البحر من لودا الحج دليل
عليه انه يشترط المية النجس للافعال حتى لو امر دنيا لا يجوز ولو كان انهل ينقل الى الامر شرطه لمتلا ا لفته الناب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسطر الغرض عن الماسور بهذه الافعال لان الغرض لا يتاخر في الايجابية الغرض او بطلت بنية ولم يوجد
وانما وجد بنية من الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الامنية في البسوط وهو ظاهر المذهب لان ظهور الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لاسا لثة حبي من ابيك وانتمى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انى ابي ابي ابي ابي
بان الحج عنه فقال نعم وحدثنا شعيب بن ابي ابياب مشهور بقول ان اصل الحج من عروج عبده وهذا يشترط بنية الحج فذو نوى الحج لنفسه
غير مشايروهم ان الواجب عليه الفعل للاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتق عن المية يقط عنه الغرض لو انفق في بطون
ولم يحج لا يقط ثبت ان النيابة في فعله تبين بهذا ان قوله لا مماثلة بين الحج والفقته ان يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا يفتق ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع لو هنا مستورا
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم كصوم المشقة والتعاقب لفتق في الفعل الثاني كصومها في الفعل
الاول فاما مثل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرمى ان لا يفتق لقياس فيه حتى لم يحز ان يقضى الابن صلوة
انبيه ولا يصاها بامره وبغير امره ولو كانت ايجابية معقولة بينها بل ايجابية ما يقاسر كما في النذورات قوله لكنه يتحمل الى
اخره جواب مما يقال لما كان وجوب الغد في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف او جبرم الغد في صلوة بلاض لوجوبها قياسا على الصلوة
من غير معنى يتقبل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اى لا يفتق المماثلة بين الصوم والغد ظاهرا فلا يمكن الاتفاق غير الصوم في هذا الحكم ولكنه
اى لكن الغد على تأويل الفداء ولكن ايجاب ايجابية ولكن الغرض الموجب للغد يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كان
لا يفتق عليه فتصوره فقلنا عن ركعة والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بنية محضه لا يفتق لوجوبها ولا ادايتها بالمال بل
سنة اى من الصوم لانها عبادة لذاتها كغيرها تنظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة لواء سلطة قهر نفس على ما يعرف بعد فداء واجب توارك
الصوم بالغد من غير فاعلموه بهذا التوارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح تهذيبه وانما اقام شرع الغد في مقام الصوم ثبت ايجابية
شرعاهين الغد في الصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الغد مثلا للصلوة لان مثل اشئ مثل مثلا كما هو مشله ويحمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امره تقديما عنها فلما يجب العمل بذلك الاحتمال لما مضت الاحتمال الثاني اياه لكن امره بالغد في اثاره على الوجه
الاول على سبيل الاتي ط لا يطرق الحكم بل كان هذا الحكم في صلوة مشروفا فقد صار مودى والا فليسج باس لانه حينئذ يكون براء
بسته يصح ما لا يبيانه ورجونا لقبول من الله اى الجواز في صلوة من الله تعالى فضلا فان لقبول في جميع اصوره مرجو غير مطلق به
وقد اريد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امر حتى يرضى الشهادة موافقة اى لا يجوز صلوة وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم بجزء انتشار الله تعالى كما قال كذلك في فوار الصوم فيها اذا اطلع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايجاب بالغد ثبت ان ايجاب الغد في صلوة منها الطريق لا بالقياس من اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الاحتاق لا يشترط

كما في سائر الاحكام التي يتبعها بقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او ايم سنة يرم ان ثبت الحكم فيها بالادلة وان كان غير مقبول للمعنى
كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص بالوارد في الجمع وان كان غير مقبول للمعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لاننا نقول لا بد من
الادلة من كون المعنى الموقوف في الحكم معلوما سواء كان تائيدا في الحكم معقولا لا كالادلة في التائيد او غير مقبول كما اجتزأه على الصوم في بيان
الكفاية المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو الموقوف في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
و عليه صلوات يطعم عنه كل صلوة نصف صاع من خنطة او صاع من غير ما وكان محمد بن سنان رحمه الله يقول او لا يطعم عنه اكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم ثم خرج فقال كل صلوة فرض حادثة بمنزلة الصوم يوم وهو ليس كذا في البسوط وغيره وهذا اذا ادعى بان الفدية من الصلوات
لم يوص بها وتبع بها الا انما لا يثبت لئلا يسيء الصلوة من البيت لان الاختيار للمدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم
اجواز اظهار الامانة رتبة كما حظ درجة التبصر من الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شار الله تعالى كما في الايصار لان دليل الجواز
ههنا الرجاء الى رحمة الله وكما لم يرد في الايصار والتبصر جميعا يرضه ما ذكر في النوازل من ابواب القاسم عن امرأة ماتت
وقدمت صلوات عشرة اشهر ولم تترك الا قال واستقرض ورثتها فغير منخطة ودفعوا مسكيناتها ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
على المسكين فلم يزل يفيل كذلك حتى تبرم كل صلوة نصف صاع اجزى ذلك منها تين بهذا ان التبصر في ذلك الايصار الى قوله ولا توبع
ان تصدق جواب من سوال اخر به و عليه وان التخيير عرفت قربة بالنسب ولا شغل بها عقلا ولا تقابلا فواتها عن وقتها كذا في شئ ان
ليقتل بالفوات كصلوة الجهد ورمى الجار وقد اتم تصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي حيت للتخفيف بالزر او بالشر والصادق
من الفقرة لا يفيت باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فما اذا استهلك الشاة الميمنة للتخفيف بالزر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه تصدق بالقيمة كذا في الايصار والبسوط مقام التخيير وذلك غير جائز بدون نص فقال نحن لا توجد تصدق
بالشاة او بالقيمة بانها رقيام تصدق مقام التخيير بل لا محال كون التصدق مملانا للتخيير لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية وبها اشترط لوجوبها الفنا كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان سني العبادة وهو في الله هو المشيئة لا ما يجوز عليه من سائر العبادات
فقل القربة من تليك العين او بئس الى الاراتة في ايام النحر التخليب للطعام فان الناس اخذوا منه فقل يوم العيد ولهذا ذكره الاكل قبل اصابه
ليكون اول تناول من طعام ائنياته ومن عبادة الكريم ان يرضى بطيب ما عنده وما لصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة
لما استعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وليكون لهم على الله اسلام وعلى من اتقى به نسيب الكرمية وعلى المعنى
صدم حاجته فلا يلقى بالكريم يطلق المعنى على حقيقة ان يعرف عباده بالطعام بحيث ينقل التربة من عين الشاة الى الاساقه وينقل الخبز الى الدار
ينبتى اللوم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى
الضيافة اصلا دون التصدق فلم يعتبر به الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص باليقين به وهو التخيير فاذا فات التيقن بالفوات وقته
وجب اعمل بالموهوم وهو التصدق احيانا لا محال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون متبلا باعتبار خلافة كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احيانا ولهذا المعنى وان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق المخالفة لم يعيد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى
الشل بعبود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القائل قبل ان يتصدق بشئ لم يجز له فقار ما فاتة من الاشوية في العام الماشع مع قدرته
على الشل الكامل من عنده قربة لشريعة التخيير بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوب بطريق المخالفة عن التخيير لا تقتل الحكم

الى الارائة التي هي شل الارائة الغائبة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم لتسقط عنه الفدية
ويتقل الحكم الى الصوم الذي هو شل الغائبة من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة الغنوب الشل بانقطاع المشل عن الاسواق ثم قدر على
الشل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المشل ولما لم ينتقل عرفنا ان القيمة في حجة الصلاة دون خلافة قوله ولها قال ابو يوسف
رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلاة العيديات التي تكبيرات العيديات كما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون
الكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بغيره ما سبق قبل فراغ الامام كالماء في وقت ان يرفع الامام ما
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر بلا فتتاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيديات من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابى يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فالت
عن موضعها وهو القيام وهو قدر على شل من مندة قريبة في الركوع فلما بيع ادائها في كاهن القنوت وكبير الاقتلح فانه اذا نسى الفاتحة
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان ونسي انه وقتت قالما يفته الركوع فرفع
فانه لا يفتت في الركوع وكذا الامام اذا نسى التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجدنا في الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما لما حقيقته فلما استواء النصف الاسفل منه وبه فارق القيام لانه لا يستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما يمكن من نقصان فيه
بالانحناء فيرفع من تحقق اشبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة والاعلى فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
ليس يدرك كالتكبير فبقا هذه اشبهته لم يتحقق القوات لبقا عمل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيما له شبهته بالقيام وهو تكبير
الركوع حتى ان من سبه منه وهو امام او مسبوق ليعبد لله وان سبه عنه ثم تذكر منه ذلك الركوع كبر منه واذا شرع من جنبها فيما له شبهته
بالقيام اقول ان يكون سائر ما ملحق بها لا اتحاد الجنس والاشتمال المغارفة وهذا الحكم قد ثبتت بالاشبهته لان التكبيرات عبادة مكان الاحتياط في
ضمانها لبقا بجهته الاداء لبقا العمل من وجه لا باعتبار جهته اقتضاه بخلاف القراءة والقنوت وكبير الاقتلح لانها غير مشروعة فيسأ
شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام من ذاتها التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلما تنقل بشبهته وهذا المعنى عن حقيقة الاداء
فيعمل شبهه كمكان ما ذكرنا نظير الغائبة الذي لا شل له عنده من وجه عليه عند ابى يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشريف وعندنا
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس نحل الاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام السبعة المذكورة يتحقق في حقوق الباء كما يتحقق
في حقوق الله فتسليم عيدين الغنوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغصب اذ اكل لانه ادنى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة
باجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلاك الغنوب في يده نال الشان فتعاقوا الهان برقبته او بانجانية بان معنى
في يدو جنانية ليستحى بها رقبته او طرفه اذ اقتصار الاداء الاعلى الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو وجد اصل الاداء قلنا
اذ ملك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجنانية او البيع في الدين على الغنوب والمقصود فيه قلنا اذ وقع او قتل بذلك لسبب او بيع في ذلك الدين
رجع المالك على الغنوب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله اذا امر عبد الغير اى عبد لا يمينه ثم اشتراه كان تسمية اذ ايرشبه القضاء كفضل
الاحق اما كونه اذ انزل سلم اليها عيدين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا امر الشل
فثبت ان الواجب عليه تسليم اى سنة العقد عند القدرة وقد ضل والاشبهته بالقضاء فلان تبادل الملك بمنزلة تبادل العين شرعا بل
ان الماطحة رضى الله عنه فصدق بمنزلة على امر ثم ماتت فور ثباتها بمسال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك وورد عليك صدقتك فان عاشت حتى يهدى بها فان دخل رسول الله عليه السلام والبرية فلو لم يقررت اليه
 بنحو واداء من ادم بيت فقال عليه السلام انتم ابرمتم فيها ولم قالوا لابي ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذات الاكل لولا ان الله تعالى
 عليه السلام هو عليها صدقة وانما جيتي جعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف اعمين ولا يقال يصح هذا لصدقة لا يمكن من انما شتم في قوله
 لا تفعل انما كانت مولاة عاشت بكرى من بني تميم لاسن بنى ما شتم كيت وكان ذلك تصدق فتلقوا بالليل كونه لما وحرمة محضته بالنبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف تميز حكم بعين مساو شرعا كما لمخرا اذا تحللت تغير حكمها الطلبي من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدمه وكما شرعى من الحرمة الى اهل وقد تغيره بقيد الملك حل بتصرف اللبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فيوزن ان جعل
 بعين باقتدار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت في ان كان شيئا من الزوج ادا مال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شبهها بالتقاضي من هذا
 الوجه فلا اعتبار على الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يبيعه اياها بتجبر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند المقدور لاقطعها بغيره
 قلنا لا يثبت الملك للمزوجة قبل التسليم القضاة تملكه نيذا اعتاقها وتصرفاتها يوزن وينفذ اتفاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابه بوليح
 وابية وتغير لانه ملكة قبل تسليم القضاة فكانت هذه تصرفات معصية فيها فتنفذ قوله وثمان انصب نفقا بمثل معقول اما كونه
 قضاة فانها استطاعت الوجب ومورد ليس مثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو اهل صورة وخصي
 كما في التليات او قاصدا وهو الشئ معنى كالقيمة في زوات القيمة والمائة بين الفاسدة وبين كل واحد شبهها بركة بالفضل الا ان الاول
 وهو الشئ صورة ومعنى سابق على الشئ معنى لان القضاة يوجب بطريق البرهان انما يصب فوت على المنصوب منه بركة والمعنى فابكر
 القضاة ان يتدارك ادا مال من عنده بمثل ما فوت عليه بركة ومعنى كالخطبة للمخطبة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا
 على الشئ معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المشئ مع انقدر على اهل كامل بان يوجد في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية
 فخذ في الصورة عند الاسكان كما لو ادى لشل الشئ الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن الشئ الكامل فينبغي بيع المالك على القبول
 القاصر للصورة قوله وثمان بنفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قضاة بمثل غير معقول على مقابلة بغيره في الصوم لان المائة
 لا تقبل بين الغايب والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادى مالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل
 مثل المال اخر غير صورة تيسر بهما في قدر المائتين لا غير وهذا التفاضل بالمكان طريق المائة فيهما منه اولان الشئ معنى
 مائة من قيمة الشئ اى قدر المائتين بالدرهم او الدرهم وادام كين الشئ المالم كين له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد
 بغير عينه صحت تسميته عند اختلاف الشافعي رحمة الله ووجب الاوسط فان انا بابا بعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الوجب
 وان انا بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشئ قضاة له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب هنا
 لما كان مجبورا باقتدار الوصف لا يكتفى بتسميه قبل التسليم الا بالتقويم فصار تسمية اصلا من هذا الوجه اذ هو بهذا الاعتبار
 مثل تسليم النبي الذي يحكم به فكان تسليم من هذا الوجه ادا لاقضار لان القضاة خلف عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تسمية مثل السهمي في الوجوب لانها صارت اصلا في الايقان واقتبارة العبد اصل تسميته
 فجاءه وجب بالعقد احد التسميين بغير الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كالحاكم على قبول المسمى وهو العبد الوسيط بخلاف العبد
 العيين والمكيل والمردون الموصوف لان المسمى معاوم بنسب ووصفا فكانت قيمة قضاة حاصلها قضاة بغيره عند التسوية

علی الاصل فان قيل فعلی ما ذکرتم بصیر کانه تزوجها علی عبدا و قیته و ذلک یوجب فساد التسمیة فبیه مراد ان کما قال فی
 رسمه الله الایر می انه لو عین العبد فقال تزوجک علی هذا العبد او قیته لم یصح التسمیة فمقد جهالة العبد او له قلنا انما یفقد
 التسمیة فی المسئلة لیکونه لانه اذا قال علی عبدا و قیته صارت القیته واجبة بالتسمیة ابتداء و هی مجبوتة لانهما و ایهم مختلفه العبد
 لانه لا بد من اختلاف یقع بین المتزوجین نصارا کانه علی عبدا و در ایهم فیفسد لجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمیة لان جهالة
 الایس العترة و لم یجب القیته بهذا العقد لانه ما هما باهینة لکنها اعتبرت بنا علی و یوجب لتیلم السمی لما ذکرنا انه لا یتیکن منه الا امر قتها و لما
 کانت مبتدیه علی التسمیة مسی معلوم جائز ان یثبت کما اذا تزوجها علی عبدا بینه فاستحق اذ بلک فان بقیته یجب مهر او تصدق بالطلاق
 قبل الدخول لانهما وجبت بنا علی مسی معلوم لا ابتداء کذا فی الاسرار قوله ثم الشرع مزق الی اخره اختلفت الامة فی جواز
 التکلیف بالمتنع و هو السمی بتکلیف بالاطلاق فقال صحابنا رجهم الله لا یجوز ذلک عقلا و لهذا لم یقع شرعا و قالوا لا شرعیة
 انه جائز عقلا و قد عرفت و قوله و الاصح عدمه لوقوع و الخلاف فیما هو متنع لذاته کما یصح بین الضدین و المتذین بین شعرین
 فاما تکلیف ما هو متنع لیسر کما یبان من علم لهدت فاعلم انه لا یجوز من شل و زبون و ابی جیل و سائر الکفار الذین ما تواتر علی کفرهم
 فقد اتفق الكل علی جواز عقلا و علی وقوعه شرعا فالاشعریة تنسکو بان التکلیف منه تقالی تقرن فی عباده و ما لیکه فیجوز
 سوا اطلاق العبد و لم یطلق و بذال ان امتناع التکلیف اما ان کالاتیحة فی فاته او لکونه قیما لا وجه الی الاول لتصور صدور
 الامر من الله تقالی بالمتنع للعبد و لانه فی ان یقیح انما یكون باعتبار عدم حصول الغرض و القدیم مشغول عن الغرض
 و تنسک اصحابنا رجسنا الله بان التکلیف العاجز عن الفعل بذلک الفعل لیس یستغنی فی الشا بد التکلیف الا می بالندر فلما یجوز نسبة
 الی الحکم علی عباده لیه تحقیق ان مکنته التکلیف ہی الابتلاء عندنا و انما یتحقق ذلک فیما یفعله العبد باحتیاره فیتشاب علیه او یتکرر
 یا فیتبارک فیما کتبت علیه فاذ کان بحال لا یکن وجود الفعل منه کان مجبورا علی ترک الفعل لیکون معذورا فی الامتناع فلا یتحقق معنی
 الابتداء و باقی الکلام یعرف فی علم الکلام ثبت بهذا ان القدرة المکنته و هی اذنی ما یتیکن به العبد من اداء التزمه شرط
 فی جوب ادا و کل ما ثبت بالبربطریق یسئل لو بطریق الفعول بدنیما کان الما هو یلزم بالیا اللاتر از عن الجورن التکلیف الیس فی الوسع
 ثم هذه القدرة شرط لوجوب الاذاعا و ان وجوب الفعول حتی لو قدر علی الاداء فی الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
 و وجوبه لبقضاء الملائن هذه القدرة شرط فی ابتداء الوجوب لعمدة التکلیف فلم یتکرر الوجوب فی واجب واحد لما بینا ان القضاء
 یجب بالسبب الذمی یجب به الاداء کلان وجوب القضاء بقا و ذلک الوجوب لینه لا وجوب باخره و قد یتحقق لوجود القدرة فی ابتداء
 التکلیف فلا یتخرج الی اشتراط قدرة اخری لذلک الوجوب لان الوجوب لا یتکرر فی واجب واحد فلا یتکرر شرطه لان وجوب القضاء
 بقا ذلک الوجوب و بقا انشی غیر وجوده و لهذا صح اثبات الوجود و فی البقا بان یتقل و بعد ولم یبق فلا یلزم ان یتکرر ما هو شرط
 للوجود و شرط البقا لان ما هو شرط انشی لا یلزم ان یتکرر شرط البقا و کاشهود فی نکاح شرط لابتداء دون بقائه و لا یلزم منه
 تکلیف ما یس فی الوسع لانه بقا التکلیف الاول الذمی و بعد شرطه لا تکلف ابتداء می فلهذا لم یشترط فی القدرة و الله یسب علیه
 ان فی الفیض الا غیره من العریضه متمازک ما نزل من الصلوات و العینات و الحج و غیر ذلک و قد یتقنا انه لیس بقا و علی تدارکها
 و لهذا یتقی علیه بعد الموت و لیس ذلک کاجزاء الاخیرن الوقت فی حق الاداء لانا اعتبرنا ذلک بظهور اثره فی فاته و لا یختلف

التکلیف

بقضائها لم يقتره وقد بقيت الفوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاته صلوات في اهمته فقطنا ما في الرض قاعد
 او موميا او مضطجها حيث يخرج به عن الهدية ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن الهدية لان اقيام والركوع والجمود كانت
 واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاه كما وجب عليه الاداء لان اشترط في الاداء اصل القدرة التي يكسبه من الاداء فانما اذا قلنا
 لا القدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعة على اقيام ما كانت شرطان في الابدان بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على اقيام لان يكون القدرة
 على اقيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان مرادنا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة
 لا القدرة الكيفية كذا في بعض اشروح وليس يتفخض والماصل ان بقار الوجوب ليشتمن عن القدرة والكمات لا تثبت ابتداء بدون القدرة
 ان يظهر اثره فينا اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما ينفذ من الفوات بتاثيره مما راود ان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يات ثم نادا
 قدر على ايج شلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد لو اخذ به يوم القيتة وان لم يكن
 قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حاله بقا مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
 القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة فانه الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحال فان الصلوة اذا وجبت
 عليه في حالة الضرورة فانما يقضيها في حالة المرض مضطجها يخرج به عن الهدية ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها يقضيها في حالة
 اهمته فانما لا مضطجها فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك ككان الجواب على العكس يولد ما ذكر
 في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا يتبادر وجود الاداء ويشترط لبقا وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
 الله تعالى لم يكف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحجة كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
 المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انما اشتراط القدرة على رتوتها المارجين اليها شرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
 قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض هذا من كماله فيقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
 الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا يوجب
 ما شئنه فكذا يقينها اذا كان الفعل من مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فاشترط
 الاخير التوهم عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيامات المتعددة بنا على توهم الاستداد ليلظهر اثره في المواخذة
 كما ان وجب الاداء تثبت في الجزء الاخير من الوقت بنا على توهم ليلظهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يقوت مضمونا
 اذا كان قادرا على الشل حتى لو عجز عن اشل سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة شرطان في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
 ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة فتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والانه يظهر اثره في المواخذة
 في العار الاخرة قوله والشرط كونه اى كون القدرة على تاويل المذكور او كون مما يتكبر به من الاداء فتوهم الوجود لان
 حقيقة القدرة التي سبب التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة لا متطابقة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
 فودت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات ومنه الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عبادة
 ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اى ولان لشرط هو التوهم فلنا اذا بلغ العنبي او اسلم الكافر او افاق الجنون
 او ظهرت المحال في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحضانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

تقديره لوقت الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلو ثبت التكليف لعدم شرطه لا وجب الاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصح شرطه للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفرا الحج بدون زاد وراحته واحتمال
القدرة على يسوم الشيخ الغافق واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمان واحتمال الاجبار للامى
بزوال العسى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال وسع ذلك لم يصح شرطه للتكليف وهذا اولي ووجه الاستسكان ان سبب الوجوب
وجوده من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمقتضى شئ اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
موجوده باوزان يظهره في ذلك الجزء استداد بتحقق شمس نبيح الاداء فيثبت بهذا التقدير وجوب الاداء وهو معنى قوله فقصار
الاسل اى الاداء مشروعا اى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز المحال يتقبل الحكم له خلفه وهو التقصير فان قيل بسلامة ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذ كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم
حدوث الالة الطير ان للامان ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والشئ المسمى والمقدور مع ذلك لا يصح التكليف بالاطير
والابصار والشئ والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت لا يفتل بنبذة الالة كالبعد للبطش والرجل للشئ فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطه للتكليف اذ كان المطلوب منه عين ما كلفه فانما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كان
المنزلة كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتد بوجود الماء حقيقة فانما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التمسك
فتميم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق وشي شرطه حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه المقصود لاسلامته الالة الاصل
منى مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب النجاة لا حقيقة الاداء في شرط سلامة الالات في حقه وهو القضا لاسلامته الالات الاصل
وهو الاداء بل كفى فيه توهم حدوثه في طسرين الخلفان بعض مشائخنا انه يادراك الاجزاء الاخير لم يزل الصلوة لان بذلك الخلفان
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريم ويشترع فيها ثم يتبها بعد طروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء القضا هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبدية بالقضا وهذا في الطلبة والعصر والمغرب والشاظر فانما في
العجز فلا يجب عليه اداء العجز لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشرع في العجز فاذا لم يشترع في العجز او شرع ثم انفسى
عليه تقضا ذلك بقدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي مما انتهى عن القدر من استداد قوله كما كان سليمان عليه السلام
روى ان سليمان لما عرض عليه الممثلة الصانعات الجمادات صاوة العصا وورد له كان في ذلك الوقت باشتغالها بها واهلك
ملك الخيل بالقرض والامتنان كما قال الله تعالى فطفق سسى بالسوق والامتنان تشوا ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وظهر
للنفس لمنها من حطو عليها جازاه الشيطان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لعلات او الورد بتسخير الريح بدلا عن الخيل
فجرى بامر رعا حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصية الانبار وكتاب خصص الانقياء من مقص الا نبيا عليه السلام كما في
احسن على مس السمار فان من خاف ايس السمار او يكون هذا الجرد وجاهلته يمينه عند فالتوهم البر فان السماء عين مسوسته
قال الله تعالى اخبا عن اليمن وانا لكنا السمار والملكه يصعدون اليها ولو اقم الله تعالى على صعودها يصعد اليكيس وعهد
عليها السلام فيمنعدها يمينه بنا على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحيث في الحال بعجزه عن ايجاد شرط البرظرها وذلك كاف
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وقد فعل سليمان عليه السلام كما ينبغي ان يعتقد لغوس

بها

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بناك اخبر من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق يستعمل فيه فان الله تعالى وان
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الى الف حتى ايقناه فلينذا لم ينقد العوس كذا ذكر في البسيط وهو نظير من عسبم
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان ليديا في وجوب الاداء الخافه وهو القضا نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من اجتم
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان معناه الايتان بئسمة والدخول من غير استيذان
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه بايتان ربا يتبين ذلك فاما اذا دخل عليه
بئسمة فالظاهر انه لا يكتنه التبين لذلك فيجزم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يملكه بالوقت من مؤذن وكونه
تعمق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسرته الماء قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا التوهم
حدوث الماء بطريق الكثرة كما كان لبعض الشلخ وهذا يجب عليه الطلب ان تكن يقرب ما رخم يتنقل بالبحر الظاهرى الى خلفه
وهو الشراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة دائمة على اصل القدرة وليس قدرة
ميسرة محمول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وسبب ثالثة على الاولى اى المكنة بدرجته لان الاسكان ثبت جهاتم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الاسكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق على العجز
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائته والفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليراشا لولا اليسر
رحمة الله وفرق ما بينها اى بين القديتين في الحكم ان الاولى وهى المكنة شرطت للممكن من اصل العمل اذ لا وجود له بدونها
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا معصفا لم يشترط دوامها بقا الواجب كالطهارة شرط بوجاهة الصلوة ولم
يشترط دوامها بقا الاجزاء وكذا الشهود في النكاح والثانية وهى اليسرة شرطت لتيسر فكانت صغيرة معصفا لواجب من لحد الامكان
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاها بالبقار الواجب لا كونه بها شرط فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل
من اليسر الى العسر وبه والهاد وبزوال الصفة يتبدل الواجب لانه لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بد بقاء الواجب من بقائها وليس
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر لقدرة ممكنة ثم تميز بامتناع هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدر
مكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون المكنة صار كان الواجب تغير من اليسر لواسطها فكانت متغيرة
قوله ولهذا اى ولاشترط بقاء هذه القدرة ببقار الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا بانها الضمير للشان ليقط الواجب وهو الزكوة
ببهاك النصاب والعشر ببهاك الخارج واذا اضطلم النزرع آتته اى ائتمن الله لان كل واحد منها متعلق لقدرة ميسرة وقال يشترط
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يواد ضمن لان الوجوب تقر عليه بانك من الاداء ثم ببهاك الال والخارج محجز عن الاداء لعدم
ايادى ومن تقر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه كما في ديون العباد وصحة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يرد حتى ذهب المال بعد مكنة صار مفقودا لائق من غايه فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بالصفة
اليسر لانه عليها القدرة بميسرة والحق المستحق متى وجب لصفة لا يبعث الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت
ببها حتى كذلك ان ثبت بئسمة حتى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وبهذا الواجب وجب ببعض فاما الال حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد بلاك ذلك المال الذي هو منه لا تقاب غرامته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتدا ابل يكون
شيئا آخر فلا يجب الاسباب جديدة ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محصاة لانه لما تقدم
على عمل مشغول بحق الغير عدم المستملك فانما زجر عليه فيبقى الواجب بقا المال تقدير انتم استوضح وجوبها بقدره ميسرة فقال
الاتري انه اى الشارح خص الزكوة بالمالي النامي اى علق وجوبها بوصف النار ليلا يتقص به اصل المال وانما يفتى به لبعض
النار غير ان الشرع اقام الدية في النصاب المعد لانتم مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة النواصب حرج ولذلك اوجب
قليل من كثير وهو راجع العشر فبقا منها متعلقة بقدره ميسرة فشرط دوامها لبقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن ليسر لان الواجب راجع العشر
وادار درهم من اربعين درهما مثل اذار خمسة من اتمى درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكاف به اهل للوجوب
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بعفته لمن لا يتحقق من غير الفنى الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغنا
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان نصاب بلهنا بمنزلة القدرة الممكنة في البعادات البدئية فلم يشترط بقاها ولها الواجب
لكان ينبغي ان لا يسطر الزكوة بهلاكه الا انما تسقط لغوات النار الذي تعلق اليسر به لا لغوات النصاب واذا ملك بعضه يبقى
بقسط الباقي لبقا اليسر بقا النار في ذلك بقدر قوله والعشر بانما يخرج يعنى وجوب العشر متعلق بالقدرة اليسرة ايضا لانه من مؤن
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نار بالبرقبة الارض ولا بما ل آخر مع اسكان الارباب فيها وجب قليل من كثير مع
اسكان ارباب الكل فلذلك يشترط بقاها لبقا الواجب فاذا ملك خارج يسقط وخرج بالمكن من الزراعة يعنى انه وجب
نصبه اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنار الارض لا ببقيتها حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه شئ وكذا
لو لم يتيمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شئ ولم يتعلق بكل النار بل ينعطف حتى لو زاد وانما خرج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت
انه واجب بصفة اليسر الى ان النار هنا اعتبر تقديرها بالمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فمكن اعتبار النار
التقديرى بالمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق العزاة ويجعل النار موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد بطل في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اصنافه فلا يمكن ايجابه الا في النار الحقيقية بخلاف ما اذا صاحب الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا ان اصبحت فلا يلزم شيئا للكل يودي الى امتيصاله حتى لو كان بعد الاصلطام مدة يكون
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كما سمعت من شيخى قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط لبقا
القدرة اليسرة لبقا الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة الكفيرة بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه الكثير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدره ميسرة لو جهين احدهما ان الشارح خيره بين الواجبات
الكفارة وذلك تيسر لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يميز بين الصوم والفظر ولو كان الواجب
مينا كان اشق عليه كما يتمم عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بتر وبين صاع
من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخييرا منا فلا يعيد اليسر وتحقيقه
ان الغنم قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسر الامر على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمضكم

ادامها

او اخر جوا من دياركم اى للبون ان يعيدروا واحد اسما و قولك لو لكد ك حيمين غفبت عليه امان لقرا الالية ربع القرآن او قرا الكتاب
الغلاصة او يكتب كذا جزاء من العلم ثم تمام والالاتهم منك فالمقصود منه تأكيد ما وجبت عليه من شهر في القرب لا البسر عليه
ومعناه ولا يذالك من ان تغفل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك اشهرة لا محالة نظير الثاني قولك فلما لك التشرهتدا
الدرهم بما اوجب او فاقته فالمقصود منه التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم تعريف المقصود التخييرات الشرعية يكون ملك الاشياء التي
خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بينها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على العورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد التيسير
وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة في المعنى كما في الصلاة فينبغي ان لا يتيسر لى السنة فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول
لان الواجب فيها مقدار رايته لغت صلح من بره وقيمة صاع من شعير او قر تساويه مندهم وكذا المقصود منع حاجته الفقير في هذا
اليوم والصل فيه سوار فاما يفيد التيسير فقصد بل يفيد التأكيد ويعيد معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما اداء او نصف صاع
من ثمر او غير ذلك مما يملكه في الالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان مالته ملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير في الواقع
على العورة والمعنى فينبغي التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالى مع لزوم القدرة فيما بعد ولم يثبت العجز المستدام في
المرحما اعتبار في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر عدم المستتر في قوله ان لم آت البعرة فبعدمى حرو قوله ان لم اطلقك فانت طالوت
فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العجدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر
يسرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشترط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
مضرة قوله اما ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال
كالكفارة كان يبين ان لا يعود الوجوب بصحصول مال آخر بعد استتوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بال عين فان
الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذي وجبت الزكوة بيه لا بال مال اخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى
وفي اموالهم حتى معلوم للسائل والمومر فقال عليه السلام في الرقة ربع العشرة وفي اربعين شاة وفي خمس من الامل مشاة
فبصالح مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بال عين بل بطلاق
المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا ثم كمنف ولهذا لم يشترط فيه الما كان المال الموجود وقت الحنث
والمستفاد بعد فيه سوار قاسى مال اصابه من جد اى بعد الحنث او بعد الهلاك وامت به القدرة اى حصلت وغتت بمثلان
الزكوة ولبنذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سادى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير باب ال
بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان ميتا كان استهلاكه بعدا على محل مشغول بحق البشير
فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنالك لم يكن الاستهلاك بعدا على حق الغير لوجه فكان هلاكه والاستهلاك سوا قوله
لما باج الى آخره يتل ان يكون جوا باليقال الحج ووجب بفسدة بيسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على المشى والكتساب الزاد في الطريق
ولهذا صح التذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا بالبقا الواجب حتى لم يفظ منه الحج لغوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرب الوجوب
عليه وبقى تحت عهده وكذا لك صدقة الفطر وجبت بفسدة بدليل اننى بالانصاف شرط الوجوب واصل القدرة يجعل بمالك

لقد صاع من بر او صاع من شعير او حتى ما تم لم يشترط بقاها بالتمام الواجب حتى يبقى منه ذمته بعد فوات الذم فاشارة الى الجواب بما ذكره
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدره كمنه المانع فالما بشرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سهيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناشي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فحتمات
اشتراطها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بغيره وعركب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجاه
ثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط به وجودها بالتمام الواجب وانما لم يشترط التوسم الذي ذكره
السائل فيكون ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى ابطاله في الغالب والحرج معنى واعتبر
في اداء الصلوة ليعتبر اثره في خلفه وهو التقصير لا لغيره الا اذا وادخل في معنى ما يشترطه الحرج فذلك لم يشترطه كذا في مثل الحج
صدقة النظر في انها لا يجب لصفة اليسر بل يجب بقدره كمنه واشترط فيها لئلا ييسر بل يصعب الموصوف به اى بالانهار اهل
الافتقار يعني هذه الصدقة وجبت اعتناء الفقير عليه لسلام اغنواهم فلم يكن باس من اعتباره وصدقة الغنار في المكان يصعب الاستطاعة بالافتقار
اداء الافتقار من غير التعمي لا يتحقق كالتملك من غير المالك وانتر من عليه ان المراد من الافتقار المذكور في الحديث ليس الافتقار
الشرعي بل المراد اغناؤه من المسئلة بايتار كفاية يوم العيد اليه فلا يكون المعنى الشرعي شرط الالمية - واجب عنه باسنة تثبت ليرسل
ان المراد من الافتقار كفاية الفقير بقدرته قوله عليه السلام من المسئلة فيبقى المعنى الشرطي في جانب المودى سلطانا فيصرف له
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضيق لان اشتراط الغنار في المودى ثبتت ضرورة وجوب الافتقار فاذا ثبت ان المراد منه ليس المعنى
الشرعي فكيف ثبت اشتراطه في المودى - فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنار الشرعي لانها شترت لافتقار الفقير عن السؤال بانحر
فلم كان الفقير المانوجو بها صارت مشروطة لا حواجه الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذ اذا ما تمكن به من افتقار الفقير من المسئلة
وهو نعت صالح من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الافتقار فلو اعتبره الغنار اذ امر بالانعام لعاد الامر على موضوعه
بالنقص لا يبينه يصير متماجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجته الغير وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاها فاصلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليتة الا ان
عند ما دون النصاب لم حكم بعدم في الشرع حتى حل للمالكة الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرعنا فتحقق الاعناء ثم اشتتر
ما ذكر ان الاعناء شرط الالمية لا لليسر بقوله الا يرمى اذ اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب بشياب البذلة اى بالثياب التي
تبدل - تستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاصلة عن حاجته الالمية ما يساوي
وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل صل التمكن والافتقار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان مى يكون
الاذا من الغنل وليس ذلك بشرط هناه ولهذا لا يشترط حوالان المحول لمحقق سواء بل اذا ملك لثياب الالمية الفطر لم يرمه صدقة الفطر
ويذكره بسبب راس بحر المدبر وام الولد والعبد المديون ففرقنا ان الغنار شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترطه واما بقا
الواجب وانما يمنع الدين من فوجوب هذه الصدقة لانه بعدم الغنار لانها وجبت لصفة اليسر والافتقار من شرط الالمية فيمنع الوجوب
لعدمه بالماله ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لثيابا فاصلا عن حاجته الالمية لان الغنار بسبب العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنار بل آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الصدقة لان

حاشا

اشترط في الزكوة العنايين النصاب حتى سقطت الزكوة بهما ان نصاب ان كان غنيا بما لا يخرجه من البعد بعدم لغنا به فيخرج وجوب الزكوة والله علم
فصل في صفة الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جماعه عقليا عبارة عن كون عاقبة جيدة والقيح بجملافة وعند من جملة شريفا
هو موافقة الغرض والقيح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطابا للوجوه والقيح عبارة عن كونه مطلوبا لعدم وفي تحقيقه كحسن
والقيح وكونها عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت بليس هذا موضع لتقريره ثم ان حسن المامور به من مقتضيات الشريعة لا من موجبات
الانفة لان صيغة الامر تحقق في الشيء كالكفر والسفاهة والعبث كما يتحقق في الحسن الايرسي ان سلطان الجبابرة اذا امر اناسا بالمال انسان
او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خانته المامور ولم يات بما امره يقال خان المرسل طان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد
الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر انصا درسته كون المامور به حسنا لانه لا يلبس بالحكمة
طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين وقال جل جلاله وينهي عن الفحشاء والمنكر فذل الامر منه على كون المامور به
حسنا والقول لا يعرف بها الحسن لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به لا يقل لما جاز وروى والنسخ عليه لان الحسن القطع لا يرد عليه
التبديل كحسن شكار المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تعبيته الشريعة والعقل يدركه الحسن في بعضها في ذاته
و في بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وان صفة الصفه لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والوجوب حقيقة والقيح
الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والعدم لا يقبل الصفة حقيقة فلنا هذه صفات واجبة الى الذات كالوجود مع
للوجود والحدوث مع الخدمت والاعراض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فهذه صفات
واجبة الى الذات لا معار زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحيين التدرقاع والقيح كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك المحدث محدث فيمتاح الى حدوث اخر فيكون دعى الى القول
لما ان الاشياء لها وان باطل ولان هذه صفات اضافية واسمائية والصفات الاضافية ليست بجمان قائمة بالذات ويكون هذا
موضوفا بها على الحقيقة وانما يتحقق وجود معين علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسح كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات
موضوفا بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابدوة والبنوة والاخوة حاصي قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتحقق بالعدم الاحالة
احداث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم بهذا كور ومبخر عندك اني الميزان قوله المامور به نوعان حسن

لمعنى في عينه وحسن المعنى في غيره والذي حسن المعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه اي في صفة الحسن حسن المعنى في عينه اي الصف بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن المعنى في غيره اي الصف
بحسن الحسن ثبت في غيره والتقسيم الاول منقسم على قسامين ما كان المعنى اللامه ادى المعنى للمعنى الذي الصف به المامور به الحسن في موضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بين الصلوة
على الافعال الاتري انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في مكسبة ثم قيام العبد بين يدي الرب وانما يلين
على المثال صار فاطرة الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابها بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به تمامية في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبيرة والشهادة وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تدل على انها

التعمیر والباقی فی النفسیة والتقدیس وبل الجہود فی اظہار البعدیة والمسکنۃ لخالقہ فثبت ان افعال الصلوٰۃ واذکارہا جمیعاً من غیر
 للتعمیر والتعمیر اللہ تعالیٰ حسن فی نفسه لانه من باب الشکر وشکر النعم واجب عقلاً والایمان من ہذا القسم ایضاً بل ہو اعلیٰ درجۃ من الصلوٰۃ
 لان حسنہ لا یجمل السقوط بحال بخلاف الصلوٰۃ و لہذا قدم الامام نحر الاسلام ذکرہ علی ذکر الصلوٰۃ الا ان الشیخ لم ینکرہ ہینا اعتماداً
 علی ذکر الصلوٰۃ فانه لما ذکر ان حسن الصلوٰۃ یبینہا فیہ ان الایمان بهذا الوصف اعلیٰ قوله الا ان یتصور ان ینسب الیہ حال الصلوٰۃ
 کما راجعہ الی التعمیر لے الا ان یتصور ان ینسب الیہ حال الصلوٰۃ لے الا ان یتصور ان ینسب الیہ حال الصلوٰۃ لے الا ان یتصور ان ینسب الیہ حال الصلوٰۃ لے
 حالہ للصلوٰۃ فی حال الحیض والنفس والحدیث والجنائتہ فان ہذہ الخاتمہ لیت بصامتہ للتعمیر فقہ شرط وہو الطہارۃ وکذا حکم سالم
 الشرط فی شہدۃ شہدۃ ہذا العارض فیعیب حراماً قوله والما تحقق بالواسطۃ بما کان المعنی فی وضعہ كالزکوٰۃ والصوم والجمیع فان ہذہ
 الاعمال بواسطۃ حاجۃ الفقیر الفقیر واشتہا النفس وشرف فی الکان لغنمت اعناء عماد اللہ وقہر عدوہ وتعمیر شعائرہ مضارت
 حستنا من العبد للرب عزت قدرتہ بلا تامل ثلاث معنی لکون ہذہ الوسائط ثابتہ بخلق اللہ تعالیٰ مضافۃ الیہ وہو القسم الثانی من القسم
 الاولین فالزکوٰۃ مضارت جنتہ بواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر لا لہا ایتار جز مقتدر من الضابط الیہ للفقیر المسلم الذی لیس بہا شئ
 ولا مولادہ ولا یتیم ہذا العمل بالواسطۃ دفع حاجۃ الفقیر الذی ہو من خواص الرحمان مضارت حسنہ بہذہ الوسائط لا یفسدھا
 لان تملیک المال وتنقیصہ فی ذاتہ اذا عتہ وہی حرام شرعاً و ممنوع عقلاً والصوم مضارت حصول قہر النفس الامارۃ
 بالسوء التی ہی عدو اللہ و عدو کبیر کما جاء فی الجزاء تعالیٰ اوحی الی داؤد علیہ السلام عاد نفسك فانہا انتصبت لعداوتی
 وقال علیہ السلام احدی عدوک نفسك التی بین جنیک ولہذا کان الجہاد مع النفس اقوی من الجہاد مع اہل الحرب حتی سحی
 الجہاد الاکبر فی قوله علیہ السلام رجنا من الجہاد الا صغر الی الجہاد الاکبر مضارت حسنہ بہذہ الوسائط لانه حسن فی ذاتہ لان
 تجویع النفس و منع نعم اللہ عن ملوکہ مع النصوص لیسہ لبا لیس بحسن والجم صار حسناً بواسطۃ انہ زیارۃ امکنۃ مغنطہ
 عظمھا اللہ تعالیٰ وشرفہا علی غیرہا و فی زیارتہا تعظیم صاحبہا مضارت حسنہ بواسطۃ شرف الکان لالذاتہ اذ قطع المسائتہ
 وزیارتہا اما کن معلونہ یساویان من ذاتیہما سفر التجارۃ وزیارتہا البلاد غیر ان ہذہ الوسائط ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار
 للعبد فان الفقیر الفقیر لیس بمستحق عبادۃ اذا العبادۃ لا یتحققھا الا اللہ تعالیٰ وحاجۃ الی الکفایۃ ثابتہ بخلق اللہ تعالیٰ
 جل جلالہ بدون اختیارہ قال اللہ تعالیٰ وائتہ ہوا نخی واقنی اسی افتر فی قول والنفس لیت بجانیتہ فی صفتہا بل سیب
 جمولہ علی تلک الصفتہ کالنار علی صفتہ الاحراق ولہذا لا یلا امر احد علی المیل الی الشوات ولا یبیل عنہ یوم القیامۃ ولا یتقال
 لما لم یکن النفس جانیتہ فی صفتہا کین استحققت القہر لانا نقول انما وجب قہر لہا لفتہ ہوا ہا للالیق المرر فی ہلاک
 بسبب متابعتہ ہوا ہا کما ان التباعد وجب عن النار احتراز عن ہلاک وان کانت جمولہ علی الاحراق غیر فخرتارہ فیہا
 وکذا قتل الحیتہ والعقرب وسائر الموزیات جائزہ وان کانت جمولہ علی الایذار غیر جانیتہ فی ذلک احتراز عن الضرر البیت
 لیس بمستحق للتعمیر بنفسہ اتم ہو حجہ کسائر البیوت بل یجمل اللہ تعالیٰ ایاہ مغنطہ وامرہ ایاہا بتعظیمہ ولما ثبت ان ہذہ
 الوسائط ثبتت بخلق اللہ تعالیٰ بلا اختیار للعبد کانت مضافۃ الی اللہ تعالیٰ وسقط اعتبارہا فی حق العبد مضارت ہذہ
 العبادات حسنہ خالصہ من العبد للرب بلا واسطۃ كالصلوٰۃ ولذلک شرطھا الالیئۃ الکاملۃ فلا یجیب علی العبدی كالصلوٰۃ حسلاً فان

الاعمال

لما ضفى رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بيننا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالمح قلنا انما اراد
 بالواسطة بيننا ما يتوهم ثبوت الحسن للمأمورية عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها
 الحسن لغيره والصلوة تعظيم الشفاعة في حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
 وجهته المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالها اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنهما على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشارة الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد
 التقويم قوله: حكم بدين المؤمنين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقط بعينه يعني اى الحسن لسنى
 في عينه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالانتيان به او باعتراض ما يسقط بعينه اى بالاشتراف
 استقاط نفسه بلا واسطة مثلا الحيض والنفاس ونحوها وهو اخترازا عما وجب ان يفرضه فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقاء كالوضوء والسم
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمنة بالسبب ليجوز قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
 الوجوب بالعارض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لاني بيان حسن ما ثبت بالسبب
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله و
 باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجب عنه بان المراد ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
 صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافة ما ثبت بالتقضي الى التقضي على ما مر بيانه قوله والذي حسن لى في غيره نومان

بالقسم الاول نومان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسعي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت لجمعة
 وافتائه الحمد وفان يفيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والنزج عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
 ما يحصل المعنى بعد الفعل مقصود الضمير راجع الى ما يبنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمورية لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعد
 حصول المأمورية لا بفعل مقصودى كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
 وانما حسن وصار مأمورا به لان اتمه الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا لى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
 لا يتبادى بالسعي لوجوبه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما لاني كونه حسنا لغيره كالقسم الاول
 في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن المعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالما مأمورية من غير حاجته
 الى فعل مقصود كالصلوة على الميت والجماد وافتائه الحمد وفان صلوة الجنائز ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث
 كذا ذكره القاضى الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
 عليه قبيحة منهيبا عنها قال الله تعالى ولا تقبل على احد منهم مات اى الآية فيثبت انها حسنة لى في غير ذلك وهو قضاء حتى الميت
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وصفه لانه تعذيب عبدا لله وتخريب بلاد و ليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذعى بيان الرب ملعون من يدم ببيان الرب وانما صارت حسنا بواسطة كذا الكافر فانه لما صار عبدا لله ولمسلمين ولتقدم الى محاربتهم
 مشرع الجهاد اعداءا للكلية وقهر لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا افتائه الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العباد وایضا وسم کا بعباد وکنسا صارت حنت بواسطۃ الزجر من العاصی المنفیۃ الی الفساد وبادیتها الی حیس حیات
 النفس و المال و العزیز و النسب مکانت حسنة لیسرا لکن العنی الذمی شرع الماسور بلا جلدی هذا القسم یعمل بنفس الایمان
 بالماورب فان قفسا حق المیت و اعلا الدین بقسمه امدایم و الزجر من العاصی یعمل بنفس الصلوة و العبادة و آفاتہ کخروج
 من غیر یوقت علی فعل اخسه فکان هذا القسم فی کونه خشنا لیسر و دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لیسر من وجه فکان فی
 متابله القسم الثانی فی ناء حسن لیسر مشیبه بالحسن لیسر و هذا القسم حسن لیسر و مشیبه بالحسن لیسر و انما اختلفت الوسائط و هی اسلام
 المیت و کفر الکافر و ارتکاب النہی منه لیسر و دون الصوم و لیسر لیسر لانها و ان کانت بقسمه یرشد تعالیٰ و مشیبه فی ثبت
 باعتبار العبد و ستمه عن ظهور اعبیة فوجب اعتبارها و اذا اعبرت کانت العبادة حسنة لعنی فی غیر لان العبادة تتم بالعبد
 للرب عزت قدرته فیکون الوسائط المتعاقبة الی غیر الله تعالیٰ یرفع العبادة بصورة و معنی بخلاف تلك الوسائط فانها
 تمت بفتح الله لا صغ لیسر فیسقط اعتبارها فیتقی العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطۃ قوله و حکم باین النورین

واحد ایضا کما ان حکم النورین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العیب و سقوط بسقوط العیب و واحد ایضا
 کما ان حکم النورین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العیب و سقوط بسقوط العیب و واحد ایضا
 الصلوة بحیض او نفاس او غیره ساقط و جوب الوضوء و کذا حکم السعی حتی لو نقل من الجامع کما بعد السعی
 قبل اداء رکعتہ ثم علی منه کما السعی و ایضا حمله ولو حل کما الی الجامع اذ کان متکفلا فی فعلی الجمعة سقط اعتبار السعی
 و لا یتکثر لعدمه نقصان فیما هو المقصود و ان سقطت الجمعة عند مرض او سفر سقط السعی و کذا حق المیت حتی سقط
 یبارض سقطت الی اختیاره من مینی او قطع طریق سقطت الصلوة حمله و کذا اذ اقام به الولی سقط عن الیقین بحصولی
 المقصود و کذا اذ اتم تشکر شوکة الکفار باقتبال مرة لم یسقط الفرض و وجب القتال ثانیاً ولو تسور اسلام الخلق من
 آخرهم یسقط فرض القتال و ان کان ذلك خلافاً لجنبه فان النبی صلیه السلام قال لمن یریح هذا الدین قایماً قتال علیہ
 عنساته من السلین حتی تقوم الساعة

و فعلی فی النہی النہی فی الائمة المنع ز منه البیتة لامتثل لانه مانع عن التبیج و فی اصطلاح اهل الاصول هو استعداء ترک الفعل بالقول
 من جو و نه و قیل مو قول الفاعل غیر لا تفعل علی منبذ الاستعداد و قیل هو اقتضا کت من فعل علی جهة الاستعداد و هذه العبارات
 بعضها اقرب من بعض و یدعم فیها من الاستعداد انه فا ذکرنا فی حد الامر الا امر ثم عینة النہی و انکانت مترودة بین التیجیم کقولہ تعالیٰ و لا تذر
 الزنی و الکراهیة کقولہ تعالیٰ و ذر و البیع اذ لم یألف لاتبایعوا و التحقیق کقولہ تعالیٰ و لا تمدن عینیک الایة و بیان العاقبة کقولہ تعالیٰ
 و لا تحسبن الله فافلا عما یصل الظالمون و الاغاک قولہ تعالیٰ الا تخفی الی نفسی و الباس کقولہ لا تقنذروا الیوم و الارشاد کقولہ تعالیٰ
 لا تساروا من انبیاء ان تبدلکم منکم و لیسر کقولہ صل علی علیہ و سلم لا تقنذروا الله و اب کرامی فی مجاز فی غیر التیجیم و الکراهیة
 بالاتفاق فاما الکلام فی انها ینتیقہ فی التحذیر ذون الکراهیة او علی العکس اذ مشترکة بینها الا تشیر الی اللفظی او المعنوی
 و موقوف فعلی بالقدم فی الامر من الریق و التیجیم و کذا فی حاشیة نسخ الاصول ثم موجب النہی جنبه بالجمود و وجوب
 الانتها عن مباشرة النہی عند لانه حسنة الامر فکان طلب الفعل بالمانع الوجوه مع بقا اختیار النماط یتجسرت

بوجوب الاتيان كذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الامتناع وذكر في المنه ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
 حراما وثبوت احرمته فيما فان النهي والتحرير واحد موجب التحريم وهو احرمته كوجوب التملك وهو ثبوت الملك بانه وحكم النهي من
 حيث انه نهي فاما بوجوب الامتناع في البيع من حيث انه امر بصدقه ففي الحقيقة وجوب الامتناع حكم الامر الثابت بالنهي ويكون الفعل
 المنهي عنه حراما حكم النهي، ومقتضى النهي شرعا في البيع من حيث انه امر بصدقه فكذلك مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا للقيام بالامر
 الشيء الاحسن قال المذاهب وهي عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضياتة شرعا لانه كذلك القسم النهي عن سفه القبح القبحان
 كمال القسم المأمور به في سفه احسن كذلك قوله وهو اسى النهي عن سفه القبح ينقسم اقسام الامر في سفه احسن بالقبح لعينه ومفاد الكفر والعبت وما
 التحريم بواسطة عدم الابهي والحماية شرعا كما هو المحدث وبيع احرم والمضامين والملاقيع وحكم النهي فيما بيان انه غير مشروع اصله
 قبح بمعنى في غيره ويجوز ان اسى المأمور به في سفه احسن بالقبح لعينه ومفاد احسن كان قبحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
 الكفر والعبت وان قبح الكفر بالصدور قبل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران النعم مكرور في العقل بحيث لا يتصوره الا بالاشياء التي تصور شرع
 الكفر كما لا يتصور بيع وجوب الايمان وكذلك العبت فانه لما كان عبارة عن نقل خال عن الغائبة او عما ليس له عاقبة حسنة على ما قيل يعرف
 قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به لتفريع للوقت بلا فائدة وتعمدا لا ينهي على ذي السب وهذا القسم في
 سعادة الايمان والصلوة ما التحريم بعينه بواسطة عدم الابلية او الجمالية شرعا كصلوة المحدث وبيع احرم والمضامين والملاقيع فان الكفاية
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشئ لما قصر الابلية العبد لا دار الصلوة على حال طهارة عن المحدث صار فعل صلوته مع المحدث عتبا
 مخروصه من غير انه نحو كلام الطاهر والمجربون هكذا البيع وان كان في نفسه ما يتعلق به الصالح لكن الشرع لما اتم حمله على مال متقوم كما
 العقد و احرم ليس بال و كذلك الما قبل ان يخلق منه احيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عتبا للمحل في غير حله فوجب البيع كل
 ما لا يتغذى به فالتحريم بالقبح ومفاد بواسطة عدم الابلية والحماية شرعا كما في التقويم ونهاني مقابلة العموم والركوة وانج والمضامين
 ما تضمنه اصلا بالفحول جميع مضمون من ضمن الشيء بمعنى لينة ليقال ضمن كتابا بكذا او كتابا بكذا وان مضمون كتابا بكذا والملاقيع ما في بطون
 من الاجنحة جمع ملقوح او ملقوحة من لغت الدابة اذا جعلت وهو فعل لازم فلا يكتفى اسم المفعول منه الا مستحلا بحرف الجاء الا انهم
 استعملوا الجاء في سورتهم ان يعقل لعنت الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من غيره الناقه وكان ذلك من حادث العرب فسمى
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اسى فيما قبح لعينه او ما دفعه شرعا فيما بيان انه اسى المنهي عنه غير مشروع اصلا
 لان ما قبح لعنه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم اشكان النهي عنه من الافعال احمية كالزنا وشرب الخمر قبل النهي على حقيقة البقار وهو
 تصور النهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال شعيرة كما في بيع احرم والمضامين والملاقيع صار النهي
 فيه بمعنى الشئ مجازا المشابهة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النهي العم من قبل العبد اقتضار النهي
 من الاصل قوله اجازوا المعنى جميعا كالمبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة احمض حكمه ان يكون مجازا
 شرعا لعنه النبي لندا فلما ان طهارة في حالة احمض بطلايا اللزج الاطع نثبت به جسمان الطهي الى اجتماعا واقتضار ارجع الى اسى نوع من ابياد
 المعنى الموجب للبيع من حيث الهمزة كما عاها من غير ان يعصير ذلك المعنى في صفاء الودا خلا في حقيقة وتعيينه لا الفاعل بل ما مثل البيع فيست اتم
 فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالبيع الواجب الاحتمية حقيقة وهو امر مجاز للبيع قابل للانعكاس عنه فان البيع يوجد بالاخلال بالبيع

في الطارق فانهم يمين والاخلاق السبعة يوجدون البيع بان كثر في الطارق من غير بيع وكذا النبي عن العلو في الارض المنصوب متعلق بشغل الارض من حقيقة وهو معنى مجاز قابل للعكس اذا اشغل يوجد بان العلو والصلوة توجد بدون اشغل وكذا النبي عن الوطى حاله اخص متعلق باستعمال الادمى وهو معنى مجاز للوطى غير متصل به ومنعاه ثبت ان النبي عن هذه الاشارة انما هي احوالها وحكمها في هذا النوع عاين يكون صحيحا شرعا وما بعد النبي بالخلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء وجب للمالك من غير توقف على التفتيح نادى المفروض بالصلوة في الارض المنصوب والآن القبح كما كان باعتبار مجاز النبي عن غير متعلق به وضعه الروي انما شرعته اصلا ولا ذمها فاجاب بالسوابق دون الفساد كالتصاحم اذا ترك الصلوة يكون عليه بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يوجد ترك الصلوة في انفساد اصل الصوم ولا وصف لانه مجاز للصوم غير متصل به وصفه لخصا لى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا والى ان النبي عن الوطى في كسيف المعنى مجازا قلنا ان وطى ما في حاله اخص كالميلما للمعنى الاصل لى في افعالها ما لنا وتزوجت باخر لان حرمة لى مجازا لى بل الاضحاك فلا يمنع عن احوالها كالموت حيث حرمت لى من ويتب به احصاءه الوطى لى اذا تزوج امرأة ووطى بها في حاله اخص محض هذا الوطى كما لو طهها في حاله الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان واحدة الزم دون اجماله لى اذنا ولا يسطر الينا بامكان القذف حتى وجب لى على قاذفه بعد الوطى كذا في بعض النسخ وهذا القسم في مقابلة السعى والطهارة وهو انما اتصل به المعنى وصفه كالبيع الفاسد وهو يوم النحر اى النسخ الثاني مما تخرج الغيرة ما اتصل به المعنى الموجب للبيع بحيث صار وصفه انه لم يصور العكس عنه كالبيع الفاسد وهو يوم النحر فان ابيع الفاسد كسبح الرواد البيع الوطى كما لو باع العبد بشرط ان الاخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع باخر فهو وجوبه لى من ابيع من الهوى محذورا لكونه مجازا لى كمن اتصل به بالوجوب محض على وجه ما وصفه لى في بيع الرواد بشرط انما افضل الذي فانت به المساواة المشروطه بجزايع كمن يبيع كمن وكذا الشرط المنفرد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للعدو عليه يوم من اهل الاستحقاق في معنى الرواد الا انما هو عن فضل حال عن ارض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذا التناهي فانما حكمه ثم الفضل والشرط اذا دخل فيه ما سارته حقوقه فكان كمن يبيع في ارضه المثل لى التصرف ولا محاذ ولا يابى العاق فلا يزوج اصل المشروعية ولكن فانت به بشرط ايجاز فصار فاسدا في البيع باخر هو اشغل الذي يمكن في التمن اذا اشترى كسبت بمقتضى ما وجب بالاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وسلمها او اشترى البيع بزيادة الوصف فيفسد به البيع ولا يطل في صوم يوم النحر المعنى الموجب للبيع وان كان غير الصوم لكنه اصل به وصفه فان الصوم هو الايام من المقطعات الثلاثة ما سارعه المنة وهو في نفسه من ولكنه قبح بمعنى العمل بالوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عديد في اذنه الوقت داخل في تعريف الصوم وكان اشغل الصادق من قبل الوقت بمنزلة الوقت لا فلا يقتضيه العكس لانه ولما صار المعنى الموجب للبيع في هذا المصنف بمنزلة الوصف كان اشدا لعل الابه من القبح في القسم الذي تقدمه فواجبنا المشروعية كما وجب لك القبح الكراهية فيما تقدمه ليكون احكامنا بالبعد دليله قول النبي عن النبي الافعال المحبة يقع على القسم الاول النبي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه يشرى الى القسم الاول الابدليل ويكون لى كما كان مشروعا لان النبي في اقتضائه القبح حقيقة كما لا مرني اقتضائه احسن فينصرف - سطره الى الكمال منه كالامراتى النبي المطلق اشغال عن القرنية الدالة على ان النبي عنه قبحه ايمناه وغيره عن الافعال المحبة وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وتربى اشترى اى كسب على قسم الاول وهو القبح ايمناه بخلاف لان اصل ان ثبت القبح باقتضائه النبي فيما اذيف اليه اى لا يملك ليفض اليه فلا يترك

بهذا الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لأنه يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفة التعمير لا مندوحة من فلا يتبع وجودها بسبب التعمير إذا قام
الدليل على خلافه كالنهي عن البطي في حاله بحيثض وعن اتحاد الدواب كراسي وأشياء في فعل واحد ونحوها فإن الدليل قد يدل على أن النهي
عنها المعنى الأسمى والمنشقة العينين هذه الأشياء والنهي المطلق كما ذكرنا إذا ورد عن الأفعال الشرعية وهي التي تتوقف حصولها
تحققا على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات تقع على القسم الأخير منه الذي يكون التعمير
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى النهي عنه بعد النهي شرعا باصلا عنه وان لم يكن شرعا عليه منفردا قال الشافعي رحمه الله تعالى في المنهي أن
أشياء عن قرنية ينصرف إلى القسم الأول وهو الذي يكون توجها عينيه في البابين باسمي النوعين وهما الأفعال الحكيمة والشرعية حتى يبقى
النهي عنه شرعا والبعث النهي عنه أصلا حسبا كان أو شرعا بالبدليل الاستتار يستعمل أن يكون إجمالا المذهب من الصوتين
أي النهي عن الفعل المحسني يقع على التعمير عندنا لا بدليل كالنهي عن قربان إجمالا وعن الفعل الشرعية يقع على التعمير ويدل
على بقاها الشرعية لا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاهيح وصلوة الحرة ومنه النهي عن الفعل المحسني الشرعي يدل على النهي في عين
عنه وانفسار شرعية لا بدليل كالنهي عن طهي الحفاض والبيع وقت النداء يستعمل أن يكون إجمالا يزيد وهو الظاهر للملاك السوق عليه
إجمالا أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عنها أكثر أصحا الشافعي رحمه الله عليه
وهو الظاهر من نذيريه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحا الشافعي
كالغزالي وابن بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بأنه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب أصحابنا إلى
أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير لصحة البطلان الفساد أو صحة الصحة
الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا للقضاء وعند المتكلمين عن صحة أمر شرعي حسب القضاة أو لم يفسد صلوة من
لمن أنه متطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقا أمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحته عند الفقهاء كما هو ما في مسئلة
للقضاة في عقود والمعاملات بمعنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للمالك والباطلان فمخاذه في
العبادات عدم سقوط القضاء بفعل في عقود والمعاملات فتختلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا سفيدة للأحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيراد بالبطلان عند أصحاب الشافعي وكلها جارية عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث من غير الباطل
وهو ما كان شرعا باصلا غير مشروع بوصفه على ما سياتي بآراء علم السجدة عندنا يطلق أيضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مخالفة الباطل
فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمخاذه بأنه مشروع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس مشروع أصلا بخلاف الفاسد فإنه مشروع باصلا دون وصف
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصلح لاستقاط القضاء في العبادات كما إذا نذر صوم يوم
فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشروع بوصفه وكان شرعا باصلا وحسب الفرق التي
بان الكلام أقساما كالخبر الاستبنا فالمراد منه وكل واحد منهما موجب أصلا لا ينعكس عن معنى أصل الموضع والعمل بتحقيقه كل واحد منهما
هي الأصل والنهي في اقتضائه التعمير حقيقة كالامر في اقتضائه الحسن يعني حقيقة النهي شرعا أن يكون مقتضيا للتعمير في عين النهي عن كمال
الامر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عين الأمر لئلا يرد كراهة من ضرورة حكمه الأمر والنهي لا يترتب له التعمير في الشارع لا يقتضيه التعمير
القائل كما لو قيل أمر الشارع الحقيقي أحسن وهو تكذيب الثاني من الدلائل الحقيقية ثم العمل بتحقيق الأمر واجب حتى إن حقيقة مقتضيه حسن الأمر

لعينه الغيرة الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لعينه الغيرة الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال والناس
 موجود من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عند كماله جانبا لمن
 فكان هذا هو موجب الاصل فيوجب القبول به واذا ثبت ان حقيقة القبيح في النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروطا بالنسي لان ادنى
 درجات المشروع ان يكون باحاطة مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروطا بان كان النسي عنه
 بشرطه فانه يخرج الى بقائه تصور بعد النسخ قول ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا يتقضى سببا او حكم
 مشروع عام وقبح النسي عليه فاما ما هو جزاء شرع راجد في فعل حرمه سبب القصاص خوفا عما يرد علينا عليه اي لا يلزم
 على ما ذكرنا ان النسي عن التعريفات الشرعية يقتضى رفع الشرعية الظاهر فانه تعرفت منى عنه محظور عنه وقد القصد بعد ما ما نهيها
 سببا للكفارة التي هي عبارة عن منع النسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطاوع شرعا كالبيع للملك في
 النكاح الخلل الذي يمتنع سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا الظاهر ليس تصريف موضوع حكم مطاوع شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول ودر
 وانما قائما وجبت جزاء التاكيد الجزية وتبوت ونبوت في السبب لا يخرج السبب من ان يكون مما لا يحل الاجراء بخلاف حقيقة
 القتل العمد فانه محظور شرعا ووجب القصاص جزاء وبثوت ونبوت في السبب لا يخرج السبب من ان يكون مما لا يحل الاجراء بل هو المشرى في الاجراء
 فكذا الظاهر ويؤتى في قوله فعل حرمه سبب في يقتضيهما وادح من قال بان لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النسي يدل على
 التكرار والتحريم فقتا اما الفساد والصحة فامر ان آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للفسخ والفساد لانه مشروطا
 ضرورة بالفسخ فقتا ما شرعا فلانه لم يتقبل ذلك صريحا في الشارع لا بالتواتر ولا بفعل الواحد وان ضرورة فلانه ليس من ضرورة المأمور
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عند ذلك كذا الوقال الشارع حرمت عليك بيع الرول او نختيك عنه لكن ان فعلت فمعه
 سببا للملك لا يكون متاقضا ثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قول ولنا ان النسي هو ادر به عدم الفعل صفا فالى اقبيا العيار
 وكسبه فيتم التصور ليكون العبد يتلى بين ان ياب عنه باختياره فينتاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو حكم
 في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى تبعية حكمه لا يجوز تحقيقه على وجه يطل به اوجبه اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
 في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيبصيره شرعا عابا صله غير مشروع بل هو صفة فيصير فاسدا مشرعا
 من اجوره بانه ان السد تعال اقبل عبادته بالامر والنهي بنار على اختيارهم من الظاهر بالايثار بما اتمرو الا انهما عن النسي باختياره بل
 اجزة بفضله ومن عصاه تبرك الايثار والانتهاز باختياره استحق النار لعدله والايثار بالنسي انما يتحقق اذا لان النسي عند تسمو
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجبه حتى يبقى العبد يتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكتف عنه فينتاب باقتناعه عن تحقيق الفعل
 مجازا فيكون عدم الفعل صفا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليد ان الفعل لم يبق مستعبر الوجود شرعا
 كالتوجه الى بيت المقدس من حال الاخوات لم يبق مشروعا وصادرا بالظاهر فانما تتناع العبد عن ذلك ما على عدمه في نفسه التعلق بالانتهاز
 ولهذا الاثبات على الانتناع في النسخ والظواهر ان من انتع عن شرب الخمر مع القدرة يثار عليه ليلان العدم بناء على اتعاك ولو انتع فلا
 لا يجد الاثبات عليه لان انتناعه بنار على عدله ما شتم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه فيقتضى قبوله ايضا ما مر فان اجمع بينهما
 وجب العمل به والاوجب الترجيح ففى العمل الخمس لمن اجمع بينهما لان وجهه لا يمنع بسبب القبح فاما التعريف الشرعي لا يمكن

فيماء يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذموب انهم اوجانب التصور فقلنا مترجح جانبنا المتصور
اول من وجوه احد بان التصور هو الموجب الاصل للنسب اذ هو عرفا وشرعا انا انه فلازمه مقتضى لازمه وانه مقتضى يقال نهية فانتسب
كما يقال امره فامر واما عرفا فلازمه يستقبح ان يقال للامعي لا تبصر واما شرعا فلا قلنا ان يتحقق الاتسار به القبح ليس كذلك بل هو من
مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بدون شرعا وشرعا ولفظ اولي من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا
وذا ينما ان قد امكن اعتبار جانب القبح في اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع بين الامرين من وجوه واحدا
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور لوجوه فكان الاول ادنى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة النسب لانه
ينبغي ليعبر لشيء وهو غير النسب صدا حقيقة وفي البطلان المتقضي البطلان المتقضي ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين النسب من غير ما ادعى
سواء موضوع بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسب مع رعايته مستحقا فكان اعتبار ادنى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونسبه وجوب اليتامار وجوب الاتحاد لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف الماد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل الحق فكان معنى
قوله يراى به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراى به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراى به عدم
الفعل في حق من علم احد لغاى منه الامتناع عن جهات النسب عنه فانما في حق الكل فالمراد من النسب وجوب الاتسار لا حصوله من
الامر وجوب الاتسار لا وجود المأمور به والاول هو الوجود فيعتمد التصور الضمير المستكن للنسب اى يتوقف صحة على صحة تصور النسب عنه بان
يكلف عنه اى يتبع عن النسب عنه هو الحكم الاصل في النسب اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل او كونه النسب عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فانما القبح اى قبح النسب عنه فوصف قائم اى ثابت بالنسب للنسب عنه لانه قائم حقيقة النسب لانه من
القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسب حقيقة كما اى لاجل تحقيق الحكم النسب هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيقة
اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ماوجب القبح اى اثباته واقفا وهو النسب لما قلنا انه يصير عاملا على
موضوعه بالنقض لان مقتضى حينئذ يصير دليل على فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقة
اى يجب العمل بالاصل وهو النسب في موضوعه وهو ماورد النسب فيه وذلك بالقبح مشروطة ليعتد النسب على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى هو
القبح بقدر الاتسار وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسب عنه لان ذاته فيصير اى المشروع اى النسب
مشروعا باصلا اى في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدا لغوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر هو جوه كونه
واكراد منه هنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لو لوه فاسدة اذ ابقى اصلا وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال حكم فاسد اذ ابقى اصلا وتغير وصفه بان نحن اللهم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصلا غير مشروع
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقى متبقا باصلا كالعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متبقا
اصلا يقال الحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للغذاء كحكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال الحكم باطل وذكر الواجب
السما في في القواطع في جواب ما ذنبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من يفعل العبد وبالطلاق الشروع
في النسب اى اطلاق الشروع فلم ينشروا ما قاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصير النسب بناء عليه يتبين ان العبد
بالصوم مأمور به وليس في وصفه الا النية والامساك فاما اعتباره ومسيره عبادة لمفوض اليه الشروع لانه

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته عموما لزال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا في زوال اطلاق الشرع
وكان صوما نظرا في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عامبا مستحقا للعقاب لا يركب
السنه عزه وايتان بما في وسقته واطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسقته في جميع الاحوال الا اذ القدا الذي وجدته قال وحيدا
ان الصوم والغنا حيدان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه يقع الفعل باختياره فان وقع على وقت امر الشرع اطلاق
صح والا فلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع اتحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت كالتحقق
الشرعية قلت وحاصله لئلا في ان النهي يراجع الى الفعل المتصور من العبد مثلا لا شرعا وايجاب عندنا لانهم ان حصل لعبد يردون
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع ليس صوما حقيقة الا ترى ان
الامساك في ايل لا يبيح صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه وانما كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة
والنهي ورد عن مطلق الصوم مما يلحق على حقيقة هذا الامكان وعدم المانع في غير ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كوز صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما ومجازا لا مجزا
كثيرة صورة الامساك وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بهذا النهي كانت لصحة النهي فلا حاجة الى بقائه شرعا
بعد ذلك فاسد لان النهي لا يعدم النهي عنه من قبل النهي في المستقبل كلام لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
ليتحقق الاشارة بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاءه مشروعا وقوله والاشارة في الشرع يحتمل الفساد بالنهي كالحرام العبد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لتنازل الشرعات ومحافظة حدودها اشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء التخييرية
بصفة الفساد انما يصح في الاحمال استحتمه لانهما توجد بصفة التبع والفساد فاما الانفعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية
للتناهي بين المشروعية والتبع فان المشروعية تقتضي بقاء واد التبع يقتضي عدمه فما لم يكن يضمن اقامته الدليل على ان الشرعات
يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروعية يحتمل الفساد بالنهي اسي يقبله مع بقاء مشروعية كالحرام الفساد فان الحرام لا يحل
جامع قبل التوفيق بعرفه فمدح حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العمدة فيجب عليه العتسار في العام اتقال ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه اجزاء بالكتاب المخطور في هذا الاحرام ولذا لو احرم مجامع الابل
شيعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان التحريم بين الفساد والمشروعية متصرفة عادونه لا تناهي بينهما فوجب اثباته كون النهي منه
مشروعا على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او يجب اثباته موجب النهي على الوجه الذي بيننا وهو ان يبقى المشروعية
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لتنازل الشرعات وانه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منزله والتبع وهو المقتضى
في منزله بان لا يجعل التبع مطلقا الاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النهي نهيما والاشارة في الاصل لا يجعل كلاهما في
الشرعات واحدا من غير ضرورة ووجه تعريف الفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع باحرام
مشروع باصله وهو وجوده كونه في حمله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الاحرام غير متقوم فيصالح لتسا من وجه دون وجه فصار فاسدا
لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيةها قلنا ان البيع باحرام مشروع باصله ابي اخرد اعلم
ان البيع منسأه على البديلين لانهما لا يملك بالمال عن تراصه لكن الاصل فيه البيع وان الثمن لهذا ايضا العتسار في البيع

عن

وینش في القدره عليه دون القدره على التمن وينسخ العقل بملك البيع دون التمن وذلك لان المقصود من شرطه الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده فذلك لا يندفع حاجته الا بالنظر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود لما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاشنان اذ ليس في ذوات الامنان نفع الا من حيث اوسيله الى المقاصد كانت الايمان اصولا في البيعت وكانت الامنان ابتعا عالميا فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا حسينا بالخمر كان فاسدا لكونه شيا وان احد البديلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الاصحاحي ذاتا مال لان المال ما يميل اليه الطبع وليكن اذخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق ليعالج الادمي ويكره في بيعه الشح والغبنيه وهي بغير المشايه لانه المطلب الخ تسيل اليها وكذا اتول الخمر الخليل امر متبادر مشروع ولا ينهها كانت الا ما استقوا قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التداول وبخاصه العين وليس من ضرورتها اتقار المالىة كالمس من التمس والسبعين ولكنها ليست بمقتومة لان التقوم ما يجب التقاؤه بعينه او بمثله او بقيته ليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان بالانها فصلت تناس من حيث انها مال ولم تفصل من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصلها من ان يباع لان ما هو كمن العقد وهو الايجاب والقبول مصدر من الابل معاد فالحمي او هو البيع من غير خلل في الركن ولا في الحمل وانما خلل في التبع الذمسي هو جار مجرى الوصف له وتوقف على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو التمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوجوه وهو التمن فكان العقد فاسدا بالاطلا وكذا اذا باع خرا اميد معين بتعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول البار على العبد على ان يتركه هو التمن لانها في فضل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البئيرة وذلك يقف على اطلاق البيع كما اذا باع الخمر بمرام لان من ابيع بمقاييس اسي بيع عرض بعرض مكان كل واحد منها اتنا لها جبره فذلك يتعقد في العبد بالقيمة حتى ثبت الملك فيه ما تمسك باذن المالك ولا يعتد في الخمر كما في المسئلة الاواني بخلاف بيعها بالدراهم لان الدرهم تعين للشمية بيقين انهم سبعة وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محصل البيع مال متقوم مملوك مقدرا لتسليمه ولذلك لا يتعقد البيع اصلا وبجناف البيع بالميرة والرم حيث يبطل لانه ليس بمال في اسما والى في المسال ولا يعد الا في دين سماه في نوق العقد بل التمن يبطل لعدم ركزه وهو مبادلة المال بالمسال قولك وكذا لك بيع الربوا عيبر مشروع نوعه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اسي مثل البيع بالخمر ربه الربوا وهو معاد فتهال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اسي بالفضل بقوت السادة التي هي شرط اجواز وموقع كالوضف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذا شرط الفاسد لا يقف العقد ولا احد المتعاضدين فيه نفع او لا يتمود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للمعقد نفس الفضل في قولك الربوا كذا المراد منه العقد اسي بيع هو الربوا في الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد من الفضل اسي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم النفع من الانقراض مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم المنى في المسائلين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبعوا الذهيب بالذهيب ولا الورق بالورق الا سيرا بسوا را حديت وما روى انه عليه السلام نهي عن بيع وشروط رد المعنى في غير البيع وهو الفضل اسي عن العوض والشرط الفاسد فلا يتم به اصل المشروع لانه ايجاب في حصول من اعلمه في محله ولا يتحمل شئ منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نأخذ من على التعيين كما في

لمن تيمت به صفة الفساد والحزنة وملك اليمين بمقتضى ذلك فان صيد المحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجد الميت وحرمة الانتقام
بما فطره الا كانت المحرمه لانتافي ملك اليمين لانتافي سببه فكل من يفتني ان لا ينفذ العقد لما ذكرنا ان النسي المعنى في غيره الا ان الفضل
او الشرط او دخل فيه صار من حقوقه وكونه صفة فانه يقال بيع راجح لكان زياده ما شره وبيع لازم وغير لازم لكان شرط
ايثار وبيع حال ونساء لكان الاجل ولما ورد النسي المعنى في وصفه للاصله نفع وصف البيع للاصله ووصف المشروع ان يبيع حلال
بائنه فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجب للملك ولما بقى اسماء موجبا للملك كان يفتني ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بعينه الفساد لم يفسد سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالبنته والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لتصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الاسماك منه تعالي في قوله غير
مشروع بوجه وهو الاعتراض عن الضياعه الموضوعه في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم باوقت ولا حلال فيه والنهي حلت
بوجه وهو انه يوم عيد قصار فساد اى ومثل البيع باخر ويصح الربا الصوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره يوم النحر والقطر
وايام التشرية مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استسنان وعندنا في الشاخي رحمهما الله غير مشروع حتى يفتح التذرية
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة ما ساك هذه الايام منهي
فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح ادا شئ من الواجبات ولو بقى مشروعا بعد المنهي لفتح كالمصلوة في الارض
فقرئنا ان عدم احوال المعصية وعدم بعت ومشروعية واذا ثبت ذلك لا يفتح التذرية بقوله عليه السلام لا تذرن في معصية
الله تعالي وتحن نقول بالصوم في هذا اليوم مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى كما يشهد به الاشارة
اول على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلمت تقون ايا ما سعدوا وفيه موفقة قدر التتم ما عليه الفقهاء
من تحمل مرارة الجوع فيعمل على الواساة اليمه وغيره لغير حرفة الشهوة استخانة المنية للعاقب ورجوح النفس الامارة
بالسوء والقياد بالبطاعة مؤلئها في غير ذلك من المعاني التي لا تصح فتحم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذيب الصوم للمسا
واليالي اعتدت للسكون والراحة ففتيت الشهر لئلا يبي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة يسكون على خلاف العادة
وتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه النعاني مسادة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الواجب في جعل سائر الايام محل لهذه العبادة
وإلا جعل في الايام محلا لها ايضا لسادة وتحقيق الحكم فيها حسب تحققها في ملك فمما سمي قولا مشروع باصله وهو ان الصوم للمساك منه تعالي في قوله
يدل على العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون مبيها منه لانه كان المعنى فيه ولا حاله الا ان ذلك انفسه قائم
وصار كالمعنى في كيميت لا يتصور وجود ذلك الغير الا به نصار هب غير مشروع بوجه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضياعه الموضوعه بل يوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يسجل الا به فان السادة
سرية او لعدم اشتتار او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والذليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاضطرار وكفى ثبوت
المغايرة بين الشئين تصور وجود واحدهما بدون الآخر ثم استوضع ما ذكره قوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجوده
لان ميسر له ولا تصور للصوم بدون ولا حلال فيه اى في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق المعنى بالصوم باعتبار نفس الوقت النساء
والنهي متعلق بوجه اى يتعلق بالصوم باعتبار وقت وهو انه يوم عيد اى يوم نسيان وتتمسك بالوقت كالتصلي بالصوم لان

يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله ولذا اجمع النذرة عندنا انه نذر بالطاعة وانما وصفت
 المعصية متمملا بذاته فعلا بالاسم ذكر الاسي وان الصوم يوم اخر مشروع باصلا مع النذرة عندنا انه اسى هذا النذر
 نذر بالطاعة لان كفى النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشروعة لما بينا وبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
 معصية فلا يصح النذرة به وانما وصف المعصية متمملا بذاته فعلا بالاسم ذكر الاسي الوصف الذي هو معصية وهو الاضطرار
 عن الضيافة متمملا بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصح باصلا لا يذكر الصوم لانه ليس باعصاص ولم يوجد متمملا
 ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان الصوم يوم النحر او صوم غدا ونذا اليوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولذا انفرد
 له في ظاهر الرواية بالقطار في هذا اليوم ثم انفرد في وقت اخر لفصل له العبادة على الخلو من وتخلص عن المعصية
 ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اداه كما التزمه كمن نهران ليعتق هذه الرقبة وبه عينا اخرج عن نذره باعنا قولا انه
 ما التزم بنذره الا بنا القدر ولذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القنار في ظاهر الرواية خلا فالابي يوسف رحمه الله
 فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع من تكبها للنسي عنه وهو ترك
 الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية لمحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان
 الشرع قال لا اقلع الا بطل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره بالطلاق ماله فالتج لا يجب عليه شئ بحصول الاطلاق
 بامره كذا هذا قوله ووقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باصلا فاسد بومنه وهو انه غسب الى الشيطان لما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانها لا يسيرها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة
 فقبل الايتادى بها الكامل اسى الصلوة في الاوقات الثلثة المكروبة مشروعة باصلا لان النسي يقضى الشهوة
 ولا تجب في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
 الاوقات ولا في شرطها من الطهارة وستر العورة او غير سميت التحقها بصفة الكمال حسب مقتضاها في هذه الاوقات
 فبقيت الصلوة مشروعة بعد النسي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ولو كما اسى زوالها او غروبها يقال ذلكت اسرا
 زالت او غابت صحح باصلا لانه زمان صلح نظرية العبادة كما سائر الازمنة فاسد بومنه وهو انه غسب الى الشيطان كما جازى في حديث
 الصناعمي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما اطلع بين يدي الشيطان
 وان الشيطان يريدني في عين من يعيدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقمها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قاربا
 فاذا مالت فارقمها فاذا ادنت للغروب فارقمها فاذا غربت فارقمها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
 الشيطان وقربنا الشيطان نا حيتاراه قيل ان يقابل الشمس وقت طلوعها فينتسب حتى يكون طلوعها بين مشرقة فيقلب
 سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اسه ان يسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحرمهم على عبادتها
 فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صهيوا باصلا فافاسدة
 بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصومين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
 بقوله الا ان الصلوة اسى لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظن الصلوة لا تأثير للظن في ايجاد الظروف بل هو توجد

بأضال معلومة فلا يكون فسادا وسواها أيضا لأنه مجاور بمنزلة العلوة في الأرض المغمورة بخلاف الصوم لأنه يوجد الوقت لأنه مجاز له
على ما مر قوله وهو سبب الإشارة إلى الجواب عما يقال فسادا نظرف لما لم يوتر في المظروف لأنه مجاور كان ينبغي أن لا يوتر في نقصان أيضا
حتى يتأدى به الكمال كما لا يوتر فسادا نظرف المكان غير مثل الصلوة في الأرض المغمورة حيث يتأدى به الكمال مع أن النبي لم يفسد
فسادا نظرف فقال الوقت أن كان نكرا فالكسب للصلوة فسادا يوتر في المسبب للحالة لأنه لما كان مجاوبا ولم يكن مغايبا يوتر في
النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الأرض المغمورة فإن المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
كراهته وهم للمنع اذ الواجب في قوله وهو سبب الإشارة إلى أن الوقت سبب لما شرع فيه من العمل كما يجب سبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام
كلامنا في النفل لا في الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سبب على وقت العصر خاصة لأن قوله لا يتأدى بها الكمال الغرض بالشروع بابا أو قيل في نهي سببه
الوقت أن ادرك كل مانع والبقا إليه غيره فيستدعي شكرا فكان ينبغي أن يجب عليه الاشتغال بالعبادة في كل الزمنة تحسرا لأن الله تعالى خص بالعبادة
في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندرنا شرع فقد أخذ بما هو الغرضية فثبت أن مطلق الوقت سبب فيقال لا يتأدى به الكمال في الصلوة
في هذه الأوقات الكمال وهو ما وجب في غير هذا الوقت لأن الكمال لا يتأدى به الكمال لا ينفع النقصان عن الجواز كما لا ينفع
الكرامة عند غير دليل أن من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في اذكار الصلوة اذ في نقصانها يخرج عن العادة وان لم يكن فيها نقصان حتى
وجب جبره بالسجود وان كان ساهبا واذ كان كذلك وجب أن يتأدى به الكمال لما يتأدى به الصلوة في الأرض المغمورة فلما نقصنا
الزمان في اذكارها اجابنا نفس المأمورة بصلواتها ومغفلات ذلك داخل تحت الأمر فلا بد من أن يمنع ذات داخل تحت الأمر من الجواز فاما ما لم يدخل
الأمر فغواته لا يمنع عنه لا يدخل بالما مأمورة بذلك كمن أتم ركعة عياد من كفاتح ميمنة لا يجوز أن الوصف دخل تحت الأمر وان كان كذا في
يجوز وان يتمكن فيما نقصان لغوات الأيمان لأن وصف الأيمان لم يدخل تحت الادب نقصان لا يمنع عن اذكار الواجب ثم الوقت
في الصلوة داخل تحت الأمر باللائل القطعية فنقصان يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فدخل تحت الأمر
فغواتها لا يوتر في المنع عن الجواز كغوات وصف الأيمان في الرقبة لأن المأمورة بأكمل اصلا ومغفلة لما حكمنا بالنقصان عملا بانبار
الاحاد التي لا يرد بها على الكتاب وتوجب العمل العلم ولهذا قلنا نيجر بالسجود فلا يغير في حق المأمورة وكذا المكان في الصلوة لو دخل
تحت الأمر ينقص المأمورة فنقصان قوله ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا اذكارا انقضاء فسادا لا يضمن
بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي أن نقصان في وقت محل فيه الصلوة فان نقصان في وقت آخر كركوه اجزا وقدره لأنه لو
أتمنا في ذلك الوقت اجزا فمذا انقصنا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر حزنه عليه وهو رواية عن أبي حنيفة حذت انما لا يضمن بالشروع
لأنما منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوتر في فسادا بالقبض صحته وان كانت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لأنه يقوم بالوقت على ما بينا فيوتر فسادا في فسادا ويعرف به أي يعرف بقدره
بالوقت حتى اذا زاد زياده وانقص بانقضاءه ويعرف بالثبوت الذي هو يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ما بينه حتى قيل هو
الاساك من انقطاع التلاش منها فان زاد الاشارة انقضاء الوقت في الصوم فسادا للصوم فسادا فلم يضمن بالشروع بينه ان
الاداء في الصلوة يكمنه بذلك الشروع بالعبادة الكراهية بان يصير حتى يفيض الشمس فلما الزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون جهة الكراهية
فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما ترك من اجزائه فمذا كان للبعث اسم الكل كالماء واللبن والخبز نحوها وما ترك من اجزائه فمذا لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين الكركم من السكر والمد والنخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اشتمل لا يسمى بسكنجبين او الصوم
 من القسم الاول للتركيب من المسالك متواليته فيما يشروع فيه يصير صانعا مركبا للنسب عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم القصد
 بالافساد والصلوة من القسم الثاني للتركيب من قيام وكوع وسجود فيما يشروع لا يكون مصليا او لا يصير مركبا للنسب عنه
 وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب هيئتها قبل صيرورة مركبا للمنع عن التقيد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع
 اذا انفرد بانفسار احاصل ان اتصال التعجب بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فاعلم ان في عموم يوم العيد لانه يلحق
 الاقصاد فلذلك لم يفسح بالمشروع ولم يتبادر الكمال والوسط في الصلوة في الاوقات الكروية اذ اتصال التعجب بها اقل بالنسبة الى
 العموم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصوبة فلذلك لا يتبادر الكمال ويضمن بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوبة فالتعجب
 فيها اقل من التعمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد والانتفاء لان التعجب فيها على طريق المجازة لا كراهة كراهية
 ايض الشرح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وكان النكاح شرعا للملك فهو كـ

لا ينفصل عن اكل والتحرير لانه انما يقع بالبيع لا بالشرع للملك العيين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع اكله بـ
 فيما لا يتحمل اكل املا كما اتمته الجوسية والعبودية والبهايم ولا يقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا بل ثبت شرطا لحكم شرع

ومعها الغنا لا يشرع جبر ابعثه الفوات وشرط الحكم تابع لفساد حسنا بحسنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وجود انهي عن الشرع
 يقتضيه بقا مشروعيته النكاح بغير شهود فان لم يجر مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النسي فيه وهو احرمة وبعيد ان يجر لوجوه قوله عليه السلام

لانكاح الا بشهود على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عنك كونه وبقا عنه ما يوجب حمله على انهي
 كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لان الاسلام ذلك بل نقول موضع فكان ذلك اخبارا عن عدسه

كقول عليه الصلوات والسلام الا بالطهارة وتوكل لارحانه الدار وذلك لا يوجب بقا المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق
 الخبر وما ذكر انه يلزم ان يخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو نكاح اسلام او اسقوط اسد وثبوت النسب ووجوب العدة

والمهر فيه فلذلك يوجب وجود صورة العقد في محله لا لا انعقاد اصل العقد وهذا الاحكام ثبتت بالمشبه على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
 ضروري يعني ولو كانت ضمنية نيبا لا يمكن العمل بتحقيقها اذ القول ببقاء المشروعية ولو يوجب صرفها الى النسخي الغنا لان النسي

انما يوجب بقا المشروعية فيها يمكن اثبات موجبه وهو احرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
 للملك ضروري لا ينفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرع والكرامة وعلف

لها حكما من غير خيانة ولكنه انما شرع ضرورة بقا النسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور والاثام على وجه السفاح باعية المشروعية
 من الفساد لا يتحقق فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولما اسي ذلك للملك حلا في نفسه ولما لا يظهر

اثره فيها وادراك ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخراسا ومنها فاعلم ان النكاح كما كانت تملك حتى لو قطع طرفه فلا اجرت نفسها او طلت
 بشفية كان الارش والاجرة والعقر لسادون الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النسي احرمة لا يمكن

الجمع بين موجبه انتفاء بينهما كحرة ثابتة بالاجماع فيعدم اكل ضرورة ومن ضرورة عدمه حرج السبب من ان
 يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروج سبب عن اثاره المشروعية صيرورة اثره

الشرعية في نفسه

لمسنى النفي والشرح بجملة البيع حيث امكن القول فيه بقار المشقة غيبة والعمل بحقيقة النسي لان البيع شرع للملك المبيع والتحرير لا
 يتبادر فافكر الجمع بينهما لان التحريم لينا داخل دون الملك داخل في ملك المبيعين تابع لانه ليس بموضوع للحل للمحال فبفوات
 التبع عند وجوده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك المبيعين شرع في موضع اخر منه كالامانة الموسمية وفيها لا يتحل
 اصله كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاخ ولو كان اكل مقصودا بملك المبيعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع ابيهم
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعراف
 لا يخفى وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب الحرمة لانه انما انعقدوا لبقى في هذه الصور لظهوره بعد زوال هذه العوارض فانها تنزل الى
 حالها كرام ينتهي بفسده واكبحين ينتهي بالظهور وحرمة الظهار تنزل بالكفارة فكان منسزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصول
 اليها حسا الا بفسده لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما فيما كان فيه فاحرمه ليست بمنع او الى غاية يمكن ابطال
 النكاح بعد انتمائها فلا يكون في الانعقاد فائدا مما لا شك فيه جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النسي عن التشرية
 الشرعية يوجب بقاء المشروعية ظاهرا فخرنا انى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال الشرعية يوجب
 استثناء المشروعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة النصب فانه فعل حرمه قبيح العينه منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النسي سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حرمه قبيح العينه منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
 الزنا وقد قلتم بمشروعية بعد النسي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لعنة اذا انقضت الامتثال الالسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
 فقال نحن لا نقول في النصب بان ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والسبب وكما ثبت اكل النكاح بل ثبت الملك مشروطا
 لكذا وبيان ان الضمان الواجب بالنصب بدل العين عند الاذليل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
 بمقابلته وهو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدرهم لا استلامه كسبه ويده وانما يجب بطريق العجز بالاتفاق
 حتى لو ثبت جناية عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة كسهمول العجز بها فاجب لغيره عن الفوات لاحتمال ان الغائت بمراد
 العجز دون القائم فكان من ضرورة القضاء القيمة العين تعدم ملكه في العين لتكون جبر المافات واليها لا يجمع البديل والبديل في ملك
 واحده لا يتحقق التام التي هي شرط طمان العودان وما لا يمكن اثباته لا بشرط فاذا وقعت احاطة الى اثباته يقدم شرط عليه لان
 وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعترق عبدك عنى على الف درهم فاعتقد يقدم التملك على نقود التمتع من ضرورة كونه شرط
 في الحل لان يكون قوله اعترقه منى سببا للملك مقصودا وتبين بما ذكرنا ثبت بالعودان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء
 بالقيمة جبر الحق في الغائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحدود امر ما يجب البديل و
 ان لم يثبت شرط بعد وجود ملك الاصل اذا كان الشرع مما ثبت بالايثار به فيقتضى كالاثر بالاتفاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه
 ثبت مقتضى الايثار به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم العتق كما لو صح بالشرع ثم امر بالاتفاق فكذا انما ينزل ملك الاصل او لا يقتضى
 ثم يرتب عليه ملك البديل كما لو اتى بانه على الازالة من زمان ينج وتبين ان النصب يجب للملك في المبيع كالباع الا انما يجب
 اقتضاه وشرطه لثباته لانه ثبت بالايثار به فيقتضى ثبوت الشرط وبقوله لا يقطع كالمطالبة للصالح
 ثبت الملك للثابت الذي شرطه حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه وهو ان ينج ان لو ثبت للملك النصب مقصودا بالنصب ولا يلزم عليه

ب

عصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه الغائب ان ادعى الضمان لانا نقول به والرحمن ملك المنصوب منه بعد اقراره بحقيقته
تحقيقا لشرط المشرووع وبه الضمان ولندا اول نظر المدبر لاجل ذلك وظهر له كسب كان للغائب دون المنصوب وذلك لان لا يخل في
ملك الغائب وبانه يحق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في التدبير يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال الزوال كان
لتحقيق الشرط فيثبت بها القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول العتقة في البدنة
ليست يبطل عن العين لان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين تتخذ في التدبير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بهه ولكن
عند الضرورة يفتى كل محل ما كان ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الا في جيل بل لا عن العين اذ اقله ايجاد الشرط في جيل خافعا عن النقصان
الذي حل بهه قوله وكذلك الزوال لا يوجب المعاصرة اصلا بنفسه انما هو سبب للمار والماسبب للولد اسي وكما ان الغائب
لا يوجب الملك بنفسه فضلا لا يوجب الزوال حرمة المعاصرة بنفسه اصلا يعني نحن لان ثبت حرمة المعاصرة بالزنا من حيث كونه زنا
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للمار كالوطى كالحال والماسبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للمكرامات و
احكامات وبيان ان اصل هذه الحرمة في الوطى كالحال ليس لثبوت الملك ولكن المعنى البغضيه وموهان ما لا يدخل في نطاق الملة في الرحم
لبصره ان شأنا واحدا ثبت له حكم الانسان ليقوم ويومس له وليرث وبين الواطى وبنهاه لاجل بعضيه وكذا بين الموطوءة وجه المار
فيصير بعضهما مختلفا بعضه فيثبت حكم بعضيه التي بينها وبين اجهاتنا والبغضيه التي بين الواطى وابناء ذلك المار هو بعضها
واذا ثبت للمار والمار بعضهما تعدت البغضيه اليها ثم لما صار هذا المار انسانا استحق سائر الكرامات البشر ومن جعلتها حرمة
الحرام فثبت احرمته في حقه للبغضيه اعني تحرم عليه اعمات الموطوءة وبناتها وبار الوطى وابناءه للبغضيه استحققت التي بينه و
بينهم ثم تعدى منه به احرمته الى الطرفين لتعدى البغضيه منه اليهما اسي تعدى حرمة ابار الوطى وابناءه من الولد الى اربعة
وحرمة اعمات الموطوءة وبناتها من الى الرجل لصيرة كل واحد من الرجل والمرأة لافضل الاخر بواسطة لان خبره صار جزءا منها
اذا ولد كجاء له صفات اليها وجزوا صار جزءا منه لان صفات اليه يتماثل ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت احرمته
بينها بالبغضيه التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليقه عدم جواز بيع اعمات الاولاد وتوكله
يتبعونهم وقد اختلفت حكمكم بلونهم وودنا وكم يداهن ثم اتيم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العاوق تتعدى
هو سبب ظاهره ففرض اليه فاقدم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ اعتبنا الاصلية وكما ان الوطى كالحال ففرض اليه كذا الوطى كالحال
من غير تفاوت بينهما في الافكار اليه فيوزان يقوم مقامه في اثبات احرمته ايضا فكان ينبغي ان تثبت احرمته بين الوطى والنوطور
لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضنا الاخر والاشتماع ببعض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني وانا لك فادلك ثم العاودون بقوله
عليه السلام ناهي اليد ملعون الا ما شركتناه في حق الموطوءة ضرورة اقامته النسلي كما سقط حقيقة البغضيه في حق آدم عليه السلام
لانه المعنى حتى حلت حواء لوق خلقت منه حقيقة حرمت بينه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل واحرمته فلا تختلف حكم احرمته
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكراهة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو سبب
بنا الوجه فيصالح ان يكون سببا للحرمة والكراهة بل اعتبار انه حرث فتكون هذه احرمته مشافاة الى ما هو سبب لالاي ما هو منظور
الاشتماع ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان لذلك من احرمته بل غيره من سبب آدم ويكون

ببينة ابتداء بحرمه عليه ويوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع ونبت هذه الاحكام كلما بطريق الكرامة لانه حرث لانه
 زنا ولد تلك، ههنا فان قيل فعله لم يكن الزنا فخطور من وجه مباحا من وجهه ونها قول باطل فانه لو كان كذلك لما
 وجب به احد كما في اجارته المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطور من كل وجه بل من حيث كونه سببا للمحصنة يسير
 بمخطور ويجوز ان يثبت للمعتل جهان احداهما مشروعة والاخرى مخطورة لكن امر بالتحرك الى اليمين ونحسى عن التحرك الى اليسار تحرك
 امانة فكان هذا التحرك شركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وشركا للتحرك الى اليسار الذي هو مندثر المنع عنه
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بل هو بالقياسه شئين قلنا ههنا وجوب احد من حيث كونه زنا لو من
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه بثبوت وصف آخر اصل الفعل الاقبح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ما كان المشبه
 لك فلا يوجد خلا فيما هو سبب المحرم فيجب احكامه وليكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعد الاحترار عنها قوله

والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى الطهر او يتجدي الى سببه

ما قام مقام غيره لما يعمل بجله الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهرا او قاطرا من ذلك ههنا
 يدر وصف الزنا باحرمه تقياما به مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرامات الاربع وحرمة امهات
 المرأة وحرمة بنتها على الرجل وحرمة ابنته على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفة ولله الاستحقاق هذا الولد جميع كرامات الهبة
 التي استحقها المخلوق من ما ارشده كما ذكرنا ثم تجدي اى احرامات المذكورة منه اى من الولد الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطية وبناتها لا يتجدي منه الا الى الاب وكذلك حرمة ابا والواطي وبناتها لا يتجدي منه
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطرافه بالابوين والاجلها اجرات كما هو مذكوري في عامة الشروح فانهم يتجدي اى سببية بثبوت
 هذه احرمته وهي حرمة المصاهرة والتضمير المستكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع
 الضمير المستكن في تتجدي الاول لان احرمته لا تتجدي الى الاسباب لهذا العيد لفظه تتجدي والا لكان يكفي ان
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل بجله الاصل اى
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكامه بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
 والتعار اختناين والسفر لما اقيمت بيقام خروج البنحاسة وخروج الهني والشمقة عملت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتها للحكم كالتراب لما اقيمت مقام الماء في الما فادارة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير والتمقت
 الى اوصاف التراب التي هو يتلوين فكذاك ههنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد اذ هو معتاد الزنا لا
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبح لما ذكرنا وما دوى انه عليه السلام قال
 ولد الزنا شره الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا شايء ان ولد الزنا يكون اصله منصفه اعدوا الى الناس من ولد الزنا
 كذا في الطريقة صدر احتجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالاب والوصف وهو الولد بذلك

اسمى بوصف المحرمته في ايجاب حرمة المصاهرة اسمى قياسه مقام الولد وادبر وصف المحرمته في حق هذا الحكم خاصة لانه حق سقوط المحرمه

فصل في حكم الامر النسبي في خيرة البسائر اختلف العلماء في ذلك اختلفوا عندنا انه الامر بالشئ يقتضيه كراهة ضده لان

يكون موجبا له اذ ليا عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون تابعا بطريق الافتقار دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك احرک فسوب الى التحرك ومثله السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن فسوب الى السكون وضده احرک فاذا قيل تحرك بل لا اشر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قول السكون واذا قيل لا تسكن بل لا اشر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في ذلك اسمى في حكم الامر والنهي في ضد البسائر اليه اذ لم يقصد بامر ونهي فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم عليه اصحاب الحديث الى ان الامر بالنهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايان نهي عن الكفر وان كان لاضداد كالامر بالقيام فان لاضداد من تقوى والكوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر بنهيها عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين فصل بعضهم من امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده المأمور به واضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب واملالندب لا يكون كذلك فكانت اضداد الندب غير منهي عنها لا ينهي تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل حمل امر الندب نهيا عن ضده نهي نذب حتى يكون الامتناع عن ضد الندب مندوبا كما يكون فعله مندوبا والنهي عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد فالتفاهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان لاضداد وضد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كمان جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امر بالشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بالواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشئ لا يكون امر بضد النهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يلزم في ضدها ضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان لا الحكم له في ضده اصل بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما المحررين من اصحاب الشافعي حمهم وذهب بعضهم منهم عبد الجبار والواجبين جميعا الى ان الامر لوجوب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وفتنار المصنف انه يقتضيه كراهة ضده وهو المختار للفاضة الامام ابو زيد وشمس الائمة ونحو الاسلام وهذا هو المعنى من تأييد من التاخرين وذكر صاحب القوا طم ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر لوجوب تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الائمة والواجبين وذكر عبد القاسم البغدادي انه ان الامر بالشئ الما يكون نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضييق الوجوب بلا بدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور به وغير منهي عن تركها بجواز تركها الى غيرها واحتجت العامة به

بان الامر يوجب الابطال بالوجه فكان من ضرورية حرمة الترك الذي هو نفسه والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي
من نفسه بكماله يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له انفساد الالان باشيء مما اشتغل به في غير ما هو المظن
الاترعى ان لو قال غيره اخرج من هذه الدار الساعة سوا واشتغل بالمعقود فيها او بالاضطجاع او بالقياس لم يثبت الامر
وهو الخروج فاما النهي فلما علم النهي عنه بالوجه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعاد النهي منه الا بابتدائه
فيكون النهي حينئذ امر بعينه وان كان لا ضد له لا يمكن ان يجعل امره بجميع الاضداد لان الامر بالاضداد انما ثبتت ضرورية
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بعينه واحد فلا يجعل امره بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امره بجميع الاضداد لا يمكن ان يثبت
الامر بعينه واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باول من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الالان بالامر
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
ابا بنينا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الالان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الالان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يخله امره ايضا بوضع الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تصريح
بالنهي فيله ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجت لك السكون او انت نهيتك في السكون كان كلاما مختلفا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتعريف ثانيا فانه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن ولا تحرك من اتي جهة شئت او تقول لا تقم ولا تحرك لك
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امره
من الاضداد غير معين لان النهي لما اقتضى امره بعينه ضرورية تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه
فثبتت الامر بضد واحد غير معين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة و اجبت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر فينه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع فلو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو حال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع
لا يعبر وايضا الاترعى ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالته على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يثبت له الا
بطريق التعميل لانه ساكت عنه فلان لا يكون له دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يثبت له ولا كان
اوله وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه تا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ
شيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر فينته مخصوصه
وكذا النهي فلما يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد النهي عنه
مأمور به فاختلقت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وعلى القلب و منهم من يطلق بالتفسيق له من اللفظ
ولا يفسق بين لفظ الدلالة و لفظ الاقتضار وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضد ما سكنت به العائنة الا ان قال للمالم يكن جعل الامور التي امر بصيغة جعل كل واحد منها مروجيا في ضد ما اضيف اليه من المأمور
 به والنهي عنه فمما اوجب فيها اضيف اليه ضرورة تحقق فكما انكاح اوجب الحمل في حق الزوج بعينته والحرمه في حق الغير بحكمه دون عيبه
 ومن اختار لفظ الدلالة قال للمالم يكن بدون القول بوجه العند ولم يكن اختصاصها الى الصيغة جعلت ثابتة بل لم يكن الدلالة اذا لم يثبت
 بل على الحرمة وان لم تكن هي من مروجياتها كما لنهي عن التانيف يدل على حرمة القرب وان لم تكن هي من مروجيات لفظ التانيف دون
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما يشهد به اذا ورد مقصودا لان الثابت
 ضرورة للغير الا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى وورد للنهي في غير النهي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
 ما انتاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والافتقار لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
 افتقاره فمما كان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة متدفع باثبات الكراهية فلما تثبت الحرمة فلذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية العند لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او قومي منه وليس المراد
 بالافتقار ههنا جعل غير المنطوق منظوقا لتفصيل المنطوق اذ لا توقف الصيغة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
 مقصود كما ان المقضي ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فذلك ثبت
 وجوب النهي والامر منها بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما جعل المقضي مذكورا متدفع به الضرورة وهو حرمة
 الكلام وذكر الشيخ ابا المعين في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل الديار اذا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
 اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجب الوعيد على تارك المأمور به لا ريب في ضده النهي عنه وهو التارك الذي
 هو فعل كما هو من جميع اهل القبلة ام الاعداء ام من غير فعل اركب كما هو من جميع اهل التمسك فان كان الوعيد متوجبا بالاعداء المأمور به بغير
 اهل التمسك فاشي حاجته الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدون توجبه وان لم يكن به توجبه الوعيد من فعل مخطور بتركه وذلك جعل التارك كيف حرم
 بتوجه كل الوعيد لتارك العرفان وثبت العقوبة ولو لم يتغيره التدبير حرمة كراهية فعله وليس يقتضي عنه ولا مخطور هذا ما يراه
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان ايضا فقال او ما قال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والامتناع عن تحصيل حرام لياتب عليه والكراهية لا ياتب على فعله وجيب بان الضد انما يجعل كراهية وانما
 كره الاشتغال به مفعولا لما سور به فاذا تضمن الاشتغال به تقوية لاصحائه فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويصير سببا لتقوية الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل بمسببة بسبب
 نيل الثواب باعتبار نفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال غير قوله وقاعدة هذا الاصل ان التحريم
 للمالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه ليقوت الامر فاذا لم يقوته كان مكرها كما لا امر بالقيام ليس مهي عن اعتقاد
 اصلا حتى اذا قد تم تمام الفساد صلوية ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم للمالم يكن مقصودا
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا بالامر حيث تقويت الامر
 اى المأمور به ليعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادعى الاشتغال به اى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت المأمور به
 حرام فاذا لم يقوته اى لم يقوته الاشتغال بالاعداء المأمور به كان الاشتغال بالاعداء كراهية بالامر بالقيام ليعني في الصلاة

ليس هي عن العقود بل ان الامانة والصدق هي اذا اتممت فقام لم يفسد صلته بنفسه العقود ولانه لم ينبت به ما يجوز الراجب بالامر ولكنه اسي
العقود كره لان الامر بالقيام اتممت كراهته ثم سيق هذا الكلام من شرح الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يبرحونه الحمد على فوات
الماوربه ايضا كما يراه شيخ رحمه الله فلا يظهر التحلاف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب المصنوع على الفور بالاتفاق مثل الصوم نفوت
الماوربه بالاستئصال لعقده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب المربوع مثل السلة على التراخي بالاتفاق فلا يجوز
الصداء لا عند انقضيت الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها على ما اختاره شيخنا في روايته وينبغي ان لا يكون مكرها اذا لم يكن التاخير مكرها
لعدم تاديبه الى امر جرم او مكره فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كما توسع وعلى الفور عند بعضهم كالصيق فلا يجرم الصدق عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره شيخنا رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التاخير كما قلت وعند بعضهم يجرم الصدق لغوات الامر
به والسخلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سره السنة قال صاحب الميزان هذا غسل كل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في صدق اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
الخيوط كان من هتة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية صدق محتمل ان يكون النهي مقتضيا في صدق اسي عند المنهي عنه
اشياء سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادنى من المحرمية بدرجته وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنة الصدق التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بان سنة ما هو الصلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون ترغيبا الى الواجب وانما قال يحتمل
لانه لا يخل هذا القول نصا عن كسلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقف على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيجعل ان يكون للناس فيه احوال على حسب احوالهم
في الامر ولهذا اسي والان النهي يقتضي سنة الصدق قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيوط بقوله صلى السلام لا يلبس المحرم القباويل
القبصين ولا السراويل ولا القمانسوة ولا الخفين الا ان لا يجيد التمامين فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من
ليس الازار والرداء اسي كان لبسها مخرجا في هذا النهي لانه لما نهي عن لبس الخيوط كان مورا يلبس غير الخيوط اقتضاها فنسبت بهذا
الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن غير الخيوط

فوصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا مع اسي بيان الطرق التي
تصرف بها الشروعات ونسبت بها قال عامة اهلنا جزم الله وبعض اصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا اقتضاها
العلية والموجب للحكم في الحقيقة والشائع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور
وقال جمهور الشافعية للعقوبات وتحقق العباد اسبابا ايضا وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانما بعضهم اسبابا عملا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يثقل بالوصف الذي حمل على
ويكون ذلك امارة كبشرت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشياء متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشائع له بان الله تعالى
كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز الصافي الغير بما كصفة الخلق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض بوصفات النص علامة وامارة على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجاز الظهور ورواهاكم الله تعالى عند باران الاسباب كانت موجودة قبل الشرع وادراكها
 معها وقد توجد بعد الشرع ايضا الاحكام في حق الجانين والعبيان وغيرهم ولو كانت علما للاحكام لما تصور انفا كما عن الاحكام
 كما في العقل العقلية فان الكسر لا تصور بدون الاكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لانه في حقه من فرق
 بين العبادات في غير بيان العبادات حيث تتدقق على الخصوص فتصانف الى ايجابها لانها عرفنا وجوبها بالاشباع والاعتقوبات فتصانف الى الاسباب
 لانها حادثة بسبب العبد فتصانف اليه وبيان الواجب في العبادات ليس الا لفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى
 شيء اخر فالعقوبات فالواجب فيها شيان المال والفعل فكيف اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطا
 وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا يجوز ان يضاف
 عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب المتوجه اليه حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهن ثم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة فقل هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالمالية الى الاسباب عند فهم العبادات اما العامة فتقالون
 انما شرع للعبادات اسبابا ليعرف بها وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحج والعمرة
 ليعرف الواجب اليها والموجب هو الله تعالى فيجعل سبب وجوب القصاص يقتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف سبب جمل الوطى
 الكساح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت بسببها باشارات بخصوص الضمان الاكبر جميع الاسباب وعظماها وادضاف
 الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن ذمها بسنة وبجماعة ومن انكر البعض واقرب لبعض
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة لبعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرنا الى الاسباب ايضا بالدليل
 وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا نقول لا نخجل الاسباب موجبة بذاتها
 اذا لايجاب والالزام لا يتصورنا لمن نعت عن الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
 لا يمنع من اضافة الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يجعل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل حتى
 وجب القصاص عليه وكذا الشئ يجعل بالطعام والارواء بالماء اكثر ليعرف ذلك في الطعم والساق فكذا هذا وتوهم الاسباب
 كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك فلا يكون اسبابا باقبل ذلك كما سباب العقوبات
 وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله يا سباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قيل بل يوجب الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
 الا اذا ركنه حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب منه حقه اصلا ولا اولى ايجاب القضاء لانه مبني على
 الاداء ولان في ايجابها عليه جبريا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب بما دونه فيسقط
 عنها الحج والقصير لندرة ملحق بالكثير وسياتي الكلام في اننا التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
 كما هو باسماؤه ومعناه وقدمه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والاعتقوبات مشروطة
 بما تتي في الشرع بايجاب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لهما اى لذلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانها هي المتو

الاحكام ظاهر لكن المشايخ اختلفوا في اللفظ لسبب لانه اهم لان هذه الاسباب الحقيقية امارات على ايجاب الشايح الذي هو عيب فان لانها
 مرتبة في الحقيقة فذواتها لان الوجوب حادث فلما بدله من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لا يستحله بثرت حصة الاحداث لغيرة
 الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب فيسبب اعلى العباد وكون الايجاب حيا عن ان يضاف الايجاب اليها بما رارا لا حقيقة قوله كما لو لم يثبت
 سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولقد تلقاني ولقد علمت على الناس حج البيت والاضافة من دلائل البيت على ما بينه
 قال الربا البشير للبيت حرمه شرعا فيوزان بصيب الزيادة ثم ما فان المكان المحرم قد زار القطع والاشتراما الا ان اشهره لله تعالى فيكون زيارته اعطيا
 لله تعالى المدة واما الوقت فشرطه اذ الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب دليل انه لا ينسب اليه لا يتكرر الحج بتكرره ووقته
 معه الاداء عليه مع اتفاه ذكر الوجوب بتكرره ودليل الشرطية والاقبال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشرون ذى الحجة والاداء
 غير جائز لا ولى شوال تكليف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت
 اليه مضية وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة قبل ان يسهل لانه سبب لانه نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
 شرع ادائها متفرقة متقسمة على امكنة وازمنة وتخص كل ركن بوقت معين كما تخص بمكان مخصوص فلم يحرم قبل وقته الخاص كما لا يحرم
 في غيره مكانه فلذلك لم يحز طواف الزيادة يوم عرفته مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحز رمي اليوم الثاني في اليوم
 الاول ولا قبل التزول حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف حتى في
 رمضان لم يكن سعيه مقادير من سعي الحج حتى اذا طاف للزيادة يوم التزيمه لسعي ولو كان طاف حتى في شوال كان سعيه مقادير
 حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها وتعبقات
 باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع ايا ما وجب شهر رمضان فاللام للبعد فيها التفرق المتأخرون من مشائخ مثل القاضي الامام
 ابى زيد والامام شمس الائمة ونحو الاسلام وصدرا الاسلام ابى اليسر من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
 اليه وتكرره بتكرره ليصح اذا اداء بعد دخول الشهر والصبح قبله لغيره اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة المصنف الى ان سبب مطلق
 شهر رمضان في سبب الائمة والليالي متمسكان بان اشهر اسم لجزء من لزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا
 لانها ركنية منها الوقت وهي ثمانية للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيدا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه باشهاد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا لا يجوز
 اقباق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض لفتح بعد وجود الليل لانه
 بغروب الشمس قبل ان يصوم معلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو لم يمتد قبل غروب الشمس لفتح
 نية ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لروية فانه نظير قوله تعالى اتموا الصلوة لذكركم الشمس ذهاب القاضي الامام ابو زيد
 ونحو الاسلام وصدرا الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
 الصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متقارنا لانه الواجب في الشهر اشياء متفرقة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة فمن
 تجتبه لغيره لانتصافه بشرائط وجوده والفراده بالارتفاع عند طر والناقض كالصلوات في اوقات متباين التفرق في الصلوات
 اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء النظر لا يجوز في وقت الغروب ويفوت بحج وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فيما نحن فيه

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذ اوله ولا قضاء ولا تقاضا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على صفة وذلك بالطريق
الذي قلنا وان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحيث تملك العبادة والعبادة في الايام دون الايام
تامة صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت للمنافي للاداء وشرا سببا للوجوب فعمل ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجماعات ككلامه
رسالة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها ما لبعث الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام نفعها
وكلامه في شرف يحصل باعتبار بسببه وذلك بان يكون محلا للاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذي لم يقنع
الاني جزء من النية فلان اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند نقص الواجبات ونفعا للخرج واحتمل المخرج في
حق الصوم باستغاث الجنون جميع الشرع ولم يوجد ما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعددا وان النية اول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقامت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها سخن
فيه قوله والصلوة باوقات سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقات التي شرعت فيها بدليل انما تنسب اليها يتقال صلوة فجر صلوة
انظر وانما تكرر تكبيرا لا اوقات وهما من امارات بسببه والعقوبات باسباب بسبب العقوبات الجنائيات التي تقصاف اليها مثل حد الزنا
وحد الشرب بعد السرقة وحد القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي الموشرة في ايسر بان كانت اسبابا لها قوله الكفارة
التي هي فاسدة بين العبادة والعقوبة بما لقصاف اليه من سبب متردد ومن الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر
متردد ومن خطر واباحة مثل الفطر العمدي رمضان والقفل الخطا وقتل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة السنية بانحس وذلك
لان الكفارة دارة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنوب نحو
ولها سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤد بها
باختياره حقيقة المعنى العبادة فان العبادة فعل مباشره العبد باختياره الله تعالى فكان في اداؤها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا جزئية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وودم تجب مبتدأة على وجه تعظيم الله تعالى كما وجبت لتمام
فكان في ايسر بما معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق المشاقبه واذا كانت مترددة
بين الامرين وجب ان يكون سببا مشتركا على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالتفليس المحض لغيره
سببا لما كما لا يصلح السباح المحض كالتفليس المحض واليمين العقوبة قبل انحس سببا لها ثم الا فطر عمدا صياح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائيه على الصوم فنصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والشراب الخمر
لان الزنا وشراب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا يجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد
بين ان الا فطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تكنت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من
ان يكون الا فطر بالزنا وشراب الخمر اولى وقاع الابل وشراب الماء ولم يعتبر هذه شبهة في سقوط الحمد لان شبهة الدارنية
للحدس التي تورث خلافي حرمة الزنا وشراب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
اما وقت الجنائيه اذا الجنائيه بالانظار لا تصحور بعد التام كان الا فطر قاصرا في كونه جنائيه فيمكن باعتبار العقوبة شبهة

الباطنة فزيد من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر والامام ابو زيد في الاسرار انوار في رمضان
 لذلك الزنا حرام في نفسه لا محض الصوم وحرمان الخمر وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه الحمد الذي هو معتقود بسبب المعنى الاخر فكأنه لانه
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يات في شئ باكمل بهذه النسبة من حيث ان الخير لو لم يكن لما كانت هذه الحزمة ثابتة وانفصل
 الخطا واكثر من الخطر والباطنة ايضا لانه من حيث الصورية رمى الى الصيد والى كافر وهو مباح وباعتبار ترك الثبوت وباعتبار الحكم هو
 الخطر لانه اصاب ادميا حراما فصلا سببا لما وكذا الاصل في مباح في الازل وباعتبار الاحرام مخطو ورفيكون متروك وامن الامرين
 وكذا اجمع في الامين العقود منعتنا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترت في بيعة
 نعتوا بحق فانهم كانوا يكفون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يثيروا ولا يثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يكلف في
 السببية لبعض وجهي الهيناسني عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاسمائكم اى بذلة في كل حق وباطل وقوله غرامه واحفظوا ايماكم
 اى استمعوا من الامين وخطوا انفسكم عنها والثاني ان الامين الصادقة عقد مشروط بحليف بها في الخصومات وتكررها شرعا وكما
 سبأه الا اننا نأخذ بمعنى الخطر باعتبار الكفوت فكانت دائرية بين الامرين فيصعب الكفارة عنها الوجه يشير الى ان الامين مع كونه سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامين سبب وكفوت شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات
 قوله والمعاملات تعلق البقاء والتعد وربما طبعها البيا والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالعاملات مشروعة بلذ اسبب
 شرعية المعاملات تعلق البقاء والتعد وراى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفسه وكفوت سببها اى سبب شرها من تلك
 علان يتعاطى كذا اى يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نقول وجوده سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها واققراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فاصلا سببا
 لها وبما نذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وقز الاسلام رحمهم الله تعالى تعلق هذا العالم بقدر بقاءه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان المذكور الا اننا في مواضع الحديث نرى لفظ
 يتاوى بهما قدر الله تعالى من غير ان يحصل بفساد ولا امتناع وهو لفظي الا انه واج بلا شركة في المرأة لان في الثناب قساوا
 وفي الشركة منسبا فان الاب متى اشبهت بتعدد ايجاب المونة عليه وليس للاختصاص قوة كسب الكفريات في حمل الحملية وكذا الماظر في بقاء
 النفس الى اجل غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس ككفائتها لا يكون حاصله في يد واحد وانما يتكلم من
 تحصيله بالمال فيشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتسابه فانية كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثناب
 من الفساد والله لا يحب الفساد وقوله والماليمان بالآيات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكن في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب متنا
 نسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطة تشبيه اعلى العباد ووقعا شبهة المعاند من اذ لو لم يوضح له سبب
 ظاهر تشبها انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا لزم عليه فوضع السبب الظاهر الزايم للوجه عليه ووقعا شبهة بالكلية وحدث العالم
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على العتمة والى وحدث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحيوانية
 تبيدل به على ان له صانعا موصوفا للصفات الكمال منتزعا عن النقصية والذوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله الهمة

تدل على البعير وانما المشي يدل على السير فهذا السبيل العلوي والمركز السطحي اما يدلان على الصباغ العلم النجيم هذا الذي ذكرنا هو
 طهيرة القاضي الامام ابي زيد وتالجه فيها عامة المتأخرين فالما المتقدمون من مشائخنا فعلا الواسع وجوب العبادات نعم الله تعالى
 على كل داعين عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع انعم بالقصر العقول على الوقوف على كتبها فضلا عن القيام بشكرها
 واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السوانغ لعمدة فبئذ وكريمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان
 مدة عمره وان طالت فالاليمان وجبت شكر النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الموهاب والصلوة وجبت شكر النعمة
 الاعضاء والسليمة وهو وجبت شكر النعمة اقتضاء السموات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والوجوب شكر النعمة
 فان الله تعالى لما افاضه الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لعمدة فوجبت زيادته اداء لشكر هذه النعمة وتكفيها الامان من الميزان
 فثبت ان اسباب هذه العبادات انعم الى هذا الطريق بال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر للامر
 اذ ارا وجب علينا بسبب كالمبيع يجب بالمشن ثم ليليب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان
 الوجوب بالاستفاد الا بالامر فقال ليس الامر للامر اذ اوجبه او وجب عمه ايقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
 في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر للامر اذ اوجبه علينا بسبب كالمبيع يجب به المشن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي
 يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فعلا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
 العموم فانه مشروع فعلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
 بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء اولم يوجد كذلك اذ كرسس الائمة قوله ودلالة هذا الماصل اجماعهم على وجوب العمولة
 على النائم والمجنون والمنعني عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليمة احيى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب العمولة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنعني عليه اذ لم يزدوا
 الا نائم والمجنون على يوم وليمة حتى امره بالقضاء بعد الانتباه والاقامة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفأنت ففرقتنا
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهما بالسبب لوجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
 ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والاقامة بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرط القضاء فيه
 كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء لكل كان ذلك اداء في نفسه كالمودى في الوقت الا ان
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد خروجه الوقت كالكاقر والبصبي والحائض اذا اسلم او لمع او طهرت بعد
 خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهننا ومع الوجوب رجعت شرط القضاء على
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالتزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المنعني عليه والمجنون
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنعني عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الاقامة اذ كان
 المجنون او الاغما مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببه الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
 يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنعني عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بسببه الحكم اليه وتعلق به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مما زاد من ايشغ اما ان يكون
الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اعم بسببه الشيء انسيبه الحكم اى اضافة اليه كقولك صلوة الظهر ومن الشروع البيت وحده الشرب وكفارة
القتل وتعلق به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر تمييزه لان الاصل اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للشيء
وان يكون الشيء المضاف حادوثا بالاضافة اليه كقولك كسب فلان اى حدث لعبد واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتمييز
كان الاصل ضميا اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونسب الاشياء بالحكم سببا لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فانما الشرط
فانما يضاف اليه لانه لا يوجد عند تشابه العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى ليقوم دليل المجازية
ان الاضافة الترتيب فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد عرف بعدد المضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص والشيء
مضى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان مكررة لشيوعه في الغلمان ولوقلت جاني غلام زيد ما معرفته لاختصاصه به
ثم اخص من الشيء بغيره فيكون معان فاختصاص الغلام بزيد يعنى الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى الذئب واختصاص
اليد بزيد في قولك يد زيد يعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اى بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما
واجبا بما يضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب ينبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت
ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادوث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل
وهذا كسب فلان وتكرره والوجوب هو الحادوث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا لم يتكرر تمييزه ولان اضافة اليه
وليل قوله وتعلق به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بذكره على السببية ايضا لان الامر
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرر الحكم بتكرر الشيء ول على انه حادوث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر
حادوث متكرر فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس مهنبا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضى
التكرار ولا يتجهل وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد تصدق بدينهم من مالى اذا امسيت او اذا كنت الشمس لا يقتضى
التكرار كما لو قال تصدق من مالى بدينهم مطلقا على ما مر بانه يتعين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب يضاف اليه وان تكرر
سبب تكرر كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحود والكفارات فانما يتكرر بتكرر اسبابها قوله وفى صدقة الفطر اسما
جعلنا الراس سببا والفطر شرطه وجود الاضافة اليها لان وصف المؤنة يبرج الراس فى كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر
تكرر وجوب الزكوة بتكرر المحول لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضى الزمان كما ان النار الذى
لاجله كان المال سببا للوجوب الزكوة يتجدد بتجدد المحول ويصير السبب يتجدد والوصف بمنزلة التجرد بنفسه جواب عما يقال لما نهت
الاضافة دليل السببية شرعا وفى صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما فى قول الشاعر
سكركة زكوة رؤس الناس
بكرة قطرهم بل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من التمرية ووجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقتة وكذا
يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع استحاد الراس كما يتكرر الراس مع استحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا
ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس فقال
لما وجدت الاضافة اليها رحمنا الراس فى كونه سببا لوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي صلى الله عليه وسلم

انما

اجرا بجزی المؤمن فی قوله عبید السلام او بمن تتوکلون اسی تکلموا بقره المؤمنة عن وجوبه علیکم والاصل فی وجوب المؤمن راس بی عدین
 الوقت فان نفقة البعید والدواب یجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الی الموتة دون الوقت وكذلك موتة اشی سبب لبقائه
 وذلک تصور فی الراس وبن الوقت ففرقنا ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط کالاتامة فی حق المسافر
 واما تکرار الوجوب عند تکرار الوقت مع اتحاد الراس فلیس لتکرار الوقت بل لتکرار الراس تقدیرا فان الراس لما صار سببا
 بوصف الموتة وهی تعدو فی کل وقت کان الراس بمنزلة التجدد والتقدیر التجدد الموتة کالتصا ب لما صار سببا بوصف التما اجماعا کالتجدد عند تعدد

التما اجماعا لان الحول یتم تکرر وجوب الزکوة بتکرر الحول فی تصا ب واحد قوله وعلى هذه اکثر العشر واخراج مع اتحاد السبب وهو الارض
 الثانیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخارج حکما بالتمکن من الزراعة اسی علی هذا الطریق الذی ذکرنا ان السبب بتجدد الوصف لیس سببا للتجدد
 حکما تکرر العشر واخراج مع اتحاد السبب فان سبب کل واحد منهما الارض الثانیة كما ان السبب للزکوة المال الثانی والدلیل علی سببیه
 الارض اضافة العشر والخارج الیهما لیکال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بها كما یقال ارض عشرتہ وارض خراجتہ باعتبار
 صفة التما وان العشر اسم لجزء من التما فلا یمکن ايجابه بدون التما وان الخراج لیسقط اذا اصطلم الزرع آفته ولم ین من السنة ما یمکن
 استغلال الارض فیه ففرقنا ان صفة التما معتبرة فی الارض كما هی معتبرة فی مال الزکوة الا ان التما الحقیقی
 اعتبر فی العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا یمکن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفی الخراج اعتبر التما التقدری بالتمکن من الزراعة
 لان الخراج من غیر جنس الخارج فلا حاجة الی تعلیقه بالتما الحقیقی بل کیفی فیه بالتما التقدری رعایة بجانب القاطنة ثم ان کل
 منها یتکرر بتکرر التما مع اتحاد الارض لان الارض لیسیر کالتجدد وتجدد التما التقدری انما یمکن ذلك الراس فی صدقة الفطر

فصل فی الغریمة والرحمة الغریمة فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض فالرحمة اسم لما ینبئ علی اعداء
 العباد والغریمة فی اللغة القصد المؤكد لیکال عرمت علی کذا عرما وغریمة اذا اردت فعلا وقطعت علیه ولهذا کان قوله
 اعزم ان لا افعل کذا وان افضل کذا یمینا لان توكیده بصیورته یمینا ویقال عرمت علیه اسی اسمت علیه والرحمة فی
 اللغة الیسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تیسرت اصابتة وفی الشرع الغریمة اسم لما هو اصل من الاحکام كما ذکر
 فی الکتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غیر متعلق بالعوارض بیان لاصالتها لانه تقيید فی التعریف
 ویدخل فی هذا التعریف ما یتعلق بالفعل كالعبادات وما یتعلق بالترك كالسحومات والرحمة اسم لما ینبئ علی اعداء العباد کالاذن باعزاء
 کلمة الکفر علی اللسان عند الاکراه او اباحة الافطار فی رمضان لعذر المرض والسفر وجبارة لبعضهم الغریمة ما استمر علی الاثر
 الاول واتفق علینا بکفره انما ینبئ عن عبیه والرحمة ما تقدر من عسر الیسر بواسطة عذر المكلف قوله والغریمة انقسام
 اربعة فرض وواجب وسنة وفعل ویدخل فی هذه الانقسام الفعل والترك فان الترك المنهی عنه فرض ان کان الدلیل مقطوعا
 ترک اکل البتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فیه شبهة ترک اکل الضب والعبس بالبطیخ سنة ونقل النکان وونه کترک ما یتل فیه لایاس
 ولیرید ما ذکره شمس الائمة الواجب ما یكون واجبا لاداء شرعا وواجب لتركه بما یرجع الی الخلل والجمرة وقیل فی انحصار هذه الانقسام ان البتة
 لا تخلو من ان کیف جاهدنا اولاد الاول هو الفرض والثانی لا یخلو من ان یعاقب بتركه اولاد الاول هو الواجب والثالث ما یخلو من
 ان یتق بتركه للمامة اولاد الاول هو السنة والثانی هو النقل ویدخل فی القسم الاخیر البباح ان جعل البباح من الغرام

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان العمل الصالح من المكلف لا يخلو من ان يخرج جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
 يزا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفظ هو بكفر من او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او ظاهرا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النقل والاشطع والندوب واما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاعتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتقديرا بالعقاب وعملا بالبدن حتى كفر
 جاحدا وليس تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفضلنا ما اى تعلقنا الاحكام فيها قطعا
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضى النفقة للمرأة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو من ما قيل
 هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجائز نحو خروج العمرة في اول الوقت والصوم في السفر حنة فانها تعاقبان
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اى الاثر الثابت بالفرض اللزوم
 علما وتقديرا بالعقاب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة ثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل لغيره يكون كفا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اى يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى يسيب الكافر من الكفرة اذا دعاه كافر او منه لا يكفر اهل قبلتك اما
 لا يكفر اهل قبلتك بغير ثبوت حجة رواته وان كان جائزا لغة قال الكسبي يحتاج اهل البيت شعر وطائفة قد اختلفوا في
 حكمهم وطائفة قالوا اسسوا ومن ذلك في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده وليس تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خرد من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
 في اثبات العلم اليقيني ملحق بالعدوم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا اوله ساقط على المكلف بدون ان يتحمل
 باختياره لعد العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمل عن اختياره وشرح صدر او هو ما خرد من الوجبة
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خرد من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم واهم
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان العمرة وصدقة
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن غيب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
 لان وليد الواجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله وليس تاركه
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستقفا باخبار الاحاد بان لا يرمى العمل
 بها واجبا او تركه متقنا ولا لها او تركه غير مستخف ولا متاؤل ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد
 وذلك بدحة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التاؤل سيرة السلف واختلف في النصوص عند التعارض
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاؤل معصية ونسقا هذا هو المذكور

الاجابة

في مادة الكتب وعليه يدل كلامهم في الامتداد وهو صحيح وما ذكره ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التفضيل اصلا وتوجب التفضيل بشرط ان يكون
استخفا ولا يوجبها اذا كان متارلا وليس فيه دلالة على التفضيل في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة الترتيب بدل على انه لا
تفضيل فيه ولا تفضيل الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالترتيب في لزوم العمل والنافذة في الاعتقاد حتى لا يوجب التفضيل كغيره
ولا تفضيل وكما انه لا يوجب التفاضل بينه ولا يفسق بتركه هذا الا ان يكون مستخفا باخبار الاماخذ بنفسه وكن يوجب ما ذكرناه او لا
لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بالأصل قطعية فصار كطه وجب الاستخفاف بكونه مخالفا لمتدعا بدون الاستخفاف وان قيل يكون
ناسقا قوله فاما ساقا ولا خلاصا اما تاركه متا ولا فلا يفسق ثم الشان في انما التفرقة بين الفرض والواجب وقال ههنا متاد فان
ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه وينام شره ما لوجه سواء اثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب
اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوازل لا يوجب اختلافها لثبوتها وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
في نفسه من حيث هو الاحرام قال ويخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او ظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او ظنونا وكان يكتسب كل واحد تقسيم محكما ونحن نقول انما ان
انكر كونها متباينتين لغة فلا معنى له الما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين بالماخر وانما التفرقة بينهما كما بان يقال لا
تفاوت بينهما في لزوم العمل بليل الكاره لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظنوني به ظاهرة لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فتى كان التفاوت ثابتهما بين الدليلين لا بد من ثبوت من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم محكم في احد
لانا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والمعرفية بهذه التسمية فاصح ان
عند التسمية وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اتوى من وجوبه في الواجب وبينا ان الفرض المقطوع به وهو
قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النسخ
باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيره فبمقتضى ان يحجج المكلف عن العدة بقراءة غير الفاتحة كمن يحجج بقراءتها وجب الواجب وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة حينما نوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على
مرتبها قوله ولست سمى الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المراد باقائتها من غير افتراض ولا وجب لانا طرقة
امرنا باحيائها فنستحق الامتداد تهر كما وامن لو مان استه لئلا الطريقة مرضية كانت او غير مرضية ومن اطرق مظهر وسطه ولسن لصب
برفق من باب طلب فان احدث الله منه فباستار ان المار يصيب ويكره في جريان الما ومنه قول الشاعر مع سته باعنان المطى
الاباطح ووهي في الشرعية اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال سمس الامتداد حكم استه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله عليه السلام يتبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بطلن استه خال عن منه الفرض

والروجب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
 لا بما ظهر لثبته امرنا باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
 فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم يترك شفاعتي والاحياء في الفعل فترك افضل لبيوتك
 الائمة هي اللامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر الروايات وما حكم سنة فموان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام
 مثل تشهد في الصلوة والروايات بنيدب الى تحصيله وقيام على تركه مع كبح حق اسم لبيوتك كل فعل لم يواظب عليه رسول الله عليه السلام بل تركه
 في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة ومكرار النفل في اعضاد الوضوء والترتيب فانه بنيدب الى تحصيله ولكن لا يلام
 على تركه ولا يلحقه بتركه وزروا اما التراويح في رمضان فانما سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله
 عليه السلام بل واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم وهي مما بنيدب الى تحصيله وقيام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه
 رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحابنا شافعي
 رحمه الله يقولون سنة فعل واظب عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو
 على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم القياسنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
 سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة السلوكية في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام
 الدين ولكن الاختلاف في ان اللاحق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام كقول سنة عليه الصلوة والسلام
 قوله سنة المدي يعني سنة اخذها من تكلم المدي اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية او اسادة دون الكراهية مثل
 الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير شيئا بالترك وفي
 بعضها انه يثم وفي بعضها يبيح القضاة وهي سنة العجز ولكن لا يباح بتركها لانها ليست بواجبة واذا احتصر على ترك الاذان والاقامة
 امر واحدا وان البراوتكوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الامر على ترك الفرض والواجبات
 وتقال البراوتكوا على ذلك بالسلاح على ترك الفرض والواجبات فاما السنن فانها لو بدون على تركها ولا يقاتلون
 عليه لظن الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالامر على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون
 على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اسادة وكراهية اي يستحق جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
 اللوم والعتاب او سمي جزاء الاسادة وارتكاب المكروه اسادة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اسادة النبي كسنة عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الا ان الاذكار المذكورة في
 باب الاذان من قوله كبره او قد اساء او لا بأس به وحيث قال لبيد فذلك من حكم الواجب اي النوع الثاني لسنن الزوائد
 الحق اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اسادة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعال السنة
 كان ياتي بياني الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من اشيء واللبس والاكل
 فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يثم بتركها ولا يصير مسيا والافضل ان ياتي بها وعلى ان السنن لو كان من
 تركها هو من سنن المدي لوجب الكراهية والاسادة وتركها هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان

باب الاذان من البسوط فيقول مرة وكبره مرة اساءة ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله في الاذان فاعدا لما روى عن
 حديث الرويان الملك تام على بذمة حائل اني اصله وكبره تكرر الاذان في مسجد مملوء وكبره ترك استقبال القبلة في
 السنة وان صلى اهل مصر بجماحة بغير اذان ولا اقامته فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة بازت
 صلوات مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يكون رجل وتقيم آخر لان كل واحد منهما
 ذكره مقصودا فلا باس بان يات بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود
 هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا داخان الحجب وكذا اذا كان العاقد في بعض الروايات لانه تعالى السنة

التواترة فما ذكرنا واشكاله يشرح على هذا الصل قوله والنقل اسم للزيادة فمزايا العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وكما ان ثياب
 المر على فعله ولا لياقرب على تركه النقل في السنة اسم للزيادة ومنه سميت التيميم لافلا لانها زيادة على ما شرع له التكبير وهو اهل الدين التيميم
 وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى كذلك لانه زيادة على مقصود النكاح فانه شرح التفصيل الولد من صلته وولد الولد لانه
 عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنة وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملائمة وكما ان ثياب
 المر على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات بسبب لبس الثياب ولا لياقرب على تركه نحو من الفرضية والوجوب ولا يلام ولا لياقرب
 العيان نحو من صفة السنة قوله ويصن بالشروع عندنا لان المودى صار التداق في سلبها اليه اذا شرع في نفل العباد
 يؤخذ بالضي فيه ولو لم يمض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ ليو اخذ ليو احد منهما لان النقل شرع
 غير لازم حتى ثياب على فعله ولا لياقرب على تركه وجب ان يتحقق كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشرع
 الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتبادر في غيبة النقل ولو اتهمه كان موديا لنفل لاسقاط الواجب ولا يمنع
 صحة النخوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفل حقيقة وجب
 ان يكون محررا في الباقى كما كان مخيرا في الاطلاق تحقيا لثبته كمن اخبر عشرة دراهم الصدق نفلان تصدق بدينار
 وسلم كان باختياره في الباقى وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان باختياره في التسلم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في
 الركعة الاخيرة واذ ثبت له اختياره في الباقى وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذ اتركه يبطل المودى
 ضمنا وبعبارة ترك ما ليس عليه فلا يكون ابطلا حكما كما في صفة النظر لا يحل له ابطلا لانه يحل له اقامته الجمعية ثم النظر
 يبطل حكما لما حل له وجعل اليه ولكن احرق حصا ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فرت ارض جاره لا يحل
 ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعا لما هو جلال له ولما كان ابطلان المودى امر حكما لا لبعينه بالقبض لكن شرع في
 صلوة او صوم على ظن انه عليه فثبت ان ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
 انه مخير في الاداء وان ابطلان ضمنى فكذلك اجهنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالذکر لان النذر التزام بالقول وله
 ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالالتزام بل هو اداء لبعض العبادات ولم يرد فيها
 بعض التزام بالقول فلا يلزمه ولا يفيده الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
 فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع ادا

بالفعل والنداء يجاب في الذم بالقول ثم في النذر يزمه بقدر ما سمي فكذا في الشرع يزمه بقدر ما أدى والم لا يزمه كما ان مال السرم يندب
ولا يزمه ومن نقول ان الرواى صار لئلا يسلم اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزاء المنة فقد تقرب الى اللذات ان اذ
ذلك الجزاء صار العمل لئلا تعالى مقاله ولذا لو مات كان مشاهدا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسان وضمن عليه اطلاق الشر
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احتراز عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان والادب الى حفظه الا بالضرورة الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانة حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المراد من صار عبادة لئلا تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة صحت مما
لا يجزى عنه فلا يكون الموجود طاعة الا بالانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد التقضى وان عدمه ولا يتصور التغيير
بعد العدم والدليل عليه ان المراد من باعراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بل انما ان
بين الامتة ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطل لغوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقى شرط لبقاء
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل العمل ذلك
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المرادى فلا يكون مضى فالى فعله كما ذكرنا من الظاهر
فلنا نحن لا ندعي ان المرادى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره صوما ما ما شرعيا فكان له عزيمة ان يصير صوما او صلوتا يضم الغير اليه فيكون المرادى
متقربا الى اللذات كما في هذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا تجزى لاحكامه ليدون
الاجزاء الاخر ضرورة التام وان كان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة التام وجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء
يرجع لبعده شرطا لبقاءه على وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصف العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة فيعقد عبادة وكان شرطا لبقاها ما تقدمت على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما يعقبه
عبادة نقلنا كذا عملا بالمد لاكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التقدير بعد العدم لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره
لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى ولا يروى النوى الاعمال يتصور ولا خلاف بين الامتة الصيانه اكرهه يعيل الاعمال
التقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاها ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوبه الجزء المتعقب شرطا لبقاها ما تقدمت على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فبجمل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بهذا القدر لانه قاله جعل كذا في حق الكهاتروان لم يحصل ما هو
المتصور بالعبادة من ما يمد البعض بالبعض بالتقوى على الذنب عن الجزرة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرفه وقولهم
المتعلق عن اداء الباقى ليس بالباطل فاسد لانه لما اتى بما ينقض العبادة فسدت واجزاء التقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمبطل هو مفسد لان الانسا وفعل مبطل به الفساد وليس من ضرورته ان يصاد في الحمل الذي جعل فيه لفساد
 كمن قطع جبلا مملوكا له خلق به تمديد غير فسق القنديل وانكسر جعل سلفا له حقيقة وشرا وان لم يصاد ففعله القنديل وكذا
 شق زق نفسه وفيه ما يلغ لغيره ومثله احراق الحصاد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير منصف الى فعله بل الى رعاوة
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الماترى ان ذلك فيحصل من فعله العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه مبطل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملا وان كان الاحراق في يوم ريح اضعيف
 اليه فيضن ما فسدت من الارض والذرع واما مصطلح النظر اذ اراح الى العجوة فبطل لعنقه القرنية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه
 نقض والبطل ليو دى احسن مما دى والهادم ليو دى احسن مما كان لا ليداد ما عرفنا وشرا كما دم المسجد ليعني احسن مما كان
 لا ليداعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما دى لوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه اذ الباقي نصا
 المشروح موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب واوه واجب تقنا وه اذا افسد قوله هو كالتذر

صارا للتداعي تسمية لاضلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل التذرع والجزء المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صادقا للتداعي اما المودى
 فلما ذكرنا انه وقع للتداعي اليه واما المندور فلانه جعل للتداعي وللشك ان ما وقع للتداعي فعلا اقوى مما صادرت التسمية لانه
 بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب لبقاؤه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
 الكلاخ دون لبقاؤه وحده الغير يمنع ابتداء الكلاخ دون البقاء والتشويح يمنع صيته ابتداء الهبة دون لبقاؤها ثم وجب لصيانة
 ادى في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل
 ادى في الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان ادى وما ذكرنا نعم ان التذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار اعتبارها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بايز
 والمقصود منه رفع حاجته المستقرض او الفقير فلما ثبت ذلك قبل التسلم فكان كل واحد قبل التسلم نظير النبي في الصلوة والتطهير
 وتهيئته قبل القبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبيع المال التسلم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق بعض المال لزمه ان لا يطلبه بالرجوع فلذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى التداعي
 لزمه ان لا يطلبه بالاستناع عن اداء الباقي وانما افرقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الخطاب
 والقياس فيه ما قاله زفرج ان المودى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب
 وهو الشروع صادق الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العبادة انما تؤخذ
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر وصوم القضا
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها والفيض المراد بانها بل يجب
 عليه حفظ عبادة لفضل التزامها باختياره وهذه القرية حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

ضامنا للعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من الجواز احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فالاستباح مع قيام المحرم وتسامح حكمه جميعا لما كانت الرخص بمنية على اعذار العباد وتمام نعمته مختلفة اختلفت النوع الرخص فالقسمت على النوع اربعة وعرف ذلك بالاستقرار وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الاخرى احق من الاخر يجوز ان يكون فعله افضل من غير الشئ اذا ثبت اسي احد هاتين كونه حقيقة اتوسى من الاخر ويجوز ان يكون من جنس كانه تفعل كذا اسي انت خيقت به يعني احد هاتين في اطلاق اسم الرخصة عليه واولى من الاخر اتم من الاخر اسي اكل في كونه مجازا فما يستباح اسي ليعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لم يواخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة استغناء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وحض الله عنه ولم يواخذ به بالاشتمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم الرضا ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل موجهة للفعل وترك المواخذة تبرك بالفعل مع قيام السبب المرجح للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للكف الاقدام على الفعل من غير مواخذة بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة الكمال الفرعية فلما كانت الفرعية كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجواز وكلمة الشرك على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضاءه حتى فسدا اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشرك على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الفرعية في النص والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة معصية لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان المرجح وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغيير لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه لغوت عند الامتناع صورة تجريب البنية ومعنى تبرهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الماص باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم لغيت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بظان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حتى نفسه باجرا كلمة الكفر على اللسان خصوصا ولو بدله نفسه لاقامة عقد واعزاز دينه لصيانة حرمة عن الشرك كان مجازا شيئا والاصل فيه ما روى ان سيولة الكذاب جاز رحلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باحق فحينما لم تثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذ بالقرسية قوله وانظاره في شهر رمضان اسي اذا اكره الصائم على الاضطرار واضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه في نفسه لا يفوت اصلا وحق الله تعالى لا يفوت الى بدل وهو القضاة فدان يقدم من نفسه وان صبر ولم يلفظ حتى قتل وهو صحيح معتمد كان اجور لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه انما الرخصة في الدين وغزاره الا اذا كان مسافرا او مرضيا لم يلفظ حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغ له لفظ ليقول ان كان منكم مرضيا او على سفر فعذرة من ايام اخر فعند خوف

الاصح

الهلاك رمعنان في حقه كشبان في حق غيره فيكون انما بالاتفاق حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنائية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله والتماف مال الغير وجنائية على الاحرام وتماول المضطر مال الغير اى اذا اكره على التماول مال غيره فصل ذلك لرحمان حقه في النفس فان حقه في النفس صوره ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى للاخبار بالنعنان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للمحرمه وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض تامان فان حرمة التماول باله للمكان عممه واحترامه وذلك لا يخفى بالاكراه فكان في الصبر اخذ بالغيرية مقيما فرضا للمما وانما آلت نفسه صيانة لمح الغير صوره فيكون تشابها كذا ذكر في الاسلام حرمة الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى يقتل كان ماجورا ان شئت الله قيده بالاستبتياء ولم يذكر الا فيما سواه لانه لم يجب فيه كصليا بينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل من كل وجه لان الاتماع من التماول ههنا لا يرجع الى عز الالدين فلماذا قيده به على هذا وتماول المضطر مال الغير حتى لو صبر مات جو عالم يكن انما ين يكون تشابها اخذ بالغيرية الا انه لو تعرض الكل يجب عليه الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على التماول لما عوت في العوارض قوله وتركت الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لا اخذ بالغيرية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا كان الكف على نفسه فصل له ان يتركه لانه لو اقدم يفوت حقه صوره ومعنى لو تركه يفوت حق صوره لاسيما لان تعاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ الا ان تتقوا الله من تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبروا امر بالمعروف وانه من المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الاسباب وان اذا تمسك بالغيرية كان باذلائف نفسه في اقامته من اشوع لان القوم لما كان مسلمين معتقدين لوجوبها امرهم به وحرمة ما ينهواهم عنه لا بد من ان ينكاه فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهر ذلك فيكون ماجورا بخلاف النازحى ذا حمل على المشركين من غير ان يطبخ في مكانه فيهم حيث لا يكمل ذلك ولو قتل ياتم لانه تيلف نفسه من غير منفعة المسلمين ولا انكاسه في المشركين لان قتلها لا ينكاه في باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون تلقيا لنفسه في التملكه من غير ان يكون عالما لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المرغين والمسافر مع قيام وترائى حكمه وبذاصح الاداء منها ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام لم يلزمها الامر بالكففة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعذمتهم من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجب الحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال النذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة مقيمة ومن حيث ان الحكم تراخي غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول لان كمال الرخصة لمال الغيرية فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فتواقوى كما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن سوبل من لبيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك سبه البيع والمطالبة بالثمن ثابتة في البات تراخي من سبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكره شمس الامة رحمه الله كقطر المرغين والمسافر اى كافتارهما فانه يستباح مع قيام سبب الموجب للصوم المحرم للفظ وهو مشهود والشهر وتوجب اخطاب العام ونحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو واجب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في عهدهما الى احكام عدة من ايام اخر فكانت الغيرية ادنى حالا لرخصة سنه في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار تراخي عن سبب فلا يرجع من سبب فلا يرجع كانت الرخصة المبنيه على هذه الغيرية اذ في حال من الرخصة المبنيه

على الغزمية الاولى لان كما لها وانما صاها بما يكال الغزمية وانتما صها فمن هذا الوجوه اخذت شيها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب حشر
 الاظهار لما تراخي فلم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اية الافطار وترك الصوم حرمة فكان شيها بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقية محضه لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجوب ولم يكن مدخلا في القسم الاول بوجه ولهذا اى ولان لسبب قائم موجب
 للحكم في وقتها كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في اعتقادها الى ادراك عدة من غير ان يلزمها الامر
 بالغزمية لو ماتا قبل ادراكها لما ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان لوجب شيها للزمها الامر بالغزمية لان ترك الواجب بعد ريب في الامر
 ولكن لا يسقط الخلف كما المذكور على الفطر في رمضان او افطره ما قبل ادراك رمضان القضاة يلزمه الامر بالغزمية وكانها لم تكن ففرضا
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا انما هو سببية وترد في الرخصة فالغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تفهمنها ليس هو اذقت المسلمين اى حكم هذا النوع ان التعلل بالغزمية اولى حتى كان يوم في شهر رمضان من الافطار عندنا وقال الشافعي في حديثه
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله لا تشبهه وسعيد بن اسيب والاداء
 وانما اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخره تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 ذكروا لانه اصحاب الظواهر لانه تركه في حق من الجواز للاعادة في الواجبة فيه فيجب معتبرا في افضليته وسنن لقول ان لسبب الجواز
 وهو شهود واشهر كماله لما كان قائما وتأخير الحكم بالاول غير مانع من التعميل كالدين الموبل كان المودى للصوم ما لا يشاء تعالى في
 اداء الفطر والمتمنع بالفطر ما لا لنفسه فيما يرجع الى الرعية فكان الاول اولى وترد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر
 سنة الغزمية بوجوب اليسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التقرب به بعد نصف الشهر فكانت الغزمية تودي اى
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجوه فكلت الغزمية لمصطلح معنى الرخصة فيباح تحقيق معنى الغزمية وهو اقامته مع التعمير
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تراخيها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا الترخيب لم يوجب المساو ليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما سببه ذلك الانتصان بهن اليسر فتمت الغزمية ولما
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يعينه الصوم فليس له ان يتبدل لنفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
 عنه سلمات النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فينبذ كان الفطر اولى ولو صرح به ما كان
 اشمالا لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل لنفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفضل الصوم فيصير قائما لنفسه
 كما صار به مجازها وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
 مجاز به سبب الكفار كان حراما وقيمة تميز للشرع ايضا لان المشروع في حقه الا التاخير او جواز التعميل على وجه تعين ليسر او التعميل
 على وجه يودي الى الملاك فليس بمشروع فكان فعله تمييز للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان لوجب اى وجوب الاداء منه
 ساقط اى ساقط الى ادراك عدة من ايام اخره فلا يكون له سببه على الملاك تقيما من الله تعالى لانه ساقط لان الحكم
 لما لم يتاخر عن سببه لم يسقط كان لصاحب على الملاك تقيما من الله تعالى منظاره لاطاعة فكان ما جود لان ذلك عمل المجاز به
 قوله واما تم ليع الجواز فما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروع وما فلم
 يكون رخصة لا مجاز امن حيث هو معتمد من سببها تسمية ما مطعنا من الاصر والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

واجب علينا دلالته فيرنا ليسى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا كونه متوقفا اذ انا لمنا انفسنا بهم فمن اطلاق اسم
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاتية كما ان اسبابها لموجوب للمعصية مع احكام عدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لكيون كغيرنا في حقنا
 فسوة في مقابلة التضييق والاصح لعمال الشاة والاحكام المنطقه كمثل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافعال المبرئة
 الملازمة لزوم الفعل كذا في ابن المعاني وفي الكشاف لامر النقل الذي يامر صاحبها بما يحبس من الحركات ثقله وهو مثل نقل تكليفه وضمومه
 سوا اشتراط نقل النفس في صحة التوبة وكذلك الافعال مثل لما كان في مثل العم من الاشياء الشاة نحو من انقصوا انقصوا عما كان
 وخطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلود والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الامر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا واجب
 عليهم خمسين صلوة في اليوم والايامه وزكواتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجنائيه والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة
 في غير المسجد يحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد الغتمه والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم
 احترابا تنزل من السماء ومساواتهم كانت بواحدة ومن اذنبت منهم فنبأ بالليل كان يصيح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
 الاسور من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
 وبما القسم الاخير من النوع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكمه في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظية القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عن عزيمة ومن حيث
 انه بقية السبب الحكمه شرعا في الجملة احد شهاها بالحقيقة فصنعت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فغالبه على
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه بالحقيقة بالنظر الى غيرهما فكانت جهة المجاز اقوى ونسجه هذا النوع
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع سنة اصلا
 وهو اسم معي كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لاقدروى ان النبي عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ورضي ذلك
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهي عن
 بيع ما ليس عند الانسان ورضي في السلم للمجابه فشرط العينية في عامه البيوع لتثبت القدره على التسليم ثم سقط منها ذلك
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لاقدرا لصحة له وذلك لان سقوط هذا الشرط لا للتيسير على
 المتبايعين بل ليعملوا الى المقاصد من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحبها اليهم الى مقصوده من البيع فكانت رخصته مجازا ان
 حيث ان العينية سقطت في اصلا التضييق ولم يبق مشروعة كالاصح والافعال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
 اهلها قوله ولذلك الميتة والحمر سقط حرمة في حق المكروه والمنظر اصلا لا استثناء لا يسما الصبر منها اي وكسقوط العينية في السلم سقط
 حرمة لحم الميتة في حق المكروه والمنظر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف رحمه الله ان الميتة
 لا ترفع ولكن يرضع الفحل في حاله الاضطرار ابتداء للمجه كمانه الاكراه على الكفر والكل لغيره واليه ذهب المشافى رحمه الله في احوال
 وكثير من العلماء وفائدة الاضطرار قطره فيما اذا صبرته مات لا يكون انما عذبهم ويكون انما عذنا وفيما اذا طاف لا ياكل من الميتة
 باكل هذه الحرات في حاله الخسفة عندهم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطره من نفسه غير متجانف للمؤمنان

عقود رجم اى قتل عنة العزرة الى تناول شى من هذه الحرات المذكورة فى مباحة غير بائلى الى يوشمه وهو ان ياكل فوق الرضعة
فان التذ كعفور يعفرله ما اكل مما حرم عليه عمن اضطر اليه رجم باوليا يئى شرع الرضعة لهم فى ذلك كما قال ابن عباس رضعنا
فذل اطلاق المنفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع الموانعة رمة على عبادة كمنه الاكراه على الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والعز ولا شترم تلك الصفات فى حالة العزرة فبقيت محرمة كما كانت وخص الضل للعزرة ولنا
قوله تعالى وقبض لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة العزرة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما دونه المستثنى
فثبت التعمير فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التعمير فبقيت فى حالة العزرة مباحة كما كانت وبقا على مذهب من جعل الاصل
فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال بالحل والحرمة لا يبرقان الا شرعا فقال الاستثناء من الخطر باحة فدا كما
قال هذه الاشياء محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فثبت الاباحة فى الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجزاء كلمة الكفر فى حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلية طعن بالايان فانه لم يزل باحة لاننا لانسلم انه استثناء من الخطر ليدل
على الاباحة بل هو استثناء من انصب العذاب والتقية من كفر بعد من بعد ايمان فانه فليعلم غضب من تشكروا لهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتقم الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تغاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحر والملكية فثبت صيانة للقتل عن الاختلال
والبدن من تعدي حيث الميتة فاذا اخاف بالانتفاع قوات نفسه لم يستمر صيانة البعض لقوات الكل لان فى قوات الكل قوات
البعض منزوعة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفصل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير موديا من
لانه قد سقط بل صار مضيدا ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة وكان انشاء يؤيد ما قل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
ياكل حتى مات وغل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروطة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والافلال بل كانت
فى المجازية كما قلنا فى العينية واما اطلاق اسم المنفرة مع الاباحة فبا على ان الاضطرار المرض لتناول يكون باجتماعه وحسب
التناول زائدا على قدر ما يحصل بسد الرق وبقاء المعية اذ مثل من ابتلى به هذه الخفة امير عليه رعاية هذا الاضطرار المرض والتناول
بعد الرعاية فاعد تعالى ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله ولكن الرجل يسقط غسلها مرة اسبح اصلا عدم سراته الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة فى حق المسافر رخصة اسقاط عمدنا ولما قلنا ان ظهر المسافر وجوه سواد لا يميل لزيادة اى وكما سقط
العينية والمحرمه فيما تقدم سقط غسل الرجل اى هو عزيمة فى حال شرعية رخصة اسبح وسبح حال التحفف لان استئثار القدم بالتحفف
بمخ سراته الحدث الى القدم ولا يجب غسله من البدن بدون الحدث اصلا فى الطهارة المحكمية فيثبت ان الغسل ساديا وان
اسبح شرع للتيسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتبادى به الاترى انه يشترط ان يكون الرجل ظاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على المماراة كالملة ولو كان الغسل يتبادى بسبح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح افعالا
كالغسل السارى الى القدم نعم فانا ان اشترج اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عامله الرجل لادمت مسترة بالتحفف وقدم كنه
على الرجل فى قبول مكر الحدث فبعله ما نفا من سراته الحدث الى القدم لان ثبت الحدث فى الرجل ويجب الغسل ثم نوب الى مسح عند الاباح
اصل السببى موجبا فى الجملة كما كان فى حال عدم التحفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذا كلسى
ما تقدم الاشارة قصر الصلوة فى حق المسافر رخصة اسقاط عمدنا وقال لنا فى رحمة الله وورثته ترفيه والغزمية سبالا حتى لو فات

لو قست بقضي ارباسا او قمتا با في السفر اذ في الحضر في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين دون الحضر و ارجح بقوله تعالى اذا
 فرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يفظ لا جناح وانه للاباحة دون الاجاب و بان كون
 سبب الابع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتغييره فانه لما قدم به بيقوم صح ويلزمه الابع ولو ارتفع لما زمه
 لمصلحة الفجر اذا قدم به من مصلحة الظهر فيلزمها فيما شاء والا ان القصر سبب عارض فما لم يعلل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما
 اذا اذن له مولاه بالجمعة تخيير بين ان يودي الجمعة كعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يسئل الى ايها
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عمل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يترخص بالترك وانما خيره وعذنا القصر رخصة استطاق حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يربح موجبا
 الا كعتين فكانت الاثر بان نافذة وخطا النقل با بفرض قصد الاصل واداء النقل قبل كمال الفرض فسد للفرض واداء
 اربعا وقتا على اس الريعين كره ذلك ان لم يقصدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استطاقا محضا استطلا

الاستطلا لا يسل الرخصة ومعناها الما الدليل فاروى عن عمر رضي الله عنه انه قال ان قصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صفة
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بالالتحليل التملك استطاق محض بالتحليل الرد كما لعق من القصاص اى
 بذه الرخصة استطاق للفرضية استطلا لا يسل الرخصة الما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادى قال سألت عمر رضي الله عنهما بالتمسك
 الصلوة والتمتات شيئا وقد قال الله تعالى ان حتمت فقال شكل على ما شكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان يفره
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الردايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة التي تقصر
 او الى القصر والتانيث التانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فاشاققتمسك بهذا الحديث وقال في الربيعي عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله فقبل على اكان فاشيخ
 ادبح في تقريره: وهذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والصدقة والتصدق بالالتحليل الرد ولا يتوقف على قبول
 الصد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتقدوا كما يقال لان قبل اشرع اى اعتقدوا وعمل بها واداء بقوله
 بالالتحليل التملك الما لا يتعلمه من كل وجه فاما التحليل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استطاقا معناه
 لو قال لهديونه تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل وسكت بسقط الدين ولو قال الا قبل يرد لان الدين يحتمل التملك
 من الديون ولا يتعلمه من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استطاق محض فيه معنى التملك ولهذا
 لم يبع تعليقه بالخط التملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالالتحليل التملك استطاق محض لان التصديق احد
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا
 صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا قبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه او صدر من احد تعالى لا يرد بالرد لانه
 مقترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبت و اوجه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال
 لا قبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يتبله اذا صدر من العباد ولا قبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك
 الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول الى القصاص لمن عاين القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

وقصدت به عليك تطلق المارة وليسقط القصاص من غير قبول ولا يرد له ان معناه الاستطاق والساقط لا يحتمل الرد فان قيل
 الصادق من الله فيما لا يحتمل التمايز وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يرد له على قبول ابعده لانه غير من طاعة
 ان المراد من الصدق الاستطاق وتسمى الشا الاستطاق تصدقاني قوله تعالى وان تصعدوا فاصبر كما المراد بان آية تصعدوا احوال
 لا تصعدون على ما عرفنا والاسمى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفح والرفح يتعين في القصر فسد الاموال املا وان لا يتأخر
 بين القصر والاكال من غير ان يصح من فقال لا يطبق بالعبودية بخلاف العموم لان لهم عبادا بالاشرف وكون المدة واليه يتأخر وقدم
 التخيير لطلب الرفح اى الاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة انما تثبت اذا ثبتت نعمته ثبتت لامد الخيارات بل لا يام
 على الرخصة وبين الامتنان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فعل ثواب كالتعمير العمية في الآراء
 على كثر ثواب المشادة او تضمنت ليس الاخر ليس ذلك في الرخصة كصفتهم العموم في السفر ليس عاقبة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
 ثواب ولا ثواب يستحق حصول المقصود بالرخصة وتبين اليه فيها وفيما من فيه تعين اليه القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العمدة جميع اطية الا في اعداد الركعات والمسافر قال في جميع اعمية كما لم يتم فكان كالمجته او العجز
 مع النظر فانه لا فضل النظر المقيم على فخره ولا نظر العبد على جمعة اخر واذا كان كذلك وجب القول بقوله الاكالات الصلوة والشا في ان
 التخيير لو ثبت لا يتضمن رخصا بالعبودية ولا اختيارا محالي عن الرفح ليس الله عز وجل فانه تعالى افضل ما يشاء من غير رفع يهود
 اليه او منة تنذفع منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يطبق بالعبودية لان التمسك فيها هو من خصا القصر الربوبية فيكون فاسدا
 بخلاف العموم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستطاق لان المصنوع فيه بالاشرف لقوله تعالى فدية من ايام اخر وكون ابعده انهم
 بقية العمية مشروطة لان الموطن ما يقبل التجميل كالدنيا الموطن ما واد الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
 ايضا لان الدير فيه اى في الصوم تتعارض فان الدير الحاصل في جانب العمية بسبب موافقة المسلمين بيارض الدير الحاصل في جانب
 الرخصة فيجوز ان ثبت التعمير فيه بين العمية والرخصة ليقتر العبد ما هو الارزاق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضنا على هذه المسألة
 فقال لا يلزم العبد الماذون في الجملة لان الكمية والارزاق لا يكونا شيئا واحدا على الاخر وعند المغاربة لا يتعين الرفح في الاقل حدود
 وانما هو المسافر او المقيم واحد بالتخيير بين التليل والكثير لا يتقوس شيء من معنى الرفح اذا اذن لعبادة الجملة اى حيث يخير بين ان يصل
 اربنا وهو الظاهر ومن ان فصل كعتين في الجملة وفي التخيير بين التليل والاشرف من غير رفق لا الا انما سلمه تخير بينهما بل لواجب عليه
 الجملة مينا من الاذان كما في احوته او تخلف عنها يكره له ذلك كما في احوكنا في المشي ولكن سلما ان التخيير ثابت فهو غير لازم
 ايضا لان الجملة والنظر فتعلقان حتى لا يكونا واحدا اعمها بانية الاخرى ولا يصح اقتدار فضل النظر بمصلحة الجملة ولا العكس ويشترط الجملة
 بالاشرف للنظر فيصح التخيير طلبا للرفح بخلاف ذلك المسافر والمقيم لانها واحد ولذا صح بنا واحد على الاخرى فتعين الرفح في الاقل
 فلا يثبت التخيير بين التليل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا يفعل وهو مستحب تخير بين صوم
 سنة وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله انه ربح اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها متعلقان ملكا احدهما
 قرينة بغير مولا والاخر مكرمة وفي سلتنا هاسوا فصاعدا كالمذبحا حتى لو لم يولد الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما تعلقنا
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار ففعل صوم سنة قد علمنا وهو

منه انما هو بانزله وهو موصوفه من كفاية ليرى هو يوم ثلثة ايام عن يوم رومي من ابى حنيفة انه رجع النبيل حوته بمائة دنها تخيير من الليل
 والاشية في نبي من اصلا انها اى صوم حسنة ودموم ثلثة ايام ثمانان منى ان اتفعا مائة لان صوم هبته قرية مقصودة نالاه من الحج الزجر والتموم
 وصوم ثلثة ايام في الحج بغير خلاف ابوي الموكد البسبون وفيها معنى العقوبة والزرع فمع التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التليق بشرط
 لا يريد وقوده كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التليق بشرط يريد وقوده مثل ان يقول ان شئت الله مريني او ان
 قدم فابى فعلى كذا فاما تخيير الواجب هو الوفاء بالذرة لا غير وهو الصبح ومنه مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المقيم المسافر مما سواد اى المقصد
 الاكامل سواد بيلين اتفاق الاسم بشرط فلا يقيد التخيير شيئا فصلا اى ما ذكرنا من تسعين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في اية
 فكلية تسعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناتية المدبر وتخيير بين الرفق والعتاد في جناتية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
 المولى الاقل من الارش وسن تيمية المدبر من غير خياره في ذلك لا تحاكم كمنس اذا الما لية هى المقصودة لا غير تسعين الرنن في الاول
 كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الرفق والعتاد وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العتاد لان العتاد
 والعتاد وتختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتحخير العبد الماذون في اية تسعين بينهما وبين الزهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير
 موسى عليه السلام في الرعى بين ثمانين وعشرون على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بينى وبينك ايما الاجلين تحببت
 فلما عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس وان لا ما لا تسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل للمهر هو الامى ثمان في
 سنين لا غير وافضل كان برامنه بديل قوله كما فان تمت عشر فسن مديك وهكذا نقول لفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليها عمل
 مشروع لا يجزى من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الايمان ففسد للفرض وبهذا لما قبل ابتداء التخيير مكره ولا يلزم
 ايضا ما ذكرنا في باب الزوال ويصل اربعا قبل العصر وان شئنا ركعتين واربعاء بعد العشاء وان شئنا ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة
 صلوة اذن لاولى ويقام وكان مخيرا في الباقية ان شئنا اذن واقام وان شئنا اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين الاقل والاكثر
 في جنس احد الا لا تسلم ان الرفق تسعين في اقليل بل في الاكثر دياوة الكواب وان كان في اقليل بل فكان التخيير مقيدا وعلى هذا
 احرى يخرج جميع ما يرد ونقضا عليه الله سلم واذا فرغنا بجملة كل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغرض عن
 غوامضه والكشف عن دقائقه فلهذا شرع في القسم الثاني وتكثيره بالدين الجهد في تنقيحه وتقريره مستعينين بالله عز وجل
 في استنباط لطائفه وتعيين معانيه مستعينين بالتوفيق من الله في استخراج غوامضه وتمهيد مسالكه في شرحها على غير سبيل
 وانبيائه واحمد رسا والافرا

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنبى والخام من العام وسائر الاقسام
 التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما تحققت به السن فنقول انما اختار لفظ السنة وطون لفظ النجم كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل
 لقول الرسول فقله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والعبادة رضى الله عنهم على ما عرف واشيخ قد احدث ما جرحه الله
 بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال العبادة رضى الله عنهم فانما لفظ يشمل لكل شئ الله واعني بها قول النبي صلوات الله
 الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى التعمير لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
 فيجرب فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب مليا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وقفاة

في طريق الاتصال لينا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر ولتنته طريق مختلفة كما استفت عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطريق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وسط الاشارات الاحتمالية والالات المعنوية كما يقال خبر تبي ميناك ومنه قول ابى الطيب في نظام اهل عندك من يدعي خبر ان الماتوتة
تكذب بـ ولكنه حقيقة في الاول تبياد والفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اقليل انه لا يحد لانه ضروري التصو
اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضوع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات مضمرة ضرورية
لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بما يعرفها اقل ذلك غير مسلم وثقل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قبيل ما يحتمل الصدق والكذب واعتراض عليها بان خبر الصدق
خبر سوا اصل النبي سلمه لا يظلمه الكذب ولا التكذيب لا يحتمل ان الكذب ايضا فلا تكون باسنة ومنتار السبعين ان الخبر هو ما تتركب من امرين علم
فيه بسببه حادها الى الاخر فست خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين لفظيتين ليشتمل الخبر النفساني وقال حكمه فينبية
ليخرج ما تتركب من غير نية وقال بحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وبقية النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بانها
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وكذبها ان خالفتها وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنثي لقوم ان
مرسل وسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث عطاءه وضع الامر واشتبان له لاسناد الارسل غلظا
التقيد لغفته وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مسلا لعدم تقيديه بذكر الواسطه التي بين الراوي والمرادى عنه وهو في مطلق
المحدثين ان تترك التابع الواسطه التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يعقله سعيد
بن المسيب كقول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطه بين الراوي وبين قوله ان يقول من لم يصح
الابهرية قال ابو هريرة هذا ليس عندهم منقطع فان تترك اكثر من واحد فهو المسعى بالمفضل عندهم ولكل سماعا عند الفقهاء
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من قوله
والتصل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع حمله روايتهم على السماع بمنسجم
اذ الاصل في السماع لتحقق الصحابة في عقولهم الا اذا صرحوا بالرواية من انبياء وعلمى من الشافعية انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه
كذا وكذا تجلبت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد والارسل القرن الثاني والثالث فوجه عندنا وهو من باب الك واحمد بن حنبل في
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من سمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعية لا يقبل الا اذا اقر
به ما يتقوس به فيمنه قبل ذلك بان يتأكد باي وثمة مشهورة او موافقة قياس وقول صحابي او تلقاه الامة بالقبول وعرف من حال
المرسل انه لا يروى عن نية غلة من جهالة او غير ما اواشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيئا منها مختلفة او ثبتت لهما
بوجها قربان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في ثقتنا فوجدت ما ساند واكثر ما رواه رسلا انما سمع
من عمر رضي الله عنه قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبتت بكتبتهما بالمتصل تمسك من ابي قبول المرسل
بان الخبر انما يكون محببا اعتبارا ووصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عند حضوره وبذكر اسم ونسبه عن يمينه فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتقطع هذا الخبر عن رسول الله

فلا يكون حجة يرويه انه لو ذكر المروي عنه ولم يذكره وبتى مجرالم قبله فاذا لم يذكره فالجواب ان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالة ولا معنى لقول من قال رداية العدل كمنه تعديل وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعصاة الاتهام وقد يكون الواحد عددا عند انسان مجردا عن غيره بان يفت منه على ما كان عليه الا ان لا يفت عليه والمعتبر عدالة هذا المروي له ولو قبلنا الرواية من غير كشف لنا قلنا بذاتنا لا علمنا كيف جعل رواية العدل تعبه جالوسى عنه وقد روي وان شئت وقد يما من لم يجد واسف الرواية مروية قال التسي منى الحارث وكان ذلك كذا يادوك وشبته وغيان من غير كنه من ظهوره في الكذب وروى عنه ابو عبيدة وقال ما ريت ابدا الكذب من جازية اشافه من ابيهم بن محمد بن ابي يحيى الكلبى كان قد روى اياهنا في الكذب وروى الكذب عن عبد الكريم الجعفي البطرسي وروى الكذب فيه وروى ابو يوسف وحماد عن اسمن بن عمارة وعبد الله المحرز وغيرهما من الجوزيين فاذا كان كذا كان كذا في حال المروي يتكلم للروسى عنه بخلاف ما اذا قال مدعى فلان هو عدل لانه يمكن للمروي لان يتكلم فيه فان سكنت نفسه قوله قبله ولا يخص عنه وحمك من قبله بالايجاع والدليل المعقول بالاجماع فمن وجبت احد هما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على روايات بن عباس بن عمرو والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سمعة وكانوا يرسلون لمزيد عن واحد منهم انكار ذلك وتفحص عنهم ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنسبة انما الكلام في مراسيل من ابيهم لاننا نقول لا فرق في ذاهم الصحابة والتابعى لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان المرسل من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن اسيد وسائر افعال البقية سمعوا من السيب القاسم بن محمد بن ابي بكر وغروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيسى وسليمان بن يسار وقد ابا بل بعضهم ابي سلمة وقاربه سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن بشام وكلم من ابل العصبى والشمى والى الصحابة والحن والاحسن واشتالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان الخطاب من اهل الرسول عليه السلام الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش واثمان ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وطار الكتب منها ولم يرو ان احد من الامم الكفر طيم ولو كان المرسل مرويا لا استنوا من روايته ولم يقر عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فانا اشير اليه في الكتاب ان العدل فادفع لطريق الاتصال استبان الاشارة وتيقن ثبوت مروى واعتماد على صحته واذا لم يتيقن الامر سب المروي الى من سمعه منه لعله يحمل عنه ويصنف الظن اليه عند ظهوره في افتة قال اسمن متى قلت لكم عدتى فلان فوعدت ح. فيه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعت من سبعين او اكثر وقال بن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهبنا الفتنه وقال الامش قلت لابيهم اذ رويت الى احاديثا من عبد الله فاسنه لى فقال ذاك لك عدتى فلان من عبد الله فهو الذي روى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لى غير واحد واذا كان كذا لك وحيث قيل رساله عملا المروي على الوجه المتداول الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل سنده ولا يظن به الكذب المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام مع قوله عليه السلام من كذب طاعة فليتبوا مقعده من النار كان اولى قوله وهو اى المرسل نوح السند فان من لم يفتح له الا لسبب الى من سمعه منه لعله يحمل عنه لكن في اذ من بقرته تثبت بالاجتهاد فلم يجر الشخ بتمه يدل على ترجيح المرسل على السند عن التبعار

وهو في باب عيسى بن ابان واختيار الامام محمد الاسلام فانه قال في بعض قصائمه المرسل عندنا مثل السنن المشهوره ونحوها
 ابو احدا لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهبوا للجبار الى انها سيديان وهو سب الباقون الى ترجيح السنن على المرسل تحقيقا
 برواية السنن وعدهم دون رواته المرسل فلا شك ان روايته من عرفت عدالة ولا نقشة وتمسك من سوي بنيها بان الارسل لا يكبر
 آجابه على ظاهره لانه يقتضيه اجرم بصحة خبر الواحد وهو فيه بائز نيكوان حتى قوله قال رسول الله كذا الى ان قال كذا فكان
 مثل الاسناد وان معنى الاسناد بهذا الصنفان قال الرازي قال سلت ابا حنيفة فقالت من عرفت عدالة ولا نقشة وتمسك من سوي بنيها بان الارسل لا يكبر
 اتوى من سنن اسننه الى واحد لعل لكثرة روايته من سوي المرسل ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزج جواب ما يقال لما
 كان المرسل عندكم فروع السنن كان المرسل عندكم مثل المشهورا فلا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
 التي سبقت من الشيخ كما يروى بالمشهور فقال هذه من رواية ابي عبد الله ثبتت للاسناد بالاجتهاد والاي فيكون مثل قوة ثبتت بالاجتهاد
 وقوة للشهرة ثبتت بالتصحيح ثبت بالتصحيح ثبت بالاي فليكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت من الشيخ به لانه يورد
 له الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله والامر ايل من دون هو لولا ان فقد اختلف فيها حتى دون القرون الثلاثة وهو القوم
 الثالث من اقسام المرسل فقد اختلف فيه في بعض اصنافه في قبولها مشاهيرنا وتذكر الغيبة وتأويلها كقولنا قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
 يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مرسل القرون الثلاثة وسبب العدالة والغضب مثل سائر القرون قال
 عيسى ابن ابان لا يقبل المرسل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه
 وليوقف مرسله الان يعر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشترت ان لا يروى
 الا من هو عدل ثقة شهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالت مرسلان
 في زمن شهيد النبي عليه السلام على الهد بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروى الا من عدل كذا في تفسير الامية
 وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 الا انه مرسل ولكن الاجساد يثبت قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
 ارسل فيه المرسل عصره لم يضبط فيه ائمتين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن اشكاه
 وقال اشكاه بعد اسننه لا قبل الا لمرسل عيسى بن ابيب فاني تتبعتهما فوجدتهما سائلين للاصانعة والاشتماء من قوله اختلف فيه
 اي اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله الغيبة راجع الى من كما رووه مسنده فحينئذ يقبل ذلك
 المرسل من غير احتكاك بين اصحابنا لان رواية الثقات منه قبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام
 فقبل كل مرسل القرون الثلاثة وفي المرسل بالمرسل اسم جمع المرسل كالمناكير للكثرة في غيره المرسل جمع المرسل الياء وفيها الاشياء كما في
 الداهيم والصاريف والالتصم الربيع وهو المرسل من وجهه واسنن من وجهه واسننه هذا المرسل وغيره فجمعة عند الغات لان المرسل
 ساكت عن حال الراوي والمسند ما طوى بها والساكت لا يعارضه لانا طوى قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى قوم لا يعارضونه
 ولا يتوهموا طوى على الكذب لكثرة وهم وعدهم وتباين ما كتبه ويوم هذا الحد الى ان تحصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
 القرآن والصلوة ومسند اعداد الركعات وقوادير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة ادبوسا لظ من غير انقطاع

المرسل

واسطة فيه وبين الراوي فاستدركت من استهجموا الفصل كمن من رسول الله عليه السلام من في النقطاع واسطة من لبين وهو ما نؤخذ
من السند وهو ما استدل به من عاينوا وغير ذلك ان الراوي يقع المرادى الى من سمع منه يستدل به ويعتمد عليه وهو ثلاثة اقسام
متواتر وشهور ونحو واحد فالمتواتر خبرها مضمون فيسند العلم بعدة وقيد بعضها بخبر الخبز الذي عرف صدق القائلين في الخبر
الزائدة كخبر جماعة وافرح دليل العقل ودول قول العداوة على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد او ما نؤخذ من التواتر
تواتر من الكتابي جاد بعينها في اثر بعض متواتر من خبر ان شيططن ومنه قولهم جادوا تواتر اى تتابا بعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الفصل كمن من رسول الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالاجز من البلدان القاضية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تواتر
كثرة قس من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والموافقة وهو من قول لا يتوهم تواترهم على الكذب اى توافقتهم على الكذب
وان يادوا ما لم يجرى ما اجروا على استمداد الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد اذ اضر دواعي حدوث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر من الطرفين والوسطا متواترين في الكثرة والاستناد الى الحس واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد
واعانة لسانه اكل ما يحصل من العلم فليل هو خسه لان اود منها ميتة شرعية يجوز للقاتل عندها على المالكين ليعمل نية الطن و
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد ونقباء بنى اسئل فانهم تصور بذلك العاد والحصول العلم بقولهم وقيل ربون
لقوله تعالى ايها النبي حيك الله من المتؤمنين وكانوا الرعبين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن ايتامهم صاحبا لاجابه الى من تواتر
به امره وقيل سمعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتا وانما خصهم لما ولا يظن ان بدو الحكمت فاسدة وان ما
تمسكوا به ليس بشبهة فضلا من حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا من حد يفرض به حصول العلم بقولهم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم به الاخرين والاوليين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العاد وهو الضابط لحصول العلم لما احتلت بل الصحيح انه
مختص في حد ومخصوص من ضابطه يحصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العاد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد توافقتوا على الاخذ بالانفس على كمال العاد على حصول العلم والليل على انه غير مختص به وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومخصوص اصلا لوكلفنا الفناسرة في ذلك العاد والحالة التي تكل فيها لم نجد اليها في العادة سببها لانه يحصل خبر
الطنون على تدرج نفي كما يحصل المال العقل والتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراي بالما والسك بالخبر بالتدرج والقوة البشرية قائمة
من الوقوف على نفي ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعينها تنفق عليه وبعضها تنكف فيه فقوله لا يتوهم تواترهم ويدوم هذا
احمد يشير الى واحد الى شروط تنفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تنقص عدد خبرهم لانه لا يشترط اخرج عدد الخبر من عن الاحصاء واحصا اليه
ذهب قوم لا يعم منه كانوا معصومين كان لا مكان التواتر في كل خبرهم عاوة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصر فعلا ذلك
الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الصحيح اهل الجاهل لو اضر دواعي من واقع صدقهم عن الحج او من العلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم معصومين وقوله عد التهم يشير الى اشترط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان لاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاشترط
والكفر والفسق مظننا الكذب والمجازاة فشرط عاودها وعن العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سطينية لو اضر اصل
لكم حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجازا وقوله وتبين انما نهم اى تبا عا يشير الى اشترط اختلاف بلدانهم واطاعتهم ومجملتهم وهو

وهو مختار لبعض الناس أشد تأثيرا في دفع المكاره والتواطؤ وعند الجمهور لا يشعروا بذلك أيضا حصول العلم باخبار متوطئة بقية واحسرة
اولية واحدة ولان اشهر الاكثره اى كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقل الناس
واظهره الزام على المحسوم الا انها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم الاشارة عليها بالمشروطية حقيقة اذ كراهه بدريا وما تشبه ذلك
مثل اوشن الجنيات فاعاد الطوايف والوقوف بعرفات قوله وان لا يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو نهى بهمورا العقلاء وذو بسبب
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وادوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يتبع العلم به لوجبه العلم
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب غمنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليه عبد الله الثعلبي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب ولفظ
واظهار ان بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهب عاظمهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكلبى وابو الحسين البصرى الى انه
وابو بكر الدقاق من اصحابنا لثانفه رحمه الله الى انه يوجب استدلالا وتمسك من انك حصول العلم به بان المتواتر صار محتملا
وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالتمام المحتمل الى العمل لا يزداد والا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليه حاله الام
انقلابا بما يتنوعا وتخرجت من الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذى لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المميز
فيه محسوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع العلم الغيبي على
الاخبار خبر واحد احتمال فهمه في الاثارة وصدق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبغية يوم واحد وتوهم
العلم اليقين به يثبت على تصوره كما لا محالة ثم اذا اتفق اليقين عن فاما ان ثبت به كما قال لفرع الاول وطمانينة كما قال لفرع الثالث
واجب الجمهور المتواتر يوجب علم اليقين كما سلف فان العلم بالملوك للاشياء والبلدان النائية اصحاصل بالمتواتر مثل العلم الاحتمال
بالسحر من غير فرق وسجد المعرفة بسببه الكعبة اخبارا مشهورة بمنازلها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ونبوع من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا وللمتدين او للمؤمنين ضعفتهم عليه اولداع دعاهم اليه
الاول فسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد من واحد اتفاقا وكذا اذا
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب غير متصور كون العقل صار فاعنه ذاعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و
الراحة في نفس المكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم يمنع حتم المراضة عادة وكذا الرابع لان الماء
اما الرقبة والرهبة وهذا الذي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اقله اسطة بين اهل
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في المنزلة وذكر بعض اليقين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام
اذ ذاك احتمالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن السهل
كل عاقل ان غلبه لوجوه وكذا محمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة باللسان الخفى مع وجوه الدليل
الظاهر بناء الواقع على الخفية غير جائز فبين بان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بمزورى والتشكيك والترديد في الضروريات بطلت
من قال انه يوجب علما استدلاليا متمكنا بان الاستدلال ليس لانه ترتيب مقدمات مساوية وهو موجود فيه لان العلم لا يحصل الا بعد
ان يعلم الخبر عن امر محسوس وان المميز جماعة الاحتمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كماله لا يكون كذبا بغير منه

من

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يتكفوا في ان الشيء اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث
اختلفوا فيه طمنا ان كتب كما اعلم بالضرورة عند معرفة المعبرات وجه قول المعتاد انه لو كان استدلاليا لا يختص بهن يكون من اهل الاستدلال
وقد ماينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم كايه واسمه بالجزء كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يثبت الاستدلال باصلا واعلم
بالمعنى الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لكان
اختلفا فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتمل بعض العلماء بالاستدلال للاكوارم على من ينكر الضرورة نعمنا وكما
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحق ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او جسطه في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا ضرورة لم نكن
للكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد في من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون اقفنية الحاصلة
منها نظرية لان صورة الترتيب والتكريب ممكنة في كل ضرورة حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال للكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يتبع اقسام الشيء الواحد هما فاشي لان كونها لا يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب هما
الوساطة بالمصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوجهم كواطوهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم داود ليك قوم تعاقب اسمته لا يتيمون فصار يشبهوا وتم ولقد يقيم بمنزلة المتواتر حتى قال اجماعا على انه
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفسل حاجده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهادة السلف صاحبه للعمل بمنزلة قوله
فصحت الزيادة على كتاب الصدق العالي وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو قسم لغيره كان من الاحاد في الاصل اجماع
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى رده جماعة لا يتوجهم كواطوهم على الكذب وقيل لما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان كرامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر القاتحة والتسمية في الوفور وغيرها وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر او شهرة فاشتهر
اي وضع ومنه شهر سيقه اذا سلمه واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اسي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يثبت بخبر الواحد فلما ائنفذ الاطنن وذهب ابو بكر اجماعا وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه لا يوجب علم مطلوبة لا علم يقين كان
دون المتواتر فزن خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي كعدل النسخ وان لم يجوزها النسخ طلقا
وهو اختيارنا لقلنا في الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الكفار فقد
العزيز الاول من اصحابنا كافر باحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ولصخص الاية على ان جاجه لا يكفر بالاتفاق واليه يشير
في الميزان وعلى هذا لا يكفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التامعير لما اجماعا على قبوله وامل به ثبت صدق
لانه لا يتوجهم اتقا قسم على القول لاجماع جميع عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سمي العلم الثابت بالاستدلال
لا ضروريا لانه لا يكفر جاجه لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عددا لا يتصور تو اطرحهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العبر التي في وانما يودي الى تخليط العلماء في القبول ان اتسام عدم التسام في كونه عن الرسول غاية

التام فطعية لم يثبت كغيره في بدنة ومثال بطلان الكثرة المتواترة فانه يرد على تكذيب الرسول ذلتوا تر بنزلة المبرع
 منه وتكذيبه كغيره في قول افرنج الاخران الرواية في الاصل لم ينفوا احد التواتر فيمكن فيه شبهة لامحالة ولذا لم يكفر جاحد لان
 الكفر لا يثبت بانكاره فيه شبهة ولا يمكن اعتباره في شبهة في سقوط العمل به لان اشبهه الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
 بذه شبهة لا يؤثر في استقاط العمل بها فمذه اولي فيجب اعتبارها في جميع العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد للاتفاق العام من العباد الثاني ومن بعد فهمه قوله في العمل به فصار مثل المتواتر من
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر بمعنى فلا يجوز به نسخ النظم الكوطا ودرجته منه صوة وذلك لان الزيادة
 بيان من حيث انها تبين محتتم اللفظ وفسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتفصيل الذي هو منه على ما يرون في فصل
 النسخ ان شاء الله تعالى فتم الزيادة لو كانت هي انما محضا كبيان التفسير لكانت بالمتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا محضا
 لم يجر الا بالمتواتر لا بشرط المماثلة فيه ولما كانت بيانها من وجه نسخا من وجه خبرنا بالمشهور الذي هو من الاماد من وجه بين
 المتواتر من وجه توفير على الشبهين خطما وقوله عندنا اضرار من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
 منه هم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والسج على المحضين والتتابع في صياح كفارة امير
 لكنه لما كان من الاماد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على النسخ بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق
 المحض بقوله عليه السلام لشيء بالثيب جلا ياتيه ورجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والسج على اثنين سجدة كغيره
 وغيره والتتابع في صياح كفارة امير المؤمنين لقراءة عبد العدين مسود في سنة ثمان مائة ايام متتابعات وكانت قرائته مشهورة
 فيجوز الزيادة بهما وقد تحقق النسخ منه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الكوايت والزالي يتناول المحض
 كما يتناول فيه زيادة الرجم تسخ حكم الجدية منه وكذا قوله تعالى واراكم يتناول حالة التحف في اجاب النسل فزيادة السج تسخ
 الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفريق والتتابع فيجب تحميمه بالتتابع نسخ
 جواز التفريق وليس اذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه محتمل ان يكون المحض مثل المحض منه في القوة
 وان يكون متصلا لا متراخيا فلم يوجد شرطان في قوله كسره اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
 السابق بنزلة المتواتر فينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الظمانية فقال لما كان من الاماد في الاصل ثبت به اى يكون من الاماد
 شبهة زينة قدما على علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرد به الواحد والاثنتان فصاحدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو
 الاخير من اقسام الستة هو الخبر الذي يرد به الواحد اى الخبر الواحد والاثنتان فصاحدا لا عبرة للعدد وفيه معنى لا يخرج من كونه من اخبار
 الاصل بان كان الخبر مستدرا ايمان لم تبلغ درجة التواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثر
 والواحد اى الجائز من المتواتر فيقول خبر الاثنين دون الواحد مستلذنان امر الدين لما كان اعظم ما هم من المعاملات كان باشرط
 العدد وفيه الى رد قول من شرطه عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصه عدو اعتبره اشيع في باب اشيع في
 باب الشهادة وهو الرابع الا ان لقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن شاهدا بالاول لم يكن في شرطه فالبقرة والاشهاد
 في المعاملات على فان القياس كاشترط لفظ الشهادة واقليل في الفرق بينهما ان جازبا لم يرد عليه قد تروى في الصريح

الاول

بالاصل وهو عبارة الذمى والمدعى ساداه لما فيه البشارة الواحد فلا بد من شأنا اخر لشرح جانب من ظهور الصدق قانما في امور الديات
فلا معارض من جانب السامع وقد شرح جانب الصدق في المنبر بالمداولة فلما حابته الى اشتراط العدد فمعه قوله وعلمه اذا ورد غير مخالف
انما تب ولسنة اشهودة في عادية لا تهم بها البلوى فلم يظهر من العجاب الاختلاف فيما وترك المحاجة بانه يوجب العمل بشرطه
ترامى في المنزلة الاولى الاسلام والمداولة ولحق كل في الضبط فاما يوجب العمل غير الكافر والناسق والحسبي والمعتوه والذبي
استتبت غفلة فاعنه او سامحة او محاذرة والمستور كالفاسق لا يكون خبره محبة في باب الحديث المظهر حاله خبر الواحد اذا وجد
شرايطه التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين والاطمئنة لوجب الظن وهو ذهب جماعة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من الى جواز العمل به مخالف في امور الدين مثل الجبلة وجماعة من المشركين متمسكين فيه بان مما صاحبها من آثاره اثبات كاشره باو فهم
وليس في ضرورية له في التجاود عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الثمن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد اذا وجد
شرايطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما انجز من اظهار كل حق لنا بطريق لا يتبعه غيره فلهذا
جوزنا الاقناع فيها على خبر الواحد ومنهم من سنده مع ما مثل القاشاني والبي داود والرافعة مسترهم في قبوله تعالى ولا تكسر
لك به علم اى لا تتبع الا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتبائه والعمل به لما بهر هذا الثمن قالوا ولا يشترط القول من يقول
العلم ذكره في موضع الكفر فيقتضيه اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سواه الصدق تعالى لما
في قوله عن ذكره فان علمهم من مومنات فلا يتناوله النسب لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا لقوله تعالى ان
تبعون الا الظن الالية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفة الى ان الاخبار التي حكم اهل السنة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتبائه لانه تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على
اتباعه في قوله بل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الصدق لا تقبلون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
اقادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طاعة الاية او
الصدق على كل طائفة خرجت من فرقة الا تهازرو وهو الاخبار المحذورة عند الرجوع اليهم وانما اوجب لانذار طلبها للجزر لقوله تعالى
لعلم سجدون والترغى من انشد تعالى محال نحن على الطلب اللازم وهو من انشد تعالى امر ويقينه وجوب المحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد اذا اثنان فاذا روى الراوى ما يقينه المناس من فعل وجب تركه لوجب التحذير السامع واذا وجب العمل
بغير الواحد والثلاثين ههنا وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الراجح مامورا بالانذار بما سجد لا يدل ذلك على ان
السامع يمكن مامورا بالقبول كالتشديد الواحد مامورا بايد الشهاده ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهاده والملم يظهر الى ان الشهاده
لانا نقول وجوب الايزر مستلزم لوجب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلم سجدوا في شير الى وجوب القبول والعمل فانما
الشاهد الواحد فلا يسلم عليه وجوب ادا الشهاده لان ذلك لا ينفع المدة وربما يضر بالشهاده بان سجدوا القرب اذا كان اشهد
به ونا ولم يتم نصاب الشهاده واما السنة فيقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا وكما
الملوك يهدون اليه اي رسول وكان يقبل توامه ولا تنك ان الابدان منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توالمهم على الكذب وقد
اشتهروا واستغاف من بطون التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

امير المؤمنين الشريف وعقاب بن اسيد الى مكة ووجهه بكاتبه الى قيصر وهو قتل الروم وخذلته السمعي ككتاب الى كسرى وعمر بن امية
الشمس كالتجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وقاطب بن ابي ملتة الى القريش صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب
الاسدي الى الحارث بن ابي شمس الغساني بدمشق وولي على العداقات عمر قيس بن ماصم ومالك بن نويرة والزبير بن جابر
وزيد بن حارثة عمرو بن العاص عمرو بن حزم وهامان بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن كعب بن جهم وغيرهم من اهل الكوفة
وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما نهى عنه في وجه واحد وايضا يثرون جبال التواتر وكوا احتجاج في كل
رسول الى نفاذ هذه التواتر معه لم يفت بذلك جميع اصحابه وتكلمت في حجة عن اصحابه وانصاره ولكن سنة اعداؤه وفرد النظام
والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فبين بهذا ان خبر الواحد واجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قاطع لا يفتي معه مذر في الحائقة
كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم مما ابالا عاده واجواها من وقائع خارجة عن اجماع العلماء
من غير نكير منكر ولا مدافعة وانما لما بينا بعضنا في الكشف فكان ذلك اجماعاً منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها على هذا جرت
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وطأوس وسعيد بن المسيب وفتحا والحرمين وفتحا لم يبق
كالسنة وابن سيرين وفتحا والكوفة واما بصيغهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير الكار عليهم من احد في عصره وكذا الاجماع
سنة من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد تميزت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق التمسك به في الاحتجاج
بطهارة الماد ونجاسته والافخار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلاناً وكلني بين هذه الجارية او بين
في الشيء وجموا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في ابانته دم واقامة حدودها فخرج وط
قبول قول المنفي للسننة مع انه قد يسيب بالبلد عن الرسول صلى الله عليه وسلم والحق اجماعاً فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدينا
جازه في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار الحقيقة في الدنيا
لان التواتر لا يوجد في كل ما وثق فلو دعي خبر الواحد يشبه في النقل التمثل للمحكوم فاستقانا اعتباراً بان من العمل كما في القياس
واما الجواب من تحكيم بالاتبين فهو اننا لانسلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
سنة العلم اليقيني من طول الدين او فزوه على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يجب العمل به خبر الواحد من
سنة التواتر والاجماع واما دعوى حصول علم اليقيني به فمفسدة لاننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد
حصول العلم بالتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانما التصديق بكل ما نسمع ولو صدقناه بتمامه
غير ان كيف تصدق بالصدقين قال وما على عن بعض المحققين انه يورث العلم العلم المراد به يفيد العلم لوجوب العمل اذ العمل به الواحد
معلوم الوجوب والوجوب دليل قاطع اوجب عند ظن الصدق او سمو الظن علماً كما لهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر ليس له ظاهر
وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشرطه ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب باركانه في نفس الخبر
واربعة في الخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفاً للكتاب وبيان ان خبر الواحد ان ورد مخالفاً للنص الكتاب ان لم يكن تاويله من
غير تعسف يقبل على تاويل الصحيح وان لم يكن تاويله الا بتعسف لم يقبل باخلافه لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان النص الكتاب
قطع وخبر الواحد ظن ولا تعارض بينهما فيقطع الظن بما يليه القطع ولا يجوز ما يليه لانه لو جاز تاويله من تعسف بطل التواتر

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره كذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على
المجازية كما لا يجوز ترك النخاص من انحصار من الكتاب وبه وعند الثائفة وماتة الاصولين يجوز تخصيص العموم به ونثبت التمايز
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عند سبب وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضة ما به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقائمين الامام اسبغ كذا في غير ما به من المتأخرين لما
افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضة ما به فانما من جعلها ظنية من
مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيقول ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة لبعض من العموم واردة المماز من لظواهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمنع جميعا
لان المعنى مودع في اللفظ وما يقع في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا
لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظواهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوي بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكوتي ميتا فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى يحق المتطهرين بالاستنجاء بالماء
بقوله عز اسمه في رجال يمون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس القدمين وقد ثبت بانحصار
انه من التطهير فلا يحل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
اشباح حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يعيد فاصحيا ولا نكرا
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن ظله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقا شتمه الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الالية فلا يترك العمل بالكتاب
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للثمة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الكتاب ولم يكن خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضف ومثاله حديث القنفاء بالشاء واليمين وهو ما روى عن ابن
عباس في حديثه ان الربيع له عليه السلام قنع بشاء يمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عن
بن شيبان عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب النكر دون المدعى لان اللام تقتضيه استفرا
الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعلل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان الشئ جعل محصورا
تصايد عيا و تصايد او كبره تسعين قسما بينه و قسما بينا و حصر بين اليمين على من انكر بين البيعة على المدعى وهذا يقتضيه قطع
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاء واليمين يوجب ترك العمل بموجب خبر المشهور فيكون
وثنائها لا يكون في حادثة يعرهما البلوى لان العادة تقتضيه استفاضة نقل ما عرهما البلوى لان البيعة عليه السلام فيما عرهما
البلوى لم يقتضيه الحاطة الا على بلوقه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يفتقر الى اشاعة لم حاجة اخلق اليه ولهذا امر

نقل القرآن وشرحه اخبار البیع والنکاح الطلاق وغیرہا ولما لم یستمر طننا انہ سوا ومنتسخ ویزا غنما لشیخ ابی الحسن الکرخی ومجم
التاخرین من اصحابنا وعلما مائتہ الماصولین لقبل ذامع سده و ہونہا بالشافعی رحمہ اللہ وجمیع اصحاب الہدیش علی ما عرف
ومثاله حدیث الجبر بالتسمیۃ و ہوا رومی ابو بکر روضۃ رضی اللہ عنہما انہما کان یسیر بسم اللہ الرحمن الرحیم فانہ
لما شد مع اشتہار الحدیث لم یصل بہ وحدیث من الذکر الذی رویہ سیرۃ فانہ شاذ لا یفردا بہ وابتدع عموم الحاجۃ الی
معرفة فذل علی ذیامۃ اذا القول بان النبی علیہ السلام خصما بتعلیم ہذا حکم مع استہلال الاستیجاب الیہ ولم یعلم ساکر العصابۃ
رضی اللہ عنہم عند الحاجۃ الیہ شبہ الممال کذا ذکر شمس الثانیۃ رحمہ اللہ وراکبہا ان لایون متروک الحاجۃ بہ عند ظہر الاختلاف
فانہم اذا ترکوا الحاجۃ بہ مع وقوع الاختلاف فیما بینہم یکون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمین وراحتہ المتاخرین وغالظہم
نہ ذلک غیر ہم من الماصولین واہل الحدیث تأملین بان اسی بیث اذ ثبت سده و مع خلاف العصابی ایامہ وترک العمل
والحاجۃ لایوجب سدہ لان الجنس حبیۃ علی کافۃ الائمۃ والصحابۃ مجربون بکفرہ من رددہ اخرج بان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کما لایصح
نہ نقل الدین لم یتیموا تبرک الاحتجاج بما ہو حجۃ والاشتغال بالیس بحیث مع ان عنایتہم بالیح اقوی من عنایتہ تفسیر
بہا فترک الحاجۃ والعمل بہ عند ظہور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انہ سہو من رواہ بعدہم او منسوخ ومثاله ماروسے
عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام انہ قال الطلاق بالرجال فان الصحابۃ اختلفوا فی ہذہ المسئلۃ
فذهب عمر وعثمان وزید وعایشۃ الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل سف الرق والحریۃ کما ہو قول الشافعی وذهب علی
وابن سعواد الی انہ معتبر بحال المرأة کما ہو مذہبنا وعن ابن عمر انہ یعتبر بمن رقی منہا حتی لایک الزوج الیہا لثقتی علیہا
الاذا کان حریۃ ثم نم تکلمو فی ہذہ المسئلۃ بالرأی واعرضوا عن الاحتجاج بہذا الحدیث مع ان رواۃ ہو زید فیہم ذل
ذلک علی انہ غیر ثابت او منسوخ ولکن ثبت فہو ما دل بان القلع الطلاق اسلہ الرجال وقولہ ولم ینظر من الصحابۃ
الاختلاف فیہا ہی فی الحدیث وترک الحاجۃ بہ بشرط واحد ہی لم ینظر منہم ترک الحاجۃ بہ عند وقوع الاختلاف فی الحدیث واما
الاریۃ التی فی المنبر فالعقل والعدالۃ وفہمیط الاسلام اما اشتراط العقل ہونور فی الباطن یدرک بہ خائف للعبادات کما یدرک بالظہر
الجسی المبصرات فلان الخیر کلام لامحالة وکلام فی الشاہدین لظہار المعنی الذی فی القلب لا یحصل ذلک بدون العقل لاتی انہ قد سیم
من بعض الطیور جردن غلوۃ لیس فی ذلک لکننا لا کلاما لعدم صدورہا من عقل ولہذا لایجب بقراۃ البیضاء سجدة التلاوۃ عند
اکثر المحققین واما اشتراط الضبط وبت علی ما ذکرہ فہو الاسلام رحمہ اللہ سماع الکلام کما یحیی سماعہ ثم فہمہ بمعناہ ثم حفظہ
بسنن اللجود ثم الثبات علیہ بحافظۃ حدودہ ومراقبۃ بما ذکرہ علی اساتۃ الظن نبشہ الی عین ادانہ فلان الخیر ہوا کلام
الصديق واصل الصدق لا یحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالۃ فسیب الاستقامۃ علی الطریق الحق فلان الضابطۃ
لیذب وقد یصدق لان کلامنا فی خبر غیر یحصر عن الذب فلم یکن بد من حجۃ ترجیح جانب الصدق للقبول وذلک
بالعدالۃ واما اشتراط الاسلام و ہو قبول الدین الحق والتصدیق بما جاہ بہ علیہ السلام فلیس لثبوت الصدق لانت
الکفر لاینا فی الصدق ولكن لان الکفر یدت تہمتہ نائدا فی الخیر تقل علی کذبہ لان الکلام فی الاخبار التی ثبت بہا
احکام اشروع والکفار یعادوننا فی الدین کشد المعادات فیہم المعادۃ علی التبعی فی ہر ما کانہ باذغال بالیس منہ فیہ

والله اعلم بما لا يعلمون في الاشارة عليكم فلا يقبل خبر الكافر لانه ذم القصة الزائدة لما لم يقبل
شهادة ذي الضمير وكما لا يقبل شهادة الوالد لولده لانه ذم القصة لانه ذم القصة وهو الشفقة والميل اليه
طبعاً وذكر بعض الامويين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقولة عليه من البنية هذا المتعب في الدين لانه
وان كان عدل في دين نفسه ثم كل واحد منهما على قسمين ظاهر وباطن ونسب بالظاهر فيه نوع تصور بالنسبة الى الباطن بالباطن
ايه كمال فالظاهر هو القائم على ما يحدث منه في الانسان في حال لصيا والكمال منه ما يلج اوسه درجات الكمال والاهتمام
وجو ما يحصل بالبلوغ من غير انه والظاهر من الغيب حفظ المتن بنسبه ومعناه لانه والباطن الكمال منه ان يضم الى ما ذكرنا من حفظ
معناه فقها وشرعية والظاهر من العدالة ما ثبت في حق الاسلام والعقل فاشهد بان المراد من الاستقامة وهو موافقة اليها والباطن
الكمال منها ما عرف بالاعتقاد والاستدلال بان كان المراد من خبرها عن مسطورات ودينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصرف على صغيرة
في سبل بطور ما ترويه وعقله في الانواع جازعها على ظهورها في الامور الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وادب
بالميلاد بين المسلمين ونسبه على طريقتهم وثبوت احكام الاسلام ثبتت الابوين والباطن منه ما ثبتت بالبيان بان يعرف الله
كما هو على سبيل الاجماع وان لم يقدر على تفصيله وان يصدر في جميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيرها واذا
عرفت هذا فاعلم ان اشراط في باب الرواية من العقل والعدالة الكمال منها دون القاصر منها في حكم عدم تقابل
رواية العصبى المقصور عقله ولا يبلغ المعنوية وهو اليبس احتياط كلامه فاقوله وكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء
لانه لم يمتحى بالصبي في جميع الاحكام والارواية الفاسق لغوات اصل العدالة والامستور في نفسه انما هو الذي لم يعرف فسق
عدالة لقصور عدالة والظاهر من الغيب فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته فقلت بان كان
سهو ونسيان اغلب من حفظه او سامعه اى ساهله ومجازفة وان وافق القياس لغوات اصل الغيب بالنسيان او بعدم
الاهتمام بشان حديث والمساهلة عدم المبالاة بالسوء والمخاطرة والمساهلة لانه لا يخالده في الامور بالجزم والمجازفة الحكم
من غير خبره وتيقظ فارسي معرب والكمال منه شرط القبول على الاطلاق حتى تعرفت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض
رواية رواية الفقيه في حاشية على الاول في الرواية لكمال الغيب في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القياس ولا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكفي بظاهرة في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان احوالا
كما في سائر الشروط الا ان ينظر امارات نحو اقامته الصلوة بالاجمات واتيها والزكوة واكل ذبيحتها فحينئذ يشترط البيان
لكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم لكمال ايمانه واحصا ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من لم يوجد منه الدلالات للظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فاية مقام المبيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر
لغوات اصل الايمان ولا خبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسو احال من المستور وان عكسنا في حقه بظهور
الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الاتي الصدر الاول على ما بينه وروسه الحسن من ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما ينسب من نجاسته الماد وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو العجيب متصل بقوله لا يكون خبره حجة واداب العدل
الاول قرن الصحابة رضي الله عنهم من في منهاهم من القرنين الاخيرين فخير المستور في باب الحديث ليس السجدة بانفاق

الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من قوات العدالة الباطنة لآخر المستور من المعتد
 الثلاثة فانه مقبول بشرط يذكر بان العدالة كس في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
 ليس تعديل قومي من تعديل صاحب شيع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضي بشهادة
 المستور جاز محمد ابي ضيفة رحمه الله نظر الى عدالة الظاهرة فانما في الاخبار نجاسته المازفة اختلف الرواية في خبره
 فروى الحسن عن ابي ضيفة انه قال عدل في هذا الخبر وهو ظاهر في مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذ لم يطمئن
 اخصم لشبوت هذا التتم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فمد اهل
 صاحب شيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيع اصله من تعدي المذموم وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان
 انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا انه انا اخبره رجل انه قد روي وهو عنده رجل مسلم في
 لم يتوضا به والكان فاستاق فله ان يتوضا بذلك الماء وكذلك الكان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه
 لا بد من اشتراط العدالة لترج جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهرا لكن قال لبعده ان
 لم تدخل الدار اليوم فانت حرثم مني اليوم فقال العدلم ادخل وقال الموالى دخلت فالقول قول الموالي لان عدم
 الدخول شرط فلا يكتفي بجموده ظاهرا كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسته الماداة
 يحكم السامع رائة فان وقع في قلبه انه صادق تيميم من غير اشارة الماء فان اراقة فهو احوط للتيميم ثم ذكر محمد
 في الفاسق والمستوران السامع يحكم رائة فان كان اكبر رائة صادق تيميم ولا يتوضا به لان اكبر الرائة فيما لم يوق
 على حقيقة كالتيميم وان اراقة ثم تيميم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز ان التيميم فكان
 الاحتياط في الماراة ليصير باء الماء ويجوز له التيميم بيقين وان كان اكبر رائة انه كاذب توضا به ولم تيميم قال قيل
 كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا لمنه التعارض في كونه الفاسق كما في سواهما لا يجب بين التوضي والتيميم احتياطا لثبوت
 الالفة في سواهما قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيميم هنا مل بخبره من وجه فكان سكتا
 النفس اذا ثبت التوقف في خبره ليقه اهل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيميم اليه قوله ولا يخبر الكافر ولا يفتي

والمعتوه اذا وقع في قلبه صدق بنجاسته الماء يتوضا ولا ييمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل كما فر
 اذا خبر بنجاسته الماء لا ييمم السامع بخبره وان وقع في قلبه صدق بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
 اذا وقع في قلبه صدق ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصله لا يجوز صلوة لان الكافر
 لما يلزمه موجب بالخبر لكونه غير مخاطب بالشرع كان خبره لزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
 العيب والمعتوه صدقاته المشايخ رحمه الله لان موجب بالخبر لم يلزم مما نقلوا قبلها خبرها صارا لزاما على الغير وليس
 لهما ولاية الالزام على الغير لوجه الاية لهما على انفسهما فكيف ثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق
 نمي منقطع عن غيرهم اذا الكفر والعيا والتقية لا ينافي الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي
 به وتيمم الاعضاء فكان الاحتياط في الالامة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

التيميم من غير اراقة لانه واحد للامار الطاهر نظراً قوله وسواء المعاملات التي تفكك من معنى الالتزام كالوليات والمفترقات
والاذن في التجارات يمتد في غير كل مبيع لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرايط فان الانسان ظملاً بمجد اجمع
لكل الشرايط حتى يثبت اليه وكيله او ظملاً ولا دليل مع السامع ليعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه اشارة وليست بمرج
جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ماؤذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتزبه عما فيه الزام محض من تخلف
العباد والمحقق التي تجر في هذا الخوض فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغظة الشهادة والاهلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الارادات لم يكن بد من اية الولاية للخبر ليصالح خبره للالزام ومن زيادة تأكيد ما بشرط لفظ الشهادة
والعدد وضمان التلبس وصيانة للمحقق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل ومجر الاذن ونحوها
فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عندنا في غنينة رحمة الله اعتباراً لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجه كالوكالات والمفترقات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لكان او غير حد بل صفيها كان او
بالتاسلما كان او كافر الوهمين احد بهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرايط المذكورة سوى التيميم فان
الانسان ظملاً بمجد العدل بحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او ظملاً فلو بشرط في هذا القسم ما ذكرنا
من اشارة لقطع المصلح وفيه مرجع عظيم لقطع اشرطها للضرورة لان لها اثر في التخييف وقوله ولا دليل مع اسامع
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهنا واصراراً من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم
الراي لان الضرورة فيه ليست شلماً فيما نحن فيه اذا تسلسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو تم
الضرورة لازمة فوجب تخيم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق به او يجوز قبول خبره مطلقاً تخبير العدل ان
ان الخبر بهنا لازم لان العهد والوكيل صالح اما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه اشارة وليست بمرج
المرج بغير جانب الصدق في خبره ليصالح خبره للالزام وذلك اعتباراً بما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشارة الطاهر فيما لا لزوم فيه اصلاً من المعاملات قوله وانما اعتبره الفاسق في محل الطعام وحرمة وطهارة
الماء ذاتا يد باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحرس في خبره للضرورة وكونه مع ضرورة
الامارات الشهادة وانتفاء التهمة بحيث يلزمه بغيره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق بدراً ولا ضرورة في المعصية رواية في امور الدين اصلاً لان في العدول لشدة وجع
عنية فلما يصار اليه بالتحرس تخيم جواب ما يقال لما شرطت هذه اشارة في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يقبل
غير الفاسق في الاخبار نجاسة الماء وطهارة محل الطعام وحرمة وان تايد اى تقوى اكره الراي لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والعبيد والمعوية في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمة ما يخص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي
من جهة العدول بل بما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغياثي والاسوان والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع التحرس للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبيد الوهمين فقال وكونه اى كون كفا

من صفة النسخ بالاشهاد متى لو قضى القاضى بشهادته فيغذ وانقضاء التهمة له شبهة الكذب من خبره وميث يلزمه بخبره
 من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره لمزما على النفي ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
 الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيرها فيكون خبرها لمزما على النفي ابتداء
 من غير اهلية لزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة بهنا فيجب ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
 تكثير الراى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن بذو الضرورة غير لازمة لانه لما تقرر
 جهتا الصدق والكذب في خبره ولكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الما في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطمان
 وهو سهل فيعمل به واذا كان كذلك لم يعمل النسخ به بل اعتبر بقية من وجهته لم يقبل خبره بدون ضم تكثير الراى اليه بخلاف
 المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثم لازمة على ما بينا وبخلاف الاما ديث حيث لا يقبل فيها خبر القائل
 اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعية له قبول رواية لان في الدول الذين تلقوا
 نقل الاخبار كثره يمكن الوثوق على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المتأثر انه لا يقبل رواية من عمل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى موسى سبب
 داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلذا الموسى سيلان النفس الى الاستلذ به من
 الشهوات من غير داعية الشرع والاحتمال تمام اذا نعلمت وسبب الملية الى الدين اعلم من اتبع الموسى من سبب الكفارة
 كغلاة الجبته والرذافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في اقسام
 الاصل في ذم بيت بهامة من الاصول الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبيلة وكان تحبها مستظما
 للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذم بيت الكفر يتم الى ردها لان الكافر
 ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه متا ولا متنا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يعلمه اهلها فان كل كافر متناول
 اذ اليهود لا يعطون بكفرهم وقورعه عن الكذب كقوله النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره النزالي واختلف في اقسام الشاهد
 ايضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الحق في العمل ان من يقبل
 والنسخ في الاعتقاد او له لانه اقوى غاية ما في الباب انه باهل بفسقه لكن بهما فسق اخراتنضم الى فسق فكان اذ
 بالحق ولم يكن عذرا بجملة نفسه وبرقما وذم بيت الجور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتبته الكذب والنسخ من حيث
 الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال كيف من ارتكب اى الذنب او تجرؤ به
 من الايمان فهذا الاعتقاد كعمل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظيرة تناذر
 سترك التسمية عمدا وشرب الخمر على اعتقاد الاباطمة فلما يصير به مردود الشهادة الا الخطا بية من الرذافض فان
 شهادته لا تقبل لانهم يتدبرون تبصديق المية اذا اختلف عندهم انه محقق ويقولون المسلم لا يعلم كاذبا فاعتقادهم
 بهذا يمكن كتمه الكذب كتم شهادته فاعتادوا بهما فاعتادوا بهما فاعتادوا بهما فاعتادوا بهما فاعتادوا بهما فاعتادوا بهما
 انما وبتهمة الكذب فان من استتر عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحزرا من الكذب عليه وعند بعضهم اقبل اذا كان

مد لاقته ولم یکن داعیا للناس الی بواہ ولا یقبل اذا کان كذلك و هو مختار الشیخ و مذہب عامة اہل الفقه و احدث لان دعوتہ للناس الی بواہ و محابته فی ذلك سبب دفع الی التفتول ای الافتراء و الکذب فیورث ذلك تمته فی روایتہ کما فی شہادته الوالد لوالده فلما یقبل و ذکر ابو الیہ رجمہ البدان المبتوع ان کان ممکن یکلمہ لایقبل فیجوز و ان کان ممکن لایکفر فان کان من یعتقد و شیخ الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لایقبل فیجوز لتوجہ الکذب کالکرامیہ فاعلم یعتقد ان جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب و ان لم یکن ممن یعتقد الوضوح و کان مد لایقبل منسبہ لہ و علی حدیثہ علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد صحیح قلنا ان کان الراوی مدعی باللقہ و التقیہ فی الاعتقاد کما حکاها الراشد

و العبادۃ الثمناۃ و یدیرین ثابت و معاذ بن جبل و ابی موسی الاشعری و عائشہ رضی اللہ عنہم و نعیم من اصحابہ باللقہ و النظر کان حدیثہم صحیح تیرک بہ القیاس فان کان الراوی معروفا بالعدالت و الحفظ و العقب و ان الفقه

الی جریرہ و انس بن مالک رضی اللہ عنہما فان وافق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالفہ لم یترک الا بالضرورة و انس و باب الراوی و لما بین الشیخ رجمہ الحدیث لاقبول خبر الواحد و کونه صحیحہ شرعا شرعہ بیان شرط تقدمہ علی القیاس فقال ان کان الراوی معروفا باللقہ کالجماہر المذكورین کان حدیثہ صحیح تیرک بہ القیاس عن الجہود و یکف من الکر و رجمہ البدان القیاس یقدم علی الحدیث انکمن شہادات کثیرة فنیہ فانه یجوز ان یكون الراوی ساهیا و خالطا و کاذبا و یجوز انہ لم یکن من النبی علیہ السلام و القیاس ما تمكنت فیہ الاشبہة و اجدہ و بعباط و ما فیہ شہبہة و اجدہ اولے ما فیہ شہبہات کثیرة و اصح الجہود باجماع الصحابة رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یتیرکون احکامہم بالقیاس اذا سوا خبر الواحد و بان نسب الواحد یقین باحدہ لانه قول الرسول علیہ السلام و الشہبہة فی طریقہ و ہو التقلد و الراءے متحمل باحدہ فی کل وصف ذلک و یفرض ان صفا النص متحمل ان یکون ہو المؤمن فی حکم و یتمثل ان لایکون و کان الاحتمال الثابت فی الاصل اقرے من الاحتمال الثابت فی الطریق بعد التیقن بالاصل فکان الاخذ بما ہو اضعف احتمالا و ہو الخبر اولے و العبادۃ اما بجماع مبدل فان من اخر من یقول فی عبد عبد بن و فی دیر ریدال و جم عبد و ضما کالنساء للمرأة و ہم عن النصار عبد اللہ بن سعید و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر و عند الحدیث عبد اللہ بن الزبیر مقام عبد اللہ بن سعید و فی اللہ عنہما فان کان الراوی معروفا بالعدالت و العقب و ان الفقه فان وافق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالف القیاس لم یتیرک الخبر الا بالضرورة و انس و اباب الراوی من کل وجہ فی اذا کان موافقا لقیاس و مخالفا لقیاس لم یتیرک اصحابہ و قولہ و انس و اباب الراوی تعنی للضرورة یعنی اذا کان مخالفا لقیاس من کل وجہ تیرک بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام بلہ و اعظم لانه علیہ السلام قد اوتے جوامع الکلام و الوقتی علی کل معنی نعمتہ فی کلامہم عظیم و قد کان نقل الحدیث بالمتن و تصفیة فیہ علی ما سار فی کثیر من الامبارام لکن علیہ السلام بلذا اوتے عن کذا فاحتمل ان کذا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة لایتنظم المعانی التي انتظما بعبارة الرسول علیہ السلام لقعور فہم عن درکما اذ النقل بالمتن لایقین الا بقدم المعنی فیدخل فیہ انہ انہنہ شکبہة زائدة و غلوا عنہا القیاس فان الشہبہة فی القیاس لیت الا فی الوصف الذی جہا اصل القیاس تکلف شہبہة فی متن الخبر بعد ما تمكنت شہبہة فی الاتصال فکان فیہ شہبان و فی القیاس شہبہة واحدة فیتا یلے فی مثل ہذا النسب ترجیح

ما هو الخلق شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث ابى هريرة في المرأة اسمى ومثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة
 سنة المدونة في المرأة وهو روى من ابى هريرة في الحديث ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والتمم فمن اجاب
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسما وان سخطها ردها وما قام من تمر والتصريف في اللثة اجمع
 يقال صيرت المارومرية اذا جمعتها والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ومدرة لتبين في
 انها غزيرة اللبن والشأن في عمله لئلا يصل التمر يباعه كان للمشر من الخيار اذا تبين بعد الحلب غلات ما تحمله تمسك بهذا
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التفسير ليس ببيت بيت ليس للمشرى ولاية الربسها من غير شرط
 لان البيع يقتضي سلامة البيع وقبله اللبن لا تقوت صحة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صحة السلامة
 قبلتها اوله فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل مقدر بالقيمة بالاجزاء
 نعم اللبن ان كان من ذوات الاشكال لعين بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا
 يضمن بالقيمة فاجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة المومنين للعمل بالقياس معارضا
 للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقبل من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحجج الفقه على مخالفة القياس مع ان رقا
 مسبر الحجة وان لم يرد في الفقه بين العصابة رضى الله عنهم فمجرد المرأة او كل ما يقبل العمل به لانه اثبت تماثلا
 واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضى الله عنه على زينة في العلم من المعجزات قلنا قد روى خبره القصة كثيرة
 من العصابة مثل ابى موسى الاشعري وجابر والسري وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والقبائل
 مثل علي بن ابي طالب وسعد بن ابى وقاص وعمر بن الخطاب واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته
 اليسا شير في الاسرار واعلم ان اشراط فقه الراوى لتقديم الحجة على القياس هو ذهب عليه ابن ابان اختاره
 القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخي ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوى شرطا لتقديم الحجة على القياس بل يقبل خبر كل مدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليعرب واليه مال اكثر العلماء لان التفسير من الراوى بعد ثبوت
 عدالة وضبطه موثوق والطاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
 والرواه العدول لان الاخبار رويت بلسانهم فعملهم باللسان ينح عن غفلة عن الخطى وعدم فهم اياه وعدالتهم وتقويم
 تدفع صحة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقت من العمل بالقياس
 الصحيح تتخذ فيجب القبول كلياته توقفت العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث
 عمل بن مالك فاجابين وتقدم به وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان حيا وجبت اكله كالتامة وان
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كونا ان نقضه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الفعاك في تورا
 المرأة من وده زوجها كان القياس عنده غلات ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

المرأة

لا یلک الدیۃ بسبل الموت لانها انما تجب بعد الموت و مساوم انما لم یکنوا من فقہار الصحابة ولم یفعل جہا الی قول من صحابہ
 ایضا بل المنتول منهم ان غیر الوارد مقدم علی القیاس لم یقتل التفسیر الا تروی انہم علماء انجیر ابی ہریرۃ فی الصائم
 اذا اکل او شرب نامیاً وان کان مخالفاً للقیاس حتی قال ابو خنیفۃ لولا الروایۃ لقلت با القیاس وقد ثبت من
 ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال جازنا من الحد تعالی و عن رسولہ فعلی الاس والین ولم یقتل من احد من اسلف
 اشترطوا الفقہ فی الروایۃ فثبت انہ قول مستحدث و اجاب من حدیث المعراۃ و اشبابہ فقال انما ترک اصحابنا
 العمل بالماثلۃ الکتاب و ہو قولہ تعالی فاعمدوا علیہ بشئ ما تمسک علیکم و اکتہ المشورۃ الموجبۃ لاسباب القیۃ
 عند تعذر المثل صورۃ و ہو قولہ علیہ السلام من اعترق شقعا لہ فی عبد قوم علیہ نعیب شکرک ان کان شکرک
 احدیث و لما لفتہ الاجماع المنقذ علی وجوب الا ائشل و القیۃ عند قوات العین و تعذر الرد لاقوات فقہ الراوی علی
 الا انسلم ان ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ لم یکن یقیما بل کان نقیما ولم یعدم شئاً من اسباب الاجتہاد و قد کان یفتی
 فی زمان الصحابۃ رضی اللہ عنہما کان یفتی فی ذلک الزمان الافنیۃ مجتہد مع انہ کان من المهاجرین من علیہ
 الصحاب رسول اللہ علیہ وسلم ذکرہ فی القواطع و قد دعا النبی علیہ السلام لہ بالتحفظ فاستجاب اللہ لہ فیہ حتی امتد
 فی العالم ذکرہ و حدیثہ و قال اسحاق السنطی ثبت عندنا فی الاحکام ثلاثۃ الاف من الاحادیث روئے ابو ہریرۃ
 سنا الفا و خمسمائۃ و قال البخاری روئے عنہ سبعمائۃ نفر من اولاد المهاجرین لوالانصار و قد روئی جماعۃ من الصحابۃ

منہ فلا وہب الی روئے شیخ القیاس قولہ وان کان الراوی جمہولاً لا یرت الاجدیت رواہ ابو ہریرۃ منہ
 و ابوعبید بن سعید سلمۃ بن اہق فان روئی عن السلف و شہدوا بصحتہ او سلکوا من الطعن و ما حدیثہ مثل حدیث

المردون وان اختلفوا فیہ بل لقل التفاف عندہم کذلک عندنا وان لم یظہر من اسلف الا الرد لم یقبل حدیثہ و ما
 استکرا وان کان لم یظہر حدیثہ فی السلف فلم یقبل بر و لا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان الحدیث

اصل سے ذلک الزمان سے ان روایۃ مثل ہذا الجمول سے زمانہ لایل العمل بہ لظہور اہل حق و معارضۃ التواتر لوجوب
 علم الیقین و المشورۃ علم الطمانینہ و خبر الوارد علی غالب الراوی و المستکر منہ یعنی الطن وان لطن للینی من الحق

سارہ استتر فی جزا ہوا از عمل بہ دون الوجوب اعلم ان مائۃ السلف و ما ہیر انما اتفقوا علیہ علی اللہ بمسبح
 الصحاب لان عدالتہم ثبت بتبدیل السدا یا ہم و ثنائہ علیہم فی اتے کثیرۃ مثل قولہ السابقون الاولون من

المہاجرین و الانصار و الذین اتبعوہم باحسان رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ الآیۃ و قولہ عز اسمہ و الذین منہ
 عنہ الکفار الآیۃ و قولہ جل ثناوہ لقد رخص اللہ عن المؤمنین اذ یبا یونک تحت الشجرۃ فی شہادہا کثیرۃ و یقول

الرسول علیہ السلام صحابی کالجزم باہم اقدتیم اہدتیم و لاشک انہ لا اہتد من غیر عدالتہ و قولہ علیہ السلام
 لا تمزکوا صحابی الا بنجیر فلو الفق احدکم لہا الارض ذہباً با ادرك مداحہم و لا تصیفہ و قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی

اختار لی اصحابی و انصارا و اصحابا و اختار اللہ تعالی لایکون لمن یریس یعدل و لا تعدیل اعلی من تعدیل علام
 النیویب و تعدیل رسولہ کیت و لو لم یر و الثنا لکان ما اشہر و تو اثر من حالہم فی الحجۃ و الجہاد و بدلہم الجمع ذال

وقتلهم لاجلهم والاولاد في مولاة الرسول ونصرتها كانيا في القلع بعد انتم والماجرى بينهم من افتن فبنا على التاويل
والاجتماع فان كل فريق ظن ان الواجب باساره واليه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلما يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب
الرسول عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من العجبة وبه علم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون
الى انه اسم لمن اخص النبي عليه السلام وطالت صحبة من طرحت التبع له والاخذ منه وكهنا لا يوصف من جاز
فانما ساقه بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن طرحت التبع له والاخذ منه وكذا الوصف زيد
انه ليس مما سب عمر وقد صحبه والحفظ لا يثبت بالاتفاق قال النزالي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
ثم كيف للاسم من حيث الرفع العجبة ولو ساقه ولكن العرف يقتضيه للاسم من كثرة صحبة وليس من ذلك بالتواضع
والاقل الصحيح ولا حد تلك الكثرة بتقريبه بل بتقريبه وتعمت عن شئني رحمه الله ان ادنا باسنة اشهر ومن سب
بن السبب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اتام مع الرسول سنة او شتين وغزاهه غزوة او غزوتين و
اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسرف فاقته
الاهرواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا نسقه ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا بروايته
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضى الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم كيف يكون هو
يهم وعلمت ان وابنته سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة بل ما انتارة الاصوليون
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجملة اسي كان مجهول في رواية الحديث
حتى لا يعرف الا بكذا واخر من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجملة غير مألوفة من القبول
من عامة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مانعة عند بعض مثل وابنته بن سعيد وهو ابن سعيد بن
عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده
فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا مسلمة بن الحبحم كسر البار لا غير كذا في المنزب واصحاب الحديث به ووجه نفع
الياء واسم الحبحم بن البليد بن ابحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحم نسب له حده وروى عن النبي عليه السلام
انه قال فبين وسط جارية امرأت فان طارحيتها فنه له وعليه مثلها وان استكر لم يفرح وعلية شاما ولم يعمل بهذا
الحديث لان القياس الصحيح يروى وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المرأة ومصل بن سنان
بن اشجع بن زبير بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام ولكن الكوفة
وقتل يوم احرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برقع كما ينهها ثم رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجه ان
روى عنه السلف وشهدوا بالصحبة لسه بصحة حديثه او بصحة المروى عنه روايته عن القبول والعمل به لا الرواية
او سكتوا عن الثمن والرواية المبنية على رواية صادقة في ذين الوجوهين مثل حديث المروى بالفتحة والعدالة
والغبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يهملوا بالتفصيل في امر الدين وكانوا الا

الحديث

الحديث حتى يلعج عند بلوغه من رسول الله عليه السلام وقد ظهر شرمه وما خالف القياس من روايتهم فلا يكون تبليغ
 الا لعلمهم بعد البتة هذا الراوي ومن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض
 المشورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكل الا لطلب وجه الرضا بالمسجوع والمراد في مكان سكوتهم من الرد
 دليل التقرير بمنزلة ما لوقبله دروا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف
 فيه اى في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اى ان محل كل البطلان دروه لبعض قبل ايضاً
 مثل حديث المعروف لانه قبله بعض الفقهاء المشورين صراحة رداً بنسبة مثل حديث مقل بن سنان فيما روى
 ان ابن مسعود رضي الله عنه مثل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر حتى مات عنها ولم يوجب شهراً وكان السائل وتيرد اليه
 ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان يئس خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فحسب
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بيان ارى لها مهر مثل نساءها لا وكس ولا شطرا اى لانقص ولا مهابة عند تمام مقل بن
 سنان الماشبي والابو ابراهيم صاحب مائة الاشبجيين وقالوا لشهد ان رسول الله عليه السلام نفض في يده نكتة وذهب
 الاشجعية بمثل قفناك بذا وقد كان بلال بن مرة مات منها من غير فرض مهر ودخل نسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
 لم يكن يسر شمله بعد اسلامه لما وافق قفناه فقنا رسول الله عليه السلام وقبل حديثه دروه على رضي الله عنه وقال انفس
 يقول اعرابي توالم على عقبيه مباح الميراث لامرأته لما لفته القياس الذي عنده وهو ان الموقوف عليه ما واليهما سالماً
 فلا تستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراحى اولى من رواية مثل هذا الجمل وهو من ههنا ايضاً
 وقيل انما رده لمذهب قزويه وهو انه كان يملك الراوى ولم ير هذا الرجل على يملقه ولما اختلفت في قبوله اخذنا به
 لما ذكرنا ان الثقات رداً هذا الخبر عنه مثل ابي مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وطلقة وسروى وناصح بن جبر
 والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من
 الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال الذين ما دمتم الاحياء في الجبلوس من غير ازار والبول
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتها العقابهم وذلك من الجهل وقلة الاعتباط و
 قوله عندنا يشير الى احتمالات في هذا القسم فان ثبت فوجبه انه الرد لما عارض القبول لتساقطا ويحيز الخبر بمنزلة
 ما لو لم يلحقه رد ولا كبير فيلحق القسم الخامس والى جواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله بمنزلة رواية ذلك
 الخبر بنسبه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
 خالف القياس لانهم كانوا لا يسمون بروايتهم الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك اهل به وجميع الراوى
 بخلافه عليه فاذا قرأ على الرد دليل على اشم انهم في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايتهم فاذا ظهر
 ذلك من قوة وهو رد الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
 منكراً او مستنكراً لان اهل الفقه والحدود لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
 ان يكون حديثاً مثل راوى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لاني

بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقه ويدعى التبعوة فاما المنكر
 فيتمثل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل السنة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
 من الجائز ان يكون الادعى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
 مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثم اتىها فامتنعت فاصروا من شعبي فاستقبلتها
 وكان النبي عليه السلام بيثه مع علي رضي الله عنه الى اليمين فالطلاق فالدين الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام
 فقال يا رسول الله صل الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثم اتىها فحل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنة
 فامرسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم امرسل اليها ان ام شريك ياتها المهاجرون الاولون فانتهى الى ابن ام مكتوم
 فانك اذا وصفت عمارك لم يرك فزده عمر رضي الله عنه وقال لا تنزع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ذرعة هت
 ام كذبت اعطت ام نسيت اتهمها بالكذب والنفقة والنسيان ثم انبرانه ورد منها لفا الكتاب والسنة فدل على ان
 في كتاب الصدق تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب
 بنهاية نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النقص والسنة لقال النقص وروى
 السنة و اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخز حومن من بيوتهم ولا تخز حومن
 ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنة ووده ايضا اساتة ابن
 زيد وسليمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب النخعي والثوري ودان بن الحكم وروى عمر كان
 بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام وروى الله عنهم ولم يذكر ذلك عليه احد فدل قرآن النكاح على ان نكاحهم فيه
 كذبه فثبت ان هذا الحديث منكروا لم يجز اهل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اسي لم يبلغهم حديث الجبول
 ولم يظهره وولا تهول ثم ظهر من بعده وهو الوجه الخامس لم يحجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس
 او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصلة الاول فالعلاقة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
 في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف فيمكن تهمته
 الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
 هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافق القياس لم يحجب العمل به كان الحكم ثابتا
 بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نفي القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضادا
 الى الحديث فاما رواية مثل هذا الجبول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدل فكلية المنسوخ
 على اهل الزمان ثم تحق الشيخ الكلام وبين حاصلة فقال فصار المتواتر اى الخبر المتواتر لوجوب علم اليقين وفي مقابلة
 الموضوع لا نقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقاباة المستنكر لان المشهور حجة بحيث ان يكون غير
 حجة والمستنكر على ماله والمراد من الظن في قوله والمستنكر اسي من اخبر بقية الظن الوهم فان الظن ما كان جانب
 الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بنال البراهي واليه م ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر به في المقابلة وغير الوهم

٢٢

لم نال لراى اى جبر الاعد الذي هو معروف بالقبض والعدالة وبنى حكم المعروف وبنى مقابلة المستر اى خير المجهول الذي لم يقبل برود لا قبل لان ذلك ما يوجب العمل وجزالايديه قوله ويسقط العمل بالحدوث اذا ظهر مخالفة قوله ولا يمسلا من الرواي بعد الرواية اذا اثنى الراى بجملة ما رواه او عمل بجملة فذلك لا يخفى من ان يكون قتل روايته احدث وقيل بل هو اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخفى كل واحد من ان يكون خلافاً بيقين اى لا يتبين ان يكون مراد من الخبر او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلف بالحديث ورجح اليه فعل عليه احكاماً للنظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحيل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين ما كان اللفظ عاماً فعمل بمضمونه دون عمومها او كان مشتقاً او بمعنى المشترك فعل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله المعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتهاده مجرماً من غيره فوجب عليه التامل والتفكير فيه فان التفتيح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافاً ان كان مقابلاً خالف الوقت على انه منسوخ وليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد يطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما يبره بثابت سابق العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالاة والتهاون بالحديث او لتفدية واسباباً فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً ان كان منفلاً وخلق لك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا سابقاً بالعلمان لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد يبلغ الحديث منه اليقينة وثبت نسقه ولا يبرهن الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في السحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشارة عن مخطوطة فاذا لم يجرز ظهر انها لم تكن ثابتة بجملة الموت وامجنون لان احيوة والمقتل كاتاتين بيقين فلا يظهر بالموت وامجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان لسبب عليه السلام قال يسئل الناس من ولوع الكلب مبعوثهم صح من فتواة انه يظهر بالنفس طائراً فيسقط العمل بما روى ويكره على انه عرفنا انتساقه ليد وماروت ما تشته رغبة الساعين ان النبي ما عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسها بغير اذن وليها فكما باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت ابيها عبد الرحمن من المذخرين الزبيريين كان عبد الرحمن غائباً فلما امكنه فقد جوزت لكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروجة من النساء فلان تيقدها بعبارة اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها بيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يخفى الحنفية وعليهم في العمل على الانتساق اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة الثقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعننا بهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر به في كان الطعن بالاسرار ويشرب النبي لمن يتقدها بجملة ويركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب و متهم به لان الظاهر ان التعصب عمل عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق من
هو معروف بالعدالة والنسب والافتان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة السماوية رضى الله عنهم لا يقبح في الحديث اذا كان من سجوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السنة
عليه السلام رخص للمخالفين في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما انها تقيم تحت طهر وطون
فلا تترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن عمل خلافه
على وجه من وقد امكن بان يقال فما عمل وانتهى بخلافه لانه نطق عليه النفس ولو بلغه لرجح اليه قالوا لوجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انحاء عليه فلا يسيطر العمل به فيجرحه من ان يكون حجة لانه لما انقطع قوه من انه
لم يبلغه ولا يلين به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان من الوجود ان يحصل
على انه عرف انتساقه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن عبد الله بن الصامت سنى الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغزيعايم والشيبة بالشيبة جلد مائة ودرهم بالحجارة اى حازنا بالبكرة بالبكرة وحد الزنا بالثيب بالثيب كذا ثم صلح عن خلفاء على تقديم
انهم ابو الجح بين الحرم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيم فخرنا به انتساق هذا الحكم وكذلك صح عن عمر
رضى الله عنه قوله لا تقولوا انى ابراهيم الفنى اى اقول بالروى مرتدا وقول عليه رضى الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وحمل على الانتساق يتعلق بالثمين
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قول اوله ولما لفته غيره من ائمة الصحابة رضى الله عنهم والانتساق هنا
مفسر بانتساق النبي للمعقول لا مصدر انتساق لانه متعد ليس المراد هنا التمسك بقوله واختلاف فيما اذا اكره المرادى عنه قال بعضهم
يسقط اصل به وهو الاشارة وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف رضى الله عنه قالوا فاما رضى الله عنه وهو فرع اخلافا مما سجد به بين
على القاضى بعتية وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال مجرح لقبول الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا يتحقق العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو الجرح متفق عليه من اشتهر بالنسب والاتفاق دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اى الحديث المروى عنه وهو على وجهين اما ان اكرهوا جاحدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على اذ اكره انكاره متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لاعتقه او نحو ذلك في الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الامل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يقبح ذلك في عدالتهم للثمين بعد لانه كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين
بالشك كبئتين شكافيتين متعارضين لم تقبلوا ولم تسقط عدالتهم فائدة نظرنه في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الجزء كذا انه عاتق نسخ الاصول وانما فى الوجه الثانى فقد اختلف فيه فذهب شيخنا رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخى رحمه الله
وجامعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما فى الوجه الاول وهو المخارقات على الامام الى زيد
ومن تابعه من التابعين وذهب مالك والشافعية وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لا يتكلمون بان حال كل واحد
منهما محتاجة فان حال المدعى يمثل السوء والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلظة اذا الانسان قد روى شيئا لغيره ثم

تسمى بعدد ما تلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عمل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يخل بالترجيح من بهته الصدق في خبر الراوي
بعد التبيين الا امر كما لا يخل بموته ويؤونه فعمل للراوي الرواية وبها بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يخل
للفرج الشهادة لان بنينا على التمسيل فاذا انكر الاصل سقط التمسيل ويقع العلم فلا عمل له الشهادة واما الرواية فبنية على السماع دون العمل الا ترى انه لو
يحدث ولم يحمله الحديث ولم يعلم بسماه على السماع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمحدثي مصدق في حق نفسه في السماع عملت الرواية
واخرج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في عاوية مشهورة فتكذيب الراوي او اللان تكذيب بل على
الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح لا يج على الدلالة وحققة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون محبة ومحمولها بالاتصال لرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره محبة في حق نفسه فينبغي برونه
الحديث او يصير هو منا قضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون محبة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان منفلا ودواية لغفل لا يقبل لان كثرة ما في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فعلنا بكل للراوي ان لم يكن به ولا يخل لغيره لتحقيق الاقطع في حق غيره بتكذيب الراوي عنه وقد قيل ان هذا هو سقوط العمل بالخبر
الذي انكره الراوي عنه قول بي يوسف فلما لم يرد عليه المدعى على اختلافهما في سئلة وذكر المحققان في ادب القاضي ان من
ادعى عن القاضي بانه قضا له على خصم هكذا والقاضي لم يتذكر قضاؤه وانكر ذلك فاقام البيضة على ذلك لقبيل عند محمد رحمه الله تعالى
من جهة القاضي ولا يقبل عند ابى يوسف رحمه الله لانكار من اينه القضاء اليه فلذلك في باب الرواية وشال حديث ربيعة بن عبد
عزير بن ابي صلح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعزير بن محمد الدرادر وكان
فقيها سبيلا فساله عن دية بريد منه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن فاصحا بنا الميقل اذ احدثنا لفظا وانكارا
فصل في اعارضة وجزء حج التي سبق وجوبها من الكتاب والنية لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من الامارات التي تتعاقد
فلكه وانما يقع التعارض بينهما بملكانا بالمتسخ من المنسوخ فالمتناقض عند من لم يجوز تخصيصه على وجود الدليل في بعض الصور مع تلف المدلول عنه
سواء كان الالف او اللام او عند من جوزه وجود الدليل مع تلف المدلول على الالف والتعارض في الالفين المستاويتين على وجه لا يمكن صحح بينهما بوجه
فالتناقض لوجب بطلان بعض الدليل المتعارض مع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوبين الا ان كل احد
منهما في النوع من سلتزم بالانزاعان تخلف المدلول عن الدليل ايضا لا يكون الالف فيكون ذلك المانع معاينتا للدليل فيما تخلف عنه
ولكن اذا تعارض النصان يكون الحكم مستخفا عن كل واحد لا محالة ليمتحن التناقض فلذلك صحح الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اى
التعارض والتناقض من علامات العدم فان سماع حجة متناقضة على شئ كان ذلك المعجزة عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
كما بدليل عاجز بدليل آخر لوجب خلافه كان ذلك المعجزة عن اقامة دليل مسلم عن المعارضة والمعجزة من ذلك بناء على الجمل متعاقد
الاشياء والله تعالى حسان يوصف المعجزة والجمل ثبت ان التعارض لا تناقض في محققه وانما يقع التعارض من جهة الحج بملكانا
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون منه بآتيكون نسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا لثبوت الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم اتج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لثة هي المألوفة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي لدا اى تطلبني فنسنت كما قصدت ومنه يسب السحاب عارضا لانه يمتنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفى اصطلاح الاصوليين هي تفاديل كجبر الاستاويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيل بالمستأتمين احتراز عن غير سالان التذات لا يتحقق من
 القوي والضعيف بل ترجح القوي عليه فالمشهور لا يقال المتواتر وهو الواحد لا يعارض المشهور ولعدم إمكان الجمع احتراز عن إمكان الجمع
 بينهما فان التذات الذي هو المركز في المعارضة ليستقط هذا إمكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة الحكموم به والحكموم عليه لا يتحقق
 ما تعض الكلايين ولا تعارض الماعند اتحادهما فانك اذا قلت اكل بئير ويشوي لا يتناقض قولك اكل لا يبيح ولا يشوي اذا قلت اكل بئير اكل
 لا يتناقض للحكموم عليه اذا قلت المكروه الخ لا يله قدرة على الامتناع لا يتناقض قولك المكروه ليس يختار على معنى انما عند دراهمه وشهوة لا يتناقض
 الحكموم به وينبغي فيما ذكرنا بشرط في صحة الزمان المكان الاضافة والقوة والفعل والشرط لا يكاد اذا قلت زيد با السك في هذا الزمان المكان
 زيد ليس با السك في زمان او مكان آخر كان الحكموم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد با لعمرو زيد ليس با اي لخالد اذا الحكموم
 في الاول اذ هو في الثاني ابوة فالولد وقلت لعمرك في الدنيا اي بالقوة لعمرك ليس بكر في الدنيا اي بالفعل اذا الحكموم فيهما امران
 متغايران ولو قلت ارجع اسودا وجلده النعج ليس باهودا في جميع اجزائه كان الحكموم عليه في الاول بعين الاحتراز وفي
 الثاني كلما في متغايران وكذا اذا قلت الجسم مغرق بالمصري بشرط كونها بمصر ليس بمغرق بالمصري بشرط كونها اسودا فان الحكموم عليه في الاول
 الجسم المعروف بالبياض في الثاني الجسم المعروف بالسود وهو متغايران وبالجملة يشي بان لا يتناقض الكلايين الا في شئ البتة الا في
 الشئ والاشياء فليس احد مما ثبت الاخر بعينه من ذلك الحكموم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين اليمين المصيرية المسته
 او بين اليمين المصيرية القياس اقول الصعوبة على الترتيب اجمع ان الحكم لان التعارض متى ثبت بين محتملين فسا قاطلا لا ندفع كل واحد
 منهما بالآخر فيجب المصير الى ما بعدهما من جهة اذا مرد نصان متناقضتان فاسبيل في النزوح الى طلب التامخ فان علم التعارض فيجب
 العمل بالمتاخر لكونه متأخرا للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما واعد ما عدنا لان العمل بهما ليس له
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترتيب بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يبين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب
 بهتمل انه منسوخ واذا ساقط وجب المصير ليدل على ذلك بان الحكم لان الحادثة التي توجب ما اذا لم يوجد فيه من الامكانات ساقط لعدم التمييز
 فلا يبين دليل آخر تعريف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب المصير الى السته ان وجدت وهو من قول ان الحكم والى قول
 الصعوبة والقياس ان لم توجد وان كان بين اثنين وجب المصير الى ما بعد السته مما يمكن اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصعوبة
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل ابى سعيد البردعي وجب المصير الى قولهم اوله فان لم يوجد في القياس يويده ما ذكره الامام في
 في شرح التتويج حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى السته واهلطان وقع بين الستهين فالميل الى اقول الصعوبة
 وان وقع بين اقول الصعوبة فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولين قول الصعوبة وقد من لا يوجب تقليد الصعوبة في
 فيما يدرك بالقياس مثل ابى الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجع عنده من القياس وقول الصعوبة لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة
 قياس آخر وكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل بهما بشرط التحريم ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
 على الترتيب في كل متعلقا بالمرجع اى حكم المعارضة بين اثنين المصير الى السته وبين الستهين المصير الى اقول الصعوبة في
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصا لسل اقول الصعوبة رفضه عند منم ولا يتم لسل القياس وان كان القول
 الثاني يكون قوله على الترتيب في كل متعلقا بما تقدمه لا بقوله الى القياس واقول الصعوبة كسل الكتاب مقدم من السته

اد بين الستهين المصيرية القياس اقول الصعوبة على الترتيب اجمع ان الحكم لان التعارض متى ثبت بين محتملين فسا قاطلا لا ندفع كل واحد
 منهما بالآخر فيجب المصير الى ما بعدهما من جهة اذا مرد نصان متناقضتان فاسبيل في النزوح الى طلب التامخ فان علم التعارض فيجب
 العمل بالمتاخر لكونه متأخرا للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما واعد ما عدنا لان العمل بهما ليس له
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترتيب بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يبين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب
 بهتمل انه منسوخ واذا ساقط وجب المصير ليدل على ذلك بان الحكم لان الحادثة التي توجب ما اذا لم يوجد فيه من الامكانات ساقط لعدم التمييز
 فلا يبين دليل آخر تعريف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب المصير الى السته ان وجدت وهو من قول ان الحكم والى قول
 الصعوبة والقياس ان لم توجد وان كان بين اثنين وجب المصير الى ما بعد السته مما يمكن اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصعوبة
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل ابى سعيد البردعي وجب المصير الى قولهم اوله فان لم يوجد في القياس يويده ما ذكره الامام في
 في شرح التتويج حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى السته واهلطان وقع بين الستهين فالميل الى اقول الصعوبة
 وان وقع بين اقول الصعوبة فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولين قول الصعوبة وقد من لا يوجب تقليد الصعوبة في
 فيما يدرك بالقياس مثل ابى الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجع عنده من القياس وقول الصعوبة لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة
 قياس آخر وكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل بهما بشرط التحريم ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
 على الترتيب في كل متعلقا بالمرجع اى حكم المعارضة بين اثنين المصير الى السته وبين الستهين المصير الى اقول الصعوبة في
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصا لسل اقول الصعوبة رفضه عند منم ولا يتم لسل القياس وان كان القول
 الثاني يكون قوله على الترتيب في كل متعلقا بما تقدمه لا بقوله الى القياس واقول الصعوبة كسل الكتاب مقدم من السته

فقد العجز عن العمل به ليعار الى السنة متقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فقد العجز عن العمل بها ليعار الى احد ما وكبر
 الرواية على هذا الوجه بمعنى اردت ان تسانق اى سقط كل واحد منهما ولر قبل تسانقهما لكان احسن قوله وعند تعدد الصير المحجب
 تقرير الاصول اى الى ما بعد التعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يميل به او وجد التعارض في الجمع يجب تقرير
 الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الايتين في العجز
 الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول للمومنين والقرآن
 على التعدي لوروده في الصلوة باطلاق اهل التفسير وبذلك السابق والسياق والثاني في غير وجوبها عند اذ الالفاظ لا يمكن
 مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند جماعة اهل التفسير فتباعدت ان في الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
 امام فقرأه الامام فقرأه وقوله عليه السلام في الحديث العرف واذا قرى فانصتوا ولا ليعار فيها قوله عليه السلام لا تلو
 الا بقية تحت الكتاب لانه محتمل في نفسه تقدير اذ بلفظ الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والقياس ما
 روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان ابني صلي الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدة وسجدة وباروت
 والشفعة رضي الله عنهما ان صلا ما ركعتين باربع ركوعات واربعة سجرات فانها لما تعارضت انصرت الى القياس وهو الاعتناء بسائر

الصلوة قوله كما في سورة الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شأدا لانه لا يصلح الحكم ابتداء وقيل ان لما عرف
 طاسر ان الاصل للتأنيب بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى شكوكا في سورة الحمار ولم يكن العمل بالقياس
 بغير مشتبا فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار لما رطت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان
 حيد التمد بن ابى اوفى روى ان ابني عليه السلام حرم لحم الحمر الالهية يوم خيبر وروى عاتك بن ابى ان ابني عليه السلام
 اباح لحم الحمر الالهية فوجب ذلك اشتبا في لحمه ويلزم الاشتباه في سورة لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه سنة واخرى
 عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الحمر المحرم على الجمع حيث حكتم بجرمة لحمه فينبغي ان تثبت نكاح سورة الضياء الا
 يرسى انه حكم نجاسة سور الضيق مع تعارض اخبار الكل والجرمة في حكمها باعتبار ترجيح الجرمة ووجب بان الترجيح ثبت باجماع
 في حق الجرمة للاحتياط وادون السور اذا الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه نجاسة لوجب التيمم لانه ليس فيه نجاسة
 لاحتمال كون السور مطهرا وادون التراب والثاني ما ذكره شمس المائنة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار لما تعارضت في
 طهارة سورة ونجاسة فان جابر رضي الله عنه روى ان ابني عليه السلام سئل ان ترضوا بما وافقت الحمر قال نعم وهذا الفصل
 على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نبى عن لحم الحمر الالهية فانما رخص وهذا يدل
 على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
 والبغل ويقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار لعليف القوت واليتين لسورة طاهر لا باس بالتوضي به
 ولم يصلح القياس شأدا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهرا اذ العرف طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين
 فينبغي ان يكون نجسا لان اللبس نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأدا لانه لم يكن الحماة لسور الكتاب في النجاسة
 لعلته جرمة اللحم لوجوه اصل البلوى والضرورة في الحمار المرجب للطهارة السور فانه يربط في الضرور والافنية ويشرب من الادوية

وإن الكلب فإنه يلطف حول الابواب لاني الدور والبيوت ولا يمكن الحاقه لسور الهرة في الطهارة اعله الطواف لان الضرورة فيه دنيا
 في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اشتبا النجاسة او الطهارة وكان اشتباها من غير ملية جاسعة من الاصل والغرض
 وكان نصباً بحكم الشرع ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكمه مما شككنا فيه
 تقريره الاصول وهو اشياء ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان ظاهراً او لا يظهره ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت بآية
 بيقين فلا يزول بالشك فذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقابل لما وجب تقريره الاصول وقد عرف الماء طاهراً وطهوراً
 بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقريره الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانها
 لو بقيت لزال الحدوث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدوث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
 هذا تقريره الاصول بل يكون محلاً باحد الاصليين وادار الاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه

فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض

يجب العمل بالحال بل العمل المجتهد بايها شاء الشهادة عليه لان القياس حجة ليعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بهما
 وهي حجة اطلاق عليه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل المجتهد بايها شاء الشهادة عليه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لاننا لو
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المجتهدية ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس له القياس
 دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهدية فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحدا القياسين حتى
 عند الله تعالى لا ماساة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأ فانه كان العمل باحدهما وهو
 حجة في حق العمل اذ لم ينقض القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المجتهدية وهو القياس ولا ضرورة في ترك
 الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابته الحق
 لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولعل المؤمن لو يريد رك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابته الحق غيب فيصالح شهادة القلب حجة في حق ذلك
 فمن حيث انها جمان في حق العمل وجب ان يثبت النجاس من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدعى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه ربه فيعمل بشهادة قلبه ليخرج جانب العمل بخلاف الكفارات كما ذكر في الاسلام رحمه الله في
 شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله ليعمل بايها شاء من غير تحري ولهذا اصداره في مسئلة واحدة قولان واقول
 واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فاشاكتا في وقتين مختلفين فاحداهما صحاحنا
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخرية منهما كما احدث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قاله الثاني ما بين لكن لم يعرف الاو من الاخره والفراسة نظر القاب جور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من كوكب افرست فيه
خير اى البصرت وعلقت وهو تفرس اى ثبت وتيلد وتقول منه رجل فارس النظر وانا فارس من اى اعلم والبصر قيل من خفض بصره عن الحرام
واسك نفس عن الشهوات ومعه وقته بدوام المراقبة وتروا كل الكمال لم تخفى فراسة قوله ثم التاراض انما يقع بين الجنتين اى بين
كل واحدة منهما ضد ما توجهه الاخرى في وقت واحد في حمل واحد مع تساو في القوة الاختلاف بين جنتين على سبيل الهالفة
ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونها وانما الحمل والالها
وتساوى الدليلين فشرط لا مكان الحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الهالفة بدون الثاني وقد مر نفس التاراض
وبيان شرطه قوله واختلف ما سخره مسم التدنى ان خبر النسى بل ليارض خبر الثابتات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين وهم الكند
في ذلك فقد روى ان بريرة اعققت وزوجها عبدة روى انها اعققت وزوجها جميع ان قام ان كان عبدا فاصحانا ثم روى
اغذوا بالثبوت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو علال وروى انه تزوجها وهو محرم وانفقت الرواية
انه لم يكن في محل الاصله فعمل اصحابنا رحمهم الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الصحيح والمتعدي ان الحجج اولى وهو الثبوت والاصل
في ذلك ان النسى متى كان من جنس يعرف ببلده او كان مما يشبهه حال لكن عرف ان الراوى اعتمل وليلما المعرفة كان مثل الثابتات
والا فلا فالنسى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يارض الثابتات وفي حديث ميمونة مما يعرف ببلده وهو نسى
الحرم فوقت المعارضة وبعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعيد له في الضبط
والا تان الدليل الثبوت هو الذى ثبت امر عارضه والثاني فهو الذى ينفي التاراض ويقع الامر الاول فاذا التاراض
لنسان احد ما شئست والاختلاف تبرج الثبوت عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخى وهو مندوب اصحاب الشافعى رحمه الله
لان الثبوت ينجز عن حقيقة والثاني اعتمادا نظائره فيكون قول الثبوت راجحا لا اشتقاله على زيادة علم كما في البحر والتمثيل
اذ التاراض سرج على قول الجاهل لانه ينجز عن حقيقة والعدل ليعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والحق
عبد الجبار من المتزنة انها يتعارضان لان ما يستدل به على صدق البراوى في الثبوت من العقل والعبط والاسلام والاهل
سوجه وقوى الثاني في تعارضه وان يطيب الترجيم من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين لعنى ابا حنيفة رضى الله عنه وايا ابو
ومرر انى ذلك اى في تاراض النسى والاثبات ففي بعض الصور علموا في الثبوت وفي بعضها في الثاني ففي مسئلة خيار العتامة وسى
ما اذا اعققت الائمة المنكوجة وزوجها حر مثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى رحمه الله اعفوا بالثبوت
فان عرفة بن الزبير رضى الله عنه روى عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبد في راس الرسول عليه السلام
وهو نانى لانه سبى على الامر الاصله اذ لا خلاف في ان اليهودية كانت ثابتة قبل التتق وروى عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضى الله عنها ان زوجها كان حرا حين تحققت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو المحرمة فاخذوا بالثبوت في
مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم روى ان ابني عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
خلال اى خارج من احرام وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضى الله عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو نانى لانه سبى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات تراز

مما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علما انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصله فكان هذا من عمل بالثبت لا
 بالنفي فقال انفتحت الروايات اذ لم يكن في الحمل الاصل وانما احتجنا في الحمل لمعرض على الاحرام فكان اكل عارضا والاشتم
 اصلا والرا من اتفاق الروايات اتفاق عاينها فانه قد روى ان النبي عليه السلام لبث اباراق مولاة ورجلا من الاقارب فزواجه
 ميمنة بنت السهم ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض
 الجمع والتعديل بان الخبر في كل واحد من هذه الاشياء عدل في خبر اخره بخروج الجمع او في وجه مثبت لا في مثبت امر عارضا وخبر العدل
 نافي لا في مثبت على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل معلوما بالثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جاح لهذا الجنس وهو
 ان النفي لا يخفى من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبهه حاله اسي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصوره النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان
 ما لا دليل عليه لا يقابل بالثبوت بالدليل وان كان مما يشبهه حاله وجب التخصيص عن حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
 لم يقبل خبره لانه اعتماد ليس بخبر وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل مثبت فيقع التعارض
 فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظواهر الحال اسي هو مبنيا على استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روى ان
 زوجا كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يبارض الاثبات الذي هو مبنيا
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة
 رضي الله عنهما وهي كانت خالة عروة وعمته قاسم فكان سماعا مشافهة وراوي الحرية الماسود عن عائشة رضي الله عنهما
 وسامعة عنهما من رواه السحاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في السمع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا
 اكثر لا يتناهى على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حروفي حال وعبداني حال والحرية يكون بعد
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة لهما جميعا بينهما مع ان الروايات لم تفت على انه
 كان عبدا لم ينف ثبوت الخبر اذ كان زوج المشتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاسمى
 تخيير النيا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التديل والجمع من هذا القبيل الصيا لان الحال
 على التركية عدم وتوقف المرءك من الشاهد على ما يخرج مداركته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للزكي الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاحتمالات فلا يعاد التركية الجمع الذي منبناه على الدليل وهو العائنة فكان الجمع اولى
 والنفي في حديث ميمنة مما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة من الجموع وهو محسوسه نصار مثل الاثبات
 في العرفة فوقعت المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرو اة فعمل راوية ابن عباس رضي الله عنهما
 لفقائمه وضبطه واقفانه اولى من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يعاد له في شيء مما ذكرنا فان توفه اضبط على ملة ابيهم
 والغلط وقوله والا فلا اسي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبهه حاله ولم يعرف ان الراوي استمر

دليل المعرفة فلا يكون مثل بالاثبات قوله ولطهارة الماء اصل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحورية
 يقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر لطهارة ماء او آخر نجاسة او اخبر بكل طعام
 او شراب والآخر كبر منه فالاخبار بالطهارة واسهل منافقانه سبق على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحورية نسبت
 لانه ثبت امر اخرضا فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء
 ظاهر ولم يصب ذلك الا انما عنه كان عارفا لطهارة ما بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان
 ثبت انه اخبر ببناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لاعن دليل فلا يعارض
 الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة واسهل ونجس النجاسة والحورية فيها
 في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة
 في الماء واسهل في الطعام لان استحباب الحال وان لم يصحح دليله لكنه يصحح من غير ما يترجى الخبر الثاني به قوله ومن الناس

من يرج لعقل عدد الرواة لان القلب اليه اسيل وبالذكورة والحورية في العدد دون الافراد لان به تم المحرم في
 العدد واستدل بمسائل المادلان هذا مشروك باجماع السلف لا يرج احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواية ولا بالثبوت
 والحورية عند ما اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة
 الرواية وبه قال ابو عبد الله الجرجاني فمن اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لا حد
 الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن ولا
 من السهو واقرب الى اعادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد الظن ولا يعني ان الظنون المصحح كما كان
 اكثر كان الصدق اغلب على الظن كمن يفتي الى التطلع لويده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
 كان خبر المشي حجة لطهارة القلب ليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحورية اي رجوا بها ايضا في
 العدد دون الافراد حتى قالوا خبر المحرمين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فانما خبر كل
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر رجل واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين احقر من حجة تمامه دون خبر العبدين
 ودون خبر المرأتين فيرجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
 هر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من معنى الذكورة والحورية
 تم الحجة في العدد واستدل اي من يرج بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد لطهارة الماء وامان نجاسة
 او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقتك للطهارة الماء وحرقته نجاسة او على القلب يفتق التعارض
 ويعمل السامع باكثره وان اخبر باحد الامر من صواو كان ثقتان وبالاخر حواو ثقتان اخذ لقول المحرمين لغير
 على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماثبت في الاخبار ايضا لان هذا اي ما ذكرنا لا
 من الترجيح بالعدد والذكورة والحورية مشروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
 الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يروني شيئا منها استغناهم بالترجيح بزيادة عد الرواة ولا بالذكورة والحورية

في الافراد لاني العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغراب كما استغروا بالترجم بزيادة الضبط والالتقان وزيادة الثقة واما ترجم
 خبر الثني على خبر الواحد وخبر البحرين على خبر العبد في مسألة المار فظهر الترجيم في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فانما في
 احكام اشترج خبر الواحد وخبر الثني وخبر المر والعدد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم فالحال ان
 لا يحيط على ان هذا النوع من الترجيم قول محمد رحمه الله خاصة واني ذلك البر حنيفة رضي الله عنه و ابو يوسف رحمه الله هو الذي
 لان كثرة العدد ولا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر من خبر الاحاد والى التواتر والشهرة لوضحة انه لا يخرج في الشهادة احدى
 والشهادتين بكثرة العدد حتى كان الثني والاربعه سواء لاستواءهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحد حجة وكذلك الواحد
 والثني والاربعه والعبد في باب الاخبار

فصل وبنه الحجة بحملها تحتل البيان وبها باب البيان اى الحج التي مر ذكرها من الكتاب يجمع اقسامه من انخاص والعام وخرجا
 سوى الحكم منها والسنة بحجة النواحي من التواتر والشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يجمع بيان اما على وجه التقرير
 والتفسير او التفسير فوجب الحاق فصل البيان بذكر بنه بانه ثم البيان عبارة عن البيانين اى من احتجوا بالقرائن والاشارة على العلم
 دليل يحصل العلم من هذه الاشارة اى تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي لفظ البيان يتلوه على كل واحد
 من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل البين كاني بكتابه
 قال هذا خارج الشئ من خبر الاشكال الى التجه واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقه جمال
 واشكال بيان بالالتفاق وليس بداخله في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضياء من نظر الى
 الى اطلاقه العلم المحاصل بالدليل كاني بكر الدقاق واني عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان
 والتبين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كما في الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
 بصح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الاذانه التي تبين بها الاحكام قالوا والدليل على
 صحتها ان من ذكر دليله لغيره واوضحه غاية الايضاح لصح لفته وخرقا ان يقال ثم بيانه وبها بيان حسن اشارة الى الدليل
 المدكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا الكل دليل وسين ولكن اكثر استعماله في
 الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وقد وسكوتة واشارة بامره وتبنيده فجوى الكلام على حلة الحكم بيان لان جميع
 ذلك دليل وان كان بعضها يفيد عليه لظن فهو من حيث يفيد العلم لوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على
 خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقرار بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل والتبديل من قبيل اضافة خبر
 الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان
 يحصل بالضرورة وبسبب القسمة الاول بيان تقريره لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى
 ولا طائر يطير بجناحه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لانه يمشي في شبيهه ويقال فلان يطير بهيمة
 فكان قوله ليطير بجناحه تقريره الموجب بحقيقة وطلعا لاحتمال الجواز مثل قوله تعالى فسيبدا الملائكة كلمه اجمعون فان اسم
 اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم في قوله كلمه اجمعون كمر معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يعمل بخصوص وتطهيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عينت به الطلاق من النكاح اى
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفنا نصا للطلاق كرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفته واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا الولى صدق وديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لانه الحقيقة
فبقوله عينت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز ونصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالافتقار لانه
مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفعولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
التقرير ببيان التفسير انه يقع موصولا ومفعولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه نفا من المشتك والمشكل والجمل والمفرد تفسير
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كما هما مجملتين نفس الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام ما تورع عشورا سوا لكم وبالكتاب الذى امر بكتابتها لعمر ومن حرم ومثل حقوق البيان بقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عينت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينونة او
الحرمية مشتركة تختمه للمعاني فيكون بيانه تفسير او رفعه للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمية
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اى الفاعل الاعراض من يجوز التكليف بالعمال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى
الفعل فجاز عند عامة الفقهاء خلافا للجبالي وابنه ابى شهم وعبد الجبار وسابغهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المرزسي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حاتم مسك من ابى جواز تاخيره بان
التقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخيره
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الواسع ولا ليقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يشر
لا يتبعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتاخير البيان يحل بالمقصود الاصط
فلا يجوز واصلح من جوز تاخيره بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الايتلاء باعتقادا والحقيقة فيما هو المراد به في
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقادا والحقيقة فيه اهم من الايتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الايرى ان الايتلاء بالنسبة الذى اليسان من بيانه صح باعتبار اعتقادا والحقيقة فالابتلاء بالجمل الذى ينظر بيانه كان اولى
بالصوره وليس فيه تكليف ما ليس في الواسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شابت بل هو متأخر الى البيان قوله
واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فانها يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تفسيره والنسخ بيان تبديل
موافقا لامم فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الآل
رحمة الله لا يستثنى بيان تفسيره والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان
فقال حد النسخ غير هذا البيان لان البيان الظاهر حكم السادة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع لغير الثبوت فلم يكن بياننا نظر
ان النسخ وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستسناد
 عن سكتي منه وان طال الزمان وبقال بما يدون في بعض الروايات عنه انه تدر زمان الجوز اربسة فان استثنى بعد البطل وعن
 ابي العافية انه يجوز ان ياربعة اشهر اعتبارا بالايلا وعمن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلد اعتبارا بالعقود
 قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبت اهل الكهف وغيره فقال
 هذا اجمعكم ولم يستثن قناخر الوحي عنه بضعة عشر لو ما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك فعد لاني ايشاء الله
 واذا ذكر ربك اذ انسيت احي استثنى اذ اتركت الاستسناد ثم ذكرت فقال انشاء الله تعالى بطريق الصحاح الى خبره الاول
 وهو قوله عند اجمعكم وبان النبي عليه السلام قال لا عزون قرئنا ثم قال لعبد بنه انشاء الله تعالى وارجح الفقهاء بان السنة
 عليه السلام في تحريم حلف على يمين فراسي غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه بين الكفيرة لتخلص الحلف
 ولو صح الاستسناد لفضلنا فقال فليستش ولييات بالذي هو خير منها لان تيقن الاستسناد لتخلص اولي كونه اسهل وبان
 المشع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والتناق وغيرها من العقود ولو صح الاستسناد لفضلنا لم يثبت شيء من هذه العقود
 ولم يستقر فسادها ظاهرنا ودية الى التلاعب والبطل التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
 كادب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لو مجرد
 اشرك واحد منها فيه فان التعليق والاستسناد لا يغيران - ويجب الكلام ان لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في السحال ولو لم
 يوجد الاستسناد لثبت موجب استثنى منه تجامه فكانا فيها معنى التغييرين هذا الوجه ولكنها لما كان الابداء وتوقع كلام غير
 موجب في السحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله

ما خاف في خصوص العموم فتدنا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراجيح وهذا بناء على ان العموم مثل مجموع
 عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد بخصوص لا يبعث القطع مكان لتغيره من القطع الى الاحتمال فيتعقد بشرط الوصل لا خلاف
 ان العام اذا خص منه شيء بدليل متعادل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافق فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
 بدليل متاخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
 اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز تخصيصه ان اذا ورد
 مترافيا لا يكون بيان ان المراد من العام لبعضه من الابداء بل يكون لسمي الحكم مقتصر للمحال وقابلية ان العام لا يصير به
 ظنيا لان صيرورة ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال
 الباطل وهذا هي الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فتندم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض
 منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا مضمنا مقررا لانه يقي على اصله ظنيا كما كان يصح موصولا ومنفصلا وعندنا موجب
 ظني قبل التخصيص كوجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب فكان التخصيص تقيده من القطع الى
 الاحتمال يصح موصولا ولا يصح مفصلا كالتعليق والاستسناد لوضوحه ان لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
 جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا يتبين ان التخصيص لم يكن داخلية ابداءه انه ولم يكن موجبا في مجموع

كلما نلاحظه او حينئذ لم يزم القول لوجوب الاحتقار بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه تابعا لاصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
العام مثل النخاص في ايجاب الحكم وبعد بخصوص اى بعد تخصيص قوله وعلى هذا قال علامنا رحمه الله فمن اوصى بخاتمة الانسان وبنار
منه لآخر موصولا ان الثاني في خصوصه الاول ويكون النص الثاني وان فصل لم يكن بخصوصه بل صار معارضا فيكون النص منبها اى
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علامنا فمن اوصى بخاتمة الانسان وبالنص منه لآخر ايضا موصولا بالاول
ان الثاني في وجه الايضاح والنص يكون خصوصيا اى تخصيصا بالاول وهو الايضاح بانها تم الذي هو عام بالنسبة الى النص لتناوله
الكلفة والنص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الا ايضا الثاني اى من الاول لم يكن هذا الايضاح تخصيصا
لاول بل صار معارضا وكان الكلام في النص ايجابا بالثاني ولغى عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النخاص
في الايجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق بمجانبتهما وبينما اخصيين وليست الوصية الثانية راجعة من الاول كما اذا اوصى بخاتمة
الثاني ثم اشترى رحمه الله ذكر المسئتين باختلاف متابعي اصول الفقه لغرض الاسلام وتشمس الائمة رجمها الله وذكر في شرح الزيارات
والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول مجمل على
ان في الفصل الثاني عند روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستئناذ ايضا فقال اصحابنا الاستئناذ يمنع الحكم بغير تقدير
المستثنى فيكون كلاما لباقي لبعده وقال الشافعي الاستئناذ يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فنصار عندنا لقرير قوله فلان على الف لا مائة له على تسع مائة وعنده الامانة فانها ليست على قبل الاستئناذ
قول ذو صيغة مصورة وال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن اوله التخصيص فانما قد يكون قولا وقد يكون
دليل عقل وان كان قولنا فلا تخمير صيغة واقتزى بقوله ويصح مصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ارزيدا فان العرب اتيهم
استئناذ وان افاد ما يفيد قولنا الازيد او قيل هو لفظ لا يستعمل بنفسه متصل بحملة بالا او احدى اخواتها وال على ان يرد قوله
نعم مراد وما الفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام الاول كالاتي
كقولك رايت القوم الازيد او زيد بنهم ورايت عم الا وحينئذ لم يكن دخلا كان منقطعا ولا يكون استئناذ حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغنى قالان الاستئناذ وكلمة الباقي بعد الثنا او في استئناذ الكل لا يبقى
شيء ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستئناذ اى موجه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا
فعد الاستئناذ يمنع الحكم بغيره مع حكمه بقدر المستثنى فيجوز كلاما لباقي بعد الاستئناذ ويزيد الحكم في استثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم بعدمه فيها وراى الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية
توجب نفي الحكم مما ورائها وحمد الشافعي موجه امتناع الحكم في استثنى لوجود المعارض كاستنحاح حكم العام فيما
نص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او معارض للعام صورة ومعنى على
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما في وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستئناذ وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون القاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها هكذا الاستثناء واذا قال لفلان على الف الامة صار
عندنا كما قال ابتدا فلان على كسامة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الامة وصادر عنده كانه قال الامة فانما نسبت على
فالمزم الامة لا دليل العارض لاول كلامه لالانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر مصدر الكلام
في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سوا لسوا عما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكليل خاصة فيجب
عما فيها الاستثناء وتلقنا هذا استثناء السام فيكون المصدر عا ما في الاحوال وذلك الصريح الا في القدر ارجح صحابنا رحمهم الله
بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الالسين عا ما فاحتمين لمرض للعدد والثبت بالالف لا حكمه مع بقا العدد لان الالف مسمى
لغيت التام ليلصحا اسما لما ووجها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اسي
ان عمل الاستثناء بطريق العارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله مصدر الكلام عا ما في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
سوا لسوا في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام الا لما مساويا لطعام مساو فان لم يكن مساويا
او سوا لسوا فانها اذا صادتسا وبين جاز لم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لمصدر الكلام عا ما في القليل والكثير
اعني ما يدخل تحت الكليل وما لا يدخل فيه مثل الخنفة والخنفتين لان الطعام اسم جنس وقد وجد له لام التعريف فاستغرق اسم
تلا استثنى السامى امتنع الحكم فيه بالعارضة فيبقى ما وراه واخلا تحت المصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في
في الكليل بالاتفاق فثبت العارضة في الكليل خاصة فيبقى مع الخنفة بالخنفة والخنفتين واخلا في صدر الكلام فيجوزم وتلقنا هذا الاستثناء
حال يعني عندنا لما كان تكلنا بالباقي قبلنا هذا الاستثناء حال لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما لمكن ولا يمكن استخراج
السواوة من الطعام فيجوز مصدر الكلام على ما يجانس استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي السواوة
فيعمل المصدر على عموم الاحوال تضار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
والسواوة الا في حالة السواوة ولا تحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكليل لان المراد من السواوة
هو السواوة في الكليل اذ السامى في الطعام ليس الا الكليل باجماع بدليل قوله عليه السلام كليل كليل بدليل العرف بان
الطعام لا يباع في العادة الا كليل وبدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكليل في الطعام لا يوجب الشل بل يوجب التبع
لفوات السامى والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكليل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احد على الاخر كليل
ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال السواوة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان مصدر الكلام لا يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخنفة بالخنفة او
الخنفتين فان قيل لا تسلم ان الاحوال اشخص على الثلثة المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من الثلثة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والسواوة الا في حالة السواوة
فيبقى القليل واخلا تحت المصدر تلقنا اسما حكما باعتبار اني الثلث لانه عليه السلام نبى عن بيع الطعام بالطعام والطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخنطة وديمقها ولؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سوا لسوا ثم لم يسم
لا يجزى باسم الطعام او الخنطة بدون الكليل فان الاسم يتناول الخنطة الواحدة ولا يتبعها احد ولو باعها لم يجر لها

ع

ليست بمقتومة فعرنا ان المراد منه ما صار مقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النفس فيصير كانه
 قيل لا يتبعوا الطعام الكليل بالطعام الكليل الا سواء لسواء واذ كان كذلك اتفهم الاحوال فيما ذكرناه وهو معنى قوله في ذلك
 اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدر وهو الذى يفضل تحت الكليل لوضوحه انه انما يدرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى لوصف
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فهنا انما يدرج ما يناسب
 المساواة فى الكليل وهو الفاضلة والمجازفة لا العلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة
 رحمه الله ان قوله لا سواء لسواء استثناء لبعض الاحوال ليكون توقيتا للشئ بمنزلة الغاية وثبت بهذا النفس ان حكم الربوا مرتبة
 الموقوفة فى المحل دون المطاعة وانما تحقق المحرمة الموقوفة فى المحل الذى يقبل المساواة فى الكليل فانما فيها لا يقبلها لوثبت فانها
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النفس فلما لم يثبت حكم الربوا فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلا اصلا لم يثبت فى
 رحمه الله ارجح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي
 اثبات فلا يتقدم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكما على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
 الكلام بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام لبعدها وجوب حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير
 موجود حقيقة واذ بقى التكلم صيغة لبقى حكمه لان بقا الدليل يدل على بقا الدليل فعرنا انه لا يسيل الى القول بار تفاع
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق نفي القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام فى القدر
 المستثنى مع قيام التكلم واستناع الحكم لما صح مع بقا التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المصاف وكالعام المحض من
 يتبع حكمه فى القدر المحض لوجود المعارض صورة وهو دليل المحض لالعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتبه اصحابنا رحمه الله لقوله تعالى فليتب قيم الف سنة الاحسين عا ما انه تعالى استثنى
 الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى توبه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استفاد
 الاستثناء فى الاخبار ولا احتضن بالايجاب كدليل المحض من ذلك لان صحة الخبر عما كان نبأ على وجود الخبر بينى الزمان
 الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لاني زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امرنى المستقبل لا يتصور المنع
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجوه وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالبقى سجد لم يقبل الاستناع
 بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحجة ثم
 عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما انبئ به او لا فترم الكذب لمحدى الامر من اما الاول والثانى فاما
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه لوجه لان اسم العدد علم
 لدلوله اى علم فليس كاسمته للاسد ولهذا امتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثمة نصف سنة كذا قيل والاسم
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
 لانسداد بابها اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
 العامة لا يصلح طريقا للمجاز ولا صورة بالاس من حيث الجزو والكل وهو لا يصلح طريقا ليقاله ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجزاء دمجاً بكل فصيح المطلق اسم الكل لا لازمه وهو الجزاء المحض به وهما ما دون الالف مثلاً كما يصح خبره لالاف يصح
 جزاء لا لعين ولثلاثة الالف وحشة الالف وغيره فمذممة الجزية لا تقع طرقتها للجزاء ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف
 تنى بقية العالم يصح اسماء ما دونها قوله فانه فاحسين اي استثناء فاحسين لقرض للعدو والمثبت بالالف اي منع العدو الذي بالالف
 عن الثبوت والذخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا كلمة اي لانه لقرض حكم الالف بالمعارضة مع
 بقا الالف والاسم دلولة والماصل ان دخول الاستثناء على الالف صار له من دلولة الى الباقي بعد الاستثناء
 وما منع له من ان يكون والا عليه لان دلولة ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع
 الحكم عن العقادة موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الالف ونفسا المستثنى
 مع المستثنى منه كلاما واحدا والاسم الباقي كما ان لفظ كسماوة وخمين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بغيره
 دليل مخصوص لعني انما يعمل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم
 بقى الاسم والاسم الباقي بلا عمل فلم يكن التخصيص قرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضا للحكم مع بناء العينة على حالها
 فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة فيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء قرضا للحكم كما
 لا سماه قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والضمير ما ذكرنا وما فصل وهو ما لا يصح استخراج من الاول لان
 المصدر لم يتناوله فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة والضمير
 ما ذكرنا اي اشتراكه في قولنا فيكون لفظنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي بامكن ان يجعل لفظنا
 بالباقي بعد الاستثناء متصلا ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح استخراج عن الاول اي صدر الكلام بان لا يكون استثناء
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالاخير الصفة او احدى احوالها
 من غير اخراج فعمل مبتدأ اي بجزء كلام مبتدأ حكم الاول لعل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
 الصورة وقوله مجازا الصب على التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
 لا يعقوله لان جعل مبتدأ في الضمير الرجوع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن مجزئ
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فعمل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
 شمس الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وهو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين ومنه بعض نسخ قال الله تعالى
 قال اخبرتهم ما كنتم تتبدون اتمم وابطاؤكم الا قدومون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي كل ما عبادتموه واتم وعبادكم
 الا قدومون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعايدهم واحتبب عبادتم وتطهير الا رب العالمين فاني
 اعدو واخطو والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير والارباب العالمين استثناء منقطع بمعنى
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبدا والاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبادتم عدوا لي الا رب العالمين

جاء

لانهم سوا البتة بالشذوذ عليهم انه قد تبرا مما يقبذون الا الشذوذ وجل فانه لم يشر من عبادة ولا وبها قول مقاتل وسلي بن ابي
 الاستثناء استعدا قول له واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلما علم الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامم بالثالث دل على ان الاب يستحق
 الباقي فصار بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
 اذا الموضوع له المنطق وبذلك يقع بالسكوت الذى هو صفة وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابته ضرورة كثيرة الكلام ام
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وفتح الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
 في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صوته لدلالة
 عليه معنى فكذا هي هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابوا فلما علم الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابوا
 اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامم بالثالث بقوله فلما
 اثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامم بالثالث بيان نصيب
 الاب لصدور الكلام الموجب للشركة لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامم من غير اثبات الشركة لصدور الكلام لا غير
 نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما علم الثلث ولا يبي بالباقي فصل بالسكوت بيان القدر
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التثنية مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر لبيان عن التفسير يدل على حقيقته وفي
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تعويم منفعة البدن من ولد الغرور اى ومن
 بيان الضرورة ما ثبت بيان بدلالة حال التثنية وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكانه لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمى نفسه شكلا مثل سكوت صاحب الشرع عند امر لعامة من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اى
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وما كل ومشارب كالوالميتقون
 مباشرة فاقدم عليها ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر النكاح
 على منكر مخطور فان الشذوذ تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا امرم بالمعروف
 ونهاهم عن المنكر فكان سكوت بيان ان ما اقرم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الاصر
 عليها واحتما واحتما ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رؤيته كافر اميشى الى كنيته عن الانكار
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخا بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
 ان له لسبقة تحريم فقهره دل على الجواز ونفى الحجج وان سبقه تحريم فقهره يدل على النسخ وذهب طائفة الى
 ان فقهره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلم

بانه لم يلزم التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما وسكت لانه انكر عليه مرة فلم يخف فيه الا لكار وعلم ان الكاره ثانيا لا ليند فلم
يا ورواه واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح وليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاول ان سكوته عليه السلام كليا
لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريمه على النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا كان التقرير عليه لسكوت عن الاكثار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام تكليف في حقه مع قوله عليه السلام
سألت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يؤهم الجواز والنسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليفه الحال وتوكلهم بحمل انه لم يلزم التحريم فلما عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام وان كان
ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والاكثار السكوت مما يحرم التحريم والنسخ وكذا
اذا بلغة التحريم ولم يشر به الا لكار مرة مع كونه سلبا متبعيا للنبي عليه السلام يجب تجديد الاكثار ونوعا للتوسم المذكور وبهذا بخلاف
اختلاف اهل الذممة الى كتمانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الاكثار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يتخلوا من انتهاه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل
والاول على معنى ان سكوت صاحب الشرح يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا لا لباقة المثال المذكور وهو سكوت
الصحابه وان جعل ضميره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه الخلف اذ هو مطلق على سكوت صاحب الشرح ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرح يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة فيهم عليه لا يسقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرح لسكوتهم وهو قلب الاصل والحاصل مثل سطوفا على مثل الاول لغيره او وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام وان كان فيه
تمثل وصار موافقا للعبارة الامام شمس الأئمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المعز من بطون الأمراء معتدا على ذلك بين ادكناج على فلن انها خرة فقدمت ثم تسحق قوله هذا حر بالقيمة لان
القبول قامت لبعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فنز وجارجل من بني ادم عذرة فنهرت والطلبنا ثم جاهولا اخرن
فذاك الى عمره ففضي بالهروا او قضى على ابى الا والادان ليدى اولاده وكان ذلك بحضور من الصحابة فعمل على الاجماع منهم
انهم حكموا به بالسجارية على سواها ويكون الولد حر بالقيمة ولو جوب العقر وسكتوا من بيان قيمة منقته بدن ولد المفور ووجوبها
للمستحق على الفرو فيكون سكوتم وليلا على ان المنافع لا تقمن بالاتلاف الجرد عن القدر ومن شبهة العقد بلالة حاله لان
المستحق باء طلبا حكم الصحابة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وتمت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم حاله ليس هو انه نفا وكان يجب عليهم البيان لعنفه الكمال والسكوت بعد وجوب البيان ودليل النفي كذا قال شمس الأئمة
ولا ليقال انما سكتوا عن بيان قيمة النفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
ان سكتوا عن تقرير منافع ندل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة ونق المفور
مثل سكوت الشفيع وسكوت الرولى حين يرى عبده بيع ويشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة ونق المفور عن النفا
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع العزور عن المشتري ناهى عما جاز الى التصرف
في المشتري ما ذالم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يقضى الشفيع عليه تصرف فذلك

بجاء

الضوء والغروب مثل ذلك السكوت كالنصيص منه على اسقاط التنفية وان كان السكوت في موضع البيان وسكوت حامي المولى حين يرب
 بمعه ويح ويشترى اى التولى اذا ارادى عبده بيع ويشترى فسكت عن النهى كان سكوت اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
 اذنا لان سكوت عن النهى محتمل قد يكون للرضاء تبخره وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالتفات الى الضرر لعله انه محمور من ذلك
 غير ما لو محتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادعى الى الضرر انفسه وروى فيها واجب
 فعلة عليه السلام لا ضرر ولا ضرار سنة الاسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليعاطون العقيد
 ولا يتبعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا الحجة ويون ثم قال المولى كان عبدى محمورا عليه
 مشاخره ليدون الى وقت حتمه ولا يدعى متى لعتيق وهل لعتيق او لا لعتيق فكان التواضع وطعمه فيه من الضرر الا
 يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر وانفسه ورحلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
 الشافعي رضى الله تعالى عنه ولكن دليل الحرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى تبصر عبده
 ان يظهر النهى اذ اراد تبصره ويلو به على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغشور فلهذا دليل
 رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري والبالغ قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال علماؤنا
 رحمه الله تعالى فيمن قال فلان على مائة وورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
 الشافعي رضى الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وتلنا ان حذف المعطوف
 عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت ويجوز في الذمته في حاشية المعاملات كما لم يكن الا
 دون الثياب فانما لا تثبت في الذمته الا ليطرقت خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل
 قول علماؤنا رحمه الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان المشافعي رضى الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
 يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف
 في هذه المسئلة فعندنا هي مثبتة على هذا الاصل وعنده ليست بمثبتة عليه وجه قوله وهو القياس انه اسم الاقرار بال
 وقوله ورسم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع لنفسه لانه لا يترى ان من شرط صحة العطف
 المغايرة حتى لم يجر عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون مفسر فان الدرامم في قوله عشرة دراهم
 بين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لقيت المائة بوجه فيكون القول قوله في بيانها كما
 في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وحده بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهيمين على الاخر
 ثم فسره بالدراهم فيصرف التفسير اليها لما جاز كل واحد منها الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة ثواب وجه قولنا
 وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف لنفس المعطوف عليه وتبخره في العدد
 متعارف اذا كان في المعطوف وليس عليه ضرورة طول الكلام يقال لعيت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
 وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجمع الدرامم من غير فرق بين هذه الصور
 فلما صلح عطف الدرامم على المائة في البيع مفسرا باعتبار الحرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لما في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والثاة فالعبد عليها حيث لم يجعل مفسر المالا ان العبد
للغرض كثر الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في القدر الذي ثبت وينتج في الذمة عالا او لمع
كالكلمات والمرزومات لانه لما ثبت وينتج في الذمة مطلقا كثر العقود والبايعات به فانما غير المقدر فلم يوجد فيه كثر
الاستعمال لانه لما لم يجب وينتج في الذمة الا انه عقد خاص وهو السلم او فيما هو في مناه وهو البيع بالثياب الموقوت
سؤجلا لم يقع العقود والعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسرا فاذا
لم يوجد بعين المالكه بجملة فربح في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والشرح فنقول ان في حق صاحب الشرع
بيان لدره الحكم المطلق الذي كان معلوما عند التدل في الا انه اطلقه فصار ظاهره القار في حق البشر فكان تبدلا في خصا
بيانا معناه في حق صاحب الشرع وهو كالتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع فغيره تبدل في حق القائل وقيل معنى الشرح
فانه الازالة يقال نحت الشمس نطلا اي ازالته ورفعته ونحت الريح الاثار اذا محتها ونحت الشيب الشباب اي احمده وقيل
معناه التقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نحت النخل العسل اذا قلته من غليه الى
نحسك ومنه من سح الموارث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو مشهور
الى ناسخه لا يتصور اما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوره ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فتقيد بالشرع احتراز عن القطلان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي الجبر عنها
بالبيع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسهل لهما بالاجماع وتفيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالمرت والبقول متاخر احتراز
عن التقيد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسهل لهما وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديرا واما ما استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في وهما استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متاخيا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه ايشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند التدل في حديثي في وقت كذا بالناج فكان النسخ بالنسبة
عليه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق الشرع
لان اطلاق الامر لشيء ليه مابقاء ذلك على العابد من غير ان يطلع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبدلا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في من العباد بيانا معناه المدة المحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في
مستقيم لانه لو دى الى القول بتبذد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب سكل كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز تقليد
غيره وهما الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كما قتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول
بيد باجده بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما انفس التدل تعالى بقوله تعالى فاذا جاز اجلهم لا يساخرون ساعته
ولا يستقدسون والموت الذي حصل فيه نيل التدل كما حصل في الميت تمت الله لا يفعل القائل على ما عرف في حق

الاجتهاد

التامل تبديل وتغيير الى بطلان قطع الخرق بالموت لانه هو الما قلب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والديه على ما قاله
ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود ولعنه الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في مشرعية آدم عليه السلام وبه
حصل التسلسل وقد ورد في التوريات ان الشدا م تزدوج بناته من نبيته وكذا الاستتاع بالجموع وكان عملا لادم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم اتخ ذلك بنيه من اشرانه وكذا الجمع بين اعمتين كان مشروعا في مشرعية يعقوب عليه السلام ثم اتخ تلك
الابا حدة في التوريت والعل المنية كان بابا ما قبل مشرعية موسى عليه السلام ثم اتخ بشرية موسى عليه السلام وترك النحمان كان جائزا
في مشرعية ابراهيم عليه السلام ثم اتخ بالوجوب في مشرعية موسى عليه السلام ففرقنا انه لا وجب الى المكان وقد بيا المسئلة تمامها في الكتف
قوله ومحل النسخ حكم كوت في نفسه مملها للوجود والعدم ولم يتحقق به اينا في النسخ من توقيت او تانيه ثبت لضا كما في قوله تعالى
خالدين فيها ابداد و كالتة كسائر الشرائع التي قبض عليه رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقية وان كان
رفعاله في الظاهر ابد من ان يكون محله كما يتل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان المدة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم امي يحل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا واذ لو لم يكن محتملا ان يكون
مشروعا وما كلف الاستمرار مشرعية والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لا تستمر بحية
ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزوم الاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ مما عزت العقول والافعال
وانت انه ان لا يكون لمحا به ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد المكان في نفسه محتملا للوجود والعدم بما يتبع لموق النسخ كذا
به بيان مدة المشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تاسيد مريحا او تاسيد ولان الاول فمثل ان يقول الشان اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال هللت هذا الشيء الى غير سنين او مائة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من الابد
والخلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاسم الامام ابو زيد رحم الله ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات مشروعا وذكره بعض ائمة
ان شاه قوله تعالى ترزعون سبع سنين ابا وقوله جل ذكره تستوفى واركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام المشرعية
وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد وصف اهل الجنة بالافاقته وسبب لقب الزوال فكلما اقرن بها الابد سار
بمال الاقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفتيش على التا بيد لا يكون الا على وجه ابد
وظهور الغلط والله تعالى تعالى عنه ولا يقال هذا المثال من الاخبار لاسن الاحكام وانتاع النسخ فيه لكونه ضربا للتما بيد لما بقول
القصاص ايراد المثال للتا بيد نصا ولم يوجد في الاحكام تا بيد صريح وقد حصل المقصود باير اذ فذلك اورده ههنا انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تا بيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام لم يعص ايراده مثلا لاسن هذا الوجه واما الثالث فمثل قوله تعالى فليس
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيد لا يتل النسخ لانه صلا الله عليه وسلم فاتم النبيين ولا يشبه بعده ولا نسخ الا بوسع ط السان سنة
فلا يتبع احتمال النسخ بل هذه الدلالة وقطره ثبوت تا بيد الجنة والنار ولان لان اللمها لا كانوا مؤيدين فيما كانوا مؤيدتين هرو
وامن ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور الى جواز نسخ الحققة تا بيد او توقيت من الابد والنولس وهو من حية
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابى اليسر وذهب ابو بلز الجصاص والشيخ ابو منصور والقاسم الامام ابو زيد
الشيخان وجهه من اصحابنا رحم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستم ابد الا قبل النسخ لانه مشرعية النسخ فيه

الى الكذب التناقض تسلك الفروع الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فنفايته ان يكون والاطع ثبوت الحكم الازمان له و لا يخ
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد العبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذ لم يتشك ذلك لم يتش
ورد و النسخ المعرف لراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في الكفر لا الدوام
القول القائل لازم قلنا ابداء واجتنب فلما ابداء فلان كبره ايضا لا يجوز ان يكون ذلك في استعمال الشئ وتبين لمون النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفروع الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدلان معنى التابيد
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون وايما وغير دائم ومصاحب لشيء منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما قيل الصوم دائم مترايب
والله يل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعاً في خبر كما في تابد اهل الجنة والناسخ ان من قال يجوز في الواجب والتابيد
والا لهما وحمل قوله تعالى في الدين فيما ابداء على المبالغة نسيب الى الزين والصلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لفته
في الدوام في الصورتين وقوله لا يتشك ان يكون الخطاب مراد البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يبيح اذا تصح اذا اتصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة والاطع المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه التفسير
كان والا على سناه الصحيحة قطعا لما كان قد ورد في نسخ عليه في باب البداء ومزورة فلا يجوز وليس هذا الجرح ان النسخ في اللفظ المتناو
لاحيث ان النسخ لا يردى فيها الى انه اريد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكما
فيما البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حق بعض خاص ثم القطع بنسخ قوله اشكر الله ممن من عقد القلب عندنا دون ان من
انعمل فلما لم يمتد له ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح تاثيرا اعلم ان النسخ شرط بعضها تنقق عليه مثل كون النسخ
والمنسوخ مكنين شرعيتين فان الموت والعجز يريان التبدل الشرعي ولا يسميان نسخا ولذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي
نسخا وبمثل كون النسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والنسخ لا يسميان نسخا وبمثل الكتمن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره وبينهما مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط العبدل المنسوخ واشترطه كونه انفع من
المنسوخ او مثله فانها شرط الصحة النسخ عند قوم على ما عرف لمن الشرط والمثقت فيها الكتمن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما وصل الامر
الى المكلف زمان يسع الفعل المأمورية فتمت كثر الفقهاء وفات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمعي النسخ الى المنسوخ والقاسم الامام ابي زيد وبعض اصحابنا الشافعية كالصغير
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجه واحد هما ان يرد النسخ بعد الكتمن من الاحتقا وقبل دخول وقت الواجب
كما اذا قيل في معنى ان مجواته هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار الصبح للصوموا والتا في ان
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اخرج ولدك فبادر الى سابه فقبل احصاء الكل قيل له لا يجوز
او شرع في الصوم في قوله صم هذا فقبل القضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط الكتمن من الفعل ان العمل بالبدل
هو المتعدي ومن شرع الاحكام لان لا ابتداء وتحقيق به الا ترى ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب الفعل والامتناع عنه
لانهما على المصدر للمعزوم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل الكتمن
منه هو ما الى يتبع الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارح اذا امر بشئ وفي وقت حل على حسن ذلك وفي ذلك

الوقت دل علی تجہ فی ذلک الوقت لکن احسن والفتح من ضرورات الامر والسنی واجتماعا بشیء وهدنی وقت واحد محال مکان القول
بجواز النسخ الذی بووسی الیہ فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والاعتلال انما ینبئ عما مر یغفلہ اذ لم یزل من حال المأمور بہ بالم
یکن معلوما لیس من بدو الید من اللہ تعالی لا یخیز وعامة العلماء وتسکوا بساوی ان النبی علیہ السلام امر بمسئین صلواة لیلة المعراج
ثم نسخ ما زاد علی الخمسین وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب علیہ فدل وقومه علی الجواز فان قيل جاز
حديث غیر ثابت والمعتبر ینکر ون المعراج اصلا ومن اقربہ منهم ومن غیرہم یقولون لم یرو عنہ حدیث المعراج ذکر نسخ
مسیب من صلوة الخمس صلوات وذلك شیء زاوہ القصاص فیہ لما زادوا غیرہ والدلیل علیہ انه لا بد فیہ من التمكن من الاستعداد وكان ال
بمستقیم صلوة علی ما زعمتم للامة لا للنبي خاصة ولم یوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشهور
ساقطه الامة بالقبول وهو فی معنى التواتر فلا وجه الی انكاره واهل النقل وناقدو الحدیث كما رووا اصل المعراج رودا من مسیین صلوة
وانما یخمس وذلك مذکور فی الصحیحین وغیرہما من كتب الاحادیث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم یجوز القول بكونه من
زیارات القصاص قولهم لم یوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول اللہ علیہ السلام هو الاصل ہذہ الامة وقد وجد منه عقدا
على ذلك فیجوز اصل النسخ فان الدلیل الیہم علی جواز النسخ دل ذلك علی جوازہ قبل وقت الفعل ذلذا فریق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقتہ لانه یجوز ان یراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذ حضرة وقتہ ویكون الابتلاء بهذا القدر و هذا الابتلاء
صحیح لان الايمان راس الطاعات فیجوز ان یتبیل اللہ تعالی عبادة بقبول ہذہ العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الا یرى ان ال
مناقد یامر عبده بشیء مقصوده من ذلك ان یتبیل عند الناس من طاعته والقبول له ثم ینہاہ عن ذلك بعد حصول ذل المقصود
قبل ان یتمكن من مباشرة الفعل ولا یجمل ذلك البلاء وان كان الامر من یجوز علیہ البلاء فلان لا یجمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقیقة بموجب البلاء من جمل البلاء من جمل البلاء اولی والماصل ان حکم النسخ عندہم بیان مدة العمل بالبدن
لانه هو المقصود بالتکلیف حصول الابتلاء به وعندنا مکملہ بیان مدة عمل القلب والبدن تارة و بیان عمل القلب وهو العقد بالقر
اخری لان الابتلاء كما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بجملة هو نفس العمل بالجواز ولما فرغ الشيخ من بیان
المشرط شیخ فی تفصیل النسخ اعنی الدلیل الذی ثبت بہ النسخ بقوله ولا خلاف بین الجمهور ای جل الناس ومنعظم ان القیاس
لا یصلح ناسخا القیاس المظنون لا یكون ناسخا للشیء عند الجمهور علیا كان اذ ضیا ونقل عن ابن العباس بن شرح من اصحاب الشیخ
ان النسخ یجوز بہ لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص بہ جاز النسخ بہ ایضا وكان ابو القاسم انما علی من اصحابه لا یجوز
بقیاس الشیء فیجوز بقیاس استخراج من الاصول وكان یقول کل قیاس ہو مستخرج من القرآن یجوز نسخ الكتاب بہ وكل قیاس
هو مستخرج من السنة یجوز نسخ السنة بہ لان ہذا فی الحقیقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فنبوت الحکم بمثل ہذا القیاس
کیون محالاً علی الكتاب والسنة اذا القیاس کثیر محال النفس تسک الجمهور باتفاق الصعابة رضی اللہ عنہم فانہم كانوا یجمعین علی ترک
الرای بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاما دحتی قال عمر رضی اللہ عنہ فی حدیث ابن عمر ان لکفنی فیہ براینا و فیہ
سنة عن رسول اللہ علیہ السلام وقال طر فی اللہ عنہ ولو كان الدین بالرای لکان یطعن الخف بالسخ اولی من ظاہرہ و لکن زایت
رسول اللہ علیہ السلام یصح علی ظاہر الخف ودون باطنہ و بان القدم علی القیاس المظنون الذی یستحب بہ ان کان قطعاً لا یجوز

نسخ به لانقاذ الماجل على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظننا فلا نسخ اليقينا ان العمل بالمظنون
 المتقدم انما يشبه مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر لبطل شرط اكمل به وخرج من كونه مقتضيا للعلم
 فتنسب من القياس الرجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا ثبت له فلا نسخ ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتفصيل فنقول
 بالليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التفصيل سببا جازيا وكون النسخ فكيف يتساويان والتفصيل بيان والنسخ رفع وابطال
 وذكره الانما على ضيق ايضا فان الوصف الذي به يزد الفرع الى اللام المنصوص عليه في الكتاب وليست فيه تقطوع بانه هو
 من الحكم الثابت بالنسخ لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جازا لنسخ به ايضا كالنسخ
 وكذا لا يصلح تاسخا لا يصلح منوها الا اذا كان قطعيا فانه جازان يكون منسوخا كذا في بعض اشروح عن الاحاطة
 هذا فاللغوية وعبدالجمار من المترتبة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين ذوال مشروط العمل بالقياس للمظنون وهو
 رجحانه ان حجان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما صلح النسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ ولا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للبري في معرفة شيايه وقت الحسن والتجني في الشيء
 من ادراكه تعالى امي وكما قياس للاجماع عند اكثرهم الاجتماع بمجرد ان يكون ناسخا للكتاب وليست والاجماع عند بعض مشايخنا هم
 ميبه ابن امان واليه ذهب بعض العقول تسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه اجاب الامم من الثلث الى السدس باجورين
 قائل بن عباس كيف تجمها باجورين وقد قال سعد قائل فالكمان لا اخوة فلما السدس والاخوان ليسا باخوة فقال جمها
 قولك يا غلام قدل على جواز نسخ بالاجماع وبان المولفة لكوهم سقط نصيبهم من العداقات بالاجماع المنقذ في زمان النبي
 رضي الله عنه وبان الاجماع جمته من حجج الشريعة موجبه للعلم كالكتاب وليست فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لا تترى انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جازم حيث جازم به البرادة على الكتاب وليست به نسخ فبالاجماع اولى وعندنا
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما في شئ ولا مجال للبري في معرفة شيايه وقت الحسن والتجني في شئ عندنا
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا من على ان النسخ بعده وفي حال حيوة ما كان فيعتقد الاجماع بدون
 سلكه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا اذا وجد البيان منه فالجواب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
 موجبا للعلم بعده ولما نسخ بعده فرفنا ان النسخ بدليل للاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله لان الاجماع لا ينفك
 البته جلا في الكتاب وليست فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندنا
 انه ناسخ للكتاب وليست ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
 وكذا لا يصلح تاسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان كل علم بطلان الاول لم يجز ذلك للاجماع لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعده لم يجز ذلك الا بدليل شرعي مستجد ووقع لاجل الاجماع من
 كتابه لم يثبت والدليل كان موجودا ونحن عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لا يستلزم حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
 ولعدم جواز نفاذ الدليل لانه يدل على احدى هذا الاجماع الاول على كل استلامه اجماعا على الخطاء وكذا لا يصلح تاسخا للقياس من ان
 به المام واما تمسك بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المقصود جمته قطعيا فيكون النسخ

من حيث المعنوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الالة السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا يطلق على
الاخرين قطعا ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير انما ثبتا للمكان تقديره
الدال على سبب اذ لو لم يقدّر ذلك كان الاجماع على المحب خطأ ومفند يكون النسخ هو النسخ ون الاجماع وكذا تمسك بسقوط
تعيب التولية فلو لم يكن ذلك لم يفسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجب على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتابة
والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز ذلك لانه يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان
دقة الحكم وجايزه للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت مبينا وجائزا ان يقول الصدق تعالى بيان ما جرى على لسان
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح استنادا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجر
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا يفسد لاسيما في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالكتابة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فواتي القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر في نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
جمهور الفقهاء والمفسرين من سبب الشافعي والمعتزلة واليهود والمنفقون من اصحاب ائمة فمضى رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولنا واحدا وهو نسيب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
الاولى بالحق كذا ذكره السعدي من اصحاب الشافعي في القواعد واليه مال كثير من انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلووا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اياته او نسيها من غير منها او شلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى
قال نأت بغير منها او شلها وهو يدل على ان البديل غير او شل على انه من جنس البديل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا تيك
بغير منه يفيد انه يأتي بغيره من الدرهم الماخوذ السنة ليست خيرا من الكتاب ولا شلها ولا من عليه لما شك لان الكتاب كلام الله
تعالى وهو مجزى والسنة كلام الرسول هو كغيره فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نأت بغير منها وهو يدل على ان الاية بغيره
هو ان شل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقا نفسه ان اتج الاما يوحى
الى اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبدل وانما يتبع لما وحي اليه لا يتبدل بل طلاقة يتناول تبدل اللفظ وتبدل الحكم فيقتضيه
الامر ان جميعا ولا يكون له ولاية تبدل الحكم كما لا يكون له ولاية تبدل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بيان الله لهما ولقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبينا
لكل شئ والسنة شئ فيكون الكتاب بيان الحكم لارادها لهما وذلك في ان يكون مؤتمرا ان كان موافقا وبيننا للخط فيما ان كان
مخالفا وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجوه وبيانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول
من شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول المعاصرون هو اول قائل واول عال بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد
على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول المعاصرون قد كثر ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو يفسد قولنا ان النسخ احدهما بالاشد
يكون مدرجة الى طعننا وسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سبيل كل واحد منهما مينا وتؤدي الاخر اولى من جعله رفعا
وسبب الصاحب سد باب الطعن لعلنا ان معون عماد يوم الطعن واجبة الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
الصلوة حين كان بكة ولما اجبر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان بكرة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بلا شبهة
لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم نثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول ويبك شطر المسجد الحرام فكون وليلا على جواز نسخ النسبة بالكتاب وما ذكر
في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالآخر لم يتحقق عقلا ولم يرد من مفسرهما فوجب القول بالجواز وذلك ان النسخ في الحقيقة بيان
مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتحقق ان بين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتحقق ان بيننا بوجه
متلو وكما يتحقق ان بين محل الكتاب بعبارة لم يتحقق ان بين مدة حكم المطلق بعبارة الاخرى ان النسخ استطاق الحكم في بعض
الازمان الداخلة تحت العموم كما ان تفسيره استطاق الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يتحقق تفسير الكتاب بالنسبة
المشواترة لم يتحقق نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يتحقق ايضا ان يترسده تعالى بيان انه لم يتغير بل المصلحة كما لم يتحقق ان
بينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بل لم يقطع بفتيت ان ذلك
ليس يتحقق عقلا ولم يرد في نسخ بعد جوازه ايضا لان ما لموا من الايات لا يدل على عدم جواز وثبت انه جائز وقوله هذا مدعى
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يرد نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الظاهر ان النسخ في
بنا قضي في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناظرا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالنسبة بالنسبة بهذا الطعن فكل
ما نحن فيه وهذا انه علم بالعبارة الدالة على الصاق رسالة وان مبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليس لاطمن مجال
واما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالنجية وهو النجية فيما يرجع الى مراقفة العباد ومعالجهم وكلاما المانعة لا للنجية والممانعة
في الظن وقد يكون حكم النسبة الناسخة غير اشلا الحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس
تبديل مثلا فتنه بل يوحى من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبريد للتلخيص ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
شم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات التعال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة اثبات
يقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الا ان خفت الله عنكم ولم
ان فيكم ضعفا والاية ومثال نسخ النسبة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم من ثلاث من زيارة القبور فزورها فقد اذ
لمحة في زيارة قبره ولا تقولوا جواد عن لم الاضاح ان تشكوه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يد لكم وتزودوا فانها سميتكم لتيسر
به مرسكم على مسركم وعن النبي في الرياء والكنتم والمنزلة والنقية فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا سكر او مثال نسخ النسبة
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن موتات
فلا ترجوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما تبعت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ارجع الله
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخ الكتاب وهو قوله تعالى لا تحمل لك النساء من بعد بالنسبة وحي
اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ابع ل ذلك كما قيل قال ل انما سئله الامام ابو زيد لم يوجب ذلك ما نسخ بالنسبة الا ليطبق
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التداوة والحكم جميعا ويجوز نسخ اعد جهادون الاخر لان النظر على جواز الصلوة وما يتبعها
بمنه للصيغة وكل ما عدتها مقصود بنفسه فاحصل بياها بالارة والوقت والما قرع من تفصيل النسخ اشار الى تفصيل النسخ بالكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ولكنه نسخ وصف الحكم بقاء اصله نحو نسخ قرعته معلوم ما شور
 اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول بالاناء وصرف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعبد
 سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتى قرآنا ثم نسخ فلم يكن اى لم يوح منه شيء لما رفع الصدق تعالى من قلبه ذلك
 وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى في سورة الاحزاب فلو ان نسخ القرآن لم
 يتصور الايمان لا يخلو لا ذكر استثناءه من الفائدة وقوله تعالى او نمنها يديل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز طلاقا للمحدثة
 وبعض الروايفتحته لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه يتعالى من ان
 يحميه نسيان او غفلة عرفنا ان المراد الحفظ الدية فان الضياع محتمل منا قصد الكمال فلهذا الكتاب والنعمة والسياسة
 من اجل وحسب منها يعرف الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فان خبره هو الحافظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والمؤمن القلوب صيانة
 للدين الى اخره فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الا اندلس ما وذا بحفظه من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
 الحكم دون التلاوة ولكنه نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكلفين واكثر فرقة كخاذا من
 المتكلمين الجواز في التبيين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمناه اذا الابتداء يحصل به وليس وسيلة الى هذا المقصود فلا
 يتبع نفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند قنات المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بسقوط الصلوة بالتحسين والحكم ثابت
 بالنفس لا بغيره فلا يتبعه بغيره كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بدون البيع بان النسخ وتمسكت العامة في التبيين بالمنقول فان
 الايراد باللسان للزناة وامساك الروا في البيوت والاعتداء بالحول للثبوت في عناد وجهها وتقديم الصدقة على نجومى الرسول
 والتحريم بين الغذية والعموم ومسالمة الكفار وثبات الواحد لل عشرة احكام نسخت مع اتمام التلاوة والآيات الموجبة لها فدل ذلك على
 جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن سعود في عهد عثمان رضي الله عنه فهدى الامم تشابهات
 وشمل قراءة ابن عباس في اواخر خلافة من ايام اخره مثل قراءة سعد بن ابى وقاص وله في او اذت لام فكل واحد منها ال س مثل
 رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه اشخ وكشيخة اذا دنيا فارجوها البتة كما لا من التواتر نسخت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام لثبوت
 الصدق تعالى القلوب من حفظها في حياته القلوب هو لاد وبقية احكامها المحظوم وتعلمهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير ال
 كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكيم اسي
 المتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يتبع
 عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود ونفسه اما يتعلق بالمعنى فظاهر واما يتعلق بالنظم فلان في القرآن اهور
 متشابه ولم تثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على النما للنفس واجنب ونحوها
 واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلو وكون الاخر ما اذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يتبع ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
 والاعجاز لكونه مقصودا به وكنا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز انما واحد بها مع عدم الاخرين
 بما ذكرنا ان قولهم المقصود من نفس حكمه وكون لظنه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم
 فلا يتبعه بدون لان بقاء الحكم لا يكون بقا لم سبب لم يجب له فان تنسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والرواية على النفس نسخ

عندنا خلافا للشائفة رحمه الله لان بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيلزم حقا لصدقها لانه لا يلزم
الوصف بالتعريف حتى ان المتأخر اذا مر من بعد ما مرهما فاطعم لثنتين مسكينين لم يجزه فكانت الزيادة مستغنا من حيث انتهى به
القسم الرابع من الاقسام المذكورة ألفق العلماء على ان الزيادة كالتصان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والذكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في اشخ من غير تغير للاصل وحقا في غير هذه
الزيادة اذا وردت متأخرا من المزيد عليه تاخر اجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشط الايمان في رتبة ايمان
وزيادة التعريب على الجلب في حد الزنا بعد انفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت متعارفة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورد
الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال عامة العراقيين من شائخنا واكثر المتأخرين من شيوخنا وبارنا
رحمهم الله انها يكون نسخا من وان كان بيانا صوته وقال اكثر اصحاب الشائفة انها لا يكون نسخا واليه ذهب بعض اهل الجليل
وابو اشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشائفة ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغايرت عنها بحيث لو فعله كما
قد كان يفعل قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التعريب
في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذق لو فرضنا ورود الشرع بهاد اكية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهدائي
من المعتزلة واشاعلناك يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخير المتواتر والمشهور في الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة
نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة صحا وعندهم يجوز لكونها بيانا تسك من قال ان الزيادة ليست نسخ بان حقيقة النسخ
لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل ورفع الحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا بقر
ان الحاق صفة الايمان بالرتبة لا يخرجهما من ان يكون مستحقة الاحتاق في الكفاية والاحتاق النسخ باجلد لا يخرج الجلب من ان
يكون واجبا بل هو واجب بمره كما كان عملا فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو
بنزلة من ادعى على اخر الفاء ونسائية وشهد له شاهدان بالف وخران بالف ونسائية حتى قصفه له بالمال كله كان مقدار الالف مقصيا
به بشاوتهم جميعا والاحتاق الزيادة بالالف بشاوة الالف بشاوة الاخرين يوجب تعريب الاصل في كونه مشروطا لارفعه تبين
بهذا ان الزيادة لا تفرض الاصل حكم المشروع فلا يكون فيما بين النسخ بوجه يوضح ان النسخ انها ثبتت ليدل متأخر مناف
للاول سميت لو ردوا معا لا يمكن الجمع بينهما لتناهما وهما ان ورود الزيادة مقارنة للمزيد عليه يجب الجمع فلا يكون منافية
له فكيف ثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واجح من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انها حكم بائدا
حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النفس فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو اخرج
من الصفة بالاتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيده والتقييد من غير مقصود من الكلام على مفادة المعنى للاول لان
التقييد ثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له اخرج من الصفة بما يشترطه ما وجد في القيد دون ما لم يوجد في ذلك فاذا صا
المطلق تقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بوجوب حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان للاول يستلزم احوال
القيد والثاني يستلزم عدم احوال بدهنه واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضح ان المطلق معنى صائغا
صار كما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد اشكال المتكلم على تعيينين احدهما اادل عليه المطلق والثاني اول عليه المقيد بالمعنى

حكم الويد وفيما يجب خالصا لمد تعالى الى ليس بسفر ما يجب من لمد تعالى من عبادة ادعوتيه او كفارة حكم وجود الجملة لوجوده ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجزا ولا بعض الفجر بدون الفصم الاخرى اليها وكذا المظاهرة اذا صام شهر اشتم عجزه فانهم ثلثين سكتنا لا يكون كغيره بالاطعام ولا بالاصوم وكذا الواقيم لبعض الخدم على الزانية لا يتعلق به شيء من احكام احد من نظرة الحمد وود فرغ الامام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادته القاف اذا كان احد حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا صلوة واثم قيد بقوله فيما يجب خالصا لمد تعالى احترازا عما يجب خالصا للعبادة فانه ما يقبل الوصف بالقرية ثبوتها كما بينا فيما اذا ودرى القاف ونسبته واداد وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل العجز لا يكون لبعض حكم الوجود كما ليس كما كان عبارة من الايجاب والقبول جميعا لم يكن لاهل الشئين حكم الوجود بدون الاخر لوجوده قوله وللهذا لم يحتمل الملائكة قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لان زيادة على النص وادوا زيادة الشفاعة من زيادة الكفاية شرط في طواف الوايوه وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة بخبر الواحد والقياس الى لان الزيادة على النص نسخ لم يحتمل الملائكة قراءة الفاتحة ركنا في فرضنا في الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب وادوا زيادة الشفاعة من زيادة الكفاية وهو تغريب عام على كل الذي هو حد الزنا بالبكر لان الشفاعة بالجلد بطريق احد لم يبق اجملة بنسبه حد بل صار بعض الحد وليس لبعض حكم الوجود كما قلنا فيكون نسخا لكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الى حدنا بالبكر كذا احتراز بقوله حد من النسخي سياسته فانه يجوز اذا راسي الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرط في الطواف اى لو ان تكون الطهارة شرط في الطواف من لا يجوز بدونها لادوا زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت الحرام وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان المد تعالى ابلغ فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفة الايمان شرط في رتبة الكفارة اى كفارة اليمين والظاهر وقوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة الاولي واليمين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام فبته شرا وقال على من قبة يعني من الكفارة ان يخرج ان احدثها فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد ما مومته فقال اعتقها فانها مومنته فاستخار عليه السلام ثم امره بالاعتقاد وتعلبه بكونها مومنته يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ شرط الايمان في الكفارة لقتل القتل المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفارات لان لكل نفس واحد على موبانه الا ان يشترط زيادة على النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والى من يوصل بالنسب انما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمي اربعة ام سباح وتحتب وداجب وفرس وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا لخلو عن الاقرب بيان انه ذلة واختلف في سائر افعالها والصحح انما لا يخصها من افعالها من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حدة يقتضي

بسنه ایقامه علی تلک الحجتہ و ما لم تعلم علی اے جہتہ فماتہ نقلنا فملہ علی اوئے سنازل انما لہ و ہوا الاباۃ ان الاتباع اصل و وجوبہا
 ہوتے یقوم و لیس خصوصتہ و تیسرے السنن افعال الجہت علیہ السلام لاناظر بقیۃ و سہمیۃ فلیح بیان احکامہا بہذا الباب ایضا
 علی صہ من مالیس لہ صنفہ دائرہ علی وجودہ کبعض افعال النایم و کساہی فانہ لا یوصف بحسن و لا قبح و مالہ صنفہ و دائرہ علی وجوہ
 کسائر افعال الکلفین و انہا تنقسم لہ حسن و قبح و الحسن شدائتہم الی واجب و مندوب و مباح و التبعیج منها یقسم الی محذور
 و مکروہ و الاقسام الثلثہ سومی القسم الاخر یصح و قوہا من مباح الکلفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر یصح و قوہ من
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح و قوہ اہو معصیۃ من الانبیاء علیہ السلام فانہم معصومان الکبار علیہما السلام فانہما علیہما السلام
 الصغائر عدا صحا بنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم یصعبوا عن الذلالت فقتبت ان المراد من افعال النبی علیہ السلام ہما القصد
 لان ما یقع لہ من قصدہ نزل ما یحصل فی حالۃ التوہم و الاغرا و السہو لا یصلح للاقتداء و ہونہ بیان احکامہا بالیصلح للاقتداء
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ عن قصدہ کیونکہ زلتہ و سبہ اسم لفعل حرام غیر مقصود و ذاتہ للفاعل و لذلک وقع فیہ عن فعل مباح قصدہ
 فلم یوجد القصد فیہا الی ہما و لکن وجہ القصد الی اصل الفعل لکن نزل فی طریق و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجہ
 القصد الی اللشہ بجلان المعصیۃ فانہا اسم لفعل حرام مقصود لعیۃ للفاعل و امکان اشع قد اطلق اسم المعصیۃ علی الزلتہ
 مجازاً و الزلتہ لا یختلف عن اقتران ہما انہما زلتہ اما من جہتہ الفاعل لقولہ تعالیٰ اخبار عن موتہ علیہ السلام عین کز
 القبطی نقلتہ قال ہذا من عمل الشیطان امی یحییٰ عنہ حتی ضربتہ فوقع قتیلا فانما ضرتہ الیہ یا اوسن العبد تعالیٰ لکما قال عز و جل
 و عنہ ادم ربہای باکل الشجرۃ لستہ عن الالک سنا فتوے امی اخبار حیث طلب الملک و لعلہ بالکل ما شیء منہ و اذا کان
 البیان مقرونا بالزلتہ لا محالہ علم انہما صالحتہ للاقتداء بہ فیہا فلم یکن مما نحن بصد و ایضا لکما ذکرنا فی کتاب و قد یكون
 بیانہما لکما و ہوتا علیہین کذا الوجوب و الذنب و الاباۃ بلا خلاف و قد یكون امتثالاً و تنفیذاً الامر سابق و ہوتا علیہم
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذنب و لیکون مقتضایہ علیہ السلام کوجوب الضحیٰ و التجدد و الاباۃ الزیادۃ علی الاربع فی الکلی
 و الاباۃ منہ المنع و خمس کسب ہوا بالیصلح للاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صنفہ ذلک انفس فی حقہ علیہ السلام
 فالجہور علی ان ائمہ مثلہ فی الایمان بنسب ذلک الفعل علی تلک الصنفہ حتی یقوم لہ دلیل مخصوص و قال ابو الحسن لکرختہ ہج
 من اصحابنا و جمیع الاشریۃ و ابو بکر الدرقان من اصحابنا لثانہ انہ علیہ السلام مخصوص من حتی یقوم دلیل علی مشارکہ غیرہ
 ایہ فیہ وان لم تعلم صفتہ فان کان ذلک الفعل من جہتہ المعاملات ففعلہ یدل علی الاباۃ بالاتباع کذا ذکر الامام ابو الیہ و انکا
 من جملۃ القرب فان تلک فیہ قال بعضہم سبب التوقف فیہ فلا یکلم فیہ شیئہ و ثبت لنا فیہ متابعتہ حتی یقوم دلیل بین الیقین و ثبت
 اشترکہ والیہ و سبب عامۃ الاشریۃ و جماعۃ من اصحابنا لثانہ کالغزالی و ابی بکر الدرقان و ابی القاسم بن کج و قال مالک و یزید
 شریح من اصحابنا لثانہ و البرسعی الاصلی و انما بلوہ و جماعۃ من المتزلزلیہ انہ یزنا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام
 و سنہ حقا و قال ابو الحسن لکرختہ یتعد الاباۃ سنہ حتی علیہ السلام و لا یثبت للوجوب و ان رب الابدیل و لا یكون لنا اتباع
 فیہ الابدیل ایضا و قال ابو بکر انصاری ان علمت صنفہ ذلک الفعل فی حقہ فیہ سے بسنہ ایقامہ علی تلک الصنفہ کما یزید
 الجہور وان لم تعلم یتعد فیہ الاباۃ فی حقہ و لنا اتباعہ فیہ حتی یقوم دلیل علی مخصوص و ہوا معاصر القاسم الامام ابی زید و یزید

الاصح

والمعنى وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل جو بانحو الوجوب والادب والاباة فقبل من مرفوعة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الائتيان مثل فعل النير على الوجة الذي فعله من اجل انه فعله من قبل ان يكون هذا الفعل مثل الاول كالقيام والتفرد وادلم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر فعلا وادلم يكن من اجل انه فعله بان على رجلان الظهر مفروزين استئنا للامر لا يكون متتابعة
فعرنا المتابعة لا تكون قبل مرفوعة من الفعل وبعد مرفوعة من الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلية في حقنا فقد ايج له بالمسح لما مثل على التسح ومنه المنعم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل صلوة الفجر واذ كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالليل والى ان يقوم دليل الشركة واتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجهة
لعامة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون الطيبون والود الطيبون والرسول تعلم ان كنتم تحبون
الله فاتبعوه في محبة الله فان بذه النصوص واشتائها توجب اتباعا مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان
الاباة في الآية في حقه يقين لتعمقنا في كل الافعال فوجب اتباعها ولو لم يجب اتباع غير الايدي لوقوع الشك فيه ولما
ثبت الاباة في حقه لم يجز متابعتة في الايدي لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باياته بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل كقول الوجع على السواء فيجب التوقف من يقوم دليل ترجيح احد الوجعين ووجه القول المتما وهو
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقار كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تضييع على جواز التماسه في افعال وقال الله تعالى فلما قطع يد منها وطراذ وجناكها لكيلا يكون على الهمة
صريح في ادراج ادعياهم فيه بيان ان فحوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نفس على تحفيصه فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعلة وليلا الامة في الاقدام على فعله
لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان اخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل اية في حق
بهم فالاصل في كل فعل منهم هو ان الاقدام بهم الاثبات في دليل اخصوصية واذ كان الاصل هنا في كل فعل يكون منهم بعينه
اخصوصية يجب بيان اخصوصية معارنا به اذا الحاجة تامة اليه عند كل فعل يكون محملا من هذه الافعال والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل لنتج في ذلك بيان اخصوصية يكون وليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالعامل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاقتصار على الاشتراك لعارض وعنه ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع واخصوصية بعارضه و
العارض لا يثبت الايدي لعم الشرح رحمه الله قسم فعلة العصرية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض واجب وتحتج وسبب متابعتها
للشيعين فمنه الاسلام خمس الائمة رحمها الله وقسمها القاضى الامام ابو زيد وسائر الاصحاب على ثلثة اقسام واجت وتحتج
وتسبب واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اتيات بدليل في اضطرار ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلما قطعية في حقه ويمكن ان يحل على ان المراد تميم افعاله بالنسبة اليها ويثبت تحقيق فيها
الواجب الاصطلاح لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بالليل مضطرب قوله وتفصل بالنسبة بيان طرية رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اطوار احكام الشرع بالاعتقاد واختلاف في هذا الفصل ويعم عندنا ان كان على الاجتهاد واذ انقطع طوعه عن الو
فيما يتلوه وكان لا يقر على الخطا فاذا قرط في حق من ذلك كان دلالة التماثل على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأى وهو لغيره فاطقة في حقه وان لم يكن من حق غيره هذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان مبيها للحكام
بالوجه وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث بينا لما ارجع اليه من اشرار الحكم وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من وجه
لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه تشبها بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشربة واكثر المتزلة كون
الاجتهاد وخطا النبي عليه السلام في الاحكام اشرعية وقالت عائشة اهل الامور كان لا يصل في احكام الشئ بالوجه والرا
هيما وهو مستقول عن ابي يوسف حسن اصحابنا وهو من باب الملك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان تشبها
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة نحو ثوث الف من ذلك يكلف بسبب الخواص تمسك الفريخ الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الوحي ان هو الا وحى يوحى اخبرنا لا يطلق الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد ولا يكون وحيا فيكون داخل تحت الوحي وان
النبي عليه السلام كان يصيب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد راى العباد وممثل للنهار فلا يصلح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العبادية ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز بالاشغال
مع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان استغفاله بالرأى كاشفا لثباته
مع وجود النص تمسكت الامة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار على الاولى الابعار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سريرة واصوبهم اجتهاد واو احسن استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالقول
تحت الخطاب وبحديث التكميل فانه عليه السلام اعظم فيه دين السالكين من العباد وذلك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد
يسببه على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالاشغال
الذرية لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمنزلة الذى هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لعنه من ذلك لانه
فوح محرم وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وبقول الكفارة ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه
لا يتخلل من الوحي والرأى ضرور في وجوب عليه تقديم طلب النص انتظار الوحي لاحتمال ما ياتي النص بنزول الوحي كما يجب على
المقيم طلب المارة في موضع يريه وجوده فصلا انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر الرتبة
ومدة الانتظار باقية ما دام جاز نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تقوت الحادثة بلا حكم فمبذ نيقط طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى
ثم اجتهاد عليه السلام لا يكمل الخطا عند اكثر العلماء لان امرنا بما اتوا به في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدرك الايام من غير
نفا شجر بينهم ثم لا يسجدوا في انفسهم خراجا تقنيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكانا ما مومنين باقتناع الخطا وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يعمل الخطا بدليل قوله عز اسمه عمتا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في سارى بدم وفيها من الدلائل لكنه لا يستعمل القرار على الخطا كما ذكرنا انه يودى الى الامر باقتناع
اخطا فاذ اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فهو يعلم اليقين كالنص فيكون مخالفة حراما وكفر اجتهادا
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفة لجهت اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد والكان الحق لا يبدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

نے اجتماع وغیرہ وجوہی الاجتهاد نے انہ قطعاً من النبی علیہ السلام وولن فیہ نغیرہ لیکمال الامام و ہوا القذف فی القلب من غیرہ
 فی نصح استدلال بحجۃ فانہ حجۃ قاطعہ فی حق النبی علیہ السلام حجۃ لہم لاجل ما ائمتہ یوجبہ للیقین بانہ من عند اللہ تعالیٰ و معصیتہ
 من القرار علی الخطار والامام غیرہ و لیس بحجۃ اصلاً والیقین والیقینہ و عدم دلیل یدل علی انہ حجۃ و اما تمسک بحکم بقولہ تعالیٰ
 و ما یطعن عن الہوی ان ہوا الا وحی یوحی فانہ نزول فی شان القرآن و اما ما زعموا انہما
 انہ افتراء من عندہ فکان منہ انہما انہما یطعن بہ قرآناً و وحی لا من ہوی لانہ انہما یطعن بہ مطلقاً کذلک و لکن سلنا ان المراد بالہدی
 فلا نسلم ان اجتهادہ مع التصریح علیہ لیس ہوی بل ہوی باطن لان تصریحہ علی اجتهادہ یدل علی انہ ہوا الحق حقیقہ کما اذا ثبت بالوحی
 ابتداء قولہ و ما یصل سنتہ نبینا شرکاً من قبلہ والقول الصحیح فیہ ان ما قص لہ تعالیٰ اورسولہ منہا من غیر انکار لیزنا سلطان
 شریعتہ رسولنا لانہما لایقین الی اثبت النبی علیہ السلام وصارت شریعتہ لہ لما سنتہ کانت من سنتہ و اعلم انہ یجوز ان تعبد اللہ تعالیٰ
 بنبیہ بشریۃ من قبلہ من الانبیاء و یا مرہ باجماعاً و یجوز ان تعبدہ بالنبی من انبیاہما و لیس فی ذلک استلزاماً ولا استنکاراً فی اصل
 العباد قد یفتق و قد تفتق یجوز ان یکون اثنتی مصلوہ فی ان النبی الاول و النبی الثانی و یجوز مکسہ و یجوز ان یکون مصلوہ فی ان
 الاول و الثانی و یجوز ان یتکلف الشرائع و یتفق الا ان العلماء اختلفوا فی وقوع التقدیم فی موضعین احدہما ان علیہ السلام بل کان
 متعدد بشرع احدہن الانبیاء قبل البتہ قابل بعضهم ذلک کابی الحسن البصری و جماعۃ من المتکلمین و اثبتہ بعضهم مختلفین فیہ ایضاً
 فقیل کان تنہیاً بشرع توفیل فیشرع الراجح وقیل بشرع موسی وقیل بشرع عیسی وقیل ما ثبت انہ شرع و توقف فیہ لبعضہم کالغزالی
 و عبد الجبار و عمل بیان ہذہ المسئلۃ اصول التوحید الثانی ان النبی علیہ السلام بعد البتہ و امثہ بل کانوا استعبدوا بشرع من تقدم
 و بحیث مسئلۃ الکتاب فذہب کثیر من اصحابنا و امامنا اصحاب الشافعی و طائفتہ من المتکلمین الی انہ علیہ السلام کان تعبدوا بشرع من
 قبلنا من الانبیاء و ان کل شریعتہ تثبت لنبیہ فیہ باقیۃ من من بعدہ الی قیام الساعۃ الا ان یقوم الدلیل علی الانتفاء فیسے
 ہذا یلزمنا شریعتہ من قبلنا علی انہا شریعتہ ذلک النبی علیہ السلام الا ان ثبتت فلسفہا و ذہب اکثر المتکلمین و طائفتہ من اصحاب
 الشافعی انہ علیہ السلام لم ین تعبدوا بشرع من قبلنا و ان شریعتہ کل نبی تنہی بوفاتہ او بعیشی فی اخر الایام قبل التوقیت و
 الانتفاء فیعلی ہذا لا یجوز اہل بہا الا باقام الدلیل علی بقائہ و قال بعضهم لیرعنا العمل بالنقل من شرائع من قبلنا فیما لم ینتہا
 علی ان ذلک الشریعتہ لبینا و لم یفصلوا بین ما یصلی معلوماً منہا بنقل اہل الکتاب او ہر اذیۃ المسلمین عما فی یدیم من الکتاب و بین
 ما ثبت من ذلک بیان فی القرآن و ائمتہ و ذہب اکثر شایخنا رحمہم اللہ عنہم شیخ ابو منصور و القاضی الامام ابو زید و اشجان
 شمس الائمة و غیر الاسلام و عامۃ المتأخرین الی ان ما ثبت بکتاب اللہ تعالیٰ انہ کان من شریعتہ من قبلنا او بیان من ان رسول
 یلزمنا العمل علی انہ شریعتہ نبینا ما لم یطرنا سحۃ فاما ما نقل اہل الکتاب او بعضہم المسلمین من کتبہم فانہ لا یجب اجتہاد لقیام دلیل صحیح
 للعلم علی انہم حر فوالکتاب فلا یعتبر نقل العلم فی ذلک ولا فہم المسلمین ذلک من کتبہم لکونہم ان المنقول المفہوم من حجتہ ماہر فوالکتاب
 و کذا لایستبر قول من سلم منہ فیہ لانہ انما یعرف ذلک بظاہر الکتاب او یقل جامعہم ولا حجتہ فی ذلک لما قلنا ان حجۃ القریب الاول بقولہ
 او ذلک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ امر النبی علیہ السلام بالاقتراب من عندہ الانبیاء و الہدی اسم لایمان و اشرار جمیعاً الا انہ
 الا بتد او یقع بالکل فیجب علیہ اتباع شریعتہم و بقولہ تعالیٰ ثم ادبنا لیک ان تریح الیہ لای یجوز عنہا و الامر للوجوب و بان الرسول لہدی

كانت اشرية منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فلذا شريفة لا يخرج من ان يكون معمولاً بها بحيث
رسول قرآله لم يزل ينسخ فيها يومئذ ما ثبت شريفة لرسول قد ثبت حقيقة ولونه مرضياً عن الله تعالى فما علم كبره مرضياً بعث رسول لا يخرج من ان يكون
رسول اخر واذا لا يخفى مرضياً بعث رسول كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً لها واج من قال
باختصاص كل شريفة نبيها وانتهى ما يوافقها او يثبت في آخر بقوله تعالى كل جعلنا منكم شرعة ومنها ما ناهى فانه يقتضيه ان يكون كل نبي
واعيا الى شريفة وان يكون كل امته مختصة بشريفة جارية بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيان
فاذا لم تجعل شريفة رسول شريفة بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيخ متالف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبيناً عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والتداعي لا يرسل رسولا بشيخ فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يومئذ ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به في
اذ ثبت انه قد كان في المسلمين من يكون وجوب العمل بشريفة على اهل مكان دون اهل مكان كشيخ وموسى عليهما السلام فاما
شريفة شيب عليهما السلام كانت مختصاً بل من واصحاب الايكة وشريفة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل
بعث اليم طمأنانه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل ان دون اهل زمان اخر وان ذلك لا يمنع من ان يكون شريفة بعث في
اخر وان المبعوث الاخر يدعوا الى العمل بشريفة واما الناس باتباعه ولا يدعوا الى العمل بشريفة من قبله واتج الفريق الثالث بان
الشيخ عليه السلام كان اصله في شرايع دليل ما ذكره في التمهيد عند ان اخذ المتأخرين على النبيين بالتقدم في قوله تعالى
و اذا اخذ الله المتقين الذين آمنوا و عملوا الصالحات لعلهم يفتخروا بالذي هم على انهم
بمزية من بعثوا في وجوب اتباعه و بهذا ظهر ان نبينا عليه السلام فانه لا ينبغي بعده وكان لكل من تقدم ومن تأخر في حكم الشرائع
له و هو بمنزلة القلب لطبقة الناس و يتبعه الرجل و اذا كان كذلك لا يتخير ان يكون شعباً بشريفة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من النبيين تقدم و هذا غرض من قوله و طرس من عبته و اعدا و انه تعالى لكل نبي تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل السنته
لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبلاً فكيف يكون مواصلاً في ذلك الذين مضوا قبله لاننا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع من ذلك فان السنته الاذيع قبل الفظه و هي ثابتة له ولا يمنع من كونه اصلاً فالانبياء مع تقدمهم و مسنون لقاعدته فان
المتقدم من نظرة اهلهم ادراكهم لسعادة القرب من المحفة الالهية ولم يكن ذلك الا من انبياء عليهم السلام و كانت النبوة
تتمسك بالايام و المقصود كما كمالها و انما تكمل بالتدريج على ما جري من الله تعالى سنته فتمتد اصل النبوة بادم عليه السلام
و لم يزل يتم و اذ تكمل سنته بلغت الكمال بمحمد عليه السلام فكان تمهيداً لادائها وسيلة الى الكمال كما سير النبوة و تمهيداً لاصول المحيطان
وسيلة الى كمال عبادة الدالتي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله
سنة النبوة و بشريفة نبيه و بمنزلة التابع له ليوضح ان النبي عليه السلام لما اراد صيغة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال انتم
انتم كما شروكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى صيماً و الله انما شاء ان يبعث من يشاء و الله اعلم بالصواب فان النبوة لا تكون
بمنزلة اشق في لزوم اتباع شريفة لولا احيا و ان ما لم ينسخ من شرايعهم صارت شريفة له لكن التحريم من اهل الكتاب كان
امراً فاجروا كثر احب و العباد و السبب فيهم و وقت اشبه في مقام فشرط ان ثبت ذلك بالكتاب و السنة احراز عن التمهيد

واعتباطا في امر الدين ولا حاجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا لكم شريعة ومنها حالنا من كل اهل الجاهل لا يدرون ما كانوا يفعلون فاستأخروا بالكلية فاقبلوا منه من غير
شريعة للتأخر قوله وايضا في حتم باب السنة باب متابقة اصحاب النبي قال ابو سعيد البرقي في تعليقه الصحابي واجب تترك بالقياس
لا احتمال السماع والتوقيف لفضل اصحابهم في نفس الراي بشارة احوال التنزيل ومعرفته اساسا به وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
تصليا لصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ويزا احوال في كل ما ثبت عنهم من تواريخا فان ثبت من غير ان ثبتت
بلغ غير فاقبلت مسالمة واما ان اختلفت في سنة فاقبل لا يرد واما وليه حتى لا يحسن لاحد ان يقول بالراي قولنا جابر عن ابي عبد الله عليه السلام
بالعصر بالتأخر لانه تعين وجه الراي بالجملة في غير ما يرد في الراي في كل ما ليس بالقياس بالاتباع فان ثبت من غير في القوم يجوز تقليدهم كما بعض شيوخنا
غلافا لبعض لان شبيهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ما سبب لم يبق باخرا قسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الترتيب للعالم
فان قريب الصحابي اما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الحالت في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
فقال ابو سعيد البرقي و ابو بكر الرزقي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب تترك بقوله او يذهب بالقياس
ويجوز تارك التابعين والسير والمصنف وهو تترك بالقياس والقياس في امير المؤمنين وانشافه في قوله القديم وقال ابو اسر
الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاض الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف
وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمتنزهة ومنهم من جاز
التقليد وان كان لا يوجب والتقليد تابع الانسان فيه فيما يقول او يعين متعة الحقيقة فيه من غير نظر وما في الديل كان هذا
المتنح جبل قول غير او فعلا فانه في حتم من غير مطابقة دليل فقلنا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالديل حتى
التقليد تا لا يجبا الا اذ سمى تقليدا باعتبار الصورة تسك القايمون بعدهم او تقليدا لصحابة بانه قد ظهر فيم القوم بالراي تطول
لا وجب الا كفارة واحتمال الخطا في ابتداءهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطا وكسائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكذا لو ايدعون الناس الى توالم ولو لم يكن متملا للخطا لما جاز لهم المطا فانه باه اسم واد
عليهم وما والناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمى ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي متملا للخطا لم يجز له المجتهد اخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اطهر وافضل من غير
اشاء. تتم التنزيل وما عهد التاويل وقومهم من احوال النبي عليه السلام ورواه من كلامه على الملقون عليه فيه ورواها ان كذلك لكان
قول لا علم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المتأدير وسخو ما وبين غيره لانه يجوز انما افرح فيما لا يدرك بالقياس لونه لئلا ولا يكون كذلك
ومع جواز ان لا يكون وليا لا يلزم فيه كالا جتهاد لما احتمل ان لا يكون وليا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول التابعي
وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي و فرق ابو الحسن الكرخي ومن
تابعه بينما قبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعني جهته السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في النقل ولا يجوز ان يحل قولهم
على الكذب فان الدين استقل بنا به وايتم وفيه على الكذب والباطل تفسيرهم وذلك يبطل روايتهم ولا دخل للاس
فيه لقيتين السماع وصار فتواه فيه كرواية من رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوساطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع لوجوبه فاما الصحابة
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غيب
وهو الرامى ولم يوجد فلا يثبت الاقطع بالاحتمال الى اثير في التقويم على انما لا نسلم ان الفتوى فيها لا يدخل للاثر
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل من الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيها لا يدخل للرأى فيه قلنا
انه يثبت على نقل وكما ناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجج القائلون بوجوب التعليل بالنص وهو قوله تعالى والساجدين
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المصحح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المصحح بالاتباع الكتاب والسنة لا بالاتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصحح فانه ان كان يستحق المصحح
باتباع البعض يستحق الذم تبرك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تعليلهم اذ الم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غيرهم ان ويا لمعقول وروسن وهدين كما اشير اليها في الكتاب احمد هما ان احتمال
السمع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بانجبه وانما يفتى بالراس عند الضرورة
تشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجزئ ليشتمل بالتقاس وقد ظهر من حادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الغيبة اذا كان عندهم كبريوا فحق اقولوا انهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراى الذي ليس
عند صاحبه خبر لواتمه ويقره فكان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على التقاس و
الثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صا دراعن الراى في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاربوا
طريق رسول الله عليه السلام ستمه بيان احكام الحدود وشايد والاحوال التي نزلت فيها النصوص والاحكام
التي تفسر باعتبار الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بدل مجودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث ونسبها والتامل بالنص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
ذلك غيرهم فبذو المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين سنا اذا ظهر لاحد هما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراى الواحد منا وراى الواحد منهم وجب تقديم رايه على رايه
لزيادة قوة في رايه من الوجوه التي ذكرنا وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تعليله لاننا وان
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المتصلة على منط واحد فان غير الواحد مع احتمال مقدمته على القاس وكذا
قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الله والمباذير فان قيل ليس ان تاويل الصحابة للنص لا يكون متوقفا
على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراس قلنا انما وبل يكون بالتامل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا عزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعترف معانئ الانسان يفتيهم

الاسناد

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في معاني الالفاظ التي هي الفصل في الحكماء ثم شرح ذلك باختلاف اجتهاد
الاحوال ولا جارية لثبوت الحكم لثبوت الشهادة الاحوال على غير مضمون من الرضا ثم بين الشيخ جعل النزاع لقبوله وانما الاجتهاد في احوال الخلفاء
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة اذا اورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتها فيها بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فانما اذا كان القول في حادثة من جهتها الاشتها لا حالة ولا يحتمل اخفا ريان كانت الحاجة والبلوى نعم العادة واشتهر
مثليها فيما بين انخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتجوا بالايضاد فادعوا عليهم
الى آخرا في ذلك في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة اذا اورد قول من الصحابي في يديك بالقياس ولم يتقبل من غيره
تسليم والا اشتهر اذ اورد اذ كان يوده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا اذ لو نقل من غيره تسليم كان اجتهادا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره ولو اجماع ان ذلك اختلا فانهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند
تعدد الترجيح باثباته سواء اورد احد من جوار احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او قولين فعدوا اجمعوا على انحصار الاقوال
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول استخراج عن اقوالهم خطأ يقين فيكون مبدء السقط
البعض بالبعض راسي السقط لبعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيما يترسخ ليحل الاخرنا سخا المتقدم لا تخموا اختلفوا اذ لم يخموا
بينهم بالسلم من النبي عليه السلام تعين جبال الراسي والاجتهاد في اقوالهم فحل محل القياس في حل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس فالشيخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان الممكن الاعمال الجسد باثباتها
بشهادة القلب قوله والالتا في كذا اقول ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يترجمهم في الراسي كان محل سلك
امر القومى من السلف لا يصح تقليد ائسان من ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري ساره وسعيد بن المسيب وه
الحنفي الشيخ وشريح وسروق وعلقمة بن ابى ربيعة وروايات ان احدها انه قال لا اقلد سراجا اجتهادا ونحن رجال اجتهاد وهو
الظاهر من المذنب والثانية ما نقله ابن عزم في النوادر ان كان من امية التاثير في اجتهاد في الفتوى وسوقوا الاجتهاد بانا اقله لا تخموا
سوقوا الاجتهاد في اجتهاد في الفتوى مدار مثلهم قبله من اجتهاد اياهم الا ترى ان غالبا تتحالم الى شرح وكان عمر رضي الله
ولاه القصار مخالف عليا رضي عن الشهادة الحسن رضي الله عنه كالتقاربة وكان من راسي على جواز الشهادة الابن لا يرفعها
سروق ابن عباس في النزيذ بجزج الورد فاوجب سروق في شهادة بعدا وجب ابن عباس في غير نائة من الابل فخرج الى قول سروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما سئله فقال سلوا عمن اسعدت بن حبيزة فورا علمها سئله وكان السن بن مالك فبلى جده اذا سئل عن سئله
فقال سلوا عمن اسولانا الحسن فقلت ان الصحابة كانوا يسوقون الاجتهاد للتابعي ويرون الى اقوالهم ويعتدوهم من جملتهم في اهلنا
لان كذلك يجب تقليدكم كتقليد الصحابة وبالظاهر ان قول الصحابي الناخذل في الاحتمال السماع وفضل ما بينهم في الراسي بركة
معية النبي عليه السلام وذا انك مفقود ان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وادعاهم في الفتوى لا حجة لهم فيها ذكروا اسرار الرضا
لان فاية ذلك انهم سادوا مثلهم في الفتوى وادعاهم فيها وان الصحابة رجعوا اليهم للاجتهاد ولكن المعاني التي هي
عليها وجوب التقليل وجوازها من احتمال السماع وشايد احوال الترتيل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فتعقوا في حكمه من اهلنا

تقليد هم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيدي وافتداهم بالصواب

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم ليقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجراء فاجموا امركم امي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يغم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى
اتفقوا عليه والفرق بين المجمعين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الحقيقة
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الاقضية كل عصر على امر من الامور فارباب الاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام المشرقة
للمصلحة عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم وقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة ولقبول
في كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدى جميع اعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشعرية وهذا التعريف المشهور
على قول من لم يعتبره وافتداهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبره وافتداهم فيما لا يحتاج فيه الى الراجح فشرط فيه
اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف في هذا الصنيع عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمثيل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراى دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الراى فيصير جامعا مانعا وهو مقطوع بهما عند عامة المسلمين ومن اهل الامور من اجمعتهم في مثل اسئلة النظام و
القضايا من المعتبرة واخراج واكثر الدوافع من متمسكين بان وقوعه صحيح لانه لا يمكن ضبط اقاديل العلماء مع كثرتهم وتباينهم
الاترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالمشرك فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الاحداث فثبت ان سقوط قول
الامة باجمعهم في الاحداث معتد وكيف يتصور الاتفاق اراهم في الاحداث مع تفاوت افطن والقرايح واختلاف المذاهب المطالب
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويرا اجما عم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في بيوم على قيام او
تعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاجراء المستفيض يكون متصورا في الاحكام ايضا
كما يوجد في دعوى الاجماع على الاجراء المستفيض بل هو يجب بدعوى الاجماع بمتقادات الاحكام والاشارة لا يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا
مميزين باثنين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يجوز من الظن ايضا هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يواد
اجتهاد لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يبطل جميع ما ذكره بالوقوع فانما العلم على الامرار فيه باجماع العصابة على تقديم نفس المتقاطع على
بالمس كذا وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان الشكخ ليزولي والوقوع
وليس يجوز زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمعقول انما للكتاب القواعد من يشاقق الرسول من بعد ما تبين اليه الهدى
وتبيح غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ولصلة جنهم وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابعتهم غير سبيل المؤمنين كما نوه على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء النار والسبيل بل اختار الانسان لنفسه قولا وعملا ظلم يكن ذلك محرما لما نوه عليه
فما حسن اجماع بني زينة وشاق الرسول في الوعيد كما لا يخفى من الكفر وكل من خالف السبيل في الوعيد لا يجرم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والامة نقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين نوه عليه شرطا شاقا

فما ثبت التوحيده بها اذ المعلق بالشرط معدوم قيل بوجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاوق بالافراد باسبب استحقاق الوعيد لقوا اعيان
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب بالشرط
ان لا يكون المشاوق بالافراد باسبب وهو خلاص النص والاجماع واذا كانت المشاوق بالافراد باسببها كان الاتباع بالافراد سببا ايضا
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق له ذكره فانه وصار كقول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا ليقولوا بالنفس التي حرم الله الا يفتخروا
لايزنون ومن يفعل ذلك يلق آثاما في ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به بانه تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم من ذلك امرنا بموافقة كل اخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالتالي في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم ليشتمل القدرة عليه ولا يثبت القدرة لا بمجرد
ايمانهم وقد نقلنا في هذه الامور احد القطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على السان
اشتات من الصحابة لقوله عليه السلام لا يجمع اسي على الضلالة او على ضلالة لم يكن اسي مع اسي على ضلالة ولا على خطا بارادة اسلموا
حسانهم واعندنا من علمكم بالسوا والاعظم من خرج من الجماعة قيد شبه فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي
لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بما في اثبات الاجماع عن غير
خلان فيما لا نكفي الى زمان النجاشي والعادة قاضية باحالة الفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم
بهمم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاتحاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبينه
احد على فساده والاطال واطال انكسار فيه واما المعقول فعوانه قد ثبت بالدليل القطع ان ينبتا عليه اسلام حاكم الازمان وشريعة دائمة
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها ولو لم يكن اجماهم وجبا وخرج اثنان
ووقوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج اثنان عن اقولهم فقد القطعت شريعة فلا يكون شريعة كلما ارادته فيؤدى الى الخلف في
اجزاء الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده في الوجود الى المحال قد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها في اجوبتنا في الكسوف فلا نطول بهذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يخالفهم للاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذموب داود من تابعه من اهل الطوائف احدثين جنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما يصح
بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تخم كانوا لهم الخاطبون لقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس واقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذا اخطب قباول الموجود دون المعلوم ولانه لا بد في الاجماع من الفلقت
الكل والعلم بالفاق الكل لا ينافي الا في اجماع المحصور كما في زمان الصحابة امانى سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شىء مع كثرتهم وتفرقتهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية الائمة من الراضين للاجماع الا عشرة الرسول
اسى قرابة متمسكين ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذبح عنكم الشر من اهل البيت ويظهركم تطهير الخبر بنفى الرخص عنهم بجملة

انما احصاة الديانة على اتفائه منهم فقط وخطا من الرجز فيكون منفي عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام الى تارككم
التقلين فان تمسكتهم بما لم تفضلوا الكتاب فشدو عترتي حصر التمسك بهما فلا يقف اقامته اجماعا على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفقة
النسب كالواهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل وعرفه التاويل وافعل الرسول اقواله بكثرة
الخالطة وكانوا اولي سجندا للكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجتمعوا على
شيء لم يعذب بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثنا كما تنفي الكبريت خبث احدريد وخطا من
اجتث فكان منفي عنهم واذ انقضى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع
ومهبط الوحي وجمع الصحابة من مستقر الاسلام وسبوا الاديان وفيها علم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
كيف وانتم شابهوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعوان الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بعقد الاجتهاد والعدالة لان النصوص في ذلك التي جعلت الاجماع حجة تدل على
اشراط ما ذكرنا اما اشراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه من اهلها تثبت باهلية ادار الشهاده كرامته لئلا الامه كما قال الفقهاء
وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشهادا على الناس فيكون الرسول عليكم شهيدا واهي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العدالة فيجوز
اهل الاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي بوجود الاتباع الذي تثبت كرامته فثبت ان
الفاقد ليس من اهل الاجماع وانما الاعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى ما لنا من اهلية الاجماع اذا كان
صاحبه ودواعيا اليه او حاجبا او غاليا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتا فيعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منافي امرا الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان يجن به اى لم يبال بما قال مما صنع
وما قيل له لان ترك الميراث سقط للعدالة ايضا وكذا ان غلظ فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووقفا ايضا لعدم
دخوله في سمي لامة المشهور ولما بالعصمة وان صلى الى القبلة واعقده نفسه مسلما لان الامه ليست جارة عن المصلين الى القبلة
بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا ما اذا لم يدع الناس الى عبادة ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يفضله
وهو معنى قوله فيما لسبوا الى الهوى لانه اذا افضل الخلفه تصاوج العلم كحل قول كان بخلاف النص وهو باطلان فيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهادة ولما كان كقول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان اجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامه على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب السيران واما اشراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الراسي كتحصيل احكام التكليف والطلاق والبيع فيعقد الاجماع
فيه باتفاق اهل الراسي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيها اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان الراسي
باب الطلب للصلوة والابن ليس له هذا الشأن يدعوا كالعصبي والمخون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها لا عصمة من تصورها
لا يثبت قال الغزالي هذه مسألة فرصت لادعوا لها اصلا لان العاقل يجوز ان لا يدرك الى من يدعوا فيها اتبع عليه اخواص فالعوام يتفقون
على ان الحق فيه باجموعا عليه لا يفهمون فيه خلافا فوجم عليه من جهة اخواص والعوام ومن ليس من اهل الراسي الاجماع
من العلماء كحكم اجماع حتى لا يتعد بخلافه كالتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمنفرد الذي لا علم له بطريق

الاجتماع والحديث الذي لا يصير له في وجود الراسي وطرق المقاسم الخوصي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان
هو لا ربا اعتبار نقصان التتم في ذلك الاحكام بمقتضى العوام وانما فيها لا يحتاج فيه الى الراسي ولا يشترك في ذلك احوال و
العوام كالصلوة الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها في شتى ان انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من احوال والعوام حتى
لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الاينما يستغنى عن الراسي قوله ولا عبرة بقول
العلماء اكثر من ذهب لبعض الاصوليين كما انهم احرى من غيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمع
اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواترهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم ولفظهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
تواترهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كجبه فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقع وتواترهم على الخطا كما يتصور على الكذب
فلا يكون قولهم كجبه وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علم الراسي حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التعميم
لان الاجتماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة لصلها لا لقطع توم اجتماعهم على اخطار والفضل عقلا والادلة السمعية الوجبة
لكونه حجة لا ينقص بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين فيصدق على ما دون عدد التواتر ولو جوب عصمتهم عن اخطار ووجوب تمام
واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد بل بقي الحجة بقوله امرائهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعى
ان لا يخرج الحق من هذا الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الاية وقد تعالى ان امرائهم
كان الامة قائما عند خيافه والاصل في الطلاق الحقيقة واذا كان الامة دخل تحت النصوص الدلالة على عصمة الامة عن اخطا فيكون
قوله حجة وتسم من قال لا يكون حجة لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
واحد اجتماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض احوال ان اقل ما ينعقد به الاجتماع ثلثة من العلماء
لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلثة واليدى اشارة تسمى الامة رحمة الله حيث قال والاصح عننا
انهم اذا كانوا جماعة واقفوا قولوا وقومى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد
التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بما لفظ اهل الموى فيما نسبوا الى الموى ولا بما لفظ من الراسي
لعم في الباب الاينما يستغنى عن الراسي القراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احد اذ بعد انقام
على حكم فيها شرط لانعدام الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والبولكرين فورك الشافعي في قوله وعند
الجمهور ليس بشرط والاصح ذهب الشافعي رحمه الله واختلاف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل به وهو
من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الاضطرار لا يدخل من سجدت في اجتماعه واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجتمعوا وانظر
سعد بن علي ما قالوا يكون اجابعا وان خالفهم المذهب الا حق في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للخالف خارج الاجتماع
اليسا لوقوع اختلاف قبل حكم انعقاد الاجتماع فاذا اضطرر لم يسبق ذلك ككلمات معتبرة او لا يكون خارج الاجتماع وذهب العاقون انما جواز الرجوع
ادخال من ادراك عصرهم من المجتهدين في اجرائهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من اراد عصرهم فيه لانه لو دعى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا
اجتمع من شرط الاضطرار لان الاجتماع المناصير حجة بطولها كرامة بنابر على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاداء استقرار
لا يثبت الا بالقران احد لان الناس قبل في حال تاملوا فخصص في كل رجوع الكل والبعض محتما ومع احتمال الرجوع لا يثبت بالاستقرار

فلا يثبت الاجماع بوضع ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة والافضل من كان له نفعية على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار
 الامراء الى عمر بن الخطاب فغيره افضل في القسمة السابق في الاسلام العلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صححت هذه الخبايا باعتبار ان العصر لم ينقض في
 عمر رضى الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقة الصحابة عليه غير ان عليا رضوا به بعد خالفه من بعد حتى قال عبيد بن سليمان لا يكف
 الجماعة اجبالي من رايت حدثك لم يكن في ذلك الا لان العصر لم يتغير غير ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكننا نقول
 ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب سنة لا ينصل بين الانقراض من صدره بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد
 الانقراض فلا يجوز زيادة اثر الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليها دليل الا ان الزيادة منقولة وهو لا يجوز لما ذكره من البراهين لان الحق لا يدرى الا على ما
 اول الاجماع من الاثر فيثبت ذلك في الاجماع غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامتة حين انقضت حجت
 على الخطا وانه غير جائز وتولم الاستقرار لا يثبت الا بالقرائن العصرية لان ما جهل حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليهم فيكون اشتراط
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقب نخب التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال قبل
 من جاهدني سبيل الله فاني لله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجرم على الله وانما
 الدنيا بلان اسي بلغة العيش وهم في الصحابة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يروج عن قوله اني قولاني بغير
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما ال الا الامرية على براية في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه
 في سبب اجتهاد اما ولولم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يرون
 اجتهاد الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول عبدة بن
 سح الجماعة احب اليك وحكك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبدة ان يكون
 قول على منصف اني قول عمر رضي الله عنه لانه كان يروج قول الاكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرضى الترجيح بالكثر
 بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبتت نفس الاجماع ولم ينع رجوع
 البعض عما اتفق اكل عليه من ذلك لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صدر اتفاقهم دليلا قطعي فان كان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
 وسوجا ان اجماعهم لعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الاجتهاد فان خلاف البعض كان بالنعاس انعقاد الاجماع فله ثبتت
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
 فصا لانه خلاف فيه ففهم اهل المدينة وعتره الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت
 في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر و
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة لنعما كما جاعم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاثنا
 لاحد في صفة لوجود عتره الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو وجود النص عن الكل كما كان مثل الحكم من النصوص
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص البعض والباقيين منهم ثم
 وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبتت بالسكوت عن البر وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه و

دعوى

وصورة المسألة ماذا لفت بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتهت ذلك
 بين أهل العصر ومفتتة التاليم ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن
 الشافعي رحمه الله انه ليس بإجماع والماجيز وهو يذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا وابي بكر الباطلاني من الاشعري كأدوكلا
 وبعض المتكلمة تسكوا في ذلك بان اسكوت قد يكون المهادية والتقوية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قولنا للعول
 وقد كان نيكاً فقلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلاً مهابياً فمته باجماع وفي رواية منته عن ذلك
 درية وقد يكون لا نعم لم يتالموا في المسألة لا اشتغالهم باجماع وسياسة الرعية او تالموا قلم بود اجتهادهم الى شئ منقح فواد قد يكون لكانون
 القائل اكبر منها ام اعظم حرة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء اسل الاثكار كصلحة احترامه واذا كان محتملاً لهذه المعاني
 لا يكون حجة خصبه صافياً فهو حجب للعلم قطعاً ومثلت لغاية بانه لو شرط الاعتقاد والاجماع التخصيص من كل واحد على قولنا طمس
 المواقفة مع الآخرين قولنا ادى الى ان لا يعتقد الاجماع الا لا يتصور اجماع أهل العصر كعلم على قول يسمع ذلك منهم الا نادى اهل ما هنا
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين واكفا فاعلى كون الاجماع حجة دليل على بطلان قولنا القائل وهذا
 لان التحذر كالمستحتم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليقه بما هو مستحذر ولا نداء ظهر قول من بعض أهل الاجماع تسكوا
 سائرهم الا انهم لم يجتهدوا او اجتهادهم الى شئ اداوى الى بطلان ذلك القول اداوى صوته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهاد
 لان العادة يخالفه فان ترك الاجتهاد من اجم الغفير في مادة تنزلت خلاف العادة ومودا الى اجمال حكم الله تعالى فيما حرم
 وجوب عليهم كونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابهم من اسلم المتدين ومودا الى خروج الحق عن أهل العصر لعرضهم ترك الاجتهاد
 بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهادوا قلم بود اجتهادهم الى شئ لان ذلك
 بودى الى اختار الحق مع ظهوره على جميع الامم وسبوح حال ولا يجوز ان يكونوا اجتهادوا ادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان
 اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قولنا باطل سندهم والتعليق بالسهبية والتقوية باطل لا نعم كانوا يلحدون الحق ولا يبايون
 احد واذا بطلت هذه الادوية عين الوجه الاخير وتبين انهم سكنوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالتلحق ولا يقال يجوز انهم سكنوا
 ان كل جتهد معيب لا نأقول الا نفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ماخذ كالعادة اجماعاً بياطرة الاجتهاد في شئ طاعت
 كفا ظرهم في مسائل احد والعول ودية الجنتين على انه لم يكن في الصعوبة من يتخذ ذلك على ما عرف في مودنا وذكره صلاً
 البواليسر ان هذا الاجماع لا يخاد من نوع شبيهة لما ذكره انصوحوم ويكون اجماعاً استدلال عليه ويكون دون القوا طمع من وجوه الاجماع
 لكنه مع هذا استقدم على القياس قوله ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً ادى لم يظهر فيه قول الصحابة
 اصلاً كما جاعهم على صحة الاستقناع لان هذا ليس باجماع عند من قال الاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحلت
 درجة علماء المتقدم عليه والضمير المنصوب في سبقهم يرجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير الجور في فيه
 راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً باجماع على ان يكون بلا من من ادى لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالضمير
 على الف عاينة لانهم ظهر وقول بالانصب على المفعولية لمخالفة اسل لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس لغيره لان
 المراد لغير ظهور قول السابقين اصلاً لا نفي قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكره في التوقيف ثم اجماع اهل كل عصر

بعضها

بعد فهم على حكم لم يسبق فيه قول يؤيدها بل لم يظهر لاجتماع التعريف الثاني في محل مخالفة من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من سبقه أصلاً في أنه يكون موطناً من جهة إجماع الصحابة فلم يكن لهذا التعريف تأدية قوله ثم اجتمع على قول سبقه فيه مخالفة وتختلف الأشياخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون إجماعاً إلا ان يثبت في مخالفة لا يبطل قوله وعذنا إجماع كل عصر حتى يثبت فيه اختلاف وفيه لم يسبق آسى إجماع من بعد الصحابة على قول آسى على حكم سبقه فيه مخالفة فقد اختلفت العلماء راس الذين كانوا بان إجماع من بعد الصحابة حتى في هذا الفصل وهو يوجب ما إذا اختلفت أهل عصر في مسألة على قولين استقر خلافتهم فذلك بل ينعقد في العصر الذي بعده على أحد قوليهما في تلك المسألة ويل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحة ذهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله وعامة أهل الحديث إلى أنه منبع وسبب المسألة اجتهادية كما كانت واختلاف مشائخنا في ذلك فقل أكثرهم أنه لا ينبع من اقتدار الإجماع ويسبق اختلاف السابق به عندنا ما انما انما هو وقتنا المصنف وهو الأصح واليه ذهب أبو سعيد الأصمعي وهو أبو بكر القفال من أصحاب الشافعي وقال لبعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند اجتهادهم رحمه الله من الاقتدار وعند محمد رحمه الله لا ينبع في بعض الروايات مع اجتهادهم وفي بعض الأصح وهو الأصح اجتمع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً للعقد الإجماع بان اجتهاد اتفاق كل الأمة ولم يحصل الاتفاق لان المخالفين الأول من الأمة لم يخرج بموته من الأمة ولم يبطل قوله بل ولو يبطل لم يبق المذهب بموت أصحها كذهب الاجتهاد والشافعي وغيرهما ولا يصار قول الباقيين من الأمة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات أحد الفريقين إجماعاً كما هو محتم كل الأمة في هذه الوقت وهو باطل وادام يحصل اتفاق كل الأمة لا يكون إجماعاً يؤخذ خلافاً اعتبره دليله لا لعينه لا لقول غيره صاحب الشرع لا يعتبره إلا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته بخلاف نفسه مخالفاً ولا نه يلزم من صحة نسبة بعض الصحابة إلى الضلال لأنه جبين بإجماع من بعدهم على إحسان القولين ان الحق ما ذهب إليه التابعون ولان القول الآخر خطأ يرتب عليه فيجب نسبة قائلة ان الضلال اذا اخطأ يرتب عليه الضلال واحداً لا يمكن بان عباس رضي الله عنه ان فضل في انكاره القول وفي توجيهه لا يرتب كل المال في زوج والبولين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمتين ولا بان مسودرهم ذلك في توجيهه ذوي الارحام على موافق العقائد وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل للاختلاف السابق ما لغا من انعقاد الإجماع ان الدلائل التي ارفقنا بها كون الإجماع حجة لا توجب الفصل بين إجماع سبقه وبين إجماع لم يسبقه خلاف فصرنا إلى ما لم يسبقه خلاف لتبينها من غير دليل لوجبه فكان باطل المترس ان الاختلاف في هذه الأمة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الأمر بالعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاجابة في صح عصر دون من مات قبلهم فكما ان لا يعتبر قولهم قول من ياتيه بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الإجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمهوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الأمة في غير الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجتمعوا على أحدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذا في مسألتنا لان الحجة في إجماع التابعين مثل الحجة في إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجتماعهم سقط باجماع التابعين ايضا فلهذا لم يوجب دليل كحرف سابق مسلم لكنه لم يبق محتسباً معمولاً به بعد ما انعقد الإجماع على خلافه كمن ينزل بخلافه القياس يخرج من ان يكون معمولاً به لا يدين أنه لم يكن دليله بل كان شبهة ولا يلزم تنجيله ايضا لان الراس كان حجة قبل ظهور الإجماع فاذا ظهر

القطع مقتصر على اسكال الصحابة اذا اختلفوا في امر الراسي فلو عرضوا ذلك على الرسول لهدوا لاجنب صاحب
 الفضل كصلوة اهل قبا بعد نزول النسخ قبل بوع انجر اليم قولك لكنه وبالم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور من
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصريح من الاحاديث لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهور
 من الحديث حتى لا يكون حادثة لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي سبقت في معنى النسخ لان الاختلاف الواقع فيه
 مما لا يعيبه وجامعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصريح من الاحاديث كما ان موجب النسخ دون العلم بشرط ان لا يكون
 مخالفا لاصول فكان هذا اجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم ويبنى ان يكون مقدما على اقياس كجمل الواحد
 قوله واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها
 بالاشهاد كان كسنة السنة بالاحاد وهو يفتى باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحال اوجب العمل دون العلم وكان مقابلا على
 القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبت السنة في حقا بدليل قاطع وبدليل ظني في شبهة فكذلك الاجماع
 فاذا انتقل اليها اجماع الصحابة بالفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جازمه عند من جعل اليها الاجماع
 كغيرها كجملة السنة المتواترة و كمثل اجماعهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه و اجماعهم على قتال بالنهي الزكوة و اذا انتقل
 اى الاجماع اليها بالاشهاد اى نقل الاحاديث مدعى ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اى هذا النقل بمنزلة السنة الاحاد
 او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المتواترة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل بمقدمة على القياس فكذا
 الاجماع المتقول بالاحاد والى ذلك مثل ما روى عن هيدة السلي في ان قال ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله
 على شئى كاجتماعهم على المحافظة على الراج قبل الظهور على الاسفار بالفرج على تحريم كجام الاخت في عدة الاخت ونقل من بعض اصحاب
 وبعض اصحاب الشافعي منهم الخزاز الى ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع و اجواب اننا لما ثبت نقل الواحد اجماعا فالعلم بمتن ثبوت به بل ثبت به
 اجماعا فكيف سوجبا للعمل بثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كجملة الواحد ولكنه يقولون وجوب العمل بنسخ الواحد ثبت بدلائل
 قاطعية وهي اجماع الصحابة والالات انهم من ولم يوجد منها دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فادعت لكان القياس
 على خبر الواحد لا نقل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشريعة بالرأس فلا دفع لهذا الا بان يوجب العمل بتاتيا نظر
 الدلالة بان يقال لكل الواحد الراسي الظني يوجب العمل قطعا كخبر الذي تخلفت و بطلت بين ناقلة الرسول فنقل الواحد الراسي القطعي هو الاجماع
 الذي لم يتخل منه وبين ناقلة اسطرادى بالوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة القطع بكثر من احتمال مخالفة الظن و اذا ثبت
 العمل في هذه العبرة ثبت فيما اذا تخلف نقلا اسطرادى و وسطا منهم القائل و انه علمه اذ اتى الفاعل بعبادة بائنة بعبادة لم يدين بها الا وهو
 ثلثة و شرحه فلقها و شرحه و فالتعريف في بيان الاصل الرابع الذي هو بيان القول و سيران القول و من باب غرض
 الفكر و مفارار باب النظر جابدين في تحقيق معانيه جادين بحسب ما ينهض التوفيق من غير العلم على عينه ثم خذ الامم و الله اعلم بالصواب
 باب القياس و هو يشتمل على بيان نفس القياس و شرطه و حكمه و دفعه اما الاول فالقياس هو مقتضى اعتبار

قياس النعل بالنعل اسي قدوة واجله نظيره الاخير وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة
 شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وقفا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقبولا
 فكان ههنا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صوم الصلوة على الطهارة وحقه
 الشك على حضور الشهود والمرطاب ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء اذ بعض ما يورد اخل في ماهيته
 ولم يشترح الا حكمه لان الشيء انما يخرج من احد السلف والبعث الى احد الحكمه بكونه مقيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحققه
 الجملة بقي للسائل دلالة الدفع كما ستعرفه فلم يكن ببيان هذه الجملة انا تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض
 اذ قد تمها بما وقاس الطيب الجرح اذ اسبره بالمسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعى امرين يضاف احدهما
 الى الآخر بما ساد استعماله السادة ايضا فنقل قس النعل بالنعل اسي صوابا بصاحبنا واسم النعل ثنوث سماعي الا ان الشيخ
 ذكر ضمير فانظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللفظة هي البار الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه بتفسير
 اسي البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو متبادر وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قيس
 قياسا وقاس يقاس مقايضة وقياسا قوله والفقار اذ اخذوا حكم الفرع من الاصل تموا ذلك قياسا التقدير هم الفرع
 بالاصل في الحكم والعلته في الاحكام الشرعية سيموا ذلك قياسا تقديرهم الفرع بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعلته
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديدا للقياس والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور قوله اصله
 ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس مثبت بل اثبت
 هو الصواب والعلاني وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترار عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم
 ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين الممدودين كقياس عدم العقل بسبب الجهل على عدم
 العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبدية في جائز عقلا ودرع معهما عند
 جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمثقلين وقالت كنيته كلما واخراج سوا النجاة منهم ليراهم النظام وجاءت من معتزلة
 بغداد ورواه التعبدية ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الطوائف والقائما في انه ليس بمتنع عقلا لكن
 الشرع لم يرد بالتعبدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا والفق القائلون بورد التعبدية معهما على ان الحمل للمعنى
 الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا السلية بدلائلها وشيئا في الكشف فلا تستغل بذكره هنا
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينبثق آخر لقبول شذاه خبريه وحده كان حكما ثبت بالنص اخصاص
 بركامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
 من اهل الفقه والمنظ وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنبه شفا ضل لان الاصل هو
 عند حم لان الاصل ما كان حكم الفرع كقياس عليه بورد الظاهر وذلك هو البر في هذا المثال وعند المشايخ من اهل المال
 على الحكم المنصوص عليه من نص اجماع قوله عليه الصلوة والسلام كحظنا كحظنا مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه
 غيره والحكم المنصوص عليه تنفرع على النص فكان النص هو الاصل ونهبت طائفه الى ان الاصل هو الحكم في كل الخصوص

عليه لان الافضل ما اتى عليه غيره وكان العلم به موصل الى العلم والظن بغيره وبه اخاصية موجودة في الحكم لانه محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بل ليل عتلى اذ ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان فلاق الاصل على كل واحد منهما لانه حكم الفرع على الحكم في المحل والخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصلا واصلا لاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو في بعض النسخ لان الاصل
يطلق على ما يتبنى عليه غيره وعلى ما لا يعتقد اني غيره ويستقيم الظاهر على المحل بالعينين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلافتقار الحكم ودليله ان المحل ضرورة من غير عكس لان الحكم غير معتقدا في الحكم ولا ال دليل لان المطلوب بيان الاصل والنص
لقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع هو المحل المشبه عند الاكثر كالان في المثال المذكور
عند الباقرين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بخمسة متفاضلة وهذا ال لانه الذي يتبنى على الغير وليتفرع اليه دون المحل الا انهم
لما سمو المحل المشبه باصلا سمو المحل الآخر فعادوا ثبت هذا فتقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص الثابت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بوجه الطب اسي متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا انه هو من من كنيته عامة
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمته لما خصوا من عموم آية القتال التي بهم الشيوخ والعبيان والراعيين وغيرهم
بالقياس والبار في بركة بمعنى مع وفي بعض آخر للسببية والخصص بغير تذكور والضمير يرجع الى الاصل اسي يشترط ان لا يكون الامر
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد خزيمة فحسبه فان خصص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بكل صوره وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد ولم يفتى قول شاة
الفرد فاقا ثبت بدليل في موضع كان خصا به ولا بد منه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال الحكم كما هو في بعض النسخ فالمراد
من الاخص من التفرد كما قلنا والبار في بركة مملية اخص من في نص آخر للسببية اسي يشترط ان لا يكون على الحكم اختصاصا بالحكم اذ
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه نفس اسي متفرد بقبول شهادته وحده لا يشترط
فيه غيره وعرف به الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد ان
الاخص من خصوص العموم لانه اريد به خصوص بطرق الكرامة لا مطلق اخص من فانه لا يتبع من القياس البار في بعض هاهنا اخص من
والنص الآخر الدليل الاخص من منه غير تذكور يعني يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه او لقياسا بغيره
اخرى بغيره مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا اذ هو عدل منهم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطرق الكرامة فيمنع من احاق غيره بما لقياس
سواء كان مشهرا في الفعيلة او قوت اذ وانه لتأدية احاق الغير الى الباطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركة الغير
وهذا بخلاف دليل الاخص من العام حيث يجوز لانه لا اوجب الباطال شي لبقا صيغة العموم والدليل الاخص من على ان كان قبله في الود
الى الباطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا اوصاف اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير الباطال للعموم بالقياس الى ان اهل الوجود انما يصح على ان
يجوز في دليل الاخص من العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن جملة على عموم العموم لان العام المرجح لاختصاصه بالعدد

سابقا على حصة خيرية فكان حديثا سابقا لمقصود الضمير في اختصاصه بخيرية وفيه الحكم اثنى ان نقل اختصاصه من حصة بعد الحكم وهو قبول كسبها وهو
 في جواز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخيرية كرامة الاول الوقتي نظاها لاوله ان لا يكون الاصل مخصوصا بجملة دفعته كرامة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اشترى ثوبا من اعرابي اوفاهه ثمنها ثم جدها مستغفرا له من اجل قبوله ثم شيد انتقال عليه السلام من شيد انتقال خيريته بن ثابته كما انشدك يا رسول الله انما كان
 الاعرابي من لادن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انما انشدك فيما يتأمن من خير السامان اذ انشدك فيما
 تجبر من اعراب الناة فقال عليه السلام من شدة خزيه يجره الى الباطل قال فيجاء العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره حادنا نحن هذه الكرامة
 لاختصاصه من اعراب بن يفرحوا انشاده للرسول عليه السلام بنا على ذلك جواز انشاده لغيره بنا على العيان فان قوله عليه السلام في غارة العلم بنزله اليها
 فكان قول الرسول عليه السلام بذلك الى قوله ان لا يكون الاصل معدلا بين القياس كما يجاء بالطهارة بالتحفة في الصلوة اى حكم الاصل معدلا بين
 القياس الضمير في ايج ال الاصل الباطل المتعدية فالعدل لازم وهو الميل عن الطريق فالتباعد الجول عنه لا بالبا والكون معناه مع البرائة
 الفاعل اى ومن شرط ان لا يكون الاصل اى حكم عادل من القياس كما لا يعنى لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
 بالقياس على الاصل هو اتفاق النفع فاذا جاز انفس في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يريدنا الحكم ويقضى عدمه فلا يتقدم
 اثباته ولا ينعى انه وذا في الحكم لا يتقدم اثباته بل لا يصيرنا فيا وثبت الشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالتحفة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
 لان الطهارة تعدل بالمنافى في جوازها مسترد لم يوجد الا الشرع جعلنا نزيلا للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان احاق غير ما باحتى لو ان في
 الصلوة العيان اذ لا يتحقق بالطهارة وان كان الازداد اعظم جازية بالتحفة ولا يكون عبودية حكما الى صلوة اجزاء وجملة التلاوة التي اجملت مثالي صلوة
 مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على كونه النص ذكر بعض المحققين كالمصنف ان هذا الشرط فقال يخرج من القياس على التبادر وجملة ما اشترطه من قاعدة
 عايند العقل فيمنع من تخصيص القياس عليه غير تخصيص خيرية بقبول شهادته وحده وثابت ما شرع ابتداء العقل معناه فلا يقاس عليه غير تخصيصه بالصلوة
 كالعادة لركعتين ونصب الركوة وتقدير كونه ذلك الكفاية وتسمية هذا القسم هو خلاص من القياس كقولهم لا يسبق له يوم وقياس حتى يسبق المستثنى خارج عن القياس
 بعد دخول فيسبيل معناه انه ليس معناه عدم تعقل علة وثابتها القواعد المبتدأة العدية النظم القياس عليها فبراع انها العقل معناه لانه لم يوجد في نظر
 خارج ما تناول النص والاجماع وتسمية خارج القياس كخبر السافر والبيع على الخميني فانما القياس السام على تخصيصها اجزاء لغير التبرع وسببها
 الى استصحابها لكن القياس على العمارة والظنفة والقفاين بالاليتير جميع القدم لانا لا يتساوا نحن في كاجرة والشرع وعموم الوقوع منه في القسم اى
 فيما القياس بالاتفاق في جوامعنا اعلم ان عن قاعدة سالفة تطبق الى استثناء معنى الجوز ان القياس عليه كل مسلمات من المستثنى والمستثنى فشا كالمعنى
 في علة الاستثناء عند عاينة الاصلين فالله بعض ال عون فبين ان الازداد العدل من القياس معنا انما العقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل
 فان اذا كان موافقا لم يجر القياس عليه المستحبات قوله وان جردى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع موطنه ولا يفرض
 يستقيم التعليل لاثبات اسم اخر سائر الاشارة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصورة طهارته الذي لكونه غير اللزوم المتناسبة بالكفاية في الاصل الى خلاصها
 في الفرع من الغاية ولا تعدد الحكم الناسي في العطر الى المكرة الخاطي ان عند هادون خذرة خنان تحديته الى ما ليس بنظيره ولا شرطه لان
 في رتبة كفاية ايمان وانظار وفي مصدق الصدق لانه تعدد الى ما فيه نص بتغيير الضمير بعينه عالمي الحكم في نظيره الى الاصل المفهوم من التبرع
 وفيه الفرع وجملة البشراة ان كان وطاف الحقيقة المتضمنة اشتراط التعدد وكون الحكم خبريا عدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشهد الى ما لا يفرع الاصل وهم
 وجوا النص في الفرع الا ان الكل لانه ان مرجع الى تحقيق التعدي فانه يجمع على الكل شرطا واحدا بخلاف التبرع الاولين فانها ليسا

٢١

من التعدي بل من شروط التعدي كلفي باجل الشروع وانما شرط التعدي الى فرع يكون نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين ما يرتب فما تحقق ما في
 فعل قابل له التسوية لا يتحقق شيئا واحدا لم التعدي احكام الى فرع بالتعميل كان الحيل شبيها واحدا فلا يتحقق المقاييس وانما اشتراطها بان العقد
 حكما شرعيا فمذهب جرم والفتحا وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والعمري لا يشترط ان يكون حكم شرعيا بل يجوز القياس الاساس والافاق
 وهو يذهب جماعة من اصحاب الامرية قالوا انما لنا عصية العيب اليسرى جرم اقوال الشدة المطرقة فانما حصلت تلك الشدة بعين جرمها اذا نزلت الالعنة المرددة
 فيه فيجابت النظر في ذلك على ظننا ان العلة لذلك الاعم هي اشدة فتى رايها الشدة حاصلة في العيب فغلب على ظننا انه سمى بالجرم وقد علمنا ان الجرم اذا
 علمنا بجرمه النسبة له لانه تحت عموم قوله عليه السلام حرمت لكم العنيدوا اذ جينا احد بشرب القميل واكثر منه كحان شرابكم فكلنا ساءلا اشتريه الكسوة
 اموم احلوه ولسك الجرم وبقوله تعالى وعلوهم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها في توقيفها فيمنع ان يثبت شي من باب القياس بان القياس
 انما يجوز عند تعميل الحكم في الاصل وتعميل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شي من التسميات وانه لم يصح القياس الترتيب قال الغزالي ان المذهب ان مقتضى
 توقيفها انما وضعنا اسم الجرم مثلا السكر العنصر من العنبر خاصة فومنها الفيزو تقولوا اخترع فلا يكون اغتتم بل يكون ضعا من جتنا وان عرفنا انها
 وضعت لكل ما يخمر العقل كسهم الخمر ثابت للتعديل بتوفيقه لا بغيرها فكذلك فاعلم انما هو في غاية الضرب ضار بالمان ذلك عن مقتضى
 لا عن قياس ان سكوت عن الامر احتمال ان يكون اسم الجرم لا يتصدر العنبر خاصة ودم غيره فلم يكن حكيم عليهم بل اغتتم فها قد رايتم كيف يفعول الاسماء اعلان
 ينحصر فيها بالحمل كجاء من الفرس او هم سوادا كقبت الحمر والاسيد و لا يشر باليتلون بسندك والمال الا الذي المتساوي يرد ذلك الاسم انهم وضعوا
 والمكيت للاسودا والاحمر بل الفرس اسودوا واحمر كما سموا الخراج الذي تفرقة للماعات قاصرة اذ حاد من الفراء ولا يسمون الا كوز او
 قاصرة وان تفرقة المار فانما كل ما ليس على قياس العنبر والدمي عن شمس التوقيع لا سيما الى الثباته وضعت بالقياس فثبت بهذا ان لا يتفرق
 وتوقف الاثر للقياس في اصلا وانما اشتراط ان يكون التعدي على حكم العيب اسهل حكم من غير تعميل لانه فرع بزيادة وصفه وسقوط قبول السوادين
 الا ان الفرض في الحكم لا يتحقق من التعدي بين التسميات كغيره في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو الجاهل في ذلك لا يتعمد لتعميل الاثبات من جهة
 التعدي ولا يوجب اليه الشافعي حيث قال وجب اليه الماحرسة والدمي في الحكم المحرسة كما سواه وان الالكفارة لا يربط على الجاهل والاعتاق بان حكم الاصح
 لا يتبع موطنه كالعبد بل لا يتكفيل بالان قبل ارجوع ولين لم يكن بل الكفارة فهو اهل المحرسة فبعثه بل ان في في المحرسة كما تشبهوا وفيه ايلاء النسخ في حق
 الطلاق وان لم يشبه الايجاب الكفارة قلنا هذا التحمل بل ان حكم الطلاق في اسم السام مرتبة مناهية بالكفارة والكن اثبات مثل تلك المحرسة في حق الفرض في حق
 اليسر بل الكفارة فلو صح طهاره ليشت جرمه مطارة فيكون فيه احكام الاصل في الفرع ويحل ما قلنا ان يربط على الكفارة ان اعمدوا الكفارة لا يتغير ولا يتفرق
 من حيث هو في حد ببالصوم الذي هو في حد ببالصوم الابنية العبادات التي بها ولا يقيم عليه كبروا والكاتبين بل ان التاكيد والتطهرو الا اذ العبادات بخلاف غيرها
 من اياها فافان الاية حاضرة في السابق بل الالعدم الملك بمنزلة افرق حتى لو افق واصحاب الايات كما في الايمان لا يتغير اذا شئ في بخارون الا ان الطلاق في حق
 والذي من اهل الطلاق لان حرمة النكاح بالمرحلة لا وقتها كالكفارة ولها الكفارة التفسير بل ان حث بخارون الطهارا وانما اشتراطها التفسير الاصل الفرع قلنا
 ذكرنا ان القياس هو المعادة بين التسميات العلية وكلمه في حكمه على ذلك الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات حكم الفرع في غير شرع عاليه بالفرع اعتبار
 الاية المتعامل تعديته الحكم من الناس في الغطال انما على ادلاكم في الافطار كما هو الشافعي حرمه فقال ان الناسي لما لم يقعد اللفظ التقديرية
 الى ان شئ مع عدم العلم به لم يجعل فعلا فطر او اذن جرمه القصد في الفرس والليكي في حق النسخة فطرحه ان لم يقعد اللفظ التقديرية
 على الغطر لان الاكره اذا كان غير حق يتعل فعل الاكره الى ما كامل عليه اذا انتقل اليه لم يرق لفعل الفرس الناسي لما اخيف الى ما صاحب حتى لم يرق

اللائق فعل لانه لا مساواة بين الخاطي المكروه في نفسه عدم الاعتدال بالنسيان بل جعل عليه اللسان لا يمنع له فيه ولا يمكنه الاخر
 بوجه فكان سماويا مضافا نحو سوا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك مما هو اذني التي عليك النسيان
 حتى اكلت وشربت فلم يصح الضمان فقلنا صدقته فاستقام ان يجعل الزكوة باعتبارها حكما فاما خطأ فلا يمنعك من تقصير من جهتها فالحق
 برك المبالغة في التحريم ولنا يجب الرد والكفاة على الخاطي في القتل والاكره عادت ليصنع مضافا الى العبد الى صاحب الحق وكذا لا اكل
 له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو معنى قول ان صدر بها دون هذه هي عند الناس فتعديها كالمعنى النسيان اليها يكون تعديا الى بالبين شرط وتكون
 فاسدة والاشترط خلق ما كرفع من النص فتميزها فان التعليل للتعدي الحكم الى موضع فيه نص يجوز فمذمومة اصحابنا سوا كان على تاق النص
 الذي في الفرع او على خلافه وهو انبئنا والقاصي الامام ابى زيد من تابعه من المتأخرين عند الشافعي وان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان بلا
 وان كان على وفاء من غير ان يتبين فباعتبار ما ثبت زيادة لم يتغير في النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا لكان كذا السور حبان كان جبالا
 فان النص عندنا كما يكون بيانا او الكلام بل ان كان ظاهرا فتمثل لزيادة البيان فحيز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يميل
 خلافه فيجب في بطل التعليل على خلافه ولكن القول بالتعليل الاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت به بالنص فلا فائدة فيه
 لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز انما فائدة الى العلامة كما لا يجوز انما في النص المحال في العلة وان كان كذا لانه لا يوجب بطلان التعليل
 لا يصح بطلا حكم النص بالاجماع وان كان ثبت الزيادة لم يتغير لما النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتبادر لها ان غيرها
 بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبتة النص وبعد الزيادة يصير بعضها وقد بينا ان ذلك نسخ وانما اشترط
 سمق قد على الاشياء الكلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان في زيادة
 النص على معنى انه لو النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والحقل عن تعاضد الادلة وما ذكر بعضها بعض فان اشترط
 تعدد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد قد يلا السلف كتسميم التمسك بالنص والمعتول في حكم واحد وقالوا انها الحكم ثابت
 بالكتاب والسنة والمعقول او لم ينقل عن احد في ذلك فكيف كان ملك جماعا على جوارحه توفيقا لحدود الغريرت بسبب قبوله ان موافقة الكتاب
 بقوله عليه السلام اذا رد لكم عن احد بشئ فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرددوه مع الله فافادة في قبول الاما كالتعليل
 الكتاب بطلنا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز انما يتبين في موضع النص بالتعليل في المواضع
 طرية طرفة الايمان في وقت كفاة لم يمين الظهار بالقياس على كفاة القتل شرط منه الايمان ايضا في مصروف الصدقات الواجب على
 الكفاة في صدقة الفطر حتى لم يخبر فيها الى الفقهاء الكفاة اعتبارا بمصروف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا في التعليل فان
 لان فهو من الكفاة في صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محريرة فخرية فخرية من قبل ان تيسا ومن لم يستطع فاطعام ستين سكينا كفاة في
 اطعام عشرة مساكين غنوم عن السلت في مثل هذا اليوم مطلقه غير مقيد بالايمان فتصنف بطولها ما اخرج عن احمد باعنا في الزكوة الكفاة وبالقدر
 الى المساكين الكفاة في مقيدها بالايمان بالقياس بكون الخير الموجه بالاراي فان تقييد المطلق تغيره بالطلاق والتقييد كذا قوله تعالى لا ينبغي ان
 الذين لم يتاكدوا كالاتي يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الزمة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفا لما اشترط الايمان في ذلك
 الزكوة باحوث في الشهور الذي يلو بمثلها على الكتاب بقوله عليه السلام اتعاضدين بعنه الى اليمين ثم اطعمهم ان صدق تعالى فيمن عليك صدقة
 من اقبيا ثم فتر الى فقر قوله الشرط الرابع ان يرضى حكم النص المحلل للتعليل على ان كان بل التعليل لان تقييد حكم النص في نفسه

٢١٨

عن التفسير في قوله

بالرأي باطل كما اطلت الفروع اي في ذاتها بالرأي باطل سواء حصل التغيير حكم نفس في الماصل وهو المقس عليه يحصل التغيير حكم النفس كالمنايا في قوله
 وواضح في دعوى من في كماله اطلت الفروع الفعيرة فنفته اطلت الفروع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان التغيير حكم نفس المصل في النفس بالرأي باطل
 كما ان التغيير حكم في الفروع باطل على ابناءه في ظاهرها الذي والضمير في نفسه على هذا الوجه اجماع النفس وذلك لان التغيير لما اطلت في الفروع مع
 انه لم يغير معارفه بل نفس فلان اطلت في الاصل مع نفسه معاوضة النفس كان اولي والمولد من التغيير تغير المعنى المفهوم من الفروع
 ودون التغيير كحاصل من اخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ الاقائفة الا لا تغير حكم النفس وذلك مثل اقول انا نفسي حكم
 ان السباع التي لا ياكل غيرها اكل ما يحسن الفوايق حتى لو اقل اللحم شيئا منها لا يجب عليه شي لان النبي عليه السلام انما استثنى كسر
 لان من طبعه الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النفس بمنزلة الخمس قلنا هذا لتعليل فاسلامنا لو جعلنا الاستثناء
 باعتبار مع الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في حدود الخمس فكان تغيير حكم النفس المطلق بالتعليل وكذلك تجوز اشتراط اطلاق
 فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرط ايجابها للنظر والناس يتفاوتون في احوالهم الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك محصورا الى ايام
 فيجوز فوق ثلاثة ايام كما بماز ثلاثة من هذا القبيل لان في اطلاق حكم النفس وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية حكم النفس ودون في غير
 نسخ اصول الفقهاء لتعليل حرمة الروابي الاشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا يقتضي عدم الحكم في المصلحة ثم استدل
 الى اجواب عن التوضيح التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكره اصحاب الشافعي في كونه في التعليل حكم النفس في قوله عليه السلام لا يبيعوا
 الطعام بالطعام الاسوار لسوار فان اشترى بغيره اقليل من الكثرة فوجب كحرمة في التعليل الذي لا يتكامل لما يوجبها في الكثرة
 يقال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث اقلتم كحرمة بعضه الكليل فانها لما اقلقت بعضه الكليل لم يبق من بعضه بقا ولا للتعليل لانه ليس الكليل
 فكان هذا التغيير للوجوب بالتعليل لا تعدية حكمه فقال اما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 لان اشتراط حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولئن ثبت اختلاف الاحوال لما في الكثرة في اقسام التغيير بالنفس مع اجابها
 لتعليل الابد وانما خصصنا القليل لانه الاستثناء بالتعليل وذلك ما عرفت ان المستثنى من الذي انما كان كونه يثبت تعدية على وجه التفتيش تعميما
 الاستثناء فانما لا يقع الا في نفس من حيث استحقاقه حتى لو قل ان كان في المصالح لا يباع فبغيره كحرمان المستثنى منه بغيره كانه قال ان كان في المصالح لا يباع فبغيره
 فلا يثبت وجود الدابة او المتاع فيما لو قال الامار كما ان المستثنى منه يجوز ان يبيع بغيره حتى لو كان في المصالح لا يباع فبغيره كانه قال ان كان في المصالح لا يباع فبغيره
 لشيء يبيعه بالسكنى الاسكنى في المصالح او غيرها من المصالح كما ان المستثنى منه يجوز ان يبيع بغيره حتى لو كان في المصالح لا يباع فبغيره كانه قال ان كان في المصالح لا يباع فبغيره
 اذ المراد منه حال تساوي الكليل في البيع والكلون وهذا الكلام هو اعم من استثناء احوال المصالح بل في الحقيقة هو ان يبيع بغيره حتى لو كان في المصالح لا يباع فبغيره كانه قال ان كان في المصالح لا يباع فبغيره
 منقطعاً ولكن بما في احوال المصالح فكل من الاستثناء لم تقطع عما قلنا وانما هو اللفظ اذ لو كان الاستثناء عن تغير القليل الا الخط وانشور المتاع نحو ابل
 عما يغير اللفظ من احوال البيع فثبت عموم هذا الكلام بهذه الالة في الاحوال كما في قوله الثاني زيد لا يبيع ما ياتي في شيء من احوال الاموال
 حاله الركوب كمانى التبريل والياتون بالصلوة الا وهم كسالى اى لا ياتونها في شيء من احوالهم لاني حاله كسالى لا يبيعها بغيره اذ ياتي المان بغيره كسالى
 التي يتعلو ما في جميع الاحوال حاله الاذن عمى الاحوال الطعام احوال التساوي المتفاضل في المصالح لانه حاله يبيع الطعام كونه الاحوال على
 يتناهى في الاستثناء ولئن ثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثرة لان المراد من التساوي هو المساواة في الكليل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل
 التساوي من كماله المصالح فتم عبارة من عدم المساواة المتفاضل مع احتمال احوالها كما كان احوالها على اعلى ان اوله لم يتناول القليل فصارت التغيير

اشي صلتا اي مني حصل فيه اول الكمال عن العموم الى خصوص ومن اليمين ابداله معاجبا للتعليل الى كما خالفوه من نصب على حال كجوابنا قول جبر جاري
 سار التفسير اجماعا من المعصيا او يكون شرا للشيء يعني اعلمنا بالكيل في افع التفسير الذي حصل بالذات الاستمارة في هذه النفس ان الاستمارة على
 التعليل ليس من هذا القبيل بل هو تعالينا بالكيل الى التعليل بل هو لا يوافق الا ان التفسير الى التعليل على غير ما هو عليه من ان النفس في الشاة في الكيفية
 للفعلين انما اجمالى او جبر المنة في الفقر او جبر في نفس النبي عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي اليعقوب شاة واما ما هو عليه من ان
 الشاة الفقيرة ما كانت الشاة فقيرة فيكون ما كان ذلك لانه الفقيرة للشفوع وانما استحق وجب الرعايه مودة من كان في حقه حقوق العباد فدا فغيره
 من مودة الشاة بالتعليل بالمالية حيث هو في مودته في الزكوة كان بما يميزه الموجب النفس لا مودة كمال لان الشاة كانت هي الواجبة حيا قبل التعليل
 بحيث لا يسهل تركها الى غير مودة لم تبق ذابجه لانه يسهل تركها اسهل فغيره وهو القيمة فكان يشاء لعل في الشاة من العاد الى التراب بالتعليل مثل
 التراب في الجوى والسيد اية انفسى للتعدي الى محل اخر وهو اقامته احد مقام اجماعه او اقامته الكوع مقام السجود فكان باطلا انما الى الجواب بقوله
 اى مثل شيوة تنبئ من القاميس النفس يجوز الابل في الزكوة ثبت بالتعليل في آخره وانما ان الشاة تخالف في جواب هذه المسئلة طريقتين احدها انما
 اطلنا انما استحق من بين النمة لانه لا لاق الفقير في حوزة الشاة وانما حصة في المالية فان النبي على السلام من الابل طرفا لاشاة ليقول في حسن
 الابل خرافة وبعينها لا توجد في الابل بل ما هو فيها بالاشاة فقرناه انه اراد بالاشاة المالية ليس من الشاة فكان في ذلك الكل عن البعض
 فلم يكن في التعليلنا البطل حتى الفقير من حوزة الشاة الا ترى ما هو لادى واحدا منها جازا بالاجماع ولو كان حقه معلوما بصورة لكان ينبغي ان
 لا يجوز كما لو ادنى نمة ونا من خمسة عليهم على مثل انحصر والثاني والغير بالاشاة كتحققين من اصحابنا لانه لا لاق الفقير في الزكوة حتى تغير بالتعليل
 لو كان لغيره من المائل وطى بجمارته الشاة للتجارة ليجوز قبول اداء الزكوة كاجارية الشاة كمال كل الطعام وجبت فيه الزكوة قبل ان يباعها
 جاز تصرف المال في مال الزكوة بوجهها برون اذ ان الامام بل الزكوة بعبادة فخالصة اصلية من كان الدين شرعت كمال لثمة المال كالمعلوه عشر
 كشرا على ثمة مبدون لثمة الا ترى بدون النية ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه لادى الى الاشتراك وهو ينافى معنى العبادة بل السجى للعبادة هو
 اصد تعالى لا يغير فثبت ان الواجب له الحال على الخلو من ثم حتى تمتد تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل كمن العبادة الا ان حقه مناسقا من
 العروة بازنة الثابت باقتضائه النفس لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وصدان لاق العبادة لوقا ما من دابة في الارض الا على صدقة ما واجب
 نفسه حتى مال الانبياء بالنفس من الموجبة للزكوة ثم امر الا فينبأ لصف بها انما الواجب له عايم الى الفقر الفيد للزرق الموجود لهم عندنا ليق
 الفقير لاق طاق المال لاني المال حين اللان حواجهم ثمانية كثيرة لانه لا ينفق الا بطلب المال لا يستعملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال سمي
 لا يستعمله لانه لاق انما زاد وعاد تعالى مع اختلاف الواجد فكان الا لصفون بل المال اسمى الى الفقير مع ان يتم في حلق المال
 دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالمسئول بغيره اذ لا يراه بوجه اخر فخالفة ثمة لبعض وكلاهما بانها تلك احوال من مال معين له في
 يده يكون ذلك اذناه باستبدال هذا المال بالمعين الذي في يده هذا الما صور ضرورة ان صفة يذات من من صفة الشاة ثبتت
 ضرورة الامر بالصف الى التقدير والثابت بضرورة النفس لانه ثابت بالنفس فقصار التغيير بالنفس مجامعا للتعليل اى حتى
 التغيير بالنفس والتعليل واقرنا لان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الا يستبدل فما ذكرت من المثال ضرورى انما لا يمكن
 انجازها في احوال غير مختلفة من المال المعين فاجابنا فخرنا ضرورة لانه لا يمكن الفاء الزرق الموجود من عين الشاة الاية من انه
 لو اذنا يجوز الاجماع على ما بان التغيير فاقتره الفير مقاديرنا انما نكسر فيما اذا اذنا عين الشاة لا يفسد اذنا

آية فان ذلك درج اخرى فتقول لا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضاً فبما حقه من حيث انهما مال متقوم مطلق لان حيث انما مال فقير من
 بانها شاة او لغيره لان مطلق المال هو الموجود وقبض حق المدعي يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض انما يصير قابضاً
 اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضاً بانها لا تصيد الا ان المطلق في المقيد فتعمقت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
 المدعي مطلقاً ليتمكن قبضه مقابل نفسه اذا اصر في كل تعيين يتكلمين يتبادران بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على دفع
 الحق الثاني لزيادة الاول بقبض صاحب الثاني في كل حال على اخر كحظة وعليه ما ذكره في شرحه لغيره فطلب الدراهم صاحبها فعاد اليه
 عليه الحظوة او الدراهم التي على يده من عندك من الحظوة فاص الى الدراهم الى صاحبها لان صاحبها الدراهم قابضاً على نفسه وانما
 حق صاحب الحظوة منها الى الدراهم في ضمن الدوا ليعين ببله قابضاً للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن قبض حق
 صاحب الحظوة حق نفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بال اخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عندا فاشاة يصير هو يا حق المدعي على باليتها من حيث انها متقومة بعشرة وسابها مثلاً لان حيث انما شاة كانت
 الشاة وغيره ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرهانية قوله انما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح
 العمل للعرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع عند تعالي بائتداء اليد وهو نظير ما قلنا جواب ما يقال انما حصل التبرع
 جزوا الاستبدال بالنص لا التبرع في التعليل بهذا فائدة تعدية الحكم الى العمل لانص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان لم يثبت بالنص الا انه قد يكون با يصلح لرفع حاجه الفقير وبما يصلح له في التعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لرفع
 حاجه الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمكالم لا سكن الفقير واره مدة فبئذ الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنقعة لا تصلح بدوام
 العين سنة في الباب لان امين غير من المنقعة على معرفه او دور وكلام انفس فانه لما اعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حتى استحق
 للفقير التعدية حكم شرعي اني موضع لانص فيه بين ادلان التبرع ان حصل فصل يتكلم في انفس وحين ثانياً ان التعليل لم يقع الا الحكم
 شرعي فان لهذا النص معين وجوب الشاة وصلاية الشاة الكفاية حتى الفقير فحق العمل صلاحية الشاة وحين المنقعة الذي
 صارت الشاة صالحة لكفاية حتى الفقير لتعديةها به الى الانص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع عند تعالي على العمل
 في اجراء قبض قرينة مطهرة للمدعي عن الاقام كما قال الله تعالي لم يعلموا ان الهدى يقبل لتوبته من عباده واذا اعتد
 وقال بل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتكفيهم بها تم بعبير الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاقران يهب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل بعبير الموهب له قابضاً للام والاشتم قابضاً لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاوتار
 كما والاشتم على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا مشركي باسم ان الله تعالي كره لكم اوساخ الناس
 ومنه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من ابيته وكان ينبغي ان يحرم الاطلاع بها اصلاً كما كان كذلك فالأمر
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتوقم القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها عملاً الا انها اعلنت لهذه الامة بعد ان ثبتت
 جنبها بشرط الحاجة كما اعلنت الهيئة بالضرورة ولذا لم تحمل للنص اذا لم يكن عاملاً لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية
 العمل للعرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبته النفس والنفس الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للعرف الى الفقير
 بعد ما بطلت في الامر كما هي في كون ثبوت صلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاة لثبوتها بالثبوت لان متقوم لان حاجته الفقيه تندفع باعتبار التقوم الذي ان الدرهم كونه الواجبة من قبل التيميم
 منما اذ لصفه فقال من الذبب الواجب في مشربين شيئا لانه لو لم يكن متقوم لم يندفع به حاجته الفقيه اعلا فقلنا بذكره
 الصلاة لعلته التقوم وديننا به الى سائر الاموال لا يشترك في العلة على موافقة سائر العلة فان مكنا تيميم حكم النص من
 بقار حكم النص في المنصوص عليه على قراره وهما بهذه التامة فان الصلاة الشاة لا اذ حق الفقيه لم تبطل بهذا التعليل
 بل بقيت كما كانت فالتمس ان وجوب الشاة تفحص امرين كون الشاة من الصدقات في ديننا وصلاة الشاة للثبوت
 من التيميم والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقيه
 انما ياخذ من الصدقات من العبد بزره لاحق العبد وح الصدقات لما بقية في الشاة مينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من
 والعبد باعتبار صلح الكفاية مع ان من الصدقات لم يثبت فيه الا انه الما ثبت بدلالة النص ان حق بل بماله في مطلق
 المال في غير الشاة الكفاية اخذ غير الشاة لثبوت حق الصدقات في بالدلالة والتعدية الصلاة اليه بالتعليل ولو لم يثبت
 حق الصدقات في غير الشاة بدليل ولم تعد الصلاة اليه لم يثبت اجواز كما في ملكه فثبت ادلا به من كلا امرين فلذلك
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل كما في غيره الى اخره بما بين ان سقوط حق الصدقات في الصورة حصل باذنه
 والاعلم ومنها ان اشع من الما لثبوت الشاة لثبوت حق الصدقات في بالدلالة والتعدية الصلاة اليه بالتعليل ولو لم يثبت
 للعين والاشارة هذا الحكم حيث جود تم تطهير الثوب بالنس استعمال سائر المائعات مثل كحل وسخوه ومنها ما قالوا ان اشع
 اوجب الكسبة لانتفاع العلوه بقوله تعالى وركب فكبر وقوله عليه السلام فتاح الصلوة الطهور وتيمميا الكسبة وقوله عليه السلام
 للاعواسي الذي طهر الصلوة ثم قل شد اكرو انتم بالتعليل بالثناء وذكر الصدقات على سبيل التنظيم فيتم هذا الحكم في النص
 عليه حيث جود تم انتفاع الصلوة بغير لفظ الكسبة مثل قوله لا بد من الرمن اعزذ منها ان الشرع ملوك الكفارة بالوقوع
 لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرت في نهار رمضان اعتق رقبتك هديت وقد غيرتم بالتعليل
 حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفظر واوجبتموها بالاكل والشرب عملا فاشارة الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه التيميم
 الثبوت بقوله وهو كاجاب مطلق المال وتعدية الصلاة اليه لثبوت حكم الشرع في غير الشاة لغير ما قلنا في سلك
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب كلما يكون مستملا لها حاله اداء الصلوة والما آله
 مسانة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقيه والشاة الصلاة الا ان يكون استعمال المال واجبا
 بعينه بدليل ان من سلك الثوب لغيره وقطع موضع النجاسة بالمقراض او حرته بالتار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
 استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تجنبه حاله الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بتجاسته باول الملائمة لم تحصل الازالة الصلاة
 وبقية الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تجنبه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاة في تلك المسئلة امر
 شرعي فنته عدنا هذا الحكم الى سائر الصلح له كالمحل وكل ما ينصير بالعرف قد بقى حكم النص وهو كون المادة مسانة للتطهير على
 ما كان قبله من غير تغيير وانما اختلاف التطهير عن احدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

بالتيميم

النفس على ما بناه في الكسفة وكذلك الكسبية ليس بواجب لعينه كما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان مثل شئنا وعلى الله تعالى
والكسبية شرع لتفصيل عمل اللسان بذكره خبره الالة للنفس لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على
اعضاد مخصوصة تنجى عن التعظيم كما قيام للقدم والركوع للظهر والجمود للهيئة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الطاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعمير مما هو شئنا وعلى المدسجاده فحين اشبع التكبير لان يحصل
التناديه الا انه هو المستحق في نفسه كمال المستحق في السجود ان يصير كجهد ساجدة لان يصير الارض مسجودا بها وكما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة التي بها يحصل الاداء لان يكون الركن
ان تصير هذه الكلمة بذكره بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب
عمل اللسان مع التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب مقصود بل المقصود
تحصيل العمل بالصلاحيات لذلك العمل كالسنة والتمتع والاقامة والاسكين للتفخيم فلم يكن لها منفعة في نفسها الاصلاحية
لعمل والتعليل واقامة الة اخرى مقامها لا يتبدل عليها وانها تنبى صلوة بعد التعليل كما كانت وينبغي استعمالها واجبا
اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الة اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثنته اعمار فان تعيين الحجر لا يدور
على عدم جواتا قامة المبرم مقامه بل الحجر آله يجوز ان يتبين ويجوز ان يتخير بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة
ميشلا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قرة وللقرارة فضيلة ليس لغيرها من الازكار وسبب ان المقتر
ومن عندنا قد قلنا ويجوز على المانع والجنب قراءة فلا يجوز اقامته غير ما من الازكار مقامها الا يرضى ان خيرا قامة
من النور بل سائر القامة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في اجواز وان نفيتم القامة بالحديث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا لان الواجب هو الاطعام بحضور الصلوة والا طعام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة كحلقة
بالافطار الذمى هو اسبب الموجب لما لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيف اليه كفارة الفطر والجماع الاصلحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب الاصلحة للفطر ايضا ففيه عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يتبعه الجماع الة صلوة
كما كانت من غير تمييز بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا يتبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبة اولاد اى الواجب صرف اليم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى فصاروا على هذا المعتقد معدون باعتبار الحاجة وهذه الاسماء الحاجة وهم جعلتم للزكاة بمنزلة
الكسبية للصلوة كما قيل للصلوة وكل جزئها قبلها كانت الزكاة مما احتقنا للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله
عمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب المشرع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه
الاية واما فيما اليم باللام الموصوفه للملك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام كمن اوصى بثلاث مال لثلاثة
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب مرفها اليم ولم يجره الاقتصد على صف واحد وقد ابطتم تجوز صرف الة صنف واحد
والى فقير واحد من الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا قديتة حكمه فاشارة الشيخ الى اجواب بقوله وبهذا تبين

بين اى باذكر ان المودى يقين انما تعالى على المحلوس في ابتداء قبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه انما
الليل عليه بين ان اللام في ذره انا في لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول
الشاعر للموت تغدوا والذوات سخاها كما الحوايل والدرجى للمساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الصدقات على المحلوس بباقية الفقراء
وان لم يكن لهم فيه حق في الاجراء كما ان التقاط آل فرعون لموسى صار بباقية للعداوة والحزن لما ودى اليها وان لم يكن
في الابتداء لذلك الفرض وكما ان الغزاة والبناء صار بباقيتها للموت والحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لئلا يفتقر
وذكر في المطلب ان اللام لقصر ضمن الصدقات على الاصناف المذكورة المددوة وانها مضمومة بها الاشارة الى غير الاستحسان
جميعا كما يقال انما اخلافة القرش يراد لا تتداهم ولا تكون لتقير ويمثل ان تصرف الالامان كلما وان تصرف الى بعضها هو
مذهب عمرو بن عبد الله بن عباس وابن مسعود وعذيقه وسعيد بن جبيرة والنعناك وابى العاليت وابراهيم النخعي وسيمون بن مهران
ونخعيهم من الصحابة والتابعين في قولهم في قوله لا اجزى لكون اليم بعد ما صار صدقة وليس بانها ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى لانه ان الواجب كما كان فالحق صدق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب العرف بعد
ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقة للفقراء ولم يقل انما الاسما التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما
يكون بعد اداها الى الصدوق ذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان
يصير صدقة بالتبني في الفقير بعد قبض وصيرورة صدقة لانه كما في الاحمال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بباقية
صدقة ولما للفقير ويمثل ان يكون سواء انما ان اللام للملك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون للملك للفقير لان
النصر والصدقة تعالى اوجب للملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى الصدوق بالتبني فلا يكون في
الاية دليل على ان الواجب قبل قبض الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انما ابطلنا بالعرف العرف وجد
حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فنصاروا على هذا التحقيق مصداق باقتدار الحاجة ليعني لما ثبت ان الواجب خالص
حق الصدقات وان ذكره في الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف
الذي يكون المال يقبضهم الصدقات في العاين اى يسيل في هذا حق الواجب الصدقات الى العرف الى هو لا باقتدار الحاجة فانهم يحتمل
ونفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصلح لا لجزء الاسم فان العارم وابن اسيد والنازعي في سبيل الله
تعالى ولو لم يكن لوفاء الاكل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث
وكذا الواجب في شخص واحد اسم مختلفة وان كان مكاتباً وابن بكيل وسليمان وفاروا لا يستحق الاسما واحدا ولو كان لا يستحق
بالاسم لا حتى بكل اسم سما على حدة كما في الارث اذا اجمع تبيان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عمر يستحق بهما جميعا نعم ان
وجوب الصرف اليم باقتدار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
لتدل على ان الفقير استحقه بما جرت به سنة شاكه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقير فعلم انهم مصارف ببله الحاجة فصاروا جنسا واحدا
كانت قبل انما الصدقة للمتامين اى بسبب احتياجهم تعلق الحكم بانهم ما يطلق عليها اسم جنس على ما مر في كتابهم بجملة الفقير للزكاة مثل الكعبة للصلاة ليعني
لما ثبت انهم لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لاجل اليم كما في الزكاة الكعبة للصلاة فانها ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها مالمية الصلوة التوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير في الحكم لانهم صالحون للصلوة اليوم بعد التعليل صرفت الهم ام لا كالعبادة قبله ومما ليه لصلوة الصلوة اليها اذ واستقبالا لافعل العباد لا يشيخون ان المقصود منهم حكم ان كانوا مصداق الزكوة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحسان ينكر كونهم مصارف الاما ما نسخ من المولفة تلوهم فانهم كانوا مصارف بعدة اخرى وهي اطلاق كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى نورا على الحاجة بل جزا على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشيء الذي جعل عملنا الى اخره لكن الشيء بائد الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء مالا وجوده لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الابه المعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنه اى ركنه ان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معرفة الحكم الشرعي في الحل وهو معنى العلم بالحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذموب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابو زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذموب مشائخنا فقه من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشكل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشكل عليها النص لما بصيغته كاشتغال نص الربو اهل الكيل والجنس او بغيره مبنية كاشتغال نص الشيء من جميع الايق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كنا كان مستقسطا من النص لا بد ان يكون ثابتا بغيره او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده ميبا الفقيه في له ومكة راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما هو الباسميه وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع ممثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتقبل هو حصر ارض العلة القاصرة وكل بعض المحققين ان ار كان القياس للاصل والفرع وحكم الاصل والوصف لايح اى احكم الفرع فتمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فيد لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى فلا بد من الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن بظهور اثره في جنس نفسه لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيثها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل الوصف للملك المذكور في قوله عليه السلام للجراح في نهار رمضان احتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سوار ولا المعنى المحرم ولا الوفاغ الا اهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامته وكذا الحكم في سائر الاحداث فانها يشتمل على سكان كذا وزمان كذا ولا مدخل مثل هذه الاوصاف في الحكم فيتم التعليل بجميع الاوصاف فيستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف لتعليل كالتعليل بالاعتدالي لا يوجب الاوصاف لاجل ان المنصوص عليه وذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ان ان الحظية تشتمل على اعضا مكيلة مطعونة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الربو فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يجعل باى وصف شارس من غيره دليل لان ادعاه وصف من الاوصاف انه علة بمنسرة دعواه الحكم فلا يصح عن غير دليل اذ لم يكن بد من اقامة الدليل

ويعاد الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن به من اقامة الدليل فالنقص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبريح
 كقولهم انما تعلم الصلوة لكون الشمس من قوله عليه السلام كنت بينكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على القافلة او بطريق التبيين
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بما انيقض الرطب ذابفت ثمرة طيبة وما ظهر من يدل دينة فاقتلوه
 وكقول الراوي سمي رسول الله عليه السلام فسجدتني ما عز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع استنفوا
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطرا وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او احواله تصح دليلا عليها
 ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة معتد بها في التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا ان ذلك المبرهن شرطه ادل على اعتبار الشرع اياه
 لان تخلف الحكم عن العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان دليل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
 يشترط فيها ان تكون محقولة على ما يحل الشرط في الوصف الذي كان هو علة من تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراف
 يصلح لذلك لان الدوران بها حاصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف
 علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا اعلم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب الغضب
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطرا لان الاطرا كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والمبرهن بمعنى يعقل وهو يتبو
 جهورا الفقهاء من السلف والخلف رضوا بصدقهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا او اتفق هؤلاء على ان
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقته ونسبته للحكم بان يصلح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كما صفة ثبوت للفرقة باسلام
 احدى الزوجين الى اباة الاخر من الاسلام لانها نسبة الى الوصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عامما المحقوق لا
 قاطعا لها وكذا المحقوق يصلح سببا للعقوبة والبياح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصول الملازمة
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلة المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوا ان غير ما تهم
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام فيرتب عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخراساني
 رحمه الله المراد بالنسبة ما هو منهاج المصالح بحيث اذ اضعف اليها الحكم اتظمت قولنا حرمت الخمر لانها تحرم العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب للقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
 تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعندنا اجماعا كما ذكره في الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه ميملا اى موقعيا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاثالة على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة عن المناقضة والمعارضته وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
 لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معلا تسكو افي ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بان محس والمالوجبة العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة
 عند انقضاء الادلة كالتحريم جمل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابعثت من بعد
 ضح يدك على صدرك فاستقت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان اختلف الناس في ثبوت ان العدالة لا يحصل
 بالاثالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جازله العمل بمشاهدة والعرض

على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع احتمالاتها فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لبثوت عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاحيته
لما يحتمل ان يكون مشتقاً كالشاهد يحتمل ان يكون مجرداً فممكن بدون العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلا
سلم كمن النقوض والمعارضات تبثت عدالة ذلك لان الاصول شهدا به على احكامه كما لو كان الرسول في حال
حيوة فيكون العرض على الاصول واستناع الاصول من ردة بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرسول
ووجوب الاعانة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال
الخطا والغلط والايوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال باثارة الذي ظهر في سونغ من المواضع الاربع
اما تعرفنا صدق الشاهد باثارة من محظورات دينة فان اثردية لما ظهر في شفه عن ارتكاب سائر محظورات دينة يستدل به على
عن الكذب الذي هو محظور دينة ايضاً وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثارة منغ كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرة تبث
ان طريق معرفة الايحس الاستدلال بالاثرواثر الوصف ان لم يكن محسوساً فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر
في محل جمع عليه وما كان معقولاً مثل الذي كان محسوساً فوجب الصيرلية لعرفه صفة الوصف كما يجب الصير الى الاثر المحسوس لعرفه
المرثية قوله لقولنا في اثبات الصغرة ناتي بذكر لانها صغرة ولاية الكناهي في النسب دون رندا الولى عليه وشورتها مرتبته على الصغرة عند
الشافعي ره على المبكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كره بالوجود المبكارة كالبكر الصغرة وعنده ليس له ذلك
لقوات وصف الصغرة وعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب للصغرة لقوات البكارة كالثيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
الصغرة وهو معنى قوله لانها صغرة فاشبهت البكر اى الثيب الصغرة السكر الصغرة فالتعليل بوصف الصغرة تعليل بوصف
ملائم لان الصغرة سور في اثبات ولاية الكناهي لان ولاية الكناهي لم تشرع الا على وجه النظر للولى عليه باعتبار عجزه عن ايقظ
صف مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولى حقاً للعاجز عنها والصغير مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغرة تعليلاً بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعله الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فانها من الطوفان
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز ومعون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الخطر بالمفروض مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الاما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والسناجح جمع منكج اسم المكان او الزمان من الكناهي اى ولاية فثبت وقت الكناهي او في
مكان الكناهي او جمع منكج بمعنى المصدر من الانكاح وجمي المصدر على وزن المفعول قياساً في المزيد وعن المبدأ ان
السناجح جمع شكوة والقياس سناجج فخذفت الياء تخفيفاً اى الصغرة مؤثرة في اثبات ولاية الكناهي المشكومات تاتية اللوا او
اى مثل تاتية وفي الحكم المعلق به وبسقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الالوية لانه اى الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقاً للطلا
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذ ثبت الملائمة فلا العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائماً يصلح ان يكون ملته ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثراً وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره واثاله فحينئذ يجب العمل به فالملامة بشرط لوجوب العمل
 بالعلل والتأثير والاثابة بشرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعللة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينفذ كما
 لو قضى القاضي بشهو غير ظاهر العدالة لانه اى الوصف يتحمل الردع قيام الملامة اى يتحمل الرد من الشارع بان لم يبيته وعلته كالاكل ناسيا مع قيام
 علته فطواراذا الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علته لان الوصف ليس بعلته لذاته بل يجعل الشارع اياه علته فلم يكن بد من دليل يعرف برحمته
 واعتباره في الشرع بعد ظهور ملامة وذكس ان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بيننا فحينئذ يجب العمل به كما اثر الصغرى ولاية الملانة
 العجز لما كان ملائما للصغر لظهور عقله قيم من هو كامل الراى واكثر الشفقة بمقاسه في التصرف في مله بالاجماع فذلك يقوم مقاسه في التصرف
 في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعليل بالصغرى ولاية الامكح لتعليل الوصف موثرو هو اى تعرف بمحمه الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
 الشاهد بظهور اثره رديته في منعه اى منع الشاهد هو اضافة المصدر الى المفعول والمانع للدين ويتحمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
 منع الدين اياه عن تعاطي اى مباشرة مخلو رديته فالموثرو هو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر مخلو ردت استدلال بظهور اثره
 ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو الاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره ثبوت اثره اخر
 وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا ملته باثارة القياس على الاستحسان الذي هو القياس الحنفى اذا قوى باثارة
 القياس لعمه اثره والباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر وحمه دون الظهور والاستحسان في اللغة يستفعل
 من الحسن وهو هو الشئ وامتداد حمنا نقول ائتمنة كذا اى عتقته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من سوجب قياس الى قياس
 اقوى منه وليس سبحانه اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثارة والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ليس
 تصحيح لانه يشير الى انه تخصيص الملته وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخى روح وهو ان يعمل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
 في نظائرهما الى خلافه دليل اقوى لتقضى العدل من الاول واعترض عليه بان يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة روح في بعض المواضع
 تركت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالضعف وان غير جازم واجب عنه بان المترك سمي استحسانا لانه اقوى من
 القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك للمجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
 الاستحسان المعنوى هو القياس الحنفى كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
 استحسانا ولما صار اسم هذا النوع من القياس بقى الاسم ولان كان من جهة القياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اخذ
 القياس اراد بتركه والبيته على ان فيه ملته سوى ملته الاصل او معنى آخر يوجب ذلك فخلاص هذا الاصل لان الاحسن ان يذهب اليه لما
 يترجح منه لانه المقام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكره مدد الاسلام ابو اليسر روح ان الاستحسان اذا كان اكثر اثاره كما ان
 استحسانا شميتها لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض المقادير في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في
 تركهم للقياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال ان حج الشئ الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
 قسم فاسم لم يعبره احد من جملة الشئ سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشئ ولم يتم عليه
 دليل بل هو قول بالتشقق فكان ترك القياس به تركا للجمه الشرعية باليسر حجة لا يتبع هو اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
 ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجمه الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا ينجس سوى اى شئ من نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجوه الشرعية حق فماذا ابع
 الحق الا الاعتقاد ان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يشتمل بذكره وانتم قد ذكره وانى لبعض مواضع اتانا هذا القياس
 وتترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الويع وكثرة التور وكفى ذلك
 طعن في غير رية وفتح من غير خوف على المراد فابوضيفتم اجل قديا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل
 بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ يشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحنفى
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حائى وخصى والاستحسان الذي هو وقوع التعارض فيه هو القياس الحنفى لا انه قسم
 اخر في القياس اخر معروف بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارفا في حادثة يبرح احد سبابا ليل ان امكن وتترك العمل
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه او امام اهل اجتهاد وبين الدليل لعارضى له واشارة
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحم على الاخر واعلم الصيانه كل واحد من القياس والاستحسان المتعكف في مقابلة الاخر على وزن
 فاعده جى القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما لم يضعفه وقد اثره بالنسبة
 الى مقابلة في الظاهر ولكن انعم اليه معنى خفى هو التور في الحكم في التحقيق فاذا دفع به فساد ظاهره وتوسعه وجه القياس واحد
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني ما لم يضره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفى
 بالنسبة الى معنى اخر انعم الى القياس ثم العلة لما سارت ملته باثره عندنا خلافا لابل الطرد وغيره قد سنا النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلى لقوة اثره الجلى
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد ما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وشمته دون الظهور فان الدنيا
 ظاهره والحقى باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره ووجهه والحمد لله والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو انما والكدر وكما
 العقل راجح وان كان باطنا على البهر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه ونمعت اثره اذ ركه والبر بالنسبة اليه فان قيل بل الا
 للبعينه للعلل بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا
 الترجيح في الاقيسية لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا ميرورة الشهادة حجة بالولاية التاجه بالحرية والاسلام لا
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العمل التي لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة
 فاما ميرورة الوصف حجة فبالاشه فبجوز ان يترجح ما هو اقوى اشرعا غير والله الا سلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستورة
 لان المراد بالعدالة هو الامتناب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اعتنت الكل كان عدلا وان اكتب
 واحدة منها لم يترجح عدلا فاما قوة الاثر لبعض الحائى مستورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
 الشاكلة الى اخره ولمس استلزم كل قسم من القياس بما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يد من تقديم احد على
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين
 بقوله بيان الثاني اى بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فيس تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذ اشرية السجدة خارجة الصلوة وركوعها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا يتوب مما هو قربة ولو قرأ في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شاء ركب وان شاء سجد قيل معناه ان شاء
ركب ركوعا على عدة تلاوة ان شاء سجد لما في الركوع من النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج اليها لانه ركوع في الصلوة ولو قرأ
سجدة في غير موضعها لم يتوب منها حتى يتاخر به الواجب ومن حيث انما هي الصلوة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها من الواجب لا يملك
فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين ومن كانت السجدة في وسط
سورة يشترط ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ثم يركع وان لم يركع في موضع السجدة اجزأه وان ثم السورة ثم ركع لم يجز ذلك عن سجدة
نوبها اول من يقرأها من صلاته محل الاداء ولغيره من ادائها صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب بنا
في الذم كالظاهرة لا تقريه في النية بل بغيره الصلوة لا يتاخر بالركوع ولا سجدة الصلوة في البسوط والذخيرة فالجواب
من الركوع لا يتوب من سجدة التلاوة الا بالشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد
من ركع ركوعا على عدة تلاوة على الفور في ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزأه في القياس وبه تأخذ في الاستحسان لا يجزأه الا السجدة ثم يحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان
اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً ليتضح من الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة يشابهان
في معنى التحضيم ولهذا الملق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخررا لهما على ساجد الان الحود وهو السقوط و
سجود في السجود وركوع في الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا لم تملط راسها وكما ثبت التشابه بينهما سقط
الواجب منه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما سقط الواجب
من السجود كما يتوب لقيته من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
لاحد الفعلين بالآخر نظائر التشبيه فظاهر قوله لان النقص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قل الله تعالى وخررا لهما
واناب اي ساجدا ولو كان يدل على ان يتسك بطاهر النقص وليس يقبل لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجد واثنوا سجدا واقترن بالركوع فلا ان السجود اي حينه حقيقة لا يرى ان
الركوع في الصلوة لا يتوب من سجود الصلوة ولا السجود من الركوع فلان لا يتوب من سجدة التلاوة
لان اولي لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود
التلاوة لا يرى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يجز من السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولي ان لا يقيم ركوع الصلوة
مقام السجود لان الركوع مستحق بجملة اخرى وكذا ان التي بركوع ملحمة لا يلبس من افعال الصلوة اذا التحريم لم تنقل لهذا
اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسور به لا يتاخر بالالتيان بما يجاهل نفسه
وجه القياس عصاره هو حاله ان يعمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فبما جاز محض اي ثابت بدليل
هو جاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فان ثابت التشابه هو القرب بينهما هذا الدليل وبيان
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهوره في القياس بمقابله لكن القياس اولي اي بالعمل به لا بشره بالباطل

اى بسبب قوة اثره الباطن الذي يتبين من الاستحسان بيانه اى بيانه اى بيان الاثر الباطن لاقياس ان السجود عند التلاوة
 لم يشترع قرينه مقصوده اى لم تجب قرينه بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا
 لا يلزم بالذم كمالا لزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استنصوا عن السجود
 لله تعالى استكبارا والاعتقاد بالمقرنين الذين تبادروا الى السجود تقريبا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
 بالسجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يروا الى ما خلق الله من شئ يتفخرون به الا انهم
 اليعين والشماكل سجدا لله الم تر ان الله سبحانه من في السموات ومن في الارض ومن في السموات والارض في السجود والاعتراف
 طوعا وكرها وسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع
 والافتقار وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشريعته المتماثل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود المقصود
 منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط
 فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في
 الصلوة ليحصل معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقت لغير الصلوة
 وكما سعى الى الجملة يقطع بالسعي لعبادة المرض بخلاف سجد الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان
 اكل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ركعوا واسجدوا وقول عليه السلام
 لكن جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادر بغيره والركوع في غير ما
 اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب من سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة
 والشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفساء
 الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجازع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
 بالحقيقة مع انفساء الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله تعالى القياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره
 الباطن قسم من وجوده اى قل فان لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرمن احواد رطلان كل واحد
 منها يقول رثنى بالاعت وقبضته ويقوم البنية في الاستحسان يقضى بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها اربعة ناسعا لجمالية
 التارج كما في الغرني والهدى كما لو ادعى الشرا وفي القياس تبطل البنات لتعذر القصار بكل لكل واحد
 منها الاستحالة وتعذر القضا كواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنفسه كنادية الى الشيوع المانع من صحة الرمن
 فمقامين التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا علمية وثبتت بينة جميعا يكون وسيلة
 الى مثل الاعت في الاستيفاء وبهذا القضا ثبت عقده واحد وجس يكون وسيلة الى شطروني الاستيفاء فيكون
 قضا على خلاف مقتضى الجملة بخلاف الرمن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد بتداه
 في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كاشفا لثريا ساعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لها كما لو باع شيئا
 جميعا بعينه واحد ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتجانفان

فانخذوني الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فالاختلاف في ذممانه لا يكون اختلافاً
اصلي بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرمان الثوب ببيع بعينه وجه القياس
انها اختلاف في المستحق بقدر السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوسى من حيث ان عقد السلم انما يتعد بالاول
المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سيج حسن في سيج غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ راية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو
قول ابي يوسف ربح الماخرو ومنها ان الربن به المثل ربن بالتمتع استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون ههنا
سها وهو قول ابي يوسف ربح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بغياس
وهو قول ابي يوسف ربح فابو يوسف رجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول فتعظيم
الاستحسان لقوة اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخمر فمولى بعضهم اخذ المال
قطعو اجمعيا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل ومعه وهو قول زفر بن لان السرقة تتم بالاخراج
ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجه من الكل معنى للعاونة كما في السرقة الكبرى
فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس منه فترج من سامة لا يبعث استحسانا وفي القياس
يبحث لوجود اللبس بعد العيين وجه الاستحسان ان العيين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النزع عن العيين
ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سديع الطبرية طاهر بركوه استحسانا وفي القياس بحس احتمال السور سباع البعائم وجه
الاستحسان ان السبع ليس يجس العيين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكلية
مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعانة بولده من اللحم وانما يشرب بلسانه الذي هو رطب
بلعابه فينجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالنتقار وهو طاهر بذاته الا اعلم بان فلما جاز
الماء بلا قارة نجاسة فيبقى ظاهراً الا اثبتا صفة الكراهية لعدم تماهيها من الميتة والنجاسة فكانت كالبجاجة الحماة ففي جنس هذه
المسائل رجع علماء وارجع الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعفت اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر عند عدم الظهور او النفا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويشرك القياس به مثل
السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
غير محل الا ان اثاره كذا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفضاع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً ليحزله
خفاً مثلاً كذا وسين صفة ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه اللذيهم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينعقد

٥٦

نج معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوت في الذمة كالمسلم فاما مع عدمه
 كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استخوان تركه بالاجماع الثابت بمعامل الامت من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع بتعيين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار للنقص محضوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فيقي القياس الثاني للحوار معارضا للاجماع
 فقط اعتبارا لمعارضته بالاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام للضرورة دعوت اليه مثل تطهير
 الحياض والايار والاولا وان القياس باني لمارة هذه الاشياء بعد تجملها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير تطهره وكذا الماء
 الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر تجسس بلا قاة الخمس والدلو تجسس ايضا بلا قاة الماء ولا يزال تعود وهي تجسة
 وكذا الامانة اذ لم يكن في اسفله ثقب سيخرج الماء منه اذ اجري اعلاه لان الماء انجس سيجع في اسفله فلا يكف بطهارة الاثم
 استخوان ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاشتر في سقوط الخطاب واستحسان
 بالقياس الخفي لما بيننا فالشرح اشار الى اقتسامه و فرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اى الاستحسان
 بالقياس الخفي يعنى تعدية الى محل اخر لانه وان اقتضى باسم الاستحسان فهو قياس شرعى في الحقيقة وحكم القياس الشرعى
 التعدية على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانهما غير معلولة بل هى معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر
 فقال الماترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسما لما اتفقا على البيع فقد
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الطاسر بل البائع يدعى زيادة الثمن والتمس
 ينكره ان كان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقربه ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعى عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقربه والبائع
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى اومات التعاقدان ووقع لاختلاف بين
 وثمانى مقدار الثمن قبل القبض تجرى التحالف بينهما لان الموارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم البيع يمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الامارة ايضا
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع ليدفع
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه ناس المال وعقد الامارة يحمل الفسخ قبل اتمامه العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
 منهما مدعيا وينكر على الوجه الذي قلنا فيجوز التحالف بينهما فاما بعد القبض اى الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اى لم يجب بر اليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعى النقصه مشتيا على البائع اذ البيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار
 على خلاف القياس عند ابى حنيفة ربح والى يوسف ربح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت التعاقدين والسلعة متقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجزى التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف التبايعان في السلعة قاتمة بيعتها حالفا وترادفا

لفظ التزاحم الى جريان التحالف بعد القبض اذا التزاد لا يتصور الا بعد القبض فلهذا لا يتعدى الى غير النصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في
 جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالبيع غير البيع بالغير الا يرى
 شايه من البيع اذ اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة ففرقا
 ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر في كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المذهب يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في البيع
 ويتعدى الى الواهبين والابارة والجواب انما الاسم ان كل واحد منهما يدعى عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل
 بالبيع بالبيع يملك البيع بالغير وان البيع بالغير قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بخسامة بالخط منه وكذا لو كان المشتري
 جارية مثل المشتري وطبها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب تفاوت العقد ما حل له وطبها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر البتة واختلاف
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل ان المدعى يكذب احدهما وقبول بينة المشتري منه الا انفراد
 باقيا ما انه يدعى صورة لا معنى وذلك كان يتقبل بينة ولكن لا يتوجب بالبين على خصمه كما لو ادعى بالودعية لا يتوجب بالبين
 على حفره وان كانت بينة يتقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة بل من باب تخصيص العلة المستنبطة وهو كلف
 الحكم من الوصف المدعى علة في بعض الصور لما عثر عند القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابي بكر الرازي في النظر العرائس
 وهو يوجب مالك احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب شائع ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المظهر قول الشافعي ومحمد
 والصفائح من جورة بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بوجوبية بنفسها وانما صارت امارة بجعل ما حل بجعل امارة
 الحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويختلف الحكم منها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها
 امارة لان امارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها نية وجود الحكم عند وجودها كالعلم الرب في الشارة امارة لطبط
 وقد يختلف المظهر منه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من ابى جوازها بان وجوده على وجه مختلف كما سنا
 وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون استناع حكم المانع او لا المانع والثاني فانه
 الفساد اذا التحقت بل ما من ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان مغل الشئ امارات وادله على احكام الشايح فكان بنية لمة الو
 ذن الشايح في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايها وجوده فاذا حل الدليل من المدلول كان ساقضة وباتي الكلام
 المذكور في الكشف ثم اجاز من شائحتنا مع تخصيص العلة زعم ان ذلك غريب علمنا ان الشائسة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان
 وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم المانع والاستحسان بهذا الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استلزم
 صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قالوا بان تخصيص فرد الشئ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص مغل
 يعني انه ليس بدليل تخصص القياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس
 لان دليل الاستحسان ان كان ناعافلا اعتبار القياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص
 في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
 الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المحدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة للمانع مع قيام العلة فممكن
 من باب تخصيص في شئ وكذلك نقول في سائر العلة الموشحة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العللة فتعمل في سائر العلل المؤثرة اذا تكلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني فضعف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في الصائم اذا سب لما في حالفه بالاكراه وهو ذكر الصوم بان صوم عتيد
غلا فالفرق لان ركن الصوم وهو الاستسكان قد بقا يوصل الفطر الى جوفه وبذا التعليل بوصف موثرو ولزم عليه الناسي
فانه لا يفسد مع فواته الركن حقيقة فمن اجازة خصوص العلل اى تخفيفها قال استنع حكم هذه التعليل منه اى في صورة النسب
المانع وهو الاثر الوارد فيمنع قيام العلة. قلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم بدو العلة فانها عدت بسبب زيادة تحقق
بما وصى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكمك عدو سخاك فصرا
فعله بهذه النسبة سابقا للاعتبار ولم يبق فيه معنى البنائية وما رالفعل عقوا اى ساقطا واذا لم يبق فغلة تنهرا لا شرعا لان
الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر المانع منع من الفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه الكلام
الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا
الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الماكل والكلف متحققة وقد حكم حكم صح العقل بوقوع احد التناقضين بل لا يرب
فاتسفي الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو كانت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في ميمنة وما انقلب الحقيقة فلو وجد الاكل حقيقة فاكلنا
بعضه يودي الى ما ذكرناه الجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سبب الفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
التسبب وسبب الفطر منوعة فالذي جعل مندم دليل المنصوص اى الشئ الذي جعل عندنا التحفيس مانعا للحكم مع قيام
العللة من نفس اوفيه وجعلنا ذلك الشئ دليل عدم العلة وبذا اى جعل ماصيرة دليل المنصوص دليل عدم اصل هذا
الفصل وهو تحفيس العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح النزة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان العمل يحتاج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكون رد ما يرتفعنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
صور التحفيس تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سبب التحفيس راجع الى العبارة في التحقيق لا
العللة في موضع تخلف الحكم منها صحح من هذا الفريقين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم صفات الى المانع
مندم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه لى حكم القياس فتعدية حكم النص اى تعدى حكم الى المانع فقه
اى اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لائن فيه وزاد القاضى الامام والاجماع ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس
عدم دليل اخر فوجه لثبوت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبوت الحكم في ذلك المحل بغيره لى لا يطرق القطع اذ القياس من
الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يتخطى
ويصيب كما هو مذنب العامة والتعدى حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو ضلنا لتعليل من التعدية كان بالملا فكان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة التدرج عند الشافعي مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا والى لم تكن تعدية تبقى الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليلا بقا
بنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس له عامته وحاصل هذا الفصل ان
اصل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرعية القياس على سبب العلة القاهرة الثابتة بحمل واجماع وانتملوا في صحة القاهرة

السنن كالتعليل حرمه الربوا في التقنين بعلته التمهيد فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين ونامة السائرين منهم كالقاضي
 امام ابي زيد واتباعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحدا بن منيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومحمد الجبار وابي الحسن البصري صحتها
 نذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا فيهم الشيخ ابو منصور ومعهم مختار صاحب الميزان تسكو اني ذلك بان هذا هي الراي المستقل
 من الكتاب والسنة من بعض الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء اتعدى الى
 فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا ان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل
 به قيام دلالة التمهيد بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الالة والناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على الموصوف عليه
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن الموصوف عليه الى فرع اخر وبعي باوجوده شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا ان
 وكونه غير مستعد لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص ولم
 يوجد بان صحة العلة لو كانت ساقطة على تعدد ما كان تعدد ما ساقط على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعددي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنها لكان مشتا واشتغالا بالانقياد وهذا هي التعليل لا يوجب
 علما لانه وابل ظني بلا خلاف ولا يوجب علما في الموصوف عليه لان وجوب العمل في الموصوف عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى المحتملين مع امکان العمل به ال
 اضيقها ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعددي فخرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعددي الى الفرع
 فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عنده في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت الغاية
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ الوهم يمكن كذلك لم يكن التعددي الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الماصِل والفرع في العلة
 ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصومة فقلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل الموصوف عليه بعد
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
 حكم والتعليل على وجه يكون مغية الحكم النص بالاطلاق فكيف اذا كان مبطلا لانه يوضح ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع
 الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فاذا جعلت سوية في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وان لا يجوز لانها علة شرعية فلما كان
 ان تجعل علة فيما تجملها الشرع علة فيه وقولم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لاني الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع
 ان الحكم مضاف الى العلة ففساد لان الفرع ليس به الاصل فالاصول فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدد فلا
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا ان التعدد وهو اشتراك الاصل
 والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقية لنتحقق الاشتراك
 في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا واذ اجماع العلة القاصرة المنصومة فان الشارع كما نص عليها

الاصول

افادنا ذلك ملا بانها هي الموشرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تفسير حكم النفس بالرأي القابل للحكم مضاف الى العلة ابتداء العمل
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذا كالمثل في
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشارة باليسر رحمه الله فان قيل الا سلم انحصار الفائدة على ما ذكره من انما فوائدا احد مما اثبتت بقاها
 الحكم بالنفس كما ذكره في الكتاب يستعمل الجهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد اعرف اختصاص الحكم به وانها مسفرة الى الحكم المبيد للقلوب الى
 الطائفة والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقولة اميل منها الى قهر الحكم ومرارة التبدد وثالثها
 المنع من التعدية عند ظهوره اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى
 الحكم بما من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليدة واذا ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها فلذا حصول هذه الفوائد بما منج
 اما الاولى فان الاحتصاص بجعل تبرك بالتعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بصحة الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
 وانما يوجب حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل به لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل وصفا ان كل واحد منها يتعدى الى فروع واحد اكثر لتعدى من الاخر
 يجوز ان يمتنع وصفا ان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فوجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبار الامر وبين من غير
 المتعدى فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بينهم عدم العلة لا لوجب عدم الحكم بوجوه
 ان ثبت الحكم بعدة خبر فوجوه القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوت العلة خبر ايضا اليه اشارة
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأي لا لوجب جملا بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
 التعليل فاني انما لفيديظنا بكونه الحكم ولكن اشرح لم يتبرهن الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
 عنها بالنظر الى ما يعيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لانسلم ان القاصرة تقارض بالتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهرت اثرها في العلة عندئذ دون القاصرة وعندكم التعدية راجحة على القاصرة لكونها
 اكثر فائدة وكونها متفقا عليها على النفس في القواطع والحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجح التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن القاصرة دافعة للتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدى لتوقف تقدم احدهم على الآخر ولا يتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
 بل هو توقف مية كما في توقف وجوه كل واحد من التضامين على الاخر وان ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
 من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل تسمان طردية وموشرة فالعلة الموشرة ما ظهر اثرها من اجماع
 في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل لبدء الطواف في سقوط نجاسة سو وسوا كن البيوت اعتبارا بالرة على ما سببناه والعلة لظهور
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند البعض اذ وجود او عدمه عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نفس
 او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين اهل الشرط والطر ولا يصلح مية لانه لا يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
 فيه وانما نظر واني الاقيسة من حيث المعاني وسلوكها طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن البشرية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الامة المتقدمي بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية للاشباع بين المجملين وما الى عامة
اهل النظر وجب دفعا بالطرق التي تلج اصحاب النظر والى القول بالتأثير فشرح شيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلة الطردية
فان رتبة وقدام القول بموجب العلة لا يبرهن الخلف بما اوجبه عنه الاستدلال فكان اولي بالتقديم لان العير الى النزاع مع امكان
الوقوف و حصول التصور به اشتغال بما لا يند و لرفع من السند و قدم المانع على فساد الوقف و المناقضة لان النزاع فيما قبل
بالنسبة الى ما و نجا و لانها اساس المناظرة في تعيين العواد و الجيب من السائل و كان اولي بالتقديم و قدم فساد الوقف على المناقضة
لانها اقوى في المدفح كما بينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه العلة تبينه و ذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل بالوجه
و العلة عليه تبليغ يعني مع اقرار الخلف في الحكم المقصود و يدل عليه عبارة عامة الاصوليين بتسليم ما اتخذه الاستدلال حكما ليدل على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه و هذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت العلة بدليله الطال باقوى انه اخذ
انضمم بتاتر السائل بموجب دليله مع اقراره في الحكم تبين ان ذلك ليس ما اخذ لضمم كما لو قال انضمم ان الشروع في صلوة
انفعل او صوم انفعل غير يلزم لانه باشر نفل قربة لا يرضى في فاسد ما فلا يلزمه القضاء باساده كما لو ضو فكن يلزم ذلك
و نقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متهما فذكر في وجهه ما لا يهين ضمنا عليه بالشروع و نوات
المضمون في ضمانه لوجبه القضاء و كما لو قال في الختلة انما منقطعة الكحل فلا يطعمها الطلاق كمنقضية العدة ليلزم موجب فيقول انما
الطلاق بهذا الوصف ولكن لهما بوصف انما مستندة عن كحل صحيح او ثبت ببلدة انه محل النزاع فلا يكون كذلك يمكن للسائل و فعه بالتزام وجبه
مع اقراره المقصود و كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجبه اربعين وان
التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجود المقصد
الى الوصف كما في الصلوة و عندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية و عدم التزام في هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه و ثم نوى كوز بدون التعيين و كذا ههنا يضاف مطلق الاسم اليه و اكثر القول بالوجوب
تحقق في قسم الاول بخفا ما اخذ الاحكام كشرتها و تشبهها و عدم التوقف على ما هو معتد لضمم من جملة الخلف محل النزاع و هو
الاحكام المختلف فيها فانه دل ما يتفق الزمبول عنها و لهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الامة انما هو اصول العوام
و من معرفة المدارك و القول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني العقلية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستدلال
بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه و ذكره الجدي المناظرة او صافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض و لا يتم لما تسكوا باطرا و وصفه و وعلم بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك ان
ليصير حجة على الخصم قوله و اما لما نفيتم الهم المانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعا و هي الواقعة في حقوق العباد و العائل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه و السائل مدعى
عليه فكان سبيله الاكثار و دفع الدعوى عن نفسه و الاصل في الاكثار المانعة و كانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غير ذلك الا عند الضرورة و هي تلج اصحاب النظر و الى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لوجوب الجيب الى بيانه لكيانه الا لزام على الخصم ثم المانعة في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في كتاب سمانته في الوصف بان لقول الاسلام الوصف الذي تدعيه عنه وجوب في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان
 يتقبل بعد تسليم وجوب الوصف الاسلام انه صالح للعبادة وفي نفس الحكم بان لقول بعد تسليم وجوب الوصف وصلاحيته للاسلام ان
 ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان لقول بعد تسليم وجوب الوصف وصلاحيته للعبادة وجوب الحكم للاسلام ان الحكم ثابت
 الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوجوب الوصف في نفسه او بوجوب الوصف وبين الصالحية في نسبة الحكم الى الوصف
 ان الصالحية في نفس الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الفروع مع تسليم لعلته به في الاصل والصالحية في نسبة
 الحكم الى الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الاصل شامل باسم الاول فيكون في قول بعضهم في كفاية الالات في
 معناه انما عنونه بتعملة بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كمد الرمانا لان الاسلام ان الحكم وهو وجوب الكفاية مشهور
 في الفروع بهذا الوصف وهو الجماع نفع تسليما لتمام الحكم وهو وجوب الخبز في الاصل بل الكفاية بتعملة بالانظار ونحوها
 ان الحكم جنائيا لا بالجماع بدليل انه لو جامع لاسيا الضوميه بالفساد صومه بدم الفطر والكان الوطى لما يوجب المخدول لوجام
 ذكره الضوميه لفساده لوجوبه بالانظار وان كان الوطى حاله في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في المخرج
 وان من خرج السانوات المجرور بيمين القصاص ولا يتعلق بوجوبه بالالة وانما يتعلق بالجماع الصالح بالالة فترقا انما يتعلق
 بالانظار على وجه الجنائيه وهذا الوصف يخدم بينا والجماع والاكل والشرب على المساو فثبتت كلك واحد وعينه بالانظار
 الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائيه فلا يمكن احاق الاكل والشرب بتسا
 ولا لالة وفي قول في مع التفاحة بالفتحة ان يجمع طعام بطعم من جنسه من زينة فيسقط كسب العشرة بالعدة من عظمة الا ان
 يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرذالة والوجوه فلا شى يدان من القول بالمجازفة في الذم
 التفات والتساوي في الوصف ساكنا الاعتبار في الاموال الربويه بالاجماع ثم نقول تزيد مجازفة في الذات بعد
 صورتها التي حرفت بها الفتحة اعم مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الماشيا فلا يدان من القول
 من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يجمع حوازم البيع بالاتفاق فان يجمع فغيره من فقه يعقبه منها جازمة ووجوب
 المجازفة في الذات صورة فان من قال للاجته الى هذا التفصيل بل اريد سجا بطلان المجازفة لا المسلم ان سطة هما فان
 صوره هذا البيع لا يبان من الميزان بل بالبيع مع الطغوم بالاجماع فاذا لا يجد ما من ان تفسير المجازفة بالمجازفة
 بالمعيار وهو الكيل واذا فسرها بالاجماع وحج دنا في مع الفتحة بالفتحة لان الفتحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
 فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فكذا في الاستفسار ان الفتحة في الوصف فيسقط لغيرها لانه الى الرجوع الى حرف اصل
 المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع الطغوم بالظنوم لان الظنوم عنده فله التحريم البيع في المعلومات والجنسية مشروط
 والمساواة كليا منخلص من الحرمة فحق مع الفتحة بالفتحة فذو العاقبة والشروط ولم يوجد لخلص لعدم تصور المساواة
 كليا فثبتت الحرمة كما لو تامت المساواة بالفضل على اخذ الكيلين وعندنا الاصل في بنة لاموال جواز التمسك في سائر
 والعساو باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار فاذا انحصر
 بعد ذلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة لا يدخل تحت المعيار اصلا فيموزع مع الفتحة بالفتحة عملا بالاصل وانما الفتحة

في صلاح الوصف للمكروه وهو القسم الثاني فانما يصلح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل التكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لظهوره من ان يكون له ليا لا حجة كما يجوز لما كان سببا لوجوب الكفاس لوصف العلة فكل
هذا الوصف لا يجب اليقين فان قال المصلح الاثر ليس بشرط عندى بل العلة عندى فثبت دون التاثير ليقول بانك تحتاج الى اثبات الحكم على الحكم ولما لم
يكن الوصف بهذا التاثير حجة عند الحكم لا يصلح الاحتجاج به عليه مثل كافر اتمام نيته كفار على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حتى
سماه ووجه حنفي لما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس حجة عند غير مقبوله اليقينية الا انما هو الاسلام في شرح التوقييم وفي اصول الفقه فثبت ان
ان المارد من صلاح الوصف ههنا صلاحه لا لزوم على الحكم وذلك بالتاثير والمرد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المصلح المنقول
من السلف من سببه الحكم واصل الطرد لواقفون اني اشتراط صلاح هذا المعنى دون الاول فكانت هذه الهاملة مما علة في التاثير في الحقيقة
وقيل شال هذه الهاملة لتولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الابلوصف البكارة باعتبار انها حجة بامر النكاح لعدم الهاملة لاسلم ان وصف الكفاية
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لظهوره في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالمتى الثاني لثبات الهاملة في الثاني اني لاسلم في الا
استه بالعلم والتمهيد لاثبات شرط الهاملة والتعاقب فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه في كل واحد والفرقة تختص جزا يصلح في هذه
الامثلية بزيادة شرط انظار الخط كالكل لاسلم ان هذا الوصف صالح لاثبات عليه من الحكم لان ابل فيما يتعدا الحاجة اليه بالطلاق بالوجود دون
التخصيص بزيادة الشرط ثم ههنا صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى ادعاء والوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يقم السائل صلاحه وكان ان اليا لعل بيان اصطلاح كافي لعل الوضعية كان السائل طال البيان بالتاثير اذا
بين صلاحه قبله السائل ويما زال سوال اخر ولما صحت هذه الهاملة بدون نفاذ الوضع كانت تهما اخر ففساد الوضع واما الهاملة في نفس الحكم فنقل لنا
في تعليلهم لسلم الراس بانه ركن في وضو اثنين يشبهه كفعل الوهم لاسلم ان التثنية هو مستثنى من اصل بل ههنا تسمية تكميل بعد اتمام الفرض لان التثنية هي اكمال الفرض
في جملة بزيادة على الفعل المفروض من جنس كافي اركان العلة الا ان الفرض هو نفس اليا يستغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في اسع لم يتفرق
محمدا فكم تكيله بالاستيابة الذي هو سببه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار بعد م الكثرة ضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره ويتعميل الاكمال بالابعد نادا حصل الاكمال بدون لا يفيد احتباره واما الهاملة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما ثبت للسائل لان اصحاب الطرد يعينون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده لعدم
مستعدده وذلك غير كاف في صفة اضافته الحكم اليه بخوان ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون سنة المنصوص
عليه او صاف يوجد حكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل ايجاب نسبة الحكم الى الوصف فمضى اضافة المعلن الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة
اليه وبه الهاملة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا اجل شك فلا يصلح حجة
على غيرك على ان ان سلطنا انه ليس في الاصل معنى اخر لاسلم ان الحكم ثابت بخوانه بالاجماع او بالنسب وذكر الفرائد في هذا
التمام ان الاستدلال الكافي محتمل يجب عليه لعل بما ذكره من غير من كبره وغيره وان كان مناط اليقينية ان يقول فها منتس قد روي
استخرا الوصف فان شاركتي في جعل لغيره لزمك بالترسي وان طلقت على غيره لزمك التنبه حتى انظر فيه فان قال لا ينزني ذلك
ولا اظنه وان كنت اعرفه فمذاعنا ومجرب وصاحبها كاذب او فاهم بكتبان حكم مستسما حجة الى اظناره وشال هذا الجدل لاسلم الراس

ومثال بده الممانعة لنا في تسليم بان الاتح لا يتحقق على خية عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بنى العلم الاسلام على ذلك
وهو عدم التيقن في ابن العم عند ثابت لعدم البعضية بل بعدد القرائة وعدم الحرمة قولك واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع
مبارة من كون الجاهل في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنصره واجماع في التيقن الحكم ومبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتفتيح من التخلط والاثبات من التفتيح
وبالعكس هو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة تحمل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتفتيح عن عمدة التيقن
بالجواب او زيادة قيد فيمنع التيقن والاحشاء الوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الجيب كلما صلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز منه في بناء المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى ملته اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع
في اصل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة دانه مقدم على التيقن لان لاطراوه انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يستعمل تبديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصحار الى التقليل لكونه في مفيد فاذا ورد على الجيب
بذالسؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملازمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرض والاصل فان تيسر
والاصح ينقطع انما لا يستعمل به بطر واحترازا من ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تليل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة
اي لا اثباتها باسلام احد الزوجين اى جعل سلام احدهما والباصلة لتليل اى جعلوا نفس الاسلام علة لا يجاب بالفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احد ما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير تيقن
منه قضاء والقاضي على انقضاء العدة كروة احدهما ولا بقاء النكاح اى مثل تسليم لبقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتايل الى
انقضاء العدة في المدخول بها كإطلاق فادخول الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الروة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا سلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثر
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والروة قبل المدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والروة عند الشافعي رحمة الله
غير توقيت على شيء وان كان بعد المدخول يتوقف على انقضاء اثنتي عشرة اقراء فانه اى لتعليق في المسلتين كما بينا فاسد في بعض
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقا الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقا الاخر على
الاسلام والحكم بيفاضات الى المحادث بدوا الى اخر الاوصاف وهو والمحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر لو صغين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اجتمعت الفرقة لوجب ايضا انها الى الاسلام الذي حديث لفتلا وذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والالماك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية المحادث هو الارتداد وهو امر الوصفين
وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال جميعا والنكاح ينشأ على العصمة واذا كان كذلك كان
التسليم لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وصفه لانه لتليل لابقاء لشيء مع ثانيا فيه وهو معنى قوله
الروة لا تصلح عنوانين لوبقيتنا النكاح مع الروة التي هي منافيه لارم ان جعل لروة عفوا اى وفي حكم المدوم ولكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون لعفوة لكونها في نهاية الفتح قوله كواما المناقضة فكذا

المناقشة تخالف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما نفع او لغيره ما عدا من لم يجوز شخصه العلة اذا تشخص
 مناقشة عند هم وعند من جوزه من تخلف الحكم عما ادعاه او مثل العلة لا لما نفع و هو تلخيص اصحاب الطرد الى التمسك بالشرع
 مثل لا تقام المنفعة لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لما اتفق بها او رده السائل من النقض لا يجيب به من الجيب
 عنه ببيان الفرق و رده نقضه ولا يتحقق ذلك الا بالاعتقاد من ظاهر الطرد الى بيان المعنى و بذلك لم يخل ذلك انقطاعا او سائر
 المسائل ولم يناقشه في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا قبل انقطاعا كما هو مذموب لبعض ولم يسأل السائل في ذلك
 بان يقول تجب على باطرا ذبا الوصف وقتها فمن ذلك بما اوردته فلم يبرح طمحة فلا ينفذه ببيان التاثير والشرع في الفرق
 في هذا المجلس لان ذلك انتمك من جهة وهي الطرد الى جهة اخرى وهو التاثير لا تاثيرات المطالب الاول فلا يسمع منه في نظر
 التمسك بالتاثير والوجوه من الطرد فيها يند من الجالس وبمثال هذا القتم فيها على ان يشافه رجمه العلة في استراط النية في الوضوء
 انها هي التيمم والوضوء طهارتان لا يخل المساواة فكيف افرقتا في النية هو انتم هذا ما يعني الا كما راى في صفة تان في اشراط النية
 وهو مكتبة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا هو المعنى لا يقولوا ان التمسك بغيره من النية من النجاسة المحتمية فانه يلزم
 للضمانة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان رده لاسية اسي المعنى الفقه الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
 في بيان الوضوء نظير على اى تعبير غير معقول المعنى لا التمسك به وحمل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وحمل الغسل
 لوضوء وهو حال محض جازت مساوته وكامل الذي قام به النجاسة وهو الخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبد في كان غسل النية
 الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في غسل في شرط النية فيه كما في التيمم تحقيقا للمعنى التعبد اذا العبادة لا يتاخر
 بدون النية بخلاف غسل الشوك لغيره لانه معقول المعنى اذا المقصود في الالة عن النجاسة من غسل الالة التعبد فلا يتوقف على النية
 دشمن فقول الماء في التطهر على بطبيعة كما انه من مل ومر و بطبيعة لانه يحتاج له في الالة قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
 طهورا والظهور هو الطاهر غسسه المظهر لغيره كذا في تفسيره فعملية من جهة الالة او وسالته في صفة الطهارة وذلك بان لا يزين
 في غير اذ كان كذلك فعل في التيمم من غير قصد كما يخل من الالة والرى من غير قصد وكما يخل ان الالة الاحراج من غير قصد
 واما قوله هو متفكر في قوله التيمم الثابت في المحل وهو صيرورة لمونون كما بالنجاسة غير معقول المعنى بالهامة الاحضا وتعميقه وشرحا
 اما حقيقة فلا انه لم تعبد بما تجلسه بعد ما كانت تلاه واما ما شرعا فلان المحمدت لو غس يد في الماء التمسك لا يجوز
 تغيير صفة المنظر فيقع الماء على بطبيعة على ما كان والنية يشترط لا غسل القائم بالماء للحدث الثابت في المحل وكان غسل يد المحل
 مثل غسل الخبز في حرم فقده الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات الظاهر غير معقول المعنى فيتمتع نية الى النية
 ليزله فعلى على نيات و يعميه مطرا وبعد اصاب مطر بالنية وما يميزه المارة تتن عن النية كما استغنى الماء عنها ويمنع الظلمة
 باسطة الة بغية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة دامة بانها المنفردة في صفة الطهارة لانه لا تتسك للحدث في
 يسكن التيمم والايصال المسح شرع من الوضوء ومطرا هو غير معقول المعنى في التيمم لا اثره في تكمية النجاسة لانه اذا التيمم كان مثل
 في انه ملوث الا لا يبرح في نية ان يشترط فيه النية كما في التيمم لا تقول هو ملوح بتمسك لقيامه بتمام الغسل في ذلك المحل فان الالة
 فيه الغسل لية الحدث اليه كسيرة الة الى سائر البدن الا ان الحكم التمسك من الغسل الى المسح للحدث فشرع فيه المسح ابتداء وتبيننا

بها

وتأمل انما تمام مقام انسل اخذ مكره فاستغنى عن المنية كالفعل و ذكر القاضى الامام فى الاسطر فى جواب هذا السؤال ان الماد مطهره فيه
 لا بطلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للمنجاسة الحقيقية لان تطهير ازالة عينها فيها من فيه المنجاسة ضمنية لانها
 وسهوه دون اعيانها وابتغى من الغرمانية لا فاقا وتماما لظفر فصلا العليل كالمسائل بل الذى يقدر على ازالة في افادة الظاهر في
 الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة تليها من تظفر اصحاب الطر والى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الابا الرجوع
 الى بيان التاثير فيما ذكره اسن لا وصف الطردية او يظفر بهم الى القول بالتاثير فيما بعد من الجاكس والامراض عن
 الاستعمال بالطرد حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العليل الموشرة الى اخره اعلم ان وقع العليل
 الموشرة لا يتصور شيئا نسا والوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة والاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
 فاسدا في وضعه ولذا لا يتصور بالناقضة حقيقة لما ذكرنا ان التاثير ثبت بهذه الادلة وهي لا يكتمل للتناقض الحقيقة وكذا
 التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور منع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض
 الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يمسها التهايز والرجوع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذا العليل المتنبطة
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بها هو علمه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذا العليل الثابتة بها حقيقة المعنى في ان التناقض
 يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والحقيقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقدر ويلزم منه
 نسبة الجهل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الرفع فساده فبطل طور اثاره الوصف
 وصحة ذلك في سلم لان الرفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف وعدم تاثيره صح بالمناقضة ونسأ والوضع كذا
 ايضا كما فى العليل الطردية وان اردتم بفساد بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب عليه مخرج محل الممانعة ولم يصح بعده الا الممانعة فلما اردنا به فساد قبل ظهور التاثير لكنه
 يبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة ونسأ والوضع بخلاف الممانعة فانها فى الحقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعينه ظهوره ولم تبين ان ذلك الطلب كان بالملاد اعمقين فيه ان مجيب لما كان من تصديق
 التعليل بوصف موثر وعين وصفان انفس للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة ونسأ والوضع اصلا قبل بيان التاثير
 وبعينه اذ لو احتملها قبله وبعينه لا يكون موثرا حقيقة والتقدير وانه موثر فى الحقيقة فاما اذا عطل بوصف طردى فيحتمل ان يكون صحيحا
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة ونسأ
 الوجود فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام نور الاسلام
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت الوصف سببا والسائل عن الممانعة الى القول بوجوب
 العلة ان امكن ثم الى تعاقب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وهو وضع لان الرفع اذا امكن تسليمه عاملا اخصم مع بقا انخلق
 مع انه اقرب الممانعة من المعارضة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هي استواء المسائل قوله كذا الضمير لاشان اذا الصور
 مناقضة اسى ورد نقض صورته على العلة الموشرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية
 حيث لا يمكن دفعا عنها لان النقض الواطىها يبطلها حقيقة اذا لاطر ولا يتقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجوه الاول هو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقص فالحكم فيما لا يدل على فساد العلة والثابت بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
 وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به حلة وهو الاثر موجودا في صورة النقص فلا يكون الوصف بدونه حلة واذا
 لم يكن حلة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستحاضا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
 فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدرع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاعلم من اياه فلا يتأتى هذا الدرع على ما ذهب
 والرابع بالفرق المطلوب بالتعليل كما نبه وعامل الخرج عن المناقضة ان المعنى متى امكنه الجمع بين حلة وبين ما يتصور نقضا
 لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ويستلزم نقضا لانه لا يمكن الجمع بينهما فيكون الجمع من تغير رجوع
 عن الادل فيصح الدرع بها كما نقول في الخارج من غير السليبين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فينور
 على هذا التسليم اذ لم يسئل اى لم يجاوز من النجس نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السليبين بلا خلاف فتدفعه
 او بالوصف اى بقى الوصف بان نقول لا تسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كازيل
 يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما ظالم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
 واما العباد مسورة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او خيمة مسترته واذا رفع عنه
 ما كان مسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
 وان جاوز قد رالدرهم ولو ثبت به من الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عمدة قليل كان ما وكثيرا ولو جيب عننا اذا جاوز قطره درهم
 وليس اذا كان ما دون الدرهم حيث لم يجيب ولم يسئل بالاجماع هل على انه ليس نجس لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم
 نرفع بالمعنى الثابت بالوصف الذي هو المعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو الاثر فان الخارج النجس انما صار حدثا بما
 انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره ومعنى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وهو بوجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
 اى بسبب ما يخرج من البدن المتعلق بالوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول والخرج
 بقوله باعتبار ما يكون منه عن مسابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
 كما جازا ولم يلج كالبول في ايسابا الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة الاثر ان غير محلها تقبين بدلالة الاثر ان
 فيه السائل لم يدخل تحت التسايل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف بمعنى وان وجد صورة وشبهه يكون مرجحا للعلة فكيف
 يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الحجح السائل فغيره بالحكم بيان اى على التمسك للمذكور نقضا صاحب الحجح للسائل فان الخرج
 من غير صخارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة مادام الوقت باقيا او اودام بعلة الفرض فانه
 عن فوافل فتدفعه بالحكم بالوصف اى برفع النقص الوارد بمعنى عدم الحكم في صورة النقص وهو القسم الثالث بان يقول لا سلمة
 ليس بحدث بل هو حدث ولكن ما خرج الى ما بعد خروج الوقت منورة فحكمة على الخرج عن عمدة التكليف وهذا الميزان
 الطهارة بالوقت اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على النجس بعد خروج
 الوقت لانه ما بعد ان يسئل والحكم قد يتوصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الجزاء وهذا النوع من الدرع انما يستقيم
 على قول من جوز تخصيص العلة كما نبهنا في الكشف وبالفرق اى بدفعه بالفرق وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من وجوب
 على

لا

الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب الحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبيلين حدث فاذا لزم أي دام مدار عفو القيام
وقت الصلوة أي لا يخل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا يسقط الحكم في هذه الحالة
وكذلك ههنا أي نفس الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لا يصح عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يسجل عفو
في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للأصل وذلك لا يجوز فنثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جملة عفو الأصل فلا يكون ذلك نقصنا قوله اما المعارضة فكله المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض من لالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما الدليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتعليل هي مانعة في الحكم بقا دليل المستدل اذا السائل يقول
للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعارض للدليل بالابطال ثم المعارضة
من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمكلفين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة مدللة على تنقيح مستدلا وليس
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بدليها مستدلا
لا ما ديا معترضا ومجبه الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالمالمة وذلك لان العلة التي تسك بها المجيب لا يتم حجة
ما لم تسلم من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل ان القرآن انما صمدت حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان استمد في القياس قوة الظن فاذا اعتراض الدليل ان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما مضمين من ان يكون حجة الى ان يخرج احدها فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلته
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي مخفية لا تبين ابطالا ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة تنقضت
ابطال التعليل المعطل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ له يجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض لربا لابطال وانما نقضت
الابطال دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلا تضمن
هذا النوع من المعارضة احدى خاصتها المعارضة بسبب اتمام علة مبتدأه واحدى خاصيتها المناقضة وسبب ابطال الدليل سبب معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها تصدده والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها فان اذا المعارضة تسلط
تسليم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة تبين بطلان دليله ونساده لالة على الحكم وقد اختلف الخج رحا سدا ايضا ان
المناقضة لا تدور على السبل الموشرة فكيف تبين هذا النوع من المعارضة بعد ظهور العاشر قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
مألفة في الحكم صورة ومالقة في الدليل معنى يدور عند سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول ذالعة في شئ من التضمن دون التضمن ولان الدليل بعد بيان العلة
لما قبل الابطال علم انه لم يكن ثورا وان ما ذكره المعطل مشبه بالاثر وليس ياتر في التحيين والمناقضة انما تمنع
على ما هو موثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمة الله عليه قوله وهو لو كان الة آخره اسه القالب
نومان القالب في اللغة يستعمل للمعينين جدا ان يحمل على الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصة والكوز والثا في ان سيل باطن
الخبر او ظاهره بالثا كقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير بنية الشيء على خلاف اية التي كان عليها فكل
في القياس استعمل القالب ايح للمعينين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير لتعليل البنية التي كان عليها احد النبعين

المعلول عليه والعلته معلولا على مثال قلب الازاد فان العلة تكونها اصلا كان على من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اغل منها وهذا الحكم
يصير على التعليل بقله وهنله اعلاه فكان قلب الازاد وانما يصح هذا النوع من قلب فيما اذا حمل الاستدلال بالحكم بان تجعل حكما في الاصل
عامة الحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا حمل بالوصف محسن فلما يد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما بقله
عامة له اسكالا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من القلب وشمل قول اصحاب الشافعية رحمه الله في ان الاسلام
ليس من بشرائط الاحسان حتى كوزى للزمى الحواشي بجرم عندهم الكفار جنس بجلده بجرم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين اى لا امرتهم
وبقولها ية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلده مائة لم يبرم الثيب بنهم والبكر والقيث يقعا على الذكر والاشه فعملوا
جلد المائة علة لوجوب الرجم فلما المسلمون بجلده بجرم لان فيه جرم لان ترجم شيعة لانه بجلده بجرم فعملناه مانصب علامته في الاصل
وهو جلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو جرم الشيب علة لهذا القلب بما رفته صورته حيث علة لانه التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه لعلل وفيها معنى المناقضة لان اجمله لعلل مائة لما صار حكما في القياس عليه بتعليل القلب واحتل صيرورة حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقبلا عليه لستدلال في الحكم المطلوب فبقية قياسه بما قيس عليه فيقبل فهو معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل المانع لفسد
الاصول وبطلان لقياسه في ذم من الاقوال الكفار جنس بجلده بجرم مائة فيرجم شيعة وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة او لا تستدل
اصلا والثاني اى النوع الثاني من القلب ان يجعل لاسئل وصف لعلل شاكر النفس بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما خوذ من قلب
اجواب فانه الضمير للشان او الوصف كان نظره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك نصار و به اليك حيث صاب
شاهد عليك بما جك من خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير لعلل اليك وان كان المراد من كان لعلل
السائل معنى قوله كان نظره اليك كان سرضا منك وقا ذالك بان كان بدا عليك نصار وجه اليك اى صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث اية تعليل لوجب غلان ما اوجبه لعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الردى
يشهد بشبوته من وجه وياتقاعه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاصحاب الخصمين على الاخرى فماد ظنم انهم الاخر عليه
في عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان يتعارض لوجب للاشتباه
فيعتذر الامل للاشتباه الى ان تبين رحمان لا حد بل على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون لا يخفق
الا بوصف زائد على الذى ذكره لعلل فيه اى في ذلك الوصف تفسير وتقرر للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون بتعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
مخسفة غير شغوية كلابطال فقال في الزيادة تفسير الوصف الاول وتقريره لا تفسيره فلا يجعله في حكمه في آخر مثال اى مثال
ما يجرى فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلما تادى الاستيعين النية كصوم القضاء
فعلقتوا وجوبه بيقين لو وصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استثنى من تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم
القضاء وانما يتبين بعد شروع فيه وهنا اى صوم رمضان يتبين قبل شروع فيه لانتهاؤ سائر الصيامات عن الوقت فوجدنا في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ابهمه انهم حيث لم يبلكن انه متبين في ذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا منه
في هذا الوقت بتلبيسا علينا نحن منزهة بالزيادة ما تركه انهم وبينما حمل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء بالبدشروع

ج

وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود والان المستعمل له تعرض في تقديريه في حكم المستعمل فلا يقع ذلك في الدليل لجواز ان يكون العناية الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متناهيين وان تعرض لتقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستعمل والاشباه بعلة كالاتي اجتماع التقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاها العلة حكيمين متناهيين لتدريسيهما ايامها واحبوا من الاول انه ان لم يتبين لتقيض حكم المستعمل فلا يخرج بذلك عن كونه قادمًا في الدليل اذا كان ما تعرض لتقيضه من لوازم حكم مستعمل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيم غير متناهيين في ذاتها فلا تنجح اجتماعهما في الفرع باصل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم والتقيض حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولها في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستعمل ولتقيضه في نظر السائل واذا انقضت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستعمل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقع في تاثير العلة فيه بالنظر في عدم التاثير وان يقول بوجوبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب سنا قضا الحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض فتاوى اصول الفقه لا يمكن القلب المنقضى على القلب لانه خرج مخرج الافساد وكلام الخصم الا على سبيل التعليل لا يخرج الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صح لانه لا يعلل في مقابلة تعليل المحل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجوز الاعراض على العلة المؤثرة بالقلب من يمنع الاعراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع بشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالقلب يمنع عليه كالحتم للقلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجب اجل في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن تقييده بل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المذمة سلك تعلق حقيقة بمطلق موت المولى فلا يجوز فيه كما هو الولد لما ظهر لتعليل العتق بالموت في ائمة من البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال ما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بيان التاثير لتعليل بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول في التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك فيجب ان لا يرد حقيقة القلب على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلة تدفع بيان التاثير كما تدفع صورة المناقضة المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلة للطردية يؤوله ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الاول انما يجز في كل طرف من الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على ما لم يظهر التاثير ما ذكره في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من قلبك تاثير الوصف في الحكم الذي ملل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كون واسد علم قوله وقد قلب العلة من وجه اخر وهو صفة كفساد مثاله هذه عبادة لا يعنى في فاسد ما فلا تزعم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك ويجب قول اصحاب الشافعي في ان الشرع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المنع فيه حتى لا يجيب القضاء بافساده هذه اى هذه العبادة وسجدة الصلوة او الصوم لتعلل التي شرع في عبادة لا يعنى في فلسفة المعنى اذا فسدت لا يجيب ولا يجوز اتمامها ولا يعنى فيها واحترافا من كذا فانه وجب بالشرع الا ان المنع بحسب فيه بعد الفساد فيجوز ان يلزم بالشرع كالوضوء فانه لما لم يمتنع في فاسده لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كذلك اى لما كان الشأن كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يعنى في فاسدها ووجب ان يستوى فيه اى فيما شرع فيه من العبادة حملن التذرية

كما استوى عملهما في الوضوء باعتبارانه لا يمتضى في فاسداً و هذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لا يمتضى في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواءهما فيه كما في الوضوء ولما اتي بثلث استواءها فيه والتقدير يلزم فيه بالاجماع كان اشرع لزما ايضا مع اقبضية الا
و هذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التوتية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح الحكم
الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهداً عليه شاهداً لنفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم للمخالفة دعوى المستدل لان استواء اشرع والتقدير لو ثبت يلزم منه كون اشرع لمزماً كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
و ذهب آخرون الى انه لا يقبل وجوب المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل حسب الحكم اشرع ليس بمنافق بل هو الحكم الاول لان
لم ينف التوتية ليكون اثباتهما ناقصاً لمداه و اذا كان كذلك فهما متناقضتان التي هي شرط صحة القلب فلم يكن كالعقد دعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض محكمين و اما شرط صحة القلب بالانتفاء اجمع بينهما بذيل منفصل كما في بعض
وقده جدلان ثبوت الاستواء المستلزم لاتقاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني وفي هذا السبيل وهو ان المقصود من الكلام
وان ما لا معنى له من اللفاظ ليس بكلام والسائل ان ملح بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود شئ اخر يختلف عن الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشرع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشرع في ايجاب
الوضوء واستواءهما في الفرع وهو الفل باقتدار الادام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوطا من وجه على وجه التضاد اي التناقض وذلك
اي اشكال المعنى بسطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل ملته في الاخر يستعمل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
في الاصل وكون اشرع لمزماً الذي هو مقصود لسائلين موجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاشتباه لونه لمزماً في النقل
بالقياس على الوضوء ولا يكون الا مثل اثبات احرته في الفرع بالقياس على اصل من حيث المعنى و اما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
منه مقصودا وليس هو بمقصود وقوله واما المعارضة المتعارفة المتعارفة التي غالطت من سبب المناقضة والابطال
فمرمان امد به في حكم الفرع بان يذكر السائل ملته اخرى يوجب خلاف ما يوجب ملته المستدل من غير زيادة تفسير
فيه في ذلك العمل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال ملته انصاف فيمتنع العمل بها بما في كل واحد منها ما يقابلها وينسقط
العمل الا بوجه احدى هاتين على الاخرى فاذا ترجمت احداهما وجب العمل بالراية حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة تحقيق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في ثبوت اشمح في الوصف فيمض ثبوت كالفصل فاما لما فهمه يقولنا انه مسح فلا يسن تليله كالمسح
انعت هذه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بملته اخرى في ذلك العمل بعينه قوله والثاني في ملته الا
اي النوع الثاني معارضة في ملته الاصل وهي لان ينكر السائل ملته اخرى في المقيس عليه تفقد في الفرع واستل الحكم بها معارضا
المعيب ذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان وغير متعد لان الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان
ان شئت على مختلف الوضوء في ان قطرة بول و دم و خمر تخمس نجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض عن البعض في النجاسة
و لكن ينفى ما يفسده ظاهرنا قد بينا ان الحكم التعليل ليس الا التتبع فاذا اختلف التعليل من التعدية بطل الخوة عن الفاعل فاذا احكم في الاصل
ثابت بالشرع والعللة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعللة واذا اختلف التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم
التعليل ان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا متعديا الى فرع يجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

المتعدي

الوافع النزاع الامر حيث انه يندم تلك العلية في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجية دليله
 يصلح دليلا عند تعارض حجة مثاله اذا اطلق الجيب في حرمة بيع الخبز بجنس بجنس متفادلا بانه بكلمة قول بجنس بجنس متفادلا كما تحطه في حجة
 فيعد انه لسائل ان المنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الافتقار والادخار وقد فقد بها المعنى في الفرع فذا المعنى تعديلي فصل بعلية هو
 الاوثر والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تغني للسائل الماسح حيث انه ليس بوجوده في حصر
 و قد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطم ولم يوجد في الفرع فذا معنى تبيين
 الى فرع مختلف فيه وهو الملوكة وما دون الكيل والمثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه ادلى بالقتاد وهذا معنى قوله ولقد ساء
 نساك لتليل الذي عارضه به لو اقا وتعدية واعلم ان للمارفة في الاصل السمي بالفرق عند الجمهور من لاسواد الفاسدة التي لا يقبل
 من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق يمكنه صحح في نفسه في الشئ وبه ايراده على طريق تقبل منه فقال وكل كلام صحيح
 الاصل في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر السائل واهل الطرد في مقام السؤل على وجه الفرق ولا يقبل منهم
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الاكثار لتقبل بنا الامانة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن
 المرهون نفذتقة عندنا سواء كان الراهن موصرا او مسلانا اذا كان مسلرا يوم العبد بالسكاية في كل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
 على المولى منه يساوه وعند الشافعي ربه لمدل للثبوت اعتاقه اذا كان مسلرا قولنا اعدا وله قولان في المسر فعل اصحابه في هذه المسئلة
 بان الاعتاق تقر من الراهن بما في من المرتهن بالابطال اي بطل حقه في الرهن بدون رعايه وهو البيع بالدين عندنا وليس
 الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بخير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرق من اصحابنا بين البيوع
 الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يتم الفسخ بعد وقوفه فيظهر اثره من المرتهن
 في المنع من النفاذ فيعتقد على وجه يمكن المرتهن من فسخه بملكان الاعتاق فانه لا يتم الفسخ بعد ما صدر من الاهل في عمله فلا يظهر اثر
 من المرتهن في المنع من النفاذ فيعتقد لازما فكذا فرق فتنصح صحح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل
 فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل وكون تفسيره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
 هو التعدية بدون التفسير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقف ما يتمل الراعي في ايمتاره والبيع بعد ثبوته لانه
 حق للمرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تبرع الى ان يذهب عن المرتهن ثم البيع كذا في الامسار وانت في اهر
 فهو الاعتاق تبطل اصله لا يتمل الفسخ والرد اي اتمنى من الاصل شيئا لا يتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان الكيد لو رد
 الاعتاق لا يرتد ولو لا ذلك لكان المولى ان يفسخه لانه يفسخ بوجه بملكان البيع وهذا تفسير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التفسير او على المصدر وما مفعول به والرد اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان من
 المعارضة بعد صحة ما فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم ينفذ بطريق من الطرق المسلمة في دفع العلة من الممانعة
 والقلب ونحوها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوار احوال الجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب
 خلاف ما اتفناه دليل الجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اقامت تدفع بطريق آخر فان لم يثبت للجيب الترجيح صار متقطعا وان حج ملة

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بعلته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دعاه الجيب لان العمل بالراجح واهمال
المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف و التخيير لقوله تعالى فاعبه وايا اولي الصلابة
فقد امر بالاعتبار العمل بالمرجوح اعتبار قوله عليه السلام نحن بحكم بالظاهر الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة والشافعيين
على تقديم بعض الادلة العقلية على البعض اذ اقترب به ما يقوى على معارضة فاتهم قد مواخير عاكفة رضى الله عنهما في البقاء اثنتا عشر على خبر
من روى ان الاما والاسن الماروقد مواخير باروت من ارزوا جاية عليه السلام كان للشيخ جنبا وهو صالح على اروي اليه هرة من افضل
بن عباس رضى الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبغ جنبا فلما صيام لوقوى على جوالي بكر فلم يخلفه وطف فيه وقوى ابو بكر رضى الله عنه
خبر المنيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة التي غير ذلك عاكفة تعداده ولكن الظاهر لوجوب العمل بالراجح بقوله لم يجرؤ
والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولهدا قال عليه السلام امامه المسلمون حنفا فهو عندنا
حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح دلائل ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
فما المعلومين اذ ليس لبعض المعلم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلي واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والاوجب للمصر الى دليل اخر
او التوقف دلا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فنثبت ان العمل بالترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها
فبعد تعارضها وجب الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل نبي اية التليخ على الاخر وصفاي قالوا ان
القياس لا ترجح بقيا من اخرى زيادة احدى التليين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى
الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقارنه وكان التقدير هو
عن بيان زيادة واحد التليين على الاخر وصفا ولهدا قال القاضى الامام ابو يدريم الله والترجيح اطلاق الزيادة لاحد الطرفين
على الاخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بالاميرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ليقوم
به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
بها المائلة ابتداء ولا يدعمل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصد في العادة كالذائق او اجمحة او الشعية في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سمي بذلك لانه لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذ اقولت ما العشرة
فان كان لا يسمى ترجيح لان الستة بنحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يبدروا حذر بقوله وصفا من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
حديث واحد او قيا من احد وفي الاخر شيان او قيا من كمالاشار الى بقوله حتى قالوا الى آخره وقد اختلفت فيه قد ذهب بعض الال نظر من اصحابنا وبعض
اصحابنا لشافعي رحمه الله في صحة لان الدليل الواحد لا يقيم الادلة واحدا من جنس قيا لكان بالتعارض في الدليل لاخرسما ليعمل على
به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عارضه دليل اخر منه في اثبات
الحكم فيترجح على الاخر لا ترى ان العلة المتنازعة من اصول ترجيح على المتنازعة من اصول الترجيح فانه احد المتسوقة لتوقيتها بكثرة اصولها لعل المتسوقة من اصول
وكلاما يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من اعادة واحدة المتسوقة من اصول واحد لقوتها بكثرة في نفسها وكثرة اصولها وادب

٢٥٠

عامة لا موصوفين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الاولية لان الشئ انما يتقوى بعينه توحيده في ذاته لان النعمان مثاله اليه كما في المسوات
وذا لان الوصف لا يترجم لاقوامه لغيره فلا يوجد الابدان لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يجب
بالنعمان الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل كمنه يوجب الحكم على خلافة فيساقا لكل بالتعارض وتباعد الممانات
العلة المترجم من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في انفسها فيترجم على الاخر بمقتضىها فاما الدليل فلما يتقوى
بكثرة وتأول بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المترجمه لا بصحة علة اصل اخر ولا تسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة
الاولية فانه لو اجتمع قياس من عارض تلك الاقضية في واحد من احوال الاحاد كان ذلك الخبر ارجح لما لو كان القياس واحد
لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجمت الاقضية المتكثرة بتعاضد با على الحديث الواحد ولو يد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم
ترجم الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شهادتين والاخر اربعة لا يترجم بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للمجته وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية
بطلح الاصل كالذي يشهد بهلال كفضان وحده في السماء غير فان تلك الشهادة محجة حتى وجب على القاضي الامر بالصحة
فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد ما شاهده من مستورين والاخر شاهد من عدلين ترجيح شهادة العدلين لظهور اليك من الصانع
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الاولية غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل محجة ويصير دافعا له قوله وكن كما كتبت
واحد حديث وانما يترجم البعض على البعض لقوة فيه اي ويشل القياس للكتاب في انه لا يترجم اية بالنعمان اية اخرى او حديث
اليها ولا الحديث بالنعمان حديث آخر اليه ولا يترجم كل واحد منهما بالنعمان قياس اليه ونقل عن بعض شايخنا رحمهم الله
ان انصير المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجم واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجم بالقياس لان القياس غير معتبر في
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتباينه له فيصير مرجحا والاصح ان حديثا يترجم بالقياس لا من جنس
بالصحة بغيره بطريق الاصل وان لم يكن محجة في هذه الموضع وانما يترجم بعضه للاول غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين غير
او كما والاخر اذ لا او كما وان كان احدهما خبرا مشهورا واهتمت اتم والاخر ضرا واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين حديث في الاثر
على ما من بيانه قوله وكذلك اي دلما يترجم احدى العدلين بل لعل اخر لا يترجم صاحب الحجرات على صاحب حجرات
حتى اذا جمع رجل رجل حجرات واحدة صاحب القتل خطأ وجرحه اخر حجرات مثلا كذلك ايضا من جمع الحجرات كما
الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يجعل صاحب الحجرات كانه قتل وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل حجرات من
حجرات صاحب الحجرات المتقدمة علة تامة ليصل معارضة كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح وصفا للجناية اخرى فلا يقع بها
الترجم ولو قطع احدها يهده ثم جز الاخر رقبته فالعائل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيها هو علة تامة للقتل من
فعله وانه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذكي يقع به الترجيم اربعة اسي المعاني التي يقع بها الترجيم على وجه
الصحة في القياسات اربعة اقسام احدا الترجيم بقوة الاثر بان كان احدا القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
كان مرجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون محجة فلما يتاثر في الترجيم واما ما يصح هذا النوع من الترجيم لان الاثر
بمنه في الحجية فان الوصف به صراحة فيما كان اقوى كان الاحتجاج به ادلى للفضل وصف في الحجية اي لزيادة اثره وكان ذلك

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في مصادفة القياس فان القياس وان كان موثرا بوجه عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير حرج الخبز لقوة الاتصال فانه لما هاجمته بالاتصال بالنبى عليه السلام تقوى به لوجوب قوة في الاتصال من سلامة من الا
وصبوراوية ونفعية على امرين فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاشتراف الشهادة لا يترجم بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد حمل العدالة في الجاهلين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجاهلين اقوى منها في الجانب الاخر وكذا
القياس ان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا يترجم احداهما لقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحجة والناس في ذلك لا
والعدالة شرطت لترجم جانب الصدق وقد حصل باسئل العدالة فلا يثبت في زيادة قوة فيها ولكن سئل ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحيث لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانجبار من ادكباب ما يعتد احمرته فيه ولا تفاوت فيه من انسا
وكذا الوقت على حقيقة فضل العدالة معتدلا ان امر باطن وربما كان الذي يظن اننا عدل في حجة في التقوى من الذي يظن ان
دون فيما يظن تاثير العلة فان قوة الاثر عند المتماثلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبت باوالة معلومة متفاوتة الا
بعضها من بعض كمن العمل بها والاشكالية التي تحققت فيها الترتيب لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سباع
نفس في القياس لان لها بها متولد من اللوم الخس فاذا اتى الماء حاله الشرب تخمخ الما كما في سور سباع البها ثم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاته الخس الما يوجب تخمه بالنفس في الاستحسان هو ظاهر لاننا تشبه الما به قهر او انما عظم حاجت لارطوبه فيه فلا
يوجب ملاقاته الما تخمه كملقاته سائر العظام الظاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للتخس من الاحتكاك وقد جزم انه
لم يوجد الاحتكاك اصلا فيقى الماء ظاهر الما كان مع ان وجد الاستحسان قد نأيد بديل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الادا في
من شربها فيترجم الاستحسان على القياس اقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادفة القياس مثل مثل تطول
احرة مانه لا يترجم احمر من كلح الامة عندنا وقال المشافعي رحمه الله لا يترجم احمر من كلح الامة عندنا وقال المشافعي رحمه الله لا يترجم احمر من كلح الامة عندنا
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارفاق ابلاكي معنى لانه الرق اشراك الكفر والكفر موت سكا قال الله تعالى او من كان ميتا فاحيينا
اي كافرا قد بيناه ولهذا الخبز الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يبرح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
كلح بلك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مهر اصل الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فيملك الحرة كسائر الاملاك وهذا اقوى الاثر
لان الحرة من صفات الكمال اسباب الكثرة والرق من اسباب تضييق العمل فحيث ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزداد الرق وتبين حله فلا هذا اشبهت قوته وازاد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسح او ما شاد من النساء لفضله وسرقة فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاما ق اولى دون التضييق وذلك هو اثره بالبر
في الحرة باذنها وفي الامة بنيرانها فالارفاق اولى وضعيف احواله فان كلح الامة جائز لمن ملك حرة يستتبه بها عنه كذا في
اموال الفقهاء لقول الاسلام وقاد وضمانه في الكسوف قوله والترجم لقوة اثباته اي اثبات الوضوء المترجم على الحكم المشهود به والمواد
ان يكون وصفا عدليا قياستين الزم احكام التعلق بين وصف القياس الاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والبرهان على صحة
ان الوصف المترجم اصار حجة باره وصرح اشره الكتاب اوله سنة او الجبل لثبوتها بعد هذه الادا لانه فاذا زاد الوصف ثابته على حكم
اداء وقوته لفضل معناه الذي صار حجة وهو مجموع اشره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس مسح فلا يصح تكراره اتمت في ادائه

البرهان

تخفيف اى في دلالة على التخفيف اى لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التفتيح من قولهم اى قول صحاب الشافعي انه ركن في الالتماس
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والعلوة وغيره وادعى لاوجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركنية
في العلوية اتمامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكملة القيام والركوع والسجود للمالك بل سنيتها طالما تكرر السجود وليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء وتكرره وليس بركن مثل اضعفته والاشتباه
تثبت ان التكرار ينقل عن الركنية وجودا وعادافا اما المصحح في التخفيف فلما لم يعلل تطهير اى في كل مسح شرع التطهير
ولم يقتل فيه معنى التطهير كالتيتم مسح ارجاء ومسح الجوارب على قول من يجزه واعتز بقوله في كل لا يعقل تطهير عن الاستنجاء
بنية الماد فان مسح وقد يشرع في التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصد من ازالة النجاسة او التيقظ والتكرار اثره في تحصيل
هذا المقصد والاشتباه ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكان التبدل بالنفس كما في مسح الارض انحت قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاجد
الوصفين اصلان او اصول فترجى على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح في مثل التثليث فانه لما شهد بصحة التيمم
ومسح ارجاء ومسح ارجاء وغيره ولم يشهد لصحة وصف انهم هذا الركنية الا العنل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا ان
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الروايات في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الروايات
على ما مر سابقا فكذا هذا لان من جاس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وعنده الجمهور هو الصحيح لان اجمحة
سبب الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا
من شهادة التاثير والاثبات على الحكم بخبرها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتباه في الحسن فان كثرة
الروايات ليست بحجة بل الخبر هو اجمحة ولكن يحدث بكثرة الروايات قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهورا او متواترا فترجح على
ما ليس تبك له منة فتبين ما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ذكره ليرتجى الترجيح الاصول على الاصل هو قريب من قسم الثاني الاثير بقوله لان
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس المائنة جزءا لثمة من هذه الانواع اذ اقاربت في مسألة الاثمين به امكان تقديره بالثمين الاثمين
في ايضا وكذا في التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان اجمحة الخاتمة تختص باجمحة اجمحة
والترجيح بقوة تاثيره بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالاثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في
بعض الشرح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثليث
مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتمسوخ وعادة بعضها ان الترجيح في القسم الثاني باكثر كثرة الاصول وليس هذا كترجى القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على عليه وفيما نحن فيه القياس احد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كالترجيح
بنسبة الاشياء لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون القياس على تقديره كما قالوا في الاخر انه لا يعق على اتمية عدم الدخول فيه لانه لا يشاهد
بينه وبين العلم اكثر من اشياء مبنية وبين الولادة يشبه الولد بوجه وهو محسوسه ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الركوة من الظهر
وقبول شراوة كل واحد منهما لصاحبه على حملية وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم الرابع من اقسام
الترجيح ومعناه ان الرصف اذا كان مطردا استلزاما لوجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينكسر في معناه فعد بعضا لآخرين لاعتباره لان العلم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
الذات ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا يلبس من سبب وبخلافه الصولييين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم العلة
الذي حصل محبة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصالح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا تستلزمه
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفريز الاول وفيه غيرته عند المعارفة لا اذا عارضها بالترجيح والترجيح اخصر
الانواع الثلاثة كما ان اولئك مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فلما
تكرره فانه ترجيح على قولهم انه ركن في وضوء فيس ثلثية لان ما قلنا ينكسر باليسن مسح كغسل الوجه واليد والرأس وما قالوا الاكسر
لان المنصف يتكبر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخرة انما قرابة محوتة للزواج لا يجابا بمتن احد من قولهم يجوز وضع زكوة احد
في الآخر لان قلنا ينكسر في سبب الاعمام وما قالوا الا ينكسر لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب بمتن قوله اذا عارضه فراجع
كان الرجحان هذا بيان المتكسر عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضت يحتاج الى ترجيح احدها دفعا لتعارض شئ لا يتخلو من
ان يتبع كل واحد منهما بمعنى راجح الى الذات او الى المحال واحدهما بمعنى راجح الى الذات والاخر بمعنى راجح الى المحال ففي القسم الاول ليس بظلم للترجيح
بعوة في العاني ان كان لا يلقى التعارض وتحقق التقاطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجح الى الذات احد من الترجيح
الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا وثبته فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ
تتعلق بالآخر بعد ذلك كاشبهاد معنى حكمة لا يحتمل الغش بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وتصح الخصم يقع بحال ذات اخرى متساويان لانا نقول المنقول كون الذات في نفس الامر متساوية بحالها
من ان الترجيح بالذات والمحال اقر يقينان في شئ واحد وسأله مسألة التهييت رجحا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم راجح
الخصم ايضا واقطبا وهو راجح الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان المحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدمه في حق نفسه من قيامه بقائه بنفسه فكما كانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولي وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحل لاجرا راجحا باعتبار المحال لانه يصح نسبة
وايضا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بنسبه والتبع لنسبه لا يصلح به ظلما لما هو اصل نفسه وناسخه وقدمه وما يليان تبع الشئ لا يصلح مطلقا
لذاتك الشئ ولكن يصلح مطلقا لشيء اخر وهو اشبه بالاول قوله وعلى هذا الأصل هو ان الترجيح بالذات ادلى من الترجيح بالمحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ان يكون في نية قبل ان تصان النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوارده بالفرعية فاذا وجدت
الفرعية في البعض دون البعض تعارض اي البعض الذي وجرت الفرعية فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الفرعية في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تجزى عنه
فساد افرجهما بالكثرة اي رجحا البعض الذي وجدت الفرعية فيه او وجود الفرعية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجح الى الذات وكما
بالصحة ورجح الشافعية على مد البعض الذي لم يوجد فيه الفرعية فحكم الفساد احتياطا في باب السهولة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

صحة

وجه الفساد ترجيح جانب الفساو بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من ابا لوجود لانها تحصل بانضمام الابداء وهي معنى رابع
 الى الذات والنسب من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الاصغر
 كروا وجوبا كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاصلة بحيث لا تكار تصبوا لان الشيخ اتمت في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لان
 به المبينة على المعاني المتبادلة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغيره الاشباه والترجيح لمعوم الوصف والترجيح
 بقله الاوصاف ونحوها فقله الفائدة في الاشتغال بذكرها واسترازا التطويل ذموني مقام الاختصار واقما على ما ذكره الامة في كتبهم

وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فحصل قوله نعم جلا يثبت بهج التي مزكرا سابقا على ابا ايقاس من الكتاب وانته والاجماع شيان الاحكام المشروعة مثل محل دهر
 واجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب السبل والشروط وانما قيد بقوله
 سابقا على ابا القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس من نظم الحكم لا تثبت
 وانما يصح التعليل للقياس اى لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم ثابت
 وشروطه بوصف معلوم ولما يتحقق ذلك الابد معرفة هذه الاشياء فاستحقاقها اى تلك الجملة يعنى بيانها بهذا الباب وهو ابا القياس لكون
 الحما تم ابا ايسطة مرفقا وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل بيان اركانته وشروطه وما يتعلق به الوسيلة يقرب الى الغية وطبع القول
 والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على
 المقاصد لاننا نقول كون القياس صلا من اصول الشريعة ووجه من محجبه واجب وصله بالهج المتقدمة وترتيبه عليها لانه لزم تاخير
 بيانها بذكرها كما تها به قوله تقوم الشد تعالى فالصحة وحقوق العباد فالصحة بالنسبة للتميز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
 الفقه الموجود من كل وجه الذى لا يربى وجوده ومنه السجود لمعين حق اى وجوده باثبه وهذا الدين حق اى موجوده بصورة وعلى لفظ
 حق في ذاته فلان اى شئ مبرمج ومن كل وجه قال حق الشد تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يتخص به احد ويصدق الشد تعالى
 تعظيما لئلا يتخرج احد من الجمالية كمرته البيت الذى يتعلق به مصلحة العالم باسحاؤه قبله ضلوتهم ومثابه لا اعتد راجرهم وكمرته الزنا
 لا يتعلق بها من عموم النفع في سلامت الاشباب وصيانة الفرض ارتفاع اسيف بين اشيا بسيف التنارع بين الزناة وانما يسباليه
 تعظيما لانه تعالى يمتالي عن ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون متعالمه بحجة التعليل لان اكل سواء
 في ذلك بل الاضافة لشدة اعظم نظره وقوى نفعه وشاع ففضل بان يتنفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كمرته
 مال غير فانه من العبد يتعلق صيانه به بها فلن يباح بال غير با بامة المالك ولا يباح الزنا با بامة المرأة ولا با بامة الهما قوله كمال التقدي
 وما اجتماعه وحق العبد في حاله حد التقدي فاشتمل على كفيين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا عن المقدون ولعل على ان فيه
 حق العبد وشرعه حدان اذ دليل على انه حق الشد تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الشد فيه غالب عندنا حتى لا يجزى في
 الارث ولا يتقطر بعفو المقدون الا في رعاية بشر من الوليد من ابي يوسف رحمه الله في التداخل عند الاجتماع حتى لو قد فجمته
 في كلمة واحدة اذ في كلمات متفرقة لا يقام عليها لاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجزى
 فيه التداخل حتى بان سبب لوجوب التبادل من مرضه ومرضه وكذا المقصود وفع عار الزنا عن المقدون وذلك حقه وان كان

البنائية على العبد منقذة تعود اليه لانه حقه كالتصاغر كذا الحكم يدل عليه فان نصوت العبد شرط في نصر الحمد فانه يدعى ان له عليه عدا القذات
لما يدعى ان له عليه تصاغرا ولا يلزم عليه السرة لان الشرط هنا كالحق في المال دون البور حتى لو خاصم في احد لا يلتفت اليه وكذا العمل الرابع
فيه بعد الاقرار ولا يخل بالتقدم ويقام على المتساين بالاتفاق وانما يواخذ المتساين بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يمكن من
الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء والتصاغر لان العبد يخاف شدة مفرقة ومن الرضا ان يزيد على العمل المشروع من حيث اعتبار الحق
لفظ غصبة فهو في الامام فاعلم هو بمخلاف التصاغر لانه علم بحقه وبوجوب الرقة ولا يجوز فيه الزيادة والتقصان نفوس ليسه ونحن
نستأنس بالسيب بالحكم اما السببان عد القذات بحسب القذات بالزنا فانه لما قذف بمعنا فقد اتفق به بتممة الزنا فاجب له على القاذف ليكون
بوجوده ابراهم لا قاذم عليه ليزول استيعاب من المقذوف فلك الله حتى لو كان المقذوف مجزوا لم يلحقه التهمة لم يسجد القاذف ولما وجب تغيبه
اثر الزنا فالعنة اشد مما كانت كان احد الواجب عليه خالصا وجبان غايب على الظلمة بوجوبه لا يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
بما هو التهمة حرمت عرض المقذوف والعدو حتى ولو قذف حتى نثبت للعبد ضرورة من هذه الطريقة والوجه الاول والواجب
في الحق اشد من ذلك والوجه الثاني وجب الحق اشد من ذلك والعبد يقنا معظم الحق فيه لعدو بل بخلاف التصاغر لان نسبة ليس الا العقل الذي هو جنسية
على النفس فيما اشد من الحق وهو حق الاستغناء والعبد من حق الكبرياء يجعل الله حرمته له ذلك فصاغر من الحق فيه له ما بالحكم فمولان
حرمت القذات لا يسقط بحجبات العبد من الكفر والكبر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمائة التي ثبتت حقها تعالى بكفرها وجناتها وتوكان معظم
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط حرمة ومغيبته وكذا تنقذ بالرق من اظهر الدلائل على قتلنا لان يجب بمخالفة العباد ولا يهدف بالرق كالكلان المال
فانما تنصف بالجب حقها تعالى من العقوبات التي تقبل التصفية والدليل عليه ايضا ان تهيناه الى الامام وهو اتملة معين ثانيا في استيفاء حق الله
تعالى لانا كان حق العبد فاستيفاءه الذي لا يستبرجهم التفاوت فان الزوجان يبرز وجهه لما كان ذلك مقادير ولا ينظر الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المساواة كما تيههم من صاحب الحق تيههم من الجاني يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا
ظهره كما منع اهلها منه مع انه لا يمنع صاحب الحق تيههم الزيادة عن تهيناه حقه كتهوهم السرة في التصاغر من يسأل بيل على ان العبد
فيه حق او نحن سلتنا ذلك فادعينا ان عظم الحق اشد من ذلك وانبتناه بدليله فما كان للعبد فيه حق حرمته والكان عظم الله تعالى شرط الدعوى في اثر
احد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يثبت على شدة الطمانان الدعوى لاننا في احد كما في الرقة او بعد ما ثبت بالاقرار لا يخل
فيه الرجوع ايضا لان انفسهم مصدق له فالاقرار كلاب في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بكنه بظواهر
فثبت فيه شبهه الصديق واحمد على الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يخل الا ككراهية لان النية ترد انكراهه واذا ثبت بها فعندنا لا يجوز فيه
الارث لانه خلافه وهي لا يجوز في حق الله تعالى ولا يه قطا بالاقولان العبد انما يملك اسقاطا بجميع حق الله او ما قلب فيه حقه فاما جرم حق الله تعالى
فلا يملكه العبد اسقاطا وان كان له فيه حق كالعادة فانها لا يسقط الرجوع لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله
كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مثل على التفتيح لما ذكرنا ان اهل جنسية على النفس لله تعالى فيها حق الاستغناء والكلان
للعبد حق الاستغناء ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شدة على التفتيح وان كان حق العبد اجمالا بخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
انه يسقط بالشيئات كالسود والاحماله وان يجب جنبا فاعمل في الاصل لصمان لعل حتى يفتل الجماعة بالواحد ولو كان نعمان لعل من كونه
كالدية لا يفتلون به فاجزته الا نسل بحسب حقها عدو بل ولكن لما كان برب بلدين المائة التي تسمى منى بجملة بقدر الامكان وفيه معنى للمقابلة

من هذا الوجه علم ان حق العبد - اجماع واليراشيخ في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله انكم اشارة الى خاص حق العبد وفي اسم القصاص النبي
من الملائكة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفرغ من اتيه فانه الى الوسته وجران الارث فيه وسحة الاعتيا عن عنه بالمال بطريق الصلح وسحة العفو
بالاجماع يدل على سجان حقه ايضا قوله ليعبادات خاصة كالايان والصلاة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والجموع وهي على مراتب
فالايمان سهل وسائر العبادات فروعها ولا سحة لما بعده من اصلا وهو مبيح بدو ساقم العمولة اصل هذه الفروع وعباد الدين ولهذا لم يخل منها
شريعة من شرائع الرسلين شرعت شكر النعمة الهدى لئلا تشغل ظاهر الانسان ، بالمنة كما اشير اليه في قوله عليه السلام انما اكون بعد اشكوا
الا انها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قرينة بلا واسطة ثم بعد الزكوة لتعلقها بتمت المال التي دون نفسه
النفس وبعده الصوم لانه شرع ربا فتمت وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قرينة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاولين في
الشفقة لان كونها اماراة بالسوء صفة توجب فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتادى الايمان لم يتخص
يتعلق معنطه اوقات شريفه وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجبر الاوطان وجانب الاكل والاولاد والقطع عنه مواد الشهوات
في البوارى من ضمن نفسه وقد رعى قهرا بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيطة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون وبعده هذا الوجه هذه الجملة
اجماد لانه فروض الكفاية دال يقدم من فروع الالعيان وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شره وهي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروع الكفاية ثم الكفر جنائية قائمة بالكا فرائضة باختياره وكان احرار ضايفه
والجماد الذي شرع له نفسه لم يكن عبادة اصليته بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا بعبد
فيها وكانت تلك العبادات اصليته واما ما سواها من نوافل العبادات ومنهنا وادلتها من الزواجر لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودا قوله وعقوبات كاملة هي محنة لا يشوبها معنى آخر مما متنى كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد
السرة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابها حتى لا تتعاقب
على الخلو لان حرمة حقه على الخلو من قال عليه السلام لكل ملك جنى وحق الله ما رمه وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها استلوا
للذب من عقبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاهرة وتسيها الجزية وذلك مثل حرمان اليراث باقتل قرقامين ما هو كامل وقاصر بالجزاء
لفظ يطبق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كانه قوله تعالى فلا تعلم نفس باخفى اسم
من قرء امين جزاء بما كانوا يعملون فلفظ معنى العقوبة تسيها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة يطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
اليراث باقتل فعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بخلاف معنى العقوبة ولان
ما يجب لعنة الله تعالى بالتعمدى يجب لمن وقع عليه التعمدى لا يبرؤ وليس في حرمان الارث نفع مانا الى القاتل المتعمدى عليه نسيته انه
وجب جزاء الله تعالى لاجرا من ارتكاب ما حرمه كالحمد ودلان بالايك لعنة الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيها انه
عقوبة بالية لا تتصل بسببه لم يظهر منه بخلاف الحمد وكذا لا يفيقه لعنانه في ماله بل يتنسخ ثبوت ملكه في تركه القاتل وكان عقوبة
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت باقتل الخطا فانه في الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل بننا الجناية كالتقصير لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة وكونه عقوبة لا يثبت في حق العبيد
حتى تقتل مورثه مما اخطا لا يحرم من اليراث عندنا خلافا للشاخصى رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصر كان او كاملا لم يستدعي حفظ

لا حاجة ولا محطية بت الخطاب والاختطاب في حق الصلوة فلا يوصف فعله بالخطأ ولا بالتقصير أصلاً فلو لم يكن تعلق الجزاء بنجاست الخاطي أو كان عاقلاً
بأنه لا نه خطب إذا خطب جازم المواقفة لا لا يقع الا من تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في البتت فيه كما أجسد الله في قوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا إن سئنا اذ اخطانا في غيرنا ن تعلق بالجزاء الخاصة وهو الحرمان التقصير في البتت كما تعلق بالكفارة ولا يتعلق بها الجزاء
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما العيبا فينا فما الخطأ أصلاً فلو وصف فعل بصحتي بالتقصير الكامل والنقص فلا يثبت في
حقه العقوبة الكاملة الا الخاصة فم قبل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الا اول هذا المثال ولهذا قال شمس الأئمة
رحمته الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ التنبه ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها
قاصرة بعد التشمير لفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة
وهي الكفارات فيهما معنى العبادة لا لا يجب بطريق الفتوى ويؤمر من جيب بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبراً كالعبادات
والشعائر لم يفرض الى الكفارة اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفروضة الى الائمة فيه فينتوي بطريق الجبر وكان في ادائها
معنى العبادة مع انها يتبادر بها محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجرة على افعال
توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداءً كما تجب العبادات بل توفقت على اسباب يوجد
من البديهيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهاداً على ارتكاب الخطور
الذي يستحق الما ثم به وجه العبادة فيها فالجواب على اصحاب الاعتداء مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر
الى الاصطباة فمحصنة اصابتها والى حلق الراس لا ذمى به من سادس جاد لها لاصطباة والحاق منيب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة
فيها فالجواب لا تتنوع وجوبها سبب العذر اذا العذر ولا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم يتنوع الوجوه في ذلك
العذرين نجمة العقوبة يمين ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك بوضعه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في
المنهض ان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان حمران الكافر وترك التكلم معاً حرس فاذا اسلم هذا الكافر وتحلته حنت
و هو في المنهض غير جان ايضا لان حمران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فخر فانا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها فالجواب لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لتقصدة الافطار بالصلح نفعاً وهو جناتية محضه
لكن الصوم لما لم يكن مسلماً تاماً الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصد الجناتية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة
كأنه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدي عبادة وتبرج معنى العقوبة فيها تحقيقاً لمعنى الزجر كذا في بعض اشروح
والدليل عليه انها تنقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحتها كالحرد فان من جامع على ان الجرم تعلق او على ظن ان الشمس
قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما تطلت
بالشبهة عرفنا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤتة حتى لا يشترط لها كمال الاية وصدقة الفطر
المؤتة الثقل فقوله من امنت القوم امارتهم اذا حلت موتهم اي تقليم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما انت له انا اذا لم تستعدك
وقيل انها من منت الزجل اموتة والهزة فيها كمنه ادا ووقيل هي مفكلة من الاون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والعصا ح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتق على معنى العبادة والمؤتة

منه

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهارة للعباد عن العفو والرفق واعتبار منته التناهي من يجب عليه كما في الزكوة واشترط البيهقي في اداها حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة اداها من غير المالك حتى لو ادى الكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكته مالاً وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سبباً لان على ان فيه معنى المونة كالنقطة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام اذ عن متولون الا ان معنى العبادة لما كان راجحاً لما ذكرنا من العائنة فلما هذا الواجب بعبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط الكمال الا عليه كما اشترط للعبادات النماصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيتين في مالهما كنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رضيهما وان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهما يتولى اداها ذلك من مالهما الاب او وصى الاب او المجدر وذا لم يكن لهما الاب ولا وصى الاب او وصى المجد بعد المجد او وصى نبيه القاضى لهما وعلى قول محمد وزفرهما الثلث لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنياً يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سبباً ما س الولد كما انه يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولا يشترط عبادة او معنى العبادة فيها راجح فللا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعلية يتبني الواجب واستحسن ابو حنيفة والشافعية والحنابلة في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا ذلك لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المونة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والياسمين في الاسرار وكلام محمد وزفر فرهما الله اوضح قوله ومونة معنى العتبية وهى العشرة سبب العشر الارض النامية بتحقيقه الخارج فباختيار تعلقه بالارض هو مونة على ما سنيين وباعتبار تعلقه بالارض هو مخرج كتعلق الزكوة اذ باعتبار ان مصرفه الفطر كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكوة الا ان الارض اصل والنار وصف تابع وكذا اصل شرط الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلاً ومعنى العبادة تبعاً ولهذا اى ولان فيه معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اى لا يؤم على ارض الكافر الشرع ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابها يمنع صحتها وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه وجاز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك له مائة ارضاً عشيرة تعلق عشيرة كما كانت عنده لان العشر يجب بمونة الارض كالمخرج فيكون الكافر اهل له لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشر للمؤمن من قرية وثواباً تبعاً لمعنى المونة كما في نفقة لابيوان والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابها يمكن الايجاب على الكافر بلا تعيين قرية في اداها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يوجد لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع المخرج كما ان الاسلام مانع من وضع المخرج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشيرة فيستقيم ايجابها على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالمخرجية لا تصير عشيرة باسلام المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ما خوذ من الاسلام يجب تضعيفه اذ واجب اخذه من الكافر صدقات هى تغلب وما يبره الزنى على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النواصى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكوة التى هى عبادة والكافر ليس من اهل العلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قالوا لغيره لى القائمة فلو اذ حق اخر تبديل لما استتمت لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلم عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان المشرع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب حق آخر كان المخرج هو اوله من النية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف المخرج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان یؤخذ منه مؤنة مایة دینار کتفئة دابة وما یجب صرفه للفقارة من الجمالات عند الحاجة ولان الاسلام لاینانے
ما هو عقوبته من کل زوج کالرجم والقصاص فلما یانے المؤنة التي فیها معنی العقوبة بالطریق الاولی وعن محمد روا یتان في
الشرایب اتے علی الکافر بملکة الارض المشددة ففی ردایہ السیر الکبیر یوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به
فموتک تعلق حق الفقارة بالاراضی الخراجیة ورنے روایت ابن سماعه یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقراء ما صار
الشدتقائے بطریق العبادة وما ل الکافر لا یصلغ لذلك فیوضع الخراج کالمال الذی یشترک فیها من اهل الذمة قوله
وطوبیة فیها معنی العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة کالمشء لان الشدتقائے حکم بقدر العالم للاهین الموعود سبب
بقائه هو الارض لان القوة ینسج منها فوجب المشء والخراج عسارة لها کما وجب علی المملک مؤنة
جلیم هم وودوا بهم وخارعة ودرهم وخارعة الارض وبقاها باجتماع المسلمین لانهم یذون من الدار ویصرفونها
من الاعباء فوجب ذلک الخراج للفقارة کفایة لیسیم یشکونوا من اقامتہ النصره والعشر المتما حین کفایة لبهم
لانهم هم من حدیم الاسلام معنی کما قال علیه السلام یوم بدر تتصرون بضعنا کم وکان العشر الیسیم
حرفا لے الارض واتفاقا علیها فهذا وحسنه المؤنة فیها ثم اشرع جعل فی العشر معنی العبادة کما یؤکد لالمسلمین وفی
الخارج معنی العقوبة لانه لکانا فخرین وذلك لانه متعلق بالارض بعضه المکن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة
حارة الدنيا والاعراض من بن الجسد ودهما من ضیمة الکفار وعادتهم وقد ذمهم الشدتقائے بذلك وقوله عز اسمه واتاروا
الارض وحمروها اکثر لهما عمرو با فیصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج علی الاراضی فذلک متضمنة بمعنی العقوبة لو وضع الجزية
علی الرؤس والیسر اشار النبی علیه السلام بقوا اذا تبایعتم بالین واتبعتم اذا تاب البقاء للتم وظهه علیکم حدوکم
وسنن قولہ حین رمی الی الزراعة معنی دار قوم مادم داخل هذا دار قوم الاذلو وکان الخراج باقتبار لتقاة
باصلى الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والمکن من الزراعة وصف فیها
تؤنة فیها معنی العقوبة ولذلك ای ولان الخراج منضمن معنی العقوبة والذل لا یتبدا الخراج علی المسلم حتی
لو اسلم اهل بلدة طوعا او تمته الاراضی بین المسلمین لم یوضع الخراج علی ارضهم وکان البقاء علیه
ای لاینا الخراج علی المسلم حتی لو اشترى مسلم من کافر ارض خراج او اسلم اکافر وله ارض خراج
یؤخذ منه الخراج لاولی للمشء لان الخراج کما تدرود بین المؤنة والعقوبة لم یکن ایجابہ علی المسلم ابتداء بمعنی
المؤنة بمعناه معنی العقوبة ایاه ولا یسقط بعد الوجوب ایضا فانه لو سقط لسطق باعتبار معنی العقوبة وقد
حارضه معنی المؤنة وان یوجب الیفخار لا یتقط بالشک ولان الاسلام لاینانے المعقوبین کل وجب
بل ینا فیها من حیث انه سبب العبادة والکرامتہ کما قال الشدتقائے والشدة العسرة ولسر سوره والاشد
ولا یصلح سببا للذل والخصوان الذسے هو عقوبة ولا ینا فیها من حیث انه شرع فی حق
المسلم ما هو عقوبة محضه کالمحدود والقصاص واذا کان كذلك فلتن لا یتبدا الخراج علی المسلم
علما بالوجه الاول ویجوز ان یتبسی علیه عملا بالوجه الشانے اذا البقاء اسلم من الایة

من الايمان بما افادنا الكفر فينا في القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشرة على الكافر ابتداء وتباعد قوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انسانا
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يموت باقتبائه على القلب اداؤه بطريق الطهارة
 او يتغير مثل صلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقو العباد وهو نفس الفناء والمعادن الغنينة ما ياخذها السموات
 من اموال الكفار بالاستيلاء والمدن اسمها حلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمى بلان الناس يقيمون به العيضا
 والاشياء من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لا ثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الاض حتى عدن فيها اى ثبت كذا
 في المغرب فانه اى نفس حق وجب اى ثبت الله تعالى يحكم الوتيرة لاحق لاحد فيه بناه على ان الجهاد حقة لانه اغراض دينه واعماله فله فصار
 المصائب بل كذا اى صار المصائب بالجهاد لله الله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى اجمع بين
 ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيما لله تعالى لانه خالص حقة لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع
 المصائب حقة على نفوس كذا جعل جلاله اوجب اثبت اربعة خمس المصائب للغانين منه اى بطريق ائمة عليهم من الله عز وجل
 من غير ان يتوجروا بالجهاد لان العبد يملكه لولا لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانين جزاء جملا في الدنيا فضلا
 ورحة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطهارة بلا اشتباكه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
 من ساءم في كتابه وتوكل سلطان اغذيه وتمتته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان المصائب بالجهاد
 حتى ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطهارة جزوا صرف خمس الغنينة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانين والى
 بابهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس معدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطهارة مثل الزكوة والصدقة
 فان صرفها لا يجوز الى من ادارها وان اشترى حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان يجوز ان يفتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
 ان يشتريها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا لو زمته كفارة وهو فقير فلنك من الطعام مقدر ما يؤدى به الكفارة مثلا
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطهارة كان فعل الايتار هو المقصود ولا يحصل
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهننا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطهارة بل هو مال الله تعالى
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الفناء كان هو وغيره سواء قوله وحل لئني باسم عطف على قوله جوزنا اى ولان هذا
 ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطهارة حل خمس الخمس منه او هذا المال لئني باسم لانه اى هذا المال على ما التفتيح الذي بيننا نحن
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطهارة لم يصرف الا وساخ لان المال انما يصير وساخا لصدقة الله ملايا
 الواجب وحل لا تعال الا تمام التي اى بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خيشا كالما المستعمل في البدن يصير خيشا طبعا تعال
 الا وساخ اليه او شرها بما تعال الحديث او الا تمام اليه وهذا المال لم يؤده واجب فبقى يلعبا كما كان حل لئني باسم بخلاف مال الزكوة
 فانه صار خيشا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى لحقوقنا لخالصة اهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل
 ائتم او المنصوب وملك البيع والتمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب اى من التقسيم المذكور
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على المحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام امان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر
 او لا يكون الاول هو العلة الثاني امان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني امان يكون حلالا على وجوده او لا

اول الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاول جان السبل على المحصر هو الاستقرار لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود
بمنتهى الطريق سبباً لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى واياته من كل شيء سبباً لانه يتوصل
الي البيت ويسمى سبباً لانه يتوصل الي الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً الى الحكم اي طريقاً للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقاً عن العلامة لانه لا يستلزم طريقاً الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب من العلة وبقوله ولا وجود عن شرطه وبقوله ولا يتصل فيه معنى في العلة اي لا يوجد في العلة ما يتصل به كقولنا هو سبب في العلة
الذي له شبهة العلة ومن سبب الذي فيه معنى العلة فاما كان كذا سبباً طريقاً الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يتصل عن معنى العلة وكما تعرفت وقديم التعريف ثم بين قوله عن معنى العلة بقوله لا يتصل فيه اي من سبب الحكم على العلة لا تضاف
اي علة غير صفاته الى السبب فهذا هو السبب هو الحق على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام ومما هو غيره فعلى ما يكون تسمية
الوجه في الحقيقة والنعاب وسائر اذكاره فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجاز وذكره في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل اليه المقصود وما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل مظاهرة منضبطه دال على السبب
على كونه معناه حكم شرعي وقائمه نصيب سبباً معناه الحكم سهوله وقوتها في كل ما يشار على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوجه هذا من يعطى اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب ما ما متنا ولا لكل ما يدل على الحكم يتوصل
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية لك اسباب الطريق حقيقة وذلك اي السبب حقيقة بمثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المقبول
به اي وشمل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسرقه او على نفسه ليعقل لم يعين الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض في
طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينهما وبين حصول التقدير وما هو علة غير صفاته الى السبب هو الفعل الذي يباشره المدلول بالشيء
فلا يلزم اضافة الى السبب ما يلزم عليه لانه المحرم انسانا على صفة وقيل المدلول باوحيث يحيا الضمان على الدلالة مع ان الدلالة
سبب محض لتعمل فعل فاعلمت انما سبب محض بل الدلالة في ازالة من الصيد مباشرة جنائيه اذا لم يزل
بما ان الصيد فانه امن بجده عن الناس او يريه عن امنه كانه قد التزم لعقد الاحرام الا من الصيد عنه نصار جاز بالازالة الا من
عنه بالدلالة فيعني كالموضوع اذا دل السارق على الوديعة فيظن لانه بان تبرك ما تكبره منه فقط ولا يلزم عليه ايضاً ما اذا سعى انسان
الى سلطان خال في حق اخر ليعز حتى عمه الا كان السامي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتعمل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختياراً بعض شائخنا المتأخرين بنبذة السعاة في هذا الا فان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره في الاصول
ابو اليسر في اصول الفقه اذ سمي انساناً الى السلطان في حق اخر حتى عزه لا يغير حق بعض شائخنا فيقولون بان السامي فيعني في حق
تالوا ان كان السلطان معروفاً بالنظر واخرجه من سمي به اليه فيعني السامي ان لم يكن معروفاً به اليه فيعني ولكن نحن لانفتت به فانه خلا
اصول صحابنا فان السمي سبب محض للملك ال صاحب المال فان السلطان يعزبه للتباعد والطباع ولكن يسهل القاصي فيعني السامي
له ذلك لان الموضوع موقع الاجتهاد ونحن لكل الرأى في القاصي حتى يترجم الساعة من اسمه قوله فان افتتت اي العلة الى السبب
لذلك السبب حكم العلة حتى اصنف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله والدية وسوقها اي كل باء منها سبب لما يتلف
بسطه الداية من المال ويتصرفه القود والسوق فانه سبب لعلته لانه طريق الوصول الى المكاف غير موضوع له وقد يتصل بينه وبين

المتقون

احكم فعل الريبة لكن في معنى العلة لان السوق والقره وكحل الريبة على الذاب كره وانهما كان شيئا على طرفه طبع السابق والقاهر فنصار
 تعلما معنا فالى الكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى جزا مباشرة فلما سمى لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص من قال الكفر فنى الارب
 ابوزيد اينما السبب حكم العلة من كل وجه لان اسم علم الحكم للمنايات بالاولى صارت العلة الاخرى حكما لا اولى من كل وجه مع حكما لان حكم
 الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت لا اولى بغيره ملة لما حكى قوله فانما اليمين باسمه اسمى اليمين على اويل الخلف
 سببا الكفارة مما زاد ذلك اى وشل اليمين بتعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات سببان يكون يعنى سميت اليمين بانتهى
 قبل اتمت سببا الكفارة وسبب المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت طالق او انت طالق او انت طالق او انت طالق او انت طالق او انت طالق او انت طالق
 او اجزته بطريق المجاز لان اليمين او الملعن سبب معتقده لان ادنى درجات سببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ذلك لان سبب الكه
 هو علة معتقده او السبب الذى في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذى لا تاثير فيه يكون اولى بالنتيجة الى الحكم وان كانت
 في السببية معتقده او اليمين يتعد البراى الغرض من عقاب البراى هو موجبها الاصل سواء كانت بانتهى تعالى او بغيره وذلك اى البراى
 الذى يعقد القبط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بانتهى تعالى ولا الجزاء في اليمين بغيره لان اليمين من اتمت لانه منه و بدون
 اتمت لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يحل للمانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في احوال لكنه اسمى الخلف او المذكور هو اليمين
 او الملعن يحتمل ان كثر الاربى يعنى الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع في سببا مجازا باعتبار القول اليه كسببية الغيب فخرافى
 قوله تعالى انما الاربى الا انى اصغر واكتمية البعير صيدانى قوله تعالى ليلابوكم السد بشئ من الصيد تناله ايكم فان المراد منها البعير في

بعض الاقوال وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير حمله ليدخله سببا هو
 في معنى العلة اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في احوال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة نذبهنا حتى لم يجوز كغير
 بعد اليمين قبل اتمت لان ادنى درجات سبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى اتم
 عند التعليق والتاثير حمله اى المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو يعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة عند اتمت
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذى يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط كان كل واحد منهما سببا في احوال لعلته با
 تاثير الحكم وكان في معنى العلة باعتبار ان يكون في الحكم عند وجود الشرط الاخرى وانما كان سببا في احوال معنى العلة لم يجز بتعليق الطلاق و
 العتاق بالملك لان السبب لا يتعد في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذى ليس في ملكه ليسا بملكين لاطلاق والعتاق من جهة هذا الكلام
 قد صرحنا ان هذه المسائل فيما تقدم قوله وهذا عندنا المجاز يعنى المعلق بالشرط الذى سببناه سببا مجازا وهو قوله انت طالق
 شبهة حقيقة حكما اى حقه كونه علة معتقده من حيث حكمه خلافا لقره العبد وتعيين ذلك في مسألة التفسير عند المعلق بالشرط قال من شبهة
 احقية بل هو مجاز وتعيين ذلك احوال في مسألة التفسير بل سبب التعليق وسى ما اذا قال الامر ان دخلت الدار فانت طالق فانما
 ثم طلقتا ثلثا والتفسير تفصيل من قولهم ناجرنا جزاى فقد سيقذ واصلة انجيل كذا في السببية فعنده لا يحل التفسير التعليق لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا سببا وشبهه من محل يتعد فيه كالسبب اسمى التعليق بالشرط ما تل بين الملعن ومجمله فاجب قطع السببية
 بالكلية كالشخص اذا حال بين الرمح والمرمى اليه واذا المرمى له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى الملعن صيرورة سببا في الزمان انما
 لا يوجب اتمت الملعن في احوال بل كيفية احتمال حدوث العلة وهو قائم الاحتمال يعود باليه بعد زوال آخر وهو في احوال معين ومحملا

اذ منتهى السالف فيجب: بقاءها ولا يسقط تميز الثلث وعندنا مطلق تميز الثلث التمايز حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دعا به ط
 المانع من لان اليقين شرعت للبر ايضا المقصود من شرعية البر هو ان كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المعلوم عليه من الفعل
 او الترك فان المعلوم عليه قبل اختلف كان جازما الاقدام والترك فاذا اختلف اختلف اصدرا الجانبين وتحقيقه كرهه بائمين
 اي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بمن ان يصير البرينة ونا بالجزء على منتهى ان لو فات البر لم يرد
 اجزاه لامانة في اليقين بغير الصدق كما يميزه الكافرة في اليقين بالشك عز وجل تحقيق معنى اليقين من محل والصدق انما هو البر مضمونا
 بالجزء او يمين في اليقين بغير الصدق كما يميزه الكافرة في اليقين بالشك عز وجل تحقيق معنى اليقين من محل والصدق انما هو البر مضمونا
 صادرا عن الذي ضمن البر سببه وهو التعليل شبهة كونه اجبا بالجزء او في احوال فصار كان قوله انت طالع ان فعلت كذا اجبا بالاحكام
 في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا الجواز شبهة احمقية وقوله فيكون المنصب حال قيام العيين شبهة اجاب القيمة والاط
 ان البراءة صلا الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صادرا من البر وهو الطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل نوات
 البر كالمغضوب مضمون بالقيمة على منتهى ان يلزم القيمة عند نوات المغضوب لانه لا يكون المنصب حال قيام العيين المقصود في
 يد انما صب شبهة اجاب القيمة مستخرج الا بر او عن القيمة والدين والكلالة بها قيام العيين حتى وجب على الكفيل واهمين حال
 بقاؤها ودفق القيمة حال بلا كما ولو لم يكن لما ثبتت لوجوب لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل النصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب
 لغيره وهو الاضرار من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا العينة اذ ليس الى العباد اجاب بالبر ليس لوجوب شرعا
 لانه نصب شرعية وهو ينزع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت في دون جلا برين يظنه وجبا كان تابا موجودا او من حيث انه غير واجب عليه كان
 معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم و اجزاء يلزم عند نوات البر فان ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للبر او ثبتت سببه
 عرضية الوجود ايضا يكون احكام الوجوه تابا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين
 في شره التقوم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا سلمنا انه ثبت للبر او بقدرها عرضية الوجود ولا نهى
 الجواز وتعلق نوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفارة في التمسس لانه عدم البر فيها اصلا فالحال المنقذة و عرضية
 العدم للبر اذ ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب امينة يقتضيه ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية العدم
 بعد الوجود و اذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للبر وهذا العرضية لانا نقول ان ذكرنا مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التعليل
 قد ثبت اجزاء عدم البر من الاصل كما ثبت عند نوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت اسر كذا فامراته طالع وقد كان فعل
 يقع الطلاق وامن بصدده من هذا القبيل لعرضية عدم البر فيها اى على اسه وجه كانت لوجوب عرضية وجودها بقدرها و اذا كان
 كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت سببه للمعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكاى محل سببها او الضمير راجح
 شبهة ذكره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير ولا يقال شبهة وشبهة وعنه مثله يجوز التذكير والتانيث انا على ما مر
 قال الشيخ الامام لولا الاسلام لانه لا يشبهه السبب من محل حتى فيه كما لا بد حقيقة السبب من المحل لان شبهة التانيث لا يثبت فيما لا يشبهه
 ذلك لانه في اذ الشبهة ولا كذا ليل مع سئل المدلول ونقط تايد ل دليل على ثبوت منتهى من الاحكام في غير محل الا يرى ان شبهة
 الكفاح لا يثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عند ما دان شبهة اليقين لا يثبت في حق المحر والميتة لان حقيقة الكفاح والبر

البر

لا يثبت فيها فاذا قامت الحمل تنجز الثلاث بطل المحل لتعلين لان التعلين ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود
الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بنوات المحل لم يمتنع التعلين لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
الا ترى انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل الدار يستأمنه قوله ان دخلت الدار فلذا يبيطل بطلان محل اجراء ايضا
وانما بشرط بقاء الملك بقاء التعلين كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بحماية النكاح ومحلية بقاء الملك بحماية النكاح
ويفتقر الية بقاء المحل لما يفتقر الية بقاء الملك الية الشرعية قوله بطلان تعلق الطلاق بالملك الى آخره مما
عما قال في زجر حرم الله عليه ان بقاء التعلين لا يحتاج الى بقاء المحل بل ليل ان تعلق الثلاث بالملك في امراته حرمته على امهات
بالثلاث بل مع بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق فلانها فلما منع اجتماع التعلين بدون المحل فلان يقع بدون
كان اولي لان البقاء اسهل من الاجتماع فاجاب بان تعلق المطلقات الثلاث بالملك لان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العزل لان ملك الطلاق يستفاد بالكل فكما ان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق
فكان له شبهة العلة وتعيين حكم حقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعمري ان كنت فانت حر كان
باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلين فالتعلين بشبهة العلة تبطل
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعلين لان شبهة لا يقاوم حقيقة فصل ذلك اى كون هذا الشرط في حكم
العزل او التعلين بشرط هو في حكم العزل معارضه لهذه شبهة اى ما لها من اثرات وهي شبهة وقوع اجراء وثبوت شبهة
للمعلق قبل تحقق شرطه معنى قولنا السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومنه المعارضة ان محل التعلين يوجب ثبوت شبهة وقوع
اجراء وكون الشرط في معنى العلة يقتضى عدم ثبوتها فان ثبوتها بمارقة واذا اشغقت ثبوتها بعد ان تعلق بالشرط الذي حكم العزل لم يشترط
قيام محل الاجراء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعلين مطلقا مجردا عن شبهة ومحملة ذمته امهات لانه يمتنع ليثبت بقاءها
ووجه اخرها انما استثنى شبهة ثبوت اجراء في امهات تاكيد الكون اليه مضمونا وذلك لان ضمان اليه لوقوع اجراء حاله
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجا الى تاكيد المحقق بالمتيقن فيجعل كانه واقع في الحال وفي تعلق الطلاق
بالنكاح لاحاجة الى هذا النزاع من التاكيد لليقين بوجوه اجراء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الاجراء موجودا في تلك الحالة لامهات واعترض على ما ذكرنا باننا اذا طلعنا بالطهاره والايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت على كظهر ابي او قال ان دخلت الدار فوالد لا تبرك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعلين حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر وجد الشرع يشترط الاطهاره والايلاء وادبى عندنا بان الطهاره لا يقيد بابطال محل المحلية حتى اذا قامت المحل
لا يبيح الطهاره لفوات محله باثره في منع الزوج من الوطء الية وقت الكفية فلما كان حكم المنع وبعد التعلق بالثبوت
المنع باعتبار سرقة المحل وان لم يمتنع بذلك الطريق فيجب الطهاره الا ان ابتداء الطهاره في غير الملك لا يمتنع
وان كان المنع متصوفا الا عن الطهاره شبهة لمحلة بالمحرمية وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فلما اطلق
فعله في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلث فانت محل الحكم فلا يبيح اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق
فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يمتنع من غير الملك فلا يبطل بغيره الملك والا يلاء ولا يمتنع على

العملات ايضا واعتبر من عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وتعلق طلاقتها بالشره
 فان اليمين لا تبطل وقد بطل على مملية و بان الالة اذا استولدت حتى تعلق عقما بوث اسيد فاعتقها المولى
 ثم ارتدت وسببت ومادت له المولى اتحت العتق واجيب عن الاول بان المملية لا تبطل بالردة بل بان
 امراة اذا ارتدت حتى تبانت من زوجها ثم اطلقتهما في العدة وتك طلاقتا دلار تدا جميعا لا يبطل النكح وانما يقع العتق
 لا لقطع العصمة بينهما ولما بقيت الملة بقية اليمين وعن الثاني بان العتق وعين وتك بطل التلخيص بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تعلق بالموت عتق اخر بسبب حديده وهو نسب ام نسب الولد في احوال كما استولدت
 بنكاح فانها لا تصايم ولده فان ملكها صار ام ولده لان القيام العقب في احوال قوله واما العلة فمنه في
 شرييته فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعرض يتغير به وصف المحل بجموله لا عن التخييار ولهذا استمر
 علة فان المحل يتغير لحواله من وصف العصمة والقوة الى الضعف والمرض وقيل به ماخوذة من العطل وسببه
 اشريية وصفه الموجب للحكم في اشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل به في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء
 كان المؤثر منفعة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال محجزة علة لخروج عمره ويجوز ان يكون محجزة علة لا متعارف
 لخروج عمره وسببه في اشرية عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من
 فان الشرط ايضا لا يوجد الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء من اسبب والعلامة وعلامة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم لها واسطة ويدخل في هذا التعريف العطل الوصفية الى جعلها
 الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والتسل للقصاص والادوات والعبادات والعطل المستنبطة بالاجتهاد كالعلة في الوثرة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اليعاقبة منصور رحمه الله
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به منه واحترز بقوله منه عن القول ببعض العتد رية ان العلة هي
 الامر الذي اذا وجد الحكم فقيته بلا فصل وقيوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المعارضة لا بطريق التاخير وذلك اى ما يضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع كى البيع المطلق للملك والنكاح للحل والتسل للقصاص والادوات والعبادات والعطل المستنبط بالاجتهاد
 كالعلة في الوثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اليعاقبة
 رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلة ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة اشرعية حقيقة
 تتم باوصاف ثلثة احدى ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها وايضا ذلك الموجب اليها لما بواسطة
 وثانها ان يكون علة معنى بان يكون موثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجوده
 متعللا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة واذ لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تقسم بحسب اشكال هذه الاوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت
 عقلية علة اسما ومعنى ذلك ما كثره وعلته اسما ومعنى ذلك ما كثره وعلته اسما ومعنى ذلك ما كثره وعلته اسما ومعنى ذلك ما كثره
 وعلته معنى وعلها لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلته معنى لا اسما كالوصف لاول منها وهو الالفة

عقلية

في القاب ومنها شبهة العلق وعلته اسما لا معنى ولا حكما كالانطلاق المعلق وعلته حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي دخل
عنه معارضة العلة مثل حفر البئر والعلته التي لها شبهة بالاسباب فيه خاصة من هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالاجزاء
المنفصلة او علة معنى لا اسما وحكما كعلة العلة للمعيار باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يحيل تماما آخر
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية يقدمها على الحكم بل لو اجب اقتراهما مع ذلك كالاستطاعة مع الفعل المختلفان
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تقدم على حكمها مرتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معدوما زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاها الا عراض الوجود والمعلول بلا علة وكلامها فاسد لكن المختلفان في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معدوما واما خراسم عنهما فقدما واما خراسم فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله ذلك اذ العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفعل وقوله هذا متعلق بقوله
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائخنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
والشرعية العقلية لم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوزه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس لائمه رحمه الله
و هذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال لبعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز اتانها بشرط الاتصال وهو قولهم ان العلة لم يوجد تماها لا يتصور ان يكون جوبا
حكما لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة لوجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عراض لا يبقية زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اي بالثبات لزم وجود المعلول بلا علة ادخلوا العلة عن المعلول فاما العلة الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم اجراء الاميان الاترسي ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جاز بعد اذمنة ^{بشروط}
ولو لم يكن لها ما شرعا كما تصور فحما بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه
القول لما سألنا قد ثبت بالدليل مقارنته العلة العقلية معلوما فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم تقارنت
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تماخل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسيرورة اشخص من كذا
والسواد علة لصيرورة الشيء امود وهو يوجدان معا ولذا تقارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة ^{الشرعية}
مقارنة لحكما لان الاصل تقارن العقل والشرع على ان اصل الشئ اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقت كقصة الحكم احمية الناس ولا حاجة لهم اليه لانها لا يثبت
العلم وانما يثبت بها سبب لان ما وجد يتبعه حتى يوجد ما يشرح وهو لا يقولون ان الشئ يشرح على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولكن سئلنا انها موصوفة بالبقاء كما هو ذهب البعض فلذلك ضرورة ثبتت دفعا للحاجة الى

فسخ احکامها از فسخ احکم لایکن الا بفسخ العقد لان احکم لیس بمنقده من یکن فسخه فلم یشیت البعای و فیما و ما موضع
 الفزرة الیه اشار صدرا الاسلام فی اصول الفقه قوله و اذا اترانے احکم لیس عن السنة لما فی البیع الموقر
 بان بارع مال غیره لیس اذنه و البیع بشرط اختیار للبائع او المشتري او لهما کان علة ای کان باعترانے احکم عند
 لما فی علة اسما و معنی لایحکم لان العقد لایحکم و ما حزه عنه و بنوا تقسم الثانی من الاقسام المذكورة تو ضح ان البیع
 المشترع ان یوجد رکن من الیه فی محله و قد وجد ههنا فکان علة کسما و معناه ان یشید الملک لانه وضع لاقادة
 الملک مشرعا و لئنه و البیع الموقوف ههنا الصفة لانه انقذ لاقادة الملک و قد ظهر اثره فی کمال فان الملک
 المشترعی یشیت موقوفاً علی اجاده المملکة حتی لو اعتق المبیع توفقت اعتاقه و لایبطل ولو لم یشیت الملک موقوفاً
 لما توفقت و یبطل کما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه و کان علة معنی و لئنه الوطی لایبیع فباع مال غیر بفسخ و یجوز
 کذا فی عبارات الاسرار و کذا فی الشرط فی البیع بشرط اختیار و نقل علی احکم دون العلة و سبب البیع لما فی اول
 الکتاب فبیع البیع مطلقاً غیر متعلق بالشرط کما لیس و انما لیس عن اختیار و کان علة اسما لکنه موصوفاً لاقادة الملک
 و معنی لانه هو الموقوف فی اثبات احکم عند ذوال لما فی الان احکم الاصل و هو اثبات الملک البات ترانے لما فی و هو
 من الملک فی البیع الموقوف لانه ملک محرم لایجوز البطل علیه بفسخ اذنه و التعلیق بالشرط فی البیع بشرط اختیار اذا
 التعلیق بالشرط معدوم قبل وجوه الشرط فلم یکن علة حکماً الا ان الفرق بین البیوع ان اصل الملک لما فی و
 بالشرط فی البیع بشرط اختیار لم یکن موجوداً قبل الشرط فالا حاق الموجود من المشترعی فیما اذا کان اختیار للبائع
 لایتوقف علی ان ینفذ ثبوت الملک اذا سقط اختیار و فی البیع الموقوف ثبت صفة التوقف فی الملک التعلیق
 بالشرط و توقف الی لایعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ایضا علی ان ینفذ ثبوت الملک کذا ذکر الام
 شمس الائمة رحمہ اللہ قوله و لانه لایكون کل واحد من البیوع علة لاسباب ان المانع و هو حق المملک او
 اختیار اذا زال بالاجارة فی البیع الموقوف و باسقاط من له اختیار و یفنی المدة فی البیع بشرط اختیار و جوب احکم
 من الاصل حتی لیسعق المشترعی بزوائده ای ثبت الملک المشترعی بهذا البیع من وقت لایجاب اے لیسعق
 وقت العقد حتی ملک المشترعی البیع بزوائده المتصلة و المنفصلة جمیعا فثبت انه علة لایبیت یعنی لایترجم تیاخر
 احکم عنه انه سبب لالعلة لان العلة قد تیاخر حکماً لما فی فان شئ من معنی ان علة لوجوب الصوم فی حق المسافر
 و احکم متاخر الی اذراک مدة ایام از و اصل البیع صحیح من المملک و احکم متاخر علی اصل الشافعی رحمه اللہ
 ان تیزر قال مانع و هو خيار المجلس کذا فی الاسرار و اعترض علیه بان قوله و اذا اترانے احکم لما فی غیر متقیم علی
 اصل الشیخ و رحمه اللہ لانه ینکر تخصیص العلة و هذا نیزخ الی القول بالتقسیم و اجیباً عنه باننا نیکر التخصیص علی
 معنی ان ینکر العلة قائمة و تحلف احکم عنها المانع و ههنا وان وجدت العلة اسما و معنی لکنها لیسبت بعلة
 حقيقة تحلف احکم عنها فلا ینکر تخصیصاً و لعل ان یقول لایصور التخصیص مع قیام حقيقة العلة لان الکلم اذا
 تحلف عنها المانع لم یکن علة حقيقة و اذا کان كذلك ارتفع الخلاف و جاز التخصیص بالمانع و الامر بحکما لانه قوله

قوله وكذا في كل شيء مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عن الأجازة علة لما كالتفتيش والمأجزة اسم لانه وقع له وحكمه
 أيضا في اليد ومعنى لانه هو الموثق في اثبات الملك دون غيره لا كالأمانة وادخل المعلوم وبه المنافع التي توجد في مدة الأجازة ولم يرد
 ليس يحل للملك فإذ لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدله وهو الأجازة لاسمها في الثبوت كالتمسك والتمسك فثبتت فيه
 ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد أصلا لان المعلوم ليس يحل للعقد كما انه يحل للملك اما ان العين المنتفع بها الموثقة
 ان ملك العاقبة تميمت مقام التفتيش حكم جواز العقد ولزوم الحاجة كما قيام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالتمسك في العقد التفتيش
 وقيام الذمة التي هي محل السلم في مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذا هي كونه عنة اسما ومعنى صحيح تجب الأجازة قبل الوجوب
 ونسب اشتراط التفتيش كما صح اداء الزكوة قبل الحمول واداء الصوم من المسافر لوجوب العلة اذ معنى لكنه اسم عقد الأجازة ليشبه
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستدركه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل التفتيش لكنه
 في حق ملك التفتيش بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما في مقدمت وقت وجود التفتيش ليقترن بالانقضاء والاستيفاء وهو حتى يقول
 مشائخنا ان الأجازة عقود متفرقة تجرد والعقاد ما يجب ما يحدث من التفتيش ولذلك يقتصر الملك في الأجرة على حالة استيفاء التفتيش
 حقيقة او تقديره بتسليم العين ولا يثبت استندا الى وقت العقد لان اقامته العين مقام التفتيش في حق صحة الايجاب ودون الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالرؤية المضاف ثم تحييد العام والطلاق المضاف الى شهره واذ
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة بسبب القدرة لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجد وجوب
 عدم العلية في الحال ولكن ما وجب من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود التفتيش فكان له شبهة
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد ما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حاله المقدر فلم يخرج فيها
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستندا الحكم فيها اسلمه زمان الايجاب وانتمقر فيما نحن فيه على زمان
 وجود التفتيش لما ذكرنا والاقوال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الأجرة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الأجرة في الحال كما ثبتت بملك التمسك بالبيع لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الأجرة ولكن
 لا يثبت ملك الأجرة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين وانظر الخياريين فان ملك التفتيش لاسما يثبت للمساواة يثبت ملك الأجرة
 للوجوه العينية لو شرط في العقد تجميل الأجرة ثبت الملك فيها للوجوه ايضا لان حق المسافر يسقط لقبول شرط التجميل فلم يثبت
 العاولة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما ذكرنا في المشتري الثمن الى البائع والخيار المشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع
 من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المنافع كما يدعون اذ تجب الزكوة قبل الحمول لا يقع
 زكوة بعد تمام الحمول لان المنافع وهو الدين قائم كما مال المنافع ههنا فنحن المسافر يسقط فثبتت الملك في الأجرة قوله
 وكذلك اسم وكعقد الأجازة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
 في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامه لثأره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة او لي بذلك فثبت الحكم عند مجيئ الوقت
 تقتصر عليه استندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيئ الوقت صح تجميل الاداء فيها اذ حال الله على ان العقد

بل هو محقق حتى لو صدق قبل صدق المدد وقع عن المندم عندنا خلافا لفرقة كادوا الزكوة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول كادوا صدقة انظر
 قبل يوم انظر وكذا ان كان النذر بالمعوم او بالصاوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن اجتهاد عن ابى يوسف خلافا لما هو موجود العلة اسما
 ومعنى قوله وكذلك اي ويشل ما ذكرنا من مقدار الجارة وكذلك نصاب الزكوة والايجاب النصاب الزكوة الى اخره قال مالك
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العاقبة بل كونه تاميا بالحول بمنزلة الوصف للآخريين من علة ذات وصيغتها لا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
 لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعمير السلوقة قبل الوقت وعندنا ان نفي النصاب قبل الحول علة تامته لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب
 بل الحول اجل اثره الظاهر عن صاحب المال تسمية كالمسافر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوله من العلة لما صح التعجيل
 قبله كما لو تعجل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المردى زكوة غير متوقف على حلول الاجل كما لو كان
 اذا عمل الدين وكالمساوق اذا حاصم صح ذمها وكما القيم اذا صلح في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يستمر من الفقير ولا
 من الامام عند ذلك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اسما
 الايجاب الزكوة بشرعا ولهذا ايضا الزكوة اليه ذمى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المواصلة اسي الاحسان الى
 الغير لقوله تعالى وحسنوا وانفقوا واعفوا في النصاب دون خصه وهو الثاء وفي الغرب يقال اكسبه سالي مواصلة اسي جملته اسوة اقتدى اياه
 وتيقدي هو بي وداسية لانه ضعيفه كنه اسي النصاب قبل علة لعنفه لثاء لثوله عليه سلام لانه كونه في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم
 النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف الثاء شبهة النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهة بالاسباب لوجوب احد سها
 ان الحكم وهو الوجوب اسمي تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بجوارش بالنصاب هو الثاء فان الثاء المحتمى وهو الدر والنسل والسن في الاسامة
 وزيادة المال في التجارة والثاء الحكمي وهو حولان الحول لا يشبان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الجوان يحصل ليوهما في المرعي
 وسفادما وزيادة المال في اموال التجارة تجعل كونه رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث فخلق الله تعالى واذا لم يكن بالحق حكم
 به وهو الثاء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهة بالسبب فكانه اخترا من المرعي ونحوه فانه علة للوجوب
 يخرج الحكم وضيق في المواد ووصوله الى المرعي اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسا كلها لا تحدثه لم يثبت شبهة بالاسباب حتى الحكم
 بل جعل حله للخرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهة بالمثل لان الثاء الذي هو في حقيقة فضل على الثاء
 يوجب المواصلة كاصل الثاء وثبت اسي نير داوبه ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من ثاء
 الوجود ثم لو كان الحكم متاخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
 تراخي الى ما هو شبهة بالمثل كان له سبب بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصالة الثاء فقال ولما كان اسي الحكم
 متاخيا الى وصف الاستقلال اسي الاستند بنفسه شبهة اسي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقبل بنفسه
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا شبهة اسي شبهة لانه بالان النصاب يحصل لثاء وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة
 وشبهة السبب من جهة لوقف الحكم على الثاء الذي هو وصفه وتباله لفرجه شبهة الذي يثبت له من جهة نفسه للمصالحة على شبهة الذي يثبت له من جهة
 وصفه من حكمه اسي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يظلم وجوب الزكوة في اول الحول تطعا بضم الشان وتوكله تطعا دخل
 في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفقوات الوصف عنها وهو الثاء اذا العلة الموصوفة بوجوب

لا يملك بدون الوصف كالارض عليه بوجوب العشر والخروج بصفة التماثل تحقيقا والتقدير من الممكن من الزراعة فاذا قامت هذا الوصف من الارض
 لم يترتب سببا للوجوب نجات ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة ان العدة بركننا ووصفها مجردة قبل وجود الابارة والشرط
 الا ان حق المالك والتعلق بالشرط عينان ثبوت الحكم فقد زوال المانع ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يمكن المشتري البيع بزواطة
 التمتع والتفصل وبخلاف السابق اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودعي يقع من الواجب بلا شبهة لوجود العدة
 مطلقة بصفته ولما اشبهه النصاب للعلل فان اى النصاب يشبه لعل فيه املاكان وجوب الزكوة ثانيا من الاصل في التقدير لان الوصف حتى ثبت وهو لا
 يقدم بنفسه بل يفهم بالوصف استدلالا اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بان يحول ليرحل بعيش ما لم يستكنه يكون الوصف بهذا البقاء ذلك
 الوعيد لعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استدعى الوصف عند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصنع تعجيل الزكوة قبل تمام التحول على خلاف ما
 نالك لو توقع الا والابد وجرد اصل العدة كنه اى المعجل يصير زكوة بعد التحول على خلاف اقاله الشافعي لعدم وصف العدة في الحال فاذا تم التحول والنصاب
 كامل جاز المودعي من الزكوة لاستناد الوصف الى اول التحول وان لم يكن كما ملأ ان المودعي تطوع حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الا
 منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان ادائه الى الامام كان له ان يستدبر منه اذا كان قائما في يده لان الرخ اليه
 لا يربط ملكه من المدفوع فان قيل لوجوب الزكوة الى الفقير فما رخصنا قبل التحول وارادوا العياذ بالتدبير ثم تحول والنصاب كامل صار المودعي من الزكوة
 كذاني اتجنس ولو صار المودعي زكوة بعد تمام التحول بشرط انية الصرف عند تمام التحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب جوهريا وان
 بعد تمام التحول كنه ثبت استدلالا اول السبب به كما بناه فيصير المودعي زكوة عند تمام التحول من بين الاداء لا تقتصر على تمام التحول فيصير له
 المصرف عن الاداء والا عند تمام التحول وكان مقتضاؤه وارادوا به قبل التحول ولجاءه سواه والتحول ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل يسقط
 بسوت المديون والعيير الذين حالوا ليوخذ من تركته ويموت صاحب المال في انشاء التحول منها لينة طالوا حيث لا يؤخذ من تركته وكذا المديون ملك
 الاستاطلاة جادها ملك صاحب المال منها استاطلاة لحواله غير ان ليس معنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب مرفوض الموت عليه ليقدر الاحكام
 اى الامكان التي تعلق بالمال من تعلق من الوارث به وجبر الميراث عن التبرع بما تعلق به من الوارث من الهبة والصدقة والحقابة
 والوصية ونحوها اسمالانه وضع في الشرح للتغيير من الاطلاق الى الجبر ومعنى لانه موثري جبر عن التصرف فيما هو من الوارث لبعده كذا
 اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي ابيك لان تبرع ورثتك اخيرا حر من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فنه عن التبرع فيما وراء
 اثنتي عشرة الف سنة الا ان اى لكن حكم المرض وهو الجبر من التصرف ثبت بالمرض بوصفا اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلة فاشبهه الاسباب
 من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر اخر كتوقف وجوب الزكوة على التماثل ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الجبر بانا حتى
 لو وجب المريض جميع ماله وسلك الى الموت وهو لا يصير ملكا في الحال لان العدة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العدة ونصفت
 المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية تقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
 فيصنف اليها كلها بتركه جراح متفرقة حسرت الى الموت فانه ايضا الى الكل وكونه الاخير واذا استدعى الوصف الى اول المرض استدعى جبر وهو الجبر
 فيصير كانه تصرف لبعده الجبر ولا يتعد الابارة صاحب الحق واذا جاز من المرض كان تصرفه نافعا لان العدة لم يتم بصفته وبنا اى المرض
 اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت عادت به فان تراخى الامر التي يحدث بالمرض مفض الى الموت
 وكان بمنزلة عليه العلة بنجاة النصاب ان الوصف فيه ليس بجاذب كما بناه قوله وكذلك اى وبمثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شر القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضاعفا الى الاولى بواسطة
 الثانية كقول المتقني مضان الى المتقني بواسطة المتقني وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكذا ان الحكم منها
 يضاف الى العلة دون الصفه فعمما الفيل يضاف الى العلة دون الوساطة فمن حيث ان العلة الاخرى يكتفي بها كضاف الى الاولى كانت الاولى
 علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شها بالنسبة شر القريب علة للعتق بواسطة الملك اذا بشره لوجب الملك والملك
 في القريب لوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذراهم محرم منه عشق عليه غير العتق مضان الى الشر او كون الوساطة وهي الملك من وجوبه
 وكان شر القريب مما حتى لو عشق من اشتراة تاويما من الكفارة تادى به ولكنه اخذ شها بالسبب باعتبار كليل الوساطة التي هي من وجوبه
 كالرعي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفذه في المقصود بالرعي وذلك هو المراد في
 هو ق الروح الحكم تراخي عن الرعي الى وجود هذه الوساطة حتى لم يوجب القصاص مجرد الرعي الا ان هذه الوساطة لما كانت من وجوبه
 الرعي كان الرعي علة لاسباب كاشتراك العتق حتى وجب القصاص على الرعي ولم يهيد هذه الوساطة شبيهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم
 بوصفين موثرين احتمل انهما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما موثر فيه دون الاخر فان الوصف الموثر
 هو العلة والاخر شرط كان اخرها وجود علة حكما لان الحكم لوجود علة في وصفها ليعرف علة الاولى بالوجود وعند
 ومنه لانه موثر فيه لا اسم لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يعلق اسم العلة على احدهما بل يعلق الحقيقة وانما يضاف
 الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يبرج على الاول لوجود الحكم عنده فضاف الحكم اليه لا يعلق
 لما شاركه في ايجابه يعني ان يضاف اليها جميعا لانا نقول لما تخرج على الاول لوجود الحكم عندهم حكم الاول لقدسرا لان العلة
 تامة فتقدم بمبارضة التراج وتامة فتقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالتراج وصار الحكم مضان الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
 والفتق الاخير في السكر ورواية احدي الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدا الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
 غير انما اخذنا القرينة اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكره الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
 الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يوجب بالكل فبغير الوصف الاخير كعلة العلة وكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
 للطلاق والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما موثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة موثر في ايجاب اهله والرتب يوجب للقطع
 الاسلام لا استدلال فوجب صيانة هذه القرابة عند الاتري انها صينت عين ادنى الرقين وهو النكاح اقتراض عن القطع فلان تصان عن
 اعلانها كان اولي وكذلك الملك موثر في ايجاب صلوة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يذمها بغير
 بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة يوجب صلة للفقير بالملك وكذا العتق واذا اظهر التاثير للوصفين وهدم الحكم لفوات احدهما كما
 المجموع صلة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير متمازجا وانما فان كانت القرابة سالفة ثم وجد الملك كان العتق مضان
 اليه حتى صار الشترى متقنا وكان اشتراة اعتاها وصحوزان يقع عن الكفارة عند النسبة ويخرج المكلف عن العسرة
 الاية تحسب رتبة على قدر الزم به بالنفس ولو كان مضانا اليها لم يوجب الوصف الثاني لما كان اشتراة اعتاها ولما وقع عن الكفارة
 كما ساق ام الوالد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا بمجمل النسب او اشتراة
 ثم ادعى احدهما انه ابن عبده لم يشره كقيمة نصيبه لان القرابة اسلمت هي اخر الوصفين وجود حصلت

ليعتبره نضاف المتفق اليه ويجعل المدعى مستقرا بواسطة القرابة كما جعل المتشرعي مستقرا بواسطة الملك قوله والاول اى
 الموصوف الاول شبه العطل حتى قلنا يكون موثرا في الحكم وكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
 التقاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بالنظام بمعنى اخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة
 الربو امن الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت بالم تيمم العلة فكان ليد اعتبار تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وقد
 لغيره بضاف اليه يكون سببا محضا ولنا انه ليس بسبب اذ ليس بطريق موضوع لشرطه كالمعتاد بل هو موثري اثبات الحكم من اركان العلة كما بناه فلم يكن
 سببا وليس لعله نفسه ايضا لغوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احدى ركني العلة او اركانها ولذا قلنا ان
 حرمة النساء اقيت باحد وصفي علة الربو اوها الجهنس والقدر حتى لو اسلم قويا في قومي لا يجوز له وجود الجهنس ولو اسلم شعرا في حطة
 او حديدي في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مزدي على النسبة عرفا زيادة
 حتى كان الثمن في البيع كالتفرقة في البيع بالتقدم فيثبت بسببه العلة لان حرمة النسبة منسبة على الاحتياط وهي اسرع ثوبا من حرمة
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيميو كيف شئت بعد ان يكون يد ابيد فيجز ان يثبت احد الوصفين الذي له شبهة
 العلة ولا يثبت بجزءه افضل لانه اقوى المحرمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هود ونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لم يزل الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار علة
 تمامه لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين لبعض حرمة افضل ولم يثبت شي منها به ولا يلزم عليه
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
 يتوب روى من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكما الا ترى اناسا قطة الاحتمار
 عند وجود الوصفين فنجد وجود وصف واحد اى فاما الدينية والعينية فتاقتان ليعنى العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربو اكا تفاوت بين العلية وغير العلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص
 الية في الشرع حيث يقال رخصة السفر الانظار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جاز وموت المصر
 قصر الصلوة ولو طلع من المغرب من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكما وانما لم يثبت به رخصة الفطر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد وجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الانظار بعد
 بخلاف المرض وليس لعله بمعنى لان الرخصة تعلققت بالمشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
 انيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة قانم
 الشرع السفر النصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابد ايضا الحكم الى علة العلة عند تقديرها
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدبا ولما افضى تقريره الى اقامة الشيء مقام غيره شرعا في بيانه وقال
 وهو نوعان اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامته بسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفسه

في ايجاب الرخصة بل الرخص المحقق على معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لمن لما كان المعنى امر بالانقطاع اعتباره في زيادة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والتلف ويزادون السفر لان السفر موجب لشقة لكل حال واما المرض فقد روي
خوف التلف والشقة وقد لا يوجب لهذا العلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل لتعلقها بما هو سبب الشقة منه والثاني
انما الدليل بمقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تأثيره في السبب او افضا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يجعل به
العلم بالمدلول لا يجير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار من المجته فان قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأة ان كنت تجبن فانك طالز
نقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جملتها فانما قيم مقام المدلول عند تقدير الوتوف عليه ولكنه مختص بالمجلس حتى
لو اجرت من المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر في اخبارها ومجبتها والتخيير يقتصر على المجلس
وهو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير ما فلان من جبتها
لان الغلب يتقلب لا يستقر على شئ واما لا يوقف عليه يتعلق بحكم بدليله كالسفر مع الشقة والنوم مع الحدث فصار يشترط
الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح البسوط لفرع الاسلام وكما في الطراي الطهر النحالي عن الجاه اقيم مقام الرجة
الى الطلاق في اباحة الطلاق ويانه ان الطلاق امر مخطور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطور قد يحل
مباشرة للضرورة كتبادل الميتة ومدقع الحاجة الى الطلاق عند الجز من الضمي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تغلب النكاح المصالح مفسدة فشرح الطلاق للحاجة اليه ثم
امر بالظن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر النحالي عن الجاه
مقام حقيقة الحاجة تيسر قال شمس الأئمة رحمه الله فنية ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والجز عن الوتوف على
حقيقة العلة كما سنه المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا وان كان
واجب والثالث دفع الضرر كذا في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامات ومنه الشرط
للكوك لا تخاف علامات والاشارة على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف للحكم اليه ووجد اعنده لا وجوبا به
اي يتوقف عليه وجود الشئ بان يوجد عند وجوده لا وجوبا به كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت
طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا
به بل الوتوف بقوله انت طالق عند الدخول فن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان ملازمة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من العلة
والعلة نسبية وشرطا ثم ما يعلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستفراجه من شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له
حكم الاسباب وشرطا سما الحكم فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامات التي ذكرها الامام فرع الاسلام رحمه الله
الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فنكل شرط لم يبارحه حلة سالوة لانه فان الحكم اليها فان اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة
خلفا عنها ويضاف للحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط كما قلنا من الوجود من حيث انه يوجد عند
وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وحلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان تخلف الشرط العلة

قوله

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقق الشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الصحة لان
النقل لانه السقوط في اليد والمشى بسبب بعض الالة متعلق اليه وليس لهية يذليل انه لو نام في موضع فخر مائة او نام على سقف قطع ماحول او
كان على حصن يقطع به من يحيل الوقوع بدون المشى فلهذا سبب وليس لهية لكن الارض كانت مسكدة عن الوقوع بالثقل انقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكدة وهي بالتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع واجبا والشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للانع الذي فيه من السيلان وكان التعلق
ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع وثقله علة اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدو ان اليه وليس باختيارى ايضا كطير ان الطير في فتح باب المتصل لتقطع بنسبة الحكم الى غيره والمشى مباح
بلا شبهة يعني ان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب ليد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشى مباح بلا شبهة فلم يوجب ان يحيل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة
اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي فيه بان تعذر المدور على البئر فوقع فيها ذلك فليسبب تلف اليد دون الحافر فصار كأنه تلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشمق الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه بخلاف العلة
عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لاسما متعلقان بالبا مشرة ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان تولد والمشى مباح احراز عن المشى الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر جرائفي ارض نفسه فطلب فيها انسان فان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لالا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصالح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
فلذا لا يصلح احراز علة لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيه بل باعتبار ان وصفته
التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
ما دون المدور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لالا الى الحفر حتى كان دمه يدرك كما اذا كان المشى موصوف
بالتعدي وانما يصلح احراز عن المشى الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك ليس
الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر ملك فهنا كل واحد من
والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه يدرك ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله المشى
مباح احراز علة لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشى مباح احراز عن المشى الموصوف
بالتعدي وانما ظفرت بروايتي في هذه المسئلة الا ما ذكر في البسيط واذا حفر الرجل في داره لا يملكها بغير اذن المالك فهو ضمان لما وقع
فيها لانه متعدي بالتحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالتحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشي تقدية ولم يكن فعله هذا لم يكن قوله والمشى صباح احراز عن شيء بل كان زيادة لقرير وبينا ناصلا حية المشط العلية وذكر في
التدبير ولو جهر بيرانى ملك الغير لغير اذن المالك او وضع حجر اهلك بشئى للمالك الدار يجب الضمان على المحافر ولو دخل رجل فملك
مظان ونخل لغير اذن المالك نفى وجوب الضمان على المحافر وجبان احد ما يجب لتعديده بانحر والثاني لا يجب لان الدار نخل متقدية
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم سبب الضمان على المحافر ففعله هذا يمتثل ان يكون
قوله والمشى صباح الاحراز عن الخلاف فان الضمان عند اجماع المشى بتعديده على المحافر بالالتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
لتكتم اى لاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافه وذلك لان العلة اصول
في اثبات الاحكام وادخالتها اليها لكونها موثقة في الاسباب والاثبات فلا يجوز منع وجود حقيقة العلة وصلاحيها لاضافة الحكم
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجمع عليه مع شرط ملك العلة كما اذا وقع نفسه في اليد لا يجب الضمان على
المحافر لصلاحيته العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن فجع انسانا فوقع
في بئر حفرة اخرى على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليها لان الحرف شرط علة اخرى وهي النقل ودون علة الرجح كذا في
بعض الشروح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة فلما في شهود الشرط واليمين اذ لا يجوز
بان تشهد فريقين لامرأة قبل الدخول بجهت تعلق الزوج بطلانها بدخول الدار وشهدوا بعد تعلق المولى بقتله بشرط ثم شهد
اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اى ضمان اداء
الزوج الى المرأة وهو نصف المهر وثمان العبد على شهود اليمين اى التعلق خاصة لانهم شهود العلة فانهم ائتموا قول
الزوج لنت طالق وقولى المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجرى اضافة الى الشرط فلم يفتقر
شهود الشرط شيئا وسعى شهود والتعلق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
يعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشئى بما يؤول او باعتبار ان الفرع لئلا يشهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
التصال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميتهم لشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بان تزوج هذه المرأة بالف وزعم وشهدوا ان دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادى الدخول وان كان شهادى شرط
والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادى الدخول ابراه شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض
ما عرض من المهر وهذا استيفاء منافع البضع ومهنا شهود الشرط لم يبروا شهود التعلق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب للاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادة على شرط محض فلم يضيف الضمان اليهم قوله وكذلك
اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجمع السبب والعلة العلة لاضافة
اليها كشهود التيميم والاختيار اذا اجمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بيانى للمهر
الفلاني اختارنى ففعلك شهدا اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق
بان المولى قال لعبدى في المجلس الفلاني انت حر ان شأيت او قال له افرعتك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال افرعتك لعتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمن حتم العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر ونوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لما بالتمخير والتخير سبب لانه طريق حتم فيه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا تضمن شهود الشرط فان بيع شهود التمخير وعدمه وجب الضمان عليهم لان العلة لم يصلح الاضافة الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى المحار في مسألة البعير كذا ذكر في بعض الشروح ويشبه ان يكون على الاختلاف كما اذا بيع شهود الشرط وعدمه في مسألة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصلح عليه فلذا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البر والمحار فقال المحار انه اسقطه لنفسه كان القول قول المحار اسما بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المحار فهو بدعي من الغا والنفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يطعن نفسه عدل في البر في العادة مع انه منى عنه بقوله لقنا ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول المحار لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونكير خلافه الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولى سيجتج الى الاستحقاق الدية على عاقلة المحار فلا يعنيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تقدمه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرمى البير امامه في ممشاه فوقع نيا الا بالقاء نفسه تصدا فيقابل لظاهره ويعق الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب علة اذا اجمعت علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض السقط من غير حجة وكان القول قول الولي التمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب فلذا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البت لم يضمن المحال قيمة العبد لما كلفه بالعتاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي والينا على ما اول عليه عبارة الاسر وبها اذا كان العبد مائلا وان كان مجنوننا فالحال خاص عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحرف ازالة المانع من السقوط فكان شرطه وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل شتمه صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافة الى الشرط ولدا اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحكيم مما يتقدم على العلة لان ما يتوقف على الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتحقق يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العتاق وما كلفه في تعلق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتوقف عليه عند وجود الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة بمعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرطا بل كان شرطا مشاهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الانتظار الى الحكم بواسطة وجود العلة كما سبب الحقيقة الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانتقاد
العلة بعد وجود صورته متوقف عليه فلذلك تفتش بشرط لا يوجد ما ذكر في البعض نسخ اصول الفقه لاسما بان الشرط اذا صار معه
علة لما يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان متاخرنا او متراخيا كان شرطا متصفا ثم هو اولى من القيد
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب انما الص لا السبب الذي فيه معنى العلة ان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه
وحادثه كقول الدابة وصوتها ودمها ما هو العلة وهو الا باق غير حادثه بالشرط وهو على القيد بل هو حادث باختصاصه فاقبل به
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان الكلف مضافا الى ما اعترض من العلة ودون ما يستوجب من شرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث لعين الامر وان اعترض فعل فاعمل مختارا على الامر لان الامر بالاباق
استعمال العبد فاذا القفل بالاباق يصير فاصياله باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بترك الاله اولى
لا اختياره لما فيض الكلف الى السمع فاعمل القيد نازلة للمانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل مختار عليه قوله ذاك اولى من القيد
من هذا الرجل كما رسال بالهاته من ارسلها في الطريق فبالت يمينه وليست عن سنن الطريق ثم سارت او توقفت ثم سارت
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يعينه المرسل لانه حكم ارسله تدقق بالبحران والوقوف ثم انها انشأت سببا باختيارها وكان
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غيره والذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافا لانه انما ليس في الطريق الذي يمكنها ان تيسر
وتدسارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسوط واكثره بقوله فبالت يمينه وليست عما اذا ارسل ودابة في الطريق
فسارت فاصابت في وجهها شيئا فمن المرسل كما اذا صار بها لانه سابق لها مادامت تسير على سنن ارسله الا ان اى كمن ارسل
وكان قابلا يقول كيف يكون على القيد وهو بشرط كما رسال الدابة وهو سبب فقال المرسل متصفا بسبب الاصل لان الارسال
ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره فهو منسوب الى السبب حيث لم يذهب عن ارساله وهذا الذي على القيد
صاحب شرط لان سبل ازالة المانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تعميم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكان في انتقاج الحكم عتقا واضانته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة ذاك لو سفل يعني على هذا الاصل الذي
رأه قال الامين فتح باب نفس مطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يعين الفتح بل اختلف
وفي ذكر القار شابة اليه انه اى الفتح لا يعين لان هذا اى فتح باب القفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه بل ان الطيران الذي به
نلف الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقى الاول وهو فتح الباب سببا متصفا اى شرطاني معنى السبب انما الص
لم يجعل الكلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البر لانه ما اختار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف الكلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط
من السقوط هناك حصل لاعترضا حيث لم يكن حالها بمن ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم من الشرط واضانته اليه حتى
اذا سقطت نفس في البر بدوم ولم يعين الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البر علة صالحة لاخانة الحكم اليه الصدق

من تخار على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط واقتراف الاعية وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق منى قابل
على الذباب كرها فاستند الى الكره والفتح رفع لما رفع وليس يحل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله بحبل كانه قتلته نفسه
لان الارسال سلب عامل على الذباب بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتح الباب فلا الميرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد ولم يحل ولم يسلك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسر وقال محمد والشافعي وجهما اللذان اذا كان الطير ان في نور الفتح فتمنن
انفخ لان فعل الطير يدبر شرعا فلم يصح الاضافة الحكم اليه وكان فان الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان مادة والمادة
اذا ماتت صارت بطبيعتها لا يمكن الاكثر ازعتها فاذا خرج على الفور وسئل عاوده كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدم
عند شق الزرق فيكون الفتح بسبب وجوب ضمان كالشق ولم يخل الاضافة اليه باختيار الطير في السير ان لانه اختيارا فاسد
كما اذا اصاح بالداية فذمبت صار ضمانا وان ذمبت فمتمارة لانه اختيارا فاسدا اذا الصبح سابق فاشبه القود جبر الكا ولو
التي يتية على النان فلسفة وجب الضمان وان كانت في البيع فتمارة ان للبيع لمادة متاكدة فالتحقق بالبطبيعة وتقط
اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاعل لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استماتت ما واما فكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والسجواب ان فعل اليمين لا يعتبر لا يسبب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يسبل عن
سنة الارسال وكالداية تتحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان لعيناف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس بها كما لسوق لان السوق حمل على الذباب كرها كما بينا فنتقل الفعل الى الكره
ولا كالتا الحيثة لانه مباشرة الاتلاف اذا الاتلاف عليه تصرف فيه بخلاف مسكنتا ونظير مسكنتا في الحيثة لانه يخرج فوجبت لست
لا ضمان عليه العيا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان واحدا في
شرطا اسما لا تقارا الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجودكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فنقل الاحصان في باب الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة هي الابارة
في الامة كالليل للابلق والتمارة للسبي وفي الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده والوجود يكون
وللا على طريق الحكم عند وجوده فاشبه بالتكبيرات في العلامة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الهداية
والقبية شمارا وح مثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان لشهر فانه معرف للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق الجواز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قبل احصان الزنا معا
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والتمكح الصبح والدخول بالتمكح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الامة رحمه الله شرطا الاحصان على المحض من شيان الاسلام والدخول بالتمكح
الصبح بامرأة هي شهة فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهة للعقوبة لا شرطا الاحصان على المحض والحرية شرط كميل
العقوبة واما قلنا الاحصان علامة امي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقادة عنه للرحم على الصل
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرحم وعلوم انه ليس لهية ولا سبب العيا لانه ليس بطريق
منفس اليه فعرنا ان الرحم غير مضاف اليه وجوبه والوجود واعند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا فيعتبر الزنا في

لكماله سوجبا للرحم وكان معرفان الزمانين وجد كان سوجبا للرحم فكان علامته لا شرطا لها هو طرية القاضي الامام ابى زيد
في التعميم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهنا ان قد سوا الاحسان شرطا
لوجوب الرحم لعلامة فيه من بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحسان بهذه القنينة لان وجوب الرحم بالزمان يتوقف
على وجود الاحسان فكونه سابقا على الزنى غير متأخر عنه لا يخل بشرطه كما لطهارة وشتر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تأخرها من صورة الصلوة وتوقف العقد واصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق على حيث لا يتصور تأخره
عنه وتوقف العقد على طهارة بعد وجود صورته ثم انها شرط حقيقة لا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات وكذا الاحسان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عند عدم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحسان
بجمال كالسنة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة كذا الاحسان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا من
صورة العلة ليتوقف العقد على ما عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون مقدما على صورة العلة كما يتبادر وقد يكون متاخر عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بنا على ان العتاق لبعض العلق لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما يتبادر والبيع وبعضها يقبل
وكذا كالطلاق المعلق والعتاق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتأخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
منها ضرورة قوله ولهذا اى ولان الاحسان علامته وليس بشرط حقيقة لم يقم شهود الاحسان اذ ارجوا بجمال لئنى سوار رجوعا
مع شهود الزنا ورجعوا وحدثهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة نكاحها من العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجبه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدثهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان بيع شهود الاحسان
وحدثهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحسان جميعا ليشيركون في الضمان لان الاحسان شرط الرحم
ومن اصله لان الشرط والعلته سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تفرقة
الا عند وجودها فيصاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحسان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجبه
ولكن سلنا انه شرط على اجتماعه المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يقنعون بالرجوع عند
العلته الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا شهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيصاف التلف اليه فان
رجعوا وجب التعان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم لثبوتهم عن الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدثهم في سلة
شهود الشرط واليمين لانه لا روية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الامة رحمه الله والى اليسر والامام ابو جري
وغيرهم فيهم لا يقنعون شيئا على ان بها الشرط هو الاحسان تحمیل اضافة الحمد اليه لان الحمد عقوبة متناهية والاحسان
فصل حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى الفضائل الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه + +
وحصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان زعم الابرع التي هي خطايات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قول اختلف الناس اى اهل القبلة في

عقل

ان كذا اذ قالت العقل ملة مرجية لما استحسنه مثل منقحة اصله بالارضية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر النعم والاعاذ المحرقي والغرض في حجة
 الاستصحابه مثل الجهل بالاصل بل جلاله والكفران بنها - والعيب والسفه والظلم في القطع والنبات فوق الملل الشرعية لان ملل الشرع
 ليست بمرجبة لذواتها بل هي الامارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبدل والعقل بذاته مرجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
 التبدل فكان في الايجاب والتحرّم فوق الملل الشرعية والمراد من الايجاب والتحرّم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان
 والتحرّم حكم العقل بوجوبها وترتيبها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والالهي بالوجوب والتحرّم انما يستحق الثواب بغيره والعقاب بتركه لانها لا توجب
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بما حسنه ونوع ترجيح للاستماع مما تحجه بحيث لا يحكم العقل لان العقل
 والترك فيها سواء بل العقل ضروري ان الايمان بما حسنه بوجوب فروع مدحه والاستماع عنه بوجوب نوع لانه والاستماع
 مما تحجه بوجوب نوع مدحه والايمان بوجوب نوع لانه اليه يشير في الكفاية قوله *والله اعلم* والان ثبت كذا المعنى لما كان العقل فوق الملل الشرعية
 عندهم لم يجري لان ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكروا وتبرت روية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فاما من
 بان رويته موجودا بلا حجة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسانة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتهدى اليه
 العقل فلا يجري ان يرد ثبوتها النص ما كروا ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي واغلة تحت ارادة الله تعالى مشيئة لان اضافتها
 الى ارادته وشيئة مما يقبها العقول فلا يجري ان يرد الشرع بذلك وانكره ان يكون المشايه مما لا يلاحظ للاخمين فيه لانه لو كان كذلك
 كان انزال المشايه امرا باعتمادا ما لا يدركه العقل وانه لا يجري وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل مرجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة المرجية في حقه فيترجم عليه *تلكم*
 بالايمان ثم فسره ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقل مغيرة كان او كبيرا في الوقفاى الوتف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
 وكان العصى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شايه جبل ولم يقنع ايمانا ولا كفر اومات على ذلك
 من اهل النار لوجوب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية العجوة بالعقل اصلا المعنى لا يدخل في معرفته معن الاشياء وقبها بدون
 السمع ولا اثر له في الايجاب الاشياء وتحرّمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل ويترجم اضدادا بالعقل قبل
 السمع فالقول الايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقده فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يقبها ولا لو من اعتقد الشرك
 ولم تبلغه الدعوة فهو سذر وحتى يوازن يكون من اهل الجنة وتمسكون في ذلك بقوله تعالى *وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا* في العباد
 قبل البثنة ولما استغنى العذاب عنهم اتفق عنهم حكم الكفر بقوله تعالى *لعلهم يرجعون* لعلهم يرجعون لعلهم يرجعون لعلهم يرجعون
 اجزبان حجة كانت تامة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع مرجبا كانت حجة الله تعالى قبل البثنة الرسل اتمه
 في مقامه وان الله تعالى اجبره في موضع ان حجة النار ليقولون للكافرين *الم ياتكم رسول منكم فيقولون بل نقتلهم وهم يحذرون* بل نقتلهم وهم يحذرون
 استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شافلا للعقول ليعايل النفع والخطوة
 يعجز الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقده من اسر الهوى وتنبه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العصى العاقل
 بسبب نقصان عقده لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن العصى وجوب الاستدلال بعقله اسقط عنه الخطاب فلان
 يسقط الاستدلال بجهل العقل قبل امانته الهوى كان اولى وتكسك من جعل العقل حجة مرجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

انما قال لا يهني اني اربك وتوكل في ضلال سبين وكان هذا القول قبل العوي فانه قال اربك ولم يقل ارحم الي ولو لم يكن العقل في غيره
 وكانوا سندا ورين لكانوا في ضلال سبين وكذلك استدل لانه بالجزم عرف ربه من غير عوي الله تعالى قبل ذلك الاستلال منه بحجة
 على قوله لقوله عز ذكره وبك اجبتنا امينا ما ابراهيم على قوله وبان الله عاتب الكافران في غير موضع بان اولهم يسروا في الارض فليظنوا
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واجر ان تلوهم عجي تبرك التامل ولو كانوا سعدون لما عوتوا بطلان الشرك وبان اخوة لبعثنا
 الدعوة لا يعرف الا بدليل عقل وايات المحرث في العالم اول على الحديث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالهقول كفاية كان بنفسه حجة بدون
 الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحج اذا قامت كذا في التقويم والامرار قوله والقول الصحيح في الباب اهي باب العقل
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغيره ايضا كما قال الفریق الثاني فان من اكرم معرفة الله تعالى
 بدلالات العقول وحدها فقد قصر من الزعم الاستدلال بلا دمج ولم يعذر به بعلية العوي مع انه ثابت في اصل الحكمة نقدا على
 بل العقل معتبر لاثبات الالهية اهي اولى بخطاب لا يفهم بدون العقل خطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبر لاثبات
 الالهية وهو من احد التسم لان ان يتكلم به من سائر الحيوانات وهو الذي لم يفهمه الصانع التي هي اعلم النعم والاعلام والعزة فصاعدا
 والذئب وهو اهي العقل نور في بدن الاودي وقيل سمه منه الراس وقيل القلب لفضي به اهي بتركيب الكون والخلق يتبدل به من حيث
 ينتهي اليه ورك المحوسب انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا الادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المشابة البصيرة
 التي هي عبادة عن عين الباطن كالشمس والبرق العين الظاهر بل هو اولي بسمية النور من الانوار الخمسة لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 الاشياء فيذكر العين بها تلك الظواهر الا غير فاما العقل فيستشير به لو اطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقا لفظا واسرارها وكان
 باسم النور وتوله يتبدل اسناد الى الطرف وهو الحجار والحجر والجملة صفة للخلق والغمري في رابعه الى الطريق وفيه الى الميت
 وفيه فيذكر الى المطلوب وفيه تباعده الى القلب ليعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه فيذكر المحوسب
 وعن هذا قيل بداية العقولات بخصايه المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا تفهمه العقل بطريق الاستدلال بنور العقل
 فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه بعينه يدرك بنور عقده ان له بانها لا هي له ذاتية وقدرة وعلم اسل سائر اوصانه
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء وزاى احيا بها ورفها واستنارة كواكبها وعلمها سائر ما فيها من العجايب
 استدل بنور عقده لانه لا بد لها من صانع مقدم تدبير حكيم قادر عليم حتى يعلمه فهو معنى قوله فينتهي اهي كقول المطلوب فيذكر القلب
 المطلوب اذا تامل ان دقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فانما يتاخر الحس اصلا فانما يتبدل طريق العلم من حيث
 يوجد كالعلم مثلا فانه ليس محسوس لما صح فيه الى معرفة انه معنى رابع الى ذات العالم ابر رابع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
 من غير القاطع اثر المحوسب وقيل هو قوة ضرورية بوجودها في ذلك الاشياء وتوجيه فكيف الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفي اللاشئى هو جوهر يدرك به الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر ساوا القدس وروح
 بروح الانس ما وضع في قلوب البشرية واصناف الانسانية كلا اعضاء استنارة به نتائج العقين واذا انظمت حتى يدرك الذين
 به هو اهي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا ظهرت اهي طلعت كانت ايدى مدركه للاشياء البشما به اهي بنور ما

من غير ان توجب الشمس وفي تلك الاشياء وتكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذلك القلب ترك ما هو ما يجب
 عن المحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل وجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه القلب يدرك ابا اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
 واللكوت الملك والناظر اية لمبا لثة كما ان عيوب والبروت والجبروت وشعاع الشمس باسرى من فهو ما عند طلوعها كالقنصان والشهاب
 بالكرة شحنة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان الله المعرفة لا يقع الكفاية بي في وجوب الاستدلال بالحدود
 المعرفة سواء انعم اليه دليل السمع ام لا اذ لم ينعم ملائنا انه الله فلا تصح الايجاب بشئ بنفسه وانا اذا انعم اليه دليل السمع فلان لا يكون
 مستندا يضاف اليه دليل السمع الا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الضمام دليل السمع وبعده الاتزان في الله تعالى فكيف
 من عاقل قبل ورود الشرح وبعده شمل مثل العقل في مضائق الاحتمال في استخراج لفكاه وقرينة بوجوه الدقائق لما حرم العناية في
 كرميتدالي سواء الطلق ولم يعرف سبيل الرشده لبقوله فما كفاية في وجوبه وبعده اصغرت المعرفة بتوفيق الله وادركه لا يتحقق الا بغير
 والنامة وقرينة له على الدين القويم وتبينه اياها على الصراط المستقيم فلم يكن معلوم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك
 اتخذ لان فضل من الطريق بالارتداد ووروده من الصلاح الى العساة وقابل الحق بالغباء وبعده الانقياد وقصاره من اخوان اشياطين
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لثوبه بالتدبر اليه والطفين ودرک الشقاوا واتخذ لان بعد نيل سعادة الهدى
 والاسيان انه الاكرم المنان ثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموا به الا من عند الكرم التتمال قوله ولذا هي ولان لا كفاية بحمد
 العقل لو جوب الاستدلال قلنا في العبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله القرني الاول
 لان الوجود باسخطاب والسخطاب ساقط عن العبي بالنفس حتى اذا اتممت المرادقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
 يعني بعد استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك هي غير واصفة والقدرة على الوصف ليات من زوجهما لا انها قد صارت
 مكافاة بالايمان بالبلوغ فبين بما ذكرنا ان العبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به ليات في مسألة الاولى لعدم الوصف كما بعد
 البلوغ قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في العبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بوجوه العقل لمباينان العقل
 غير جيب بنفسه حتى اذا لم يعيف ايمانا ولا كفر ولم يقتد على شئ كان سعذورا اذ لم يكن اصل لذلك العواقب ان بلغ على شانه
 جبل ومات عن ساعته فاما اذا افاض الله بالتجربة وابى له ذلك الواقف لم يكن سعذورا لان الامهال اذ ادراك مدة القابل بمنزلة
 دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم القفلة فلا يعذر بعد الا يري انه لا يري بناء الا وقد عرف لعائنا ولا صورة الا وقد
 عرف له مصورا مكلف بعد روية صور احسنه وبعده ادراك مدة القابل في جهلته شيا القها ومصورا يابل يازمه من النظر والاستدلال
 ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم لغيره وادرك زمانا
 يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال حاسر المخلوقات مع ظهور الايات ووضع الدلائل
 ظهور الايات في عاقله ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سنرى اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق كان
 مقصلا في الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن سعذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و
 ادراك زمان القابل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل زمان الابل في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدع بالاله
 وان لم يونس نرشد ابع ان وقع المال اليه بل انبأس الرشده بالنفس والخلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوت في هذه امة

الا بد من اية مستفيدة رتبها بالتجربة والاستحسان في الغالب لاننا مدة يوم حيرته جدا فيها وبالبلوغ تحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة يمكن
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولد له يبلغ ثنتي عشرة سنة ويولد له ابن ستة اشهر فبصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
 فرجه اصلا فقد تناها به في الاصله فلما بد من ان يستفيد رشدنا نسبة حاله في مقام الرشد والشرط رشد بكرة وقد وجد اما
 تحقيقا او تقديره باستيفاء مدة التجربة فيجب في حق المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لا بد من ان يستفيد العاقل البصيرة ومعرفة
 بصيائه العقل في الاثبات الظاهرة ونحوها بما يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالوجه كما يكون بعد دعوة الرسل
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب ودليل قاطع ابي ليس على هذا السهال وتقدير زمان الاستحسان والتجربة في
 هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي كمن لصده وهو باب التجربة والاستحسان ودليل قاطع لعمدة عليه
 وحكمه انه كما لو كان ردو القليل انه متقدر بثبته ايام اعتبارا بالمتغاة اذا احتمل لسبل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو يتكفف
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى الا في زمان كثير
 فيدور تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفوز اعنه قبل ادراكه وليا قسبة استيفاء
 ويؤيده ما ذكر في التقرير في هذا الموضوع ثم قد بدت العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذلك ان
 تمته الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكره في الاقوال ويجوز ان يكون
 معناه وليس على الحد الذي لو تف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة القابل
 ودليل قاطع من نص حكمه او دليل على ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلامه وقوله ممن جعل العقل من تمته
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمنع الشرع اى ورود الشرع لانه او يمنع شرع الكلام بخلافه او يمنع وجود الشرع
 بخلافه فليس معه دليل لعمدة عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل لعمدة عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل هو
 بنفسه لم يوجد عليه دليل عقل بل اعتمدا مورا لظاهرة تسليها له ولا يلزم من تسليها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن لعين
 الاشياء كالاسمان وشكر المنعم بالعقل وقبح لعنهما مثل الكفر والبعث به وعلم ان الشرع لم يرد تحمين باقوة العقل فلا يقع حسنة
 حتى لم يحز ورود نسخ الاسمان وكالارود وشرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة
 وتجب به ونحوه نسلم معرفة الحسن والعين بالعقل والاشتماع لسبح احسنه وشرع ما تجوز ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
 ما جز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا واطمينا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
 موجبا ومن الغنى العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو مندوب الشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يلعبهم الدعوة لوقلتهم المسلمون قبل الدعوة ضنوا واثم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين ايضا وجماعنا
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس لسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفو اسجال ولم نجعل عفوهم حلالا لان
 واكفر حذرا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا موجب ايضا وقوله ذلك
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل يكون ملحقا لا يبيد في خصوص
 الشرع ان العقل غير معتبر لابلية فلما انما يلعبه بطريق الاجتهاد والعقول لانه لم يبد ايضا لا بد له من الرجوع الى العقل

بان يقول تدوجدنا من العقل ومن الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشرعا كالصبي العقل فغيرنا
 ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كما يقول
 العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول تقالي وان العقل كسيرة العترة ويجوز لفتحها الميضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاثر اى لا يستقيم
 ايضا جملته موجبة بنفسه لان العقل لا يتفق من الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس مخالفة بهواها واذا احدث العقل
 حدث مغلوبا به الا ان من خصه الشريعة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبادة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح ان يتفلسف
 الا يبرى انه لا يجزى في الحكم الزام العمل حسا والعمل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجج والحجج مرفوعة مغلوبه لغيرها واذا كان
 كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان السائل والتجربة لتتم الحجج فان قيل قد تسك كل فرق في خبر
 كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على ذلك لخصوص اوله بعضها معارض لبعض فلم تتم الحجج لاحد الطرفين وبالتالي الفرق الاخر
 اياها لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التسك بجاني هذا المسئلة لتعارضها على التمسك اذا علمت فيها عرفت انها لا تدل
 على ان العقل موجب بنفسه من غير اسباب الشارع كما ذهب اليه الفرقين الاول ولا على انه ملحق اليها كما ذهب اليه الفرقين الثاني
 فكانت عن محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ زحمة الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات ثبوت بها
 بالالهية قلنا الكلام في هذا اى في الالهية على ما تدل المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
 عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الالهية التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها يقولون وحملها الانسان
 اما الالهية الوجوب فيها على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بالجد وجود ذمة صلاحية لان الرتبة هي محل الوجوب ولهذا
 يمتد في اليها ولا يقيناف الى غير ما سجال ولهذا اخص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله
 فان الادمي بولد وليس على قيام الذمة للانسان وله ذمة صلاحية للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المرتبة وملك
 الكفاية بشر المولى وتبنيه وكيفية اياه ويحب عليه الشئ والمهر لعقد المولى وهو رد لما ذكره بعض من لم يشتم راسخ الفقه في مصنفه في اصول
 الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الثمرات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنته
 بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالفا لاجماع والذمة
 المعدني للذمة لان لفتنه لوجوب الذم قال الله تعالى لا يرثون في مؤمن الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام وان ارادكم
 ان تعلمون ذمة الله فلا تعلمون اى عهدا والمراباني بشر لنفسه رتبة لها ذمة وعهدا اى كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد
 الماضي لعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يعبر الشخصية بالالاسباب نيلها والاستيجاب له بناء على العهد
 الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذتكم من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
 الآية روى سعيد بن جبيرة بن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
 فاخرج من صلبه كل ذرية ذراعا فقتلهم اربعين يدية ثم كلمهم قبلا اى عيانا بحيث ليايهم ادم وقال الست بركبهم قالوا بل شددنا
 نانا اى قوله المبطون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود والابن ابي عمير والسدي ومقاتل ومجاهد والبراء العاليه وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
 عامة المفسرين واهل الصحيفه والفقه فبما هو المراد قوله بنابر على عبد الماضى العبد الذى اخذ عليه لوم اليتيم فان قيل ظاهر الاية لا
 يراد من هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الزرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهور بنى ادم هو بدل من بنى ادم بدل البعض من الكل تبكيرا
 والسدي يدل على اخراج الزرية من مذهب ادم فواجبه الترتيب قلنا وجه الله فيقال الكتاب ان الله تعالى اخبر ذرية ادم بعد خلقه
 من ظهور بعض طاعه ياتوا بالدون الى لوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى ادم ذرية كما يكون فى ميراث الكلى
 فى العصور وصورة الكل بالفتح الثانية فان قيل فواجبه الترتيب اجماع هذه الاية ونحن لا نذكر هذا المشاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك
 علنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا دار عيب علينا الايمان بالخير ولو تذكرنا ذلك الالات والامر ليس فاشى نزول
 به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا احصاه الله ونسوه واجبرانه سنينا بها والان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
 هذا العهد المنسى ليعلم انزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا فى التفسير والطبع وذكر فى الكشاف ان معنى اخذ ذرية منهم من ظهورهم
 اخراجهم نسلنا وشهادتهم على انفسهم وقوله الست برقيم قالوا لى شهدنا من باب التمثيل والتفصيل ومعنى ذلك انه لخصب لهم الا اولادهم
 ربوبية وحدانية وشهدت سبحانه قولهم ولبصائرهم التى ركبنا فى انفسهم وجعلناهم من بين اهلنا لئلا يذموا لى فكانت اشهدهم على انفسهم و
 قرصهم وقال الست برقيم وكانهم قالوا لى انث ربنا شهدنا على انفسنا وقرصنا لى اتيك وباتبعين واسع فى كلام الله تعالى ورسوله
 عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال شيخ ابو منصور وجماعته من المحققين فعلى هذا يكون اخذ المشاق الذى نحن بعبده
 ثانيا بالسنه دون الاية قوله وقيل الانفصال هو جزاء من وجهه لى فى كمين قبل الفصل عن الامم جزاء من وجهه سا وحكما
 اما ما فى قوله قراره وانتقاله لقرار الامة وانتقالها كيدنا وجعلها وسايرا اعضانها ولذا تقرض بالمقرض عنها عند الولادة
 واما حكمنا فلا يفتق لبعثها ويرق باستر تافها ويدخل فى البيع بيعها ولكنه لما كان منفردا باجموعه معدا للانفصال وصحة وريه
 نفسا براسم يكن جزاء الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اسمى كالمذموم حتى صلح الجنتين لان يجب له الحق من ابيته والارث والوصية
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشتري له الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ورثة لنفسه من كل وجه وهو يلف على الشرط والواجب كان اى صار الاسباب
 ورسنه للوجوب له وعيد كان ينبغى ان يجب عليه الحقوق بجمليتها كما يجب على البالغ لتحقق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب
 لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه مكروه وهو الاذا عن اختيار لتحقق الالات ولم يتصور ذلك فى حق العبد
 لغيره فجاز ان يبطل الوجوب اسمى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بانا واى وغرضه وهو الالات لغوات تصور الادات
 من اختيار كما يتقدم لعدم موافقة مثل بيع المحرور اعطاء له بهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صادر هذا القسم بنفسها بالتسام
 الاحكام فكل قسم يتصور شرعية فى حق العبد يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه ما لا تلازم الاحكام منتقلة الى حق الله تعالى و
 حق العبد والذى اجمع فيه المحققان الى اخره الاقسام المذكورة فى فصل بانيث بالرحم وبعضها مشروعة فى حق العبد كحق العبد
 من اسوان فيكون الاله الوجوب وبعضها ليس مشروعة اصلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون الاله الوجوب فينقسم الوجوب بحسب
 انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها نذكر فى المطول ثم لبعض ما سألنا فى القاضى الامام ابى زيد

وغيره فالواجب محقق التوجه على العصبى من عين لولده كوجوبها على البالغ ثم يسقطها عنه بعد الوجوب لبعدها الصبا لدفع الحجر
 بذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطه القدره وقد تحققنا في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان العصبى
 والبالغ في حق الذمة والسبب هو اذ انما يفتقران في وجوب الاداء فثبتت الوجوب باعتبار السبب والحمل وهذا لان محقق
 الشرعيه التي تترجم الادوى بعد البلوغ تجب جبراً بل اختياريه شيئاً واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياريه لم يفتقر الى قدره
 بالفعل والقدرة التمييزيه وانما يعتبر القدره والتمييزيه في وجوب الاداء وذلك حكم وراى اصل الوجوب لا ترمى ان التامم والمنع عليه لان
 يترجم الصلوة على اصلها لوجوبها والسبب الزمته مع عدم التمييز والقدره على الاداء في الحال كذلك العصبى الا انما تسقط بعد الصبا
 بعد الوجوب وفعالوج وزهب المحققون منهم الى اتفاد الوجوب عنه اصلاً لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما وزه المحققون في القولوا على الاسباب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخره لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحققت معنى الابتلاء وفي الاخره الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه نظير الطبع من العاصي في تحقيق ال
 المذكورنه قوله تعالى سيلوكم اكم احسن حملاً وكذا الجزاء في الاخره مبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعاً وهذا القول اسلم الطرفين عن الفساد وصورة لان العصبى غير متخا
 بالحق الشرعيه بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقطها عنه لا يخلو عن فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلاً
 اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وتقصاخال عن الفائدة فكان فاسداً معنى القول بعدم الوجوب
 سالم عن هذا الفساد والمعنى وتعليل للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العصبى اصلاً واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتاً عليه
 ثم سقط لدفع الحجج كان يبين انه اذا دعى كان مؤدياً للواجب كالمسافر اذا جهل في رمضان في السفر وحيث لم يقع الرد
 عن الواجب بالاتفاق دل على اتفاد الوجوب بعبلا وكذا قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن العصبى حتى يتكلم يدل لظاهره على اتفاد
 الوجوب اصلاً فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولهذا لا وجوب بل اثبت عند اتفاد حكمه لم يجب
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات الاخلاق ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
 اسود ووالعقاص لان اهل الاداء اذا المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق باسور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على
 الآخرة وكذا القعود من العقوبات الشرعيه في الدنيا المترجم على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبه زجر من المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكافر التوحيد فيؤمنون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعرايين من اصحابنا
 الاواد واجب عليهم وهو مندوب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يسخطون باوار ما يحتمل السقوط
 من العبادات وان ادائها واجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتخار وفائدة اجلا
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ادوا في حال الكفر لا يكون مستثيرة بالاتفاق ولو اسلموا لوجب عليهم تصاد العبادات الفاسده
 بالاجماع وانما نظر في حق احكام الآخرة فان الكفار ليعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفرق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحيته الذممة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء ومن الممكن منه غير معدوم في حقهم لم تكن من الاداء بشرط تقدمها الايمان كما تجب
والحدوث سخا طيبان باء والعدوثة لم تكن من ادائها بقدر كمال الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لغير ذلك لو كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الاثم على انزال الحكم بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو راسل نجبايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هي فان الايمان واجب على كافر فلهذا لا يثبت على الكافر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى انه لا يصلح بهذه الصلوة ولا يتقرب بها الا اذا كان خلاف معلوم الله تعالى في حال ذلك وما واجبا لفائدة توجيه العذاب بل ان
وجوب القول المختار بالاشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء انزل الثواب في الآخرة تكافؤا من الله تعالى والكافر مع صفته
الكفر ليس باهل للثواب صفة له على كفره كما من الله تعالى كما العبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك التسعة لها على الرجل بسبب
الكلح ولا بسبب ملك الرقبة تكافؤا من الله تعالى اذا استقتت اهلته ما هو المطلوب بالاداء استقتت اهلته الاداء ويدرر ان الالهية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فان اهل الاداءية حيث يصير اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف
عليهم كما طوابع التبعيض معنى العقوبة والفتنة في حقهم باخر اجرم من اهلته ثواب العبادات وذلك لان الامر بالاداء العبادات وبنعمة في ادائها
للمؤدكي النامور لا للمامور فالكفر لا يبيح هذا النظر والتفتحة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان لا يبيح النظر من التفتحة
لما هو نفسى ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائها ما هو واجب عليه والكفر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفر تقديما عليهم والحقا لهم باليهما كما لا تخفيا وتولع فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء الاثم فلم يصح
لان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قيل ان العقل لعدم امانته الاداء لعني لا يثبت بنفس الوجوب
في حتمها مع العلم بالفائدة وهو الاذن واختيارا وهو لا يتصور بان الالهية لم يولد علم العقل واذ عقل الصبي وحصل الاداء
اي اداء الايمان فلنا للوجوب اصل الايمان اي يتبوت نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب او انه لان الوجوب يتعلق بالاسيا
وصلاحيته الذممة والامر بعد ذلك التزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بسجدة العالم وانه متقرر في حق اهلها وذمته كالتزام
لوجوب لان اعباء الحكم لمن مناهيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان حصل لانه مما يمتثل بالسقوط
ليد البلوع اهد والنوم والاعمار هكذا اذا وهدف مولاة يلزمه ثانيا فسقط لعذر العبادات او اذ كان الوجوب حاصل اذ اده بشرطه
وهو الشهادة عن معرفته صح وال لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قولهم الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
سما طيبا بالاداء واذ صح كان فرضا لا في نفسه غير متنوع بين نقل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار لعبار البلوغ بخلاف الصلوة سما طيبا
بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نقل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متبذرة
انذلى وفرض يذوق فعلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه يدلل ان امراته لو اسلمت وادى هو الاسلام بعد ما عرض عليه الفاضل
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط لعذر فلا يسقط بالصبار فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبار ايضا ولا يسقط احصل لوجوب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن سببته هذا هو نعمتها الفاضل
الامام ابى يزيد وشمس الائمة اسلموا اى ونحو الاسلام جميع الله وجماعة سواهم وتقال الامام شمس الائمة الشريفة رحمه الله

Handwritten marginal note or signature.

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يقدر على البلوغ فان الاداء منه ليس باعتبار عقله وصحة الاداء ليست
 كون الحكم مشروعا ولا تشدي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء اسدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتبار بسبب الحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه المودى فخرنا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء صار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان المودى فخرنا لانه
 البعد فان وجوبه لم يثبت في حقه غير ثابت حتى ان ان اوله المولى او حصر الجاه مع المولى كما ان المودى ولكن اذا ادى
 كان المودى فخرنا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا لسا واذا
 ادى الجملة كان موديا للفرض مع ان وجوبه لم يثبت لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصراى النوع كالمثل في تمام القاصر ثبت كذا للاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد
 نهم خطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والاشنان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادا وحيثه لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شيا خلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما تامرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر
 العقل مثل البصبي وان كان توى البدن ولهذا الحق بالبصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة معبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احداهما
 الكمال ثم الشرع نبي على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صفة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزامه بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا ولابد وجوده
 العقل واصلا قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء اذ لا يخرج في الغصم باذنى عقلا وقيل عليه الاداء باذنى
 قدرة البدن واسحج منفي ايضا لبقول تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخرب شرعا وعقلا ولا اول امر حكمه ولا اول
 العقل ولقد رجعت الى ان لا يتبدل عقله وقدرة بدنه فيقتسبه عليه القوم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر
 على وجه تمييزه عليه التوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرته وكلفت عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي لا يتبدل له
 العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد ووصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لبقا انقصا
 بعد هذا العهد ساقطى الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وارا الحكم معه وجودا وعلما وابدنهما كلمة
 قوله عليه السلام رفيع القلم عن ثلث من البصبي حتى يتعلم والمجنون حتى يفهم والناكح حتى يستيقظ والمراد القلم الحساب على ما قيل
 واحساب انما يكون بعد لزوم الاداء اذ ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهى اعتدال الاحمال بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البينية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسم
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجبه كالاسمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا والوجوب
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الادات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والى ما ليس من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لغير محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسنا والاشهاد والى ما هو

مخص كالطلاق والعتاق والى ما هو مشهور بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام آية كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صفة الاداء تبنى على الابدية القاهرة فلذا انه الصميم للشان صح من الصبي العاقل الاسلام لعنى وحق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كقبول البتة والصدقة لمخولة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي لا يصح اليمين في حق احكام الدنيا حتى يرث اباها الكافر لعبد الاسلام ولا يمين منه امراته الشركية لانه مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالصبي الذي لا يعقل ولا يمينون وذلك ان الشفيع انما يصير مولى عليه من جهة غيره حال مجزءه عن التصرف لنفسه بنفسه متى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فانما في احكام الاخرة فهو يقع محض فوجب القول بعينه بل تحقق الاعتقاد ومن معرفته وليس من ضرورية ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوت في احكام الدنيا لان اهدى ما يفتصل عن الاخر فان من قتل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة هو من في احكام الدنيا ولذا كان يجزى احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول عليه السلام ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من اهل البيت تحقق سببه فوجب القول بعينه كما تحققه من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه تحقق في حق الجميع والايمان اقرار ولقد ثبت وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل حليم وكلاهما في صبي عاقل يباظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم انحصار على وجه لا يمتنع في معرفة شبهة فكان هو البالغ سواء واليه الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل وكذا حكما لانه ابتداء بالهدى واجابة للادعى وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى فقال الله تعالى وائتياه احكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون متمتدا بمجيبا للداعي بالطريق الاول ولابد وجود السبب الركن من الابل لو امتنع انما يمتنع كجرح شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن ببنية لا يتحمل ان يكون قبيحا بحال فلذا لم يتحمل النسخ والتبديل ولم يتحمل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان الحجر الصبي عنه ويكمل الاسلام غير مشروع في حقيقة بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نعلم ان نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام المشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يكبره الارث عن مورثه الكافر فثبت منه امراته الشركية وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه فلما مات تركب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواقعة بنية وبين امراته ايضا الى كفر الباتى على الكفر وابطاه عن الاسلام لالى الاسلام من اسلام لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ما صح للفقهاء لا قاطعا لما يضاف للفرقة الى كفر الاخر وابطاه عن الاسلام لالى الاسلام على انما انما انما انما من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قرين يريته ولا امراته لفسد كما جابل هو ثبت يباظر على صحة الاسلام وتحققه لان يكون متمتدا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف لكا جابل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من شرارة الا يري ان الصبي لو ورث قرين او واهب له قرين فقبله ليقع عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والبتة في حقيقة هذا

السبب ان الحكم الاصل للارث واليه ثبوت الملك بالعرض وهو يقع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصور وبالارث واليه واما تحقيق الارث واليه من غير تحقيق العتق فلا يتحقق الارث بهذه الراسطة كذا لو قيل لشرا عبدك بملكك شرا اب الامر ولتيقن عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بما روي والعتق ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من شرائع الاسلام يلزمه اذا ثبتت الاحكام الايمان بما لغيره بان اسلم احد الويو ولم يعد له زواجا وصاحبة فزوالا فلان المنظر اليه الحكم الاصل دون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه ولا سلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقصد اقل على سائر التصرف على غيره والاب لا يملك ان يقصد عقد الاسلام له ولده بل يقصد لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه ان الولاية سلمت بالسلام السجد حال عدم الاب وصير مسلما اسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن مثبت في حكم الاسلام تعا على ان العصى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف انما سمحا كقوله فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما تثبت للمولى عليه لفظ الية فلا يوجب عزرا عما هو نظره محض بل ثبتت الامران جميعا ليتحقق بطريقين قوله و صح منه اداء العبادات البدئية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعين صح منه اداء العبادات البدئية بطريق التطوع من غير لزوم معنى وضمان لان ذلك يقع محض لانه ليعتاد اداءه او فلا يتحقق ذلك عليه بعد البلوغ ولذا صح منه التفضل بحبس هذه العبادات ليعتاد اداها مشروع بصفة الفرعية في حق البالغين باللزوم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تضامها اذا انسدت لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ثلث انا عليه ثم معين لها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا انسدت لا يجب عليه شيء هكذا العصى في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها ضارا انه في العاقل باعتبار نقصان مال فيقتضى ذلك في الالبية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما ثبتت في حقه يكون الاداء منه تعا محضا بالمال وهو ليس من ابله قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة الولي واذا ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعيا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والتكاح والشركة والاختد بالشفعة والاقارب بالفضب والاستهلاك والرهن وغيره لان العصى اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات مباشرة الولي حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك البيع والشحن والاخترة والمهر للولي وقد صار اهل المباشر بها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى الولي لتحقق هذا القسم مما يفتقر نفعيا يصح من العصى مباشرة وفي العقود لصحة مباشرة برامى الولي اصابه مثل ما يصاب برامى الولي من النفع مع فصل تعلم ان لان في الصيغ عبارة نوع نفع لا يحصل له مباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له مباشرة و مباشرة وليه وذلك النفع له من ان يستد عليه احد البابين ويحصل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند الغنم راسى الولي الى راء باعتبار ان تصوراته لما يدفع ذلك برامى الولي لتحق العصى بالبالغ وصار ينزله لما اندفع ذلك بكمال راء بالبلوغ وذلك اى صيرورة بمنزلة البالغ فتمت اربع بجنيفه رحمه الله حيث قال في مجموعها لا يجاب بغيره في كل ما يتقد من غير من البالغين او كما يتقد منه بعد البلوغ وان كان لا يتقد ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفرو

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى فان اضماع رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره اما العام به اذنه للتصرف في حقه
 برأه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكذا لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاعل لا ينفذ بما شره العبي بعد اذن المولى او العفة
 نبيان العين الفاعل بمنزلة العفة فان من لا يملك العفة كالاب الوصي في مال الغير لا يملك التصرف بالعين الفاعل ولو حصل
 من المرفوض لغيره من الثلث كالعفة ثم العبي لا يملك العفة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاعل لانه انما يملك العفة والوصفة
 رحمه الله يقول التصرف بالعين الفاعل تجارة وسبادة مال بجال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في اكله فيدخل تحت الاذن بخلاف العفة
 فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الغير مطلقا بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح ولا يعبد
 ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كما اقره بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاعل من صنع التبرارة فانهم يقيدون
 بذلك استجابة لقلب الجاهلين لتعميل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بها والعين اليسيرة او عن اجتناف
 في تصرف العبي الماذون مع المولى ليعين فاعل في رواية ثانيا في رواية اجازة لما قلنا انه صار كالبلوغ باضماع رايه ليه الى رايه
 فلم يكن فرق بين ان يكون مع العبي او مع وليه وبذا لانه حامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه في رواية اخرى
 رده اى التصرف بالعين فاعل مع المولى شبهة النية وذلك لان العبي في الملك اصلا انما ملك حقيقة واصل العقل والراسي في
 له في شبه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك براسي المولى في شبهة
 النية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تهمة ان المولى
 انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي كما لا يبيع المولى باله من نفسه لعين الفاعل لا يبيع العبي منه لعين فاعل
 وسقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتقايان الناس في شاة نظر الى اكل
 قوله وسقطت هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر للملك العبي بنفسه ويملكه براسي المولى قلنا في المجرى راي في العبي المجرى عليه اذا
 يتوكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره ومع لان فيه تفرج عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
 الكيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيها تهمة انه الى التصرفات ودركت هنا
 ومضارها بالتجربة فكانت لفتا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكانت لفتا معنا لان حجة اداء الشهادة بعينية
 على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية والالزام في الوكالة فلا يشترط فيها الهية الولاية فيصح توكيل العبي
 ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الالزام معنى الضرر
 ولا يثبت ذلك بالالهية القاصرة وباذن المولى يلزمه لان تصور ان اذنه باذن المولى نصار اهل الضرر من العدة وتولى الضرر
 وفتن وباذن المولى يلزمه وكان المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى بحكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى صح توكله
 بدون اذن المولى كمال عقله ولم يلزمه العدة ونفا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالزام المولى الضرر بالاذن
 لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليسر الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلو عن محل فيكون
 النسخة الاولى اطر قوله من اعمال البر ليس لعقد فان وصية الجاهل عندنا مسلو كانت في البر ولم يكن الا ان كان الخلف في اوصياؤه
 البر دون غيره حين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلف واختلف في وصية العبي فاهل الحديث يجوزون من وصاياهم

الرافع

ما دام في المحرم وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الرخصة نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الاخرة لبداء استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
 اعلان نفعه الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان ولما فيها بنفسه باعتبار كونها نفعاً محضاً والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وى البالغ فكذلك في الوصية بخلاف تبرعه بالبنة والصدقة في حال الحيوة لانه تفضل بزوا
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه للصحة في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وقتنا وصية بالذمة
 سوارات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع معقاة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيستبرأ به الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق كالحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعاً بالتفريق
 اسما لا لا يتبرك كما لو باع شاة اشترت على المالك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير
 يد ولكن البيع في اصله لا يقضى ضرراً لم يصح وكما لو باع شيئاً من دابة باضاً من غير ان القلب نفعاً بالتفريق اسما وكما لو طلق
 امرأة المصرة الثوباً التي تخرج اجرتها الوصية او احسالم يزوج وان انقلب الطلاق نفعاً محضاً في هذه الحالة لان اصل التصرف من العيار
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجاً فيستبرأ في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلمنا ان في الضمان نفعاً من حيث حصول
 الثواب ففي القول بعبودته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع لهما محضاً للموت فان نقل ملكه الى اقرار به عن غير استغناء عنه يكون اولى عند
 من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعاً لانه يعال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله للسعد رضي الله
 لان يبع وريثك اخيراً خير من ان تدمم حاله فيكفون الناس وكيفية نفعاً محضاً شرع في حق لصبي وحق الانتقال عنه اى من الارث
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعاً في حقه الا انه اى الايعاز كذا اجواب عما يقال لو كان الايعاز ضرراً ينبغي ان
 لا يكون مشروعاً في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان ابيه كانه فيوزان ليشرع في حقه الضمان كما شرع في حقه الطلاق والتمتع والبنة
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق الصبي لانه منطه المحرمه والاشفاق لانه لظلمة الاضرار والندم كما في ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه الضمان فحتمه
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض على العبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلاً في حق العبي حتى ان امرأته لا يكون محللاً للطلاق قال وبذا هم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى اوصية ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 صحيحاً قال وبهذا تبين فساقول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 الخالي عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع المحرم وطلاق البهيمه لاننا لا نسلم خلوده عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا سلطت
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول يمينية رحمه الله ومحمد واذا اردت الفتنة بينه
 وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول جمهوره الله واذا وجدت امرأته مجبوراً فحاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب العبي من عبيد مشرك بينه وبين غيره واستوتوني بدل الكتابة فصار العبي متعاقباً نصيبه

حتى يضمن تسمية الغيب بركب الكان موصرا وبها لضمان لا يجب الا بالاعتقاد فيكتفى بالولاية القاصرة في جعله متعاقبا للحاجة الى دفع الضرر
 عن الشريك فعرضا ان الحكم ثابت في حصة عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ثابته لان الاعتقاد بالولاية القاصرة لتوفير النفع
 على العبي و هذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ما خلا القرض اى الا قراض فان القاضى يملك على العبي ويزيد الى ذلك
 لان صيانة الحقوك لما كانت مفروضة الى العفنة انقلب القرض بحال القضاء لنعما محضاً وتحقق ان القرض قطع الملك عن العيين
 ببدل في ذمة النفس اذ الاستدراج في العادات ممن هو فقير عبر على علمنا حل محل الهدنة وزاد عليه اني الثواب لزيادة العيش
 فاشبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملك من لا يملك التبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك صح من القاضى وصار هو مستند
 اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يمكن ان يطلب مليا
 على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقبضه النظر والبدل نامون عن التوى باعتبار الملااة وباعتبار عدم القاضى
 وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبنية فكان مصوناً عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف
 باسباب غير محصورة فصار القرض متقابذا للشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيل المنافع الخاصة فلذلك كان القرض
 نظر من القاضى فيملك على العبي وضرراً من الوصى لترج حبة التملك في حصة فلا يملك واللب في رواية يملك لانه يملك التصرف في
 المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
 فاما الاستقرض فقد ذكر في شرح وصايا اجماع الصغير القاضى فان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه لا يملك عليه
 والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لاباس به اذا كان ملياً قادراً على الوفاء وذكر
 في احكام الصغار لقلنا من المتقى انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه قوله واما الردة فلذا بيان حكم القسم
 الثاني من حقوق التداى الردة من العبي العاقل صغيرة اى مستبشرة غير مبدرة في احكام الدنيا والخرة عند ابي حنيفة و
 محمد رحمهما الله كما نالته لا تحك حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عقوا
 بعذر الصبا فبين من امراته المسلمة ويكرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافى رحمهما الله لا يكلم بصحتها
 في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة في صحى على ما يثير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والفقان
 اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتهما في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد الردة
 حقيقة والعقود الكفر من غير توبة خلاف النفس والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح
 من العبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوبه منفعة كالبيع فما يخص ضرراً ويجوز منه على وجه
 لا يتصور عنه ترواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردته لوجب قتله
 بعد البلوغ وجه الاستحسان ان العبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها مخلوقة
 لا لكونها مسترودة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها لا يتحقق من العبي العاقل كالايما ن وثبت الخطأ في حصة
 لانها لا يحتمل ان يكون مخلوقة في وقت من الاوقات والاني حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع
 ثبوتها بعد الوجود حقيقة المحر شرعاً فان البالغ محجور عن الردة كالعبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط العبد

اليتيم

البلوغ لبذر العبا أو توضیح ان جمله بغیر اللہ تعالی لا یعد منہ ملاحتی لا یجمل عارف البشی جزیة کلیف الجمل بالذک تعالی لبعد صلاح انه
 اتبع من الجمل بنیره فلم یجمل ارتدادہ عفو علی کان صحیحاً فی احکام الآخرة بلا خلاف لان سعاده الآخرة لا یتصور حصو لها یا امان
 و تذال بالارتداد و تحقیقہ لانه اعتقاد الکفر فلم یبق اعتقاد الاسلام ضرورة کما لو تکلم فی صلوة او جامع فی محبة و اعتقاد ذوا کمل
 فی صومہ متعمدا لم یبق هذه العبادات وان کان فی فساد بالضرر لانه باشر بانها و کذا فی احکام الدنيا لان بالزم یصیب من حکام
 الدنيا کحرمان البیث و وقوع الفرقة انما یلزم حکم بصحة اسی لصحة ارتدادہ لا قصد الیه الصبر رابع الی ما یعنی لزوم هذه الاحکام
 من ضرورة حکم لصحة الارتداد لاسما من لوازمها لان یتصور ان حکم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحکام فلم یصح العفو عن مثل الصبر
 الارتداد اسی لا یصح العفو عن مثل هذا الامر العظیم الذی لا یتحمل العفو لوجبه لواسطه لزوم هذه الاحکام کما اذا ثبت الارتداد و تجا
 لا یوید بان ارتداد و حکما به بدو بالحرب و لزوم هذه الاحکام لا یتنبه ثبوته لواسطه لزومها ما عدم جواز قتل الارتداد لان القتل
 لیس من الردة حکم عین الردة و من لوازمها بل یوجب بالجماریة و لیس من الیهما فلا یجب علیه جزاء کما لا یجب علی المرأة
 و کان یبغی ان یقتل اذا بلغ مرتدا کما هو جواب القیاس لوجود الارتداد لبعد الاسلام و زوال العذر و هو الصبا و تحقیق یعنی الحیاة
 بعد البلوغ الا انه فی الاستحسان لا یقتل و یمکر علی الاسلام لان اختلاف العلماء فی صفة اسلام فی الصغر صارت شبة فی تقاطع القتل
 و لكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا یغرم شیئا لان من ضرورة صحیة ردة ابدان و منه و لیس من ضروراتها استحقاق قتله
 کالمراة اذا ارتدت لا یقبل و لو قتلها انسان لا یلزمه شیء کذا فی المبسوط قوله

فحصل فی الاسرار العرفیة علی الالبیة و لما فرغ الشیخ رحمه اللہ من بیان الالبیة و ما یتنبی علیها من الاحکام شرع فی بیان هو
 تقتض علیها فتمنعها عن لیاقها علی حالها فبعضها یرتل الالبیة الوجوب کالموت و بعضها یرتل الالبیة الادا کالنوم و الانحما
 و بعضها توجب تیسیر فی بعض الاحکام مع لیاق اصل الالبیة للوجوب و الادا کالسفر علی ما ستقف علی تفصیلها و العوارض
 جمع عارضة اسی خصلة عارضة و انه عارضة من عرض له کذا اذا نظر له امر لصیبه عن المضي علی ما کان فیہ من حد ضرب و منه
 سمیت العارضة معارضة لان کل واحد من الالبیین یأثم الاخر علی وجه یمنعه عن اثبات حکم و سیمی السحاب عارضا لمتعة اثر
 الشمس و شفا عها و سمیت هذه الاسرار التي لها تاثیر فی تغییر الاحکام عوارض لمنها الاحکام التي تتعلق بالالبیة الوجوب و بلیة
 الادا و من الثبوت و لهذا لم یندرک شیخه و الکهلویة و نحوها فی جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثیر لها فی تغییر الاحکام
 و انما لم یندرک الجمل و الارضاع و شیخه حقه القریب الی الفتاوی العوارض وان تیسیر بها بعض الاحکام لدخولها فی المرز
 مکان ذلک المرض ذکرها کذا قیل و او و علیة الجنون و الانحما فانها من الامراض و قد ذکرهما علی الاقراد و حسب
 عنه بانها وان دخل فی المرض لکنها اختصا باحکام كثيرة یتحتاج الی بیانها فافترسها بالذکر سماوی و هو ما یشیت من
 قبل صاحب الشرح بدون اختیار العبد فیہ و لهذا نسب الی السما فان بالاختیار للعبد فیہ ینسب الی السما علی معنی انه خارج
 عن قدرته العبد نازل من السما و ینسب هو ما کان للاختیار العبد فیہ و دخل و قدم السما علی المكتسب ذکر الاله ظهر
 فی العارضة و نخرج عن اختیار العبد و اشد تاثیر فی تغییر الاحکام من المكتسب و ذکره الصغیر فی العوارض مع الاثبات
 باصل الخلق لکل انسان لان الانسان قد یخلو عن یفسد کادم و حواء علیها السلام فانها خلقا کما کاننا من عنصر

تقدم صفرا لان ما يشبه الانسان قد تعرف بدون وصف الصفرة ولهذا كان الكبرياء انسانا فكان احسن امر اعرافا حقيقة الانسان ضرورية ولهذا
جعل الجمل من العوارض مع انه كان امرا صلي تال التذات والى والمدخر حكيم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصفرة وانما جعل من المكتسبة وان لم يكن للعبودية اختيارا لان العبد قادرا على ازالة تحصيل العلم وكان ترك التحصيل بالاعتبار مع لغو
عليه بنبذة اختيار الجمل وكسبه باختيار البقاء وبذلك اختلف الرق حيث لم يجده من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
براسطة الاسلام لانه ثبت جزا على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي مثبتة جبريا كما الرضا والغدق والسرقة ولقد ما ثبت
لانما يتكمن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصفرة في تعداد العوارض السماوية والجملة في تعداد العوارض المكتسبة
لانها مثبتة في اول احوال الادمي وتقدم الجنون على الصفرة في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصفرة في بعض الاحوال حكم
الجنون تقدم بيان الجنون كيكية السماق الصفرة قوله واما الجنون فمكة انا لشيخ ابو امين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون بالعبء
الوقوف على حقيقة العقل ومحل وانه العقل ممتنع يمكن بالاستدلال من التشابه على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور والتميز
بين الخير والشر ومحل الدماغ والعنى الموجب لانعدام اثاره وتعتيل افعاله لباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الانعزال
من غير ضعف في حلة اطرافه وتورده في سائر اعضاءه ليسى جزوا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صوره على العقل نظر الجنون كالصبا
والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للضعف والبولي والحجر عن الاقوال يمكن لان اعتبارها في الشرح بالعقل والتميز فبذونا لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك ليسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه الولي فكان المراد من الحجر فيما اخرجنا من الاعتبار
من الاصل وتسمية الحجر اعمدا تسمى بخلاف الحجر في اقوال العبد والعصى لانها صادرة عن عقيدة يجوز ان لا يبره ولكنها لم يبره معنى التور
والعصى فيكون المطلق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها لا توجد حسا لامر ولها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك لا يؤخذ
بعضها الا في الاصل في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحجة وهو ثبوت الملك في العصور ويسقط به ما كان ضررا كما يحتمل السقوط
اشترط به مما لا يحتمل السقوط الا بالاداء وباسقاط من له الحق ضمان التسلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد بشرطه وهو الاستعداد على منية وكذا المحذور
والكفارات وانما تسقط بشبهات واحذار فتسقط بالجنون المنزل للعقل بالبطر في الاولى وكذا الطلاق والعتاق والدية واما
اشبهها من الفضا غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق العصى لانها من الفضا الحقيقية قوله واذا استدلال اخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصلها كان او مارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله
لان الهية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الالهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاعمال فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو حجر
من استحالته العقل فكان للنوم وكان للعقل ثابتا كما كان لكن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام الا لان
علماء ونا الثلاثة اسمحوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعمال وذلك لان الجنون
من العوارض كالاعمال والنوم وقد احمى النوم والاعمال بالعدم في حق كل عبادة لا يردى اياها بها الى الجمع على
الكلف بعدد والما وجعل كانهما لم يوجد اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادات كانت واجبة ففانت من غير حذر

مما

فیلمن المجنون الموصوف بكونه عارضا بما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد الايرسي ان الشرح الحق العارض بالعدم
 نے حق صحتہ الادا احتی ان من لومی سن الميل الصوم ثم نام او اعمی حلیه او جن ولم یتنبه اولم یفقی الما بعد غروب الشمس لصح صوم مع
 ان الامسكاك فیه ركن وهو فعل مقصود ولا بد منه مثله من التحصيل بالاختیار وما به من العذر قد سلب اختیاره لكن عند زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختیاری بطریق السحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الادا الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو سبيله ادلی بان يكون كذلك توحيه ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الادا وقت تقرره حيث حكم
 بصحة الفعل الموجوده في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب احققنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
 متبدي في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان ادلی بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان استنصر لزوم القضاء مرديا
 الى المخرج وهو الحج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بزومه ودعا للحج في القضاء ونعدم الوجوب
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا لتاوية الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائده وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارضی بان يبلغ حاقلا ثم جن ثباتان بلا خلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصلی
 بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ايجيقه رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عنده وعند محرم وهو ما سار الرواية
 هو بمنزلة المجنون العارضی وتبديل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان المجنون الساهل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الرباغ
 لانه فيه ما نفعه من قبول الكمال بمقتضيه على ما خلق عليه من اصف الاصلی فكان امر اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه محقق
 سقوطه على السهل فاما الساهل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاحضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترض على العمل الكمال
 بل هو قاطبة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند استنفاذ الحج في ايجاب المحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الساهل
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لان نقصان جبل عليه ما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وعد الاستداد كذا اعلم ان الاستداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثره
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدلا بدین ان يكون ايجاب العبادات معه موقعا في البحر لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المجنون اجتمعت واجبات حال المجنون وحال الافاقه في وقت وحد
 يخرج في ادائها اكثر مما شغل لما لم يكن اكثره نهاية يمكن ضبطها اعتبارا واداءا وهو ان يستوجب العذر وظيفه الوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تعيينه في نفسه فوكدت كثرتها بخولها في حد التكرار في الاستداد في الصوم بان يستوجب
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جرف من الشهر ليليا او نهارا يجب على القضاء وهو ظاهر الرواية
 وذكرك في الكمال نقلا عن شمس الأئمة الامكلوا في اذله كان يفتي في اول ليله من رمضان فاصبح مجنونا وهو حجب المجنون بان يستوجب
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصام فيه وكان المجنون والافاقه فيه سواء وكذا لو افاق في ليله من الشهر ثم اجمع مجنونا
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزومه القضاء ولو افاق بعدة قتلوا فيه واصلح لا يلزمه القضاء لان الصوم
 لا يقتضيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احد ما انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجس وسما العيار الى المراكب او الميزود الموكدة على الاصل زنى بالاصوم
يزداد الموكدة على الاصل او لا ياتي وقت وطيفة اخرى بالمبيض احد عشر شهرا فيزداد ما جعله بالعبادة الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المراتن على المرة الواحدة في الوضوء فانما شرفت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عدد من الاصل لانها لم تشدح
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد نقضا لان
المطلوب نفي المماثلة من تتبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح علم بغيره ان يكون مثالا واقفا
ان الصوم وطيفة سنة لا وطيفة الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقات كما لا صلوات الخمس وطيفة اليوم والليدة وان كان
ادواتي في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر وخل وقت وطيفة اخرى اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بالوجوه من الشوال
فكان الجس كالشكر يتكرر وقته وتياكده الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب كما كان هذا مثل احتمال الوجيفة والبولي
في الصلوة على ما استقره قوله وفي الصلوة ان يزيد الجس على يوم وليدة اقلت اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل به التكرار فاشترط
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان ليس الصلوة ستا لان التكرار يتحقق به واعتبر الوجيفة والبولي في ذلك
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليدة باعتبار الساعات واليدين لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيها اذا جن لبطون الشمس ثم اتفق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى
عليها نقضا لان الصلوة لم ييسرنا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندنا لا نقضا عليه لان وقت الصلوة هو
وهو اليوم والليدة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في تمام مقام الواجب الذي هو سببه
لا يسهل الكلف باسقاط الواجب عند قبل حيدورته كمرأى كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اى الامتداده في حق
الزكوة ان يستقر جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن عثينة ورواية المروى عن ابى يوسف
في الامالى قال صدر لنا ائمة ابو اليسر وبنا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول سنة الثانية وروى مشاهير عن
ابى يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة ملحق بالاقبل لان كل وقتا الحول الا ان سدل حد القدرنا
باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ليس ونف على الكلف من اعتبار تمامها لان اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ليس من اعتبار حقيقتها واذا زال الجس قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة وهو ما ينبغي ان كان على الاختلاف المذكورين ابى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيننا في حق الزكوة فيما
اذا بلغ العصى بموتنا وهو الك نصاب فزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم الحول من وقت البلوغ وهو منقوب وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابى يوسف قبل استالف الحول من وقت الافاقه لانه بمنزلة العصى الذي بلغ الا
عنه ولو كان الجس عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند
الكل ولو زال الجس بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل الامتداد
وإسائة الاصل العارضى عنده وعند ابى يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وبما كان حسنا لا يجتنب غير مثل

الاصح

الايمان بالله تعالى مشروعا في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق العصى وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار موثقا لا يبريه او لاحد مما
 وما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية الفيا حتى ان يصير مترد تبعا لا يبريه لان التصرف العبادي والكان غير ثابت في
 حقه ان الكفر بالمدع وعز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده لبعده بحقيقة من الابوين واذا ثبتت في حقه ثابتة في حقه ايضا لانه تبع لهما في
 الدين الا يبري ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الواه ونالت
 التبعية في الاسلام لا وجه له جعله مسلما بطريق الامالة فلو لم يكتم برده لوجب ان تغفر وتماوه هو فاسد فليس العفو يثبت الردة في حقه
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ فيه نوا الواه مسلمان فارتد او لحقا به بدار الحرب فان لحقا به بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستغابا والابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين نظر اثر دار الاسلام
 لانه خلف عن الابوين والردا رك عاقلا مسلما والواه مسلمان ثم من فارتد ولحقا به بدار الحرب لم يصح تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
 الايمان فلا يصير تبعا لبعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قائل ثم جن لم يبع البرية لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو لا حقا
 والاقر اعلم مقدم ذلك بالاسباب التي اتمت فبقى مسلما كذا في كل مع قوله واما العصفرة فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط
 عن التصغير والسقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التقيده به لوجه لانه اسي الصغر الضمير راجع الى مدلول التصغير عدم النقل والتبعية كالجنون وان
 معنى لم يجمع الجنونات به لغيره فيحتاج اليه من النافع والضرار التي تعلق بها لقاؤا وركبه الله تعالى في طباعها والعقل منحصر بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحال الاشياء او قد عدم التصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حالته لانه قد يكون للجنون
 تبعية وان لم يكن له عقل وهو عدم الامر من واما اذا عقل اى ترقى العصى عن اولى درجات التصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من ان العقل
 نقدا صاحبها اى لوجاهن الية الا وازفكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب
 ضرابا من الالية لانه ناقص العقل بعد ابقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر لا يحتمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط باعذار كالتبعية في النفسها واثبت
 باسباب جليته مثل الوقت والمال والبيس فيجزان يسقط بهذا العذر الذي هو اس الاعداد وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق العصى
 لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى الاله واسم منه وعن التبعية
 والردا في فكان وجوب التوحيد والحمد لله والابوية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد تصديقه او تقديره مع ابقاء الوجوب كما يعذر
 في اداء الصلوة بعد تصديقه او تقديره كالنوم وفقد الطهارة مع ابقاء الوجوب فلا حرم اذا اده العصى كان فرضا لا نفلا على
 ما سببناه قوله وحمله الامر اى الامر الكلي في باب العفو وحاصل احكامه ان يوضع عن العصى العمدة اى يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو
 والردا بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والواحدة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوه واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه وله اى من العصى بان يباشر بنفسه للعصى بان يباشر غيره لاحد بالعمدة فيه اى لا ضرر فيه لقبول التبعة ونحوه مما هو وقع محض
 لان الصبا من اسباب الرحمة ليعا فان كل طبع سليم يسبيل الى الرحمة على الصغار وشره لبقوله عليه السلام من لم يرحم صغيره فاعلم لوقر
 بسيفه فليس من اجل سبب العفو اى عن كل عمدة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقوط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه
 واخره من الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب العيبا كما لا يمتنع في حق البالغ العذر ولذا هي ولان العيبا بسبب العفو عن كل عهدة يحتمل المعفو لا يحرم العيب عن الارث
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو و باعذار كثيرة فليسقط بعذر العيبا وكحل
 كان المورث ماتت خلف الفته ولان الحرمان مثبت بطرف الوفاة ففعل العيب لا يمنع سببا للعقوبة لعقود ومعنى الجارية في فعله كمالا فالدية
 فانما تجب بعصمة المحل. و هو اهل لوجوبها عليه اذ العيبا لا يفي حصمة المحل ولا يلزم عليه اى غنى عدم حرمان العيب عن الارث بالقتل
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد العيبى العاقل والعايا بالشد او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينه لان الرق ينافي ابيه الارث
 لان ابيه باهية الملك اذ لو ارثه خلفا فانه الملك والرق ينافي الملك لما سببته ولان تورث الرقيق عن قرينه اشد من تورث الابن
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
 وكذلك الكفر اى كالفري ان ينافي الارث لان الكفر ينافي ابيه الولاية على السلم لقبوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والارث منبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبرنا عن زكريا عليه السلام فنبى من لذك ولدا
 يرثي فانه يشير الى ان الارث منبني على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والادام بحق وهو الارث ههنا لعدم
 سببه وهو الولاية كفا في الكفر وعدم اهلية اى اهلية استحقاق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق لا العذر اى عقوبة ولا يمتنع
 بسبب العيبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقية لا يعذر ذلك عقوبة وكذلك هذا
 الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص باهية نفقة
 بوزوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط اهلية كالبحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرس كفرة
 عن اهلية الارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اهل الولاية لوجوب جعل الكفر منيل للسبب والرق منيل الولاية فعلى هذا يكون الاتصال بالهية مع الولاية
 سببا فبان ان الولاية تسمى سببية قوله واما العتة لعبد البديع فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فيصير صاحبها تحت طام الكلام فيسببه
 بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام الجاهلين وكذا سائر امورها فكذلك ان اجتزأ شيئا من احوال العيبا اى عدم العقل
 يشبه العتة اى احوال العيبا اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فبذلك ان اجتزأ شيئا من احوال العيبا اى عدم العقل
 احوال العيبا اى جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها العيبا مع العقل فيصح اسلام العتوة
 ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ائتمته كما يصح من العيبى كذا اى العتة يمنع العتة اى
 ما يوجب الزام شئ فيه ومضرة كالعيبا فلا يلزم العتوة في الوكالة بالبيع والشراء فيقدار الشئ وتسليم البيع ولا يرد عليه ببيع
 ولا يورم بالخصومة فيه ولا يصح طلاقا امرأة لنفسه ولا اعتقاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
 اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن العيبى والعقود لترتم عليه وجوب ضمان ما
 يملك العيبى والعقود من الاعمال عليهما فانه من العتة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك
 من الاموال فليس لعتوة اسه ليس من العتة المنقبة عنها لان المنقبة عنها عتة يحتمل العفو في الشرع وضمان
 المتكفل لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد و يراو سبها ما يلزم بالعقود

في انفس الاستعمال وهو المراد بها ههنا ونهنا المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة ككثير من الضمان بشرح جبر انما استهلك من
المحل المعصوم ولذا قدر بالمثل وكون المستهلك ميسرا معذورا ومعتوبا اى بالفار معتوبا لا يثاب في عصمة الحمل لانها بائنة للحاجة لاجد
السياسة لتعاقب بقائه وقوامه حاله وبالصبا والعتة لا ترد في حاجته اليه عنده في معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا ينع بعد
ايضا والعتة بخلاف حقوق امر فانها تنجب لطريق الابتداء ذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف لحقوق
الواجب العقود لانها لما وجبت بالعقل وقد خرج كلاهما من الاعتبار عند استلزام الضرر لم يجعل العقود اسبابا بالتلك المحقق
حقها قوله ويوضع منه اى من المعتوه الخطاب كما يوضع من الصبي واليحب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التفسير ان حكم العتة حكم الصبي لانه حق العبادات
فانما تقطبه الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر من دالا سلام روح
شيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا رخصوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
تمنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوة لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه دليل عقل وتحققا
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب من الصبي كما اثر عتة العقل في عتة في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عتة سقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ ويدهر سوار فالخطاب يسقط من
المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يودى الى تكليفه ما ليس في الوسع ويسقط من المعتوه كما يسقط
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفصل وهو يلقى المخرج منه نظر الروح منه عليه ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه وغيره كما
على الصبي لان بوث الولاية من باب النظر ونقصان العقل سلبه النظر والمرحمة لانه دليل الخبز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قسما المقررة على غيره لانه عاجز ولما جرح الشرح من اول احوال الصبا والمجنون من آخر احواله والعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانا يفتقر المجنون والصغرى لا فرق بين المجنون والصغرى والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اى المجنون غير مودود واذ ليس لزواله وقت معين فينظر له فقيل ذالسلت امرأة المجنون
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يوخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغرى محرور ونوجب تأخير العرض
الى طهور ارشده العقل حتى لو زوج النضر في ابنة الصغرى الذي لا عقل امرأة نصرانية واسلست المرأة وطلبت العتة لم يفرق بينهما كما
عليه حتى يعقل الصبي والايجب عرض الاسلام على امد في الحال لان للصغرى حق الاسك للنكاح باسلامه مشك في التعجيل لغويته وليس
ترك العتة الا تاخير من غير ضرورة ولا نساد في الحال لان عقل الصبي اذ انه معصوم على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اول فاذا قل
عرض عليه القاضي الاسلام فان تعلم والافرق بينهما وانا صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باسلام لان الخطاب انما يسقط منه فيما هو حق
المدون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يوخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا حتى
الابار منه فلا يوخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجاسع قوله واما بالصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام متى لو اسلست امرأة المعتوه الكافر فيجب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجوده على العقل كاسلام الصبي

العاقل نفس على صفة اسلاسة في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلاسه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
 ودعا للظلم من المرأة بقدر الاسكان واما قيد المعتوه بالعقل احراز من المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا
 في وجوب العرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
 فحصل ما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارق ما في ان الواجب في حق العرض على وليه
 وفي حقما العرض على النفسما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه التغير الذي
 لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكلنا قيل النسيان
 يعتبرى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق المراد من التعريفين بالنوم والاداء
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها
 خرج بالنوم والاختصاص ان يكونا عالين باشيا كانا يعلمها تقابل النوم والاعراض بقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل بما كان
 يعلمه الانسان قبله مع كونه ذكرا لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما نفعه من الطبع ما يرد من الذكر فيها
 وقيل هو امر بيبس للاحتياج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا يسلط
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء للاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يتودى الى ايقاعه في الوجوب
 به اذا الانسان لا ينسى مبادات متواترة ثم فضل فيه حد التكرار فلا ينسى كالنوم لكنه اى النسيان اذا كان فالبا في حق من حقوق
 صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد باللازمة ان لا يخلق الطامة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلة
 من غيره عادة والتسمية في الذبيحة اى وشمل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبته لتفوق الطبع
 عنه ويغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
 جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المقطر لم يوجد في الصوم وجعل كان التسمية
 قد وجدت فيعمل الذبيحة واما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحمل ومنه عدمها الحرمة وهما من حقوق
 الله تعالى عز وجل اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه يمنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
 فيصاح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجه حتى لو اذنت مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه
 لان حقوق العباد محرمة لاجتمهم كما مر بيانه لا ابتداء لانه ليس للعبد على العبد ولا ابتداء لانه في نفسه وهى محترمة فستجى حقوقا يتعلق
 بها فهو اصحا كرامته من الله عز وجل وبالنسيان الايفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتداء لانه
 جل جلاله غنى من العالمين وله ان يتلى عبادة بلاشأن كان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتداء لهم مع فناءه من افعالهم
 وقال الله تعالى ومن جاهدنا فما ننا سجا بد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولذا اى ولان النسيان انما
 جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان فالبا بان وقع في القعدة الاولى على اننا العقدة الاخيرة لم يقطع

البا

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للصلى بيته تذكره انما الة مقدمة الاولى ام الاخرة فيكون مثل النسيان في الصلوة
فيجعل مندرا بحالات السلام في غير حالة العقودة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان بيته الصلوة مذكورة
له مانعة من النسيان اذا نظر اليها فكان وقومه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل مندرا لانه ليس في معنى النسيان المنعوص مما يه قوله والالتزام
فكذلك النوم فتمت طبعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والبالغة من العمل به سلاستها واستعمال العقل
مع قياسه في غير العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارته اهل الطب يسكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته له تنحصر في الدماغ الرشح
الغضائي من الجريان في الاعضاء مع قياسه في غير العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بتجديد النوم اذا التما وتحوه داخل فيه لكنه بيان
اشرا للنوم وقوله فاجب تاخير الخطاب لانه انما يتبعه قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا من كذا كان حكاه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاتجاه واحتمال خلفه وهو الغضاضة
تقدير عدم الانتباه وبذلك لان نفس العجز لا يقطع اصل الوجوب وانما يقطع وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطول
زمان الوجوب فيمنع تنديته فاعمال الخسرج والنوم لا يستدعي عادة بحيث يخرج العبد في وقتا ما يغفوته فسهل حاله لانه لا يستدعي ليا
ونها را عادة فلم يقطع الوجوب به لانه لا يخل بالالهية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم
لاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنا تم تميز بطلت عباراته فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعقاقير والاسلام والردة والبيع والشا
صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقره الصلوة في صلوة فاما وهو انما
لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتبره قياسه وركومه وسجوده من الفرائض لصدورها من
اختيار واما العقدة الاخرة فلانها من غيرها من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسد به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو صلح لا يصلح فقام وقراره وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الاماكن
لتوقفت الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الوجود ذلك الشيء وبناء على الاستراحة في انما بها النوم فيجوز ان
تحتسب من الفروض بخلاف سائر الافعال فان بناها على المشقة فلا يتادى في حالة النوم وذكر في نهيته اذا نام في العقدة
كلما ضل ان يقع قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم ثوب من الفرض لان الشرح جعل النائم
كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تفسد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ضمن لا تميز له وهو
نحو الشرح الامم الاسلام وذكر في المعنى وقام في تافض خان والخالصتان صلوة والخالصتان صلوة تفسد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم
في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوة هو المختار فاما اذا العقدة النائم في صلوة فلاروية فيها عن محمد ايضا فقال لما كرم ابو محمد الكفني تفسد صلوة
ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان العقدة في صلوة ذات ركوع وجود حدث وقد وجدت والفرق بين الاحداث بين النوم واليقظة الا ان ركوعه وحده الغسل كما
لو انزل الشهوة في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن
شهاب بن اوس من ابي حنيفة انها تكون حدثا وايضا صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة
بالعقدة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار ما تحقق الحدوث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فكذا

التمهيدية في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرماح فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلواته ولا تكون حدثا وهذا هو البذكور في عاقبة
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في التمهيدية والنوم كالتيقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما
 كونها حدثا فباعتبار معنى الجنائية وقد زال بالنوم الا ترى ان قديمته الصبي في الصلوة لا يكون حدثا زال معنى الجنائية
 من فعله ومختار المصنف ونحو الاسلام زهما اعدانها لا تكون حدثا زال معنى الجنائية عنها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخرية وحده قوله والاعمال
 كذا الاغصاء فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياسية حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه وادارتورا
 في غير طبي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاحترار عنه يحصل بقول زيل القوي انما يخيل بالالبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل فبقي الالبية ببقائه فلا ينافي الوجود لكنه لما فوت الاختيار ووجب مجاز عن استعمال القدرة اوجب تأخير
 الخطاب بالاداء واطمان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرقى بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاعمال اشرك
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميضية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان منه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكمن ازالته بالتيقظة وهذا اي الاعمال عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
 حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية يثا في القوة اصلا لما بيننا له مرض مزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ازالته فيجعل احد بخلاف
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشده من النوم كان الاعمال حدثا في كل الاحوال مضطجما كان
 او قاعدا او قائما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه باه لا يوجب سترغا المفاصل الا اذا غلب
 فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاعمال البنا قليلا كان الاعمال او اكثره اضطجما كان البعني عليه غير مضطجما
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جوار البنا ولانه فوق الحد
 في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منها سوتر في المنع من الاداء لانه مستقر الى كل واحد
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لا يوجب باصل الخلفه فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البنا بمنزلة الرماح وذكر
 في فتاوى قاضي خان اذ الغس في الصلوة من غير تعهد فما لا يمتا حتى اضطجح فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تقصد
 صلواته لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويشي وقيل لا تقصد صلواته ولا يتقضى طهارته كما لو نام في السجود قاعدا اذا نام مضطجما
 ستره وينقض وضره وبطلت صلواته بلا غلظان واعتبر استدا الاعمال استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقطت الصلوة اذا
 استند ولم يعتبر استدا والنوم في شئ اصلا وكان المقياس ان لا يسقط بانها بشي وان طال كما ذهب اليه بشر بن حياث الرسي لما
 يزيل العقل ولكنه يجب خللا في القدرة الاصليه فيعوض في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاعمال
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر احتمر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط القضاء واذا طال اعتبر بايق
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استدا في حق الصلوة ان سرت على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابن حنيفة
 رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

بجاء

في الجنون وقال الشافعي منه استداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يمتد على وجوب الاداء و فرق بين النوم والاعمال فان النوم عن اختياره بخلاف الغما ولكن تخسنا
بحديث علي رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقتنا من وعملين يباشر اغنى عليه يوما وليد يفتي الصلوات بلامدين مرضي
استداده اغنى عليه اكثر من يوم وليد فلم ينفذ الصلوات فعرفنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد بضيعة يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه زال عقله بالاعمال و وجوب القضاء يمتد عليه
وقلنا لان الاعمال عندنا في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالهية او بالخروج والالتزول الالهية بما
بيننا وما يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكتر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه ما يمنع من الاكل والشرب
وحياة الانسان شهرا بدو ونحوه لا يتحقق الا نادرا فلما يصح لنا الحكم عليه وفي الصلوة استداده فخير نادرا فيوجب حرجا فيجب اعتبار
قوله وما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
بوجوه من ضعف حكمي يتيم الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يتكلم الصيد وسائر المباحات وآثر
بالحلمى عن المحسى فان العبد ربما يكون اقوى من الحر صلا ان الرق لا يوجب خلافا في سلامة العينة نظرا وبالطنا لكنه وان تولى
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضارة والولاية والتزوج وما لكية المال وغيره بالويلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكتمت محممة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة اليها حتى صار واعصية التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حرا زبنا على دياتهم فيما بينهم بالحرية ثبتت هذه الاحكام
في حتم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه ابتداء بثبوت فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصبروا
انفسهم لمحققة بالجداد حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله عز وجل
ثم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صار واه محال الملك وجعلهم عبدة عبدة والحلقم باليهام في التملك الاستبدال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمه اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوفد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالتخراج
فانه في الابدان يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمه حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي انصب لامر فعله من العرض يقال فلان جعل عرضة
اللبلاء اي منسوبه بالبحر يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة للايمانكم اي عرضا لها فيبذلوه بكثرة الحلفين
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنسوبه بالتملك والابتدال اي الاستهان قوله وهو وصف لا يتجزأ
التجزى اصله التجزؤ والتجزؤ لكن الفقهاء ليسوا العبرة بتحقيقا كما هو مذموب بعض العرب في المموت فصار تجزوا بالواو ثم
قلبو الواو ولو وقع ما طرأ فباي فقلوا التجزى وشبهه توضعه والتوضى اي الرق لا يتجزى شبة تاو والاد قال محمد بن سبله

من مشائخنا انه يحمل التجزى بتوحي لفتح الامام بلدة وراى العوالم في ان يشرق انصافهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القدر لا تجزى اذ لا يتصور قمر نصف الشخص شاعدا ون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شاعدا ون النصف والحاصل ان الحمل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في انصافه بالعلم والحمل وكما ان المرأة لا تجزى في انصافها بالحمل والحريته والمراد من التجزى وعده غير ما نحن بصدده من المسائل ان الحمل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعناق او الملك والاتصاف يقبل التجزى او لا يقبل فانهم ثم استدل على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يحمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له لان النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعله بمنزلة تجزى واحدا في الشهادة كما ان المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو عند الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة ملكية يصير الشخص به ابلا للملكية والشهادة والولاية ونحوها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قوله كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض المشايخ وبعضهم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتعريف الجاسع للغير عنه للتجزى بثبوته واولا اجماع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من ابيهن يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالاجماع وينزل عن النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام لرق و العتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعناق فقال ابو يوسف ومحمد رهما اعد الاعناق لا تجزى حتى واعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس نصيب فيه شريك ولان الاعناق انفعال العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسبه فالكسبه فلا يتصور الاعناق بدون العتق كما لا يتصور الكسبه دون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعناق وهو العتق تجزى لا يمكن الفعل وهو الاعناق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلق لما لم يكن تجزى لان التطلق الذي هو الفعل مستجريا ولا وجه للقول يتوقف الاعناق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستجى بثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبدا يعتق الكل ولكن عند الملك الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يهبه في ملكه بل يصيرها لكتابت حتى كان احق بمكاسبه وينجح الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتجزى بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحمل الفسخ وهو الكسب والسبب هنا ان الله الملك الا الى احد وذلك لا يتحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبدا كلف عتق بقية وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير مقبلا ما اخرج الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستد ام فيه الرق ولان الاعناق ازاله ذلك اليقين بالقول في تجزى في الحمل لا البيع وذلك ان نفوذ تصرف المكاتب بملكه وهو مالك للباية دون الرق لانه اسم لضعف شرع مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حق على الخلق فيكون جزاؤه عقاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في الحمل لا يدل على انه مملوك

لتعلق باثبوت فانها شرط الملك فبوتها وبقاؤنا وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاحتاق
 منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزى كالشواب الا انه ازالة الى العبد والعبد
 لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت الصق فكان فعله اسقاطا واعتماقا بواسطة
 ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون فصل الرزيد بلا رق كالقتال
 فعله لا يحل الزوج وانما يحل لبينة ثم تزويج الزوج ينقض البينة فيكون فعله تمكنا او كثر القرب يكون اعتمادا بواسطة الملك
 لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاحتاق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما يسمى اسقاط
 الملك الذي هو متجزى لقبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى
 حتى كان فاسلا لبعض الاعضاء تظهر او مزليا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا
 بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتجريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية
 كان موافق الطلقة والطلقتين سلفا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة
 الملك عن البعض حق العتق لان ازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاحتاق اقوى من التبريد والاستيلاء
 ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكليته من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتباً من حر وعبد ولان في الكتابة
 تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار
 فالما حصل ان الاحتاق عند ثبات العتق قصدا وازالة الملك منها واشباهه بازالة الرق الذي هو ضده وسما
 لا يتجزى ان فلا يتجزى الاحتاق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وايقاع نصف الطليقة
 وعنده الاحتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق منها لانه لان المرأة انما تصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره
 وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاحتاق الذي هو اسقاطه متجزيا قوله وبذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احتر
 بل فقط الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال نيانه مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه
 المولى لقيام الملوكية بالايمنى ملكية من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالکاس هذا الوجه لان المالكية تعني العتق
 والملكوية تعني من العجز وما متناقيان فلا يجتمعان بجملة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
 مالكا للمال من حيث انه ادعى لاس حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بالملك من حيث انه ادعى يلزم منه ان يكون
 المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المال مقبذل للمال والمال متذل ولا يجوز ان يكون العبدل متذلا في حالة واحدة بجملة مالكية
 باليس مال لان الضرورة داعية الى اشباهها كذا في بعض الشرح ولا يخفى اعم وبما فالأولى ان تيسر في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي
 ان لا يعتق بالرق ابية ملك التصرف كلابتقى ابية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له تصرفا
 في نفسه جازم ويجا وقد قامت له ابية هذا التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته
 حتى ان المولى لا يملك الشرا بغيره بحسب في ذمته عبده ابتداء فيقول للمالكية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
 بالمحمد ود القصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الحكم بالملك

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسيرو وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك
 كالاعتاق وقال مالك يصح يجوز لهما التسيرو لان ملكا لتعتق ثبوت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وسببه ملك
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم الملية فلذا حكمه بخلاف النكاح ولانا نرى لاذن المولى في اثبات الملية انما يثبت في اسقاط حقه عن قيام
 الملية العبد والمسيبة الامة التي بواجباتها واعدتها لا على فعلية من السير وهو النكاح يقال تسيرت جارية وتسيرت كما تعال تطنت وتطنيت
 وحسن المكاتب بالذكري ان حكم المديركه كذلك كما صرح بكاتبه لحرية يدا في يوم ذلك جواز التسيرو لرفا زال الوهم بذكره قوله ولا يصح منها جهة
 الاسلام يعني لما ابطال الرق مالمية المال لا يصح من العبد والمكاتب جهة الاسلام حتى لو جابقع نفلوا وان كان باقن المولى لان القدرة
 والاستطاعة من شرطه وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها ينافي البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا واما المنفعة
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع مادية على ملكه لان ملك الذات ملكت الملك للمنفات وكانت المنفعة للمولى واذا قدمت القدرة اصله
 ثبت الوجوب الا ما همس عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم الفرض
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلوا فان
 عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار اداى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من الوصول
 الى موضع الاداء فبما طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصله المتأخفة التي هي حقه فكان قرضا فاما سابق العبد
 فلولاه وباذن المولى لا يخرج النفعة من ملكه فاما وقع اداؤه بملك غيره فلا يادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تادى
 بتحكيم للمال وهو للمولى لان نفسه وبها بخلاف الجمعة اذا با باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظاهر خلفا عن الظاهر
 وسنأ فعل الاداء الظاهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله لانا في الملية
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع الملية
 لهذا الاشياء فكان في حق هذه الاشياء بمقاع على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية وللضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا
 لان العبد صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضايتها وهو لا يملك الانتفاع بها المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها
 مولاه اكلها ولبسها عند الحاجة وليست للملية ملك السمين فاذا اطارق له لدفع هذا الحاجة الا النكاح فيثبت الملية النكاح وانما وقف نفاذه سنة على
 اذن المولى دفن الضر منه فان النكاح مستلزم للهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ الم يوجد بالخر يتعلق
 وباليتما حق المولى فلم يكن يدرى اجازته الا يرى ان المولى لو استقط حقه من الملية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبيض العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فنعرف ان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى
 للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجازته على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجازته عليه لانا نقول انما يملك اجازته حين
 الملك من الزنا الذي هو سبب لملك النقصان لانا ما لك لانه كان العبد هو المالك ليضع بعد الاجار دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فوج
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقا تهما فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت الملية النكاح ولذا لا
 يملك المولى اطلاقه منه اذ لا ملك له فيه صح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرارتان ولي القصاص مسيحي ارافه منه وهو في ذلك مثل الحر
 وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصيح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه متع على

ع

اصل الحرة في حق الدم والحيرة قوله ويتاثر في الرق كمال المال في كل البليات الموضوعة للبشر في الدنيا واخره عن الكرامات
 الموضوعة في الآخرة فان بعد سواي المحرفين لان اهلها بالتقوى والارحمان للحر على العبد في التقوى وانما يتاثر فيه لان كمال
 المال من الكرامات بين العز والشرف والرق بيني عن الدليل والبرهان فلا بد من ان يكون بينهما تواف من الذمة فان الانسان
 بهما يصير ابا لايجاب والاستيجاب ويمتاز بهما من سائر الخيرات فيكون كرامته واكمل فان استغفر اشكروا وتوسعة طرق نضاً
 الشؤفة على وجلا يستلزم حقوق اسم ولامته كرامته بلا شبهة ولهذا تسع الحبل في حق النية عليه السلام الى التسع والى ماشا الزيادة
 شرفه وكرامته على كانه اتملق والولاية فانها تنفيذ القول على النية او الابدان ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم ميز
 نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صلا بالاروق صار
 كانه لازمه لاصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلا لذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحمل الدين على
 لم تقوى على تحملها لضعفها لا يمكن المطالبة به بدون انصاف بالية الرقبة والكسب اليها اذا لا ينعى لاحتمالها الدين الاصح
 المطالبة فانما سميت اليها بالية الرقبة واسمها تعلق الدين بها فيستوى من الرقبة والكسب لذمة الرقبة لما صنعت بانها وسبب البراءة
 وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين الكسب ان العبد يتسبب فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
 تصرف الى الدين اولاً فاذا لم يرف به اهل يمكن ان كسب يصرف بالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما يقع الكسب بالاجماع الرقبة
 اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيده فيستوى في الدين كالمدر والمكاتب ومعتق امين عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وكذا
 اكل الكسب اثار الرق في ضعف الزمة كثر اثره في تصفيف اكل الذرة يتب عليه ملك النكاح المرء اهل الذمة لا يخرج العبد
 الا امرتين حرتين كانتا اداستين وقال لك رحمة الله ان تيزوج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد
 من اهلية النكاح وما لا يؤثر في الرق فاحوال العبد في سواد كماله لطلاق ذلك الدم من حق الاقرار بالقوة وقلنا ان الرق يؤثر في
 تصفيف ما كان متقدداً في نفسه كاكل رات في كدود وهدو والطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النكاح يوصف الانسانية وقد
 اثر الرق في نقصانها حتى انقصت اهلية استحقاق النكاح فلا بد من ان يؤثر في نقصان النية والحمل فنته كذلك اثر الرق
 في اتقا منه لانه النصف كما دل عليها اشارة قوله تعالى كملين نصف ما على المحصنات من العذاب وقدر وحى من عرضي الله ان
 قال لا يزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة اثنتين يعني سواد كان زوجاً واحداً او عبداً لان الرق كما اثر في تصفيف حل
 الرجل اثر في تصفيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة بحمل النكاح لان اهل لعمرة في جاشها كما هو نية في جانب
 الرجل لانه بسبب السكن والازواج ويصعب انفس ويصعب الولد واعراضه يحلج الة هذه لاسر ك الرجل وسبب الحصول للمهر وجوباً
 الدار وهاهنا خصمان بها وكان اكل فتمت في حها بالطريق الاول كلما بنصف حل الرجل بالرقة ينصف حلها بالرق ايضا والطلاق
 مشروع لتقويت هذا الحل فتمت كان حل المرأة ازيد كان عملية الطلاق في حها وسع على امس كمن ملك عبدين فكذلك فاقين في ملك
 بداروا حلك اعتاقا فلهذا كان حل لانه على النصف من حل العمة كما ان حل العبد على النصف من حل الحرفات بنصف ما يقوت به
 حل حرة وهو نظمية ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يجزى كحل وصار يقوت به حل لانه طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام
 طلاق الامة ثمان ومدتها خمسة اثنان وتصفيف العدة لانهما فتمت في حها لانهما في حها من تصفيف ملك النكاح في اثر الرق في نقصانها

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتها نصفها لكن الحيفه الواحدة لا تعبل التصنيف فيكامل ولا تسقط لان
الوجود راجح على ما نبه لعدم والامتيلا فيه ايضا ولتقسيمه كان للمائة الثلث من القسم وللمرة الثلثان لانه تمهيدية على كل فتتصفت بابق
الحبس وقد روي انه عليه السلام قال لجمرة يوم اسلم القسم للمائة يوم قوله ولا يحولها تصفت الحمد وحق العبد والامة لان تعلق العقوبة
بتسلط اجنابية وتسلط اجنابية يتوافر النعم فان التمتع لما ملكت في حق شخص كانت جنابية على حق النعم اعظم من جنابية من لم يملك النعمة في
حقه والدليل عليه ان النعمة لما ملكت في حق المنصتين باستيفاء مظهر من الجمرة كانت جنابية الزمان اخلطت بكنه الرحمن والملك النعمة في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عن من لم يشره من اصحابه كان شرع العقوبة على تعذيب اجنابية نصف العقوبة المشروعة في حق غير من
كما قال الله تعالى يا ايها النبي من ياتسكن بغير حشة بيئته ايضا عفا لما العذاب فينفي ولما اثر الرق في تصفيف النعم في حق العبد
والامة كما بينا اثره في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اثره في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعلمين نصف ما على المحصنات
من العذاب وبما في الحمل الذي يمكن تصفيفه فاما فيها لم يمكن فيكامل كالقطع في اسرة فان المحرم والعبد فيه سواء قوله وتعتقت قيمته
الى اخره ولما نزل الرق كمال الحال انتفعت قيمة نفس العبد من قيده امرته اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة العجاني قيمة ولا تزاد على عشرة
الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم فان كانت قيمة عشر من الفا واكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمه الله يجب قيمة على العجاني
للمعاقلة بالغة بالمنة لان معنى المالية في العبد الجع على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتفعت من الدية سجد القيمة
وان جاز الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالمنة بالمنة كما في الغنم
نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل المالية تامة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المالح لو
زالت المالية بالاتفاق بقيت النفسية ولهذا كان المعبر في ايجاب القصاص من الكفارة معنى النفسية منه ودون معنى المالية فكذلك في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار نظر الحال وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصله ينته كمال
المالكية بالجمرة الزكوة فبالحية ثبت المالكية المال وبالزكوة ثبت المالكية النكاح وقد انتفعت المالكية العبد بالرق فانه ياتي المالكية المال فلابد
من ان ينقص بدلها انقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانثوية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد طرفي
المالكية وجملة المالكية المال وما لكتة النكاح ولا يبعد منها لان العبد في المالكية النكاح مثل المحرم والمالكية المال لم تنزل مينة بالمالكية فانتفعت
بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واتوى الامر من ملك التصرف لان الرقبة المتعلقة بالمالكية وهو الاتقاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسلية
اليه والعبد وان لم يبق اهل المالكية الرقبة فمما يل التصرف في المال الذي هو اصل اهل التصرف العبد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة
فيكون اهل القضاة وادنى طريق قضاء حاجته ملك اليد الاتية ان المادون اتحق اليد على كسبها كما كاتب لهذا يتعلق الدين
يكسبه الذي فيه الا ان ياتي بالرق ويؤثره كالاجارة مع العارية وكذا الواويع العبد بالانغيره لا يملك له الاستداده من المودع ماؤدا
كان للعبد اذ يجوز الكذا في عاقبة شرع اجماع الصغية فوجب القول بنقصان في دية لابل التصفيف واما بالانثوية فينعدم احد طرفي المالكية وهو
المالكية النكاح فانها وان ملكت للمال حقة وقرها فدية لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالمالكية وجب تصفيف وينها ما اذا
خرج ايجاب عاقلة يجب على هذا التخرج ان ينقص دية ما دية العبد من دية امره بمقدار الربع لانها من المالكية عن المالكية امر بالربع لانا قد بينا
ان المالكية اليد والتصرف اولى من المالكية الرقبة فلا يكون في تصفيف اعتبار الربع بل ينقص بالخطر في اشع وهو عشرة ما هم لانا

حج

قل لا يستولى به من احرمة استتاما واقلا باستحقاقه بقطع اليد المتحرمة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا
يقول ابن سبويه لا يملك بغيره العبدية المحرقة فيص منها عشرة واربعة عشر في هذا الاثر في حكم المصعب من رسول الله صلى الله عليه وسلم فان
لانسان المالكية النكاح كالملة للعبد هي ناقصة لوجوبها معها فلو تمها على اذن المولى لم يمان احمر والثاني امتصاصه على امر
بجواز المحرمة تجاوزت الملة الى الرابع فلما التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان المالكية كالملة في توقفا
على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى ليس له بالبلوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تمصيفه من
الاثر في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتصفه اسلم فان ما ملكه من النكاح مثل المالكية المحرمان نقصان فاما الجواز
من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته المقبول عن دية المحرمة ان المقبول الفعان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجوز
فيه القيمة وتجره العاقلة الا ان الموجب انقصان وصره ورتة بالالتحق انتقصت بهما ملكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
بالانقصنا بذلك بسبب المالى ل ودمه لا يدل بالية واذ لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك
النقص بسبب الاعتبار بالمال يدل حمله لا يدل بالية واذ لم يكن اثبات النقصان بالاعتبار بالابان ازادت قيمة المالكية على
دية المحرمة وجب لتقصه مشرعا لكن يقدر له خطه لما بينا ووجب ضمان المولى لا يدل على انه يدل بالمالكية لان القصاص وجب للمولى
ايضا وهو يدل النقص بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقصر دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصح مستحقا فيستوفى
المولى النبي هو وولي الناس به كما يستوفى القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهل للتصرف في المال والاستحقاق
عليه من هبتا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصل لا بطريق النيابة وثبت كما حكم الاصل وهو العبد على كساية وكان
الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت الاذن
غير لازمة لثبوت الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمملك المستفاد بالهبة مع المستفاد وبالبيع وعندنا
رحمة على المولى بل للتصرف بنفسه ولا استتاق اليد ولكنه يتصرف في الاذن من المولى فتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
بتصرف للمولى في ذوات الكسب يد يتب بمنزلة يد المبيع يتبني على الاذن نوع من التجار يكون اذنا في الالواع كلها عندنا وعندنا
رحمة احد لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شرا وشهته كان ما فذنا ابد الى ان الحجر
عليه لان فذنا اسقاط اصح والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا سئل ان يقبل التوقيت اصح الشافعي رحمه الله بان المقصود من التوقيت
حكمه وهو المملك وان جعل للمولى للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهل للملك واذ لم يكن اهل للملك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن اهل السببية وهو التصرف لانه شرع الحكم للذات فلا ينفصل عنه واذ لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل الاستتاق
اليد ايضا لان اليد لا تستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران لانه حقيقة واذ ثبت انه ليس اهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقم المولى بطريق النيابة كالتصرف الكسب فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر على سبب الحكم شرعا وعمله ذمته صالحة للترام الدين واعتبار الكلام بصدوره
من الماهل والابنية التكلم بالعبد غير ساقطة بالاجماع لانها مثبتة بالعقل وهو لا يتقبل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الذم
واخباراته في البيانات وكذا الذمته مما يملك للعبد للمولى لانها عبارة عن وصف في شخص يصير به اهل للاسباب والاستجاب

لما يتيا والعبد من هذا الوجه لم يصر ملكا للمولى ولعلنا سألنا عما يطالب به بحق الله تعالى ويصح اقراره بالجمد ودون القصاص لو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلة الدين ايضا بديل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبديل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمته حتى لو كفل انفسا يصح ويؤخذ به في احوال الكان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمته لا تشمل ادم الدين من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من اهل شر واذ اكان كذلك بقية العبد ما للتعرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو اصله مقصود منه وملك العبد وكان عالما في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يرجع على المولى بما سأل من الدين ولو كان نائباً لرب عليه الوكيل يرجع على الموكل والمولى يخلف اى العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعاً عن التصرف لمحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق به اهلية الرقبة والكسب استقواء وبها ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذ اذن فعقد رضى ليقط حقه فكان الاذن فكان للمحج كالكاتبه فلما قبض لتخصيص بنوع دون نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف بالنفسه وكان حكم واقعا لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيها اذا اشترى شيئا ثم امتنع بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم امتنع وكما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه فيفقد النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه نائب عن المولى في التصرف فلما العبد وان كان تصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذ على العبد بعد امتنع عند زوال المانع من ثبوت لان التصرف منتهى وقع بمهته لا ينفذ بجمته اخرى بجملة النكاح لا ينفذ على الوجه الذي توقع اذا الملك وقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للرهن فيمكن تنفيذها عند زوال المانع من غيبة تضييعه واعلم ان لما اختلف في ثبوت الملك للمولى على طريقتين احداهما ان ملك العبد بالتصرف يقع للعبد ملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا ما لنفسه لان عمل الانسان منتهى ما يرضى ان يقع له بدون ان يقع لغيره كان واقعا كما المكاتب لما كان كسبه لعبيد من وجهه ونفسه من وجه لم يجعل نائباً عن المولى بل هو مال لنفسه فلذا اذا اذنت له ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون ملكه لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يرضى اهل الملك فقد رلا يقطع له فاستحقة المولى لا بالتصرف ولكن بطريق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه العبد يبيع ملك المولى في كسبه لانه انما يبيعه الملك من جهة العبد كالوارث اذ المورث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما اخرج بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وما جله من الزوائد لانه مشروع وسيله الى ملك السيد الذي هو المقصود والمتكمن من الاستفاد والوسائل غير مقصود بل هي من الزوائد قوله ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جلدنا العبد في حكم الملك وفي حكم قضاء الاذن كالكامل وان كان هو صيلا في نفس التصرف ونبوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكامل والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون له في حكم قضاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بجملة المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تمييزه نفسه فلم يكن جلد بمنزلة الوكيل في حكم قضاء المكاتبه قوله في مسائل من المولى يتعلق بقوله دعائه مسائل المأذون اى اكثر ما يتعلق بقضاء الاذن اى جلدناه في حكم الملك

في سؤال مرض المولى وفي حق تبادل الاذن في عاتق سائل الماذون كما قيل فمن اشكك القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة نعم ممن
المولى فيباع العبد ببعض ما كان في يده ما تجارته او اشترى شيئا وجابى في ذلك بغيره فاحش او يشره ثم مات المولى فجميع افعال العبد جائز عند
ابن حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للموكل في تصرف الموكل في تصرف العبد من
الموكل لتعلق حق ربه بملكه كما تبيح تصرف الموكل بمرض الموكل وصار كما اذا باشر المولى بنفسه لانه اذا اذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث
وكذا الحكم من هذا في المحاباة بغير سيرة فالأحكام المحاباة بغيره فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند هذا لا
يملك هذه المحاباة حتى لو باشر بها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي جاباه بعض حصة المولى كان المحاباة لان مباشرة العبد
كما بشره المولى والمريض لا يملك المحاباة في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي جاباه بعض حصة المولى كان المحاباة لان مباشرة العبد
او غير من يرون التجارة وطع المولى دين ثبت في صحة بدين المصون من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شئ فهو الذي اقر العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مندوبا فكذا مثل
ففي هذه المسائل امتثال الماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل يحتمل اشتراطه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن اشكك في ان العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول في التجارة الثاني كالكامل اذا اذوك وقد قال له المولى عمل
بالمال لا ينزل لغيره الا اذن المولى صار محجوبين كما لو مات الموكل صد المولى والميراث ويشترط العلم للماذون بالبحر بصحة ما
علم الموكل بالعدل ولو جرح الماذون من ملكه لم يبرهن من ملكه لم يبرهن للعبد ولا يان يقتض شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن
كما لو كسب بالبيع ليس له ولاية فيرض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياد بالعد
وقتل فيبدا الحق بداء الحرب صارا العبد محجوبا كالكامل يصير مع ولا يفسد هذه المسائل والنظر باجل العبد كالكامل في حال تبادل الاذن
قولك والرق لا يورث في عصمة الدم التي ائزعه عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك فقال له وبصاحب الشرع على نوعين موثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقوتة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
التعرض نعم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص ان كان خطأ فالدية والاثم يقع في العصمتين بالكفارة ان كان
القتل خطأ وبالقتل والاستنثار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقوتة بالاستسقاط والتنقيص وانما يورث
في قيمة اية قيمة الدم حرم ابا عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمته الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره
في تنقيص القيمة لما بينا لاني العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقوتة تثبت بدار الايمان اي بالامر بها والعبد فيه
في كل احد من الامرين مثل امر القصاص امانى الايمان فظاهره واما في الامراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يجبا لقرار في هذه
الدار بان اسلامه والتمتع عقده الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شعبا للمولى فانما كان المولى محررا بعد الاسلام ليطيب العبد
محررا بها ايضا كما سألوا له ولذلك ابي ولكن العبد مماثل للحر في العصمة يقتل احرا لعبد قضاها عندنا وقال شافعي رحمه الله قبل الحرية
الاتقاء المانعة بينهما فيا تبني عليه القصاص هو النفقة لانها عبارة عن ذات موقوفة بانواع الكرامات التي اخصت بها وصارت بها
اشرف من الرقيات وقد تمكن في العبد من المانية التي تحمل تلك الكرامات فانصرفت النفس بمجازاة المانية فكان ان العبد في تقابلة
محررون في النفقة فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس والى فانصرفت القصاص والذليل على الاتقاء النفقة انما هي من العبد لا من المولى

عليه مثل الذكر الاصح استنادون النكر في استحقاق الكرامة ولذا انقضى برل سباعن برل دم الرل لان ذلك ثبت لبعض على خلاف اقسامنا ما ذكرنا
 ان نكس البصيرة على سبيل الكمال المساواة اخرى بسبب العصة والديس على كمال العصة وجوب بقصصن قهقرا اذا كان قائل هذا ولو نطف العصة لا اوجب
 القصاص فنكده اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاجتهاد لا يوجب القصاص اشبهه ومجاورة المالقة لا يكل بالعصبة والعصبة لان الاوصف الذي يتنبى عليه
 القصاص من ثبوت لاجل العصة كونه محتملا امانة الترتبالي اذ اخل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصة وهذا
 اصله لان نكس عنة وما عداه من الكرية والمالكية والعقود صفات الزائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق للقصاص بها وقد وجدت
 المساواة بهننا في الهنن الاصل الذي يتنبى عليه القصاص وملك العصة لاجله فلا يوجب منع القصاص من القصاص البديل فلقصان الاوصاف
 الزائدة فهي معدومة في تفتيش البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا يبل جريان القصاص من الرل والاشه وشجوت التعاوت بينهما
 في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد اى نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خلافا في قومي البدن مساكن
 القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ياتي في مالكية المال ينال في مالكية منافع البدن لانها تاتي البدن اقيامها
 به والبدن ملكا موليا وملك الاصل علة لملك التبج وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع اشتبهه منافع بدنه من الملك في بعض
 العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في بعض نظر المولى كالحج والجهاد فلذا لا يكل للقصال بغيره اذن المولى بالاجماع اى
 ولان الرق اوجب لقصاص فيل يستوجب العبد السهم الكامل من العينية بحال وهو نوبه لعمامة لانه اى حصر ولم يقال لا يكل له شئ لان
 مولاه التزم مؤنثة للخرقة للقصال برفكان كالتحريم وان قائل باذن مولاه وبغيره اذ ترفع لاولا ليسم وعند بل الشام ليسم العبد
 واصبى المرأة لان الهنن عليه السلام اسم يوم خيرة للنساء والعصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة ان عبدا رضى بعبده عنده ان
 عليه السلام كان يرضخ لاوليك ولا يسلم لهم و بان العبد خيرة حبا بغيره فان المولى ان يمينه من الخروج والقتال فلما يسوسه بينه وبين امر
 الذي هو اهل الجهاد بعبده ولكن يرضخ له اذا قتل المعنى الترحيم ولا يلزمه بلان لا اتم نقل عالمان قال من قتل فقيلا فله سلبه فانه يستوى في
 استحقاق اسبب بين العبد و امره ما كان سلب قتيله اكثر من سهم المولى ان يستوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق اسبب بعد
 التفتيش ابا القتل او بايجاب من الامام ولا تغارق بينهما في ذلك بحكوات استحقاق العينية فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامة
 انقص حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التفتيش بين الفارسين الراسل ولا يدل ذلك على انه يجوز العينية بينهما في استحقاق
 العينية وما يسكو بين احدى شئ محمول على الرضخ لما ادى عن عمر مولى ابى اللان قال شهدت حروا ما ملك فلم يسلم له رسول الله عليه السلام
 كذا في السيرة الكبرى والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شروح هذا الكتاب ان المجرم مولى الذي يستوجب الرضخ الما اذون له في القتل يستوجب
 السهم الكامل للاستحاف بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات تسلسل بقوله مثل لزومه والحمل والولاية فتبين لزومه ثم حمل
 شرع في بيان الولاية لئنه لا تثبت الولايات المتعدية مثل ملامية القضاء والشاوة والترجيح وغيره بالعبد لانها يتبني عن القربة
 الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شادا و ابى والرق عجز على فينا في الولاية كما ياتي في مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولان
 المرء على نفسه ثم التعدد منه له غيره عند وجوده و شرط التعدد وكذا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله انا مع العبد ان
 العبد الما اذون له في القتل لكا فر احر لى جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق فينبى ان لا يصح ايمان الما اذون في القتل
 كما لا يصح ايمان المجرم عنده في قول ابى حنيفة رحمه الله و احد من الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية تعرف

على انزال الام عليه كاشارة ولا ولاية للعبد على ان يبيع الاصل كما لا يصح شهادته وتصادف جميع ما يتعلق بالولاية فقال الناصح اياه لان الامان سبب لا اذا
في الباطن يخرج عن اقسام الولاية باعتبار الماذون له في افعال الصارث كالنكاح في الغيبة من حيث انه اتفق رضي فيما فاذا امن فقد استحق نفع
في الغيبة فلا يحكم الامان ثم تعدى الى الغيبة لم يحرم فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة بروية بلال رمضان حيث صح لانها
ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه ولا ثم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من لم يجر عن افعال مثل الماذون لاني استحقاق الرضخ
اذا قاتل فينبغي ان يبيع ايمانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشايع رحمه الله لشركه في الغيبة ايضا قلنا قد ذكر في اليد الكبير العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لانه في القياس لانه ليس من اهل افعال وانما يصير بلاله عند اذن المولى فيكون حاله كحال المحرمي
في المتاسن ان قاتل باذن الامام لم يتحقق الربح ولا قلا وفي الاستحسان يربح له لانه غير محجور عن الاكتساب فيحتمل منفعته هو كما الماذون
فيه جهة المولى ولانه لانه انما يخرج عن افعال الماذون المولى لانه لا يكون مشغولا بغيره المولى حالة افعال وهو ما قيل فاذا فرغ من
الفعال سالما واصل الغيبة ونال الربح ثبتت الاذن منه ولانه وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا فرغ من فعله وسلم
من العمل فاذا فرغ من ايمانه لم يكن مشركا في الغيبة انهم امله وجه القياس فظاهر وكذا ماله وجه الاستحسان لان الشركة كما
ثبتت له بعد الفرغ من افعال لاقبله ومن ثبتت الشركة لم يبرح وقت الامان حين انهم لم يكن شركة ثابتة فيكون الامان منه تعريضا
لمح المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم من ثبات بالنظر الى السبب كان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
الامان انما شرع لكونه قبيلة الى افعال في المستقبل بالاستعداد فيلك من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الربح محجور من افعال في المستقبل لانا حكمنا ببعده فماله ورفعا لمخرجه في الماضي لانه استعمل فلا يملك الامان وهو مثل عبد
المجور اذا شرع شيئا دبا به ونجح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع شيء
لا يبيع لان التبرع انما صار شرعا وعانه فله كونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحج في المستقبل قائم والحج فلا يبيع التبرع منه فان قيل
كيف ثبتت الشركة للعبد في الغيبة وقد ثبتت ان الرق ينافي ملكية المال بل لشركة ثبتت المولا لان الرضخ العبد يكون المولا
لمستحقا بالعبد كما يكون المسمى الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحسان ثابت للعبد لانه لسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
كما يخلفه في ملك سائر الكسايه فيكون الشركة ثابتة نظر الى السبب بجملة الفرس فانه ليس من اهل الاستحسان واصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحتراز واعتده لشيء لمولاه اعتبار الموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
يادور له ب استحق سهم الفارس قوله وعلى هذه الاصل وهو ان الرق لا ينافي ملكية غير المال كون الدم والحيوة وله ما يملك العبد من تصرف
لا يتبع عليه يمدى غيره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجور كان او اذنا بالحدود والقصاص والحدود والقصاص
عليه لا على الاصل المحرم في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى الرق ومرة وآلاف حيوته ولم يبيع اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقي حتى نفعه فيصح للمبيع من الحد ولا يمنع حصة لزوم كلف ماله التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بمخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يبيع في حق المولى لانه يلاقى حق الغيبة وهو المالكية تصدق فيمنع الصحة ضرورة ومع اقرار العبد بالقتل
المستملكة ما دونها كان او محجورا عند تامة وجب اقطع ولم يجب ضمان المال وقال في حقه العبد لا يقطع عليه فيؤخذ لغيره ان المال في حال
وان كان ما دونها وبعد المشق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان ما دونها فانه يلاقى في ذمته وجب توقف الحجر

في ذلك فاما في حق القبط قبله في نفسه والتمك بحكم الاذن لم يتنازلنا الا ليرى انه لو اقر بان نفسه للمالك كان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جز منها يكون باطلا وحيث قولنا ان وجوب اقراره على العبد باعتبار ان ادعى مخاطب باعتبار
 انه مال ملوك وهو في هذا المعنى مثل المحرذونا وجمورا فاقاره فيما يرجع الى استحقاق الجز وكذا اقراره ولذا لا يملك المولى الا اقرار
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة المحر كاطلاقه وبالجملة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملكه لانه منفك المحر فيه صح وفي حق القبط صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوجبين وفي الجوز باختلاف معرو
 فعند ابى حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يجب القبط ولا الرد على المسروق منه وعند ابى يوسف رحمه الله يصح في حق الماذون المال فيقطع
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى وقال للمالك انما انا صرته فانه ليقطع ويرد المال الى المسروق منه بخلاف وجه قوله
 محمد رحمه الله ان اقراره المحر عليه باطلا لان كسبه مولا له وان يده كان في يد المولى الا ليرى انه لو اقر فيه بالنصب لا يصح
 فلذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بغير المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك المولى ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بسرقة فيه وجه قول ابى يوسف رحمه الله انه اقرنين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في اقطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا ليرى انه قاشيت الكمال دون
 القبط كما اذا اشهد بسرقة رجل فامر امان فحور ان يثبت القبط دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابى حنيفة
 رحمه الله ان لا بد من قبول اقراره في حق القبط لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القبط هو الاصل فان
 القاطن يقضه بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنزعة ثم من ضرورة وجوب القبط عليه كون المال ملوكا بغير مولا استحالة
 ان يقطع العبد في مال هو ملوك لمولاه وتثبت الشئ وثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التومين فاشقة الشئ من
 ثم اوعى البان نسب الذر عنده ثبتت نسبة لآخر منه ويطلب حقيق الشئ من في الضرورة فذا اشك كذا في المبسوط قوله
 ولهذا هي ولان الرق ينافي ملكية المال ولان الرق ينافي كمال الاحمال في الهبة الكرامات حتى ان ذمة ضعف
 به قد بحيث لم يحتمل الدين بنفسه قلنا في جناتية العبد خطأ انه اى العبد يصير جزا بجناتية يعني يصير العبد للجناتية عليه اولوية
 جزا والجناتية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان نيتنا ان نؤا بالارث لان الواجب في باب اقتل ضمان هو صلة في جناتية
 من وجه نيتنا سبوا لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يهدر لوجوب الحق
 المتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستغنى بشيا وعمونا في جانب المتلف عليه ولو كانت صلة لا يصح كذا
 بالدية كما لا يصح بديل للكتابة كما نال يجب بعد ولا يجب الزكوة فيما لا يجوز بعد ليقعن كانها هبته ثم كون هذا الضمان
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو سخر قوله
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليه ولا يمكن
 ابداء الدم جعل للشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدا ايضا اذا اقل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للان نيتار المولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتية المولى
المقتد ان يصير اى الواجب عايدا الى الاصل وهو الايش في الخطا عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل
بالاطلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة الحال به على المولى او يصير الزمان الفدا بمنزلة الجواز كان العبد احال بالواجب الجواز
فيعود بالاطلاس الى رتبة كمانى المحولة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يودي به الى ولى الجنائية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند اجنيبة رحمة الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادعى الدية مكانه والادفع العبد الى المولى
الان ضروران يتبعوه بالدية فلم لسم بعد ذلك ان يرضوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار حقا لولى الجنائية
لان المولى يتمكن من تحويل حقه من العبد الى الارش باختياره الفدا فاذا اسطاع المولى ان يتحول حقه من احد الى محل
قبي وفا حقه فيكون صحيحا منه واذا كان منسلا كان هذا الباطل الحقة لا يتحول الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الادل
ان يكون السجاسة هو المصروف الى جنائية كمانى الفدا وانما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاسى حرا لقتل المدفع فكان اختيار
المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق يصيل على المولى فاذا اتى ما عليه بانقلاسه
يعود الى الاصل كمانى سائر المحالات والوحقيقة رحمة الله ليقول قد خير المولى في جنائية العبد من الدفع والفدا والجزم ان اختيار
اذا اختار احدهما ليقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فنهنا باختياره الفدا يبين ان الواجب هو الدية
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانع من الجنائية فلا يكون للاولياء الجنائية سبيلها ولان الواجب الاصل في القتل الخطا
هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتورير رقبته مؤنته ودية مسلمة الى المولى ان الصيدقوا ودية لصد
انما يصير الى الرفيع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا عاد الامر الاصل فلا يبطل بالاطلاس
وقيل هذه المسئلة بينه في التعميق على اختلافهم في النفس فعنده لما لم يكن النفس معتبرا لان المال قادم والرح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا فحق الاولياء الى ذمته لا يبالا وعند ما كان النفس معتبرا والمال في ذمته النفس كان تاديا كان هذا اختيار
من المولى ابطل بالحق الاولياء كذا في المبسوط والذاعلم قوله واما المرض فكله قتل المرض حادثة للبدن خارجة عن الجرم
الطبيعي والذکور في بعض كتب الطب ان المرض يهية غير طبيعية في بدن الانسان بحسبها بالذات افة في افضل ذمة
الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحيل صور الاوج ولما خارجا والنقصان ان يعيق لصور مثلا والبطلان
العنى فانه لا ياتي في الهية الحكم اى ثبوت الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالنكاح والنكاح ولفظ لا تزوج والا ولادوا لعبد ولا الهية العباد انة لا تجعل بالعقل ولا يمينه من استعمال حتى يترك
المرض نظامة واستلامه وسائما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بحاله حق الغير ولا يثبت جرم عليه
بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لالامر والموت عنه لخلافه الورثة والغرام في المال لان الهية الملك تبطل بالموت
فيعلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل تضاد الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بجماله في الحال لان الحكم ثبت مقدر وليد ولان التعلق لاثبت بالموت حقيقة لست هذا الحكم
الى اول المرض اذا الحكم يستدلى اول السبب كمن خرج بعلا فخطا ثم كقر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

تعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اذا اصابه الوجوب فيموت فكذا مستلقتا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
فيستند الى سبب المرض ثم يكون المرض من اسباب الخبز شرعت العبادات على المريض لقابلا لكذا اى الطائفة كلها واقامها استسقيها على ما عرف في فروع النفقة
وكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد رايته بعينها حتى اى حق الوارث والغريم وهو مقدر التفتيح في حق
الوارث تعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيها لا تعلق به حق عديم او وارث مثل
ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقى من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عديدين ومثل ما تعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
الطبيب والكفاح بمهل المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان عمدة الحجر مرض سميت النفس
المرض فيقول وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام لو صعد واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والشرية الى الموت
من اوله لان الموت يحصل بصف القوي وترادف الا لامر وكل امر حرة من المرض مصنف موجب لالم بتمت له جرائم متفرقة
مرت الى الموت فانه ايضا ان الى كالمادة والاشية فتم المرض عمدة الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصايب
صار مصنفا بالتمام عند تمام التحول من اول التحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصلا تصرف محو راعيه ولكن
لما لم يعلم قبل التصايب بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل تصرف واقع من المريض يحل الفسخ
كالمبته وبيع المجاباة فان التحول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنفق عند
تحقق الحاجة اليد بالتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالتعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غير مهم بان
اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فقيمة تزيد على ثلث مال تحكم هذا المعلق حكم التبدل بمثل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر وحكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غير مهم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من
من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق اعداء بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ لان حق المرثين في ملك اليد دون ملك الرقبة فتر
الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق المالك مع ان اليد قد
زالته عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة وهي كملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والامانة ونحوهما واذا
اسحقق المالية للتعالي كالزكوة ومدته القطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اى بالصلوة واذا اسحقق المالية له فلما ان
المرض لسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض مكنون محو راعيه كما التصح من العبد
يراعيه الا ان الشرح اى لكن الشارح حوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باطلا مقصدي في عمله فيحتاج عند حصول اثار الوصية
الى بلاني فوط فيه فنظر الشارح له بالبقاء اثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما تصرفه لقوله عليه السلام ان التعالي تصدق عليكم
ثلث امواكم في اخراعاتكم زيادة على امواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الايصاء للورثة مضمونا الى المرض في ابتداء
الاسلام لقوله تعالي كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك
ميل الى البعض وهضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصلكم التذني اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان التذ
اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث فاشيخ رحمه الله اشترى الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اى الشارح الايصاء
للورثة بقوله تعالي ليوصلكم التذني اولادكم والبلل الايصاء اى نسخ الايصاء المرض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن جميع التبدل في

الاصح

مقدار ما يوصى به لكل واحد من ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقرب لكم نفعا ولقد صدقنا بعضكم والبعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى غير متناه وكان هذا النسخ تحويل كسح القبلة الى الكعبة لعل ذلك اى العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل منها اجواب لسؤال
 وهو ان يقال لما اجاب الشرح له الايصاء بالثبوت واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز للاجنبي وكما لو سب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شرح في حق المريض الوصية لورثته ليقوله تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية لمن الشرح لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاؤه لهم لعل ذلك من كل وجه صورة ومضى حقيقة وشبهة لان
 الشرح لما جرد عن ايصال النفع الى وارثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع وبمينا وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشيئية
 المحققان بالحقيقة في وضع الترخيم اشده هذه الاشياء ونص ال صور تبيع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اصلا عند حنفية
 رحمة الله سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعند مالك يصح بشئ القيمة لانه ليس في تصرفه البطلان من الوارثه عن شئ مما تعلق بمقتضى وهو المالىة كمال
 الوارث والايجبي فيد سوا ذلك حنفية رحمة الله ليقوله انه اثر لبعض ورثته تيقن من اعيان ماله ليقوله وهو يجوز عن ذلك كحق سائر الوارثه
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الوارثه كما تعلق بالمالية تعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اراد بعضهم ان يحول شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يمكن ذلك بدون رضا سائر الوارثه حكمه انه لو تصد اشياء لبعض شئ
 من الية رد عليه تصدده كذلك اذا تصد بالعين فكذلك يستتبع بعيه منه مثل القيمة باكثر فبقين ان ابيع من الوارث ايصاء الوارثه
 من حيث انه اثار بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لا يسترد والعوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح ومثال الايصاء معنى
 الا انما يريد ان المريض اذا اقر لعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الوارثه تهمه اللذنب
 او من اخايزان يكون غرضه في هذا الاقرار ايعال مقدار المال المقر به الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكان
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاد دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بالمالية الدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروى عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاد دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق برأه ذمته عند اقراره باستيفاد
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق برضه الا يرضى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاده في مرضه كان صحيحا في حق غيره والصحة
 كما يقول اقراره بالاستيفاد اني الحاصل اقرار بالدين لان الدين لى القضى باسماها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاد من الاجنبى لان المبلغ هناك بحق غير الصحة وحق الغرامة عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين
 ويؤسسه منهم فلم يعاود اقراره بالاستيفاد محققا فحقهم به فاما حق الوارثه فيستعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثه خلافا
 والنسخ من الاقرار للوارث انما كان معنى الوارثه فاقرا به بالاستيفاد في هذا الاقرار بالدين لانه ليعاود بمجمل هو مشغول بحق الوارثه
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحنطة الجميدة
 بالروية او الفضة الجميدة بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوذة اذ عدوله عن خلاف كمنس الى كمنس بل
 على ان غرضه ايعال شفقة الجوده اليه فانما لا يتقوم عندنا المقابلة بيمينها فتقوم الجوده في حقه وقد افترض من الوارثه ان يحسم
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار وقد افترض عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه او من غيره

فيقوم الجوده فيه حتى لم يحزنه بيع الجيد من مال بالروسي من جنبه اصلا كما انها لا يري ان المرض لو باع الجيد بالروسي من الاصح
 ليعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده معتبره بجاز مطلقا كما لو باع شيئا بسنن القيمة قوله واما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشرعيه
 دم نقيضه رحم المرأة المتسليمه عن الرأ والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدراد الخارجة عن اجراءات وعن دم
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمه عن الرأ عن النفس فان النفساني حكم المرلفيه حتى اجتر قصرها من الثلث
 وبالصفر عن دم تراه من سهه وولن ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقليه لانه
 فانها لا يعيدان الهية الالهية الوجوب والالهية الاداء لانها لا يخلان بالذئبه ولا بالنقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
 ان لا يسقط بها الصنوة كما لا يسقط الصوم لكن الظاهره عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ اذ الصوم نصا بخلاف القياس اذ
 الصوم يتاوى مع السحت والسجاية بالالتفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لولا النفس وهو ما روي انه عليه السلام
 قال لما نضت مع الصلوة والصوم في ايام اقرأها ولجوز الصلوة قيا سا فانه لا يتاوى مع الاحداث والانساجس فيقول
 الاداء بما هي بسبب وجود الحيض والنفس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة
 خرج لقضاها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا لها كانت الواجبات وانما في
 هذا التكرار لا سماه والنفس في العادة اكثر من مدة الحيض فقضاها عفا الواجبات فيه الضيا وهو مستلزم للخرج الذي
 وهو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
 عشرة ايام وليا لها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشرع فلم يسقط اصل الصوم اى اجعل وجوبه عن وقتها
 وان سقط ادائه عنه كمن اعشى عليه ما دون يوم وليته فان قلت ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوت
 كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خرد من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجبه كان
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشرع ولما سقط الحيض الصلوة لاسمائه اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
 والليله وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبيح احكم عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاشترت في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
 استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان القياس
 فيها ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم
 سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بالروسي لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للجزء لا محاله لغوات الشرط ولهذا قال لانه غير خاص
 اى ليس فيه جهة القدرة لوجبه واخره بعبء المرض والرق والصفر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
 سببا لصولها لاجته قدرته فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة وانا حكاهم
 الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه كحاجه غير وهو النواحي

الحيوة

ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضائه فتقوله ليقطبه اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وهنا يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يربح زواله مستط الكليف ضرورة وقوله لغوات
معرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى الكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الاتيان بالعبادة على ما علم على ما علم بقا انتميا وبعيد يتبلى بين ان الفعل باختياره فيثاب بين ان يتركه
باختياره فيما تب عليه ولهذا هي لغوات هذا التفسير وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة ليسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يجيب ادائها من التركة فلما قال الشافعي رحمه الله بنا على انه الفعل هو المقصود في حقوق العتق على
معدنا وقد فات وعنده المال هو المقصود وكون الفعل حتى لو نظر الفقير بحال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القرب في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يتبى عليه لما ثم لا يخسر لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجته غير بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرجون والمتاجر والغنوب والبيع والود والعتبة يبقى بقائه اي بقاء العين
على ما ويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
هو الجهر بالاموال فينبغي حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخيف من ان يكون وجوب بطريق العتلة كالنقطة اولم يكن كالتالي
الواجبة بالعاوضة فان كان دين لم يبق بجزء الذمة حتى يضم اليه اي الذمة على ما ويل المذكور او الضمير الى
المجرب ما يد كدبه الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرحي زواله
فالمبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرحي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة واكسب اليها الضعفا لا يحتمل ذمة الميت بالطرق الاولى قوله ولهذا اسسه ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المتفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما حرمت
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا ناسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة بسقطت المطالبة ههنا الاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكذا
شرحت الاقترام المطالبة بما على الاصل لا الاقترام اصل الدين فلما عدت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يسه ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وههنا لا يصح
الكفالة لنا ديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فههنا اولى عن ان لا يصح الاقترام تودى الى ان
يترجم على الكفيل باليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقرب بالدين ثم تكفيل عنه رجل نصح وان لم يكن العبد مطابا
بلان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محللا للدين والمالية ثابتة اذ يصور ان يصيد

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يتقده المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثمانى الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التمسك بالبقاء الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة عن الاصيل من توجيهها بغير عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يوافق الاصيل به لان العذر الموحى به هو الافلاس فيختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على ان يرضى حاله قوله وانما ضمت اليه المالتية جراب عمال قال لما كنت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم المالتية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق المحرف قال انما ضمت المالتية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالتية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمته ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعبد مواته اذا الموت لم يشرع ميراثه للفقير الواجبه وسببها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بانه مطالب بها لانه لا يملكها ولذا يطالب به في الاخرة بالاجمع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو ذوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه حرم عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفسد وكفى بالنسب ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في المحل هو ضعف الذمته وخرابها فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كالذمى ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجزية عن المطالبة كما هي بخلاف الكفالة عن النفس الحي فان الذمته كالملة مملوكة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة بالنفس خصوصا عندما يحنف رحمته الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اسي كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كنفقة الحارم والزكوة وصدقة العطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمته بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوسع فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب انظر اليه قوله واما الذي اسي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث من بناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي مثبت عليهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداً والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تثبت على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا يخبر فوق الموت فعرّفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اسي الميت مما كان مشروعا لها حيث ينقضى به حاجته ولذلك اسي ولا يبقى ما ينقضى به حاجته قدم جواره على ويؤنه لان الحاجة الى التجيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجيز على قضاء الدين الا يري ان لسانه في حال العبودية مقدم على حق الفرائض لم يكن لهم ان ينزعوا ثابا به لسان حاجته اليه هكذا بعد المات واما تقديم التجيز على

الدين

الدين اذ لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فانما اذا متعلقا بها كما في الساجد والمرسوم والشرع بسبل التفتيح والعبد العجافي ونحوها فان صاحب التفتيح
بالعين ارسله من صرف ارساله بالتجسيم لتعلق حقه بالعين متعلقا موكد كالتزم ولو لم يكن وانما تقدم تصار الدين على الوصية لان الحاجة اليه
اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان استقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين وجهه ربك انما التفتيح
بالسنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياها من ثلثه وانما تقدم وصاياها على الميراث اذ الميراث تجاوزه الثلث لان الشرع نظر له
تقطع حق الوارث عن الثلث لحاجة اليتيم الى تدارك ما فرط في عيونه وبذره الحاجة اقوى من الحاجة اليه خلافة الوارث عند في المال
تقدم الوصية على الميراث كيف تقدم نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصية ما يثبت الوارث بطريق الخلافة
من الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته ونحوه من الهدية الملك باقية فاقام شرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
استفادته بل كالميت بمنزلة استفادته بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لا تمنع وثرتك اغنيا وخيرته ان تدعهم عالية يتكفون
الناس وتولية نظر الميراث بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر له لانه التفتيح راجع اليه في الكل كما بينا قوله
ولهذا هي وليها وانما يقتضى بالحاجة لقيت الكفاية بعد موت المولى بلا خلاف لان صفة الكفاية باعتبار الكفاية ليس متقنا ويحصل
له البديل مع ذلك بقا بقوات ملك الرتبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياط منه بعد الموت
ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت بالسنة ويحتاج ايضا الى حصول الكفاية على ملكه ليستوفى منه ديونه ليتخلص به
من العذاب ايضا ولذلك لقيت الكفاية بعد موت المولى وليقتى بعد موت الكتاب عن روفنا عندنا فتودى كفاية منه ويحكم بحرية
في اخر جزء من اجزاء حيوية حتى يكون ما يقع ميراثا لورثته وليتقن اولاده المولودون والمشترون في حال كفايته وهو مندوب
وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نفيش الكفاية بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو ثبتت انما يبقى يعلق الكتاب بالموت
البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبته يحصل الحرية والميت ليس يحمل العلق ابتداء لما في العلق من اعداد قوة المالكية ذلك
لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العلق الى حال حيوته لان العلق بالشرط يبيح الشرط وفي مساندة الى حال حيوته اثبات العلق قبل
وجوه الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكفاية ممكن لان محل العقد قائم قابل للعلق والمولى انما
يعير متقنا عند اداء البديل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة فلو لم يطل الكفاية فاما العبد فحمل العلق وانما يحتاج الى عملية
العلق حال نفوذه وثبوت مكره وقد بطلت عملية فيبطل الحكم ونحوه لفقول الكفاية عقد سار منه وتملك على سبيل الاستحقاق والالزام فان
الكتاب ملك عبادة وتفرضه من حيث الاكساب ويكاسبه من حيث اليد والوقف ايضا على سبيل الالزام وثبت للكتاب بالملك حتى ان يكون
الكتاب من ملكه فيجوز به نفسه وحرية كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر فيقيم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكتاب لحاجة اسل احراز
نفسه وحيورته متقنا بواسطة هذه المالكية الواسلة الثابتة بهذا العقد سرحت لحاجة اليتيم الى ملك البديل وصيرورته متقنا بواسطة
واحدة واحراز الولاء الذي صار العلق بمنزلة الولد وحاجة الكتاب اقوى الحواجز لان الحرية راس المال الحي في احكام الدنيا
اذ الرقيق في حكم الاسوات والدليل على كونها اقوى الحواجز انه نذرب في هذا العقد ان يسلط بعض البديل بقوله غمز ذكره والقوم من
بال التذلل لسه انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العلق ثم ما ثبت المالكية الواسلة يعني بعد موته لحاجة اسل ملك البديل
نسبة الولاء اليه بصيرورته متقنا فلان يبقى ما ثبت له كتاب من المالكية بعد موته لحاجة اسل حصول الحرية كان اولي لان

حاجة استحصي الموت فوق حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل بقاء المالكية الكتاب لزم القول ببقاء ملكية اذ الكتاب
عبدية بقي عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكية لغنى الكراية ولكرامة في البقاء المملوكية لانها ينبغي عن
الذل والهرمان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير متقاعا بعد موته فيندفع الكتاب لان القول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
لانها لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكية ومحمية التفرق الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطاً لتحقيق المالكية وليست هي
مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقاء بقاء مملوكية ليكن انزال العتق فيها فيحقق المالكية والشروط
اتباع بقينا ما تبعنا وما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمتنا بفوق العتق لوجود شرطه وتقررت بالمالكية التي استفادنا
بالعقد واذا ثبت استندت الى اخراج احيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلما يد من استناد المالكية والعتق
المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البديل عند القبض ويستملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله
وقلنا حطفت على قول بقيت اى والبقاء ما يبقى به الحجة بقيت الكتابية وقلنا ان السراة تغسل زوجها بعد الموت في
عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل الخول الى الورثة فيبقى موقوفاً على
الزوال بالقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح
في مقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما استبرأنا غسل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الفوات لما غسله النساء بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
خلافاً للشأن في ان النكاح بموته ارتفع بجميع علاقته فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
سلكة في النكاح لندخلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذا لم يبق سحلاً لتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن البقاء والحكم بعد
قوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع للحاجة المملوك اليها بل شرعت حقاً عليها ولو بقيت حياً
اصارت حاله وان الحاجة منها الى الفسل وهو من باب الخدمية فالبقاء مملوكية لهذه الحاجة ليدعى الى اعتبارها لانها ثابتة ضد جها
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيموت ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقاء وحمل الملك للحاجة قوله ولهذا اى ولما
ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته ليقدر ما يقضى به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالابالعلم او ليقفوا
العقب او يشبهه حتى يقضى منه ديونته وتنفذ وصاياه ويحرم في سهم الورثة والكان الاصل وهو المقصود مثبت للورثة ابتداء
لالمقتول ذلك لان المقصود ثبت شره بذكر الشارح في العدم ودون البقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهلها
لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند القضاء حاجة المقتول وعندنا فعنا حاجة لا يجب له الا يصح القضاء والحج من تجبير كونه
وقضا ديونته وينفذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاج اهلها ولا جناية وقعت على حق الاولياء من وجه لا تفادى بحجونه بالاستئناس
ولا تصرفه على الاعاء والانتفاع بما له عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت ثم يتقل اليمم كما يتقل سائر حقوق
الحصول منقطة اشقي لعم دون الميت ولو وقع الجناية على عاقبهم ولكن السبب انعتد للميت لان السبب انفسه وحيوته وقد كان منتقناً
بحيوته اكثر من انتفاع اولياءه بها وكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية التوجب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل المخالفة كما ثبتت الملك للمولى في كسب عبده الماذون لابتداء على سبيل المخالفة

الملك

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل من ظوا ما فقد
جعلنا لوليها سلطانا من ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولذا صح عفو لو ابرت قبل موت المرحوم ومع عفو المرحوم
ايضا استحقنا لان العفو عند ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولذا صح عفو لو ابرت قبل موت المرحوم ومع عفو المرحوم
وهو إشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وانما ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلاب بالالوية
ابتداء من غير ان ثبت للميت ميراث من غير ان يجزى فيه سهام الارث لان اختلف لا ينفك الاصل في الحكم لان اختلف ليعلم
سواء كان الميت من التبرير قضا الدين وتبقيت الوصايا فبجمل مورثاتها كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيسب على حق الوارث ويجعل
عند ضرورة تنفيذ القصاص كانه هو الواجب الاصل لان اختلف بحسب السبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعلمت
فيستند وجوب اختلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل اسخطا وكان الاصل في القصاص ان يكون
ايضا لانه واجب لمقابلة تعويته ودمه وجيوتها الا ان ثبتناه للورثة ابتداء لما نفع وهو انه لا يبيع كحاجة الميت بعد انقضاء حياته
وان درك الثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة المقتول في اختلف عدم هذه المصلحة فجعل مورثا فافارق اختلف
الاصول اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع شبهته واختلف ليعلم ذلك وثبتت
اشبهته واختلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتيمم ليقارن الوضوء في اشبهته احتملا حالها وهو ان المار بنفسه و
التراب ملوث فلذا ايهنا قول واما احكام الآخرة وهي اربعة كالحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والنظام
التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والنظام وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والكتساب
الطاعات والنجارات وما يلقاه من عقاب ملامته بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم التبر
لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه الخروج وللحوية بعد
الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا
موضحة دار امي فهو موضحة دار اركان من اهل الكرامة والثواب او موضحة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فهو موضحة نار
ان يصير له نار موضحة بكرمه وفضله وان يعذب نار من قنفة القبر وعذابه بسببه وطول ان الكرم المنعم والديان ذو اللطف ففضل الاحسان
فصل في العوارض المكتبة قول واما اجمل فلذا قيل اجمل باعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون
المعدوم مستلزما او اجمل بتحقيق بالمعدوم كما تحقق بالموجود اذ كون المعدوم الجمل غير داخل في اجمل وكلاهما فاسد وقيل بوجوه
تضاد العلم عند احتمال وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف باجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح
في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشرح انه لما قيل يقبل في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافر فاسى في اعتقاده ككلام الاحكام على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح رافعة للتعرض وادخلها ليل الشرح في الاحكام التي
احتملت التغيير مثل حرمة احمرو وكبح الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح وادخلها ليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يتحمل التبدل فلا
حتى انه لا يبطل للكفر من جهة مجال كذلك قلل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انها فرقا بين احمرو بين كبح الحرام على ما عرف تماما
في اصول الفقه بغير الاسلام ويحتمل انهما قيل به لانه بلبا يجعل عندنا في احكام الدنيا بان التزم عقدا لورثة فان جهله حينئذ في

عذاب القتل في الدنيا وان لم يرفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكابرة وجودهما الاكلح الا انكار لاجل حصول العلم ووضع الدليل
قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن غير ان قيل لو سأل القاضي المدعى عليه لجد عوى الكفار لاجل اجماع
تفسيرها بما اجاب يكون اقرارا بالكفر وجوده ونكوح الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غطت الوصية العديدة ولا يخفى على من الدليل من كتب كما قال ابو القاسم بن شمس في اجاب كيف يعصى الاله انه كيف يحجر واجد
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد وهو وكذا الال لائل على صفة رسالته الرسل من المعجزات القاهرة فكل الباهرة فلا سواد
مجبوت في زمانهم واجبال ردوا وانكارها وقد علمت تلك المعجزات بعد القراض زمانهم بالتواتر فربنا بعد ان ال ربنا بل كان انكارها في
اشكال الريب فكذلك لم يحبل جبل الكافر عن الوجود الاخر قول وجبل هو يورث من جن الكافر لانه لا يصلح عن ال الآخرة ايضا وهو بل صانع
في صفات الله عز وجل مثل جبل العرش بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سمع بلا سمع بصير
وكذا في سائر الصفات ومثل جبل الكعبة فانهم قالوا انجزودت صفات الله عز وجل وزوال كعبته كشمس في خلقه في
صفاته وهذا النوع من الجبل باطل لا يصلح عن ال الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علم الا بما شاء وانزلنا على من الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله زود فضل على الناس الى غير ما علم ال
فانما تدل على ان الله تعالى صفات من سمعان ورايات واما العقل فهو ان المحذات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه جاتا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصروا ان يكون هذه الصفات سمعان ورا
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم العالم لا علم له وحى لا حيوة له وقامه لا يدركه ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قول لا علم له
كنا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا لانه
حدث الذات الذي هو محل نشبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انما تعالى هو صوف الصفات الكمال شذو عن النقصه والزوال وان
قائمة بذاته وليست باعرض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها محان ما ذهب اليه بل ال الهوا باطلا وجملا بعد
الدليل فلا يصلح عن ال الآخرة وكذا جعلهم باحكام الآخرة مثل جبل العرش لسؤال المنكر والتكيد وعذاب القبر والميزان والشفاعة لابل
الكبار وجواز الصغى دون الشرك مجاز اخرج ال الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار التمجيد فعود النار اية
وانما جعل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة وانما لا يخفى على من تأمل فيها على الصانع
فاجل بها لا يكون عن ال الآخرة كجبل الكافر وكذلك جعل ال باعنى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طانا انه على الحق
والامام على الباطل تسمكان في ذلك تبوا ويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كما بينه لا يصلح عن ال الآخرة
للدليل الواضح فان ال الائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريقه لا يحل عليه وجوب
جاهد ما كابر ساعد لا وضيعة توقف على معرفة قصة البيعة وهي ما روى ان الخالف لما استحكمت بين علي وسعدية رضيا بينهما
وكثر القتل وقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا الاصحاب على رضاه عنده مثلنا منكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العلى فاجاب اصحاب على رضاه عنده اني ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا
حكما من كل جانب من اتفق الحكماء على المانة فهو امام كان على رضاه عنده لا يرضى بملك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

بصير

فأختر من جانب سعادته عشرين العاشر وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه كان من شيوخه
فقال عمروان موسى الأشعري فغزاهما ولا شتم يتفق علي واحد منهما فاجابه ابو موسى الأشعري اليه ثم قال لابي موسى الأشعري
انت أكبر سنا مني فاعزل عليا واولعن الامامة فصعد موسى المنبر وحده تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات ذكر
الفتنة ثم أخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن اخلافه كما اخرجت خاتمي من اصبعي فتزل ثم صعد وعلم المنبر
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم أخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
في اخلافه كما ادخلت خاتمي بناتي اصبغ فغزى علي رضي الله عنه ثم افسدوا عليه الا فرج علي رضي الله عنه قريب من
أنتي حش الف رجل من عسكرة راعين ان عليا كفر عيدين ترك حكم الله تعالى واخذ حكم الحكمين قولهم اخراج الذين كفروا في
البلاد ونزعوا ان من اذنب ذنب فقد كفر كان هذا منهم جهلا بل لانه مخالف الدليل الموضح فان امامته علي رضي الله عنه ثبتت
كبار الصغاية من المهاجرين والانصار كما اثبت امامته من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر ارجح المسلمين على جوارحه خصوصا
عليه في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا المسلم لا يكفر بالعصية فان الله اطلق اسم الايمان على من ترك الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله واعدوا له واعدوا له ايها الذين آمنوا اتقوا الله
ان توتبه تصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فحمله بعد فسخ الاية لا يكون غيرا كما
الكافر الا انه اسي لكن صاحب الموسى والباغي متداول بالقرآن تتمسك به يا ويل له فحق رايه فان الاثني الصفات تتمسك به
وصفت ذاته بالوحداية في القرآن ونشره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو ثبتنا الصفات له لكانت اغيرا
للذات والاثبات الا غير في الاصل سنا فلا تجيد ومجوزا كحدث في الصفات تعلق بموتها تعالى وجار ربك وهل ينظرون اليها
ان ياتهم الله في غلغل من الغمام بل ينظرون الا لا يتيم الملكة ادياتي والباغي اذ جعله تعالى ان الحكم الا الله ومن يعص الله
رسوله ويقتصد به يخلصه نار اخالد افيما ومن يقتل ولو منا ستمد افر او جهنم خالد في فيها فكان هذا جعل دون اهل الا
من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اسي لكن ابا جلال الذي هو صاحب الموسى والباغي لما كان في المسلم
بالبعث للخروج عن الاسلام وكذلك بالهوسى اذا لم يخل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في الهوسى حتى كفر ولكنه ثبتت
الاسلام مع ذلك كخلاة الرافض واجمعية لمناساظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتاويل الفاسد فاذا اتم الباعث
الاموال او المار بتاويل ان بهما شرة الذنب كفر لا يحكم بالباغتها في حق الكافر بديانة لا نتجده
الاسلام حقا فانك مناساظرته والزامه عليه بخلاف الكافر المنان والاشية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانة في حق فاذ لك
فكان ان الباعث اذا تلف ما الالحاد لنفسه ولا سنة له فيمن كما لو اختلف غيره لبقا ولاية الالزام وكذلك اسي وكوجوب الضمان
سائر الاحكام التي تنزل على المسلمين بل من الالزام بديانة فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حيا وحقية
العمل بتاويل الفاسد بل هو بعد بضمان في لغو الا بعد التوبة كما لم يؤخذ بل الحرج ليعب الاسلام وهذا بخلاف التهم فان الباعث ياتهم
وكان له سنة لان السنة لا ينظر في حق الشارع واخروج علي الله تعالى حرام كبا واخبروا واحب مع تعالى ابرانا ان يعفو فانما
يتعمل ان لا يكون الباعث انما وجب عافا لا يجوز الا يعلم الخطا والتاويل في ذنبه فان كان قائما في ذنبه

على صاحبها لانه لا يملك ذلك بالاحكام الا يملك مال اهل البني والسوية بين القتين المتقنين تباويل الحديث الاحكام
 روى عن محمد انه قال فتى في اهل البني اذا تباولوا بان يغمسوا انما تغفوا من النفوس والاموال ولا الزم ذلك في الحكم
 لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأ وهم في التاويل الا ان ولاية الازام اذا كانت منقطعة للمتعة فلا يكون على اداء
 الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمنكر وانهم محققون في قتالهم وقتلهم مثلون الامر في
 وحاصل بعض الفصل ان المغير للكل اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحدوا جميعا عن الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاحبة
 لو ان قوما غير متاولين قلبوا على دنية فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك لتجد
 والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي وشبل جمل البانعي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتماعه الكتاب والسنة المشهورة
 مثل الفتوى بجميع اجسام اولاد وكان شبرا المرسي وداود الاصغمان ومن تابعه من اصحاب القواهر يقولون يجوز بيع اسم الولد
 تمسك به في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كمنابع اصحاب الاولاد على جسد رسول الله عليه السلام وبان التاويل
 وبحلية البيع قبل الولادة معلومة فيها يتقن فلا يرتفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء ولا يجوز بيع الدلالة لان المشهورة
 مثل قوله عليه السلام المائة ولدت من سيد ما في حققة عن بر بنه وما روى عن سعيد بن اسيب انه قال قال رسول الله
 عليه السلام لعنتم امة من اولاد من غير الثلث ان اللعين في بن وما روى عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبذ ان
 بيع اجسام اولاد حرام ولا راق عليها الجرموت مولاة وقتلها في القرن الثاني بالقبول بالتحذير للاجماع على عدم جواز بيعها
 فكان القول بالجواز في الفلاحا حديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى متروكة التسمية عند اعلا القبول عليه السلام التسمية
 في قلب كل امرئ من بائعها على متروكة التسمية بالنسيان في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بغير اسم الله عليه انه لفتقوا
 بالقسامة اذ وجد القليل في حمله ولا يدركه فالتسمية على اهل الحلة والدية على عواقم عندنا ولا يوجب القصاص بحال قال مالك طاهر بن
 الجليل والشافعي في قوله في القليل من القليل اهل الحلة بعادة طاهرة الميثا كمن يوجب القليل على القليل والسابع صدق الله
 يوم الوالي بان لعين القاتل منهم ثم يحلف الوالي خمسين يمينا انه قتل عمدا فاذا حلف يعقض امر القاتل تمسكين في ذلك لفظ قوله
 عليه السلام لا وليا للمقتول الذي وجد في خيرة مخالفون لمحققون دم صاحبكم كحديث ابي لام قاتل صاحبكم وجوب من ابي جوب القصاص
 بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على ليث بن قتيل جدي بن ابي جوب وروى ان رجلا جاز الى
 رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اختر من شيدو خمسمسين جلا فيمعلقون يادهم ما قتلناه
 ما طنا اقاتلنا فقال ليس من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي اخبر ان قتيلا جدي من اربعة ارجب وكان الى وادعة مقضى
 رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الايماننا نرفع عن الاموال والاموالنا نرفع عن ايماننا فقال حقتهم دماؤكم بايمانكم ونكرمكم
 الدية لوجود القليل من الظاهر وكان ذلك المحضر من الصبي وشريكه على اخذ فحل محل الاجماع وكان القول لوجوب القصاص ابا نخل الفل
 سنة الاولة نظارة المشهورة ولقبوه عليه السلام ابيته على المدعي واليمين على من انكره وكان مردودا القضاة يشاؤون من مثل الفتوى
 يوجب القضاة وشاؤنا احد واليمين المدعي عملا بما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك انه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم انما عند الله لقوم للشهادة وادعوني ان لا تتولوا والحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البنية على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب اقسام السنة فيكون مردودا فغيره داسا ونفاذ انما
المخمس على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من سنة على نفاذ
او خلاف احد هما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جعل يصلح شبهة امي شبيهة واردة لحد وما يخرج في معنى العقوبة من الكفارة
وهو المجلس في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع اشبهته امي كجس في موضع كعقوب في اجتهاد غير مخالف الكتاب السنة وهو امر
بالصحيح او المجلس في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالجحيم امي كالصائم الجحيم في رمضان اذا افطر على شيء ان
النجاسة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان النجاسة عند الاذاعى لفسد الصوم فيصالح شبهته في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفسد
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يلزمه الحديث او بلغه وعرفه بشئ او تاويله وجب عليه الكفارة لان كونه حصل بخير منه فان فساد
الصوم بوصول الشيء اليه باطنه ولم يوجد فيه فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون كونه مجرد مجلس هو غير معتبر فان
استفتى فيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فاقتار بالفساد فانظر عند ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يقتضيه لانه لا دليل للعامي فيسوي بذا حكاه
مخدور فيما صنع ولا عقوبة على المخدور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرفه بشئ ولا تاويله قال ابو حنيفة وعمر بن الخطاب
لا كفارة عليه لان الحديث والنكاح نسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يسلطه نسوخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده
الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين صحتهما وسقطها وناسخها ونسوخها مقوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
بل وان يكون مخطئا من ظاهره او نسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فان لم يسأل فقد تصرف لا يهتد ذكره الا انه لم يسلط
فتبين ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما وحديث ليس بمعتبر فان قول الاذاعى لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالنجاسة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجمارية والده ما
القسم الثاني وهو المجلس في موضع الاشتباه واهل العلم يشبهون الذرية للذرية فان شبهة في الفعل يصح شبهة به لانه مما تشابه من الاشتباه وشبهته
في المحل رئيسي شبهة الدليل من شبهة الحكمة فاوالى سببه ان يقين الانسان بالنساق ليس للمحل والليل فيه ولا بد بينهما من الطن
الاشتباه والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للموتة في ذاته مع مختلف حكمه عند المانع التصديق وهذا النوع لا يتوقف حقيقة
على فطن الجاني فمن هذا القسم ما لو طلى الاب جارية ابنة فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الموتة في
ايران اشبهت الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبيك هو قائم فلا يفرق المحال بين الفطن وعدمه في سقوط الحد
ومن القسم الاول اذ ادعى ابن جارية ابية او جارية او امه وطلى الرجل جارية امرأته فان كمال مننت انها تحمل لا يجب
الحد عليهما عندنا وقال زفر حجة الله عليه يجب عليهما لان اسبب هو الزنا وقد تقرر بدليل انها لو قال حملنا بالحرمة
يلزمهما الحد فلو سقطا انما سقطا بالفطن والظن لا يعنى من المحل شيئا كمن وطى جارية اخيه وقال طننت انها
يحمل في ذلك نقول قد يمكنك منيما شبهة الاشتباه لان الالاك متصلة بين الاب والابناء والمنافاة اذرة لسان
لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد حسبه وابية فربما شبهة انها لما كانت حلالا لاصل كون حلالا للخبر

ايضا في غير ذلك في شبهة في سقوط احد كقوم سقوط اعلى بائدة خمر الم يجب احد على من لم يعلم انه خمر ونها، بخلاف نالوزني بحجارة خيرة
وقال فحسنت انها كل الى حيث لم يجعل كجبل شبهة في سقوط احد لان منافع الاملاك بينها مبينة عادة فلا يكون نخل محال الاشتباه فلا يصير
اجعل شبهة قوله النوع الرابع بل يصح عذرا الفرق بينه وبين القسم الثالث انه بنا على عدم الدليل والقسم الثالث بنا على اشتباه ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشق استقاطا بالسقط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشق في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرع حتى لو كنت مدة ولم يصل فيها ولم يصير ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في
رحمته عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام جبارا لثمة الاحكام ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة وذلك لما يسقط القضاء بعد تقبيل بسبب التوب
كالنكاح والابنة بعد فسخ وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالنازل خص في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقديرا بالاستفاضة
والشبهة لان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام في حقه كجبل بل الخطاب عذر الا انه غير مقصفي طلب الدليل وانما جازا قبل
قبل خض الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار الحرب بسبب القطع والاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يعلم
ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاء لان في ذلك في شيوخ الاحكام ويرى شهود الناس البجانات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فتشرك الموكل
والطلب انقص منه فلا يعذر من المطلب الما في العمران طائفا ان الما احد في وصلي والمار موجود لم يجر صلوة ولا مقصفي ترك الطلب
في موضع المار عاليا بخلاف اذا ترك الطلب والمفارقة على من عدم الما وتيمر وصلي حيث جازت معلومة لانه ليس بمقصور ترك الطلب بما التوا
فاذا لم يكن على طبع من الما لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في السلم في دار الحرب جمل الوكيل بالوكالة وجعل الما
بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى ولو قفا قبل بلوغ اخبير اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكلت شي يتسارع اليه
ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشيء لم يغير شي ولو وكلت بشرا شي بعينه فاستراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجارته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعقد صحيح العقد من التسليم ونحوها ويتبع على الوكيل شراء وكل شرا له بعينه ويبيع شي وكل يبيع من لا يقبل
شهادة له يبايع بعينه تصرفا بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالبيا باقبل الاذن فلا تثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل يعلم
لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا ينافي في حقه كمال ولا يثبت قبل العلم فلا ان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاهر للولاية
لان ادلى وكذا جعل الوكيل بالعزل وجعل المادون باجورهما المراد ان بقوله وضده عذر عفا الدليل ولزم الضرر على كل واحد منهما بقرعة
العزل وانما اذا الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان يقصد دية من كسبه وقرعته بالعزل و
الحج يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر لا ينفذ في وقت ثبوت
على العلم وجعل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له من الشفعة والمولى بجناية العبد اذا اجنى العبد جناية عاقبة
المولى بين الدفع والعقد فاذا تصرف المولى في بناء اجاني بالبيع وبالا عناق ونحوها بعد العلم بجناية يهيئ خيرا للعدا وهو الاثر فان
لم يعلم بجناية حتى يعرف فيه يبيع ونحوه لا يصير مختارا للعدا بل يجب على الاقوال من القيمة من الارشس ويعبر جمل بجناية
عذرا والمرأة بالاسحاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالكلح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضا بالكلح لان الدليل
العلم حتى في قول المولى ان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالاسحاح فالى

تصحيح

يحصل العلم للشفيع والولي والمرأة بمنه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام فيه بحيث يلزم على المولى الدفع او العدا بجمالية اعمد
ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشريعة
شروطا بوجوه من غير رسالة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انقسام السنن قوله والامانة النكوة
بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامانة النكوة ثبتت لهما اختيار ان شارت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقطعه على العدا والامانة
لبيرة عين اعقت ملكك لضعفك فاختارني وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشريعة فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
وليسى بن اختيار العاقبة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها لاشترعا كان اجمل منها عند احتق لان لما مجلس العلم
بعد ذلك لانها واقعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واجمل يصلح عند الدفع ولان دليل العلم باختياره في حقا لانها مشغولة
بخدمته المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتها الدليل في دار السلام وكذا دليل العلم بالاعتاق
لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوتوق عليه قبل الاجراء بخلاف اجمل بخيار البلوغ على ما عرفت اذ ازوج الكنعين الى الصغيرة كغير
الاب والجد من الاولاد بالبيع النكاح ويثبت لهما اختيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر من موقفا للشفقة
بالنسبة الى الاب قد ظهر تاييد القصور في انتفاع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما اختيار اذ املكهما انفسهما بالبلوغ كالامانة اذا
اعتقت وليسى بن اختيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها لهما عدم تمام الرضا بينهما ورضاء
البكر بالغا يتم بسكوتها شرعا كما لزوم وجبت بعد البلوغ فكنت ولهذا ولو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
الطلاق بان العلم بالنكاح وقت البلوغ كان اجمل منها عند اختيار الدليل اذ الولى مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و
لم تعلم باختيار لم تعد وجعل سكوتها رضانا لان دليل العلم باختيارها في حقا مشهور غير مستتر في شتم احكام الشريعة في دار الاسلام
وعدم الرابع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ مشى بيننا من التعلم فكان سبيلنا ان نتعلم بما يحتاج اليه بعد البلوغ
فلا العذر باجمل ولا نحتاجه بذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع الا ان انقص للدفع لان من له اختيار
لا يقع ضررا طالما فان المسلمة سحره وفيها اذا كان الزوج كفوا والمهر والمهر ولم تفعل ذلك نجاة وفسقا فثبت انه شرع
للزام في حق انحصم الآخر واجمل لا يصلح حجة للالزام واعتقدت تدفع زيادة الملك عن نفسها واجمل يصلح عذرا للدفع ولما
شرط القضا الوقوع الفرق في خيار البلوغ فصح ما وجدنا به ختار قبل القضا بغيره الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت
الفرقة بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجهتنا في حقا وان ذلك
عليها لتطليقين وقت ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك علما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاهاتيم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فانما
في خيار البلوغ فلا يلاذ الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوسم ترك النظر من الولى
وذلك غير تيقن به فلا تيم الفرقه الا بالقضا قوله واما السكر فلما قيل هو سرور يغلب على القتل مباشرة بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعله هنا
القول لا يكون ما حصل من مشرب الدوا مثل الاقيون من انقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو مغفلة تفتق

الالسان مع فتور في انفسها وبما شق بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى شرب به العقل عند مباشرة
بعض الاسباب الزلية فعلية هذا القول بقاؤه مخالفا بعد زوال العقدة يكون المراد كيانا تابا بطريق الزجر عليه بمباشرة المرء لان
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باشربه ولم يتحق المسكر ان من آثار العقل شدة فلا يحكم ببقائه وهو في حال السكر بطريق بيان
كسرة الدار اسي كسرة حاصل بشرب الكودا مثل الانيون والبنج كما ذكر في فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمة الله في فتاواه وشعره الجليل الصغير اقل اعن الى مينة وسيفان الثور اسي رضى الله عنهما ان الرجل ان كان عالما
بفعل البعج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يعجز طاقته وعقده وذكر في المبسوط لابن تيمية اسي الانسان الخبث
فان اراد ان يذيب عقله من فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على تقدير السكر حرام وشرب الكسرة والمنظر
اسي كسرة حاصل بشرب الكسرة بما فيها نجس الاشم وبشرب المنظر اياها ان افطر الى شربها للعطش فسكاه وانه اسي هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغما حتى تتعخم الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس النوقصارين
اقسام المرض وسكر بطريق محذور وهو سكر اسي حاصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادق عليه في المنع
ونحو ما دانه اسي هذا النوع من السكر لانها في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انتم انتم القويرون الصاوة وآتم
سكاه حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطأ با في حال سكاه فلا شبهة فانه ليس بمنان للخطاب وان كان في حالة
النصف فانه تلك الغنا اذ لو كان سافيا له لصار كانه قيل لخصم اذا سكرتم حتى تم عن ابله سخطاب فلا تسلموا لان الواو
للحال والاحوال بشرط وجبته يصير كقولك للعائل اذا جننت فلا عقل كما اذا سكرت لانه اضافة الخطاب في
حالة سفايته له ولما صح هنا عرفان اهل الخطاب في حال السكر فان قيل السكر لونه عن استعمال العقل وقهر الخطاب في
والاغما فينبغي ان سقط الخطاب عنه او باخره كالتائم والنسي عليه قلنا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال
اقبم سبب الطاهر والبلوغ عن عقل مقاومة تبيها لتعذر الوقت على حقيقة بالكسرة لا يقوت هذا المعنى ثم قد ردت على
فم الخطاب ان قامت باذمه ساد به يعجز عذر ان سقوط الخطاب وناخره في الاما بودى الى تكليف ما ليس في الوسخ والى
اخرج فاما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو سعيه عدت فائمه زجر عليه فعلى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما
كان في وسعه وضع السكر من نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدم على الشرب مفضيا للقدرة فبقي التكليف
متوجها عليه في حق الاشم وان لم يتحقق حق الاداء بحجة الطريق لبع التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يفسد على
الاداء وان يعجز منه الاداء كما في الشج والتا ويلات واذا ثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يجل شيئا
من الالبية لانها بالعقل والباوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصاوة والحدود وغيرهما
ونيفه تعرفاته كلها قوله فضلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشرارة وترويج الولد الصغير وتوجده واقراضه واستخراجه
وغيره لانها محال بالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقلا وانما يثقل عليه بما يمنه عن استعمال عقده وذلك لا يؤثر في تعريفه كما في
استدراك البسوط
الا اورد استعسانا فانها لا تقع منه حتى اذا احكام بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تباركاته استعسانا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف زجر الله عليه على ما ذكر في شرح التا ويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في قوله تعالى انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال

في قوله تعالى انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال

کما صامی فی اعتبار احوال و انفسال و جدا الاستحسان بان الردة تبین بالقصد والاعتقاد و نحن نعلم ان السكران غیر مستعد لما یقول
بدلیل الا ان ذکره بعد الصحیح و کان عن عقد القلب لانس خصوصاً ان الذنب فانها یخار فکر و روت و عما هو اللاحق من الامور عنه و
اذا کان کذا کان بذا لعل لسان من القلب فله یكون اللسان معتبراً عما فی الضمیر فبعض کانه لم یطق به حکم کما لو جرس علی لسان العصافی
کلن الکفر خفا کفیف ولا یخفی سکران من التحکم بکلمة الکفر عاده و بذا یجحد ما اذا تحکم بالکفر فاللانه بنفسه استحقاق بالبدین و هو کفر و تیر
صدر عن تصدیق صحیح لا ینال لاجل سکر المخطور عذرانی الردة حتی یمنح صحتها یجوز ان یکمل عذرانی غیره الا انما نقول عدم صحته رد
غزوات کتباد و برتدال الاعتقاد لان السكر جعل عذراً فیما یجحدت ما ینبئ علی العباد من الاحکام مثل الطلاق والعتاق والعقوبات و انما
سکلی التصرف قد تحقق فیها من الابل مضاعفاً الی المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود و اسے الا قرار باشارة اسباب
الحدود الخی لعدت له تعالی مثل حد الزنا و الشرب السرقة الصغری و الکبری فاذا اقر بشئ من هذه الحدود لم یؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بهنه الحدود و یصح وقد تقرر بدلیل الرجوع و هو السکران لا یشترط شئ مما یقول الی بری ان العلماء اختلفوا ان السكر لا یتحقق بدون الهمد و هو قد لا یطهر کلام عدم اعتبار
علی قول فایتم السکر مقام الرجوع فیما یحتمل الرجوع من الاقرار و اترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الهمد فانه مؤخر بالحدود حتی یرد
فی سکره کما ذابها فلا یطهر سکره و اریه للحدود لانه فصل بسبب هو صحته فایصح سبب تحقیق و کذا حکم فی مباشرة سایر اسباب الحدود و بقوله الخی لعدت عن تکرار
و لفتق من ان السکر لا ینصح صحت لانه یصح الرجوع لا یبطل لان حد القذف و القصاص من حقوق العباد فیدل علیه الرجوع و هو السکر اولی
ان لا یبطل فی قوله فیما یحتمل الرجوع اشارة الی ان الکافر اذا اسلم فی حاله السکر حکم بصحة اسلامه لوجود واحد الکتین تزویجاً بجانب
الاسلام کما فی النکرة و دلیل الرجوع و هو السکر و ان کان یقارن لکن الاسلام لا یقبل الرجوع لکونه ردة فلا یؤثر فیه و دلیل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسکر مانع من صحته فلا یمکن اثباتها بما ینصح ثبوتها قوله و اما الهزل فیتفرق البعبع من الهمد و فی الاصطلاح هو ان یرد بشئ غیر
وضع له لیس الی ذنن الی وضع اللذنه لا غیر کلا سدا للیکل المحلوم و الانسان للیحد ان الناطق بل المراد وضع العقل و الشرع فان الکلام یخبر
عقله لا فاده معناه حقیقه کان او تجازا و التصرف الشرعی موضوع لا فاده حکم فاذا اذید الکلام غیر موضوع العقل و عدم اتقاده معناه
اصلا و ارید بالتصرف غیر موضوع الشرعی و هو عدم افادة الحكم اصلاً فهو النزل تبیین بما ذکرنا الفرق بین المجاز و النزل ان الموضوع العقل
للکلام و هو افادة المعنی فی مجاز مراد و ان یکون الموضوع له اللغوی مراد و فی النزل کلاهما لیس بمراد و لهذا فسر الشیخ رحمه الله الاحیاب
اذا لعبت لا یغیر فایده اصلاً و هو معنی ما نقل عن الشیخ الی منصرفه اسد ان النزل لا یراد به معنی توضیح الفرق بینهما ان مقابل النزل
الحقیقه و مقابل النزل الحد و مجاز داخل فی الحد کالحقیقه فکان النزل مخالفاً لهما و لهذا جار المجاز فی کلام صاحب الشریح ولا یجوز النزل فی
السلالة خلوة عن الافادة و هو باطل فلان فی الرضا بالباشرة یعنی لما کان تفسیر النزل ما قلنا کان النزل غیر مناف لارضا
بباشرة نفسه التصرف لان الممازل حکم ما ینزل به عن اختیار صحیح و رضایاً و لهذا هی ولان لا ینای فی الرضا بالباشرة
یکفر بالردة نازلان التحکم بکلمة الکفر نازل استحقاق بالبدین الحق و هو کفر فیصیر مراداً بنفسه النزل بالهزین مجحدت النکره علی الکفر اذا اکر
علی لسانه کلمة الکفر حیث لا یکفر لانه غیر راض بالباشرة و الحكم جمیعاً فصار کان الباشرة لم یوجد و کذا هی النزل نیاتی
الاختیار حکم الی حکم ما ینزل به و الرضا به بمنزله مشروط الخیار فی البیع فانه لیدم الرضا و الاختیار من حکم لانه حکم لا ینزل و لا یسب
الرضا و الاختیار من من مباشرة السبب لان قوله عبث و اشتريت یوجهه الرضا العاقد و اختیاره فکذا فی النزل یوجهه

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزاع في البيع يفرضه وشرط الخيار لا يفرضه على ما يستنبطه انما يباح من الاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار النزاع في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيرث فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة ولا يورث فيما لا يحتمل كالمطلق والاحتاق ولما كان النزاع يباين في اختيار الحكم والرضا البسيط يخرج الاجسام مع النزاع على انفسهما في حكم اختيار والرضا لكل حكم يتعلق بالسبب وهو الحكم لا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار ينشأ مع النزاع كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار يشترط مع النزاع ثم بسلة ما يدحل في نفسه النزاع انواع تلت شه النشاء تصرف في اجراءه وما يتعلق كل بالا اعتقاد والانتشار على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة ما لا يحتمل كالمطلق والاختيار ايضا على وجهين الاقرار بالتحقق الاقرار بالتحديد وما يسلط بالا اعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان ما هو فنيج كالردة واقسم الاول هو الانتشار الذي يحتمل النقص اذا دخل النزاع فيه على اقل من اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض في نفسه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتحقق متقادان على البناء على النزاع او على الاعراض عنه على ان لم يحضرهما شئ او يختلفان في الاعراض البناء على الوجود الاول وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر البيع بين الناس بله ليس يبيع في حقيقته بل هو تجويز واشهد عليه وانما على البناء عليه فيعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يتردد لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجاهة حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزاع لان النزاع الحق بشرط الخيار وانما يمنع ثبوت الملك في العقد لصحح نقل الفاسد الى ان يمنع وصار اتفاقا على النزاع بمنزلة اشتراط الخيار لهما مودا فيوجب فساد البيع على احتمال لجواز يمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزاع فان تفض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فغيره بان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يحز على صاحبه لان النزاع كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان الميز مستقلا خياره ولكن خيار الاخر كيف في المنع من جواز للعقد وان اجازة جار لان البيع انما لم يكن مفيدا لكنه لم يعم اختيارهما للحكم وقد اجازة ذلك بالاجازة يمكن عند ايجافته رحمة الله سبحانه ان يكون وقت الاجازة مقدر بان كانت حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار الويدلر اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتفرط الفساد وبضى المدة كذا هي هنا وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تعدد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاخر اقل وعلى انه لم يعمهما شئ او اختلفا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو قاضيا على البيع بالفى درهم او بمانه ونيار بيان الوجود الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزاع من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فنبين كل وجه بانفرا فنقول اذا تراضا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الف الفين فلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الف الفان عند ايجافته رحمة الله في احدى الروايتين عند درهم الاصح وعندهما بيعت البيع بالث درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ايجافته رحمة الله لانهما قدما لهما فذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح للعقد الى اعتبار اسميهما الالف الالفين بل كان ذكره والسكون عند سوار كما في النكاح ولا يبي حنيفة رحمة الله ان الموصوفه السابعة انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جده في اصل العقد وتصل مينا

جائز اول اعتبار الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احد الاطراف غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
شرفا لانعتد والبيع بالالفة ويصير كانه قال عينك بالعين عدان لا يجب احد الاطراف لان عمل النزل في
منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه نفع لاحد
المتما قدر اولها فنفذ العقد في البيع ونفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالموافقة
في البديل يجعله اسه يجعل البديل يعني قبول تمام البديل شرفا فاسدا في العقد لان الالفة الزايد ما خرج عنه التمنية
بالموافقة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول بالبيع من مقتضيان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما عقدت من
تصحيح للعقد وهو المراد بالموافقة في البديل لان دفع كل واحدة من المراضعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
العقد والعمل بالموافقة في العقد الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل في المراضعة في الاصل هي ان يتخذ البيع
صحيحا عند تعارض المراضعتين فيها اسه في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالموافقة في الوصف وهي ان لا
الالفة الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك يجب اعتبار التسمية فكان
الثمن العين وهذا هو البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجمال على التسمية فامكن العمل فيه مراضعتان وهما
الموافقة بالحد في اصل العقد ولو اوصفت بالنزل في قدر احمر وكذا الخلاف فيما اذا انفقا على انه لم يحصر بما شئ او تنفقا
لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى بما يمكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى بما يمكن عندهما الاصل هو الموضوعة
وكان العمل بما احت عند الامكان واما اذا توصفا على البيع بماهية ونيار على ان يكون الثمن الف قد يسم فان البيع جائز باسم
بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بما شئ او اختلفا وهذا استسنانا وبن القياس
البيع فاسدا لانها مقصد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد مقصد ان يكون ثمنه ولا يقتضي بالذکر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في مقتضى
العقد بلا ثمن وجد الاستسنان ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل هما مقصد لحد في اصل للعقد فلا يمين بعضهم وذلك بان يتخذ
البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تباها بماهية ونيار ثم تباها
بالف ودرهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضوعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للموضوعة
كذا في المبسوط وفتوح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزل يقدر البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول والحد
في الفصل الثاني حيث قال لا يتخذ للبيع بالالف في الفصل الاول باليسم بالفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل مع
العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقذة بالالف وان كان كما استسمى العين لان الالفة في الاطراف موجود
والنزل بالالف وكان اسسه لا يشترط له طالب له لانها وان ذكره في العقد لا يطلبه واحدهما لا تقا تمام على انه نزل
وليس غير با ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من الطالب ولا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطى كل يوم كذا من
من الشعر او اشترى حمارا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الخنفة لا يفسد به العقد كذا اشترى فرسا على ان يعطى كل يوم كذا من
ويطلب الالفة الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالموافقة مع العمل بالحد في اصل للعقد غير ممكن لان اعتبار الموضوعة
يجب خلف العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان يتخذ صحتها اولى لان العقد اصل الثمن

تج ولا يكون المثل لجدوا باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على الذنايزر السمة لانه الدرهم قوله ولو ذكر في النكاح وانا نير
لاشء الذي لا يكتمل الفعول لا يجزى فيه الفسخ والاتاقلة بعد ثبوت ثمة الزواج ما كان المال فيه تجاش النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق المحالي عن المال وما كان المال فيه مقصورا مثل الخلع والعق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
يزلا باصلا او بقدر البديل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان زلا باصلا بان يقول لامرأة اني اريد ان تزوجك
بالف تزوجا باطلا وما زلا ووافقة المرأة ووليها على ذلك حضر الشهود وبذو المقالة وتزوجا كان النزل باطلا والنكاح لازما
في القضا ونيا بينه وبين المتحالي بما سمي من المهر بكل حال الحديث المذكور في الكتاب ولان النزل يورثه كقول
الفسخ بعد تامة والنكاح غير محتمل للفسخ ولذا لا يجزى فيه الرد بالغيب وخيار الرؤية فلا يورثه للنزل وان زلا بقدر البديل فيه بان
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها ووليها ان تزوجا لانه اخرج ثلاثة بالفسخ وهرم واطهر في العلانية العنين
وواجب بالولي والمراد الى ذلك فتروجا على العنين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمثلان ان اتفقا على الاعراض
والف ان اتفقا على البناء لانها مقصد النزل بذكر احد العنين والمال لا يجب مع النزل بخلاف مسكاة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام العنين عند لان ذكر احد العنين على وجه النزل بمثل شرط مما في الشرايع الفاه وورثي البيع لا
يورث في النكاح لاني اصل العقد لاني الصديق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يخبرهما بشيء او اختلفا فتروج عن ابي حنيفة حرمه النكاح
جائزا بالف نكاحات البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بنا وجه الروايتين في الكاشف وان زلا
بجنس البديل بان ذكر اني النكاح وانا نير وغرضها الدرهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمي به وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بلا جماع لانها مقصد النزل بما سمي به في العقد ومع النزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكر
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجا على غير محض نكاح لهما مثلما ثبت في مسكاة الالف والالعنين لان
سناك قد سمي بما تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الالعنين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية المثل
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية فمرونة والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتورث في فساد التسمية وان اتفقا على انه
يخبر ما شئ او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع بنجب العمل بالنزل وطلعت التسمية في النكاح بطلت
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يصح المديح المسمى وطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصيغة مثل تباعد
على ما عرفت وان نخل النزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرنا مثل الطلاق والتفريق القصاص والمهر
والندف فالزنا لا يتصرف لان قوله عليه السلام ثبت درهن جد ونهر لهن جد والنكاح والطلاق والميراث في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنصر في
الباقى بالادلة لا بالقياس وذلك لان العرف عن القصاص من قبيل الاعواق لانه احيا كالاعواق الاقارب فيكون بعض الروايات وشبهه الطلاق
اليفاض حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طليقة تقع طليقة كاملة والتدريش العيين من حيث انه التزام شئ كمال العيين
التزام الكفارة فذلك الحق العفو عنه ودها كذا في بعض الفوائد ولان الما زال محملا لسبب ارض به بدون حكم كما بنا وحكم به
لاسباب امي لعل لا يكتمل الرد والتراخي امي لا يكتمل الرد بالاتاقلة والتسريح والتراخي بخيار الشرط بالتعليق بالشرط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بخيار الشرط لا يدخل في هذا السبب بحكم

الشرط

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاعف فانه سبب في الحال وقد شاع في حكمه لاننا نقول المراد من الاسباب العلة والطلاق
المضاعف سبب منفصل الى الوقوع وليس لعله في الحال كما قيل ولهذا الاستدلال وقت الايجاب ولو كان عنده ما استند كما في البيع بشرط
اختيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيها الشرط لان النزل لا يمنع من انعقاد سبب اذا انعقد
وجهه كما لا سيما بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراضي عن بشرط اختيار فلا يجرم اشتر فيه النزل الا يري انه هذا النوع وان دخل النزل
فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والتفريق على مال وبيع عن دم لعل ذلك منقسم على الالوية الثلثة
التي هي على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فاما شرط المال علم انه في مقصود
وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عند سماعه فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعندنا بخلافه رضي الله عنه
وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط النزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان النزل يميزه بشرط اختيار
بلا خلاف لما مر وان الخلع لا يتم بشرط اختيار عند جهالاته تصرف تمييز من جانب الزوج كما قال لسان غياث المسمى غياث لان ولذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يتم اختيارها كسائر الشروط واذا لم يتم خيار الشرط لا يتم النزل الفياض عند ايجبة
رضي الله تعالى عنه لصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه يملك مال عوض الا يري ان البداية لو كانت
من جانبها فوجبت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن محلها قبل قبول الزوج لطلب كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فانما في حق نفسه فهو يملك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان لتيك فمما العبد كذا فبدي لاخر فها
حرا ان سئل بالمعروفه فكذا انما اذا كان كذلك ثبت فيه اختيار فاذا لطلب بحكم اختيار لطلب كونه مشرطا لان كونه مشرطا بهذا الوصف
وهو انه يملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وبهذا
انما اتفقنا على البناء في الالوية الثلاثة وهي ما اذا انجز بالاصل التصرف او لبقدر البديل فيه او يخبئه فاما اذا اتفقنا في الالوية الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يخبر بما شئ او اختلفنا في التصرف لانه والسهمي واجب بالاتفاق لبلطان النزل عند جهال الرجوع
ابعد عنده على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التخيير قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلبية من كتاب الاكراه لبعده ذكر صفة النكاح
والطلاق والعتاق من المازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على رجة النزل او اعمت جارية على وجه النزل وقد تراها قبل
ذلك انه نزل وقع الطلاق والعتاق ووجوب المال قال الشيخ الامام شافعا شمس الأئمة محمد بن حنبل الاسلام رحمهما الله وهذا
الحكم المذكور عند ابني يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يتم خيار الشرط عند جهال ما قلنا فلا يتم النزل انتم قال وسواهم
لا باطلا اى باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالها بطريق النزل او لبقدر البديل بان سميا الغين وقد
تراها على ان يكون البديل الفاء يخبئه بان خالها على وتأثير مسامة وقد تراها على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورحمها
بجب السهمي عندها ولا اعتبار لما تراها عليها وصار اى البديل السهمي الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اى
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباعه لينة النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تباعه لينة
فيه النزل اذا العبرة بالتفرض للتفرض كالوكالة الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تباعه فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعاً لانه ساه فيه مقصود القبول واما ما تتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل ان فيه تبع لان النزل لا يوتر فيه كما لا يوتر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اشترى النزل فيه حتى كان المهر القانينا اذ انزل فيه ليقرر البدن دون الايقين كما في غيرها
 قلنا المال مهنا مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في النبوته فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود ولا مقدرا لها بمنزلة الشرط
 فيها وشرطه اتباع على ما عرف في قوله حكيم من الاصل فلا يوتر فيه النزل فالنكاح في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في النبوته فلا نوع اصالة حيث
 لا يترتب ثبوته على اشتراط العاقدين بل مثبت بلا ذكر وثبت مع النفي صريحا واذ كان كذلك لغيره هو بنفسه في حكم النزل ولو اشترى
 فيه النزل كما يوتر في سائر الاموال فان قيل ليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون النزل كذلك فان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان الكره ويجعل الكره فيما يصلح ان يكون الله له
 وفي ايجاب المال يصلح الله له لان له يجبر واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك عوالة واذ جعل الله له في حق الوجوب
 مكان النكاح حصل من الكره ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح الا نصار كما في الاكراه
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكر حتى كان الولد في حق الاتلاف يتقبل الى الكره واما النزل فلما يمنع
 المال من حيث انه ثقيل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه ليس السبب فيمنع وجوب المال فيما اخذ السبب وفيه لا يفسد
 لا يمنع كالتحقيق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا فيمنع فان الطلاق يترتب على اختيار
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجبر واستقاطها النزل بكل حال يعني سواء اشترى بالاصل ولا يقدر البديل كونه
 بعد ان يتفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص من اجماعنا رحمه الله لعين في الجماع الصغير ان رجلا اقر
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام منقالت ثبت ان ردت الطلاق في الثلثة لطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلثة الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مهنا اى وان
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل كذا اى لكن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثلاث في النكاح واما مثاله عنده حتى لو
 اشترى الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات ولعليقها
 بالشرط جائز سلفا فلما يجب التعيين بحدود اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات فتعلقها بالشرط
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطلب اشترط الخيار فيها وراثة
 على القياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثلث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
 سواء ان يكون لها الخيار ثانيا فيما فوق الراهات كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شاركت عند اجماعنا رضي الله عنه
 ولما قل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار تدرجا بالثلاث في النكاح واما مثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى العاقبة
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتغير بالثلاث كما في حقيقة البيع ولكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى
 العاقبة لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود ومن العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
 كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اى ومثل ثبوت الحكم والتفرغ في النكاح ثبوت الحكم والتفرغ في نظائره من الاعتراف

١٢

على مال والصالح عن دم المذنب في الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالموافقة فيما لو شرفه النزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع
 والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة اما اذا
 اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجهد فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
 القول قول من يعمى الجهد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد
 اولى لان الاصل في العقد اشتراطية لزوم الصحة والباقي غير لعارض ومن ادعى عدم البناء على الموافقة فهو متوسك بالاصل
 فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا لشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما يصح العقد
 لان مطلقه يقتضى الصحة والموافقة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موطئة فيه كما لو اتوا ضمنا على شرط خيار او اجل ولم
 يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا مثله وعندما العمل بالموافقة اولى من صحة القول قول من دعوى البناء
 في صورة الاختلاف فكان العقد نافعا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها اتوا ضمنا الاكثريا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون
 فعلمها بنا وعلى تلك الموافقة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا
 لا يفيد ولن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضا ما شئ فيثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او جهل
 في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجهد ولا للنزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه لانه
 ان الاخر يبيع ما اشتغالا لاول اذ لم يتصل به بالوجوب تغيره لفا لان الجهد هو الاصل في الكلام شرعا ومقلا وكما يجب حمل الكلام
 عليها اذ لم يبق موافقة على النزل يجب حمله عليها اذ سبقته موافقة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهنيا مخلوفا عن النزل ايضا
 وعدم اتفقا على البناء على النزل فيعمل عليه ويجوز ان لا موافقة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على النزل
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف مرجح الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في الميسر
 ولو اتوا ضمنا على ان يجزوا انهما يتا لعا هذا الصيدا مسه بالالف و رهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
 ببتك جدي هذا اليوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار غير مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
 كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرمى ان قرية الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهنا قد ثبت كون الخبر
 عنه كذا بالموافقة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن معي لان الاجازة انما تلحق العقد المنقود
 بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجارة الا يرمى انهما لو اتوا ضمنا مثل ذلك في طلاق او عتاق او فكاك لم يكن ذلك
 كفاحا والاطلاق والاعتاق وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم الموافقة لم يكن ذلك كفاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
 بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدره في الطلاق والعتاق على انه لذب اذا اقر به طالفا ثبت الفرق بين
 الاقرار والاشارة في هذه التفقات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اسمى وكالاته تسليم الشفعة
 طلب الشفعة على ثلثة او جطلب الموافقة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على القور طلبت شفعة والاشارة
 طلب القور والاشهاد وهو ان يهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند القمار على طلبه الشفعة

انقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا متفینا وقد طبت الشفعة واطلبها الا ان تاسدوا على ذلك وهذا الالمی مستقر مستغنة
 حتى لا یطلب بالتأخیر بعد ذلك في ظاهر الرواية اثنا عشر طلب المحضومة والتملك فاذا اسلم هذا قبل طلب المواتية طبت
 شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت فتمتار اذا اشتتال بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانا لا یطلب
 حقیقة السكوت فتمتار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواتية وطلب لاشهاد التسليم
 بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما یطلب بخیار اشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواتية والتقریر
 على انه باخیار ثلثه ایام لطلب التسليم ولقبیت الشفعة لان تسلم الشفعة في معنى التمازاة لانه استبقاوا احد العوضین على ملكه
 ولذا یملك الاب والوصی تسلم شفعة العصبی عند ابی حنیفة واسبی یوسف رحمهما اللہ كما لا یمکن الیبع والشرا له ینتویف
 على الرضا باسکم وخیار ینبع الرضا به فیطلب التسليم فكذا النزل ینبع الرضا باسکم فیطلب به التسليم كما یطلب بخیار
 اشرط وبعی الشفعة وكذا ك ای وشمل تسلم الشفعة ابراء الغریم في انه یطلب النزل حتى لو ابراه ما ذالا الیصح وبعی
 الدین على جاله لانه لو قال ابراءك على انی باخیار لا یسقط الدین لان في ابراء معنى التملك ولذا یرتد بالرد والی
 معنى التملك اشیر في قوله لقال وان قصدتوا خیر لكم فیدر فی اختیار اشرط وكذا النزل یوثر فی لانه بمنزلة اختیار
 اشرط وكذا ك لو ابراء الكفیل باذالا الیصح مع انه مما لا یرتد بالرد لانه یجمل الفسخ بدلیل انه لو صالح الكفیل على عین
 وطلبت العین او رد العیب ینسخ الصلح ویبرء الكفالة فاذا كان كذلك لعل فیما النزل فیمنته من الثبوت كما یخیر كذا ابرأیت
 مکتوبا بخلاف شیخی رحمه اللہ لقال قوله اما الكافر اذا نزل بکفره الاسلام وتبرأ من دینه باذالا لیسب ان حکم
 بایمان في احکام الدنیا لان الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد المرکبین ویر
 الاقرار باللسان على سبیل الرضا والاقرار هو الاصل في احکام الدنیا ینوب حکم بالایمان بناء علیه کالمکره
 على الاسلام اذ لا سلم حکم باسلامه بناء على وجود المرکبین مع انه غیر راض بالتکلم بکلمة الاسلام لانه ای الایمان
 بمنزلة ائتشاف لا یقبل حکم الرد والراخه فانه اذا اسلم لا یجمل ان یمکن حکم الاسلام شرخا عنه فلا یجمل ان یرد
 اسلامه بسبب کما یرد الیبع بخیار العیب والردية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا یوثر فی النزل واما حکم الردة
 بالنزل فخدم بیانه والحد علم قوله لقال الشفعة فكذا الشفعة لغة هو الخفة والتحرک یتقال سفنت الیرباح الثوب انا سفنت
 وحركة وینه زمام سفیة ای خفیفة وینه اشرطیة عبارة عن خفیفة قتر سے الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال
 اشرح مع تیام العقل حقیقة کذا ذکر في بعض الشروح وهذا التعریف لیتناول ارتکاب جمیع مخلوقات فان فیها
 ارتکابها من السفه حقیقة الا ان السفه الذمی تکلم الغفباء فیه وتعلق الاحکام به من مبلغ منه المال ووجوب سبب
 وهو ینذر المال واتفاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولماذا فسروا بعضهم بانها السرف والتبذیر ولم یفهم عند طلبة
 ارتکاب مصیبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وان كان ذلك سفها حقیقة ولذا لم یعلق بها احکام السفه و
 فسروا بعضهم بانها تصرف صدر عن العاقل بقصد الاطربج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن الجنون وبقوله قصد من الخفا وبقوله
 ما على نبع العقلاء عن تصرف الرشید انه لا یتمح بالالهیة لانه لا یعمل بالقدره طاهر السلامة التریب بقا العوسى للخریة على حالها

۱۱

ولا باطنيتها نور العقل بكمالها ان السفيه كما برعقله في علمه فلا جرم حتى مما طلبا تحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء في الدنيا ويحاز
 عليه في الآخرة واذا بقي اطلاق العقل امانة الشرع وجب حقوقه يبقى اطلاق العقل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاصل
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل لا على من هو كامل الحال الا يرمى ان العبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا يوجب
 حقوق الشرع وجب وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولى ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع
 ولا يوجب سقوط الخطاب من السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع مجرا ولم يجز قوله ولا يوجب الحجر اصلا اى لا يوجب
 السفيه الحجر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الزل كالنكاح والعناق ولا من تصرف يتحمل الفسخ ويبطل الزل كالبيع
 والملاحة واحكام في وجوب النظر للسفيه بحاله محجور لا عن التصرفات اثبات الولاية للغير على ماله صوناً عن الطيباح كما وجب
 للعبي والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
 الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات المتممة لفسخ ربه ما يبطله الزل ودون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك
 عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سبذ في ماله في حجر عليه نظرا له كالعبي بل اولى لان العبي انما يحجر عليه تنويهم التبذير وهو متحقق بهما
 فلا يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
 ان انفق ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعيالهم عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر
 من العامة مشروح بالاجماع كما في الفتى الماجن والطبيب الجاهل والكارى النفس وحقا له من السفيه ايضا فانه
 وان كان عاصيا مستهتة يستحق النظر اعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلى عليه وكذا ذكر من كان فاسقا لا يأتى
 وكذا لا امر بالحدود والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للموارد النهي خفا لدينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فاشتبهت
 بطريق النظر يبقى صحتا عن التلعن فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بقار ملكه ولا يحصل هذا
 المقصود ماله يتطوع اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بنين فاحش وبالاقرار لغيره ما يحفظ العلى عليه من ماله وانما لم يثبت
 الحجر في حق الطلاق والعناق والنكاح ونحوها لان الحجر عليه بسبب السفيه في التصرفات كالهزل فان الهازل يخرج كلامه على غير
 منج كلام العقلاء لتصرفه الاحب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذا لك السفيه يخرج كلامه على غير منج كلام العقلاء
 لا اتباع الهوى وبكبره العقل لان نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق منه الهزل لا يوثق منه السفيه ايضا وكل تصرف يوثق فيها
 الهزل وهو مما يتحمل الفسخ يوثق منه السفيه واجمع ابو حنيفة رحمه الله بان حر مخاطب فيكون مطابق التصرف في ماله كالرشد فان
 كونه مخاطبا ثبت اية التصرف اذ التصرف كلام ملزم والية الكلام يكونه عملا والكلام الملزم يكونه مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من اياه في حمله لا يمنع ان يفسد ماله ولا يفسد ماله من نفوذ
 التصرف لان السفيه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما برعقله في التبذير لعله هو اهل مع علمه لبقية وفاء عاقبة فلم
 يلزم ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانته وفتقلم يوضع عنه الخطاب وان بكتبت
 الواجبات وتعددت الغزوات بخلان الزك بايمان والاغنا والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعناقه ونذره

لم يمددته واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطى عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوز في اوسر قنقن
 او شرب الخمر ايقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مستبدا بعد البلوغ من عقل
 في ايجاب النظر لكان الاولي ان يتبين فيما تنذرى بالشبهات ولو بان يوجد بطريق النظر لكان الاولي ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
 العقوبة لان ضنونة يتحقق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطرق في دفع الضرر عن نفسه فعزله اولى وقولها هو مستحق النظر بعد الجناية
 فلما النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكلبين يحوز العقوبة والموجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
 فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايته والايته والحاقه بالبهائم وهي نعمته اصلية لان الانسان انما
 يتنازه عن سائر الحيوان بالبيان فليكون البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير محقول
 المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير محقول اذا الملك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
 العقوبة عنه بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو سكا بره العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كما يجب
 المال فيجعل جزاء ما هو فاسد لاجرتة ههنا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسيماه عقوبة كالجلد في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا وليا هم النخاطيون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة يعزروا ناديت لاحد
 فيجوز ان تفوز الى الاولي كما في بيع العبيد والامار ولكن سلمنا ان النص محقول المعنى وان معلول بعلة النظر لا بالعقوبة بل بالنص
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطال نعمته زائدة عليه وهي اليد والاقامة بالفقره واشتات الحجر
 البطلان نعمته اصلية وهي الابلية والولائية فان جزاء الحاق نهر بسبب في منع نعمته زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جوارحاق الضرر
 العظيم به يتفوت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم معنى النظر اليه واجواب عن الآتية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن منج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل المراد
 من السفيه السبذ الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآتية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة
 في منع المال مع الطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتجان
 الضيافة والهبته والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيع هذه التصرفات فيحصل المقصود ويمنع المال
 وان كان لا يحجر عليه والكابرة مفاعله من كبر كبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبره عند غيره لا يقال بغيره فلا يدعى
 تحت حكم واهر فكابرة العقل المخرج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطا وكذا قال الامام
 لاشي الصواب ما اصاب به المقصود والخطا مصدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر لصدور عن الانسان لغيره
 قصد بسبب ترك السبب عند مباشرة امر مقصود سوا قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
 يسمى الذنب خطية ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امسي الخطا ان قتلهم كان خطأ كبيرا وبروت
 ضد احمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطا ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن ان يسي
 فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى وهو الانسان هو فروع جعل غيرا اختلف في جواز المرادة على الخطا ففسده الحشر

الخطا

لا يجوز المراجعة عليه في الحكمة لان الناطق غير قاصط الخطا واليمين لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المراجعة عليه فعلا لان الله تعالى
 امرت بان نسيان عنه عدم المراجعة بالخطا في قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله واعلموا ان الله عليم بما تعملون
 ولو كان الخطا غير جائز المراجعة به في حكم الكفارة المراجعة حراما وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تأخذه غيبتنا بالمراجعة لكن المراجعة مع جوازها في الحكمة
 سقطت بهما بنسب عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تأخذنا نسياننا وخطانا استجب له في دعائه فاشيخ بقوله يجعل عدلا شارحا لما ذكرنا من انه من كل ما
 المراجعة بما يتبها رانه لا يجوز من تقصير جيل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد حق لو خطا في اقبله بعد ما اجتهد حارت صلواته
 ولانهم ولو اخطا في التقوى بعد ما اجتهد لانهم وليست حق اجراء واحد واحترق بقوله استوفى حتى يشق من حقوق اهلها فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
 لو آتت مال الانسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل الانسان على ظن انه ملكه يحيب اعيان لانه ضمان مال لاجزاض
 فيعده مستعمل وكونه خطا لا ينافي مصيرته المحل وقوله وشبهه في العقوبة يحط على قوله جعل عذرا في جعل الخطا شبهة دارية في باب العقوبة حتى لو نسي
 التغيير مرة فوطيها على ظن انها اهداة لانها ثم الرية والايواخذها بغير قلبه على الانسان على ظن انه صيد فعلا لانهم لم يجعل عذرا وان كان ما ثم ترك
 الثبوت والايواخذها بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المحدث ولو كان اسي الخطا لا ينافي من غير تقييد وهو ترك الثبوت والاعتقاد الا في كل ما لا ينافي
 فيصلح سببا للجزاء القاص وهو الكفارة وان كان الصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة لجهاد العقوبة فتمتد على سببها تنذر واما بين الخطا والاباحة
 وخطا كذلك ان جعل يقتل وهي الرمي على الصيد مباح وترك ابيته فيه محظورا وكان قاصدا في معنى الجنائية فيصلح سببا للجزاء القاص قوله وصح خطا
 اسي اطلاق الناطق عند تابان اراد ان يقول مثلا اشقني فجرى على سنانة اطلاق وقع اطلاق وقال اشان في رجمه لانه الصلح ان اطلاق يقع
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرمى ان يكون واعاقل سوا في اصل الكلام لانه نفس عدم القصد يصح وخطا في تصدق هذا الصلح خطا وخطا
 ان لم ينفى عيبه الصوابا قالوا القصد امر باطن لا يوافق عليه فلا يتعلق بحكمه بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر والاراد عليه والنية القصد بالعقل
 ولبسوغ نفسا للزوج كافي لسفره اشقة ولا يقال لو كان ابلغ من عقل مقام القصد في حق من اطلاق الناطق اطلاق انها لم يهنا الطريق وقام
 مقام الرضا فيما يتبدد الرضا من البيع والامارة وتحوه لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان العبرة بحقيقة القصد حقيقة الرضا ولو لم يوجد
 لان نقول اشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصح دليله اعيان اشي ان يكون في اوتوف على الاصل حرج تخلفه فينقل بحكمه عند وجوده الى اهل مقام
 المدلول تيسيرا لحد بشرطين في حقوقه لم يسقود لانه لا حرج في اوتوف على اهل باصلا العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره وعن تعلمه ثمان
 النوم مانع من اشتمال نور العقل فكانت الية القصد بعد وسر عقين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقه اقامة ابلغ من عقل مقام قصد لا تتفاد
 الشرط والرضا في حق ايجاد عبارة عن استلزام لا اختيار وبلوغه ونهاية بحيث يقضي اثره الى الظاهر من ظهور ايشان شبهة نحو ما كما ليفض اثره لغيره في اظهار
 وهو ليس امر باطن فلم يجر اقامة ابلغ من عقل مقامه بل يتعلق بحكمه بذلك السبب الظاهر وظهر اثره لاهل الرضا قوله ويجب ان يتقدم به يعني اذا جري الى عين
 على لسان المحدث بالاباح اراد ان يقول سبحان الله فجرى على سنانة لعبت بذ العين منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحب على الخطا اذ لا يمكن
 اثباته الا بهذا الطريق فلما رواه في من جهانبارة به الله ولكن يجب ان يتقدم فاسد الكعبة المكرة لان حريان هذا الكلام في اصل وضعه اعتبارا وليس بطبع
 كحرمان اهلها وطول اقامته فيعتد بالبيع لوجود اصل الاضرار ويفسد نوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لينة وفي الشريعة هو خروج عن
 قصد الميسرة لوضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فاقومها سلايل وشي الاقدام وانه لا يحل بالاباحة بوجوده لبقاء القدرة (خطا) حره ولو لم يبق
 كما هو ولا يبيع وجوب شئ من الاحكام نحو اصله والزكوة والوصوم ونحوه وغيره الا انه جعل في الشرح من اسباب اشتها محال حتى لو تشره سلطان من

الى انسان في بيده واحواز حكمة مشتقة بالنسبة الى حال اقائه ولذلك جعل نفسه سببا للخصه وقيام مقام اشقة يوشرفي قنصروات الاربع اثر السفر حتى
 اصلوا عنه با استقالا الشطرنج في ذوات الاربع حتى تم بيق الاكمال شرعا معلما وكان ظهر المسافر ونحوه سواه وعندنا في ربح حكم السفر شجوت
 حتى الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاذ كما في الاقطار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا فاته سنة لزمه قضاء الاربع عنده وقدم بيان بذه
 السكنة في فصل الغزبية والرحضة واثرة في الصوم تاخير وجوبه للمالك اذراك عدة من ايام اخرون استقاط فبقي في صا حتى صح اداوه لان السفر
 اوجبه تاخير السفر لاسقوطه بخلاف شرطه الملوحة على ما عرفت قوله كذا لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب تحقيق كان كالارض وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواها فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور التي تراى الامور التي تتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق للوجوب ضرورة تدعو الى الاقطار بحيث لا يمكن فيها لانها لا تقدر على الصوم من غير خلاف ومن غير ان
 الحقيقة انما في بيده او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا يمكن فيها بالاستتلاء عن السفر لانه عن الامور المتارة بخلاف المرض
 قبل ان المكاف اذا صرح صانعا وهو مسافر لابع له الفطر لعدم الفرقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشرع وكذا اذا اصبح ميتا وقدم على
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا فانه تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يمتطبه بالقدر وجوبه عليه بخلاف
 المريض اذا كانت الصوم تبطل زيادة المرض ثم بدال ان يظهر له ذلك وكذا اذا مرض اليتيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على
 الصوم اذا ولو لم يوجب مشقة لما صلب سببا للخصه بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه مساوي في وقتها في اباحة الاقطار ولو افطرا في حال
 السفر حتى انه لم يحل له الفطر لم يترمه الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر فان السفر في الفطر في الحلة
 فصورتها تكون شبهه وان لم يوجب اياحه وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره يوجب ان يترمه الكفارة باقتراح الاخر النهار باوله ونهيه
 فان لفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطرا في اليتيم الغارم على الصوم ثم سافر ولا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر خصا مبيحا مطلقا
 حيث يمتطبه الكفار وشبه ما قلنا ان السفر من الامور المتارة ولا يربطها استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلما يشبهته في سقوطها
 يقدري عليه شرعا حقا فانه لانه لا يصير كانه اسقط باختياره ما المرض فامر مساوي واذا وجد في اخر النهار يباح استحقاق الصوم لا يباح
 الفطر لو كان حاله ان زال الى الاستحقاق لا يترن فيصير كالمساوي اوله كالمريض لعدم الصوم فيه اوله يشبهه في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر
 خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطره مستندا اسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى حنيفة فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الغائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان
 الصوم قائما لوجب شبهة بل اوجب لباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما وصار شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب
 الكفارة باختياره مستحق وانما يكون ذلك الحس مستقما على تقدير عدم تحقيق المبيح الى اخر النهار لانه مما لا يتحسب في شجوة فذا
 زال في بعض زوال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كرهه ولا يريد مباشرة لولا العمل على
 باؤميه على تركه قال شمس الانثة رحمه الله هو اسم لفعل بغيره الانسان لغيره فيبغض به رضاه او يفتديه اختياره ثم قال
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى في المكروه معنى فيما اكره به فالعبرة في المكروه في المكروه من ايقاح ما هسد به قد
 اذا لم يكن يمكن من ذلك فاكرهه ببيان والمعبر في المكروه ان يصير خالفا على نفسه من جهة المكروه في الفعل بوجه عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذكاه فأكراهه بيان والمستحب المكروه ان يصير مخالفا على نفسه من جهة المكروه في النجاس بدوة عاجلا ولا يصير لها ومحوها على طبعها
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا او متلفا او مفرضا
 منه قبل الاكراه اما سقطة او لم يمتنع النسيان آخر لم يمتنع الشرع وبسبب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فليس بناه في ان يقال ان الاكراه اجلا غير
 على امر مستحب عند تيقن لتقديره لاجل على البقاء ولا يصير الغير فاذا به نيات الرضا بالباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل
 الرضا له اخلافي الامتناع لانه اذا كان ممنوعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فكيف يذكر احد القيد من كامل لعينه الا بخياره ويوجب
 اى الامتناع ان سوا التمديد بما يتوافق على نفسه وعضو من اعتقده لان حرمة الاعتقاد كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو العقد الى امر محتمل
 موجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدى الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في تصدده مستبدا والفساد
 منه ان يكون اختياره منبذ على اختيار الاخر فاذا امتنع الى مباشرة امر الاكراه كان تصددا في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 تاما لا يتنازع على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا لوجوب الاجبا كالاكراه بحبس او لضرب سوت قوله
 والاكراه بحيلة اى بجميع اقسامه لا ياتي الا بالية لا بالية الوجوب ولا بالية الاداء لا بالية بالية بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
 لا يسجل شئ منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان طميا او لم يكن لان المكروه معتد به في حاله الاكراه كما
 انه معتد به في حاله الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الاستبلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقه فقل الا
 يرمى ان اى المكروه في الاثبات بما كره عليه متروك من فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو كره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجبا
 فانه يفترض عليه الا يتسدد ام على كره عليه حتى لو عد ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل لما تب عليه لقبول الاباحة في حقه بالاستعداد
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن كره على سباح ليس عليه فعله كذا ههنا وخط اى مخلو ر كما في الاكراه على الزنا وقتل
 النفس المصنوعة وابعاد كمانى الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يسبغ له الاقطار واحده كمانى الاكراه على الكفر فانه يرضى له جزاء
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيما اى في الاكراه بالاقدام على القول مرة كمانى الاكراه على الزنا وقتل النفس المصنوعة على لفظ
 للسافر والاكراه على توجراخرى كمانى الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كمانى سائر الفروض وابعاد
 بالامتناع مرة كمانى الاكراه على لفظ المسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لغير غيرها الى ان قيل حرام وليوخر اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامته ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب
 ثم قيل لاحاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخل في الفرض اذ في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه
 ولو صبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان تباح له ولو كرهه كما يتم فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطان مسافرا
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يلفظ حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه فقتل كان باجرا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا بتركه عقاب فثبت انه لاحاجة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترابين الاقطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حاله الاكراه فان حرمة الاقطار قد يسقط بعد المرض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والسجح والزنا اى زنا الرجل
 بالمرأة لغدر الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه طميا او لم يكن لا يثبت الرخصة في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل على

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمجرم صيانة للنفس او العضو من التلف والمكره المكره عليه وهو المقتضى
 بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء افلا يكون المكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الماكره في حكم العدم
 في حق ابائه قبل المقعد وبالقتل في الرخص بتعارض المحرمين فان الرخص لو ثبت بالماكره لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة
 حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا مثبت للتعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا تقطن يدخلان ولا يملك لا يحل له ذلك
 ولو فعل كان اشمالا ان الطرف المؤمن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المصطر لا يحل لان تقطع طرف الغير كما لا يحل لمان اثبتته
 فيتمتع بالتعارض فلا مثبت الرخص الا ان في الماكره على قطع يد نفسه بان قتل لتقتلك ولتقطن يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق
 حرمة يده عند التعارض فما زال ان يختار اذ في الضربين لدرج الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير فنبه لان القطع اشد
 على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة احداهما بالآخر ولا
 يقال الاطراف طمعا بالاسواق فينبغي ترخص في قطع يده الغير عند الماكره التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحق الطرف
 بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم بصيانة نفس الغير ويبدلون المولاهم فيها فالماكره من ثبوت الحرمة
 في الاطراف المال بثبوتهما في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائض فكانت المرأة منكوبة بالغير وصياح النسل الممكّن وذلك
 بمنزلة القتل ايضا لان سببا لولد كما تقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا اتفاق على الولد لعجزهما
 عن الكسب فيملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا مثبت للرخص فيه بالماكره للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
 فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة بغير مسلم لان الولد مثبت الى الفرائض وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
 الفرائض وللعاة الحجر واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائض فلا يكون الزنا باطلا كما قلنا الاصل ان ثبت الولد الى من
 خلق من داه ويجب النفقة عليه لانه حره فلما قطع النسب على الزاني كان اطلاقا حكما بالنظر الى الاصل وقد نفى صاحب الفرائض سبب
 مثل هذا الولد عن نفسه حاده فيردى الى السلاك ايضا قوله ولا خطر مع الكمال منه في ميتة ونحوه والنحوه مرامى بالبعثي الحرمة مع الماكره
 الكمال وهو الماكره الملقى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل
 لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخط اباحة فبقية هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
 المطلقة وكان المنع من تناولها مضمنا ومه نصارا اشغال كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكل الطعام
 المبيع وشرب الماء في هذه الاحالة وان لم يعلم سقوطها يرضى ان لا يكون اشمالا قصد اقامة حق الشرع في التحرر عن ارتكاب الجرم
 زعمه ونه الا ان دليل اكتشاف الحرمة عند الضرورة خفي ولا يذر بالجمل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستينج يجعل عذرا
 في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالمصلاة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله مع الكمال
 منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالماكره القاصر لفوات الضرورة الا ان الماكره اذا تناول بالوجوب المحرم في الماكره القاصر بان شرب
 الخمر لم يجز استسما وفي الخطاب التماس بجدل لانه لا تاثير الماكره بالمعصية في الافعال فوجوده كعدمه وجب الاستسما ان الماكره لو
 يكامل بان كان طمعا اوجب العمل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالمالك في الجزء من السحرية المشركه ليعير شبهة في اسقاطها عن المشرك
 او طمعا والله اعلم بالصواب قوله ورخص اى يكلف في الاشياء المذكورة في الماكره الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة

الخطاب

كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وصدائيق الله والادوار بما باللسان والكفر بالبدن
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة بالاكره بل لغى حرام ما مع الاكره الا انه رخص العبد اجزاء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
 لا معنى لانه معتقد وحده انية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرب باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعد ما دوام على ذلك
 الاقرار وبالاجراء لغت الودام وذلك لا يوجب خطا في اصل الايمان ببقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء صورة كان حرام لان الكفر
 حرام صورة ومضى ولو استنعى لغت في نفس صورة ومعنى فاصبح ههنا حق حتى العبد لنفس حتى الله تعالى الايمان ولو استوى المحقق لترج حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى وكيف لا يترج حقه ههنا لانه لغت في الصورة والمعنى حتى الله لم لغت ولما رخص
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبه نفسه لا عزادوين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بما فيه الجاد على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترج بها اكره عليه لان حقه في نفسه لغت اصلا
 وحتى صاحب الشرع لغت الى خوف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان باجورا لانه متمسك بالغيرية لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط حسنة بالاكره فيما فعله اطهار الصلوة في الدين وان كان المكروه على الاقارب مسافرا فاني ان يغتفر حتى قتل كان
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف السلاك ايام رمضان في
 حقه كلاله وكا ايام شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا امتناع بغيره لما مضى في فصل منته بخلاف المقيم الصحيح لانه الصوم في حقه عزه قال الله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة ذلك ان تمسك بالغيرية فهو افضل له وكذا الحكم
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتعلقك او لتاخرت مال بالغير فبذعه الى او ترمنه في سلكه كابي مبيعه من ان يفعل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بناه الله
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جلاء وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان باجورا لان شارة الله تعالى لان الله لا يحيل
 صاحب المال بانته حال الاكره لبقائه حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفس لبقائه دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبذ نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حتى محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعلى الرخصة
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان ايجرا كان
 بقدر ضا حق المحترم في الحمل لصاحب الشرع لكن ليس في معنى القتل الراي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان لب الولد لا يقطع
 ضما فثبت الرخص عند الاكرام الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يفضا لا يهلك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولما نبذ
 احمى ولان الاكره الكامل اوجب الترخيص في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالسجن شهيد في ذمها
 بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الترخيص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكره على القتل وكان اختيار
 ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول رجلان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشار الالة وذلك
 دليل الطواعية فان الانشار لا يحصل عند التحرف بخلاف المرأة فان التمكن يحمي منها مع التحرف فلا يكون تكليفها دليل الطواعية
 الا ان في الاستمسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان
 مندرجا الى ان يحقق الاكره وتحرف التفت على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قصدا لقتله فبصير ذلك شبهة

في استقاطحه عند انتشار الالة لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبدا بالفعله المكرهه في الرجال وقد يكون طوعا لا يريد ان النائم قد يفتقر
 الية طبعا غير اختياره والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله غشيت بهذه العبارة وهي ان الاكراه لا ينافي لا يرد ولا يوجب سقوط
 الخطاب ولا ينافي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح الابطال شي اسي للابطال حكم شي لمن الاقوال
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل واثاف المال وفساد الصوم والصلاة ونحوها فثبتت بموجب هذه العبارة كونها صادرة
 عن اليه واختيار حيث عرف الشرع واختيار اهورتها لا يدل غير على مثال فعل الطالع العيصية الحكم اسي لكن يتغير الحكم بدليل غيره لوبيا
 صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل بلحق بلوجب لغيره فان موجب قولنا ان الق واثاف وهو وقوع الطلاق او العقاق
 ثبتت عقبت التكلم الا اذا سقم به غير من تعلق اده استثناء فكذا بموجب فقد كسر بانحر والزنا ثابت عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع
 ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او كلفت فيها شبهة فكذا اثبتت بموجب افعال المكره واقواله لا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة
 عن محفل واليه خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثره الاكراه اسي الاكراه جوابها يقال لما لم يوتر الاكراه في ابطال
 الاقوال والافعال فان يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكتمل بالمكان تخيلا في تبديل البنية اذا احتمل ما كرهه وذلك
 ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثافه اذا فصر بان لم يكن طبيا كالاكراه بالجمية او القيد في القويم الرضا لاني تبديل
 فاما ان يكون الاكراه موثرا في الابدان قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اسي بالكمال والقاصر جميعا لا يحمل الفسخ ويتوقف على الخواد
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بوجبه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اليه في محله ولكنه يمنع لقائه لغوات المرضى
 الذي هو شرط النفاذ فينقده لبعينه الفسادة لغوات الرضا حتى لو كمال المتصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق
 يفقد من المكونة كانه من الطالع فلو اجاز التصرف لبعده زال الاكراه صرحا او دلالة مع لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم
 به العقد فيقول المعنى المنفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من الاجل ما شرط له قبل لغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
 يصح الاقارير كلها حتى لو اكره لقتل واثاف وعضوا وجسرا فبقي على ان القبر ليعتق ما صنف وطلاق او كتحاح اور جيتا وسه في الملاء وعوض
 عن دم عمدا وبيع او اجارة او دين في ذمتنا لسان او ابراه عن دين واهل ان لغيره اسلام ماض كان الاقارير باطلا لانه اذا مد
 بما يتوقف التلف على نفسه فموجب الى الاقارير محمول عليه والاقارير جبر متميل بين الصدق والكذب تماما لوجب الحق باعتبار رجحان
 جانب الصدق ودلالته على وجود المجرى وذلك لغوات بالاسجاء لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح الالة
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت الالة عددا اسي عدم الخيرة بهذا الاقرار وكذا ان يدرك جنس او قيل لان الرضا
 يعدم بالجنس والقبلة ليطمئ من السم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل النزل
 في تفويت الرضا من نزل في اقراره لغيره وقصدا على لم يلزمه شي فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط
 السخاير وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف ودم على ابني بالخيار ثلثة نيام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح
 شرط السخاير مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال لك ثلثة اغان عن فلان بالف ودم على ابني بالخيار لا يلزمه المال
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر عن الماضي فلا يصح شرط السخاير والاكراه منها تحقق فانها لا تعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
 وكذا اذا اكره على ان لغيره لانه ابيه او اخاه لانه ولد له لا يفتق ولا يكون لام ولعله لان هذا الاقرار عن امر سابق

نفسه

تخفى فالأكره دليل على أنه كاذب فيما يحجب به فإن قيل ليس إن عندنا بحقيقة رضا الله قوله لمن هو الكرمنا منه هذا اني ليوحي ان ليعتق عليه
 وشكك يتيقن كذب فيما قال فارق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كذا فاذا التقى التيقن ثم نفيدها بطريق الاولي فلما جعل الوجودية ردها
 ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فلما عند
 الاكراه فلا يمكن ان يحيل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وقد يبرح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله واذا
 انقصل الاكراه لقبول المال في النكح انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يتاحل امراته على الف وقد دخل بها والى
 عي كبريته فانكح واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وتزوج الطلاق والمال لازم على المرأة للتزوج لانها التزمت المال
 طاعة باءا ما سلم لها من البيوت فاما اذا كرهت امراته لوجع عيها وحبس على ان تقبل من زوجها النكح على الف درهم تقبالت
 ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتق تمام الرضا وبالاكراه لغوث الرضا
 سواء كان الاكراه بحبس او تقبل ولكن وتزوج الطلاق ليعتد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته بصغير على مال تزوجت
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالاكراه لا يندم القبول فلماذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتجوا
 الى الفرق بين الاكراه والزل في النكح لانهم افتوا ان الطلاق في الزل لا يفسخ عن المال حتى قال الوجودية رحمه الله لا يخل
 ولا يقع البلاق وقا لا يقع الطلاق بحسب المال وفي الاكراه يفسخ فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف الزل الى افسد
 وببانه ان الزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وبهذا الاتفاق ثم نظر الوجودية رحمه
 الى التزم من جانب المرأة فقال لما لم يوش الزل في السبب مع التزم المال مع الزل هو قوا على ان مثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام
 الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون سبب حله الخيار والرضا بالسبب من الحكم هو يتوقف الحكم وهو
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يندم لاختياره في سبب الحكم وانما لعدم الرضا بهما فلو جرد الاختيار في
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم تذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله
 ومحمد الى جانب الطلاق فقال لا يدخل على السبب من الحكم كالزل وشرط الخيار لا يوش في بدل النكح بالنع اصلا لانه لما لم يوش
 في احدي الحكمين وهو الطلاق بالنع لا يوش في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع يمتنع الطلاق ويلزم حسب لزوم
 فلم يعين فيه الزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالنع ورون الطلاق لان المال لا يجب
 في النكح الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في النكح كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعبر بال وقد يفسخ الطلاق من المال ليعيد ذكره كما في
 نكح الصغرة على ما قلنا فيمن بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
 انقصل الاكراه الى افسد ذكر شيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا انقصل الاكراه
 الكامل اسي اللجج بالصالح ان يكون الفاعل فيه لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ الكرهه ويضرب
 بنفسه او ما لا نسبه لشب الفعل الى الكرهه لزمه حكم هذا الفعل وخرج الكرهه من البين حتى لو اكرهه الله على قتل انسان افسد
 ربح الكرهه ما اوجب جميع القبول بان قال اتمد بالسف او لا تملك تعمله به وجب القبول على الكرهه بالاجماع كذا ذكره في الاسماء

ولو اكره على الرمي الى ميد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له تيمم على حادثة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فلما حدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الملاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على المكروه عليه تقدم عليه والكان
حرا طالبا للتخلص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفصل بقضية الطبع فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه بحمل المكروه الله له من غير ان يلزم منه اعتبار محل الجنابة واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار واتحق بالالة التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعماله المكروه اطلاق النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الاله وبهذا في الاكراه الكامل اما القاصد وهو الذي لا يوجب الايجابا كالاكراه بحبس
او بقتيد فلما يوجب نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كالاته عند تمام الاجراء لفساد اختيار
باختيار عرف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد كسب في الفعل مقصورا على المكروه قوله فلما فيها لا يتحمل اي في الاله التي لا يتحمل ذلك الفعل
ان يصير المكروه فيه الاله لكثرة فلا يستقيم نسبة اى نسبة الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد بهما بقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
ايه الا يرمى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه شرود بين فرض وخط ورضه فيصالح لاضافته الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكلباني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكروه كونه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوجوه التلف صار كانه فعل بنفسه من قولنا لا يصلح الاله ان لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اى لا يتحمل ان يصير المكروه فيه الاله لكثرة مثل الماكل فانه لا يتحمل نسبة الى المكروه بالتناق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الماكل وهو صائم ليس صومه ولا يفصد صوم المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الاله لكثرة في نفس الماكل فتقتصر على
المكروه فاما في نسبة الى المكروه من حيث انه اطلاق فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخطامة وغيرهما ان لو اكره على كل
مال للمغيب الضمان على المكروه وكون المكروه والكان المكروه يصلح الاله من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الجحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الطوى
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكروه لان مال الاله العبد يفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكروه بشئ والكان شيئا يرجع بقضية الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه
الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على
التبضع لانه لا يمكنه الاكل بدون الاله فمنه الغالب وكما تبين المكروه للطعام صار تبينه منقول الاله المكروه وكان المكروه
تبينه بنفسه وقال للمكروه كل ولو تبض بنفسه صار تبينه ميا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وشهاك لا يضمن الاكل
شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن ان يحصل
المكروه فاصحابا للطعام قبل الاكل لان ضمان النصب لا يجب الا بالاله بد المالك ولا يتصور الا بالاله مادام للطعام في
يده او تمه فتعذر ايجاب ضمان النصب قبل الاكل فلا يصير اكله قبل الاكل وماذا لم يوجد بضم بضمان صار اكل الطعام

بنا

نفسه للعامة الكره الا ان الكره هي كان شيان لم يحصل له منفعة الاكل فكان نكاحا على اطلاق ماله فيجب الغضبان عليه من التيمية
قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره صالحا على وجه لا يبقى للسان الشكل اختيارا فانتصر الاقوال باحكامها
على التكلم ولا يجب ان كان الكره يطلق امراته الكره وحقن عنده فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح اليه الكره فان من وكل رجلا بالطلاق
امرته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو خلف الرجل لا يطلاق ولا يتيقن فوكل غيره بالطلاق والاعتاق
فعدم ان الوكيل صار له للموكل والرجل عليه ان الكره يرجع بقية العبد على الكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لغيره الصداق
على الكره وان لم يصير آله له المبيع واذا صار له بالكره صار كان الكره طلق امرته الكره او احتقن عبده فينبغي ان يلغى فاما الكره
سما يصلح اليه الكره فيما لو ازاله الكره مباشرة بنفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بما شره غيره تقديره انما يفتا لا يقدر عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل
فا علا كما في تطلق امرته نفسه اعتاق عبده المكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل مما لا تقديرا وانما في التطلق
امرته الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة ائيف يجعل الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فيجعل الكره الاله
فيبقى الفعل مقتضى على الكره وكذا القول في جميع المقررات الشرعية نحو المبيع والهبة وغيرهما فنحن لا نل نظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعته تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره الهبة متى لم يكن في وسعته لم يجعل
غيره الاله كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
ما ذكرنا به الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد لفتنا عليه ذلك من باب التبليغ لامن باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بالواسطة كما اشتمت
وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي وتثل ما لا يصلح ان يكون الكره مية الاله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
سما يتصور ان يكون الفاعل فيه الاله لغيره صورة الا ان المحل اي المحل الاكره او محل الجنابة غير الذي ملائمة ياتية الايلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكره او الجنابة يبدل بجعل الكره الاله لغيره مثل اكره المحرم قبل الصيد مواضفة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي يقتصر على الفاعل في حق المائم والجزا وان امكن ان يجعل الباشرة فيه الاله كما لو كان الكره عليه شاة وتصور
وفي القياس للشيء عليه ولا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا كره غيره عليه اما الكره
فلا نه صار الاله للكره بالاسماء التام فيندم الفعل في جنبه كما في الاكره على قبل المسلم وجه الاستحسان ان قبل الصيد من جنابة على
احرامه وهو بالجنابة على احرام نفسه لا يصلح ان يكون الاله لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للكره ان يجي على احرام لغيره وكذلك الاكره وتوكل اي
الكره الاله للكره لتبديل محل الجنابة لان محل الجنابة حقيقة احرام الكره وان كان هو الصيد صوتا فلو جعل الاله ليعاير محلها احرام
الكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابة لو كان الكره حلالا وفيه خلاف الكره اسي في جعله الاله وتبديل محل الجنابة
الكره الكره لانه لما كره به على القاع فعل في محل كان القاعه في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكره لان الفعل الواج
في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكره واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكره لاسيما الاله واذا بطل الاكره عاد الى
المحل لامل وهو احرام الكره لان سبب قبل الفعل الى الكره بعد ما وجد من الكره حقيقة وهو الاكره فلما استأنف النقل لطلان الكره
بطل النقل بطل الاله ايضا فيعود الامر الى الجنابة الى المحل الاول ويبدأ احرام الكره يعني نسيب الفعل الى الباشرة لكون جنابة على
احرامه ولما لم من نقل الفعل العود الى المحل الاول فلما باقتصار الفعل على الكره اسد قطع المسانة واخر ارض الاشتغال

بما الفائدة فيه وذكر في الميسر لو كانا محرمين جميعا على كل واحد منها كفارة اما على المكرة فلابيا واما على المكرة فلا لرباس مثل الصيد بيد
 غرضه الكفارة فلذا اذا با شر بالاكراه ولا حاجة في ايسر بالكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكرة لان هذه الكفارة يجب على الحرم
 بالدلالة والاشارة وان لم يعبر اصل الفعل منسوب اليه فلذلك ههنا لهذا الوعيد بحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على الباشر
 لان تاثير الاكراه بحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء ههنا بالاكراه بحبس اولى ولو كانا احلالين في لحم وقد توعدوه
 بالقتل كانت الكفارة على المكرة لان هذا الجزاء في حكم ضمان المالك واما الايتامى بالصوم والى بالبدلالة ولا يتعدى تبعد الفاعل
 وبذلك ان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المالك وبمنزلة الكفارة في قتل الادمي خطأ او توعدوه بحبس كانت الكفارة على
 القاتل خاصة بمنزلة ضمان المالك قوله ولذا اي لان محل الجنابة اذا تبدل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل فلذا ان المكرة على القاتل
 لا شتم القاتل وان كان القاتل مما لا يصلح الفاعل فيه التغيره لان القاتل من حيث انه لوجب المآثم جنابة على دين العاقل وهو اولى
 القاتل لا يصلح في ذلك اى في الاثم التغيره لان الانسان في الجنابة على الدين لا يصلح ان يكون الا لغيره اذ لا يمكنه ان يكتب الاثم
 عليه ولو جعل الفاعل آله لتبديل محل الجنابة لانهما حينئذ يكون واقعة على دين المكرة وان لم يامر به ذلك فيعود الامر الى المحل
 الاول كما في مسألة الاولى فصار المكرة فاعلان في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث نسبة الفعل اليه يجعل
 المكرة آله لعدم لزوم تبديل محل الجنابة وصار المكرة فاعلان في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكرة بل لزوم تبديل المحل وانما صار
 لانه اختار موت المشغول وحقن موته بما في وسعه وهو اصح الصالح الديموق الروح واشرع نفسه على من هو بمثابة الحرمة واطاع لظروف
 في معصية المخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتصدق ذلك وحققة بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه آله لغرضه اذ لا يتصور
 ان يقصد الانسان بجنابه كذا لا يتصور ان يشكلم لسان غيره ولذلك لقي الاثم عليه قوله وكذلك اى وكما قلنا ان القاتل يقتصر على
 الباشر في حق الاثم فلذا ان المكرة الى اخوه اذ باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري لكانا سادحي فقد عمقه اعتقاده وتبديه واستيلاؤه
 عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طالعا بعد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجابة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة
 فهو بوسم طالعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة الاكراه على وجبه قوله انا حكمنا بانقضاء بيع المكرة لانه لا يصلح فيه
 اى بغيره فيبيع مقصودا عليه فاما التسليم وامر حسي يصلح ان يكون المكرة فيه آله للمكرة فينتقل اليه ولذا وجب عليه الضمان الذي هو من
 اوكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكرة الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكرة لا يقع بهذا التسليم
 ان المشتري لو وهبه او اهدى به او باعه لم يفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يفسخ عليه كما في بيع الفاسد
 ولذا ان هذا البيع ميقود بصحة الفاسد فيوجب الملك عند التصرف ببعضه كسائر البيوع الفاسدة اما الانقضاء لظهور عدمه لانه حرم عليه
 ولهذا الواجب لم يملكه فاعلان في الفاسد ولفوات شرطه وهو الرضا بخان فوات الشرط لوجب الفاسد في بيع الفوات شرط المساواة
 في بدل الرابح لوجب الفاسد ودون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبح فينبذ الملك وقد وجد فان التسليم بصدق من
 البائع ولم ينتقل الى المكرة بالاكراه لان التسليم من البائع تميم سبب الملك ولذا كان شبهة بائنا العقل على ما عرف وقد اكره
 على التصرف في بيع نفسه بالتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آله لان المكرة لا تقتدر على تملك مال الغير وتمام تصرفه ليجعل المكرة آله
 فيه ولو جعل المكرة آله لتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفه في المنقوب وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

فانما لو اجابنا هذا التسليم من ان يكون تبعا للعقد جلتناه حصبا محضا ابتداء نسبة الى الكره واذا لم يجز ان تبديل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز
ان يكون تبديله فانه واذا كان كذلك بقي التسليم فتمسك على البائع فحصل الملك به للشرعي كما لو سلم طائفا وقد نسبناه الى اي الفعل الى الكره من حيث
هو غضب يعني ان هذا التسليم يتسهم للتصرف وموت يد المالك من وجوده وفوت تبيننا وتفقد على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصح الاله الغنيه فيه ونسبناه الى الكره من حيث انه خصص الاله ليصلح الاله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجوز حصبا محضا حتى لا يتعدا حتى لا يشرى
او تسيما محضا حتى لا يكون البائع الرجوع على الكره بالضمان فلا تخم هو ما نسبنا ان شاء ضمن الكره قيمه يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتضى مع كونه فاسدا حصل لغيره رضا البائع وفي البيع جائز حصل
بعض تبيل نقدا لثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل النسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اي انتقال المثل
من الكره الى الكره يعني نسبة اليه امر حكلي صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصحى يتقادم ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي يتقبل
وجوده من الكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبه ان يتصور ذلك الفعل من الكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبه اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجودا وكانت النسبه حقيقه ثقلنا انه الكره على الاحتاق بما فيه الجاه هو المتكلم فيلحق
الاحتاق عليه ويكون الرأى لان المتكلم بما يرجب حقوق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من الكره لانه ليس بما لك للعبد والاحتاق من غير المالك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل الكره الاله فيه ومن الاطلاق منه اي من الاحتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاحتاق فيضمن
اطراف اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي الكره لانه يتصور منه الاطلاق مما يمكن نسبة اليه يجعل الكره الاله فيه لانه اي الاطلاق فيقتل
الاحتاق في الجملة لتحقيقه بالقتل بااحتاق فعمل القتل الكره باصله لتصوره من الكره ابتداء كما بينا فذلك يرجع الكره لقيمة العبد ولو كان
الكره او معتبرا لان ضمان الاطلاق لا يتحقق بالايسار والاعسار ويجوز ان يبيبا ضمانا عليه ويثبت الوفاء لغيره كما في الرجوع عن
اشهاده على الكفوف فان الضمان على الشاهد والوفاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الوفاء كالنسب ليس بما لا يتقوم فلا يمنع ثبوته
لغيره وجوب الضمان عليه ولا سماوية على العبد لان العتق فقد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذ اقتل العبد بالاكره
حيث لا يثبت له الرجوع على الكره بالضمان لانه ضمن ضمما لا يقتضى به فلو رجع ليعان يقتضى به وقد عرف ان ضمان العبد وان مقدر بالمثل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتفق قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكره من ههنا فاما الاصل فيه عند الفقهاء
فهو ان الاكره ان كان لغيره حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالعقد والاشياء
ليكون القول باعتبار القصد برحمته عماني الضمير ووليا عليه والاكره ليعسد الاختيار والعقد فيعطل القول به لعدم القصد به الا ترى
انه الكلام الفصح من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والعمي لعدم القصد بهم فترضا ان صحة الكلام باعتبار كونه شرحة عماني القلب
والاكره دليل على ان الكره شكلم لرفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فعصرته الانسان وتوق الذي لا تعد له ولم يرو شيئا اخر وكان كل كلام
بشرطه الاقران ان الاكره الاول على ان الامر لم يرد اطارا من سبق بل قصدت ان يشر عن نفسه كان اقراره كما قرأ الجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكره دليل على عدم قصد القلب الذي ينتهي صحة الكلام عليه والكان عن لغيره تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره
سبق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكره لا يحق والمعنى فيه الاكره
اذا كان بحق فقد امرنا بالشرح باكرهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون مخلوقا بعبارة ان الشئ بلا المشي حين صبحه فاما اذا كان الاكراه بالظلمة محظور وذلك التصرف ممنوع عند شرا فلا ثبت ولا يصلح والاكراه
 بالجس اسى كمن اللص مثل الاكراه بالقتل عبده في الابطال القول والفعل عن الكره اصل الان بالاكراه بالجس لعدم الرضا والاطلاق القول
 والفعل من الكره بالقتل ليعتق عبده كذا الفوت عقود بدون رضاه وبدون اختياره بتحقيق اعصمته ههنا في ذوق
 الضر من الكره عند عدم الرضا بزوال حقيقة جيب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذ وقع على الاكراه بجس بالاكراه ليل اسى سقط على الفعل
 حكم الفعل من الفاعل اصلا فاقترن الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى الكره او لم يمكن وتماهيه بان يجعل هذا يوجب الفعل شرعا كالاكراه بالقتل بالجس
 والارث على اطلاق مال الغير وشرا لغيره والافطار في نهار رمضان او اجراء الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كمال الردة بالاكراه وجب
 نورا ولا يباح القتل والربا بالاكراه كذا في ملخصه وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان نسيب الفعل الى الكره نسبة اليه
 ولا يبطل اصلا فاذا كره على اطلاق مال الغير يجب الضمان على الكره لان الفاعل يصلح له في الاطلاق فيثبت الفعل اليه يجب الضمان عليه ولو
 اكره المحرم حتى قتل الصيد او اكل على قتل صيد الحرم او الصائم على الاضطرار لاشي على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على الكره لان الكره
 سيجعل ان يكون الله له فينبغي الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي بشر ايج له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في ضووة الاضطرار لان
 اضطرار يزيل بالاكراه فانتمق الاضطرار باطلاق البارق والاكل زاسيا ولو اكره على التزاما يجب العمل على الفاعل لانه لم يعمل به الفعل ولو اكره
 على القتل يجب التضامن على الكره لانه لم يعمل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشرة له لئلا ياتم بالاتفاق ولو صار له لما
 اتم ويجب على الكره بالتسبب لان التسبب اذا ثبتين القتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم
 الاختيار لكن معنى بالرضا يعني سواء كان ملجيا او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا كان ملجيا ولما لم يوجب الاكراه الاقوات الرضا او
 نسا والاختيار ولم يوجب اعلام الاختيار لا يكون له اشرف ابداء التصرف قولنا ولا نفلا فوجب ترتيب الاحكام على نوات الرضا
 او نفا والاختيار لانه على عدم الاختيار كما من تقديره والتا اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شرح رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الغنة الصرفة لانه لا تعلق ببعض
 احكام شرعية او رده في هذا الكتاب تبعا للفاضة واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه معنى عليا والشطر النصف
 الا لا يستعمل في البعض لوسعاني الكلام واستثنى القليل كما قال عليه السلام في الخالص بقيد شرط عمر ما اسى لبعضه وشك في التوسخ قوله
 عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام والظروف
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسرت علم النحو بان الحروف مادل على معني في غيره
 ويسمى الاول حروف التبعي اسى التعمد من حجاب الحروف فاذا اعدنا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصياح المعاني الافعال الى
 الاسماء ولذا التما على معني فان الباني في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالة التما على الالتصاق بجلها بكونه وشرا فاصح لا يدل على
 معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى تجلها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان البعض لا ذكر
 في هذا الباب اسما او مثل كل ومن واذا لكان اكثره حروف سمي اجمع بهذا الاسم وقوله واكثرها وتو عا حروف العطف لعطف
 في اللغة التثني والرد ويقال عطف العودا ذائنا ورواه الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فها حكمت

عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في المحصول وقاعدة الاختصاصات المشتركة والاصل فيه اى العطف الروايات العطف لا يشترط
 المشاركة ودلالة الزاويل الجود الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى واحد على الاشتراك فان الترتيب بعد ثم ترتيب
 هذه كانت الروايات المتضمنة لقاعدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
 قوله وهو المطلق الجمع فمدنا من غير عرض القارئة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة
 في سبلة الروايات كما سيأتي وكذا زعم بعض اصحاب الشافعي لغير انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف في حكم
 قطع من غير ان يدل على كونها معا الزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في البشوت هذا هو من حيث سبب العلم
 من اهل اللغة والائمة الفتوى اى اهل الشرع والفتنة اثبات القوس الموحدة في اشتقاق الفتوى منه لانها جراب في حادثة واجبات
 كما او تفتقر لبيان شكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي في ترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الروايات
 مما يقضية الواو وروى عن الفراء ان الترتيب حيث يستعمل الجمع امانى المفرد كقوله زايد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى
 راكعوا وسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والردى بما
 تذا! قد نزل قوله تعالى ان الصفا والردى من شعائر الله قال ابو ابي عبد الله تعالى به فقيه دليل ان الترتيب من وجوه عدة
 ان النبي عليه السلام نعم وجوب الترتيب حتى قال ايدوا بما يد الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانصح العرب بالجملة
 انه عليه السلام نفس على الترتيب فمما اشتباها عليهم الجمع ولا ترتيب فثبت بحجة حياية السلام ان الترتيب والثالث اما لو كانت الجمع
 لما اقتضت الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يباين معنى الحال لو كانت الترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكونوا
 لعمري هم ايا ما استعمل في الجمع المطلق تجوزا ياء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا
 وتقول غر وجل في سورة الاعراف وتقولوا طعة وادخلوا الباب سجدا والقصد واحدة اسم او امر او زمانا يثبت ذلك بمنزلة الترتيب
 فلو كانت الروايات المتناقضة المالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
 تنزه وانه لو افاد الترتيب لكان قوله زايد وعمر متناقضا وكان قوله زايد وعمر العبد كرا والاول باطل والثاني خلاف
 الاصل قال الامام عبد الله بن مسعود على ان الروايات الاصل في الترتيب انهم وصفوا حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمر
 وختهم بكر وقال ذلك ان الاشتراك والانتظام يقتضي فاطمين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر وان زيد قبل عمر وفي الرواية
 كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وعمر لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له فيما معه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل
 عمر ولم يكن لزيد اجتماع مع عمر في الجمع من ادعى ان الروايات للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وختهم بكر وسكت ولهذا لا يصح
 بالفاو ثم لاك لو قلت ختتم زيد فمرو وكان بمنزلة قولك جاني زيد فمرو وفي تلك الانتظام مما يستداه فاعل واحد حتى لا يك
 قلت ختتم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق في الجمال فاو كان وجبا للترتيب تعلق الطلاق بشرط
 كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجيبا لبنا ونعيم منه النع عن الجمع بنيان لو استعمل الفا
 مكنا لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانتك ان اكلت السمك فانتك ان اكلت السمك فانتك ان اكلت السمك فانتك ان اكلت السمك فانتك
 الترتيب وكذا لا يدل على القارئة لانها استتمت في موضع يستعمل القارئة وهو قوله منان عندى ثيابك فتودك وتيام واحد وتعوده

مع الترتيب وجوهها قد اختلفنا في القرون ايضا كانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جوابا لما يقال لو لم يكن الواو للترتيب كان
المطلق اجمع عندنا بحيث لا يكون ينبغي ان يقع الطلقات الثالث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انكبتها فهي طالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثم انا ولو لم يكن للمقارنة عند ما وقع الثالث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلتزم ابعده لعدم الحمل كما لو
قال لغير الدخول بها ان طالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب بهذه المسئلة عندنا بحيث لا يكون الواو وانما ثبت بنا
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان كتمانها طالق حمله تامة مستغنية عما بعد فلم يتوقف على
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فتمتلص هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق حمله ناقصة فيوقف على
الاول لا محالة لا تخارنا اليماء ان الناقصة مفتقرة الى الكملة في اعادة المعنى لانه لو لا العطف لما افاضت الناقصة شيئا فاذا اخرج
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صارا الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو سلم على كذا لغيره بان قال ان دخلت الدار فالت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعد وطالق بعد فكان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واذا ابدى الترتيب ينزل كذلك لان الجملة ان ينزل على الوجه
الذي تعلق كما هو اذا نظمت في سلك محققا منه تنزل عند الاحتمال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول ويطلق بالبدء
لعدم الحمل فنثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موحيا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وطلبت الواسطة انما يطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القرون كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط بحيث يقع الثالث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغفرا
كالثاني والثالث فتعلق بمعانيفين كذلك ولم يثبت المقارنة عندما بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بنا على ان موجب العطف
لا يشترك بين العطف والعطف عليه فعطف الناقصة على الكملة يوجب اعادة ما في الكملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط
والجزء او قوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط طالق الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلق الثانية والثالث
بالشرط ولما ساءت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجرة باليوجب صحة الترتيب اذ الواو لا يوجد في ذلك
وتعلقنا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجتك فان طالق ان تزوجتك فان طالق ان تزوج
فان طالق فالحاصل ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة عند ما ينزل حمله وعند تعلق الثاني والثالث بوسطتين فسيكون
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار هذه المسئلة مشككة فانما هي اعتبار الطلاق المتعلق بمجوس حلق تجليل واحدا وجب
التعلق بشرط واحد على التعاقب منته تترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبه في المسئلة من حين احدها ان الترتيب انما
يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمته التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعلق الشرط
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما اوجب للترتيب في الوقوع لفظا يوجب لغيره لزمته او وقع كثر او ترتيبا لواقع ان تعلق جملة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فان طالق ثم انا واحدة لبدء واحدة والثاني ان المتعلق ليس بالطلاق المحال بل هو كلام له عرضة ان يصير
طلاقا منه وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للمحال لا يقبل وصف الترتيب في المحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الجملة كالموصوف
الوقوع فان وجب ما يوجب لغيره ازمته الوقوع ككلمة ثم ادواتي وصفه لبعده الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب بغير الكلمة ثم
او بعد ذلك الجزاء الذي ليس طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بعد الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعلق لا يكون

حج

وصفا لما يقع زمان الشرط على اعتبار تغيرها واجتماعها في حق الواقع قوله وفي قولنا اعتقت هذه ومنه جواب عن نقص اخر مرد على هذا الاصل وهو ان رجلا وزوج اثنين لرجل برضاها من رجل في عقدة او عقدين لغير اذن مولاهما كان النكاح سقوفا على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده بان قال باعتقتهما لا يبطل كل واحد وامة منهما لان الجمع لم يحمق من الحرة والامة في حال العقد طاني حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقتهما في كثير من فصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان لا اخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وبنا بطل نكاح الثانية فلم يلزم لوجوب الوار للترتيب لما بطل نكاحها كما اعتقها معا ولو زوجه المصنوع في عقدين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطل جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلها كما لو قال اجزتها بهذه المسئلة يدل على ان الواو المقارنته فاشارة شيخنا الى الجواب والى الفرق بين المسئلة فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامة لان مقتضى الواو وانما يبطل بنا على اصل اخر وهو ان الحمل اذا عطف لبعينها على البعض ولم يكن في اخر الكلام بالغير والى التوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اول لان عمن الثانية لو ثبت صح كما حال لا يغير نكاح الاول بوجه فيعتق الاول قبل التكلم ويعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا لنكاح الحرة لان الامة لا تبقى محلا لنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النكاح الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بالتبارة النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بحمل بالتبارة النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عطف الاول قبل الفرائع عن التكلم ببعينها ثم لم يصح التدارك بعد ما عطفها لغوات الحمل في حق التوقف قبل بخلاف مسئلة الاثنين لان اخر الكلام اذا كان لغيره اول توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام منها غير اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا فصل بقره سلب عنه الجملة فنزل اخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كالمجموع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة في المسئلة يتبادر بليل اخرها لم يوجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جميعا على ما لا يخفى فيه ثم قيل لمن تشبيل بما لا يعنيه فنصولي وهو اصطلاح الفقهاء رحمه الله ليس بواو كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الباء متعلقة بكلمة اى كالمال بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثل دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذا طالق ثلاثا وبه طالق ان الثانية تطلو واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبها فضل من الكلام بل العطف كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتقارها وبها الخبر العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تتم الاو بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار بخلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو انما تشارك الشركة فيما تتم به الاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبتت بالضرورة متقدرا بقدرها الا اذا تعدرت اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب تعليق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضى لعطف الاستبداد اى التعريف بالشرط كانه احد الشرط وانفسه وبهذا في بيانه قوله ان دخلت الارواح استلمت لك اذ كان العتق وهو افتقار الكلام الثاني في محصل تعليقه بذلك الشرط فلا يصار الى الاضمار وبنا في ذلك كما عرفت بطلانك كانت طالق

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطلق ان كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وكذا في مسألة الكفاية بحيث
 كما عادت وقعت طلقان ايضا وان كانت المرأة غير دخول بها بخلاف وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
 الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية التلقية لا التلقية اخرى حتى لو دخلت الدارين بالطلاق الا واحدة ولو تعلق بالاعادة للطلاق تعلق باليمين على
 ما ذكره ناقول هذه طالق ثلاثا وفيه حيث لا يشب الشركة في الخبر الا اني ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة للطلاق كل واحدة
 فثنتين لا تقسم الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف درهم وطلقت الخليل الالف منقسما عليها تحققة الشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
 منها الف لاننا نقول ان قدر منها اثبات الشركة كان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الشركة العظيمة وهدى باب
 التدارك بالكيفية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان مرجب الكلام فيوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث
 على الاربعة بوجوبها ما اثبت الشئ فاكتر من ان يحصى فيصير اليه عند التعذر قال الامام البرغزالي رحمه الله العقود الاربعة لو قال لغير المدخول بيان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال لفلان طالق وطلقت لانه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقعت ثلث
 طلاقات كما لو ذكره الشرط صحح تخلف الازمنة وانما يصير اليه اي الاستبداد في قول المدخول جاء في زيد وعمرو وفي قوله فانه طالق
 وفلان ضرورة استحالة الاشتراك اذا شاركة لاثنتين في الشيء واحد ولامرأته في طلاق واحد لا يصير نصار استبعاد الجملة لثلاثه فبحر
 آخر ضروري واشتركت في خبر الاولي من غير استيلاد اصلها فلا يصير اني الا اول واحد الضرورة قوله وقد استعار الواو للحال اعلم ان
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف الحال ان لا يدخلها لان الواو اب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد من الص مكنو بالاعدان
 يكون هناك تعلق بتظيم معانيها فاذا وجدت الاحراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك وليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
 مضمنا من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغاوة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها بحجة
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاز زيد وفرسه ليد وسط العذري ان تدخلها او يجمع بينهما وبين الاولي مثل في قام زيد وتعد عمر وقد اعني بهما
 الواو والحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذوي الحال من مجزات الاستتارة بخبر
 استعارتها النسبي الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا فتمت الواو ايجابيل البواب جنم لا تفتح الا عند دخول المهنيا واما الواو ايجبة
 فتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتوحة لهم الابواب وذلك لان ليقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق لا يفتح بما لزم
 فذلك كما في الواو ايجبة قيل اذا جاءوا وقد فتحت الواو ايجاس من قبل وجواب اذا سمع زوف اي اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
 فان دخلوا خالد بن زعلوما وقالوا النبي وانما صدق لانه في حفرة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل
 الى اخره اذا قال لعبده اذ الى العاد انت خزانة لا تفتح بالم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت اسن الملا من الم ينزل جعلوا الواو في المسلمين
 للحال لانه لا يحسن العطف بهنالا ان الجملة الماولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خيرية تدبرها كما لا لفظ حود ذلك مانع من حسن العطف
 اذ لا بد لسنه من نوع القصد من كمالين على ما عرف فذلك جعلوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط لتعلق
 الحوتية بالاداء والامان بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فنصار كانه
 حال ان ادبت الى الفان فانت حرد ان نزلت فانت اسن نه القدير حارة الكتب فان قيل ما ذكرت فكس القضي هذا الكلام فان الواو
 ودخلت في قوله انت حرد انت اسن لاني قوله او انزل فقتضي ان يكون الحوتية شرط لاداء والامان شرط للنزول كما في قوله انت طالق

١٢١

وانت مرفعية اذ الواسي التعلين كان المرض شرطاً لوقوع المطلق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت المحرية والامان سالبتين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط واسما له فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتفق التعلين كان كل واحد واقعاً
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه اعداها من باب القلب كقولك عرضت الفاتمة على المرض اي المحرم على الفاتمة وهو شأن في الكلام قال الله تعالى
وكم من حمزة انكهننا فجاءنا باسنا اي جانا باسنا فالكهناء على احد التاليتين وقال روتيه وحمزة فبقره ارجاؤه كان يكون ارضه ساءه اراد ان
لون سهاية من غير تاء ارضه فيكون التقدير كمن حرروا انت مرفوعة وانما نزل اي انت حرروا انت امن في هذه الحالة وانما يحل
على هذا لا يطرح تعلين الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعلين انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا يري ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت المحرية والامان مهنياً لا يلزم منها الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالباطن جعلناه من باب القلب الذي هو شبهة من اخراج الكلام ليعلى مقضى الظاهر وان يورث
الكلام مداحة والثاني ان قوله انت حرروا انت امن من الاحوال المقدرة لقوله تعالى فاذا ضلوا فليدبروا اي مقدرين انهم لو دبروا في حاله
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان التكلم من هذا الكلام عدم وقوع المحرية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفاعل المحرية
في حالة الاداء والنزول مقدر لان في حالة النزول ولما ثبت التكلم المحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما ان متعلقين بهما
معدون في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الاله مقصوداً للتكلم فاخذت حكمه بصيرته في الكلام اذ
الفاعل حرروا واذ كان كذلك كانت المحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقاً بالنزول فعلق الاكراه بالامان في قوله تعالى انكهننا فذكر
في بعض الشرح انه لما جعل المحرية حالاً لاداء اي وصفه بالثبوت سابقاً عليه في الحال لا يستتدو الحال وله صفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاتمة للوصل والتعقيب يعني سوجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيداً فمرا كان المعنى ان ضرب
حمرو وقع محض ضرب زيد ولم تتناول المهلة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتيقب وجود الشرط
بلا فصل فتعمل في احكام العلق لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولذا اي ولان سوجب الفاء ما ذكرنا قلنا فحين قال لامر ان دخلت
به الدار فنده الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اي من غير ان تستعمل بينهما لعل آخر
او يوتر الخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الدار الاخرية اولاً واخرت الخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلق الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على
العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لما دام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن جوفى قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او شقة اذا ظهر آثار الفرح والخلص البشر فقد اتاك
الفوت وقد تجوت باعتبار ان الفوت الذي هو علة الابشار باق لبعث ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى الام التعليل
والابشار لازم وتتعد ليقار بشرية بمولود فالبشر اي صار فرحاً مسروراً بهمنا بمعنى اللازم والمراد من الفوت المغيب ولذا اي في
الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لبيد ادالي الفاتمة حررنا ليعق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادا
الفاء لانك حررتني ببعثك وبعثك دخول الفاء عليه لان العلق بعد ما ثبت له دوام فاشبهه الاستراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جعلت قوله ادالي الفاعلة وقوله وانت حررتنا يتاثر كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح للاضافة المحرية التي فيصير كأنه قال ان ادبية

الى الفانته حركها هوني صورة الواو لا تقول ان جعلناه كذلك اجتمعا الى اقسام الشرط والاشارة خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون الصار الى
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلم ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعله سابقه على الحكم لان القول فيها ذهنا اليه عمل بحقيقه الفاء
من وجه لان كلمه لسكانت مستداه يحصل الترتيب بكون اولي من الاضمار محموله واما ثم فلعلطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين الشرط
والعطف عليه مسله في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عم وادخلت ضربت زيدا ثم عم كان المعنى انه وقع بينهما مسله ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عم بعده بشرط ولا يصلح ذلك في الفاء ثم عمرا بحقيقه رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اشارة في الحكم والمكرم جميعا حتى كان
بنزله لو قطع الكلام ثم استأنف قولك بالجمال التراخي يعني هذه الكلمه وضعت بطلن التراخي فيدل على كماله اذا المطلق منحرف الى الكمال وذلك
بان ثبت التراخي في الحكم والمكرم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الايرسي ان هذه الكلمه دخلت
على اللفظ فيجرب بالمار اشرا تراخي وانفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اشارة في الحكم واذا ظهر اشارة في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحب
التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد بدل عليه اللفظ تراخيا كما في كلمه لبعدها في التكلم لانه متصل بحقيقه وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصلح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة معنى العطف بانه فيمن قال الى آخره هذه المسله على اربعة وجوه اما ان خلق الطلاق
بكلمه ثم في المدخول بها وفي غير المدخول بها فقال انتم طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند بحقيقه رحمه الله التليق الاول في
الحال وينفوا بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المعنى في آخره لغوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى مدته فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقه واذا تقدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فما ت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقا السكوت اذا تعلق لا يزال في المحل ولغاو الثالث لانها بانث
لا الى مدته ولا يقال ينبغي ان يلزم الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اشرا لا قطع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شريكه فيما تم الاول ولا يعبر ذلك كالمعاد فيه الضالان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا سببه
ولو استأنف بحقيقه لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لان القول حقه العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجودا ههنا فا
التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اشترى حرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانث طالق
لا ثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر وعند صاحب التعلق
بالشرط في الوجود الاربعه وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط كانه ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف تعلق الكل بالشرط
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا سمها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحده وينفوا الثاني لغوات المحل بالبنية
قوله وقد يستأمر بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقه ثم يجوز ان يجعل مستأرا للواو واخر زاعج الاغاو للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو
لطلاق العطف وشم لعطف معيه والطلاق داخل في المقيد فثبت مبنيا اتصال معنوي يجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان الزبير
اسنواهي وكان لتعذر العمل بحقيقه ثم اذنا الايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
نك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالعلوه فقدرنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزليتين كما استحال بيان تباين الوقتين في جازي زيد ثم عم وقال في هذه الاية جازي ثم التراخي الايمان وتابعه في الرقية والفضيل
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في الترتيب الاخبار لالترتيب الوجود

اي ثم اخبركم ان هذا المن كان موبنا وهو كقولك الشاعر ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك عدة ولقد اذنت في قوله عليه السلام
من عطف على من فرائي غيرنا غير منها فليكن ميمية ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة ميمية الامر فاما الايجاب ولا وجوب الكفاية
تقبل ان تحت بالاجماع قوله وابل هكذا اعلم ان كلمة بل هي موصوفة للاخواب عن الاول منفسا كان او مرجعا والاشبات الثاني على سبيل التذكير
اللفظ فاقالت جازني زيد بل عمر وكنت فاصد للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك عطفت في ذلك فتصرف جهة العمود فتقول بل عمر واداءت
ما جازني زيد بل عمر ويحتمل وجبين احد جان ان يكون التقدير ما جازني زيد بل ما جازني عمر وفاك فصلت ان ثبت لقي الجي زيد ثم اسد ركبة
فأثبتة لعمرو الثاني ان يكون المعنى ما جازني زيد بل ما جازني عمر وفيكون لقي الجي ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل بعد
دون حرف النفي بالفعل معا كما قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كونه الاكيد اللغوي الذي اضمته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك حصارا لئلا يترك لعطف النقص فعل في اشبات الثاني مضمونا الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بجمانت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع
عما وقع ولو قال لغير المدخول بجمانت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاول باثبات الثاني مقامه والتقدير
على الرجوع لانه لا يرد ولا يرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك حصارا لئلا يترك لعطف النقص فعل في اشبات الثاني مضمونا الى
اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك اللفظ وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لابل فلانة يمكنك ان تطلق الثانية
دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بيمينه رحمه الله وصاحبا ههنا فبين قال لامرأة قبل الدخول بان دخلت الدار
فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذنا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
وتد لقي المحل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
سبيل لزوم وتعلق الثنتين بالشرط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظين من جهة فيجعل كان الشرط مثبت ههنا مذكورا لانه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كأنه عطف يمينين بان قال لجان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فانما دخلت
مرة واحدة يقع الثلاث ونها بخلاف العطف بالواو عند ايمينه رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وثنتين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجرد ولا غير فيقتضي لغير الاول ومثارة الثانية اياه في الحكم فيصير الثاني منفصلا
بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لکن اعلم ان لكل استدراك بما يقدر
في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قوله ما رايت زيدا لکن عمر فللتوهم ان يتوهم ان عمر امرسي فان قلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق
بينه وبين بل من وجبت احدهما ان لکن يخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر او
بعد النفي كقولك ما جازني زيد بل عمر ولا يستدرك بليكن الابدال النفي لا تقول ضربت زيدا لکن عمر وانما تقول ما ضربت زيدا لکن عمر وهو
توهم في قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان مختلفتان جازا للاستدراك لکن
في الايجاب كقولك جازني زيد لکن عمر ولم يات نقولك عمر ولم يات جملة منفية وما قبل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف لكذا ذكره الامام
عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والاشبات
ان مرجح الاستدراك بهذه الكلمة اشبات ما لعمري فان النفي الاول تليين من احكامها بل ثبت ذلك بدليل وهو ان النفي الموجود فيه صرحا بخلاف

كلام بل فان موجبا وضع النفي الاول والثبات الثاني الايرى ان في قولك ما جاني زيد لكن عمرو ولو سكت عن قولك لكن عمرو كان لا تقنا بين
 و في قولك ما جاني زيد بل عمرو ولو سكت عن قولك بل عمرو ولا يثبت الاثنا بل يثبت فنداه هو الفرق بينهما قوله غير ان لطف
 استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
 يستعمل عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام اى اتظامه من ومن اشئ اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بغيره
 ببض غير مفضل ليحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا ينافي في الكلام اوله كما في قولك ما جاني لكن عمرو
 فاذا اتت احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق بوجود احد المعنيين في الفروض على
 في يد عبد فاقربه لانسان تعال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط غير
 ان يكون لغيري من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيها من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل
 لاود الاقرار وليصير قائل المقر له لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود احد المعنيين ومع الاستدراك
 وكان وصل به بيان انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لانه لقاء مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ووليته حيث يصير
 قوله على مجازا لا تعظا فاوصله بالكلام فكذلك مهنها معنى قوله فان اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له نفي الملك
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان متصلا
 معنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يحكم اول الكلام اشئ قبل اخره الايرى
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان
 قط بالتصال الاثبات به تقنا للملك من نفسه باثباته الثاني ولذا التصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات حرفا
 وما ذكره تأكيد اشئ كان معلوم محكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي
 لما كان لتأكيد الاقرار كان موثرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدا اذا الكلام يحتمل التقديم
 والتأخير صيانة للاقرار عن الالتماس وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيها مطلقا فكان رد الاقرار وتكريرا لغيره محلا
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر له اول وشهادة الفرد لا يثبت الملك
 نفيها العبد للمقر له اول قوله والا فهو مستالف اى ان لم يوجد الاتساق لقوات احد المعنيين فالملك مستالف بكسر التون في
 الكلام بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن مستالف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بما
 الى اخره اذا تزوج الفضولي الحره البالغة العاقلة ممن رجل بما تة وهو ينفقها الهجرة فقلت للاخير النكاح بما تة ولكن اجيزه بما تة
 يكون منها مستحق النكاح وجعل لكن لا يستيناف لكلام لان الكلام غير مستحق لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
 النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يحتمل الاجازة مهنها مقدته على النفي كما جعل للاقرار كذلك في السلسلة الاولى لعدم الفائدة
 فان النكاح الموقوف المتقد بما تة لا يتقد بغيره لما اجيزه بما تة وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر فاذا لا فائدة في التقديم والتأخير قوله
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك ما جاني زيد وعمرو من نفيين او اكثر كقوله لعل ان اتمتوا الفسك او جزا
 من وياركم نفيين اول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا

انما وضعت له فيما هو مذهب عامة اهل اللغة والله الغنة وذهب القاضي الامام البرزقاني والبرهسي لاسفراحي وجماعة من النجاشي الى ان كلمة الشك
 ما ك اذا قلت ر كيت نديا وحر الا يكون مخيرا عن ر وتهيما جميعا ولكنك تكون مخيرا عن ر وية احدها على سبيل الشك فانك قد مايت احدها ولكنك
 الشك في مرفوعة حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المراد وان يكون الا انما اذا استعمل في الايجابيات والا و امر والنهائي لم يوجب شك لعدم
 تصور الشك فيها لاننا لا نثبت الحكم ابتداء فاجب كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لتقيده بالكلام وضعا كما قال الامام فخر
 الاسلام رحمه الله بل هو مرفوعة لاحد المذكورين مخيرين لما قلنا انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار التي تعني الى الشك
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احدها في قوله جاني زيدا وحر و معلوم ان فعل محي يجر من احد ما لا كرهه فوقع بهذا الاخبار الشك
 في الذي وجد منه فعل محي فبين ان الشك انما يثبت حكما وانما كما يكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالسبب وضعت لا قارة ملكا لثبته
 للموجب له ثم اذا ضيفت الى الذين يكون استقلا حكما وانما كما لا مقصودا بالمسئلة الما يري انما لو استعملت في الانشاء لا تؤدى الى الشك
 مع انها حقيقة فيلما يجوز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فيثبت انما لم توضع للشك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام
 ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء لقولك انما وحر انا ولت احدها مخير من والامر للتاثير ولا يصح لالتاثير باليقاع الفعل
 في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التحتم من التاثير ولهذا لو اختار احدها قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما في حق الفعل وكذا اذا
 استعملت في الانشاء لقولك فخر او هذا لانها لما تاملت احدها مخير من او جبت التخيير لدفع الاسماء قوله ولهذا في اولنا وبين
 والشك والتخيير يتان بمحل الكلام فلما بين قال بشير الى عبدي بنا حرا وهذا القول لما كان انشاء كالتخيير المحرر اي هو انشاء يصلح ان يكون
 خيرا لانه في وضعه لا يصلح خبر لقولك للرحلين احدهما عالم بنا وهذا الا ان الاخبار التي تعني تقدم الترجمة على ما عليه وضعت فالتعني الاخبار
 المحررة وجودا محررة سابقا عليه فيصح الاخبار منها فان لم يكن المحررة ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كما قال النشئي المحررة احتر انما في اللغة
 والكذب وجعلنا المحررة ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الافتضاء والتخيير لان انشاء محتمل في ولايته نصار انشاء اشترطنا وعرفنا اختيارا
 حقيقة وانما كان انشاء محتمل التخيير واجب كونه او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له خيارا للعتق في ايما شاء وان ثبت العتق في
 احدهما كما كان لا سور في قوله اضرب زيدا وحر ان يتخار الصربي في ايما شاء على احتمال انه بيان اي اختياره بيان ليعني هذا الكلام من
 حيث انه خبر لوجب البيان اي الاظهار لا للتخيير كما لو عتق احدهما مينا ثم تبيته وانجز ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايما شاء
 بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقفه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
 الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكرة من العتق فلا يمكن اثباته في غيره ما اوجب كما اذا وقعت في سالم
 لا يمكن اثباته في بديل والتعني انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له في الانشاء وصلاحيته
 العمل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يتحمل التخيير كقولنا البيان اظهار اي اظهره
 اجرت بوجهه ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يريد وما يتحقق كالعتق واقفا فيه وكان البيان اظهار ولهذا
 يجب عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجمع فيه جبت الانشاء والاظهار يحمل بهاني الاحكام فاعتبرت به الانشاء في صحتها
 التهمة وجهه الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قية احدهما الف وقية الاخر امة احدكما حرا وقال هذا حرا وانهما ثم عرض فبين
 العتق في كية القية يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت به الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد من ان يعتق ومن ان

المالين فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بجزء الورثة ولو كان خمسة حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم يا ابني ابي فنتين ثم خمس الامة ثم مريض الزوجه ببر
الطلاق في المعتقة وانما حرمت من غليظة واليهير الزوجه فاراحتى ترشها وادبر اطرافها حتى حرمت لعدم الغتمة والنشأ في حق الارث لكان
الغتمة لان حتما تعلق بالذئ في نفسه فهو بالبيان فيها يريد البطل عتقا ولو طلق احدى نساء الابن ولم يكن دخل من نكاحه فحاشا واثبت
ثم من الطلاق في اخص المترتبة جازله كفاح النكاح وكفاح الاثت فاحسبه انظارا لعدم الغتمة اذ يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وترجم
اختصاصي الحال ولو كان دخل بمين لا يجوز كفاح النكاح والاثت فاحسبه انظارا لعدم الغتمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بالنشأ
والطلاق في الحال وعلى هذا من المسائل في الزيادات قوله قد يستأثر هذا الكلمة للعموم اى بدلالة يقتصرن بالكلام مثل استأثر بالذئ في موضع الاثت
لانها لما ياولت احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاع الجس ان كان خبرا كما في قوله ما ريت وطارا وان
شيا كان من ضرورة حصول الاثتما وعن المنسني عنه وجوب الاثتما عندنا جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له الجاهل مثله في قوله جاز
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين وبجائسه احدتا غير معين لا يتصور ثبت العموم ضرورة ممكنة من لعل الحكم بالطلاق الا انما تجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختصتنا ولا احد المذكورين والعموم انما ثبتت بعارض معين بجائس
من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبتت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول برعاية
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق في موضع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فبهم منه جالس احد الفرقتين او كليهما ان ثبتت الاثتري الى قوله تعالى وعلى الذين جادوا حزننا كل
نومى ظفر ومن البقر والعموم منها عليهم شو سها الا ما حملت ظهورها او نحو اياها وانما اختلط لفظهم ان الاستثنا لكان من التعميم حتى اوجب
الاباحة مثبتت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منهما الى قوله ولا يدين زنتين الا للبعولتين او ابائهن الا اية
ان الاستثنا لكان موجبا للاباحة جازل من ابا موضع الترتيب لجميع مستثنى كما جاز لكل واحد منهم فعرنا انه موجبا في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة اذا لطف الاثتتافارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
اكان جائزا لو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقتين نافية لقيده باباحة الجمع والواو توجبه ولذا جاز
والانما توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو
قوله وذلانا فانما لا يثبت بل لم يكلمها لان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كليهما لم يثبتت الامراة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد اعثت بتعدد نيك حرمة اسم الله ولم يوجد الاثتت واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا
وقلنا ان كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثنا من النكاح ان كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان لان يكلمها وكذا بقوله وقد يجعل بمعنى خذ اعلم ان اذ حرف حلف كما جاز
فاذا وقع الفعل لبعده منصوبا من غير ان يوجد ملحوظ عليه منصوب كقولك لا لزمنك او تعطيني حتى فنلك باضمار ان وذلك انك قلت
لا لزمنك او ليعطيني بالرغ حلفا على الاول لكن قد اثبتت الاعطاء كما اثبتت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء فلما كان
الصدق ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كان قبيل لا لزمنك ليعطيني وجباضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتقدر بان
قبيل او تقدير المصدر لانه قبيل ليعطيني الزوم منى او اعطاك منك ونزل الكلام بمنزلة قولك لا لزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني

ع

حرف الجار معني الى او حتى واخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل لمعني حتى اذا فعل العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا ويكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يجعل الاشد او كما اذا قال والتذلا داخل بذه الازاد داخل بذه الازاد
الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاشياء ازديا
تعد العطف والكلام يجعل الغاية لانه محرم فترك حقيقة وعلت على الغاية بما اذا ما تو ادخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحضو بيمينه
نحتم واذا دخل الثانية او لا فقد اصغر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والتذلا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
كما ذكر في عامة شرح البجاء مع واليه اشيرة في الكتاب لان تعدر العطف باعتبار النفي والاشياء نحو مسلم عند الحاجة فان النفي يلطف
على الاشياء وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمر واوماريت عمر واكن رايت بشرا قال المتفق على الذين امنوا ولم يسئلوا بما
نظم قالوا ان يقال تعدر العطف باعتبار عدم فعل منصوب يلطف الثاني حية حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان يصح العطف
وشيت التخيير او يقال تعدر باختيار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانصاه به مهنا لا يصح الا باضار ان فيزيد منه عطف الا هم
على الفعل وهو قد ساند ذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه قوله وانما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الصحيح لهذا حرف فانما
تعدو جينا باستعماله في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر ففنا ان معنى الغاية هو المعنى الاضيق لهذا الحرف وفيه
موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا يفتي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قوله اكلت السمكة حتى راسها وت
البارحة حتى الصبح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قوله كمت البارحة حتى نصف الليل والبعده حتى امس بل
يناقبها عند اكثر الهاء كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في الغاية في الغاية ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
فان اللية على تقدير الوقف على سلام وسلام الملكة على عدم الوقف يفتي عند طلوع الفجر وذبح الامام عبد القاسم رحمه الله
وجاز الله وعسامة المتأخرين من اهل النجوى ان بالبداء داخل فيما قبلها نفي سلب السمكة البارحة اكل الراس ونيم الصبح
وذلك له الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا نفي حتى يا الفعل على ذلك الشيء كذا فلما انقطع الاكل عند الراس لا يكون
فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدقات في الغاية الجمالية تحلها
الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن البرود الهزاز والسيراني وغيرهم ان المذكور لبعده حتى ان كان بعينها المذكور قبله يدخل فيما ضرب
له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرارني اشراق البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن
البارحة حتى الصبح والصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل فلهذا اكل الراس وما نيم الصبح في مسئلة السمكة والبارحة
قوله ولهذا النفي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى
ادخلنا لان اصلها للغاية فوجب العمل بها امكن وشرط الامكان ان يجعل الصدر للاستعداد بان صلح فيه ضرب المدة وان
يصح لما خرد لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لغوات معينين المذكورين او احدهما يجعل على الجازاة بمعنى لام كس
ان امكن لمناسبة بين الجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب شيى بوجوده عادية وشرط الامكان ان
يكون السلف معقودا على فعلان احدهما من شخص ما الاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او جزاء لكافة الفعل هو
لا ياتي في نفسه عادية فان تعدر ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجوده بالبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجوده

بالصلح للبين فاذا قال لعبدى حران لم اضربك حتى يصيح فاحذ في الضرب ثم اطلع اى امتنع قبل العصا بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 سيمثل الاستدلال بطريق انكاره فكان شرط البرهوه الدالى الغاية المضروبه له مقصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل للامالة فيكون شرط الامتد مسقورا
 ايضا والعين يصلح دلاله على الاقتران من الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بفتصلح غايه فوجب العمل بتحقيقه بالغايه وحمل تحته عليها فكان
 الكف من الضرب قبل وجود الغايه شرط الامتد فان اطلع قبل الغايه كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقته عرف كما في السله المذكوره فان
 غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بنزله الحقيقه حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
 الشديد لا على حقيقته القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظه الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل
 بما يبيان شدة الضرب مقصور متعارف ولو قال ان لم اترك فدا حتى تعذبى فبغياه ولم يعذبه لم يحتمل لان التعذبه لا يصلح ذليلا على
 انتهاك الايمان بل هو داعى اليه وكذا الايمان ليس سببام الغيا الا ترى انه لا يصلح ضربا للمدة له فغاث شرط الغايه جميعا فلم يكن حمل تحته على
 الغايه ولكنه يصلح للتعذبه لان الايمان على وجه التنظيم احسان يدنى الى الترويض سببها للاحسان الى منزلى الزاير وعن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زار جيا ولم يذق منه شيئا فكانما زار ميتا والتعذبه صالحه للجراة لانها احسان ايضا فبصلح مكافاة للاحسان تحمل على الجراة
 فعبار شرطه فعل الايمان على وجه يصلح سببا للجراة العداوة وجوده لو قال لعبدى حران لم اترك حتى اقتدى عندك وان لم تأتى حتى تعذب
 فعبدى حران حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغايه فيه لان التعذبه من خذ الا غير عند الاباحه احسان فلا يصلح سببا للايمان
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لا يتاذه تعذرا لمحمل على الجراة ايضا فحمل على العطف بمعنى
 العداوة بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغايه فينتوقف البره على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اترك فالتعذبه عندك هو له ومن
 ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجود سميت حروف الجود لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المار زلزينا بالياء
 فللاصاق هو معنا ما يدل له استعمال العرب ابا انيه وهو اقوى دليل في الفته كالنصر في احكام الشرع ثم الاصاق ليقضى طرفين مصفا
 ولصقابه فادخل عليه البلاء فهو المصق به والطرف الاخر هو المصق نفي قوله كسب بالقلم الكتابه بصق او القلم مصق به وعذاه الصقت الكتابه
 بالقلم ولهذا اى ولاصقا لالاصاق والاصاق ليقضى مصفا ومصفا به فلما في قول الرجل ان اخبرتنى بقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرتنه اخبارا مصفا بالقدم والصاقه والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل تحته فكان شرط الامتد للخيار
 بطريق الصدق فلا يحتمل بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلان قد قدم حيث كان شرط الامتد فيه مجرد الاخبار
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار وصا كما قال ابن اخبرتنى خبره بدم فذلن بالاسم
 كلام وال على امر كان او سيكون غير مصفا كيتونه الى الخبر وكان شرط الامتد نفس الخبر فيقتادى والصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تحببى لقبلك فكذا نقالت كاذبه احبك حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبته لم يتحقق بانى القلب لان اللسان
 جعل خلفا من القلب لعدم اسكان الاطالع على ما فى القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محبوس فاعبره الاصاق به وهذا ايضا بخلاف
 قوله ان علمتنى ان فلانا قد قدم فعبدى ترقا علمه حيث لم يحتمل الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتنى بقدمه لان لا عدم بالعينه
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمحق فلم يكن للاختيار بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فانبات الخبر وهو اسم لا يصلح ايدا على الحرف
 فى العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر بالمل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فهذه افترا

ص

قولهم على اللزوم كونه على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقا على غيره وقيل زيد على اسخ التسليم عليه ومنه قولهم على فلان ودينه لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على اللزوم في قوله على الف درهم يعني المالكات بهذه الكلمة موضوعه للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعه للاستعلاء والاستعلاء في فلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوعه للايجاب واللزوم باعتبار اصل الموضوع فكان مطلق هذا الكلام على الدين لان الاستعلاء فيه لان لعيل بالو لدية فيقول على الف درهم ودية في حيزه لا شيت الدين لان على تحمل معنى الودية من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيتمثل عليه لهداه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لا تا عند وجوده وكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال في استعماله في قوله ليعتد على الف دينار كما قال الله تعالى يا ايها النبي ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالثدي هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التقاسير ان على صلة البالية يقال بالغة على كذا لانه المادى الى معنى الشرط اذ البالية تؤكد كاشترط توسع الفقهاء في ذلك فانوا انهم في الشرط على هذا الصل قالوا اذا حاضر المسلمون حصنا فقال باس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضر على ان اتجه عليكم فقالوا لك ذلك نعم الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه ليعا بقوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلين امانهم لان على الاستعلاء وهو ليس بزبي خط باعتبار ان داخل في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظ صلته ولا باعتبار ان مباشر لانا منهم فان ذلك لا يصح ففرقنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن يتاوله لانا منهم باعتبار ان القيتين في المجهول كالايجاب لبيت اومن وجه محلا ما لوقال امنوني وعشرة او عشرة حيث كان الجبار في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يجعل نفسه داخل من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لانا وكان اليه القيتين قولهم وبتنا معنى الباء في العاوضات المحضة وهي التي يخلو من معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكلح بان مثال العقب على الف درهم واجرته على كذا وتزوجتك على كذا لان العمل لما تقرر تقصنا ما يحمل على ما يليق بالعاوضات وهو الباء لان العمل في هذه التعريفات لازم واللزم نياسبب العاق فان اشئ اذ الزم الشيء كان لصقها لاسمالة ولا يحمل على الشرط لان العاوضات المحضة لا يحمل التعليق بالخط لمافية من معنى القمار فيعمل على ما يحمله لصحها للكلام واشتر بقوله المحضنة عن العاوضته التي ليس بمحضنة كالطلاق على مال فانها اذا قالته لزوجها مطلقا ثلثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجنبه رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا وعند ما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة تجب عليها ثلث الف وكان الطلاق نيا كما لو قالته مطلقا ثلثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها معاوضة عن الطلاق وكذا على تحيل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها فصار كقوله حمل هذا الطعام الى تنزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كونه على اللزوم كما بنينا وليس بين الطلاق وبين الزمها مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق اوله ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى بالمعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلام اللزوم وبين الشرط والجزاء ما لزمه فكان الحمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يصح معنى

العاوذة من صحة التبيين لانه بائع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وبهذا اختلفت بين فلان
الى فلان وقد يكون للتبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من العموم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من سراج وقد يكون مراد كقولك ما جازني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في بنية الكلمة والباقي تابع حتى قال المحققون منهم
الكل رابع الى معنى ابتداء الغاية وبها هو التمام الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيها سواء ذكرا او انا
مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء التبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في مراد حقيقة ولهذا اسي ولا تتابع
قال الوجيه رحمه الله فيمن قال لا فرق بين من عدي من عدي من شئت حقيقة كان لكان يعقلم الا واحد منهم فان عتقهم واحد العبد احد عتقوا الا اخر
وان عتقهم حله عتقوا الا واحد منهم والتخيار فيه الى المولى وعندنا ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم
اجتنبوا الرجس من الاوثان وبهذا الراد كحرف من غير عدي من غير عدي فقتنا ولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عدي عتقه فهو خروجيه قول الوجيه رحمه الله ان المولى يجمع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقة ما امن والعموم
اصل لا خاضق الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان نقص عن الكل واحد يصير ما يتناول
الاكثر وتيقن العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل بالتبعض فيه لاني خيره بجلال قوله من شاء من عدي
عتقه فاعتقه فانه ان تنازل البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط
وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى لصفة فتم ضرورة عموم الصفة فاستطاع الوصف بهذه الصفة مخصوص اى التبعض
فاما البعض في المنافع فيه علم لوصف بصفة عامة اذا المشية فيه استندت الى الخطاب فيبقى معنى التبعض متبعا لصفة العموم فقتنا ول بعضنا
عامة ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفيم منه وجوب القطع للشرق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولذلك يوصف بها فيقال امر بالمضروب كما يقال زيد الغارب شي معلوم كما
يقال رجل عالم وبه الكثرة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك الصلة
علم تعميم لعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى ليقوم بالوصف وذلك المعنى الذي نسبه وصفنا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذا ضرب قائم بالغارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يشترط ذلك في
العموم على انما لا نسلم انها صفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتاء الغاية على
مقابل من اسي يذلل في الغاية التي يقبى بها صدر الكلام كما ان من الانتاء الغاية اسي هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها صدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأة ويقول الرجل انا اليك اياه انت عاتجى ويقول تمت
اى فلان فتجمله متباك من مكانك ولذلك استعملت في اجال الديون لان اجال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمظرة الى سبيته لان الاحار صلة لا
وبوجود والميقتر ذول العلة ولو دخلت البصرة فيه لكان منظر في كلتا الصلتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم التوا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الرضال وما يدل على الدعوى قوله ان قرأت القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن
كلاما وسالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكبيين فاختارته العلماء بالاحتياط فكلوا يدور لها في الفصل واخذت

١١١

و داود رحمه الله بالتبيين فلم يدخلنا في الكشف قوله في الطرف به الكثرة بحبل ما تدخل هي عليه طرقالا بما وعاد له فاذا قلنا ان خروج
في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شتم على الخروج وصار وعاد له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك فتوسل على معنى ان العلم جعل وعاد النظر ولنا له على معنى انه لما صرف المعناية التي حاجته
صارت كانه قد شتمت عليه فليتها على قلبه ونهته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في طرف الزمان مثل
ان تقول يا فتى عذرا قال ابو يوسف وهو في قوله في غير النهار في قوله في غير النهار في قوله في غير النهار في قوله في غير النهار في قوله في غير النهار
سواء اذ لفرق بين قوله عذرا في يوم الجمعة وخروج في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجتمعنا له لو قال عذرا في غير النهار
يصدق ويأتيه لا قضاء وكذا اذا قال في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار
في الحكم وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بينهما في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار في غير النهار
وياته وقضاء وفي قوله عذرا يصدق ويأتيه لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل لغير واسطة يقتضي استيعابه ان الممكن لا يجئ
شاهد المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل فهو ياب الاليري انه اذا اتسع في مثل هذا الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم
المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذي حملت به الحملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك سحاست يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما
تقول الذي سرت يوم الجمعة ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف يقتضي وقوعه في جزوه منه وليس
ضرورة الطرفية استيعاب فاذا قال عذرا ونوى اخر النهار لم يصدق عذرا لان الطلاق اتصل بالعدو بلا واسطة فاقترحت
استيعاب العذرية كونهما موصوفين بالطلاق في جميع العذرا يد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
نوى اخر النهار فقد تجرير موجب كلاس الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق عذرا لكنه يصدق ويأتيه لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
عذرا في كلاس الوقوع في جزوه من العذرا منهم واليه ولاية المتقين كما لو طلق احدى نساءه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته لعيننا
لا اسمه لا يتبين الحقيقة فيصدق عذرا كما يصدق ويأتيه لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في عذرا في كلاس الوقوع في جزوه من العذرا منهم واليه ولاية المتقين كما لو طلق احدى نساءه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته لعيننا
يقع فيه ليرفع الفرق بينهما ان قوله ان سميت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحث عدم جميع العذرا وقوله ان سميت في
الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرح فيه حيث قال شيخنا العلامة حانظ الملة والدين ان الله تعالى
ذكر نصره الرسل والمؤمنين في الدنيا سقونه بحرف في ولقرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عن اسمه ان النصر رسلنا والذين امنوا في
الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصره الله يومهم في الآخرة مسبوحة لجميع الاوقات واثباته لانها جزاء فانها في يومهم
في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانها جزاء لانها جزاء فانها في يومهم في الآخرة مسبوحة لجميع الاوقات واثباته لانها جزاء فانها في يومهم
لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصلح ظر فالطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاملا لانه عرض لا يبيح
متعدرا العمل الحقيقية في جعل مستعرا للمعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة اذ من قصية الاضواء على الظروف فيقارن بها اجابة الازمنة
فصار بمعنى ح نتيعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة لعلقه بوجود
الدخول لانه لا يكون شرطا مضمنا لانه فتح الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعرا للمعنى الشرطية لسبب بينهما حيث
ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس بمرتبة ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بترتبة توائم الظروف بانظر من حيث انه لا يخلل

بينها زمان كما في الشرط والمشروط فيتمتع بالجزء فعلى هذا يقع الطلاق مشاخره من الزوال كما لو قال ان دخلت الدار وكان الاول اصبح فانه لو قال
 ناجسيتها استطلق في تلكا فكفر وجب الاطلاق كما لو قال من تكلمك ولو حمل سنار الاشرط اطلقت كما لو قال استطلق ان تزوجت بك ليد اشارة الله
 الالهام ونحو الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باجروح المعاني حروف الشرط اى كناية او الفاظ تبيها حروفا باعتبار ان الاصل
 فيها كلمة ان وهى حرف وان هو الاصل في هذا الباب اى من باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس لمعنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ
 الاشرط فانها تستعمل في سائر الاشرط ولان سائر الفاظ الاشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فاعلم انما حصل فالو معنى كونه ان ربط
 احدى الجهتين بالآخرى طان يكون لاولى شرطا والثانية جزا او يعلق وتو مما يجوز لاولى كقولك ان تاتي اكرمتك تعلق الاكرام بالاتبان
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد لغيره او اشارة لانها لا ينعى او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والتحقق ولذا يقع قوله ان
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتقرب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسما لا يتحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في قوله تعالى
 ان امرالك وان امره خافت من قبيل الاضمار على شرط والتفسير والتاخير لان اهل اللثة يجمعون على ان الذي يعقب حرف
 الاشرط هو الفعل ودون الاسم قوله واذا اصل الوقت كناية اذا اشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا اشتملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
 وصارت لمعنى ان كما في سائر الفاظ الشرط اذا اشتملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
 هى موضوعة للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كسى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امرته اذا اطلقت
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجزيفه رحمه الله حتى يموت احدها كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من الميعين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما اتوا به بالاقا
 ووجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظرف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحراى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قشر الاله
 قابيل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه ايجام مناسب للمجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجبول
 البيان لانه بين ان يكون وبين ان لا يكون وشبهه في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا
 في معنى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائزه ثم لم يسقط معنى الوقت عن معنى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها اذا
 ما ذكرنا كان الطلاق مضانا الى زمان خالى عن الايقاع وكما سكت وجز ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة بجه الله ان اذا قد يكون
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا انصبك خصامة فحقل ميمناه ان تصبك خصامة لان احابته لخصامة
 من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور الكائنة او المتناظر الذي لا يربطه عادة او شرعا نحو محي الله القسام
 الى الصلوة فلو لم يقصر كلمة اذا كانت مهنها بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعملها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
 في الامور الكائنة لا سيما لما استعملها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال بمعنى ان يحمل عطمتى حتى يبقى الوقت فيها
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لاننا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين ادا ومتى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
 الهمهم ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستفهام بكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

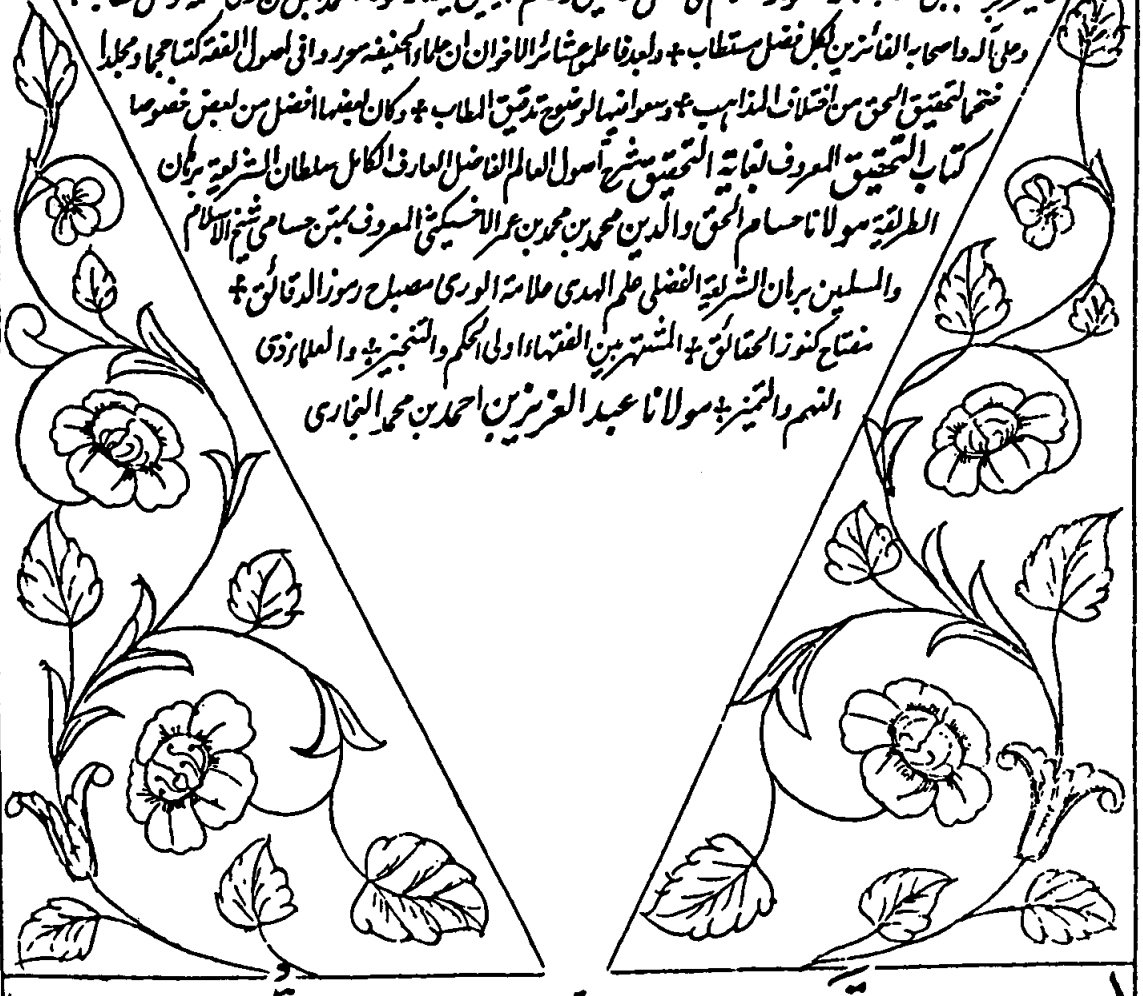
الوقت

في كلمة ان فاعلة المشاركة لزم في باب الجزاء فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك عقيب اليقين واما اذا افاداة الوقت
التخلص ولذا يدخل على امر كائن او مشتظلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لينا قوله ومن وما وكلا يدخل في هذا الباب امي في نوح
الشرط من واما ما لا يفتي في الشرط فان كل ما بينهما لا يتناول ايضا فمقتضى العمل بالعموم في الشرط مقتضى الحكم بتفصيل كل واحد
من الافراد بالذکر مستدرا او تعسرا والتوربان هذا المعنى مع الجزاء بانها ان يقتل من ياتى اكرمه وان يفتل من جعل صالحا فخر
او اثنى وهو مؤمن فنجسية واما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند التدبيرا لهما من المسائل من شاء من عبدي فمقتضى فهو حر من دخل هذا المحسن
طه راس من دخل الدار فهو ربا بالبيت فلانا نفعي واما ذل لك على فلان فعلى من يستعمل لزوجات من يعقل والصفات من يعقل وذو اسنان لا يعقل
فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او شاة ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كذا فيجب عموم الافعال
قال الله تعالى كل نفس بما كسبت من حرام الجزاء نصبت الي كية كل نصارت اداة لكره الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في
يمين المعاني فاذا قال كذا تزوجت امرأة فهي طالق فزني امرأة من تحت في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فني طالق فزني امرأة مرتين
حيث لا يثبت في المرأة الثانية لانها يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ما هو من الاكيل الذي هو محيط
سواء راس فلذلك يجب الاحاطة وهي من الاسماء الازمنة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا لاضافة من الاسماء اذا لاضافة
من نفاص الاسماء ان نصبت الي سورة في وجب احاطة الجزاء وان نصبت الي كية في وجب احاطة الا في نصح قول الرجل كل التفاح
حاضر امي جميع اجزائه التي لو كل كذلك ولا يصح كل تفاح حاضر ككلمة ولو بعض منه واذا نصبت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضاف اليه
كل صفة لليصح للشرطية اذا الاسم لا يصح لانه لا بد للشرط من ان يكون مستردا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب الاحاطة
على سبيل الافراد كسب الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذالقة الموت فعني الاحاطة ليستعاد من كل وجوه معنى الافراد يستعاد من المضاف
اليه اذ هو كية في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء له كان ليس من غيره فاذا قال الامر كل من دخل
منكم هذا المحسن او لا طه راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل يجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
فتند كره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تينا وله خاصته وكان ليس مع غيره فيكون لكل واحد منهم راس لو دخلوا متواترين كان
الفعل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باول عين سبعة غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يبين كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل كيون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف منهم وهذا بخلاف قوله من دخل
منكم او لا فله كذا فان تنهاك اذا دخلت العشرة معك كين لم يشي لان كلمة من تجب عموم المحسن ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس من غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فهم اول اذ هو اسم لفر دسابق ولم يوجد فلذلك الجمل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذ قال جميع من دخل هذا المحسن او لا فله راس فدخل عشرة معايش كان الفعل اكلوا منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع بين
الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كتحقق واحد في انهم اول فله راس واحد وكية كل يقضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها ان
كل واحد من الداخلين تينا وله لا يوجب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد حسن الله احواله وقدر بالتمج ماله هذا آخر
ما قصد به من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتم ارسية من اصحاب مسؤل الائمة والاصحاب قدس الله تعالى على الشرح في هذا الامر المهم المغنيل
وامانة واول له ضعاب هذا الخطب امه لم يجدوه وامانة فبذلك محمودي في توضيح ما يستهم من تقاليد والبحر سرحي في شرح

لتعصب بن وقاله والمنة في تعميم الفالذ وتيق منائذ لبقدر الامكان واجتهدت في شرح لغاتيه وكشف كتابه بيان دا وضح مبيان فكر من يوم
 مايت فيه شدا اذ الفكر وكم من ليدت تا سبت فيه مشاق لسلم حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله
 على وغرائب اكرمه ولطائف بره ورمائب القاسم والسؤل من فضل العظيم وكرمه العليم ان يجعل مقاساتي ذر ليقته الى الفنا لا يجعل في الزمان
 وتبيذ الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني من الناكرين لثماته الشكر المنان المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
 محمد وَاكْرَامِهِ اَبْرَارِهِمْ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِكَلِّبَةَ وَمَا كَلَّدَ لِسْنِي مُحَمَّدًا وَلِسْنِي نَظْرَتِي وَمِرْعَةَ التَّوْحِيدِ اِنَّا اِلٰهُنَا

خاتمة

يقول الفقيه المصطفى الى رحمة رب الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل علي من لينا وجميل
 الانام ابي حساب + الذي جعلنا من خيراته اخربت للناس بلا شك ولا ارتياب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخوقات بلا ريب +
 ومنه عز وجل اتى اجل الكتاب + والصلوة والسلام على افضل العالمين وعالم النبئين سيدنا ومولانا محمد اجل من ارقى الكثرة فضل الخطاب +
 وعلى اوصيائه الفاضلين لكل فضل مستطاب + ولعبادنا علمنا مشار الاخران ان علماء كنيسته سور واتي اصول الفقه ككتابها ومجلد
 نعمتها تحقيق الحق من اختلاف المذاهب + وسواها الوضوح تدقيق الطاب + وكان بعضها افضل من لبعض خصوصاً
 كتاب التحقيق المعروف بقايت التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
 الطريقة مولانا حاسم الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاشكيتي المعروف بمجن حاسم شيخ الاسلام
 والسليمان برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامته الوردى مصباح رموز الدقائق +
 مفتاح كنوز المحتائق + المشتهرين الفقهاء اولي الحكم والتجربة والعلما ودي
 النعم والتميز + مولانا عابد القرظيين احمد بن محمد البخاري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية الناشر

الحمد لله الذي له العظمة والجلال، ومنه الأآام والنوال، والصلوة والسلام على رسوله محمد الذي بين لنا الحرام والحلال، وعلمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال، وعلى آله واصحابه الذين ميزوا الهداية عن الضلال -

ما بعد: فان مكتبة مير محمد بكراتشي - لنا احسنت ادارتنا ضرورة

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متمع غير مختل ولا ممل، مقبول عند المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب الحسامي) للعلامة الاخشيكتي المتوفى سنة ١٩٢٢ هـ، فما وجدنا في الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالعزيز البخاري المتوفى سنة ٤٣٠ هـ كتاب التحقيق (المحروف بغاية التحقيق) في جودة الاسلوب واحتواء المسائل الضرورية وهل مشكلات اصول الفقه شرحا آخر، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ الصرورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نوكشور) رفعا لاجرة طلابنا الشائقين باسهل امكاناتنا ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذ الطبعة واصحها في اسرع وقت آمين -

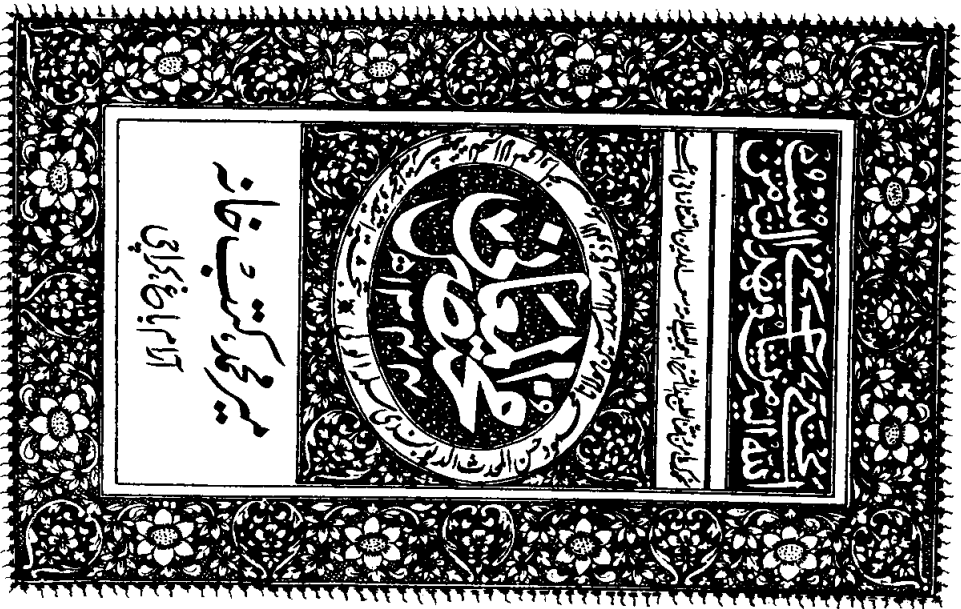
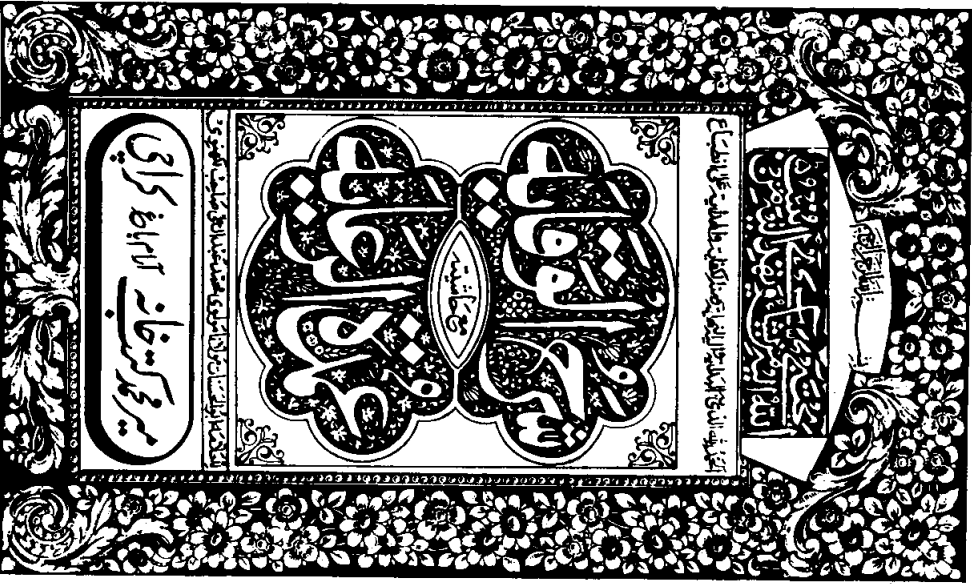
ترجمة الشارح

عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري الامام البحر في الفقه والاصول، تفقه على عمه الامام محمد الهايمرغي -

مصنفاته

- ١- شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء) من تصانيفه :-
 - ٢- شرح اصول الاخشيكتي (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين (كان له حين اجتمع به ببرمك وتفقه عليه، وصل فيه (في شرح الهداية) الى النكاح، واخترته المنية (٧٣٠ هـ) رحمه الله رحمة واسعة -
- الجواهر المضيئة ص ٣١٧ -

(خادم الكتاب والسنة مير محمد)



ایضا فرشدہ حواشی و بین السطور کے تمام حقوق محفوظ ہیں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَجْمُوعَةُ الْفَائِزَاتِ وَالْحَقِّ وَالْحَسَنِ بِفَيْضِهِمَا

قد استنتجت بفضل الله الجليل طبع انوار المنزليين و
اسرار التاويل و اسمة عند عامة اهل العلم

التبصرة للبيضا

الحواشي المتقدمة

هذا القما

المؤلف العلامة عبد الكريم الكوراني راحة الله تعالى
في هذه النسخة امتيازات آتية

- ١- لم يترك حل مشكل
- ٢- بولغ في تصحيح الحواشي القديمة عن الاغلاط وزيدت عليها اضافات مفيدة من المخطوط العلاف
- ٣- ادرجت الدلائل بالانصاف في المسائل المختلف فيها بين الاحناف وغيرهم
- ٤- التزم فيها بذكر المأخذ التي اخذت منها الحواشي ليسهل الي الرجوع عند الحاجة

میر محمد کتب خانہ آراء باغ کراچی

میر محمد کتب خانہ

کی قابل قدر دینی و علمی کتابیں

سنن نسائی شریف (عربی) معشئ مع اسماہ الرجال
 شرح تہذیب (عربی)
 شرح ابن عقیل (عربی)
 شرح عقائد نسفی (عربی)
 شرح مآة عامل (عربی) کلان
 شرح وقایہ (عربی) اولین مع حاشیہ عمدۃ الرعاہ
 و آخرین مع تکلمہ

سنن ابن ماجہ (عربی) معشئ مع رسالہ ماتس الیہ الحاجہ
 لمن یطالع
 سنن ابن ماجہ
 سنن ابی داؤد (عربی) معشئ
 تفسیر بیضاوی مع العواشئ المفیدہ (عربی)
 التوضیح والتلوک مع حاشیہ التوشیح کامل ۲ جلد
 نور الانوار مع قمر الاقمار و سوال جواب (عربی)
 جامع ترمذی شریف (عربی) مع الثواب المحلی تمہ
 المثلک النذکی۔

گلستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
 بوستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
 مالابدمنہ (فارسی)
 اللباب فی شرح الکتاب (میدانی)
 مختصر المعانی بعواشئ شیخ الہند
 مختصر الوقایہ فی مسائل الہدایۃ
 مراقی الفلاح شرح نور الایضاح
 المختصر القدوری مع ملہ المسئ التوضیح الضروری (عربی)
 مسلم الثبوت مع حاشیہ مفاتح البیوت (عربی)
 مسند الامام اعظم مع شرح تنسیق النظام (عربی)
 المفردات فی غریب القرآن (عربی)

موطا امام مالک (عربی) معشئ۔
 موطا امام محمد (عربی) معشئ
 حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح (عربی)
 شرح معانی الآثار (طحاوی شریف) کامل ۲ جلد
 دیوان حماسہ (عربی)
 الحسامی بالنامی (عربی)
 الحسامی مع شرح نظامی (عربی)
 ذریۃ النحوشرح ہدایۃ النحو (عربی)
 مفتاح العربیہ کامل جارحصہ
 ریاض الصحاحین (عربی) جدید ایڈیشن
 مع
 تغریج الاحادیث۔

کمال صحت، اضافات مفیدہ، حسن کتابت اعلیٰ کاغذ اور دیدہ زیب
 طباعت "میر محمد کتب خانہ" کا روایتی طرز امتیاز ہے۔
 (فہرست کتب مفت طلب فرمائیں)

میر محمد کتب خانہ

آرام باغ کراچی