

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اِنَّ رُوْبِيَّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِي مِمَّ بَابُكُمْ لِلْاِنْسَانِ مَا الْعَالَمِ

کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

بنی الحقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب باض کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْ اَوْعِبْكَ اَلَا كَرُمَ الَّذِي مِمَّ يَأْتِي مِمَّ لَلنَّسَانِ مَا اَلْعَاكِرُ

کتاب الحقیقین

شرح احسامی المعروف

بنیامین الحقیقین

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آراہنہ کراچی



بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد الذي مهد سبيل الاسلام بالآيات الظاهرة وآمركم تواعد الاحكام باحج الباهرة وآدوم معالم الدين بزواجر المنقول المعقول
 ودين كليات الشرع بجواهر الفروع والاصول اماننا العلم بانوار الكتاب واخبرنا فتحك رياض النفس بآثار القياس والاشارة شرح
 شارب الاحكام بجزيد لطفه وانعامه ونج سبيل احكامه احوارها بآثاره وكرامته فحده على تواتر الايجاب يستحق به الجزيل من طوله
 ونشكره على تطهيرنا من شره الشك والتعجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى القراط استقيم وتبني الدامس
 الى جنات النعيم محمد بن المبعوث الى كافة الامم والمجول من المجد والكرم وطى آله واصحابه اذ اهل حق الدين وانوار احدان ملتقين
 وبعد فان اشرف علوم الدين والظنا حرفة وهي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام تسميه قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
 اسمن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها شأنا واوجها سياقا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتيسير بقا احكامها واحكام فمولدته مسلما
 اولى ما يكمن جيا والقرابح في سفرها اقتباسه ولصعوبة مداركها حركي ما ترا من الطباع في عملية قواعد واساسه والطار الامتياز للام
 وهدية اهل الاسلام منقول في هذا التسميه كتابه عزيمة الفوائد الكثيرة العلو رشتله على المحتاجين من سطوة على الدقائق واحاطا في جودة تصنيفه والنبوت من كتابه انوار
 المنفعة المنسوب الى الشيخ الامام والقوم الهام مالك ازمة الاصول الفروع ناظم در المعقول المسموح قدوة ارباب الشريعة كاشف
 اسرار الحقيقة مولانا سام اللدة والدين ضيار الائمة في العالمين محمد بن محمد بن محمد بن عم الاشيبي نور الهدى قدوة وستة باه الرضوان شهيد
 فائق ساير التصانيف المنقولة في هذا الفن بحسن التعذيب ولطف التشذيب متانة التركيب ورياسة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
 الامم بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بعيدا عن رمله لتدلنا اقتصر فيه على الاصول كل لاقتدار والتفتين و
 الاختصار كان مقتضا الاكاشف والتوضيح والتذنيب والتمهيد فالتسبيح دمرة الاصحاب وقلمن الاحباب بعد فرأني عن الملاك كشف
 الاسرار ان شرع في شرح في كشف وقانون مفضلاته وبسط حقايق مشكلاته وان ارفق عن انالس لطائف احباب ان كلف عن عرض

عاشق

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 مقدسى 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 من ظروف الزمانية والعال في ههنا
 كلمة اما هنا لنيابتهما من الفعل في الظروف فماتة هي في الظروف على الجميل من فماتة وغيره يقال عمدت على اناسه وهدت على شعاعته
 وهدت اسم ففرد به البارى سبحانه وتعالى بحجى في وصفه مجرى الاسماء الاطلام لاشركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل ابن كيسان
 ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اذنين اسماء ليه 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 النزال ذكرت كلمة على كما في قولك 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 سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال الربل ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 مقبوع في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو الى نعم الرسل وان اخصوا 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 للهدى والمقصود 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 لنا 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 كما يشهد به يقال شرع محمد كما يقال شرعية وكانه انا عامل من لفظ الفتحة الى لفظ الشرع مخالفا لما
الاصوليون 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 الا انه فيكون اضافة الاصول
الى الشرع اعم فائدة وكثير 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
في اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القياس عليه ولهذا اذره 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 اذ اذره
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 والاشتراك المسمى يقال بظلم المار
من عيين او اخرج فاستعير لما يستخرج المراد لفظه في هذه وقوة قرينة من المعاني والتدابير فيما يقصد ويصير فكان في تعديل من لفظ الاصل
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من المخصوص التي بها حفظت اقدار العلماء واكتفت درجاتهم والى ان حيوة الروح
والدين بالعلم كما ان حيوة اجسد بالماورئثال الاستنباط من الكتاب بانتماض الطهارة في اخرج من غير بيلين كونه خارجا عن قياسه
اخراج من بيلين الثابت بكونه بقوله تعالى اذ جاء احد منكم من الغايط وجس ان يمس من النورة واحديد والصفير بعد
واجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسنطة باسنطة مثلا بمثل الحديث وسن الامل سقوط تقوم منافع
المنصوب ببله انما ليست بمحذرة قياسا على سقوط تقوم منافع العبد في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان لصحة ما اذوهوا قيمة
وسكتوا من تقويم المنافع صار اجابا منتم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اصابة الى البيان بيان ثم قيل في وجه اختصاصه
على الاربعة ان الحكم امان تثبت بالوحي او بنبيه والاول امان يكون متلو او هو الذي تعلق بظلم الاعباد وحوار الصلوة وحرية الغر
على اجنبه امان ارض اولم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بنبيه فاما ان ثبت بالرأى الصحيح او بنبيه والاول
ان كان راسي اجمع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستدلالات الفاسدة واقفال النبي عليه السلام واغلة فيما من جعل
افعاله موحبه قال لا يسل لشره امان يكون ولو من جهة الرسول ولم يكن والاول امان متلو فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

معلق

كتاب التبيين شرح

ويض فيهما قول النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا ان الشرايط في عصمة من صدقته عن خطأ فهو الاجماع وان الشرايط في القياس ولكن لا بد من الايضاح في ذلك
 في الاستدلال الصحيح لان الدلائل المحتملة للاصالة لم تقم الا على يد الاربعة لان النقل يجب جنوا على وجه قوله الكتاب اي كتاب بلدي صحيح ذكره في الاموال فاعلم ان
 النقل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف انقول عنه نقلنا المتواتر بالمشبهة وعلما ان احمد وتسنى بالكوف الششي تحققي ورسي ونظري بتحقيقه ما نبأ
 من حقيقة الششي وما هيته ومن شرطه ان يكون صحيحا ذاتيا شكك جميع ذواتها شكك ورواه من غير فيمن العوارض كقولك في هذا الانسان معصم نام حاسن تحسرك بالارادة
 فاطمح والرسي ما نبأ من الششي بلازم له تخفيف كقولك الانسان هذا مك منتهبا لقامته عر عين لا خفا ربا وى الكثرة واللفظ ما نبأ من آخر
 بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القطار احم والنفضر الاسد لمن يكون احم والاسد اظهر غيره من العصاره والنفضر
 ومن شرطه ان يكون اللفظ هو اللفظ وهو انه متى وجد المحرود والانعكاس وهو انه اذا عدم المحرود اذ لو لم يكن مطرد والمكان ما نعا
 كونه اعم من المحرود ولو لم يكن يتكسما لما كان ابعابا كونه من المحرود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف تمام فاذا لا الشخ رحله لعلم ليس بحد حقيقة ولو
 اما في تعريف بوجه الكتاب كونه تعريفه بالظن عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مما بان حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتع من فيه للاعجاب
 وبمعنى ذاك الكتاب المحدود وذكر في الكاتبة في المصنف والنقل هما من العوارض ولهذا كان قرانا قيل للكتابة والنقل في زمن النبي صلى الله عليه
 وآله ما رسي ان ارادوا بالشيخ الثاني وامن احمد والرسية ما وضع فيه كنفيس الا قرب الاسم باللازم فلذلك قال ظفر ان وهو مصدر كالقراءة قال في الكاتبة
 فاذا قرناه فالتج قرانه اي قرانه وانه معنى المقرر بهنا فبينا دل جميع ما قرناه من الكتاب بالسماوية وغيره ما فاخر زبوعه المنزل عن غير الكتاب السماوية
 وعن الوحي الذي ليس يتلو ان المراد من المنزل انزل فلفظ ومعناه الوحي الذي ليس يتلو بل هو منزل للاسماة بقوله على الرسول اي على سوانع انزل ذكر
 غيره من الامانيا عليه السلام من التوراة والانجيل الزبور ونحوها بقوله المكتوب في المصاحف ما نحت تلاوته كقوله في كتاب الشخ والشيعة فاذا زينا فاجوبها البقية كما
 من الله عن الوحي الذي ليس يتلو بل هو منزل للتوراة والانجيل الزبور ونحوها بقوله المكتوب في المصاحف ما نحت تلاوته كقوله في كتاب الشخ والشيعة فاذا زينا فاجوبها البقية كما
 الاحاد نحو قوله تعالى فمعه من المصاحف ختمت بعات وبقوله بلاشبهة مما انتصن بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهو اصل
 قول ابي بصير لابيه فانه جعل المشهور بعد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله قطا متواترا متواترا عنهما وقوله بلاشبهة تأكيدا وهذا الموضع صالح للتأكيد
 لعوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما تم تيم من الاجاز لان مسالة للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الادمافا والفظان الادمافى الاول لان
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المنكوك بالتوراة المنزل على موسى عليه السلام ثم انزل المنزل على عيسى عليه السلام قال في قوله تعالى يا ابا
 قرنا لك الله المانع المانع على القام بنات الله ايضا في قولنا القرآن يدع ملكون بالاشتراك وبالجماد اجوز عنه بقوله المنزل على الرسول او احسنه المكتوب في المصاحف
 عن المنسوخ تلاوته لان الوحي الذي ليس يتلو كما كان في البعض لانه ليس يدع ملكون بالاشتراك وبالجماد اجوز عنه بقوله المنزل على الرسول او احسنه المكتوب في المصاحف
 واعد بكتاب الوحي الاول قبل ان يذبحه للششي باقية وقت تصوره على ذلك الششي فالوجود الذي للمصحف فرع تصور القرآن فيكون روا
 باطل فيه ربه على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقيت وجود المصحف في الزمن على تصور القرآن لا ينع صحته لان القرآن معلوم عند الناس
 ستصوري في زمنه وان لم يكن الكتاب معلوما لا ولو لم يكن القرآن مباحا بالماض جعل القرآن مطلقا بعد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن مثل نقل
 من بعض الاوليين انه قال لعنت ان ما نقل الينا من فائز المعاصف على انه يمكن للتقصي عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف في
 المصاحف من الوحي المنكوك في المصحف فين في الدور فان قيل يلزم على طراد هذا التسمية سوى التي في الصورة النقل فانها جلت في احمد وليس بقران
 ولم يتناق بها جواز الصلوة والادوية القراءة على جنب اى ايض ومن انكر بالامير فانها الازم بل على تنقذ 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 جين وقوات المعاصف اسم كانوا يبايعون في حفظ القرآن حتى كانوا يمينون من كتابها على السور
 مع القرآن من التشهير والنقطة لكي لا يخطئ بالقرآن غيره فلما اجرت الاستحالة في العادة سكوت اهل المدينة عن نسخها بحالها بين الامان انقل
 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 وروى عن اهل الكوفة انهم نسخوا القرآن والتسك بثلثه مع الكفار واما عدم جواز الصلوة
 فقد ذكر العزم تاشي في تجميع العزيمة لا التي بواجب الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح استماله لجزلان في كونها آية ناسية شيئا لم يجر
 من ذهابها تاشي رحمه الله انما ابعد بالي راس السورة آية ناسية فاحث ذلك شبهة في كونها آية ناسية فلا يتبادر بها العزم من الخط
 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 ذهب ابي حنيفة في
 الالة لم يشهد النظم كما لان في حق جواز الصلوة فاحتمل الادب بالنظم العبارات والمعنى لولا انها شتم في العقل من ذكر اللفظ الذي سناه الرمي فيقال
 لفظ النوى اى لها ولفظ الربى للتعين اى دست به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في نفس اجزائها مما يلائم الادب والتعظيم لعبارة
 القرآن وفي تعريف النظم وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن فلا يجب فيه رعایت الادب
 والمراد من مائة الفمارة وهو مذهبهم ومنهم من مقتدانه اسم المعنى دون النظم ودم انه ذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
 عنده في الصلوة بشيء يدرى ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فذلك واشتراك في كساده بقوله وهو الصحيح من ذهب ابي حنيفة رحمه الله الذي
 المتعارفات فذهب مثل ذهب لعامة في انه اسم للنظم والمعنى فاجاب عما استدلل به الزاعم بقوله الاله اى لكن باعنيته رحمة الله لم يحسن النظم كما لا راد
 لانه قال معنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حال المناجاة وكذا المعنى في فضيلة 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 يذنبه في ثلثها انما اصبحت اللغات فلما قرأتها بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخييف بهاء الرسول عليه الصلوة والسلام واذ
 يتلوه في سائر لغات العرب مستطرد جوب مائة الفمارة اصلا وانسج الا ترى جابل فرين مستمران يقره وبالغته وانه غير سم واليه اشار النبي صلى الله
 بقوله انزل القرآن على سببه احرفه كلها افشان فلما جاز للعربي ترك لئنه الى انته غير من العرب حتى جاز للعربي ان يقرأ بالغة تميم شلتان كمال
 قدرته على انته انفسه جاز للعربي ترك لئنه العربيين قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار احاسل ان سقوط النظم
 عنده رخصة استقالا كسج المحقق وقدر الصلوة حتى لم يربح الا لزوم اصلا فاستوى فيه حاله العجز والقدرة ولا يتبعها تسمية النظم كمنع جواز تركه حاله
 القدرة كما لا يتبعها تسمية اجوز ايد على اصل الفرض في اكان الصلوة وكما بعد ما صابروا جواز تركه في الاجتراء وكفى قوله فاحتمل
 على ان فيما سواه من الاحكام من جوب بالاعتقاد حتى كفر من انكر كون النظم جزءا للمعنى وحرمة كتابتها صححت بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد
 على القراءة بالفارسية النظم لازم للمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة والقراءة بالفارسية وحرمة من صحف كتب بالفارسية على غير المظهر وحرمة
 قراءة القرآن بالفارسية على الجب داسا يعنى على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهزاده رحمه الله لانه ومن المتقدين من كصمانا
 فيمارة نسا وما ذكرنا جوا ابا المفسرين فاشيخ عنه الله في جواب على صلوة على من اثار المفسرين والمتأخرون انما جوا ما ذكرنا على ان النظم

فما تعلق الذي هو المقصود تأخرت تثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم لم يذكرها فيها اختلافا بل هي اجابا
ولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام اذ كان لا يستقيم هذا الجواب على قولها لان النظم لازم عند ما كالمعنى وقد ذكر الامام البيهقي رحمه الله في شرحه اجابا
الضعيف ان حرمة القرآن متعلقة بالنظم الذي هي لوجهه وانما يجب اجابا عن الفارسية بما رواه ابي حنيفة ايضا من سجدة التكاثر بانها لم تكن بالصلوة لان اسجدة
من اركان الصلوة وبها ومن سجدة التكاثر مشاركة في المعنى وهو يطلق السجود فيجوز ان يعلق بالصلوة بالصلوة وبها ومنها وكذا في النظم قد سقطت في الصلوة
ان سقط فيها الحسن بها ومن استثنين بان المكتوب او المقروء الفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا غير منسوخ من المنظر وقرآنا للجنب والماضي
كما توديه والماضي والاول من ذلك 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 مثلا ولا الالعدم امکان كتابة المعنى الموجود في الصحف فاعلمنا التواتر وما تعلق المعنى من العبارة
الفارسية مثلا ليس مكتوب في الصحف ولا استعمل التواتر ايضا فلا يكون احد مما اذا لم يكن المعنى بدون النظم قرآنا فثبت ان النظم ليس من القرآن
انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى بالقيام المعنى الموجود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى بالقيام بالعبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن وقام النظم
المتقبل كما قال ابو يوسف ومحمد بنهما الله في حاله العجز فيكون النظم المكتوب المنقول يوجب واقعا وكما في ذلك في احد ويكون احد مما ساير
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه املاستواتر بالكتابة والنقل حقيقة او تقديره او لقول ابو مسلم ان المعنى بدون النظم ليس من القرآن ولكنه لا يسلم
ان جواز العبادة تتعلق بآية القرآن المراد بل يؤتمن بمتعلق بمتناه قيل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوبه ما في المعنى وان
النظم دليل للحلا فلا يرد الاشكال ثم انما تيسر من النظم لا يوجب من المعنى وقد علم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما اوله ولا تحمله المعنى و زاد
بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة احتمال بان قرأه امكن قوله تعالى معيشة شتى كما سجدت في كتابها او كان جزاءها كما سجدت في القرآن
فلا يجوز بالاتفاق فيمكن الامام ابي بكر بن الفضل رحمه الله ان اختلاف فيما اذا جرى على سائر من غير قصد اما من تهم ذلك فيكون مجزئا او نفيها
والجوز يرد في الذين قيل قيل في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما التزاة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع
ابي حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي عمير عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو احتياط واقفا على الامام ابي حنيفة
المتبين وملاي النوسى قوله وقسم النظم المعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية اربعة كما كان القرآن ساهل للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشريعة
التامة بالقرآن توقفت على معرفة شرح في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام
واحتزبه مما اكتميل في معرفة الاحكام من النقص والامثال الحكم وغيره اذ هو مجموع من لا يتحققه مما يوجب ولا يتحققه مما يوجب ولا يتحققه مما يوجب ولا يتحققه مما يوجب
ملا لا يتحقق به حكم من احكام الشريعة فان جوبها متساوية وجواز الصلوة وحرمتها القراءة على جنب احياء من احكام الشريعة وهي متعلقة بحسب اعتبار
القرآن فكيف يصح هذا الاستدلال انقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجنب بل تثبت بعضها لبعض لبعض النصوص من الكتاب والسنن
فيصح بالاحراز وانما ان يجمع الاقسام باختيار اقسام كل قسم اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام اربعة اقسام
وقد ذكرنا حوزون في حصار هذه الاقسام جوبا واحتمالها اذ ذكره وجوب المفهوم من الكلام لا يجوز ان يكون اجبا الى النظم فقط والى غيره
فالاول هو القسم الاول الثاني لا يجوز ان يكون واجبا الى تصرف النظم او الى غيره صح والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان المعنى الثاني
الى سائر وهو القسم الثاني وفيه ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال ان تصرفه في الكلام لا يكون الا كالمسلم والسلسل اذ لا يثبت
فان كان من جهة الحكم فلا ينس من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما ان يكون بحسب المعنى او بحسب الاستعمال والاول والثاني والثالث والرابع

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 ونسج الترجيح في المسئلة انما ثبت فيما يتبعه في احتمال غيره وفي المفسر لعل جانب
المرجح بالكلية حتى صار اشراج الرصاص بل قومي فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير بعيد 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 يتخلو من ان يكون ظاهر المراد بالاسم
او لم يكن فالاول 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 محذوفاً لظهوره لغير الصيغة او من الصيغة والآول هو المعنى والثاني ان لم يكن وحده بالسال
فهو المشترك ان لم يكن فان كان للبيان حرجاً فهو المسمى والافق التشابيه والقسم الثالث وهو ان يكون اجاء الى استعمال لا يتخلو من ان يكون اللفظ
تسلياً في مودته وهو حقيقة اولاً وهو المجاز وكل احد منهما ان كان ظاهراً للمركب لئلا يستعمل في اللفظ والاشارة والاشارة والاشارة وهو قسم
لاستدلال لا يتخلو من ان يستدل في اثبات حكم 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 يشترط في التمسك بالفساد ولكن الاول ان يفرغ من مثل هذه التعلقات
معها لان بعض هذه الاشتمالات غير تام فليهد ذلك ما يدى نال بل يمسك فيه بالاستقرار التام الذي هو محقق قطعاً لان الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه
التقسيمات والاشتمالات فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين حكماً وتشابهاً بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهاً فمن ايرى في مقتبزه التماس الفصلية المتماثلة لظاهر الكتاب قلنا كم من شئ يرى على انه من العوالم اولاً بله فاذا
كشف مستلغماً بالسال ظهر ان الحق فيه مما مر من النظر اولاً وان لا تقاسم التي ذكر الشيخ بل هي موجودة في الكتاب بام لا فافز واجدتها فيه لم يكن يبرهن
القبيل وليس اغبر كالمعاني ثم اذا اشتبه عليك النفس فمال فيه بل بوقطف لغير الكتاب على القسمين ام لا ولكن ان لا يقتضيه فذلك لان بقوله تعالى
ان آيات محكمات منها بعضه آيات محكمات وقوله واخر متشابهاً من دل عليه الظاهر وجوالات وتقديره وعنه آيات اخوتشابهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اولاً بل هو من طرق القدرية بشئ الايدي لئلا لو عطف عليه وليات اخوتشابهات وآيات اخوتشابهات لا تقام
المعنى ولو تيقن الكلام الاول القدر على القسمين لم يستتم العطف عليه كما قيل من آيات محكمات والباقي متشابهاً وانا خاض القسمين بالذكريان اجاء على
درجات العرف واخفاه وانما المراد من الاقسام التي قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات وكون حقيقة الاقسام وليس الاقسام تقسيمات على انما مر من اقسام
والمشترك والمال وان قسمه هو يشتمل على الظاهر والنفس والمفرد والمركب والاشارة والاشارة تقسيمات على الحقيقة والمجاز والاشارة والاشارة بل جميع القدر
تقسم الى اشخاص العام والمشارك والمال اولاً باعتبار جميعه يشتمل على الظاهر والنفس والمفرد والمركب والاشارة والاشارة تقسيمات على حقيقة وهو مست
بجبه ثم تقسم جميعها الى شديدة ونوعية حجة اخرى ثم الى مستعملية ومنفعة ثم الى سبطية ومنفعة على اعرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصاً فقط
وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصاً وعلماً وظاهره ونفياً وحقيقة ومجازاً بالنسبة الى محرم واحد قوله الاول في وجوه النظم معينة ولغة وزجر لربعة وجهه نوحى
طريقه اي قال وجه هذه الامراض طريقه والمراد من الوجوه الاقسام ووجه النظم لان التقصير في اللفظ الموضوع للمعنى تقدمه على معرفة اللفظ بطبعه فقد مر
وضواحه لا يقدّر المفرد على المركب لانه المعنى يحدونه ولغة قبيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من اوجه تركيبه ومعنى معينة وهو ما 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 ه 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 الصغر ومن بيته كونه كبيرا في صغر واحد الميرج وغير ذلك ولا تمل هذه اليه في اسد وفي شئ وفي بعضها كلابا يدل على معنى واحد وفي بعض
عمرها من في ل الالف والعينه في انا من ل الالف حروف الاسد مثلا في السيل المعروف ودلالة بيته على توهمه وكونه كبيرا وغير ذلك ولا يخرج
اخصا من المفهوم بالتعريف بمثل هذه العوارض فاقوم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وتوهمه في المشترك ودلالة
القرار على معنى او الطهر ودلالة اليه على التوحيد ولكن الظاهر انهما جئنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكله
والساح فان المشايخ رحمهم الله كل ما يقتضون في مثل هذه الكلمات التي لا يليح بهذا القول اخصا وهو كل لفظ وقع في الترتيب
وان كان مستكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لا حاكمة الافراد والتعريف للشيء لا الافراد ولهذا كان من شرطها ان يكون بيته على كل فرد من افراد
المرد 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 يقتضوا الى اصطلاح اسمهم في اسد ودوهمه في تصانيف
يوقت بهما على المراد ومعنى اللفظ كما هو الاطلاق بالفتحة كما سئم للكلف واستراد مما لا يبين حصول معناه من قوله كل لفظ عام يتناول
الالفاظ الموضوعات المعاني وغيره بالفتحة وضع معنى في غير الموضوعات وحصل الاستراد عن المشترك ايضا لانه موطن بينيين او اكثر ايضا
ومقبوله معلوم خرج الجمل فانه وضع المعنى ولكنه في معلوم للساح ويقوله على الالف اخرج العام فانه وضع المعنى فاعلم معلوم شامل للافراد وان
من قوله على الالف ان يكون اللفظ متنا ولا المعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في اخصا افراد ولم يكن في الاما
الى الامتياز من الجمل في الحقيقة لان هذا تقسيم بالنظر الى اصل لوضع والاجمال في الكلام ليس باصل لوضع بل بالمعيار من الجمل في اصل
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه امتزج عنه نظر الى الظاهر قوله وكل اسم انا 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 اجماعا امتزج
المشترك بين الشخصات لانه بالاسم الى كل واحد من وضع المعنى معلوم لكن لا على الالف او قسم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى ان كان تدلول اللفظ
في التعريف الشخصات ايضا لانه في الالفاظ الموضوعات لما يكون اسمها متنا ولا خصوص كالمعنى والتميز ويكون افرادها من
بالذرة كقوة المناصرة بينه وبين غيره او لا يشترك في مفهومه اصلا كما كان في هذه النوع اخصا وهذا التقسيم اولى العلم بالذرة في قوله تعالى
يحيى الله الذين امنوا وانتم الذين اوتوا العلم درجات بعدد درجاتهم في قوله الذين امنوا اللغات والقوى بينهم وبين عالمه المؤمنين في الدنيا
والشرف والتعظيم جبريل وميكائيل بالذرة في قوله تعالى من كان عدوا لله ولكتبه ورسوله وجبريل وميكائيل اعدوا له ما يجمعون في قوله تعالى
وسفرهما منذ الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم والجهل فيكون هذا التعريف اخصا للاعتبارى واخبره اخصا من حيث هو
وتفسيره الشامل للقسامين اذ ذكره ابواليد اخصا من يتناول فردا كالمثل والمرأة والقرن من تتدبر كل قسم بعد علمه به الاشارة الى ان اخصا
بحر في المعاني اسمها جميعا كما كان العموم فانه لا يجري الا في المسمايات ولهذا ذكر في ما يشترك به ما في اسمي يكون اشارة
ان الاشارة كالجري في القسامين اخصا بخلاف الجرم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لان معناها في اخصا من 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 التقسيم 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 عام فالاستفراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي جعل منه البعض
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يجر ما وجدنا يجوز لعموم اللفظ باعتبار بقائه بجمعيته وبقوله من السميات امتزاز من المعاني فان العموم لا يجر
في المعاني 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 لبيان 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 ويريد في غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما يريد بالاسود الشجاع في قوله رايت اسدا يريد بقرينة
الربط العلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لانه لا يجر اجماعا وان كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في عمومها على ان
ان سلنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك معناه احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولتة بلامه مورد التقسيم لا المطلق العام
وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالاعتقالي بالضرورة واحدا المذكور جامع مانع للعام العيني فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ
بان اجري على المطالعة ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان احد يتنا دلالتها اذ هي لفظية تتلزم جمعا من السميات معنى فبمعنى ما ذكرنا ان
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى فالتقسيم لا النظام لا تقسيم لعمده فانه قد علم بقوله فيتم لجماع السميات والتفسير وان كان يقضي
سبق الابهام واحد ما يجر فيه عنه لانه اذ لم يجر بخلافه معمول المقصود لا ينافيه ومثله كثيرة في كلام السلف والامراء من النظام
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصريح اجموع مثل ديدون ورجال ومن النظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المنه دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مامة من حيث اني تتنا ولها جماع من السميات وان كانت مينا مينا مخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه لا يوجب اسمي تثنية فيما يتنا وله قطعنا وقيينا تميز اي على وجه القطع ارادة التميز
وارادة التخصيص منه ونسبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فيعلم من يقين الامر بغيرنا لازم ومتعدد ثم الشيخ
رحمه الله بين حكم العام قصدنا اشار الى حكم اخص قوله لا اخص رومنا للاختصار للاختلاف بين الجور ان موجب اخص قطعه كما اختلف
من موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجور من القماء 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
اجمعان وغيرهما موجبه قطعه كوجب اخص ذنا 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

كتاب التفسير شرح

لان عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة المخصوص في العام قايما لانه لا يراد الا فيما يتهدد الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل للتخصيص
 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 قطعيا
 كالقياس ونحوه ارادة به اجماع الخاص فان احتمال ارادة المجاز قايما فيه وثبتت موجبه قطعيا وذلك عند الشاخص رحمه الله
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واتوسى فيجوز ان يوشى في ربح اقطع واليقين في
 الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى الثالث عند من لم يشترط الاستزاق كما عرف
 فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة من سمي له هذه الصيغة فيجوز ان يوشى في ربح اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما اشتبه
 اذا اخرج بعض وجوبه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر معتبرا في ربح اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيجوز به من حقيقة وجوبه
 وكان على خلاف الاصل فلا يتيسر من غير دليل وحكم من قال بان وجوبه قطعيا بان اللفظ اذا وضع لمنى كان ذلك المعنى منطوقا
 لا زال ذلك اللفظ من اتيوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موقوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعيا متى توفى
 الدليل على خلافه كما في الخاص فان سواء ثابت به قطعيا كونه موقوفا له حتى يقوم الدليل على صفة الى مجاز فاما الاحتمال
 الذي ذكره المصنف فلامعبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وبسبب غيب منا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل قبل
 ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه
 ثابتا قطعيا قبل ظهور الدليل يبينه ان دور وصيغة العموم على ارادة المخصوص من غير قرينة يدل عليه يوجب التلبس على السامع و
 يوجب الى تكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رد العام على ارادة المخصوص ولا رد الخاص على ارادة المجاز من غير
 ذكر دليل يبين السامع مراد الخطاب قوله الا اذا سمعته مخصص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يشبه حجة اصلا
 سواء كان المخصص معاو كما قال الشارع مثلا اقولوا المشركين ولا تقولوا اهل الذمة وتخصيص المتساين بقوله تعالى وان اهد
 من المذمومين بما ذكر الاية من قوله واولا اقولوا المشركين حيث وعدتموهما وجملا المخصص قد الربوا من المذمومين في قوله غراسه اهل الدين حرم الربوا
 اذ كان المخصص معلوما يتبعه العام في اللفظ موجبا قطعيا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل المخصص ويتبعه العام في الكل
 موجبا قطعيا وعندنا يتبعه العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه لا يتجوز قطعيا بل يوجب غلبا كالقياس
 وخص الربوا احد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا سمعته اى العام مخصص معلوم او مجهول اى مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا
 في الشيخ تخصيص الربوا الذي هو مجهول كونه مخصصا من البيع واية الربوا اكل مثل الاخصوس المعلوم ابد البيان كما يصح مثلا الاخصوس
 المجهول قبله فلماذا لم يذكر الشيخ مثال المخصص المعلوم فينبذ اى مخصص المخصص من يوجب اى ثبت العام المخصص منه الحكم في
 الباطن اذ في الكل على تجوز اى على احتمال ان يظهر المخصص اى التخصيص في العام بسبب تقليل المخصص اى كان معلوم
 المراد والمسلط والمجهود بسبب تفسير دليل المخصص ان كان مجهول المراد للمفسر هو الشارع وبذلك قيل اضافة المصدر الى المفعول و
 بيان ان دليل المخصص يشبه الاستنثار بحكمه من حيث انه يبين ان المخصص لم يغل تحت اجملة كالاستنثار وانهما يشترط اقتراء العام
 كما شرط اقران الاستنثار بالمشئى منه ويشبه النسخ بصيغة من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن بسببه العام
 يبين من المراد فاذا كان معاو ما كان معتبرا لتعليق وان كان الاستنثار ودليل النسخ لا يقبلان لتعليق لان المانع من التعليق في الاستنثار

عدم استعالمه بنفسه في النسخ خلوص سمي العارضة اذ لو اطل ما القياس على معنى النسخ وبطلانه فاذا كان دليل مخصوص مستقلا بنفسه مبيها ان المخصوص
لم يدل تحت اجملة لم يوجد المانع من التعليل فتمثل التعليل اذ الامس في التعويض والتعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدرتنا اوله العلة المخصوصا
سماوي داخل في العموم وهو المراد بقوله على نحو ان يظهر المخصوص فيه تعليل وذلك القدر مبول فاجب جهاته الباقى وجماله فتنسخ سقوط
به الا ان عرفنا 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 محمولاً لا يجب ان يستقط دليل المخصوص من بقي العام موجبا كما كان نظراً الى شبهة النسخ وان لا يتبي العام محمولاً يمكن اجماله
فيه نظراً الى شبهة الاستثناء فلما تردد كل احد منهما بين الزوال والبقاء لم يطل واحد منهما بالشك في العام موجبا ولكن تمكنت في شبهة جهته
ودليل 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 محتمل ان يكون المخصوص من سماع العام وهو معنى
قوله بنفسه وبعد سقوط التفسير المخصص يصير منزلة المخصوص للمعلوم فيبقى ثانياً ايضا للاحتمال التعليل فبين ان العام بعد التخصيص ليس ثانياً
معلوماً كان المخصوص ومجرباً لا في وجود تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لما ان اهل الازمنة لما انعموا من عموم نفس التعليل اصح بهم
النسوان والعبيان والعيان والمقدون والزنى والاربابون بعلة ان كفرهم غير مفض الى سحب كلف الازمنة فمخصوص من النسخ
بالقياس وكما في نفس الربوا لما صح البيان بالمخصص في الاشارة التامة اصح بها غير باعلة الليل والجنس والظلم والجنس وحسن بالقياس قوله
والشك اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو مشترك اى هو اللفظ الذي اشترك كى معان او اسام او اوجه
لاشكراك بحسب الوضع حرف ذلك بمورد التفسير فان بنا تقييم اللفظ بمقابلة اللفظ على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صالحاً لان يكون هو المراد به احتمالاً على السواء ثم العام قد دخل في بده اللفظ فانه
اشترك فيه اسام فاحتر عنه بقوله لا على سبيل الانتظام كى في هذا الاشتراك بطرئ البديل بطرئ اشتمول وقوله معان او اسام بعينية
اجمع يومهم ان عدوا لشكاشك شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يشهد بين المعنيين او الاسمين كالقوله وكذا
قيل في صدره هو اللفظة المفروضة لمختلفتين او اكثر وضما واطلا من حيث بما كذلك فاحتر بقوله بمختلفتين مختلفتين من الاسماء المفروضة
وبقوله ومعنا واطلا من المنقول وبقوله من حيث بما كذلك من مثل اشئ فانه قد تينا دل المسابيات المتكلمة لكن لاس من حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاطلا من ذكر كلمة او في التميز ان كان يشك الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف و
وان كان يورد الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم كى فهو باطل لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ احد فهو تقسيم المحدود
والان هو تقسيم احد كما ان قيل اجمع ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيماً للمحدود ولتبادل التركيب اليها ولو قيل اجمع ما يتركب من جوهرين
او اربعة او ثلثة يكون تقسيماً للمحدود فقولها تحت لفظ من الفاظ احد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احد
الذو له تحت قوله واشترك كما ان قوله لفظاً او معنى تقسيم للمحدود ولذو له تحت قوله يتطو ويكن ايضا ان يعبر عنها بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس في التعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد قوله والمشتراك المتشكك الاصطلاحى ومن
قوله واشترك اللفظى ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات اللفظ فاما المراد من الاساس اللفظ الازمنة عليه فيمكن ان يجعل لفظ العين
مشا لاشكراك الاسامى ان حمل موضوعاً بازاء لفظ اشكراك والذبيح غير باء مشا لاشكراك المعانى ان حمل موضوعاً بازاء مفهومات

الاشكراك

هذه الاضافات انقل من الامام العلامة شمس الاية الكريمة رتبة الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والحجج وبعدها المراد
 من الاسامي الحسيات اى الاميان فكان نظير المشترك بين الاسامي اعطاء المعين لا اشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لا اشتراك المعنى والحق
 ونفسه بها فيه واقره الاشتراك بمعنى النظر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاتفاقات والظاهر والستر والنسب للبري والخطش البيع لزاله
 ملك المبيع بمقابلة الشئ وازالة ملك الشئ بمقابلة الميت ونظير بان من البينونة بمعنى الفصل ظهر وبعده واقلم ان لا اشتراك فان الاصل في
 لو دار اللفظ بين المشترك وعنده كان الاغلب على الظن عدده لانه يخل بالعلم في حق السامع لتروى الذهن بين مفهوماته وقد تميز عليه
 الاستكشاف لبينة المتكلم والاستنكاف من السؤال فميلة على غير المراد يقع في سهل وربما يظن المتكلم ان السامع يتغيره للقرينة الدالة على المراد
 السامع لم يتغيره لما في تصرفه كمن قال السيد اعطنا فلانا عدنا واراد به خبز او شئيا اخر من الاميان فاعطاه وينار في تصرف السيد به فمنا يتصرف
 اشتغاف وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوم لما الى ذلك بقية اقتضاه وجوبية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه اغفلة من الواضع
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو ياشم واتباعه بان نفس وصفه الاول وقد اشترت في قوم فوضع ثانيا المعنى آخر واشهر في
 اخرين ثم تراعى الكل في الموضوعين او اختلاف الموضوعين بان وضعه فاعنى وشبهه فوضع ثانيا المعنى آخر واشهر في
 الى ان تعريف اشئى لغيره محمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائة الاحوال ان كانت توقيفية 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 ينسب يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حتى يقوم
 دليل الترجيح لان الاشتراك ينسب من المساواة وقد ثبت ان لا عموم المشترك 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 ما ذكرنا من قوله في لفظ القدر
 بين كينون الطهر لوجود اصل هذا التركيب الا على الوجه يقال قرأت الشئ قرانا اى جيبته ونسبت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه الناقصة سلتا
 تطول قرأت بنينا اى لم تغمر رجها على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأتها اى اذا انقل حقيقة الاجمل في الدم فان الدم هو مجتمع في الرحم وكنه
 حقيقة الانتقال في كينون الطهر اصل وكينون ما من والاتصال يتحقق من الاصل الى العارض فكان بدلا سماء الى باجمين فبالا والاداء
 نى قوله تعالى ثلثة قروا كينون دون الاظهار وهتدوا ايضا بالاشارة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن بعض الصحابة طلاق
 فثان وعدتها حيثما علم ان المراد منها كينون لانه لا يصح فيه لفظ كينون اى كينون في تسميته ما ثبت في حق احد دون التبدل علم ان
 في حق كينون كينون دون الاظهار قوله والماول وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجهه بنسب اللفظى قيد بقوله من المشترك وانما لال راى
 وبها ليسا لا من فان الخفى او المشكل او المبل اذ اوال الخفاء عنه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس لسيى او لا ايضا كذا في الميزان والتعويض
 واصول مصدر اللام وغيره اذ كذا العاين والتعريف اعمل على معنى مما تارة صدر ما ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالراى لا من
 فعمل المشترك على المشترك اللغوى وهو ما في خفاء او احتمال الاشتراك المعانى فيه وقال الراى على غالبه فثبت ان جميع اقسام المسائل
 ويكون تقدير الكلام الماول ترجح ما في خفاء او ما في احتمال البينون به بدليل لى واحد 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 راد به فو ما منه وهو الماول من المشترك بمعنى ذال الماول 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 وحمله على معين 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 صلاة وبالاولى والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة المستحاضة الكتاب
 يدل بالوضع على انه اجزا اصلا وبالحمل على نفي الفضية لم يتبع تلك الدلالة فلذلك قيده بقوله من المشترك وفيه ضعف سببينة غير انما دخل 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 المستصحب عليه من ان النقص الى العلة لانه اقوى منها كما كان في في محل النص ايضا الى العلة بخلاف المنسوخ لان التفسير
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المنسوخ 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 المنسوخ لكونه اقوى لالا خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلواتك
 لما كلفه بيان لقوله 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 غير ان الماول هو الذي افضل في اقسامه من اقسام 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 بانها لا تضام 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 منسوخا 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 وحي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والماستلالم بالقعدة الاخرى فمما لا يثبت به الفرضية قطعيا بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان اوجب في قوة
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى من تذكره صحة الفرضية لا الشاؤ وواجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحسين الناحية حتى ذكره
 سجود السوء وتبركها ولكن لا تضد الصلوة فالقعدة 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 بآية الربو التي لا
 السنة ولم كيف من كثر تقدير فرضية المسح بالربح مع سقوط خبر الغيرة بيانها بل الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله سجدة وكيف ثبت الحكم قطعيا بل اذا
 البيان وفي ثبوتها بيان شبهة وفي جملة اتم تنسوخ لي وبعدها حاشية هذا القسم وهو علم بحقيقة قوله وحكم وجوب العمل به بل احتمال اللفظ اى حكم الماول
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السوء واللفظ كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطا في
 اصابتها بحق حقيقة اذا الوجهية منسوخة ولا يصيب فيكون الثابت به بمثل السوء واللفظ وكذا ان ثبت بخبر الواحد دليل ظني فيكون الثابت به بغيره 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 للسان 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 والاشكال والاشكال فان 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 قرئ بالظاهر مما يفسر في الظاهر ان لا يكون مناه مقصوداً بالسوق اصلاً فتابينه وبين النفس قالوا القيل ايت خلاصاً من كتاب
التورم كان راجعاً الى القوم كما ينبغي على القوم في قوله وتقبل متداولاً في القوم كان نصاً في القوم كونه مقصوداً بالسوق وهذا لان الكلام
اذ اسبق لعقد وكان فيه زيادة ظهوره مما 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 وقوله تعالى فاطموا ايديها فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه لبيع الصيئة وهكذا ذكر القاسم الامام
ابو زيد في التوقيح ومصدر الاسلام هو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم اشهر قديراً وغيرهم ثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر 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
مستكم كونه سوقاً في الطلاق النكاح وبين قوله فانكوا اطاب لكم من النساء مع كونه غير سوق فيه فرق في فهم المعنى
اللسان 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 بالضرورة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر القرينية
نطقية نطق الية سابقاً على ان قصدتكم ذلك المعنى بالسوق كما ان الية المذكورة لم يفهم بدون اقرار ان الشيء قلت وبيع ما يوجب
ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه واما النفس فانه وادبنا 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 قديراً وغيرهم ثبت ان عدم
الظاهر ليس لمعنى 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 اقرار ان قرينية قوله معني قلت وبيع وقوله فان خضم الاتهوا فواحدة بالكلام انه سبق سوق لبيان العدة 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 فاحبهن في تزويج النكاح 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 شئنه وثالث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت العرف لما
 فيها من العدلين عدلها من صيغها وعلها من مكررا وعلها من النصب على احوال مما طاب تعديره فانكحوا الطيبات لكم مع يودات جزا
 العدد وثنيتين ثمنين في ثلثا واربعا لربعا 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 ثلاث او اربع فما معنى التكرير في ثنيتين وثلاث ورباع قلنا الخطاب لما تناه 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 وثلاثه 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 وثلاثه او اربعة اربعة
 اقلت انه لا يورث لهم ان اتمسوا الامداد النوع هذه اقسمة بان كيو نوا استفقن في عدو منا ولا يكون لهم ان يجيبوا بينا بان يسطروا للصفير
 درهمين والبعش ثلثة وللبعض اربعة فلكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسيبون ان ياخذ كل واحد من النكاحين ما اراد من
 الامداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدو واحد منها وكن اختيارا من عدو وشاؤنا 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 الخطر لان النكاح رقيق وكونها حرة يتناهي في صيرورتها ملكة ولانها مكرمة بالتحريم الا ان كمال عدو تعالى ولقد
 كرمنا بن آدم وصيرورتها سوطه مستقره لا يايح التكرير الا انه في العفورة على ما عرفت فاشارة بلوط الاطلاق ا في ازالة
 هذه الحرة ا لته بة بمنزلة العقيد للمسلم من المباشرة نص في بيان بالعدولانه الغنير لثان بين الكلام لاجله ا في لاجن بيان
 العدو بدليل قوله تعالى فان قصتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد 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 يتج في احتمال التخصيص ان كان ما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل
 كالظاهر في المفسر لا يبي في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
 فسجد الملكة كلمه اجمون فان قوله عز اسمه فسجد الملكة ظاهر في سجود جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص واردة لبعض كما
 في قوله واذا قالت الملكة يا مريم ابي جبرئيل عليه السلام 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 ا في حكم الفسر الايجاب ا في اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بل احتمال التخصيص ولا يرد
 اشارة الى رجحانه على النص فذكر في شرح التوقييم وعلم اتفاقا في النص وان لا يحتمل التاويل فيكون ا في النص
 عند المقابلة الا انه ا في المفسر يحتمل الفسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات
 ويحتمل لا يحتمل الفسخ ويبي في الحثه التامم باللفظ لانه يود في حيث ذ ا في 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 البس يستثنى من قوله تعالى فسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا استثنى الاصح شرهيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا شرهيا فاذا ازداد اى المفسرة 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 النسخ قابلا للنسخ وقال وهو لا يتكامل الا معجوا واحدا وقيل هو ما فى العقل بينه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه لفهم مراده وقيل هو ما ظهر 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 الاتماس واهممت اذ انتت لفضها وتبدليها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتكامل التبديل محكما كالمعنى 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 عليه ما الحكم على الكل لان النص لما كان اوضح مما كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو اتفق الفع من غير محس لاننا انما لم يقبل الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما نريد ذلك الاحتمال بمعارضه 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 المجتنبين المتعاضين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور لصحة التعارض من حيث التقي والاشتباه سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانحو ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقتضى لعمومه جواز كل ما وراء الاربع والثانى نص ليقضه اقتضارا بجواز كل ما وراءه فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجم النص ويحمل بالظاهر 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 فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماء وناظرهم فيمن تزوج امرأة الى شهراته تسعة لا نکاح لان قوله تزوجت نص فى نکاح ولكن احتمال التثنية فيه قائم وقوله الى شهرته تسعة ليس فيه احتمال نکاح فان نکاح 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 يتكامل معنى آخر والثانى محكم لان التابيد لا تصح به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجوب ردة فترجم على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قيل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يتكامل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب والندب وتينامل باطلاقة الاحتمى والعبد وليس بما ردين بالاجماع فكيف ليس مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من سمة الشهاد القبول فان اشهاد اليمين والمحدودين فى القذف فى نکاح صحيح حتى انقضى نکاح بشهادتهم ولم يقبل بشهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللزوم

لان الاصل تيمم بالدليل لا بالمشال وانما ايراد المشال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المشال ان مشال الاصل
على سبيل التبرج فاذا تمم الاصل فلا عليك ان لا تعجب في طلب المشال قوله اما لكل امي كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيوجب ثبوت
ما نظمه لبقينا ونذا في التفسير الحكم 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 الاقطاع وجوب العمل حقيقة ما اراها والتدقالي 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 والنفس الاقطاع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن انفس ليد وفات ابني
عليه السلام وعندنا لا اعبره لاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه انما نشي من ارادة التكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخر وجهها 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 لها خص به القسم بيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشيء يتأكد بذكر مقابله ليتفيد به زيادة ووضوح كما قيل ولصند ما
تبين الاشياء وبذا القسم لا يخالف لبعفه لبعضا لان الكل ظهورا ولكن لبعفه فوق لبعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر
علوية بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا العمى 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 وخفاء عليه ما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فبعضها
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى ان ذلك التكلم وبسبب 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 اختلاف كالسواد والبياض والحراة والبرودة وقد ليطبق على كل واحد من هذه المقالات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نتم ايرادا بالصد 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 ليعارض غير الصفة لانيال الاطلب يعني حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التعمري لكن الكلام خفي باسنة الى محل اثر لسبب عارض فيه
كما في المشال المذكور وعرض عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة يعني ان يكون خفا الخفي في نفس الصيغة
فيتحقق القابلية واجيب عنه بان اتحاد الحمل او الجهة 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 الابدیة یخالف البیوة نظر الی استحالة اجتماعهما فی تخفیض
واحد بعبارة واحدة وکذا الکلام الذی ظهر معناه من کل وجه لیسنا والکلام الذی خفی معناه من کل وجه والکان انحاء والظهور فی
مجلین کالتفسیر مع الجمیل والحکم مع التشابه ولم یمنع من التصادق اختلاف المحل لکن اختلاف البجته لیس فی ان انحاء فی المعنی والکان لیسبب
عارض غیر الصیفة ویتحقق فی نفس الکلام فان آیه السرقة نفسها خفیة فی حق الطرار والنباش والکان انحاء لعارض واذ کان
انحاء تحقیقاً فی نفس الکلام کان تضاد الظاهر من الوجه الذی تحقق فیه انحاء ولهذا استحال ان یکون ظاهراً فیهما صاعداً فیه ثبت
ان الخفی علی التفسیر لکن کذا الظاهر ثم کما کان غرض شیخ زبیر بیان تفاوت درجات انحاء علی مقابله تفاوت درجات الظهور
جعل الخفی فی مقابلة الظاهر لان فیه نفس انحاء کما ان فی الظاهر نفس الظهور وجعل المشکل فی مقابلة النص لانه لا یدون انحاء علی الخفی
کما یدون وضوح النص علی الظاهر وعلی هذا الاعتبار الجمیل والتشابه وجعل المشکل فی مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاة فی نفس الصیفة
کظهور الظاهر او جعل الخفی فی مقابلة النص باعتبار ان خفاة لعارض کوضوح النص لم یحصل هذا المقصود قوله کآیه السرقة وهی قوله
تعالی والسارق والسارقة فاطعوا ایدیہما فانما والکانت ظاهرة فی ارجاب القطع علی کل سارق لم یختص باسم اخر فی خفیة فی حق الطرار
والنباش لعارض وهو اختصاصها باسم اخری اختصاص کل واحد منهما باسم اخر لیس فان به اسی لیس کل واحد منهما بذکر لکلام الذی خفی
فان فعل کل واحد منهما والکان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم یدل علی اختلاف المعنی علی ما هو الاصل فبعدها یذکر الواسطة
عن اسم السرقة فخصیة الآیة فی حقها فاشبهت الامر ان اختصاص کل واحد منهما باسم اخر نقصان فی فعل السرقة او زیادة فیه فالتکلیف
لزیادة امكن الحاقه بالسارق فی ارجاب القطع بطریق الدلالة والکان لنقصان لم یکن قائلنا فی آیه السرقة فوجدنا فی الشرع
عبارة عن اخذ مال الغیر علی وجه الخفیة من حرز لا شبهة فیه وهذا المعنی موجود فی الطرار وزیادة فان السارق ویسارق معین
الحافظ الذی قصد حفظه ولكن القطع حفظه لعارض نوم وخبیة والطار لیسارق الا حین الی تصدقت الحفظ مع الانتباه والحضور
لعارض عندئذ کان حکمهم سرقة وکل جنایة فوجدنا ان اختلاف الاسم لزیادة خفاة فی فعله فضل فی جنایة فثبت وجوب القطع
فی حقہ بالطریق الاولی کقبوت حرمة الضرب بکرمته التانیف فاما النباش فیسارق معین من محسب حکم مہیہ من لیس بحافظ الکفن ولا
قاصداً الی حفظه من المارة کیدا لیلطعوا علی جنایة کالزانی والشارب الخمر یخفی من الناس کیدا لیلعیروا علی نوح فعله وهو فضل فی
قایة التحقار والموان فان فیس التراب وسلب الکفن من الاموات من اذول الافعال وارادوا ان یحصل لشیء ما العرف وطبع
اسیم فخرنا ان تبدل الاسم فی حق نقصان سے فعله فلا یکن الحاقه بالسارق لان تعدیه بحکم بالمعنی الذی ہونی الفرع ووند
فی الاصل باطلا لاسیما فی الحد ودفانہما سدا یا شہات قوله وضد النص الشکل وهو الاینا ل المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
لدخوله فی اشکالہ قال شمس الائمة ہوا اسم لما یثبتہ لدخوله فی اشکالہ علی وجه لا لیس المراد الا بدلیل تمہیہ من بین سائر الاشکال
وقوله لدخوله فی اشکالہ اشارۃ الی سبب انحاء والی اذ یدون خفاة علی الاول لان الداخل فی اشکالہ کان اکثر خفاء سائل عدل
والی ماخذ الاشتقاق یقال الشکل اسی دخل رہ اشکالہ واما لکما لیس الی احر م اسی دخل فی الحرم وشتی اسی دخل فی اشتاء
ومثاله قوله تعالی فاتوا احرکم انی شتمتہ اشتبہ معنی انی علی السامع انه بمعنی امین او بمعنی کیف فصرف بعد الطلب والتامل انه
بمعنی کیف بقدرنیہ السحرث وبدلالة حرمة القران فی الاذی العارض وهو کحیض ففی اللازم اولی وقوله تعالی لیلة 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 لا الف شهر على التوالي ولذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل سنة لاحد الاحوال فيؤدى الى ما ذكرنا قوله ولكنه التامل فيه بعد الطلب فان التحفا 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 نوحها مشتركة بين منفيين لاثالث لما فذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الموضع وادون من حصول المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجد في الالف الف مائة من احد ما ان يكون خير من الف شهر والى ان يكون خير من الف شهر غير متواليه ولان الثالث لما فذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعل هذا فاحتر اشكالها وقيل من نظارة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها شكل في حق الفهم والالف لانه امر لنفسه جميع البدن والباطن تخرج منه بالاجماع للتدريج في الظاهر مراد الفهم والالف شبهة بالظاهر حقيقة وحكما وشبهة بالباطن كذلك على ما عرفنا شكل امرهما باعتبار زيد بن شبيب بعد الطلب التحفا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالفهم 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 وضوؤه وان تجا وزعن القرحة قنأ ملنا فيه فوجدناه خارجا للتدريج لان العيال الماء الى داخل العين بسبب العيى وليس في العيال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب بهما معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره كذلك لان معنى النظر معلوم لغة وشرحا ولكنه شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كما شبهة لفظ السارق بالنسبة الى النظر والاشباح فكان من نظارة النسخي لاسن نظارة الشكل قوله وهذا الفهم المحمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب التحفا كما لم يبق في الفهم الاحتمال النسخ في جانب النظر وهو ما اردت فيه المعاني اسي تدافعت ليعني يدفع كل واحدا سواه من المعاني لانه مثل سقاية كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحد ما على الباقي كما في المشترك في اول الوضع الا ان التوارد معها اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتبارها وباعتبار غرابة اللفظ وتوضيحه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع التكلم الكلام وهذا لان الجملة الواح ثلثة نوح لا يفهم معناه لغة كالبلع قبل بله ونوع معناه معلوم لغة لئس مجردا كالرلوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه مقدود شرعا والمراد واحد منها ولم يكن تعيينه لانه اذا باب الترجيح فيكما اذا وصى لمواليه وله موال احتقوه وموال فقهم نفى القسم الاخير لوارده على باعتبار الوضع وفي التعيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وجماع 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 الجملة 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 التبايعين 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
منبس على اللام فيستغرق جميع التواضع والنبى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء كاسته من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر والتقدير الا جماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما ولا فيها ولا يحكى الحكم 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 لتقابل الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان التشابه الذي بلغ في التحقاق نياتية 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 فاشتباه المراد اشتباها لا يمكن التوقف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يرد على المراد منه بخلاف المشكل والمجهل لان طلب ما يتوقف على المراد منها لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والايدي واللمح والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واثنا لها 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 ايراد وبنى 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 كفا في قولك تيجر
فلان في العلوم على صفة اى مع يعنى 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 السلف رضوان الله عليهم
جمعين وهو مختار القاضي 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 انما به 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 اراوه فلو كان التشابه للعلم

فصل طاعره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل 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 اذا نزل السماء بارض قوم رعيانها وانكنا لونا خصنا باى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت
الكلا رعيانها وان كانا كارين غضا باولم نلت 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 طرية 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
الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لشابها فى المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ عن كفاية الميت فيجوز استعارته احداهما للاخره قال
الله تعالى ليوصيكم الله اى ليرث 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 وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق
على الفنى حتى كان له الرجوع ومنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على فقيرين والاستعارة المجازية من سبب السبب 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 تنبئ المسائل الخلافية وهى استعارة الفاظ الطلاق للعتق 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 سمننا وراقود خلا وطلا اانا وعسلنا لما قالوا قالا لام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كما لاضافة فلما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فتمم 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 بالشرء 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 الابلغة فيكون منتهى الى العلة والى العلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون 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 الشرء وفي 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 صا وقا 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 ودون التفرقة عرفا
وانما في الحلف على شرء عبد منكر ان قال ان اشتريت عبدا فهو حرام فاشترى نصف عبدا وبعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه حقق هذا النصف
بمخلاف الملك والفروق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتري لعبد الزوال فمتحقق لان كونه مشتري 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 يمينه الا ان يمينه ان اشترى عبدا فامره طالق فاشترى اغيره ومن
تعالى ولا يدين في القضاء لانه لم يفسد العام والثالث والرابع ان يقيده اليمين على ملك عبد لعينيه وشرء عبد لعينيه والمسئلة بما لا يمتنع
النصف في الفاضلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مخرجة في غير المعين ولا العيب في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن يحلف لا
يدخل فيه الدار لا يعيب فيها صفة العمران ولا يعيب في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشترى من غيره ان يقول بالملك الف درهم مرورا
بصفة الاجتماع لا بصفة الاقتران في غير المعين ولا يشترى ذلك في المعين لا يقول بالملك هذا الف اذا ملكته متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين تصد نفى العنا عن نفسه ولم يحصل له الف اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين تصد نفى ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على الشار الية ثانيا
وكان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والراوس قوله ليقض هذا النصف في فصل الشرء هو ان يكون الشرء محسبا
فاذا كان فاسد الم يمتنع وان اشتراه حيلة لان شرط حذنه ثم ملكه قبل ان يقضه ولا ملكه لقيه قبل القبض الا ترى انه لو اشترى لم يفتدان كان في
يده من اشتريه عتق او كان مفقودا بنفسه في يده حتى يرب قبضه عن قبض الشرء فيفسد الشرء فيفسد لوجود الشرء 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 الاعتاق قوله فان معنى ابعدها الاخر بها هو التفرقة بمعنى ان معنى بالملك البشرية التي لا يشترط الاجتماع فيه
فيعتق النصف لصديق وياته وقضاؤه لانه استعدا الحكم عليه فهو زود فيه لثابت عليه فيصدق القاضى ايضا فان معنى بالشره الملك حتى لا يشترط الاجتماع
فيه لا يعنى النصف الباقي لصديق وياته لانه استعدا العلة المحكمه في تزود 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 يدون وياته لا قضاء لانه اذا استفتى فقيها بجيبه على وقف ما تولى ولكن القاضى
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يفتى في غيبه اذا كان فيما تولى تخفيف عليه كما لو استفتى احد من فقيهه ان فلان على الف ودرهم وقد قضيت له بل يترتب
من دينه فالغيبه لثبوت البراهة واذا سمع القاضى ذلك لعنى عليه بالدين الا ان لغيبه 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 فيقول المحض 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 بجارية وضعت له عن المراد من السبب المحض ان لا يكون علة في وقوع الفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط منها كما اتصال زوال ملك التبعة بالفاظ العلق بها الزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة او جرتك او تصفك فيقول ملك
الرقبة ودراسة زوال ملك الرقبة يول ملك التبعة معنى لم يمد له الاستماع بها بعد الا بالان كان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك التبعة فيكون مضافا
اليه لامة لتخلل الوساطة وهي زوال ملك الرقبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه في تزويد استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون علة
الذكو راى لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم سبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعداد متصلا بالسماحة ليعبر فيه لانه لا لازم
من اوزار فيصم ذكر المراد وادارة الا لازم والسبب منتظر الى السبب بمقدار الحكم الى العلة لقياسه فيصم ذكر السبب ارادة ما هو من لوازمه
تقديره وهو السبب حتى لو قال لامة حرة وتك او تصفك وانت حرة وادارة الطلاق وقع الطلاق فانما السبب منتظر في ذواته من السبب
لقيامه في حصول حكمه الاصل الذي وضع له بدو ثبوت السبب من الامور الاتفاقيه فان شره الامانة الجوسية والاعتق من الرضاوة
والعبد والبينية جائز لحصول حوجبة اللمعة وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يعبر بالسبب متصلا بالسبب لانه لا لعدم
اقتضاه اليه فلا يجوز استعارة السبب لسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فيتم تزويد استعارة السبب كقول تعالى انى ارانى مصر
نخر اى حيا استغفر اسم السبب لاختصاصه من نخر العنب كقولهم اسطر السمان اثنا اى ما اسمه باسم سببه وهو السبات لا اختصاصه
به وكقول الرازي اقبل في السنة من بابها سنة الابال في سماحى اسمى الما باسم سببه وهو سنة الابال لان الاسم لا يرفع الابال النبات
ولا يوجب النبات الابال اورد ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب جارا في معنى العلة والمطلوب فيصير السبب اذ ذك متعلقا بالسبب
ايضا من حيث ان السبب لا يمكن الا بجمع كونه مطلقا بصا كان السبب منوع له منتظر الى النظر الى الغرض كاقترار العلة الى المملول فيحصل
الاتصال من المجانبين الا ترى ان النخر لما اخصت بالعنب صا والغنث متصلا بالسبب منتظر اليها من حيث ان النخر ما العنب ولا قيام
لعنب بدون ما به وكذا النبات وارفع السام لما لم يحصل الا بالطرصار لطر تعلق به من حيث الغرض وانما منتزعا للاستعداد من المجانبين

٢٦

فاما اول تلك المسئلة بالفاظ المتن فقد 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 وتري به المحرمه لا تمتنع عندنا قال الشافعي تمتنع لقم به الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
 استعاره على اللفظ والحق 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 وظناط لقي الاستعارة مختصرة على الاتصال ذاما انتهى
 وقد عدم الاتصال ذاما لما بينا ان اتصال السبب بالسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع العقيدة وشرا معنى العتاق اثبات القوة
 لفته وشرا معنى باعوف وليس من ازاله العقيدة لعل القوة الثابتة معلما ومن اثبات القوة لبعاد وت مشا حجة كما ليس من اطلاق اسلم
 واحياء اليت مشا حجة واذا عدم الاتصال ذاما ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب الحكم تفسير لقوله الاصل الفروع وفائدة رفع توهم من
 يتوهم ان المراد من الاصل العلة من الفروع المعلول كالتقيل وقيل الاصل والفروع اهم من السبب والسبب فينبادل غير المشروعات والسبب
 مختصان بالمشروعات وليؤيدا ذكره من الامثلة لا تصح استعاره الحكم للسبب كما لا تصح استعاره الفروع للاصل قوله وهو اى الاتصال بين السبب
 والى الذي يثبت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة بالكلية في قولنا زيد طالق وهو مثلا فان قولنا زيد طالق سجدته لوجود شرطه قوله جازية
 لا تقارن الى النجس ولندا لافروث لا يفيد شيئا لكنها بالاسطة واو اللفظ تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى على الحكم الثاني والنجس لعل الثاني
 مفيدة مثل الاول فيقع الطلاق عليها وكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارن الى النجس وبالنسبة الى الاولى هو في
 حكم العدم كما ساقى نفسنا ومعنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فتمام في نفسه والى ليس على التوقف في حق حكم الثانية وقبح
 الطلقات الثلث بقوله للدخول بجائز طالق وطلاق وطلاق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقبح الطلقة الثانية والثالثة في
 قوله لغير المدخول بجائز طالق وطلاق وطلاق لان الجملة الاولى لا تفتقر 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 التعديلية
 وعدم اضافة اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه من افتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة افتقارها لتعلق من يعطى صلوة
 منظرية من انها غير مضمرة على الامم مضمرة على المعتدي لكن عدم الضمان في حق الامم لبارض من نجحة لا يظهر من المعتدى فيكون معلومة
 به مضمرة في حق المعتدى 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 الموم 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 جازم بالاجماع وانما المراد بالجملة بالطلاق
 اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى فذازنكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس على كلام التعريف فيستوفى جميع ما يكمل من الطوم وغيره كما لو كان
 على حقيقة فيدل لبيارة وعموم على ان الربوا مجرى في غير الطوم كما تجرى في الطوم مثل الحطمة 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 يكال اشارة الى المعنى المجوز للجملة اى جواز ارادة ما يكال باعتباره 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 الكيس من
 دمسك في لغوي العموم الجازم الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضمت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يارض الجواز الحقيقة
 حتى لا يعيد اللفظ المترددين الحقيقة والجواز في حكم التشرية وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضعها كما دية ذلك كالي الاصول
 بافهم الاتم جواز ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس من جهة الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للجواز فلا يعبر اليه من غير ضرورة وكان الجواز في هذا المنزلة ما تثبت بطريق الاقتناء انما لا تثبت هناك
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندني قوله وهذا اي ما ذكره النظم ان الجواز ضروري باطل فانما نجد تخصيص من اهل
 اللغة القادر على التبيين مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين من الجواز لا الحاجة وضرورة وقد ظهر استحسان الناس للجوازات فوق ما ظهر من
 استحسانهم للبقا في ثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اطلاق اللفظة وارتفع درجات البلاغة والجواز موجود في
 حتى حين نوجب باليتنة مجيب بافحة قوله تعالى وانخفض لما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح 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 ان ليس للضرورة ولا يقال التقضي ضروري عندكم حتى
 انتم جواز العموم اصلا ان موجود في القرآن كما في قوله تعالى في تحريم رقية اي رقية مملوكة فليكن الجواز كذلك لاننا نقول الضرورة في
 القرآن في التقضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما تثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لتاليه في الاطلاق الفهم السامع والضرورة في
 الجواز لو تثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوت التوسعة طريق التكلم على التمسك ولهذا ذكر الجواز 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 الجواز
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال النظم ليس صحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم يفظوا فاذا وجد دليل العموم
 فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى في غير مفظوا لفظه لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المردف فانما
 مفظوا لقد يربا فان القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم الجواز والحقيقة استحال اجتماعهما اي اجتمعا مع مضمونها الى اخره
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازمي في وقت واحد ذهب اصحابنا وعامة اهل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبالي وجملة الجبارين من المتكلمين الى
 جوازه مستويين 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
 وارادة السس باليد والوسط 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 الوسط والعقد وقوله جل جلاله ولا تسبم النساء على الوسطى والسس باليد من غير استعماله
 ذهب الى امتناعه وجبان احداهما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتها مودى الى الجمال فيكون مستويا لا استحال
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستغنى في موضوعة مستحله فيه الجواز ما يكون متجاوزا عن موضوعة متولاه في غيره والشئ 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 لوجوه
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها. وضعت الكلمة او لا استعملها فيه غير مرادها ايضا للعدد لا يبايغ صوت لم يكن مرادها مرادها او غير مرادها
وموضوع بين المتقنين والاستحالة في الوجود الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبر مرادها على الوجود الاول باننا لا نعلم 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 الوجود الثاني باننا لا نعلم 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
مرادها والوجود الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراو كما لعينين يجوز عقلا طعن لا يجوز لثبته لان اهل اللغة وضمو قولهم حمارا للبيوت
الخصوصة وحدها وتجاوزا في البليد وحده ولم يستلوه فيها معا عملا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البليد بل
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 استفردوا واخر ازا 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 في
استحالة نسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعمل كونه مستمرا ونسبة الملك والمستعمل 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 المختصين 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 مستعمل سواء كان نسبة شخص واحد ونسبة شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والحجاز معا مستعمل سواء كان نسبة معنى او نسبة معنيين وكان الاسمين 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
انظر 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 ليقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبت
يتناول الجدة وبنات الولد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهبنا 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 هو بوجوبه للعارية جسيما في زمان واحد لا نقول لا نستعمل ان
استفاد 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 لم يكن 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 ليقا اعتقد المرثون لصور بصورة الاعادة فلهذا كسعى
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 ولهذا اسي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستعذر قال
محمد رحمه الله في الجاهل اسي الجاهل لو ان عريا لاولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان المرثي موصيا الى اعمتقوه
وموال اعمتقم طلبت الوصية الا ان معين ذلك في حيوة لان المرثي يطبق على المعتقد والمعتق بالاشترار فلا يمكن القول لعموم ولا
يمكن القول بالبينين بالتامل في مقصود المرثي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاصل مما زاة لانعامه
ومنهم من يقصد الاسفل مما للاحسن فلا يمكن الترجيح للاولين يعني باعتبار ان مجازاة الا لانعام والشكر عليه واجب تعميم الاحسان منقذ
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقى المرثي له مجبولا فصار
الاسم منبر له لاجل لا لقطع رجاء البيان بالموت فلذلك طلبت له حلية فاما اذا كان المرثي من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام او السيف لعلظة كفرهم كما في المرثي فلا تثبت عليه الوصية الا لاجل الا اشترار في الاثم نصحت
الوصية ثم ان كان له موال اعمتقم وموال المرثي كان الثلث لمرثي دون موال المرثي لان الاسم المرثي حقيقة لمباشرة اعمتقم
ولموال المرثي مجازا لانه لم يباشرة اعمتقم ولكنه يجب لذلك باعتبار الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع مستعذر وكان حقيقة
اولى بالتقدم وان لم يكن له احد من المرثي كان الثلث لمرثي المرثي لتعيين المجراد وان كان له مولى واحد فلا نصف 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 الام 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 في 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 استحق
فصيب البنات وهو الثلثان للبنات النصف وبنت الابن السدس وكلمة الثلثين مع ان البنت ولد الميث حقيقة وبنت
الابن اولادها مجازا لان استحقاق السدس لم تثبت بالنسب الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت الابن
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العتاقة لا تثبت على العرب ولا ولا الموال
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المرثي الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصاير بالولادة الا ان لما كان من المحتمل ان تثبت الولاد على العربي بطريق
الندرة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اثم اعمتقم 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 المرثي 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 والجاز فيها اذ اسما من الكفار على انبا ستم ومواليم بان قالوا اسنوا على
انبا ستم وموالينا كحيث استتم الامان لابنا الابنا وموالى الموالى كما استتم لابنا ابو الموالى وفي جمع من الحقيقة والجاز لان اسم الابنا
والموالى حقيقة لا ابنا والموالى مجازي فبان انبا الابنا وموالى الموالى فقال انما نسم ذكر لفظ التفسير من غير تقديم مرجح له لا التفسير
الكلام عليه لئلا يظن انما ليشمل الامان الابنا وابنا الابنا والموالى وموالى الموالى لان اسم الابنا والموالى يتناول اى كل واحد
منها المفروض ظاهر فان بنى الابن فيسبون الى الجوز بالقبوة مجازا يقال بنوا ستم ونجيم ونحوه والقد تعالى بنى ادم وكذا حق
سحق 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 المشابهة 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 الدمار ان يكون محقونه لقوله عليه الصلوة والسلام الا وى نبيان الرب ملعون من يدم
بيان الرب ولهذا لم يجر القتل قبل الدعوة الى الاسلام ولجوز قبول الجزية فيثبت باو في شبهة فصار اى لقاو
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشادة او صارت بثوث الامان بشبهه مجرد الاسم كبثوثه 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 وتحليل 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 اذ لم 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 ايمانه رضى الله تعالى عنه دون ابنا الابنا 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 راكبا وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به ايامين
كان نذرا ويصياما وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سؤال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد ايسرتم صورة ماكم
شبهت 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 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
اعتبارا بالابا والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصور في اثبات الامان لهم فان قيل السجد اصل الاب حلقه ولكنه يتبع له في
الطلاق اسم الاب عليه لان الاطلاق اسم الاب عليه لان الاطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستقار عن الاب كالملاق اسم الاب على ابن الابين
اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية العين الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما قال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا لاب حلقه فلان ثبت له الامان الذي ثبت باوئي نسبة ولا يمنع عنه كونه اصلا لاب حلقه كان اوئي فلنا اثبات الامان
بظان الاسم لاجداد ادة الحقيقة من اثبات له بدليل ضعيف فيعمل باذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابا فان ابن الابين مع الابين
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الابا فان جهة كون الجد تبعي 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 اتاه مقام الاب عند عدمه كما اتاه نعت الابن مقام البنات وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم يحق الميراث لجد الاب ليس هذا من التبعية في شيء ذلنا ليقال اذا اشترى المكتاتب باه يصير مكاتبه تباعده تباعده فثبت الامان بهما
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 الكتاب شيئا بالعلم بقدر ليد والادراج ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كالمساكن ان
لفظ الاب هل يتناول الجد بل هو ان الامان هل يثبت له ابتداء الصور ان الاسم لان يثبت الامان له من جهة الابن لطريق السرية والكتابة والحرة
ثبوتان ليس جهة الابن بل هو كمن لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضر قدمتي وازعلان
ولم يسلم دارا بعينها ولم يكن له نية في حق الدار المملوكة والمستاجرته والعارية وفيه من الحقيقة والمجاز لان الاضائة الى فلان بالملك
سماز 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 احما بنا وون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متغصلا او راكبها خست وفيه
جميع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في الكنتل والركوب ودون الحفا وونها اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضر قدمتي او نوى الدار المملوكة والمستاجرته والعارية وفيه من الحقيقة والمجاز لان الاضائة الى فلان بالملك
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 والمسئلة على ستة اوجه ان نوى شيئا او نوى المذموم لم 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 يمينيا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نوى
او نوى اليمين ولم ينظر بالذم كان نذرا في الاول ويميني الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا يمينيا عند ما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في الثاني
وفي جميع بين الحقيقة والمجاز لان المذموم الممن نتم فلان بلا شبهة لان موجب النذر الوفا بالتمتع والقضاء عند الفوت لا الكفارة وهو حسب
اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واحتمل ان يحكم بما يدل على اختلاف فيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوتها
على قرينة كما اذا لم ينو شيئا 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 يومها فيظهر اثر وجوب التقضا والكفارة بغية بامام فاما اذا ذكر سنة
فالواجب بصوم رجب من عمره غير معين مثلا يظهر اثر وجوب التقضا 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 معني 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 لاسبابها وانما محل الدخول المقصود
الجالع مشغ عنه 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 تتجوز لاحتياج مادة وانما تتجوز 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 بعموم الجازي للملك 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 اسكنها فلان باجارة
ادعارة يبحث في بيئته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان الساكنها يبحث ايضا فعمله في الرواية لا يندفع السؤال لبقار الجمع بين الحقيقة
والجاز 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 منها نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حر يوم يقدم فلان ولم يمشي شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع
سائر الجمع بين الحقيقة والجاز 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
الجاز 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 فلو كان منظره في مائة وهو الصحيح
فيه ضرب الادة اي يصح تقديره بده كاللبس والركوب المسانلة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست بذات ثوب يوما وركبت نذ
الداة يوما وسكنت في دار واحدة شجر يحمل على سياض النصارى لانه يصلح مقبورا فكان الحمل عليه اولى وان كان منظره في مائة بالركوب
والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمل 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 ملون بالتحريم والطلاق لانه انصب بواحد مما لا يتعدى 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 يوشتر يقدم في انتساب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ الصفا
اليه لا يوشتر في المضاعف يحال بل هو منصوب بنظرفه والتقدير جررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فكان
اعتباره بنظرفه الذي يوشتر 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 يتكف الجواب وهو ما اذا كان المفوض
والمضاعف اليه مما لا يتسا محملا نظر الى حصول المقصود وهو استئناسه الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاعف اليه اصلا نظر
الى التحقيق فاما فيما يتكف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مستمدا والاخر غير مستمدا فلكل اعتبار والمضروف ولم يفتوا
الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبره وافيدا الامر باليد الذي هو منظر وف دون القدوم الذي هو مصاف اليه
وكذا في مسئلة النذر فثبت بما ذكرنا ان الاعتبار بالمضروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام المذكور في الكشف قوله ولما مسئلة النذر فليس صحيحا
يعني ليس ما ذكره من فوجوت 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 وجوبه 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 التراسه 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 حل لك الى ان قال قد فرغ من اذكم تحله ايمانكم اى شرع لكم تحلها بالكتاب
حتى روي سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى بي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد وعا وعا وس الحز
والشوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة وجوبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته الا فيه وشك ليس مستغ كثر 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 وكان ينبغي ان ثبت اليمين بلائمة كالعتق في شرار القريب ثبت بلائمة واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقل الله على
ان صوم فدا فرض في الغد فافطر وكان الحالف امرأة فحاضت وجب لها قضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر الجوز
فصارت اليمين كالحقيقة الجوزة فلما ثبت 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 والاسمعي للجمع سوى هذا ليس
ذكرتم اليمان وجب الاتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز الجاز بخلاف شرار القريب لظن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان
نفاه 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 التحقيق شرح

نواد اولم خوه الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد فان بالنص جمل يميناً عن القصد ولم يرد الشرع بكونه يميناً عن
 عدم القصد وثبوتة ضمنها فان اذ نوسه اليه من فتح يكون التحميم الثابت به يميناً لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بالبطونية المجازية
 وذكر شمس الامتة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كتابه كل ثمان اعمد يميناً هو قوله ليدف فانه عند اعادة اليمين كقولها بانه قال ابن عباس رضي الله عنهما
 في الجنة وقت العصر فلهما غرقت الشمس فخرج وهذا الا ان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبار عن فرعون انتم له وفي موضع آخر انتم
 به والاخرى نذروي قوله بلان عند الاطلاق غلبت اتمها بالعادة في كل افعالها بخلاف نوى بكل افعالها هو من محملاته فيعمل نية ولا يكون جها من الحقيقة
 والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد على هذا يكون قوله على ان الصوم يجامى في نفسه وسواه واستدراجاً اليه في بيان جاز ذلك
 كرسد في قوله وان لم يكن الا كرسد في التفسير والشرط جميعاً وذلك لما اختلفوا في اجاب الصوم الى المستقل صاركه قال الله الصوم من كل ما فعل ان يصح
 من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم بوجوب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذراً ويميناً و على
 هذا الوجه لا يكون الا نذر لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه 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 وهو سقوط القضائر الثابت بظاهر
 الصيغة لكن قال زهير معلق وله امرتان سماتان بهذا الاسم اعمدهما سعرة و فته 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 الباب
 اى باب الحقيقة والمجاز فالشيخ مع وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما باباً وذكر
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اى نوعاً معني ومن علم
 هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار المقيلين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة
 اولى الى ان يدل الدليل على كونه مجازاً كقوله رايت اليوم حماراً او استقبلتني الاسد في الطريق لا يحيل على البليد والشجاع الاقرنة
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ البيهية والسج ولا يكون مجمل ومن الناس من زعم اذ استعمل فيها واكن ان يراى به المجاز كما ذكر
 ارادة الحقيقة سيكون مجمل ولم يكن جملة على احد هاتولى 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 فغيت بهذا اللفظ المعنى فمن كلف بانه وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب له عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد
 بالضرورة عبارة الذين الى فهم الحقيقة اولى من سبادرة الى فهم المجاز وذلك ليل على ما قلنا وقوله مما في الاستعمال سواء فاسه لان مجرد الاستعمال
 والمجاز لا يفهم الا بغيره من غير الية على تساويهما واذ لم يساوا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم الدليل لغيره ليه وهو معنى قوله السقا
 لا يراى الاصل ولهذا قلنا اذا اختلف لا ينج فلا تروى شكوحه انه يقع على الوطى دون اعمد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يثبت قبل الوطى لان ما اللفظ على الوطى
 حقيقة متوفى العقد مجازاً وكان جملة على الحقيقة اولى بملان ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها الحرام عليه كانت الحقيقة مجزوة شرعاً
 فتبين المجاز قوله فان كانت الحقيقة مستندة المتعذر الا يتوصل اليه الا بشقة كالحل النجاسة والجمهور ياتى تسمية اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم
 وتقل في الفرق بينهما ان السعد لا يتعلق به حكم وان تحقق والجمهور قد ثبت به الحكم اذ صار فرداً من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزال مانع ولا حرك

عن الامانة فانها حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة فيمنه تقع على عينها الكفاية ما يوجب كقصد الكسر والدياس وان يزوجون الرطب ان لم يكن فعله ثم ان كان ثمرها
ثمره كالنخلة والكرية وان لم يكن لها ثمره فليس ثمرها 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 الاشته الكردوي في روى على هذا على ما ان العجز ان يصار اليه عند حرجان الحقيقة فتا اذا وكل رطبيا بالخصوصه مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على سوكية يجوز اقراره والجواب كلام بيته بيه كلام الغير ويلطابقه 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 بالخصوصه وبها التاخره والشايرة
والاقرار سائله وموافقه وكان ضد المبره والتوكيل بالشئ لا يفتن ضد وجه الاستحسان انما تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا للجواب
مجازا لما قال اسم السبب المسبب ان الخصوصية سبب الجواب او اطلاق الاسم الجبر على الكل لان الاكثار الذي يتفتن منه الخصوصية
بعض الجواب فيدخل في عمومه الاكثار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يوجب شرعا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتقن به ترك
للموكل الجواب لا الاكثار فانه اذا عرف المدعي محققا لا يملك الاكثار شرعا وتوكيله بالايكثار لا يجوز شرعا والديانة يمتنع من قصده ذلك فكان
شرعا لان الخصوصية مرام بقوله تعالى ولا تنازروا فما كانت حقيقة ما مجبوره شرعا والمجور شرعا يمتنع له المجور عمادة لانه لما جرى ترك
شرعا كان من ظاهر حال المسلم الاستناع عنه ليدنه وعقله فيصير بمنزلة المجور عمادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين يوجب حمله
نصفه مطلقا يتصرف ببيعة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون لغيره كما يكون بلانفتنا ولما 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
فمنه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضى ورون غيره لان الجواب لما يسمي خصوصه مجازا اذا حصل
مجلس القضا لانه لما ترتب على خصوصه الاخرى يسمي باسمه كما قال الله تعالى وجزايتهم سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا يكون سيئة ثم استوضح ما ذكرنا
المجور شرعا كما المجور عمادة بقوله الاترسي انه لو حلف لا ياكل من هذا العنبى لم يفتنه حلف 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 سرفا حترار عن الاقرار كما اذا حلف لا
ياكل رطبيا وهذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما ليس له حيث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يفرضه اكل الرطب ان لم يصلح
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكر يتقيد به ايضا لان الوصف حثية فيصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتبار به بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كعشب لم يحنث وان كان المحلوف عليه حرفا بالاشارة
لا يتقيد به اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بجوارحه كعشب لم يحنث لان الوصف للتقيد والتعريف للتقيد لا يصلح داعيا الى اليمين
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم الرضخ لم يحنثه كان اشدا استغنا عن اكل لحم الكباش ولا التعريف ايضا لم يحنث به 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 كانه قال ااكل لحم هذا الجوز
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا ااكل هذا العنبى بوصف العنبى لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع لبيان
لسفاسم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة الا ان يحرج العنبى بترك الكلام معه حرام مجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يحرم
صنعا فحرمه لم يوجب عليه ما فيس هنا وفي ترك الكلام ترك الترخم فكان بمنزلة المجور عمادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا ااكل هذا
الذات بطريق الملقى اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يحنث ببقاها الذات بخلاف قولنا لا ااكل هذا العنبى يتقيد ببيان وان كان حراما

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 اولى من
 الميله ينعقد اليمن ان كان جردا العيرة الشرب السرة مقصودين باليمن فحيث ان لم يشربا ولم يسرقا كذا سنا قوله فان كان اللفظ لا يحتمل
 مستله اى معنى حقيقى مستعمل غير مجبور وتغذرو مجاز ستعارون اى معنى مجازى متبادرا الى الفهم فى العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
 والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا وكانا فى الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل فى الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة مع العبارة للحقيقة 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 فى المستعملين اذ المنطحة حينئذ ما كوله مادة فاختار فلفظا وتعلل في وكل ويحذفها
 الكاشك المرصية وقد يوكل ايما نيا بما عدا الضرورة وكذا من اشترى حنطة بمضغها كما تجبر اخرا حرة ام ملكة وكذا الكرج الذى هو حقيقة
 كما يشرب من سائر الشربس من لا يتبدأ الغاية فيقتضى ان يكون ابتداء شربس من الفرات مستعملا شرا فاعلم ان الذى عليه السلام مرقوم نقل بان عندكم ما فى
 شربس الا كرهت انى الوادى وهو مادة اهل البوادمى 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 وبكل المنطحة لكل فى بالمتنبا اذا المعلوم من قولهم اهل
 بلد كذا ياكلون المنطحة ان طعامهم من اجزاء المنطحة لان من اجزاء الشربس من الفرات شربس متصوبا ليعانين يقال نونان شربس من البوادمى
 ومن امر او يراد به ما قلنا وبالاعتراض لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارون فيحذف بالامر من المستعملين قوله وهذا اى الا
 المذكور يرجع الى اصل محقق مبين وهو كذا او اعلم انه لا خلاف فى ان المجاز خلف من الحقيقة بتدليل ان الاثبت الامم نوات معنى الحقيقة وتعد
 العمل به وهذا يحتاج الى المجاز الى المقترنة والحقيقة لا يحتاج اليها وانما لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل للثبوت من الاصنافيات فلا يصح وجود الاصل
 كالابن مع الابن ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تحدد الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند نوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ لاس او صاعا المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظا مستعمل فى كذا والمجاز لفظا مستعمل فى كذا وانما الخلفان فى ان الحقيقة
 التكلم بان مزار التكلم بلفظ المجاز مطلقا من التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بنا على صحة بطريق الاستبدال والاعتماد من حكم الحقيقة اولى الحكم بان تعد الحقيقة
 بعراض اخرى لى المجاز لا تثبت لان الحقيقة مطلقا من الحقيقة فى اثبات حكمها احسن اذ من انما الكلام فقال ابو حنيفة مع المجاز خلف من الحقيقة فى العلم
 وقال ابو حنيفة معنا فى الحكم ويصح كذا ذكرنا فى قوله للشجاع هذا السد فعندنا هو خلف فى اثبات اشتباهه من قولنا هذا هو العلم فى الحقيقة لا تثبت السبيل المعلوم
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فلهذا ذكرنا لان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لاسم الشجاع
 والسبيل المعلوم وعند ابي حنيفة مع الشجاع بقوله هذا السد للشجاع خلف من التكلم بقوله هذا السد للسبيل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخليفة الى الحكم ثم ثبت
 الحكم وهو الشجاع بنا على صحة التكلم الخلفا من شىء كما ثبتت حكم الحقيقة بنا على صحة التكلم فى قوله لعبد الذى له شاة فلذ وهو معروف بنسب
 من الغير هذا ابنى فعندنا هو خلف فى اثبات العتق من قوله هذا ابنى لانه الحقيقة فى اثبات النبوة والعتق وعندنا نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف
 من التكلم بقوله هذا ابنى فى الحقيقة ثم ثبت العتق بنا على صحة التكلم كما ثبتت النبوة والعتق فى محل الحقيقة بنا على صحة الكلام لهما ان الحكم
 هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخليفة والاصال فيها هو المقصود اولى من اعتبارها بما فيها وسيلة وهى العبارة ولان الحقيقة والمجاز
 من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فوجب المجاز مطلقا من التكلم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان فى العما

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما يتصور عند 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 لشكله في الابن فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول والثاني صفة الاول والثاني صفة الثاني لان 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 ان معنى قوله ان خلق من مائة واربين
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائة واربين عشر سنة فلما يمكن ان يجعل الجوز مغاضا في الخلق كما في قوله اعتد بقبول ان اخلق او قبل ان تخلق
بخلق قوله لمرحون النسب الذي يولد مثله لشكله في الابن لان الكلام في حقيقة صفة موجب حكمه وهو البند وتلو الالفاظ في الجوز ان يكون مخلوقا
من مائة بالزنا وبالوطى بشبهة لكن لما اشترت نسبة من الغير لوجود ظاهر الدليل في قوله ان مائة سنة رعاية لمحق الغير فيصير من مائة الجوز عند ابى حنيفة
في قوله الاخر يفتق هذا العبد ويصير في الكلام جبارة عن قوله عتق من مائة 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 وهو ما لاقب المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله في الابن موضوع لاثبات النبوة وقد يتخذ بالعمل حقيقة وله جواز متعين فيعمل بمائة جازان قوله اعتد بقبول ان
خلق او قبل ان تخلق لان لا يمتنع اصلا فلم يصح الحكم فلا 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 انفقوا على ان قوله شجاع بهذا الاستعارة مجتمعة معلوم ان الشجاع لا يمكن ان
يكون ليس لمعلوم بوجه ولكن قوله اسد موضوع لانادة معنى وهو الاخبار عن البيك لمعلوم ثم استيعر لاثبات لازم وهو الشجاعة اذ وجوده
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله في الابن مبتداه وهو موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستيعر لاثبات لازم
وهو الجارية في الاكبر سنا فيصير هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق فما ذكر في بعض الشرح ان قوله اسد الشجاع خلف من قوله في الشجاع وان
قوله في الابن في مستلثنا خلف من قوله في احسن من مائة فان عند ما ثبتت الشجاع بقوله اسد خلف من ثبوت بيك لمعلوم بوجه في قوله
في الابن لمرحون النسب الذي هو امره من مائة خلف من ثبوت النبوة في شفع لان الجاز لا يكون خلفا الا من حقيقة التي نقلت عن محمدا الى محل الجاز فان
الحقيقة الثابتة محل الجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ في الابن خلف عن هذا لياتي الخلف في قوله في الابن ما اكبر سنا لان
حكم الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله في احسن من مائة في هذا العمل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان ثبتت النسق عند ما يوجد شرط
الجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بجازا انه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا من البيك 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 خليفة الجاز لما كانت في الكلام عنده انه تصرف من الحكم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بما يتصوره الالفاظ
المراعية بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعجز ابى ابو حنيفة في الرعيان الحكم لان جعل الحكم بالحقيقة عند اسكان العمل بمائة اجماعا على الحكم الجاز
لاصالة وحقيقة الاخر صمات الحقيقة المستعملة اولى من الجاز لان كان مستعارا وعند ما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المتصور
دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم والحكم الجاز بهما اجماعا على حكم الحقيقة فدخل حكم الحقيقة تحت عموم من فيكس فكان العباد الجاز اولى الكو

اكثر فائدة بذات تقريرها اشير اليه في الكتاب وهذا النمايص وليا الساعا على المدعى وهو شرح الجواز التعارض اذا ثبت لعموم في كل مجاز متعارف
 بالاستقرار كما ثبت في العمودين المذكورين فلما اذ المتيقن ذلك انقسم الجواز التعارض الى بالعموم تبادول حكم الحقيقة كما ذكرنا وانما اليه ينسب
 كما اذا جعل لكل المنطحة 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 للمؤمنين حيث ياذكر في شرح الجاسع اليه بان الجواز انما ان قلبه
 استعمالا كانت العبارة للجواز عند بالان المرجح بمقابلة الرابع ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة الحقيقة المحجورة ويكون ان يجاب من هذا الاستعمال
 بان الجواز التعارض وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي لا عموم له في النوعين
 الذي لا عموم له في النوعين وعند العمل بعموم الجواز اول هذا الاشارة الى النمايات الذي في هذا النوع والآخر وهو الذي لا عموم له في النوعين
 الدليل المذكور ثابتا لكونه مستساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جازية تترك بالحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والجواز شرح في بيان الثماني التي بعثت بها
 الكلام الى الجواز فقال ثم جازية تترك بالحقيقة في الشرعية من خمسة انواع عرف ذلك الاستقراء تترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع الانما
 والطلب يلبس اليه الا فقام فاذا تعارض الناس استعمال الشيء بقاؤه من وجوده اللغوي كان بجم الاستعمال بالحقيقة فيه واسما
 لعدم العرف 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 الراء والعمارة والنما والقصيدة
 معانيها الشرعية من الاركان المحصورة وايتاير جيز من المال الى الفقيه وزايرة بيت استقرت صارت حقاقتها محصورة بحيث لو ما على الصلوة
 او الزكوة او الحج يمتنع على العبادات المحصورة ولا يخرج من الغدوة مباشرة حقاقتها اللغوية وبذلك الكلام بان الجواز لا يقبل في الحقيقة
 تعين الجواز من الادلة كما في قوله الكل من هذه النجاة ومن هذه القدر فان بيده وقعت على الثمر والشحن وعلى ما يلج فيها حتى لو اكل عن النجاة
 او القدر لا يثبت وكان في قوله تعالى وبالاسمى والبعير والاسمى صاحب النار فاصحاب البيت فان كل الكلام لا يقبل حقيقة هي في السادة
 العموم لوجود السادة في اكثر من الصفات تركت حقيقة ومررت الى الجواز ونفي السادة في بعض الاماكن وهو ما دل عليه نفي الكلام من
 السادة في السادة في لغير الغور وبدلالة معنى رجع الى الكلام كما في معنى العور وهو ما اذا قلنا وانما لا تقضي جوابا لمن دعاه الى غدار فان
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على معناه وشركوا في موضع النفي اذ التقيد لا التقيد في تعديا حقيقة ان بحيث بكل تعديا يوجد بعد كما
 لو قال ابتداء وقد تركت بدلالة الجمال المشكك اذ من المعلوم ان شرح الكلام يخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى تعدي الغدار الذي من عليه
 لا الى غير ذلك فالتعدي به واذا تعدي كلام الداعي بتعدي الجواب به ايضا لا يشترط عليه وصار كأنه قال واصد لا التقيد في الغدار الذي دعوت اليه وقس عليه
 ما لو قال لا امره حين قامت تربة الخروج ان خرجت طالق فادب مع على تلك الخربة حتى لو وجدت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من الاستقراء
 به ابو صيفير ولم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك الميعين والموبرة كقولنا لا افضل كذا او الموقنة كقولنا لا افضل كذا فخرج ابو صيفير
 قما آخر وهو ما يكون موجب الفظا وموتق سعي واخذ من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى بصره انسان فخلقا ان لا يضره ثم فعراه بعد ذلك لم يشاء القدر
 الاصل صدقات القدر ما اذ اعلمت فاستعمل لغيره ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها ولا يثبت ففعل ما قال من نور هاس من ساعته وبدلالة سيا
 المشكك اي سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية المتحقق بسايقه عليه وساخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في الساطرة كما في قوله تعالى فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاننا اعلمنا بالالفين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاء حقيقة فليكفر بترك 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 المتوخى 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 نذكره اشتقاقه كما اذا حملت الياكل لها ولائته لكان القياس ان ينزل في عمومه لحم السمك كما هو في بابك
 لانه لحم حقيقة واما الاصل الغريبة منه وقد سماه بعد تعالى الحما في قوله يخرج اسمه لتاكلوا منه لحم المراد ولكنه تنصع بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة ويقال التمر القتال اي اشتد والحمة الواقعة الخليفة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
 ان الذي هو قوسى لظنط في الميوان اذ ليس للسمك دم ذلك وكان له دم لما عانق في المار ولشطر الذي حلت في لحمه فكان في لحمه قوسى من حيث المعنى
 فكان من مشتاق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قوسى وان كان الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجوسا الى سبب العرض وان كان الاسم
 تصور 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 عما ذكره بل الحقيقة مأخوذة من اللحم لان القيتال لما اشتد ماربيا الكثرة اللحم كثر القتل وكذا انه بقرينة القتال نحو من ايضا لما ذكرنا فلا يكون
 له ما خذيل على الشدة والقوة ومات العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المسابحات وبابعد لايس لحما او
 العرف في اليمين 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 لا يثبت له ومنه ما يثبت باكلها وهو قول الشافعي وان نوا عند اختلف بحيث بالاسماع قالوا ان الفاكهة لا ياكل على سبيل التمسك
 وهو اشتم وبه الاشياء اكل ما يكون من ذلك وطلق الاسم قتيلا والكمال والبرص فيتم يقول الفاكهة اسم مشتق من العفلة وهو التمسك قال قتادة
 فان قيل وانما يكون اي تمنعين والتمم زائد على ما به القوام والبعاص والعنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد يجزأ بهما في بعض الموضع والربان في
 معنى الدر اذ يقع به القوام ايضا وهو قوت من حمله التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا
 الزيادة لا يتا ولما مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا يتا ولحم السمك الجراد للفقهاء هو معنى قوله لقصه وفي المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوام
 في الزوال وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو العفلة في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسمها
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غيرنا فصفة يلزم فان تلك الزيادة لمصلحة السرعة كالغضب
 وبشتم سكلان لمصلحة الايمان فاما الاسم هنا فوقع على بوتبع والزيادة هنا غيرة لعماء وهو التبعية اذ الاما لثاني في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره لان شائنا قالوا ان هذا الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة اثنى على حسب عرف زمانه فانهم
 كانوا لا يعيدون من الغواكيات وتغير العرف في زمانا وني عرفنا فيشئ ان يثبت في مبيته ليقا بالاطفاق قوله وما يصح فلماذا لم يبين الشرح
 لغيره لمصلحة القصة وببيان النظائر وهو ما لم المراد منه ظهور تاما بالاستعمال واخترنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام
 باعتبار الامتثال والاستعمال والنفس والغسل لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من مرص يصح مرصا ومرصا

اذ اعمس واكتفت وكان الخادوم من تحتها في الحرف سمي بر وكم اني حكم الصريح تعاقب الحكمين الكلام اي بنفسه وقياسا في قيام الكلام او الصريح
 مقام حنا وسوا كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الشك اراد ذلك لمعنى اوله لم يرتج استغناء اي الصريح في اثبات كنه عن الغريبة التي هي
 لان الهابة الى الذنية التميزه بعض محتمات اللفظ من البعض فاذا تعين الواحد من المحتمات مراد بالاستعمال لم يبق اليها ما يوجب تاذا التماثل
 الطلاق او التعاقب مثلا الى المحل فبما هو وجه امانا فمما ثبت الحكم حتى اوقال يا لمان او يا حيدر او انت طالق او انت حر او طلقك ادر جرتك
 يكون اليقاعا نوي اوله يولد ان معينة اقيمت تمام معناه في ايجابها الى الكونه عمريا فيه وكذا الواراد ان يقول سبحان الله فمجرى على لسادة
 حيا وانت طالق حيث التعق والطلاق لما ذكرنا الواراد ان يصرح الكلام بالنية عن سوجه الى محتمل فلهذا ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
 فاذا نوي في تولد انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لاقتضاه قوله وعلم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال اي يحصل
 الاستثارة بان استتمها بقا صدر الاستثارة فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما سطر في اللغة ولا يقال ان الكناية وسائر
 اسرار الصنعية كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون واقعية في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليعتد بها الحكم بطريق
 الكناية فلان الشك اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يعني عنه بهو كما يمكن منه ما في فلان لانا انما كنيات قبل الالفاظ الكونية
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال فيكون واقعية في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء
 ذكر ما هو يترتب له ليعقل من المذكور الى التردد كما تقول فلان ملوول النجاد ليعقل منه الى ما هو ملوول وهو ملوول القاسم ولعرق من المجاز
 والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا ياتي في ارادة الحقيقة بل فقط في قولك فلان ملوول النجاد ان ترديد ملوول سجاده من غير انكساب
 ناول مع ارادة ملوول قاسم المجازي في ذلك فلا يصرح في نحو قولك في الحمام اسدان ترديد معنى الاسد من غير ما يدل والثاني ان سبب الكناية
 على الاتصال من اللازم الى المرزوم ومبني المجاز على الاتصال من المرزوم الى اللازم كذا في النفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من الاتصال
 وتناسب بين المحل وفي الكناية لا ما يترتب عليه فان العرب يكتفي من الجبشي بان البيضا ومن الضير بان العينا والاتصال بينهما بل بينهما تضاد فمعلم
 الكناية ان لا يجب العمل به اي باقظ الكناية الابالنية او ان يتوهم قاسما من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستمر المراد وكان في ثبوت المراد ترد
 فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك لاستثارة التردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا فاما من نظارة الكناية لجاز الذي لم يتعارف من الناس لان الشك انما
 في غير موضوعه مستمر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في غير التردد وكان كناية فاما اذا صار شعرا فقد صار مرعا مثل قوله لا يضح قد يضح
 فلان لانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله في شعرا مرعا قوله وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله جيلك على غاربك الحق بالملك انت
 بته تسمية كنيات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد
 من اهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والقبلة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنيات بطريق المجاز بقوله لكن الاجسام فاعمل
 به ويعمل فيه والغريب فيه وفيه راجع الى ما الاستدراك تتصل بقوله معلومة المعاني بين انها واكثرت معلومة المعاني فالاجسام واقع في العمل الك
 يتصل فيه الالفاظ وتعمل فيه لان البان مثلا يدل على البون والابالمن محل عمله ويظهر اثره فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متقومة فكل واحد من
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندرى اي محل اراد وان كان معناه الذي هو مراد معلوم في نفسه قوله
 فلهذا كذا اي علمنا الاجسام الذي بينا شاست هذه الالفاظ الكنيات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بكلمات اي باسم الكناية مجازا ولهذا الاسام الد
 ذكرنا حتى فيما الى الذنية ليعين البعوتة من وصية العكس من غير اذ الابنية لتعيين بعض الكلمات عن البعض اذا نال الانها بالنية بل ن

البينية من مسلا الكلي لظهور البينية فيها وكان اللفظ ما لا ينفذ وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها اي بمقتضيات هذه الالفاظ فتمسك من غير ان
يجعل عبارة من مرجح الطلاق وكنايته عن كمال الشافعي فان قيل الاسم انما سمي 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 الال 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 لا يلى وقوله ونهه الحكم معاونة العنان المراد بنفعا الاتصاح كونهما معاونة العنان مستر والمراد وكل كناية بهذه المشابهة فان قوله طويل الخ
كثير المراد معلوم الخ لانه مستر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من الالزم فانك في قوله طويل الخ كناية عن كناية الراد منتقل من
طول النجا دلى طول القامة ومن كثرة الراد الى ملزومه وهو الجود ونها هو الاصل في الكنايات وليس بهذه الالفاظ الانتقال من معنى منها الى شى اخر فان
قوله كناية باتن وانت حرام لا تنقل من البينية والحوسة الى شى اخر بل يفسر عليها ان لم يكن شى اخر فهو المراد سواء كان المراد فيها الانتقال الى شى 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 الا ان جعلها مستر
عليه كناية فلا يكون ما هو المراد مستر مطلقا بخلاف قوله طويل النجا فان طولها ليس مقصودا على بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستر حتى ما ذكرنا
انه مراد يقول طولها العبا العا التي هي المراد للكلمة يعني انما معلومة المراد والاستتار في كل معلوم يخرج من هذا الكناية قوله بله كناية الى اول ان هذه
الالفاظ لا ينفذها من غير ان تجعل كناية من مرجح الطلاق جعلنا ابو بن كميل عليه معانها ما هو في شى وغيره في شى وقال الشافعي في الواجب بها
طلقات زوجية وهو زوج بعد البين مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج يقع فيه واعد عند وهو الطلاق فانما يقع البينية عليه في كناية
وانما يقع كناية السقوى العدة او الثبوت الحرة الغائبة او لوجوبها وحض لان مستلذا ذكر الطلاق بغيره بل يشرح بعده الزوجية ذكر الطلاق يبدل في
يذكر بعده الزوجية وذكر الثبات وبين النسخ التحمل له بعد فاشبات الطلاق المتعلق له الزوجية يبدل يكون على خلاف انهم انوا كمن في ولاية يقع البين عليه كما
به الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواجب بهار وابع ومثل الطلاق فوعان حتى وان ملكا يملك الزوج يقع الزوجة
يملك يقع البين ان الالبانية تفرد من الزوج في ملكه كاتبع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملكا بالكلية للحامية الى التقضى من ممنة الملك
وذلك بالطلاق والالبانية جميعا وكذلك البانية مملوكة فتبطل الدخول بملك الكحل وبالذخول يتأكد ملكه فلا يبطل بان ثابته من ولاية
البانية هكذا يملك للامتنان من ازالة الملك انما يملك اعتبارا من ما هو مملوك فنثبت من الالبانية في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
العدول من حقاقتها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان لواقع بها بواين وما استدلل به النظم راجع الى ان لا دليل على كون الالبانية مشروطة
والاحتجاج بما دليل ما قط وقد استدل الدليل على ذلك قوله لاني قوله اعتد استنما من قوله هي البين والحرم ونحوها كنايات الطلاق مجازا اذ من قوله
وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل عبارة من المرجح اي الال في قوله اعتدى فانما يجعل عبارة من العج وكنايته منه بطريق الحقيقة لانه لا ينفذ اصل الالفاظ
بحقيقة كعمل كناية عن الطلاق لان الامة اذ من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتد ذكر الالزم 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 بمعنى الواقع بهذا الالفاظ من حقيقة جبرية
الالبانية لان وقوع البينية باعتبار دلالة الالفاظ عليها بحقيقة حقيقة هذا الالفاظ كناية عن ملكه كاتى احسب وما لك لا اثر له في قطع الكحل كناية
الملك فلا يمكن ان يجعل الالفاظ على ان قوله اعتد محتمل تفسيره بوزان يكون المراد من اعتد نعم انه تعالى ملكك اعتد الدوام واعتد من الكحل اي اصر الالفاظ
فان اصرى الا قوله لاي الالبان بالبينية وجب في شى بهذا الالفاظ بغيره بعد الدخول بطريق الانتقال الى الامتداد وانما الامة وانما الامة وانما الامة من تقديم

بالوجه الصحيح الامر بتقديم اطلاق طه من ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيق اثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زيد وهو ليس بغيره
 فلذلك كان الواقع بجيبا ولا يقع التزويج 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 المان 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
 استقارة السبب للسبب وقد انكرتموه فيما تقدم قلنا قد بينا ان السبب اذا كان محتما بالسبب جازة الاستقارة
 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 الى 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 ذال هذا الفراش شيئا بالطلاق
 فادبب العدة لا انها ثبت بالشبهة والواجب بالوفات تزويج زمان مقدر للاعتداد الاقرار بالتبث 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 يقبل 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 عن الامر والثالث اشارة اظنار وليس امر ولا بد للاستحارة التوافق في الصيغة
 وكذا المراجع لانه لو قال لما طلقك تفكك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولن نؤى واجب عنه بانما يجعله استعارا لقوله لوني طالقا وذلك في جميع اطلاق
 وانظر ان تقدير الكلام اعتد لاني طلقك كالتعريف كالحكم عن السبب فكان من باب الضم وان من انواع المجاز الية شير في البسوط وغيره قوله وكذلك
 اى وكقول اعتدى اشبرى رحما لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصرف بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستحلال يكون لاولى والطلب
 الولد ويحل ان يكون للتزويج بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبلة استقارة كما بينا وقد جاءت
 يعني ما ذكرنا ويرى البنية مستقادة منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زينة في يوم النحر خذوا مني ما شئتم من مالي
 عليما وهي تنكح علي من قتل من اثار بها يوم بدر وترتبه اشعار اهل مكة ففكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندبت
 على ذلك واستشغفت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووسيت نوبتها لعائشة ثم وقالت اني اتقرب اليك ابعدت من ازا واجب يوم القيمة جها
 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 مندي ليس معك على واحدة
نسا البلد في السنن الجبل ويحتمل ان يكون لتسا تطلقه بطريق مذهب الموصوفين وقاية الوصف - تقاسم كقولك اعطيتة جيزيا امي عطاسه جيزيا او بطريق
مذهب المضان والمضان اليه واقاسم صفة المضان اليه تقاسمها امي انت ذات لطيفة واحدة ولا نظارة كقول كعب بن زهير وما سعاد
عذاة العين 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 طلاقا مع فامخا - بنهما الا يكون تطلقته ولكن يكون طلاقا تطلقه فتارة تطلقه
قاسم مقام طالق فتشعت نعتة كذا في الاسرار المبسوط ورئت في التذيب 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 بهذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما خود عندهم وعن بعض مشايخنا ان اذ ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى بالثمن
لا يقع 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 للرجعة لا ما لا يوجب اذ سوجب 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 بالميزان لفظ الصريح فاذا قال بما سمعت فلانة او واقعتا او وليتها الا سيها بالحق نكتها او زينت بها وكذا لو قال المرأة باسكتان
جما امرها او قل لربل فخرت فلانة او باسكتان لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انت فلست بزنان واما
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لما اختلفت ان تصور معنى التعذف 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 الاستدلال الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحت تمثل الشكرين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا المشكرين البعدين 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 كنهه الاقسام بدون المعرفة والوكوف على معانيها عدت معرفة وجوده الوكوف من اقسام

نحو

الكتاب مسامحة لاستدلال الذين من الاثرالى الموثوق قبل على العكس والراد هنا والعبارة لغة تفسير الروايات على الروايات عبارة
اي فسرنا وكذا عبرت بما عبرت فلان اذا تكلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف في التفسير الذي هو مستور وكان الخبر
تفسير ما هو مستور وهو ما يقبلة الروايات لا تخالف في المعاني التي هي على كل لغة مستور والمعنى من الكتاب السنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا من غير التكاليف ان ماسما او رومن صاحب الشرح نصوص فمذاهب المراد من النص 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 النص او مجبة نفس الكلام وسيارة فكانت هذه الاضافة من قسيل قولك صحيح
القوم وكل الراد اسم ونفس الشيء قوله لا الال هو الوجه الاول فما سبق الكلام له واريد به تصد او التفسير في واريد له في الال في الكلام قوله وادرك
الكلام لتعرض في الجانبا لا لفظ واريد به قصد التعرض للغة فكما ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهره سابق الكلام لم يذكر في الاثر
يع واراد به عمل للمجهد كما هو قول الصلوة فزيمة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فمذاهب الاستدلال بظاهر
النص والاستدلال بعبارة تفرقة بين هذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا التفسير فليس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب حدريان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى قوله تعالى
فاكفوا الخاطبا لهم الحسنة ثلث ودرابع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا في كالمعنى من هذه الآية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم دلالة اللفظ وهو ضرورة كالمعنى بعبارة من قول عليه السلام ان من سمعت قرنا 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 والاصلي اذا التياتي كذا في الابواب فبفتح 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 للمعنى ان يدل على
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه بعبارة مقصودا اصليا في
القسم المتوسط في السوق منها ولم يزل فيه فيما سبق فاذا تمكك حد في اباحة الكلام بقوله تعالى فاكفوا الخاطبا لهم الحسنة استدل بالعبارة
لا يشارته قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام من غير زيادة والافتقار مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما هي كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره لاشارة النص دلالة لنظم الكلام لغة على ما ضمن ضمن المعنى غير مقصودا ولا غير مقصود
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير وبنظرة مبهمة ومبسطة فكما ان ادراكك لشيء مقصودا وبالمنطق ادراكك ما هو المقصود من كمال قوة الال
كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من حاسن الكلام واتسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الالية الناس
بالعبارة استماعا ثم منها من التفسير لانه يدل من قوله والذين القربى واليتامى والمسكين وان السبيل يتكبر العاقل وعطف على الاول بغير
ما ذكره كالمقابل في المال زيدا لغيره وكذا في التغيير ويدل الوجهين السوق لبيان مصدره المنس في تمام الكلام اشارة الى ان الذين يجاورون
كمن قد زالت الحالك مما نطقوا اسما استيلا كلفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر اجمع انهم كانوا اسيا سيبرية كما يدل قوله جل ذكره اخرجه من دياره يوم
والفقير على الحقيقة بزوال الملك ما 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 اصحاب الاعطال العاير الملك حقيقة فخرنا 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 يسبهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو وجهه منه والبيع ان يصل
 اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالدينه بل توطنوا بها وانقطعت اطاعتهم من اموالهم بالكلية فام يستقيم ان يسبوا بامن السبيل ولكن لما كانوا
 محاسبين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم من ثمرات فقرا يجوز ان كان له مال لهم اسما كما صحت تسمية الكافر مسلما ولو كان
 وديم العقل في قوله تعالى هم كرمي نعم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجوارح 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 فالتعميم في
 بعض الشرح هما سواء في ان ثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول هو الوجود الاول وهو الثابت بالعبارة اولى 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 تعقد احد يعين في قبره غير متها شرطه من احيى نصف عمره الا تقوم ولا تقبل سبق الكلام لبيان نقصان دينهن في اشارة
 في اكثر الحديث خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض كروي ابو الهامة البجلي ارض من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا العيش ثمانية
 ايام والشرع عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة المنسوخ الثابت بدل الالف فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى المنسوخ لانه
 اى معناه اللغوي ودون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قل الشيخ العلامة في الاسلام في بعض معناه ليس المراد منه المعنى الذي يوجب المنسوخ
 فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كاليام من الضرب لانه يعبر عن اسم الضرب لانه لا يشرى بالليل بل يشرى
 يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لانه وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه قبل للثمة بالتامل في معاني اللفظ سبحانه وحقيقته وذكر غيره ان الالف
 النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع من المنفوس وغير المنفوس والمعنى اللغوي قيل بل المعنى الذي
 عرف بمعنى اللفظ المنسوخ له وبالاجماع انه متعلق الى المنفوس عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التامين وهو انهما بالبرم والاساسه بالتأخذ حكم
 ان المعنى الموجب للحرمة هو الالف فيثبت الحكم في التسم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمة في حق ما هو الزنا بعد لامعان فيثبت الحكم
 في حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباط اشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
 المنفوس عليه كما عرف ان الالف تصحود من تحريم التامين كمن لا ادى عن الالف لان سوتى الكلام لبيان استسما فيثبت الحكم في الغرض التامين
 التبيين وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال التيمم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون التمرض لما فيثبت الحكم في الاحراق
 والاملاك ولولا انه المعرفة لما لزمت من تحريم التامين الضرب اذ قد يقول المظان للجمل اذا امره بتقبل ما كان لا يتقبل لان ذلك
 اقله لكون العقل لشدة في دفع مخدور المسارعة من التامين وقد يقول الرجل وانه قلت لغلمان ان وقد ضرب به وانه ما اكلت مال غلمان وقد امرت
 فاما حيث ولما توقع ثبوت الحكم بالالف على معرفة المعنى والالف في معرفة من نوع فظن بعض اصحابنا واصحابنا للقياس وغيرهم ان الدلالة تقيس
 على لان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المعنى وقد جعل اصل كالتامين مثلا وقرع كاخرب عليه منسوخة سوتة كذبح الذي يكون قياسا اذ لا يستعمل
 الا ذلك لكنه لما كان الحكم ايسر بما يشار اليه في الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي والقياس شرعي فان حتى الالف من التامين في قوله
 تعاقتا قل لهما ان مفوض لهما بالالف الا يام من الضرب لانه اذا قيل ان ضرب فلما اوتيل الاضرب فيهم منسوخة ان المقصود ايهما الا ان
 اليه ومنه ومنه ولذا عطف الاضرب فيضرب بعد الموت لا يثبت ولو عطف ليضرب فلم يضر لما بعد الموت فلم يضر فكذلك من التامين

الضرب

مفهوم لغة والحكم فلو سلا الصورة حتى ان من لم يعرف من المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم يظن اني نعمتم اكرام لم يثبت الحرمة في حقته
ولما تعلق الحكم بالايمان في التاخير ما نفي التقدير كان قبل الاثبات فثبت الحرمة عامة بمعنى النص بالانقياس وما حصل الفرق بان الحكم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس ائمة الاتهام بخلاف ما نحن فيسلا من ضروري او من شرطه لانما يجزئ انفسا كنهه اليه في اول سمانه
اللفظ ولهذا اشار الى بل الراسي غير صحيح فليكون قياسا لا افتقار شرطه والدليل على ان الالوية 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 من ان الالوية خصوصية واخية فيما ناد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على بل
العلم على صحة الاحتجاج به من شبهة القياس ونفاة الامتثال عن واود الظاهري فعلم انه من الدلالات الاظنية 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 البتة 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 وكفارات 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 الاستدلال فان
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 مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخوين على وجه يقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والرهب مباشرة ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغيبة في مقام الحد على الردوب بدلالة النص وايجاب
الرجم على فريضة من زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ما عزال زنى وهو محض فرج ومعاذ الله لم يرحم الله ما عرو 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 وجوبها
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 اشتاق 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 الحارضة في الاشارة
فترجى به ومثال تعارضها ما قال الشافعي ربه الكفارة تجب في القتل العمد لانها ما وجت 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 يشترط الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جنم اذ الجزا اسم الكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

سعد كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاسلاتنا ما عرفنا لفظ الجزاء بان من موجب لنص اشتغال الكفارة فخرجنا الاشارة على الازمنة قوله اما
 التفتيش فكذا الاقتصار الطلب يقال اقتضى الدين واقضاءه اى طلبه ثم الشرح متى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانة 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 التفتيش وظلمة الزيادة انما تقتضيه والمريد هو التفتيش وما ثبت به هو علم التفتيش
 ونفسه على ما ذكر في الكتاب من زيادة على النص اى المنعوم عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى التفتيش او الزيادة على ما يدل المراد الجملة منفتها وانما
 شرط على انه مفعول لم يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطاً للصحة المنعوم قوله المالم يستغن اى المنعوم عليه عن اى التفتيش او من الزيادة متعلق
 شرطاً وقوله وجب تقديمه مستأنف قوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل لاهى وجب تقديم التفتيش او الزيادة لاجل الصح المنعوم شرطاً ان النص
 اقتضاه اى طلبه لعمه فكان من شرطه وتقديم الشرط على الشرط واجب لاجل ما يستغن مستأنف ووجوب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان
 هذا الاسم معنى المالم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليعلم ان الشرط مقدم على الشرط لعمه فكان النص مقتضياً لاجل انما
 هذا الاسم وهو التفتيش فصار التفتيش كالم مع حكمه كالم للنص ومضاف الى ان الحكم التفتيش اى له وهو متعلق بالتفتيش مضافاً الى ان التفتيش
 ان وقع خبر التبتا بجملة مركبة من مبتدأ وخبر وكان المبتدأ الثاني مع خبره مضافاً الى الاول كقوله زيد ابوه منطلق وكثيرا القريب لانه وجب
 للملك في القريب موجب للفتن بالفتن ان الملك مع حكمه وهو التفتيش مضاف الى الشرط اى كان شر القريب عتاقاً نادياً من الكفارة
 اذ انوى ولا يقال هذا يقتضيه ان يكون التفتيش هو الاصل وتوقفه على التفتيش واقترانه باليد يجب ان يكون هو تبعاً للتفتيش والشئ اى هو
 لا يجوز ان يكون اصلاً شئ وتبعاً له لانا نقول المراد من كون التفتيش اصلاً انه لا يثبت في نفس التفتيش وانما يثبت ابتداءً معه او من تبعية
 التفتيش انه يثبت منهنما وتبعاً له ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالتصاوة اذ توقفت على الوضوء وسوى اصل له وليست تبع عليه وعلم بما ذكر
 اشخ راجع شرطاً التفتيش فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحاً للتبعية التفتيش فاذا قال لعبد
 اعتق هذا العبد من كفارة يملك الاصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما يثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعنى
 عبدك منى بالان ابلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعاً لبعض فروعهما وكذا الايجوز ان يجعل الكفار من المميز
 بالشرع عندنا بان يجعل الايمان ثباتاً اقتضاه تصحيح الخطاب بالشرع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعاً لما
 هو دونه وكذا الما يثبت الفعل المحسنى بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالتفتيش في قوله اعتق عبدك منى بغير شئ حتى لو اعتقه
 يقع عن الماسور لاجل الامر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل المحسنى لا يصلح تبعاً للقول فلا يمكن اشارة بطريق الاقتضاء
 ويلزم ان يكون ثباتاً بشرط التفتيش لا بشرط نفسه المظهر للتبعية ولو اعتبر شرطاً لفتنه لصار مقصوداً ونفسه فلزم اعتبار شرطاً التفتيش
 وهو التفتيش كالعبد يصير مقبلاً وان كان في غير موضع الاقامة بينة الاقامة من المولى وكذا الجندى حية السلطان والمرأة بينة الزوج وكذا
 ان التبعية المذكور عند ابي حنيفة ليزول التغيير للتع سبباً لاسما وفسادها يلزم ان لا يبرح اى اذا خرج به لا يتبع الى اشارة بالافتقار كقولنا يثبت بشرط
 لا بشرط التفتيش وشأنه الشهور قول الرسل كغيره عتق عبدك منى بالان ورجم فان هذا الامر يخرج الملك المملوك لاجل الاعتاق لا يصلح بدون الملك النص وهو قوله
 ما يسهل الامتق فيما لا يسلكه اى ادم والملك التفتيش سبباً يثبت البيع سابقاً للاعتاق وما كان قال مع عبدك منى بالان كمن لم يسهل في الاعتاق فاذا فعله
 الماسور كان العتق واقعا لاجل الامر ولا ينعى عليه وانما يثبت البيع الاقتضاه لعمه بغير شرطاً لفتنه لا بشرطه في القول وانما يثبت في غير الينا لاراد من يثبت بشرطاً التفتيش

٢٣٨

وهو الاعتاق فيعتبره الا مراد به الا اعتاق حتى لو لم يكن ابلا بان كان مبيا عاتقا قد اذن له ولو لم يكن في التفرقات لم يثبت البيع بهذا المثال
 من المنصوص قولنا في تفرقة فان التفرقة لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد تفرقة بقرته ملكه كان الملك ما بالبيع لا يقتضيه قول
 والثابت بما بالاعتقاي بعدل اى يصادى الثابت بدلالة النفس حتى كان الثابت به سفا قال النفس بحيث لا ياريد بقياس الاموال العامة
 فان الثابت بالدلالة عند المتعارض اعمى من الثابت بالاعتقاي لانه ثابت بالاعتقاي كما ان الثابت بالنفس كان ثابتا بالنفس من كل وجه والاعتقاي ليس من سميات
 الكلام لانه ما يثبت شرعا فالجواب الى اثبات الحكم لكان فردا لثابتا من وجوده وانما يثبت ثابتا فيا ولفورده لصحح الكلام لكان الاول اقوى
 وما وجدت المتعارض الاعتقاي والدلالة لانهما لا يوافق الاصل اب اقامة الدليل عليه الى ايراد مثال بل ايراد مثال طلب المنة في المباح 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 دلاله نفس الذي وروى حتى زود من ثم لفسار شرعا بالبيع باقبل مباح قبل لعدله من اوجب ان لا يجوز ولا يقتضيه بل لعله يجوز شرعا
 على الاستسما مثال وانما قلنا: والدلالة ان ثبوت الحكم في حق غيره كانه معنى النفس لا ينظم كثبوت الزعم في حق غيره غير ممكن لتعالم ان يقول بالعلم المنة
 لان شرط للماتس ادى للتحسين والدلالة لان الاعتقاي الذي قام بالاعتقاي بكلام الامر والدلالة ان ثبوتها في تعارضه ان لان عدم ايجابها فيكون
 الصورة ان ثبت ليس لشرح الدلالة على الاعتقاي فانها وصرح بالبيع بان قال المشتري لبعث ذبا العبيتك بالعتد ودهم وقال بالبيع قبل لا يجوز ايقا
 بل لان موجب ذلك ليس عدم الجواز من غير مخصصه انما يراه فلا يكون بنا لغير معارضة الدلالة للعتقاي قوله وقد يشكك على اساس الى اخوه الامان
 الاسمين من اعمى بالاعتقاي من اعمى بالاعتقاي في غيرهم جميعا ان ثبوتها في الاعتقاي والاعتقاي والاعتقاي والاعتقاي والاعتقاي والاعتقاي والاعتقاي
 مشطوقا ليعلم انطلق وانما يشمل الجميع ثم اختلفوا في عموه نذميب مما ياتى جميعا الى اعتبار اعموم عند ذميب اشارة الى عموه اعمى الى القول بجواز
 فيه والقاضي للامام بوزيد عند التدرج المتقدمين وجعل لكل تساو اعدادا لاعتقاي المتقضى زيادة على النفس لم يتحقق معنى النفس بدونها فاعتقاي
 ليحقق مسناد ولا يخلو لغيره فبنا دخل المحذون ايضا ثم قال وشال قوله لاعتقاي اخبارا واسأل القرية اى الماتس لاعتقاي لاعتقاي
 فاعتقاي موجب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البيان يعيد فثبت الابل اتمتة ليعيد واشخ الامام فخر الاسلام وعامة اخيرين الماتس
 اعموم متحقق في بعض الافراد والنوع مثل قوله لعتقك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير ذميب لنية التلاش والعموم فيها محتمل
 اعرف فسلوا طريقه اخرى وفسلوا بيمين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم تسما اخر غير المتقضى وسومه محذونا وفسلوا
 تميز بها المحذون عن الاعتقاي واليهم الشيخ العسقف في بيان الفرق وادراكك اعملة وقال وقد يشكك اسر لثبته على اساس ان العمل بين
 الاعتقاي والمحذون لتساهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام شيحه وهو ثابت لاعتقاي المحذون ثابت لاعتقاي
 غير الاعتقاي اذ ههنا ثابت شرعا لانه في لاعتقاي المحذون في لاعتقاي المحذون من الكلام اختصارا للدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لاعتقاي لاعتقاي
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضيه غيره وهو الذي نسويه بعتقاي ثابت عند ممة الاعتقاي ليعرف عند التعرير بالاعتقاي واذا كان محذونا لاعتقاي
 الذي يحتاج اليه ليشطوق محذونا فافتد رذورا ليعرف عن المذكور ليعرف اضعيف الى المذكور ولتعلق به عند اشتغال الى المقدس كما في قوله
 اخبارا وسأل القرية فان السؤال مسنان الى القرية وواقع عليها فاذا صح بالابل الذي هو المحذون ليعبر السؤال واقنا عليه ويتغير احزاب القرية
 من العصب الى الحجر فكان من قبيل المحذون لاسن قبيل الاعتقاي لاعتقاي تحقيق الاعتقاي لا يتغير فان قيل فتتقرر الكلام اعباد امار المحذون انما
 مثل تفرقه في الاعتقاي كما في قوله تعالى فقلنا انبى بعصاك الحجر فالتفرقة اى تفرقة ما شئنا فالتفرقة وقوله عز وجل فادلى دونه قتل الشري فالتفرقة

٢٢

فلما استعلقا لرسالة فقال يا بشرى و قوله عز وجل اسمه فقلنا اذ سبنا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فممنهم ذرية اى فممنها علم يؤمنوا اطروا
على الكفر فممنها جرم تدمير و فى نظايرها كثره و لا يمكن ان يحيل هذه الخدوات من باب الافتقار على اذكرتم لاننا لم نلست باصور شرعية و اذا كان
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة فى جانب المقضى و هو المقرر عند التمسك 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 انه مثل شوبه
فى قوله انتك و الثانية ان الكلام لا يتغير بتصريح 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 انه 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 لا يقبل عموم
فصل من المقضى و لا يقال لما انفصل الخدوات عن المقضى سارقسام هذا الفعل تمتعنا لاننا نقول لما كان الخدوات كما المذكور كان الحكم العبادى
الاستام اريد ثم من ذلك طريق المتقدمين يمكن ان لا يجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا تصلح فارة فيها لان
الكلام قد يتغير فى المقضى ايضا فان قوله اعترق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقضى و هو البيع لان لم يقبل بعد على تقدير شوبه ملكا للمؤثر
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 فخشنا امر
سبعاك الجوز اشارة باليك من الجواب الالغى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اشارة لا يتغير الكلام بانها لا يعرف بلزوم تقدير الكلام فى
و بعد لزومه فى الخدوات انه 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 و لكن المقضى تصح مجموع الكلام و تقويم معناه لا افراد كلمات و ذلك مما
مع التغيير الذى ذكرتم فيه فلا يكون سبطلا المقضى 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 الكلامان بيان عن شيى واحد الا ان احدهما او جزئى الاسد و المصنف 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 الكون عند من وصل منها الا ان
ان زياد فيه قيد يتغير المقضى عن الخدوات ليغير الحدانعا 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 انه المقضى عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعى قوله الثابت
بمقتضى ان لا يحسن تخصيصه لا يتحقق فيما يصور فيه لتغيره اذ هو تعام على نفس سميته 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 لغوى حقيقة و لا التقدير افلا يجوز فيه عموم و ذلك لان ثبوت المقضى للحاجة و الضرورة حتى انا كان المنصوص عليه حكم بدوى لا
لمقضى اهلا و الثابت بالضرورة يتقدر بقدره و لا حاجة الى اثبات صفة عموم المقضى فان الكلام مفيد و نه يقع في ارض الضرورة و هو صفة الكلام

ح

وملءه وهو العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ايج لما جاز بقدر بقدر ما هو سد المسقوف وما واراد 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 برون وشربا واما ما دون طعام لم يصديق املا عندنا لا قضاء ولا واية 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 جاز حتى ما لم يخط به من اشرب والكل دون حجة الميتة اذ هو في اورد الموقوف غير ثبت فكانت الميتة والحق في غير الموقوف فيها توارا ما خشب كل شرب او
كل طعام فليس من اية العموم بل المحصول المطلوبون عليه فانه لو قنفوا الاكل والشرب بدون الطعام واشرب لمحصل الحنث الفيسا وهو كالوقت وانما في قوله
وهو ركب او راجل او خارج الدار او ذمها تحت لا العموم الموقوف ولكن المحصول الموقوف في الاحوال كلها فلهذا هذا واعلم ان ايراد سلكه شربا والاكل فتبين
المقتضى على قول من شرط في مقتضى ان يكون امر شربا وشربا لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يتفاد 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 ياب
عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود اللفظ كشرها الا بركه كقولنا عتق عبدك عتق او يتبع وجوده عقلا ودون
قوله تعالى وبت عليك اسمك فان مقتضى اضمار الفعل وهو الوطى او الشك لان الاحكام الاتباع بالاعيان بل العقل لتعلقها بالافعال المكنة
يتبع كون التكلم ما رة الا يشل 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 التحصيل كذا الثابت بل كانه نفس التجدد التحصيل لغيا لان حتى التحصيل
بيان ان الاصل غير تناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النفس بعبارة كان معنى النفس متناولا لا لغة لا يتبع جمال
غير تناول في التجهيل اذ اجازة من ان يكون موجبا للحكم بل يعل تعرض وذلك يكون في افعال التحصيل القول اذ ثبتت عليه معنى النفس للحكم المعنى شىء
لا تقدر فيه فلو قلنا بالتحصيل لا يكون ملنا لهذا الحكم في بعض الصور فيزم كونه ملنا للحكم وغير ملنا له وهو محال ولما الثابت باشارة النفس فحينئذ يتبين
منهم القاضى بالامم البوزيد لا يحتمل التحصيل ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله كما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فبزيادة على المطلوب بالنفس شل هذا الصريح في معنى العموم حتى يكون محتملا للتحصيل قال القاضى بالامم البوزيد الاشارة زيادة معنى على معنى النفس واما
ثبت بايجاب النفس اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الاليتة حنة الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت ثابت بالنفس
كالثابت بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام كما ان الثابت بعبارة النفس يحتمل الخصوص كذلك الثابت باشارة وذكر بعض المشايخ
ان صورته اما قال اشانغى رحمه الله لا يعمل على التمسيد لانه حتى كلما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والايتة سوتة لبيان
درجاتهم فاورد عليه ما روى انه عليه السلام سأل على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الايتة نمت في حقه او بوخص من عموم تلك الاشارة

فثبتت في حق غير 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 عمارة الاموالين من اصحابنا
رحم الله فتمسوا ولا اللفظ لسنا منطوق ومفهوم وقالوا ولا اللفظ لادل المنطوق اادل عليه اللفظ في محل النطق وجاوا ما سياتاه عساراة
واشارة واتفقوا من زان قيل وقالوا ولا اللفظ لادل المنطوق اادل عليه اللفظ لادل المنطوق في محل النطق وجاوا ما سياتاه 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 في الحكم والخطاب وهو الكبريت فان تخصيص الشيء بالذكر ثم منه وانما انقسم من العموم على
 انقسام منه لما يراه الشيخ رحمه الله بذكره لقوله تعالى اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر القاسمي وابو حامد المسعودي وبعض
 الحنابلة والاشعرية ان التخصيص على الشيء باسمه اسم اي بالاسم الذي ليس له صفة تدل على ان اسم من كالماء في حديث الغسل في الايام
 حديث الربواذ وما علمنا كذا في قام او قائم بوجوب تخصيص الحكم بالتعميم عليه وتقطع الشاركة بنية ومن غيره ويسمى بالعموم والتخصيص
 في ذلك بان عموم الغيب اولم بوجوب تخصيص الحكم بالتعميم 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 كالتبادر الى التعميم ذلك ولا
 موجب للتبادر الى الدلالة ليدور قوله عليه السلام الما من المارقان الا انسا رضى الله عنهم فهو التخصيص منه حتى يستدلوا به على اني هو واجب التمسك
 بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحى العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم ينزع الفرق الاول من الاستدلال بعموم
 هذا الحديث ولكنهم قالوا شيخ مفوض قوله عليه السلام اذا اتقى الله اتقى الله تعالى وتوارت الحشوة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفرقين على ان
 مفوض الغيب هو قوله دينا فاسداى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا انهم كفى في الآخرة
 الحرم الارزبة 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 يشاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالعموم دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يكون
 احدكم في الماء الا يمدا يغتسلن منه من الجنابة فم لم يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان
 لم يتبادر الى المحل الذي اوجبه الحكم فيه المفوض فكيف يوجب الحكم في اى لا يوجب في ذلك المحل فغيا ولا اشانا قال شيخ فخر الاسلام
 رحمه الله في شرح التعميم انفس منته اوجب حكما مستقيدا باسم يكون ذلك وليلا على ثبوته في ذلك السمي ولا يتناول غيره فلا يصح النص
 بانه كما 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 يوضح للشيء كان في الروايات في بعض النسخ لو كان مفوض الغيب حجة لكان يلزم من قول القائل يدور
 ومجا رسول الله كفى القائل ظاهره ان لا يدورى بظاهره الى ان يخرجه ليس بوجوده فكيف كان جل جلاله وان غيره محمد ليس برسول الله
 وفيه انكار 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 الحنفية من دلالة المفوض على تخصيص بل كلام التعريف متفرقة للحنين المعرفة عند عدم العموم والموجبة للاختصاص او يدورى في بعض
 الروايات لا الاراسن المار وفي بعضها ان المار من المارقان ذلك يوجب التخصيص بالاتفاق الا ان المادل الدليل على وجوب التمسك
 من التخصيص والتعاسم التي تاتي الاختصاص فيما ورر ذلك مما يتعلق بالتمسك وصار عنه وجوب جميع الاختلالات التي تتعلق
 الشهوة خصصه بالشي 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
 الى المار وكان يراى قول لا بوجوب العلة والمفيدة كما تخصيص عند فمى ان يتامل المتبطلون في علة انفس فثبتون الحكم ما في غير

النصوص من المواد الواردة المحتملين وثوابهم وهذا يحصل اذا ورد النص مما يتناول الجنس كما اذا ذكر شمس الامة جريماً
 قوله ونسأله ومن الوجوه الفاسده التي عملوا بها افعال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعاق بالشرط عند من قبل
 وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو عدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند مشيختنا 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 مشيختنا بالتعليق
 منقاة الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعندنا يدل على انتفاء عند الشافعي رحمه الله وعند جميع ائمة المسلمين
 وبسبب 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 الكثر عام في جنسه ووصف السوم مختص بجنسه لا بكل الجنان قوله تعالى في حكم باب النبيون الذين سلوا
 فان وصفت النبيين اسمهم وتوكل عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصفت رطوبة الكبد لجميع الجنان يدل على وجود الحكم
 عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند عدم كمال الوصف عليه ويسمى هذا مفهوم الوصف ولهذا اى دلان عدم
 بشرط الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز اى رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يبلغ سنكم طولاً ان ينكح المحضات الموتيات اى ومن لم يبلغ بل بزيادة في المال يملك بها كالحرة
 فما ملكت اى الحكم من نكاح الموتيات اى فليتكلم مملوك من الامة والسلمات والطول الفضل والفتى والغيات الشاب والاشارة ويسمى
 والامة فتى وفتاة وان كانا كسبيين لانهما لا يوقران توقير الكبار لقمانان الله تعالى لما خلق جازم كالحرة الامة لعدم طول الحرة وقيد
 الفتيات بالموتيات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
 لغوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة لغوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جازم نكاح الامة عند متعلق الشرط
 اربعة 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 المحضات الموتيات حتى يصل طول الحرة الكتابية فانها من 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
 ههنا فان صيانة الجزم من الاسترقاق واجب مما يمكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته ووصف الايمان
 في الولد فانه يتبع 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 حصل اى وما حصل ما قال الشافعي
 في سؤالي المفهوم اى ما حصل في الكلام اى الشافعي رحمه الله حتى الوصف الشرطية كونه موجبا لعدم لان شرطه اى ما حصل ما قال الشافعي
 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
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق به جزئ الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق متعلق به بالركوب في قوله ان دخلت الدار فانت
 نانت طالق فلما نظر الموصف اثره في كماله للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط ما عاين في منع الحكم دون السبب اثر التعليق
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع احبب عن الالتماع عند فكان السبب موجوداً لم يمنع

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدم الشرط وعنا التعليق منع لسبب من انفصال
 على ما ينبغي فلا يكون السبب وجودا وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط وهو تعليق
 التعليق يوشري في الحكم دون السبب فان من قال لا مراد انت طالق ان وقت الدار لا يوشر التعليق في قوله انت طالق فينبغي من وجوده وانما
 يوشري في حكمه 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 التجدد لا يوشر في نقله الذي سبب
 اسقوط بالا اعلام وانما يوشري في حكمه وهو اسقوط ويكفي التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان لو
 هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضاعفا الى عدمه كما كان سنا فان الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على تخلف الحكم
 عند عدمه لما يكن لذكرها فائدة فانه او استوت العلوقه والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت
 لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص امار الفقار والبلغار وتعليقهم بالشرط فائدة متمنع تخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص
 غير الشارع وتعليقه بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عبدى الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدل الدار حتى كان عدم
 الدخل يمنع جواز الاعتاق كما كان وجوده يجوز ومن قال غير يوشري عبد اسود فيسب منه لغة نفي شرط الا يفسر هكذا التعليق صاحب اشرح وتخصيصه
 لان كلام صاحب اشرح وارد على اساسه اللاتمة وقواعدا قوله ولذلك اى والان التعليق يوشري في منع الحكم دون سبب الطل اشافته
 رحمة الله وتعليق الطلاق والعتاق بالملك ان قال لا يثبت ان تزوجتك فان طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلها تزوجت امرأة نهي
 طالق او قال ان اشترت عبدان او حر او قال لعبد الغير ان ملكك او اشترت كذا فان حر كان يذاك باطلاقه لا يقع الطلاق والعتاق بهذه
 الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد له ان ينفاده من وجود الملك في العمل لانه لا يثبت بدون الملك فيشرط الملك
 في العمل ليعتبر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا انحل العمل عن الملك فلما لو قال لا يثبت ان ذوات الدار فان طالق فترى
 تزوجته ثم بعد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان احمق قريشا وطعم عشرة سأكين او كما هم قبل الحنث بازفنده
 لان اليمين بسبب الكفارة ولهذا الضمان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها لكان التعليق بقوله تعالى
 ذلك كفارة ايمانكم اذا علفتموهن ثم سدوا 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 والمالى يحل بالفعل بين وجوبه وجوب ادائها اشارة الى الفرق بين كفارة المانع من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تحمليا
 قبل الحنث عنه وبخلاف الاولى فقال الواجب المالى قد يفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المانع قبل الفعل فما كان يصعب المالى بالشرط
 ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
 حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين ادائه لغيره لغيره لوجوبه الا
 وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فضلا معلومة 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 مشتق 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 الوصف يثبث الشرط على الاطلاق بل الوصف 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 اتقوا نكاح المومنات الاليتين فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الرخيل سواء وان كان الحكم
 في المومنات كذلك في التهناب وكذلك ان كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزاني والسارقة فان
 وصفت الزانية هو الموثر في وجوب الجدة ووصف سرقة هو الموثر في وجوب القلع لان الحكم شئ يرتب على سبب شئ كان بافتقار علة الحكم
 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 الاثبات 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 بوجوده بشرط
 فان من قال بغيره ان تكرمى اكرمت كان متعلقا اكرمت باكرام صاحب اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحب اياه فكذا تكريمه
 التعليل جزاء ودخول الدار كان التعليل معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع اطلاق كشرط الجزاء في البيع لا يوجب قوله
 انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جباة معدوم التعليل فنجعل التعليل تابعا للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الجزاء في البيع لا يوجب قوله
 انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليل انما من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاود لان العلة الشرعية وتعيينه 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 الحرسه ايضا لعدم اتمامه الى المحل كما لا يكون له
 انت سببا لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا ضعفت انت طالق الية اية اية لا يكون سببا لعدم المحل لما وصل التعليل على قوله
 طالق من غير الاصل الية المحل كالتعليل القليل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق علة فكان ينبغي
 ان ينعقد لما لم يتصل به بل كقولنا اية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان محررا بوجوده بشرطه وتحلل التعليل جعلناه كذا
 صحاحا عرفية ان ليس سببا كشرط البيع عرفية ان يصير سببا بوجوده بشرطه الا ترى ان المحاسن 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
 الية من منع الرمي من التقاود علة الفسح لانه التعليل من شرطه في اشرايات وتبين بهذا ان العلق بشرط يصير كالتجوز
 وجود الشرط فان الشرط اذا وجد اتفق التعليل فصارت ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل انما قال العاقل لامر اتفق التعليل
 طالق ثم حين فدخلت الدار تطلق ولو تجزئ في هذه الحالة لا يقع قلنا انت يصير ذلك الكلام للمعاقب تجزئ عند وجود الشرط وذلك الجواب

کان صحیحاً و ایضاً مالاً للبیع من الجذب من عدم اعتبار کلامه شرطاً فاذا کان بذات غیر کلام صحیحاً فاعمل فی حقه ایضاً و اذا ثبت
 ان بمنزلة التخییر برأی لاکوتقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالعامل ان الکلم من المالحات یومر عند تعلیق فی ذی الیه منکم فی ذاک لوقت
 و الوصول لیس الحمل عند وجود الشرط برأی وجود الحمل فعدوا لوقت کذا فی شرح البیاع فشرط لا یشرط الا بقصد سبباً یا شرطاً
 عامتاً لا یطلق بان قال و انشر لا یطلق لمرسلة او قال ان طلق امراتی فبعدی حرثم قال لهما ان دخلت الذرافانت طالق لا یثبت
 فی ایمن الا اولی قبل وجود الشرط فی ایمن الثانية لان قوله انت طالق مالاً یوقد سبباً لم یوجد شرط الحنث و هو تطلیق فی
 ایمن الا اولی و هو مذموب الشافعی رحمه الله ایضاً فقد ذکر فی الوجیز و التندیب و التامخس اذا قال ان طلقک فانت طالق کم
 قال لهما ان دخلت الذرافانت طالق لم یقع شیء لانه لم یصلح فیكون هذا استبدالاً بما یوجب علیه و الزاماً به علی المفسر قوله و هو
 و دخل الشرط فی الطلاق و اتفقوا و احوالها سجدت شرط الخیار فی البیع حیث جعل شرط الخیار داخل علی حکم دون السبب
 و هو البیع لان البیع لا یجتمعت الا بثبات و استتار و لا یجتمعت الا بثبات و استتار و لا یجتمعت الا بثبات و استتار و لا یجتمعت الا
 بالشرط فخطا من کان القیاس ان لا یجوز البیع مع شرط الخیار کما لا یجوز مع سائر الشروط و لهذا فی ابنی علیه السلام عن بیع شرط
 الا ان اشرع جزو ذاک مزوده دفع الثمن کان لیساً کل المیتة ماله المتعنه ینقده بقدر المفروده و هی متخف بحیل و اخلا علی الحکم
 السبب لانه لو جعله و اخلا علی السبب لمتعلق حکم القیتة مفروده و استتار شیء حکم قبل سبب و لو جعل داخل علی حکم لاعتقد سبباً بالمال
 و لم یعلق بالشرط الا ان حکمها متاخر عنه و حکمها یجتمعت التاخر عن سبب و کان قبله داخل علی حکم و لعلی الخیر مع حصول المقصود
 و یزید اربک الثمن فاما الطلاق و اتفقوا و تخیراً یجتمعت بالتعلیق بالشرط فوجب ان یجعل الشرط داخل علی اصل سبب او یجعل
 داخل علی حکم کان الثمن یقاس به و یزید و الاصل هو کماله فی کل شیء اذا انقصان بالعوارض و قد عدم العوارض ههنا
 فوجب القول بکمال التعلیق و قبل الفرق بین شرط الخیار و سائر التعلیقات ان ثبوت الشرط فی البیع یکلی علی ان الیه
 الاستعمال فی فیه قال بیک علی ان الخیار و علی انک بالخیار و هذه الکلمه و ان كانت بالشرط لکن عملها علی خلاف عمل کل التعلیق فاما
 اذا قلت از و علی ان تزورنی کنت معلقاً زیارتک زیارة ما حبک و یكون زیارتک سبباً و علی زیارة
 علی هذا اجماع اهل اللغة و اذا کان كذلك لا یوجب هذه الکلمه فتلیق نفس البیع بهذا الشرط بل یوجب تعلیق الخیار
 بالبیع و یثبت بینه فیه البیع ضابطاً فثبت الخیار و ان یثبت الخیار مع اللزوم و یثبت الکلمه و هو الملك لان ذاک حکم الخیار
 اشرعاً و لا یای و لان فی اشرع شرط الخیار و عمل علی حکم دون السبب لو حافت لایبیع فباعت شرط الخیار یثبت لان البیع قد تحقق لیس
 لکنه شرط الخیار عن الاعتقاد و یثبت ان یكون هذا بالاتفاق ایضاً لان الشرط لما کان داخل علی حکم دون السبب فی غیر البیع
 عنده کان داخل علی حکم فی البیع بالطریق الاولی و الیه اشرع فی الوسیطه لفرقی رحمه الله حیث قبل فیه الثابت بشرط الخیار و هو
 و استحقاق الفسخ و لا یثبت فی تأخیر الملك فی قوله بل ثبت الملك للشرعی و الاصح ان الملك موقوف ان کان الخیار لهما و ان کان
 لهما فاما الملك لمن لا الخیار و اذا ثبت ان فی سبب فی التعلیق مثل ذیها ففهم الفرق و تم الازام قوله و اذا ثبت ان التعلیق بالشرط
 فی سبب باعلام سبب تعدد الی زمان و وجود الشرط لانی احکام السبب تعددک قال الشافعی رحمه الله فی تعلیق الطلاق و اتفق بالملك لان
 قبل وجود الشرط بین و عمل الا لزم ایمن الزم و هی موجوده فاما الملك فی الحکم فانما اشرع لایجاب الطلاق و اتفق و هذا الکلام لیس باجاب

تأییداً

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 الحال
التعليق باعتبارها وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط مالا اثر له في اثبات الملك في الحال 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 شرطه اعتباراً من الملك بالطريق الاول بل لا تكفي الحال بل كالتكفير عنهم لان اليقين بالوجوب بشرطه
ان منتهى فعله كقارة تلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن صيرورتها سبباً للكفارة في الحال ولكنها برهنت ان يعبر بها بفتح
الاضافة اليها فنقل ان يعبر بها بالمنت لا يتصور الا اذا كان لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل المنت والسبب في
ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان اذ في درجات السبب ان يكون مفضياً الى الحكم واليمين شرعية موجبة للبرائة من المنت
الذي هو صفة فتبين ان يكون طريقاً الى الكفارة التي ثبتت على المنت الا اننا لما قلنا ان تعبر بها بعد المنت بطريق الاثارة
شيفت الكفارة اليها توسعاً 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 صيرورته حولياً ومتى تم المحول يستند هذا الوصف الى اول المحول فيلزم ان الاداء
واقع بعد تمام السبب والافيا نحن فيه فالسبب يتبين بتفقد على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف الاجل
الابل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليقار بل يوجب الاداء من عين المحل لا غير فجزا الاداء قبل حادثة
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 اليمين بانتهى الى حصول البراءة
عدم المنت لا يجوز ان يكون السبب مفضياً الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سبباً ولا يتحقق
من الاثارة في مثل قوله انت طالق غدا ادانت حراماً لانه لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت هو ذكره لتعيين زمان الوقوع لا يمنع
الاثارة في الاثارة الاعتقاد السبب بل تحققه فذلك اذا قال شرط على ان الصدق يدبرهم غدا فعلى ان يجر ولو قال ان فعلت كذا فعلت
ان الصدق يدبرهم فاداه قبل الفعل المحلوت عليه لا يجوز تحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا
جواز التملك بالبرس ان التبرير تعليق ينعق بالموت ولو كان تعليقاً بالغالسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق الغير من
الشرط لان القول المانع من السبب في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لان اليمين واليمين بالنعق وهو المقصود فاما اذا
التعليق قائم للنعق بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكمه لا يجوز 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 جهالة ان زمان وجود الشرط زمان بطلان اليمين الكلية فكان جله سبباً في الحال اولى اليه اشرية في المدية قوله وفرق اى فرق
الاشارة من المتقدمين المال والبدني سابق لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما المتقدمين المال في حقوق العباد
اي سابقاً باعتباره 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 ومنافع البدن الاثنان يتاخر بهما الواجب كما ان الاداء في البدني

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المال بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا يفعل فان المقبول
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال ورون الفعل ولهذا اذا تلفت بحبس ماله واخره ثم الاستيفاء فيؤخذ من الزكاة
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة اشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما حصل
بالفعل وهو مبيعة الاثيوب تحيطا ومقصودا اشلا فلما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست لعبادة وانما العبادة
فعل مباشرة العبد بخلاف هو النفس لا بتفاهر مرضات الله تعالى باذنه فكان المال الذي لا يدار 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 ليقطع ما كلف من المال يحصل بالتأنيب والا تباين فعل منه فالتعقبي به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة
لان المقصود هو تعاقب النفس بالقيام للمحذرة لا يحصل بالتأنيب فلم يتبادر بفعله ولا الاصل جزوا بالكلح الا انه حال طول المحركة لان
تعاكس الراجح الشكح الا انه حال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع سلك طول الاية ولم يحرم حال وجود بل لم يذكره والتعليل بانشر
لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل المحذرة ما يتقبل وجود الشرط بالايات الموجبة للفعل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط مثبت عند
وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتا مما قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحدة ثابتا في الحال
ومتعلقا بشرط منظر قلنا حال الوصل ليس ثابت قبل الشكح ولكنه متعلق بالشكح ، بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التقادفيا هو موجودا فانما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بالشرط وذلك الحكم
متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جار يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جار يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا
ان كان سببه الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخره عن كنهه نجار يوم الخميس ثم اعاده الى كنهه الثاني يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليل الثاني لان
قبل من هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القياما وانما تعلم بوردى الية هذا
فان عقد الشكح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم مثبت ابتداء وعند وجود هذا الشرط قلنا
انما لا يجوز هذا نص واحد وانما نصين فهو جازي الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت مع كل واحد
سهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني لو باءه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق
تمام الشرط في التعلق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فأيده في التعلق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة شكح
الات فان طول المحركة فان كحلح الامت وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قدر على تزويج المحركة ان لا تزويج الاية ويكره
ذلك اذا تزوجها وهو شرطه خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكاتبوهم ان علمتم فقيم خبر فانيس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفت
ورايكم التي في جوركم وذلك لان السرحل لا تزويج الامت في العادات الا عند الجرح عن كحلح المحركة وليتأكد من ذلك فخرج الله تعالى
بما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على العبد اى يتكلم بان المراد منه ما هو المراد من التقيد وان لم يكن كل شيء من الحيوات له اية حقيقة وكل
لا يكون لغوم منه عين الغنوم من تلك الماشية كان متعاضدا لها سواء كان لازالها او فقار قلنا الانسان من حيث انه انسان ليس الانسان
فانما انه واحد ولا واحد فما قيدان معايران لكونه بشرا وان كنا نعلم ان الغنوم من كونه بشرا لا يتكلم عنها فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

وحيث

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 وافر بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمخرقة
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة تبعية الفاظ الامداد وكثرة غير تبعية
 العام ولو كانت تبعية المعرفة ولو كانت غير تبعية النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصوليين اذ تشمل 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 رددت اثنان كما لو قيل في الظاهر احمق رقبة ثم قيل احمق رقبة سلمة او نفيها كما لو قيل لا تتفق مدبر اثم قيل
 لا تتفق مدبر اثم او في حكمين في ما رددت واحد مثل احمق مدبر اثم ان يكون قبل التماس والطلاق المتعاضد عن ذلك علمين في
 ما رددت كاستياد اعيان بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما رددت كاطلاق الرقبة في
 كفارة الظهار واليمين ويقيد بالامان ككفارة القتل اليه اثير قوله وان كانا في ما رددت في تمام والفرق الاصوليون على ان
 لا حمل 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 انما رددت 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 حمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل 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 يحل على المقيد بقياس سجع الشرط وهو صحيح عنهم من اجل ان
 اوجب المحل في ما رددت 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 اولى بان يحل اصلا وينفي المطلق عليه
 ولا ان المطلق محتمل او محتمل والمقيد مفسر فحمل المحل عليه ويحمل المقيد بما رددت على اهو الختمار لا الشفا فيثبت الحكم بما مقيد او حاصل 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 واستدل من اوجب المحل في حكم واحد
 في ما رددت من غير ما جاز الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع الكفاية بذكره في موضع آخر او لما فظن فروجهما والما فظن
 والاذكر من الله كثير او الاذكار اى وحافظات وذاكرات 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
 للعلمت 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 القياس على ان المفهوم حجة فانما بان التعقيد بوصف 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 عقيدة بوصف الايمان فواجب 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 الوضوح الى نظيره و هو التعميم 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
 فالإيمان 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 بهمهم اشهر 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 في الحمل انفس
 لا يمكن تعبدى الى غيره لان التعبدية لعدم محال قوله عند الحمل المطلق على التعبدية انما ورد اني الحكم بدليل انه ذكر و درهاني السبب بعد هذا قوله ان
 كانا في حادثة واحدة و اشير الى انما ان كانا في حادثة ثنتين لا يحل المطلق على التعبدية بالطرق 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 يتعبد
 الحمل و قد عرفت انما ان كانا في حكم واحد في حادثة ثنتين لا يجوز الحمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثابته
 فيكون سني هذا الكلام لا يحل المطلق على التعبد في حادثة ثنتين اصلا لاني مكين لاني في حكم واحد و لا يحل القياس 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 التعقيد و التعبد لئلا يسكن العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتعبدية كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة ثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشائع في حكم حادثة و التعقيد هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل
 و الايمان و كذا يجوز ان يكون التعبدية مقصودا في حكم حادثة و تسهيل مقصودا في حكم اخرى فكذلك الحادثة كالصوم و الاطعام في كفارة
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر و لا و اوجه الى اثبات التعبد بالقياس ايضا استلزامه 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 القياس على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التعبدية
 فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التسامع في قوله تعالى فصيام ثمانية ايام على التعبدية قوله بن سحر و رض الله عنه فصيام ثمانية ايام ثنائيا
 لان قرآننا ما شترت 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

۴۱

بالنفس المقيده مطلقه عن السابغ بالنفس المطلق به بخلاف الاجماع والنفس فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان الحمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
 انكسروا عن اشياء وان تبدلتم تسوكم نهي عن السؤل عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكذلك في الزوج الى المقيده لتعرف حكم المطلق
 مع اسكان الحمل بآدم على هذه المنى عنه فلا يجوز واما قوله بتقييد الوصف بتعريفه بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولكن مسلم
 فان قيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالقيد لا يوجب النفي عند عدم النفي بل القيد اوجب الحكم في استبعاد النفي غير انما يوجب النفي عند عدم
 لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا شارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد وجب النفي ولا اقتضاء
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صح بالجواز عند عدم الوصف لا يحتمل الكلام بشرطه ولا عرفنا مكان الاحتياج
 بالقيد الاثبات القيد في المطلق باعتبار ان القيد يوجب عدم الوصف عند عدمه احتجا جازا لدليل لان المسكوت عنه عدمه بالعدم ليس بدليل بل هو اما
 عدمه جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبلا وروى القيد لان القيد نفاه فان الرتبة الكافرة انما لم تجزى كفاة
 اقل لانها لم تشرع كفاة كما لم تجزى تحريم الوصف ونوع الشاة لان المقيده لاني جوازه اذا الكفاة في نفسها وقد رد بالاشارة الا شرعا
 فما يحتاج الى الشرع للعدم كفاة كذا في التقويم ثم بين شيخنا الاجتهاد المطلق على اطلاقه والمقيده على تقييده في محاده واحدة
 ليدان يكونا حكيمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد بن قيس قريبا التي تخاصم بينهما في حلال الصوم ليلها عادا او نهارا ناسيا امي للعدم انه ليسا تلف
 الصوم وقال ابو يوسف الشافعي ليسا تلف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى تصيام شهر من متتابعين من قبل ان
 تيمسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم بالحق عليه من تصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد
 المسيس وكان الاتمام اولى لكونه اقرب لبلي الامتنال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاص من المسيس شرط في الصوم كما ثبت في الخبر
 ان التقديم عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقديم اذ لا يصح التقديم بونه والثابت بصورته النص كالمقصود وكان الواجب عليه شريطة
 نحو من استها وهو التقديم على المسيس فقدر على الاخر وهو الاخلاص فوجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيفاء ولو لم يستأنف لفاته الامر
 ان جميعا التقديم والاخلاص والاعتبار بتقديم البعض على المسيس لان المأمور به التقديم لبعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمننا لا شرطا
 اقبالية والقبالية سقط اعتبارا في هذه المسئلة فسقط ما في ضمننا قلنا لم يسقط اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بتخصيص العبدل الا
 بعد ما جاعها شرطه بشرطها الا انه لا يؤخذ لفعل محرم عن اقامته كما لا يؤخذ المرأة بالتتابع ايام كحلم في صوم شهر من متتابعين
 لا يسقط شرط التتابع بل يجوز ما عن الاقامة مع تمام الخطاب حتى لزما اتمامه التتابع لسائر الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط
 اقبالية ما 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 جاعها بالليل ناسيا او
 عادا وقوله ونهارا ناسيا اخر اذن اعمد فانه اذا جاعها بالنهار حمدت صومه وقطع التتابع فوجب عليه الاستيفاء بالاتفاق لا قطع
 التتابع ولو قربها في خلال الالعام لم يستأنف بالاتفاق لان الاخلاص من المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك امي
 التقديم منصوص عليه في انا متتابع والاصيام بقوله بل فكره تحريمه من قبل ان تيمسا تصيام شهر من متتابعين من قبل ان
 تيمسا دون الالعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فس لم يستأنف فالحكم يستأنف في حاله ولم يجز اشتراط التقديم فيه حاله والاصيام والاشارة
 لان الحكمين متماثلان فلا يلزم من اقيده بعض احدهما الطال المطلق النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سببه ولما لم يشره التقديم على المسيس

فيه لوجوه الشرط الاطلاقية فلو انما الاستيفان فان قيل قد ذكر في ثلثها البسوط فوجوه ان كفاية الظاهر لو كانت بالاطعام ليرد ان يجامعها قبل الكيفية
وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجوده سوى الحمل فلذلك الشرط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى اخروجه ووجه ان القيد على الاعتراف او الصيام
قبل الاطعام فيقتل الكفاية اليه فلو وطبقا لوجه الكيفية بالاعتناء بالصيام بعد التام ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد امي مثل
دخول الاطلاق والقيد في الحكم فقولنا في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنه ولا يحمل المطلق منهما على القيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
او او اضمن العبد الكافر اى بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام او اضمن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسلم اى بسببه بالنص القيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام او اضمن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على القيد لانه لا فرجة اى لا اضافة في الاسباب او يجوز ان
يكون الشيء واحدا سببا متعددة بشرط ما كالمالك والموت فوجب الجمع بين الضمين والحمل واحدا منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
حاشية واحدة وفي حكم واحد في حادثين فان قيل انما يحمل المطلق على القيد بيننا اى الى الغاء القيد بيننا اى الى الغاء القيد فان حمل المطلق على القيد
اسم العبد كما يستفاد وحكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر القيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورد في القيد لعل بر من حيث
ان مطلق ولبعد روده لعل بر من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص القيد ليعلم على ان مفهومه اولى بالبيية وان شرطه اعم
للشراخ حيث يعبر سببا بالنص المطلق فمما شرطه بالنص القيد تصدقا اذا لم يكن لعل بها واحتمال الفائدة قائم لا يحمل الضمان لهما واحدا
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة القيد عند المكان الصحيح والحمل سببية مفهوم
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم القيد ثابتة بالمطلق والمقيد جوبا وليس مستبعد في الشرع اثبات شيء بالضمين ونصوص
كالصلوة والزكوة وتعميرها وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نعتي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على القيد الصانكا
ان فقد النكاح لثبتهما فانهما مقيدان كما يقع لهما في كل واحد منهما شرط على معنى ان ينفقها
وبعد لا ينفق حتى يحد منها ويكون فائدة القيد الاستحباب والفضل حتى كان استحقاقا رعاين النكاح اولى
من استحقاقا ناسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
واشهدوا فانما يتيمم على القيد وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الناسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاكم فاستن بيا فبينوا اى فبينوا وكذا اشتراط السوم في نصيب الزكوة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة على القيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل نفس نفى الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
عليه السلام ليس في العوائل والحواشي والاني البقر المشية صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي التبعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل
النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى على القيد وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد يا
يا ايها الذين آمنوا ان قتلوا بالقتال فماتوا من غير اثم فماتوا صالحين فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان
وجب النقل والالهام اى سوى الحرم قوله وهو غير سابق او يرجع في هذا الكلام جواب سؤال يريد على سببه التعليل بالشرط
ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحتمل مما يتقبل وجوده فان حمل الامة لما علق لشرط عدم الطول
لا يمكن ان يحتمل ذلك حمل لعبية ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون جزءا متعلقا بالقيد اذ علق لا يتبعى بكونه متعلقا بالمكان فقال هو
العمل بالمطلق والقيد للوارد في السبب عدم حمل احدهما على الاخر فيسبب ان التفتيح في الشرط المالم لوجوب النفي عند عدمه بازان يكون الحكم 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 ان يمتنع العلق وذلك لان العدم لا يصلح قبل التعليق
 كان مطلقا لوجوده بالارسال والتعليق ولبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا يؤثر في المنع فيتمتع مطلقا لوجوده بالطرفين كما كان وان ثبت
 بذاتي الارسال والتعليق مثبت في المطلق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان ثبت بسبب مقتيد كقول ان ثبت بسبب سبب
 على سبيل البدل وان اثنى ثبوته بهما جميعا فذلك حسب الجمع ولم يجز اكل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم انه
 اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بنا على سبب خاص كيرجى على عمومه عند ما تاملت العلماء او كان السبب هو ال سائل على
 التفصيل الذي ذكره او وقوع حادثة ومعنى الورد على سبب محدود عند امر دعي الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاصه
 عليه وعدم تعدية عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الجماد فنهضت 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 السبب
 ان كان سؤال سائل مختص به والكان وقوع حادثة مختص به وذلك من ثبات بالتحصيل مطلقا بان سبب لما كان هو الذي اثار الحكم
 لانه لم يكن موجودا قبله لعلق بالعلول بالعدلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اولانا فائدة لالاقتضار لخطاب
 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 العموم
 الماخلة بتحية متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسلول وانما يكون مطابقا بالساوة واذا اجابناه على العموم لم يمتطابقنا
 بل بغيره ابتداء كلام واتج من فرق بين وروده بنا على وقوع حادثة وبين وروده بنا على سؤال سائل بان الشايع اذا ثبته الايمان حكم
 في حادثة قبل ان يسأل عنه فانظروا انه او مقتضى اللفظ اولانا فانه ليس كذلك اذ اسئل عنه لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء
 وانما اوردوه ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجبه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشايع 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
 والمالغ هو الثاني مبيد انه لو كان مانعا لكان التصريح الشايع باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او البطلان
 الدليل التخصص وهو خلاف الاصل لو يداكرنا اجماع الصحابة والفقهاء على اجراء العموم في الوردة مقتيدة باسباب على عمومها لان
 اية الظاهر نزلت في خولة اميرة اوس بن اعصم واية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امراته لشريك ابن شمارة او
 في محريم العملائي واية القذف نزلت في قذف عائشة واية السرقة في سرقة ترواحصفوان او سرقة الجمن وقوله عليه السلام ايما
 اب وبلغ فقد طهر في شاة مبيوتة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فنعرفنا ان العام لا ينعى بسبب 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 سببًا 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 فی سبب عن غیرہ ولكن یجوز ان یسبب عنہ عن غیرہ وقولہم لو کان عامًا لم یکن فی
 نقل السبب فادۃ قلنا فادۃ معرفۃ اسباب التنبہل والعبء یقتضی والتساع علم الشرعیۃ والایضا استناع اخزان السبب بکلمہ تخصیص
 بالاجتہاد دستم اشیح زمرہ اللہ لما بین ان العام تخصیص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد بہ سبب اور دوام سبب الجواب ان
 المراد لو کان سبب الورد ودارید بہ السبب الخاص او العام ولا بد من التخصیص لذلک لیتبین محل التذرع شرع فی بیان التخصیص
 سوا ذکاں سبب ورواد واسبب وجوب وسوا ذکاں اللفظ عامًا او خاصًا و بین ذلک فی اقسام اربعۃ فقال وعندنا انما یختص
 بالسبب بالاسیقل بنفسہ وبذہا هو القسم الاول منها ہی لا یتقبل بانماہ المنی بدون ما تقدمہ من السبب لانه لما لم یتقبل بنفسہ
 ہی لم یفیدالم یرتبط بما قبلہ من السبب صا کبعض الکلام من حماہ فلما لیس فی فعلہ لعل بہ کقولہ نعم ولیٰ فان کل واحد منهما
 لیس 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
 استقضا ما کان او خبر کما اذا قیل کک تمام زید و اقام زید اولم یقر زید صلحت نعم کان تصدیقًا لما قبلہ و تحقیقًا لما بعد
 النمرۃ و موجب علیٰ ایجاب ما بعد النفی استقضا ما کان او خبر انما اذا قیل لم یقر زید اولم یصل زید یقلت علیٰ کان معناه قد نام
 فاذا تال الرجل لا ذرا لیس لے علیک الف و رسم فقال بل یكون اقرارا لانه لما کان تصدیقًا لما بعد النفی کان معناه کک علی
 الیف و رسم لہ لوتقال نعم یعنی ان لا یكون اقرارًا لانه فی الاستقضا تصدیق لما بعد النمرۃ فكان معناه لیس لک علی الف و رسم
 ولما قالوا لو قیل فی جواب قولہ تعالیٰ است برکم نعم مکان علیٰ لکان کذا اذ لیس معناه جئیند لیس رنا و ہو کفر او تکلان
 لکان لی علیک کذا فقال نعم یكون اقرارا لما ذکرنا و لو قال بل یعنی ان یكون اقرارا لانه لا یتعمل الا فی النفی بحسب
 اللغۃ لکن بحسب العرف لا فرق بین نعم ولیٰ فی جنس ہذہ المسائل و یكون الكل اقرار حتیٰ الرمنہ القاضی المال فی المسلمین فی التوزیر
 تکلیبا للعرف علی اللغۃ الیہ اشیر فی النسخ و کما فی شرح المقدمۃ لابن الحاجب قولہ اخرج منجج الجرا و هو القسم الثانی منساقاں الکلام
 لما جعل جزاؤا لما تقدمہ کان المقدم سبب وجوبہ بتعلیق بہ لان حکمہ یتم بعلتہ ضرورۃ لغرض الاثر مشورۃ کقولہ الراوی
 سہی رسول اللہ علی التذعیہ وسلم سمیذ فانہ لما خرج منجج الجرا و السہو بدالہ الفاء لتعلیق بہ ذاکان مستقلا بنفسہ وکان السہو
 سبب وجوبہ کما لزمنا لوجوب العمل فی قولہ تعالیٰ الرانیۃ والرانیۃ فاجل ووا السہوۃ لقطع فی قولہ تعالیٰ والتسارق والتسارۃ
 فاقطعوا یدیہما ولو لم یعلق بہ لم یبق لذلک السہو ولا کلمۃ الفاء فادۃ وکان معناه نسجد السہو حکمہ و کذا قولہ زانا ما عزہ فرحم قولہ
 اخرج منجج الجواب و هو القسم الثالث من الاقسام الاربعۃ فان کلامہ المستقبل لما خرج منجج الجواب لما تقدمہ غیر اذ علی قدر
 تعلقہ بما سبق و صا زانا ذکرہ فی السؤال کالفا ذی الجواب لانه بنا علیہ و کلمۃ یتعمل الابداء لا استقلالہ فاذا لزمہ لیس صدق و یانہ و قلنا

كما ذكر في العدا بان قال له اخر تغدي فقال والذ لا تغدي او قال ان تغدي فبعدى وانصرف الى ذلك العدا حتى لو تغدي في ذلك
 اليوم في منزله او تغدي معني يوم اخر لم يحدث خلافا لفرقة اخرج الكلام مخرب الجواب ردا عليه وموافقا له الى ذلك العدا انتقيد
 به وليصير كانه قال ان تغديت العدا الذي دعوتني اليه فكذا وبها كالتشرا بالدر اسم يصر الى تغدي البدي لانه الاحمال وكذا اذا قيل
 انك تغديت العدا في هذه الدار من جنابة فقال ان تغديت فبعدى حرم ان يغديت بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام
 الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربع بان قال والتغدي تغدي اليوم او
 قال ان تغديت اليوم فبعدى حرم او قال في مسئلة الاختصال ان تغديت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فغديت
 يتقيد بالعدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير متبديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدي اليوم في
 منزله او في موضع اخر او غديت من غير الجنابة بحيث لا نال وجوبنا متعلقا به كان فيه اعتبار الاحمال والفاوة الزيادة ولو جملنا ومتبديا
 كان على مسئلة فكان اولي لان العمل بالكلام لا بالاحمال لانه ظاهر واحمال امر سبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم واحمال
 دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لهما مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجملناه ابتداء وما ذهب اليه الخالف من جملة على الجواب
 باعتبار الاحمال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين التغدي لانه مع الزيادة يتحمل الجواب
 فانه قد يزداد على الجواب للتاكيد 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 فغديت ذكر السبب يتعلق به
 وكذا ان تغديت يتحمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او للسوق فالقول السبب مخصص به وعموم
 اتسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فمعم ولكنه لا يتحمل
 عن تحمل وكلف وما ذكرناه اول الظاهر وافق العامة الكتاب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمي العدا والاختصال وبين
 قوله كل امرأة لي نفي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصيص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطبق هذا
 مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب المورد بل هو من قبيل التخصيص بالعرض
 وهو قسم اخر نفي محقق التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما وراءه ومنها
 السبب خارج عنه فكان تقسيم اخر من النظر في الكلام الى المقصود والمنكلم فيوزان ان يكون مقصوده منهاك اثبات حكم السبب وغيره
 بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارشادا 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 ارشادا كما احتمل ان يكون اسما لها وزجرا لارادها
 عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اى 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 ستبين فاجبة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم التعلق بها عند مر حتى قالوا ان قران الجاهليتين في
 قوله تعالى اتقوا الصلوة واتوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن لصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لساواة في الحكم وجموع ان المعطوف
 اذا كان ناقضا لتشارك الجاهلية 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 وحكمه فيجيب القول 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 البشعر وسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب التميز في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويفرد بحكمه لا يشترك فيه بكلام
 اخر كقولك عبادي زيد وذهب عمي ولان في اثبات الشر كجعل 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 تغفارا الى ما تم به وهو الخبر فاذا تم اى الكلام المعطوف بنفسه لم يجب 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 التمس تعليق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما ليقا ما كنه تار
 تعديقا لا عرف بدلالة اى ان عطفه على الشرط لا التميز ولم يذكر له شرط على اى حدة تضارنا تضامرا حيث المعنى والفرض وقد عطف على
 المعطوف بالشرط مثبتت الشركة للاقتران ليويد ما ذكرنا 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 معنى زنيب تعليق نفس الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبد
 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
 محم كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير متفرق الى الاول لانا نقول لتعلق لومان تعليق البطل وتعليق
 بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بشبهة الله تعالى ونحوها وتعلق يحصل وهو تعليق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه ونحوه اللف
 ههنا الا بارجح حيث استحق الاستثناء بكلامه لبعده تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق بقوله وعبدى حر في حق صل الميت فيصرف الاستثناء
 الى اليمين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء اشبهه فلان بان قال ان شار فلان يصرف الى اليمين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى يفتقر
 على الجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فكذلك 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 لئس القدر اليه ولو وجد ايضا من جهة المتكلم اليه
 على اذ في الشركة فيها لئس القدر اليه فاذا فقد شئ من هذه الجملة لا يثبت الشركة ولذلك قلنا بانها الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
 طالق ثنتين لعدم الاقتران وفي قوله هذه طالق وهذا طالق وعبدى حر لانه في 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 فلتون حكم تعليقه

تأمل

في غاية العلول وفي عين الذباب مجرود وكان جالينوس يأسر 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 التناصب قطعا نعم لانكران التناصب 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 العلون حدوده عن سبيل المامور ووجه 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 نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسمى امرا ولها انيس قبلة الى الحسن وسوء الادي قبيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بعينه 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 غير كيف على جهة الاستعلاء او اريد بالاقتضا انما يقوم بنفس
 من الطلب لان الامر بالتحقيقة هو ذلك لاقتضا او الصيغة بحيث به مجاز الالتماسية واكثر بقوله فعل غير كيف عن النبي وقوله على اجته
 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 الغفها واسما لغير قولنا فعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
 في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ مما ذكرنا في القسم
 العشرين ومن الاولى التبعية والثانية والثالثة البيان وتحويل ان يكونا للتبعية ايضا وقوله فان صيغة الامر الى اخرها قائمة الدليل على
 ان الامر من قبيل التماس لا يقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعي وليلا عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه فاع
 نفسه لانه قال هو خاص لانه خاص مساوية لانه لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرع بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان التماس نوع
 وحقيقته معلومة لتسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ تام وضع المعنى
 تام وكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفة كيت وكيت ثم يقال لغير معين هو دخل
 في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وهم لان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المتساوية فاشبه
 وقد يكون على العكس كالاصلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ 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 مالك والشافعي ان معنى
 الامر وان كانت متحققة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انه كما يستفاد منها يتفاد من غيرا وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة
 حتى قالوا انفعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامور والحاصل انهم وافقوا على ان الامر موجبة ان الايجاب بالاستفاد والامن اللعوان الصيغة
 المحصورة ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا
 بينهما وعندنا انه يسمى الفعل امر على الحقيقة فاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة اسئلة ان اذا قلنا ان
 انفاك التي ليست بسبيل المثال 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 وتسمي الى المرتقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بالوجهكم
وايديكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل ليس ان نقول امر النبي عليه السلام كذا فانه في احدى الروايتين عنه 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 وهذا
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه لطريق الحقيقة تسمى كذلك بان التذات سمي الفعل امراني قوله عز اسمه وما امر فؤاد
برشيدي 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 التمامى صنفه الاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو علم الحقيقة موجب باختلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجباً كالصنعة وبان النبي عليه السلام مثل من اربع صلوات يوم النخذل نقضها مرتبة قال صلوا كما رايتونى اصلا وقال ايضا في حجة
الوداع فذروا حيا مناسككم فانى امره مقبوض فعمل 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 احداهما الى 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 من اربعة معارض بالكاره عليه السلام على احوال معين وانفوقه في صوم الوصول
بقوله وايدىكم مثل يظننى ربي ويسقنى وفي خلق العنان في الصلوة بقوله لا املك خلقكم لعلكم الحمد يشاء ولو كان فعله موجبا كالامر له كين لا الكاره
عليه السلام لشيء كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي 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 اول الجمع ولو كان
الفعل بنفسه موجبا لما صح ان قوله صلوا كما رايتونى اصلا بعد قوله تعالى طيعوا الله وطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعالنا كذا لشيء اخر
يوجب الاشتغال به قوله وموجب عند الجمهور الا لرام الابدالي يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منتظما يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف من الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر للامام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس مختلفا في بل هو للامام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب اوله والامام المقترن بالامام المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه في تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق مقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر للجمهور عن القرائن الا لرام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه لزاما بالاتفاق اوله عدم الامام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن بدليل الوجوب قوله تعالى طيعوا الصلوة
والزكاة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كذا ما هو قوله بل ذكره والذين يظنون انهم لا يظنون الاية وما
ورود التكليف بالصلوة في مال شدة الخوف والرضى ما ورد من التمديدات في ترك الصلاة والزكاة ولت على انها لا يوجب ومثال الامر المقترن
بدليل عدم الوجوب الامر بالامام بالجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع لبعدها بالجمعة الى الصلوة الى غير ذلك
ولت على انه ليس لوجوب وكذا الامر بالاصطيا والورد التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر سمات لوجوبه كقوله تعالى اطيعوا الله

والقول الكون والندب كقول تعالى فكاتبهم ولا تشاؤوا الى الاوتى كقول تعالى واشهدوا ذوى عدل الفرق بين الارشاد والندبان الندب
 اشواب الاخيرة والارشاد للتبدي على علمي الدنيا والاخرى ثواب الاخيرة تبرك الاشهاد في البدايات ولايزاد والنجباء والاباء كقول تعالى فكاتبهم
 اسكن ملككم والاكرام كقوله تعالى اذنا وانما اسلام النبيين واللائمة ثمان كقول تعالى فكاتبهم ولا تشاؤوا الى الاوتى كقول تعالى واشهدوا ذوى عدل
 الفرق بين التسوية كقول تعالى الصبر والاقبال والتعب كقول تعالى اجمع بهم والصرى ما همهم وما يصحح للكون وكمال القدوة كقول تعالى فكن
 ولا تشاؤوا كقول تعالى انبار القوام انتم باقون والاخبار كقول تعالى فليغصوا قليلا وليكبروا كثيرا للتبدي كقول تعالى اعملوا ما كنتم تنهون عن ان تعملوا
 ويقرب منه الاشارة كقول تعالى قل تمتوا فانما منكم من لم يعلمه شيئا اخر للتبدي كقول تعالى فالتبدي كقول تعالى فالتبدي كقول تعالى فالتبدي كقول تعالى
 كونوا اقربوا فحاشين للتبدي كقول الشاعر الا ابا الليل الطويل المخل لليتا ويب كقوله عليه السلام لان محبان كل مما يليك هو قارب من الذب اذ
 ما ادب من ادب اليه ولا دعا كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان حقيقة فعل ليست حقيقة في جميع هذا الوجه لان معنى التوجيه والتبدي مشا مشا
 من مجرد الحقيقة وانما الفهم ذلك من القرآن انما الذي وقع اختلف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباءة والتبدي يدقق الى معنى التبدي
 هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربع بالاشتراك اللفظي للفظ العين نقل ذلك عن الاشمعي في بعض الروايات وابن شريح وبعض اهل البيت
 هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباءة بالاشتراك اللفظي قيل بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل لاشياء ومبنيها للمعنى من
 فبغيره القبول كون في التهدير بما قيل به مشتركة في الالباب والندب لفظا وبخبر قول من الشافعي وقيل منى بان يحيل حقيقة في معنى الطلب
 والشامل لهما هو ترجيح الفعل على الشرك وقال الجويني الاشمعي والقاضي الباقلي والافرنجى ومن تبعه لا يدري انما حقيقة في الوجود فقط او في
 الذب فقط او فيما سوا بالاشتراك على قوله هو الا جميعا لا حكم له 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 المنهية
 والسكينة قالوا انما حقيقة في احدها المعاني من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم تخلتوا في الحقيقة فذهب الجويني ومن تبعه او جماعة من ائمة
 كابن الحسن والجبالي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة
 في الذب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباءة ونقل ذلك عن صاحب مالكا حتى الفرق الاول من الواقعية بان حقيقة
 الامر تجلت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحد على الباقي الا اصل في الاستعمال حقيقة فثبت بالاشتراك الذي هو من تمام
 الاجمال عندهم فلا يجب العمل بما لا يليل زاد يبرح احاد المعاني على سائر ما لا يستحق ترجيح احد المتساويين بالامرج وهذا هو المنسلك لجمهور
 من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمل الامر المطلق على الاباءة 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 استفاة القرآن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الالفظة
 قطعنا انما ليست بالافاظ مترادفة على معنى واحد كما نذكر التفرقة بين قولهم قام زيد وقولهم زيد في ان الاول للماضى 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 فوكنا قولنا بعت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل من غير الترجيح فبقى الاشارة من الندب الوجوب دون قال بالاشتراك
 المعنى تسك بان جعل الفعل حقيقة في الاذن المشترك بين التماسك والطلب المشترك بين الوجوب والندب الى وجه الاشارة والمجاز
 والقائلون بالاباءة اجروا بان الامر للطلب جوذا المسورة ولا وجود له الا بالاشتراف فدل ضرورة على انفتاح طرق الاتياري عليه واداءه الا

والنادر ان قالوا لا يجوز ان يكون سوجبه الاباثة لان الامر للطلب القتل ولا يذوقه من ان يكون جانب الجهاد ليعمل بالجماع على جانب الترك
وليس في الاباثة ذلك لان كل ما فيه اسواء ولما لم يكن بين التزجج والاعمال ذلك الا بالوجوب والندب شيبة اذ انها تقتضيان جملة شيبة اذ اذ
ان معنى الطلب التفتيش فلا تفتيش الا شيبة صفة دائمة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيم بالندب لا تقصا كونه ليعمل احسن من الترك وتعلق
الاشوا به وتسك الجهور القائلون بان حقيقتة في الوجوب بالكتاب والجماع واللغة اما الكتاب فلهذا لم يفتوا بالطلب بل بالندب انما تسجد اذا امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اجعلوا ذمنا وروى في معنى الذم على الخي لغة لاني معروض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والالام
القد تعالى على الترك وكان لا يلبس ان لقول انك ما الذي يعني السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون نوم على لغة الامة وهو
دليل الوجوب وقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا انما نهيكم عن الفحشاء والمنكر والحرج المأثم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حتى الوعيد للغة امر النبي صلى الله عليه وسلم
وخطبته وخطبته امر من غير ترك ما امر به اجبا للغة بعد الموازنة وموازنة الايمان بما امر به فيكون من اللغة ترك ذلك لو لم يكن من لغة
امر حراما مطلقا لما لمحت الوجوب به واذ كان مخالفا لغيره وهي ترك الامر به مطلقا كما كان الايمان بالامر به واجبا ضرورة واذ
كان الايمان بالامر بالمعروف والايضا يكون الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالطلب الاولي ولا يقال لو كانت للغة ترك
الامر به لكانت لغتين لغز الشائع في ترك البواهل بالامر به بالانفصال الامر بالنوازل متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن
ان معناه الاولي لكم ان تفعلوا كذا ويحذر لكم ان لا تفعلوا فلما يتحقق النية بخلاف الامر المطلق تعالى عن القرينة لانه لا يبيح عن
جواز الترك بل يدل على الايمان بالامر به لانها كذا في لغة من الخي لغة تبركه واما الاجماع فلان الامتة في كل عصر لم تنزل كانوا امر جوبون
في الايجاب والعبادات وغيرها الى الامة والامر والاستدلال بمطابق القرينة بالجملة عن القرائن على الوجوب كما استدرك الوجوب على وجوب
البركة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا بالبركة والصحابة بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم ستوا اسم سنة اهل الكتاب غير ما كفى لنا اسم فليصليها اذا
ذكر ما فليصليها سبعا فقلنا وسخا على الوجوب من غير توقف وما كانوا ايدى كون 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 ليعمل حسن من اهل اللغة احكم نديسوا بجملة المعقاب وكويرة عاصيا واولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يزم عليه انه لا يزم لغة
لو كان الامر به معصية لما ناسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرها وهو غير معصية سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها
وراءها يحمل 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 ومن قال بان سوجب الوجوب قبل الخطر فاعلم على ان وجوب الوجوب بعد الخطر ايضا ذهب بالغة من اصحابنا حتى الى ان وجوبه قبل الخطر
الوجوب بعد الخطر الاباثة ومعية دل ظاهر قول الشافعي في كلامه القرآن كذا ذكره فاعلم لغوامع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اضطرار ودر خطر سلق لبيته او لشرطا ولبده عرضت فالامر الوارد بعد ذلك اعم من الخطر ليعيد الاباثة عند جهود اهل العلم كقوله تعالى واذا حلت لكم
لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاصطادوا وحلها بان سبب التحريم فالتوقف وعاد الامر الى اهلها وان كان الخطر واردا
اثناءه جعل اهلها عارضة ولا يمنع بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه حتى 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 التوراة في قوله عليه السلام كنت نبيكم عن
الدار بعد الصلوة والنقير 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 التكملة قرينة والته على ان المصنوع
لمسور عجز ولا وجود الفعل نصار كان الامر قال كنت منتك من كذا فرغت وكذا المنع واذا قلت لك فيموجبت العامة بان المقتضى هو وجوب تعلم
وهو الصيغة العادة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يعلم مسار حنا لذلك لانه لما جاز الاتصال عن المنع الى الاذن
جاز الاتصال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الابر لعبد 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 كحيز 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 الجنايات لعبد كان الايذاء مخطوبا وكقول الرجل لعبد اذ قال له لا تستغني فقرة الا وامر كلها تعقيد الوجوب الكفا
بعدا لخط فثبت بما ذكره ان الخط المتقدم لا يصلح قرينة لصفه صيغة 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 الخطر التسليم فانه لو لم يخطر التسليم
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 يتقدم من خطرة المصالحية حقا مبنيا على ما يشهد به لنا
قوله ولا موجب له اي الامر في التكرار والالتزام اي الامر التكرار انما تلتف القائلون بالوجوب في انما المطلق في الازدية التكرار اذ يتبين
التكرار ان الفعل فعلا لم بعد فزاعه يعود واليه فعلا لبعضهم 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 العبادي من ائمة احمد شيخي وغيره وانما التكرار في
المشافعي انه لا لوجب التكرار ولكن يتحمله ويروي هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحمل ان الوجوب يشهد من غير قرينة ولا يقتل
لا يشهد بدونها وقال بعض مشائخنا الامر المطلق لا لوجب التكرار ولا يتحمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا انفسكم
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا تبيكرا وتبيكرا 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 بتمثلا يتحمل كل معنيس بل يلد وهو اللبنة وهو قول بعض المعتقد من اصحاب الشافعي وآجج الفرق الاول بان لفظ الامر
مقتضى طلب الفعل بمجرد ذلك الامر فان اضرب فمقتضى من قولك اطلب منك اضرب لافعل فعل التبريد كما ان ضرب فمقتضى من قولك فعل
فعلا للضرب في الزمان الماضي والمقتضى من الكلام والمطول في اعادة المعنى مؤلفان قولك اضرب فمقتضى محقق وقولك هذا كما رسوا
وقولك هذا بشرط انك مقتضى من العتب فعلا واشتد وقولك هذا فمقتضى من قولك اضرب فمقتضى من قولك اضرب سواك مقتضى من المصدر الذي عليه
اسم عام بحيث الفعل شامل لجميع افراده ووجه الاستغراق فوجب القول لوجوبه عندنا ساكن كما في سائر الفاظ العموم واعتمدوا الامر
بالنهي فان النهي في طلب التفت 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 النسب ولا العزم الا شتبا

فيه لان النسخ يردى الى البداء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا في زمان واحد والاستثناء يردى الى الاستثناء اكل من اكل وكلاهما فاسد كقولهم
اشاني بما ذكرنا ان الامر مشتق من طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت به مصدر زكوة لانه لا دلالة في حيزه الامر على الالف واللام ولما جعل الالف في الفعل
كمرات لان الالف على غير حصولها لا تسمى على التعريف والذكرة في الاثبات فيحذف الموم بليل فيترن بالالف اسم جنس وهو يقبل الموم
الامر يسمى الى قوله تعالى لا تفرحوا اليوم بخبر واحد او عواشورا كثيرة لانه تعالى وصف الشهور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لم يصح وصف الشهور بها وبما
او كونه الفرق بين الامر والامر لان المصدر في النسخ مكررة في موضع النسخ فتم ضرورة فاما ما هنا في موضع الاثبات فيحذف الالف اتمام دليل على
فانها تامحة النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة والله على انذار يديه العزم كما ان الاستثناء في قوله ما رايت اليوم الا ذرا دليل
على ان الاستثنى من الانسان استدلوا بجديته الاقرع بن عابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكلوا كل عام ارسوا كل عام ففعلت
حتى قالوا لئن اقلنا لولا اننا لم نوجبه 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 الثالث بالخصوص الواردة في الكتاب والسنة مفيدة ومعاينة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكركم ان كنتم
جنبنا فانهم وادوا وامن بهم لو لم يسموا شركم فانه يتكرر في الشرط والواصف لعلها باء وان الشرط كالغلة انه اذا وجد الشرط
وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد العلول بل اتوى منها الاتفا الشرط بانقضاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان العلول لا يتغير
بانقضاء العلة بالاتفاق ثم للاختلاف الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني
ان حيزه الامر مختصرت معنا من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة فرد وسوا قد مر عرفا كما قال الفرق الاول او يتكرر
كما قال الفرق الثاني فما يمكن العدد لان بين الفرد والعدد نفاذا الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب واحد متناهيان
كما وكما لا يمكن العدد مع 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 الفرد الذي هو
واحد لان العدد الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاذن المتعلق بفردية لا يمكن كذا باعتبار ان الفردية فيه لا باعتبار التعدد والقيح
كونه فاخر في النماذج في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني والتعدد فيه فلا كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ابن الكل والاقول ليس لفرد يوجد فلا يكون محتمل اللفظ البنية فلا يميل فيه البنية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لا ثبات ما لا يتعمده في عينها
وكراما ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة تهنئت ايضا من طلب الفعل فيوجد ان
يوجب التكرار ويحتمل كما في اليوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وايضا لان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل فلما في قول الرجل لامرأة
طلعت نفسك ان يقع على الواحد ان لم يؤتى واحدا او نومي واحدة او نمتين وان نومي ثلثا فعلى ما نومي لان اثلث كل جنس الطلاق فكان
واحد من حيث الجنس ولهذا يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصاح محتمل
فان اطلقت نفسها ثلاثا وعن جميعا وان اطلقت نفسها واحدة فلما ان اطلقت نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية
تملك ان اطلقت نفسها واحدة ونمتين وثلاثا او على الفارق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو الميزان الزوج شيئا او نومي ثلثا فاما اذا نومي واحدة
او نمتين فينبغي ان تقصر على ما نومي عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد ينسخ عن دليل والبنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم يوازي الزوج شيئا او نومي واحدة وان نومي ثمتين او ثلثا فهو على ما نومي قوله ولا يمكن ان يكون في عينه لا يصح ولا يوازي

في غير وجب الكلام لانه في النوى في العدد والكلام لا يحتمل به فيكون انية كما اذا قيل استغنى ولو في جبال الطلاق الا ان يكون المرأة امة
 بن تشرى 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 ضرر للطلاق في حقه على النية فصار التيقن في خصما من طرفي الجنس واحد كما اشدت في حق المرأة فيصير تحمل اللفظ ايضا ولا يصح ان يترك لمصوب
 النسخ والاستثناء لاننا 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 لم يشر
 به فكذا قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفرق الثالث في صم العينا
 لانه لا اثر للشرط واللا وصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقض التكرار فقولته بغيره قاسما وكان تاما لا يقتضيه العينا بل لا يزيد الا
 اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقولك لو كتبتك زيد حتى ان وجدت الدار ولعبه اشترى الخمران وتعد به السوق وقوله العاصي لولا
 اجد فلانا الزاني ان يخرجه عنك فانما لا يقتضي التكرار فيكون اللفظ والضمير بالاجماع كقول امر الشريعة وكان قول الشارع فمن شربتمكم وشربتمكم
 واذ ذالك اشترى فصل قوله الرجل لم يعبا مع شدة كرمه فلتطاش لقب ما اوزن زالت هاية شمس فلتطاش نفسها اذ اكرار في اوامر الشريعة فليس من جنس
 اللفظ بل دليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولقد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يكرهوا الرجوع اليه لطلب فضلهم فانما اكرار ذلك على
 الدليل اجتنابا لكره العينا على الدليل كيف بين كان جنبا فليس عليه ان يطهره وان اذ لم يرد العلة فلم يكره مطلقا لكن تبي في موبى العلة والرسول كذا ذكره القراني
 واعتبارهم الشرط بالعدا ضيف لان العلة موجهة للكرم والرجوع اليها من الرجوع اليها الشريعة فليس بموجب لولا يوجد الشرط بدون المشروط
 والشروط في ون الشرط عندنا واما سوال الاقرب فممكن بنا على احتمال التكرار لانه في سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كعلقها
 بالاوقات واليوم والشهر والذروة 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 في حق عديه لسلام لوقفت لغرم لوجبت لوقفت لم تجب
 في كل عام لوجبت في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه لسلام كان صاحب الشرح واليه نصب الشرائع لكذا ذكره في قوله لا تقم
 في تحقير التقوم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالذروة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضاهي صوم رمضان والنداء المطلق
 لا لوجوب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق او الامور فيه لوقت محدد وعلى وجه نفوت الاعاد
 بقواته كالامر بالذروة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضاهي رمضان والنداء المطلق 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 بجمهم الى ان يوم الحسن
 الكرخي وبعض اصحابنا المشافعي منهم ابو بكر العمري والبرهان الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والرد اسم لزم القول بالفور لا
 سيما في معنى قوله على الفور انه يجب التحليل الفعول في اول اوقات الامكان بمعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخير عنه لانه
 يجب تاخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يقدر به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا فعلت فاستعملت في كل
 سميت به الحالة التي لا يريث فيها ولا يثبت فيقول جاء فلان من نوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط التراخي منه بالاتفاق فتاخره عنه ففرض لوجه به اذا لوجوب بالاسبق ترك
 ولا شك ان تاخير وترك الفعل في وقت وجوبه في وقت وجوبه ان في التاخير نقص الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت تمتعته

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاتباع فلا يبقى غيره ومراد الان الثابت بالضرورة تيقن بقدر اديان التخيير
تقويتا لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الامكن من الاداء على وجه يكون معارضا للتقويتين فيمكن
تأخيرهما من اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا استحسن في ذلك اذا جرح عن الاداء وان اتعلق بالامر اعتقادا والوجوب واداء الفعل والامر
وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني واليخير الامر بالنهي فالامر بالنهي مثبت على الفور فكذلك الالتزام بالامر موجب بالامر
بالترخي بان صيغة الامر واضمت الالغاب للفعل باجماع اهل اللغة فلا يقيد بزيادة وسطه موضوعها كما سطر الصغرى الموضوع
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله ويفعل لزمان قريب او بعيد ويتقدم
او يتأخر كما لا يجوز تفقيده الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تفقيده الامر الصيغ المان التقييد في المطلق بخبري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد
بمكان وون مكان يزيد ما عدا الفيض ان مدلوله يقتضيه مطلب 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 حصولهما من حيث الازمنة كما 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 مثبت ان الامر بيقينه لا يقيد بالفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير بالم غيب على طنة فواته ان لم يقيد فيكون هذا الامر
مقتضيا لمطلب الفعل في مده عمره ليشيطان بخلي زمان العمر منه فثبت الامر عليه بوجوه التوثق لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائزا اعتقادا وشرا ما اعتقادا فلا تعلق لئلا مما فعل كذا في هذه الشهادة 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 الشاكلة 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 لفض الوجوب فذلك حكم الواجب المتيقن فاما الموضع فيجوز تأخيره الى وقت مثله ليشيطان لا تخلى الوقت
ولو ادى على حصى وان لم يلازم من التأخير لفض الوجوب وليس في مجر التأخير تقويتا لانه يمكن من الاداء في جزير يدركه بعد الجزم الاول
حسب يمكنه في الجزم الاول وسوت الفجاءة نادر لا يصلح لنباء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغيب على طنة بامارة انه اذا اخر لغوت
الما ويريه والنظر من امارته دليل من دلائل الشرع كالا جهادا في الاحكام فيجوز نيا الحكم عليه مقتضاه الوجوب يعزق جميع العمر ومن
ضرورة تخيل الوجوب وكذا الاتمها في انهي فاما اد الواجب فلا يستغنى جميع العمر فلا يتعين للاداء جز من العمر لا بدليل على انما القول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على 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 اشتم هذا الكفارات كلها والنذور والطلاقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واحصول الفقه المشتمل لادمه لتعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لغوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفار
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 انما ان يكون موسما او غيبقا ولا يعرف

لتوسع وتضيقة فيكون مجموعها في الاقسام المذكورة في جعل الوقت في الشرط اللادواني فيل يفتينا والشرطية من الطرورية لان الطرود
 سماه والجمال شرط على بلوغ فما فائدة قوله شرط اللادواني المراد من المؤدى الركبات التي يحصل في الوقت من اللادواني اخرجها من العدم
 الى الوجود وكانا غير من واعية بذابا لركوة فان اذ او تسلية الدرهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده وان كان
 كذلك لا يستفاد من شرطية اللادواني لانه 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 جديون هذا الطرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة
 اثبت بيان ما وقع به الاشتراك والامتناع في وقت الصلوة وله يوم فاستزه وقت الصلوة عن وقت الصلوة بكونه شرطية لغيره فان كان كل واحد
 منهما شرطية للادواني وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرط اللادواني فائدة عظيمة قوله الاميري انه امي وقت الصلوة لفضل عن اداها في
 اذا اكتفى في اللادواني على القدر المفروض لفضل الوقت من اللادواني ولو اطال ركنا لانه مضي الوقت قبل تمام اللادواني وكذا يجوز اللادواني في امر جزاء
 شا من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يفتت انظر في السبب ان هذا ان يكون الفعل باعترافه ولا يكون مقدره بالغير
 المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه وبمقدار فيه او لا يتحقق بطول الوقت فهو كالكيل في الكميات ووقت الصلوة من قبل الاول
 دون الثاني والاداء في وقت الصلوة فكان شرطية لان فعل الصلوة لا يستلزم بالالتزام بين في الوقت ونهاج الوقت صمدية ومنه فعملنا التفتيح
 انها وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اذ والآخر تفتيح فكان الوقت شرطية اللادواني والادواني المؤدى تختلف باختلاف صفة الوقت
 فان اللادواني في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي نقصنا ان وجد جميع شرطية لغيره بتغير الوقت علانية كون الوقت سببا لبيع لما كان
 سببا للملك لغير الملك بتغيره حتى 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 انتماء صفة اللادواني باختلاف صفة الوقت لكونه سببا كما في
 صوم يوم الحزيف والوقت ليس لسبب اللادواني لسبب في 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 اللادواني اختلاف الواجب الذي فانه يجب كمالا واقعا كمال الوقت
 ونقصانه ووجوب اللادواني والكان بالخطاب ولكنه ليس التسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
 الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله وليس التعميل قبل اشئ كعمل اللادواني قبل الوقت وليس اخر على سبب الوقت والاقبال لا يصح هذا
 وليا على السببية لان التعميل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كما لعل قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة تخرج احد
 الجانبين وقد وجدها ما يدل على ان الفناء وعدم السبب هو لغير اللادواني بتغير الوقت اذا الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرطية
 ان الفناء وعدم السبب لعدم الشرط افضل وليا على السببية فان قيل للبدن مناسبات بين الاسباب سببها كما للناسية بين العقبان والجناب
 والناسية بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب يتلوه على العباد
 فيها وذلك لعل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوفا لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انهم اسبابا
 لعبادات التي هي شكر النعم شيرا او عتبت مقام نعم كذا ذكره البرهان في قوله والاصل في هذا الفتح هو وقت الصلوة انه لغير اللادواني لاجل الوقت فان
 المؤدى وسببا للوجوب المستقيم ان يكون كل الوقت سببا لغيره لا يمكن جعل جميع الوقت سببا رعاية بين المعنيين لان ذلك امي جعل كل الوقت سببا
 يوجب باسباب المعنيين فانه لو رجع الى سبب غير منه فخير اللادواني في الوقت لانه لا اعتبار بالسبب بل بالناسية التي هي وقت الصلوة فاصح اللادواني

بل وفيه الجبال معنى الظرفية والشرفية المخصوصة مما لا نقول تعالى ان الماديات كانت على المؤمنين كتابا نورهنا واورقها بمعنى الظرفية وادريتها السببية في الوقت
لا يتم منه تقديم الحكم على سببه فهو متمسك به بالماله العقل فاذا لم يمكن ان يخل كل الوقت سبحانه ريبا عنه معنى الظرفية ليس به من اعتبار في السببية يجب ان
يجعل البعض سببا في ضرورة والاقبال لا يجب ذلك اما ان يمكن ان يخل نطاق الوقت سببا والطاق متفارقا لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يقع جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وتبين ان ذلك لا يجوز فنثبت انه لا يفيده من
تعيينه بالبعض لانه لا يمكن تعيين السبب والباقي من ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جازما جعل الكل
الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يراه فان اتصل بالاداء اقررت سببية مبدئها وان المقصود اذا المقصود
من افسر الوجوه بحصول الاداء نظر الى الظاهر والكلان المقصود والاصل الاتي بالاداء ان لم يحصل به الا اذا تمقلت بسببية الى الجزء الذي يليه اي
على الجزء الاول وتيقن عليه ان اتصل بالاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يحصل به الاداء اي لما وجب لعل سببية من الكل الى مادة
لا ضرورة التي ذكرناها وليس ابدال الكل جزء مقدر اي - تقديرا معا - يمكن ترجمته على سائر الاجزاء مثل الربع وخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
فساد الترجيح بما وجب وجب الاتصاف على الاداء وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو موحد لكل حال ولادليل على انما يفتقرين بسببية وانما هو الذي
لعدمه في جزء من الوقت جازما ولما وجب الاتصاف على الاداء في كان الجزء اتصل بالاداء اولى بسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
اتصال السبب بالسبب فان اتصل بالاداء بالجزء الاول كانت سببية متفردة عليه الا يتصل الى الثاني والثالث في اخر الوقت قال ابو القاسم الصلوة يجب
على الصلوة بالجزء القائم من الوقت بالغايات لا بد وجب بالجزء الغائت لصيرتها مقبولة للصلوة بمعنى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوه
قوله ولم يميزه بقرينة اي لتفريقه بين سببية على ما يستعمل الاداء وجب مما يقال ان الانتقال الى البعض الضرورية ولا ضرورة في اقتضائ سببية على الجزء لتفصل
بالاداء او قلها من الجزء الاول بالامكان ان يخل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سيما بحصول المقصود به وهو تقديم السبب مع صفته الاتصال بالسبب
تفصل الجزء بقرينة سببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي التفرقة يودي الى تخطي اي التمايز عن تفصيل هو الجزء لتفصل بالاداء بل دليل
يوجب ذلك لان المليل انما يدل على ان كل سبب في الجزء الاداء الذي سبب فانما يتل بسببية لما وادراكه والاداء يكون اثباتا بل دليل وتبين معناه ان
الجزء لتفصل بالاداء لا يصح سببا بنفسه بل بقرينة سببية على الجزء الاول والثاني والجزء الذي لا يخل عن تفصيل هو الجزء لتفصل بالاداء
بل دليل وذلك لا يجوز كسبب في الصلوة فانما سببية من ورواه نه اخر ذكره الاقرب في تخطي الى الاصل لا يجوز لتفصيل صلوة لانه
سببا لا امنية فكذا كانت هذا وجب حسن ويشير اليه قوله ولم يميزه بقرينة ولكن قوله يودي الى تخطي عن تفصيل لا يرافقه ولو كان المعنى ما ذكره يجب ان
يقال يودي الى تخطي عن التفصيل في الصلوة بل دليل بل دليل اخر عن انتقال سببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه
وان كان تخطيا عن التفصيل الى التامر ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لولا يتقبل من الجزء الاول فاما ان يتم اليه الجزء المتقدم
على الاداء احره لانا ان لم تقم اليه بقرينة العدم على الموجود مع صلاحية الموجود لسببية والاتصال المقصود به وانما فساد ان
نعت اليه بقرينة تخطي عن التفصيل بل دليل وهو ما سنذكره في التامر وقد استدلووا على الصلوة لانه لا يجمع فان الالهية لوجه تخطي التامر
الوقت بان اسلم الكائنات في الوقت اي اتصال اجنون بعن القضاء والجزء الاول اتمت عليهم الصلوة بالاجماع عليه بقرينة سببية
على الجزء الاول ولما يتصل جزاء الجزء الذي لا يجب ان يوجه عليه كما لو حدثت الالهية بعد وقوع الوقت وكذلك اداء الصلوة وقت الاحرام كما ذكرنا
واجبا ما لو واللامتقال لم يميز كما اذا تفضل عصر الا سببية الحاله هذه الضرورية عنهم الى القول بالاتصال قوله ثم ذلك تفصيل سببية

لما

اي كما انتقلت السبب بين اجزاء الاداء الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فيتمثل 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 في الاداء
نابت الى ان تبين الوقت بحيث لا يسبق فيه الاخر من الوقت بالاجماع حتى لو اخره من الوقت فاما انتقال السببية فكذلك ثبتت
الى ان تصديق الوقت ايضا من عدد فرجه التدرج لانه سببي على ثبوت اختياره. ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابتا الى اخر
جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ان لم يردم باليارض الموجود وانما لا يسبقه التفسير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
قوله فتبين السببية فيه لعل نتيجة لقول زفره وقول اصحابنا ايضا فسدوا لم يبق اختيار التفسير اذا ضاق الوقت تعينت
فيه اي في وقت التعيين لجزءه شرعي في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء كمثل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى ابد
والواجب لا يسبق فيه الاداء الى تكليفه ليس في الوقت فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والباوع والعقل وكسبها
عند ذلك اجب فان اسلم كما فرغ الصبي واقاق الجنون او طهرت بها كفن عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان عد
به العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخره من
اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية في آخر الوقت لجزء الذي عليه الشروع في الاداء يعني تعينت السببية
للجزء الذي يتصل به الاداء فانها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء وسبب انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدق العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك السبب فان كان الشخص الكف ما قلنا باننا مسلما طاهرا من كمين والنفاس في ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الامور في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقبلا في ذلك الجزء وجب عليه
صلوة قائمة وان كان مسافرا في سائر 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
به كالمناذير من المتساوي في الوقت بطول الشمس في ظل الفجر بطل الغرض عندنا خلافا للشان في عملنا في ذلك الجزء والى تقديره
سببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب فيثبت به الواجب كما طاني الذمة فلا يتأدى بعفته لتقصان كما
لعموم التذرية لاتيادى في ايام النحر والتشريف وكالسجدة اذا قرأنا نازلنا فركب وسجد بالايام ولا يتأدى به لانما
كاملة فلا يتأدى ناقصة ولا يقال الكمال قد يتأدى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلنا ولكنه اتى باكمل الاركان
منحج به من العدة وان تحقق فيه التقصان حتى وجب جبره لسجدة السهوان كان الترك بالسهولانا نقول انما لم يمنع ذلك التقصان
من المنحج 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 فتمكن به نقصان في الاداء فيجب بالسهولانا التقصان الواقع لسبب
الوقت فراجع الى نفس المأمورية فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اتم الصلوة لعل الشمس لا ياتي وقوله في ذكره
ان الصلوة كانت على المؤمنين كما هو قوتها 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 الحج 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 لياليه القلبيس استغفره فغناها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابى يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفيد بطلوع الشمس ولكنه يصيحه اذا ارتفعت الشمس ثم صلوته وكانه تجسب بذلك يكون موديا بغير الصلوة في الوقت ولو انسد ما كان موديا بمجئ الصلوة خارج الوقت او اذ بعض الصلوة في الوقت او في من ادرك الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطلان الفجر من اخذاه اهل يقره من عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جبهه فرضية على ما عرف قوله ان كان لمجرد ذلك الجوزي ما يجوز والآخر الذي وجد الشرع فيه فاسد اى ناقضا بان منا ونسوبا الى الشيطان كما عرفت يتألف في وقت الامر اى كوقت الاحمرار 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 اى هذا الشرع الواقع في الوقت انما نقص لانه ادى الواجب كما يلزم بمنزلة ما اذا انذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يفتقن ولم يفيد الا ما بعد الغروب ليس بانقص بل هو كامل فيتامه الواجب بالاداء فيه لانه المكن مما يجب فيه فكان اوله بالجمود ثم الشيخ رحمه الله انما قيدت في سببية الحزب الاخير بالشرع في الاداء ليتاخره تفريح طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والاعتين هذا الجزر لسببية بعد ما 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 نناشر طنا الشرع للتعين في الاجزاء المتقدمة ليعتق ان السببية مما اتصل بالاداء الى الاجزاء الباقية بترجمه عليها بالاقصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزر الاخير وليس بعده ما يتصل انتقال السببية اليه لم يتبع الى اشرطه الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره هذا الاسلام ابو اليسر ان الجزر الاخير يتبع سببا بعد الحصة بجلان الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يوجد فيه من 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 بجلان الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد فضيتها لانها جعلت اسبابا ليؤدى الواجب فيها لانه غير ما بعد معنيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تعينت سببية فيه بدون اشرطه لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزر وان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزر بمجال آخره ووجه روده انه قد ثبت ان ما وجب كالالاتي ادى بصفة النقصان كله ولا جزئية حتى لو قضيته الفجر ووقع اخره في وقت الكرامة لا يجوز فاذا استألف العصر في اول الوقت ودم الى ان احمرت 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

بعض

أخبرته الملائكة تعالى سهل له ولاية سرت لبعض هذه الاوقات الى حوائج أنفسه ونفسه فثبت ان يشغل كل اوقته بالعبادة هو الغزبية ولهذا
بينما الوقت في حق صاحبها امدد تمام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغزبية في العصر الا بان يقع بعض
اوضاعه في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصاً ولما لم يكن الاستعداد عنه مع الاقبال على الغزبية سقط اعتبارها لانه حصل كما قيل
الغزبية 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
ينصف المياريكة اخرى ويكون الركعتان تطوعاً معلوماً ان تطوع بعد العصر كروه 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
كلامه فيقول ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما اتعلقت السببية الى العجز والاضيق وامين هو للسببية لعدم ما قيل لا انقصت ل
ابيه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان العجز والاضيقاً فعما كما العصر اذا فاتت من وقتها ينبغي ان يجوز قضاها وباني الاوقات
المكروهة فانها الى اجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء ايضا فالواجب الى كل الوقت لاننا نأجلها جزاء من الوقت سبباً ضرورة
وتجوز الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وطرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفاً وسبباً فقلنا
جزء منه سبباً ولما في طرفه الضرورة فيها اذا جازها فالتحققه فالذي يسببه نظرنا بان لم يورث في الوقت من فات سقطت الضرورة
ووجوب العمل لاسل وهو ان قيل الوقت سبباً كما لان الاضاقه الدالة على السببية وعادت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والمظهر
اسم لجميع الوقت ولما قيل سبباً ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقة فلا يصح ادائه وقت ناقص كما في العجز وقت طلوع
ولا يقال اذ انقص الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتاً في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا نقول ثانياً فيقول
الى الكل بعد ان ينقص من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو انقص الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصاً ضرورة وينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا اسبباً بل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتادى في الوقت انما نقص من كل وجه كذا في منقحات القاضية المنعرة رحمه الله انه لا يتفق انه لو قضاها في اليوم الثاني
توقع اخره في الوقت الناقص كان جائزاً وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاؤه من صلوة كذا ذكر القاضية الامام في قوله
رحمه الله في شرح اجماع النبي قيل في اجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقصه فكان الاعتبار للاكثر الذي
اي حكم الكل في نفس الاول من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود باصلاً
ووصفاً اجماعاً على الوجه واملا الوعين والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل حتى ان الناقص فصار كالكل
كامل وهو اجاب الصحيح ما ذكره شمس الامية رحمه الله انه اذا لم يشغل بالاداء حتى يتحقق التوقيت بحضرة الوقت صار وقتها في وقتها في وقتها
الكامل وانما يتادى في وقتها انقصان عند ضعف السبب والزم ليرد في الذببة وذلك بان يشغل بالاداء لانه يمنع صيرته وينبغي في
الذبة وهذا هو اجوابها اذا سلم الكافر او طبع الجبب او طهرت اجزاء النفس في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت في وقتها
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمة بصفة الكمال فلا يتادى ناقصاً كذا ذكر شمس الامية على ان صدر الاسلام فخر الامام
رحمه الله ذكر لانه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف وقيل ان يجوز ولا يقال بثبوتها في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
لما كان ناقصاً كان اثبت به في الذمة ناقصاً ايضاً فبعد من وقت التخصيص 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 مطلقا لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادر ناقصا هذا بيان ما ذكره في الكتاب
وما حصل بان في الشرع واعتراف عليه بان ما ذكرتم من تفتيح الجوز والاشير للسببية غير مستقيم فاعلم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشرع فيه دون
غيره فكل جز من اجزاء الوقت يتعين على ذلك التقدير فلا ينسب لتفصيله بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجوبه في الشرع اولم يوجد
فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجبه سببا على تقدير عدم الشرع هل يتعين جزمه للسببية بان من اضافة الوجوب
الى غيره لاستدماها عدم تعيين ذلك الجوز للسببية واجيب عنه باننا قلنا بتعيينه وجد الشروع اولم يوجد حيث اعتبرنا حال المكلف في
جزء الجوز وان لم يوجد جزمه في الشرع في الاداء ولكن تعيينه لا ينسب من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد فهمه ذلك الجوز وبما اننا اخطانا
جزء من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت او اداء الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجوز
الاخيرا لان اشغ غير في الاداء وكذا الوما قبل خلو الوقت لا يلزمه شئ لانه في التاخير ليس بضر فلا ذلك لا يتعين جز منها للسببية
الا بالشرع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء وكان تفويتا كما في الجوز والاخير والاول وجه لجدل معنومات بقا والوقت والاختيار فاذا اشترت
في الاداء في جز تعيين ذلك الجوز وسببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشرع فيه فاما في الجوز الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولذا لم يشرع فيه كان مفرطاً انما فلا جزم تعين هذا الجوز للسببية وجد الشروع فيه اولم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبه لتعيين ذلك 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 الشرع حتى مضى الوقت فقد فات الغرض الذي سبب
والتعيين لا يطرد وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى بقا 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 فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كما في
الذي اسلم في اخر الوقت والاصل الذي يلزم فيه وسعها فلا امكان لعدم اهل بيته للوجوب في جميع الاجزاء فنقرر تعيين الجوز والاخير للسببية
في حقه وان لم يوجد من الشرع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضا العصر من اسلم المبلغ في اخر وقت العصر في وقت شمله لان
ذلك لا يرد على من سلف كما بينا فاحصل ان التعيين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورته فيحتمل بالجوز والاخير لاختصاص التوجه به
ويقرر هذا التعيين باجماع المشايخ بالشرع 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 اليسر الى ان الجوز والاخير يتعين للسببية من غير ان يشان الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال لكن يلزم عليه عدم جواز قضا العصر القايمة 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 يتبادر ناقصا في الوقت ضرورة ما فطنة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولي من ادائها خارج الوقت بدون نقصان فاذا مضى الوقت ذهب
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادر ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع التقدير
بالوقت باجمل الوقت معيار الداعي لانه وسببا لوجوبه هو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكر لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط

الاداء في كل مؤقت ولكن ان يحاب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل ان يحيل كل لوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت بطلان
اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين اجزائه الا في غير تلك تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سببية
اجزاء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والمجرد والمؤخر فكان قيل الانتقال من الكل الى اجزاء الاول ثم الى ابعده ثم تعيين اجزائه الا في كل ما في حق ما يؤقت
وفي حق غير المؤقت الكس سببا كما هو الاصل على هذا الايراد والاعتراض المذكور في الوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المعناه الى وقت معين قد لا يكون معيارا لوقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر الا ترى انه اي الصوم قد يربط لوقت صحيح لاداء ويزداد الوقت
والمقصود بان يتقصد الصوم لفضل الوقت من الاداء فيمكن معيار الاظر فاذا علمنا بان قياسه بغيره فيسوي به هذا الوقت بهذه المناسبة بخلاف وقت الصلوة
فانه ظرف ما في سببها واكتيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فيقول صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فيقول صلوة الظهر وصلوة العشاء فكان
سببا لوقت الصلوة لانه لان الاضافة دليل السببية فانها لا اختصا في اقوى حوجه الاختصاص من اختصاص السبب بسببها بيان قوله ومن حكمه
اي من حكمه في النوع من المؤقت ان غيره اي في غير هذا الوقت لا يعمى مشروع في اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا للوقت
فيه غيره من قبامه فيه فكان من ضرورة تعيين لفرض مشروع وما في التقاض وغيره من ذلك لا يتصور ادا صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا اسك واحد وهو في قبيل من المستحب فلا يكون غير مشروع ما فيه واذا كان كذلك يصاح بطلان الاسم في تبادي الواجب عن المعنى القيم في بطلان
الصوم من لفرض اجتهاد الفرض مع الخطا في الوصف اي وصف الواجب فوي صوم القضاء والذم واللكافة او انقل قال المشافه رحمه الله تعالى
عن احد الائمة فيمن رمضان لان الصوم مشروع في اوصافه فرضا ونفعا كما حصل للاسك مشروع الى عبادة ومعنى العبادة مستحب الوصف
كما هو عدة مستحب الاصل فانه ما يوجب بحسب زيادة ثواب ويستحب تاركه زيادة عقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن المتيقن حصول
عبادة لا من اجتهاد من العبادة كما شرطت النية الاصل لغيره بشرط الوصف كانه الصلوة وتعيين الحمل لقبول المشروع دون غيره لا من غير
تعيين الوصف لانه ما اعتبرنا النية للتعيين حتى يسقط اعتبارها بتعيين الحمل انما اعتبرتها لتعيين الحمل لا بالوصف من التخصيص بالنية على
مسائل الا ان النية موجودة شاملة للاصل الوصف وبياننا اجماعا على ان اشراط نية الصوم المشروع في حق اذ انوى بهذا الطريق اجزاء بالاتفاق
وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم لئلا يشرع في وقت لان اشرع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف والواحد في بان او كان ينال باسم غيره
كما يتبين الى اسم غيره كما ينال باسم غيره بالعمد فانها لو كانت بالاسم او بالمثل وهو مفرد في الدركان كما قيل يا زيد فلماذا فيما نحن في الاصل كما قد وجد للصوم
وهناك لانه لو لم يكن الصوم وجودا فينا وله يطلق الاسم كذلك كما انوى النفل لان الموصوف بان نقل غير مشروع فقلت نية انقل وليقوت في الصوم
فصار كما لو لم يكن الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا انوى الفرض في غيره رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لانه يتبع مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسم غيره اذا كان موجودا وهما الصوم عدوم او بهي جسمية فكيف ينال للعدوم باسم غيره قلنا كونه معدوم بالمعنى ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فلذلك باسم غيره لان اسم غيره كما ان اسم نوعه اسير به الا انه وان لم يكن موجودا تحصيليا فهو موجود
من حيث اشرعيته ومن حيث اشرعيته واحد فينال باسمه بان نوى اشرع في الوصف فان قيل سلمنا انه يتبادر بطلان النية لا نسلم انه يتبادر
بنية التسلوع او نية القضاء الا ان المتوعد في الحمل ينال باسم غيره لا ينال باسم غيره فان زيد لا ينال باسم غيره وكان ينال باسمه كمن
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان بانواه من الوصف لا يجمع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحيل مع الاعراض عنه متبلا عليه فلما انوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف فقلت نية الوصف بقت نية الاصل في ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل في قولنا الاصل صوم

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 ذهب بان 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 استحق عليه سواء تصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب باعته
 بجملان المرين والمسافر حيث لا يتبادر يوم الصوم الشرعها بلانية لان الارباب فيستحق ما يجهل في هذا الوقت فلا يتبين الابالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق بالعباد التي سبها يمكن من اداء العباداة وغيره على ملكه وادره بان يود
 سها ما هو مستحق عليه من العباداة باختياره فلم يكن بد من الغيبة لانه ما لم يعزم لا يكون صادقا له الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغيبة
 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
 به الفصل عن اقامة العباداة للاختيار الفصل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعة الى اداء الصوم اثر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يمكن ذلك في العين وذا جملان الزكاة فان المستحق صرف عجز عن المال الى الخراج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبتة
 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 وبجملان الاجير فان استحق
 منافع الكان اجير واحد والوصف الذي في الثوب ان كان اجير اشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند منيع الوقت لان التوسعة افادت شرطان اداء وجوب التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباداة
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر الاستثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله ليصاحب بطلق الاسم على الاصح 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 بهذا النية بل يقع صومها لوى 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 الترخص بالفظ ونها للثقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فبق
 صومه من فرض الوقت لكل حال والابى حنيفة رحمه الله طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب والكان ثابتا في حق المسافر لوجوه وسبب هو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص تبركا للصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي يؤول للمشاغرة وسنة الترخص ان بيع مشروع
 الوقت لتفريع اليه واتقاه نومانا المتعلق في الدنيا بالانظار فبالفرض العاقل المتعلق في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان
 يصرف بالالى المشاير والى الاضفاوا اشتغل 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
 سافح بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه لظلال الى مصالح دينية كان اولى و هذا 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 باداء واجبها كما جاز 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 تسليم ما عليه من الواجب
 بمجرد ثبوت نية صوم منه اداء واجب كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى التفتيح عمدا نوى وهو رواية الحسن
 من ابى حنيفة وفي المدونة وما اذا اطلق النية فعلى الرواية لانه لا يصح منه نية النقل للشك انه يقع عن رمضان لان صومه نية النقل
 لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا يتكامل الفرض فيها النية المطلقة التي يحتملها اولى 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 اولى كما في خارج رمضان ولا يصح
 انه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك الغزبية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت
 نية واجب اخر او نية صوم النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يتكامل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتبادر بمثل هذه النية في غير
 نية اولى وليست نية صوم النقل ايضا بل هي تتكامل كالتفتيح فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالفتيح بالمقيم فالطلاق النية منه يفتتح
 الى صوم الوقت فصار حاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفظ وما في معناه من ترفية يرجح الرواية عما هي متعلقة بالفظ لا غير قوله
 واما الرخص فالصحيح عندنا في اخره احتراز بعماروسى ابو الحسن الكرخى 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
 ابى حنيفة وفي المدونة انه يصير صائما عمدا نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب المداية والقافية 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 باجلع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يفتقر الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعيون وغيره والى ما لا يفتقر

العموم كما لا مانع المرطوبية وفساد البهيم فمير ذلك والرضخ ناثبت للحاجة الى دفع المشتة والعرض فيها لمن بعد ان ثبتت فيما لا حاجة
 فيه الى دفع العنبر فذلك شرط لونه مفضيا الى المحرك بجلان السفر فانه يوجب اشتة بكل حال فيتملق الرخص فبعض السفر واثم السفر مقام المشتة
 لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للرخص يجوز ازدياد المرض بان قلب على فلكه ذلك او اثيره الطبيب كما ثبتت بحقيقة العجز لا خلاف فيبين
 اصحابنا فان من اراد وجبه او حاه بالعموم ببله الفطر وان لم يعجز عن العموم ولم يهره من احد من اصحابنا خلاف ذلك فذلك في الرخص
 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 يعجز عن العموم
 يجوز ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وضال الجرح وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يعجز عن العموم لكن لما ان امر
 المريض الى الضعف الذي يعجز عن العموم لا بد من ان يثبت له الرخص بالفطر ففعل اللهاك من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز ان لو لم
 كذلك فالباقا فاذ صام هذا المريض من واجب خرا و من النفل ولم يملك نهرا انه لم يكن ما جزا الميثم له الرخص ففق عن فرض الوقت فظهر
 ان خرا واشتج لسبب الحرج من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المرعى الذي يعجز عن العموم وتعلق ترخصه باذدياد المرض و مراد المصنف
 رحمه الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يعجز عن العموم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم اشبح رحمه الله انما قال
 قال صحيح عندنا لان رواية ابى الحسن ان اجواب في المريض 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 فاشبح رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري و اشكال الى
 الفساد بقوله فالصحيح عندنا اى عندى كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الاية في المسبوقا فاما المريض اذ الوى واجبا آخر فالصحيح 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 ومراده مريض يطيق الصوم وسيفانه
 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 قطعه 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 التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل عن ترخصه
 بهذا الصوم فيتمدس اى حق الرخص فيتمدس اى من الالم يبطل والية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة
 الى حاجته الله نسبية ليعني جواز الرخص بالافطار باذاد الصوم سماوية الدينادية وهي دفع المشتة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
 الرخص واذا الصوم لما جته الدينية وسهه دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن ذلك ان شمس اى من جنس
 ما صار الوقت تعيينا له كغير رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذ ورنة وقت بعيدة اى في وقت معين مثل ان
 يقول لله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احتذ به عن انذر المطلق ماشل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة
 لما انقلب بالانذ صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان و سائر الصيامات بنسبة العوارض ولهذا يشترط فيها
 التعيين والتبني و اجبا لم يبق نفلا لان الصوم لمشرع في وقت لا يقبل و مصفين اى متصفا وين اى متنا فيمنع بها كون

١٢

تظا وواجبات 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 لعقوبة القضاة 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 بقوله تحت خطاب فاجله وا
ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النسل تحلات الوفاة وما صيبت بملحق الاسم اى يقع عن المنزلة بالذنية المطلقة دون الخطا
في الوصف اى بنية النفل الصوم رمضان وتوقف مطلق الاسماك على صوم الوقت وهو المنذر ورخصة بازمينية من النذر الصوم النفل
وهوم رمضان ولكنه اى لنا ذرا من صوم اى 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 القضا
والكفارة لغو لانهما من تحلات الوقت فصارت نية القضا ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان تعيين النية في
الناذر الوقت للصوم المنذر ونية الصوم المشروع وهو النفل 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 يربح الى تحته وهو ان لا يتبقى النفل مشروع ما فيه فان النفل
في سائر الايام مشروع وفقا للفتح عليه طريق الحساب اخيرات مثل المسادات من غير عود اشم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فانها
يجب الى حق صاحب المشروع وهو اى الرجوع الى تحته ان لا يتجبه الوقت تمثل بمدة فلا اى فلا يصح التبيين يعنى كان الموجب الاصل
في هذا اليوم هو النفل وفقا للحد وهو القضاة والكفارة كان ممكنا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو جبهه بالاجاب لانها
هو معنى المشروع وهو احتمال الوقت صوم القضاة والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صارا كغيره من المشروع الذى ليس بمدة من قبل
نفسه وذلك لا يصح كمن سلم عليه سجدة السهو يديه قطع الصلوة لا العمل مادته فيه لانه تبديل للشيء هكذا ما نادى لا يقال التبيين جعل
بانه لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا لتمامه فينبغي ان يتبدى الى حق صاحب المشروع ايضا كما لو بدنه بنفسه
لانا نقول اذ نة مقتصر على التصرف فيما هو معنى العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره حقه فان قيل المالم يتبدى الى حقه لانه وقت تتلا
لصوم القضاة والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتبادى بطلان النية ونية النفل كالنظر المقتضى لان صحة بنائين لتبيين
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاة والكفارة من عوارض الوقت ومتملته ومثل المشروع فيه صوم النفل الذى
صلا واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية ونية النفل اليه بكمالات النظر المنفرد فان تعيين الوقت لا واجب حصل العار من هو
التفسير في الاداء الى زمان التعيين 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 بمياره 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 المقتضى الوقت الوقت بوقت بشكل توسعه وتفتيحه وهو الحج فان في وقتة اشكال من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة
فان كج عبادة يتبادى باركان صلواته فلا يتفرق الا اذ ايجب الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعد سنة
سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثانى هو المذكور في الكتاب بالذنية 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 تصحى الفوات
 فمبني اشكالا 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 ادسى فيه كان ادوا لا تعنا بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ما عاين الحال لانه لا يتبين
 التبيين 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 السنة 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 ويوجه ادراك 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 كان
 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 الوقت غير مبه 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 متاخرا بمرو هذه الاشهر مما المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصله بعمره فلا تسمية رقت محبة الابا الاتصال و
 ذلك شكوك والانعصال في احوال ثابت فلا يرتفع بالشك على اعتبار الانعصال للثبوت لجهة 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 والاعتداد من الفوات تحفته 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 تأخيره 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 وبالحجوب وغيره على ان التأخير انما هو من الفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في سنة
 فانه كان يعلم انه يعيش الى بيومين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ودينه 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 رحمه الله من القول بجواز التأخیر بشرط سلامة العاقبة علی ما ذکر فی هذا کتاب وعامة الكتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا یکره
بنار الامر علیها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علی وجوب طریق وارید ان اوزره الی السنة التي تاتی والعاقبة مستورة عن فعل یکل لی
التأخیر مع أهمل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم یثم بالموت الذی لیس الیه وان قلنا لا یصله فهو علی خلاف مذهبه وان قلنا
ان کان فی علم الله تعالی انک تموت قبل ادراک السنة الثانية لا یکل لک التأخیر وان کان فی علم انک یحیی فلک التأخیر فیقول
وما یرینے ما ذانے علم الله انما تموتکم فی حق الجاہل فلا بد من الجرح بالتخیل والتحریم فیلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
كما هو مذہب الشافعی رحمه الله والاثم بنفس التأخیر وان لم یست كما هو مذہب ابی یوسف رحمه الله کذا ذکر بعض الفقہین
فی اصول الفقه فنثبت ان الصحیح من قول محمد رحمه الله ما ذکره الشيخ ابو الفضل الکرمانی فی اشادات الاسرار ان الحج یجب سوا
یسئل فیه التأخیر الا اذا قلب علی طلبة انه اذا اخذ بیوت فتم ذکر منه اخر کلام محمد رحمه الله فاما اذا مات قبل ان یحج فان کان الموت
فجأة لم یلقه اثم وان کان بعد یلوه ما ماتت شهیداً بان لو اخر بیوت لم یکل لک التأخیر ولعل یتعین علیہ لقیام الدلیل فان اهل
بدلیل القلب واجب عند عدم الادلنا قوله ظهر ذلك فی حق الماتم لا غیر یعنی ظهر اثر تعین الا شهر من العام الاول للاداء فی الاثم
او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر من لواتی بل حج فی العام الثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء الاثر
تعین اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التردد عن الفوات وبادراک الا شهر من العام الثالث فی حق الامر
من الفوات فقط عام الاول وتعیین الثاني للاداء وكذا المحکم فی کل عام فلا یظهر اثر التعین فی غیر
الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا یظهر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیه حجة الاسلام ووقع 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 التعین فی حق المنع عن صحة النقل كخروج وقت الصلوة
لما تعین للفرض ظهر ذلك فی حقه التأخیر لا بالمنع من صحة صلوة اخرى وقال الشافعی رحمه الله یلغویة النقل ویتع من
حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام وانتیاء النقل علیه مع ان الثواب فی اداء الفرض اكثر وان العقاب علی تركه
بعد التمكن من ادائه مستحق علیه من الله والسنة عندی مستحق الحج فی امر الدنيا سمیاته لانه فی امر الدین اولى فیهل نية النقل
منه لغوا تحقیقا یعنی الحج ویستحب اصل نية الحج وبتیادسه فرض الحج بالاجماع والوجوب ان الحج عبادة وانها لا یتادی الا من
الختیار فلو حج من النقل وبعیل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل اعراض من الفرض بالبلغ من ترک اصل النية لکان هو اداء
للفرض من غیر اختیار لکان القول به باطلا وامتن تمارنه فی الكسف قوله وجواز عند الاطلاق الی اخره جواب عما يقال
لما لم یظهر التعین منه من النقل حتی یلقه مشروعا کان مشروعا مستقدا وتمییزه ان یشرط التعیین فی النية فلا یتادی الواجب
مبطلان النية كالصلوة فی اخر الوقت لان التادی مطلق الدیة من ضرورات اتقاد المشروعة فی الوقت ولم یوجد فعال فی کون
حج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعین من المودی لان التعین ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذی وجب علیه
حجة الاسلام انه لا یکل لک المشاق الكثيرة ولا یتكلف الحج النقل فصاء الفرض متعینا بدلالة الحال فاستغنى عن التعین 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 بوصفها كما يجب ان يثبت
 فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر فانه اذا وقع في الواجب بالامر والاداء ينقسم الى اداء محض والاداء الذي له شبه القضاة وهو
 منه ينقسم الى كمال والى ناقص والقضاة ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء
 بشئ معقول والى القضاء بشئ غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الغايبه بجماعه 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
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في الكتاب على ما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي متعلق
 بالواجب والى متعلق بالتسليم والغضبية في نية الواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
 الذمة بالسبب المرجح له كالوقت للمطلقة والشئ للعموم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبهذا
 التعريف يشتمل تسليم الوقت في وقتة كالصلوة 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 وقضاة وهو اسقاط الواجب
 من عنده بوقفه السابق بالاسقاط اى انقضاء اسقاطا واجب في الذمة بسببه بشئ من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عنده المكلف بوقفه اى ذلك الماشي حرج المكلف وانجزه بقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المانته ثابتة بين الغايب وبين ما يرضه اليه لان ذلك ليس من عنده بل يجوز تسليم
 ولهذا كره بقوله وهو حق لان المتوهم ان يتبرهن اسقاط الدين بعرض واهم الودعية اليه يكون قضاء بوقفه لانه اسقاط مثل
 من عنده فوقفه بقوله وهو حق 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 مقلح الكعبة حين انخذها
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى بي العباس حتى استأجره فلما نزل رده الى عثمان فركبوا ان لا يادوا تسليم من الواجب
 وقوله عليه السلام ما ادر اكرم فضلا واما حكم فاقضوا وقوله عليه السلام للثمنية اريد لو كان على ابيك دين ففقتنيه كان تعجل منك
 الحديث فعمله ان يستعمل 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 العملة اى اديت بدليل ان سببها لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال اديت
 فان وينه اى قضاء لان اداء حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضى باثنا لبا عيانا على ما عرفت وكما يقال نويت ان اودي
 له الاساس على قضائي لان اداءه الامارة بغيره بغيره محال فمن باب الجواز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشير في التوقيم قوله واختلف المشايخ اى مشايخنا رحمه الله واللام بدل للاشارة في

الاداء

ان القضاء واجب بمن تصدقوا من غير قصد به ايجاب القضاء وام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامران وجوب الاداء اي ليعتاد
الى الامر الى السبب واللائيبت بالسبب لا العن الوجود وان شئت اصبحت السبب كما ايسره الشيخ فقلت يجب القضاء بما جيت اليه
سواء كان الموجب نكاحا وغيره وقيل معنى قوله من تصدقوا بما جازى غير سبب الاداء عرف بالقضاء سبب له ويدل عليه معنى الوجود الاول
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الوقت اذا خرج الوقت قيل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتداه قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتداه. هكذا ذكر في عاثة نفع اصول لفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول مما اتفقت عليه الامم ابي زيد وسلمس الائمة وفخر الاسلام المصنف في اليوم من المصنفين
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدراء الاسلام ابي الليث ومصاب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل امر آخر بديل آخر هو من ذهب بعامة اصحاب الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء مثل مقول فاما القضاء بمثل غير مقول فلا يمكن له ايجاب الا ينص عليه بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بامر مبتداه وان
الواجب بالامر اداء العباوة ولا يدخل اللراي في معرفتها وانما يعرف بالنفس فاذا كان الامر مقيد ابوقت كان كون المأمور به عبادة
مستتابة ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العباوة مفصلة بانها فعل يأتي به المراد على وجه التعميم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر ليرم دخوله تحت الامر من قال بغيره الفعل كذا اليوم بحكمة 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 الامر اخر ضرورة ولا يتبين ان يكون الفعل مصلية في وقت وان غيره ولما كانت الصلوة مفصولة باو
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا نعلم ان يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا نقول المأمور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كمنه حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب النضان المماثلة ولا يدخل اللراي في مقادير
الصباوات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مثل على الفعل واخره 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 القياس وهو ان اشع 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 وقيل ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالاضرة الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يتطعن من المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالجزء
ولم يوجد الكل فبقية كما كان قبله المعدم وجود الاداء فظاهره وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بقتين ولا دلالة لانه لم يشتر
الا خروج الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقطا لان ترك الامتثال تعتر بخرجه 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 العباد
لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر العجز فيقطعه عنه استهراك مشرف الوقت الى الاثر من العمل التقويت والى عدم التوا

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 يمتنع بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يمتنع 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 فكل ان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من اهل البيت فليس فاشلت 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 بالترتيب 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
 بعبء 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 المرجح للقضاء ان الواجب لم يكن يقط بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الزمة عن ذلك الواجب بالنص وكذا في حصة قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء
 حقيقة وهذا كمن خصب شيا وكلك عند وجوب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في النصب السابق المرجح للاداء وهو ما بين
 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 تذر صوم هذا الشهر او
 تذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فعني اليوم والشهر ولم يعرف في القضاء واجبا لا جمل بين الفريتين ولكن من قول الفروع الاول
 لسبب ان مقصود غير المنذورات هو التقويت وسقط القول لاخر بالضرورة واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصودا فكانه اذا فوت التزم المنذورتان او التزم قضاء المنذورتين بقدر ان يظن هذا اذا فوات التقويت بان مرضا 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 ذكره شمس المأثبة رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم يدل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت وعلم وجوب
 هو معذور وفيه اذ غير بعد ويشير الى ان لغزوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فبيد لا يظن انما في 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 الصوم لوجه فلا يمكن اجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا اجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
 وحيث لم يبطل 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 الشيء تابع له كما
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في اجاب لان ما لا يتوصل اليه الا بالسبب كوجه تعالاه الا انه انتقض اجاب الصوم به هنا
 لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يتبطل مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نزول
 بهما للاعتكاف فكان هذا من نذر ان يبطل ركعتين وهو مطهر يجوز لان يبطل المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بطل 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 لسبب آخر من نذر ان
 يبطل ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه من غير التوضي جاز لا اداء المنذور بذلك
 السبب لسبب آخر 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 فينبغي ان لا يتبادر الى اجاب
 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 يتبادر الى اجاب احزمت له تحفه هذا الاعتكاف في
 الرضوان القابل للبر من العدة عننا خلا فالزفر منه السدان الصوم وان كان شرطه لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في اجاب لا يتبادر له اجاب احزمتا اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شرف رمضان
 لا يتبادر الى اجاب الصوم رمضان لما قلنا بطلان ما اذا نذر المتطهر بالسلوة فانفق وضوءه ثم توهمنا الصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما لا يلتزم بالنذر مطلقا بل هو شرطه فكيف كان التوضي للمنذور ولو اجاب العسوة في
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فليتبادر الى اجاب طهارة كانت قوله ثم اداء المعنى اي اداء ما كان له ان يودي بالان
 بوضوءه اي من وصفه او لبقا بوضوءه الذي شرطه مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من ادلهما الى اخرها لان هذه صلوة
 توقر عليها احتما من الواجبات ولست فيكون الاداء كما اذا اداها 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 قصودا لا صاحب الزائدة قوله فاما فصل

المنفرد اى ادا المنفرد في الوقت فاذا ثبتت عدم 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 شرعية ساقط عن المنفرد والمهر صفة مكل
في الصلوة التي يهر بالقرأة فيها بدل صلوة سجدة السوتر كما سقوط وجوبه لئلا تقصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كالمالما قصا لانه هو الواجب بالامر والاجابة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكل منه لان تركه واجب
الانقصان لكن امر ادا وهم زليفة اذا اداه يكون اداه كالمالما لانه هو الواجب بالامر ولو ادى وجمعا جيدا يكون اكل مثلان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا بينهما قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت مشية الواجب
فكان تركها موجبا للانقصان كترك الغائبة وترك سورة اليها قوله وفعل الاحم 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 يشبهه تقصيرا باعتبار قوت بالانزلة 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 و باعتبار الصفة فاعتبر الوصف تبع فلا اعتبار
بمنه الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة خلفت الامام فتوضا 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 سبقا بعض الصلوة فما ذته قضاء ما سبقا به حيث لا تغتصا مع لان المسوق
في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السوت والقرأة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط الجملة اذ بينهما في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبهه تقصيرا
قلنا لا يتغير فرض الاحم بعد فراغ الامام بالمغير مع بقا الوقت حتى لو اقتصر مسافرهما 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 وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام كذا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودى شيئا بمثل كذا
عليه قبل ذلك قصد الملاحق 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 شبهه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها المغير بوجه فكلما اجب عليها وهو ادا الاحم لان التبع الاصل في الحكم فاما اذا لم يغتص
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقا الوقت فكلما صلوة التبع فاذا اذ بعد غير في هذه الحالة يوشى الاحالة بجملة اسبوع كسيت تغيير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في فعله شبهه القضاء حيث لم يقيم
الاداء مع الامام فيما سبق به في غير المغير في فعله كما لو كان معزوا تحريمه واداء تسمية الشرع فعلة قضاء لقوله عليه السلام بانك
فاقتوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجازا فتمين اسقاط الواجب و باعتبار حال الامام واليه يشير في قوله وما فاقلم فاقصوا
انما خبله سويا باعتبار حال نفسه ويودى ما ذكر في صحيح البخارى وما فاقلم فاقتموا قوله والقضاء نوعان اى القضاء والحال الصريح
فاما القضاء الذي خالطه منه الاداء فتم اخرا والقضاء بالنظر الى كون الشكل معقولا او غير معقول نوعان فبعضه فيه جميعه قساسة

1110

لان ہتھنہ المذنی 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 - ثانیہ لانا کتہ کما ذکرنا من تمنا و لصاوة بالصاوة و بصوم بالصوم فیہ غل فیہ التل کما ل
 کتضا و تھارتہ بالجائزہ و ہشل الناقص کا و اہلہا ہنفراد و ہشل غیر معقول ای غیر مدکر بالقتل مماثلہ لانا یہ لان ہتھنہ یحییہ و یکم
 ہدم مماثلہ لہ لان ہتھل جتہ من حج الشرح و اہلہا لیتناقص کالغذیۃ فی ہا بہ بصوم فاشہا شریعت خلقا من بصوم عند الخیر المستدام
 عن بصوم کبیر شیخ افسانے و من ہمال والغذیۃ و الغذاء البهل الذی یتخاص بہ من کمرہ و توجہ الیہ و اجماع النیر الیہ فانہ جائزہ و کلف
 فی الحج الفرض مشروط باجماع الایم حق جائز من اہل بیت و عن الرایض الذی لای یطبخ الحج اذا لم یزل مریضا حتی مات فان صح من المرض فعلیہ
 حین الاسلام - المود کے تطوع لانا عرفنا جوازہ بحدیث الغنیمتہ و قد ورد فی ہجر الشیخونہ و انہا ہالیمہ لارزقہ و لاد فرض الہر فیہ تہنویہ
 البصر مستغرق بقیۃ المریتع بہ الیاس عن الاداء بالبدن و فی التطوع یس و بشرط باجماع حتی ان یحج البدن اذا حج بالرجل علی سبیل
 التطوع عند یوزلان بنی التطوع علی التوسع ہتھنہ بالنص و جو فی الغذیۃ قولہ تعالیٰ و علی الذین یطیعونہ فسدۃ ای الی الطیقونہ فذیتہ طعام
 سکیں - و ذلك لان بصوم فرض علی الجحیح بقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام فلو اجریۃ ہذہ الایۃ علی ظاہر الکلمات الغذیۃ
 و ہجرتہ علی الطیق و الصوم و ہما علی العاجزہ و ہو قاب لمعقول او کان بصوم تھما علی العاجز عن الغذیۃ بقرم علی القادر علیہا و ہولایت
 باکاتہ و فرغنا ان کلمتہ لا مضرة کما فی قولہ تعالیٰ بین اللہ لکم ان اتھابہ الغنی منہ الارض رد اسی ان تھید کم ای لیل تھید کم و شملہ
 کثیر و ذرا علی قول من لم یحیل الایۃ منسوخۃ فاما علی قول من جعلہا منسوخۃ فاما تسک بہا لوجوب الغذیۃ و انما ثبتہ وجوبہا فی حق الشیخ
 الفاسی باجماع اصحابہ ہست - ہم و فی الاجماع حدیث شیعہ و ہی اسما بہ تھمیس کانت من لہا جرات و یتقال بہا ذات الحجرتین بجر تھالی کبشتہ
 مع زوہبہا جفرین شلے طالب بجر تھالی المدنیہ و ہی تھتہ نزلت بینہا ان لہا من المسلمات اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قالت
 یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الی ذاک الحج شیعہ کثیر لای تسک علی الرحلۃ ان فخرتینی ان حج منہ فقال النبی علیہ السلام ای ذیت لو کان علی ایک
 و ین نھضتہ لکان یقبل منک قالت نعم قال فیدین ہذا حق رومی ان الحج یفتح الہنزہ و ضم الی ای احم منہ بنسختہ او دمی الا فضل منہ
 و ہما جو المشہور من الروایۃ و علی ہذا الوجہ لاد لانا فی ہدیش علی ان الانفاق قائم مقام الافعال فللای تقیم اتسک بہ فی ذہ المسلمۃ الا
 ان ثبت ان ابابا کان امر بانذک و انفق علیہا و فی بعض الروایات ان حج بضم الہنزہ و کسر الحار ای آمران احد ابان حج منہ و علی ہذا
 الوجہ صحت اتسک بہ و یجوز ان کیوں معنی قولہا ان حج بفتح الہنزہ ان امر رجلا بان حج منہ لان فعل الماسو یجوز ان یتسب الی الامر جازا
 کما یقال بنی الامیر الدار و ضرب الدینا و الدرا ہم ای امر بالبنار و الضرب فعلا ہذا التاویل یصح اتسک بالروایۃ الاولی ایضا و معنی قولہ نیک
 احسن انہ تعالیٰ احق بالقبول لانا اکرام الاکرمین لاولی بکرمہ و اجدر برائتہ ان یقبل منہ حالہ البخر فعمل الیض و الانفاق الذی لا یتبر
 علیہ و قبیل - مناہ و خیر ہتھنہ لانا بقضار لان حقہ اقومی من حقوق الیہا و یؤکدہ و ما ذکر فی المصابیح فی حدیث آخر قال قضین ہتھنہ و حق
 بقضار قولہ و لا تفعل 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 اقتضار الشہوتین و معنی الغذیۃ تفتیص المال و وضع حاجتہ الی غیر فلم یکن الغذیۃ مثلاً لقیاسا و کذا الامساثلہ
 بین افعال الحج سلتہ ہی عسہ ارض و بین الانفاق الذی ہو صرف مال عین الی العینہ و فرغنا ان المماثلۃ ثابت بالنص فی معقول

المعنى و يعلم ان التاخرين من ايماننا ايماننا في هذه المسئلة فخالوا عاقبتهم لامت ثواب النذرة وليفظوا واجب من الامر فاما ان يقع عن الامر
ولوروا و اج 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 لافعال حتى لو امر دنيا لا يجوز ولو كان انزل ينقل الى الامر شرطه لئلا ابلتة الناب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسطر الغرض عن الماسور بهذه الافعال لان الغرض لا يتادى الا بغيره الغرض او بطلت بنية ولم يوجد
وانما وجد بنية من الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الامنية في الميسر 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 ابي
بان الحج عنه فقال نعم و حديث اخر يفتي في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج من عروج عنه ولهذا يشترط بنية الحج فذو لوى الحج لنفسه
غير مشايروهم ان الواجب عليه الفعل للاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتي عن ما يقطع عنه الغرض لو انفق في بطون
ولم يحج لا يقطع فثبت ان النيابة في هذا الباب لا تكون الا ما لا خلاف بين ابي والفقهاء ان يقطع على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا يفتي ثم على هذا المذهب بيان المباشرة بين العقد والفعل غير معقول مع لو هنا مستورا
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا فعلى نفسه في قضاء الصلوة والصوم كصوم المشقة والتعاقب يفتى في الفعل الثاني كصومها في الفعل
الاول فاما مثل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا الفعل نفسه الا يرمى ان لا يفتى لقياس فيه حتى لم يحج ان يقضى الابن صلوة
انبيه ولا يصامه بامره وبغيره ولو كانت ابيته معقولة بينها بجزاياتها ما يقاس بها سنة النذورات قوله لكنه يتحمل الى
اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الغد في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف او جزم الغد في صلوة بلاض لوجوبها قياسا على الصلوة
من غير معنى يتقبل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اى لا يقتل المباشرة بين الصوم والغد في ظاهره فلا يمكن الاحتاق غير الصوم في هذا الحكم ولكنه
اى لكن الغد على تأويل الفداء ولكن ايجاب الغد ولكن الغد الوجوب للغد يتحمل ان يكون معلوم بمعنى معقول في نفس الامر وان كان
لاقتضيه لغد ومقتضى من ركه واعادة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بنية محضه لا تتعلق لوجوبها ولا ادايتها بالمال بل
سنة اى من الصوم لانها عبادة لذاتها كغيرها تنظيم الله تعالى بنفسها وصوم عبادة لربها لاسطة قهر نفس على ما يعرف بعد فداء واجب توارك
صوم بالغد منه لغيره فالصلوة بهذا التوارك اولى قال الشيخ في الاسلام في شرح التوقيف واذا اقام شرع الغد في مقام الصوم ثبت ابيته
شرعا بين الغد والصوم والمباشرة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الغد مثلا للصلوة لان مثل اشئ مثل مثلا كما هو مشهور ويحمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امر التقديما عنها فالواجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن امرنا بالغد بنا على الوجه
الاول على سبيل الاتي ط لا يطريق الحكم فلو كان هذا الحكم في عبادة مشروفا فقد صار مودى والا فليسج باس لانه حينئذ يكون براء
بسته يصلح اياها للبيات ورجونا لقبول من الله اى الجواز في عبادة 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 ايجبا لغد فثبت ان ايجاب الغد في عبادة منها بالطريق لا بالقياس من اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الاحتاق لا يشترط

كما في سائر الاحكام التي يتبعها قياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او ايم سنة يريم 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 المورث 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 المورث 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 سائل رجلا الله يقول او لا يطعم عنه اكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم ثم خرج فقال كل صلوة فرض حلة بنزلة الصوم يوم وهو صحيح كذا في البسيط وغيره وهذا اذا ادعى بالفتوى من الصلوات
لم يوص بها وتبع بها الا ان لا يقيظ الصلوة من البيت لان الاختيار للمدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم
اجواز اظهار الامانة رتبة كما حظ درجة التبرع من الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شار الله تعالى كما في الايصار لان دليل الجواز
ههنا الرجاء الى رحمة الله وكما لم يمتد فكل يشل الايصار والتبرع جميعا يرضه ما ذكر في النوازل من ابواب القاسم عن امرأة ماتت
وقدمتها صلوات عشرة اشهر وتم ترك المال قال واستقرض ورثتها فغير منقطة ودفعوا مسكينا ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
على المسكين فلم يزل يفيل كذلك حتى تبرع كل صلوة نصف صاع اجزى ذلك منها تين بهذا ان التبرع في ذلك الايصار الى قوله ولا توبع
ان تصدق جواب من سوال اخير و عليه وان التبرع عرفت قربة بالنسب ولا شل بها عقلا ولا تقام بعد فواتها من وقتها كذا في شئ ان
ليقتل بالوفات كصلوة الجهد ورمى الجار وقد اتم تصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي حيت للتغذية بالزر او بالشر والصادق
من الضعيفة لا يقيمة باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فما اذا استهلك الشاة الميمنة للتغذية بالزر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه تصدق بالقيمة كذا في الايضاح والبسيط مقام تغذية وذلك غير جائز بدون نص فقال نحن لا توجد تصدق
بالشاة او بالقيمة بانها رقيام تصدق مقام تغذية بل لا محال كون تصدق مملاني تغذية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية وبها شرط لوجوبها الفنا كما في الزكوة وصدة الفطر وذلك لان سنى العبادة وهو النية هو النية لا المجهود يدعى يحصل بها لان الشارع
فعل القربة من تليك العين او بنية الى الاراتة في ايام النحر لطيب الطعام فان الناس اخذوا منه ففعل يوم العيد ولهذا ذكره الاكل قبل اصابه
ليكون اول تناول من طعام امنيته 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 النبي
صدم حاجته بلبا يلقى بالكريم يطلق النبي على حقيقة عباده بالطعام بحيث نقل التربة من عين الشاة الى الاساقفة ويقبل الخبز الى الدماء
ينبتى اللوم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النبي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالرأى ويحتمل ان يكون معنى
الضيافة اصلا دون تصدق فلم يعتبر به الموهوم وهو تصدق في معارضة المنصوص بمتيقن به وهو تغذية فاذا فات التيقن بلفوات وقته
وجب اهل الموهوم وهو تصدق احيانا لا محال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون متبلا باعتبار خلافة كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احيانا ولهذا اى ولان ايجاب تصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة 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 قضاء ما فاتته من الاشوية في العام الماشع مع قدرته
على الشل الكامل من عنده قربة لشريعة التغبية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوب بطريق الخلافة عن التغبية لاقتل 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 ولبنذا 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 كيلا يفوت اصحابا فان خاف ان يرفع الامام ما
واشتغل بالتكبير فانه يكبر بلا افتتاح 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 كانت
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على شل من منتهى قربته في الركوع فلما بيع ادائها بغيره كالتقوية والتكبير الاقتلاح 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 يفوت الركوع فرفع
فانه لا يقيت 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 وغيره من تحقق اشبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة والاعلى فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
ليس يدرك كاتلك الركعة فبقا هذه اشبهته لم يتحقق القوات لبقا عمل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيما له شبهة 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 شبهة
بالقيام اقول ان يكون سائر ما يلحق بها الاتحاد الخمس والاشتمال المغارفة وهذا الحكم قد ثبتت بالاشبهته لان التكبيرات عبادة مكان الاحتياط في
ضمانها لبقا بجهت الاداء ببقا العمل من وجه لا باعتبار جهته اقتضاه بخلاف القراءة والوقوف وتكبير الاقتلاح لانها غير مشروعة فيسأ
شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام عن ذاتها التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلما تنقل بشبهته وبذلك عن حقيقة الاداء
فيعمل شبهة مكان 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 ادعى 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 دعى
في يدو جنانية ليستحق بها رقبته او طرفه اذ اقتصرت 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 الغاصب والمقصود فيه قلنا اذ وقع او قتل بذلك لسبب او بيع في ذلك الدين
مرجع المالك على الغاصب 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 لاجم المشل
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 فنصدق بمنزلة على امر ثم ماتت فورثها عنها بمسال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك وورد عليك صدقتك فان عاشت على هذا بنات دخل رسول الله عليه السلام والبرية فلو لم يقررت اليه
 بنحو واداء من ادم بيت فقال عليه السلام انتم ابرمتم فيها ولم قالوا لبي ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذات الاكل لاجل الله فقال
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا جنة جعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف اعمين ولا يقال يصح هذا لصدقة لا تعمل منته باشم واولايم
 لا تفعل انما كانت مولاة عاشت بكرى من بنى تيم لاسن بنى ماشم كريت وكان ذلك تصدق فتلقوا بالليل كونه لما وحرمة محضته بالنبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف تيم حكم بعين مسا وشرعا كما نحر اذا تحملت تغير حكمها الطلبي من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عد صدقها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغيره بقيد الملك حل بتصرف اللبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى اهل ايضا فيوزن ان جعل
 عين باقتدار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت في ان كان شيئا من الزوج ادا مال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شبيها بالقتضار 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 لاقتهما بجهة القضا
 قلنا لا يثبت الملك للمزوجة قبل التسليم القضاة تملكه نيذا اعتا قبا وتصرفاتها ونيذا اتفاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابه وبيع
 وبيته وتغيره لانه مملوكة قبل تسليم القضاة فكانت هذه تصرفات معصية فيها فتتخذ قوله وثمان انصب نفعا بمثل معقول اما كونه
 قضاة فانه استطاق الواجب 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 كالتيمه ذوات القيمة والمائة بين الفاسه وبين كل واحد شيئا بركة بالفضل الا ان الاول
 وهو الشئ صورة ومعنى سابق على الشئ معنى لان القضاة واجب بطريق الجبر فان لم يصب فوت على المنصوب منه بركة والمعنى فاجبر
 القضاة ان يتدارك باء مال من منه هو مثل ما فوت عليه بركة ومعنى كالمطلقة للمطلقة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان سقيا
 على الشئ معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المشي مع ائذ 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 عين 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 الفدية في الصوم لان المائة
 لا تقبل بين الفايه والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادى ملك بمنزل والمال ملوك بمنزل فلا يتماثلان ولان المال جعل
 مثل المال اخر غير صورة تيسر بهما في قدر المائيه لا غير وهذا التفاضل بالمكان طريق المائيه فيها منسد اولان الشئ معنى
 مائة من قيمه الشئ اى قدر المائيه بالدرهم او الدرهم وادام كمن الشئ المالم كمن له قيمه كذا في الاسرار واذا تزوج امرأة على عبد
 بغير عينه صحت تسميته عند اختلاف الشافعي رحمة الله ووجب الاوسط فان انا بابا لعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
 وان انا بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتيمه قيمه الشئ قضاة له لا حاله اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب هنا
 لما كان مجبورا باقتدار الوصف لا يكتفى تسميه قبل التبعين الا بالتقويم فصار تيمه اصلا من هذا الوجه اذ هو بهذا الاعتبار
 مثل تيمم النبي الذي يحكم به فكان تيمما من هذا الوجه ادا لاقضار لان القضاة خلف عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تيممه مثل التيمم في الواجب لانها صارت اصلا في الايقان واقتدار العبد اصل تسميته
 فجاءه وجب بالعتد احد التبعين بغير الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كالحجج على قبول التيمم وهو العبد الوسيط بخلاف العبد
 العين والمكيل والمردون الموصوف لان التيمم معاوم بنسب ووصفا فكانت قيمته قضاة حاصلها فلا يفتبر عند التصدرة

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 سی انه لو عین العبد فقال تزوجک علی هذا العبد او قیته لم یصح التسمیة فغند جهالة العبد او لے قلنا انما یغند
 التسمیة فی المسئلة لیکونه لانه اذا قال علی عبدا و قیته صارت القیته واجبة بالتسمیة ابتداء و هی مجبولة لانهما وراهم فمختلفة العبد
 لانه لا بد من اختلاف یقع بین المتزوجین نصارا کانه علی عبدا و ذراهم فغند لجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمیة لان جهالة
 الایس العترة ولم یجب القیته بهذا العقد لانه ما هما باغیة لکنها اجترت بنا علی و یوجب لتیلم السمی لما ذکرنا انه لا یتیکن منه الا امر قتها و لما
 کانت مبتدئة 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 لوقوعه و اختلاف فیما هو متنع لذاته کما یصح بین الضدین و المتذین بین شعرین
 فاما تکلیف ما هو متنع لیسر کما یبان من علم لهدتقاسے انه لا یلزم من شل و زبون و ابی جیل و سائر الکفار الذین ما توالی علی کفرهم
 فقد اتفق الكل علی جواز عقلا و علی وقوعه شرعا فالاشعریة تنسکو بان التکلیف منه تقالی تقرن لے عباده و ما لیکه فیروز
 سواد اطلاق العبد و لم یطلق و بذالان اتساع 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 بذک الفعل لیس یستغنی فی الشا بد التکلیف الا مئی بالندر فلما یجوز نسبة
 الی الحکم علی عباده لیس یحقق ان مکنة التکلیف هی الابتلاء عندنا و انما یحقق 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 یحقق معنی
 الابتداء و باقی الکلام یعرف فی علم الکلام ثبت بهذا ان القدرة المکنة 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 بله الی اللاتر عن الجورن التکلیف الیس فی الوسخ
 ثم هذه القدرة شرط لوجوب الاذنا 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 لیس له لا و باخره وقد یحقق 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 یقل و بعد ولم یبق فلا یلزم ان یتکرر ما هو شرط
 للوجود و شرط البقا لان ما هو شرط انشی لا یلزم ان یتکرر شرطه لیسر و کاشهود فی نکاح شرط لابتداء دون بقائه و لا یلزم منه
 تکلیف ما لیس فی الوسخ لانه بقا التکلیف الاول الذمی و بعد شرطه لا تکلف ابتداء فی هذا لم یشرط منه القدرة و الله یسئل علیه
 ان فی الفیض الا غیره من العریة منه تمارک ما نزل من الصلوات و العیانات و حج و غیر ذلک و قد یقینا انه لیس بقا و علی تدارکها
 و لهذا یبقی علیه بعد الموت و لیس ذلک کاجزاء الاخیرن الوقت فی حق الاداء لانا اعتبرنا ذلک لیسر و اشره فی فاته و لا یختلف

التکلیف

للقضاء والمعتبر 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 قضاء كما وجب عليه الاداء لان اشترط في الاداء اصل القدرة التي يكسبها من الاداء فانما هو قاعد
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 بقاها الوجوب ليشتمل عن القدرة والكمالات لا يشترط ابدان بدون القدرة
التي يظهر اثره فينا اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما يدينه من الفوات بتأجيله مما راود ان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يات ثم نادا
قدرة على الحج مثلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد لياخذ به يوم القيمة وان لم يكن
قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حاله بقاها 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
اهمية 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 يشترط لبقاء وجود الاداء ويشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
القدرتالي لم يكن اداء وليس في القدرة واسقط بالحجة كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انما يشترط القدرة على رتوتها المارجين اليها شرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
فانما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الفذاق من كماله فيقول ان يكون 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 يورث
ما شئ منه فكذا يقينها اذا كان الفعل من مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فليس
الاخير اثناسيوس عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيانات المتعددة بنا على توهم الاستداد ليلظهر اثره في المواخذة
كما ان وجب الاداء ثبتت في البحر الاخير من الوقت بنا على توهم ليلظهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يقوت مضمونا
اذا كان قادرا على الشئ حتى لو عجز عن الشئ 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 اسي كون القدرة على تأويل المذكور او كون مما يشتمل به من الاداء فتوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي هي التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت 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 اسي ولان لشرط هو التوهم فلما اذا بلغ العنبي او اسلم الكافر او افاق الجنون
او ظهرت المحال في اخر جزا من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسننا 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 اعتبار 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 يوم لا يصح الغائي واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمان واحتمال الاجبار للاممي بزوال العي 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 شيء اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم لفقدان موجوده اوزان يظهره في ذلك الجزء استداد بتحقق شمس فيجب الاداء فيثبت بهذا التقدير وجوب الاداء وهو معنى قوله فقصار الامل اي الاداء مشروعا في واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقبل الحكم له خلفه وهو التقصير فان قيل بسلامة ان توهم القدرة كاف لعدم التكليف اذ كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم حدوث الالة الطير ان للامتنان ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الاجبار والمشى المامعي والمقدور مع ذلك لا يصح التكليف بالظهور والابصار والمشى والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت لا يفتل بنبذة الالة كاليد للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطه للتكليف اذ كان المطلوب منه عين ما كان به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كان منتهيا كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتد بوجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التمسك فتميم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق ويشترط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لاسلامته الالة الاصل في مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب النجاس لا حقيقة الاداء فيشرط سلامة الالات في حقه وهو العضا لاسلامته الالات الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم حدوثه في طسرين الخلفان بعض مشائخنا انه يادراك الاجزاء الاخير لم يزل منه الصلوة لان بذلك انحرافك من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريم ويشترط فيها ثم يتبها بعد طروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء العضا هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبودية بالقضاء وبذا في الطلبة والعصر والمغرب والشاظر فاما في العجر فلا يجب عليه اداء العجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشرع في العجر فاذا لم يشترط في العجر او شرع ثم انسيب عليه تقصير ذلك التقدير ثم اذا قضى ذلك التقدير يجب عليه الباقى مما انتهى عن التقدير من استداد قوله كما كان سليمان عليه السلام روى ان سليمان لما عرض عليه الصائنات اجمياد فاته صاوة العصر وورد له كان في ذلك الوقت باشتغالها بها واهلك تلك الخيل بالقتل وضرب الامتاق كما قال الله تعالى فطفق سسى بالسوق والامتنان تشوا ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وظهر للنفس لمنها من حطوئها جازاه الشيطان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لعلات او الورود بتسيير الريح بدلا عن الخيل فخرى بامر رعا حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصية الانبار وكتاب خصص الانقياء من مقص الا نبيا عليه السلام كما في اختلف على مس السمار فان من خاف ايس السمار او يكون هذا الجرد وجاهت يمينه عند فالتوهم البر فان السماء عين مسوسته قال الله تعالى اخبا راعن اليمن وانا لستنا السمار والملكته يصعدون اليها ولو اقم الله تعالى على صعودها يصعد اليكيس وعهد اليها السلام فيمنعدها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يثبت في الحال بعجزه عن ايجاد شرط البر نظرهما وذلك كاف لمنعت 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 يستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الالف 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 التباين ذلك 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 الامكان ثبت جهاتم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولها اشترطت 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 اشترطت للممكن من اصل العمل اذ لا وجود له بدونها
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا معصفا ميسرة وادائها بقا الواجب كالطهارة شرط بوجاهة الصلوة ولم
يشترط وادائها بقا الاجزاء وكذا الشهود في النكاح والثانية وهى الميسرة اشترطت التيسر فكانت ميسرة معصفا الواجب 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 يمتح كان واجبا لصفة العسر لقدرة ممكنة ثم تميز باشتراط هذه القدرة الى وصف التيسر 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 ميسرة
قوله ولهذا اى ولا اشتراط بقاء هذه القدرة ببقار الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا بانه التغيير للشان ليقط الواجب وهو الزكوة
ببلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اضطلم النزرع اتمه اى اتمه لانه 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 بهلاك الال والخارج عجز عن الاداء لعدم
ايادى ومن تقر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقي 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 كالملك اذا ثبت
بها حتى كذلك ان ثبت بئسمة حتى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وبها الواجب وجب ببعض فالال 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 اهل 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 يفتوت به بعض
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 اتم في درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكاف به اهل للوجوب
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بعفته لمن لا يتحقق من غير النفي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر العفا
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 يعني 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 والخروج بالمكن من الزراعة يعني انه وجب
نصبه اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنار الارض لا ببقائها حتى لو كانت الارض سخرة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يتيمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النار بل ينعطف حتى لو زاد وانما يخرج 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 فامكن 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 انه 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 شيعي قدس الدرر وحده 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 المقنود من التخيير قد يكون تأكيد للواجب وقد يكون تيسرا لاهل المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمضكم

ادامها

او اخرجوا من دياركم اى للذون ان يعيدروا واحد اسما وقولك لو لدك حيمين غفبت عليه امان لقرا الية ربع القرآن او قرا الكتاب
 الفلاسى او كتب 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 به الا اشيا والبتة وان لا يفوت منك اشهرة لا محالة نظير الثاني قولك فلما لك اشترى هذا
 الدرهم بما او خبز او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم تعريف المقصود التيسير ان الشرعية يكون ملك الاشيا الاتى
 خيرة المكلف فيها متماثلة فى المعنى او غير متماثلة بينها اذ كانت متماثلة فى المعنى فالتيسير يقتصر على العورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد التيسير
 وان كانت مختلفة فى المعنى غير متماثلة فيه كما فى الصلوة فيستبدل ثرا التيسير الى 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 فى 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 ثرا او غير ذلك مما يملكه فى الية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشيا مختلفة اختلا فاطاها فالتيسير فى الواقع
 على العورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالى مع لزوم القدرة فيما بعد ولم يثبت العجز المستدام فى
 الدرهما اعتبرنى حتى الشيخ الفانى وكما اعتبر عدم المستتر فى 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 فى الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر
 يسيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة فى اشترط بقا القدرة بقا الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله **انما 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 فى الزكوة فقال الوجوب فى الزكوة متعلق بال عين فان
 الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذى وجبت الزكوة بيه لا بال مال اخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى
 وفى اموالهم حتى معلوم للسائل والموسوم فقال عليه السلام فى الرقة ربع الشربة وفى اربعين شاة وفى خمس من الامل مشاة
 فصحوا مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما فى الكفارة فلم يتعلق الوجوب بال عين بل بطلاق
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا ثم كمنف ولهذا لم يشترط فيه المالك ان المال الموجود وقت الحنث
 والمستفاد بعد فيه سوار فاقى مال اصابه من جواى بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وغتبت بمثلان
 الزكوة ولبذا اى ولان المال غير معين فى 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 كحق البنير
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنالك لم يكن الاستهلاك بعدا على حتى الغير لو چه فكان هلاكه والاستهلاك سوار 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 والكتاب الزادى 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 براوصاع من شعير او حتى ما تم لم يشترط بقاؤها الواجب حتى يبقى من ذمته بعد فوات الذنبا فاشار الى الجواب بما ذكره
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدره كفاية المانع فالما بشرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سهيلا ولا يتحقق الاستطاعة للناشي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما 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
نشرت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط به وجودها بقاؤها 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 معني وعبر
في اداء الصلوة ليعتبر اثره في خلفه وهو التقصير لا لغيره الا اذا و لا خلف للرجل فيبقى لها شتره الحرج فذلك لم يشترطه كذا في مثل الحج
صدقة النظر في انها لا يجب لصفة اليسر بل يجب بقدره كقوله واشترطوا فيها لئلا يكون اليسر بل يصير الموصوف به اى بالهنا اهل
الافتقار يعني هذه الصدقة وجبت اعتناء الفقير عليه لسلام اغنواهم فلم يكن باس من اعتباره وحقه العتق في المكان يصير له اسطة والملافتا
اداء الافتقار من غير العتق 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 العتق الشرعي شرط لا لبيته - واجب عنه باسنة تثبت لغيره
ان المراد من الافتقار كفاية الفقير بقية قوله عليه السلام من المسئلة فيبقى العتق الشرطي في جانب المودى مسطحا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضيق لان اشتراط العتق في المودى ثبت ضرورة وجوب الافتقار فاذا ثبت ان المراد منه ليس في
الشرعي فكيف ثبت اشتراطه في المودى - فالاولى ان يقال انها اعتبر العتق الشرعي لانها شترت لافتقار الفقير عن السؤال بان
فلم كان الفقير المانوجو بها صارت مشروطة لا حواجه الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذا ما تمكن به من افتقار الفقير من المسئلة
وهو نعت صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الافتقار فلو اعتبر العتق او امر بالامانة عاد الامر على موضوعه
بالنقص لا يبينه يصير متماجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اول من دفع حاجته الغير وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاصلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليت الا ان
عند ما دون النصاب لم حكم بعدم في الشرع حتى حل للمالكة الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرعنا فتحقق الاعناء ثم شرط
ما ذكر ان الاعناء شرط الالبية لا اليسر بقوله الا يرمى اذ اسي هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلة اسي بالثياب اسي
تبادل - تستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاصلة عن حاجته الا صبيته ما يساوي
وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل صل التمكن والفتقار دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان لم يكن
الا اذا من الغنفل وليس ذلك بشرط هناه ولهذا لا يشترط حلال الحمول لمحقق سواء بل اذا ملك لثياب الالبية الفطر لم يرمه صدقة الفطر
ويذكره بسبب راس بحر والديرو ام الولد والعبد المديون ففرقنا ان العتق شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترطه واما بقاؤها
الواجب وانما يمنع الدين من فوجوب هذه الصدقة لانه بعدم العتق لانها وجبت لصفة اليسر والعتق من شرط الالبية فيمنع الوجوب
بعد ما لا يملك ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لثيابا فاصلا عن حاجته الا صبيته لان العتق بسبب العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول العتق بل احرق لا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الصدقة لان

حاشا

اشترط في الزكوة العنايين النصاب حتى سقطت الزكوة بهما كإفصاح ان كان غنيا بما لا يخرجه من البعد لعدم 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 والنتج بجملافة وعند من جملة شريفا
هو موافقة الغرض والنتج مخالفة ذلك وقيل بحسن عبارة عن كون الشيء مطابا للوجوب والنتج عبارة عن كونه مطوبا لعدم وفي تحقيق بحسن
والنتج وكونها عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت ليس بهما موضع تقريه ثم ان حسن المامور به من قضاياء الشئ لا من موجباته
الائنة لان حقيقة الامر تتحقق في النتج كالغفر والسفوف والعبث كما يتحقق في الحسن الايرسي ان سلطان الجاهل اذا امر اناسا بالمال انسان
او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خافه المامور ولم يات بما امره يقال خاف المرسل سلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد
الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر انصا در منه كون المامور به حسنا لانه لا يلبس بالحكمة
طلب ما هو نتج 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 الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضها في ذاته
وتمت بها في غيرها فان قيل الفعل عرض وان صفة الصفه لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والنتج والوجوب حقيقة وايضا
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 والعرض 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 اللذات فالعقل وقبيحه 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
لعمان لانهاية لها وان باطل ولان هذه صفات اضافية واسمائية والصفات الاضافية ليست بجمان قائمة بالذات ويكون هذا
موضوفا بها على الحقيقة وانما يتحقق وجود معين ملقحة 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 ومخبر عنه كما اني الميزان قوله المامور به نوحان حسن

لمعنى في عينه وحسن المعنى في غيره والذي حسن المعنى في عينه نوحان 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 قسبين ما كان المعنى اللامهيد اي المعنى الذي لا يصفه المامور به الحسن في موضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بيني الصلوة
على الافعال الاترى 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 نهاية في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبيرة والشهادة وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تدل على انها

التعمیر والبناء في النفس والقدس وبني اليهود في ايام اليهودية والمسكنة لما لقيت ان افعال الصلوة واذا كان جميعا
 للتعمير والتعمير الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر النعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة
 لان حسنة لا يجمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام نوح الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا
 على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة يعينها في بيان الايمان بهذا الوصف اولى قوله الا ان يكون في غير حية او حال اعمار
 كلما رجعت الى التعمير الى الا ان يكون التعمير في غير وقت كالصلوة في الاوقات المكرهه وكذا دار الفرض قبل الوقت او غير
 حاله كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالات ليست بصالحه للتعمير لفقده شرط وهو الطهارة وكذا حكم سالم
 الشرط في حديثه في هذا العارض فيعيب حراما قوله والالتحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والجمع فان هذه
 الاعمال بواسطة حاجته الفقير الفقيه واشتهر بالنفس وشرف في المكان فغفرت اعنائه عماد الله وقهر عدوه وتعمير شعائره فصارت
 حستنا من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافه اليه وهو القسم الثاني من القسم
 الاولين فالزكوة صارت جنة بواسطة دفع حاجته الفقيه لانها ايتا جز مقتدر من الصالح الجولي للفقير المسلم الذي ليس بهائسه
 ولا مولا ولا يتيم هذا العمل الابواسطة دفع حاجته الفقيه الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوسائط لانفسها
 لان تملك المال وتنقيصه في ذاته اذا عته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا حصول قهر النفس الامارة
 بالسوء التي هي عدو الله وعدوك بكما جاء في الجزاءه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصت لمعادني
 وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سعى
 الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجنا من الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الوسائط لانه حسن في ذاته لان
 تجويج النفس ومنع نعم الله عن ملوكه مع النصوص الجيدة بما ليس بحسن والجمع صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة مغفرة
 عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان للذات اذ قطع المسافة
 وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتها سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار
 للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذا العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجة الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى
 جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اني واقفي اسي افتر في قول والنفس ليست بمجانية في صفتها بل سبي
 مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يليل عنه يوم القيمة ولا يقال
 لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحققت القهر لانا نقول انما وجب قهر لها لفة هو اما للواقع المرر في الهلاك
 بسبب متابعتها هو اما كما ان التباعد واجب عن النار احتراز عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها
 وكذا قتل الميت والعقرب وسائر الموديات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احتراز عن الضرر الميت
 ليس بمستحق للتعمير بنفسه اتم بوجه كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه مغفلا وامر اينا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه
 الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافه الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه
 الاعادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرطها الالهية الكاملة فلا يجب على العبد كمالا خالفا

الصلوة

لما في رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل العملة صارت قرينة بينا بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما اراد
 بالواسطة بينا ما يتوهم ثبوت المحسن للمأمورية عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها
 المحسن 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 الواسطة 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 المحسن لى
 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 بقاءه 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 غير 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 لانها جمعة 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 لبعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالما مور به 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 ونحوه بل هو وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذعى بيان الرب ملعون من يدم ببيان الرب وانما صارت حسنة 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 الرجز من العاصی المنفیة الی الفساد وبادیتها الی حیس حیات
 النفس و المال و العزیز و النسب مکانت حسنة لیسرا لکن العنی الذی شرع الماسور بلا جلدی هذا القسم یعمل بنفس الایمان
 بالماورب فان قفسا حق المیت و اعلا الدین بقسمه امدایم و الرجز من العاصی یعمل بنفس الصلوة و العبادة و اقامته کخود
 من غیر یوقت علی فعل اخسه کما ان هذا القسم فی کونه خشنا لیسر و دون القسم الثالث لیسر منه بالحسن لیسر منه من وجه کما ان فی
 مقابله القسم الثانی فی فاء 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 وان كانت بقصد یر اللہ تعالیٰ و مشیبه فی ثبت
 باعتبار التبد و ستمه عن ظهور اعبیة فوجب اعتبارها و اذا اعبرت كانت العبادة حسنة لعنی فی غیر لان العبادة تتم بالعبد
 للرب عزت قدرته فیکون الوسائط المتعاقبة الی غیر اللہ تعالیٰ لیسر فعل العبادة بصورة و معنی بخلاف تلك الوسائط فانها
 تمت بفتح اللہ لا صغ لیسر فیسر فقط اعتبارا فیسر العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطه قوله و حکم باین التزمین

واحد ایضا کما ان حکم التزمین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجب العیب و سقوط بسقوط العیب واحد ایضا
 کما ان حکم التزمین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجب العیب و سقوط بسقوط العیب حتی و سقطت
 الصلوة بحیض او نفاس او غیره ساقطه و جوب الوضوء و کذا حکم السی حتی لو نقل من الجامع کما بعد السی
 قبل اداء رکعتہ ثم علی منه کما السی و ایضا عامه ولو حل کما الی الجامع او کان متکفرا فی فعلی الجمعة سقط اعتبار السی
 و لا یتکثر لعدمه نقصان فیما هو المقصود و ان سقطت الجمعة عند مرض او سفر سقط السی و کذا حق المیت حتی سقط
 یبارض سقطت الی اختیاره من مینی او قطع طریق سقطت الصلوة عامه و کذا اذا قام به الولی سقط عن الی قین بحصولی
 المقفود و کذا اذا تم 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 لیسر فان النبی صلیه السلام قال لمن یریح هذا الدین قایماً قتال علیہ
 عنساته من السلین حتی تقوم الساعة

و فعل فی النهی النبی فی الائمة المنع ز منه البیة لامتثل لانه مانع من 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
 بعضاً تقریباً من بعض و یتم فیها من الاستعداد فادکرنا فی هذا الامر ثم عینة النهی و انکانت متروکة بین التزمین کقولہ تعالیٰ و لا تذر
 الزنی و الکراهیة کقولہ تعالیٰ و ذر و البیع اذ دلما و لا یتبا یبوا و التحقیق کقولہ تعالیٰ و لا تمدن عینیک الایة و بیان العاقبة کقولہ تعالیٰ
 و لا تحسبن اللہ فان لا یعمل الظالمون و الاغاک قولہ تعالیٰ الا تخفی الی نفسی و الباس کقولہ لا تقنذروا الیوم و الارشاد کقولہ تعالیٰ
 لا تساروا من انبیا و ان تبدلکم فتوکم و لیسر کقولہ صلی اللہ علیہ و سلم لا تقنذوا اللہ و اب کرامی فی مجازہ فی غیر التزمین و الکراهیة
 بالاتفاق فاما الکلام فی انها یتیقنہ فی التحذیر ذون الکراهیة او علی العکس ایشترکتہ بینما الا شترک اللفظی او المعنوی
 و موقوف فعلی بالقدم فی الامر من الریزق و التمت و کذا فی عامه نسخ الاصول ثم موجب النهی جنساً بالجمود و جوب
 الانتها عن مباشرة النهی عند لانه حسنة الامر کما ان طلب الفعل بالمانع الوجوه مع بقا اختیار النما طلب یحسنت

بوجوب الاتيان كذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الامتناع وذكر في المنه ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
 حراما وثبوت احكامه فيها فان النهي والتحرير واحد موجب التحريم وهو احكامته كوجوب التملك وهو ثبوت الملك بانه وحكم النهي من
 حيث انه نهي فاما وجوب الامتناع في البيع من حيث انه امر بصدقه ففي الحقيقة وجوب الامتناع حكم الامر الثابت بالنهي ويكون الفعل
 المنهي عنه حراما حكم النهي ويحقق النهي شرعا في البيع من حيث انه امر بصدقه فان كان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا للقيام
 بشئ الا احسنه قال الله تعالى ويهي عن الفحشاء والمنكر يحكم القبح مقتضياته شرعا لا لغة فكل ذلك القسم النهي عن شئ من صفات القبح القبح
 كماله القسم المأمور به في صفته احسن كذلك قوله وهو اس النهي عن شئ من صفات القبح يتقسم اقسام الامر في صفته احسن ما قبح لعينه ومنه ما كلفوا لبعث وما
 التحريم بواسطة عدم الالهي والحماية شرعا كما هو المحدث وبيع احكامه والمضامين والملاقيع وحكم النهي فيما بيان انه غير مشروع اصله
 قبح بمعنى في غيره ويجوز ان يمان اس المأمور به في صفته احسن ما قبح لعينه وضا من اس كان قبحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
 الكفر والعبدان وان قبح الكفر بانصد غرضه يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران النعم مكرور في العقل بحيث لا يتصوره الا بالاعتقاد لا يتصور شره
 الكفر كما لا يتصور بيع وجوب الايمان وكذلك العبدان وان 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 الالب وهذا القسم من
 معاملات الايمان والصلوة ما التحريم بعينه بواسطة عدم الالهي او الجمالية شرعا كصلوة المحدث وبيع احكامه والمضامين والملاقيع فان الكفاية
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشئ لما قصر الالهي العبدان والصلوة على حال طهارة عن المحدث صار فعل صلوته مع المحدث عتبا
 مخروصه من غير الاله نحو كلام الطاهر والمجربون هكذا البيع وان كان في نفسه ما يتعلق به الصالح لكن الشرع لما اتم حمله على مال متقوم كما
 العقد واكله ليس بالذات المار قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عتبا للمحل في غير حله فوجب البيع كل
 ما لا يتغذى به فالتحريم بالبيع وضا بواسطة عدم الالهي والحماية شرعا كما في التقويم ونهاني مقابلة العموم والذروة وان كان والمضامين
 ما تضمنه اصلا بالفحول جميع مضمون من ضمن الشئ بمعنى لينة ليقال ضمن كتابك اذن وان مضمون كتابك اذن والملاقيع ما في البطن
 من الالهية جمع ملقوح او ملقوحه من نعمت الالهية اذا جعلت وهو فعل لازم فلا يخفى اسم المفعول منه الاستحلال بحرف الجاء الا انهم
 استعملوا الجاء وسورة ان يعقل لبعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من غيره الناقص وكان ذلك من حادث العرب فسمى
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اسى فيما قبح لعينه اما ضعا شرعا بما ان انه اسى المنهي عنه غير مشروع اصلا
 لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم ان كان النهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر قبل النهي على حقيقة البقار وهو
 تصور النهي عنه من الافعال المنهية مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كافي ببيع احكامه 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 المغسوبة والوطى في حالة الكهف حكم ان يكون مجازا
 شرعا لعبد النبي لندا فلما ان طهارة في حالة الكهف من كلام اللوح الاطع ثبت به جمال الطمى الى اجتماعا واقتضار بيع الى اسى نوع من الجوارح
 المعنى الموجب للبيع من حيث الالهية كما عاها من غير ان يعصم ذلك المعنى في صفات الالهية في حقيقة وتعيينه لا يمكن ان يماثل البيع في ثبوت
 فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالبيع الواجب الالهية 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 بين العلو والصلوة او يوجد بين اشغل وكذا النبي عن الوطى حاله اخص متعلق باستعمال الادمى وهو معنى مجاز للوطى غير متصل به ومنعنا ثبت ان النبي عن هذه الاشارة انما هي احوالها وحكمها في هذا النوع عاين يكون صحيحا شرعا وما بعد النبي باختلاف 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 معنى مجاز للنبي عن غير متعلق به وضعنا لروايتنا من شعيرة اصل اولادنا فاجابنا بالسبب دون الفساد كالتصاخم 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 وصفنا لخصاى ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا والآن النبي عن الوطى في كسيف المعنى مجازا قلنا ان وطى ما في حاله اخص كالميلما للمعنى الامل لغيره في افاطمة ما لنا وتزوجت باخر الان حرته لغيره مجازا لانه كالتصاخم فلا يمنع عن احداث اسكل كما لو ثبت حرته بين ويتب به احصاءه الوطى المعنى اذا تزوج امرأة ووطى بها في حاله اخص يصح محضنا بهذا الوطى كما لو وطى بها في حاله اخص حتى لو زنى به ذلك كان احدى الزم دون اجماله لئلا يذكرنا ولا يبطل الصيا به احصان القذف حتى وجب له على قاذفه بعد الوطى كذا في بعض الروايات وهذا القسم في مقابلة السعي والظهار وهو انما اتصل به المعنى وصفنا كالمعنى الفاسد وهو يوم النحر المعنى الثاني مما تخرج الغيرة ما اتصل به المعنى الموجب للبيع بحيث صار وصفنا لانه يصح انفسا كعنه كالمعنى الفاسد وهو يوم النحر فان كسيف الفاسد كسيف الرواد البيع الوطى كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بانحرفه وجب فيه مكن البيع من الهبة في محله فلا يكون في جبايا اصله لكن اتصل به بالوجوب محض على وجه ما وصفنا لغيره في بيع الرواد بشرط ان لا يفضل الذي فاتت به المساواة المشروطة بجواز بيعه كسيف بالنسب وكذا الشرط المنفرد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للعدو عليه يوم من الالاستحقاق في معنى الرواد الا انما هو عن فضل حال عن ارض حتى بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذا التناهي فانما حكمه ثم الفضل والشرط اذا دخل فيه ما سانه حقوقه فكان كسيف فيا شرطه انما يتصل لكن التصرف ولا محاذ ولا يابى العاق فلا يزوج اصل المشروعية ولكن فات بشرط يجوز فصار فسادا في البيع بانحر هو انخل الذي يمكن في النمن اذا انحر لم يست بمقوم وهي مما وجب بالاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها وسلمها او شرط البيع بزيادة الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل في صوم يوم النحر المعنى الموجب للبيع وان كان غير الصوم لكنه اصل به وصفنا فان الصوم هو الالاستحقاق المقطعات التلاته ما سانه العينة وهو في نفسه من ولكنه قبح بمعنى العمل بالوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عديده اذ هو الوقت داخل في تعريف الصوم وكان انخل الصاد فيه من قبل الوقت بمنزلة الوقت لافلا يتصور انعكاسه ولما صار المعنى الموجب للبيع في هذا المقدم بمنزلة الوصف كان اشدا اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فواجبنا المشروعة كما وجبنا لك القبح الكراهية فيما تقدمه ليكون احكامنا بالبعد دليله قول النبي عن النبي الافعال الحية يقع على القسم الاول النبي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي رده في البابين انه يشرى الى القسم الاول الابدليل ويكون لسحاما كما كان مشروعا لان النبي في انفسار القبح حقيقة كما لا مرني انفسار احسن فينصرف - سطره الى الحامل منه كالامراتى النبي المطلق انحال عن القرنية الالته على ان النبي عنه قبحه اعميه او غيره عن الافعال الحية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالاثر والقتل وترى انحر المعنى على القسم الاول وهو القبح اعميه بل خلافه لان اصل ان ثبت القبح باقتضائه النبي فيما اضيف اليه انى لانها لم ينعف 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 بحيثف وعن اتحاد الدواب كراسي وأشياء في فعل واحد ونحوها فإن الدليل قد يدل على أن النهي
عنها المعنى الأسمى والمشقة لا العين 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 التقدير الأخير وهو 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 النهي المطلق
أشكاله عن قرينة يصفون إلى القسم الأول وهو الذي يكون توجها عينيه في البابين باسمي النوعين وهما الأفعال الحكيمة والشرعية حتى يبقى
النهي عنه شرعا والجد النهي عنه أصلا حسبا كان أو شرعا بالبدليل الاستتار يستعمل أن يكون أراجال المذهب من الصوتين
أي النهي عن الفعل المحسني يقع على التعمير عندنا لا بدليل كالنهي عن قربان أحوال وعن الفعل الشرعية يقع على التعمير غير يدل
على بقا المشروعية لا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاهيح وصلوة الحرة ومنها النهي عن الفعل المحسني الشرعي يدل على النهي في عين
عنه وانفسار مشروعية لا بدليل كالنهي عن طهي أحوال البيع وقت النداء يستعمل أن يكون أراجال يزيد وهو الأظهر للملاك السوق عليه
أحاصل 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 المسند
الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلا للقضاء وعند المتكلمين عن صحة أمر شرعي حسب القضاة أو كسب فصوله بين
لمن أنه متطهر ولم يكن كذلك صحيحه عند المتكلمين لموافقا أمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحه عند الفقهاء كما هو ما في مسئلة
للقضاة في عقود المعاملات معني الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للمالك وأما البطلان فمخاذه في
العبادات عدم سقوط القضاء بفعل في عقود المعاملات فتختلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا مفيدة للأحكام على مقابلة
الصحة وأما 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 تطلق 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 بالنهي 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 عنه كما أن
الامر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عين الأمر كما ذكرنا من ضرورة صحة الأمر والنهي لا شرعي التعمير في الشارع لا يقتضيه التعمير
القائل كما لو قيل أمر الشارع الحقيقي الحسن وهو تكذيب النافي من الدارات الحقيقية ثم العمل بتحقيقه الأمر واجب حتى أن 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 الكامل 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 واذ ثبت ان حقيقة القبيح 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 فتمتج الى بقائه تصور بعد النسخ قول ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا يتقرب سببا او حكم
 مشروع عام وقبح النسي عليه فاما ما هو جزاء شرع راجد في فعل حرمه سبب كالقصاص خوفا عما يرد علينا عليه اي لا يلزم
 على ما ذكرنا ان النسي عن التعريفات الشرعية يقضي برفع الشرعية الظاهر فانه تعرفت منى عنه محظوظ عنه وقد القصد بعد ما ما نهيها
 سببا للكفارة التي هي عبارة ولم نستخدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطاوع شرعا كالبيع للملك في
 النكاح للخل الزبي بل يتقرب سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا الظاهر ليس تصرف موضوع حكم مطاوع شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول ودر
 وانما قانما وجبت جزاء التاكيد بجزية وتبوت ومنع الخط في السبب لا يخرج السبب من ان يكون مما لا يحل الاجراء بخلاف حقيقة
 القتل العمد فانه محظوظ شرم اذ وجب القصاص جزاء تبوت ومنع الخط في حكم يخرج من ان يكون صاحب الاجاب بل هو المورث في الاجاب
 فكذا الظاهر ويومني قوا في فعل حرمه سببا في يقتضيهما وادح من قال بان لا يدل على الفساد ولا على الصواب ان النسي يدل على
 التكرار والتحريم ففتا اما الفساد والصواب فامر ان آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للفسخ والفساد لانه شرط عاظما
 ضرورة المعتبر فخطا وما شرعا فلانه لم يتقبل ذلك صريحا في الشارع لا بالتواتر ولا بتعلق الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة الماسك
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عند ذلك كذا الوقال الشارع حرمت عليك بيع الرول او تخفيك عنه لكن ان فعلت فتم
 سببا للملك لا يكون متاقضا ثبت انه لا يدل على الصواب ولا على الفساد قول ولنا ان النسي هو ارب عدم الفعل صفا فالى اقبال العيار
 وكسبه فيتم التصور ليكون العبد يتل بين ان ياب عنه باختياره فينتاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو حكم
 في النسي فاما القبح فوجب قائم بالنسي ثبت مقتضى تبه حقا كما لا يجوز تحقيقه على وجه يطل به اوجبه اقتضاه بل يجب العمل بالاصل
 في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للشرع فيبصير شرعا عابا صلا غير مشروع بل هو مقتضى فيصير فاسدا مثل القبا
 من اجوره بانه ان السد تعال اقبل عباده بالامر والنهي بنار على اختيارهم من الظاهر بالايثار بما اتمرو الا انها اعلم انى باختياره بل
 اجزة بفضله ومن عصاه تبرك الايثار والانتهاز باختياره استحق النار لعدله والايثار بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متمسكا
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجبه حتى يبقى العبد يتل بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فينتاب باقتناعه عن تحقيق الفعل
 مجازا فيكون عدم الفعل صفا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليدان ان الفعل لم يبق مستعده الوجود شرعا
 كالنسي الى بيت القدر من محل الاخوان لم يبق مشروعا واما بالاشارة فانما تتناع العبد عن ذلك انما على عدم سفي لفسخ التعلق بانها
 ولهذا الاثبات على الانتناع في النسخ والظن يادكرنا ان من منع عن شره كجميع القدرة يثار عليه لان العدم بنا انما على اتناعه ولو اتنع غلا
 لا يجد الاثبات عليه لان اتناعه بنا على عدلها شرم النسي كما يقتضى تصور النسي عنه فيقتضى قبوله ايضا كما مر فان لم يكن اجمع بنها
 وجب العمل به والاوجب الترجيح ففى العمل المحسوس ان اجمع بينهما لان وجوده 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 دون 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 مع اعتبار
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 انما على
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 عند اهل الحق فكان معنى
قول 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 المامور 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 فاما 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 واقضا 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 متبقعا باصلا كالعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متبقعا
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 فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصير النسب بناء عليه يتبين ان العبد
بالصوم مامور به وليس في وصفه الا النية والامساك فاما اعتباره ومسيرته عبادة لمفوض اليه الشرع لانه

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته عموماً الرزاق اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل صوماً نظراً في زوال الطلاق الشرع
وكان صوماً نظراً في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عامباً مستحقاً للعقاب لا يركب
السنن عزه وايتان بما في وسقته وطائفة من فعل الصوم اذ ليس في وسقته في جميع الاحوال الا ابرز القدر الذي وجد منه قال وحيدنا
ان الصوم والغنا حيدان من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه يقع الفعل باختياره فان وقع على وقت امر الشارع الملائمة
صح والا فلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع اتحقق الامساك حساً وصورة لانه لما لم يوافق امر الشارع لم يثبت كالتحقيق
الشرعية قلت وحاصله لئول ان النهي يراجع الى الفعل المتصور من العبد مثلاً لا شرعاً وايجاباً عندنا لانهم ان حصل لعبد يردون
اعتبار الشارع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشارع للشيء صوماً حقيقة الا ترى ان
الامساك في اصيل لا يبيح صوماً وان وجدت الزنية لعدم اعتبار الشارع اياه وانما كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازاً لا حقيقة
والنهي ورد عن مطلق الصوم مما يلحقه على حقيقة هذا الامكان وعدم المانع في غير ان الصوم انما صار صوماً بصيرته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كوز صوماً في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عجرة فلا يسمى صوماً ومجاء الاجزاء
كثيرة صورة الامساك وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بهذا النهي كانت لصحة النهي فلا حاجة الى بقائه شرعاً
بعد ذلك فاسد لان النهي لا يعدم النهي عنه من قبل النهي في المستقبل كلام لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصلاً في المستقبل
ليتحقق الاشارة بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاءه مشروعاً وقوله ولا تثنائي فالشرع يحتمل الفساد بالنهي كالحرام العبد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لتنازل الشروعات ومحافظة حدودها اشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء التخييرية
بصفة الفساد انما يصح في الاحتمال استحتمه لانهما توجد بصفة التبع والفساد فاما الانفعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية
للتناهي بين المشروعية والتبع فان المشروعية تقتضي بقاء واد التبع يقتضي عدمها فلم يكن يترتب اقامته الدليل على ان المشروعات
تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اسي يقبله مع بقاء مشروعية كالحرام الفساد فان الحرام لا يحتمل
جامع قبل التوفيق بعرفه فمدح حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العدة 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 ثبت ان التحريم بين الفساد والمشروعية متصرفة عادلة لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون النهي منه
مشروعاً على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او يجب اثباته موجب النهي على الوجه الذي بيننا وهو ان يبقى المشي
مشروعاً مع صفة الفساد رعاية لتنازل المشروعات وانه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منزهة والتبع وهو المقتضى
في منزهة بان لا يجعل التبع مطلقاً الاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النهي نهياً والنسخ نسخاً الا ان يجعل كلاهما في
المشروعات واحداً 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 الحرام ما لم يتقوم فيصالح لتسا من وجه دون وجه فصار فاسداً
لا باطلاً وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيةها قلنا ان البيع باحرام مشروع باصله اني اخذوا علم
ان البيع منسأه على البديلين لانهما لا يملك المال بالمال عن تراخي لكن الاصل فيه البيع وان الثمن لهذا ايضا العتسار في البيع

عن

وینشہ القدرہ علیہ دون القدرہ علی التمن وینفخ العقل بملک البیع دون التمن وذلك لان المقصود من شرطه الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعیان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده فذلك لا یندفع حاجته الا بالنظر علی مقصوده فشرع البیع وسیله الى حصول المقصود لما كان الانتفاع یتحقق بالاعیان لا بالاشیان اذ لیس فی ذوات الامان نفع الامن حیث اوسیه الى المقاصد كانت الایمان اصولا فی البیعت وكانت الامان ابتعا عالمایہما بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا حسنا بالخمر كان فاسدا لكونه شیئا ولا ان احد البدین وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسلیمه وقله الاصحافی ذاتا مال لان المال ما یمیل الیه الطبع ولیکن اذ خاره بوقت الحاجة کذا قیل وقیل هو ما خلق لاصح الارضی ویکسر فیہ الشخ ولفظیة وهی بحدوث المشابة لانه الطبع الخ تسیل الیسا وکذا قول الخمر الخلیل امر متبادر مشروع ولا یصح ما كانت الا انما كانت لا استقوا قیل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول وبخاصة العین و لیس من ضرورتها اتقار المالیه کلا من الخمر والسببین ولكنها لیس بتقویم لان التقویم ما یجب التناؤد بعینه او بمثله او بقیته لیس هی کذلک ولهذا لا یجب الضمان بالانما فصلت تمنا من حیث انها مال ولم یصلح من حیث انها لیس بتقویمه فلا ینع اصل الانتفاع لان ما هو کمن العقد وهو الايجاب والقبول مصدر من الابل معاد فالحمی او هو البیع من غیر خلل فی الرکن ولا فی الحمل وانما خلل فی التبع الذی هو یارب تجری الوصف له وتوقف علی الاصل توقف الوصف علی الموصوف وهو التمن فصار العقد مشروعاً باصله غیر مشروع بوجوه وهو التمن فکان العقد فاسدا بالاطلا وکذا اذا باع خرا یمید معین ینعقد البیع فاسدا ولا یبطل وان دل دخول البار علی العبد علی بانہ هو التمن لانه ما یفضل فی الاتباع والوسائل وان الخمر هی البیة وذلك یقتضی بطلان البیع کما اذا باع الخمر بمرام لان من اخرج معناه اسی بیع عرض بعرض مکان کل واحد منها انما لصاحبه فذلک ینعقد فی العبد بالقیمت حتی یثبت الملك فیہ ما تمسک باذن المالك ولا یعتد فی الخمر کما فی المسئلة الا انی بخلاف بیع بالدراهم لان الدرهم تعینت للشمیة بقیة التمن سبعة و هی لا یصلح لذلک لعدم تقویمها فان محصل البیع مال متقوم مملوک مقدرا لتسليمه وذلک لا یتقصد البیع اصلا وبخلاف البیع بالمیة والرم حیث یسئل لانه لیس بمال فی اصحابه ولا فی المسال ولا یعد الا فی دین سماکے فوقع العقد بالتمن فبطل لعدم رکنه وهو مبادلة

المال بالمسال قولہ وکذلک بیع الربوا غیر مشروع و هو الفضل فی العوض وکذلک الشرط الفاسد فی معنى الربوا اسی مثل البیع بالخمر بیع الربوا وهو معاد فشرطه بالمال فی احد الجانبین فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی العوض اسی بالفضل بقوت السادة التي هی شرطه اجواز وموقع الوضف وکذلک الشرط الفاسد فی معنى الربوا اذا شرط الفاسد لا یقصد العقد ولا صا المتعاضدين فیہ نفع او لا یتمود علیہ و یوزن اهل الاستحقاق والربوا قد یكون اسما للعقد نفس الفضل فمن قول بیع الربوا کذا المراد منه العقد اسی بیع الربوا فی الشرط الفاسد فی معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اسی الشرط الفاسد فی افساد البیع وعدم النفع من الانقراض مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد علی ما وضعت فی معنى الدرهم الزائد من حیث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاقصد حکمہ ثم المنی من المسلمین وهو قوله تعالی وحرم الربوا وقوله صلی الله علیہ وسلم لا تبعوا الذہب بالذہب ولا الورق بالورق الا سیرا لیسوا راسدینت ومارسے انه علیہ السلام خصی عن بیع وشرطه ورد المعنی فی غیر البیع وهو الفضل اسی عن العوض والشرط الفاسد فلا یندم به اصل المشروع لانه ايجاب الوصول من اصله فی محله ولا ینحل شیئ منها بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فلکانا امرین نأمن علی التعین تکالیف

لمن تيمت به صفة الفساد والحزنة وملك اليمين بمقتضى ذلك فان صيد المحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلد الميت وحرمانه انقام
بما فطره الا كانت المحرمه لاتنافى ملك اليمين لانتانفي سببه فكلان ينبغي 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 رفع وصف البيع للاصله ووصف المشروع ان يبيع حلال
بانه فارق وقع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجب للملك ولما بقى اسماء موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بعينه الفساد لم ينفذ سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالبنته والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لتصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا العموم يوم النحر مشروع باصله وهو الاسماك منه تعالي في قوله غير
مشروع بوجه وهو الاعتراض عن الضياعه الموضوعه في هذا الوقت بالصوم الاترى ان العموم يقوم باوقت ولا حلال فيه والنهي حلت
بوجه وهو انه يوم عيد قصار فساد اى ومثل البيع باخر ويصح الربا يوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره يوم النحر والقطر
وايام التشرية مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استئمان 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 اجواز المعصية معصية وعدم بيع ومشروعية واذا ثبت ذلك لا يفتح التذرية بقوله عليه السلام لا تذرن في معصية
الله تعالى ونحن 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 لظفار حرفة الشهوة استخانة المنية للعاقب ورجوح النفس الامارة
بالسوء والقياد بالبطاعة مؤلها في غير ذلك من المعاني التي لا تصح فتح لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذيب الصوم للمسا
واليالي اعتدت للسكون والراحة فغيبت التمر لئلا يهي 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
وارد اجعل في الايام محلا لها ايضا لئلا يسهل الامانة وتحقيق الحكم فيها حسب تحقيقها في ملك فمما سمي قوله 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 في هذه الاحوال 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 الاض لا يسجل الا به فان المساك
سرية او لعدم اشتتار او عدم طعام ليس باعراض بالاجمل والكيل على المغائرة تصور الصوم بدون الاض من وكفى ثبوت
المغائرة بين الشئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضع ما ذكره قوله الاترى ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجوده
لان ميسر له ولا تصور للصوم بدون ولا حلال فيه اى في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النبي بالصوم باعتبار نفس الوقت النساء
والنبي متعلق بوجه اى يتعلق بالصوم باعتبار وقت وهو انه يوم عيد اى يوم نبياته وتتمصل 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 باسمه ذكر الاسي وان الصوم يوم اخر مشروع باجماع 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 يصحها لا يذكر الصوم لانه ليس باعسا من 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 صوته النذر ولذا انفرد
 له في ظاهر الرواية بالقطار في هذا اليوم ثم انفرد في وقت اخر لفعل الجادة على الخلو من وتخلص عن المعصية
 ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اداه كما التزمه كمن يبرهن ليعتق هذه الرقبة وبه عينا اخرج عن نذره باعنا قوله لانه
 ما التزم بنذره الا بنا القدر ولذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القنار في ظاهر الرواية خلا لابي يوسف رحمه الله
 فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها 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 فالتج لا يجب عليه شئ بحصول الطلاق
 بامره كذا هذا قوله ووقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باجماع فاسد يومه 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
 فقيل لا يتادى بها الكامل اسي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروبة مشروعة باصلها 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 باصله لانه زمان صلح نظرية العبادة كما سائر الازمنة فاسد يومه وهو انه غسب الى الشيطان كما جاز في حديث
 الصناعمي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما تطلع بين يدي الشيطان
 وان الشيطان يريدني في عين من يعيدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقمها فاذا كانت عند قيام الظلمة فانها
 فاذا ماتت فارقمها فاذا دنت للغروب فارقمها فاذا غابت فارقمها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
 الشيطان وقربنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتسب حتى يكون طلوعها بين مشرقة فيقلب
 سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اسن الشيطان 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 صحوة باصلها فافاسدة
 بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصومين المعنى في الوقت فاشارة الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
 بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظن الصلوة لا تأثير للظن في ايجاد الظروف بل هو توجد

بأضال معلومة فلا يكون فسادا وسواء فيهما لانه مجاور بمنزلة العلوة في الارض المغمورة بخلاف الصوم الازلي جوار الوقت لانه مجاز له على ما مر قوله وهو سببا اشارته الى الجواب مما يقال فسادا لظرف لما لم يوشتر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوشتر في نقصانها ايضا حتى يتبادر به الظاهر كما لا يوشتر فسادا لظرف المكان غير مثل الصلوة في الارض المغمورة حيث يتبادر به الكمال مع ان النسي ليسا لفساد لظرف فقال الوقت ان كان نكرا فالكسب للصلوة فسادا ليوشتر في المسبب لا محل له لانه لما كان مجاورا ولم يكن مغاير في النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغمورة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوشتر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهته وهم للمنع اذ الواجب في قوله وهو سببا اشارته الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من العمل كما يوجب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام الا كما ساقى النقل لاني الغرض لا يستقيم عمل قوله وهو سببا على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتبادر بهما الكمال الغرضين بالشرع بابا وقيل في نسي سببه الوقت بان ادراك كل مان والبقا الية لغرضه فيستدعي شكرا فكان ينبغي ان يجب عليه الشغاف المحذرة في كل الازمنة تحسرا لان الله تعالى خص بالاجابة في بعض الازمنة دون البعض فاذا اندرنا شرع فقد اخذ بما هو الغرضية فثبت ان مطلق الوقت سبب فثقل لا يتبادر بهما اسي بالصلوة في هذه الاوقات الكمال وهو واجب في غير هذا الوقت لان الكمال لا يتبادر بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجوار كما لا يمنع الكراهية عنه بل قيل ان من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في اداء الصلوة اذ في نقصانها يخرج عن العادة وان لم يكن فيها النقصان حتى وجب جبره بالسجود وان كان ساهبا واذ كان كذلك وجب ان يتبادر به الكمال لما يتبادر بالصلوة في الارض المغمورة فلما نقصنا انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع ذات داخل تحت الامر من كونه اذ ما لم يدخل تحت الامر فغواته لا يمنع عنه لانه قيل بالمأمور به وذلك كمن اتم بقية عمارة من كفاية مبنية لا يجوز ان الوصف دخل تحت الامر وان كان كذا فيكون يجوز وان يتمكن فيما نقصان لغوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الاذنيقانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فدخلت تحت الامر فغواتها لا يوشتر في المنع عن الجواز كغوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا انما حكمنا بالنقصان عملا بانبار الاحاد التي لا يراها على الكتاب وتوجب العمل العلم ولهذا قلنا نيجر بالسجود فلا يغير في حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لو دخل تحت الاذنيقانه المأمور به فنقصانه قوله ويفض بالشرع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا اذنا لشره فسادا ولا يفسد بالشرع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان نقصناه في وقت محل فيه الصلوة فان نقصناه في وقت اخر كرهه اجزا ودها ساد لانه لو اتمناه في ذلك الوقت اجزا فمذا اذا نقصناه في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر حزمه عليه روه ورواية عن ابي حنيفة حذته انه لا يفسد بالشرع لانما منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوشتر في فساد البقيت صحيتها وان كانت ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوشتر فسادا في فسادا ويعرف به اسي يعرف بقدره بالوقت حتى اذا زاد بازدياده وانقص بانقاصه ويعرف بالثبوت اليقينا اسي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ما بينه حتى قيل هو الاساك من المخطات الثلاث منها فان زاد الاشارة ان فساد الوقت في الصوم فسادا للصوم فسادا فلم يفسد بالشرع بينه ان الاداء في الصلوة ليكنه ذلك الشرع لا بعضه الكراهية بان يصير حتى يفيض الشمس فلما اذنيقانه وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشرع بدون جهة الكراهية فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما ترك من اجزائه فمذمة كان للبعث اسم الكل كالماء واللبن والخبز نحوها وما ترك من اجزائه فمذمة لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين الكركم من السكر والمد والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان ائتمل لا يسمى بسكنجبين او الصوم
 من القسم الاول للتركيب من المسالك متواليته فيما يشروع فيه يصير صائفا مرتكبا للنسب عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم
 بالافساد والصلوة من القسم الثاني للتركيب من قيام وكوع وسجود فيما يشروع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للنسب عنه
 وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب هيئتها قبل صيرورتها مرتكبا للمنع عن التقيد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع
 اذا افسد ما نصار احاصل ان اتصال التبع بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فاعلم في عموم يوم العيد لانه يلحق
 الاقصاد فلذلك لم يفسخ بالمشروع ولم يتاديه الكمال الوسيط في الصلوة في الاوقات الكروية اذ اتصال التبع بها اقل بالنسبة الى
 العموم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصوبة فلذلك لا يتادى به الاصل ويضمن بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوبة فالتبع
 فيها اقل من التبعين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد والانتفاء لان التبع 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 شرع للملك فهو كـ

لا يفصل عن اكل والتحرير لانه لا يشترط الملك لليمين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع اكله يرد
 فيما لا يتحمل اكل املا كما اتمته الجوسية والعبودية واليهما لا يتقال في العصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرع

ومعها الغمان لا يشترط جبر ابعثه القنوت وشرط الحكم تابع لفنار حسنا بحسنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وجود انهي عن المشروع
 يقتضيه بقا مشروعه حيث النكاح بغير شهود فان لم يبق مشروعه ما عدا انهي منه بدليل تحقق حكم انهي فيه وهو احرمة وبدليل انزل لوجوه قوله عليه السلام

لا نكاح الا بشهود على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عنك كونه وبقاؤه عندنا فوجب حمل 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 عدوه

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

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

انما يوجب بقا المشروعية فيها يمكن اثباته بوجبه وهو احرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
 للملك ضروري لا يفصل 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 لئلا يفسد لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السفاح بامية المشروعية
 من الفساد لا يتحقق فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولما اسي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر

اثره فيها وادراك ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخراسا ومنها فمما ابد 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 النكاح احرمة لا يمكن

الجمع بين موجبها انتفاء موجبها 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

الجمع بين موجبها انتفاء موجبها 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

لمسنى النفي والشرح بجملة البيع حيث امكن القول في بقاء المنة غيبة والعمل بحقيقة النسي لان البيع شرع للملك المبيع والتحرير لا
 يتبادر فافكر الجمع بينهما لان التحريم لينا داخل دون الملك داخل في ملك المبيع تابع لانه ليس بموضوع للحل للمحال فبفوات
 التبع عند وجوده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك المبيع شرع في موضع اخر منه كالامانة الميوسية وفيها لا يتحل
 اصله كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاغ ولو كان اكل مقصودا بملك المبيع كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع اى
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حسرة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعراض
 والميوس 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 الوصل
 اليها حسا الا بفسده لا يمنع ذلك من صحته النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فانما يمكن فيه فاحرمة ليست بمنغية الى غاية يمكن الظهار
 النكاح بعد انما صحا فلا يكون في الانعقاد فائدا مالا ثم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المتخلف فيه وهو ان النسي عن التشرى
 الشرعية يوجب بقاء المنة وعية ظاهرا في اشارة الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال الشرعية
 استثناء المنة وعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة النصب فانه فعل حسي قبيح الحينه منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النسي سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح الحينه منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
 الزنا وقد قلتم بمشروعية بعد النسي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لعنة اذا انقضت الالامان لا سبب 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 استلاما كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق
 حتى يثبت جناية عينا وهلك في ايدى سبب حليم قيمة واحدة كحصول اكبرها فاجب بغيره عن الفوات الاحتمال ان الغائت بمراد
 بغيره وان 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 توكرا اعتقه 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 بحدوده امر ما يجب البديل و
 ان لم يثبت شرط بعد وهو عدم 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 الا انما يجب
 اقتضاه وشرطه لفساد المنة تابع لانه ثبت بتصحيح الغير لان ثبت مقصودا بغيره ومنه ثبت ثبوت الشرط وبقوله ليقط كاللحارة للصاقي
 ثبت الملك للفاصل 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 بحقيقة العترة
تحقيقا لشرط المشرووع وبه الضمان ولندا اول نظر المدبر بعد ذلك وهو ان الملك المنصوب به ولكن 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 القدرة ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول العترة في البداهة
ليست يبطل عن العين ان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين فتعذر في التدبير فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بهه ولكن
عند الضرورة نفي كل محل ما كان ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الاشارة فيجعل بالاعين العين اذا تعذر ايجاد الشرط فيجعل خلفا 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 لانثبت 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 البغضية وهو ان ما لا يدخل في نطاق المصلحة في الحرم
لبصره ان شأوا احدا ثبت له حكم الانسان يعق ويومى له ويورث وبين الواطى وبنه المار بغضية وكذا بين الموطوءة وجه المار
فيصير بعضها مختلفا بغضية فيثبت حكم البغضية التي بينها وبين اجهاتها والبغضية التي بين الواطى وابناءه لذلك المار هو بعضها
واذا ثبت للمار والمار بعضها تعدت البغضية اليها ثم لما صار هذا المار انسانا استحق سائر الكرامات البشرية ومن جعلتها حرمة
الحرام فثبت احرمته في حقه للبغضية اعني تحرم عليه اعمات الموطوءة وبناتها وبار الوطى وابناءه للبغضية استحققت التي بينه و
بينهم ثم تعدى منه به احرمته الى الطرفين لتعدى البغضية منه اليهما اسي تعدى حرمة ابار الوطى وابناءه من الولد الى اربعة
وحرمة اعمات الموطوءة وبناتها من ابي الرجل لصيرة كل واحد من الرجل والمرأة لافضل الاخر بواسطة لان غيره صار جزءا منها
اذا ولد كجاءه صفان اليها وجزوا صار جزءا منها لان صفان اليه يتماز ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت احرمته
بينها بالبغضية التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليقه عدم جواز بيع اعمات الاولاد وتوكله
يتبعون وقد اختلفت حكمكم بكونهم وودنا وكم يدبا نحن ثم اتيم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العاوق متعذر
هو سبب ظاهره ففرض اليه فاقدم مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ اعتد 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 والوطوءة
لما بيننا ان كل واحد منهما صار بنفسه الاخر والاشتماع بالبغض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني وانا اذ لك فاذ لك هم العاودون بقوله
عليه السلام ناهي اليد ملعون الا ما شركتناه في حق الموطوءة ضرورة اقامته النسلي كما سقط حقيقة البغضية في حق آدم عليه السلام
لذا 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 للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو سبب
بنا الوجه فيصالح ان يكون سببا للحرمة والكرامة بل اعتبار انه حرث فتكون هذه احرمته مشافة الى ما هو سبب لالاي ما هو منظور
الاشتماع ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان لذلك من احرمته بالغيره من سبب آدم ويكون

بنيته 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 مخطورا 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 مخطورا من كل وجه بل من حيث كونه سببا للمحصنة يسير
 بمخطوره يجوز 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 وترك التحرك 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 ممن
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه بنبت وصف آخر اصل الفعل الاقبح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ما كان المشبه
 لك فلا يقع 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 بناتها على الرجل وحرمة ابائه وبناته 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 وبناته 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
 التضمير المستكن في تنوعه الى 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 والشفقة عملت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتها للحكم كالتراب لما اقيمت مقام الماء في الملاءمة التظهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير والشفقة
 الى وصف التراب التي هو يتلوين فكذاك ههنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد وادبره مع ان 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 ومنه السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن منسوب 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 ضد المأمور به واضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامل الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد الندب غير منهي عنها لا ينهي تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي نذب حتى يكون الامتناع عن ضد الندب مندوبا كما يكون فعله مندوبا او النهي 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 كمن جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امر بالشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد 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 بضده النسبي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يلزم في ضد ما يوجب حلما في ضد ما يوجب فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان هذا 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 لوجب 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 وفتاى 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 لوجب 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 وحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي
من نفسه بكماله يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له انضداد لانه باحتمال اشتغال بغير ما هو المطلوب
الاترعى ان لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سوا او اشتغل 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 بالضد انما يثبت ضرورة
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بعينه واحد فلا يجعل امره بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امره بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بعينه واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باوحد من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الالتيان بالامور
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 الالتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الالتيان 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 مخيم في السكون كان كلاما مختلفا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتعريف ثانيا فانه ما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد وان يقول لا تسكن ولا تحرك من احدى جهتي 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 ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه
فثبت الامر بعينه واحد غير معين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة و اجبت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر فيضه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع فلو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع
لا يعبر ولا يترعى ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالته على ثبوت موجبه وهو الطاب فيما لم يثبت له الا
بطريق التعميل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يثبت له ولا كان
او في ذكر الشيخ ابو المين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه تاو 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 فيضه 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 يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب وسنهم من يطلق بالتفسيق له من اللفظ
ولا يفسق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضار وتمسك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضد ما سكنت به العائنة الا ان قال للمالم يكن جعل الامور التي امر ببيعها 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 كالحكمه دون عينه
 ومن اختار لفظ الدلالة قال للمالم يكن بدون القول بوجهه العند ولم يكن اختصاصها الى عينه جعلت ثابتة بالمرئ الدلالة اذا عينته
 بل على الحرمة وان لم تكن هي من مروجياتها كما لنهي عن النافذ يدل على حرمة القرب وان لم تكن هي من مروجيات لفظ النافذ
 اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما يشهد به اذا ورد مقصودا لان
 ضرورة للغير الا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى وورد للنهي في غير النهي عنه فثبت به الكراهة 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 فكما ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة متدفع باثبات الكراهة فلما تثبت الحرمة فلذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهة العند لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او قومي منه وليس المراد
 بالافتقار ههنا جعل غير المنطوق منظورا لتفصيل المنطوق اذ لا توقف لصحة 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 فلذلك ثبت
 وجوب النهي والامر ههنا بقدر ما متدفع به الضرورة وهو الكراهة 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 ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ولا
 اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل وست ادري 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 اتركه كما هو من جميع اهل القبلة فان كان الوعيد متوجبا بالاعداء المأمور به فثبت
 ابي ما شئت فسمي حاجته التي اثبات الكراهة في الضد الوعيد بدون توجبه وان لم يكن به توجبه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك جعل التارك كيف حرك
 بتوجه كل الوعيد لتارك العرفان وثبت العقوبة ولو لم يتغيره التدبير حرمة كراهية فعله وليس يقتضي عنه ولا مخطوئته انما ياباه
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان ايضا فقال او ما قال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والامتناع عن تصليته حرام لياتب عليه والكراهة لا ياتب على فعله وجيب بان الضد انما يجعل كراهة اذا لم
 يكن الاشتغال به مقصودا لما سور به فاذا تضمن الاشتغال به تقوية الامور المحمودة في القنوت وبغير سبب التقوية الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل بمسببة بسبب
 نيل الثواب باعتبار النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يوجب اشتقاق 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 كراهة 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 المأمور به 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 كبره لان الامر بالقيام اتممت كرامته ثم سيق هذا الكلام من شرع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يزعمون انهم قد اتفقوا على فوات
الماوربه ايضا كما يراه شيخ رحمه الله فلا يظهر التحلاف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب المصتقب على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت
الماوربه بالاستئصال لعقده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب المربوع مثل السلة على التراخي بالاتفاق فلا يجوز
الضد الا عند انقضاء 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 الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره شيخنا رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكرامة على تقدير كرامته التاخير كما قلت وعند بعضهم يجرم الضد لفوات الامر
به والتخلاف 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 حده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
الخيوط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كرامته ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في حده اسي عند المنهي عنه
اشياء سنة يكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكرامة التي هي ادنى من المحرمية بدرجته وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنة الضد 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 الوجوب وانما قال يحتمل
لانه لانه لم يحتمل هذا القول نصا عن ائمة السلف 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 ضدا لا امر فيجوز ان يكون للناس فيه احوال على حسب احوالهم
في الامر ولهذا اسي والان الذي يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيوط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم القباويل
القبض 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 مخرجا للبس 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 علة موجبة مجاز الظهور او كما هو المتدلى عند باران الاسباب كانت موجودة قبل الشرع وادراكها
 معها وقد توجد بعد الشرع ايضا الاحكام في حق الجاني والعبدان وغيرهم ولو كانت علما للاحكام لما تصور انفا كما عن الاحكام
 كما في العلة 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 التي هي في حقه من فرق
 بين العبادات في غير بيان العبادات حيث تتدلى على الخصوص فتعطف الى الجاهل لا ما عرفنا وجوبها بالاشباع والاعتقوبات فتصانف الى الاسباب
 لانها حادثة بسبب العبد فتصانف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل 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 الخطأ
 وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا التسلم 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 فعمل هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عند عدم العبادات العامة فتقالون
 انما شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو التذلي كما شرع لوجوب القصاص والحج والعمرة
 يضاف لوجوب العبادات والموجب هو التذلي فيجعل سبب وجوب القصاص يقتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف سبب حمل الوطى
 الكفاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات بخصوص الضمان اذ كبر جميع الاسباب وعظمتها وادضاف
 الايجاب الى التذلي 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 التذلي فاسد لانا نقول لا ينحل الاسباب موجبة بذاتها
 اذ الايجاب والالتزام لا يتصوران من غير الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
 لا يمنع من اضافة الى غيره فان قتل انسانا بالسيف يجعل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل حتى
 وجب القصاص عليه وكذا الشئ يجعل بالطعام والارواء والمال اكثر تعانف ذلك الى الطعم والساق فكذا هذا وتوهم الاسباب
 كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يجعل التذلي اياها كذلك فلا يكون اسبابا تقبل 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 القصاص 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 والقصر لندرة لمحق بالكثير وسياتيكم باقي الكلام في اننا التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالتذلي
 كما هو باسماؤه ومعناه وقدمه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعتقوبات مشروطة
 بما تتي في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا اى لذلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلة لانها هي التي

الاحكام ظاهر الا ان الشائع اختاروا لفظ السبب لانه اهم الامم ولان هذه الاسباب الحقيقية امارات على ايجاب الشارع الذي هو عيب منا لانها
 مرتبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلما بدله من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت عهدة الاحداث لغيرة
 الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسير اعلى العباد ليكون الايجاب خبياً عن ان يضاف الايجاب اليها بما رارا الحقيقة قوله كما لو لم يثبت
 سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولقد اتيناك ولقد علمت على الناس حج البيت والاضافة من دلالة البيت على ما ينبغي
 قال الرب العبد لله البيت حرمه شرعا فيوزان لصيب الزيادة ثم ما كان المكان المحرم قد زار القطع والاضافة اما لان امر الله تعالى فيكون زيارته اعطيا
 الله تعالى لانه اما الوقت فشرطه اداء الاداء لعدم صحة الاداء وادونه وليس لسبب دليل انه لا ينسب اليه الا لا يكره الحج بتكرره وانه قد وقف
 معه الاداء عليه مع اتفاه ذكر الوجوب بتكرره ودليل الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة والاداء
 غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت
 اليه مضيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة قبل ان يفسد لان القول بوقت شرط الاداء ولكن هذه عبادة ذات اركان
 شرح ادائها وانما تنفردا تقسمها على امكنة وازمنة وتخص كل ركن بوقت معين كما تخص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجز
 في غيره مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيادة ليوم عرفته مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
 الاول ولا قبل الزيل 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 ليوم الخيرية لم يسهى ولو كان طاف حتى في شوال كان سعيه مقادير
 حتى لم يزله اعادته ليوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشر والصلوة باوقاتها وبقرباتها
 باسبابها ابي صوم شهر رمضان مشروع اى واجب شهر رمضان فاللام للبعد فيها التفتى المتأخرون من مشائخنا مثل القاضي الامام
 ابي زيد والامام شمس الائمة ونحو الاسلام وصدرا الاسلام ابي المير من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
 اليه وتكرره بتكرره ليصح اذا اداه بعد دخول الشهر والصح قبله كغيره 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 متمثل على الايام والليالي وانما جعل الشرع سببا
 الاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثمانية للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه باشهد من الشهر في حال الالاقاة لم يلزمه القضاء وكذا لو جاز
 ايقافه في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذلك انية اداء الفرض لفتح بعد وجود الليالي لانه
 بغروب الشمس قبل ان يصوم ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو لم يصر قبل غروب الشمس لا تقع
 نية ويؤديه قوله عليه السلام صوموا الروية فانه نظير قوله تعالى اتموا الصلوة لدك الشمس ذهب القاضي الامام ابو زيد
 ونحو الاسلام وصدرا الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يجزى من اول كل يوم سبب
 الصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متقارنا لانه الواجب في الشهر اشياء متفاوتة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة فمن
 تجب لغيره لانتصافه لشرائط وجوده والفراده بالارتفاع عند طر والناقض كالعسلوات في اوقات متباين التفرقة في الصيقات
 اكثر منه في العسلوات باعتبار اداء النظر لا يجوز في وقت الغروب ويفوت بحج وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فبان

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 بين شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام
تامة صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني 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 لعل الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام
وكلامنا في شرف يحصل باعتبار بسببه وذلك بان يكون محلا للاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذي لم يقع
الاني جزء من الليلة فلان اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشريعة اسقطت عنه عند نقص الواجبات وفعل المحرم واحتمل المحرم في
حق الصوم باستغاث الجنون جميع الشهر 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 تكبرها لا اوقات وهما من امارات اسببية والعقوبات باسبابا 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 ايسابها فكانت 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 العمدة في رمضان والقفل الخطا وقتل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة السنية بانحس ذلك
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها كفر الذي توجب
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤدى 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 التعظيم لله تعالى كما وجبت لتمام
فكان في ايسابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطور الذي يستحق المشاقبه واذا كانت مترددة
بين الامر من 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 الخطور المحض كقتل العمدة ليس للخطور
سببا لها كما لا يصلح السباح المحض كقتل سحر ولهمين العقوبة قبل انحس سببا لها ثم الاضطرار بعد اصباح 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 الاضطرار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تكنت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من
ان يكون الاضطرار 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 الاضطرار 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 في الصوم وحرمانه وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه لحد الذي هو معتود بسبب المعنى الاخر فكذلك 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 الحريمة 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 العقودية منفعة الخطر والباطنة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترت في بيعة
 نضرة اجمع فانهم كانوا يملكون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يثرون ولا يثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يخلف 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 بخلف بهما في الخصومات وتكررها شرعا وكما
 سبابة الا اننا نأخذ معنى الخطر باعتبار الكفارة فكانت دائرية من الامرين فيصعب الكفارة عنها الوجه يشير الى ان الامين مع كونه سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامين سبب وكفارة شرطه الى 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 وكالعامات مشروعة بلذ اسبب
 شرعية المعاملات تعلق البقاء والتعد وراى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفسه وكفارة سببها اى سبب شرعها من تلك
 علان يتما على كذا اى يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نأخذ قول 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 بقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك بايتان المذكور الا انما في مواضع الحديث فشرع لظرف
 يتاوى بها قدر الله تعالى من غير ان يحصل بفساد ولا امتناع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في الثناب قساوا
 وفي الشركة منسبا فان الاب متى اشبهت بتعدد ايجاب المونة عليه وليس للازواج قوة كسب الكفايات في حمل الحملية وكذا الماظر في البقاء
 النفس الى اجل غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفايتها لا يكون حاصله في يد واحد وانما يتكلم من
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتسابه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثناب
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والمال انما 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 والحي وحدث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحيوانية
 تبيد بل به على ان له صانعا موصوفا للصفات الكمال منتزعا عن النقصية والذوال والكلية اشار عمر رضي الله عنه بقوله الهرة

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 وما لبعدها 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 والنجس وجبت 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 اذ اوجبه علينا بسبب كالمبيع يجب بالمشي ثم ليليب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان
 الوجوب بالاستفاد الا بالامر فقال ليس الامر للامر اذ اوجبه او وجوبه عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
 في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر للامر اذ اوجبه علينا بسبب كالمبيع يجب به المشي 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 امروا 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 يتوجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرط القضاء فيه
 كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء كل 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 لم يخ 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 سبب 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 الطلوع وم الشروع البيت وحد 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 للضاف
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 موصوفا حقيقة 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 وتعلقه به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره 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 به في تعيين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب يضاف اليه وان تكرر
سبب تكرر كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانما يتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر اسما
جعلنا الراس سببا والفطر شرطه وجود الاضافة اليها لان وصف المؤنة يبرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر فلهذا
تكرر وجوب الزكوة بتكرره محمول 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 وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في 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 في 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 السؤل یسأل عن وجوب الزکوة بتکرار السؤل 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 لیکال ارض عشر تیر وارض خراج تیر اعتبار
 صفة التما وان العشر اسم لجزء من التما فلا یمکن ايجابه بدون التما وان الخراج لیسقط اذا اصطلم الزرع اذ فیه 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 الشرعية 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 كالسحوات والرحمة اسم لما ینبئ علی اعداء العباد کالاذن باعزاء
 کلمة الکفر علی اللسان عند الاکراه او اباحة الافطار فی رمضان لعذر المرض والسفر وجارة لعنهم الغریمة ما استمر علی الامر
 الاول واتفق علینا بکفره انما ونحن عبیدیه والرحمة ما تقدر من حسر 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 البتیه 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 لترك غیره الی الخمل والجمرة وقیل فی انحصار هذه الانقسام ان البتیه
 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 فرغتم اى قد رتبتم 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 لغير 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 قبلته كما
 لا يكفر اهل قبلته غير ثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكلبيت يحتاج اهل البيت شعرا وطائفة قد الكفرة
 سبحانه وطائفة قالوا اسمي ومنذ ثبت كذا 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 متاويل ففي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد
 وذلك بدو وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التاويل سيرة السلف واختلف في النصوص عند التعارض
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية ونسقا هذا هو المذكور

الاجابة

فی حاشیة الکتب وعلیہ دلیل کلام تمس الامتة وهو یصح وما ذکره بنیاشیرالی ان ترکہ لا یوجب التخلیل اصلا و توجب لنفسین بشرط ان یكون
ستخفا ولا یوجبہ اذا کان متارکا و لیس فیہ دلالة التفتیق فی القسم الثالث بل ہر ساکت عنہ و عبارۃ التوقیم بدل علی انہ لا
تفصیل فیہ ولا التفتیق الا فی القسم الاول فانہ ذکر فیہ الواجب کالتوریۃ فی لزوم العمل و النافذۃ فی الاعتقاد حتی لا یکتب کثیرا جادہ
و لا تضلیلہ و حکمہ انہ لا یکتب انما لفتہ یکتب فیہ و لا یفسق تبرکہ هذا الا ان یكون مستخفا باخبار الاما حد و منفسقہ و کمن یصح ما ذکرناہ و اول
لان وجوب العمل بخیر الواحد ثبت بالأمل قطعیۃ متارک علی وجہ الاستخفاف یكون ضالا مبتدعا و بدون الاستخفاف و انہ و یل یكون
ناسقا قوله فاما ساقا و لا خلاصی اما تارکہ متارکا و لا فلا یفتیق ثم الشان فی انکر التفرقة بین الفرض و الواجب و قال ہما مترادفان
و یطلقان علی معنی واحد و ہو الذمی یذم تارکہ و ینام شر ما لوجوبہ سوا اثبت بدلیل قطعی او ظنی قالی و اختلاف طریق الثبوت لا یؤثر
اختلافہ فی نفسہ فان اختلاف طریق النوازل لا یوجب اختلاف حقا لتماما و کذا اختلاف طریق الحرام بالقطع و الظن لا یوجب اختلافہ
فی نفسہ من حیث ہو الحرام تمالی و یخصیص اسم الفرض بالقطع و الواجب بالظنون حکم لان الفرض نعت ہو التقدير سوا ان کان مقطوعا
ہو و وظنوننا و کذا الواجب ہو الا لازم و الساقط سوا ان کان مقطوعا ہو و وظنوننا و کان یخصیص کل واحد بقسم حکما و یمن لقول انان
انکر کونہما متباہنین لنتہ فلا معنی لہ اما بینا من معنی کل واحد منہما و مباحثہ احد المعنیین الماخوذہ انکر التفرقة بینہما کما بان یقال لا
تفاوت بینہما فی لزومہ العمل لیل الکارہ لان التفرقة بین ما ثبت بدلیل قطعی ہو و بین ما ثبت بدلیل ظنون بہ ظاہرہ لان ثبوت
المدلول علی حسب الدلیل فتی کان التفاوت ثابتا بین الدلیلین لا بد من ثبوتہ من المدلولین و قوله تخصیص کل لفظ بقسم حکم فی ہر
لانا تخص الفرض بقسم باعتبار معنی القطع و تخص الواجب بقسم باعتبار معنی السقوط علی الوجہ الذمی بنا و لا یوجد معنی القطع فی الواجب
ولا معنی السقوط علی الوجہ الذمی بنا فی الفرض فانی یلزم التکلم و سائر الاسماء الشرعیۃ و المعرفیۃ ہذہ الثابۃ فاسماصل ان
عند الشان فی وجوب العمل فی الواجب مثل وجوب العمل فی الفرض و التفاوت بینہما فی ثبوت العلم و عدمہ و عندنا التفاوت
بینہما ثابت فی وجوب العمل الصیحتی کان وجوب العمل فی الفرض اتوی من وجوبہ فی الواجب و بیانہ ان الفرض المقطوع بہ ہو
قوله لقالی فاقروا ما یسر من القرآن اوجب قراۃ القرآن فی الصلوۃ اذ المراد منہ القراۃ فی الصلوۃ بالاجماع و ہذہ الفرض
باطلاقہ و عدمہ یتناول الفاسخہ و غیرہ فایقضی ان یخرج المکلف عن العمدۃ بقراۃ غیر الفاسخہ کمد یخرج بقراۃ سوا غیر الواحد ہو
قوله علیہ السلام لا صلوة الا بالفاسخۃ الکتاب اوجب الفاسخۃ عینا فوجب العمل بخیر الواحد علی وجہ لا یلزم نہ فقیر موجب الکتاب
و ذلك بان یجعل قراۃ الفاسخۃ واجبۃ یجب العمل بہا من غیر ان یكون فرضا لیتقرر الکتاب علی حالہ و یجعل بالدلیلین علی
مرتبہما قوله و ہستہ ہی الطریقۃ مسلوکۃ فی الدین و حکمہا ان یطالب المراد باقامتہا من غیر افتراض و لا وجب لانا طریقیۃ
امرنا باحیاءنا فستحق الامتہ تہرکما و سن لو مان استہ لنتہ الطریقۃ مرضیۃ کانت اذ غیر مرضیۃ و سن طریق مظلمہ و وسطہ و سن لہب
برفتن من باب طلب فان احدثتہ منہ فبا اعتبار ان المار لعیب و یجری فیہ جریان الما و منہ قول الشاعر مع سبتہ باعناق المطی
الاباط و وہی فی الشرعیۃ اسم للطریقۃ الحسنۃ مسلوکۃ فی الدین من غیر افتراض و لا وجوب کما اشار الیہ الشیخ فی بیان حکم سوا
سکلم الرسول علیہ السلام او غیرہ من ہو علم فی الدین و حکمہا کذا قال تمس الامتہ حکم استہ ہو الاتباع فقد ثبت بالدلیل
ان رسول اللہ علیہ السلام متبع فیما سلک من طریق الدین و کذا الصحاہ لبعده و ہذا الاتباع الثابت بظن استہ خال عن صفتہ الفرض

والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
 لا بما ظهر لنتية 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 السني الحديث وبقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم يترك شيئا مني والاصل في ذلك افضل لسيوحيك
 الائمة في الصلاة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر الرواية وما حكم سنة فهو ان كل فعل واخط عليه رسول الله عليه السلام
 مثل تشهد في الصلوة والرواية بنيدب الى تحصيله وقيام على تركه مع كبح حق اسم لبيد 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 الصيام في تركه وكلمتها دون ما واخط عليه
 عليه السلام بل واخط عليه الصيام في تركه وكلمتها دون ما واخط عليه رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحابنا في
 رضى الله يقولون سنة فعل واخط عليه النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واخط عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس سنة 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 في سنة غيره على ما
 قوله سنة المدي يعني سنة اخذها من تكلم المدي اى 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 اياهم وفي بعضها يوجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يوجب تركها لانها ليست بواجبة واذا احتصر على ترك الاذان والاقامة
 امر واحدا وان البراوتلو على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الامر على ترك الفرض والواجبات
 وتقال البراوتلو سنة الله المقابلة بالسلاح على ترك الفرض والواجبات فاما السنن فانها لو بدون على تركها ولا يقاتلون
 عليه لغير 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 اى يستحق جزاء الاسادة وجزاء ارتكاب المكروه وهو
 اللوم والعتاب او سبى جزاء الاسادة وارتكاب المكروه اسادة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اسادة لانه كسيرة 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 الوجوب اى 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 ياتم بتركها ولا يصير مسيا والافضل ان ياتي بها وعلى ان السنن لو كان
 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 البسوا بقيل مزكوره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله في الاذان فاعدا لما روى عن
 حديث الرويان الملك تام على بذمة حائل اني اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره 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 يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما
 ذكر مقصودا فلا باس بان ياتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها وليا صفة الوقت لان المقصود
 هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا داخان الحجب وكذا اذا كان العاصي بعض الروايات لانه خلاف السنة

التواترة فما ذكرنا واشكاله يشرح على هذا الصل قوله والنقل اسم للزيادة فمزايا العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وكلما ان شيا
 المراد على فعله ولا لياقرب على تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمه لافلا لانها زيادة على ما شرع له الكفاية وهو اهل الدين التذ
 وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد زائدا لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح التفصيل الولد من صلته وولد الولد زائد
 عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرح زيادة على الفرائض والواجبات والسنة وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملائمة وكلما ان شيا
 المراد على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات بسبب ليل الثواب ولا لياقرب على تركه نحو من الفرضية والوجوب ولا يلام ولا لياقرب
 الفيا نحو من صفة السنة قوله ويصن بالشروع عندنا لان المودى صار التذ لنا في سلبا 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 شيا على فعله ولا لياقرب على تركه وجب ان يجزى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشئ لا تغير بالشرع
 الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتاوى فيية النقل ولو اتهمه كان موديا لنفل لاسقطا للواجب ولا يمنع
 صحة النخوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفعنا حقيقة وجب
 ان يكون محررا في الباقى كما كان مخيرا في الاابداء تحقيا لثبته كمن اخبر عشرة دراهم التصدق نفعنا تصدق بدينهم
 وسلم كان باختياره في الباقى وكذا اذا التصدق 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 وببطل تركه ما ليس عليه فلا يكون البطلان حكما كما في صفة النظر لا يحل له البطلان لكن 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 البطلان 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 البطلان ضمنى فكذا جهنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالذکر لان التذم 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 التصدق 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 يندبر
ولا يزمه ومن نقول ان الرواى صار لئلا يسلم اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزاء الامنة فقد تقرب الى الشدائمان اذ ادا
ذلك الجزاء وصار 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 بالانسان 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 لا بالانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقائه 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 بلا خاف
بين الامنة ولو كان اداء الباقى شرط لبقائه عبادة لبطل لغوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقى مشيئا لبقائه
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل 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 الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا تجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ان شئت الاتحاد فبموت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقضاءه عبادة وكل جزء
يرجع لبعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقائه الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة فيعقد عبادة وكان شرطا لبقائه ما تقدمه 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 الامة الصيانه اكرهه يعيل الاعمال
التقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقائه ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوبه الجزء المتعقب شرطا لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بهذا القدر لانه قال جل بكذا في حق الكهاترو ان 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 المتقدمة ولم يوجد سوما ففعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمعمل هو مفسد لان الانسا وفعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادفه الحمل الذي جعل فيه لفساد
 كمن قطع جبلا مملوكا له خلق به تمديد غير فسطا القنديل وانكسر حمل سفلها حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
 شق زق نفسه وفيه يالغ 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 ينحصل من فعله العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء اكثر بحيث يعلم ان ارضه لا يحتملها وان كان الاحراق في يوم يربح الضيف
 اليه فيضن ما فسدت من الارض والذرع واما مصطلح النظر اذ اراد الى العجوة فبطل لعنقه القرنية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه
 نقض والبطل ليودى احسن مما اودى والهادم ليودى احسن مما كان لا يهدا وادعا عرفا وشرعا كما دم المسجد ليعني احسن مما كان
 لا يهدا عما في خرابه وصار الحاصل ان ما اودى يوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه اذ الباقي نصا
 المشروح موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل موصوم او صلوة وحسب اواوه وحب قضاؤه اذا افسد قوله هو كما لنذر

صارا للتداعي لتسميته لاضلالهم وحب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر والجزء المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صادقا للتداعي اما المودى
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المندور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته 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 والتشروع يمنع صفة ابتداء الهبة دون لبقاؤها ثم وحب لصيانة
 اودى الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل
 اودى الامر من وهو البقاء الفعل واتمامه كان اودى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
 لان الكفالة والكنانة 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 قرينة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الخطاب
 والقياس فيه ما قاله زفرج ان المودى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضى 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 العبادات 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 والضمين المراد بانسداد اهل سبب
 عليه حفظ عبادة لفضل التزامها باختياره وهذه القرينة 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 مبنية على اعذار العباد وتمام نعم مختلفة اختلفت النواع الرخص فالقسمت على النواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وتقسيم المطلق عليه اسم الرخصة والحقيقة الفرعية احق من الاخر يجوز ان يكون فعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احد جانبي كونه حقيقة اتوسى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اى انت خليك به ليعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اى اكله في كونه مجازا فما يستباح اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليعبر به با حقيقته لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقناده وحرمة 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 التذعن ولم يواخذ به لانه لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل موجهة للفعل وترك المواخذة تبرك بالفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للكف الاقدام على الفعل من غير مؤذ 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 الكفرة بما فيه الجوار ككلمة الشرك على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضاءه حتى فسدا اختياره والغدم 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 الموجب 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 تبرهق 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 فيلحق 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 مجاها 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 ثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل كان اخذ بالقرسية قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الانظار او اضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه في نفسه لا يفوت اصلا وحق الله تعالى لا يفوت الى بدل وهو القضاة فان يقدم من نفسه وان صبر ولم يلفظ حتى قتل وهو صحيح معتبر كان اجور لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه انما الرخصة في الدين وغزاه الا اذا كان سافرا 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 رصفان 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 وتماد المضطر مال الغير اى اذا اكره على التامان مال غيره فصل ذلك لرحمان حقه في النفس فان حقه في النفس صورية ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى للاخبار بالنعنان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للمحرمته وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض تامان فان حرمة التامان باله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذ بالغيرية مقيما فر من الجهاد انه آلت نفسه صيانة لمح الغير صورية فكانت ابا كذا ذكر في الاسلام حرمة الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شئت الله قيده بالاستبثناء 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 التامان ههنا لا يرجع الى عز الالدين فلماذا قيده به على هذا وما زال المضطر مال الغير حتى لو صبر مات جو عالم يكن انما ين يكون شابا اخذ بالغيرية الا انه لو تعرض الكل يجب عليه الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على التامان لما عرفت في العوارض قوله وترك 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 صورية ومعنى لو ترك يفوت من صورية لاسمى لان تعاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا الله فاعا و ان 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 الالمور واذا تمسك بالغيرية كان باذلا لنفسه في اقامته من اشوع لان القوم لما كان مسلمين معتقدين لوجوبها امرهم به وحرمة ما ينهون عنه لا بد من ان ينكاه في قلوبهم وان كانوا لا ينظرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف النازحى ذا حمل على المشركين من غير ان يطبخ في مكانه فيهم حيث لا يكمل ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلغ نفسه من غير سقعة المسلمين ولا تكاثة في المشركين لان قتلها لا يبيحها في باطنهم ولا في ظاهرها فيكون تلقيا لنفسه في التلكة من غير ان يكون عالما لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقسط المرغين والمسافر مع قيام وترانه حكمه وبذاصح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من اجز لم يلزمها الامر بالكففة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اى يعامل به معاملة المباع 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 الاداء لان كمال الرخصة لمال الغيرية فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فتراخي 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 كقسط المرغين والمسافر اى كقسطها فانه يستباح مع قيام سبب الموجب للصوم المحرم للفظ وهو مشهود والشهر وتوجب اخطاب العام نحوها 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 حال الرخصة منها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار تراخي من سبب فلا يرجع من كانت الرخصة المبني على هذه الغيرية اذ في حال من الرخصة المبني

على الغزمية الاولى لان كما لها وانما صها بما يكال الغزمية وانتما صها فمن هذا الوجوه اخذت شيها بالمجاز لان الحكم هو 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 ما قيل ادراكها لما هو ما قيل ادراك رمضان ولو كان لوجب ثابتا لزمها الامر بالغزمية لان ترك الواجب لعذر يرفع الاثر
 ولكن لا يسقط الخلف كما المذكور على الفطر في رمضان او افطره ما قبل ادراك رمضان القضاة يلزمه الامر بالغزمية وكانها لو نفع ففرغنا
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا انما هو سببية وترد في الرخصة فالغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تفهنا ليس هو اذقة المسلمين اى حكم هذا النوع ان التعلل بالغزمية اولى حتى كان يوم في شهر رمضان من الافطار عندنا وقال الشافعي في قوله
 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 ادراك عدة من ايام اخره تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 ذمها لغير اصحاب الظواهر لانه تركه في حق من الجواز للاعادة في الواجبة فيه فيجب معتبرا في افضليته وسنن لقول ان لسبب الجواز
 وهو شوق 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 الرغبة 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 صفة 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 لرفع المسافر ليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما سببه ذلك الانتعاش بهن اليسر فتمت الغزمية
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يعينه الصوم فليس له ان يتبدل لنفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
 هذه سمات النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فينبذ كان الفطر اولى ولو صرح به ما كان
 اشكالان الا فطر الرخصة في هذه الحالة فلو بدل لنفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل 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 وتبين للشرع ايضا لان المشروع في حقه الا التاخير او جواز التعميل على وجه تعين اليسر او التعميل
 على وجه يودي الى المالك فليس بمشروع فكان فعله تعين 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 المالك تقيما من الله تعالى سببها لان الحكم
 لما لم يتاخر عن سببه لم يسقط كان لصاحب على المالك تقيما من الله تعالى منظاره لاطاعة فكان ما جود لان ذلك عمل المجاز يبرز
 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 مع شخص متعمدا تسميته ما حظ عنا من الاصر والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

واجب علينا دلائل فيرنا ليسى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في وقتنا كونه مستوفيا اذا تأملنا انفسنا فهم سلطان الله
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاتية كما ان اسبابها لموجبه للحرمة مع احكام عدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا بالكون كغيبته في وقتنا
 فسقط في مقابلة التفتيح والاصح لعمال الشاة والاحكام المنطقه كمثل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافعال المبرهنة
 الملازمة لزوم الفعل كذا في ابن المعاني وفي الكشاف لامر النقل الذي يامر صاحبها بما يجب 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 تفتيح النفس والاقسام على ما كان
 ونظما من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلود والثوب وازراق 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 والايام وزكوتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة
 في غير المسجد يحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد الغتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم
 احترابا تنزل من السماء ومساكنهم كانت بواحدة ومن اذنبت منهم فنبأ بالليل كان يصيح وهو مكتوب على باب داره فرخت 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 قسم الاخير من النوع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم 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 حرمة ومن حيث
 انه بقية السبب الحكم مشروعا في الجملة احد شيئا بالحققة فصنعت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فغالبه على
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهته الحقيقة بالنظر الى غيرهما فكانت جهة المجاز اقوى ونسج هذا النوع
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم الحرمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع سنة اصلا
 وهو اسم معي كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لاقد روى ان النبي عليه السلام سمي عن بيع ما ليس عند الانسان ورضي عن
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يمكنه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام سمي عن
 بيع ما ليس عند الانسان ورضي في السلم للمابة فشرط العينية في عامة البيوع لتثبت القعدة على التسليم ثم سقط بها ذلك
 في السلم بحيث لم يربح مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفعدة لاقد لاصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
 المتابعين ليتوصلوا الى المقاصد من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الداهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا ان
 حيث ان العينية سقطت في اصلا التفتيح ولم يربح مشروعية كالاصل والافعال ولكن لها شبهة بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
 اهلها قوله ولذلك الميتة والحمر سقط حرمة في حق المكروه والمفطر اصلا لا استثناء لا يسما الصبر منها اي وكسقوط العينية في السلم سقط
 حرمة لحم الميتة في حق المكروه والمفطر حيث لم يربح 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 فبالتشأن في رحمة الله في اجرة
 وكثير من العلماء وفائدة الاضطرار قطره فيما اذا صبرته مات لا يكون انما عندهم ويكون انما عندنا وفيما اذا طاف لا ياكل من الميتة
 باكل هذه الحرات في حاله الخسة عندهم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطره مخمفة غير متجانف للمؤمنان

عقود رجم اى قتل عتة الضرورة الى تناول شئ من هذه الحرامات المذكورة في مباحة غير بائس الى يوشمه وهو ان ياكل فوق السرير
فان التذم عقود يعقله ما اكل مما حرم عليه عمن اضطر اليه رجم باوليا له في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
فذل طلاق المنفرة على قيام الحوت لانه تعالى رفع الموانعة رمة على عبادة كمن في الاكراه ط الكفر بان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولاشتم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت وخص الضل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقبض لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء
فثبتت الترخيم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل الترخيم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وذلك على مذهب من جعل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال بالحل والحرم لا يفرقان الا شرعا فقال الاستثناء من الخطر باحة فدا كما
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجزاء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلية من 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 ما انه فليعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتقم الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تغاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحرام والملكية فثبتت صيانة للقتل عن الاختلال
والبدن من تعدي حيث الميتة فاذا اخاف بالانتفاع قوات نفسه لم يستمر صيانة البعض لقوات الكل لان في قوات الكل قوات
البعض منزوعة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفصل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير مباحا حتى
لانه قد سقط بل صار مضيدا ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة وكان انما يؤيد ما قلنا عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
ياكل حتى مات وغل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروطة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والافلال بل كانت
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المنفرة مع الاباحة فبا على ان الاضطرار المرضح لتناول يكون باجتماعه وحسب
التناول زائدا على قدر ما يحصل من الرق وبقاء المعية اذ مثل من ابتلى به هذه الخففة امير عليه رعاية هذا الاضطرار المرضح والتناول
بعد الرعاية فاعدتعالى ذكر المنفرة لهذا التفاوت قوله ولكن الرجل يسقط غسلها في مدة اسح اصلا عدم سريته المحرث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عمدنا ولما قلنا ان ظهر المسافر وجوه سواد لا يميل الزيادة اى وكما سقط
العينية والمحرمه فيما تقدم سقط غسل الرجل اى هو عزيمة في حال شرعية رخصة اسح وسر حال التخفف لان استئثار القدم بال
بمس سريته المحرث الى القدم ولا يجب غسله من البدن بدون المحرث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساديا وان
اسح شرع للتيسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتبادى به الاترى انه يشترط ان يكون الرجل ظاهرة وقت اللبس وان يكون
اول المحرث بعد اللبس طاريا على المماراة كالملة ولو كان الغسل يتبادى بسح لما شرط ذلك لان السح حينئذ يصلح افعال المحرث
كالغسل السارى الى القدم نعم فانا ان اشعر اخرج السبب الموجب للمحرث من ان يكون عامله الرجل لادمت مسترة بانحرف وقدم كمن
على الرجل في قبول مكر محرث فجله ما نفا من سريته المحرث الى القدم لان ثبت المحرث في الرجل ويجب الغسل ثم نوب الى سح عند الاباح
اصل السبب في سوجان الجملة كما كان في حال عدم التحقق فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذا كلسى
ما تقدم الاشارة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عمدنا وقال الشافعي رحمه الله وورثته ترفيه والغزمية سبب الراجح حتى لو فات

لو قلت يقضي ارباسا او قمتا با في السفر اذ في المحضر في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين دون المحضر واجه بقوله تعالى اذا
 فرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الاجاب وبان لو
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتعيينه فانه لما قدم به بيمين صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما زمه
 لمصلحة الفجر اذا قمت من بعد الظهر فيلزمها ما يشاء والا ان القصر سبب عار من قائله ليس به لايه رفع حكم الاصل وهذا كما بعد
 اذا اذن له مولاه بالجحمة تخيير بين ان يودي الجحمة 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 لفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يرضى 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 كعتين كره ذلك ان لم يقصدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استطاقا محضا استطلاا

ببطل 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 بالائتمال التملك استطاق محض بالائتمال الرد كما لعقود من القصاص اى
 بذه الرخصة استطاق للفرض استطلاا للدليل الرخصة الما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادى قال سألت عمر رضي الله عنهما بالتمسك
 الصلوة والتمسك شيئا وقد قال الله تعالى ان حتم فقال شكلي على ما شكلي عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان يفره
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الردايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة بل تصدق
 او الى القصر والتاثير الثاني انك الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فاشاقتك تمسك بهذا الحديث وقال ابن ابي عمير عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله تعالى انك ان فاشيخ
 ادبح في تقريره: وهذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والصدقة والتصدق بالائتمال الرد ولا يتوقف على قبول
 الصدق فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتمدها كما يقال فلان قبل اشراعه اى اعتقدها وعمل بها واداء بقوله
 بالائتمال التملك الما لا يتعلمه من كل وجه فاما اتم التملك من وجه دون وجه فالصدق به وتملكه لا يكون استطاقا معناه
 لو قال لهديونه تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل وسكت بسقط الدين ولو قال الا اقبل 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 بالائتمال 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 او
 صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه او صدر من احد تعالى لا يرد بالرد لانه
 مقترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبت ووجهه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال
 لا اقبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يتبله اذ صدر من العباد ولا تقبل 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 تسطيع المارة وليسقط القصاص من غير قبول ولا يرد له ان معناه الاستطاق والساقط لا يحتمل الرد فان قيل
 الصادق بين الله فيما لا يحتمل التمايز وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يرد له ان معناه الاستطاق والساقط لا يحتمل الرد فان قيل
 ان المراد من الصدق الاستطاق وتسمى الشا الاستطاق تصدقاني قوله تعالى وان تصعد قوا خير لكم المراد بان آية تصعد الاحوال
 لا تصعد القلوب على ما عرفنا والاسمى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفح والرفح يتعين في القصر فسد الاماال املا وان لا يتأخر
 بين القصر والامال من غير ان يصح من فقال لا يطبق بالعبودية بخلاف العموم لان لهم عبادا بانها خير وكون المدة واليه يتسارع فصار
 التخيير لطلب الرفح اولى للاستدلال بمعنى الرخصة فوجدنا ان الرخصة اتمية اذ ثبتت فثبتت ثابت لا يبدل الخيارات بل الايام
 على الرخصة وبين الامتنان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فعل ثواب كالتصوم العمية في الآراء
 على كثر ثواب المشاهدة او تضمنت ليس الاخر ليس ذلك في الرخصة كالتصوم العمية في السفر ليس عاقبة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
 ثواب ولا ثواب يستحق حصول المقصود بالرخصة وتبين اليه فيها وفيما نحن فيه تعيين اليه القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العمية جميع اطية الا في اعداد الركعات والمسافر قال في جميع ايامه كما لم يتم فكان كالحج والعمرة
 مع النظر فانه لا فضل للنظر المقيم على فحوه ولا للنظر العبد على جمعة اخرى واذا كان كذلك وجب القول بقوله الاماال كصلوا 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 لانها تنزع الى الشركة فيما هو من خصا القصر الربوبية فيكون فاسدا
 بخلاف العموم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستطاق لان التصوم في التاخير لقوله تعالى فدية من ايام اخر دون اهدنة الصوم
 فثبتت العمية مشروطة لان الموطن ما يقبل التجميل كالدنيا الموطن ما دار 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 التخيير فيه بين العمية والرخصة ليقتر العبد ما هو الارزاق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضنا على هذه الاثار
 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 اذ الاذن لعبادة الجملة اى حيث يخير من ان يصل
 اربعا وهو الظاهر ومن ان يصل كعتين في الجملة وهذا التخيير بين التليل والاشهر من غير رفق لا الا انما سلمه تخير بينهما بل الواجب عليه
 الجملة مينا عند الاذان كما في اخرى لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في اخرى في المشي ولكن سلما ان التخيير ثابت فهو غير لازم
 ايضا لان الجملة والنظر فتعلقان حتى لا يكونا واحدا معا بانية الاخرى ولا يصح اقتدار فضل النظر بمصلحة الجملة ولا العكس ويشترط الجملة
 بالارضية لطلب الرفح فيصح التخيير طلبا للرفح بخلاف طلب 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 من صوم
 سنته ايام ومن صوم سنته في قول محمد وهو رواية عن ابى طهية رحمه الله انه ربح اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها متعلقان ملكا احدا
 قرية بفقوكة والاخر كدرة وفي سلتنا هاسوا فصدا كالدبر فانما في لزوم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما تعلقنا
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم سنته ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار ففعل صوم سنته قد علمنا وهو

منه انما هو بالذم وهو موصوفه من كثارة ليس في هو موصوفه ثلثة ايام عنده يجرى من ابى عاتقة انه رجع النبيل موته بجلسته ونها تخيير من الطل
 واكثيرة في خبر من اصلا انها اى موصوفه سنه ودموم ثلثة ايام ثمانان منى ان اتفعا موصوفه لان موصوفه هته قرينة مقصودة نالية من شرح الزجر والتموم
 ووصوفه ثلثة ايام لم يجرى خلاف ابوي الموكد البسبون وفيها معنى العقوبة والذجر فمع التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التليق بشرط
 لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شيف الله مريني او ان
 قدم فابى فعلى كذا فاما تخيير الواجب هو الوفاء بالذم لا غير وهو الصبح ومنه مسئلتنا اى فى مسئلة ظهر المقيم المسافر مما سواد اى المقصود
 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 لرد الماقل من الارش والقيمة على المولى في جنائبه المدبر وتخيير بين الرفع والهداية جنائبه 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 الرهن في الاول
 كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الرفع والهداية وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العدا لان العبد
 والعدا وتختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفع كتخيير العبد الماذون في اية تسعين بينهما وبين الزهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير بتخيير
 موسى عليه السلام في الرعى بين ثمان سنين وعشرون سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين تعصيت
 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 وانفصل كان برامنه بديل قوله كما فان تمت عشر فسن مذكور وكذا نقول لفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليها عمل
 مشروع لا يجزى من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الايمان ففسد للفرض وبهذا الما قبل ابتداء التخيير مكره ولا يلزم
 ايضا ما ذكرنا في باب الزوال في اصيل اربع اهل العروان شارب ركعتين واربعاء العشاء وان شارب ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة
 صلوة اذن لاولى وقيام وكان مخيرا في الباقية ان شارب اذن واقامة وان شارب اقمرة على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقل واكثر
 في جنس احد الا لا تسلم ان الفرق تسعين في اقل بل في الاكثر وياودة الكواب وان كان في اقل بل في الاكثر فان كان 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 ما يراه
 وانبياءه واحمد رسا والآخر

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 يقتضيه 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 جرحوا القسم
 بيان افعال النبى عليه السلام واقوال العصابة رضى الله عنهم فانما لفظ يشمل لكل شئ الله واعني بها قول النبى صلى الله عليه وسلم
 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 صادرة من جمل الكتاب وقفات

في طريق الاتصال لينا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر ولتنته طريق مختلفة كما ستقف عليها وبذا 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 ابيل عندك من ثبوت خبر ان المانوتية
 تكذب بدولته حقيقة في الاول تبياد والفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اذ قيل انه لا يحد لانه ضروري التصو
 اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات بصورة ضرورية
 لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بما يعرفها اذ قيل ذلك غير مسلم وثقل هو الكلام
 الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قبيل الاحتمال الصدق والكذب واعتراض عليها بان خبر الصدق
 خبر سواسي الصلح عليه سلم لا يخلو الكذب ولا التكذيب لا احتمال ان الكذب ايضا فلا تكون باسنة ومنتار السبعين ان الخبر هو ما تتركب من امرين علم
 فيه بسببه حادها الى الاخر فنته خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كسيتين والفظمين 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 الشنثه لثوعمان

مرسل وسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث عطلانه وضع الامر واشتبان له لاسناد الارسل غلظ
 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 التابيه الواسطه التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد
 بن المسيب فيقول الدمشقي وابراهيم بن عيسى والبصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطه بين الراوي وبين الراوي فيقول من لم يصح
 البهريه قال ابو هريرة هذا ليس عندهم منقطعاً فان تترك اكثر من واحد فهو المسمى 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 بعده
 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 الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية من انبياء وعلى من الشائفة انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه
 كذا وكذا تجلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد والارسل القرن الثاني والثالث فوجه عندنا وهو من باب الك واحمد بن فضال في
 احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من سمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشائفة 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 شيونهما مختلفة او ثبت لهما
 بوجها قربان اسنده مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في ثقتنا فوجدتها مساندة واكثر ما رواه رسلا انها سمع
 من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت بكتبها بالتصل 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 اسمه ونسبه عند يده 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 واسم الرواية مروية قال الترمذي البخاري وكان ذلك كذا يابره وشبهه وغيان من غير كنه من ظهوره في الكذب وعنه ابو عبيدة وقال ما ريت ابدا الكذب من جازبه اشافه من ابيهم بن محمد بن ابي يحيى الكلبى كان قد روى اياه في الكذب روى اليك من عبد الكريم الهماوية البطرسي وبيون الكلبى فيه روى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عمارة وعبد الله المحرز وغيرهما من الجرحيين 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 و تمسك من قبله بالايجام 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 ذهابين الصحابة والتابعين 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 بضمهم ابى سلمة وقاية سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلم من ابل العاصم والشعبي والنجفي والى الصحابة والاحسن واسنالم 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 و طار الكتاب 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 الاسناد وارسل يتقضا ثبوت مروى واعتماد على صحته واذا لم يتيقظ الامر سب المروي الى من سمعه منه لعله يحمل عنه ويصنف الظن اليه عند ظهوره في افتة قال الحسن بن علي قلت لكم حديثي فلان فروي فيه لا غير ومعنى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعت من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهب الفتنه وقال الامش قلت لابراهيم اذا رويت الى احدينا من عبد الله فاسنه لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان من عبد الله فهو الذي روي وحي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روي لي غيره وامدوا اذا كان كذا وكذا في قول رساله عملا المروي على الوجه المتداول الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده 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 اولي قوله وهو امي المرسل نوح السنه فان من لم يتفحص لالا سب الى من سمعه منه لعله يحمل عنه لكن في اذ من بقرته تثبت بالاجتهاد فمخرج الشيخ بتمه يدل على ترجيح المرسل على السنه عن الاعتراف

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 وهو سب و الجبار الى انها سيديان وهو سب الباقون الى ترجيح السنن على المرسل تحقيقا
 برواية السنن وعده الترمذي ورواية المرسل فلا شك ان برواية من عرفت عدالة ولا نقشة وتمسك من سوي بنيها بان الارسل الاكبر
 آجابه على ظاهره لانه يقتضيه اجرم بصحة خبر الواحد وهو فيه بائز نفيون 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 الاكبر
 اتوى من سنن اسننه الى واحد لعل لكثرة وارجح من حج 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 ذالا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
 التي سبقت من الشخ كما سبوا بالمشهور فقال هذه من غير اي غشائية ثبتت للاسئل بالاجتهاد والاي فيكون مثل قوة ثبتت بالاجتهاد
 وقوة للشهور ثبتت بالتصحيح ثبت بالتصحيح ثبت بالاجتهاد بالاي فليكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت من الشخ 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 التعميم
 الثالث من اقسام المرسل فقد اختلف فيه في معنى اختلف في قبولها مشائخنا وتذكر الغصير تناول اليا كور 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 الا لمر ايل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه
 وليوقف مرسله الا ان يعر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا شتر بان لا يرد
 الا من هو عدل ثقة شهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالت مرسلان
 فز من شهد النبي عليه السلام على الهد بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا من عدل كذا في فحس 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 ويث 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 التستين قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن اشكاه
 وقال اشكاه عدالتنا لا قبل الا لمر ايل عيسى بن ابيب فاني تتبعتهما فوجدتهما سائلين للاصانعة والاشتماء من قوله اختلف فيه
 اي اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروي الثقات مرسله الغصير ياتي الى من كما رووا 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 بالمر ايل اسم جميع المرسل كالمنا ليل للكره وفي غيره المرسل جمع المرسل اليها وفيها الاشياء كما في
 الدمايم والصاريف والالتقم الربيع وهو المرسل من وجهه واسنن من وجهه واسنن هذا المرسل وغيره فجمعة عند الغات لان المرسل
 ساكت عن حال الراوي والمسنن ما طرقت بهما والساكت لا يعارضه لانا طرقت قوله والمسنة اقسام المتواترة وهو ما يروي قوم لا يعنى
 ولا يتوهم تواطروهم على الكذب لكثرة تهم وعده الترمذي وتباين ما كتبه ويوم هذا الحد الى ان تحصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
 القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات وتقدير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروي عن الغير بواسطة ادبوسا لظ من غير انقطاع

المرسل

واسطة فيه وبين الراوي فاستدركه هو الفصل كمن من رسول الله عليه السلام من في النطاق واسطة من لبين وهو ما نؤخذ
من السند وهو ما استدل به من عاينها وغير ذلك ان الراوي يقع المرادى الى من سمع منه يستدل به ويعتمد عليه وهو ثلاثة اقسام
متواترة وشهورة واحدا فالمتواترة خبرها مضمون في نفسه العلم بعدة وقيد بعينه لخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين في الخبر
الزائدة كغيرها من وافق دليل العقل ودول قول العاقل على صدقهم والتواتر لثلاثة تتابع امور واحدا يحدوا عاينها من التواتر
تواتر من الكتابي جاد بعينها في اثر بعض متواتر من خبر ان شيططن ومنه قولهم جاد واتر من اى متبا 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 تو اطوهم على الكذب اى تو افهم على الكذب
وان يادوا ما لم يجر اجروا على استمد الى احس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد والواضحة وادع حدث العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر من الطرفين والوسطا متواترين في الكثرة والاستناد الى احس واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد
واعانة في اكل ما يحصل من العلم فليل هو خسه لان او منها بيته شرعية يجوز للقا ضة عنهما على ما يكون يحصل نلية الطن و
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد ونقباء بنى اسئل فانهم تصور بذلك العاد والحصول العلم بقولهم وقيل يكون
لقولهم اياها النبي حيك التدرؤن اتبعك من المؤمنون وكانوا الرعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن ايتاهم صاحبها لاجابه الى من تواتر
به امره وقيل سمعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتا وانما خصهم لما ولا يظن ان بده 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 بقوم 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 اتوا قنوا على الاخذ بالانفس بل بالاعاد على حصول العلم والليل على انه غير مختص به وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومخصوص اصلا بل لو كلفنا الفناسرة ذلك العاد والحالة التي تكمل فيها المنجى اليها في العادة سببها لانه يحصل خبر
الطنون على تدرج نفي كما يحصل المال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراي بالما والسك بالخبر بالتدرج والقوة البشرية قامة
من الوقوف على نفل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعينها تنفق عليه وبعضها تنكف فيه فقوله لا يتوهم تو اطوهم ويدوم هذا
احمد يشير الى واحد الى شروط تنفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تنقص عدد خبره لانه لا يشترط اخرج عدد الخبر من عن الاحصاء واحصا ليه
ذهب قوم لا عمنه كانوا مصورين 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 الجاهم لو اضره من واقعة صدقهم عن الحج او من العلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم مصورين وقوله عد التهم يشير الى اشترط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان لاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاشترط
والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازاة فشرط عاها وعن العامة لا يشترط العدالة للاسلام للقطع بان اصل سطنينية لو اضره اصل
لكم حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجازا وقوله وتبين انكم اى تبا عاها يشير الى اشترط اختلاف بلدانهم واطانهم ومحلهم وهو

وهو مختار لبعض الناس أشد تأثيرا في دفع المكاره والتواطؤ وعند الجمهور لا يشهدوا ذلك 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 وانه لو يجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو نزيه بجهور العقلاء وذو بسبب
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة ووقوم 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 لو يجب 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
واظهاره بان يوجب علم اليقين اختلفوا فذهبوا الى انه لو يجب علم طمانينة بوجبه علم طمانينة بوجبه العلم به لوجبه العلم
وابو بكر الدقاق من اصحابنا يشانه رحمه الله الى انه لو يجب استدلالا وتمسك من انك حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا
وغيره كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالتمام محتمل الى العمل لا يزداد والا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليه حاله الام
انقلابا بمازمتنا وتخرجت من الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذى لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المنز
فيه محسوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع العلم الغيبي
الاخبار خبر واحد احتمالهم في الاداء وصدق الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبغية يوم واحد وقوله
العلم اليقيني به يثبت على تصوره كالمحالة ثم اذا استغنى اليقين عنه فما ان ثبت به كما قال لفرع الاول وطمانينة كما قال لفرع الثالث
واجب الجمهور المتواتر يوجب علم اليقين كالمسأل فان العلم بالملوك للاشياء والبلدان النائية اصحاصل بالمتواتر مثل العلم الاحتمال
بالحس 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 او للمؤمنين عليه اولدع 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 واذ لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اقله اسطة بين اصحابه
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في المنز وذكروا بعض اليقين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة فيضيه 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 دكره ومحمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل الخفى مع وجوه الدليل
الظاهر بناء الواقع على الخفية غير جائز فبين بان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بمنزلة العيان والتشكيك والترديد في الغزوات بطلت
من قال انه لو يجب علم طمانينة بالتمام بان الاستدلال ليس بالترتيب مقدمات مساوية وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد
ان يعلم الخبر عن امر محسوس وان الخبر من جماعة الاحمال لم 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 العامة انه لو كان استدلاليا لاختص من 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 اصلا 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 لمن انكسر
للكرم ترك المحسبات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه 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 بها فاشي لان كونها لا يكون
وانما كان كذلك لان صورة الترتيب لا يفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب منها
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 بهم وتصلب عليهم بجزلة المتواتر حتى قال بعضهم ان
احد قسم المتواتر قال عيسى بن ابيان يفسل حاجده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صاحبه للعمل بجزلة
فصحت الزيادة على كتاب الصدق العالي وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو قسم لغيره كان من الاحاد في الاصل اعني
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 فلاقى مشهوره حتى لا يجوز
الزيادة بهما على الكتاب مثل خبر القاتحة والتسمية في الوفور وغيرها وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر واشهره 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 ائيد الاظن وذوhiba بو بكر اجصاص وجماعة من اصحابنا الى ان مثل المتواتر نثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه لا يوجب علم ملاوية لا علم يقين كان
دون المتواتر فنزح خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي كعدل النسخ وان لم يجوزها النسخ طلقا
وهو اختيارنا لقله 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 ونص شخص الاية على ان جاجه لا يكفر بالاتفاق واليه يشير
في الميزان وعلى هذا لا يكفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التامير لما اجتمع على قبوله واهل 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 اطوهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العقرات في وانما يودي الى تخليط العلماء في القبول اتسامهم لعدم التسام في كونه عن الرسول غاية

التام فطرية لم يثبت كغيره في بدنة ومثال بطلان الكثرة المتواترة فانه يرد على تكذيب الرسول ذلتوا تر بنزلة المسموع
 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 يوتر 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 العمدة 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 محتمل اللفظ وفسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتفصيل الذي هو صده 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 اضار من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
 عندهم 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 بالجملة المشهور 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 بن عبد الله بن مسعود في سنة ثمانية ايام متتابعات وكانت قرائة مشهورة
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ منه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الكوايت والواي يتناول المحض
 كما يتناول فيه زيادة الرجم تسخ حكم الجدية منه وكذا قوله تعالى وارمكم بتنادول حالة التحف في اجاب النسل فزيادة السج تسخ
 الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفريق والتتابع فيجب تحصيله بالتتابع انسخ
 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 الاربعة 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 يرد في الصبي فيسلك

الاول

بالاصل وهو عبارة الذمى والمدعى ساداه لما فيه بالثابت الواحد فلا بد من شأنا آخر لشرح جانب من ظهور الصدق قانما في امور الديات
فلا معارض من جانب السامع وقد شرح جانب الصدق في المنجز بالمعادلة فلما حابته الى اشتراط العدد فمعه قوله وعلمه اذا ورد غير مخالف
انما تب ولسنة اشهودة في عادية لا تفر بها البلوى فلم يظهر من العجاب الاختلاف فيما وترك المحاجة بانه يوجب العمل بشرطه
ترامى في المنزوى اربعة الاسلام والمعادلة ولحق كل في الضبط فاما يوجب العمل غير الكافر والناسق والحسبي والمعتوه والذبي
استتبت غفلة فاعنه او سامحة او محاذة والمستور كالفاس 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 اوجب
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 تهازروا وهو الاخبار المحذوف 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 احوال اثان 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 قانما
الشاهد الواحد فلا يسلم عليه وجوب اداو 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 المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا وكما
الملوك يهدون اليه ايدى رسول وكان يقبل قوامه ولا تنك ان الابد انتم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور توالمهم على الكذب وقد
اشتهروا واستغاف من بطر لوج 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 وهر قتل الروم وخذلته السمعي ككتاب الى كسرى وعمر بن امية
الشمس كالتجاشي وثمان بن 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 ولهاثة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن كعب بن عبد المطلب وغيرهم من اهل البيت
وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما نبعث في وجه واحد وايضا ليراجعوا التواتر ولو احتج في كل
رسول الى نفاذ هذه التواتر معه لم يفت بذلك جميع اصحابه وتلك ما حجت 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 رثت الله منهم مما ابالا عاده واجواهاهاته وقائع خارجة عن اجماع العلماء
من غير نكير منكرو ولا مدافعة وانما لما بينا بعضنا في الكشف فكان ذلك اجماعاً منهم على قبولها وصحة الاتجاج بها على هذا جرت
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة وناصح بن جبيرة وطأوس وسيد بن اسيب وقتاد الخرمي وفتقار البصري
كالحسن وابن سيرين وقتاد الكوفي ونابيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير الكار عليهم من احد في عصره وكذا الاجماع
مستند من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد تيزت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق التذكير في الاتجار
بطهارة الماد ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلاناً وكلني بين هذه الجارية او بيع
في الشيء واجموا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في ابانة دم واقامة حدوداً متباعدة فرج وط
قبول قول المذنب المستنق مع انه قد يسبب بالبلد عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه اذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدينا
جازه في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة مستحقة في اخبار الحقيقة في الدنيا
لان التواتر لا يوجد في كل ما وثق فلو رد خبر الواحد يشبه في النقل التمثل للمحكم 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 بشرط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب باركانه في نفس الغيب
واربعة في الحجة 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 وعندنا ثلثه وعامة 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 وعندنا عراقيين من مشايخنا والفاضل في 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 واللاحق
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 والمعنى جميعا
لان المعنى مودع في اللفظ وسابع في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه فزودة ولهذا
لا يكفر منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظاهر 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 بالا ضعف ومثاله حديث القناء بالمشاء به واليمين وهو ما روى عن ابن
عباس في حديثه ان الربيع له عليه السلام قنع بشاره ويمن الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه
بن شيبان من 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 وتماما او كونه تسعين قسما بينه وقسمها بينا وحصص بين اليمين على من انكر بين البيعة على المدعى وهذا يقتضيه قطع
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب خبر المشهور فيكون
وثانها لا يكون في حادثة يعر بها البلوى لان العادة تقتضيه استفاضة نقل ما عر به البلوى لان البيعة عليه السلام فيما عر به
البلوى لم يقتضيه الحاطة الا على بلوى الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يفتقر الى شاعرة 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 ہونذ مبال شائے رحمة السد وجمع اصحاب الحدیث علی ما عرف
ومثاله حدیث الجبر بالتسمیة و ہوا رومی ابو بکر سیرة رضی اللہ عنہما انہی علیہ السلام کان یسیر بسم اللہ الرحمن الرحیم فانہ
لما شد مع اشتہار السحابة لم یصل بہ وحدیث من الذکر الذی رویہ سیرة فانہ شاذ لا یفردنا بروایة مع عموم الحاجة الی
معرفة فذلک علی ذی اقامة اذ القول بان النبی علیہ السلام خصما بتعلیم ہذا حکم مع استہلال الاستیجاب الیہ ولم یعلم ساکر العصابة
رضی اللہ عنہم مع شدة الحاجة الیہ شبہ الممال کذا ذکر شمس الائمة رحمہ اللہ دورا کما ان لالیون متروک الحاجة بہ عند ظہر الاختلاف
فانہم اذا ترکوا الحاجة بہ مع وقوع الاختلاف فیما بینہم یکون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمین وراحة المتأخرین وغالعم
نے ذلک غیر ہم من الماصولین واہل السحدیث تأملین بان اسی بیث اذ ثبت سده و مع خلاف الصحابی ایہ وترک العمل
والحاجة لا یوجب سدہ لان الجنس حجة علی كافة الائمة والصحابة مجوع بکفرہ من رده اخرج بان الصحابة رضی اللہ عنہم کمال الماصول
نے نقل الدین لم یتیموا تبرک الاحتجاج بما ہو حجة والاشتغال بالیس بحجة مع ان عنایتہم بالیح اقوی من عنایتہ تفسیر
بہا فترک الحاجة والعمل بہ عند ظہور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انہ سوا من رواہ بعدہم او منتسخ ومثاله ماروسے
عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام انہ قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا فی ہذہ المسئلة
فذهب عمر وعثمان وزید وعائشة الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل من الرق والسحرية کما ہو قول شائے وذهب علی
وابن سعود الی انہ معتبر بحال المرأة کما ہو ذہبنا وعن ابن عمر انہ یعتبر بمن رقی منہما حتی لا یتک الزوج الیہا لثقتی تطیقا
الا اذا کان حرین ثم نم تکلمو فی ہذہ المسئلة بالرأی واعر ضوا عن الاحتجاج ہذا الحدیث مع ان رولتہ ہوزید فیہم ذہا
ذلک علی انہ غیر ثابت او منسوخ ولکن ثبت فہو مادل بان القلع الطلاق اسلہ الرجال وقولہ ولم ینظر من الصحابة
الاختلاف فیہا اسی فی الجملة وترک الحاجة بہ بشرط واحد اسی لم ینظر منہم ترک الحاجة بہ عند وقوع الاختلاف فی الجملة واما
الاربیة التي فی المنبر فالعقل والعدالة وفہم یطو الاسلام اما اشتراط العقل ہونور کے الباطن یدرک بہ خائق للعبادات کما یدرک بالظہر
الحسی لم یطرات فلان الخیر کلام لا محالة والكلام فی الشاہدین لظہار المعنی الذی فی القلب لا یحصل ذلک بدون العقل لا تری انہ قد سیم
من بعض الطیور جردن غلوتہ لیس فی ذلک لعلنا لا کلاما لعدم صدور ما من عقل ولہذا لا یجب بقراءة البیضاء سجدة التلاوة عند
اکثر المحققین واما اشتراط الضبط وبت علی ما ذکرہ فہو الاسلام رحمة اللہ سماع الکلام کما یحیی سماعہ ثم فہم بمعناہ فہم حفظہ
بسدل الجود ثم الثبات علیہ بحافظة حدودہ ومراقبہ بما ذکرہ علی اساسة الظن بنسبہ الی عین ادانہ فلان الخیر ہوا الکلام
الصديق واصل الصدق لا یحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة فسیب الاستقامة علی الطریق الحق فلان الضابطہ
لیذب وقد یصدق لان کلامنا فی خبر غیر معصوم عن الذب فلم یکن بد من حجة ترجیح جانب الصدق للقبول وذلک
بالعدالة واما اشتراط الاسلام و ہوا قبول الدین الحق والتصديق بما جاہ بہ علیہ السلام فلیس لثبوت الصدق لثبات
الکفر لا ینافی الصدق ولكن لان الکفر یدت تہمة زائدة فی الخیر تقل علی کذبہ لان الکلام فی الاخبار لثبوت بہا
احکام اشروع والکفار یعادوننا فی الدین اشد المعادات فیہم المعاداة علی التیسر فی ہر ما کانہ باذغال بالیس منہ فیہم

والیه اخبار الله تعالى بقوله لا يلوكم خيال الاهی لا یعفرون فی الاشارة علیکم فلا یقبل خبر الکافر لئلا یزید القسمة الزائدة لما لم یقبل
شهادة ذی الضمن وکما لا یقبل شهادة الوالد لولده لئلا یزید ثمنه کما لا یقبل شهادة الذب فی شهادة وهو الشفاعة والمیل الیه
طبعاً و ذکر بعض الامور الیه ان الاعتماد فی رواية الکافر علی الاجماع المنقذ علی سلبه عن البیة بهذا المتعب فی الدین لئلا یسته
وان کان عدلانی دین نفسه ثم کل واحد منها علی قسمین ظاهر و باطن و نسی بالظاهر رافیه فروع تصور بالنسبة الی الباطن بالبیان
ما یو کمال فالظاهر الی القاصر لئلا یحدث منه فی الانسان فی حال العیاش و الکمال منه بالبحر او فی درجات الکمال و الله ال
و هو ما یحصل بالبلوغ من غیره و الظاهر من الغیبة حفظ المتن بینه و معناه لئلا یزید الباطن الکمال منه ان ینضم الی ما ذکرنا یحیط
معناه فقهاً و شرعیة و الظاهر من عدالة ما ثبت بنفسه لاسلام و العقل فاشنا یمکن ان المراد علی الاستقامة و یدعو الیه و البیان
الکمال منها عرف بالاعتدال والاستدلال بان کان المراد من غیرها عن مسطورات و ینب ان لم یرتکب کبیره و لم یصر علی صغیره
فی سئل بظهور ما یرید و عقاب فی الاعوجاج منها علی ظهور ما یرتکب فی الامور الذمیه عن الذب فی الیقین و الظاهر من الاسلام و یزید
بالبیان و بین المسلمین و نشوه علی طریقتهم و ثبوت احکام الاسلام بنبی الیقین و الباطن منه ما ثبت بالبیان بان یعرف الله
کما هو علی سبیل الاجماع و ان لم یقدس علی تفصیله و ان یصدق بجمیع ما یجب تصدیقه من الرسالة و امور الاخرة و غیرها و اذا
عرفت هذا فاعلم ان اشراط فی باب الروایة من العقل و العدالة الکامل منها دون القاصر منها فی حکم العدم فکما یقبل
روایة العیسی المقصور عقله و لا البالیغ المعتوه و هو الیسی احتل کلامه فافعاله و کانت بین افعال المجانین و افعال العقلاء
لانه لم یحیی بالعبیة فی جمیع الاحکام و لا روایة الفاسق لغوات اصل عدالته و لا المستور سفه انما و هو الذی لم یعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته و اما الظاهر من الغیبة فشرط لصحة اصل الروایة حتی لم یقبل روایة من اشتدت غفلة فقلت بان کان
سوءه و نسیانه اغلب من حفظه او سامحه الی سبأه و مجازفة و ان وافق القیاس لغوات اصل الغیبة بالبیان او بعدم
الابتنان بشان حدیث و المسأله عدم المبالاة بالسوء و الخطا و المسأله لئلا یأخذ فی الامور بالجزم و المجازفة العظم
من غیر خبره و یتقظ قارسی معرب و الکمال منه شرط القبول علی الاطلاق من قهرت روایة من لم یعرف بالفقہ فلا یعارف
روایة روایة التقویل شیخ الثالث علی الاول فی الروایة لکمال الغیبة فی الثالث دون الاول و یقدم روایة الفقیه علی
القیاس و لا یقدم روایة غیر الفقیه و اما الاسلام فلا یکتفی بظاہره فی صحة الروایة بل یشترط فیہ الکمال و هو البیان احوالاً
کما فی سائر الشرط الا ان ینظر امارات نحو اقامته الصلوة بالجماعة و ایتاها و الزکوة و اکل ذبیحته فحیثما یشترط البیان
لکمال و یکون ذلك بمنزلة البیان منه فی حکم کمال الیمان و احوال ان البیان لثبوت کمال الیمان انما یشترط فی حق
من لم یو بد منه الدلالات للظاہرة علی الاسلام فاما فی حق من و جدت فی نفسه قایمة مقام البیان فلهذا لا یقبل خبر الکافر
لغوات اصل الیمان و لا غیر من لا یعرف اسلامه بالبیان او الامارات الظاہرة لانه اسوا حال من المستور و ان حکمنا فی حقه بظاہر
الاسلام بالبیان و بین المسلمین قوله الاهی الصدر الاول علی ما نبین و روسه الحسن من ابی عقیقه رضی الله عنه انه مثل العدل
فیما ینسب من نجاسته الماد و ذکر فی کتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فیہ و هو العیج متصل بقوله لا یکون خبره حجة و اراد بالعد
الاول قرن الصحابة رضی الله عنهم من فی منابهم من القرنین الاخیرین فخر المستور فی باب الحدیث لیس السج 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 هذا من
 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 واخوه رجل انه قد روي وهو عنده رجل مسلم في
 لم يتوضا به والكان فاستقاه ان يتوضا به كذلك الماء وكذلك الكان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه
 لا بد من اشتراط العدالة لترجح 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 الموالي دخلت فالقول قول الموالي لان عدم
 الدخول شرط فلا يكتفي بجموده ظاهرا كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسته المازفة
 يحكم السامع رائة فان وقع في قلبه انه صادق تيميم من غير رائة 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 المازفة ليصير باء الماء ويجوز له التيميم بيقين وان كان اكبر رائة انه كاذب توضا به ولم تيميم قال قيل
 كان ينبغي ان تيميم ايضا احتياطا لمنه التعارض في كونه الفاسق كما في سواهما لا يجب بين التوضي والتيميم احتياطا لثقل
 الالفة في سواهما قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيميم هنا مل بخبره من وجه فكان سكتا
 النفس واذا ثبت التوقف في خبره يقع اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيميم اليه قوله في خبر الكافر والفسق

والمعتوه اذا وقع في قلبه صدق بنجاسته الماء يتوضا ولا ييميم فان اراق الماء ثم تيميم فهو افضل كما فر
 اذا خبر بنجاسته الماء لا ييميم السامع بخبره وان وقع في قلبه صدق بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
 اذا وقع في قلبه صدق ثم تيميم بعده كان ذلك افضل وان تيميم 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 الا يرسى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف ثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق
 نمي منقطع عن غيرهم اذا الكفر والعيب والتقية لا ينافي الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي
 به وتيميم الاعضاء فكان الاحتياط في الالفة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسته بيقين ولا يجوز

التيميم من غير اراقة لانه واحد للامام الطاهر ظاهر قوله وسواء المعاملات التي تفكك من معنى الالتزام كالوليات والمفترقات
والاذن في التجارات يمتد في كل مبيع لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرايط فان الانسان علة بمجد اجمع
لكل الشرايط يمتد الى وكيله او ظلمه ولا دليل مع السامع ليعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الاشياء لا يخرج
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 ولغلبة الشهادة والاهلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الارادات لم يكن بد من اهلية الولاية للخبر ليعمل خبره للالزام ومن زيادة تأكيد ما بشرط لفظ الشهادة
والعدد ونحو التلبس وصيانة للمحقق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعمل الوكيل ومجر الاذن ونحوها
فان فيه بشرط احد شرط الشهادة العدالة او العدد عندنا في غيبة رحمة الله اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجه كالوكالات والمفترقات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لان ادوية بدل مبيعا كان او
بالفاسد ما كان اذ كافر الوحيين احد بهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرايط المذكورة سوى التيميم فان
الانسان قلا يحد العدل لمر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او ظلمه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من اشرايط لم تقطع للمصلح وفيه مرجع عظيم لتسقط اشترطها للضرورة لان لها اثر في التخييف وقوله ولا دليل مع اسامع
يعمل به سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة بهنا واصراذ من اجبار الفاسق بجماعة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم
الراي لان الضرورة فيه ليست شلما فيما نحن فيه اذ تسلسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو لم
الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفاسق به اذ جوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان
ان الخبر بهنا لازم لان العهد والوكيل يباح اما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الاشياء في
الخبر لا يخرج جانب الصدق في خبره ليعمل خبره للالزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشترطها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبره الفاسق في محل الطعام وحرمة وطهارة
الماء اذ اتايد باكر الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع ضرورة
الاهل للشهادة 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 الفاسق بدرا ولا ضرورة في المعصية رواية في امور الدين اصلا لان في العدول لشدة وجه
عنية فلا يصار اليه بالتحريم حتى يوجب ما يقال لما شرطت هذه الاشرايط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يقبل
غير الفاسق في الاخبار بخباصة الماء وطهارة وحل الطعام وحرمة وان اتايد اى فتوى باكر 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
سجاسة وحل الطعام وحرمة ما يخص اى بالنسبة الى روايته 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 الغياضي والاسواق والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبيد الوحيين 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 المتعارفة لا تقبل 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 فكذا 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 الجبنة والردافض ويسمى الكافر المتداول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتداول واختلف في اقسام
 الاصل في ذم بيت بهامة من الاصول الى قبول شهادته ورواية لانه اذا لم يخرج من اهل القبيلة وكان تحمجا 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 متادلا متنا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يجلبه اهلها فان كل كافر متداول
 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 ورواية 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 اخرات نعم الى نسخ فكان اذ
 بالحق ولم يكن عذرا بجملة نفسه وبرقما وذم بيت الجور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة 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 تجزؤه
 من الايمان فهذا الاعتقاد كعمل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الحق نظير تناذر
 ستر وك التسمية عمدا وشرب المسك على اعتقاد الاباطمة فلما يصير به مردود الشهادة الا الخطا بية من الردافض فان
 شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بصدق المية اذا اختلف عندهم انه محقق ويقولون المسلم لا يعلف كاذبا فاعتقادهم
 بهذا يمكن كتمة الكذب كتم شهادتهم فا روايتهم بهذا القسم فقبوله على الاطلاق عن بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من
 اتنما وتهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحزرا من الكذب عليه وعند بعضهم اقبل اذا كان

مد لائقه ولم یکن داعیا للناس الی بواہ ولا یقبل اذا کان كذلك و هو مختار الشیخ و مذہب عامۃ اہل الفقہ و الحدیث لان دعوتہ للناس الی بواہ و دعابته فی ذلک سبب دفع الی التفتول ای الافتراء و الکذب فیورث ذلک تمہتہ فی روایتہ کما فی شہادتہ الود لوالدہ فلما یقبل و ذکر ابو الیرسمہ البدان المبتوع ان کان ممکن یکلمہ لایقبل فیرد و ان کان ممکن لایقر فان کان من یعتقد و شیخ الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لایقبل فیرد لتوجہ الکذب کالکرامیۃ فاعلم یعتقد ان جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب و ان لم یکن من یعتقد الوضوع و کان مد لایقبل فیرد علیہ

صداق علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد صحیح قلنا ان کان الراوی صحیح بالفقہ و التقییم فی الاعتقاد کما کانما ارشد

و العبادۃ الثمانۃ و دیرین ثابت و معاذ بن جبل و ابی موسی الاشرعی و عائشۃ رضی اللہ عنہم و نعیم من اصحابہ بالفقہ و النظر کان حدیثیم صحیح تیرک بہ القیاس فان کان الراوی معروفا بالعدالت و الحفظ و العقب و ان الفقہ

الی جریرۃ و انس بن مالک رضی اللہ عنہما فان وافق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالفہ لم یرک الی بالضروریۃ و انس و باب الراوی و لما بین الشیخ رحمہ اللہ شرط القبول خبر الواحد و کونہ صحیحہ شرعاً بیان شرط تقدمہ علی القیاس فقال ان کان الراوی معروفاً بالفقہ کالجماہر المذكورین کان حدیثہ صحیح تیرک بہ القیاس عن الجہود و یکمن الیک رحمہ اللہ ان القیاس یتقدم علی الحدیث انکمن شہادات کثیرۃ نفیۃ فانه یجوز ان یکون الراوی ساهیا و خالطاً و کاذباً و یجوز انہ لم یرک من النبی علیہ السلام و القیاس ما تمكنت فیہ الاشبہ و واحدہ و سبب الخطا و ما فیہ شبہتہ واحدہ اولی ما فیہ شبہات کثیرۃ و اصح الجہود باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یرکون احکامہم بالقیاس اذا سوا خبر الواحد و بان نسب الواحد یقین باصلہ لانه قول الرسول علیہ السلام و الشبہتہ فی طریقہ و ہو التقلد و الراءے محتمل ما صلہ فی کل وصف ذلک و یقولون انما النصن محتمل ان یکون ہو المؤمن فی حکم و محتمل ان لایکون و کان الاحتمال الثابت فی الاصل اقری من الاحتمال الثابت فی الطرفین بعد التیقن بالاصل فکان الاخذ بما ہواضعف احتمالاً و ہو الخبر اولی و العبادۃ اما بجمع مبدل فان من انکر من یقول فی عبد عبد بن و فی دیر زید ال و جمع عبد و ضما کالنساء للمرأة و ہم عنہما القنار 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 معروفاً بالعدالت و العقب و ان الفقہ فان وافق حدیثہ القیاس کل بہ و ان خالف القیاس لم یرک الخبر الی بالضروریۃ و انس و اباب الی من کل وجہ فی اذا کان موافقاً لقیاس و مخالفاً لقیاس لم یرک الخبر الی و قولہ و انس و اباب الی تعنی للضروریۃ یعنی اذا کان مخالفاً للقیاس من کل وجہ تیرک بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام علیہ السلام قد اوستے جوامع الکلام و الوقتی فی کل معنی نعمتہ فی کلامہم عظیم و قد کان نقل الحدیث بالمتنی مستقیفاً فیرک علی ما سار فی کثیر من الامبارم لکن علیہ السلام بلذا اوستے عن کذا فاحتمل ان کذا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة لا یتنظم المعانی التي انتظما عبارة الرسول علیہ السلام لقعور فہم عن درکما اذ النقل بالمتنی لا یقین الا بعد انہم المعنی فیدخل فیہ ہذا النسب فکلبہ زائدہ فمما اعلمنا القیاس فان الشبہتہ فی القیاس لیت الا فی الوصف الذی جہا اصل القیاس تکتف شبہتہ فی متن الخبر بعد ما تمكنت شبہتہ فی الاتصال فکان فیہ شبہان و فی القیاس شبہتہ واحدہ فیرک فیہ 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 تمر والابل والخنزير والكل
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيعها اسكها وان سخطها ردها وما قام من تمر والتصريف في اللثة اجمع
 يقال صيرت المار وصرية اذا جمعت والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ودمه ليتخيل 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 ليست بعيب وليس للمشرى ولاية الرب بسبها من غير شرط
 لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقبله اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صفة السلامة
 قبلتها اوله فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما لم يمتثل وفيما لا يمتثل مقدرا بالقيمة بالاجزاء
 نعم اللبن ان كان من ذوات الاشكال لعينين 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 سنداً 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 الراوي لتقديم الحجة على القياس هو ذهب عليه ابن ابي ابي اسارة
 القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخي ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوي 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 الراوي بعد ثبوت
 عدالة وضبطه موثوق والطاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه التفسير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
 والرواه العدول لان الاخبار روت 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 على القياس
 المصحيح 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 جادنا من المد 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 بالمخالفة للکتاب و ہو قولہ تعالی فاعمدوا علیہ بشئ ما تمسک علیکم و انکتہ 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 مخالفتہ 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
 اصحاب 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 اطمن صار حدیثہ مثل حدیث

المردون وان اختلفوا فیہ ب لکل 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 اللہ

اصل سے ذلک الزمان سے ان روایۃ مثل ہذا الجمول سے زمانا 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 اطمن للینے من الحق

سارہ ہستتر سے جزا ہوا از عمل بہ دون الوجوب اعلم ان مائۃ السلف و ما ہیرا نعت اتفقوا علیہ علی اللہ بمسبح
 الصابۃ لان عدالتہم ثبت بتبدیل السدا یا ہم و ثنائیہ 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 شہادۃ لہا کثیرۃ و یقول

الرسول علیہ السلام صحابی کا نجوم 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 ادک مداحہم و لا تصیفہ و قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی

اختار لی اصحابی و انصارا و اصحابا و اختیار 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

وتقام لآباء والاولاد في مولاة الرسول ونصرته كاني في القلع بعد انتم والماجرى بينهم من افتن فبنا على التاويل
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب باساره 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 عنه وكذا الوصف زيد
انه ليس مما سب عمر وقد صحبه والحفظ لا يثبت بالانفاق قال التزالي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
ثم كيف للاسم من حيث الرفع العجبة ولو ساقه ولكن العرف يختص للاسم بمن كثرت صحبة وليس ذلك بالتتابع
والاقل الصحيح ولا حد تلك الكثرة بتتابعه بل بتقريبه وتعمت عن شيخه رحمه الله ان ادنا باسنة اشهر ومن صحبه
بن السيب 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 فاته
الاهرواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا نسقه ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
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 ما نعت من القبول
من عاتة 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 يرونه نفع
الياء واسم الحبحم بن البليد بن اعمارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحم نسب له جده وروى عن النبي عليه السلام
انه قال فبين وسط جارية امرأت فان طارحيتها نفع له وعليه مثلها وان استكر لم نفعه مرة وعليه 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 ينهنا ثم رواية مثل هذا الجمهور على خمسة اوجه
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 الوجوه مثل حديث المروى بالفتحة والعدالة
والغبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وفتوة 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 بالمسبوح 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 اے في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اى ان محل كل البطلان دروه لبعض القبل 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 فحتم
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برامى ارى لها مهر مثل نساءها لا وكس ولا شطرا اى لانقص ولا مهابة عند تمام مقل بن
 سنان الماشبي والابو ابراهيم صاحب مائة الاشبين وقالوا لشهدان رسول الله عليه السلام فغضب في برع نكت ودين
 الاشجبية بمثل فقناك بما وقد كان بال بن مرة مات منها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
 لم يكن يسر شله بعد اسلامه لما فاق فقناه فقنا رسول الله عليه السلام وقبل حديثه دروه على رضى الله عنه وقال انفس
 يقول عربى توالم على عقبيه مباح الميراث لامرأها لما لفته القياس الذى عنده وهو ان الموقوف عليه ما واليهما سالماً
 فلا تستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى 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 ابى مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وطلقة وسهون وناصح بن جبر
 والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابى لوال على عقبيه اشارة الى انه من
 الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال الذين ما دمتم للاختيار في الجهلوس من غير اثار والبول
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابتة احقابهم وذلك من الجهل وقلة الاعتباط و
 قوله عندنا يشير الى احتمالات في هذا القسم فان ثبت فوجبه انه الرد لما عارض القبول لتساقطا ويحير الخبر بمنزلة
 ما لو لم يلحقه رد ولا كبير فيلحق القسم الخامس والى جواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
 الخبر بنفسه 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 الجهل به وتجميع الراوى
 بخلافه عليه فاذا قرأ على الرد دليل على اشم انهم في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل به رواية فاذا ظهر
 ذلك من قوة وهو رد الفقهاء من الصحابة كرضى الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الأية رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
 منكراً او مستنكراً لان اهل الفقه واسم حديث 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 الباعر ومن نفس المخزومي طلقها ثانيا فامر بنفقة اصوع من شعيرة فاستقبلها
 وكان النبي عليه السلام بيته 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 عمر وطلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنة
 فامر رسول الله ان تنتقل الى ام شريك ثم امر رسول الله ان ام شريك يايتها المهاجرون الاولون فانتقل 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 ذرة من بيت
 ام كذبت اعطت ام نسيت اتهما 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
 بنواؤنة 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 تنزعون من بيتهم ولا يخرجون
 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 منكرا اجمالا لم يجز اهل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اسي لم يبلغهم حديث الجبول
 ولم يظهره وولا قبول ثم ظهر من بعده وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس
 او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدق الاول فالعالة 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
 الوجهم 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 يجب 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 فلهذا افسح
 على اهل الزمان ثم تحق الشيخ الكلام وبين حاصلة فقال فصار المتواتر اى ائمة 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
 موجبة والمستنكر على ماسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر اسي من اخبر بقية الظن الوجهم فان الظن ما كان جانب
 الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بنال البراهي والوجهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهما والمثابة وغير الواسع

٢٢

لم نال لراى اى جبر الاعد الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفى حكم المعروف وفى مقابلة المستر اى خير المبرول الذي لم يقبل برود لا قبل لان ذلك ما يوجب العمل وجزالايديه قوله ويسقط العمل بالحدوث اذا ظهر مخالفة قوله ولا يمسلا من الراى بعد الرواية اذا اتفق الراى بجملة ما رواه او عمل بمخالفه 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 فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهباً وان ترك ذلك الخلف بالحديث ورجح اليه فعل عليه احكاماً للنظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل وحيل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين ما كان اللفظ عاماً فعمل بمضمونه دون عمومها او كان مشتقاً او بمعنى المشترك فعل باحد وجهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتهاده مجرماً من غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان التفتيح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحاً فى 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 يبرر بثابت سابق العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف قلعة المبالاة والتهاون بالحديث او لثمة واسباباً فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً ان كان منفكاً وخلق لك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا سابقاً بالعلمان لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك فى 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 فى السحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاشارة عن مخطوطة فاذا لم يمتز ظهر انها لم تكن ثابتة بجملة الموت وامجنون لانه احيوة واقبل كاناتا بيقين فلا يظهر بالموت وامجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان لسبب عليه السلام قال يسئل الناس من ولوع الكلب سبباً ثم صح من فتواة انه يظهر بالنفس طائراً فيسقط العمل بما روى ويكره على انه عرفنا انتساقه ليدى وارت ما تشته رضى الله عنها ان النبى 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 تيقن بعد العبارة الاولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنها بيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الحفصاء وعليه عمل 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 فى الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر به فيه كان الطعن بالاسرار ويشرب النبيذ لمن يتقربا بجملة وكره الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب و منهم به لان الظاهر ان التعصب عمل عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق فمن
هو معروف بالعدالة والنسب والافتان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان من سبوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السب
عليه السلام رخص للمخالفين في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تقيم حتى تطهر وتطون
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 وانتي بخلافه لانه نفي عليه النفس ولو بلغه لربح اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث اختلفا عليه فلانه يسقط العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع قومه انه
لم يبلغه ولا يلين به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان اسن الوجوه ان يحصل
على انه عرف انتساقه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن عبد الله بن الصامت سني لده عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عايم والثيب بالثيب جلد مائة ودرج بالحجارة اى عازنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا ثم طبع من خلفنا على الحديث
انهم ابوا الحج بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيم فخرنا به انتساق هذا الحكم وكذلك صح عن عمر
رضي الله عنه قوله ان الله لا انفى ابراهيم الا نفى احد فلحق بالراوى مرتدا وقول عليه رضي الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وحيل على الانتساق يتعلق بالمتهم
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفته الراوى قولنا او عملا ولما لفته غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا

مفسر ينتسخ المبنى للمعقول لا مصدر انتسخ لانه متعدد ليس المراد هنا انتسخ قوله واختار فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم

يسقط اصل به وهو الا شبه وقدي قيل ان هذا قول لبي يوسف رحمه الله فلما قال محمد ربه الله وهو فرع اخلا فهاستسا به دين

على القاضى بغيره 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 اشهر بالنسبة والاتفاق دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اى الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكار جاحد كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على او انكره انكارا يتوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك فيلزم الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يوجب ذلك في عدالتهم للثبوتين بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين
بالشك كبيتين شكك فيتين متعارضين لم تقبلوا ولم تسقط عدالتهم فائدة نظرنه في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الجرح كذا انه عاتى نسخ الاصول وانما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب شيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجامعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضى الامام ابو زيد
ومن تابعه من التاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتكلمين بان حال كل واحد
سما محتما فان حال المدعى يمثل السوء والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قد يروى شيئا لغيره ثم

تسمى بعدد ما تلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عمل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يخل بالترجيح من جهة الصدق في خبر الراوي
بعد التبيين ان الامر كما لا يظن بموته ويؤونه فعمل للراوي الرواية وبهذا 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 المسمى انه لا يخل
بالحديث ولم يحمله الحديث ولم يعلم بسماه على السماع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمسمى مصدق في حق نفسه في السماع عملت الرواية
واخرج من جهة بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في عاونة مشهورة فتكذيب الراوي او اللان تكذيب بل على
الوجه من تكذيب العادة لانه يرد عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح لا يخل على الدلالة وحققة المعنى فيه ان العمل
انما يكون محبة وعمولها بالاتصال برسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره محبة في حق نفسه فينبغي بزيادته
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 مغفلا 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 الاقطار في حق غيره بتكذيب الراوي عنه وقد قيل ان هذا هو سقوط العمل بالخير
الذي انكره المرادى عنه قول ابى يوسف فلما لم يرد عليه المدعى على اختلافهما في سئلة وذكر المحققان في ادب القاضى ان من
ادعى عن القاضى بانه قضا له على خصم هكذا والقاضى لم يتذكر قضاؤه وانكر ذلك فاقام البيضة على ذلك لقبيل عند محمد رحمه الله تعالى
من جهة القاضى ولا يقبل عند ابى يوسف رحمه الله لانكاره من اينه القضاء اليه فلذلك في باب الرواية وشال حديث ربيعة بن عبد
عزير بن ابى صلح عن ابى هريرة رضي الله عنه ان النبى عليه السلام قضا بشاره ويهين فان عبد العزيز بن محمد الدرادي قال
فقيمت سبيل الفسائفة عن ربيعة بن محمد بن ابي بصير فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة بن محمد بن ابي بصير قال
فصل في اعراضه وجزءه في سبب وجوبها من الكتاب والسنن لا تتعارض في انفسها وفضا ولا تتعارض لان ذلك من الامارات الوجه كما ان
فلكه وانما يقع التعارض بينهما بملكانا بالمتسخ من المنسوخ فالمتناقض عند من لم يجوز تخصيصه على وجود الدليل في بعض الصور مع تحلف المدلول عنه
سواء كان الالوان او اللان وعند من جوزه وجود الدليل مع تحلف المدلول عنه بالمانع والتعارض تقابل المؤمنين المستأتمين على وجه لا يمكن الجمع 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 التمسك من سلة من الازمان تحلف المدلول عن الدليل ايضا لا يكون الالمان فيكون ذلك المانع معاينة للدليل فيما تحلف عنه
ولكن اذا تعارض النصان يكون الحكم مستخفا عن كل واحد لا محالة ليمتحن التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اى
التعارض والتناقض من الملمات العرف 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 العمل بتعاين
الاشياء والله تعالى عن ان يوصف بالعجز والحمل ثبت ان التعارض لا يتناقض في حجة حقيقة وانما يقع التعارض من جهة كمالها بانها
والمنسوخ فان احدها لا بد من ان يكون منه بغيره فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا لثبوتها من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا يجرم ارجاع الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لثبوتها من الملمات
على سبيل المقابلة يقال عرض لى لداى اتقبلنى فنسنته كما قصدته ومنه يسب السحاب عارضا لانه يمتنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفى اصطلاح الاصوليين هي تفاديل كحجية المساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيل بالمساويين احتراز عن غير سالان التذات لا يتحقق بين
 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 تعنى الكلامين ولا تعارض الماعند اتحادهما فانك اذا قلت اكل بئير ويشوي لا يتناقضه قولك اكل لا يبيح ولا يشوي اذا ذلت بوجه اكل
 الاختلاف للحكموم عليه اذا قلت المكروه الخ لا يلهى له قدرة على الامتناع لا يتناقضه قولك المكروه ليس يختار على معنى انما عند ذمته وشهوته لا يختار
 الحكموم به وينبوع فيما ذكرنا بشرط فيه من وحدة الزمان والمكان 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 اى لخاله اذا الحكموم
 في الاول اذ هو عمرو في الثاني ابوة فالولد وقلت لعمركم في الدنيا اى بالقوة لعمركم ليس بكر في الدنيا اى بافضل اذا الحكموم فيهما امران
 متغايران ولو قلت ارجو اسودا وطلعت الشمس ليس باسودا من جميع اجزائه كان الحكموم عليه في الاول بعين الاحتراز وفي
 الثاني كلها فيغايران 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 يشيطن ان لا يتناقض احكام الكلامين الاخرى في البيت الا انى
 النفي والاثبات فيلحق احدهما ما يثبت الاخر بعينه من جنس الحكموم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين اليمينين المستعملين

او بين اليمينين المستعملين القياس اى قول الصحاية على الترتيب اى ان الحكم لان التعارض متى ثبت بيمينين متباينين فسا قاطلا لا ندفع كل واحد
 منهما بالآخرى فيجب التصريح بالبعد هما من جهة اذا اردنا ان تتناقضان فاسبيل في النزوح الى طلب التامخ فان علم التعارض فيجب
 العمل بالتامخ لكونه تامخا للتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وابدعنا 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 التصريح بالدليل غير ممكن به اثبات الحكم لان الحماوية لم تفت بما اذا لم يوجد فيه من الامكانات ساقط الدليلين
 فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحماوية ثم ان كان التعارض بين اليمينين وجب التصريح بالاشارة ان وجدت وهو من قول ان الحكم والى قول
 الصحاية والقياس ان لم توجد وان كان بين اليمينين وجب التصريح بالبعد لانه ما يبينه ما يمكن اثبات حكم الحماوية ثم عند من جوز تقليد الصحاية
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل ابى سعيد البردعي وجب التصريح اقول العلم اوله فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكره الامام في الاما
 في شرح التتويج حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اليمينين فالميل الى السنة واهل بيتان وقع بين اليمينين فالميل الى اقول الصحاية
 وان وقع بين اقول الصحاية فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قول وبين قول الصحاية وقد من لا يوجب تقليد الصحاية في
 فيما يدرك بالقياس مثل ابى الحسن الكرخي وجب التصريح ما تخرج عنده من القياس وقول الصحاية لان قوله لما كان بناء على الراى 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 اليمينين المستعملين الى اقول الصحاية في كل متعلقا بالمرجع
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوي فيصاير لى اقول الصحاية رفضه عند من ولا يتم لى القياس وان كان القول
 الثاني يكون قوله على الترتيب في كل متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس اقول الصحاية كى الكتاب مقدم سنن السنة

فقد العجز عن العمل به ليعبار الى السنة متقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعبار الى احد ما ويكون
 الرواية على هذا الوجه بمعنى اردت ان الساقط اى سقط كل واحد منهما ولم يقبل تساقطهما كان حسن قوله وعند تعدد المعير 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 المعير
 الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول للمومنين يوجب القراءة
 على المعتدى لو روده في الصلوة باطلاق اهل التفسير وبذلك السابق والسياق والثاني فيبقى وجوبها عند اذ الالفاظ لا يمكن
 مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند جماعة اهل التفسير فتباعدوا عن نصيبها الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
 امام فقرأ آة الامام فقرأه وقوله عليه السلام في الحديث العرف واذا قرى فانصتوا ولا ليعبار 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 والمعير الى القياس 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 المنصب الحكم ابتداء وقيل ان لما عرف
 طاسراني الاصل فلما انجس 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 اشتباها في لحمه ولزم 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 حكم 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 انتم ضار 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 فانها رخص وبها 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 الكلاب في النجاسة
 لعلة جرمة اللحم لو جرد اصل البلوى والضرورة في الحمار المرجب للطهارة السور فانه يربط في الضرور والافنية ويشرب من الادر

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 نصبا بحكم الشرع ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكمه مما شكلا جوبا
 تقريره الاصول وهو اشياء ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان ظاهرا او لا يظهره ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت بآية
 بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقابل لما وجب تقريره الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
 بيقين لزمنه ان يبقى كذلك ولا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورية تقريره الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانها
 لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
 هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين 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 لاسمالة 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 ينزل من القول تساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
 المنسوخ منهما لم يتوجه 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 لكان كلاهما ليس بحجة 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 روينا عن اصحابنا رضى الله عنهم في مسئلة واحدة فاشاكتا في وقتين مختلفين فاحداهما صحاحنا
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخرية منهما كما احدث الذي روى 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 ومم 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 فى وقت واحد فى حمل واحد مع تساو سيماني القوة الاختلاف بين جنتين على سبيل الملائكة
ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تحقق بدونها وانما الحمل والابن
وتساوى الدليلين فشرط لا مكان الحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الملائكة بدون الثاني وقد مر نفس التاراض
وبيان شرطه قوله واختلف مستخدمهم التذني ان خبر النسى بل ليارض خبر الثابتات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين وهم الكند
فى 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 فى محل الاصله فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا فى الصحيح والمتعدي ان الحج اولى وهو الثبوت والاصل
فى ذلك ان النسى متى كان من جنس يعرف ببلده او كان مما يشبهه حال لكن عرف ان الراوى اعلم وليلما المعرفة كان مثل الثابتات
والا فلا فالنسى فى حديث بريرة مما لا يعرف الا بطاهر الحال فلم يارض الثابتات وفى 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 يعلد فى الضبط
والا تان الدليل الثبوت هو الذى ثبت امر عارضه والثاني فهو الذى ينفي التاراض ويقى الامر الاول فاذا التاراض
لنسان احد ما شئست والاختلاف تبرج الثبوت عند الشيخ رحمه الله فى 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 فى البحر والتمثيل
اذ التاراض تبرج على قول الجاهل لانه ينجز عن حقيقة والعدل ليمتد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والتمثيل
عبد الجبار من المتزنة انها يتعارضان لان ما يستدل به على صدق البراوى فى الثبوت من العقل والعبط والاسلام والاهل
سوجه وقوى الثاني فيتعارضان ولطلب الترجيم من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين لعنى ابا حنيفة رضى الله عنه وايا ابو
ومرر انى ذلك اى فى تاراض النسى والاثبات ففى بعض الصور علموا فى الثبوت وفى بعضهما فى الثاني ففى مسألة خيار العتامة وسبى
ما اذا اعققت الامة المنكحة 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 فبى الرسول عليه السلام
وهو نانى لانه سبى على الامر الاصله اذ لا خلاف فى ان اليهودية كانت ثابتة قبل التتق وروى عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضى الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمقت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو المحرمة فاخذوا بالثبوت وفى
مسئلة جراز نكاح الحرم اغذوا 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 عملها بالثبت لا
 بالنفي فقال انفتحت الروايات اذ لم يكن في الحمل الاصل وانما احتجنا في الحمل لمعرض على الاحرام فكان اكل عارضا والاشترط
 اصلا والروايات اتفاق الروايات اتفاق عاقبتنا فانه قد روي ان النبي عليه السلام لبث اباراق مولاة ورجلا من الاقارب فزواجه
 ميمنة بنت السجاء 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 الشاهد 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 العبر للاصوارة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما التام وبهاني 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 بظاهر الحال اسي هو مبنيا على استصحاب الحال لا على دليل لوجب للعلم فان من روي 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 رواة السجاء فكان الاول اولى لزيادة تيقن في السمع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا
 اكثر لا يتناء 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 الحرية اذ كان زوج المشتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاسمى
 التحريم النيا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل 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 نصا مثل الاثبات
 في العرفة فوقعت المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البروارة فنجعل رواية 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 ولطارة 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 لطارة ماء او آخر نجاسة او اخبر بكل طعام
 او شراب والآخر كبر منه فالاخبار بالطارة واسهل منافقانه سبق على الامر الاصلي والاختبار 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 لطبارة بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان
 ثبت انه اخبر ببناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في المار هو الطارة لم يقبل خبره لانه اخبار لاعن دليل فلا يعارض
 الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطارة واسهل ونجس النجاسة والحورية فيها
 في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطارة
 في الماء واسهل في الطعام لان استحباب الحال وان لم يصح دليلا لكنه يصلح من جافترج 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 مائة 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 و
 من السهو واقرب الى اعادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد الظن ولا يعني ان الظنون المصحح كما كما
 اكثر كان العدى على الظن كمن يفتي الى التعليل يوده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
 كان خبر المشي حجة لطاينة القلب ليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحورية اي رجوا بها ايضا في
 العدد دون الافراد حتى قالوا خبر المحرم راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
 واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر جرح واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين احقر من حجة مائة دون خبر العبدين
 ودون خبر المرأتين فيرجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
 جرح 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 الماد فانها اذا اخبر واحد لطارة الماء وامان نجاسة
 او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبقلة لطارة الماء وحرقته نجاسة او على القلب يتحقق التعارض
 ويعمل السامع باكثره وان اخبر باحد الامر من صواو كان ثقتان وبالاخر حواو ثقتان اخذ لقول المحرم ليعز
 على ما ذكرنا في الكسبوت 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 لاستغفروا كما استغفروا 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 اشترى خبر الواحد وخبر الثني وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه فالبكر
 لا يحيط به ان هذا النوع من الترجيم قول محمد رحمه الله خاصة وابي 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 والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وبنه الحجة بحملها تحتل البيان وبها باب البيان اى الحج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من انخاص والعام وغيرهما
 سوى الحكم منها والسنة بحملة النواحي من التواتر والشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يتحقق بيان اما على وجه التقرير
 والتفسير او التفسير فوجب الحاق فصل البيان بذكره بانه يترجم البيان عبارة عن البيان اى من حيث هو لا يتناول العلم او يحصل العلم
 بل يحصل العلم من هذه الاقسام الثلاثة ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي لا يقطع العلم على كل واحد
 من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل البين كابي بكر
 قال هو 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 اطلاق العلم المحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان
 والتبين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كما كثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
 بصح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادانة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على
 صحتها ان من ذكره دليله لغيره واوضحه غاية الايضاح لصح لغة وحرثا ان يقال ثم بيانه وبها بيان حسن اشارة الى الدليل
 المدكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا الكل دليل وسبب ولكن اكثر استعماله في
 الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وقد وسكوتة واشارة بامر وتبديده فجمي 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 من قبيل اضافة خبر
 الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي وازدائه الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان
 يحصل بالضرورة وبسبب القسم 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 ويقال فلان يطير بهيمة
 فكان قوله ليطير بجناحه تقريره الموجب بحقيقة وطلعا لاحتمال الجواز مثل قوله تعالى فسيبدا للملائكة 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 عنيت به الطلاق من النكاح اى
 رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفنا نصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
 شرعية وعرفته واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا الولى صدق وديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لانه الحقيقة
 فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز ونصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالافتقار لانه
 مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصلا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
 التفسير ببيان التفسير انه يقع موصولا ومفصلا ببيان التفسير وهو بيان ما فيه فغا من المشتك والمشكل والجمل والمفصل 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 تاملتين نفس الصلوة بالقول والفعل
 والزكوة بقوله عليه السلام ما تورع عشورا سوا لكره وبالكتاب الذي امر بكتابتها لعمر ومن حرم ومثل حقوق البيان بقول
 الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينونة او
 الحرة مشتركة تختمه للمعاني فيكون بيانه تفسير او رفعه للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرة
 ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة اى الفعل الاعراض من يجوز التكليف بالعمال واما تأخيره الى وقت الحاجة الى
 الفعل فجاز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى شهم وعبد الجبار وسابغهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
 بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المرزسي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تأخيره بان
 المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير
 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
 فكما يجوز واجب من جواز تأخيره بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الايتلاء باعتقادا والحقيقة فيما هو المراد به في
 احوال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقادا والحقيقة فيه اهم من الايتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
 الا يرى ان الايتلاء بالنسبة الذي اليسان من بيانه صح باعتبار اعتقادا والحقيقة فالابتلاء بالجمل الذي ينظر بيانه كان اولى
 بالصحة 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 تفسير والنسخ بيان تبديل
 موافقا لامم فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الآخرة
 رحمه الله لا استثناء وبيان تفسير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان
 فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهر 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 مجمل 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 يوما 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 والعتاق 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 فكان التغيير 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 فتقدم 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 بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تقييما من القطع الى
 الاحتمال يصح موصولا ولا يصح مفصلا كالتعليق والاستسناد لوضوحه ان لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
 جميع افرادها 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 يرم 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 و
منه لآخر موصولا ان الثاني في خصوصه الاول ويكون الفرض الثاني وان فصل لم يكن بخصوصه بل صار معارضا فيكون الفرض منها اى
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علامنا فمن اوصى بخاتمة الانسان وبالفرض منه لآخر ايضا موصولا بالاول
ان الثاني في وجه الايضاح والفرض يكون خصوصه اى تخصيصه بالاول وهو الايضاح بالخاتمة الذي هو عام بالنسبة الى الفرض لتناوله
الكلفة والفرض لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الا ايضا الثاني اذن الاول لم يكن هذا الايضاح تخصيصا
لاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفرض ايجابا بالثاني وفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النخاص
في الايجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق بمجانبتهما وبينما اخصيين وليست الوصية الثانية راجعة عن الاول كما اذا اوصى بخاتمة
لثاني ثم اشترى رحمه الله ذكر المسئتين باختلاف متابعي اصول الفقه لغرض الاسلام وتشمس الامة رجمها الله وذكر في شرح الزيارات
والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على
ان في الفصل الثاني عند روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستئناذ ايضا فقال اصحابنا الاستئناذ يمنع الحكم بغيره
المستثنى فيكون كلاما لباقي بعده 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 فانما 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 قولا فلا تخصص صيغة واحتراز بقوله ويصح مصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب اتيهم
استئناذ وان افاد ما يفيد قولنا الازيد او قيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحمالة بالا او احدى اخواتها وال على ان يرد قوله
نعم مراد وما الفصل به وشرطه ثلثة احدهما الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام الاول كولا الازيد
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 صيغة 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 موجهه 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 المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صوره 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 مصورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام مصورة حتى جاز تعليقه او معارض للعام مصورة 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 الاتفاق في ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها هكذا الاستثناء واذ قال لفلان على الف الامة صار
عندنا كما قال ابتداء فلان على كسامة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الامة وصادر عنده كانه قال الامة فانما نسبت على
فالمزوم الامة لا دليل العارض لاول كلامه لالامة ليصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سوا لسوا عما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكيل خاصة فيجب
عما فيها المساواة وتلنا هذا استثناء السام فيكون الصدر عما في الاحوال وذلك الصريح الا في القدر ارجح مما جاز محمد الله
بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الالسين عا ما فاحسب لمرض للعدد والثبت بالالف لا حكمه مع بقائه العدد لان الالف مسمى
لغيت التام ليلح اسما لما ووجها بخلاف العام كاسم المشركين اذ اخص منه انواع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اسي
ان عمل الاستثناء بطريق العارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عما 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 سواه الا سوا لسوا فانها اذا صادتسا وبين جاز لم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير
اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخنفة والخنفتين لان الطعام اسم جنس وقد وجد له لام التعريف فاستغرق اسم
تلا استثنى السوا في استثنى الحكم فيه بالعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في
في الكيل بالاتفاق فثبت العارضة في المكيل خاصة فيبقى مع الخنفة بالخنفة والخنفتين واخلا في صدر الكلام فيجوز وتلنا هذا الاستثناء
حال يعني عندنا لما كان تكلنا بالباقي قبلنا هذا الاستثناء حال لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما لم يكن ولا يمكن استرجاع
المساواة من الطعام فيعمل صدر الكلام على ما يجانس استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة
فيعمل الصدر على عموم الاحوال تضار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ السوي في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل الكيل بدليل العرف فان
الطعام لا يباع في العادة الا كيل او بدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب الشل بل يوجب التبع
لفوات السوي والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احد على الاخر كيل
ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
القليل الذي لا يدخل تحت الكيل 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 القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
فيبقى القليل واخلا تحت الصدر وتلنا اسما حكمه ابا تمصارا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام
اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخنطة وديمقها ولؤيده ما روي في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سوا لسوا ثم لم يسم
لا يجزي باسم الطعام او الخنطة بدون الكيل 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 اتفحص 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 فاما فيما لا يقبلها لوثبت فانها
 تثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النفس فلما لم تثبت حكم الربوا فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلا اصلا لم تثبت فيه
 رحمه الله اخرج 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 بارتفاع
 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 منه
 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 فليث فيم الف سنة الاحسين عا ما انه تعالى استثنى
 الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبيت نوح فى قوله قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استفهام
 الاستثناء فى الاخبار ولا احتضن بالايجاب كدليل المحض لوجوده 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 بالحق سبحانه لم يقبل الاستناع
 سبحانه بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر حتى 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 قوله
 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 ثلثة ثلثة نصف ستة 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 لازم وهو الجزاء المحض به ومنها 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 فانحسب اي استثناء تحسب لقرض للعدو والثبت بالالف اي منع العدو الذي بالالف
 عن الثبوت والذخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا كلمة اي لانه قرض يحكم الالف بالمعارضة مع
 بقا الالف والاسم دلولة والماصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من دلولة الى الباقي بعد الاستثناء
 وما منع له من ان يكون والاعية لان دلولة ثابتة واشتغ 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 صورية 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 مفصل 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 يمكن ان يجعل لفظنا
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطا 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 مجاز 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 ما هو 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 تقبضون انتم وابطاؤكم الا قدومون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه وانتم وعبادكم
 الا قدومون وهم الذين ما تواني سالف الدهر على الكفر فاني اعاذهم واقتنبت عبادهم وتغنيتهم الا رب العالمين فاني
 اعدو واخطو والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا الكثير والارباب العالمين استثناء منقطع بمعنى
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبدا والاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين

جاء

لانهم سوا البتة بالشدة فاعلم انه قد تبرا مما يقبدون الا اللغو وجب فانه لم يشر من عبادة ولا بهذا قول مقاتل وسلي بن ابي
 الاستثناء استعدا قول له واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلما له الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامم بالثلث دل على ان الالباب يستحق
 الباقى 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 ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابته ضرورة كثيرة الكلام ام
 لا والاول هو الوجه الرابع والثانى اما ان يكون ضرورة وفتح الغرور ام لا الاول هو الثالث والثانى اما ان يكون
 فى حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثانى هو الثانى كذا قيل ما هو فى 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 له الثلث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابوا
 اوجب الشركة مطلقه حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامم بالثلث بقوله فلما
 اثلث دل على ان الالباب يستحق الباقى ضرورة ثبوت الشركة فى الاستحقاق فصار اى تخصيص الامم بالثلث بيان نصيب
 الالباب لصدور الكلام الموجب للشركة لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامم من غير اثبات الشركة لصدر الكلام لغير
 نصيب الالباب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلما له الثلث ولا يبي بالحقى فصل بالسكوت بيان القدر
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التثنية مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر ليعاينه عن التفسير يدل على حقيقته وفى
 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 ليعاينه من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اى
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتعالمونها فيما بينهم وما كل ومشارب كالقول المتفق
 مباشرة فاقترحم عليه ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها مباح فى الشرع اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر النكار
 على منكره مخلوق فان التثنية تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله عز ذكره يا امرم بالمعروف
 ونهى هم عن المنكر فكان سكوت بيان ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر ورايت فى بعض نسخ اصول الفقه
 ان النبى 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 التى سبق من النبى عليه السلام النهى عنها وتحريمها ومن المباشرة الاصر
 عليها 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 النهى منسوخا بالاتفاق والكان الثانى 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 الجواز انه عليه السلام سكت على

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
يأوردوه واقروه على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح وليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاول ان سكوته عليه السلام كذا
لو 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 يؤسب 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 يشرح بالاكثار مرة مع كونه سلبا متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الاكثار ونفا للتحريم المذكور وبهذا بخلاف
اختلاف اهل الذممة الى كذا نسهم لانهم 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 يتخلو من انتهاء 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 يلائق المثال المذكور وهو سكوت
الصحابه وان جعل ضميره مطلق 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 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 والكان فيه
تتمل وصار موافقا للعبارة الامام شمس الأئمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المعز من ليطوا امرأة معدا على ملك 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 والطينا ثم جاهولا اخرس
فذاك الى عمره ففرضي 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 المفرد وجوبها
للمستحق على الغير فيكون سكوتم وليلا على ان المنافع لا تقمن بالاتلاف الجرد عن القدر ومن شبهة العقد بلالة مالهم 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 لم يسبقوا فيه نفاذ وكان يجب عليهم البيان لعنفه الكمال والسكوت بعد وجوب البيان وليل لغيره 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 المفرد
مثل سكوت النبي وسكوت الرولى حين يرمى عبده بيع واشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة ونق المفرد عن النكاح
مثل سكوت النبي عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لرفع الضرور عن المشتري ناهى عما جاز الى التصرف
في المشتري ما ذالم يجعل سكوت النبي استقانا للشفعة فاما ان يشتري من التصرف او يقضى النبي عليه تصرفه

بالحق

الضوء والغروب مثل ذلك السكوت كالنصيص منه على اسقاط التنفية وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت حامي المولى حين يرب
 بمعه ويح ويشترى اى التولى اذا ارادى عبده مبيع ويشترى فسكت عن النهى كان سكوت اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
 اذنا لان سكوتة عن النهى محتمل قد يكون للرضاء تبخره وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالفات 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 ورحيلنا 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 والغنى ورغبة الدليل
 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 الذممة في حاشية المعاملات كما لم يكن الا
 دون الثياب فانما لا تثبت في الذممة 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 بان
 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 يجز عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون بين التفسير 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 حالاً او موقلاً
كما للكلمات والمرزومات لانه لما ثبت وينتج في الذمة مطلقاً 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 معناه وهو البيع بالثياب الموقفت
سؤجلاً لم يقع العقود والعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسراً فاذا
لم يوجد بعين المالكه بجملة فربح في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والشرح فنقول ان الشئ في حق صاحب الشئ
بيان لدره الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند التدلّي في الا انه اطلقه فصار ظاهره القارني عن البشر فكان تبدل في خصنا
بياناً مضافاً في حق صاحب الشئ وهو كالتقليل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشئ فغير تبدل في حق القائل وقيل معنى الشئ
فانه الازالة يقال نحت الشمس نطل اي ازالته ورفعته ونحت الريح الاثارة اذا محتها ونحت الشيب الشباب اي احمده وقيل
معناه التقليل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نحت النخل العسل اذا اقلته من غصن الى
آخر ومنه من سح الموارث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشئ ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو مشهور
الى ناسخه لا يتصور اما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوّر 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 يسيء لغيره بالاجماع وتفيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالمرت والبقول متاخر احتراز
عن التقيد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسيء لغيره وتفيد هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديره وانما استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في مهنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متأخراً لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه ايشير في الميزان وهو في حق صاحب الشئ بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوماً عند التدلّي في ميثقي في وقت كذا بالناج فكان النسخ بالنسبة
عليه تعالى مبيناً للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاي في حق الشئ
لان اطلاق الامر بشئ يوجب بقاء ذلك على التام من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان الشئ تبدل بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في من العباد بياناً مضافاً للمدة المحكم في حق صاحب الشئ قال صاحب الميزان في
مستقيم لانه يوجب الى القول بتبدل الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشئ واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب لكل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز تقليد
غيره وهذا الحق بالنسبة الى صاحب الشئ واحد وهو كونه بياناً لا رافعا وابطالاً وهو اي الشئ في انه بيان في
حق صاحب الشئ البطلان في حق العباد كما قلنا فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشئ لان القول
بيد باجده بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما انفس التدلّي بقوله تعالى فاذا جاز اجلهم لا يسأخرون ساعة
ولا يسبقون والمرث الذي حصل فيه نيل التدلّي 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 بيته وكذا الاستتاع بالجموع وكان حلالا 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 النخمان 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 ابدادا وذلك كسائر الشرائع التي قبض عليه رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقية وان كان
رفعال في الظاهر ابد من ان يكون محله كما تبطل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان المدة حكم وذلك
المعنيين اعد بها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا واذا لولم يكن تبطل ان يكون
مشروعا وما كلفنا استمرار مشرعية والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لا استمرار مشرعية
ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودرغ وذلك مناف لما لزوم لاستمرار 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 لمحوق النسخ الكذا
به بيان مدة المشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تاسيد مريحا او تاسيد ولان الاول فمثل ان يقول الشان اذنت لكم
ان تفعلوا الكذا الى سنة او قال هللت هذا الشيء الى غير سنين او مائة سنة فان النسخ منه فقبل مضى تلك المدة لا يجوز لانه من الابد
والنقط 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 المشروعية
وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد وصدق اهل الجنة بالاقامة 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 والعد تعالى تعالى عنه ولا يقال هذا المثال من الاجراء من الاحكام والامتناع النسخ فيه لكونه ضربا للامتناع لا ما يقول
القصاص ايراد المثال للتا بيد نصا ولم يوجد في الاحكام تا بيد صريح وقد حصل المقصود باير اذ فذلك اورد ههنا انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تا بيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام لم يعص ايراده مثلا لان هذا الوجه واما الثالث فمثل قوله تعالى فليس
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤيد لا يتحمل 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 الاما لا كانوا مؤيدين فيها كانتا مؤيدتين ضرورا
وامم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحقة تا بيد او توقيت من الابد والنولس وهو من بابية
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابى اليسر وذهب ابو بلزجها من الشيخ 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 الاقبل النسخ لنا 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 يتضح ذلك لم يتضح
ورد و التناقض المعروف لراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في الكفر لا الدوام
القول القائل لادوم قلانا ابدا وابتغى فلانا ابدا فلان كقولهم ايضا لا يجوز ان يكون ذلك في استعمال الشئ وتبين لمون التناقض ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتسلك الفروع الثاني بان فسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدلان معنى التابيد
انه دائم ولنسخ يقطع الدوام فيكون وايما وغير دائم ومصاحب لشيء ففسره عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما قيل الصوم دائم ثم تراه
والله يل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابد اهل الجنة والناس في ان من قال بجزء او اجمعه والتابيد
واما اليها وحمل قوله تعالى في الدين فيما ابدا على المبالغة نسيب الى الزين والصلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لفته
في الدوام في الصورتين وقوله لا يتضح ان يكون الخطاب مراد البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يتضح اذا اتضح اذا اتصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة والاطع المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان والا على سناه الصحيحة قطعا لما كان في اللفظ عليه في اب البداء وضرورة فلا يجوز وليس هذا الجرح ان اللفظ المتناو
لاحيث ان اللفظ لا يردى فيها الى انه اريد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القتل في حق البعض التناقض فكا
فيما البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حق بعض خاص ثم القتل بنسخ قوله اشكر الله ممن من عقد القلب عندنا دون ان من
العمل فلما لم يمتد ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح تا سنا اعلم ان اللفظ شرط بعضها تتفق عليه مثل كون التابيد
والمنسوخ يمكن شرعيتين فان الموت والعجز يريان التبدل الشرعي ولا يسميان نسخا ولذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي
نسخا وبمثل كون التناقض منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والنسخ لا يسميان نسخا وبمثل الكفر من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره وبينهما مختلف في مثل ان كون الحج والمنسوخ من عبس واحدا وشرط العبدل المنسوخ وشرطه كونه انفس من
المنسوخ او مثله فانها شرط الصحة النسخ عند قوم على ما عرف لمن الشرع والمثقت فيها يمكن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما وصل الامر
الى المكلف زمان يسع الفعل المأمورية فشهدت كثر الفقهاء وفات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمعي والشيخ ابي منصور والقاسم الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعية كالصغير
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجه واحد هما ان يرد التناقض بعد التمكن 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 لانا ان اخرج ولك فبادر الى سابه فقبل احصاء الكل قيل لانا لا يجوز
او شرع في الصوم في قوله صم هذا فقبل القضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل ان العمل بالبدن
هو المتصور ومن شرع الاحكام لان لا ابتداء وتحقيق به الا ترى ان الامر والتمهي يدلان بصريحهما على وجوب الفعل والامتناع عنه
لانها على المصدر للمعنى والعزم والفعل والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود شرع الحكم كان اللفظ قبل الفعل او قبل التمكن
منه هو ما الى يتبع الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ وفي وقت على حسن ذلك وفي ذلك

الوقت دل علی ترجمہ فی ذلک الوقت لکن احسن والفتح من ضرورات الامر والمنی و اجتماعا بشیء و ہدفی وقت واحد محال مکان القول
بجواز النسخ الذی بوہمی الیہ فاسدا وکان ہذا النسخ من باب البدل والاعتقاد انما ینبئ عما یرفعہ اولہ من حال الما سورہ بالم
کین معلوما لہ بین ما یرد الی اللہ تعالیٰ لایخیز وعامة العلماء و تسکوا بسار و می ان النبی علیہ السلام امر بمسئین صلواة لیلة المعراج
ثم نسخ ما زاد علیہ الخمسین وکان ذلک نسخا قبل التکمین من الفعل الا انہ کان بعد عقد القلب علیہ فدل وقومہ علی الجواز فان قيل ہذا
حدیث غیر ثابت والمعتزلة ینکرہون المعراج اصلا ومن اقربہ منهم ومن غیرہم یقولون لم یرد و فی حدیث المعراج ذکر نسخ
خمسین صلوة خمس صلوات وذلک شیء زاہد القصاص فیہ لما زادوا وغیرہ والدلیل علیہ انہ لا بد فیہ من التکمین من الاعتقاد وکان اللہ
بمخمسین صلوة علی ما زعمتم للامة لا للنبی خاصة ولم یوجد التکمین من الاعتقاد للامة لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشہور
ساقطہ الامتہ بالقبول و ہونہ من التواتر فلا وجہ الی انکارہ و اہل النقل وناقدو الحدیث کما رووا اصل المعراج رووا من خمسین صلوة
وانما الخمسین وذلک مذکور فی الصحیحین وغیرہما من کتب الاحادیث فوجب قبولہ کما وجب قبول اصل المعراج ولم یجہ القول بکونہ من
زیارات القصاص قولہم لم یوجد التکمین من الاعتقاد فاسد لان رسول اللہ علیہ السلام ہو الاصل ہذہ الامتہ وقد وجد منہ معتادا
على ذلک فیحوز اصل النسخ فان الدلیل الیہم علی جواز النسخ دل ذلک علی جوازہ قبل وقت العمل ذلذا فریق بین ان ینسخ قبل وقت العمل
او بعد وقتہ لانه یحوز ان یراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل و احضروقتہ ویکون الابطال و ہذا القدر و ہذا الابطال
صحیح لان الایمان راس الطاعات فیحوز ان یتبیل اللہ تعالیٰ عبادة بقبول ہذہ العبادة ایمانا ولا یلزم منہ البلاء الایمری ان لو
منا قديا م عبده بشیء مقصودہ من ذلک ان ینظر عند الناس من طاعته و انقیادہ لہ ثم ینہاہ من ذلک بعد حصول ہذا المقصود
قبل ان تکلم من مباشرة الفعل ولا یجمل ذلک البلاء وان کان الامر من ہجوز علیہ البلاء فلان لا یجمل النسخ قبل التکمین من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقیقۃ بموجب البلاء و فی حق من لا یجوز علیہ البلاء اولہ والماصل ان حکم النسخ عندہم بیان مدۃ العمل بالبدن
لانه ہو المقصود بالکلیف حصول الابطال و ہذا مدۃ عمل القلب والبدن تارة و بیان عمل القلب و ہذا العقد بالقر
اخرے لان الابطال کما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بجلات ہونہ النفس کالعمل بالجوارح ولما فرغ الشیخ من بیان
المشرط شیخ فی تفصیل النسخ اعنی الدلیل الذی ثبت بہ النسخ بقولہ ولا خلاف بین الجمهور ای جل الناس ومنہم ان القیاس
لا یصلح ناسخا القیاس المظنون لایكون ناسخا للشیء عند الجمهور علیا کان اذ ضیا ونقل عن ابن العباس بن شرح من اصحاب الشیخ
ان النسخ یجوز بہ لان الشیء بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص بہ جاز النسخ بہ ایضا وکان ابو القاسم انما علی من اصحابہ لایجوز ذلک
بقیاس الشیء فیحوز بقیاس استخراج من الاصول وکان لیقول کل قیاس ہو مستخرج من القرآن یجوز نسخ الکتاب بہ وکل قیاس
ہو مستخرج من السنۃ یجوز نسخ السنۃ بہ لان ہذا فی الحقیقۃ نسخ الکتاب بالکتاب و نسخ السنۃ بالسنۃ فنبوت الحکم بمثل ہذا القیاس
کیون محال بہ علی الکتاب والسنۃ اذا القیاس کثیر محال النفس تسک الجمهور باتفاق الصعابۃ رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یجمعین علی ترک
الرای بالکتاب والسنۃ وان کانت السنۃ من الاما دحتی قال عمر رضی اللہ عنہ و فی حدیث ابن عمر ان لکفنیہ براینا و فیہ
سنۃ عن رسول اللہ علیہ السلام وقال طر فی المدینہ ولو کان الدین بالرای لکان یلطن الخف بالسخ اولی من ظاہرہ و لکن زایت
رسول اللہ علیہ السلام یصح علی ظاہر الخف وول باطنہ و بان القدم علی القیاس المظنون الذی یستخرج بہ ان کان قطعیا لایخیز

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 للكم
 فتنين 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 للنسخ 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 فالظنانية وعبدالجمار من المترتبة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنانيا 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 اى 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 ترى 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 يثبت
 اليقينة جلا في الكتاب وليست فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع سببا فلما كان 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 اول علم بطلان الاول لم يجز ذلك للاجماع لا يكون باطلا
 وان اول 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 عليه من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل للاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
 ولعدم جواز نفا والدليل لانه يدل على احدى عند 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 قطعاً ولم يثبت واحد منهما 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 ومضاداً لكون النسخ هو النسخ ون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط
تعيب التولية فلو بهم لان ذلك لم يفسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتهاز موجه 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 مبيناً وجائزاً ان يقول الصدق تعالى بيان ما جرى على لسان
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً لانه لما ثبت ان القياس لا يصلح ما نتجوا ولا منسوخاً وكذا الاجماع لم يجر
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا يفسد لاسيما في شرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوائدها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
جمهور الفقهاء والمفسرين من سبب الشافعي والمعتزلة واليه ذهب المعتزلة من اصحاب ائمة فمضى رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولاً واحداً وهو من سبب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولاً لا يظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
الاولى بالحق كذا ذكره السعدي من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير من انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلالوا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اياته او نسيها من غير منها او شملها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى
قال نأت بغير منها او شملها وهو يدل على ان البديل غير او شمل على انه من جنس البديل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا تيك
بغير منه يفيد انه ياتي بغيره من الدرهم الماخوذ السنة ليست خيراً 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 البديل 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 بالظلمة يتناول تبدل اللفظ وتبدل الحكم فيقتضيه
الامر ان جميعاً 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 مبيناً للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بياناً للهدى ما لبغوا له عز اسمه ونزولها عليهم الكتاب بياناً
لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بياناً للحكم لا رافعاً لها وذلك في ان يكون مؤيداً ان كان موافقاً وبينها للخلط فيها ان كان
مخالفاً وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجوهين 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 بجلان ما يزعج انه انزل اليه فكيف يعتمد
على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب يقول المعاصرون قد كذبت ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو يفسد قول انه اى النسخ احدهما بالاشد
يكون مدرجة اى طريقاً ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سبب كل واحد منهما مبيناً ومؤيداً والاخر اولى من جعله رفعا
وسبباً للصاحب سيما باب الطعن لعلنا انه 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 شهراً 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 تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول ويبك شطر المسجد الحرام فليكون 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 الا ترى 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 تترسده 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 فليبين للطعن مجال
واما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالنجية وهو النجاة فيما يرجع الى مراقفة العباد ومعاصمهم 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 بوجه 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 الايات 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 لائتين بقوله عز اسمه الان 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 علموه من موت
فلا ترجعوا الي 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 ماشا وان 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 في الامام ابو زيد لم يوجبه كذا ما نسخ بالنسبة الا ليطبق
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التداوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احد هادون الاخر لان للنظر 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 اذ قرأتم نسيه فلم يكن اى لم يرح 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 انتم اذ انزلنا سورة لم
 يتصور النسيان لا يخلو الا ذكر استثناءه من الفائدة وقوله تعالى او نسيها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز طلاقا للمحدثة
 وبعض الروايفتحته لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه يتعالى من ان
 يلمحه نسيان او غفلة عرفنا ان المراد الحفظ الدية فان الضياع محتمل منا قصد الكمال فلهذا الكتاب والنعنة والسيان يتجهان
 من اجل واحد منهما فيثبت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فان خبره هو الحفظ لما انزل على رسوله عن التنبيه والمحو من القلوب صيانة
 للدين الى اخره فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الا اندلس ما وذا يحفظ من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
 الحكم دون التلاوة ولكنه نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمكلفين واكثر فرقة كخاوة من
 المتكلمين ايجاز في التبيين متمسكين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمغناه اذا لا ابتداء يحصل به وانفس وسيلة الى هذا المقصود فلا
 يتبع نفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند قنوت المقصود كوجوب الطهارة لا يتبعه بعد سقوط الصلوة بالتحسين والحكم ثابت
 بالنفس لا بغيره فلا يتبعه بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتبعه بدون البيع بان النسخ وتمسكت العامة في التبيين بالمنقول فان
 الايثار باللسان للزناة وامساك الروايف في البيوت والاعتداء بالحوال للثبوت في عناد وجهها وتقديم الصدقة على تجزى الرسول
 والتجيز بين الغذية والعموم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة 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 حديثه فيها مائة ايام متتابعات
 وشل قراءة ابن عباس في اواخره من ايام اخره مثل قراءة سعد بن ابى وقاص وله في او اذت لام فكل واحد منها ايسر مثل
 رواية عمر بن الخطاب في حديثه الشيخ والكشيخة اذا دنيا فارجوها البتة كما لا من التدا نسخت تلاوتها في حياة الرسول عليه السلام لثبوت
 الصدق تعالى القلوب من حفظها في حياته القلوب هو لادى ولتثبت احكامها المحظوم وتعلمهم بعد وفاته الرسول عليه السلام وهو خير الود
 كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول 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 ايجاز
 متشابه ولم يثبت 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 يتبعه 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 لمسبب الموجب 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 ألقن 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 اشياء من غير الالط واكثر من غير هذه
الزيادة اذا وردت متأخر من المزيد عليه تاخر اجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشاطة الايمان في رتبة ايمان
وزيادة التعريب على الجلب في حد الزنا بعد انفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت تقارنه للمزيد عليه لا يكون نسخا كورد
الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال جماعة العراقيين من شائخنا واكثر المتأخرين من شيوخنا وبارنا
رحمهم الله انها يكون نسخا من وان كان بيانها صريحة 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 تغيره عينا 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 واشاعرة ان 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 بياناً تتسكك 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 بقرينة
ان الحاق صفة الايمان بالرتبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاحتاق في الكفاية والاحتاق النسخ بالجلد لا يخرج الجلب من ان
يكون واجبا بل هو واجب بمره كما كان عماله 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 بالثبوت واخران بالثبوت ونسائية حتى يقتضيه بالمال كله كان مقدار الالف مقتضيا
به بشاؤهم جميعا والاحتاق الزيادة بالالف بشاؤة الالف بشاؤة الاخرين يوجب تعريب الاصل في كونه مشروطا لارتمه بتبين
بهذا ان الزيادة لا تفرغ لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيما بين النسخ بوجه يوضح ان النسخ انما ثبت ليدل متأخر مناف
للاول سميت لورد واسعا لا يمكن الجمع بينهما لتناقضهما وهما ان ورود الزيادة مقارنة للمزيد عليه يجب الجمع فلا يكون منافية
له فكيف ثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بياناً واضح من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انها حكم بائدا
حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النسخ 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 معنى اخر مقصود من الكلام على مفادة المعنى الاول لان
التقييد ثبات القيود الاطلاق رفعه وله حكم معلوم له اخرج من الصفة بما يشترطه ما وجد في القيودون فالمراد فيه ذلك فاذا صا
المطلق تقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بوجوب حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول يستلزم احوال
القيود والثاني يستلزم عدم احوال بديده واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضح ان المطلق معنى صائغ
صار كما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد اشكال المتكلمين على تعيين احد هما ادا دل عليه المطلق والثاني في اول عليه المقيد بالمعنى

حكم الويد وفيما يجب خالصا لمد تعالى الى ليس لبعض 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 الفصام الاخرى اليها وكذا المظاهرة اذا صام شهر اشتم عجزها فلم يخلو من سكتنا لا يكون كغيرها 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 لمد اثنين حكم الوجود بدون الاخر لوجوده قوله ولهدا الخ ليعمل ملاذنا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لا نزيد على النص وادوا زيادة الشفء حدان في زيادة الكهنة شرطان في طواف الوايوه وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة بخبر الواحد والقياس الى لان الزيادة على النص نسخ لم يعمل ملاذنا 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 والبيو زيادة الشفء حدان في زيادة الكهنة وهو تغريب عام على كل الذي هو حداننا بالبكر لان الشفء اذا صح بالجلد بطريق احد لم يبق الجبله بنسبه حدان صار بعض الحد ليس لبعض حكم الوجود كما قلنا فيكون نسخا لكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزانة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الى حدنا البكر كذا اذا احتد بقوله حدان من النسخ سياسته فانه يجوز اذا راسي الامام المصلوة فيه وزيادة الطهارة شرطان في الطواف اى لو ان تكون الطهارة شرطان في الطواف من لا يجوز بدونها لاد زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت الحقيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان المد تعالى ابلح فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اى بوزيادة صفة الايمان شرطان في رتبة الكفارة اى كفارة اليمين والظاهر وقوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة الاو اليمين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام فبته شارد قال على من قبة يعني من الكفارة ان يخرج ان احدثها فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد بامومته فقال اعتقها فانها مومنته فاستخار عليه السلام ثم امره بالاعتاق وتعلبه بكونها مومنته يدل على ان الايمان شرطان فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخ شرط الايمان في الكفارة لقتل القليص المومن ذل الروح الذي هو اثر الكفر في شرطان في سائر الكفارات لان لكل جنس واحد على مره الا ان شرطان في زيادة على النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والى من يوصل بالنسخ انما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه اربعة امساح وفتح وواجب وفرغ وفيما قسم اخر وهو الازلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا لخلو عن الاقرب بيان انه زلة واختلف في سائر افعالها والصحح انما لا يخصص ان الملتزم 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 او نے سنا زال افعالہ و ہوا الاباۃ ان الاتباع اصل و جوہر ہے
 ہے یقوم و لیس خصوصتہ و تیسرے سنن افعال الجہت علیہ السلام لاناظر بقیۃ و سہمیۃ فلیح بیان احکامہا بہذا الباب ایضا
 علیہ من الیس لصفۃ دائرۃ علی وجودہ کبعض افعال النایم و الساہی فانہ لا یوصف بحسن و لا قبح و مالہ صفۃ وائدۃ علی وجوہ
 کسائر افعال الکلیفین و انہا تنقسم لیس و قبح و الحسن شدائتھم الی واجب و مندوب و مباح و التبع منها یقسم الی محذور
 و مکروہ و الاقسام الثلثۃ سوی القسم الاخر لیس و قبحہا من مباح الکلیفین من الانبیاء و غیرہم و اما القسم الاخر فصیح و قویہ من
 غیر الانبیاء من نبی ادم لکن لا یصح و قویہ اہو معصیۃ من الانبیاء علیہ السلام فانہم معصومان الکبار علیہم السلام فانہم المسلمین من
 الصغائر عدا صحا بنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم یصعبوا عن الذلالت فقتبت ان المراد من افعال النبی علیہ السلام ہما القصد من قصد
 لان ما یقع لا من قصد بل ما یحصل فی حالۃ التوہم و الاغرا و السہو لا یصلح للاقتداء و ہونہ بیان احکامہا بالیس الاقتداء
 بہ فیہ ثم الفعل الواقع منہ من قصد کیونکہ زلتہ و سبہ اسم لفعل حرام غیر مقصود و ذاتہ للفاعل و لکنہ وقع فیہ من فعل مباح قصد
 فلم یوجد القصد فیہا الی ہما و لکن وجہ القصد الی اصل الفعل کمن زل فی طریق و لم یوجد القصد منہ الی الوقوع و لکن وجہ
 القصد الی الشیء بطلان المعصیۃ فانہا اسم لفعل حرام مقصود لعینہ للفاعل و امکان اشع قد اطلق اسم المعصیۃ علی الزلتہ
 مجازاً و الزلتہ لا یختلف عن اقتران بطلان بہا انہا زلتہ اما من جہتہ الفاعل لقولہ تعالیٰ اخبارا عن موتہ علیہ السلام میں کہ
 القبطی نقلہ قال ہذا من عمل الشیطان امی مہج خفیہ حے ضررہ فوقع قتیلا فانما ضاع الیہ یہ یا اوسن الحد تعالیٰ لکما قال عز و جل
 و معنی ادم رب امی باکل الشجرۃ لست منہ من الاکل منہا فتوحے من الاکل منہا فتوحے امی اخبارا حیث طلب الملک و الحمد باکل ما منی عنہ و اذا کان
 البیان مقرونا بالزلتہ لا محالہ علم انہا نہ صالحہ للاقتداء بہ فیہا فلم یکن مما نحن بصد و ایضا لکما ذکرنا فی کتاب و قد یكون
 بیانہا بمثل کتاب و ہوتا یجب الیس سلف الوجوب و الذنب و الاباۃ بالخلان و قد یكون امتثالا و تنفیذ الامر سابق و ہوتا یجب
 ایضا بالاتفاق فی الوجوب و الذنب و لیکون مقتضایہ علیہ السلام کوجوب الضحی و التجدد و اباۃ الزیادۃ علی الاربع فی النکاح
 و اباۃ منہ المنع و خمس کسرع ہوا بالیس الاقتداء بالاتفاق ایضا ثم بعد ذلک ان علمت صفۃ ذلک انفس فی حقہ علیہ السلام
 فالجہور علی ان امۃ مثلہ فی الایمان بنسب ذلک الفعل علی تلک الصفۃ حے یقوم لہ و لیس لخصوص و قال ابو الحسن لکر حے ہج
 من اصحابنا و جمیع الاشریۃ و ابو بکر الدرقان من اصحابنا الشافعی انہ علیہ السلام مخصوص من حے یقوم و لیس علی مشارکہ غیرہ
 ایہ فیہ وان لم تعلم صفۃ 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 ثبتت لنا فیہ متابعتہ حے یقوم و لیس بین الوصن و شیت
 اشترکہ والیہ و سبب عامۃ الاشریۃ و جماعۃ من اصحابنا الشافعی کالغزالی و ابی بکر الدرقان و ابی القاسم بن کج و قال مالک و یزید
 شریح من اصحابنا الشافعی و البرسعی الاصحطری و انما بلوہ جماعۃ من المتزلزلیہ انہ یزنا الاتباع فیہ فیکون واجبا فی حقہ علیہ السلام
 و سہ حقا و قال ابو الحسن لکر حے یثبت الاباۃ سنۃ حے علیہ السلام و لا یثبت للوجوب و ان رب الابدیل و لا یكون لنا اتباع
 فیہ الابدیل ایضا و قال ابو بکر اجصاص المرادی ان علمت صفۃ ذلک الفعل فی حقہ حے یثبت علیہ السلام و لا یثبت لکنا اتباع
 الجہور وان لم تعلم یعقود فیہ الاباۃ فی حقہ و لانا اتباعہ فیہ حے یقوم الدلیل علی انہ یزنا الاتباع فیہ حے یثبت علیہ السلام و لانا اتباعہ فیہ حے یثبت علیہ السلام و لانا اتباعہ فیہ حے یثبت علیہ السلام

الاصح

بالرأى وهو لغيره لا الهام فانه محبة فاطمة في محبة وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان مبيها للحكام
بالوجه وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث بينا لما رجع اليه من لشرائح والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من وجه
لا شركة لا عذرية بلا شبهة واختلف في كونه تشبها بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشربة واكثر المتفرقة كون
الاجتهاد وخطا النبي عليه السلام في الاحكام لشرعية وقالت عائشة اهل الامور كان لا يصل في احكام الشريعة بالوجه والرا
جمعا وهو مستقول عن ابي يوسف حسن اصحابنا وهو من باب الملك والشافعية 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 فتم قول مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة نحو ثوث الف من ذلك ليختلف بسبب الخواص تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الوحي ان هو الا وحى يوحى اخبرانه لا يطلع الا عن وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد ولا يكون وحيا فيكون داخل تحت النسخ وان
النبي عليه السلام كان يصيب احكام الشرع ابتلاء والاجتهاد راى العباد وممثل للناس فلا يصلح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العبادية ان المصير الى الراى الذى هو محتمل للخطا وانما يجوز عند الضرورة من ثم سجد بال
مع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان استغفاله بالرأى كاشفا لما
مع وجود النص تمسكت الامة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار بما لا يولى الالبصار 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 من كان يعلم بالمشقة
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 ورجته 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 وجب على
المقيم طلب المارة في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفية بين النصوص في حق سائر النبي
ومدة الانتظار باقية ما دام جاز نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تعوق الحادثة بلا حكم فمبذ نيقط طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى
فتم اجتهاد عليه السلام لا يكتمل الخطا عند اكثر العلماء لان امرنا بما تمسك في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدرك الايام منون على حكم
فما اشجز بينهم ثم لا يسجد وان في انفسهم خراجا مقنيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكانا ما مودين 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 بدور 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 نکیح الالہام وہو القذف فی القلب من غیرہ
 فی نصح استدلال بحجہ فانہ حجہ قاطعہ فی حق النبی علیہ السلام حجہ لہم لاجد مما افنتہ یوہبہ للیقین بانہ من عند اللہ تعالیٰ وعضمتہ
 من القرار علی الخطار والہام غیرہ ولس حجہ اصلاً والیقین والعضمتہ ودمہ دلیل یدل علی انہ حجہ واما تمسک بحکم بقولہ تعالیٰ
 ومانیطع عن الہوی ان ہوا لا وحی یوہی فاسداً ذلاً ولیل فیہ طے موقع النزاع فانہ نزل فی شان القرآن واما ما زعموا انہما
 انہ افتراء من عندہ فکان منہ انہ ما یطیع بہ قراناً توہی لامن ہوی لان انہ ما یطیع بہ مطلقاً کذلک ولکن سلنا ان المراد بالہام
 فلا نسلم ان اجتهادہ مع التقریر علیہ لیس ہوی بل ہو وحی باطن لان تقریرہ علی اجتهادہ یدل علی انہ ہوا وحی حقہہ کما اذا ثبت بالوحی
 ابتداء قولہ وما یصل سنتہ نبینا شرکاً من قبلہ والقول الصحیح فیہ ان ما قص لہ تعالیٰ اورسولہ منہا من غیر الکار لیزنا سلطان
 شریعتہ برسولنا لانہما لایقین الی ہبت النبی علیہ السلام وصارت شریعتہ لہ لما سنتہ کانت من سنتہ واعلم انہ یجوز ان تعبد اللہ تعالیٰ
 بنبیہ بشریۃ من قبلہ من الانبیاء ویاہرہ باتباعہا ویجوز ان تعبدہ بالنبی من اتباعہا ولس فیہ ذلک استلزاماً ولا استنکاراً فی اصلح
 العباد قد یفتق وقد تفتق فیجوز ان یکون الشیء مصلوہ فیہ ان النبی الاول وولن الثانی ویجوز مکسہ ویجوز ان یکون مصلوہ فیہ ان
 الاول والثانی ویجوز ان یتکلف الشرائع وتیفق الا ان العلماء اختلفوا فی وقوع التقدیم ہا فی موضعین احدہما ان علیہ السلام بل کان
 متعدد بشرع احدہن الانبیاء قبل البتہ قابل بعضہم ذلک کابی الحسن البصری وجماعۃ من المتکلمین واثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضاً
 فقیل کان تنہباً بشرع توفیل فیشرع الراجح وقیل بشرع موسی وقیل بشرع عیسی وقیل ما ثبت انہ شرع وتوقف فیہ بعضہم کالغزالی
 وعبداً بحار وعل بیان ہذہ المسئلۃ اصولاً لتوحیدہ الثانی ان النبی علیہ السلام بعد البتہ وامتہ بل کانوا استعبدین بشرع من تقدم
 ویسئلہ کتاب فذہب کثیر من اصحابنا واما اصحاب الشافعی وطایفۃ من المتکلمین الی انہ علیہ السلام کان تعبد الشرائع من
 قبلنا من الانبیاء وان کل شریعتہ تثبت لنبی فیہ باقیۃ من من بعدہ الی قیام الساعۃ الا ان یقوم الدلیل علی الانتساق فیسئل
 ہذا یلزمنا شریعتہ من قبلنا علی انہا شریعتہ ذلک النبی علیہ السلام الا ان ثبتت فلسفہا وذهب اکثر المتکلمین وطایفۃ من اصحاب
 الشافعی لہ انہ علیہ السلام لم ین تعبدوا بشرائع من قبلنا وان شہیدہ کل نبی تنہی بوفاتہ او بعیش فیہ انرا لا یمکن التوقیت و
 الانتساق فیعلی ہذا لا یجوز اہل بہا الا باقامہ الدلیل علی بقائہ وقال بعضہم لیرعنا العمل بالنقل من شرائع من قبلنا فیما لم ینتہت
 علی ان ذلک الشریعتہ لبینا ولم یفصلوا بین ما یصلی معلوماً منہا بنقل اہل کتاب او ہر ذیہ المسلمین عما فی یدیم من کتاب وین
 ما ثبت من ذلک بیان فی القرآن وانستہ وذهب اکثر شایخنا رحمہم اللہ شہم شیخ ابو منصور والقاضی الامام ابو زید واشیخان
 شمس الامتہ وفضل الاسلام وجماعۃ 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 سحہ فاما ما نقل اہل کتاب او بعضہم المسلمین من کتبہم فانہ لا یجیب اجابہ 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
 وکذا لایستبر قول من سلم منہ فیہ لانہ انما یعرف ذلک بظاہر کتاب او یقل جامعہم ولا حجتہ فی ذلک لما قلنا ان حج القریب الاول بقولہ
 اولیک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ امر النبی علیہ السلام بالاقتراب من اللہ والہدی اسم لایمان واشرائع جمیعاً لایست
 الا بتد او یقع بالکل فیجب علیہ اتباع شریعتہم وبقولہ تعالیٰ ثم ادبنا لیک ان تریح الیہ لای یجوز ہدیہا والامر للوجوب وبان الرسول لہدی

كانت اشرية منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فلذا شريعية لا يخرج من ان يكون معمولاً بها منبث
رسول اخر الم التزموا لئلا ينسخ فيها يؤمنون بان ثبت شريعة لموسى قد ثبت حقيقة ولونه مرضيا عن الله تعالى فما علم كبره مرضيا بعث رسول لا يخرج من ان يكون
رسول اخر واذا لقي مرضيا بعث رسول كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيداً له والواجب من قال
باختصاص كل شريعة نبيها وانتهى بها بوفاته او بعث نبي اخر بقوله تعالى كل جعلنا منكم شرعة ومنها ما ناهى عنه ان يكون كل نبي
واعيا الى شريعتيه وان يكون كل امته مختصة بشريعتيه جاز بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيان
ناذالم تجعل شريعتيه رسول شنتيه بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشيء متالف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبيناً عند فهمهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والتداعي لا يرسل رسولا بشيء فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يؤمنون 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 بشريعة على اهل مكان وذل اهل مكان كشيخ وموسى عليهما السلام فانا
شريعة شيب عليهما السلام كانت مختصاً بل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة بنبي اسرائيل
بعث اليم طمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل به على اهل ان دون اهل زمان اخر وان ذلك لا يمنع من ان يكون شريعة بعثت
اخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعة ديار الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واتج الفريق الثالث بان
الشيء عليه السلام كان اصلا في الشرائع دليل ما ذكره شمس الامارة محمد بن ابي القاسم في التوقيف على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
و اذا اخذنا العهد بشيئنا قلنا لا ينبغي لنا ان نتبعك ما وجدنا من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم تعملون ومن اتبع الله
فانزلنا من بعث اخر في وجوب اتباعه ونبذوا شريعتهم فثبت ان النبي عليه السلام فانه لا يسنه بعد وكان اهل من تقدم ومن تأخر في حكم النبي
له وهو بمنزلة القلب لطبقة الناس وبقية الرجل واذا كان كذلك لا يتغير ان يكون شعباً بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من النبيين تقدم وهذا غرض من قوله وسط من عبادة واقفا وانه تعالى لكل نبي تقدمه ولا يستقيم ذلك احد من اهل السنته
لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون مواصلاً من شرايع الدين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع من ذلك فان السنة الاذية قبل الفطر وهي ثابتة له ولا يمنع من كونه اصلاً فالانبياء مع تقدمهم وسبب لقاعدته فان
المتقدم من نظرة اهلهم ادراكهم لسعادة القرب من احضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتوحيه الانبياء عليهم السلام وكانت النبوة
تفصوذة بالاجابة والمقصود كما كمالا ولما وانما تكمل بالتدريج على ما جري من الله تعالى سنة فتمتد اصل النبوة باوم عليه السلام
والتحول يتموا وتكتمل سنة بلغت الكمال بحمد عليه السلام فكان تمهيداً لادائها وسيلة الى الكمال كما سير النبوة والنبوة هي صول الحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت ان رسول الله
سنة النبوة وبشريعة نبيه وبنزلة التابع له يؤمنون 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 لادناه الله لاشبهه نبيه ورسول عليه ان الرسول المتقدم بعثت نبينا
بنزلة اشق في لزوم اتباع شريعة لولا احياء وان ما لم ينسخ من شرايعهم صارت شريعة له لكن التحريم من اهل الكتاب كان
امراً فاجروا كثر احبوا والعبادة والتبليس منهم ووقعت اشية في مقام فشرط ان ثبت ذلك بالكتاب والسنة احراز عن التمه

واعتباطا في امر الدين ولا حاجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا منكم شريعة ومنها حالنا بل لم ينزلنا الكتاب الا لعلهم يتقون
شريعة للتاخر 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 توابعها فان ثبت من غير ان ثبتت
بلغ غير فاما في كس مسالمة واما ان اختلفت في سنة فالحق لا يدور اذ اوله يوجب الاحكام لاحد ان يقول بالراي قولنا جاعلا من قاطبنا لا يقطع بعض
بالعصر بالتاخر لانه تعين وجه الراي المخرج الحجة بتبينها في ريش المرفوع محل القياس بالاتباع فان تراهم في القوم يجوز تقليدهم كما بعض شيوخنا
غلافا لبعض لان شبيهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لم يوجب باخراقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الترتيب للعلا
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 امده الروتين 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 الاشارة والمقتولة 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
المتنج جبل قول غير او فعلا فانه في حتم من غير مطالبة دليل فقلنا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالديل حتى
التقليد تا لا يجبا الا اذ سمع 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 معدومين من الخطا وكسائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكالوا لا يدعون الناس الى توالم ولو لم يكن تمثلا للخطا لما جاز لهم المطالبة بآراءهم وادب
عليهم وما والناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمى ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي ممثلا للخطا لم يجز للمجتهد اخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اطهر وافضل من غير
الشافعي تتم التنزيل وسما حرم التاويل وقومهم من احوال النبي عليه السلام ورواه من كلامه على الملقون عليه فيه ولو كان كذلك لكان
قول الا علم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه انما ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المتأديرو نحو ما وبين غيره لانه يجوز انما افرج فيما لا يدرك بالقياس لوجه ثلاثة دليلا ولا يكون كذلك
ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم فيه كالا جتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول الشافعي
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 يقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعني جهته السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في نقل قولهم
على الكذب فان الدين استقل بنا به وايتمه وفيه من قولهم على الكذب والباطل تفسيرهم وذلك يبطل روايتهم ولا دخل للاس
فيه لقيتين السماع وصار فتواه فيه كرواية من رسول الله عليه السلام بخلاف قول الشافعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع لوجوه فاما الصواب
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله سقطا 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 للرامى فيه قلنا
انه يثبت على نقل وكما ناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجج القائلون بوجوب التعليل بالنص وهو قوله تعالى والساويين
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المصح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المصح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فلما الذي في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصح فانه ان كان يستحق المصح
باتباع البعض يستحق الذم تبرك اتباع البعض فواقع التعارض فكان بالنص دليلا على وجوب تعليلهم اذ الم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غيرهم ان ويا لمعقول وروى من وجهين 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 يجز يستعمل بالتقاس وقد ظهر من حادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الغيبة اذا كان عندهم كبريوا فحق ائمتهم 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 بالانص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم 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 بالنص 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 الحكمة ثم شرح ذلك باختلاف اجتهاد
الاحوال ولا جازية ظهرت لهم لمرئيه بشهادة الاحوال على غيرهم من الرضا ثم بين الشيخ جعل النزاع بقوله وانما الاجتهاد في احوال الخلفاء والروايات
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 التالبيين ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف
ذلك فانما اذا كان القول في حادثة من جهتها الاشتها لا حالة ولا يحتمل اخفا ربان كانت الحاجة والبلوى نعم العادة واشتهر
مثليا 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 ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة اذا اورد قول من الصحابي في غيرك بالقياس ولم ينقل من غيره
تسليم ولا اشكال وادوا كان ووده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجتهادا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره ولو اشكال ان ذلك اختلا فانهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند
تعدد الترجيح باثباته وادعوا احداهما قول آخر لا نهم اذا اختلفوا على قولين او قولين فعدوا جميعا 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 يامى السقط لبعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيما يترسخ ليحل الاخرنا سخا المتقدم لا نهم لما اختلفوا اذ لم يحتمل
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 نيل يجب الترجيح ان الممكن الاعمال الجسد باثباتها
بشهادة القلب قوله والالتزامي كذا في قوله التالبي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في نمن 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 احدثها انه قال لا اقلد سرجا لاجتهاد او نمن رجال اشتهدوا به
الظاهر من المذنب والثانية ما نقله ابن النويرين من ان من اشتهر بالاجتهاد في الفتوى وسوقوا الراجحة اذ بانا انك لا نهم لما
سوقوا لاجتهادهم الصحابة في الفتوى مدار مثلهم قبلهم من اشتهر بالاجتهاد في الفتوى وسوقوا الراجحة اذ بانا انك لا نهم لما
ولاه القندار مخالف عليا رضي عن الشهادة الحسن في كذا عندنا كالتقريبه وكان من راسي على جواز الشهادة الابن لانه في حاله
سروق ابن عباس في النزيذ بنج الولد فاذبح مسروق في شهادة بعدا وجب ابن عباس في غير نامة من الابل فخرج الى قول مسروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما سئله فقال سلوا عمن اسعدت بن حبيزة فهو اعلم باسنى وكان السن بن مالك فبلى حده اذا سئل عن سئله
فقال سلوا عمن اسولانا الحسن فقلت ان الصحابة كانوا يسوقون الاجتهاد للتالبي ويحجون الى اقوالهم ويعتدوهم من جملتهم في اعلم لما
لان كذلك يجب تقليدكم كتقليد الصحابة وبالظاهر ان قول الصحابي التالبي في الاحتمال السماع وفضل ما تبتم في الراسي بركة
معية النبي عليه السلام وذا انك مفقود ان في حق التالبي وان بلغ درجة الاجتهاد وادعوا في الفتوى لاجتهادهم فادعوا اسر الرضا
لان فانية ذلك انهم سادوا مثلهم في الفتوى وادعوا فيها وان الصحابة ردهم سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي
عليها وجوب التقليل وجوازه من احتمال السماع وشايد احوال الترتيل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فتعقوا في حكمه من ان لا يجوز

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 اي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يتبع الصيام من الليل اي لم يغرم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمعت القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين المجمعين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما في الحقيقة
هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الاقضية كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام المشرقة
للمصلحة عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم وقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة ولقبول
في كل عصر عن ايمانهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدى جميع اعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشريعة وهذا التعريف المتعارف
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 التمسك المجتهدين 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 المعتزلة واخراج واكثر الدوافع من متمسكين بان وقوعه تسجيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرة تفرقتهم وتباينهم
الاترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالمشرك فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الاحداث فثبت ان معتزلة قول
الامة باجمعتهم في الاحداث معتزلة وكيف يتصور الاتفاق انهم في الاحداث مع تفاوت افطن والقرائح واختلاف المذاهب المطالب
اخذ كل قوم جزئنا من اساليب الظنون فيكون تصويها اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في بيوم غي قيامه او
تعودوا كل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاجراء المستفيض فيكون تصورا في الاحكام ايضا
كما يوجد في دعوى الاجماع على الاجراء المستفيض فيوجب دعوى الاجماع بتعداد الاحكام والاتساق 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 يوافقون
اجتهاد لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يبطل جميع ما ذكره بالوقوع فانا لعلم علماء الامم اريد باجماع المعابة على تقديم نفس المتقاطع على
بالمس كذا وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان الشك في زيدي والوقوع
وليس يجوز زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمعقول انما للاتفاق العاقد من يشاقق الرسول من بعد ما تبين اليه
وتدعي غير سبيل المؤمنين نورا تولى ولصلة جنم وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابعتهم غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء النار والسبيل بل اختار الانسان لنفسه قولا وعملا ظلم يكن ذلك محرما لما توعد عليه
فما حسن اجماع بني زبير وشاق الرسول في الوعيد كما لا يخفى من اجماع من الكفر وكل من خالفه في الوعيد لاجرم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والامة تقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين توعد عليه شرطا شاقا

فما ثبت التوعد به بما اذا المعلق بالشرط معدوم قيل بوجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاققة بالافراد باسبب استحقاق الوعيد لقولنا
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب بالشرط
ان لا يكون المشاققة بالافراد باسببها وهو خلاص النص والاجماع واذا كانت المشاققة بالافراد باسببها كان الاتباع بالافراد سببا ايضا
اذا 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
لا يفتخروا ومن يفعل ذلك يلق الله ذلك اثم ما ملأ 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 بالتبعية 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 الائمة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم ليشتمل القدرة عليه ولا يثبت القدرة لا بمجرد
ايمانهم وقد نقلنا في هذه الامور انما لا نعزل احد القطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الائمة
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 اثم على الفضالة او على ضلالة لم يكن اثم جميع اثمى على ضلالة وحي لا على خطا بارادة اسلموا
حسانهم واعذنا منه حسن عليكم 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 تسمك بها في اثبات الاجماع عن غير
خلاف 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 والاطالة وبالطرا لا نكفي 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 الائمة على حكمها ولو لم يكن اجما نعم وجبا وخرج الحق عنهم
ودقوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقولهم فقد القطعت شريعة فلا يكون شريعة كلما دلت 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 من اجوبتنا في الكسوف فلا نطول بهذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يخالفهم للاجماع
قال بعضهم لا اجماع الاصحابة وهو مذاهب داود من تابعه من اهل الطوائف اربعة بن جليل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما يصح
بصيغة الامراء المعروف والنسب عن المشرك كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر المعروف والنسب عن المشرك لا تخم كانوا لهم الخاطبة 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 الجموع كما في زمان الصحابة امانى سائر الازمنة فيستعمل معرفة اتفاق المؤمنين
على شىء مع كثرة تم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم هم الزيدية الائمة من الراضين للاجماع الائمة الرسول
اسى قرابة تسمك في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذبح عنكم الشر من اهل البيت ويظهركم تطهير الخبر بنفى الرخص عنهم بكملة

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 تفلحوا الكتاب شد وعترتي حصر التمسك بهما فلما اوقف اقامته اجماعا على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفقة
النسب كالنواهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل وعرفه النواهل وافعل الرسول اقواله بكثرة
الخالطة وكانوا اولي سجدا 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 واذا 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 النواهل وكانوا اعوان باحوال 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 الشهادته كرامته لئلا الامتة كما قال الفقهاء
وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشهادا على الناس فيكون الرسول عليكم شهيدا واهي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العدالة فيهم
ابلا الادان الشهادته 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 ودواعي الهوى او غاليا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتهم فيعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منافي امرا للدين 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 الامتة 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 يفسل قوله
وهو معنى قوله فيما لسبوا الى الهوى لانه اذا افسل الخلفه تصاصوجا للعلم كحل قول كان بخلاف النص وهو باطلان فيما سوى
ذلك لا يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لامة من اهل الشهادة ولما كان كقول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقول في الاجماع اصلا لان اجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامتة 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 والنبوة ليس له هذا الشأن يدعوا كالعصبي والمخون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها لا عصمة من تصوفها
لا يثبت قال الغزالي هذه مسألة فرصت لادعوا لها اصلا لان العاقل الخويزن لا يدعوا الى من يدعوا فيما 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 وغيره 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 الاثرية وهو تعالى ان اسيرنا هم
كان الامة قائما منه حيفا 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 الباقين 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
لعمري في الباب الاينما يستغنى عن الراسي القراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت تنزل احوال بعد التعميم
على حكم فيها شرط لان اعتبار الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل والابوبكر بن فورك الشافعي في قول 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 الاصح في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للخالف خارج الاجتماع
الينا 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 المنصاح حجة بطريق الكرامة 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 الا باستقرار

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 الخرافة باعتبار ان العصر لم ينشرف من طين
 عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم حوازي بيع الهبات الاولاد ووافقة الصحابة عليه غير ان عليا رضوا به عنده خالفه من بعد حتى قال عبيد بن سليمان لا يكف
 الجماعة اجبالي من رايت حدك لم يكرني لك الا لان العصر لم يتفرض 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 حدسه 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 يزدل الاجماع
 الا بالاجماع من خلافه فثبت 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 بالانقراض العصر لان ما جهل حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم اتفقوا على ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقب نوح التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال قبل
 من جاهدني سبيل الله فادبته الله نفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما قال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجرم على الله وانما
 الدنيا بلان اسي بلغة العيش وهم في السجادة 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 اتفقوا اكل عليه من ذلك لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفقا قطعي فان كان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
 وسوجا ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الاجتهاد فان خلاف البعض كان بالنعاس انعقاد الاجماع فثبتت
 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 فهم اهل المدينة وعرة 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 الاطلا
 لاحد في صفة لوجود عرة 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 الصحابة وسكوت الباقي 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 تسكوت في ذلك بلان اسكوت قد يكون المهادية والتقوية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قولنا للعول
 وقد كان نيكاً في قلت 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 الاشارة كصلحة احترامه واذا كان محتملاً لهذه المعاني
 لا يكون حجة خصبه صانها 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 بل بانها
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين واكفا فاعلى كون الاجماع حجة دليل على بطلان قولنا القائل وبذا
 لان التحذر كالمستحتم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نفيها كذا تعليقه بما هو مستحذر ولا نداء ظهر قول من بعض أهل الاجماع تسكوت
 سائرهم الا انهم لم يجتهدوا او اجتهادهم الى شئ ادا دى الى بطلان ذلك القول ادا الى 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 فيها حتم
 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 بطلان سندهم والتعليق بالسببية والتقوية باطل لا نعم كانوا يلغون الحق ولا يلبون
 احد واذا بطلت هذه الادوية عين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالتلحق ولا يقال يجوز انهم سكتوا
 ان كل جتهد معيب لا نأقول الا نفع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ماخذ كالعادة اجماعاً بياطرة الاجتهاد يرسخ طائفة
 كفا ظهروا في مسائل ائمة 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 شبهة لما ذكره ان خصوصاً ويكون اجماعاً استدلالاً 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 جاعلهم 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 لأنهم 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 أهل كل عصر

بعضها

بعد فهم على حكم لم يسبق فيه قول يؤيدها بل لم يظهر لاجتماع التعيين الثاني في محل مخالفة من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظهر فيه قول من سبقه أصلاً في أنه يكون موطأ عن وجه اجماع الصحابة فلم يكن لهذا التعيين تأدية قوله ثم اجتمع على قول سبقه فيه مخالفة وتختلف الأشايع في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعاً لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعقدنا اجماع كل عصر حجة فيما ستر فيه اختلاف وفيما لم يسبق آسى اجماع من بعد الصحابة على قول آسى على حكم سبقه فيه مخالف فقد اختلفت العلماء راس الذين قولوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وهو يوجب اذا اختلفت اهل عصر في مسألة على قولين استقر خلافتهم فذلك بل يبيح انه في العصر الذي بعده على احد قوليهما في تلك المسألة ويل يكون عدم الاختلاف شرطاً بصحة ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله وعامة اهل الحديث الى انه منبع وسبق المسألة اجتهادية كما انث واتفقوا مشاختلفنا في ذلك فقال اكثر شيوخنا لا ينبع من اقتدار الابهام ويسقط اختلاف السابق به عندنا انما التمسوه وهو فخر المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري والابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند اجتهادهم رحمه الله من الاقتدار وعند محمد رحمه الله لا ينبع في بعض الروايات مع اجتهاده وفي بعضها مع محم وهو الاصح اجمع من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً للعقاد اجماعاً بان اجتهاد اتفاق كل الامم ولم يحصل الاتفاق لان المخالفين الاول من الامم لم يخرج بموته من الامم ولم يبطل قوله بل ولو يبطل لم يتق المذاهب بموت اصحابها كذهب الاجتهاد والشافعي وغيرهما ولا يصار قول الباقيين من الامم فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعاً كما هو محتم كل الامم في هذه الوقت وهو باطل وادام يحصل اتفاق كل الامم لا يكون اجماعاً بل هو خلافه خلافاً لغيره لانه لا يثبت له دليل لا لعينه لا لقول غيره صاحب الشرع لا يعتبره الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته بخلاف نفسه مخالفاً ولا انه يلزم من صحة نسبة بعض الصحابة الى الضلال الازديتين باجماع من بعدهم على احكام قوليهما ان الحق ما ذهب اليه لم يتحول وانما بقول الآخر خطأ يرتبين فيجب نسبة قائلة ان الضلال اذا اخطا يرتبين هو الضلال واحداً لا يمكن بان عباس رضي الله عنه ان فضل في انكاره العول وفي توجيهه لا يرتب كل المال في زوج والبولين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمين 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 اجماع ان الدلائل التي ارفقنا بها كون اجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه فيما بين اجماع لم يسبقه خلاف فصرنا الى ما لم يسبقه خلاف لتبينها من غير دليل لوجبه فكان باطل المترس ان الاختصاص في الامم بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاجابة في صح عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر قولهم قول من ياتيه بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت اجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمهوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامم في غير الوقت يثبت ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجتمعوا على احد هما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسلتنا لان اجتهاد التابعين مثل اجتهاد في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجتماعهم سقط باجماع التابعين ايضا فلهذا لم يرد دليل كحرف سابق مسلم لكنه لم يرتب حجة سموا لا به بعد ما انعقاد اجماع على خلافه كمن ينزل بخلافه القياس يخرج من ان يكون معمولاً به لا يدين ان لم يكن دليل بل كان شبهة ولا يلزم التنليل ايضا لان الراسه كان حجة قبل ظهور اجماع فاذا ظهر

القطع مقتصر على اسكال الصحابة اذا اختلفوا في امر الراسي فلو عرضوا ذلك على الرسول به و قول البعض لا يثبت صحاح
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 الصيغ 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 به لان الاختلاف الواقع فيه
مما لا يعيبه و اجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصيغ من الاحاديث كما ان موجب النسخ دون العلم بشرط ان لا يكون
مخالفا لاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم و يبين ان يكون مقدما على اقياس الخبر الواحد
قوله و اذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر و اذا انتقل اليها
بالاشهاد كان كسنة السنة بالا حاد و هو يفتى باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحال اوجب العمل دون العلم و كان مقابلا على
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حقا برليل قاطع و بدليل ظني في شبهة فكذلك الاجماع
فانما انتقل اليها اجماع الصحابة بالفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جازمه عند من جعل اليها الاجماع
كفر كجاء سنة التواتر و لك مثل اجماعهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه و اجماعهم على قتال بالنهي الزكوة و اذا انتقل
اسى الاجماع اليها بالاشهاد اسى نقل الاحاديث مدعى ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اسى هذا النقل بمنزلة السنة الاحاد
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة النقول بالا حاد فيوجب العمل دون العلم و يقدم 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 المنقول بالا حاد و لك مثل ما روى عن هيدة السلي في ان قال ما اجمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله
على شئى كاجتماعهم على المحافظة على الاربعة قبل الظهور على الاسفار بالفرج و على تحريم بيع الاخت في عدة الاخت و نقل من بعض اصحاب
و بعض اصحاب الشافعى منهم الخزازي ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة و نقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع و اجواب اننا لما ثبتت نقل الواحد اجماعا فالعلم بمتن ثبوت به بل ثبت به
اجماعا فليسا موجبا للعمل بثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كجواب الواحد و لكنهم يقولون و جوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قاطعية و هى اجماع الصحابة و الاثبات انهم من و لم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فادعتى فكان القياس
على خبر الواحد لا يوجب القياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشريعة بالراسي فلا دفع لهذا الا بان يوجب العمل بتاتيا نظر
الذات لان يقال لكل الواحد الراسي الظنى يوجب العمل قطعا كما سخر الذي تخلفت و بطلت بيننا قال الرسول فنقل الواحد الراسي القطعي هو الاجماع
الذي لم يتخلل فيه وبيننا قوله و اسطرادى بالاجماع العمل و طعا لان احتمال الضرر في مخالفة القطع بكثر من احتمال مخالفة العلم به اذا ثبتت
العلم في هذه العبرة ثبت فيما اذا تخلف نقلا اسطراد و وسطا منهم القائل و انه علمه و انتم اذ اتبها الفاعل بحدية بائدة بحدية لم يرد عن هذا الاصول
الثلاثة و شرحه فخلقوا و شرفوا و عضلاتها و توضيح قائلها فلنشرح في بيان الاصل الرابع الذي هو بيان القول و سائر ان القول و سائر ان
الفكر و مفارار باب النظر جابدين في تحقيق معانيه جادين بحسب ما يراه من غير العلم على عينه بل بالانوار و الله اعلم بالصواب
باب القياس و هو يشتمل على بيان نفس القياس و شرطه و حكمه و دفعه اما الاول فالقياس هو مشتق من قياس

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 صفة 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 ابا تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض
 اذ قد تمها بما وقاس الطيب الجرح اذ اسبره بالمسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعي امرين يضاف احدهما
 الى الآخر بما ساد استعماله السادة ايضا فنقل قس النعل بالنعل اسي صوابا بصاحبنا واسم النعل ثوبت سماعي الا ان الشيخ
 ذكر ضمير فانظر الى ظاهر اللفظ وصلته القياس في اللغة 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 والفقهاء اذ اخذوا حكم الفرع من الاصل متموا ذلك قياسا التقدير سمي الفرع
 بالاصل في الحكم والعلته في الاحكام الشرعية سمي كذلك قياسا تقدير سمي 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 الصمد سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترار عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم
 ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين 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 والمثليين 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 والفقهاء القائلون بورد التعبدية معهما على ان الحمل للمعنى
 الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا تستغل بذكره هنا
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينبثق آخر لقبول شهادة خبره وحده لان حكمها 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 متفاضلا 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 طائفته الى ان الاصل هو الحكم في محل الخصوص

عليه لان الافضل ما اتى عليه غيره وكان العلم به موصل الى العلم والظن بغيره وبه اخصية موجودة في الحكم لانه محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونما دليل عقلي او ضرورة لكان القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان فطلاق الاصل على كل واحد منهما لانهما 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 الطلاق على المحل بالعينين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلافتقار الحكم والدليل الى المحل ضرورة من غير عكس لان الحكم غير معتقدا في الحكم ولا الى 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 بخميرة متفاضلة وهذا هو الاصل الذي يتبنى على الغير وليست له 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 بجملة الطب اى مستفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا انهم من من كنيته عامة
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذممة لما خصوا من عموم آية القتال اى حتى بهم الشيوخ والعبيان والراعيين وغيرهم
بالقياس والبار في بركة بمعنى مع وفي بعض آخر للسببية والخصص بغيره كورد الضمير ارجح الى الاصل اى 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 العدول من نفي قبول شهادته
الفرد فانما 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 الاصل من التفرد كما قلنا والباري بحكمه عليه اخص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم اى
في سبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه نفس اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترط
فيه غيره وعرفه بالاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى بناء الوجهين عبارة التقويم او المراد ان
الخصوص من خصوص العموم لانه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق اخص من فانه لا يتبع من القياس البار في بعض هاهنا اخص من
والنص الآخر الدليل اخص من منه غير مذكور في يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه او لقياسا بحكمه
اخرى فخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدول مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا اذ هو عدل منهم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره بما لقياس
سواء كان مشهرا في الفعيلة او قوت او دولة لتأدية احاق الغير الى الباطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركة الغير
وهذا بخلاف دليل الدليل اخص من العام حيث يجوز لانه لا اوجب الباطل شي لبقا صيغة العموم والدليل اخص من العام لان قبله في الود
الى الباطل النص بان لم يبق بعد التعليل الا اوصاف اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير الباطل للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على ان
يجوز في دليل اخص من العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن جملة على خصوص العموم لان العام المراد بالاعتناء بالعدول

سابقا على حقيقت خيرية فكان حديثا سابقا لمقصود الضمير في اختصاصه بخيرية وفيه الحكم اثنى انما نقل اختصاصه بحدوده بعد الحكم وهو قبول كسائر احواله
 فيجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخيرية كرامة الاول الوقتي نظاها لاوله ان لا يكون الاصل خصوصا بحدوده كرامة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اشترى ثوبه من اعرابي اوفاهه ثمنها ثم جدها مستغفرا له من اجل قبوله ثم شيد انتقال عليه السلام من شيد انتقال خيرية بن ثابت بن مالك انما اشهدك يا رسول الله انك
 الاعرابي من لادن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشدني ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انما اعدتلك فيما تأتينا من خير السامان اذ اعدتلك فيما
 تجبر من اذن الناة فقال عليه السلام من شدة خيري في حبس كمال الطبطبي قال فيجاء العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره حادنا نحن هذه الكرامة
 لاختصاصه من احواله بن يفرح ان اشادة للرسول عليه السلام بنا على ذلك وجوان اشادة لغيره بنا على العيان فان قوله عليه السلام في غار اذ اعدتكم لغيره بنا
 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 الباطن المتعدية فالعدل لازم وهو الميل عن الطريق فالتباعد الجول عن الابالا ويكون معناه مع البرائة
 الفاعل اى ومن شرط ان الحكم ال الاصل اى حكم عادل من سنن القياس كما لا معنى له 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 ويعتق عدمه فلا يتقيد
 اثباته بولائه اذ هو نافع الحكم لا يتقيد اثباته بل لا يصير نافعنا ونبينا 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 يتقيد بالطهارة وان كان الازداد اذ اظهر جانبها بالتحفة ولا يكون عبودية حكما الى صلوة اجزاء وجملة التلوة لاجتماعه في مثل صلوة
 مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين كالتصديق في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على التبادر وجملة ما اشترى اخص من قاعدة
 عاينوا العقل فيصير من تخصيصه في القياس عليه غير تخصيص خيرية بقبول شهادته وحده وثابتا ما شرع ابتداء العقل معناه فلا يقاس عليه غير كونه معتدلا
 كالعلماء الكرام ونصب الركوة وتقدير كرمه والكماسة وتسمية هذا القسم هو علمه عن القياس فيجوز ان لم يسبق له يوم وقياس حتى يبرهن المستثنى خارجا عن القياس
 بعد دخول فصيل معناه انه ليس معناه عدم تعقل علمه وثابتا القواعد المبتدأة العدية النظم لا يقاس عليها فيما مع انما العقل معناه لانه لم يوجد نظير
 خارجا من احواله النص والاجماع وتسمية خارجا عن القياس في رايه اذ ذلك اخص من احواله النص على العقل في السمع على تخمين انا جزمه لغير التبرع وسير في
 الى استصحابه لكل القياس عليه العمارة والظنفة والقفاين بالاليتير جميع القدم لانا لا يتساوا نحن في كاجرة والشرع وعموم الوقوع في هذه الاقسام اكر
 فيما القياس بالاتفاق في جوامعنا استثنى عن قاعدة سالفة تطرق الى استثناءه معنى الجوز ان القياس عليه كل مسلمات من المستثنى والمستثنى فشا كالمعنى
 في علة الاستثناء عند عاينة الاصلين فالله بعض ال عروفين من ان الازداد العدل من القياس من انما انما العقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل
 فاننا اذا كان موافقا لم يجرى القياس عليه المستحبات قوله وان جردى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع موثوق ولا نفس ذلك
 يستقيم التعليل لاثبات اسم اخر ساخر لا يشترط لانه ليس بحكم شرعي ولا لصورة طهارت الذي لكونه غير اللزوم المتناسبة بالكفاية في الاصل الى احواله
 في الفرع من الغاية ولا تعدية الحكم بالناسي في الغطر الى المكرة اذ اخطى ان عند جهادون خرفة كان تحديته الى ما ليس بنظيره ولا شرطه لان
 في رتبة كفاية ايمان وانظار وفي مصدق الصدق لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير الضمير بعينه عالمي الحكم في نظيره الى الاصل المفهوم من التبرع
 وفيه الفرع وجملة البشراة ان كان وطاف في حقيقة التصديق اشترط التصديق وكان حكمه غير عدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشترط الومثالة الفرع 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 بافضل شروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين المرين كما يتحقق بان
 فعل قابل له التسوية لا يتحقق في شئ واحد لم تعدي الحكم الى فرع بالتعميل كان المحل شيئاً واحداً لا يتحقق المقابلة واما اشتراط ان يكون
 حكماً شرعياً فمذهب جبهه والفتحا وقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والفتحا في الباقي لا يشترط ان يكون الحكم شرعياً بل يجوز القياس الاستدلال بالافتقار
 وهو مذاهب جماعة من اهل الحديث قالوا انما رايانا عصية الغيب ليس هي خيرا من اشد المطرة فانما حصلت تلك الشدة في شئ من اشد المطر اذا انزلت الى ارضه
 فيمضيها لظن في قلبه على ظننا ان العلة لذلك الهم هي اشد فتمت رايانا الشدة حاصله في الغيب غلب على ظننا انه سمي باختر وقد علمنا ان الختر
 حكماً باختر من الشدة انما تحت عموم قوله عليه السلام حرمت ارضيها اذ جينا احد بشرب القليل والكثير من كافي شرابا وكذا سائر الاشتهار بالسكر
 اعموم العلة وتسلك الجبهه وبقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها في توفيقه فيمنع ان يثبت شئ منهما بالقياس من بان القياس
 انما يجوز عند تعميل الحكم في الاصل وتعميل الاسماء غير جائز لان المناسبات بين شئ من الهميات وفي الموضع القياس الترتيب قال الغزالي ان المحب ان يفتقرا
 بتوفيقها انما وضعنا اسم الخمر مثلاً للسكر العنق خاصة في معناها الفيزيائية فقولوا ان شرع فلا يكون انتم على يكون ضد ما من جتنا وان عرفنا انها
 وضعت لكل ما خمر العقل كسر الخمر ثابت للتبديد في توفيقه لا يقياسها كما انتم تعرفون ان كل صفة اذا فعلت فمما سميناها فاعمل الضرب باركان ذلك عن توفيق
 لا عن قياس ان سكتوا عن الاصل في احتمال ان يكون اسم الخمر بالسكر العنق خاصة وادم غيره فلم يحكم عليهم بان انتم فمما سميناها فاعمل الضرب باركان ذلك عن توفيق
 ينصح صدينا بالحل كما يريد الفرس او هم سواد كيتا الحمر واليه ولا يشر باليتلون بسندك والملاذمي المتساوي بذلك الاسم انهم وضعوا اسم
 والكميت لا للاسود والاحمر بل الفرس اسود واهم كما هو الخارج الذي تفرقة للمعات قادرة اخذ من الفراء ولا يسمون الكوز او
 قادرة وان تفرقة الما فانما كل ما ليس على قياس العنق والذمى عرفتم بالتوفيق لا سيما الى الثباته ووضعها بالقياس فثبت بهذا ان التوفيق
 وتوفيق لاخر للقياس في احوالها انما يشترط ان يكون التعدي حكمه ليس بعدى من غير تعميل في الفرع بزيادة ومعها وسقوط قول السابطين
 الا ان الفرض الحكم لا يتحقق من التوفيق بين التعميم والتبديد في شئ من الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو بالفضل ذلك لا يتحقق لتعميل الاثبات من طه
 الذي لا يوجب اليه الشافعي مثبت قال وجب اليها ما حرمت والذي هو في الحكم الحرمة كما سواد وان كان الكفاية لا يثبت على المعاصم والاشاق بان لم يكن الا هو
 لا يثبت مع طهاره كالعبد بل لا تكفي اليها انما في ارجح ولكن لم يكن بل الكفاية في اهل الحرمة فيعتب بغيره في حق الحرمة كما انتم بغيره ايلا الذي في حق
 الاطلاق وان لم يشترط الا بالانفاد قلنا هذا التحمل بالحل لان حكم الظاهر في حق السام من مقتضىه بالانفاد ولكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الفرض
 ليس بالانفاد فلو صح ظاهره لثبت حرمة مطابقة فيكون غيباً حكم الاصل في الفرع على كل ما قلنا ان الذين بالانفاد ان التعميم الكفاية لا يوجب التعميم
 من احوال في ساد بالعموم الذي هو في مقتضى ساد الابنية العبادة ولفظي بها ولا يقيم عليه كبروا والكاتبين بل ان التاكيد والتطرية الا اذا العبادة بخلاف ما يظن
 من احوال انفاذ الا انه صوابه انما يبرهن بالعدم الملك بمنزلة افرق في ارضه واصحاب الانكسار بالانكسار بالانكسار بالانكسار بالانكسار بالانكسار بالانكسار
 والذي هو بل الاطلاق لان حرمة الثابتة بالحرمة لا تقتضي الكفاية ولذا الكفاية التفسير بل احسن بخلاف التطهارة والاشارة الى ان التفسير الاصل في الفرع
 ذكرنا ان القياس هو العبادة بين الشافعيين العلة وهم قوله لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات حكمه في الفرع فيمنع شرعاً بالافعال اعتباراً
 الا في التعامل تعدياً الحكم من الناس في الغفلة انما على ادراكه في الاقطار كما خاض الشافعي حرمة فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لغيره
 الى ان شئ مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطر وانما حرمة القصد في الفرس الغفلة في حق من غلط فطر من ان القصد الفطر وان كان في تلك الحالة
 على الغفلة ان لا يكره اذا كان في حق من غلط فطر وانما حرمة القصد في الفرس الغفلة في حق من غلط فطر من ان القصد الفطر وان كان في تلك الحالة

اللائق فعل لانه لا مساواة بين الناس من كمالهم الكون فيكون عدم الاعتدال بالنسيان بحبل عليه اللسان لا يمنع له فيه ولا يمكن الاستزاد
 بوجه فكان سماويا واما غنوسو بال 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 فقل لانه صدر منه فاستقام ان يحبل الزكوة باعتبارها فانما خطأ فلا يمتنعك عن تفسيره من جهة الخطأ
 سرك المبالغة في التحريم ولنا يجب الرد والكفاة على ما غلط في النقل والاكراه حادثة يصنع مضاف الى العبد الى صاحب الحق واكتفى بالاكل
 لانه الاقدام على الفطر بالاكراه ولو معنى قوله ان صدر بها دون هذه هي عند الناس فتعريفها كقول الناس اليها يكون تعديا الى بالبين من غير كون
 فاسدة والاشترط خلق ما كرفع من النص فتميزها فان التعليل للتعدي الحكم الى موضع فيه نص يجوز فتميزها عما سواها 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 يتبينه فثبت زيادة لم يتغير عن النص كان صحيحا لانه اذا كان حادثة كان كذا السور حبان كان شيئا لا يراه
 فان النص عندنا كما يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فتمثل لزيادة البيان فحيز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يميل
 خلافه من جهة فيبطل 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 فائدة في النص المحال في العلة وان كان كذا انما فائدة فبطل لان 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 ما يشي اليه الكلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان في زيادة
 النص على معنى انه لو النص كان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والحقل عن تعاضد الادلة وانما 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 جواز توريثه بالحدود الغربية 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 قبوله الا انما كقول
 الكتاب بل انما التعليل على موافقة الكتاب يجوز لانه الفائدة ثم عند الشافعي له ما جاز انما يثبت في التعليل في المواضع التي هو
 طرية طرية الايمان في وقفة كفاة لم يبرهن الظاهر بالقياس على كفاة النقل شرط منه الايمان ايضا في مصروف الصدقات الواجبة مثل
 الكفاة في صدقة الفطر حتى لم يخبر فيها الى الفقهاء الكفاة اعتبار 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 فاطعامه من سكينه كفاة في
 اطعام عشرة مساكين غنوم من السلت في مثل هذا اليوم مطلق غير مقيد بالايمان فتصنف بطولها ما اخرج عن الحمد باعنا في الزكوة الكفاة وبالقدر
 الى المساكين الكفاة في مقيدها بالايمان بالقياس يكون خير الوجوه بالاراي فان تقييد المطلق تغيير المطلق والتقييد كذا قوله تعالى لا ينيبكم احد
 الذين لم يتاكلوا كالاتي يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الزكوة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفا لما اشترط الايمان في ذلك
 الزكوة بالحدود التي في السور الذي يلو بمثلها على الكتاب بقوله عليه السلام اتعاضدين لعنة الى اليمين ثم اطعمتم ان صدق تعالى فيمن عليكم صدقة
 من انقبأتم فترد الى فقره قوله الشرط الرابع ان يقي حكم النص المحلل للتعليل على ان كان بل التعليل لان تقييد حكم النص في نفسه

٢١٩

بالبري باطل كما اطلقه الغواي في ذوات البري باطل سواء حصل التغيير حكم نص في الاصل وهو المقس عليه يحصل التغيير حكم نص في قوله
 وواضع فيه هو مني فكذلك اطلاقه في الفرع الغرضية اذ اوج الى التغيير ونحوه ان يكون معناه ان التغيير حكم نص في الاصل في الفرع بالبري باطل
 كما ان التغيير حكم في الفرع باطل على ابناءه في هذا الذي والضمير في نفسه على هذا الوجه اوجب النص ذلك لان التغيير لما اطلق في الفرع مع
 انه لم يغير معارفه بل في الاصل مع نفسه معاوضة النص كان اولي والمزاد من التغيير المغير المعنى المفهوم من النص
 دون التغيير كما حصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ الفائدة الا اقيم حكم النص وذلك مثل اطلاق الشاخي حكم
 ان السباع التي لا ياكل غيرها تلحق بها نفس الغواص حتى لو اقل لحم شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى كسرة
 لان من طبعها الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسلاننا ولو جعلنا الاستثناء
 باعتبار مع الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في حدود الخمس فكان تغيير حكم النص المطلق بالتعليل وكذلك تجوز اشتراطها فيما
 فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرطها انما بالنظر والناس يتفاوتون في احوالهم الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك محذورا الى اتمام
 فيوم ففوق ثلثة ايام كما بازل ثلثة من هذا القبيل لان في الطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية حكم النص ودون في غير
 نسخ اصول الفقهاء لعل حزمة الروايات الا اشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا قصدا لعدم احوال في العلم ثم استدلوا
 الى اجواب عن التوق عن التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكره اصحاب الشافعي في كونه في التعليل حكم نص في قوله عليه السلام لا يبيعوا
 الطعام بالطعام الاسوار لسوار فان اشترى بغيره اقليل من الكثرة فوجب كحرمة في التعليل الذي لا يخال لما يوجبها في الكثرة
 بحال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم كحرمة بصفة الكليل فانها لما علقتم بصفة الكليل لم يبق نص في قوله تعالى لا يبيعون بالليل
 فكان هذا التغيير للوجوب بالتعليل لا تعدية حكمه فقال انما 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 لاني لا يفسر بالتغيير بالنص مع اجابها
 لتعليل الابد وانما خصصنا القليل به لانه الاستثناء بالتعليل وذلك ما عرفت ان السنني مني الذي اذا لم يكن كقولنا ثبت تعدية على نص السنني تعميما
 الاستثناء فانه لا يقع الا في نفس من حيث استحقاقه حتى لو قل ان كان في هذا الامر نية فبعد حركه ان السنني مني بلامه كاذ قال ان كان في قوله تعالى
 فلا يبيح وجود الدابة او المتاع فيما لو قال الامام كان السنني مني من غير ان يبيح ما يمكنه حتى لو كان في بيعه ما لا يمكنه ان يبيح منه
 لشيء يقصد بالسكن في الاسكن في السنني او كان في هذا الشأن وادبنا في حركاتها بقصد الاسكن في هذه حيث هي من التفتي حال قوله الاسوار لسوار
 اذا المراد منه حال تساويا في البيع المذكور وهذا الكلام هو ايدى انتشار احوال من الاجراء بل في الحقيقة هو كان كقولنا في الجواز ان جعل الاستثناء
 منقطعا ولكن الجواز من الاصل في البيع المذكور لم تقطع عما قلنا وانما هو اللفظ اذ لو كان الاستثناء عن تغيير الالخط وتعدى المتاع نحو ما بل
 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 الامم
 حاله الركوب كما في التبريل والياتون بالصلوة الا وهم كسالى اسي لا ياتونها في شيء من احوالهم لاني حاله انكسلا لا يذبحوا بيوت ايتي لان يجوز ان
 التي يتعملون في جميع الاحوال حاله الاذن عمى الاحوال الطعام احوال التساوي المتفاضل الجواز في حاله بلبيع الطعام بالطعام كونه الاحوال عليها
 يتاها في الاستثناء ولئن ثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الاكثر لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل
 التساوي في الجواز فعبارة من عدم المساواة المتفاضل مع احتمال الاوجه كما كان احراز الكلام ليليا على ان اوله لم يتناول القليل فصارت التغيير

آية ما كان ذلك درجة 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 فتمتت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
 المدعي مطلقاً ليتمكن قبضه حق نفسه اذا اقبل في كل تعيين يتكلمين يتبادران بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على دفع
 الحق الثاني لزيادة الاول بقبض صاحب الثاني على كل من اقره حصة وعليه ما ذكره في اقره فطلب الدراهم صاحبها فعاد ليد
 عليه الحصة او الدراهم التي على يده من حصة فاصد الدراهم الى صاحبها لان صاحبها الدراهم قابضاً على نفسه وانما
 حق صاحب الحصة منها الى الدراهم في ضمن الدوا ليعين بطلبه قابضاً للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن قبض حق
 صاحب الحصة حق نفسه الا ان الفرق ان هنا يحتاج الى الاستبدال بال اقره ههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عند اذنا شاة يصير هو ياحق المدعي بال ايتنا من حيث انها متقومة بعشرة وسابها مثلاً لان حيث انها شاة كانت
 الشاة وغيره ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرزخية قوله كما انما التليل الحكم شمس وهو صلاح
 العمل للفرق الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع المدعي بال ايتنا العيد وهو نظراً لكتنا جواب ما يقال كما حصل التفسير
 جواز الاستبدال بالنص لا التبدل في التليل 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 للفقير حاجه الفقير وبما يصلح له فالتليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح للفقير
 حاجه الفقير من الاموال لا بما لا يصلح للمكاتب المسكن الفقير واره مدة فنية الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنفعة لا يصلح بدوام
 العين سنة في الباب لان امين غير من المنفعة على معرفه او دور وكلام انفس فانه لما اعم ان لتليلنا وقع لا بطلان حتى استحق
 للفقير التعدية حكم شرعي اني موضع لانص فيه بين ادلان التفسير ان حصل فصل يتكلم في انفس وحين ثانياً ان التليل لم يقع الا الحكم
 شرعي فان لهذا النص معين وجوب الشاة وصلاية الشاة الكفاية حتى الفقير فحق العمل صلاحية الشاة وحين المنفعة الزكوة
 وصارت الشاة صلوة كفاية حتى الفقير لتعديةها به الى الانص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع المدعي على العمل
 في اجراء قبض قرينة مطهرة للمدعي عن الاقام كما قال الله تعالى لم يعلموا ان الهدى يقبل لتوبة من عباده واذا اعتد
 وقال بل ذكره خدم من امرهم صدقة تطهرهم وتكفيهم بها تم بعبير الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاقران ييب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل بعبير المولى بطلبه قابضاً للام والاشتم قابضاً لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الاقران
 كما في الاستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا مشركي باسم ان المدعي كره لكم او سلخ الناس
 ومنه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من ايةه وكان ينبغي ان يحرم الاستئجار بها اصلها كما كان كذلك فالأمر
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتقوم القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها عملاً الا انها اعلنت لهذه الالة 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 للفرق الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبته النفس والنفس الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للفرق الى الفقير
 بعد ابطال في الامر كما هي فيكون 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 مشرتن شقلا منه لولم يكن متقوم لم يندفع به حاجته الفقيه اعلا فقلنا بذل
 الصلاة لعلته التقوم وديننا به الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان مكنا تيميم حكم النص من
 بقار حكم النص في المنصوص عليه قراره وهما بهذه التاثير 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 ولولم يثبت
 حق الصدقات في غير الشاة بدليل ولم تعد الصلاة اليه لم يثبت اجواز كما في مكثه فثبت ادلا به من كلام امرين فلذلك
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل كما شرع في اخره بما بين ان سقوط حق الصدقات في الصورة حصل باذنه
 والاعلم ومنها ان اشع عين الما لثبوت الشاة لثبوت حق الصدقات في بالدلالة والتعدية الصلاة اليه بالتعليل ولولم 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 العلوقة 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 فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه التيميم
 الثبوت بقوله وهو ان الجواب 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 الما فقه لم تحصل الازالة الصلاة
 وبقية الثوب نجسا ابدا كما لو انهما بالبول والحكم بعدم تجنبه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاة في تلك المسئلة امر
 شرعي فنته عدنا هذا الحكم الى سائر الصلح له كالحل وكل ما ينصير بالعرف قد بقى حكم النص وهو كون الماداة 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

الصلوات

النص على ما بناه في الكثرة 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 والتمتع فيها افعال تحمل على
اعضاد مخصوصة تنجب عن التعظيم كالقيام 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 المدسجاة فحين اشبع التكبير لان يحصل
التناديه الا انه هو المستحق في نفسه كمال المستحق في السجود ان يصير كجهد ساجدة لان يصير الارض مسجوداً 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 المذكورة 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 التحصيل للعمل لا تجب مقصود بل المقصود
تحصيل العمل بالصلاحيات لذلك العمل كالسنة للجمعة والكمال للقلم للكتابة والسكين 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 التحصيل للعمل بان لا يجد الة اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثنته اعمار فان تقيين الحجر لا يدرك
على عدم جواتا قامة المبرم مقامه بل الحجر آله يجوز ان تيمين ويجوز ان تيمينه 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 وسبح ان لم
ومن عندنا سند قائل ويجزم على المانع والجنب قراءة فلا يجوز اقامته غيرها من الازكار مقامها الا يرضى ان خيرا قامة
من النور بل ساقى القاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في اجواز وان نفيت القاتحة بالمحدث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا لان الواجب هو الاطعام بحضور الصلوة والاطعام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة كحلقة
بالافطار الذمى هو اسبب الموجب لما لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه كفارة الفطر والجماع الصالحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب الصالحة للفطر ايضا ففيه عدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يتبع الجماع الة صلوة
كما كانت من غير تقيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبة اولاد اى واجب الصرف 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 جزؤها 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 الموصولة للملك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام كمن اوصى بثلاث مال لثلاثة
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فنبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب مرفها اليم ولم يجره الاقتصد على صف واحد وقد ابطتم تجوز الصرف الى صنف واحد
والى فقير واحد من الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا قديت حكمه فاشار 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 والذوات سخاها كما الحوايل والذوات سخاها كما الحوايل والذوات سخاها كما الحوايل
وان لم يكن لهم فيه حق في الاجراء كما ان التقاط آل فرعون لموسى صار بياقبة للعداوة والحزن لما ودى اليها وان لم يكن
في الابتداء لذلك الفرض وكما ان الغزاة والبناء صار بياقبتا للموت والحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لئلا يفتن
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 الالامتان كلما وان تصرف الى بعضهما هو
مذهب عمرو بن عبد الله بن عباس وابن مسعود وعذيقه وسعيد بن جبيرة والنخاع وابي العالية وابراهيم النخعي وسيمون بن مهران
ونخعيهم من الصحابة والتابعين في قوله لا يجوز ان يبرأ من اليم بعد ما صار صدقة وليس بان من ان اللام للعاقبة معطوف
على الاول من حيث المعنى لانه ان الواجب لما كان خالص حقا صدق 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 بل بالقبض بعد قبض وصيرورة صدقة لانه لما كان في الحال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بياقبة
صدقة ولما للفقير ويمثل ان يكون سواء انما ان اللام للتبني لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون لهما للفقير لان
النص والصدق تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى الصدوق بالتبني فليكون في
الاية دليل على ان الواجب قبل قبض الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انما ابطلنا بالعرف العطف وهد
حق الباقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فنصاروا على هذا التحقيق مصداق باقتدار الحاجة ليعني لما ثبت ان الواجب خالص
حق الصدوق وان ذكره في الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف
الذي يكون المال يقبضهم الصدوق فانما اى يسيل في هذا حق الواجب الصدوق الى مصرف الاله هو لا باقتدار الحاجة فانهم يحتمل
ونفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصلح لالجد والاسم فان الغارم وابن السبيل والنازح في سبيل الله
تعالى ولو لم يكن لولا فقره ولا لئلا 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 مكاتبيا وابن السبيل وسلينا وفارما 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 عم يستحق بهما جميعا نعم ان
وجوب المصرف اليم باقتدار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الله تعالى هذه الاسباب 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 احتاجهم تعلق الحكم بان ما يطلق عليه اسم جنس على ما مر به وهم ببلتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة ليعني
لما ثبت انهم لا يدل على استحقاقهم الواجب على ما سبب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لاجل اليم كما في الزكاة الكعبة للصلاة فانها ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها مالمية الصروف التوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزئ 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 الا انهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كالعبية قبله وصالحية لصرف الصلوة اليها اذ واستقبالا لافعل العباد لا يشين ان المقصود منهم حكم ان كانوا مصدرا للزكوة وقد عرفت ان ذلك فلا يجوز لاحسان ينكره حكم مصارف الاما ما نسخ من المولفة تلوهم فانهم كانوا مصارف بعدة اخرى وهي اطلاقه الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة للصروف 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 الشئ الله جعله على ما اولى الاخره لكن الشئ بائد الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ مالا وجوده لذلك الشئ الاب كاليقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنه فانه وانما ساءه علما ان المراد في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معرفة حكم الشئ في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم 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 فبمنه من اصحابنا وجهود 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 الشئ من جميع الاقوى 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 الغيبة في له ومكة راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما هو الباسميه وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع ماثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحريم بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتبين هو حصر اركان العلة القاصرة وكل بعض المحققين ان اركان القياس للاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجايح اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فيد لتوقف على نفسه وهو مجال 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 بجبته لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من العلوم انه لا مدخل الوصف للملك المذكور في قوله عليه السلام للجايح في نهار رمضان احتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سوار ولا المعنى المحرم ولا الوفاة الا بل 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 فينبغي لتعليل جميع الاوصاف فيستقيم ولان تعليل جميع الاوصاف لتعليل كالتعمير لا يوجب الاوصاف لاجلها في المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بانه 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 واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يجعل باي وصف شارس من غيره دليل لان ادعاه وصف من الاوصاف انه علة بمنسلة ودعواه 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 ينبتكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على القافلة او بطريق التنبية
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بما ايتقض الرطب ذابعت 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 معتقضية جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا ان اذ لم يكن سطر او دل على عدم اعتبار الشرع اياه
 لان تخلف الحكم عن العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان ملل 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 والمحكم بد من معنى 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 للمعقوق لا
 قاطعا لها وكذا المحظور 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 ستم
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام فيرتبها 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 حرم العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب للقولنا حرمت لانها تفقد 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 الاغالة على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة عن المناقضة والمعارضه 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 بانحس 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
 ضع يدك على صدرك فاستقت قلبك فما حك في صدرك فدعه وان اختلف الناس في ثبوت ان العدالة يحصل
 بالاغالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بمشاهدته والاعتراف

على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع احتمالاتها فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت 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 تثبت 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 وتبريح احتمال الصواب على احتمال
الخطا والغلط والالايوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال باثارة الذي ظهر في سونع من المواضع الاربعة
اما تعرفنا صدق الشاهد باثارة من محظورات دينة فان اثردنية لما ظهر في شعبة من ارتكاب سائر محظورات دينة يستدل به على ثبوت
عن الكذب الذي هو محظور دينة ايضا وكذلك يعرف الصانع حل جماله بالاستدلال باثارة منعه 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 ثبت
ان طريق معرفة الايحس الاستدلال بالاثرواثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر
في محل جمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب الصيرلية لعرفه صفة الوصف كما يجب الصير الى الاثر المحسوس لعرفه
المرثوق له كقولنا في اثبات الصغيرة ناسخ كراهيها صغيرة ولاية الكراهي في النساب دون رندا الوالي عليه وشورتها مرتبته على الصغيرة ناسخ
الشافعي رة على المبكرة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كراهيها وجود المبكرة كالبكر الصغيرة وعندها ليس له ذلك
لقوات وصف الصغيرة وعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب الصغيرة لقوات البكرة كالثيب الكبيرة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
الصغيرة وهو معنى قوله لانهما صغيرة فاشبهت البكر اى الثيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغيرة تعليل بوصف
ملائم لان الصغيرة في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشترح الا على وجه النظر للوالي عليه باعتبار عجزه عن ايقظ
صف مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الوالي حقما للعاجز عنها والصغير مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالعجز تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بجملة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست نجسة فانها من الطوفان
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعجزا للاحتراز ومعون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الخطا 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 والمنكح جميع منكح اسم المكان او الزمان من المنكح اى ولاية ثبوت وقت المنكح او في
مكان المنكح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح وجمي المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن المبدأ ان
المنكح جمع شكوة والقياس سنا كج فخذت اليا تخفيفا اى الصغيرة مؤثرة في اثبات ولاية الكناح المنكحات 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 موافقا 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 ملائما يصلح ان يكون ملية 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 شرط لوجوب العمل
 بالعلل والتأثير والاثارة شرط 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 وغير 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 بجمته
 واعتبارها في الشرع بعد ظهور ملامة وذكس لان 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 مما قام في التصرف في ملكه بالاجماع فذلك يقوم مقامه في التصرف
 في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعليل بالصغرى ولاية الامكح لتعليل الوصف موثرو هو اى تعرف بمحمية 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
 شيوب اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو الاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر اخر
 وهو العلم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باشرافه القياس على الاستحسان الذي هو القياس الحنفى اذا قوى باشرافه
 القياس لصحة اثره والباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساد لان العبرة بقوة الاثر وصحة دون الظهور والاستحسان في اللغة يستفعل
 من الحسن وهو هو الشئ واعتقاد دعنا نقول استحسنته كذا اى عطفته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من سوجب قياس الى قياس
 اقوى منه وليس سبحانه اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثرا والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس
 تصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة 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 المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من
 القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى اخر 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 اخذت
 القياس اراد بذكره والبيته على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك فخلاص هذا الاصل لان الاحسن ان يذهب اليه لما
 يترجح عنده لان الفهم 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 شبيهة للاعنى 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 سجة لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال
 ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجمه الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا يبيح سوى اى شيوة 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 بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الويع وكثرة التور وكفى ذلك
 طعن فى غير رية وفتح من غير خوف على المراد فابوضيفتم اجل قديا واشد ديانة من ان يقول فى الدين بالتشبه او بعمل
 بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ يشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الحقيقى
 انه عند اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى حائى وخصى والاستحسان الذى هو وقوع التعارض فيه هو القياس الحقيقى لا انه قسم
 اخرى القياس اخر معروف بالتشبه والاشكالن القياسين اذا تعارفا منا فى حادثة يبرج احد سبابه ليل ان امكن وتترك العمل
 بالآخر الا انه سنى بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه او امام اهل اجتهاد وبين الدليل لعارضى له واشارة
 الى انه هو المعمول به فى الغالب ليرحم على الاخر واعلم الصيانت كل واحد من القياس والاستحسان المتعكف فى مقابلة الاخر على وزن
 فاعدهجى القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثانى مانه منضعه ومنه اثره بالنسبة
 الى مقابلة فى الظاهر ولكن انعم اليه معنى خفى هو التورثى الحكم فى التحقيق فاذا دفع به فساد ظاهره وتوسعه وجه القياس واحد
 نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثانى مانه اثره بالنسبة الى القياس فى 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 الثانى من القياس الجلى لقوة اثره الجلى
 على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده وما 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 وكفا
 العقل راجح وان كان باطنا على البهر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه ومنه اثره اذ ركه وبموجبها ما كلفه بالبر بالنسبة اليه فان قيل بل الاثر
 للبعينه للعلل بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا
 الترجيح فى الاقيسة 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 بالعدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى القوة
 فاما ميرورة الوصف حجة فبالاشه فبجوز ان يترجح ما هو اقوى اشرعا غير والله الا سلم ان القوة او الزيادة فى 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 الاحكام مستورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
 الشاكلة الى اخره ولمسنا استلزم كل قسم من القياس بمقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدمن تقديم احد سبابه على
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثانى وبين
 بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فىس تلاية السجدة فى 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 اخر 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 اجزاه وان ثم السورة ثم ركع لم يجز ذلك عن سجدة
نوبها اول من يركع في الصلاة من غير ان يركع في ركوعها ثم يركع في ركوعها ثم يركع في ركوعها ثم يركع في ركوعها ثم يركع في ركوعها
في الركعة كالطهارة لا يقربها في الركعة بل يقربها في الركعة الصليبية لا يتاخر بالركوع ولا يسجد ولا يسجد في الركعة في الركعة في الركعة
من الركوع لا يتوب من سجدة التلاوة الا بالاشطين احد ما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد
من يركع ركوعا على عدة سجدة التلاوة على الفور فيركع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
على الفور اجزاه في القياس وبه تأخذ في الاستحسان لا يجزى 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 السجدة في قوله عز ذكره وخررا لهما على ساجد الان الحود وهو السقوط و
سجود في السجود وركوع الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا لم تطمط راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقط
الواجب منه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما يسقط بالركوع
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 ومن كان يدل على ان يتسك بظاهر النقص وليس يقبل لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
الشرع امرنا بالسجود ويقول فاسجد واشدوا سجدا واقتررب والركوع خلاف 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
كان 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 تنفقد لهذا
اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسور به لا يتاخر بالالتيان بما يجاهل ففسد
وجه القياس عصاره هو حاله ان يعمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فبما رجح اي ثابت بدليل
هو رجحان اي لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات 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 بالذمركمالاتهم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً يحصل به مخالفة المشركين الذين استنصوا عن السجود
 لله تعالى استكباراً والاعتقاد بالمقرنين الذين تبادروا الى السجود تقرباً وافتخاراً كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
 بالسجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفخرون به الا انهم
 اليعين والشماكل سجداً لهم تران الله يسجد له من في السموات ومن في الارض وسيد يسجد من في السموات والارض
 طوعاً وكرهاً وسيد يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع
 والانقياد 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 للحصول 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
 كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ركعوا واسجدوا وقول عليه السلام
 لكن جعلتكم على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادى بنفسه 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 يتبادى به السجود ان يكون عبادة فصارت الاثر الخفيف للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفس
 الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجازع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
 بالحقيقة مع الفساد الخفيف وهو جعل غير مقصود مساوياً بالمقصد وقوله اى القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره
 الباطن قسم من وجوده اى قل فان لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرمن انواعه رطلان كل واحد
 منها يقول رثنى بالاعت وقبضته ويقوم البنية في الاستحسان يقضى بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها اربعة ناساً لجمالية
 التارج كما في الغرني والهدى كما لو ادعى الشرا في القياس تبطل البنات لتعذر القصار به لكل لكل واحد
 منها الاستحالة وتعذر القضا كواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنفسه كنادية الى الشيوع المانع من صحة الرمن
 فمقتضى التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقداً علمية وثبتت بينة جميعاً 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 كاشفاً لثبتهما اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لها كما لو باع شيئاً
 جميعاً بعينه واحد ومنها ما 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 ذرمانه لا يكون اختلافاً في
اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرمان الثوب يبيع 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 بالاد
المذكورة بالبالشارة الى المعين فكان الموصوف بان سيج حسن في سيج غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا تبين ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ آية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم أعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو
قول أبي يوسف ربح الماخرو ومنها ان الربن به المثل ربن بالتمتع استحسانا وهو قول محمد بن وفي القياس لا يكون ههنا
سها وهو قول أبي يوسف ربح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وفي القياس ليس يقياس
وهو قول أبي 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 وعده وهو قول زفر بن لان السرقة تتم بالاخراج
ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للعاونة كما في السرقة الكبرى
فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن جلت الالبس بذ الثوب وهو لا يلبس به فنتزع من سائمة لا يبعث استحسانا وفي القياس
يبحث لوجود الالبس بعد العيين وجه الاستحسان ان العيين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا بالاشارة زمان النزع عن العيين
ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سديع الطبرانية طاهر بركوه استحسانا وفي القياس بحس احتمال السور سباع البعائم وجه
الاستحسان ان السبع ليس يجلس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة للكله
مع صلاحية الغذاء ودليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعانه 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 تمايزها من الميتة والنجاسة فكانت كالبجاجة الحماة ففي جنس هذه
المسائل رجع علماء وآراءهم الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعفت اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر عند عدم الظهور او الخفا 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 ويترك 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 اتركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم والحديث 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 يأمر انساناً ليحزله
خفاً مثلاً كذا وسين صفة ومقداره ولا يذكر له اجلاً 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 الخطا 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 للجواز 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 اقتض باسم الاستحسان فهو قياس شرعى في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
 التعدية على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانهما غير معلولة بل هي 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 والقيمة
 ينكرها فكان 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 المتعاقدان 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 ثمنه 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 المتعاقدين 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 المتبايعان في السلعة قاتمة بيعتها حالفا وترادفا

لفظ التزايير الى جريان التحالف بعد القبض اذا التزاد لا يتصور الا بعد القبض فذلك 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 يكره الاخر اذ البيع بالبيع غير البيع بالغير الا يرى
 شايهين 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 يكره الاخر في كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المذهب يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في البيع
 ويتعدى الى الوارثين والابارة والجواب بالاسم 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 البينة واختلاف
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل ان المدعى يكتذب 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 عجز عن القاضى الامام ابى زيد والشيخ ابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى في التزايير
 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 الامارة 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 جازان بن جوده عليه مع خلفه كما سنا
 وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون امتناع حكم المانع او الامتناع والثاني فذلك
 الفساد واذا التحقت بل ما من ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان مغل الشئ امارات وادله على احكام الشايخ فكان بنية لمة الو
 ذن الشايخ في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد فاخذل الدليل من المدلول كان ساقضة وباقى الكلام
 المذكور في الكشف ثم اجاز من شائحتنا مع تخصيص العلة زعم ان ذلك غريب علمنا ان الشائستة ليدن بانتم 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 المانع مع وجود العلة فثبت انتم قالون بالتخصيص فرد الشيخ 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 الوثورة اذا تكلف عنها احكامها في بعض الواضع 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 ذاك الصوم لان صوم يوم
مما فلا فرق 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 يده 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 البنائة وما رالفعل عقوا اى ساقطا واذا لم يبق فغلة تنه 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
فاتسقى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو جازت لا يفطر فاكل ناسيا بحيث في ميده وما انقلب الحقيقة فلو جازت الاكل حقيقة فاذ
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 منوطة 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 عدم 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
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 لثبت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبت 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 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 تعديت بقى الحكم مقتضا 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
الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس على سبب العلة القاهرة الثابتة بحمل واجماع وانتموا في صحة القاهرة

السنن لتعليل حرمه الربواني النعمان بعلة التمهيد فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين ونامة السرخين منهم كالقاضي
 امام ابي زيد وسابغية الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
 والمتكلمين مثل الشافعي مع وعلامة اصحابنا واحدا بنزيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومحمد الجبار وابي الحسن البصري صحتها
 نذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رتبة اسم الشيخ ابو منصور ومعهم مختار صاحب الميزان تسكوا في ذلك بان هذا هو 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 باوجده شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر عن 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 والتعدى متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنها لكان مشا واشتغالا بالانقياد وهذا هو التعليل لا يوجب
 علما لانه دليل ظني بلا ظان 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 بالتعدى فخرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدد 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 لو لم يكن كذلك لم يكن التعدد 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 بالاصل فالاصل 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 بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فكذا انما اذ اجماع العلة القاصرة المنصومة فان الشارع كما نص عليها

الاجماع

افادنا ذلك طابا بناهي الموشرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تفسير حكم النفس بالرأي الضابط الحكم مضاف الى العلة ابتداء العمل
تكانت 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 اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل الا سلم انحصار الفائدة على ما ذكرته في انما فائدة احد ما اثبتت
الحكم بالنفس كما ذكرته في الكتاب يستعمل الجهد بالتعليل للتدبير الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وانهما سفره في الحكم المبيد للقلوب الى
الطائفة والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقول اميل منها الى قهر الحكم ومراة التبديد وثالثها
المنع من التعدية عند ظهوره اخرى تعدية الا لا دليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجيحها 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 فلما حصل هذه الفوائد بما نتج
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 ومعنا ان كل واحد منها يتعدى الى فروع واجب اكثر تعديا من الاخر
يجوز ان يمتنع ومعنا يتعدى احد ما ولا يتعدى الاخر فوجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى اعتبار الامر وبين خبر
المتعدى ثبتت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم بوجوه
ان ثبت الحكم بعدة خبر فوجوه القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوته بعدة خبر ايضا اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأي لا يوجب جملا بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل فاني انما لا فينظنا بكونه الحكم ولكن اشرف لم يثبت العقل الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
معنا بالنظر الى ما يعيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لان السلم 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 كقولنا
اثر فائدة ولو كنا 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 ثبتت 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 والتعدية 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 بعد الطواف في سقوط نجاسة سو وسواكن البيوت اعتبارا بالرة على ما سببناه والعلة لظن
هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند البعض وجودا وعند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نفس
واجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التميز بين العلة والشرط والشرط لا يصلح مية لانه لا يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اتقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
فيه وانما نظر واني الاقيته من حيث العاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن البشرية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الامة المتقدية بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية للاشباع بين المجملين وما الى عامة
اهل النظر واجب ونفسا 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 على حصول التصور به اشتغال بما لا يندرج من السند وقدام المانع على فساد الوقف والمناقضة لان النزاع فيما قبل
بالنسبة الى ما دونها واما اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولي بالتقديم وقدام فساد الوقف على المناظرة
لانها اقوى في المدعى كما بينه قوله اما القول بموجب العلة فالنظم ما يلزمه العلة تبينه وذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل بالوجه
والعلل عليه تبليغ يعني مع اقرار الخلف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين بتسليم ما اتخذه الاستدلال حكما ليدل على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت العلة بدليله الطال باقوى انه اخذ
انضم بتاتم السائل بموجب دليله مع اقراره في الحكم تبين ان ذلك ليس ما اخذ لضم كما لو قال انضم ان الشروع في صلوة
الفضل او صوم النفل غير يلزم لانه باشر نفل قربة لا يرضى في فاسدا فلا يلزمه القضاء باساده كما لو ضو فكن نلزم ذلك
وقول عندنا لا يجب القضاء بالفساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متهما فذكر في وجهه ما لا يهين ضمنا عليه بالشروع ونحو
المضمون في ضمانه لوجوب القضاء كما لو قال في الختلة انما منقطعة الكحل فلا يطعمها الطلاق كمنقضية العدة ليلزم موجب فيقول لهما
الطلاق بهذا الوصف ولكن لهما بوصف انما مستندة عن كحل صحيح او ثبت ببلدة انه محل النزاع فلا يكون كذلك يمكن للسائل وفيه التزام بوجه
مع اقراره مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجوب 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 وعندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم التزام في هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتمنيه يجوز بدون التعيين وكذا ههنا يفر مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب
تحقق في قسم الاول بخفا ما اخذ الاحكام كشرتها وتشبهها وعدم التوقف على ما هو معتد لضم من جملة اختلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه دل ما يتفق الزمبول عنها ولذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الامة انما هو اصول العوام
دون معرفة المدارك والقول بالوجوب يضطر اصحاب الرد الى القول بالمعاني العقلية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاستئصال
بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره الجدي المناظرة او صافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرد وصفه ورو عليهم بهذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك لو
يصير حجة على لضم قوله واما الممانعة الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل في اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعا وهي الواقعة في حقوق العباد والعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى
عليه فكان سبيله الاكثار ووقع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
يتعدى الى غير ذلك الا عند الضرورة وهي تلج اصحاب النظر والى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لضم الجيب الى بيانه لكيانه الالتزام على لضم ثم الممانعة في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في كتاب سمانته في الوصف بان لقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه عنه وجود في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان
 يتقبل بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للثبوت في نفس الحكم بان لقول بعد تسليم وجود الوصف وملازمة للثبوت لا اسلم ان
 ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان لقول بعد تسليم وجود الوصف وملازمة للثبوت وجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بالثبوت
 الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوجود الوصف اذ قيل في الفرق بين اليا لينة في نفس الوصف وبين الملازمة في نسبة الحكم الى الوصف
 ان الملازمة في نفس الوصف هي ما سبق قلنا الحكم بالوصف المذكور في الفرج مع تسليم لعلته بصفة الاصل والملازمة في نسبة
 الحكم الى الوصف هي ما سبق قلنا الحكم بالوصف المذكور في الاصل شامل باسم الاول فيكون في قول انفسهم في كفاية الالات في
 معناه انما عنونه بتعلية بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كمد الرنا فانما لا اسلم ان الحكم وهو وجود الكفاية مشروط
 في الفرج بهذا الوصف وهو بالجماع نفع تسليمها في الحكم وهو وجود الحكم في الاصل بل الكفاية بتعلية بالانظار ونزها
 اذ اكل جنابة لا بالجماع بدليل انه لو جامع اسياسيا فهو مبه لا فيفسد صومه لعدم الفطر والكان الوطى لما يوجب التحذير لو جامع
 ذكرا للصوم فيفسد لوجود الانظار وان كان الوطى حالاً في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في المخرج
 وان من خرج النساء واثم المجرور بيمين القصاص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجماع السماصل بالالة فمقتضى انما يتعلق
 بالانظار على وجه الجنابة وهذا الوصف مما تختم بينا والجماع والاكل والشرب على المساواة فيستحكر لكل واحد وعنده انما يقع
 الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنابة فلا يمكن احكام الاكل والشرب بتساوي
 ولا لالة في قول في مع التناحية بالتفاحة ان يجمع طعام بطعم من جنسه من زينة فيسقط كسب الصرة بالعدة من عظمة الا في قول
 يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرواية والاجود فلا شئ يرد من القول بالمجازفة في الذاب
 التفات والتساوي في الوصف ساكنا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تزيد مجازفة في الذات بعد
 صورتها التي حرفت بها التفاحة اعم مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الاشياء فلا يد من القول
 من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يجمع حوازم البيع بالاتفاق فان يجمع فغيره من ففة يقفون منها جازمة وجود
 المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد سجا بطلان المجازفة لا اسلم ان سطة هما فان
 صوة هذا البيع لا يبا ان من الميزان يجمع الطعام بالاطعم بالاجماع فاذا لا يحد ما من ان تفسير المجازفة بالمجازفة
 بالمعيار وهو الكيل واذا فسرها بالاسلم وجمد ما في مع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
 فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادعتي الاستفسار ان التماثلة في الوصف فيسقط ليدنما لينة الى الرجوع الى حرف اصل
 المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع الطعام بالاطعم لان الطعام عنده ففة لتعظيم البيع في المعلومات والجنسية مشروط
 والمساواة كليا منخلص من الحرمة فقي مع التفاحة بالتفاحة وقد وجد العاة والشروط ولم يوجد لخلص لعدم تصور المساواة
 كليا فثبتت الحرمة كما لو تامت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز التفات في سائر الاموال
 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 فيموز مع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وانما لينة

في صلاح الوصف للمحكوم وهو التسمي في ما يبيح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل التكم 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 في فعل
هذا الوصف لا يجب البتة من فان قال المصل 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 حجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الحكم بما ليس حجة عند غير مقبوله اليه لا بالاسلام في شرح التكم وفي اصول الفقه فثبت ان
ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للالتزام على الحكم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقه لعلل المنقولة
من السلف من سببه لعلم واهل الطرد ووافقونا في اشتراط صلاح هذا المعنى دون الاول فكانت هذه الهاملة مما علة في التاثير في الحقيقة
وقيل شال هذه الهاملة لتولنا في تعليلهم لاثبات ولايته الابلوصف البكارة باعتبار انها حجة بامر النكاح لعدم الهاملة لاسلم ان وصف الكفاية
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لا يظفر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالمتى الثاني لثبات الهاملة في الثاني في التسمي في الا
استه بالعلم والتمهيد لاثبات شرط الهاملة والتعاقب فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه في كل من شرط الفقرة فخص جواز البيع في هذه
الامثلية بزيادة شرط انظار الخط كالكل لاسلم ان هذا الوصف صالح لاثبات عليه من الحكم لان ابلوصف فيما يتبادر الى الاطلاق بالوجود دون
التخصيص بزيادة الشرط ثم هالته 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 يبين للسائل صلاحه وكان ان اليل الابلعلل بيان اصطلاح كافي لعلل الوضعية كان السائل طالبا لبيان التاثير فاذا
بين صلاحه قبله السائل وتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الهاملة بدون نفاذ الوضع كانت تهما اخره فساد الوضع واما الهاملة في نفس الحكم فنقل لنا
في تعليلهم لسبح الراس بان ركن في وضو اثنين يشبهه كفعل الوضوء لاسلم ان التثنية هو مستثنى اصل بل هتة نية تكميل بعد اتمام الفرض لان هتة هي اكمال الفرض
في جملة بالزيادة على الفعل المفروض من جنس كافي اركان العلة الا ان الفرض هو نفس اليلستفوق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في اسع لم يتفوق
محمدا فكم تكيله بالاستيابة الذي هو سببه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره ويتعميل الاكمال بالابعد فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد احتباره واما الهاملة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما ثبت للسائل لان اصحاب الطرد يصفون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجوب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وعدم
معدمه وذلك غير كاف في صحة اضافته الى الحكم اليه بجواز 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 فسي 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 بجواز ثبوت بالاجماع او بالنس و ذكر الفوا الى في هذا
التمام ان الاستدل الكان محتملا يجب عليه لعلل ما ذكره عنده متى جاز غيره وان كان مناط الكيفية ان يقول فهاستنتى قد رتب
استحسان الوصف فان شاركتي في جعل لغيره لزمك بالترتيب وان طلقت على غيره لزمك التنبه حتى انظر في فان قال لا يثبت في ذلك
ولا اظنه وان كنت اعرفه فمذاعنا ومجرب وصاحبها كما ذكرنا في ما من كتابان حكم مستحاجة الى اظنه وشال هذا الجدل لاسلم في

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 بنصر 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 من عمدة التيقن
بالجواب او زيادة قيد فيمنع التيقن واما الحياء والوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الحبيب كلما صلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز منه في بناء المجلس لاني 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 التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على الحبيب
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 تعليل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة
اي لا اثباتها باسلام احد الزوجين اى جعل سلام احدهما والباصلة لتعليل اى جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب 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 بقاء 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 بقاء النكاح مع الرودة
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 والرودة قبل المدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والرودة عند الشافعي رحمة الله
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء والثالثة اقراء فانه اى لتعليق المسئلتين 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 بصفات الى المحادث بدوا الى اخر الاوصاف وهو والمحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر لو صفتين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اجتمعت الفرقة لوجب ايضا انها الى الاسلام الذي حديث لفتلاد ذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والاملاك 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
التعليل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وصفه لانه لتعليل لبقاء النكاح في مسئلة ثانيا فية وهو معنى قوله
الرودة لا تصلح عنوانا لبقاء النكاح مع الرودة التي هي منافية لزم ان يجعل لردة عفو اى وفي حكم المدوم ولكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون لعفو لكونها في نهاية الفتح قوله كواما المناقضة فكذا

المناقشة تختلف 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 غير تخلف الحكم عما ادناه او مثل العلة لا لما نفع و هو تلخيص اصحاب الطر والى التعليل لا
 مثل لا تقاسم المنفعة لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لما اتفق بها او رده السائل من النقض لا يجيب به من غير
 عنه ببيان الفرق و رده نقضنا ولا يتحقق ذلك الا بالاعتدال من خاتمة الطرد الى بيان المعنى و بذلك لم يعل ذلك انقطاعا او سائر
 المسائل ولم يناقشه في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا اجل 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 انتمثال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لا تاثيرات المطالب الاول فلا يسمع منه في نظر
 التسك بالتاثير والوجوه من الطرد فيها يند من الجالس وبمثال هذا القتم فيها ملل يشافه رجمه العلة في استراط النية في الوضوء
 انها هي التيمم والوضوء طهارتان لا يعل المساواة فكيف افرقتا في النية هو انتم هذا ما معنى الاكراهي في شرع فان في اشراط النية
 وهو مكتبة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا هو المعنى لا يقولوا ان التيمم يتحقق غسل المنيب والبدن من النجاسة المحتمية فانه طهارتان
 للضواقة 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 التيمم في غسل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وحما يدل
 لوضوء وهو حال محض جازت مساوته وكامل الذي تام نية 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 لغير لانه معقول المعنى اذا المقصود في الالة عن النجاسة من غسل الالة التعبد فلا يتوقف على النية
 ونحن نقول الماء في التطهر على بطبيعة كما انه من مل ومر و بطبيعة لانه خالق لهو في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
 طهورا والظهور هو الطاهر غسسه المظهر لغيره كذا فسر في عملي من جهة الالة او وبالثلة في صفة الطهارة وذلك بان ياتي في
 في غير اذ كان كذلك فعل في التيمم من غير قصد كما يعل من الالة والرى من غير قصد وكما يعل ان الالة الاحراج من غير قصد
 واما قوله هو متفكر في قوله التيمم الثابت في المحل وهو صيرورة لمونونك بالنجاسة غير معقول المعنى به الالة الاحضار وتحقيقه وشرنا
 اما حقيقة فلا نية لم تعبد بها حيلة بعد ما كانت تلاه واما ما شرنا فلان المحل هو غسل اليد في الماء والتعليل لا يخفى وذلك لا يوجب
 تغيير صفة المظهر فيقع الماء على بطبيعة على ما كان والنية يشترط لا غسل القائم بالماء والحدث الثابت في المحل وكان غسل اليد
 مثل غسل الخيش في حرم فقده الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات التيمم من غير معقول المعنى فيمتلج نية الى النية
 لينتبه فعلى على نية و يعميه مظهر وبعد اصابه بالنية وما يميز نية الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها بخلاف الطهارة
 باسطة الية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة دامة بانها المنفردة في صفة الطهارة الالة وانه لا يتمسك للمعنى في
 يسكن التيمم والى ايقال المسح شرع في الوضوء ومظهر او هو غير معقول المعنى في التيمم لا اثره في كثير النجاسة لانه اذا التيمم كان مثل
 في ان ملوث الا يبرح في نية ان يشترط فيه النية كما في التيمم لاننا نقول هو ملوح بأجل قيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الالة
 فيه الغسل لية الحدث اليه كسيرة الية الى سائر البدن الا ان الحكم يتمثل من الغسل الى المسح للوجوه فشرع فيه المسح ابتداء وتبيننا

بما

وتعد لتمام تمام انزل اخذ مكره فاستغنى عن المنية كالفعل وذكر القاضى الامام فى الاسطر فى جواب هذا السؤال ان الماد مطهره فيه
 لا بطلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سبب الاضعف عن التطهير للمنجاسة الحقيقية لان تطهير ازالة عينها فيها من فيه المنجاسة ضمنية لانها
 وسهوه دون اعيان واستغنى عن الغرمانية لا فاقا وتما الطه فصار العليل كالمسائل بل الذى يقدر على ازالة في افادة الطه فند
 الوجوه اى الوجوه الاربعة المذكورة تبيح اى تفسر اصحاب الطه والى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالاات الابا لوجوه
 الى بيان التاثير فيما ذكره اسن لا وصف الطهوية او يفسر بهم الى القول بالتاثير فيما بعد من الجاكس والامراض عن
 الاستعمال بالطه حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العليل المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العليل
 المؤثرة لا يتصور شيئا فسا والوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة والاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
 فاسدنا في وضعه ولذا لا يتصور بالمناقضة حقيقة لما ذكرنا ان التاثير ثبت بهذه الادلة وهي لا يكتمل للتناقض الحقيقة وكذا
 التاثير الثابت بها بجملة ان رفعها بالمعارضة محتمل جواز عند الجمهور من ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض
 الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يمسها التهايز والجمع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذا العليل المتنبطة
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بها هو علمة الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذا العليل الثابتة بها حقيقة المعنى في ان التناقض
 يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل الحقيقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقدر ويلزم منه
 نسبة الجمل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الرفع فساده فبطل طور اثاره الو
 وصحة فذلك في سلم لان الرفع بالمناقضة لا يحتمل عدم صحة الوصف او عدم تاثيره صح بالمناقضة ونسأ والوضع كذا
 ايضا كما فى العليل الطهوية وان اردتم بفساد بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك سلم ولكن المناقضة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب عليه مخرج محل المناقضة ولم يصح بعده الا المعارضة فلما اردنا به فساد قبل ظهور التاثير لكنه
 يبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة ونسأ والوضع بجملة المناقضة 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 طوى فيحتمل ان يكون صحيحا
 في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطه 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 المناقضة كما ذكرنا الشيخ الامام نور الاسلام
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع المناقضة ان التاثير اذ اثبت الوصف سببا والسائل عن المناقضة الى القول بوجوب
 العلة ان امكن ثم الى العاكب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وهو وضع لان الرفع اذا امكن تسليمه عاملا اخصم مع بقا انخلق
 مع انه اقرب المناقضة من المعارضة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هي استواء المسائل قوله كذا الضمير لاشان اذا الصور
 مناقضة اى وردت بعض صورته على العلة المؤثرة فيجب دفع ذلك النقص بوجوه اربعة بخلاف العلة الطهوية
 حيث لا يمكن دفعا عنها لان النقص الوا عليها يبطلها حقيقة اذا لاطر ولا يتقى بعد النقص 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 بدون حلة واذا
 لم يكن حلة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستمنا من الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
 فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدرع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاعند من ياباه فلا يتأتى هذا الدرع على ما ذهب
 والرابع بالفرق المطلوب بالتعليل كما نبه ومحل 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 الجمع لزمه النقص وبهذا الوجه يمكن الجمع من غير 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 يتجاوز 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 كارتل
 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 وبهت الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عمدة قليل كان ما وكثيرا ولو جوب عننا اذا جاوز قطره درهم
 وليس اذا كان ما دون الدرهم حيث لم يجب 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
 يتوله 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 الاثران غير محلها فثبت بدلالة الاثران
 في 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 في دفعه بالحكم ببيان اى على التسليم المذكور نقضا صاحب الحجح للسائل فان الخرج
 من غير صخارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم يتوقف به الطهارة مادام الوقت باقيا او مادام يعلى الفرض فانه
 عن فوائد 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 فكله 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 لانهما بعد السيلان 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 فمضى من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعارض بل لا يبيد بالأبطال 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 مستد
لا ياديا معترضا ومجبه الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالمالئة وذلك لان العلة التي تسك بها المجيب لا يتم حجة
بالم تسليم من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل ان القرآن انما صدرت 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 يترجح احداهما كانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلته
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي مخفية لا تبين الباطل ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة تنقضت
ابطال التعليل المعطل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ له يجب خلاف ما اوجب دليل المستدل من غير تعرض لربا لا بطلان 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 اظهار علة مبتدأه واهدى 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 ومجبه دلالته على الحكم والمناقضة تبين بطلان دليله ونسأوه لالة على الحكم وقد اختلفا في خروج احداهما ان
المناقضة لا تدور على السبل الموشرة فكيف تكفل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور العاشر قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
مألفة في الحكم صورة ومألفة 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 القام
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 رحمه الله قوله وهو لو كان الة آخره اسه القالب
نومان القالب في اللغة يستعمل للمعينين جدا ان يحمل على الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقالب القصة والكوز والثا في ان سبل باطن
الحا براد ظاهره بالثا كقالب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير بنية المشي على خلاف ابيته التي كان عليها فكذا
في القياس استعمل القالب ايح للمعينين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير لتعليل البنية التي كان عليها احد النبعين ان

المعلول عليه والعلته معلولا على مثال قلب الامارة فان العلة تكونها اصلا كان على من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اغل منها وهذا الحكم
يصير على التعليل بقلبه وهنالك فكل ان قلب الامارة وانما يصح هذا النوع من اقلب فيها 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 لثبات
عامة له اسكالا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من اقلب وشمل قول اصحابنا الشافعي رحمه الله في ان الاسلام
ليس من بشرائط الاحسان حتى لو زل الزمى المحماليثيب حرجم عندهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة ويرجم شيهم كالمسلمين اى لا حرزمهم
وبقولها ية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يبرم الثيب بنهم والبكر والثيب يقعا على الذكر والاشته فجلوا
جلد المائة على لوجوب الرجم فلما المسلمون بجلد بكرهم لان تترجم شيهم لانه بجلد بكرهم قبلناه مانصب علامته في الاصل
وهو جلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو جرم الشيب على هذا القلب بعارضة صورته حيث على السائل لتكليل 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 بلا مقيس عليه فيقبل فهو معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل الما انقلاب فسد
الاصول وبطل القياس لظلمة من الاقوالهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة فيرجم شيهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة او لا تستدل
اصلا والثاني اى النوع الثاني من اقلب ان يجعل لاسائل وصف لعلل شاكه النفسه 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 صا
شاهد عليك بما جك من خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالعقب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لفظ
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 لاصحابنا لخصمين على الاخرى فماد ظنم انهم الاخر عليه
في عين تلك الساموثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضه 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 يتحقق
الا بوصف زائد على الذي ذكره لعلل فيه اى في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال لقلب
يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه ملة فيكون بتعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
مخسفة غير شغوية كالباطل 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 اصحابنا الشافعي 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 فوذا في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ابهمه انهم حيث لم يكن انه يتبين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا منه
في هذا الوقت بتفسيره فخرج من زاوية الزيادة 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 تقديراته في حكم المستعمل فلا يقع ذلك في الدليل لجواز ان يكون العادة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متناهيين وان تعرض لتقيضه فلا يمكن اعتباره باصله مستعمل ولا اثباته بعلة كالاتي اجتماع التقيضين في محل واحد واستحالة اقتضائهما العلة حكيم متناهيين لتدريعاتها ايامها واجوابها عن 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 باصله منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم والتقيض حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولها في الاصل من غير استحالة لعدم تنافها في ذاتها فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستعمل ولتقيضه في نظر السائل واذا انزعجت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستعمل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يتيج 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 المنقض على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام بعضهم الا على سبيل التعليل لا يخرج الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صح لانه تعليل في مقابلة تعليل العقل فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان تجوز الاعراض على العلة المؤثرة بالقلب من يمنع الاعراض عليها بالمتأثرة وفساد الوضع بشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالقلب يمنع عليه كالحتم للقلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت تاثيره لوجب اجل في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن تقييده بل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المذبح سلك تعلق حقيقة 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 بل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على الم يظهر التاثير ما ذكره في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من قلبك تاثير الوصف في الحكم الذي ملل دون الحكم الذي قاله خصمه فقتبين ان الاعراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كون واصل علم قوله وقد قلب العلة من وجه اخر وهو صفة فاسد 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 هي عبادة وسجدة الصلوة او الصوم لتفعل التي شرع في عبادة لا يعنى في فلسفة المعنى اذا فسدت لا يجب 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 اي لما كان الشأن كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يعنى في فاسده باوجوب ان يستوى فيه الهى فيما شرع فيه من العبادة حملن التذوق

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 ائتمت استواءهما فيه والتقدير يلزم فيه بالاجمع كان اشرع ولذا ايضا عمل القضية 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 الكتاب
الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذا 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 اخر ليس بمنافق بل هو الحكم الاول لان
لم ينف التوتية ليكون اثباتها متافضاً لمداه و اذا كان كذلك فهما متناقضتان اي هي شرط صحة القلب فلم يكن كعكس دعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض محكين 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 ولكن 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 التفاضل في ذلك
اي اشكال انتهى 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 السائل من وجوده 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 فالصحة من سبب المناقضة والابطال
فان 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 في بعض المقابلة من غير تعرض لابطال ملته انصم فيمتنع العمل بها بما في كل واحد منها ما يقابلها وينسقط
العمل الا يبرح احدى هاتين على الاخرى فاذا ترجمت احداهما وجب العمل بالاربعية حيث ذمها من المعارفة تحقيق في قول
اصحاب الشافعية عملته في ثبوت احمس احمس في الوصف فيمض ثبوت كالفصل فاما لما فهمه يقولنا انه صح فلا يسن تليله كالمسلسل
انتهى هذه معلقه صالحة 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 لانها في الوصف الذي يدعى السائل متعديا كان
ان شئت عمل مختلفكما الوضوء في ان قطرة بول و دم و خمر تخمس نجاسة البول والدم والخمر خميا حتى لو توهمنا زوال بعضه الى نجاسة ذلك الوصف
و لكن ينفى ما يفسده ظاهر لانا قد بينا ان الحكم التعليل ليس الا التتبعه فاذا اختلف التعليل من التعدية بطل الخوة عن الفاعل اذا احكم في الاصل
ثابت بالشرع وان العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا اختلف التعليل بطل 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 حجة من يكتفي
 به يصلح دليلا عند تعارض حجة مثاله اذا اطلق الجيب في حرمة بيع الخبز بجنس بجنس متفادلا بانه يكليما قول بجنس بجنس متفادلا كما تحطه في حجة
 فيعدها انه لا يمكن ان المنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكن الافتقار والادخار وقد فقد بها المعنى في الفرع فذا المعنى يتعدى الى نفس بعلية هو
 الاوثر والذين ونحوها اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تغني للسائل الماسح حيث انه ليس بوجوده في حيز
 و قد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطوم ولم يوجد في الفرع فذا المعنى يتعدى
 الى فرع مختلف فيه وهو الملوكة وما دون الكيل ولما ثبت نفاذ الوجه الاول كان هذا الوجه ادلى بالقتاد وهذا معنى قوله ولقاسه
 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 في صحيح في نفسه في الشيخ وبه ايراده على طريق تقبل منه فقال وكل كلام صحيح
 الاصل في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر السائل واصل 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 نفذتة عندنا سواء كان الراهن موصرا او مسلما اذا كان مسلما يوم العبد بالسكاية في كل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
 على المولى منه يساوه وعندنا الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسلما قولنا اعدا له قولان في المسرعة اصحابه في هذه المسئلة
 بان الاعتاق تقر من الراهن بما في من المرتهن بالابطال اي بطل حقه في الدين بدون رعاه وهو البيع بالدين عندنا وليس
 الدائم عندنا فان 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 البيوع لان البيوع 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 فقضى صحيح 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 البيوع كذا في الامار وانت في اهر
 فهو الاعتاق تبطل اصلا لا يتمل الفسخ والرداي اتمنى من الاصل شيئا لا يتمل الفسخ بعد ثبوته والردن ابتداء فان الكيد لورد
 الاعتاق لا يرتد ولو لا ذلك لولوا هو المولى ان يمنحاه لا يفسخ بوجه بملكان البيوع 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 حجة 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 فاعبءوا اولي الالباب
 فقدموا بالاقتدار العمل بالمرجوح اعتبار قوله عليه السلام نحن بحكم بالظاهر احكم بالمرجوع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة والشافعيين
 على تقديم بعض الادلة العقلية على البعض اذ اقتصروا بما يقوى على معارضة فاتهم قد مواخير عاكفة رضى الله عنهما في البقاء اثنتا عشر على خبر
 من روى ان الامام الاسن الماروق قد مواخير باروت من ارضها عليه السلام كان يصحح جنبا وهو صالح على اروي اليه هرة من افضل
 بن عباس رضى الله عنهما عن النبي عليه السلام من صحح جنبا فلا يصام له قوسى على جوالى بكر فلم يخلفه وطف فيه وقوسى ابو بكر رضى الله
 خبر المنيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يشترعه و لكن الظاهر لوجوب العمل بالراجح بقوله لم يوافقوا
 والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام امامه المسلمون حنفا فهو عندنا
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافى في القول بوجوب العمل بالراجح دلائل ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
 الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المتقوسين لان المتقوس يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
 فما المعلوم ان ليس لبعض المعلم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
 تعارض نصان قاطعان فلا يسبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والاوجب للمصر الى دليل اخر
 او التوقف دلا في معلوم ومنظون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فنثبت ان العمل بالترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها
 فنعد تعارضهما وجبا لرجح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة من فضل نبي اية التليخ على الاخر وصفاى قالوا ان
 القياس لا ترجح بقياى اى زيادة احدى المتلين على الاخر وصفاى 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 المتلين على الاخر وصفاى ولما قال القاضى الامام ابو يدريم الله والترجيح اطوار الزيادة لاحد الطرفين
 على الاخر وصفاى معنى قوله وصفاى ان الترجيح يقع بالاميرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا ليقوم
 به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة من زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
 بها المائلة ابتداء ولا يدعمل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تصدأى العادة كالذائق او اجمحة او الشعية في مقابلة العشرة
 لا يعتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سبب زيادة كل واحد لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذ اقولت ما العشرة
 فان كان لا يرمى ترجحا لان الستة بنحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يسد رواخر بقوله وصفاى الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
 حديث واحد او قياى من احد ونى الاخر شيان او قياى من كذا اشار الى بقوله حتى نوقالوا الى آخره وقد اختلفت فيه قد ذهب بعض الال نظر من اصحابنا وبعض
 اصحابنا لشافعى رحمه الله الى انه صحح لان الدليل الواحد لا يقيم الادلة واحدا من جنس قياى اطلاق بالتعارض فبما الدليل لا حصر لما عن المعارضة صح
 به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل لذي ماضه ودليل اخر منه في اثبات
 الحكم فترجح على الاخر لا ترى ان العلة المتنازعة من اصول ترجح على المتنازعة من اصول الترجيح فبما الدليل لذي ماضه ودليل اخر منه في اثبات
 وكما يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من اعلة واحدة المستزعة من اصل واحد لقوتها بكثرة ما 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 لاقوام له فيه 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 شاهدين والاخر اربعة لا يترجم بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصح مرجحة للمجته وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية
بطلح الاصل كالمذي 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 شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين ترجمت شهادة العدلين لظهور اليكده من غير 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 للكتا
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 وتبايناه فيصير مرجحا والاصح ان حديثا يترجم بالقياس لا من جنس
ما يصح حجته بنفسه بطرح الاصل وان لم يكن محجة في هذه الموضع وانما يترجم بعضه للاول غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين فسر
او كما والاخر اذ لا او كما او كان احدها خبرا مشهورا واهتمت اتم والاخر خبرا واحدا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين حديث في الاخر
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 عشر حجرات مثلا كذلك ايضا مات من جمع الحجرات كان
الدية عليها نصفين وتخل عنها العاقلة ولا يكبل صاحب الحجرات كانه قتل وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل حجراته من
حجرات صاحب الحجرات المتقدمة علة تامة ليصل معارضة كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح وصفا للجناية اخرى فلا يقع بها
الترجم ولو قطع احدها يهيدة 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 حجته فلكا يتا في الترجيم واما ما يصح هذا النوع من الترجيم لان الاثر
يسمى في الحجية فان الوصف به صريحه 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 الخمر لقوة الاتصال فانه لما هاجمته بالقياس عليه السلام تقوى بما يوجب 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 الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين 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 سواء
والعدالة شرط 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 عن ادراك ما يصدق امرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقت على حقيقة فضل العدالة متعذر لان امر باطن وربما كان الذي يظن انما عدل في حجة في التقوى من الذي يظن انه
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 مسنة سور سابع الطير فان سماع
نفس في القياس لان لها بها متولد من اللحن فاذ اتى الماء حاله الشرب تخبر الما كما في سور سابع البها ثم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاته كخمس الماء يوجب تخبره بالنفس في الاستحسان هو ظاهر لاننا تشبه الماء قهره وانما عظم حاجته لارطوبته فيه فلا
يوجب ملاقاته الماء تخبره كملاقاة سائر العظام الظاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للتخبر 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 الاداء في
من شربها فيترجم الاستحسان على القياس اقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادفة القياس مثل مثلة طول
احرة مانه لا يترجم احمر من كحل الامة عندنا وقال المشافعي رحمه الله يمينه لانه رفاق المحرم على غيبة منه وهو مراه على امر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارتاق ابلاكي معنى لانه الرق اشراك الكفر والكفر موت سكا قال الله تعالى او من كان ميتا فاحيينا
اي كافر اقدميناه ولهذا الخمر الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يبرح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
كحل يملك العبد باذن مولاه اذ ادفع اليه مهر اصل الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فيملكه احرة كسائر الاملاك وهذا اقوى الاثر
لان المحرم من صفات الكمال اسباب الكثرة والرق من اسباب تضييق العمل تخيير ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فانما ان نيزداوا الرق وتبيع حله فلله هذا اشطرت قوته واداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسعة او ما شاد من النساء لفضله وسرقة فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاما ق اولى دون التضييق وذلك ما يترجم بالعرف
في الحرة باذنها وفي الامة بنيرانها فالارتاق اولى وضعيف احواله فان كحل الامة جائز لمن ملكه سرقة يستغنى بها عنه كذا في
اموال الفقهاء لقول الاسلام وقاد وضمانه في الكسوف قوله والترجم لقوة اثباته اي اثباته الوضوء المترجم على الحكم المشهود به والمواد
ان يكون وصفا عدليا قياستين الزم احكم التعلق بين وصف القياس لآخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة
ان الوصف المترجم انما صار حجة باره وصرح اشره الكتاب اوله سنة او الجمل لثبوتها بعد هذه الاداء فاذا زاد الوصف ثابته على حكم
اداد وقوته لفضل معناه الذي صار حجة وهو رجم اشره الى هذه الاداء كقولنا في مسح الراس مسح فلا يصح تكراره اتمت في ادائه

في

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 الركن
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 يصرح في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرع للتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتميم ومسح ارجاء ومسح الجوارب على قول من يجزه واعتز بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء
بنية الماد فان مسح وقد يشرع في التكرار لانه يعقل 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 لعدد
الوصفين اصلا او اصولا فترجى على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحده 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 يترجم 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 فترجى على
ما ليس تبك له من فتنين ما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف التام على ذكره ليرتجى الترجيح الاصول على الالتماس هو قريب من القسم الثاني الا ان
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم مع قال شمس المائنة رحمه الله واما نوع من هذه الانواع افاقا رتبة في مسألة الاثباتين به امكان تقديره بالذين
في ايضا وكذا في التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان اجمحة التثنية تختص باحتساب 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 كالتميم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باكثر كثرة الاصول وليس هذا الترجيح 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 الاصل ان 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 النظر
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حليلية 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 الرصف
الذي حصل محبة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصالح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا تستلزمه اوصاف
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفريز الاول وفيه غيرته عند المعارفة لا اذا عارضه في الترجيح الترجيح اخصر
الانواع الثلاثة كما ان اولئك مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فلا يسن
مكرهه فانه ترجيح على قولهم انه يركن في وضوء فيسن بتلويثه لان ما قلنا ينكسر باليسن مسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا الاكابر
لان المنصف يتكبر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخرة انها قرابة محوتة للنكاح لا يجابا بمتن الحق من قولهم يجوز وضع زكوة احد ما
في الآخر لان قلنا ينكس في سبب الاعمام وما قالوا الا ينكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب بمتن قوله واذا تعارضت فترجيح
كان لرجحان 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 القسمين الاولين يطرد الترجيح
بعوة في العاني ان كان لا يلقى التعارض وتحقق التقاطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجح الى الذات احق من الترجيح
الاخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا وثبته فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من شئ
تتعلق بالآخر بعد ذلك كاشهاد 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 ترجح
الخصم بالعدا واقطاطا وهو راجح الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب بان المحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدمه في حق نفسه من قيامه بقائه بنفسه فكما كانت الحال موجودة من وجه ودون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة لمن
كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولي وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحل لاجرا راجحا باعتبار المحال لانه يصح نسبة
وابطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بغيره والتبع لغيره لا يصلح بطلان لما هو اصل نفسه وناسخه وقدمه وما يليان تبع الشئ لا يصلح بطلان
لذاتك الشئ ولكن يصلح بطلان الشئ اخره كما هو امثال الاول 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 واحده تعلق جوارحه 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 و
فساد افرجهما بالكثرة اي رجحنا 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 واقطاطا في باب السهادة فانه اذا اجتمع فيها جهة واحدة

صحيح

وجه الفساد ترجح جانب الفساو بالاتفاق وكان ترجحا اولى لان الكثرة من ايا لوجود لانها تحصل بانقسام الاديان وهي معنى راجع
 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 تكاد تقبض الا ان الشيخ اتمت في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لا
 به المبينة على المعاني المتبادلة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بقلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح
 بقلة الاوصاف ونحوها فقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترار التطويل ذهوني مقام الاختصار واقما على ما ذكره الائمة في لسانهم

وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فحصل قوله نعم جلا يثبت بهج التي مر ذكرها سابقا على اياها قياس من الكتاب وانته والاجماع شيئا ان الاحكام المشروعة مثل المحل ومرتبة
 واجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب السبل والاشروط وانما قيد بقوله
 سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بالقياس 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
 بشرطه بوصف معلوم ولما يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فاستحقاقها اى تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون
 الحكماتها بواسطة معرفة وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانها وشروطها وما يتعلق به الوسيلة يتقرب 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 لا نقول كون القياس صلا من اصول الشريعة ووجه من محجبه واجب وصله بالهج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تأخير
 بيانها في كتابها بقوله تنوع الشدة تعال عالفة وحقوق العباد فالصحة بالنسبة التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
 الفقه الموجود من كل وجه الذي لا يربى في وجوده ومنه السجود لمعين حق اى وجودها باثرة وهذا الدين حق اى موجود صورة وسلمى لفظا
 حق في ذاته فلان اى شئ مبرمج ومن كل وجه قال حق الشدة تعال ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يختص به احد ويسمى الله تعال
 تعظيما لئلا يفتخر احد من الجبابرة كمرته البيت الذي يتعلم به معلية العالم باسحاؤه قبله ضلوتهم ومثابة لا اعتد راجرهم وكمرته الزنا
 لا يتعلق بها من عموم النفع في سلامت الاشياء وصيانة الفرض ارتفاع اسيف بين اشياء بسيف التنارع بين الزناة وانما يسا اليه
 تعظيما لانه تعال تعال من ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون متعالم بحجة التعليل لان اكل سواء
 في ذلك بل الاضافة لشدة اعظم نظره وقوى نفعه وشاع ففضل بان يتنفع به الناس كافة وحق العباد ما يتعلق به مصلحة عامة كمرته
 مال غير فانه من العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك يصح بال غير باجته المالك ولا يصح الزنا باجته المرأة ولا بابا جته الهما قوله كمرته
 وما اجتمعا فيه وحق العبد في حاله حد التقدير فاشتمل على كفيين بالاجماع فان مشروعه لرفع عار الزنا عن المقدون ودليل على ان فيه
 حق العبد مشروعه حدان اذ دليل على انه حق الشدة تعال والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الشدة فيه غالب عندنا حتى لا يجرى 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 يقيم 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 وقع 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 المورد 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 حقه
لفظ غصبة فهو في الامام فاعلم هو بمخلاف التصاغر لانه علم بحقه وهو من الرقة ولا يجوز فيه الزيادة والتقصان نفوس الله ونحن
نستأنس بالسبب بالحكم اما السببان من العذوق يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف بمعناه فقد اتفق به بتممة الزنا فاجب له العمل على القاذف ليكون
بوجوده ابراهم لا قاذم عليه ليزول استيعاب من المقذوف فلك الله حتى لو كان المقذوف مجزوا لم يلحقه التهمة لم يسجد لقاذف 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 والصدق في عرض المقذوف حتى ثبت للعبد ضرورة من هذه الطريقة والوجه الاول والواجب
فيه الحق الصدق والوجبات في وجب الحق الصدق والعبد يقينا معظم الحق فيه لمدعوه بل بخلاف التصاغر لان نسبة ليس العقل الذي هو جنسية
على النفس فيما صدق الحق وهو حق الاستغناء والعبد من حق الكبرياء يجعل الله حجة له ذلك فصاغر معظم الحق فيه واما الحكم فمولد
حرمت القذف لا يسقط بحجبات العبد من الكفر والكباير كما لا يسقط حرمة الزنا بالمائة التي ثبتت عقابا تعالى بكفره وجناتهما ولو كان معظم
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط حرمة ومغيبه وكذا تنقذ بالرق من اظهر الدلائل على قتلنا لان يجب بمخالفة العباد ولا يهدف بالرق كالكلان المال
فانما يخصص ما يجب عقابا تعالى من العقوبات التي تقبل التشفيع والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الامم 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 عقابا ولا يخطا الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المساواة كما تيههم من صاحب الحق تيههم من الجاني يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا
ظلمه وكما منع اهلها منه مع انه لا يمنع صاحب الحق تيههم الزيادة عن تهنيفها حقه كتهنيفهم السرة في التصاغر من يسأل بيل على ان العبد
فيه حق او ممن سلتا ذلك فادعينا ان عظم الحق الصدق وانبتنا به دليله فمما كان للعبد فيه حق حتمته والكان معظم الله تعالى شرط الدعوى في اثر
احد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسن الله تعالى لا يثبت على شدة الظمانان 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 الصدق 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 حاله او ما قلب فيه حقه فاما جرم حق الصدق
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 الحقين لما ذكرنا ان اهل جنسية على النفس لله تعالى فيها حق الاستغناء والكل
للعبد حق الاستغناء ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شدة على الحقين وان كان حق العبد اجمالا بخلاف والدليل على ان فيه حق الاستغناء
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 الانفس يجب عقابا وعزل ولكن لما كان برب البدن المائة التي تنبى عن منى بجملة بقدر الامكان وفيه معنى للمقابلة

من هذا الوجه علم ان حق العبد باج واليراشيخ في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله كما اشارت الى خاص حق العبد وفي اسم القصاص النبي
من الهامة اشارت الى معنى الجبر كذا قيل وكذا تفرغ من استيفائه الى الوسته وجران الارث فيه وسحة الاعتيا عن عنه بالمال بطريق الصلح وسحة العفو
بالجماع يدل على سجان حقه ايضا قوله ليعباد خاصه كالايان والصلاة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والحج وهي على مراتب
فالايمان سهل وسائر العبادات فروعها ولا صفة لها بدونه اصلا وهو مبيح بدونه تمام العملة انزل 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 قربة بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعد الزكوة لتعلقها بتمت المال التي دون نفسه
النفس وبعدها الصوم لانه شرع ربا فتمت وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاولين في
الشفقة لان كونها الامارة بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البال بل يختص
بمتعلق مغنطة اوقات شريفه وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجزى الاوطان وجانب الاكل والاولاد والقطع عنه مواد الشهوات
في البوارى فمنه فتمت وقهر على قهر بالصوم وكان الحج بمنزلة الواسطة الى الصوم من هذا الوجه وكان دونه وبعده هذا الوجه هذه الجملة
اجماد لانه فروض الكفاية دال يقدم من فروع الالعيان وذلك لان الواسطة بهننا كسر شوكة المشركين ودفع شره وهي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروع الكفاية ثم الكفر جنسية قائمة بالكا فرائضة باختياره وكان احرار ضايفه
والجماد الذي شرع له فتمت لم يكن عبادة اصليته بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا بعبد
فيها وكانت تلك العبادات اصليته وانما سواها من نوافل العبادات ومنهنا وادلتها من الزواجر لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودا قوله وعقوبات كاملة هي مضمرة لا يشوبها معنى آخر مما تفي كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد
السرة وحد الشرب لانها وجبت بجنائيات 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 رمد وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها استلوا
للذب من عقبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاهرة وتسيها اجزية وذلك مثل حرمان اليراث باقتل قرقامين ما هو كامل وقاصر الجوار
لفظ يطبق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كانه قوله تعالى فلا تعلم نفس الاخرى اسم
من قرء امين جزاها كانوا يعلمون 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 بالتعمد يجب لمن وقع عليه التعدي لا يبرؤ وليس في حرمان الارث نفع مانا الى القاتل المتعمد عليه فتمت انه
وجب جزاء الله تعالى لاجرا من ارتكاب ما حرمة كالحمد ودلان بالايك لعنة الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيها انه
عقوبة بالية لا تتصل بسببه لم يظهر بدونه بخلاف الحمد وكذا لا يفيقه لعنات في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركه القاتل وكان عقوبة
قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت باقتل الخطا فانه في الجنائية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل بنائها الجنائية كالتقصير لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجنائية القاصرة وكونه عقوبة لا يثبت في حق العبيد
حتى تقتل مورثه مما اخطا لا يحرم من اليراث عندنا خلافا للشاخي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصرا كان او كاملا لم يستدعي حفظ

لا حاجة ولا محطية بالتخطاب والاختطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير اصلا لان لم يكن تعلق الجزاء بنجاسته الخاطي اذ كان عاقلا
بالتالي لا يخطب اذا خطب جازم المواقفة لانه لا يقع الا من تقصيره منه وكان الخطاب متوجعا عليه في البتة في كماله خيرا والشيء قد تعلق
ربنا لا توخذنا ان نسيتنا او اخطانا فيجزان تعلق به الجزاء الفاصلة وهو المجرمان التقصير في البتة كانت بـ الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فانما العيبا فينا من الخطاب اصلا فتصور الالة فلا يوصف فعل بصبي بالتقصير الكمال والنقص فلا يثبت في
حقه العقوبة الكاملة الا الفاصلة فتم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة
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 الامر بين البهامة والعقوبة
وهي الكفارات فيهما معنى العباداة لا يوجب بطريق الفتوى ويؤمر من جيب بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبر الكفارات
والشع لم يفرض الى الكفارة اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفروضة الى الائمة فيه فيتم في بطريق الجبر وكان في اداها
معنى العباداة مع انها يتبادر بها محض عباداة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها توجب الاجرة على افعال
توجد من العباداة ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كحاجب العبادات بل توقفت على اسباب يوجد
من البديهيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهادها على ارتكاب المحذور
الذي يستحق الماثم به وجملة العباداة فيها قابلية عن تبادلها انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر
الى الاصطباة فتم خصه اصابتها الى حلق الراس لا ذمى به من راسه جاد لها لاصطباة والحاق منيب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة
فيها قابلية لا تتبع وجودها سبب العذر اذا العذر ولا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العباداة ان لم يتبع الوجوه في اول
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 معا حرس فاذا اسلم هذا الكافر وتحلته حنت
و هو في المنهض غير حان ايضا لان حمران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فخر فان جهة العباداة فيها راجحة ما خلا فيها
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها قابلية لان سببها لا يتردد من بين المحظر والاباحة لتقصدة الافطار بالاصح لفضا وهو جنات محضه
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصد الجنائية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة
كمنه بغيره العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدي عباداة وتبرح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض اشروح
والدليل عليه انها تنقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحتها كالحرد فان من جامع على ان لا يجوز لم 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 محققة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤتمه حتى لا يشترط لهما كمال الاية وصدقة الفطر
المؤتمه الثقل فقوله من امنت القوم امارتهم اذا حلت مؤتمهم اى تقلم وقيل العدة من قولهم انا في فلان ومانت له امانا اذا لم تستعدك
وقيل انها من منت الزبل اموتة والهزة فيها كمن اعد او رقبيل هي مغلقة من الاون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كونه في المغرب والصباح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتق على معنى العباداة والمؤتمه

منه

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للعيام عن العفو والرفق واعتبار منه 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 كالنفقة 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 الغنمين في مالها كالنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة وابى يوسف ولهما وان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهما حتى لو ادا ذلك من مالها الاب او وصى الاب او المجدر وذا لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى المجد بعد المجد او وصى نبيه القاضى لها وعلى قول محمد وزفرهما الثلث لا يجب صدقة الفطر عليها في مالها فان كان الاب غنياً يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سبب ما س الولد كما انه يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذ ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذ ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولا نهى عبادة او معنى العبادة فيها راجح فللا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعلية يتبني الوجوب واستحسن ابو حنيفة والشافعية والحنابلة في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا ذلك لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المونة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والياسمين في الاسرار وكلام محمد وزفرهما الثلث اوضح قوله ومونة معنى القربة وهى العشرة بسبب العشر الارض النامية بتحقيقه الخارج فبا اعتبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سنيين وباعتبار تعلقه بالارض هو مخرج كتعلق الزكوة اذ باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء 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 القربة وان كان تابها يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بوجه وجاز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك له مائة ارضاً عشرية تعلق عشرية 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 قربة وثواباً تبعاً لمعنى المونة كما في نفقة لابي بن والاولاد واذ كان معنى القربة في الاداء تابها لمكن الايجاب على الكافر بلا تعيين قربة 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 عشرية فيستقيم ايجابها على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالمخرجية لا تصير عشرية باسلام المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ما خذ من المسلم 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 النماء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التى هى عبادة والكافر ليس من المله فلم 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 واذ استقط الاول ووجب حتى آخر كان المخرج هو اولى من اليه حتى كان في ابتداء المن عليهم بخلاف المخرج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان یؤخذ منه مؤنة مائة یا ثواب کففتة واجبہ وما یجب صرفہ لے المقامۃ من الجمالات عند الحاجۃ ولان الاسلام لایبانے
 ما ہو عقوبۃ من کل زوج کالرجم والقصاص فلما بانے المونة التي فیہا معنی العقوبۃ بالطریق الاولی وعن محمد روا یتان فی
 الشرع بانے علی الکافر بملکة الارض المشدۃ فی ردایہ السیر الکبیر یوضع موضع الصدقة لان حق الفقیر ان یعلق بہ
 فهو کتعلق حق المقامۃ بالاراضی الخراجیۃ ونے روایتہ ابن سماعۃ یوضع نے بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقیر ما صار
 اللہ تقالے بطریق العبادة وما ل الکافر لا یصل لذلک فیوضع الخراج کالمال الذی یأخذہ العاشر من اہل الذمۃ قوله
 وطوبیۃ فیہا معنی العقوبۃ وهو الخراج الخراج مؤنة کالمشہ لان اللہ تقالے حکم بقواد العالم للاحین الموعود سبب
 بقائہ ہو الارض لان القوۃ ینسج منها فوجب المشہ والخراج عمارۃ لہا کما وجب علی المملک مؤنة
 جلیم ہم وودوا ہم وخمارۃ ودرجہم وعمارۃ الارض وبقاؤہا بانسجۃ المسلمین لانہم یذون من الدار ویصوفونہا
 من الاحساء فوجب ذلک الخراج للمقامۃ کفایۃ لہم یشکونہا من اقامۃ النصرة والعشر المتأخیرین کفایۃ لہم
 لانہم ہم من حدیم الاسلام معنی کما قال علیہ السلام یوم بدر تتصرون بضعنا لکم وكان العشر الیہم
 حرفا لے الارض واتفاقا علیہما فهذا معنی المونة فیہا ثم اشع جعل فی الشرع معنی العبادة کما یؤکد لہم المسلمین وفی
 الخراج معنی العقوبۃ لانه لکافرین وذلك لانه متعلق بالارض بعضہا لکن من طلب النار بالزراعتہ والاشتغال بالزراعتہ
 حارة النہا والاعراض من بن النہا وودہا من ضیہ الکفار وعادتهم وقد ذمہم اللہ تقالے بذلک وقوله عزاسمہ واثاروا
 الارض وحمروہا اکثر لہما عمرو با فیصل سبب العقوبۃ ووضع الخراج علی الاراضی فذلہ متضمنہ بمعنی العقوبۃ لو وضع الجزیۃ
 علی الرئوس والیسر اشار النبی علیہ السلام بقوا اذا تبایعتم بالین واتبعتم اذا تاب البقہ ذلتم وظہر علیکم حدوکم
 وسنۃ قولہ حین رہی الہ الزراعتہ فی دار قومہم ما دخل ہذا دار قوم الاذلو وكان الخراج باقتبار تقادۃ
 باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعتہ عقوبۃ لان الارض اصل والکمن من الزراعتہ وصف فیہا
 مؤنة فیہا معنی العقوبۃ ولذلک ای ولان الخراج متضمن معنی العقوبۃ والذل لایبتدأ الخراج علی المسلم حتی
 لو اسلم اہل بلدۃ طوعا او تمہد الاراضی بین المسلمین لم یوضع الخراج علیہم وجاز البتہ علیہ
 ای لبتا الخراج علی المسلم حتی لو اشترى مسلم من کافر ارض خراج او اسلم اکافر ولو ارض خراج
 یؤخذ منه الخراج لاون المشہ لان الخراج کما تدر وبعین المونة والعقوبۃ لم یکن ایجابہ علیہم ابتداء بمعنی
 المونة بمعنی رھہ معنی العقوبۃ ایاء ولا یسقط بعد الوجوب ایضا فانہ لو سقط لسطق باعتبار معنی العقوبۃ وقد
 عارضہ معنی المونة وانہ یوجب الیقظ لا یسقط بالشک ولان الاسلام لایبانے المعقوبین کل وجب
 بل ینا فیہا من حیث انہ سبب البسۃ والکرامۃ کما قال اللہ تقالے ولشدۃ العنة وکر سولہ ولا یؤثر
 ولا یصلح سببا للذل والخصوان الذسے ہو عقوبۃ ولا ینا فیہا من حیث انہ شرع فی حق
 المسلم ما ہو عقوبۃ محضۃ کالمحدود والقصاص واذکان کذلک فلن لا یتدأ الخراج علیہم
 عملاً بالوجہ الاول ویجوز ان یتبقی علیہ عملاً بالوجہ الشانے اذا البتہ اسلم من الایات

من الابتناء فانما الكفر فينا في القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وتباعد قوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انسان
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يموت باقتبائه على العبد اداؤه بطريق الطهارة
 او يتغير مثل لصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقو العباد وهو نفس الفناء والمعادن الغنيمه ما ياخذها المسلمون
 من اموال الكفار بالاستيلاء والمدن اسمها حلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمى بلان الناس يقيمون بها العياف
 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 الوثنية لاحق لاحد فيه بناه على ان الجهاد حقه 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 امح بين
 ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيما لله تعالى لانه خالص جده لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع
 المصائب حقه على نفوس كذا جعل جلاله اوجب اثبت اربعة خمس المصائب للغانين منه اى بطريق الهبة 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
 ورحمته 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 الغنيمه الى من استحق اربعة اقسامها 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 وسخاله ويرتبه 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 ليه كما كان حل لئني باسم بخلاف مال الزكوة
 فانه صار خيشا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقو العباد اكثر من ان يحصى اى لحقو في الصلة اهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل
 ائتم او المنصوب وملك البيع والشحن 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 الكبر

اول الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجهان للعلل على المحصر هو الاستقرار لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود
بمنتهى سمي الطريق سبباً لانه وسيلة يتوصل اليه المقصد قال الله تعالى وامنناه من كل شئ سبباً اي طريقاً موصل اليه وسمى سبباً لانه يتوصل
اليه البيت ويسمى سبباً لانه موصل الى 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 شرط وبقوله ولا يتصل فيه معنى في العلة اي لا يوجد في حكمه بوجه بسيط وبغيره واسطة من سبب
الذي لا يشبه العلة ومن سبب الذي فيه معنى العلة فاما كان كلاً من طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يتصل عن معنى العلة وكما تعرفت وقديم التعريف ثم بين خلوها 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 الحقيقة على اختيار المصنف وهو اختيار في الاسلام ومما هو غيره فعليه بما يكون تسمية
الوجه في الحقيقة والنعاب وسائر اذكاره فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجازة وذكر 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 منظر منضبط دال على السبب
عنه كونه معناه حكم شرعي وقائمه نصيب سبباً معناه الحكم سهوله وقوتها في كل ما يشار عليه في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوجه هذا من يعطى اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعليه هذا التفسير يكون سبباً بما عاينته ولا لكل ما يدل على الحكم يتوصل
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية لك اسباب الطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقة مثل 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 اللزوم ان الدلالة
سبب محض لتعمل فعل فاعلمت انما سبب محض بل الدلالة في ازالة من الصيد مباشرة جنائياً اذا لاس من يزل
بها ان الصيد فانه امن بجده عن انما هو يريه عن امنه كانه قد التزم لعقد الاحرام الا من الصيد عنه فصار جازاً بالازالة الا من
عنه بالدلالة فيعني كالموضوع اذا دل السارق على الودية فيظن لانه بان تبرك بالكلية منه لا يظن ولا يلزم عليه ايضاً ما اذا سعى انسان
الى سلطان خال من حق اخر ليعز حتى عمه الا كان السامي ضامناً 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 فيعني
تألو ان كان السلطان معروفاً بالنظر واخر من سمي به اليه فيعني السامي ان لم يكن معروفاً باليمن ولكن نحن لانفتت به فانه خلا
اصول صحابنا فان السمي سبب محض للملك ال صاحب المال فان السلطان يعززه للتباعد والطبعا 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 الديات لكن في معنى العلة لان السوق والقره وكحل الديات على الذاب كره ولانها كان شيها على طرفه طبع السابق والقاتر فصار
 تعلما معنا فالى الكره فيما يرجع الى بدل المحال فيما يرجع الى جزا مباشرة فلما حتمت لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص من قال الكفر فنى الاله
 ابوديهما السبب حكم العلة من كل وجه لان اسم علم الحكم للمنايات بالاولى صارت العلة الاخرى حكما لا اولى من كل وجه مع حكمها لان حكم
 الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت لا اولى بغيره ملة لما حكى قوله فانما اليمين باسمه اسمى اليمين على اولى 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 المعلق سبب معتقده لان ادنى درجات سببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ذلك لان سبب كذا
 هو علة معتقده او السبب الذى في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذى لا تاثير فيه يكون كذا حال التبرؤ الى الحكم وان كانت
 في السبب معتقده او اليمين بقصد البراءة الغرض من عقاب البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بانتهى تعالى او بغيره وذلك اى البراءة
 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 لتبوت وطريقا اليه في احوال لكنه اسمى الخلف او المذكور هو اليمين
 او المعلق يحتمل ان كرم الديات يعنى الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند ذوال المعلق في سببا مجازا باعتبار كرم الديات كسبب العتب فخره
 قوله تعالى انما الديات في امر غيرا كسبب اليمين صيدانى قوله تعالى ليلابوكم بعد بئس من الصيد تناله ايكم فان المراد منها اليمين 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 لانها ادق قبل وجود سبب وجوزا 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 العلة بال
 تاثير الحكم وكان في معنى العلة باعتبار انهما في الحكم عند وجود الشرط الاخرى وانما كان سببا في احوال معنى العلة لم يجز بتعليق الطلاق و
 العتاق بالملك لان السبب لا يتعقد في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذى ليس في ملكه ليسا بعلين لاطلاق والعتاق من جهة هذا الكلام
 قد صرحنا في هذه المسائل فيما تقدم قوله وهذا عندنا المجاز يعنى المعلق بالشرط الذى سببناه سببا مجازا وهو قولنا انت حر اذ انت طالق
 شبهة حقيقة حكما اى حتمت كونه علة معتقده من حيث حكمه خلافا لقره العبد وتعيين ذلك في مسألة التغير عند المعلق بالشرط قال من شبهة
 احتمية بل هو مجاز وتعيين ذلك احوال في مسألة التغير بل سبب التعليق وسى ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فانا
 ثم طلقتا ثلثا والتغير تفصيل من قولهم ناجرنا جزاى فقد سيقذ واصلة انجيل كذا في السلبية فعنده لا يطل التغير التعليق لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهه من محل يتعقد فيه كالسبب اسمى التعليق بالشرط ما اتم بين المعلق ومجمله فاجب قطع السبب
 بالكلية كالشخص اذا حال بين الرمح والمرمى اليه واذا لم يكن له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى احوال صيرورة سببا في الزمان انما
 لا يوجب اتم في احوال بل كيفية احوال حدوث التعلية وهو قائم الاحتمال يعود باليه بعد زواج آخر وهو في احوال معين ومحملا

اذ منتهى السالف في حقهما ولا يسطل 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 سواء كانت بالشدة تعالى او بغيره تحقيق المملوف عليه من الفعل
 او الترك فان المملوف عليه قبل اختلف كان جازما الاقدام والترك فاذا قصدت اختلف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكد به اليقين
 اي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بمن ان يصير البرينة ونا بالجزء على منتهى ان لونات البر لزوم
 اجزاه لامانة في اليقين بغير الصدق كما يميزه الكافرة في اليقين بالشدة عز وجل تحقيق معنى اليقين من محل والذبح اذ صار البر مضمونا
 بالجزء او ينفى في اليقين بغير الصدق كما يميزه الكافرة في اليقين بالشدة عز وجل تحقيق معنى اليقين من محل والذبح اذ صار البر مضمونا
 صادرا للثبوت ضمن البر سببه وهو التعليل شبهة كونه اجبا بالجزء او في احوال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجابا بالطلاق
 في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا الجواز شبهة احمقية وقوله فيكون المنصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاطلاق
 ان البراءة صلا الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صادرا من ضمن البر وهو الطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل نوا
 البر كالمغضوب مضمون بالقيمة على منتهى ان يلزم القيمة عند نوات المغضوب لانه لا يكون المنصب حال قيام العين المقصود في
 يد انما صب شبهة ايجاب القيمة مستخرج الا براد عن القيمة والدين والكلالة بها قيام العين حتى وجب على الكفيل واهين حال
 بقاؤها ودفن 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 ايجاب بالبر ليس لوجوب شرعا
 لانه نصب شرعية وهو ينزع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت من دون جلاله من حيث وجوبه انما يتصور وجوده 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 الوجود ثابتا 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 الوجود 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 التمسك لانه عدم البر فيها اصلا فالحال المنقذة وحرية
 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 واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للبر وهذا العرضية لانه قولنا ذكرت مسلم في اليقين بالشدة تعالى ولكن في التعليل
 قد ثبتت اجزاء عدم البر من الاصل كما ثبتت عند نوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت اسر كذا فامراته طالق وقد كان فعل
 يقع الطلاق وانما بصدده من هذا القبيل لغيره عرضية عدم البر فيها اي على اسس وجب كانت لوجوب عرضية وجوده او بقدره واذ كان
 كذلك اي كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت سببه للمعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكه على سببه او الضمير راجع
 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 السلام لانه شبهة السبب من محل متبني فيه كما لا بد من حقيقة السبب من المحل لان شبهة التانيث لا يثبت فيما لا يثبت لا يثبت
 ذلك لانه شبهة لولا التبريد مع سئل المدلول ونقط تايد دليل على ثبوت منتهى من الاحكام في غير محل الا يري ان شبهة
 الكفاح لا يثبت في الرجال بالاتفاق ولان في حق المحارم عند ما دان شبهة اليقين لا يثبت في حق المحر والبيعة لان حقيقة الكفاح والبيعة

والمعنى

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 يمت التعلين لان الشيء اذا ثبت بصفة في اشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
الاترسة انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل الدار يستأمنه قوله ان دخلت الدار فلذا يبطل بطلان محل اجراء ايضا
وانما بشرط بقاء الملك بقاء التعلين كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بحماية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح
ويقتضيه بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه في الشرط البرية قوله بطلان التعلين بالطلاق بالملك الى آخره مما
عما قال في زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعلين لا يحتاج الى بقاء المحل بل ليل ان التعلين الثلاث بالملك في امراته حرمته على احوال
بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق فلما ندمت فادع اجراء التعلين بدون المحل فلان يقع بدون
كان اولي لان البقاء اسهل من الاجراء فاجاب بان تعلق المطلقات الثلاث بغير المحل ان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العسل 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 لعده ان حثك فانت حرمان
باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلين فان التعلين بشبهة العلة تبطل
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تعلق المحل لتعلين لان اشبهه لا يقاوم حقيقة فصل ذلك اى كون هذا الشرط في حكم
العسل او التعلين بشرط هو في حكم العسل معارضه لهذه الشبهة اى انما لها من اثرات وهي شبهة وقوع اجراء وثبوت شبهة
للمعلق قبل تحقق الشرط وهي معنى قولنا السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومنه المعارضة ان محل التعلين يوجب ثبوت شبهة وقوع
اجراء وكون الشرط في معنى العلة يقتضيه عدم ثبوتها فان ثبوتها مبارقة واذا اشغقت ثبوتها بمبارقة التعلين بالشرط الذي حكم العسل لم يشترط
قيام محل الاجراء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعلين مطلقا مجردا عن الشبهة ومحملة ذمته احوال لانه يمين محضه ليثبت بقاءها
ووجه اخرها انما استثنى ثبوت اجراء في احوال 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 المحل
بالنكاح لاحاجة الى هذا النزاع من التاكيد لليقين بوجود اجراء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
اجراءه موجودا في تلك الحالة لامحالة واعرض عن على اذكرنا 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 الشرط تنجز الطهاره والايلاء وادبى عنها بان الطهاره لا يقيد بابطال محل المحلية حتى اذا قامت المحل
لا يبيح الطهاره لغوات محله باثره في منع الزوج من الوطء اى وقت الكفية فلما كان حكم المنع وبعد التعلق بالثبوت
المنع باعتبار سرقة المحل وان لم يمت بذلك الطريق فيجب الطهاره الا ان ابتداء الطهاره في غير الملك لا يقيد
دان كان المنع متصورا الا عن الطهاره شبهة لمحلة بالمحرمية وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فالما الطلاق
فعله في ابطال المحل وقع الملك بعد وقوع الثلث فانت محل الحكم فلا يبيح اليمين بالطلاق فالما الايلاء المعلق
فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل بغير الملك والايلاء ولا يبيح على

الحملات ايضا واعست من عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وتلاق طلاقا بالشرع
 فان اليمين لا تبطل وقد بطل على مملية و بان الالة اذا استولدت حتى تعلق عتقا بموت 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 وكبح طلاقا ولما ارتدا جميعا لا يبطل النكح وانما يقع الفتر
 لا القطع العصمة بينهما ولما بقيت المملة بقية اليمين وعن الثاني بان العتق وعين وتب بطل التلخيص بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تبطل بالموت عتق اخر بسبب حديده وهو نسب ام نسب الولد في احوال كما استولت
 بنكاح فانها لا تصايم ولده فان ملكها صار ام ولده لان القيام العقب في احوال قوله واما العلة فمنه في
 شريية فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعرض يتغير به وصف المحل بحول لا عن اختيار ولهذا استمر
 علة فان المحل يتغير لحوله من وصف العصمة والقوة الى الضعف والمرض وقيل به ماخوذة من العطل وسبب
 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 عمرو ويجوز ان يكون محجزة علة لا متعارف
 لخروج عمرو به 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 والقيل لاقصاص والادوات والعبادات والعطل المستنبطة بالاجتهاد كالعلة في المؤثرة
 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 فقيده 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 والقيل لاقصاص والادوات والعبادات والعطل المستنبط بالاجتهاد
 كالعلة في المؤثرة 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 اشرية حقيقة
 تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها وايضا ذلك الموجب اليها لما بواسطة
 وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة 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 اكمال هذه الاوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت
 عقلية علة اسما ومعنى ذلك ما ذكره في نظائر ما كثره وعلته اسما ومعنى ذلك ما كثره في نظائر ما كثره وعلته اسما ومعنى ذلك ما كثره
 وعلته معنى وعلما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلته معنى لا اسما كالوصف لاول منها وهو الالهي

عقلية

في القاب ومنها شبهة العلة 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 علته اسما ومعنى كالاجزاء
المنفصلة او علته معنى لا اسما وحكما كعلته العلة للمعيار باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يحيل تماما آخر
قوله وليس من صفته العلة الحقيقية يقدمها على الحكم بل لو اجب اقتراهما مع ذلك كالاستطاعة مع الفعل المختلفان
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تنفذ على حكمها رتبة 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 وبقاها خراكم عنها تقديما وما خرازا ينافيها 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 ووجه 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 اليها بالتالي لم وجود المعلول بلا علة ادخلوا العلة عن المعلول فاما العلة الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم اجبر ولا عيان الاترسي ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جاز بعد اذمنة ^{بشروط}
ولو لم يكن لها ما شرعا كما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه
القول للمنازاة 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 اليها لانها لا يثبت
العلم وانما يثبت بها سبب لان ما وجد يثبت حتى يوجد ما يفسد وهو لا يقربون ان الشئ يرسل الحكم فيسطل الحكم
لا على العقد ولكن سئلنا انها موصوفة بالبقاء كما هو ذهب البعض فلذلك ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى

فسخ احکامها از فسخ احکم لایکن الا بفسخ العقد لان احکم لیس بمنفقتی یکن فسخته فلم یشیت البعای فیما ودا و موضوع
العزرة الیه اشار صمدرا لاسلام فی اصول الفقه قوله واذ اترانے احکم لیس عن السنة لما نفع كما 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 نفع علة اسما و معنی لای حکما لان فسخ البیع و ما حزه عنه و بنوا تقسم الثانی من الاقسام المذكورة تو فسخه ان البیع
المشروع ان یوجد رکن من الیه فی محله و قد وجد ههنا فکان علة کسما و معناه ان یشید الملک لانه وضع لا فادة
الملک مشرعا و لنته و البیع الموقوف ههنا الصفة لانه انقذ لا فادة الملک و قد ظهر اثره فی الحال فان الملک
المشترک یشیت موقوفاً علی اجاده الممالک حتی لو اعتق المبیع یتوقف اعتاقه و لا یشیل و لو لم یشیت الملک موقوفاً
لما توقف و یطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه و کان علة معنی و لکن الوطیف لا یشیت فباع مال غیر بفسخه اذ یجوز
کذا فی عبارات الاسرار و کذا الشرط فی البیع بشرط اختیار و نقل علی احکم دون العلة و سبب البیع لما مر فی اول
الکتاب فقی البیع مطلقاً غیر متعلق بالشرط کالبیع و انما علی من اختیار و کان علة اسما لکنه موصوفاً لا فادة الملک
و معنی لانه هو الموقوف فی اثبات احکم عند ذوال لما نفع الا ان احکم الاصله و هو اثبات الملک البات ترانے لما نفع و هو
من الملک فی البیع الموقوف لانه ملک محرم لا یجوز البطلان علیه بفسخه اذنه و التعلیق بالشرط فی البیع بشرط اختیار اذ
التعلیق بالشرط معدوم قبل وجوه الشرط فلم یکن علة حکماً الا ان الفرق بین البیوع ان اصل الملک لما نفعه
بالشرط فی البیع بشرط اختیار لم یکن موجوداً قبل الشرط فالا حاق الموجود من المشتري فیما اذا کان اختیار للبائع
لا یتوقف علی ان ینفذ ثبوت الملک اذا سقط اختیاره فی البیع الموقوف ثبت صفة التوقف فی الملک التعلیق
بالشرط و توقف الی لا یعدم اصله فثبت اعتاقه بفسخه التوقف ایضاً علی ان ینفذ ثبوت الملک کذا ذکر الام
شمس الا تترجمه الحد قوله و لانه لانه ای کون کل واحد من البیوع علة لاسباب ان المانع و هو حق الممالک او
اختیاره اذ ازال بالاجارة فی البیع الموقوف و باسقاط من له اختیاره و یفسخ المدة فی البیع بشرط اختیار و جوب احکم
من الاصل حتی یتعقد المشترک بزدانته ای ثبت الملک للمشتري من هذا البیع من وقت لایجاب اسی لیتندا
وقت العقد حتی ملک المشترک المبیع بزوانته المتصلة و المنفصلة جميعاً فثبت انه علة لایبیت یعنی لا یتبرهن تیانخ
احکم عنه انه سبب لالعلة لان العلة قد تیانخ حکماً لما نفع فان شئ من معان علة لوجوب الصوم فی حق المسافر
و احکم متاخر الی ادرک مدة ایام از و اصل البیع صحیح من الممالک و احکم متاخر علی اصل الشافعی رحمه الله الی
ان تیانخ قالمانع و هو خيار المجلس کذا فی الاسرار و اعترض علیه بان قوله واذ اترانے احکم لما نفع غیر مستقیم علی
اصل الشیخ و رحمه الله لانه ینکر تخصیص العلة و هذا ینزخ الی القول بالتقسیم و اجیباً عنه باننا نکر التخصیص علی
معنی ان ینفع العلة قائمة و تحلف احکم عنها المانع و ههنا وان وجدت العلة اسما و معنی لکنها لیس بعلة
حقیقة تحلف احکم عنها فلا ینکر تخصیصاً و القابل ان یقول لا یصور التخصیص مع قیام حقیقة العلة لان الکلم اذا
تحلف عنها المانع لم یکن علة حقیقة و اذا کان كذلك ارتفع الخلف 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 وحكم
 ايضا 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 فاذ لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدله وهو الأجازة لاسمها في الثبوت كالشئ والشئ فثبتت اية
 ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا 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 بين المرأة مقام ما هو المقصود بالفتح 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 التجب 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 مقدم 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 شبهة
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد ثابت 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 وانقصر فيما نحن فيه على زمان
 وجود التفتيش لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا يثبت الاضافة في حق الأجرة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الأجرة في الحال كما ثبتت ملك الشئ 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 لاسمها لا 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 الشئ المشتري الشئ 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 قال المنافع ههنا فمن 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 ثبوت
 تنقصر عليه استندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل محي 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 كذا والذكرة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول كذا وصدقنا لفظ
 قبل يوم لفظ وكذا ان اذ كان النذر بالعموم او بالخاصة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن ايجته عن ابي يوسف بخلاف ما لزم لوجود العلة اسما
 ومعنى قوله وكذلك اي ويشل ما ذكرنا من مقدار الجارة وكذلك نصاب الزكوة والاياجيب النصاب الزكوة الى اخره قال مالك
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العاقبة بل كونه تاميا بالحول بمنزلة الوصف للآخري من علة ذات معين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
 لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعميل السلوة قبل الوقت وعندنا ان نفي النصاب قبل الحول علة تامته لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب
 بل الحول اجل اثره المطلب عن صاحب المال تسمية كالسفر في حق العموم ولهذا صرح بالتعميل قبله ولو كان وصف كونه حليا 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 وكما لو اذا احصاه مع ذمها وكما القيمة اذا صلح في اول الوقت واذا وقع المردى زكوة لم يكن له ان يستمر من الفقير ولا
 من الامام عند ذلك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسباب 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 لوجوب المواصلة اسما للاحسان الى
 الغير لقوله تعالى وحسنوا وانفقوا واعفوا في النصاب دون خصه وهو الثاء وفي الغريب يقال اكسبه سبالي مواصلة اي جعلته اسوة اقتدى به
 ويتقدي به وبني وداسية لانه ضعيفه كذا اي النصاب جعل علة لبعثه لثما لثوله عليه سلام لانه كونه في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي حكمه اي حكم
 النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف الثاء شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهة بالاسباب لوجوب احد سببها
 ان الحكم وهو الوجوب اسما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس كما يشبه النصاب هو الثاء فان الثاء المحتمل وهو الدر والنسل والهن في الاسباب
 وزيادة المال في التجارة والثاء الحكمي وهو حلال الحول لا يشبان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحول يحصل ليوهما في المرعي
 وسفادما وزيادة المال في اموال التجارة تجعل كنية رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن بالخلق حكم
 به وهو الثاء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهه بالسبب فكانه اخترا من المرعي ونحوه فانه علة لوجوب
 تحريك السهم ونصيته في الموارء ووصوله الى المرعي اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسا كلها لا تحدثه لم يثبت له شبهة بالاسباب حتى الحكم
 بل جعل حله لخرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهه بالمثل لان الثاء الذي هو في حقيقة فضل على الثاء
 لوجوب المواصلة كاصل الثاء ونصيته اي يردا وبه 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 شبهه بالمثل كان له شبهة بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصلا لثما فقال ولما كان اي الحكم
 متاخيا الى وصف لا يستقل اي الاستدانة شبهة اي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل حقيقة فخصا
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا شبهة اي شبهة لثما لان النصاب يحصل لثما وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة
 وشبهه لسبب من جهة لثما الحكم على الثاء الذي هو وصفه وتابع له فخرج شبهة الذي يثبت له من جهة نفسه لا مصلحة على شبهة الذي يثبت له من جهة
 وصفه من حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يلزم 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 لثما وانما العلة المواصلة لثما

لا يملك بدون الوصف كالارض عليه بوجوب العشر والخروج بصفة التماز تحقيقا والتقدير من الممكن من الزراعة فاذا قامت هذا الوصف من الارض
 لم يترسبها للوجوب نجما ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط النجاسة فان العدة بركننا ووصفها مجردة قبل وجود الابارة والشرط
 الا ان حق المالك والتعلق بالشرط يمتنع ثبوت الحكم فتدبره والمانع مثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يمكن المشتري البيع بزواحدة
 التمتع والتفصل وبخلاف السابق اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى يقع من الواجب بلا شبهة لوجود العدة
 مطلقة بصفته ولما اشبهه بالنصاب العلة لان اى النصاب يشبهه لعل فيه املاكان وجوب الزكوة فاجتنبنا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا
 يقدم بنفسه بل يفهم بالوصف استدلالا اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بانتهجى ليرحل بعيش ما لم يستكنه يكون الوصف بهذا البقاء ذلك
 ولو لم يبعه من اوله بالذات في هذا الزمان واذا استد الوصف عند الحكم وهو الوجوب بل اوله ايضا فيصنع تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما
 امكن لو تفرغ الا والابد وجرد اصل العدة كنه اى المعجل بعيرة زكوة بعد الحول على خلاف اقاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب
 كامل جاز المودى من الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كما ملأ ان المودى تطوع حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الا
 منه بحال لان الفقرة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان ادائه الى الامام كان له ان يستد منه اذا كان قائما في يده لان الشئ اليه
 لا يربط ملكه من المدفوع فان قيل لوجوب الزكوة الى الفقير فما رخصنا قبل الحول وارادوا العياذ بالتدبير الحول والنصاب كامل سائر المودى من الزكوة
 كذا في التفتيش ولو صار المودى زكوة بعد تمام الحول بشرط ائتمار المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب جوهريا وان
 بعد تمام الحول كنه مثبت استدلالا اول السبب به كما بناه فيصير المودى زكوة عند تمام الحول من بين الاداء لا تقتصر على تمام الحول فيعتبر له
 المصرف عن الاداء والاخذ تمام الحول وكان مقتناؤه وارتابه قبل الحول ولبابه سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل يسقط
 بسوت المديون والعيير الذين حالوا ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء الحول منها لست طالوا حيث لا يؤخذ من تركته وكذا المديون ملك
 الاستقاطا لاجادها ملك صاحب المال منها استقاطا لوجوبها ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب مرفوض الموت علة لتغير 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 الحجر ومعنى لانه موثري حجر من التصرف فيما هو من الوارث لبدلته كما شاهد
 اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي ابيك لان تبرع ورثتك اخضا زحر من ان تدعيم عالة يتكففون الناس فنه عن التبرع فيما وراء
 انك سمعت الوارثه الا ان اى لكن حكم المرض وهو الحجر 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 التماز ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانها حتى
 لو وجب المريض جميع ماله وسلك الى الوهب له ليعير لكان في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة 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 يضاف الى الكل وكونه الاخير واذا استد الوصف الى اول المرض استد بكم وهو الحجر
 فيصير كانه تصرف لبدل الحجر ولا يقدر الابارة صاحب الحق واذا بر من المرض كان تصرفه نافعا لان العلة لم تتم بصفته وبنا اى المرض
 اشبهه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت عادت به فان تراخى الامر التي يحدث بالمرض مفض الى الموت
 وكان بمنزلة عليه العلة نجما والنصاب ان الوصف فيه ليس بجاذب كما بنا قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كقول المتقضي مضاف الى المتقضي بواسطة التفتيح وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكذا ان الحكم منهاك
يضاف الى العلة دون الصفه فعمدنا الفيل يضاف الى العلة دون الوساطة فمن حيث ان العلة الاخرى يحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شها بالنسبة شر القريب علة للعتق بواسطة الملك اذا اشترى لوجب الملك والملك
في القريب لوجب العتق لقوله عليه السلام من باع ذراعا من ماله من غير عتق عليه عتق الشئ مضافا الى الشئ او يكون الوساطة وهي الملك من وجوبه
وكان شراء القريب مما تاتي لوعتق من اشترى او يامن الكفارة يتادى به ولكنه اخذ شها بالسبب باعتبار كليل الوساطة التي هي من وجوبه
كالرعي علة تامه للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحريك السهم ومضيته في الهواء ونفوذ 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 كاشرة للعتق حتى وجب القصاص على الرعي ولم يهبط 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 واحدة على الاول بالوجود وعند
ومنه لانه موثر فيه لا اسم لان العلة يتم بالوصفين جميعا فلا يلحق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يبرج على الاول لوجود الحكم عنده فَيضاف الحكم اليه لا ليقيل
لما شاركه في ايجابه يعني ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما تخرج على الاول لوجود الحكم عندهم حكم الاول لقدسرا لان العلة
تارة تقدم بمبارضة التراج وتارة تقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالتراج وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والفتح 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 يجب بالكل فبغير الوصف الاخير كعلة العلة وكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما موثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة موثر في ايجاب اهله والرتب يجب للقطع
الاسئلة الاستدلال فوجب صيانة هذه القرابة عند الاتري انها صينت عين ادنى الرقين وهو النكاح اقتراض عن القطع فلان تصان عن
اعلاهما كان اولي وكذلك الملك موثر في ايجاب صلوة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يذرها لغيره
يقدر المالك والنفقة صلة والزكوة يجب صلة للفقير بالملك وكذا العتق واذا اظهر التاثير للوصفين وهدم الحكم لفوات احدهما كما
الجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فانما كانت القرابة سالفة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار الشئ مقتدا وكان اشترى او اعتاد فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف عن العسرة
لان تحريم رتبته على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضافا اليها لبا وجود الوصف الثاني لما كان اشترى او اعتاد ولما وقع عن الكفارة
كما ساق امه الوالد متى ما خسر القربة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا بمجمل النسب او اشترى باه
ثم ادعى احدهما انه ابن خمد ثم كرهه قبيته نصيبه لان القرابة اسلمت لهم اخر الوصفين وجودا حصلت

ليعتبره نضاف المتفق اليه ويجعل المدعي مستقرا بواسطة القرابة كما جعل المتشرعي مستقرا بواسطة الملك قوله والاول اى
 الموصف الاول شبه العلق حتى قلنا يكون موثرا في الحكم وكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
 القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بالنظام معنى اخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة
 الربو اى من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت بالم تميم العلة فكان ليد اعتبار تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وقد
 ان غير ليس بمضاف اليه يكون سببا معناه ولما ليس بسبب اذ ليس بطريق موضوع لثبوت حكم بل يتلوه 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 اقيمت باحد وصفي علة الربو او هما الجنس والقدر حتى لو اسلم قويا في قومي لا يجوز له وجودا بجنس ولو اسلم شعرا في حطة
 او حديدي في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرتبة على النسبة عرفا زيادة
 حتى كان الثمن في البيع كالتسوية في البيع بالتقدم فيثبته العلة لان حرمة النسبة منسبة على الاحتياط وهي اسرع ثبوتها 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 هو ودونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لم يزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار علة
 تمامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان ثبت 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 اى 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 اختيارى فلا يؤثر في اباحة الانظار بعد
 بخلاف المرض وليس لعله معنى 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 وعدا 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 الرقيب المحقق على معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لمن لما كان المعنى امر بالانقطاع اعتباراً منه في زيادة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقاً بالمرض الذي هو سبب الخوف والشقة وبما دون السفر لان السفر موجب الشقة 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 يتخلو عن تأثيره في السبب او افنا 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 تجبني فانك طالوت
نقالت احبك لان اخباراً و دليل على وجودها جملتها فان قام مقام المدلول عند تقدير الوتوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى
لو اجرت من المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخباراً ومحبتهما 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 القلب يتقلب لا يستقر على شيء 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 البسيط لغير الاسلام وكما في الطراي الطهر النحالي عن الجراح اقيم مقام الرقيب
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 الضيق على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا نقب النكاح المشروع للمصالح 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 الجراح
مقام حقيقة الحاجة تيسر قال شمس الأئمة رحمه الله فنية ثلثة اوجه من الفقه احداً للضرورة والجزع عن الوتوف على
حقيقة العلة كما سئله المحبة وبه يتعدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا وان كان
واجب والثالث دفع الضرر كمانى السفر والطهر قوله واما الشرط الرابع فكذا الشرط في اللغة العلامات ومنه الشرط
للكوك لا تخاف علامات والى على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف للحكم اليه ووجوده لا وجوباً به
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت
طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً الى الدخول موجوداً عنده لا وجوباً
به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة بل كان ملائمة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سبباً بالعلل وكان من العلة
والعلة نسبياً وشرطاً ثم ما يعلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اتسام شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له
حكم الاسباب وشرطاً اسماً لا حكماً فكان مجازاً في الباب وشرط هو بمعنى العلامات التي ذكرها الامام في الاسلام رحمه الله
الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فنكل شرط لم يبارحه حلة سالوة لا تنافى الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقيم مقام العلة
خلفاً عنها ويضاف للحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط كما قلنا من الوجود من حيث انه يوجد عند
وجوده صار سبباً بالعلة من به الوجود وحمل 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 البئر والمشى سبب بعض الامة متعلق اليه وليس له دليل انه لو نام في موضع فخر مائة او نام على سقف نخل ماحول او
كان على حصن نخل لانه يحتمل الوقوع بدون المشى فلم انه سبب وليس له دليل لكن الارض كانت مسكدة عن الوقوع بالثقل النقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكدة وهي بالتمسك به فيكون حفر البئر ازالة للنافع وايضا الشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا مشى الرزق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للنافع الذي فيه من السيلان وكان المشى
ازالة للنافع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للنافع وثقله علة اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العله في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحه لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدو وان اليه وليس باختيارى ايضا كطير ان الطير في فتح باب المتصل لتقطع بنسبة الحكم الى غيره والمشى مباح
بلا شبهة يعني كان 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 يجعل 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 فبذلك سبب 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 ومشى الرزق و قطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه بخلاف العلة
عند تعذرا لاضافة اليها شبهة بالعله 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 بالبشارة 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 الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصنع علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
فلذا لا يصلح احراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيقبل باعتباره والصفة
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 عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشى مباح احراز عن المشى الموصوف
بالتعدي وانما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط 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 شئ بل كان زيادة لقرب وجهنا لصلاحيته المشروط للعدية وذكر في
التدبير ولو جهر بيرانى ملك الغير لغير اذن المالك او وضع حجر اهلك بشئ للمالك الدار يجب الضمان على المحافر ولو دخل رجل فملك
مظان ودخل لغير اذن المالك نفى وجوب الضمان على المحافر وجبان احد ما يجب لتعديده بالمخوف والثاني لا يجب لان الدار فل يتعدى
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم بسبب الضمان على المحافر ففعله هذا يمتثل ان يكون
قوله والمشى صباح الاحراز عن الخلاف فان اضمن عند اجماع المشى بتعديده على المحافر بالاتفاق 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 كالموت في الايجاب 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 اليه 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 الذخول بها بتعلق الزوج طلاقها بدخول الدار وشهده العبد بتعلق المولى فتمت 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 بتعلق خاصة لانهم شهود العلة فانهم ائتموا قول
الزوج لنت طالق وقولي 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 الشئ بما يؤول او باعتبار ان الفرع لئلا يشهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
الفعال 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 وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الذخول وان كان شهادتي شرط
والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادتي الذخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك الزوج عوض
ما عرض من المهر وهذا استيفاء منافع البضع ومهنا شهود الشرط لم يبرأ 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 الذخول بياني للمهر
الفلاني اختارني نفسك شهدا اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق
بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شأيت او قال له اخر عتقك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخرت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمن حق 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 حفض اليد 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 المحاضر في مسألة البعير كذا ذكر في بعض الشروح ويشي 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 والحقاق فقال المحاضر انه اسقطه نفسه كان القول قول المحاضر 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 المحاضر فهو بدعي من الغا والنفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يطبق نفسه عددا في البر في العادة مع انه منى عنه بقوله لقنا ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول المحاضر 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 المحاضر فلا يغيثه 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 تصدافا 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 اجمح 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 الذى بناه ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب فلذا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البت لم يضمن الحال 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 شرطية في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحذف ازالة المانع من السقوط فكان شرطه وقد اعترض عليه فعل الاباق الذى 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 الذى 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 المتوقف على وجوده عن وجوده العلة وان كان يتقدم على العتاق وما كلفه في تعلق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذى يتوقف عليه عند وجود الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجوده العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى 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 فكذا تفتق شرطه 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 متقارنا او متزامنا كان شرطه متصفا بمسمى حل 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 وحدها ما هو العلة وهو الا باق غير حادثه بالشرط وهو حل 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 متقارنا على الامر لان الامر بالاباق
استعمال العبد فاذا القفل بالاباق يصير فاصياله باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بتركه الا ان
لا اختيار لم يضاف الكلف الى المتعل فاعمل القيد نازلة للمانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل متقارنا عليه قوله فاما في حل القيد
من هذا الرجل كما رسال بالهاتمة 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 قد انقطع بالبحران والوقوف ثم انها انشأت سببا باختيارها وكان
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غيره والذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان يسير
وتدسارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسوط واكثره بقوله فبالت يمينه وليست عما اذا ارسله وابتدئ في الطريق
فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار بها لانه سابق لها مادامت تسير على سنن ارسله الا ان اى كمن ارسل
وكان قابلا يقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كما رسال الدابة وهو سبب فقال المرسل متصفا بسبب الاصل لان الارسال
ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من متقارنا به فغير منسوب الى السبب حيث لم يذهب عن ارساله وهذا الذي حل القيد
صاحب شرط لان سبل ازالة المانع من الاباق جعل سببا باعتبار تعميم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل متقارنا به غير منسوب اليه
وكان في انتقاد الحكم عتقا واضانته الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعني على هذا الاصل الذي
رأه قال الامين فتح باب نفس مطار الطير لعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفتح بلا خلاف
وفي ذكر القار شابة اليه انه امي الفتح لا يضمن لان هذا امي فتح باب القفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرمي مجرى السبب
لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل متقارنا غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
نفس الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقى الاول وهو فتح الباب سببا محصنا امي 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 يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البر علة صالحة لا عانة الحكم اليه الصدق

من تخار على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط واقتراف الاعمال بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق منى قابل
على الذباب كرها فاستدل الى الكره والفتح رفع لما رفع وليس يحل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فتقله يميل كما انه قلته 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 الاسرار وقال محمد والشافعي وجهما التذاد ان كان الطير ان في نور الفتح فمن
الفتح لان فعل الطير يدبر شرعا فلم يصح الاضافة الحكم اليه كان فان الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان مادة والمادة
اذا ما كرت صارا بطبيعة لا يمكن الاكثر ازعتها فاذا خرج على الفور وسئل عاوده كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدمن
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 ضامنا وان ذمبت فمخارة لانه اختيارا فاسدا اذا الصلاح سابق فاشبه القود جبر الكا ولو
التي يتية على النان فلسفة وجب الضمان وان كانت في البيع تخمارة 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 استخارته كمت عاوده فان كان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبهه بالقيود والسجواب ان فعل الائمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن
سنة الارسال وكالداية تتحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان لعناف 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 مسئلتنا ونظير مسئلتنا في توجيه توجيه فوجوبت وسعت
لا ضمان عليه العيا وما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما للحكم وكل حكم تعلق بشرطين كان واحدا في
شرطا اسما لا تقارا الحكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجودكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس هو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فنقل الاحصان في باب الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة هي الابارة
في الامة كالليل للدرق والتمارة للسبي وفي الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده والوجود يكون
وللا على طريق الحكم عند وجوده فاشبهه بالتكبيرات في العلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الهدوة
والقبية شمارا كج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان لشهر فانه معرف للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا ليعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قبل احصان الزنا عا
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والتمكح الصبح والدخول بالتمكح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على المحض من شيان الاسلام والدخول بالتمكح
الصبح بامرأة هي شدة فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالبنة للعقوبة لا شرطا الاحصان على المحض والحرية شرط كميل
العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اى 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 لعنة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
فرض 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 الثابتة 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 كونه 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 فكذلك 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 تعليل الطلاق والعتاق بنا على ان العتاق لبعض العلق لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما يتبادر والبيع وبعضها يقبل
وكذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليل 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 ولما ادى لان الاحسان علامته وليس بشرط حقيقة لم يقم شهود الاحسان اذ رجوا بحال لئلا يجرى سوا رجوا
مع شهود الزنا ورجوا وحدهم 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 وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان بيع شهود الاحسان
وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحسان جميعا ليشيركون في الضمان لان الاحسان شرط الرحم
ومن اصله لان الشرط والعلة سوا التي اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تأخره
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 يقمنون بالرجوع عند عتق
العلة 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 وحدهم في مسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا راية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الامة رحمه الله والى اليسر والامام ابو جري
وعليه فيهم لا يقمنون شيئا على ان بها الشرط هو الاحسان تحمیل اضافة الحمد اليه لان الحمد عقوبة متناهية والاحسان
فصل حميدة ويستعمل 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 شرعا 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 والغري في حجة
 لما استبقه مثل الجهل بالصلح جل جلاله والكفران بنها والعبث والسفه والظلم والقطع والنبات فوق الملل الشرعية لان ملل الشرع
 ليست بمرجبة لذواتها بل هي الامارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبدل والعقل بذاته موجب 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 مدته والاستماع عنه بوجوب لوع لانه والاستماع
 مما تحجه بوجوب فروع مدته والايمان بوجوب نوع لانه اليه يشير في الكفاية قوله *لا يبرأ من الذنوب الا بالاعتراف* والعقل فوق الملل الشرعية
 عندهم لم يجري لان ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكروا وتوبت ركوتية 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 وجوب السخط متوجبا بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة المرجية في حقه فيترتب عليه التكليف
 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 يعني لا يدخل في معرفته معسن الاشياء وقبها بدون
 السمع ولا اثر له في الايجاب الاشياء وتحرّمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل ويترتب اضدادها بالعقل قبل
 السمع فالطوا ايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقده فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يعتبر ذنبا لو من اعتقد الشرك
 ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى يازان يكون من اهل الجنة وتمسكون في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العباد
 قبل البثنة ولما استغنى العذاب عنهم اتفى عنهم حكم الكفر بقوله تعالى لولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
 اجزبان حجة كانت تأتمت لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع سرجيا كانت حجة الله تعالى قبل البثنة الرسل امرة
 في مقامه وبان الله تعالى اجبره في موضع ان حجة النار ليقولون للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون بل نقتلهم وهم يحرموننا منهم
 استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول ليعايل النفع ويخطو خط
 يعوجح 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 وتسك من جعل العقل حجة مرجية بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهني اني اربك وتوكل في ضلال سبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اربك ولم يعقل اوحى الي ولو لم يكن العقل في
 ذكرا من ذكرا من لكانوا في ضلال سبين وكذلك استدل لانه بالجزم عرفه من غير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال منه بجزء
 على قوله عز ذكره وبكلمة حبنا آتينا يا ابراهيم على قومك وبان الله عاتب الكافرين في غير موضع بان اولهم يسروا في الارض فليظنوا
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فاجبر ان قلوبهم غبي تترك القائل ولو كانوا سعدوا من لما عوتوا بطلان الشرك وبان اخوة لبعثنا
 الدعوة لا يعرف الا بدليل عقله وايات المحمدي في العالم اول على الحديث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة المعجزة والمرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان بالقول 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 وحي ولم يعذر به الغلبة الوحي 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 لانه ان يتنازه من سائر الحيوانات وهو الذي لم يزل في العالم التي هي اعلم النعم والاعلام والعترة فصاعدا
 والذبيذ وهو اهي العقل نور في بدن الاوحى وقيل سجد منه الراس وقيل القلب لقضى به اهي بذكر تلك الذبيذ ان طريق يتبدل به من حيث
 ينتهي اليه ورك المحوسس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا الادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المشابة البصيرة
 التي هي عبادة من عين الباطن كالشمس والبرق العين الظاهر بل هو اولى بسمية النور من الاضواء بحسب لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 الاشياء فيذكر العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستشير به لو اطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقا لفظا واسرارها وكان
 باسم النور وتوله يتبدل اسند الى الطرف وهو الحجار والحجوز والحجولة صفة للطريق والغمري في رابع الى الطريق ومنه الى اليمين
 ومنه فيذكر الى المطلوب ومنه يتعلم الى القلب ليعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه فيذكر المحوسس
 ومنه فيقول بداية العقولات بخصايه المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا تفهمه العقل بطريق الاستدلال بنور العقل
 فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه بعبرة يدرك بنور عقده ان له بانها لا هي له ذاتية وقدرة وعلم اسل سائر اوصافه
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء وزاى احيا بها ورفها واستنارة كواكبها وعلمها سائر ما فيها من العجايب
 استدلال بنور عقده لانه لا بد لها من صانع قدير حكيم تاد وعظيم حرم عليم فهو معنى قوله فينتهي اهي كقول المطلوب لقلب فيذكر القلب
 المطلوب اذا تأمل ان دقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فانها لا يحس اصلا فانما يتبدل طريق العلم من حيث
 يوجد كالعلم مثلا فانه ليس محسوس لا اجمع فيه الى معرفة انه معنى رابع الى ذات العالم ابر رابع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
 من غير القاطع اثر المحوسس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها في ذلك الاشياء وتوجيه كلفه الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفي اللاشعبي هو جوهري يدرك بين الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهري طهر ساءا القدس وروح
 بر دوح الانس ما وضع في قلوب البشر وواصف الانسانية كالأضواء استنارة به نتائج اليقين واذا انظمت حتى يدرك الذين
 به هو اهي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا ظهرت اهي طلعت كانت ايدى مدركه للاشياء البشما به اهي نورنا

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 عيوبه والبروت والجبروت وشعاع الشمس باسرى من فهو ما عند طلوعها كالقضببان والشهاب
 بالكسر شحنة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان الله المعرفه لا يقع الكفاية بيدي وجوب الاستدلال بالحواس
 المعرفه سواء انعم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينعم ملائنا انه الله فلا تصح الايجاب لشيئ بنفسه وانا اذا انعم اليه دليل السمع فلان لا يكون
 مستغنى ايضا في دليل السمع الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفه قبل الضمام دليل السمع وبعده الاتزان في الله تعالى فكيف
 من عاقل قبل ورود الشرح وبعده شمل مثل العقل في مضائق الاحتمال في مستخرج لفكره وقرينة بعنفان الدقائق لما حرم العناية في
 كرم يتدالي سواء الطلق ولم يعرف سبيل الرشده لبقوله فما كس غبا وية وعباد وبعده احصنت المعرفة بتوفيق الله وادركه لا يتقوى الاضطر
 والنامه واقرب له على الدين القويم وتبينه اياه 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 العساو وقابل الحق بالغبيا وبعده الانقباض وقصاره من انخوان اشيا لمن
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لثوبه بالتدبر البعل والطفين ودرك الشقاوا واتخذ لان بعد نيل سعادة الهدى
 والاسيان انه الاكرم المنان ثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموا بالاس 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 صر
 مكافاة بالايمان بالبلوغ فبين بما ذكرنا ان العبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبات في مسألة الاولى لعدم الوصف كما بعد
 البلوغ قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في العبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بوجد العقل لمباين ان العقل
 غير واجب بنفسه حتى اذا لم يعيف ايمانا ولا كفر ولم يقتد على شيء 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 اذراك مدة القائل بمنزلة
 دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم القفلة فلا يعذر بعد الايرى انه لا ييرى بناء الا وقد عرف لهامنا ولا صورة الا وقد
 عرف له مصورا مكلف بعد روية صور احسنه وبعده ادراك مدة القائل في جهلته نجا القها ومصورا بل يايه من النظر والاستدلال
 ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا اليوم فيفسد 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 يرتاب فيها احد على ما قال الله تعالى سنرى اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين 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 القائل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل زمان الابل في الحنفية اذ بلغ خمسا وعشرين سنة يدع بالاله
 وان لم يؤمن بغيره شامع ان وقع المال اليه بل انبأس الرشده بالنفس والخلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوت في هذه الامة

الا بد من اية مستفيدة رتبها بالتجربة والاستحسان في الغالب لاننا مدة يوم حيرته جدا فيها وبالبلوغ تحقق في الغلام بعد سنتي عشرة سنة يمكن
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولده يبلغ الثنتي 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 رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشود لشرط رشده 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 لتقل في الاثبات الظاهرة في الحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق باجوبة 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 ليعتمد عليه
 وحكمه انه كما لو كان ردوا قائل انه متقدر بتبثه ايام اعتبارا بالمتغاة اذا احتمل لبس ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدربل هو يتكفف
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يتسدى في زمان قليل الى ما لا يتسدى اليه في زمان كثير
 فيدور في 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 لغير 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 ليعتمد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتمد عليه اذ لم ير 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 ير تحمين باقوه 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
 وتبعية وتخبر نسلم معرفة الحسن والعين بالعقل واستنحاح لسبح احسنه وشرع ما تجر 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 واطيحا 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 من سبب الشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يلعبهم الدعوة لوقلتهم المسلمون قبل الدعوة ضنوا واثم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان وجماعنا
 قالوا الا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفو اسجال ولم نجعل عفوهم حلالا لان
 واكفر هذا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا موجب الايمان وقوله ذلك
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون ملحقا لا يحد في خصوص
 الشرع ان العقل غير معتبر لابلية فلما انما يلعبه بطريق الاجتهاد والعقول لانه لم يحد 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 كانه يقول
 العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول تقال وان العقل كسيرة العثرة ويجوز لفتحها الميضا عطف على قوله انه لا يجز وهو الاثر اى لا يستقيم
 ايضا جملته موجبة بنفسه لان العقل لا يتفق من الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس مخالفة بهواؤها واذا احدث العقل
 حدث مغلوبا به الا ان من خصه الشريعة واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يعاب بنفسه
 الا يرمى انه لا يجز في الحكم الزام العمل حسا والعمل مغلوب للمانع 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 الحجة فان قيل قد تسك كل فرق فيصير
 كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على ذلك لخصوص اوله بعضها معارض ببعض فتمت الحجة 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 قيل 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 يقول 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 اختص 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 ويح عليه الشن 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 الرتبات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنة
 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 يعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف لغير الشخص اى لا لا يسحب عليه 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 كعب والحسن والسدي ومقابل ومجاهد والبر العالوية وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول وسبب
 عامة المفسرين واهل الصحبة والفقه فبما هو المراد قوله بنابر على عبد الماضى العبد الذى اخذ عليه لوم اليتيم فان قيل ظاهر الآية لا
 يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهور بنى ادم هو بدل من بنى ادم بدل البعض من الكل تبكار بنى ادم
 والسدي يدل على اخراج الزرية من ملب ادم فواجبه الترتيب قلنا وجه الله فيقال الكتاب ان الله تعالى اخبر ذرية ادم بصحة الكلى
 من ظهوره لبعض على حسب ما يتولدون الى لوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى ادم ذرية كما يكون فى ميراث الكلى
 فى العصور وصحة الكلى بالفتح الثانية فان قيل فواجبه الترتيب اجماع هذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك
 علنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا ارض عيب علينا الايمان بالنيب ولو تذكرنا ذلك الالاتنا وليس فاشى نزول
 به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا اعضاء الله ونسوه واجبرانه سنبينا بها والان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
 هذا العهد المنسى سبحانه والكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا فى التيسير والطلع وذكر فى الكشاف ان معنى اخذ ذرية من ظهوره
 اخراجهم نسلا وشهادتهم على انفسهم وقوله الست بر كرم قالوا لى شهدنا من باب التمثيل والتفصيل وسنى ذلك انه لخصب لهم الا اولادهم
 ربوبية وحدانية وشهدت سبحانه وقولهم ولما بر كرم التى ركبا فى انفسهم وجعلها ميراثا بين اهلها والذى كانا شهدهم على انفسهم و
 قررهم وقال الست بر كرم وكانهم قالوا لى انث ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا لوجرا نيك وبالتفصيل واسع فى كلام الله تعالى ورسوله
 عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعته من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بعبده
 ثانيا بالسنه دون الآية قوله وقيل الانفصال هو جزا من وجه ليعنى فى كنهين قبل انفصاله عن الامم جزا من وجه حسا وحكما
 اما حسا فان قراره وانتقاله لقرارات الامة وانتقالها كيدنا وجعلها وسائر اعضاءها ولذا تقرض بالمقرض عنها عند الولادة
 واما حكما فلا يفتق لبعثها ويرق باسرها فاما ويدخل فى البيع بيعها ولكنه لما كان منفردا باجموعه معدا لان انفصال وجهه ويرى
 نفسا براسم كمن جزا الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اسمى كالملة حتى صلح كنهين لان يجب له الحق من الحق والارث والوصية
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الا ان ارب
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة ورثة لنفسه من كل وجه وهو يلف على الشرط والوجوب كان اى صار الاسباب
 ورسوله للوجوب له وعيد كان ينبغى ان يجب عليه الحقوق بجمليتها كما يجب على البالغ لتحقيق لاسباب وكمال الذمة بخوان الوجوب
 لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه مكم وهو الاداء عن اختيار لتحقيق الاتياد ولم يتصور ذلك فى حق العبد
 لجزه فجاز ان يبطل الوجوب اسمى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمة وهو المطالبة بانا واى وغرضه وهو الاتياد لغوات تصور الاداء
 من اختيارا كما يتقدم لعدم موافقة مثل بيع الحر واعتاق اليبوسة 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 مالا تلازم الاحكام منتقلة الى حق الله تعالى و
 حق العبد والذى اجمع فيه الصحاق الى اخره الاقسام المذكورة فى فصل بانيث بالبحر وبعضها مشروعة فى حق العبد كحق العبد
 من اسوان فيكون اهل الوجوب وبعضها ليس مشروعة اصلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون اهل الوجوب فينقسم الوجوب بحسب
 انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور فى المطول ثم لبعض ما سألنا فى القاضى الامام ابى زيد

وغيره فالواجب محقق الشرع بما نعلمه العصبى من عين لولده كوجوبه على البالغ ثم يسقطها عنه لبعدها عن الوجوب لبعدها عن الصبا لدفع الحجر
 بذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحققنا في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان العصبى
 والبالغ في حق الذمة والسبب هو اذواهما فيقران في وجوب الاداء فثبتت الوجوب باعتبار السبب والحمل وهذا لان محقق
 الشرعية التي تترجم الادوى بعد البلوغ تجب جبراً بلا اختيار منه شيئاً واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
 الفعل والقدرة التمييزية وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم واداء اصل الوجوب لا تترى ان التامم والمنع عليه لكون
 يترجم الصلوة على اصالتها لوجوبها والسبب الذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال كذلك العصبى الا اننا نسطق بعد الصبا
 بعد الوجوب وفعالوج وزهيب المحققون منهم الى اتفان الوجوب عنه اصلاً لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما وزه في القول واطراد الاسباب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحققت معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه نظير الطبع من العاصى في تحقيق ال
 المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكم احسن جملاً وكذا الجزاء في الاخرة 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
 بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلاً
 اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضا اخال عن الفائدة فكان فاسداً معنى القول بعدم الوجوب
 سالم عن هذا الفساد المعنوي وتلبيلا 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 اتفان الوجوب بجملاً وكذا قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن العصبى حتى يتكلم يدل بظاهره على اتفان
 الوجوب اصلاً فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولله الام والواجب بالاشتباه عند اتفان 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
 اسجد ودفع القصاص لانه اهل الاداء اما اذا المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليتيم باسور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على
 الآخرة وكذا القصد من العقوبات الشريعة في الدنيا المترجم على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليتيم بما هو عقوبة زجر من المؤمن والاخلاق ان الكافر لو اخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكافر التوحيد فيفنيون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو مندوب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخ ويارنا انهم لا يخاطبون باذوا ما يحتمل السقوط
 من العبادات وان ادائها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتخار وفائدة اجلاء
 لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ادوا في حال الكفر لا يكون مستترة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم تصدات العبادات الفاسدة
 بالاجماع وانما ظهر في حق احكام الآخرة فان الكفار ليعاقبون في ترك العبادات عند الفراق الاول زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفراق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان متمسكاً بالفريق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحيته الذممة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء ومن الممكن منه غير معدوم في حقهم لممكنهم من الاداء بشرط تقدم الايمان كما تجب
والحدث سخا طيبان باء والعدوثة لممكنها من ادائها بتقدم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لغير ذلك لو كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال الممكن بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان مقتضيه من السقوط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو راسل نجبايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هي فان الايمان واجب كما في قوله علم التدا لا يثبت على الكفر وكذا الصلوة
واجبته على مسلم علم التدا لانه الصلوة ولا يتصور فيها الاداء لان خلاف معلوم التدا تعالى محال ولذا ما واجبا لفائدة توجيه العذاب بل ان
وجوب القول المختار بالاشير اليه الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء انزل الثواب في الآخرة تكافا من التدا تعالى والكافر مع صفته
الكفر ليس باهل للثواب صفة له على كفره كما من التدا تعالى كما العبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك التسعة لها على الرجل بسبب
الكتاح ولا بسبب ملك الرقبة تكافا من التدا اذ اتقنت اهلية ما هو المطلوب بالاداء اتقنت اهلية الاداء وبردن الالهية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فان اهل الاداءية حيث يصير اهل الحكم وهو ما وعد التدا المؤمن فكان اهل الوجوب وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف
عليه كما طوابع التبعيض معنى العقوبة والتفدية في حقهم باخر اجرم من اهلية ثواب العبادات وذلك لان الامر الاداء العبادات وانفعة في ادائها
للمؤد وكذا النامور لا للامر فالكفر لم يستحق هذا النظر والتفدية عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجابيات لا منظر من السماع
للمؤمن ونفسه ان تخفيفها لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائها ما هو واجب عليه والكفر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفر تفديطا عليهم والحقا لهم باليهما كما لا تخفيفا وتولعه فائدة الوجوب الا انهم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء الا انهم لم يصح
لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قيل ان العقل لعدم امانته الاداء يعني لانه ليس بنفس الوجوب
في حتمها مع العلم بالفائدة وهو لا واعن اختيارا وهو لا يتصور بكون الالهية بهو علم الالهية لعدم العقل اذ عقل الصبي وحقل الاداء
اي اداء الايمان فلنا للوجوب اصل الايمان اي يتبوت نفس وجوبه 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 بحدوث العالم وان مقتدر في حق اهلها وذمته كانه
لوجوب لان اعباء الحكم لمن مناهيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذا تضمن فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان حقل لانه مما يمتثل السقوط
بيد البلوغ اهدر النوم والاعمار هكذا اذا وهدف مولاة يلزمه ثانيا فسقط لعذر العبادات العبادات او كان الوجوب حاصله واداه بشرطه
وهو الشداقة عن معرفته صح واللم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قولهم الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
سما طيبا بالاداء واذا صح كان فرضا لا في نفسه غير متنوع بين نقل وفرض ولهذا اليلزمه تجديد الاقرار لعبد البلوغ بخلاف الصلوة سما طيبا
بالاداء واذا 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 نقله وان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه يدل على 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 لعبد
ما ثبت لا يحتمل السقوط لعذر نقله بالصلوة بالصلوة اذ اداه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصلوات الصلوات لا يسقط احصل لوجوب استقام اثباتها نقلها وخروج السبب عن ابيته هذا هو نعمتها الفاضل
الامام ابي يزيد وشمس الائمة اسلموا اي ونحو الاسلام جميع التدا وجماعة سواهم وقول الامام شمس الائمة الشرحي رحمه الله

الامام

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يقدر على البلوغ فان الاداء منه ليس باعتبار عقله وصحة الاداء لا يستدعي كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء استدوم 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 لوجود الاداء صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان المودى فخرنا لانه لا يثبتان وجوب الحملتني حقه غير ثابت حتى ان ان اول المولى او حصر الجامع المولى كما ان المودى ولكن اذا ادى كان المودى فخرنا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا لسا واذا ادى الجملة كان موديا للفرض مع ان وجوب الحملتني لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصراى النوع كالمثل في تمامه اما القاصر فيثبت بكذا للاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة نعم خطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والاشنان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية 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 في 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 وتامة الكمال ثم الشرع نبي على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صفة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب للآخر الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا ولابد وجوده مثل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء اذ لا يخرج في الغصم بادي عقله وقيل عليه الاداء بادي قدرة البدن واسمح منفي ايضا ليقول تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخرب شرعا وعقلا ولا اول الامر حكمة ولا اول العقل ولقد رجعت الى ان لا يتبدل عقله وقدرة بدنه فيقتبس عليه القوم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر على وجه تمييزه عليه التوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرية وكلفت عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي لا يتبدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد ووصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقا الاعتصا بعد هذا العهد ساقطى الاعتدال لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادراك الحكم معه وجودا وعدما وابدنها 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 وهي اعتدال الاحمال بالبلوغ عن عقل ثم الاحكام البينية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها هو 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 كالمردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الادوات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والكنس من حقوق الله تعالى من التصرفات منقسمة الى ما هو لغير محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسنا والاشطه والى ما هو لغير محض

السبب ان الحكم الاصل للارث واليه ثبوت الملك بالعرض وهو نفع 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 بملك شرا اب الامر ولتيقن عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بما رواه 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 زومها عمدة فزرا لما قلنا ان التطور 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 البر لتي الولاية ولكن مثبت في حكم الاسلام تعا على ان العصى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف انما سمحا كقوله في الاب فان الاب يقبل عليه وقبيل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للمولى عليه لفظ الية فلا يوجب عزرا عما هو نظر له محض بل ثبتت الامران جميعا ليتحقق بطريقين قوله و صح منه اداء العبادات البدئية من غير عمدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعين صح منه اداء العبادات البدئية بطريق التطوع من غير لزوم معنى وضمان لان ذلك نفع محض لانه ليعتاد اداؤها 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 ضرارا 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 المولى واذا ما يترد وبين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعيا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والتكاح والشركة والاختذ بالشفعة والاقراء بالقبض والاستهلاك والرهن وغيره لان العصى اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات مباشرة المولى حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك البيع والشحن والاخترة والمهر للمولى وقد صار اهلها مباشرة بها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى المولى لتحقق هذا القسم مما يفتقر نفعيا يصح من العصى مباشرة وفي العقود لصحة مباشرة برامى المولى اصابه مثل ما يصاب برامى المولى من النفع مع فصل تعلم ان لان في الصيغ عبارة نوع نفع لا يحصل له مباشرة المولى 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 امي جواز هذه التصرفات منه عند الغنم راسى المولى الى راء باعتبار ان تصوراته لما يدفع ذلك برامى المولى لتحق العصى بالبالغ وصار ينزله لما اندفع ذلك بكمال راء بالبلوغ وذلك امي مبرورة بمنزلة البالغ فتمت اربع مميزات ربه الله حيث قال في هذه جميعها لا يجاب عنها في كل ما يتقد من غير من البالغين او كما يتقد منه بعد البلوغ وان كان لا يتقد ذلك من المولى وعند ابي يوسف ومحمد ربهما الله فهو

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 العتبه فان من لا يملك العتبه كالاب الوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاعل ولو حصل
 من المرفيع لغيره من الثلث كالعتبه ثم العبي لا يملك العتبه بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاعل لانه اثنان كالعتبه والعتفه
 رحمه الله يقول التصرف بالعين الفاعل تجارة وسبادة مال بجال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في اكله فبذلك تمت الاذن بخلاف العتبه
 فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح ولا يعهد
 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 لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بها والعين اليسيرة او عن اجنبية
 في تصرف العبي الماذون مع المولى لعين فاعل في رواية ثانيا في رواية اجازة لما قلنا انه صار كالبلوغ باضماع رايه ليه الى رايه
 فلم يكن فرق بين ان يكون معاملة مع عيني او مع وليه وبذلك لانه حامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه في رواية اخرى
 رده اى التصرف بعين فاعل مع المولى شبيهة النياية وذلك لان العبي في الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي في
 له في شبه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خلا وبغير ذلك براسي المولى في شبهة
 النياية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النياية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تهمة ان المولى
 انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فكما 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 يتباين الناس في شاة نظر الى اكل
 قوله وسقطت هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر للمصلحة 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 العهدة 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 انه اندفع باذن المولى مضار اهل الضرر من العهدة وتولى الضرر
 وينفع 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 العهدة 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 اظهر قوله من اعمال البر ليس لعقيد فان وصية الجاهل عندنا مسلو كانت في البر ولم يكن لكن لما كان الخلاف في اوصاياه في
 البر دون غير ما عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية العبي فاهل الحديث يجوزون من وصاياه

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
 اعدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان ولما فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضاً والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وى البالغ فكلنا في الوصية بخلاف تبرعه بالبنت والصدقة في حال الحيوة لانه تفضل بزواج
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه للصحيح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وقتنا وصيته باطلا
 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 نفعا 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 باضراف فبئس لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق اسما وكما لو طلق
 امرأة المصرة الثوبا التي تخرج اجرتها الوصية او احسالم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضاً في هذه الحالة لان اصل التصرف من العباد
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجاً فيستبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلطنا ان في الضمان نفعا 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 وصدقة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله للسعد رضي الله
 لان يبع وريثك اخيراً خير من ان تدمم حاله يتكفون الناس وكيفية نفعا محضاً شرع في حق لصبي وحق الانتقال عنه اى من الارث
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا سماه فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الا ليعاير كذا اجواب عما يقال لو كان الا ليعاير ضرراً ينبغي ان
 لا يكون مشروعة في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان البنية كاملة فيوزان ليشرع في حقه الضمان كما شرع في حقه الطلاق والتمتع والنية
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور البنية ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق الصبي لانه منطه المحرمه والاشفاق لانه لاضرر والندة 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 احواله ياقع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 جميعاً 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 بينية رحمه الله ومحمد واذا اردت دعوت الفرقه بينه
 وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول محمد رحمه 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 متفقاً نصيبه

حتى يضمن تسمية الغيب بركه ان كان موصوفاً بها لضمان لا يجب الا الاطلاق فيكتفى بالابلية القاصرة في جملة متعلقا للحاجة الى دفع الضرر
 عن الشريك فعرضا ان الحكم ثابت في حصة عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ثابته لان الافتقار بالابلية 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 ان 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 الذى هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعدل العين وزيادة لان القاضى يمكن ان يطلب مليا
 على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه 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 لا بأس 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 صغير اى مستبرة غير مهددة في احكام الدنيا والخرة عند ابي حنيفة و
 محمد رحمهما الله كما نالته لا تحك حتى لو كان ابواه سلبين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عقوا
 بعذر الصبا فبين منه 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 ففى صحيحه على ما يثير اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والفقان
 اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد التمسك
 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 مخلوطة
 لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من العبي العاقل كالايमान وثبت الخط في حصة
 لانها لا يحتمل ان يكون مخلوطة 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 كما للعبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط العبد

اليتيم

البلوغ لبذر العبادا لوضوح ان جمله بغير الله تعالى لا يعبد منه ملاحتی لا یجمل عارف الشیء بحیث کیف یجمل بالذات تعالی بعد صلاح انه
 اتبع من یجمل بغيره فلم یجمل ارتداد و عفووا بل کان صحیحاً فی احکام الآخرة بلا خلاف لان سعاده الآخرة لا یتصور حصولها الا بالاحسان
 و تدرال بالارتداد و حقیقته لانه اعتمد الکفر فلم یبق اعتقاد الاسلام ضروریة کما لو تکلم فی صلوة او جامع فی محبة و اعتقاد ذوا کمال
 فی صومہ متعمدا لم یبق هذه العبادات وان کان فی فساد بالضرر لانه باشرانها نیما و کذا فی احکام الدنيا لان بالیزم لصی من حکام
 الدنيا کحرمان البیراث و وقوع الفرقة انما یلزم حکم بصیحة اسی بصیحة ارتداده لا قصد الیه الصیحة رابع الی ما یعنی لزوم هذه الاحکام
 من ضروریة حکم بصیحة الارتداد لاسما من لوازمها لان الیون ان حکم بصیحة الارتداد لاجل هذه الاحکام فلم یصح العفو عن مثل الصیحة
 الارتداد اسی لا یصح العفو عن مثل هذا الامر العظیم الذی لا یتحمل العفو لوجوبه لواسطه لزوم هذه الاحکام کما اذا ثبت الارتداد و تجا
 لا بویة بان ارتداد و حکما به بدوا بحرب و لزوم هذه الاحکام لا یتحقق ثبوته لواسطه لزومها ما عدم جواز قتل الارتداد لان القتل
 لیس من الردة حکم عین الردة و من لوازمها بل یوجب بالحرارة و الصیحة لیس من الیهما فلا یجب علیه جزاء و کما لا یجب علی المرأة
 و کان یبغی ان یقتل اذا بلغ مرتدا کما هو جواب القیاس لوجود الارتداد بعد الاسلام و زوال العذر و هو الصیحة و یحقق یعنی الحیث
 بعد البلوغ الا انه فی الاستحسان لا یقتل و یجوز علی الاسلام لان اختلاف العلماء فی صیحة اسلامه فی بعض صا شبيهة فی اتفاق القتل
 و لكن لو قتل انسان قبل البلوغ او بعده لا یغرم شیئا لان من ضروریة صیحة ردته ابدان و منه و لیس من ضروریاتها استحقاق قتله
 کالمراة اذا ارتدت لا یقبل و لو قتلها انسان لا یلزمه شیء کذا فی المبسوط قوله

فحصل فی الاسور العرفیة علی الالهیة و لما فرغ الشیخ رحمه الله من بیان الالهیة و ما یتبغی علیها من الاحکام شرع فی بیان هو
 تقتض علیها فتمنعها عن لیا سحا علی حالها فبعضها یرتل الیه الوجوب کالموت و بعضها یرتل الیه الادا کالنوم و الاغما
 و بعضها توجب تیسیر فی بعض الاحکام مع لیا اصل الیه 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 لصیحة عن المضي علی ما کان فیه من حد ضرب و منه
 سمیت العارضة معارضة لان کل واحد من الیه لیس الیه الاخر علی وجه یبغی عن اثبات حکم و سیمی السحاب عارضا لمنه اثر
 الشمس و شفا عها و سمیت هذه الاسور التي لها تاثير فی تغییر الاحکام عوارض لمنها الاحکام التي تتعلق بالیه الوجوب و الیه
 الادا من الثبوت و لهذا لم یذكر شیخه و الکهلویة و نحوها فی جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها فی تغییر الاحکام
 و انما لم یذكر الحکل و الارضاع و شیخه حقه القریبة الی الفتاوی العوارض وان تیسیر سببا لبعض الاحکام لدخولها فی المرز
 مکان ذلک المرض ذکر لها کذا قیل و او و علیه الجنون و الاغما فانها من الامراض و قد ذکرهما علی الاقراد و حسب
 عنه بانها وان دخلت فی المرض لکنها اختصا باحکام كثيرة یتحتاج الی بیانها فافترسها بالذکر سماوی و هو ما یشیت من
 قبل صاحب الشرح بدون اختیار العبد فیه و لهذا نسب الی السما فان بالاختیار للعبد فیه یتبغی الی السما علی معنی انه خارج
 عن قدره العبد نازل من السما و یتسبب هو ما کان للاختیار للعبد فیه و دخل و قدم السما علی المكتسب ذکر الاله طهر
 فی العارضة و نخرج عن اختیار العبد و اشد تاثيره فی تغییر الاحکام من المكتسب و ذکره الصغیر فی العوارض مع الاثبات
 باصل الحکمة لکل انسان لان الانسان قد ینحی عن اصغر 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 التدنالي 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 قاد 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 عن الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي مثبت جبريا كما الرضا والغذف والسرقة ولما ثبت
لان يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصفرة في تعدد العوارض السماوية والحوارضية والسموية والجمل في تعدد العوارض المكتسبة
لانها مثبتان 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 وانما الجنون نمكة تال الشيخ ابو امين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون بالعبء
الوقوف على حقيقة العقل ومعدو افعاله فالعقل ممتنع يمكن بالاستدلال من التشابه على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور ليس
بين الخير والشر وسمله الدماغ والعنى الموجب لانعدام اثاره وتعتيل افعاله لباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الانعالي
من خيضة 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 نظر للصغير والمولى والحجر عن الاقوال يمكن لان اعتبارها في الشرح بالعقل والتميز بقدرها لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك ليسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه الولى فكان المراد من الحجر فيما اخرجها من الاعتبار
من الاصل وتسمية الحجر اعمدا تسمى بخلاف الحجر في اقوال العبد والعصى لانها صادرة عن عقيدة يجوز ان لا يبرر ولكنها لم يبرر معنى التور
والعصى فيكون المطلق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجب حسا لامر ولها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك لا يؤخذ
بعض الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحجة وهو ثبوت الملك في العصور ويسقط به ما كان ضررا كما يحتمل السقوط
اخره 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 بالبطرقي 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 المضار المغفنة قوله واذا استدال اخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصلها كان او مارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشانمى رحمه الله
لان الهية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الالهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاعمال فانه لا ينافى العقل ولا يزيله بل هو حجر
من استحالته العقل فكان للنوم وكان للعقل ثابتا كما كان لكن عجز عن استعمال السيف لم يوشرك 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 اما 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 استند نصا لرزوم 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 ايجيئه 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 ببقائه 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 حق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند استغناء الحج في ايجاب المحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الساهل
 قبل البلوغ من تبديل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقه لانقصان جبل عليه ما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وعد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثره
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدل بالدين ان يكون ايجاب العبادات معه موقعا في الحج 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 الاستدراك 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
 وذكره 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 ولا يصح لاي زومه 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 واسما ليعاد الى الواو لو زاد الميزود الموكد على الاصل زنى بالاصوم
يزداد الموكد على الاصل او لا ياتي وقت وطيفة اخرى بالمبيض احد عشر شهرا فيزداد او يجعل بالعبارة على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المراتين 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 ونقصا لان
المطلوب نفي المماثلة بين تتبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح علم بغيره ان يكون مثالا وانما
ان الصوم وطيفة سنة لا وطيفة الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقات كما لا صلوات الخمس وطيفة اليوم والليدة وان كان
او اوثا 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 لا يغير 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 جاز ليدخل الشمس ثم اتفق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى
عليها القضاء لان الصلوة لم ييسرنا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة هو
وهو اليوم والليدة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب قيام مقام الواجب الذي هو سببه
لا يسهل الكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اعي الامتداد في حق
الزكوة ان لا يشترط جنون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن عثيمة بن عمرو عن ابي يوسف
في الامالي قال صدر لنا ائمة ابو اليسر وبنا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول سنة الثانية وروى مشاهير عن
ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة ملحق بالاقبل لان كل وقتا المحول الا ان سدل حد القدر ما
باكثر المحول 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 ابي يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبينا في حق الزكوة فيما
اذا بلغ العصى بموتها وهو الك نصيب فزال جنونه بعد مضي سنة اشهر ثم المحول من وقت البلوغ وهو منقوب وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف قبل استالف المحول من وقت الافاقه لانه بمنزلة العصى الذي بلغ الا
عنه ولو كان الجس عارضا فزال بعد سنة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول 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 ابي 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 يجوز له او لاحد مما
 وما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حقه بطريق التبعية الفيا حتى ان يصير مترد تبعا للابوية 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 ثابت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
 الدين الا يرى 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 يكلم 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 وبالابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين نظر اثر دار الاسلام
 لانه خلف عن الابوين والردا ورك عاقلا مسلما والوا مسلمان ثم من فارتد ولحقا به بدار الحرب لم يصح تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
 الايمان فلا يصح تبعا لبعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قائل ثم جن لم تبغ البرية لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو لا حقا
 والاقول ان علم مقدم ذلك بالاسباب التي اتمت فبقي مسلما كذا في كل مع قوله واما العصفرة فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط
 عن الصغير والسقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التبعية به لوجه لانه اسي الصغر الضمير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالجنون وان
 معنى لم يجمع الجنونات به لغيره فيحتاج اليه من النافع والضرار التي تتعلق بها لبقا وباركبه الله تعالى في طباعها والعقل منحصر بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحال الاشياء او قد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حالته لانه قد يكون للجنون
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامر من واما اذا عقل اى ترقى العصى عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من ان العقل
 نقدا صاحب خبر اى لوجاهن الية الا وازفكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الادا بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب
 ضراب 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 كتحليل النسخ في نفسها واشتبهت
 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 عن التمييز
 والردا في فكان وجوب التوحيد والحمد لله والابوية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد تصدق او تقديرى مع ابقاء الوجوب كما يعذر
 في اداء الصلوة بعد تصدق او تقديرى كالنوم وفقد الطهارة مع ابقاء الوجوب فلا حرم اذا اده العصى كان فرضا لا نفلا على
 ما سببانه قوله وحمله الامر اى الامر الكلى في باب العفو وحاصل احكامه ان يوضع عن العصى العمدة اى يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو
 والردا بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والواحدة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوه واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه وله اى من العصى بان يباشر نفسه للعصى بان يباشر غيره لا حلا بالعمدة فيه اى لا ضرر فيه لقبول التبعة ونحوه مما هو وقع محض
 لان الصبا من اسباب الرحمة ليعا فان كل طبع سليم يسيل الى الرحمة على الصغار وشره لبقوله عليه السلام من لم يرحم صغيره فليس له رحم
 ليسنا 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 لعذر ولذا هي ولان العيبا بسبب العفو عن كل عهدة يحتمل للعفو لا يحرم العيب عن الارث
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فليسقط لعذر العيبا وكحل
 كان المورث ماتت خلف الفته ولان الحرمان مثبت بطرف الوفاة فعمل العيب لا يمنع سببا للعقوبة لعقود ومعنى الجارية في فقه كمالا فالدية
 فانما تجب بعصمة الحمل به بل لو جوبها عليه اذ العيبا لا يفي حصمة الحمل ولا يلزم عليه اى غنة 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 فله الملك والرق ينافي الملك لما سبقه ولان تورث الرقيق عن قرينه اشد من تورث الابن
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابدا 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 الحق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق لا يعذر اى عقوبة ولا يمتنع
 بسبب العيبا الا يرى 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 كالتحريم الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يورث كبقية
 من اهلية الارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجوب جعل الكفر منبني على السبب والرق منبني على الولاية فعلى هذا يكون الاتصال بالهية مع الولاية
 سببا فبان ان الولاية تسمى اهلية قوله واما العتة لعبد البديع فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فبصير صاحبها تحت طام الكلام فبشبه
 بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام الجاهلين وكذا سائر امور كذا ان الحقون يشبه اول احوال الصبا اى عدم العقل
 يشبه العتة اى احوال الصبا اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فبني فكما الحقون يجهلون باول احوال الصبا اى احوال الاكلام بحق العتة اى
 احوال الصبا اى جميع الاحكام الصبا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فصح اسلام العتوة
 ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق منكوته غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ائتمنه كما يبيع من العيبى كذا اى العتة يمنع العتة اى
 ما يوجب الزام شئ فيه ومضرة كالصبا فلا يلزم العتوة في الوكالة بالبيع والشراء ويقدر الشئ تسليم البيع ولا يرد عليه ببيع
 ولا يورم بالخصومة فيه ولا يبيع طلاقا امرأة لنفسه ولا اعتققاته عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا يبيع 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 لعبد اى 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 ويراها سببا 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 سببا معذورا او معتوبا اى بالفار معتوبا لا يثاب في عصمة الحمل لانها بائنة للحاجة لاجد
السبب 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 بطريق الابتداء فك 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 والي يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقديرات ان حكم العتة حكم الصبي لانه حق العبادات
فانما تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر من دالا سلام روح
شهير الى هذا القول ان بعض اصحابنا رخصوا ان العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
تلمنوا 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 جنونا لانه لا اثر في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الافة كان البلوغ ويدهر سوار فالخطاب يسقط من
الجنون 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 والجنون من آخر احواله والعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانا يفتقر الجنون والصغرى لا فرق بين الجنون والصغرى والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اى الجنون غير محدود واذ ليس لزواله وقت معين فينظر له فقيل ذالسلت امرأة الجنون
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يوخر العرض الى ان يعقل الجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغرى محدود 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 بينها وبينها
عليه حتى يعقل الصبي والايجب عرض الاسلام على امد في الحال لان للصغرى حق الاسك النكاح 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 بينها وانا صامح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باسلامه 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 الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام متى لو اسلست امرأة المعتوه الكافر يجب 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 قبيل 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 والاعتماد 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 ينافي
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء للاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يتوذي 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 بالمازمنة 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 لتنفور 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 بيانها لا ابتداء لانه ليس للعبد على العبد حق الا ابتداء لانه في نفسه وهى محتسمة من حيث حقوقها
 بها نحو امرها 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 يتلذذ بمباداة بلاشأن كان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتداء لهم مع فناءه من افعالهم
 وقال الله تعالى ومن جاهدنا فما ننايسا به 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 من انما العقدة الاخيرة لم يقطع

الغنى

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للصلى بيته تذكره انما الة مقدمة الاولى ام الاخرة فيكون مثل النسيان في الصلوة
فيجعل مذكر الحركات السلام في غير حالة العقودة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان بيته الصلوة مذكورة
له مانعة من النسيان اذ انظر اليها فكان وقومه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل مذكرا لانه ليس في معنى النسيان المنعوص مما يه قوله والالتزام
فكذلك النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والبالغة من العمل بسلامتها واستعمال العقل
مع قياسه في غير العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارته اهل الطب يسكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته له تنحرف في الدماغ الرشح
الغضائي من الجريان في الاعضاء مع قياسه في غير العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بتجديد النوم اذ الالتماس ونحوه 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 عن كذا كان حكاه تأخير 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 اخير القدرة لان يطول
زمان الوجوب فيمنع تنديقه فعلا للخروج والنوم لا يستدعي عادة بحيث يخرج العبد في وقتها ما يغفوه 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 للناائم تميز بطلت عباراته فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء
صار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقره الصلوة في صلوة فاما وهو ناائم
لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه 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 وركن الشيء ما يفسد به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيام
والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو صلح لا يصلح فقام وقرار وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الاعمال
لتوقفت الحث عليه فان الحث في اليقين لا يتحقق الوجود ذلك الشيء وبناء على الاستراحة فينا نهدم النوم فيجوز ان
تحتسب من الفروض بخلاف سائر الافعال فان بناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في النسيان اذ انما 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 التمييز وهو
مختار الشيخ الامام في 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 ذكر ابو محمد الكوفي تفسد صلوة
ويكون عدتها قد ثبت بالنص ان العقدة في صلوة ذات ركوع وجود حدث وقد وجدت ولما فرق في الاحداث بين النوم واليقظة لا تروى اختياره في 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

التمهته في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرماح فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهذا هو البدن كورني عاسته
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في التمهته 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 الاغنى فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياسية حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه وادار فتورا
 فيسب طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاحراز عنه يحصل بقول زيل القوي انما يخيل بالالبيته كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل فبيته الالبيته ببقائه فلا ينافي في الوجود لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا 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
 حياته 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
 صلوة لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويشي وقيل لا تقصد صلوة ولا يتقضى طهارته كما لو نام في السجود قاعدا اذا نام مضطجما
 ستره وينقض وضره وبطلت صلوة بلا غلات واما اعتبار استداد الاعمال استحسانا في حق الصلوة فاصحة حتى سقطت الصلوة اذا
 استند ولم يعتبر استداد النوم 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 الاصلية 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 استداه في حق الصلوة ان سرت على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندنا في نيفه
 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 يفتنى الصلوات بل يمدن مرضى
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 بضعة 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 والتزول الالهية به لما
بيناه و المتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكتر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
وحياة الانسان شهرا بدونا لا يتحقق الا نادرا فلما يصح لنا الحكم عليه وفي الصلوة استداده فخير نادرا فيوجب حرجا فيجب اعتبار
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن 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
عاجزا يملكه الحر من الشهادة والقضارة والولاية والتزوج و ملكية 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 واعصمة 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 ثبوت فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصبروا
انفسهم لمحققة بالجدات 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 الجزاء 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 لايماكم اي عرضا لها فيبذلوه بكثرة الخلق
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنسوبه بالتملك والابتدال اي الاستهان قوله وهو وصف لا يتل
التجزى اصله التجزؤ والتجزؤ لكن الفقهاء ليسوا العثرة تحقيفا كما هو مذموب بعض العرب في المموت فصار تجزوا بالواو ثم
قلبو الواو ولو وقع ما طرأ فباي فقلوا التجزى وشبهة توضع والتوضى اي الرق لا يتحل التجزى شبهة تاو والاد قال محمد بن سبله

من مشائخنا انه يحمل التجزى بتوحي لفتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسرق النصارى فهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القدر لا تجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شأنا عادون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا تجزى الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شأنا عادون 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 به 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 يجعل بمنزلة تجزى واحد في الشهادة كما جعلت 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 قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض المشايخ وبعضهم ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتعريف الجاسع للغير عنه للتجزى شوبتا وزواله الاصل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من ابيهن يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالايجاع 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 انفعاله 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 التطلاق لما لم يكن تجزى لان التطلاق 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 لكتاب 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 يستأمر فيه الرق ولان الاعناق ازاله ذلك اليقين بالقول في تجزى في الحمل لا البيع وذلك ان نغو ونصرت المكاتب اعتبار ملكه 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 واعتاقا 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 قسما او كثر القرب يكون اعتاقا 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 بعض 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
 وحق 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 المملوكية بالايضا مملوكية من حيث المالية لان حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالخاص هذا الوجه لان المالكية تعني العتق
 والمملوكية تعني من العجز وما مستانقيان 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 بمالكية من حيث انه ادعى يلزم منه ان يكون
 المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك يتبدل للمال والمال يتبدل ولا يجوز ان يكون العتبدل يتبدل في حالة واحدة بجناس مالكية
 وليس مبال 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 يبقى بالرق ابية ملك التصرف كلابتقى ابية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا
 في نفسه جازم ويجا وقد قامت له ابية هذا التصرف وكان يتابع المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته
 حتى ان المولى لا يملك الشرا بغيره بسبب في ذمته عبده ابتداء فيقضي الابية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
 بالمعروف والقصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الحكم بالنية

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 ولان اثر 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 مالم يبيع من العبد والمكاتب جهة الاسلام حتى لو جابقع نفلوا وان كان باقن المولى لان القدرة
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها تافع البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا واما المنفعة
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع مادته على ملكه لان ملك الذات ملكت الملك للمنفات وكانت المنفعة للمولى واذا عدت القدرة اصل الم
 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 شرط نفلها فاقول
 عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار اداى عن الفرض لان ملك المال ليس شرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من الوصول
 الى موضع الاداء فبما طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصل 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 باذنه المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظهر خلفا عن الظهر
 وسنن فعل الاداء الظاهر من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله الرق لا ينافى بالكية
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع بالكية
 لهذا الاشياء فكان في حق هذه الاشياء بمقاعلى 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
 وباليتماحق المولى فلم يكن يد من اجازته الا يرى ان المولى لو استقط حقه من الملية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك ليضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لاعند الاجازة فعر فنان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى
 النكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجازته على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجازته عليه لاننا نقول انما يملك اجازته حين
 الملك من الزنا الذي هو سبب لملك النقصان لانه مالك لانه كان العبد هو المالك ليضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فوج
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لانه لا يبقا تمام 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 اقر اثنان 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 ويتا 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 يتا فيه لان كمال
 المال سنة الكرامات بين العز والشرف والرق بيني عن الدل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تاف من الذمة فان الانسان
 بهما يصير ابا لايجاب والاستيجاب ويمتاز بهما من سائر الجوزات فيكون كرامته واكل فان استغفر اشكروا وتوسعة طرق نقضا
 الشوة على وجلا يستلزم حقوق اسم ولاتة 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 الولى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم ميز
 نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمة اى ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صلا بالاروق صار
 كانه لازمة 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 الاصحة
 المطالبة فانما سميت اليها بالية الرقبة واسمها تعلق الدين بها فيستوى من الرقبة والكسب لذمة المرء لما صنعت بانقا وسبب الجواب
 وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين الكسب ان العبد يستعني به بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
 تصرف الى الدين اولانا فالمرء ليس به اهل يمكن له كسب يصرف بالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما يقع الكسب بالاجماع الرق
 اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيده فيستعني في الدين كالمدر والمكاتيب ومعتق ابيض عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وكذا
 اكل الكسب اثار الرق في ضعف الزمة كثر اثره في تصفيف اكل الذمة يتبع عليه ملك النكاح المرء ابا له حتى لا يتكلم العبد
 الا امرتين حرتين كانتا اداستين وقال لك رحمة الله لان تيزوج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد
 من اهلية النكاح وبالا يؤثر في الرق فاحوال العبد في سوادا كمالا لطلاق ذلك الدم حتى من الاقرار بالقوة وقلنا ان الرق يؤثر في
 تصفيف ما كان متقددا في نفسه كاكل رات في كدر وود والطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النكاح يرفع الانسان وقد
 اثر الرق في نقصانها حتى انقصت اهلية استحقاق النكاح فلا بد من ان يؤثر في نقصان النية والحمل فنته كذا اثر الرق
 في اتقا منه لانه النصف كما دل عليها اشارة قوله تعالى لعلهم ينعف ما على المحصنات من العذاب وقدر وحى من عرضي الله عنه
 قال لا يزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة اثنتين يعني سوادا كان زوجا محررا وعبد لان الرق كما اثره في تصفيف حل
 الرجل اثره في تصفيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة يحل النكاح لان اهل لعمرة في جاشها كما هو نية في جانب
 الرجل لانه سبب للسكن والازدواج ويصعب لبعض ويصعب للولد واعراضة يحلج الة هذه لاسر كالرجل وسبب لحصول المهر وجوب النكاح
 الدار وهاهنا خصمان بها وكان اكل فتمت في حها بالطريق الاول كلما بنصف حل الرجل بالرتة ينصف حلها بالرق ايضا والطلاق
 مشروع لتقويت هذا الحل فتمت كان حل المرأة ازيد كان عملية الطلاق في حها وسع على امس كمن ملكه عيدين فكلما تقويت في ذلك
 بدوا اصلك 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 طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتها نصفها لكن الحيفه الواحدة لا تقبل التصنيف فيكامل ولا تسقط لان
الوجود راجح على ما نبه لعدم والامتيلا فيه ايضا ولتقسيمه كان للامه الثلث من القسم والحرة الثلثان لانه نعمه بنيه على كل فتتصف بابق
الحبس وقد روي انه عليه السلام قال الحرة يوم اسلمت وللامة يوم قولها ولا ما تصفت الحمد وحق العبد والامة لان تعلقها العقوبة
بتسلط اجنابيه وتعلق اجنابيه يتوافر النعم فان التتمه ما ملكت في حق شخص كانت جنابيه على حق النعم اعظم من جنابيه من لم يملك النعمه في
حقه والدليل عليه ان النعمه لما ملكت في حق المنصتين باستيفاء غلطه من الحرة كانت جنابيه الزمانه اغلظت كتمن الرجح ولما ملكت النعمه في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لتشرهن لهما صبيته كان شرع العقوبة على تعذيب اجنابيه نصف العقوبة المشروعه في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا ايها النبي من ياتسكن بفراشه بيته ايضا عاف لهما العذابين ولما اثار الرق في تصفيف النعمه في حق العبد
والامة كما بينا اثره في تصفيف النعمه 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 كالتقط في اسرة فان الحرة والعبد فيه سواء قوله وتعتقت قيمته
الى اخره ولما انف الرق كمال الحال انتفعت قيمته نفس العبد من قيده امرته اذا قتل العبد خطاه وجبت على عاقلة العجاني قيمه ولا تزد على عشرة
الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم فان كانت قيمته عشرين الفا واكثر وعند ابي يوسف والثاني رحمه الله يدب قيمته على العجاني
للمعاقلة بالثمن بالثمن لان معنى المالهية في العبد ليج على معنى النقيته في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتفعت من الدية سجد القيمة
وان جز الضمان سجد للمولى وملكه في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المالهية سجد تقديره بالقيمة بالثمن بالثمن كما في التمسك
نقول باعتبار معنى النقيته اولى من اعتبار معنى المالهية لانها اصل المالهية تامة بها فان النقيته لو زالت بالموت لم يبق المالح لو
زالت المالهية بالاتفاق بقيت النقيته ولهذا كان المعبر في ايجاب القصاص من الكفارة معنى النقيته منه ودون معنى المالهية فكذا في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النقيته لاظهار نظر الحال وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصله ينته كمال
المالكية بالحرية الزكوة فبالحرية ثبت المالهية المال وبالزكوة ثبت المالكية النكاح وقد انتفعت المالكية العبد بالرق فانه ياتي المالكية المال فلابد
من ان ينقص بدلها انتفعت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانثوية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد طرفي
المالكية وجماع المالكية المالهية النكاح ولا يبعد منها لان العبد في المالكية النكاح مثل الحر والمالكية المالهية لم تنزل مالهية بالكلية فانهما ثبتت
بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واتوى الامر من ملك التصرف لان الرقبة المتعلقة بالمالكية وهو الاتعاق بالملك يحصل به وملك الرقبة وسليته
اليه والعبد وان لم يبق اهل المالكية الرقبة فمما يل التصرف المالهية الذي هو اصل اهل الاتعاق العبد على المالهية لانه مع صفة الرق اهل الحاجة
فيكون اهل القضاة وادنى طريق قضاء حاجته ملك العبد الاتعاق ان المادون اتحق العبد على كسبه كما كاتبت لهذا يتعلق الدين
يكسبه الذي فيه الا ان اهل الحاجة لا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون ولا يردون
كان للعبد اذ هو الكذا في عاقبة شرح اجماع الصنفه فوجب القول بنقصان في دية لابل التصفيف واما بالانثوية فيتعهد احد طرفي المالكية وهو
مالكية النكاح فانهما وان ملكت المالهية الرقبة واقربا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالكلية وجب تصفيف وينها ما اذا
خرج ايجاب عاقلة سجد 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 العبد والتصرف اولى من مالهية الرقبة فلا يمكن في تصفيف اعتبار الربع بل ينقص بالخطر في اشع وهو عشرة ما هم لانا

حج

قل لا يستولى به من احرمة استتمت ما واقل باستحقاقه بقطع اليد المتحرمة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا
يقول ابن سوري لا تملك بغيره العبدية المحرقة فيص منها عشرة واربعة عشر في هذا الاثر في حكم المصعب من رسول الله عليه السلام فان
لانسان المالكية النكاح كالملة للعبد هي ناقصة لو صيرت احداهما توفا على اذن المولى لبيان امر والثاني امتصاصا على امر
بجواز المحرمة تجوزت بالية الى الرابع فلما التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان بالية كالملة في توقفا
من اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى ليس له بالبلوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تمصيف من
الاثر في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتصفى اصل فان ما لكية فيما 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 وصريرته بالية التي انتقصت بهما لكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
بالانقصنا بذلك بسبب المالى ل ودمه لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك
النقص بسبب الاعتبار بالمال يدل حمله لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان بالاعتبار بالابان ازادت قيمة المالكية على
دية المحرمة وجب لتقص مشرعا لكن يقدر له خطه لما بينا ودوجب ضمان المولى لا يدل بالية لان النقصان 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 كسب بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت الاذن
غير لازمة لثبوت الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمالك المستفاد بالهبة مع المستفاد وبالبيع وعندنا
رحمة على المولى بل للتصرف بنفسه ولا استتمت اليد ولكنه يتصرف في الاذن من المولى فتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
بتصرف للمولى في ذوق الكسب يد يتنازل بمنزلة يد المبيع يتنبي 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 فذونا ابد الى ان الحجر
عليه لان فذاسقاط اصح والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا سئل ان يقبل التوقيت اصح الشافعي رحمه الله بان المقصود من التوقيت
حكمه وهو الملك وان يجعل للمولى للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهل للملك واذا لم يكن اهل للملك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن اهل السببية وهو التصرف لانه شرع الحكم للذات فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل الاستحقاق
اليد ايضا لان اليد لا تستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران لانه حق واذا ثبت انه ليس اهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا والى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر بعلم سببا كالمشترط في صحة ذمته صالحة للترام الدين واعتبار الكلام بصدوره
من الماهل والابنية التكلم بالعبد غير ساقطة بالاجماع لانها مثبت بالعقل وهو لا يتقبل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الذم
واخباراته في البيانات وكذا الذمته مما يوكف للعبد للمولى لانها عبارة عن وصف في شخص يصير به اهل للاسباب والاستيجاب

لما يتيا والعبد من هذا الوجه لم يبر ملكا للمولى ولعلنا سألنا عما يطالب 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
ببطلان ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وببطلان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمته حتى لو كفل انفسا
بصح ويؤاخذ به في احوال الكان العبد لو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمته لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم
يخرج من ان يكون من اهل شر واذ اكان كذلك بقية العبد ما التصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو امر مصلح مقصود منه و
لك العبد وكان عالما في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يبرح على المولى بما تحققت من الديون ولو كان نائباً لرب عليه الوكيل
يبرح 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 وبما 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 شيئاً 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 تصرفاً لنفسه يقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تفسيده على العبد بعد امتنع عند زوال المانع من ثبوت للان التصرف منتهى وقع بجمته لا ينفذ بجمته آخره بجمته النكاح لا ينفذ
على الوجه الذي توقع اذا الملك وقع للمعد 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 لثبوت لان عمل الانسان منتهى ما يبرح ان يقع له دين ان يقع تغيره كان واقعا
كالمكاتب لما كان كسبه لعبيد من وجهه ونفسه من وجه لم يجعل نائباً عن المولى بل هو مال لنفسه فلذا هذا وانما في ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكماً للتصرف لانه ينفذ للعبد فيكون ملكه لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبرح اهل الملك فقد رلا يقطع له فاستحقه المولى
لا بالتصرف ولكن بطريق اختلفه 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 يفتي الملك من جهة العبد كالوارث ابع المورث فيثبت ان للمولى كسبه بسبب ملكه في
رقبة لا يتصرف العبد والى هذا الطريق انما اختلف بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جليله 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 بقاء الاذن كالكوئيل وان كان هو صيلا
في نفس التصرف ونبوت الملك لانه لما لم يكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالكوئيل والمولى كالموكل حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الكوئيل بدون رضاه كان العبد المأذون
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الكوئيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تمييزه نفسه فلم يكن جلد بمنزلة الكوئيل في حكم بقاء
الكتابة قوله في مسائل من المولى يتعلق بقوله دعائه مسائل المأذون اى اكثر ما يتعلق ببقاء 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 يد المولى من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه في قول الله اقرضوا العبد لان رقبته وكسبه للموكل في اقراره في اقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مندوبا في هذا
ففي هذه المسائل استدل الماحيل الماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل يحتمل اجتراره في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن اشكك في ان العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول التجار الثاني كالوكيل اذا اذن له المولى على
بما لا ينزل عن اذن المولى صار مجوزين كما لو مات الموكل صد المولى من ويشترط العلم للماذون بالبحر بصحة ما يشترط
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 قيل 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 محجورا كالوكيل يصير مع ولا يفسد هذه المسائل ولتظاير باجل العبد كالوكيل في حال تبادل الاذن
قولك والرق لا يورث في عصمة الدم التي ائزعه عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك فقال ولصاحب 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 والتنقيض 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 تنقيض 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 لاسلامه ليطيع العبد
محررا بهما ايضا كما سئل اماله ولذلك ابي ولكن العبد مماثل للحرة 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
محرورون في النفقة فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس والفاقتن القصاص والذليل على الاتقاء النفقة اتقوا من العبد لان الامم

على مثل الذكر السابق استنادون النكر في استحقاق الكرامة ولذا انقض برل سباعن برل دم الرل لان ذلك ثبت لبعض على خلاف اقسامنا ما ذكرنا
 ان بعض المبدع صوته على سبيل الكمال المساواة اخرى بسبب العصمة والديس على كمال العصمة وجوب بقصصه فبذلك اذا كان قاتل هذا ولو طلف لعصمة لا واجب
 القصاص فبذلك اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاجتهاد ولا يجب القصاص مع اشبهه ومجاورة المالقة لا يكل بالعصبة والعصمة لان الاوصاف الذي يتنبى عليه
 القصاص من ثبوت لاجل العصمة كونه محتملا امانة الله تعالى اذ احصل والاوداد لا يمكن الا بالقتل والقتل لا يتحقق بدون العصمة وهذا
 اصله لانها من عنة واعداه من الكرمية والمالكية والعقود صفات الزائدة اثبتت لتتميل الوصف المطلوب ولا يتعلق للقصاص بها وقد وجدت
 المساواة بهننا في الهننى الاصلى الذي يتنبى عليه القصاص وملك العصمة لاجله فلا وجه لبلوغ القصاص من القصاص البديل فلقصان الاوصاف
 الزائدة فهي معدومة في تفتيق البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا يبل جريان القصاص من الرل والاشه وشجوت التعاوت بينهما
 في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهادى نقصانا في امره ولا شبهة في ان الرق لا يوجب خلافا في قويم البدن مستا لكن
 القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما يثا في مالكية المال ينال في مالكية منافع البدن لانها تابع البدن اقسامها
 به والبدن ملكا للمولى وملك الاصل علة لملك التبغ وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع اشتمل منافع بدنه من الملك في بعض
 العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في بعض نظر المولى كالحج والجهاد فلذا لا يكل للقتال بغيره اذن المولى بالاجماع اى
 ولان الرق اوجب القصاص فيلزم استوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو نوبه لعمامة لانه اى حصر ولم يقال لا يمكن له شئ لان
 مولاه الزم موزنه للجزية للقتال برفكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغيره اذ ترفع لاولاد ليسم وعند بل الشام ليسم العبد
 واصبى المرأة لان الهننى عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والعصبيان والعبيد وتمسكت العمارة بمحدث فضالته ان عبدا رضى به عنه انه
 عليه السلام كان يرضخ لاوليك ولا يسهم لهم و بان العبد غير محرر بغيره فان المولى ان يبيعه من الخروج والقتال فلما يسوسه بينه وبين امر
 الذي هو اهل الجهاد بغيره ولكن يرضخ له اذا قاتل بمعنى الترحيم ولا يلزمه بلان لا ماتم نقل عامان قال من قتل فقيلا فله سلبه فانه يستوى في
 استحقاق اسبب بين العبد والمحرر وما كان سلب قتيله اكثر من سهم المولى كان يستوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق اسبب بعد
 التفتيل ابا القتل او بايجاب من الامام ولا تغارق بينهما في ذلك بحكوات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامة
 انقض حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في السبيل بين الفارسين الراحل ولا يدل ذلك على انه يجوز العيشية بينهما في استحقاق
 الغنيمة وما يسكو بين احدى يث محمول على الرضخ لما ادى عن عمر مولى ابى البراءة قال شهدت حروا ما ملوك فلم يسهم له رسول الله عليه السلام
 كذا في السيرة الكبرى والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شروح هذا الكتاب ان المجرى هو الذى يستوجب الرضخ الما اذون له في القتال فيستوجب
 السهم الكامل للاستحافه 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 يتبى عن القدية
 الحكيمه اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شادا و ابى والرق عجز على فينا في الولاية كما يثا في مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولان
 المرء على نفسه ثم التعدى منه له غيره عند وجوده وشرط التعدى وكذا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله اذ نزع العبد ان
 العبد الما اذون له في القتال لكانا فر احر لى جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق فينبى ان لا يصح ايمان الما اذون في القتال
 كما لا يصح ايمان المجرى عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله و احد من الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من ابى 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 رضياً 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 شهادته 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 المستامن ان قاتل باذن الامام لم يتحقق الربح ولا قتل وفي الاستحسان يربح له لانه غير محرم عن الاكتساب فيحضر منفعة هو كالماذون
فيه جهة المولى ولانه لا انما يخرج عن افعال الماذون لان المولى لا يكون مشغولاً بخدمة المولى في حالة افعال وهو ما قيل فاذا فرغ من
الاقبال سالما واصل الغيبة ونزال الغيب ثبتت الاذن منه ولانه وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا فرغ من علم
من العمل فاذا فرغ من الغيبة لم يكن شركياً في الغيبة انهم اطلعوا على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة هنا
ثبتت له بعد الفرغ من افعال لاقبله ومن ثبتت الشركة لم يبرح وقت الامان حين انهم لم يكن شركة ثابتة فيكون الامان منه تعدياً
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 فيلكل من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الربح مجبور من افعال في المستقبل لانا حكمنا ببعده فماله ورفعا لمجره في الماضي لانه استعمل فلا يملك الامان وهو مثل عبد
المجور اذا شرع شيئا دبا به وبيع كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع شيء
لا يبيع لان التبرع انما صار شرعاً وعافاً فله كونه قبيلة الى التجارة في المستقبل والحج في المستقبل قائم والحج فلا يصح 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
لمستحقاً بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقاً بالفارس قلنا الاستحسان ثابت للعبد لانه السان 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 في اصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحتراز واعتد له لولا ان اعتد 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 يتلف ملكية غير المال كون الدم والحيوة وله ما يملك العبد من تصرف
لا يتبع عليه يمدى عمره 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 ودمه وآلاف حيوته ولم يبيع اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقي حق نفعه فاصح لما يبيع من الحد ولا يمنع صفة لزوم كلف مالية 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 المالية تصدق فيمنع الصحة ضرورة ومع اقرار العبد بالقتل
المستملكة ما دونها كان او محجوراً عند تاتيه وجب اقطع ولم يجب ضمان المال وقال في حقه العبد لا يقطع عليه في حقه لضمان المال في حال
وان كان ما دونها وبعد المشق ان كان محجوراً لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان ما دونها فانه يلاقى في ذمته وجب تنفك الجرح

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 يمكن للمولى الا اقراره
 عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة المحر كالمطوق وبالاتمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملكه لانه منفك المحر فيه فيصح وفي حق القبط صح عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوجهين وفي الجوهرا اختلاف معروف
 فعند ابى حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المصدق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يجب القبط ولا الرد على المصدق منه وعند ابى يوسف رحمه الله يصح في حق المصدقون المال فيقطع
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى وقال للمالك انما انا صدقة فانه ليقطع ويرد المال الى المصدق 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 اقره في الغصب 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 المصدق 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 بالنسبة ثم من ضرورة وجوب القبط عليه كون المال ملوكا بغير مولا استحالة
 ان يقطع العبد في مال هو ملوك لمولاه وتثبت النسبة وثبت ما كان من ضرورة كما لو باع احد التومين فاشقة التمسرة
 ثم ادعى البائع نسب الذم عنده ثبتت نسبة لآخر منه ويطلب حقيق التمسرة فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله
 ولذا هي ولان الرق ينافي ملكية المال ولان الرق ينافي كمال الاحمال في الهبة الكرامات حتى ان ذمته ضعف
 به في حيث 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 نرد الارش الى الواجب باب القتل ضمان هو صلة في جاز
 من وجه نيتنا سببها لان كون التمسرة غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يهدر لوجوب الحق
 التمسرة عليه فوجب الضمان سببها في جانب التمسرة لانه لا يستغنى بشيا وعودنا في جانب التمسرة عليه ولو كونه صلة لا يصح كذا
 بالدية كما لا يصح بديل للكتابة كما ناله 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 ولذا لا استحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو سخر قوله
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال 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 اكل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للان نيتار المولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شبيهة به
المقد ان يصير اى الواجب عاذا 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 رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادعى الدية مكانه والادفع العبد الى المولى
الان ضروران يتبعوه بالدية فلم يسم 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
فيه 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 لغيره لا يدفع 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 رحمه الله يقول قد خير المولى في جنائية العبد من الدفع والفدا والجزمين ايشير
اذا اختار احدهما ليقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فهنا باختياره الفدا يبين ان الواجب هو الدية
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانع من الجنائية فلا يكون للاولياء الجنائية سبيلا 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 اهله الا ان يصيدوا ودية لغيره
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 بينة في التفتيح على اختلافهم في النفس فعنده لما لم يكن النفس معتبرا لان المال قادم والرحم 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 ابطالا بحق الاولياء كذا في المبسوط والمذاعلم قوله واما المرض فكله قتل المرض مائة للبدن خارجة عن الجرم
الطبيعي والذکور في بعض كتب الطب ان المرض يئيه 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 واسلامه وسائما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للاهيتين 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 بحاله 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 كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

تعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اذا ما ابدى الوجوب فيجوز فكذا مستلقتا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
فيستند الى سبب هو المرض ثم يكون المرض من اسباب الخبز شرعت العبادات على المريض لقابلا لكذا اى الطائفة كلها واقامها او تسليقا على ما عرف في فروع النفقة
وكونه من اسباب تعلق حق الوراثة والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد رايه بقية عيانية الحق اى حق الوراثة والغريم وهو مقدر التفتيح في حق
الوراثة تعلق حق بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم الكان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيها لا تعلق بحق عديم او وراث 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 بحاجبة 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 بالنفس
المرض فيقول وجرد الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض هو موتنا بالامانة والشرية الى الموت
من اوله لان الموت يحصل بصف القومى وترادف الا لامر وكل امر حرة من المرض مصنف موجب لالم بتمت له جرائم متفرقة
مرت الى الموت فانه ايضا ان الى كالمادون الاخرة فتم المرض عمدة الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصايب
صار مصفا بالتمام عند تمام الحول من اول الحول 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 الحماية فان القبول 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 وراث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال تحكم هذا المعلق حكم التبدل بمثل الموت
حتى كان عبدا في شهادته وسائر وحكامه واذا لم يقع اعتق محو غير مهم ان وراث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من
من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ لان حق المرثين في ملك اليد دون ملك الرقبة فتر
الوراثة والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق المالك مع ان اليد قد
زاله عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلته وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والامانة ونحوها 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 مكنه محو راعيه كما التصح من العبد
يراعى الا ان الشرح اى لكن الشارح حوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باطله مقصدي في عمله فيحتاج عند حوله انما كالمبته
الى بلاني فوط فيه تنظر الشارح له بالبقاء اثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما تصرفه لقوله عليه السلام ان التعالي لتصدق عليكم
ثبثت امواكم في اخراعاتكم زيادة على امواكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعاى للورثة مضمونا الى المريض في ابتداء
الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم ان اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك
ميل الى البعض ومضارة للبعض ففسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصيكم التذني اولادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان التذ
اعطى كل ذي حق حقه الا لوصية الوراثة فاشرخ رحمه الله اشرا الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اى الشارح الا ليعاى
للورثة بقوله تعالى ليوصيكم التذني اولادكم والبلل يعاوه اى نسخ العياى المرض للورثة بتولية نفسه ليعاى العبد عن جميع التبدل في

الجار

مقدار ما يوصى به لكل واحد من ذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقرب لكم نفعا ولقد صدقنا بعضكم ببعض 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 الا ليعاد بالثبوت واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايضا ووه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز للاجنبي وكما لو سب شيئا من مال بعض 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 ايضا الورثة بنفسه ونسخ ايضا واهم لعل ذلك من كل وجه صورة ومضى حقيقة وشبهة لان
 الشرح لما جرد عن افعال الفاعل الى وارثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع وبمينا وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
 المحققان بالحقيقة في وضع الترخيم اشهد به الاشياء لفساد الصور يوجب المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اصلا عند الحقيقة
 رحمة الله سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعند ما يصح بشئ القيمة لانه ليس في تصرفه البطلان من الوارثه عن شئ مما تعلق معهم به وهو المالاية كمال
 الوارث والايجبي فيد سوا ذلك الوصية 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 روية تصدده كذلك اذا تصد بالعين فكذلك يستتبع بعيه منه مثل القيمة باكثر فبقين ان ابيع من الوارث العباد الوارثه
 من حيث انه اثار بالعين وان لم يكن ايضا معنى لا يستر واد العوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الا ليعاد معنى
 الا انما يريد ان المريض اذا اقر لعين او ودين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الوارثه تهمه اللذنب
 او من اخايزان يكون غرضه في هذا الاقرار افعال مقدار المال المقر 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 العباد له بالية الدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي 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 غرار الصحة
 كما يقول اقراره بالاستيفاد في الحاصل اقرار بالدين لان الدين لقصي بائناهما وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاد من الاجنبى لان النسخ هناك بحق غرار الصحة وحق الغرار عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين
 ويؤسهم منهم فلم يعاد ف اقراره بالاستيفاد محقق حقهم 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 ليعاد ف محله مشغول بحق الوارثه
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط وشال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحنطة الجعدي
 بالروية او الفضة الجعدي بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجوذة اذ عدوله عن خلاف كمنس الى كمنس بل
 على ان غرضه افعال شفقة الجوة اليه فانما لا يقوم عندنا المقابلة بيمينها فتقوم الجوة في حقه وقد اقر عن الوارثه فانما
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار وقد اقر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه او من غيره

فيقوم الجوده فيه حتى لم يحز له بيع الجيد من مال بالروسي من جنبه اصلا كما انها لا يري ان المرض لو باع الجيد بالروسي من الاصح
 يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده معتبره بجاز مطلقا كما لو باع شيئا بسنن القيمة قوله واما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشريعة
 دم نقيضه رحم المرأة المتسليمة عن الرأ والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدراد الخارجة عن اجراءات وعن دم
 الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الرأ عن النفس فان النفساني حكم المرهقة 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 عقوبة لاداة
 فانها لا يعيدان الهية الالهية الوجوب والالهية الاداء لانها لا يخلان بالذينة 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 فصارت بخلاف القياس اذ
 الصوم يتاوى مع السحت والسجاية بالالتفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لو لا 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 لتفاد حاجته فتقول 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 العرض بالنسبة الى الكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الاحتياط ليعلم على ما علم بقا اذ امتينا وبعيد يتبلى بين ان الفعل باختياره فيثاب بين ان يتركه
باختياره فيما تب عليه ولهذا اى لغوات هذا التفسير وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة ليسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يجيب اداؤها 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 القربى في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يتبى عليه لما ثبت لاخيبر لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجته غير بيان القسم الثاني وهو لا يتخلو من ان يكون متعلقا بالعين
اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرجون والمتاجر والغنوب والبيع والود والعتبة يبقى بقائه اى بقا العين
على ما ويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ 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 يتبى بجزء الذمة حتى يضم اليه اى الذمة على ما ويل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يد كدبه الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرحى زواله
فالمبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرحى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة واكسب اليها الضمما 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 يتبى 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 باء وصف شرعي لظهوره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة ههنا الاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته غيره اذ لم يتبى مال يوم الولد والوصى 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 لانتها تودى الى ان
يترحم على الكفيل باليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقرب بالدين ثم تكفيل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطابا
بل ان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محللا للدين والمال له ثابته 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 الموحسره وهو الافلاس يختص 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 موته اذا الموت لم يشرع ميراثا للفقير الواجبه وسببها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بانه مطالب بها لانه لا يملكها ولهذا 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 المحي فان الذمته كالملة مستحقة 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 قديم 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 ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا يخبر فوق الموت فعرفت ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اسي للميت مما كان مشروعا لها حيث ينقضى به حاجته ولذلك اسي ولا يبقى ما ينقضى به حاجته قدم جواره على وليه 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

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 بفرد 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 ويستدلكه الى حال حيوة فذلك منها قوله
وقلنا حطفا 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 ليد دعى 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 والعتق
البعث الوشبهته حتى يقضى منه ديونته وتنقذ وصاياه ويحرم في سهم الورثة والكان الاصل وهو القصاص مثبت للورثة ابتداء
لالمقتول ذلك لان القصاص ثبت شره بذكر الشارح في العمد ودون البقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهل
لذنه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند لقضاء حاجة المقتول وعندنا لقضاء حاجة لا يجب له الا يصح لقضاء حاجته من تجبير كونه
وقضاء ديونته وينقذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحاجات اعملاً واجباتية وقعت على حق الاولياء من وجه لا تفاهم بجهنم بالاستئناس
ولا تفاهم ربه 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 الجنائيات على حقتهم ولكن السبب انعتد للميت لان السبب انفسه وحيوته وقد كان منتقناً
بحيوته اكثر من انتفاع اولياءه بها وكانت الجنائيات 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 لا ابتداء على سبيل المخالفة

المراد

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل من ظوا بافتقد
 جعلنا لوليها سلطانا من ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولذا صح عفوها وارت قبل موت المروج ومع عفو المروج
 ايضا استحقنا لان العفو عند البتة في جميع المقامات لا سيما في قوله القصاص ثبتت للورثة ابتداء بسبب العقد الموثق
 وبها 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 ينفرد الاصل في الحكم لان اختلف ليعلم
 سوانج الميت من التبرير قضا الديون وتبقيت الوصايا فبجمل مورثها كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيسب على حق الوارث ويجعل
 عند ضرورة تنفيذ القصاص كانه هو الواجب الاصل في اختلف بحسب السبب الذي يجب به الاصل والسبب وبها 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 وجيوتة 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 لعدم هذه المصلحة فجعل موردنا فارق اختلف
 الاصل اختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع شبهته واختلف ليعلم ذلك وثبتت
 اشبهته واختلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتيتم تفارق الوضوء في شدة البرودة 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 ملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولهذا في جميع هذه الاحكام حكم الدنيا
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه المخرج وللحوية بعد
 الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت في حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاجار فيما يرجع الى احكام الدنيا
 روضة دار ابي جهنم وروضة دار اركان من اهل الكرامة والثواب او حرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فيجوز ان
 ان يصير لثا روضة بكرمه وفضله وان يعذب نار من قننة القبر وعذابه بسنة وطول انه الكرم المنعم والديان ذو اللطف والفضل الاحسان
 فصل في العوارض المكتبة قول واما اجمل فلذا قيل اجمل باعتقاد الشيء في خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون
 المعدوم مستلزما او اجمل تحقيق بالمعدوم كما تحقق بالموجود اذ كون المعدوم الجمل غير داخل في اكل 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 بقوله في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافر فمضى في اعتقاده ككلام الاحكام على
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما تصلح راحة للعرض وادخل دليل الشرح في الاحكام التي
 احتملت التغيير مثل حرمة احمرو وكبح الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد يصلح وادخل دليل الوجوب للحرمة فاما في حكم لا يتحمل التبدل مثلا
 حتى انه لا يطلى للكفر من جهة مجال كذلك قل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انها فرقا بين احمرو بين كبح الحرام على ما عرفنا
 في اصول الفقه بغير الاسلام ويجعل انما قيل به لانه يلبا 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 ومجودهما الاكساح الا انكار بعد حصول العلم ووضع الدليل
قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن غير ان قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد عوى المدعى ان يجردهم
تقريرها بما اجاب يكون اقرارا بالكفر بعد وقوع الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غطت الوصية العديدة ولا يخفى على من الدليل من ان كما قال ابو القاسم بن شاذان في تفسيره في اجاب كيف يعصى الاله انه كيف يحجره
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد وهو وكذا الال لائل على صفة رسالته الرسل من المعجزات القاهرة فالحج الباسرة فلا سر
مجبوت في زمانهم واجبال ردوا وانكارها وقد علمت تلك المعجزات بعد القراض زمانهم بالتواتر فثابتة بقرن الاله ربنا بل كان انكارها
انكارا لربهم فكذلك لم يحبل جبل الكافر عن الاقرار بوجوب الآخرة قول وجبل هو يورث من جبل الكافر لانه لا يصلح عند انى الآخرة ايضا وهو جبل 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 انما هو اجود من صفات الله عز وجل وزوا كالعامة كيشبهين الله تعالى في خلقه في
صفاته وهذا النوع من الجبل باطل لا يصلح عند انى 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 انزلنا على من انزلنا على من انزلنا على من انزلنا على من انزلنا على من انزلنا على من انزلنا على من انزلنا
فانما تدل على ان الله تعالى صفات من سمعان ورايات واما العقل فهو ان المحادثات 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 ورايات
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم العالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قول لا علم له
كذات في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا كالأحداث
حدث الذات الذي هو محل نشبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انما تعالى هو صوف الصفات الكمال شذو عن النقصه والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها محال ما ذهب اليه من الالهوا باطلا وجملا بعد
الدليل فلا يصلح عند انى الآخرة وكذا جعلهم باحكام الآخرة مثل جبل العرش لسؤال المنكر والتكذيب عذاب القدر والميزان والشفاعة لا اله الا الله
الكبار وجواز الصغى دون الشرك مجاز اخر اهل الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم جميعية غلود النار ابدية
وانما جعل باطل لان الدلائل والناتقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة وانما لا يخفى على من تأمل فيها على الصانع
فاجعل بها لا يكون عند انى الآخرة كجبل الكافر وكذلك جعل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفة الامم التي طائفة الامم
والامام على الباطل تسمك في ذلك تبوا ويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كما بينه لا يصلح عند الاله مخالف
للدليل الواضح فان الاله ائبل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريق الحق لا يحل عليه وجوب
جاهد ما سكارا سعاد لا وضيعة توقف على معرفة قصة البيعة وهي ما روى ان الخالف لما استحكمت بين علي وسعدية رضي الله عنهما
وكثر القتل وقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا الاصحاب على رضي الله عنه مثلنا سكر
كتاب الله تعالى يدعونكم الى العلى فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه اني ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا
حكما من كل جانب من اتفق الحكماء على المانة فهو امام كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

بصير

فأخبر من جانب سعادتي عمن العائش وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه كان من شيوخه
فقال عمولان موسى الأشعري فغزاهما ولا شتم يتفق علي واحد منهما فاجابه ابو موسى الأشعري اليه ثم قال لابي موسى الأشعري
انت اكبر سنا مني فاعزل عليا واولعن الامامة فصعد موسى المنبر وحده تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات ذكر
الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخوت عليا عن اخلافه كما اخرجت خاتمي من اصبعي فتزل ثم صعد وعلم المنبر
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
في اخلافه كما ادخلت خاتمي بناتي اصعب فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليا لا يخرج 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 اخوان الذين كفروا في
البلاد ونوعوا ان من اذنب ذنبا فقد كفر كان هذا منهم جهلا بل لانه مخالف الدليل الموضح فان امامته علي رضي الله عنه ثبتت
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما اثبتت امامته من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر ارجح المسلمين على جواره خصوصا
عليه في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا المسلم لا يكفر بالعصية فان الله اطلق اسم الايمان على من ترك الذنوب كثيرة في 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 ياويل 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 الامم ومن يعص الله
رسوله ويؤتي صدقة يرضه نار اخالد افيها ومن يقتل ولو منا ستمد افر او جهنم خالد في فيها فكان هذا جعل دون اجمل الا
من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اسي لكن الجاهل الذي يوصاحب الموسى والباغي لما كان في المسلم
بالغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالموسى اذا لم يخل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في الموسى حتى كفر ولكنه ثبتت
الاسلام مع ذلك كخلاة الرافض واجمعية لمناساظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتاويل الفاسد فاذا اتحل الباطل
الاموال او الدار بتاويل ان بها شر الذنوب كفر لا يحكم بابا حتماني حتى يتاويله كما حكمتنا باياته اخرج في حق الكافر بديانة لا نتخذه
الاسلام حقا فانك مناساظرته والزامه عليه بخلاف الكافر المنان والاشية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانة في حقه فانك
كنا ان لباغي اذ تلف ما الاعدال لنفسه ولا سنة له فيمن كما لو اختلف غيره لبقا ولاية الالزام وكذلك اسي وكوجوب الضمان
سائر الاحكام التي تلزم المسلمين بلزوم الاسلام وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حيا وحقية
العمل بتاويل الفاسد بلزوم بوضمان في لغو الا بعد التوبة كما لم يؤخذ بلزوم الحريم الاسلام وهذا بخلاف التهم فان الباطل ياتهم
وكان له سنة لان السنة لا ينظر في حق الشارع واخروج علي رضي الله تعالى حرام لبا وخبزوا واحب مع تعالى ابرانا ان يعفو فانما
يتعمل ان لا يكون الباطل اثم وانما يجب عافا لا يجوز الا يعلم الخطا والتاويل في هذه فان كان قائما في يد

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 لغوا 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 اهل
 الضمان في الحكم ولكن لغت فيما بينهم وبين ربهم ولا يغتني اهل العدل بمثل وانهم محققون في قتالهم وقتلهم مثلون الامر في
 وحاصل بعض الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحد احد هاجم الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاح
 لو ان قوما غير متاولين قلبوا على دنية قتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل للعدل اخذوا جميع ذلك لتجد
 والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي ومثل جمل الباعثي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتماعه الكتاب والسنة المشهورة
 مثل الفتوى بجميع اجسام اولاد وكان شبرا المرسي وداود الاصغمانى 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 جبر رسول الله عليه السلام وبان التا
 وبحلية للبيع 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 نفى حقيقة عن بر بنه وما روى عن سعيد بن اسيب انه قال قال رسول الله
 عليه السلام لعنتم امة الا ولد من غير الثلث ان اللعين في بن وما روى عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادى على المنبذ ان
 بيع امة الا ولد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاه وقتلها بالقرن الثاني بالقبول بالتحذير للاجماع على عدم جواز بيعها
 فكان القول بالجواز في الفلاحا حديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى متروك التسمية عند اعلا القبول عليه السلام التسمية
 في قلب كل امرئ من بائعها على متروك التسمية بالنسيان في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم تقطع
 بالقسامة اذ وجد القليل في حمله ولا يدركه فالتسمية على اهل الحلة والدية على عواقم عندنا ولا يوجب القصاص بحال قال مالك طاهر بن
 الحبل والشاشي في قوله في القليل من القليل اهل الحلة بعادة طاهرة الميت كمن يوجب القليل على القليل والسابع صدق الله
 يوم الولى بان لعين القاتل منهم ثم يحلف الولى خمسين يمينا ان قتل عمدا فاذا حلف يعقن لمن 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 ابي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على ليث بن قتيل جدي بن ابي جوب ثم رد ان رجلا جاز الى
 رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اختر من شيدو خمسمسين جلا فيمحقون بدمه ما قلناه
 ما قلنا قاتلا فقال ليس من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي اخبر ان قتيلا جدي من امة وارجب وكان الى وادعة مقضى
 رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الايماننا نرفع عن الاموال والاموال نرفع عن ايماننا فقال حقتم دماؤكم بايمانكم ونكرم
 الدية لوجود القليل من الظاهر وكان ذلك المحض من الصبي وشريكه على 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 ومن مثل الفتوى
 يوجب القضاة وشاؤون احد واليمين المدعي عملا بما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك في مخالفة 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 له وما يترجم في معنى العقوبة من الكفارة
وهو المجلس في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع اشبهت امي كجبل في موضع كفتق فيه اجتهاد غير مخالف الكتاب السنة وهو امر
بالصحيح او المجلس في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالجحيم امي كالصائم اجتمع في رمضان اذا افطر على شيء ان
الجماعة فطرته لم يلزم الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان الجملة عند الاذاعى يفسد الصوم فيصالح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يلزمه الحديث او بلغه وعرفه بشيء او تاويله وجب عليه الكفارة لان كلفه حصل بخبره فان فساد
الصوم بوصول الشيء اليه باطنه ولم يوجد فيه فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون كلفه مجرد جمل 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 في موسى بن جعفر
سعد وزا فيما صنع ولا عقوبة على المحذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرفه بشيء ولا تاويله قال ابو حنيفة وعمر بن محمد بن زياد
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 صحتها وسقمها وناسخها ونسوخها مقوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
بكونه ان يكون مطرعا عن ظاهره او نسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السؤال عنهم فان لم يسأل فقد تصرف لا يبيد كذا ذكر الامام في
فتاوى 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 بالنية غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجمارية والده ما
القسم الثاني وهو المجلس في موضع الاشتباه واما علم الاشتباه والادلة في الغرض في الفعل فيصير شبهة لا تماثلها من الاشتباه وشبهته
في المحل رئيسي شبهة الدليل من شبهة الحكمة فاوالاى شبهة ان يقين الانسان في النساق في النساق ليس دليل المحل 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 بالوطني 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 وطى 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 حبه وابية فرجا 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 فمخنت انها كل الى حيث لم يجعل كجبل شبهة في سقوط احد لان منافع الاملاك بينها مبينة عادة فلا يكون لها محل الاشتباه فلا يصير
اجعل شبهة قوله النوع الرابع بل يصح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بنا على عدم الدليل والقسم الثالث بنا على اختياره ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشرف استقاط بالسقط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشرف 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 لما 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 يعمل
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 مقتصر في ترك الطلب
في موضع المار عاليا بخلاف اذا تشرك المطلب والمفارقة على من عدم الما وتيمر وصلى حيث جازت معلومة لانه ليس بمقتصر ترك المطلب بما التوا
فاذا لم يكن على طبع من الما لم يلزمه المطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في السلم في دار الحرب جمل الوكيل بالوكالة وجعل الما
بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى ولو تصرف قبل بلوغ اعيان اليها لم يفتقر على الموكل والمولى ولو كان شئ يتسارع اليه
ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشئ لم يفتقر شيئا ولو كان شئ بعينه فاستراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة لا يفتقر 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 شراءه وكل شئ له بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من لا يقبل
شهادة له يبايع بعينه وتفراه بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالبها باقبل الاذن فلا تثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل يعلم
لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يفتقر في حقه كمال ولا يفتقر قبل العلم فلا ان لا تثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاهر للولاية
لان ادلى وكذا جعل الوكيل بالعزل وجعل الما دون 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 يقتضيه منه من كسبه وقرعته وبالعزل و
الحجبة يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ويؤدى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر لا يفتقر 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 عذرا
المولى من البيع والعقد فاذا تصرف المولى في بناء اجاني بالبيع وبالاعناق ونحوها بعد العلم بجناية يصح نكاح اللفداء وهو الاثر فان
لم يعلم بجناية حتى يعرف فيه ونحوه لا يصير مختارا للفساد بل يجب على الاقوال من القيمة من الارشس ويعبر جمل بجناية
عذرا والمرأة بالانكاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضا بالانكاح لان دليل
العلم حتى في حق المولا لان هذه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالانكاح فالى

عذر

يحصل العلم للشفيع والولي والمرأة بمنه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام فيه بحيث يلزم على المولى الدفع او العدا بجمالية اعمد
ويلازم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فتيوقف 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 بنهاية العاقبة فان لم تعلم بالاقتناع او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيارها لاشترعا كان اجمل منها عند احتق لان لما مجلس العلم
بعد ذلك لانها اذا فترت عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واجمل يصلح عند اللدفع والان دليل العلم باختياره في حقا لانها مشغولة
بخدمته المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتها الدليل في دار السلام وكذا دليل العلم بالاقتناع
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 اقتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما اختيار اذ املكهما انفسهما بالبلوغ كالامانة اذا
اعتقت وليسى بنهاية بلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيارها لهما عدم تمام الرضا بينهما ورضاه
البكر بالغا يتم بسكوتها شرعا كما لزوم وجبت بعد البلوغ فكنت ولها 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 سبيلها ان تتعلم بما يحتاج اليه بعد البلوغ
فلا العذر باجمل ولا شتما تزييد ذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع الا انما انقص اللدفع لان من له اختيار
لا يبيع ضررا طالما سهر فان المسلمة سحره فمما اذا كان الزوج كفوا والمهر وشره 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 فمما احد هما باله ختبار 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 مراجهتا 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 رضاهما يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فانما
في خيار البلوغ فلا يلازم الملك وانما ثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوسم ترك النظر من الولى
وذلك غير تيقن به فلا يتم 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 حقيقته لانه يعرف باشربه ولم يتحق المسكر ان من آثار العقل شئ فلا يكلم ببقائه وهو في حال السكر بطريق مباشر
كشرب الدارسي كسكر حاصل بشرب الكودايشل الا فيقولون والشيخ كذا ذكر في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمة الله في فتاواه وشعره الجليل الصغير ناقلا عن اليمينفة وسيفان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان عالما
بفعل البيع وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يعجز طاقته وعقده وذكر في المبسوط لابن تيمية ان الالسان الخبث
فان اراد ان يذيب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على تقدير السكر حرام وشرب الكسرة والمنظر
اسى كسكر حاصل بشرب الكسرة بما فيها نجس الاشم وبشرب المضطربا بالانفس الى شرب العيش فسكبه وانه اسى هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغما حتى تتعنته الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس النوفصان
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر اسما حاصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادق عليه في المنع
ونحو ما دانه اسى هذا النوع من السكر لانها في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انتم انتم القويرون الصاوثة وآتم
سكان حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطأ في حال سكره 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 جنت فلا عقل كذا في مسأله ظاهر لانه اضافة الخطاب في
حالة سكره له ولما صح هنا عرفان اهل الخطاب في حال السكر فان قيل السكر نحوه عن استعمال العقل وقهر الخطاب كقولهم
والاغما فيبني ان سقط الخطاب عنه او باخره كالتائم والنسي عليه قلنا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال
اقيم السبب الظاهر في البلوغ عن عقل مقاومة تبيها لتعذر الوقت على حقيقته وبالكس لا يقوت هذا المعنى ثم قد ردت على
فهم الخطاب ان قامت باذمه ساد به يعجز عذرا في سقوط الخطاب وتاخره عذرا لاجل الالكيف ما ليس في الوسخ والى
اخرج فاما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو سعيه عدت فانتم زجر عليه فعلى الخطاب متوجه 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 كذا في الشيخ التاويلات 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 الصاوثة والحدود وغيرهما
ونيفتة تعرفاته كلها قوله فضلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشرارة وترويج الولد الصغير وتوجده واقراضه واستخراجه
وغيره لانها محال بالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقلا وانما ينعلم عليه ما ينعلم عن استعمال عقده وذلك لا يؤثر في تعريفه كذا في
استدراك البسوط
الا الروة استعنا فانها لا تقع منه حتى اذا احكام بكلمة الكفر لم يكلم بكفره ولم تباركاته استعنا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف زجر الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في قوله تعالى انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال

في قوله تعالى انما يتوجه على العبد باقتدال الاحمال

كما يصح في اعتبار اقراره انفسا ودج الاستحسان ان الردة تبين بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما قيل
 بدليل الاية المذكورة بعد الصحيح ما كان عن عقد القلب لانس خصوصاً ان المنزيب فانها بخار فكل دورية وعما هو اللاحق من الامور عنه و
 اذا كان كذلك كان هذا العمل لسان من القلب فله يكون اللسان معتبراً عما في الضمير فبعض كانه لم يطق به حكماً كما لو جرس على لسان العصامي
 كلمة الكفر خفا كيف ولا يخفى سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبها تجلوت ما اذا تكلم بالكفر في الزلالة بنفسه استحقاق بالدين وهو كغيره
 صدر عن تصحيح صحيح لا يقال لاجل سكر المخطور عذر ان الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذراً في غير هذا ايضا لانا نقول عدم صحة رد
 لغوات كنهاد بمرتب اللفظ لان السكر جعل عذراً فيما تجلوت ما يبنى على العباد من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقوبات لانا
 سلكي التصرف قد تحقق فيها من الابل مضاعفا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود والقرار باشارة اسباب
 الحدود الخ لانه تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشئ من هذه الحدود لم يفتد به لان الرجوع عن الاقرار
 بهذه الحدود يصح وقد تقرر بدليل الرجوع وهو السكران لا يثبت بشئ مما يقول للبري ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يفتقرون به والحدود لا يفتقرون به
 على قول فائتم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يفتقرون الرجوع من الاقرار والردة بقوله لا قرار بالحدود عن مباشرة سبب لانه ما وافق بالحدود حتى يركب
 في سكره كذا ايسر السكر بشدة الردة للحدود لانه فصل بسبب هو صفة فلا يصح سبب التحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخ لانه عن تكرر
 ولقضاء من السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل لان حد القذف والقتصاص من حقوق العباد فبذلية الرجوع وهو السكر اولى
 ان لا يبطل في قوله فيما يفتقرون الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا سلم في حاله السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركعتين تزويجا بجانب
 الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن ذلك الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردّة فلا يرد فيه بدليل الرجوع ولو
 اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحته فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله وانما الهزل فيقول للبعث في لغة وفي الاصطلاح هو ان يدب بشئ في
 وضع له ليس الرذون الوضع منها وضع اللثة لا غير كما لا سدد للبيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام في
 عقلا لا فاداه معناه حقيقة كان او تجازا والتصرف الشرعي موضوع لا فاداه حكمة فاذا ازيد بالكلام غير موضوع العقل عدم افادته معناه
 اصلا واريده بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزول تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل
 للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكون الموضوع له اللغوي مراد وفي النزول كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله لا لا حيب
 اذا لعبت لا لغيره فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منصرفه اسدان النزول لا يرد يعني توضيح الفرق بينهما ان مقابل المجد
 الحقيقة ومقابل النزول الحد مجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزول مخالفا لهما ولهذا جار المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزول فيه
 السلاته خلوة عن الافادة وهو باطل فلان في الرضا بالباشرة يعني لما كان تذييل النزول ما قلنا كان النزول غير مناف للرضا
 مباشرة بنفسه التصرف لان المماز يلزم ما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولذاتهم ولا لاني في الرضا بالباشرة
 يكفر بالردة ما زال ان التكلم بكلمة الكفر في الزلا استحقاق بالدين الحق وهو كغيره فيصير من نفسه النزول بالهزل تجلوت الكفر على الكفر اذا اجر
 على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالباشرة والحكم جميعا فنصار كان الباشرة لم يوجد ولكنه اى النزول نياني
 الاختيار يحكم اى يحكم ما ينزل به والرضا به بمنزلة مشروط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يحكم لا غير ولا سيما
 الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعبت واشتريت بوجوده الرضا العاقد واختياره فكذا في النزول بوجوده

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزاع في البيع يفيد شرط الخيار لا نقضه على ما يستنبطه انما يوجب من الاختيار
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار النزاع في جميع التصرفان بمنزلة شرط الخيار فيرث فيما يحتمل النقص كالبيع
والاجارة ولا يورث فيما لا يحتمل كالمطلق والاحتاق ولما كان النزاع 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 على حكم يتعلق بالرضا والاختيار يشترط
مع النزاع ثم بسلة ما يدحل في نفسه النزاع انواع تلتها النشأ تصرف في اجراءه وما يتعلق كل بالا اعتقاد والاشارة على
وجميع ما يحتمل النقص كالبيع الاجارة بالاجرة كالمطلق والاجارة ايضا على وجهين الاقرار بالتحقق الاقرار بالتحديد وما يعلق بالا اعتقاد على وجهين
ما هو حسن كالايمان ما هو فاسد كالردة واقسم الاول هو الاشارة الذي يحتمل النقص اذا دخل النزاع فيه على اربعة اوجه
الاما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض في نفسه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما
ان يتفق متقادان على البناء على النزاع او على الاعراض عنه على ان لم يحضرهما شئ او يختلفان في الاعراض البناء على الوجه الاول
وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال الباع مثل المشتري الى اظهر البيع بين الناس لكنه ليس صحيح في حقيقته بل هو تجويز واشهد عليه وانفكا
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 وان يمنع ثبوت الملك في العقد لصحح نفي الفاسد او ان
يمنع وصار اتفاقا على النزاع بمنزلة اشتراط الخيار لهما موقفا فيوجب فساد البيع على احتمال لجواز يمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزاع فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فمقتضى
به وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يحز على صاحبه لان النزاع كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان الميز مستقلا خياره ولكن خيار الاخر
يكفي 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
الوحيد لا سقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتفرقة 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 الاعراض وعلية انه لم يحضرهما شئ او اختلفا
فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو قاضيا على البيع بالفى درهم او بمانه وبيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على
البناء على النزاع من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فبين كل وجه بانفراق فنقول اذا توافقنا على البيع
بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين الغبن بلا غلات واذا اتفقا على البناء على
ما وضعه فان الثمن الفان عند ايجافته رحمة الله سبحانه في احدى الروايتين عند درهم الاصح وعندهما بيعت البيع بالث درهم
وهو رواية محمد في الاملاء عن ايجافته رحمة الله سبحانه لانهما قدما لهما فذكر احد الغنيين فلا حاجة في تصحيح للعقد الى اعتبار
تسميتهما الف الزكس هنلا به كتمان ذكره والسكون عند سوار كما في الكحلح ولا يبي حنيفة رحمة الله سبحانه 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 بالبيع بالالفة ويصير كانه قال بعينك بالعنين عدان لا يجب احد الاطراف لان عمل النزل في
منع الرجوع لانه الاخراج بعد الرجوع بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه نفع لاحد
المتما قدره 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 الزايدة ما خرج عن التمنية
بالموافقة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول باليس 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 ينفذ 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 العنين وهذا اسه البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على التسمية فامكن العمل فيه مراضعتان وهما
المراضعة 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 باسمه
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 الحد في اصل للعقد فلا يمين بعضهم وذلك بان ينفذ
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 بقدر البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول والحد
في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد للبيع بالالف في الفصل الاول باليسم بالفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل صح
العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقذة بالالف وان كان كما استسمى العنين 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
يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينفذ صحيحا اولى لان العقد اصل الثمن

تج ولا يكون المثل لجدوا باعتبار التسمية فذلك العقد البيع على الذباير السامة لانه الدرهم قوله ولو ذكر في النكاح وانا نير
لاشاد الذي لا يكتمل النقص من لا يجزى فيه الفسخ والاتالة بعد ثبوت غش الزاع ما كان المال فيه تجاش النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق المحالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا 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 المتحالة بما سمي من المهر بكل حال الحديث المذكور في الكتاب ولان النزل يورثه كقول
الفسخ بعد تامة والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجزى فيه الرد بالغيب بخلاف الردية فلا يورثه للنزل وان زلا بقدر البديل فيه بان
يقول لامرأة ووليها او قال لوليها وودعها الى اريد ان تزوجك بالفسخ فالاتة بالفسخ ورسمه واظهر في العلانية الغيب
وواجب بالولي والمراد الى ذلك فتروجها على الغيب علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمثلان ان اتفقا على الاعراض
والف ان اتفقا على البناء لانها مقصد النزل بذكر احد الغيبين والمال لا يجب مع النزل بخلاف مسكاة البيع عند ايجاف رتبة
في هذا الوجه حيث يجب تمام الغيب عند لان ذكر احد الغيبين على وجه النزل بمتركة بشرط ما في الشرع الغافه ويورث البيع لا
يورث في النكاح لاني اصل العقد لاني الصديق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يخبر بها شرعا او اختلفا فتروج عن ايجاف رتبة النكاح
جائز بالفت بخلاف 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 والمسعى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير محض نكاح لهما مثلما ثبت في مسكاة الالف والغيب لان
سناك قد سمي بما تواضعا على ان يكون مهر او زيادة لان في تسمية الغيبين 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 بها شرعا او اختلفا فعلى رواية محمد رتبة التسمية وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع بنجب العمل بالنزل وطلعت التسمية في النكاح بطلت
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ايجاف رتبة التسمية وجب المهر المثل للمواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصفة مثل التسمية
على ما عرفت وان نزل 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 درهمين جد ونهر لمن جد النكاح والطلاق والمهر في المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص في
الباقى بالادلة لا بالقياس وذلك لان العرف عن القصاص من قبيل الاعاق لانه احيا كالاعاق الا عاقا يكون في بعض الروايات ويشبه الطلاق
اليفاض حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض طليقة تقع طليقة كالتدريش المير من حيث انه التزام شرعي كما ان المهر
التزام الكفارة فذلك الحق العفو عنه ودها كذا في بعض الفوائد ولان المازل محتمل للسبب ارض بدون حكم كما بنا وحكم به
لاسباب امي لعل لا يكتمل الرد والترخي امي لا يكتمل الرد بالاتالة والتمتع ولا التزام في خيار الشرط بالشرط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بايراد الشرط يورث السبب محكم

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 اشترطه 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 قسمه 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
حرانه سلق بالمعاوضة 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 انزل باصل التصرف او لغيره البديل فيه او يخبئه فاما اذا اتفقنا في الالوية الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يخبئها شيئا او اختفقا بالتصرف لانهم والسهمي واجب بالاتفاق لبلدان النزل عند جهاد الرجوع
اجده عند على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
تسعة منها مع اختلاف التفسير قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلبية من كتاب الاكراه لبد ذكر صفة النكاح
والطلاق والعتاق من المازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على رجة النزل او اعمتني جارية على وجه النزل وقد تراها قبل
ذلك انه نزل وقع الطلاق والعتاق ووجوب المال قال الشيخ الامام شافعا شمس الأئمة محمد بن اسلام رحمهما الله وهذا
احكم المذكور عند ابني يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يتم خيار الشرط عند جهالاتنا فلا يتم النزل ثم قال وسواء اثنان
لا باطلا اى باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعهما بطريق النزل او لغيره البديل بان سميا الغين وقد
تراها على ان يكون البديل الفاء يخبئه بان خالعهما على وتأثير مسامة وقد تراها على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورحمها
سبب السمي عند جهاد ولا اعتبار لما تراها على وصار اى البديل السمي 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 تبعا فلما يؤثر
فيه النزل اذا العبرة بالتفرض للتفرض كالمكروه الا ثبت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعاً لانه ساه فيه مقصود القبول واما ما تتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل انه 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 ليقدر البدن دون الايقين كما في غيرها
 قلنا المال مهنتا مقصود بالنظر الى العاقبة فاما في النبوته فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود لا مقدر لانها 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 ودون 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 عوائده 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 كالتطابق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عندنا بخلافه فان الطلاق يترتب على اختيار
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجبر واستطاع النزل بكل حال ليعني سواء ابرز لا بصد ولا يقدر البديل كونه
 بعد ان يتفقا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نفي عن ايجنته رحمه الله لعين في الجامع الصغير ان رجلا قال
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام منقالت قلت 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 مذهبنا اى وان
 الحكم المذكور في النكاح حكم النزل كذا اى لكن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله عنده حتى لو
 اشترط اختيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات ولعليقها
 بالشرط جائز مطلقا فلا 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 وراى الثلث
 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 شامتا فيما فوق الدات كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شاركت عند ايجنته رضى الله عنه
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار تدبرا بالثلاث في النكاح وامثاله 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

لشئ من البيع من دم المذنب في الكل سوانه الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة 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 الواقعة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضر ماشئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجرد فيما اذا لم يحضر ماشئ وجعل
القول قول من يرضى الجرد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقد اشتراكية لزوم الصحة والباقي لعارض ومن ادعى عدم البناء على الواقعة فهو متوسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا لشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ماشئ انما يصح العقد
لان مطلقه يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موطئة فيه كما لو اتوا ضما على شرط خيار او اجل ولم
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل في هذا مثله وعندما العمل بالمواضعة اولى من صحة القول قول من دعوى البناء
في صورة الاختلاف فكان العقد نافعا فيما اذا لم يحضر ماشئ لانها اتوا ضما الاكثريا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون
فعلها بنا على تلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يعمل بنا 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 فترج السابغ منها اذا
سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يبارضا ماشئ فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او جهل
في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا للنزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه لانه
ان الاخر يبيع ما اشتغالا اول اذ لم يتصل به بالوجوب تغيره لفا لان الجرد هو الاصل في الكلام شرعا ومقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يبيح مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهنيا مخلوفا عن النزل ايضا
وعدم اتفاتها على البناء على النزل فيعمل عليه ويجوز ان لا مواضعة 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 الميسوط
ولو ادخل على ان يجبر انهما بما لهما هذا الصيدا مسه بالالف ورحم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
بنتك جدي هذا اليوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرضى ان قرية الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهنيا قد ثبت كون الخبر
حقة كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمنا على اجازته بعد ذلك لم يكن معي لان الاجازة انما تلحق العقد المنقود
بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجارة الا يرضى انهما لو اتوا ضما مثل ذلك في طلاق او عتاق او فكاك لم يكن ذلك
كفكاك او الاطلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك كفكاك او الاطلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصيد في الطلاق والعتاق على انه لذب اذا اقر به طالفا ثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التفقات مع التولية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اسمى وكالاته تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة او جطلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور طلبت شفعة والطلب
طلب التفريق والاشهاد وهو ان يرضى بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العتاق على طلبه الشفعة

فنقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا متعینها وقد طبت الشفعة واطلبها الا ان تاسدوا على ذلك وهذا الالميل مستقر متعنته
 حتى لا يبطل بالتأخير 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 يبطل
 حقيقة 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 يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواتية والتقرير
 على انه بالخيار ثلثا في ايام لبلل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التمارة لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه
 ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العقبى عند ابى حنيفة واسي يوسف رحمهما الله كما لا يمكن البيع والشراء لغيره
 على الرضا بالحكم والخيار بين الرضا به فيبطل التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
 الشرط ومعنى الشفعة وكذلك اى وشمل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراه ما زال لا يصح ويمنع
 الدين على جاله لانه لو قال ابراءك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في ابراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى
 معنى التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل لو شرطه لانه بمنزلة خيار
 الشرط وكذلك لو ابراء الكفيل بازالا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
 وطلبت العين او رد العيب يفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعل فيه النزل فممنه من الثبوت كما يخبره كذا اراء
 مکتوباً بخط شيخنا رحمه الله تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه بازالا فيجب ان يحكم
 بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو
 الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالكره
 على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان
 بمنزلة ائتشاف لا يقبل حكم الرد والراخه فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام شرطاً منه فلا يحتمل ان يرد
 اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والردية فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردية
 بالنزل فخدم بيانه والتداع علم قوله لما لسنه فكذا الله للغة هو الخفة والتحرك يقال سفنت الرياح الشوب انا سفنته
 وحركة منه زمام سفية اى خفيف ومنه اشرعية عبارة عن خفة قعره الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال
 اشرح مع تيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف لينا ول ارتكاب جميع مخلوقات فان فيه
 ارتكابها من السفة حقيقة الا ان السفة الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوبها
 وهو يميز المال واتفاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسروا بعضهم بانها السرف والتبذير ولم يفهم عند ذلك
 ارتكاب مصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفتها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفة و
 فسروا بعضهم بانها تصرف صدر عن العاقل تصد الاطربج العقلاء واخر بقوله العاقل عن الجنون وبقوله تصد عن الخفا وبقوله
 لما على نجب العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا يحتمل بالالهية لانه لا يحتمل بالقدره طاهر السلامة التكريه بقا العوسى للخرية 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 الهزل كالنكاح والعناق ولا من تصرف يتحمل الفسخ ويبطل الهزل 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 يبطل الهزل دون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك
 عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فيلعل 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 فتوهم 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 بن السفيه ايضا فانه
 وان كان عاصيا مستهتة يستحق النظر اعتبار اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلى عليه وكذا ذكر من كان فاسقا الا ان
 وكذا لا امر بالحدود والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للموارد النهي خالف دينه 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 العول 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 عيلا والكلام الملزم يكونه مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محالته 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 لغيره وفاد عاقبته فلم
 يجر ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى جازاته وفتقلم يوضع عنه الخطاب وان بكتبت
 الواجبات وتعددت الغزوات بخلان الزك بايمان والاغواء 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 طريق 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 يجوز العقوب 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 فليجوز 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 الخارج 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 فسيما عقوبة كالجمل في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن 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 الاولياء 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 والواقعة بالفقراء واثبات الحجر
 البطلان نعمته اصلية وهي الالبية 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 الآيات ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نزع 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 الآيات 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 والعديل عنه وقيل الخطا امر لصدر 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 خطبة 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 المقول كمن رمى الى انسان على ظن ان يسيب
 فهو قاصد الى الرمي لا الى الرمي اليه 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 قصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المراجعة عليه فعلا لان الله تعالى
امرنا بان نسيان عنه عدم المراجعة بالخطا في قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا ان توبوا الى الله فاعلموا ان الله غفار رحيم
ولو كان الخطا غير جائز المراجعة به في حكم الكفارة المراجعة حراما وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تتجر علينا بالمراجعة لكن المراجعة مع جوازها في الحكمة
سبققت به عاين على سلام فانه لما قال ربنا لا تتجر علينا او خطانا استجب له في دعائه فاشيخ بقوله يجعل عدلا شارحا لما ذكرنا من انه من كل حال
المراجعة بما يتبها رانه لا يخلوها من تقصير جيل صالحا يسقط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد حق لو خطا في اقبله بعد ما اجتهد حارث 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 خطايا من رمل الى شاة او بقرة على ظن انها صيدا واكل الانسان على ظن انه ملكه حبيب ايمان لانه ضمان مال لا جزا من
فيتمدح به على وكونه خطا لا ينافي مصدرة الحمل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله صل عذرا اى جنل الخطا وشبهه داريته في باب العقوبة حتى لو ثبت
الغير 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 ثم ترك
الثبت والايواخذها بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المخذور لكنه اى الخطا لا ينافك من غير تقييد وهو ترك الثبوت والاعتقاد الا في كل حال لا ينافك
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان الصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة لجهاد العقوبة فتمتدح سببا منسوخا من بطور الاباحة
وخطا كذلك ان جعل يقتل وهي الرمي على العبيد مباح وترك ايشت فيه محظورا وكان قاطن في معنى يمانية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصلاح
اى اطلاق الناطق عند تابان اراد ان يقول مثلا اشتمى فجرى على سانه انتحاط وقع اطلاق وقال اشتمى رحمة الله الاصلح ان اطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرمى ان يكون واعاقل سوا في اصل الكلام لانه نفس عدم التقصد يصح ونخطى تيقه قاصدا فصلا يصح اطلاقا
ان لم ينفى عيبه اصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوافق عليه فلا يتعلق بحكمه بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر والى عليه الميتة تقصد بالاعتقل
والبليغ نفسا للزوج كافي لسفره اشقة ولا يقال لو كان البليغ من عقل مقام تقصد في حق من اطلاق الناطق اطلاقا انها لم يهنا الطريق وقام
مقام الرضا فيما يتد الرضا من البليغ والامارة وتجو بالانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان البليغ حقيقة تقصد حقيقة فمما لم يوجد
لان نقول اشي انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصح دليله اياه في ان يكون في اوقوف على الاصل خرج تخفاه فينقل بحكمه عند وجوده الى اهل مقام
المدلول تيسيرا لحد بشرطين في حقوقه لم يسقود لانه لا حرج في اوقوف على اهل باصلاح العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره وعن تعلمه ثمانان
النوم مانع من اشتمال نور العقل فكانت الميتة تقصد بعدد مرتعنين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقها قاتم البليغ من عقل مقام قصد لا تتفاد
الشروط والرضاء في حق ايجاد عبارة عن استملاء لا اختيار وبلوغه ونهاية بحيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهوره ايشتمت نحو ما كما ليفض اثره لغيره في اظهار
وهو ليس امر باطن فلم يجر اقامته البليغ من عقل مقامه بل يتعلق بحكمه بذلك السبب الظاهر وظهر اثره الى الرضا قوله ويجب ان يتقدم به يعني اذا جري الى عين
على لسان المخطا بما يقول سمان الله فجرى على سانه 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
كحريان المار وطول القامة فينقل البليغ بوجوده اصل الاخبار ويفسد لغوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لينة وفي الشريعة هو خروج عن
قصد الميسرة الى موضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فاقومها سلايل وشي الاقدام وانه لا يحل بالابدية بوجوده بقا القدرة الخطا هو جوبه لانه
كما هو ولا يبيع وجوب شئ من الاحكام نحو اصله والزكوة والهجوم والبيع وغيره الا انه جعل في الشرح من اسباب اشتها محال حتى لو تشر وسلطان من

الى انسان في بيده واحواز حكمة مشتقة بالنسبة الى حال اقائه ولذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام اشقة يوشرفي قنصروات الاربع اثر السفر حتى
اصلوا عنه با استقالا الشطرنج في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعا معلوما وكان ظهر المسافر ونحوه سوا ذلك وعرضها حتى رجع بطه حكم السفر شجوت
حق 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
السكلة 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 معلومة 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 تترتب على امور التي تتعلق بوجودها 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
ليحتمل ان في بيده او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا يمكن وفيها بالاستتلاء عن السفر فلا عن الامور المتأخرة بخلاف ما في
قبيل ان المكلف اذا اضح صائما وهو مسافر ليل الباع له الفطر بعد الفقرة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشرع وكذا اذا اصبح صائما وتقوم على
الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم واجب عليه حتمنا الله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يمتطبه بالقدر وجوبه عليه بخلاف
المرض اذا كانت للصوم تبطل زيادة المرض ثم بدال ان لا يظفر له ذلك وكذا اذا مرض اليتيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على
الصوم اذا ولو لم يوجب مشقة لما صلب سببا للرخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه مساوي في ثبوتها باقية الاقطار ولو افطرا في حال
الاسترخاء انه لم يحل له الفطر لم يترمه الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر فان السفر في الفطر في الحلة
فصورته تكون شبهه وان لم يوجب اياحه وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره يوجب ان يترمه الكفارة باقتراح الاخر النهار باوله ونهجه
فان يفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يتقرون 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 المتأخرة ولا يربطها استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلما يشبهته في سقوطه على
يقدر عليه شرعا حتمنا الله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر مساوي واذا وجد في اخر النهار يباح استحقاق الصوم لا يباح
الفطر لو كان حاله ان زال الى الاستحقاق لا يتجرى فيصير كالمساوي اوله كما يحض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر
خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطره ستمنا 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 تقيده 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 يتحسد 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 فينبغي به رضاه او لغيره باختياره 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 والمعتبر في المكروه ان يصير خالفا على نفسه من جهة المكروه في الفعل بوجه عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذكركم فإكرهه بديان والمستهق في الكره ان يصير فالحق على نفسه من جهة الكره في الفاع بدهة عاجلا ولا يصير لها ومحملا على طبعها
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا او مضمنا ومتلفا عضو او وجبا عما يتعمد به الضمانا اعتبارا وفيما كره عليه ان يكون الكره متلفا
 منه قبل الاكراه اما مستحق او لمحق النسيان آخر لمحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فليس بناه في ان يقال كراهه محلا غير
 على امر مستحق عنه يجوز لتقدير المحامل على البقاء وليس غير فإذ به نيات الرضا بالباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل
 الرضا في اخلافي الامتناع لانه اذا كان ممنوعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فيكفي بذكر احد القيدين كامل لعينه الاختيار ولوجوبها
 اى الامتناع ان سوا التمديد بما يتناول على نفسه وعضو من اعتقابه لان حرمة الاعتناء كحرمة النفس تبالغا 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 انحصر الى مباشرة امر الاكراه كان تصددا في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 تاما لا يتناء على اختيار الكره وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا لوجوب الجبا كالاكراه بحسب الضرب سوت قوله
 والاكراه بحسب اى بجميع اقسامه لا ياتي الا بالية لا بالية الوجوب ولا بالية الاداء لا بالية بالية بالذمة والعقل والبوت والاكراه
 لا يسجل شئ منها ولا يوجب وضع سقوط عن الكره بحال سواء كان طمعا او لم يكن لان الكره معتد به في حاله الاكراه كما
 انه معتد به في حاله الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقه فقل الا
 يرمى ان اى الكره في الاثبات بما كره عليه متروك من فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو كره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الجبا
 فانه يفترض عليه الا يتسدد ام على كره عليه حتى لو عد ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل لما يتب عليه لقبوت الاباحة في حقه بالاستعداد
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطرتم اليه ومن كره على سباح ليس عليه فعله كذا ههنا وخط اى مخلو كمانى الاكراه على الزنا وقتل
 النفس المصومة واباحة كمانى الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يسبغ له الاقطار واحصه كمانى الاكراه على الكفر فانه يرضى له جزاء
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم الكره فيما اى في الاكراه بالاقدام على القتل مرة كمانى الاكراه على الزنا وقتل النفس المصومة على لفظ
 للسافر والاكراه على توجراخرى كمانى الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كمانى سائر الفروض ويأثم
 بالامتناع مرة كمانى الاكراه على لفظ المسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لغير غيرها الى ان قيل حرام ولو اخر 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 لا سيما واعلم في الفرض ان 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 يباح له ولو كرهه ياتم 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 لغذرا الاكراه اصلا ليعنى سواء كان الاكراه طمعا 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 والمكروه المكروه عليه وهل يقتضونه
 بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء افلا يكون المكروه ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
 في حق ابائه قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض المحرمتين فان الرخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكروه منع ثبوته وجوب صيانة
 حرمة نفس المكروه عليه لانه يشمله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا تقطن يد فلان لا يملك لا يحل له ذلك
 ولو فعل كان اشمالا ان الطرف المومن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الاثر هي ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقطع
 فيتمتع التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قتل لتقتلك او تقطن يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق
 حرمة يده عند التعارض فما زال ان يختار اذ في الضبرين لدرج الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير فنبه لان القطع اشد
 على الغير من قتل المكروه بل من قتل جميع المخلوق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة احداهما بالآخر ولا
 يقال الاطراف طمعا بالاسواق فينبغي ترخصه في قطع يده الغير عند الاكراه 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 الاموال فيها فالملزم 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 يقطع 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 يثبت الرخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
 فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة بغير مسلم لان الولد يثبت الى الفرائض وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
 الفرائض وللغائب الحجر واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائض فلا يكون الزنا باطلا كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من
 خلق من دمه ويجب النفقة عليه لانه حر وقلنا القطع 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 والده وانحصر مرامى بالبعثي الحرمة مع الاكراه
 الكمال وهو الاكراه اللطفي 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 في حالة الضرورة والاستثناء من الخط الاباحه فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحه
 المطلقة وكان المنع من تناولها مضمنا ومه نصارا اشغال كان حالها سقوط الحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكمل الطعام
 المبيع وشرب الماء في هذه الاحوال وان لم يعلم سقوطها يرضى ان لا يكون اشمالا تصد 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 بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكروه اذا تناول بالوجوب المحرم في الاكراه القاصر بان شرب
 الخمر لم يجز استسما وفي الخطاب التماس بجدلانه لا تاثير الاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجب الاستسما ان الاكراه لو
 يكامل بان كان طمعا او جب العمل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالمك في الجوز من السحرة المشركه ليعير شبهة في اسقاطها عن الشرع
 او طمعا والله اعلم بالصواب قوله ورخص اي يكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة هذه

الخطاب

كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وصدائيق الله والاقدار بما باللسان والكفر بالبدن
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة بالاكراه بل لغى حرام ما مع الاكراه 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 ببقائه 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 نبذ نفسه لاعتزاز دين 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 كره 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 بالاكراه 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 وكايم شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا امتناع بغيره لما مضى في فصل منتهى 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 فبذره 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 احترامه لنفسه 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 الاكراه لبقائه حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفس لبقائه دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 بذل 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 بالاكراه الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان ايح كان
 بقدر ضا حق المحترم في الحمل لصاحب الشرع لكن ليس في معنى القتل الراي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان لب الولد لا يقطع
 ضما فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يفضا لا يهلك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولما رخص
 احمى ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالسجن شهيد في ذمها
 بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان اختيار
 ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول رجل لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشاره 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 الاكراه لانه كان
 مندرجا الى ان يحقق الاكراه وتحرف التفت على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قصدا لقتله فبصير ذلك شبهة

في استقاطحه عنه وانشار 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 بيده الحجاز 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 الجملة كونها صادرا
 عن اليه واختيار حيث عرف الشرين واختيار اهورتها الا بدليل غيره على مثال فعل الطالع العسير الحكم اسي لكن يتغير الحكم بدليل غيره لوبدا
 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 الحكم الا اذا تحقق به غير من تعلق اده استثناء فكذا بموجب فقد كسر بانحر والزنا ثابتت عقبت الفعل الا اذا تحقق بالغ
 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 اثر الاكراه اسي الاكراه جوابها يقال لما لم يوتر الاكراه في ابطال
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكتمل بالمكان تخيلا في تبديل البنية اذا احتمل ما كرهه وذلك
 ولم يمنع عنه بل حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا ضرب 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 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 فلوا جاز 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 صف وطلاق او لكاح اور جتنا وسه في الملاء وعوض
 عن دم عمدا وبيع او اجارة او دين في ذمتنا لثمان او ابراهيم بن 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 وبذلك 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 والقبيل لا يعدم من الدم والنحز وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل النزل
 في تفويت الرضا من نزل في اقراره لغيره ولقصادها عليه 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 بالسخاير 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 بالسخاير 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 امر ولده لا يعتق ولا يكون لام ولده لان هذا الاقرار عن امر سابق

نفسه

تخفى قال الاكراه و ليل على انه كاذب فيما يحجب به فان قيل ليس ان عندا بحقيقة رضا الله قوله لمن هو الكرمنا منه هذا اني لوجوب ان ليعتق عليه
 وشكك يتيقن كذب فيما قال فرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كذا فاذا التقى التيقن ثم يفتد منها بطريق الاولي فلما جعل ابو حنيفة رحمه الله
 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
 انقل الاكراه لقبول المال في النخل انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يتاحل امراته على الف وقد دخل بها والامر
 عليه كبريته فانخلع واقع لانه من جانب تزوج طلاق والاكراه لا يمنع وتزوج الطلاق والمال لازم على المرأة للتزوج لانها التزمت المال
 طاعة باءا ما سلم لها من البيوت فاما اذا اكرهت امراته لوجوب عتقها وجب على ان تقبل من زوجها النخل على الف درهم تقبالت
 ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتقها تمام الرضا وبالاكراه يعقوت 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 ولتر في النخل لانهم افتوا ان الطلاق في النزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يخلو
 ولا يقع البلاق وقا لا يقع الطلاق وبحسب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف النزل الى اخره
 وبيانه ان النزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وبهذا الاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
 الى التزم من جانب المرأة فقال لما لم يوشر النزل في سبب التزم المال مع النزل موثوقا على ان مثبت بحكمه وهو اللزوم عند تمام
 الرضا فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون سبب الخيار والرضا بالسبب من الحكم فيتوقف 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 كالنزل وشرط الخيار لا يوشر في بدل النخل بالنع اصلا لانه لما لم يوشر
 في احدى الحكمين وهو الطلاق بالنع لا يوشر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع يمتنع الطلاق ويلزم حسب تزويج
 فلم يعين فيه النزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالنع ورون الطلاق لان المال لا يجب
 في النخل الا بالذکر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذکر فلم يكن يد من صحة لا يجب في النخل كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعبر بال وقد ينفصل الطلاق عن المال ليعذر كذا في
 نخل الصنعة على ما قلنا فيمن بما ذكرنا ان في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
 انقل الاكراه الى اخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا انقل الاكراه
 الكامل اسي اللجبي 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 اخرج
 روح 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 وفتحق بالالة التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعملت المكروه اطلاق النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الاله وهذا في الاكراه الكامل اما القاصد وهو الذي لا يوجب الايجابا الا لا كراهه بحسب
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كالالة عند تمام الاجراء لفساد اختيار
باختيار عرف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد كسب في الفعل مقصورا على المكروه قوله لما فيها لا يتحمل اي في الاله التي لا يتحمل ذلك الفعل
ان يصير المكروه فيه الاله للكه 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 لاضافة 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 للكه مثل الماكل فانه لا يتحمل نسبة الى المكروه بالتناق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الماكل وهو صائم ليس بصومه ولا يفصد صوم المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الاله للكه 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 يجب الضمان على المكروه دون 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 شيخان 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
القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون الاله فمنه الغالب وكما قبض المكروه للطعام صار قبضه منقول الاله المكروه وكان المكروه
قبضه بنفسه وقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صار تامة ما كان للطعام بالضمان ثم ادنا 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 فاصحاب الطعام قبل الاكل لان ضمان النصب لا يجب الا بالاله بدل المالك ولا يتصور الا بالاله مادام للطعام في
يده او تمه فتعذر ايجاب ضمان النصب قبل الاكل فلا يصير له مملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد ضمان صار اكل الطعام

بنا

نفسه للعامة الكره الا ان الكره هي كان شيان لم يحصل له منفعة الاكل فكان نعم الكراه على اطلاق ما له فيجب الغصان 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 وحققت عنده فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح اليه الكره فان من وكل رجلا بالطلاق
امرته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عالما 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 احتق 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 بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل ما ملا تقديره وانما في تطلق
امرته الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة لغيره ان يجعل مباشرة فيجب الكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فيجب الكره الاله
فيبقى الفعل مقتضى على الكره وكذا القول في جميع المقررات الشرعية نحو البيع والهبة وغيره ما نحن لاي نظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
وانما ينظر الى المقصود والكلام والى الحكم فمتى كان في وسعته تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره اليه 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 حقيقة وذلك ضرب من الجواز فلا يرد لفتنا عليه ذلك من باب التبليغ لامن باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون باواسطه كما اشتمت
وقد يكون بواسطة الكاتب 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 ملاقيه الايلات 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 والجزاء وان امكن ان يجعل الباشرة فيه الاله كما لو كان الكره عليه شاة وتبوا
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 الكراه
فلا تشاركه 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 على
الكره الاله للكره لتبديل محل الجنابة لان محل الجنابة حقيقة احرام الكره وان كان هو الصيد صوتا فلو جعل الاله لصار محلهما احرام
الكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابة لو كان الكره حلالا وفيه خلاف الكره احمى في عبده 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
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 فكذا اذا باشر 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 احمالين في لحم وقد توعدوه
 بالقتل كانت الكفارة على المكرة لان هذا الجزاء في حكم ضمان المالك واما الايام دى بالصوم والى بالدلالة 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 ابي لان محل الجنابة اذا تبدل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل قلنا ان المكرة على القاتل
 لا شتم القاتل وان كان القاتل مما لا يصلح الفاعل فيه التغير لان القاتل من حيث انه لوجب المآثم جنابة على دين العاقل وهو اولى
 القاتل لا يصلح في ذلك اى في الاثم التغير 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 لانها 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 بماني وسعد وهو اصح الصالح الديموق الروح واشرع نفسه على من هو بمثابة الحرمة واطاع لظروف
 في معصية المخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتصدد 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 قلنا ان المكرة الى اخوه اذ ابا بكر بكرى ومسلم بكرى ملكه المشتري لكانا سادسى فقد عمقه اعتقاده وتبديره واستيلاؤه
 عندنا وقال زفر لا يملك 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 فيبغى مقصودا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح 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 بواو باعه الطبع عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يقع عليه كما في بيع الفاسد
 ولنا ان هذا البيع ميقود بصحة الفاسد فيوجب الملك عند التماس القبح بكذا شر البيوع الفاسدة اما الانقضاء لظهور عدمه لشم عليه
 ولذا لو اجاز به سلم طالعا فيفقد واما الفساد فيلغوات شرطه وهو الرضا بخان فوات الشرط لوجب الفساد في البيع لغوات شرط المساواة
 في بدل الرابح لوجب الفساد ورون البطلان والبيع الفاسد اذ 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

قالوا لو جاز هذا التسليم من ان يكون تبعا للعقد جلتها نصبا محضا ابتداء نسبة الى الكره واذا لم يجز ان تبديل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز ان يكون تبعا لافائه واذا كان كذلك بقي التسليم فتمسك على البائع فحصل الملك به للشرعي كما لو سلم طائفا وقد نسبناه الى ابي الفعل الى الكره من حيث هو غضب لعيني ان هذا التسليم يتسهم للتصرف وموت يد المالك من وجوه وغرت فبعضنا متفق على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا يصلح الاله لعينه فيه ونسبناه الى الكره من حيث انه نصيب الاله في بيعه بالضمان عليه فله ان يبيع بحسب ما يحسنه لا يتعدى احوال الشرعي او نسبنا محضا حتى لا يكون البائع الرجوع على الكره بالضمان فلا تخم هو ما نسبنا ان شاء ضمن الكره قيمه يوم سلم وان شاء ضمن الشرعي فانما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز حصل القبض تبعا لتدائن برون ورضا البائع وتصرف الشرعي فيه تصرفا يحتمل النسخ لفسخ فحق الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه ابي انتقال المثل من الكره الى الكره لعينه نسبة اليه امر حكلي صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصبي يتقادم ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي يتقبل وجوده من الكره ولا يحس وجوده منه لعينه من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من الكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد جسا وكانت النسبة حقيقة متعلقا انه الكره على الاحتاق بما فيه الجاه هو المتكلم فليقتصر الاحتاق عليه ويكون الرأى لان المتكلم بما يوجب تحقق 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 اطلاق اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي الكره لانه يتصور منه الاطلاق مما يمكن نسبة اليه يجعل الكره الاله فيه لانه اطلاق فيقتل الاحتاق في الجملة لتحقيقه بالقتل بااحتاق فعمل القتل الكره باصله لتصوره من الكره ابتداء كما بينا فذلك يرجع الكره لقيمة العبد ولو اكره الكره او معتبر لان ضمان الاطلاق لا يتحقق بالايسار والاعسار ويجوز ان يبيبا ضمانا عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة على القتل فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بما لا يتقوم فلا يمنع ثبوته لغيره ووجب 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 ضمانا ليعتق به ولو رجع ليعتق به وتقدر ان ضمان العبد ان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتفق قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكره من ههنا فانما الاصل فيه عند الفقهاء فهو ان الاكره ان كان لغيره يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالعقد والاشياء يكون القول باعتبار القصد برحمته عماني الضمير ووليا عليه والاكره لفسد الاختيار والعقد فيعطل القول بل عدم القصد به الا ترى انه الكلام الفتح من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والعصبى لعدم القصد بهم فترضا ان صحة الكلام باعتبار كونه شرحة عماني القلب والاكره دليل على ان الكره شكلم لرفع الشر لا البيان ما هو مراد فيه فصار في النساء ونحو الذي لا تعد له ولم يرو شيئا اخر وكان كل كلام بتركة الاقرار بان 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 اشرح طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون مخلوقا بعبارة ان الشئ بلا المشي حين صيغ فما اذا كان الاكراه بالظان محظور وذلك التصرف ممنوع عند شرا فلا ثبت ولا يصلح والاكراه
 بالجس اى بحسن الصائم 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 عن الكره عند عدم الرضا بزوال حقيقة نجيب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بجس بالاكراه ليل اى سقط على الفعل
 حكم الفعل من الفاعل اصلا فان لم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى الكره او لم يمكن وتما فيه بان يجعل هذا يوجب الفعل شرعا كالاكراه بالقتل بالجس
 والرائع على اطلاق ما في الغير وشرا في الاطوار في النار رمضان او اجراء الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كذا الردة بالاكراه بجس
 عزاء ولا يباح القتل والربا بالاكراه كذا في ملخصه وانما جعل الاباحة ليدل 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 ما في الغير يوجب الضمان على الكره لان الفاعل يصلح له في الاطلاق فيثبت الفعل اليه يوجب الضمان عليه ولو
 اكره المحرم حتى قتل الصيد او اكل على قتل صيد الحرم او الصائم على الاضطرار لا شئ 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 ضوئه الاضطرار لان
 اضطرار يزيل بالاكراه فان تحقق الاضطرار باطلاق الباق والاكل زاسيا ولو اكره على التزاما يجب العمل على الفاعل لانه لم يعمل به الفعل ولو اكره
 على القتل يجب التمسك 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 لقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم
 الاختيار لكن معنى بالرضا ليعنى سواء كان ملجيا او لم يكن او يفسد به الاختيار ليعنى 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 فساد الاختيار لانه على عدم الاختيار كما من تقديره والتا اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شرح رحمه الله في الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الغنة الصرفة لانه لما تعلق ببعض
 احكام شرعية اوردته في هذا الكتاب تبينها للقائمه واليه اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه معنى عليها والشطر النصف
 الا انه يستعمل في البعض لوسعاني الكلام واستثنى القليل كما قال عليه السلام في الخالق بقيد شطر عمر ما اى بعضه وشبهه في التوسيع قوله
 عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام والظهور
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسرت علم النحو بان الحروف ما دل على معنى في غيره
 ويسمى الاول حروف التبع اى التعمد من حجاب الحروف فاذا اعدنا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصياح المعاني الافعال الى
 الاسماء ولذا التما على معنى فان الباني في قولك مررت بزيد حرف معنى له لا التما على الالتصاق بجملة ما بكره وبشر فاصح لا يدل على
 معنى وكذا الهجره في ازيد حرف معنى بجملة ما في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان بعض لذكر
 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 ووردته 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 زائد على الاشتراك فان الترتيب بعد ثم لوجوب
 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 لئلا يتبدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف في حكم
 فقط من غير ان يدل على كونها معا الزمان او على تقدم احدهما على الآخر في 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 وارجح
 كما اوتمت ابيان 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 السبي من الصفاء والردة بما
 تذا! قد نزل قوله تعالى ان الصفاء والردة من شعائر الله قال ابو جهم بن 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 بحسب حياية السلام ان الترتيب والثالث اما لو كانت الجمع
 لما اقتضت الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يبدون في حالها 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 وتروكوه
 وتقول عز وجل في سورة الاعراف وتروكوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقعدة واحدة آسروا ما يروا زمانا ثبت ذلك بمنزلة الترتيب
 فلو كانت الروايات المتناقضة المالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
 تنزهه 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 عمر ما يدل 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
 بالتفاوت ثم لاك لو قلت ختتم زيد فمرو وكان بمنزلة قولك جاني زيد فمرو في 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 فوكان 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 الفاعل
 مكانا لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانك ان اكلت السمك ان اكلت اللبن والامتنان بين العيين فثبت انها لا تدل على
 الترتيب وكذا لا يدل على القارئة لانها استعملت 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 يرد كان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انكبتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما وقع الثلث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلتزم ابعده لعدم الحمل كما لو
قال لغير الدخول بها ان طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب بهذه المسئلة عندنا بحيث يرد جوابا لوجوب الواو وانما ثبت بناء
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 فتمثل هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق حمله ناقصة فيوقف على
الاول لا محالة لا تقارنا اليماء ذال ناقصة 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 وتلتزم بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو قيل 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 يجوز انما انظمت في سلك محقق راسه 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 الوسطة انما يطل بقضية الواو والواو
لا يوجب القرون كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط بحيث يقع الثلث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغفرا
كالثاني والثالث فتعلق بمعنيين كذلك ولم يثبت المقارنة عندما بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء 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
وتعلقها 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 تلتزم بالشرط بلا واسطة عند ما ينزل حمله وعند تعلق الثاني والثالث بوسطتين فسيكون
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار بهذه المسئلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمجهوس حلق تحيل واحدا وجب
التعلق بشرط واحد على التعاقب منتهى ترتيب 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 تعلقها
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما اوجب للترتيب الوقوع لفظا يوجب لغزوا لزمته او وقع كثر او ترتيبا لواقع ان تعلق جملة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فان طالق ثلاثا واحدة لبدء واحدة والثاني ان المتعلق ليس بالطلاق المحال بل هو كلام له عرضة ان يصير
طلاقا عنده وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للمال لا يقبل وصف الترتيب في المحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت ازمة المحال
الوقوع فان وجب ما يوجب لفرق 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 نحو 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 ربهما من رجل في عقدة او عقدين لغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده بان قال باعتقتهما لا يبطل كل واحد واحدة منهما لان الجمع لم يحقق من الحرة والامة في حال العقد طام في 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 اعتقتهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وبها بطل نكاح الثانية فلم يلزم لوجوب الوار للترتيب لما بطل نكاحها كما اعتقتهما معا ولو زوجه المصنوع في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وبه بطلها كما لو قال اجزتها بهذه المسئلة يدل على ان الواو المقارنته فاشارة شيخنا الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين 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 وبه لا يغير اخر الكلام اول لان عتق الثانية لو ثبت صح كما حال لا يغير نكاح الاول ولو بوجبه فيعنى الاول قبل التكلم ويعنى الثانية فلا يتحقق الثانية محلا لنكاح الموقوف لان الامة لا يتحقق محلا لنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف نكاح الامة فانه لو تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بالتبطل والنكاح لا يغير لانه لا يغير المعتقد والامة ليست بحمل للتبطل والنكاح منضم الى الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاول قبل الفرج عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها 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 لغيره اوله لان اذا انظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحها لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا انفصل بقره سلب عنه الجميز فنزل اخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كالمجموع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة في المسئلتين يتبادر ليل اخره للموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جميعا على ما لا يخبر 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 كالمالما بخبرها فلا يتوجب 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 افضل من الكلام بل العطف كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت بضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتقارها وبها لا تجوز العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تتم بالادب 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 مستقدا بقدره الا اذا تعدرت اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب تعليق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضى العطف لاستبداء اى التعريف بالشرط كانه اعم والشرط وانفسه وبهذا في بيانه قوله ان دخلت الارواح استلمت لك اذ كان العتق وهو افتقار الكلام الثاني في محصل متعلقة بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وبما تدت تظهر فيما اذا قال كما عطف بطلانك فان 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 التلطيقة لا تلطيقة اخرى حتى لو دخلت الدارين بالطلاق الا واحدة ولو تعلق بالاعادة للطلقت تثنى لا يلزم 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 للطلقت 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 العذبة وهدى باب
 التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان مرجب الكلام فيوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثبنت
 على الاربعة بوجوب اثبات الشل فاكتر من ان يحصى فيصاريه عند التعذر قال الامام البرغزالي رحمه الله العقود الاله لوقال لغير المدخول بيان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال لفلان طالق وطلقت ابنة يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقعت ثلث
 تطلقات كما لو ذكره الشرط صحيحا فخلل الازمنة وانما يصير اليه اى الى 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 نصارى استبداد الجملة لثبنته بخبر
 آخر ضروري واشتر الكفاية خبر الاولى من غير استيلاد اصلها فلا يصير انى الا اول واحد الضرورة قوله وقد يتعارف الواو للمحال اعلم ان
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف المحال ان لا يلد خلا لان الواو بالانقضاء الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحسن مكتوبا بالاعدان
 يكون هناك تعلق بتظيم معانيها فاذا وجدت الاحراب قد تناول شيئا بدون الواو وكان 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 المحال الموكدة وغير منقطعة منها بحجة
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه ليد وسط العذري ان تدخلا او لجمع بينهما وبين الاولى مثل في قام زيد وتعد عمر وقد اعني بهما
 الواو للمحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين المحال وذوي المحال من مجزات الاستتارة بخبر
 استعارتها لغير المحال عند الحاجة يقال الله تعالى حتى اذا جاءوا فتمت الواو ايجابيل الواو جزم لا تفتح الا عند دخول المهامها 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 جى بالواو كما قيل اذا جاءوا وقد فتحت الواو ايجاس من قبل وجواب اذا سمع زوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
 فان دخلوا خالد بن زعلوما وقالوا السنى وانما صدق لانه في حفرة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يجيب به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل
 الى اخره اذا قال لبعده ادى العاد انت خزانة لا تفتح بالم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت اسن الملا من الم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين
 للمحال لانه لا يحسن العطف بهنالا ان الجملة الماولى فعلية طلبته والجملة الثانية اسمية خيرية تدويرها كما لا لفظ حذو ذلك مانع من حسن العطف
 اذ لا بد حسنة من نوع القفال من كمالين على ما عرف فذلك جعلوا للمحال ولما صارت للمحال 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 حردان نزلت فانت اسن نه القدير حارة الكتب فان قيل ما ذكرت فكس القيسى هذا الكلام فان الواو
 ودخلت في قوله انت حردان اسن لاني قوله او انزل فقتضى ان يكون الحوتية شرطا لاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

١٢١

الى الفاعل فان حركتها هي صورة الواو لا القول ان جعلناه كذلك اجتمعا الى اقسام الشرط والاشارة بخلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون الالف والياء
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاعل على العلم ايضا بخلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعله سابقه على الحكم لان القول فيها ذهنا اليه عمل بحقيقه الفاعل
من وجه لان كلمه لمساكنه مستدامة يحصل الترتيب بان اولي من الاضمار محموله واما ثم فلعلطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين الشرط
والعطف عليه مسأله في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عم وادخلت ضربت زيدا ثم عم كان المعنى انه وقع بينهما مسأله ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عم بعده بشرط ولا يصلح ذلك في الفاعل ثم عم عند اجتمعه 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 الالف التراخي ونفس 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 بعد لانه التكلم لا متصل حقيقه وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصلح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة معنى العطف بانه فيمن قال الى آخره هذه الكلمه على اربعة وجوه اما ان خلق الطلاق
بكلية ثم في المدخول بها وفي غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند اجتمعه رحمه الله التلويح الاول في
السماع 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 السماع وتبين لا الى مدته فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقه واذا تقدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء السهل اذا تعلق لا يزال في المحل ولغاو الثالث لانها بان
لا الى مدته ولا يقال ينبغي ان يلزم الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اشارة لانقطاع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شريك 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 بصورة وذلك موجودا ههنا فما
التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اشترى حرف الفاعل الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا ثبت التعلق بالشرط واذا اخرج الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في السماع وهو ظاهر وعند صاحب التعلق
بالشرط في الوجود الاربعة 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 واحدة وينفوا الثاني لغوات المحل بالبنية
قوله وقد يستأثر بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقه ثم يجوز ان يجعل مستأثرا الواو واخر زاعج الاغوار للاتصال الذي بينها في معنى العطف فالواو
لطلاق العطف وشم لعطف معيد والطلاق داخل في المقيد فثبت بينها 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 فنعقد انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزليتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جازي زيد ثم عم وقال في هذه الاية جازي ثم التراخي الايمان وتابعه في الرقية والفضيلة
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 اذنتني قوله عليه السلام
من عطف على ميمين فرائي غيرنا فير منها فليكن ميمية ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة ميمية الامر فانها لا ايجاب ولا وجوب للكفاية
تقبل ان تحت بالاجماع قوله وابل هكذا اعلم ان كلمة بل هي موصوفة للاخراب عن الاول منفسا كان او مرجبا والاشبات الثاني على سبيل التذكير
اللفظ فاقالت جازني زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك عطلت في ذلك تصرفا في 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
فأثبت 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 اقصته 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 اثبات الثاني مضمونا الى
الاول على سبيل الجميع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بمحانت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع
عما وقع ولو قال لغير المدخول بمحانت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاولى باثبات الثاني مقامه والتقدير
على الرجوع لانه لا يرد ولا يلزم ولا يلحق اقامة الثاني مقامه والقياسه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طلقك
اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك اللفظ وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لابل فلانة يملك ان يملك 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
وتدبقي العمل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
سبيل لزوم وتعيين الثنتين بالشرط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبت ههنا مذكورا لانه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه عطف بيمينين 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 يقتضي تقرر الاول ومشاركه الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني منفصلا
بذلك الشرط بلا واسطة الاول ولا يصير شرطه 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 فالتوهم 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 الا بعد 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 لاستدراك لکن
في الايجاب كقولك جازني زيد لکن عمر ولم يات نقولك عمر ولم يات جملة منفية وما قبل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف لانه 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 مرجب الاستدراك بهذه الكلمة اشبات ما لعمري فانما النفي الاول تليين من احكامها بل ثبت ذلك بدليله 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 مثبت الا تقنا بل مثبت فندما 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 بعبارة
 بيضاء غير متفضل لتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا ينافي تقضى اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاني لكن عمرو
 فاذا نأت احدا المعنيين لا مثبت الا لتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروض على
 في يد عبدا فاقرب لانسان تعال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل 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 تحويلا
 لاود الاقرار وليصير قائل المقر له لغيره فاذا وصل قوله لفلان لقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود 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 مهنيا معنى قوله فانما اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له نفي الملك
 عن نفسه من الاصل لقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان متفعلا
 قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يحكم لاول الكلام اشئ قبل اخره الايرى
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عنه 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 الشئ 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 الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيها مطلقا فكان رد الاقرار وتكريرا لتمام جملة
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر لاول وشهادة الفرد لا مثبت الملك
 نفيية العبد للمقر لاول قوله والا فهو مستالف اى ان لم يوجد الاتساق لقوات احد المعنيين فالملك مستالف بكسر التون في
 التكلم 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 الحر البالغة العاقلة ممن رجل بماية وهو يملكها الهجرة فقلت للاخير النكاح بماية ولكن اجيزة بماية خمسة
 يكون منها مستحق النكاح وجعل لكن لا ستيناف لكلام لان الكلام غير مستسق لانه نفي فعل واثباته لعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
 النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يحتمل الاجازة مهنيا مقدته على النفي كما جعل للاقرار كذلك في السئلة لاول لعدم الفائدة
 فان النكاح الموقوف المتقد بماية لا يعتقد بقبولها اجيزة بماية وخمسين فينفسخ بالنفي المتأخر فاذا لافائدة في التقديم والتأخير قوله
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك ما جاني زيد وعمرو اربعين نعلين او اكثر كقوله لقال ان اتمتوا الفسك او اكثر
 من وياركم نعتنا ول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا

انما وضعت له فها هو ذهب مماثلة اهل اللغة والله اللغة ذهب القاضي الامام البرزقيني واسمها في جملة من النسخ التي انكرها الشيخ
 فاك اذا قلت ر كيت نديا وحر الا يكون مخيرا من ر و تهما جميعا ولكنك تكون مخيرا عن ر و تهما على سبيل الشك فاك قد ماتت احدهما ولكنك
 الشك في معرفة حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المراد وان يكون الاضحا اذا استعمل في الايجابيات والا وامر والنهائي لم يوجب شك لعدم
 تصور الشك فيها لاننا لا نثبت الحكم ابتداء فاجبت كلمة التخيير والصحيح ذهب العامة لان الشك ليس بمعنى لتقيده بالكلام وضعا كما قال الامام فخر
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لاحد المذكورين فخير من لاعتنا شيئا في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار التي تعني الى الشك
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احدتها في قوله جاني زيدا وحر و معلوم ان فعل محي وجر من احدتها لا كونه فوق هذا الاخبار الشك
 في الذي وجد منه فعل محي فبين ان الشك انما ثبت حكما وانما يكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالسبب وضعت لا قاعدة ملكا لثبته
 للموجب له ثم اذا ضيفت الى الدين يكون استقانا حكما وانما لا مقصودا بالمسئلة الميرى 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 احدتها فخير من والامر للتاثير ولا يصح لالتاثير باليقاع الفعل
 في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التحتم من التاثير ولهذا لو اختار احدتها قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما في حق الفعل وكذا اذا
 استعملت في الانشاء لقولك فخر او هذا لانها لانتا ولت احدتها فخير من او جبت التخيير لدفع الاسماء قوله ولهذا في اوله ولان اوله
 والشك والتخيير يتان بمحل الكلام فلما بين قال بشير الى عبدي بنا حرا وهذا القول لما كان انشاء كقولنا انما هو انشاء يصلح ان يكون
 خيرا لانه في وضعه لا يصلح خبر لقولك للرحلين احدتها عالم بنا وهذا الا ان الاخبار التي تعني تقدم الترجمة على ما عليه وضعت فالتعني الاخبار
 المحرمة وجودا محرمة سابقا عليه فيصح الاخبار منها فان لم يكن المحرمة ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء لانه قال النسخ المحرمة احتراما للغة
 والكذب وجعلنا المحرمة ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الافتضاء والتخيير لان انشاء محتمل في ولايته نصار انشاء شرعا وعرفنا اختيارا
 حقيقة وانما كان انشاء محتمل التخيير واجب كونه او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له خيارا للتعني في ايما شاء وان ثبت التعني في
 احدتها كما كان لا سور في قوله اضرب زيدا وحر ان خيارا للضرب في ايما شاء على احتمال انه بيان اي اختياره بيان ليعني هذا الكلام من
 حيث انه خبر لوجب البيان اي الاظهار للتخيير كما لو امكن احدتها مينا ثم تبيد وانجز ان احدتها لا يكون له ان ثبت التعني في ايما شاء
 بل وجب عليه ان يبين التعني في الذي اوقعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين التعني في احدتها كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
 الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكرة عند العرفة لانه 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 العبدتين فبين التعني في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يتحمل التخيير كقولنا البيان اظهار اي هذا هو الذي
 اجرت بوجهه او من حيث ان الذي اوقع التعني فيه معرفة من وجهه لانه لا يريد وما يتحقق كالتعني واقعا فيه وكان البيان اظهار ولهذا
 يجب عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجمع فيه جبتا الانشاء والاظهار يحمل بهاني الاحكام فاعبرت به الانشاء في صحتها
 التهمة وجهه الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قية احدتها الف وقية الاخرانة احدتها حرا وقال هذا حرا وهذا ثم عرض فبين
 التعني في كية القية يصح ويعتبر من جميع المال فاعبرت جبه الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدتين متردد من ان التعني وبين ان

الماتيق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بجزء الورثة ولو كان خمسة حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم يا لبي بن ربيعة انتم خمسة ثم مريض الزوج مبر
 الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرمة غليظة واليهير الزوج فاراحتى ترش هي واهبها اطاراني حق الحرمة لعدم الغتمة والنشائي حق الارث لكان
 الغتمة لان حتما تعلق بالذئ في نفسه فهو بالبيان فيها يريد البطل عتقا ولو طلق احدى نساءه الا بربن ولم يكن دخل من نكاحه خامسة واثنتي
 ثم من الطلاق في اخص المترتبة جازله كفاح النخاسة وكفاح الاثت فاعبته انظارا لعدم الغتمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج
 اختنا في الحال ولو كان دخل بمين لا يجوز كفاح النخاسة والاثت فاعبته انشاء اني حق العدة لكان الغتمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك انشاء
 الطلاق في الحال وعلى هذا من المسائل في الزيادات قوله قد يستأثر هذا الكلمة العموم اي بدلالة يقتصرن بالكلام مثل استأثره في موضع الاثت
 لانها لما ياولت احد المذكورين غير معين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه استفاد بجس ان كان خبرا كما في قوله ما ريت وطارا وكان
 شيئا كان من ضرورة حصول الاتهما وعن المنسني عنه وجوب الاتهما عندنا جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له الجملة مثلا في قوله جاز
 الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقين وبجائسه احدتا غير معين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الطلاق الا انما تجب
 العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها للاتهما ولا احد المذكورين والعموم انما ثبتت بعارض معين بجائس
 من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول بوجوب
 الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفعه المانع في شئ غير معين يوجب ذلك
 فاقول جالس الفقهاء او المحدثين فبهم منه جالس احد الفرقين او كليهما ان ثبتت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين حادوا حواشك
 تولى ظفر ومن البقر والغنم منا عليهم شو سها الا ما حملت ظهورها او سحرها او اياها واذا اخلط 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 ابدأ موضع الترتيب لجميع مستثنى كما جاء لكل واحد منهم فعرنا انه موجبا في الاباحة
 عموم الاجتماع بمنزلة اذا لطف الاتهما تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفرقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
 اكلان جائزا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفرقين فاقول في اية تقييد الاباحة تجمع والواو توجبه ولهذا جاء
 ولا تخافوا تحبب 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 فوجب عموم الافراد ولو كلفها لم يثبت الا امرأة واحدة كما
 في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان لقد اعنت بجدد تنك حرمة اسم الله ولم يوجد الاتهام واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا
 وذلانا 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 ياكلها وكذا بقوله وقد يجعل بمعنى خذ اعلم ان اذ حرف حلف كما جاز
 فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد ملحوظ عليه منصوب كقولك لا لزمنك او تعطيني حتى تفلك باضمار ان وذلك انك قلت
 لا لزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكن قد اثبت الاعطاء كما اثبت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء فلما كان
 التقدير ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كان قبيل لا لزمنك لتعطيني وجباضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتقدر بان
 قبيل او تقدير المصدر كان قبيل ليكون الزوم منى او اعطاء منك ونزل الكلام بمنزلة قولك لا لزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني يكون

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 احد هما اسما مالا فخر
فعلا ويكون احد هما ضميا والآخر متقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يجعل الاشتداد كما اذا قال والتدلا داخل هذه الازاد داخل هذه الازاد
الآخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حتى فحتمت بدخول الاولى والاوان دخل للآخرى او لاسر في بيمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاشياء اذ
تعد العطف والكلام يجعل الغاية لانه محرم فترك حقيقة وعلت على الغاية مجازا ما توادخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحض بيمينه
فحتمت واذا دخل الثانية او لافعا صر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والتدلا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
كما ذكر في عامة شرح البجاء واليه اشير 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 واواما ريت عمر واكن رايته بشرا قال المتفق له الذين امنوا ولم يسلبوا ايمانهم
لظلم 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 الاسم
على الفعل وهو قد ساند ذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجيه قوله وانما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الصحيح لهذا حرف خانا
تعد جينا باستعماله في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فترقا ان معنى الغاية هو المعنى الاصيل لهذا الحرف وفيه
موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا يفتي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قوله اكلت السمكة حتى راسها وت
البارحة حتى الصبح ولا يشترط ذلك في الی فاستمع قوله كمت البارحة حتى نصف الليل والبعده حتى امس من اجل
نيا قبلها عند اكثر الحاجة كما في الی لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في الغاية في الغاية وليو يديه 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 النجف الى ان بالبعد داخل فيها قبلها نفي سلت السمكة البارحة اكل الرأس ونيم الصبح
وذلك له الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا نسيا حتى يا الفعل على ذلك الشيء كذا فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون
فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك منع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدقات في الغاية الجمالية تحلا
الكلام عن الغاية 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 زراني اشرف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن
البارحة حتى الصبح والصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نيم الصبح في مسألة 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
ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل بها امكن وشرط الامكان ان يجعل الصدر للاستعداد بان صلح فيه ضرب المدة وان
يصح للآخر دلالة 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 شئى لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان
يكون السلف معقودا على فعلان احدهما من شخص بالآخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او الجزاء مكانة الفعل هو
لا يكان في نفسه عادة فان تعدر ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجود اللبر ومن حكم لام السببان ان يشترط وجود

بالصلح للبر فاذا قال لعبدى حران لم اضربك حتى يصح فاحذره الضرب ثم اقلع اى امتنع قبل العصا بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 سيمثل الاستدلال بطريق انكاره فكان شرط البر هو الدالى الغاية الضرورية له مقصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل للامالة فيكون شرط الامتثال مقصورا
 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 الامتثال فان اقلع قبل الغايه كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقته عرف كما فى السنة المذكورة 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 لفظ الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل
 بما يبيان شدة الضرب مقصورا عرف ولو قال ان لم اتركك فدايتى تعديتى فبغياها ولم يعيده لم يحتمل لان التعدي 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 للتعدي لان الايمان على وجه التنظيم احسان يدنى الى الترويض سببها لاحسان الى منزلى الزاير وعن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زار جيا ولم يذق منه شيئا فكانما زار ميتا والتعدي صالحة للجراة لانها احسان ايضا فبصلح مكافاة الاحسان تحمل على الجراة
 فعبار شرطه فعل الايمان على وجه يصلح سببا للجراة العداوة وجوده لو قال لعبدى حران لم اتركك حتى اقتدى عندك وان لم تاتى حتى تقعد
 فعبدى حران حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغايه فيه لان التعدي 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 فتعذر المحمل على الجراة ايضا فحمل على العطف بمعنى
 العداوة بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغايه فينتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتركك فالتعدي عندك هو له ومن
 ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجود سميت حروف الجود لانها تجر فعلا الى اسم نحو مرت بزيدا واسما الى اسم نحو المار للزيدا بالياء
 فللاصاق هو معنا ما يدل له استعمال العرب ابانويه وهو اقوى دليل في الفته كالنصر في احكام الشرع ثم الاصاق ليقضى طرفين مصفا
 ومصفاة فادخل عليه البلاء فهو المصقق به والطرف الاخر هو المصقق نفي قوله كسب بالقلم الكتابه بصن وانقلم مصقق به وعنده الصقت الكتابه
 بالقلم ولذلك اى ولاصقا للاصاق والاصاق ليقضى مصفا ومصفاة فلما فى قول الرجل ان اخبرتنى بقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرتنى اخبارا مصفا بالقدم والصادقة والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل تحته فكان شرط الامتثال للخيار
 بطريق الصدق فلا يحتمل بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلان قد قدم حيث كان شرط الامتثال فيه مجرد الاخبار
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار وصا كما قال ابن اخبرتنى خبري قدوم فذلن وانما
 كلامه وال علمه ان كان او سيكون بخلاف كيتونه الى الخبر وكان شرط الامتثال نفس الخبر فيقتادى والصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تخميني لقبلك فكذا نقالت كاذبا حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبتهم لم يتحقق بافى القلب لان اللسان
 جعل خلفا من القلب لعدم اسكان الاطالع على ما فى القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محبوس فاجبر 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 باليقين
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمحقق فلم يكن للاختيار بالباطل اعلا ما فاما الاخبار فانها اخبار النجوى وهو اسم لا يصلح ايعا على الحرف
 فى العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر بالباطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فهذه افتراء

صحة

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 تابعها 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 انما للتبعض 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 واحد 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 جميع من 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 تناول 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 فبهم منه وجوب القطع للشرق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفا عليه ولذلك يوصف بها فيقال عرو والمضروب 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 لاننا نقول حقيقة الصفة معنى ليقوم بالوصف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذا ضرب قائم بالغارب والعلم قائم بالعالم لا بالضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يشرط 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 هي يدخل 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 فتمجده منتهاك 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 فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمظرة الى سبيته لان الاحار صلة لا
وبوجود والميقتر زول 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 فترات القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن
كله رسالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكوا بدخولها في الفصل واخذوا

١١١

بينها زمان كما في الشرط والمشرط فيتمتع بالجزء فعلى هذا يقع الطلاق مشاخره من الزوال كما لو قال ان دخلت الدار وكن 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
 الشرط فانها تستعمل في سائر الاقسام الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فاعلم انما حصل فالو معنى كونه ان ربط
 احدى الجهتين بالآخرى طان ان يكون لاولي شرطا والثانية جزا او يعلق وتوهمها بوجوه لاولي كقولك ان تاتي اكرمتك تعلق الاكرام بالاتباع
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد لغيره او اشارة لانها لا يعلق او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والتحقق ولذلك ان
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذلك لا يتحقق هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في قوله تعالى
 ان امرالك وان امره خافت من قبيل الاضمار على شرط والتفسير او من التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يعقب حرف
 الشرط هو الفعل ودون الاسم قوله واذا اصاب للوقت كلمة اذا مشرطة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
 وصارت لمعنى ان كما في سائر الفاظ الشرط اذا استعملت 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 كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد بنهما 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
 بنهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من الميعين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما اتوى بالانفاق
 وجب قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظرف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اى 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 في الشرط لا يوجد سقوط معنى الوقت عند لان المجازة في معنى الزم منها في اذا لا
 في معنى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائزه ثم لم يسقط معنى الوقت عن معنى في المجازة فاولي ان لا يسقط عن اذا فيها اذا
 ما ذكرنا كان الطلاق مضانا الى زمان خالي 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 استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
 في الامور الكائنة لا سيما لما استعملها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا 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 بجاهى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
 الهمم ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستفهام بكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

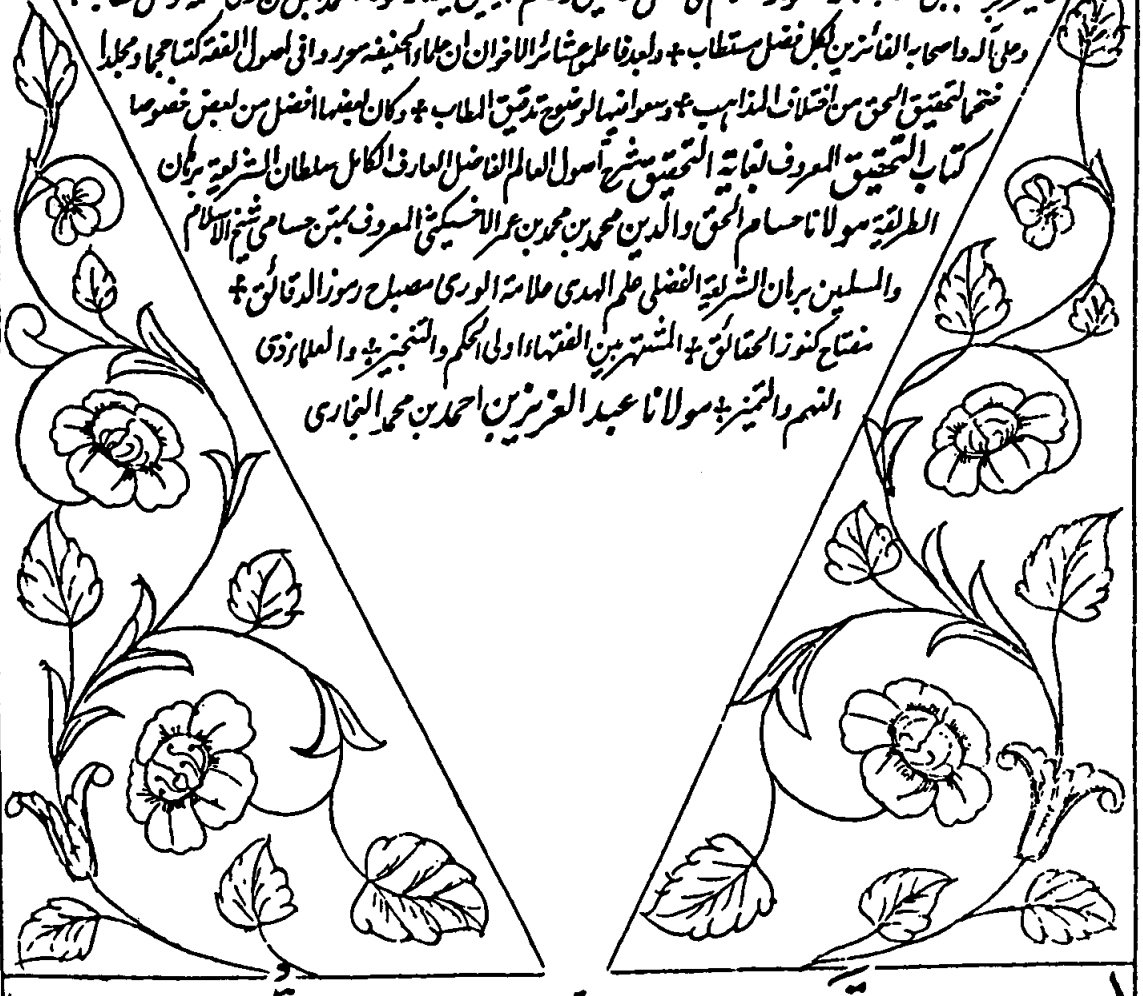
الوقت

في كلمة ان فاعلة المشاركة لزم في باب الجزاء فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك محبت الميتين واما اذا افاداة الوقت
التخلص ولذا يدخل على امركان اشتطظ فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لينا بقوله ومن وما وكلا تدخل في هذا الباب ابي في نوح
الشرط من واما لا يسميها على الشرط فان كل باسما لا يتناول بيننا لا يتناول في العموم لا بما هما في العموم في الشرط مقصودا الحكم بتفصيل كل واحد
من الافراد بالذکر مستدرا او تعسرا والتوربان هذا المعنى مع الجزاء باناسبا ان يقتل من باسما اكرمه وانما يقتل من عمل صالحا فخر
او اثنى وهو مؤمن فنجسية واما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند التدبنا لهما من المسائل من شاء من عبدي فاصفة فهو حر من دخل هذا المحسن
تدبراس من وتعل الدار فهو حرا بالبيت فلانا نفعي واما ذلبي لك على فلان فعلى من يستعمل لزوات من يعقل والصفات من يعقل وذو اسما 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 جابل واما كذا فيجب عموم الافعال
قال الله تعالى كل نفعيت جلودهم كره ما هذه الجزاء نصبت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في
مين المعاني فاذا قال كذا تزوجت امرأة فهي طالق فترجى امرأة مرتين حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق فترجى امرأة مرتين
حيث لا يثبت في المرأة الثانية لانها فيجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ماخوذة من الاكيل الذي هو محيط
سجواب الراس فلذلك يجب الاحاطة وهي من الاسماء الازمنة الاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ لاضافة من الاسماء اذ لاضافة
من نفاص الاسماء ان نصبت الى سورة فيجب احاطة الجزاء وان نصبت الى نكرة فيجب احاطة الاضافة فيقول الرجل كل التفاح
حامض ابي جميع اجزائه التي لو كل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض كحلاوة لبعض منه واذا نصبت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضاف اليه
كل صفة ليس 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 فعنى الاحاطة ليستعاد من كل وجوه معنى الافراد يستعاد من المضاف
اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء له كان ليس من غيره فاذا قال الامر كل من دخل
سكنك هذا المحضن او لا تدبراس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجتمع الاسماء على ان يتبادل كل واحد منهم على الافراد
فتدركه سيعمل 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 يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل كون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
سكنك او لا فله كذا فان تنهاك اذا دخلت العشرة معك كين لم تنس لان كلمة من تجوز 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 الجبل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
اذ قال جميع من دخل هذا المحضن او لا تدبراس 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 وكلمة كل تعني 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 امد لهم بجزوة وامانة فبذلت مجهودى في توضيح ما يستهم من تقاليد والبحر موعدهى في شرح

لتعصب بن وقاله والمنة في تعميم الفالذ وتيق منانة لغيره الامكان واجتمعت في شرح لناية وكشف كتابه بيان دا وضح مبيان فكر من يوم
 مايت فيه شدا اذ الفكر وكلم من لينة تاسيت فيه مشاق لسلم حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله
 على وغرائب اكرمه ولطائف بره ورمائب القامة والسؤل من فضل العظيم وكرمه العليم ان يجعل مساساتي ذر لينة الى الفنا لا يجعل في الزمان
 وتبيد الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني من الناكرين لثمارة الشكر المنان المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
 محمد وَاكْرَامِهِمْ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَنْظُرْ فِيهِ وَرَبِّهِ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

خاتمة

يقول الفقيه المصطفى الى رحمة رب الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يتبادر بحليل
 الانعام ابي حساب + الذي جعلنا من خيراته انزجت 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 بفضل الخطاب +
 وعلى اوصيائه الفاضلين لكل فضل مستطاب + ولعبقرا علمه مشار الاخران ان علماء كنيته سور وافي اصول الفقه كتابا حجا ومجلدا
 نعمتها تحقيق الحق من اختلاف المذاهب + وسواها الوضوح تدقيق الطاب + وكان بعضها افضل من لبعض خصوصاً
 كتاب التحقيق المعروف بقائمة 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 علامة الوردى مصباح رموز الدقائق +
 مفتاح كنوز المحتائق + المشتهرين الفقهاء اولي الحكم والتجربة والعلماؤدى
 النعم والتميز + مولانا عابد القرظيين احمد بن محمد البخاري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية الناشر

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

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

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متمم غير مختل ولا ممل، مقبول عند
المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب الحسامي) للعلامة الاخشيكتي المتوفى
سنة ١٢٢٢ 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
الصورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نوكشور) رفعا لحاجة طلابنا الشائقين باسهل امكاناتنا
ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذه الطبعة واصحها في اسرع وقت آمين -

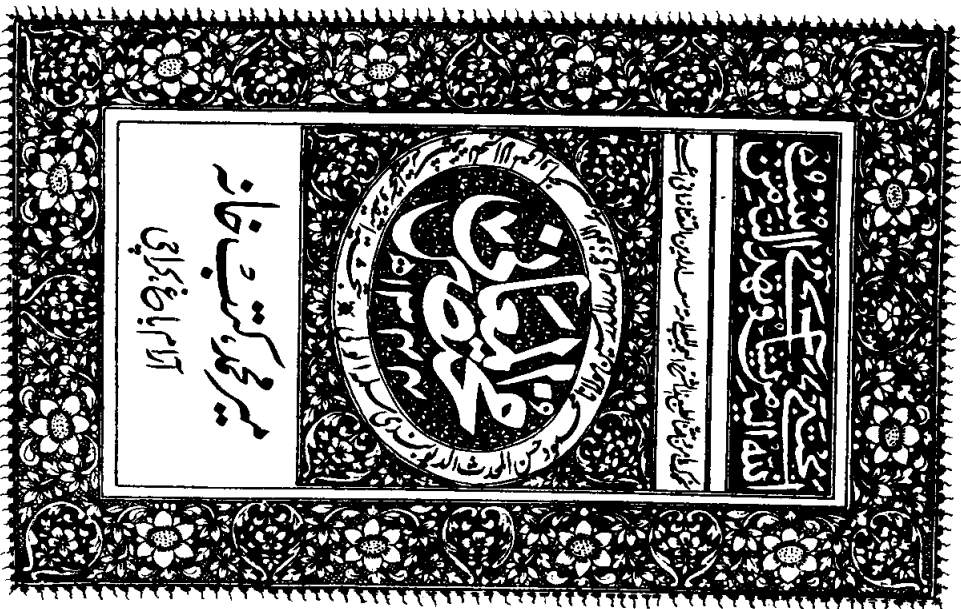
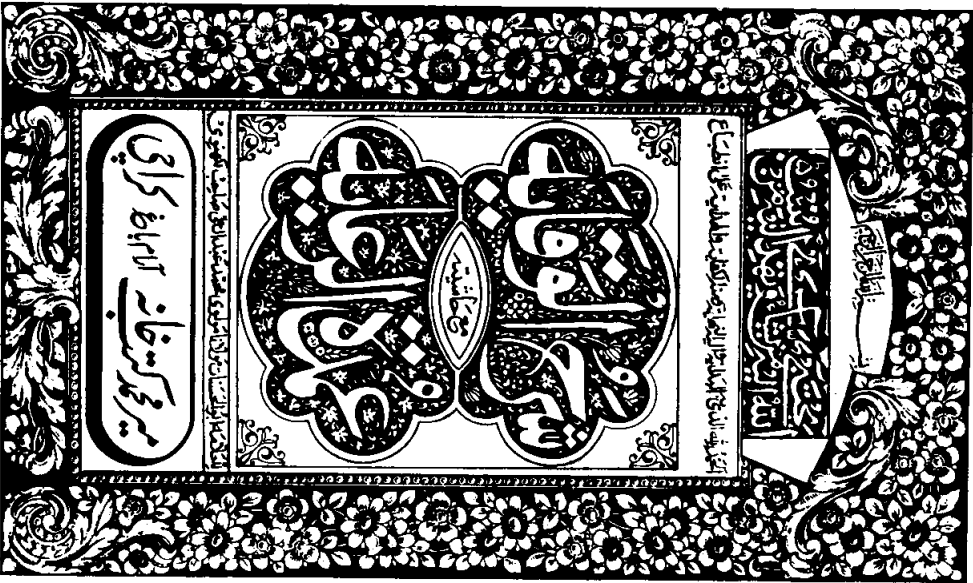
ترجمة الشارح

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

مصنفاته

- ١- شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء)
 - ٢- شرح اصول الاخشيكتي (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين
الكاكي 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 الْفَائِزِ بِالْحَقِّ وَالْحَسَنِ بِنَفْسَيْهِمَا

قد استنتجت بفضل الله الجليل طبع انوار المنزليين و
سرار 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 تکملہ

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 والتلویح 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 النوح شرح 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