شرح البزدوي المسمى بالكشف

على عبده ولي الدين رحمه الله

كتاب شرح بزدوي
كول من الاصول

الحول لدوسه عكس

لله تعالى الله العلي
حمد
امر الله بتقوى الله

صاحبه من المرحوم

السعول

بزدوي شرحي
ارزنجاني

٤٩٧

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : V. Carullah
ESKİ KAYIT No. 492
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذى جعل اصول الشريعه ممهدة المبانى وصير فصولها وفروعها محررة المعانى واظهر غرائب غررها بتشريع العلل المؤثر واوضح عجائب درررها بوضع الاسباب والاقيسه المقرره وبعث رسوله المصطفى محمدا الى كافه الانام مبلغا لما انزل فى منزليه من الخاص والعام صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الاثبات الاعلام الباذلين مهجهم فى اعلاء الدين ورفع منار الاسلام ورضى الله عن الائمه الماضين المقدمين فى حلبة سباق التحقق الحائزين قصب السبق فى مضمار النظر والتدقيق لواكب ثبج الهدايه والتوفيق حتى وضعوا مسائل من كل جلى ودقيق اسكنهم الله عز وعلا فى اعالى الجنان والبسهم حلل المغفره والرضوان

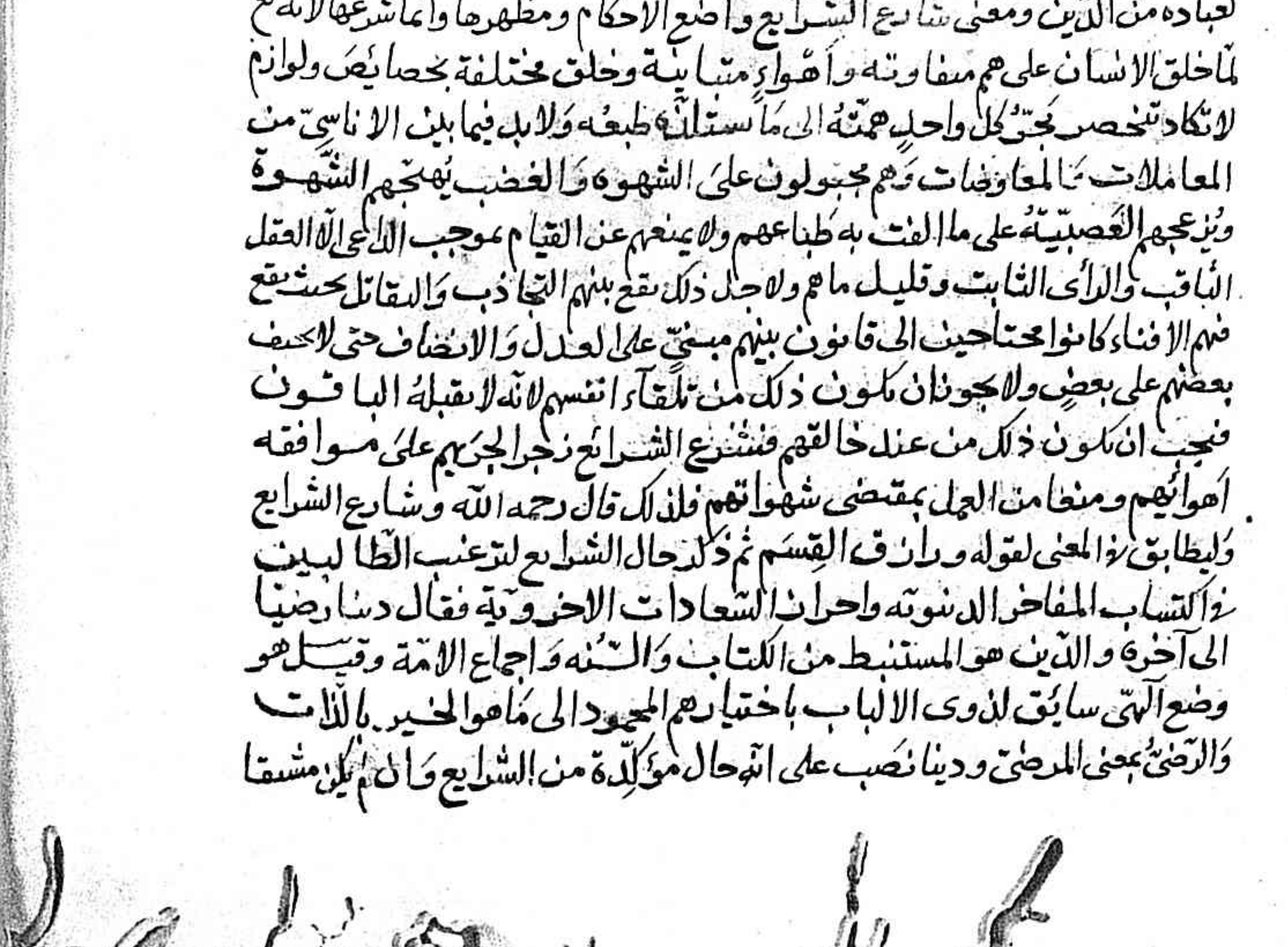
اما بعد فان العبد المفتقر الى الله المقتدر عمر بن عبد المحسن الارزجانى حقق الله آماله وصدق اقواله وغفر له ولوالديه واحسن اليهما واليه يقول ان اشرف العلوم واعلاها منزله واجلها قدرا واسناها مرتبه بعد علم التوحيد هو العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه اذ هو سبب لاكتساب السعاده الاخرويه ولذلك ندب الله سبحانه وتعالى الى تعلمه بقوله فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا فى الدين الآيه وقال صلى الله عليه وسلم فى وصفه امته فقهاء حلماء كادوا من الفقه انبياء وعن ابن عباس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم افضل العباده الفقه وافضل الدين الورع وعن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم ما عبد الله بشئ افضل من فقه ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقال محمد الحنفيه رضى الله عنه الكمال ثلث الفقه فى الدين والصبر على النوائب وحسن تدبير المعيشه وعن سلمان بن سليم جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اى العمل افضل فقال العلم قال يا رسول الله اى العمل افضل قال العلم فقال يا رسول الله لست اسالك عن العلم انما اسالك عن العمل فقال عمل قليل فى علم خير من عمل كثير فى جهل وقال وهب بن منبه الايمان عريان ولباسه التقوى وزينته الحياء وماله الفقه وقال حكيم الترمذى الفقه فى الدين جند عظيم يؤيد الله عز وجل به اهل العفاف الذين عانوا محاسن الامور ولكل شئ عماد وعماده الدين الفقه لكن الاحكام لما كانت مستفاده من الكتاب الالهى متلقاه من الخطاب النبوى والخطاب متنوع الاعتبارات متباين الدلالات اقتضى الحال ان يوضع لكيفيه استخراج الوصف المؤثر من النصوص قانون يرجع اليه ويعتمد عليه فان الفقيه وان برز على امثاله فى جوده ذكائه وحسن اسالته وبزاهله فى قوه فطره ومتانه اقاويله لا يطلع على دقيقه من دقائقه ولا يغوص على شئ من حقائقه الا بعد تحقيق اصول وضوابطه وتدقيق مداركه وماخذه وذلك هو الفن الموسوم باصول الفقه وانه فن شريف جامع لعلوم كثيره ولطائف عزيزه وقد صنف الشيخ الامام الزاهد المحقق المتقن المدقق حرزيت الحقايق دراك الدقايق دقيق النظر مفنى للشك العين الفوارة

فى تبيين احكام الشرع النبوى الغزير المحقق قواعد الاصل والفروع فخر الاسلام ابو الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تغمد الله تعالى بغفرانه ورضوانه والبسه حلل احسانه فى فراديس جنانه كتابا فريدا بديعا مشتملا على مسائل شريفه ومباحث لطيفه وايرادات وافيه واجوبه شافيه واتقان معرفه النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها ولكنه بلغ فى الغموض والاجاز الى حد يعد من الالغاز ولى حق روايته ورايته عن الامام المتقن المحقق الماهر المدقق دراك اسرار الدلالات الشرعيه ولاج مضائق الغوامض الفقهيه ظهير الملله والدين ابى المظفر محمد بن عمر البخارى نور الله ضريحه وله حق الدراية عن الاسناد الكبير الزاهد العلامه الذى استنكف عن الدنيا فرفضها واقبل على الآخره فعمرها الاوحدى فى درك دقائق فخر الاسلام اللوذعى فى نسر مصنفاته بين الانام شمس الملة والحق والدين ابى الوحد محمد بن عبد الستار البراتيقى الكردرى برد الله مضجعه وله حق الرواية عن الامام الجليل شيخ شيوخ الاسلام برهان الملة والدين ابى الحسن على بن ابى بكر بن عبد الجليل صاحب الهدايه نور الله قبره وله حق الرواية عن الشيخ الزاهد الحافظ المتقن المحقق بحر الدين ابى حفص عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل النسفى برد الله مضجعه وله حق الرواية عن المصنف فخر الاسلام رحمه الله عليهم ان جمعا من اخوانى فى الدين واعوانى فى طلب اليقين اجتمعوا لدى مقترحين ان اشرح هذا الكتاب شرحا يكشف عن استاره ويوضح اسراره ويقيد اوابده ويرد شوارده فاستعفيت عن مسئولهم فابوا الا تحصيل ما مولهم فعلت لقد طالما قعدت على المستعنى الحيل وعيت به العلل فاستخرت الله تعالى فى ذلك وصرفت عنان العنايه الى مطلوبهم ووجهت خاطرى تلقاء مقصودهم مع اعترافى بقله البضاعه وقصور الباع وهذه الصناعه سائلا من الله عز وعلا التوفيق والتيسير فانه الميسر لكل عسير وهو حسبى ونعم المعين قال رحمه الله الحمد لله خالق النسم الى قوله الى دار السلام اقول لام التعريف هى اللام الساكنه الداخله على الاسم المنكر فتعرفه تعريف جنس كقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى اى جعلنا مبدا كل شئ حى هذا الجنس وهو جنس الماء وكقولك الرجل خير من المراة اى هذا الجنس خير من هذا الجنس او تعريف عهد كقولك ما فعل الرجل لرجل معهود بينك وبين مخاطبك والمراد من تعريف الجنس هو القصد الى نفس الحقيقه ومن تعريف العهد هو القصد الى الحقيقه مع قيد الوحدة او مع ما يشافهها كقولك جاءنى الرجل او الرجلان او الرجال ومن استغراق الجنس كل افراد الجنس وشمولها ثم ان بعض ائمة اصول الفقه ذهبوا الى ان اللام موضوعة لتعريف العهد واليه مال المصنف رحمه الله حيث صرح به فى باب الفاظ العموم بقوله وقد يصير هذا النوع اى الجمع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفه لان لام المعرفه للعهد الى آخر ما سياتى ذكره

وبه قال الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله فانه ذكر في اصول الفقه في فصل بيان
الفاظ العموم الا انه اذا ادخل الالف واللام في هذه الصيغه فانه يجعلها للجنس مجازا لان
اللام لتعريف المعهود في الاصل وقد اختار اكثر المحققين هذا المذهب ونقول كون اللام
للاستغراق بحسب الوضع لا دائه الى كون اللام لغير التعريف عند التامل وانه خلاف
الاجماع وافادتها الاستغراق انما هو بحسب مقتضى المقام الخطابي المغلب للظن بعلة
تخييل القائل للسامع ان الحكم عام والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ القصد الى فرد دون
فرد مع تحقق الحقيقه فيهما يودي الى ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو محال وقيل
اللام لاستغراق الجنس عند اهل السنه والجماعة وعند المعتزله لتعريف المعهود ومعناه
معظم الحمد لله تعالى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف آخر وهو ان العبد على هو خالق
لافعاله ام لا فعند المعتزله هو خالق لافعاله فراوا الحمد راجعا الى انفسهم ايضا وعند
اهل السنة والجماعة العبد ليس بخالق لافعاله وخالق الافعال والاجسام عندهم هو الله تع
كما قال عز سلطانه ان الله خالق كل شئ فما وصل الى العباد من العباد فهو في الحقيقه من الله تع
قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فكان سبحانه وتعالى مستحقا لجميع المحامد وعند المعتزله
الله تعالى خالق للاجسام فحسب فكان مستحقا لمعظم الحمد اذ الافعال بناء على الاجسام
وتبع لها فكان الحمد الذي بمقابلة الاجسام اعظم ثم الحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها
والشكر لا يكون الا من نعمة وهو بالقول والعمل والنية وذلك ان يثني على المنعم بلسانه
ويذيب نفسه في الطاعة له اي يتعبها ويعتقد انه ولي النعمه وهو من قولهم فرس شكور
اذا اعلف فسمن والحمد بالقول وحده وقيل الحمد هو الثناء الذي يستحقه المنعم لوجوده
والشكر هو الثناء الذي يستحقه لوجوده ثم الحمد لا يكون الا للحي والمدح يكون للحي والجماد وقيل
الحمد هو الثناء على المحسن المستحق للحمد سواء احسن الى الحامد او لا والمدح مطلق الثناء
سواء استحقه الممدوح او لا وقيل الحمد مقلوب المدح ومعناه معناه كجبذ وجذب وطمس
وطمس قال الشاعر لا تحمدن امرأ حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجريب اي لا تمدحنه
بدليل ولا تذمنه وصيغه الله بحسب الاصل اربعه اوجه احدها الاله قال امية بن ابي الصلت
معاذ الاله ان تكون كظبية فخففت الهمزة بحذفها ونقل حركتها الى ما قبلها كما هو قياسها
في التخفيف وعوض منها حرف التعريف ولذلك قبلها الله بقطع همزتها في النداء خاصة
كما هو المذكور في الكشاف وقيل بل حذفت الهمزة قبل لام التعريف للتخفيف كناس من اناس
ثم عوض لام التعريف وثانيها الوله فابدلت الواو همزة اما قياسا عند المازني او سماعا
عند اكثرهم في كل واو مكسورة وقعت اولا كاشاح واسادة فصار الاه ثم تصرف فيها
كما في الوجه الاول وقد ذهبوا على هذين الوجهين العال بحذف الفاء وثالثها اللوه قلبت الواو

الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ثم حذفت اللام وراجعها الليه قلبت الياء الفا كالواو وحذفت
اللام ودونها على هذين الوجهين الفعل كذا افاده اساتذي الامام المحقق العلامة شمس الملة
والدين محمد الفارسي الايكي سقى الله ثراه والاله من اسماء الاجناس كالرجل يقع على المعبود
بالحق والباطل ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم على الثريا والبيت على الكعبة والكتاب
على كتاب سيبويه واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق وهو اسم غير صفة عند الاكثر
بدليل انك تصفه ولا تصف به تقول اله واحد ولا تقول شئ اله وقيل هو اسم صفة لانه يتاتى
من حيث هو هو غير معقول فلا يمكن وضع اللفظ له واجيب بانه يمكن ان الله عز وجل جعل
بعض المقربين من عباده عارفا بحقيقة ذاته فلا يمتنع وضع اللفظ له وهو اعظم الاسماء
واشرفها لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الاسم بشرف المسمى وهو اسم الله الاعظم
لذا ذكر الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في تفسيره وكذا جار الله العلامة في الكشاف
اسم الله الاعظم هو يا حي يا قيوم وعن ابي هريرة رضي الله عنه سالت حبيبي صلى الله عليه وسلم
عن اسم الله الاعظم فقال عليك باخذ الحشف فاكلت قرآته فاعدت عليه فاعاد علي فاعدت عليه
فاعاد علي وقيل هو يا الهنا واله كل شئ الها واحدا لا اله الا انت وقيل يا ذا الجلال
والاكرام وعن الحسن رحمه الله عليه الله والرحمن وقد اختلف في اشتقاقه فذهب الخليل
وسيبويه والزجاج واكثر الاصوليين والفقهاء الى انه علم مشتق واليه ذهب ابو حنيفه ومحمد بن
الحسن والشافعي رحمهم الله عليهم لانه لو كان مشتقا لكان بعد المشتق منه وليس قبله تعالى
شئ اولان المشتق فرع المشتق منه والله عز وعلا ليس بفرع لشئ اصلا بل كل شئ منه بدا واليه
يعود وقيل انه مشتق من اله اذا تحير لان الاوهام تتحير في معرفه المعبود لذلك كثر
الضلال اومن اله ياله الهة بمعنى عبد عبادة ومنه قراءة ابن عباس رضي الله عنه
ويذرك والاهتك اي عبادتك وعلى هذا تكون الاله بمعنى المالوه كالكتاب بمعنى المكتوب
فاما الولاه فمن الوله وهو التحير وذهاب العقل وشدة الوجد والسرور ومنه ناقه
واله اذا اشتد وجدها على ولدها وماء مولة ارسل في الصحراء واما اللوه فلم يذكر هذا
التركيب في الصحاح لكن اورد في بعض الكتب لاه يلوه اذا استتر وارتفع ومنه لوهة
السراب وتلوهه اي بريقه واما الليه فمن لاه يليه ليها اذا استتر ومنه قولهم لتي ابوك
قلبت الترتيب ولهذا ظهرت الياء لما قلبت الى موضع اللام كذا قاله الامام العلامة
شمس الملة والدين محمد الايكي رحمه الله عليه وتفخيم اللام في الله سنة كذا ذكر الزجاج
وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم عليه يدل على انهم ورثوه كابرا عن كابر اي كبيرا عن كبير
في العز والشرف وقيل الكابر هو الارفع في النسب وهو الاقرب من الاب الكبير
وذلك لما في التفخيم من التعظيم لكن ذلك بعد الفتح والضم دون الكسر باتفاق القراء

اذ الاسقال من الكسر الى التفخيم يوجب الثقل اذ الكسر يوجب التسفل والتفخيم يوجب التصعد
وخصّ الحمد بهذا الاسم لشرفه لكونه علما لذات موصوفه بصفات الكمال منزّهة عن
النقيضة والزوال ولذلك اختص الايمان بهذا الاسم كما قال صلى الله عليه وسلم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهذا لان من شرط الايمان ان يؤمن بالله تعالى
كما هو باسمائه وصفاته وليس كل احد يحفظ اسماءه تع كلها وصفاته فاختص الايمان بهذا
الاسم لانه مستجمع لجميع الاسماء والصفات وقيل لانه اسم لذات الباري عز وعلا والرحمن
وغيره من اسماء الصفات وبعضها اشتراك للعباد واما في اسم الذات فلا اشتراك فيه
حتى لو سمى به غير الله يكون كفرا والخلق لغة هو التقدير والتسوية قاله الازهري يقال
خلعت الاديم اذا قدرته قبل القطع ولذلك قال ابو عبد الله البصري اطلاق الخالق
على الله تعالى محال اذ التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن وذلك على الله تعالى محال
وقال جمهور اهل السنة رضوان الله عليهم الخلق هو الايجاد دل عليه قول المسلمين لا خالق
الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك كذا في التفسير الكبير وذكر الامام الافضل
القاضي ناصر الدين رحمه الله في شرحه للمصابيح الخالق من الخلق واصله التقدير المستقيم ويستعمل
بمعنى الابداع وهو ايجاد الشيء من غير اصل كقوله تعالى خلق السموات والارض وبمعنى
التكوين كقوله تعالى خلق الانسان من نطفة والنسمة الانسان وجمعها النسم ثم سميت بها
النفس ومنها اعتق النسمة من النسيم وهو الريح الطيبة لان حيوة النفوس بالانفاس
وفي المغرب النسمة النفس وانما خص الخلق بالانسان لان غيره من الدواب والوحوش
والطيور والجمادات اتباع له فالحمد على خلق المتبوع حمد على خلق التابع او لان
المصنف رحمه الله في بيان اصول الفقه والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها كما
هو المنقول عن ابي حنيفه رحمه الله عليه وذلك انما تتصور من الانسان فتخصص الخلق
به يكون مناسبا لما هو بصدد بيانه اولان الاصولي انما يبحث في احوال المكلفين المشرف
بشريف التكليف انما هو الانسان فلذلك خص به وخالق النسم بالجر صفة لله على معنى
الماضي لتكون الاضافة معنوية فيصلح المضاف صفة للمعرفه والرزق هو ما ينتفع به
سواء كان مباحا او محظورا واطلاق قوله ورازق القسم اشارة الى ذلك وهو مذهب
اهل السنة والجماعة وقالت المعتزلة الرزق هو الملك فالحرام ليس برزق وفساده
ظاهر طردا وعكسا اما الاول فلان ما سوى الله تعالى وصفاته ملكه وليس رزقا له
واما الثاني فلان ما يرزق البهائم رزقها لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وليس ملكا لها وقيل الرزق هو العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم
جمع القسمة وهي الاسم من قاسما المال وتقاسماه واقتسماه وهي في هذا المقام بمعنى المقسوم



وهو ما يعاش به وينتفع وقيل هي العطاء وقيل القسم جمع قسم وهو الحظ والنصيب
من الخير وانما اعقب ذكر بقوله ورازق القسم لان النسم محتاجة الى ما تتغذى به
وتعيش للبقاء فكان فيه ذكر ابتداء وجود الاناسي وذكر بقايهم وفي ذكر ذلك عند ابتداء
ذكر كتاب اصول الشرايع التي هي مشروعة على الاناسي مناسبة ظاهرة والمبدع هو الذي
اتى بما لم يسبق اليه وقيل هو الذي لم يعهد مثله والله سبحانه وتعالى هو المبدع بالمعنيين
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مثل له في ذاته ولا نظير له في صفاته وافعاله
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير والبدايع جمع البديع بمعنى المبتدع بفتح الدال وهو المخترع
لا على مثال ثم انه تعالى وتقدس لما خلق الانسان على هم شتى وطبايع مختلفه واخلاق
متفاوته وادراكات متباينة وغير ذلك من المعاني والصفات الدالة على عظم قدرته تعالى
شانه وعز سلطانه وكان هو من بدايع ابداعه عز وعلا قال رحمه الله ومبدع البدايع
بناء على هذا وليوافق قوله خالق النسم والبديع في اسمائه تعالى بمعنى ذي بداع كقوله
تحيته بينهم ضرب وجيع اي ذو وجع على طريقه قولهم جد جده فان الوجع في الحقيقه
للمضروب كما ان الجد للجاد والشارع من الشرع وهو الاظهار والتبيين قال تعالى
شرع لكم من الدين اي بين واظهر والشرايع جمع الشريعة هي ما شرعه الله تعالى
لعباده من الدين ومعنى شارع الشرايع واضع الاحكام ومظهرها وانما شرعها لانه تع
لما خلق الانسان على هم متفاوته واهواء متباينة وخلق مختلفة بخصايص ولوازم
لا تكاد تنحصر بحيث كل واحد همته الى ما استلذته طبعه ولا بد فيما بين الاناسي من
المعاملات مما لمعاوضات وهم مجبولون على الشهوة والغضب يهجم الشهوة
ويزعجهم العصبية على ما الفت به طباعهم ولا يمنعهم عن القيام موجب الدعي الا العقل
الثاقب والراي الثابت وقليل ما هم ولاجل ذلك يقع بينهم التجاذب والتقاتل بحيث يقع
فهم الافناء كانوا محتاجين الى قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف
بعضهم على بعض ولا يجوز ان يكون ذلك من تلقاء انفسهم لانه لا يقبله الباقون
فيجب ان يكون ذلك من عند خالقهم فشرع الشرائع زجرا لجبرهم على موافقه
اهوائهم ومنعا من العمل بمقتضى شهواتهم فلذلك قال رحمه الله وشارع الشرايع
وليطابق رؤس المعنى لقوله ورازق القسم ثم ذكر حال الشرايع لترغيب الطالبين
في اكتساب المفاخر الدنيوية واحراز السعادات الاخروية فقال دينا رضيها
الى آخره والدين هو المستنبط من الكتاب والسنة واجماع الامة وقيل هو
وضع الهي سايق لذوي الالباب باختيارهم المحمود الى ما هو الخير بالذات
والرضي بمعنى المرضي ودينا نصب على انه حال مؤكدة من الشرايع وان لم يكن مشتقا

لان كل ما دل على هيأة صح ان يقع حالا سواء كان مشتقا او غيره على ما هو المختار عند البعض
واما على قول من شرط في الحال ان يكون مشتقا او يؤول فنقول انه يؤول المشتق
لانه موصوف بالرضا فكانه قال شرع الشرائع في حال كونها دينا رضيا اى مرضيا وهذا
كما ذكر جار الله رحمه الله في الكشاف في اول حم السجدة في قوله تعالى كتاب فصلت آياته
قرآنا عربيا هو نصب على الحال اى فصلت آياته في حال كونه قرآنا عربيا وكذا ذكر في
سورة الزمر في قوله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون
قرآنا عربيا وهو حال مؤكدة كقولك جاءني زيد رجلا صالحا وانسانا عاقلا فاوقع قوله
قرآنا حالا مع انه عين مشتق لكونه موصوفا بصفة كونه عربيا فكانه قيل موصوفا بالعربية
فكذا ههنا لان دينا موصوف بقوله رضيا وقال الامام الاجل علاء الدين عبد العزيز سلمه الله
ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اى جاعل الشرائع
دينا رضيا والنور ضوء النار وضوء كل نير من نار ينور اذا نفر وفي عبارات بعض
المتكلمين النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ومن اسمائه تعالى النور وسبب صحة
اطلاق ذلك عليه تعالى ان الوجود اذا قوبل بالعدم كان الظهور للوجود والخفاء للعدم
ولما كان سبحانه وتعالى موجودا بذاته منزها عن ظلمة العدم ودامكان ظاهرا بنفسه وكان وجود
سائر الاشياء فايضا عن وجوده صح اطلاق لفظ النور عليه ولما كانت الشرائع ظاهرة
لمن عقل وانصف مظهرة لهم الطرق الصحيحة الى الله عز وعلا اطلق عليها النور
ووصفه بالمضئ مبالغة والاضاءة فرط الانارة قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا وهي تأتي متعدية ولازمة والمناسب للمقام هو المتعدية قال الامام
بدر الدين الكدري رحمه الله فيه صنعة التخييل كانه يخيل بهذا قوله تعالى وجعل فيها
سراجا وقمرا منيرا فالسراج الشمس وهي ضياء فكانه جعل الدين شمسا اى في غاية الظهور
وقمرا ايضا اى فيه نوع خفاء مع ذلك لما ان الدين بين ظاهر جلي لا يستتر على ذي عينين
وبين خفي مبهم لا يكاد ينكشف الا لذي لب يدرك بشامله كالغيب لا يرى فيه شئ الا بتكلف
وتبصر وصنعة التخييل هي صنعة الايهام وهي ذكر لفظ له استعدادان قريب وبعيد
فاذا سمعه الانسان سبق الى فهمه القريب ومراد المتكلم منه البعيد وانما ذكره
لايهام القريب والمآل الى ان يظهر منه البعيد ويسمى هذه الصنعة توديه ايضا
وهي كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى والارض جميعا قبضته
يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه واكثر المتشابهات من هذا القبيل لكونها
ذات معنيين وحديث الابرة والميل في المقامة الثامنة من هذه الصنعة وذكر اللام
اى شرفا لهم كقوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اى شرفكم او عظة لهم لما ان في

العقل داعيا الى الخير وناهيا عن الشر فكون الدين المرضي ذكر الانام لسلوك السالك فيه
والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية واحدة المطي وهي المركب فعلة بمعنى
مفعولة والتاء لمنع الواحدة من الجنس والمطا بالقصر الظهر والمعنى كما ان المطية وسيلة
الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار الاسلام والى تعلق
محذوف اى موصلة الى دار السلام اى دار الله تعالى على ان السلام اسم من اسماء الله تعالى
بمعنى ذي السلامة من كل آفة ونقيصة اى الذي سلمت ذاته عن الحدوث والعيب
وصفاته عن النقص والزوال فعلى هذا يكون من اسماء التنزيه وقيل معناه ذو السلام
على المؤمنين في الجنان كما قال تعالى سلام قولا من رب رحيم عليكم طبتم سلام فولاها سلام
سلام الله تعالى تحيتهم السلام فيها قال والغنا او لكثرة من النغم عن الافات اهلها ومانعها
السلام لسلامة رسميت الجنة دار ووظيفة العارف من هذا الاسم ان يتخلق به بحيث
يسلم قلبه عن الحقد والحسد وارادة الشر وقصد الخيانة وجوارحه عن ارتكاب
المحظورات واقتراف الآثام ويكون سلما لاهل الاسلام ساعيا في دفع المضار عنهم مسلما
على كل من يراه عرف او لم يعرف وقيل السلام في قوله الى دار السلام صفة الدار
ومعناه الى دار السلامة اى الجنة وهذا انما يستقيم اذا اوّل اذا اضافة الموصوف
الى صفته غير جائزة من غير تاويل وتاويل ذلك الى دار الجنة السلام او نحو ذلك قال رحمه الله
احمله على الوسع والامكان الى قوله وعلى اصحابهم اجمعين اقول لما وصف الله سبحانه وتعالى
بكونه خالق النسم وراتق القسم الى آخره كان ذلك مستوجبا لان يحمد تعالى فقال احمده
على الوسع بعد ما حمده مرة وكان ذلك جوابا عما يقال ما يقول فيمن هذه صفاته اذا لكلام
المذكور بفحواه يؤدي هذا السؤال وانما خص الوسع لانه ليس في قدرة البشر وغيره ان يحمد الله
عز وعلا على قدر ما يستحقه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك ثم ذكر الامكان مع الوسع لان الامكان اعم من الوسع فكانا متغايرين
اذ الوسع هو القدرة على الشئ والطاقة فيه وربما يكون الشئ ممكنا في نفسه ولا يكون
مقدورا عليه والحال كالالوف المفقودة من الدنانير فانها ليست في مقدور كل وان كانت
ممكنة في نفسها وكنسف الجبال فانه ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا البشر ولان الوسع
راجع الى الفاعل والامكان الى المحل واذا كان كذلك فصح عطف احدهما على الآخر واشار
بقوله واستعينه الى قوله تعالى واياك نستعين والرضوان بكسر الراء وضمها هو الرضا
وخص طلب الرضوان بالاستعانة لكونه اعظم النعم واعلاها والنيل مصدر نال اذا
اصاب والسبب كل شئ يتوصل به الى غيره ومنه قيل للحبل السبب والغفران
مصدر غفر يقال غفر غفرا ومغفرة وغفرانا اذا اعطى كذا في الصحاح ومن اسمائه تعالى

الغفور وهو كثير المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر
وهو الباس الشئ ما يصونه عن الدنس ولعل الغفار ابلغ منه لزيادة بنائه وقيل الفرق
بينه وبين الغفار ان المبالغة فيه من جهة الكيفية وفي الغفار باعتبار الكمية كذا قال الامام
القاضي ناصر الدين رحمه الله ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال صلى الله عليه وسلم
كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء والرسول من الرسالة وهي الابلاغ بمعنى المرسل فعول
بمعنى مفعل يقال ارسلت فلانا في رسالة فهو مرسل ورسول والصلوة من الله تعالى الرحمة
ومن الملايكة الاستغفار ومن العبد الدعا قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله والآل
اصله الاهل عند البصريين ولذلك صغر على اهيل فابدلت هاؤه الفا وعند الكسائي اصله
الاول قلبت الواو الفا وخص استعماله بالاشراف واولي الخطر والشان كالخلفاء والملوك
ونحوهم يقال آل الخليفة وآل الملك ولا يقال آل الحجام وآل الاسكاف ثم آله صلى الله عليه وسلم
من جهة النسبة هو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال هم اولاد علي وجعفر
وعقيل والعباس ومن جهة الدين كل مؤمن لما روى انه صلى الله عليه وسلم سئل من آلك
يا رسول الله قال كل مؤمن وفي رواية كل مؤمن تقي فان كان المحفوظ هو الآل فآله المؤمنون
على الاطلاق وان كان الثاني ففيه اشارة الى ان التقوى هي المعتبر في الاكرام قال تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانما ذكر الصلوة على الرسول صلى الله عليه وسلم عقيب حمد الله تع
لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خصني بكرامات احداها اذا ذكر
ذكرت معه وفيه تعليم للعباد بان الوصول الى الحق تعالى ليس الا من طريق المصطفى صلوات الله عليه
ثم ذكر الصلاة على الآل بعد الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لان افراد الصلوة شرع
للانبياء عليهم السلام بطريق الاصالة واما الصلوة لغيرهم فعلى سبيل التبعية وافراد اهل
البيت بالصلوة مكروه لانه يؤدي الى الاتهام بالرفض ومن شان المؤمن ان لا يقف
مواقف التهم والاصحاب جمع صحب كافراخ وفرخ والصحابة الاصحاب وهي في الاصل
مصدر والبناء الحبب ومنه النبي لانه انبا عن الله سبحانه وتعالى فهو فعيل بمعنى مفعل
لكن العرب تركت الهمزة فيه كما في الذرية والبرية ويجوز ان يكون ماخوذا من النباوة
وهي ما ارتفع من الارض ومعناه انه شرف على سائر الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول
وهو الاوجه لان فعيلا بمعنى مفعل غير فصيح ونادر والمرسل من يكون صاحب كتاب
والنبي من ينبي عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب كيوسع عليه السلام وعن ابي ذر رضي الله عنه
انه قال قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة الف وعشرون الفا قلت كم الرسل من
ذلك قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا قلت من اولهم قال آدم وانبا اولو العزم من الرسل
فثلث نوح وابرهيم ومحمد صلوات الله عليهم كذا ذكر الشيخ العلامة محيي الدين ابن العربي والحاصل

برد الله مضجعه الجما من الجموم وهو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية
جعلت الكلمتان موضع الشمول والاحاطة وعن الماوردي لم تقل العرب الجما الا موصوفا
كذا في الفائق وانما ذكر الصلوة على الانبياء والمرسلين لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا
على اخواني من المرسلين كما تصلون علي فانهم بعثوا كما بعثت وهذا اظهار منه صلى الله عليه وسلم
حرمة الانبياء والمرسلين عليهم السلام وفيه نزاهته عن الحسد والبخل وتعليم الامة الايثار
وترك الاختلاف ليتواصلوا ولا يتباغضوا وانما ذكرها عقيب الصلوة على آل الرسول عليه السلام
لانه لو ذكر الصلوة عليهم بعد الصلوة على الانبياء عليهم السلام لادى الى افرادهم بالصلوة وانه مكروه
على ما مر فان قيل ان نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من سائر الانبياء عليهم السلام فتقديمه على
سائر الانبياء امر مستحق فاما الصحابة رضي الله عنهم فليسوا بمفضلين على الانبياء لان درجة
الولي وان جلت لا تساوي درجة النبي فضلا عن التفضيل عليها فكيف قدم ذكر الاصحاب
على ذكر الانبياء والمرسلين قلنا ليس هذا من قبيل تفضيل الولي على النبي بل من قبيل تقديم الصلوة
على نبينا صلى الله عليه وسلم فان تقديمه عليه السلام لما كان امرا مسلما كان تقديم الصلوة عليه
على سائر الانبياء ايضا واجب ان يكون امرا مسلما قال رحمه الله العلم نوعان الى قوله في علم
الاصول اقول قوله العلم نوعان مبتدا وخبر ومن شرط المبتدا ان يكون اخص من الخبر
او مساويا له اما كونه اعم من الخبر فغير جايز لعدم استقامة معنى اذ لا يستقيم ان يقال الحيوان
انسان ولكن يقال الانسان حيوان او حيوان ناطق ثم العلم عام لانه يتناول علم التفسير والحديث
وعلم الفقه والاصول وعلم العربية وغير ذلك وقوله نوعان خاص لما ان العلم انواع لا نوعان
فينبغي ان يقدر ذلك على وجه يستقيم وهو ان يقال انه اراد من هذا العام الخاص بدلالة حاله
لانه في بيان الاصول وبيان ما للمكلف وعليه فصار تقدير كلامه العلم الذي ابتلينا به نوعان
كما قال مولانا الامام حمد الدين الصغير رحمه الله او العلم الذي نحن بصدد بيانه نوعان او العلم الذي
يسعدنا او يبلغنا الى درجة الكمال دينا ودنيا نوعان او العلم النافع الرافع الناجع نوعان وما
سواها كانه ليس بعلم كقولهم العالم في البلد زيد اي الذي يعتد به ويعقد عليه الخنصر في العلم
في البلد زيد وان كان فيه غيره او ما شاكل ذلك مما يخرط في هذا السلك واذا كان كذلك فكان
المبتدا مساويا للخبر والنوعان المذكوران احدهما علم التوحيد اي توحيد ذاته عز وعلا
وافرادها بالالاهية ونفي الشريك عنه التوحيد يلي داسن ويلي كفن ويلي اعتقاد كردن
وعلم الصفات اي وعلم ازليه صفاته تعالى وهو ان يعلم ان صفاته تعالى ازلية قايمة
بذاته غير حادثة او العلم بان لله تعالى صفات من العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
من صفات الكمال واشار رحمه الله بذلك انه من المثبتة لا من المعطلة كالمعتزلة ولا من القايلين
بحدوث بعض الصفات كالكرامية والنوع الثاني علم الفقه والشرايع والاحكام وانما ذكر رحمه الله

علم التوحيد والصفات هنا مع انه في بيان اصول الفقه لا في بيان اصول الدين لانه لما حصر
العلم المذكور على نوعين وجب عليه بيان ذلك النوعين حتى ان القاضي ابا زيد وشمس الائمة
السرخسي رحمهما الله لما لم يذكرا في كتابهما حصر العلم على النوعين لم يذكرا علم التوحيد والصفات
ثم المصنف رحمه الله انما حصر العلم على هذين النوعين لان العلم الذي يسعدنا في الدنيا والآخرة
هذا العلم وان الكتاب غيره ايضا من المناقب السنية والفضائل العلية لكن ذلك انما يكون
على وجه الوسائل الى هذا العلم لا الى وجه المقاصد وانما قدم بيان اصول الدين على بيان
علم الفقه والشرايع والاحكام لانه اصل لجميع علوم الدين على ما عرف فوجب تقديمه على غيره
ثم علم الفقه يأتي بيانه لغة وشريعة وعن ابي حنيفة رحمه الله عليه الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها وانما هي مسحة الله في القلوب المسحي النوع من المسح كالجلسة من الجلوس
والمراد بها ههنا اثر الرحمة وعلم الشرايع عبارة عن العلم بالمشروعات من العلة والسبب
والشرط والعلامة والفرض والواجب والسنة والنفل وغير ذلك من المشروعات فكانت
الشرايع اعم من الفقه والاحكام وعلم الاحكام هو العلم بالحلال والحرام ونحو ذلك اذ الحكم
هو الاثر الثابت بالعلة وانه اخص من الشرايع ولما كانت الاحكام هي المقصودة من الشرايع
اذ الابتلاء انما يتحقق بها افردها بالذكر بعد ان كانت داخلة تحت الشرايع لشرفها وفضيلتها
والاصل في النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة اي بحكم
الكتاب والسنة المتواترة فان قيل لا نسلم ان الاصل فيه التمسك بالكتاب لانه لو كان
كذلك لما كان اهل الفترة موآخذين بالتوحيد والامر بخلافه بدليل قوله تعالى وكنتم على شفا
حفرة من النار فانقذكم منها فان هذا تنصيص على ان اهل الجاهلية كانوا موآخذين بالايمان
قبل نزول الكتاب اليهم الى هذا اشارة التاويلات قلنا نعم هو كذلك لكن ما ذكره المصنف
رحمه الله في حق اهل التوحيد تدينا بدليل ما ذكره في النظم من اهل الاعتزال والخوارج
الا ان بعضهم بسبب الاهواء والبدع ربما افضى مذهبهم الى القول بالاشراك مع انهم ينزهون
انفسهم عن قول المعتزلة ان افعال العباد مخلوقة لهم فكانوا قائلين باشراك العباد في خلق
الله تعالى فقال المصنف رحمه الله في مثل هذا ان الاصل في نفي الاشراك واثبات التوحيد
التمسك بالكتاب والسنة فمن الكتاب دليله على ان افعال العباد ليست بمخلوقة لهم
لقوله تعالى خالق كل شيء وافعال العباد شيء فكان الله تعالى خالقا لها ايضا وكذلك
في الصفات واما قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فمن حق اهل الكفر من اهل
الجاهلية صريحا ولم يكن لهم الكتاب فكان عليهم ان تاملوا في التوحيد ويؤمنوا بالله
وحده لوضوح الدلايل عليه على ما قال القايل ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد
فلما لم يتاملوا في التوحيد وبقوا على الاشراك كانوا موآخذين بذلك ولان كل واحد من

اهل الحق والباطل يدعي ان الذي قلته هو موجب الهوى فلا بد من حاكم يحكم بان الذي
قاله هو الصواب وانه موجب العقل لا موجب الهوى والذي قاله الآخر هو موجب
الهوى وهو باطل وذلك الحاكم هو الكتاب والسنة فلما تم الحكم بالكتاب والسنة صار
الاصل الكتاب وما يتبعه فيه لان العبرة للمتم فلذلك اضاف الاصالة في التمسك
بالتوحيد الى الكتاب والسنة وقال الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى
قوله والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة هذا في المباحثة مع النفس
ومع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وبحقية القرآن
وانتحلوا بحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد
وراء ظهورهم وانكروا الصفات زاعمين ان ما ذهبوا اليه عين الحق ومحض التوحيد
فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والبتوية والفلاسفة
فلا سفع التمسك بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتها فيتمسك اذا بالمعقول الصرف
قوله ومجانبة الهوى والبدعة رفع المجانبة وجب البدعة والهوى ميلان النفس
الى ما يستلذ اليه الطبع من غير دليل شرعي على شرعيته والبدعة هي الامر المحدث
الذي لم يكن من فعل الصحابة والتابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي ثم الهوى
على هذا ما يكون من نفسه والبدعة ما يكون منه ومن غيره لانه اذا كان مجانبا للهوى
والبدعة للعمل الكتاب والسنة على ما وافق هوى نفسه ولا على ما وافق ما ابدعه
غيره كما قالت الرافضة المراد من الحق والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان والمراد
من الظالم في قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله تعالى لم اتخذ فلانا
خليلا عمر وكذلك الاصل هو لزوم طريق السنة وهي عقيدة الرسول صلى الله عليه وسلم
ولزوم طريق الجماعة وهي عقدة الصحابة رضي الله عنهم وما ذكرناه من الطريقين
هو الذي كان عليه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم ومضى عليه الصالحون رحمهم الله
وهم تبع التابعين وهو الذي ادرك المصنف رحمه الله عليه مشايخه اي استاديه
كالامام احمد الطواويسي والامام شمس الائمة الحلواني رحمهما الله وكان على ما سبق
من الطريقين سلفه وسلف الرجل في اللغة آباؤه المقدمون وجمعه اسلاف
وسلاف وعنى رحمه الله بذلك ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم
رضوان الله عليهم اجمعين والمراد بعامة اصحابهم الكثرة اذ بعضهم موسوم بالهوى
والبدعة كبشر المريسي ويقال عنيت بالقول كذا اي اردته وعنوت الشيء اي
اخرجته واظهرته وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله عليه في علم التوحيد والصفات
كتاب الفقه الاكبر وهو مختصر في اصول الدين وانما وصف الفقه بالاكبر لما ان شرف

العلم بشرف المعلوم ولما كان المعلوم من اصول الدين ذاته تعالى وصفاته لا يكون علم
اكبر من ذلك العلم فلذلك استحق ان يسمى بالفقه الاكبر والتصنيف فى اللغة جعل الشئ
اصنافا وتمييز بعضها من بعض وذكر ابو حنيفه رحمه الله عليه فى الفقه الاكبر اثبات صفاته تع
فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفه ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة
فى الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفة فى الازل فالفاعل هو الله سبحانه وتعالى وفعله صفه
فى الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقه والمحدث
من قال انها مخلوقه او محدثه او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى وفى ذلك اشارة الى
انه من المثبتة وهم اهل السنة والجماعة لا من المعطلة وهم المعتزلة كما توهم بعض الجهال
الحساد ذلك وحقه سبحانك هذا بهتان عظيم وكذا ذكر رحمه الله عليه فى الفقه الاكبر اثبات
تقدير الخير والشر منه تعالى وان الخير والشر كله بمشيته تعالى وارادته وفيه رد لمذهب
المعتزلة فانهم يقولون الشر ليس بارادة الله تعالى وقد حكى ان محمودا المتكلم من المعتزله
ناظر ابن فورك وهو من اهل السنة فقال محمود سبحان من تنزه عن الفحشاء وقال ابن
فورك سبحان من لا يجرى فى ملكه خلاف ما يشاء وكذا اثبت رحمه الله عليه فى الفقه
الاكبر الاستطاعة مع الفعل اى القدرة المقارنة للفعل لا السابقة عليه واثبت فيه ان افعال
العباد كلها مخلوقه بخلق الله تعالى اياها ورد القول بالاصلح اى القول بان رعاية
الأصلح على الله تعالى واجبة مردود وفى هذا كله رد لمذهب اهل الاعتزال فانهم هم
القايلون بذلك وقال الامام مولانا علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى واما مسئله الاستطاعه
والاصلح فما وجدتهما فى النسخه التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى كلام الشيخ ايضا
ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة
ولم يقل فيه ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل اسقط الكلام
فقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع آخر اقول
الظاهر مما ذكر ما يدل الساق عليه لانه فى بيان ما ذكر ابو حنيفه رحمه الله عليه فى الفقه
الاكبر من ذلك النوع وصنف ابو حنيفه رحمه الله عليه كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرساله
وهو كتاب بعثه ابو حنيفه رحمه الله عليه الى عثمان البتى رحمه الله وهو من اصحابه
وقال فى الكتابين المذكورين لا يكفر احد بذنب اى اذا لم يقصد بذلك خلاف امر
الله تعالى بل فعله ذلك لغلبة شهوة او غضبة حملته اليه ويكون غير مستخف به ويخاف
ويرجو وفى ذلك اشارة الى رد مذهب الخوارج فان عندهم من ارتكب كبيرة او صغيرة
بصيد بذلك كافرا وكذا قال رحمه الله عليه فى الكتابين لا يخرج به من الايمان اى لا يخرج
احد بذنب من الايمان وفيه رد لمذهب المعتزله فانهم قالوا من ارتكب كبيرة خرج بها

من الايمان ولا يدخل فى الكفر وان مات من غير توبة وقال ايضا فى ذلك ويترجح له اى
يصح ان يقال لصاحب الكبيرة رحمه الله وان مات عليها من غير توبة او يقال يرجى الله صاحب
الكبيرة ان مات عليها ولم يتب والدعاء بالمغفرة له افضل من الدعاء عليه باللعنه وندخله
الله تعالى الجنة ولا يخلد فى النار اما بعد العفو عنه بشفاعة شفيع او بكرمه تعالى واما
بعد العقوبة بقدر ذنبه وفيه ايضا رد لمذهب المعتزلة فانهم لا يقولون بذلك وكان
ابو حنيفه رحمه الله عليه اماما اى مقتدى الامة فى العلوم الاسلامية على التحقيق
صادقا اى ذا صدق وقيل محققا فى علم الاصول اى اصول الدين لان الكلام فيه
يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الحملة وصادق الجرى
ويحتمل ان يكون هذا ردا لاعتراض معترض عسى ان يقول ان ابا حنيفه انما قال
فى مصنفه ما سبق ذكره من اثبات الصفات وغيرها عن غير علم به لانه كان مشتغلا
بتخريج المسائل الفقهية لا باصول الدين فرد هذا الاعتراض بقوله وكان اماما
صادقا فى علم الاصول كما نظنه المعترض من جملة اهل البدع ثم عرض من ذكر هذه الكلمات
فى اول الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفه رحمه الله عليه كان على معتقدهم
استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع ظن من طعن فيه من الشافعية واصحاب
الظواهر انه كان من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى
المعتزله فقال وقد صنف فى ذلك كتاب الفقه الاكبر الى آخره وقال رحمه الله وقد صح
عن ابى يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفه رحمه الله عليه فى مسئله خلق القرآن ستة اشهر
الله قال ناظرت ابا حنيفه اى تكلمت معه بنظر العقل فى مسئلة خلق القرآن ستة اشهر
فاتفق رأيى ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر والمعنى فى ذلك ان القرآن
كلام الله سبحانه وتعالى وكلامه تعالى ازلى اذ لو لم يكن كذلك ثم صار متصفا به لتغير
عما كان عليه والتغير من علامات الحدوث فمن لم يقل بازليته فقد اعتقد حدوث الله
عز وعلا تعالى الله عن ذلك فانه كفر ولان فيه انكار الشرائع من الصلوة والزكوة وغيرهما
لانه لو كان مخلوقا لم يكن صفة لله تعالى لان صفاته تعالى قديمه على ما عرف وحينئذ لم يكن
الله تعالى آمرا ولا ناهيا لما ان امره ونهيه انما علما بالقرآن فكان فيه القول بارتفاع
الشرائع بمرة وهو كفر صريح نعوذ بالله تعالى من ذلك ثم المراد ههنا من القرآن هو الصفة
القايمة بذات الله تعالى واما الذى هو مكتوب فى مصاحفنا ومحفوظ فى صدورنا
ومقروء بالسنتنا فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق ويؤيد ذلك ما ذكره التمهيد
وتسمى العبارات كلام الله تعالى على معنى انها عبارات دالة على كلامه الازلى القايم

بذاته وهو المعنى بقولنا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ثم انا نقول القرآن مقروء بالسنتنا
محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حال فيها وتقسيره ما بيناه وهذا كما يقال الله تعالى
مذكور بالسنتنا معبود في محاربنا غير حال فيها وقد صح هذا القول اى القول بان من قال
بخلق القرآن فهو كافر عن محمد بن الحسن ايضا رحمه الله قال مولانا الاستاذ العلامة
شمس الائمة الكردري رحمه الله انما وصل الينا هذا القول بطريق الآحاد واما المشهور
منهم فهو انهم قالوا لا تكفروا اهل قبلتكم قال المصنف رحمه الله وقد دلت المسائل المتفرقة
عن اصحابنا اى الموروثة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب
الاعتزال والى سائر الاهواء اى باقيها ماخوذ من السود وهو البقية من المشروب ثم ان اهل
الاهواء تفرقوا على ست فرق وهي القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة
ثم تفرقت كل فرقة على اثنى عشرة فرقة فصار الكل اثنين وسبعين فرقة وانما خص
نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم الذين ادعوا انهم كانوا
على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء ومن تلك المسائل قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة فصلى كل
واحد منهم الى جهة بالتحري فمن علم منهم حال امامه بانه اخطأ فسدت صلوته لان الامام
عنده مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا كما قالت المعتزلة لما فسدت صلوته كما اذا صلى
في جوف الكعبة فان قيل انما حكمنا بفساد الصلوة لان حقيقة كل جهة مختصة متحيز بها
اذ اجتهاد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين
كالميتة فانه ثابت في حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها
حق في حق جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير
حقية تلك النسبة كالميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه
وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة
ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فسادها كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم صحت صلوته عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله عليهما وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدي
لانه لم يعتقد امامه على الخطاء ومنها ما ذكر في كتاب الايمان رجل قال لغيره ان لم آتك غدا
ان استطعت فامرأتي كذا انه يقع على سلامة الآلات والاسباب فان قال عنيت
بالاستطاعة القدرة المقارنة للفعل صدق دينا فعلم بهذا انهم قالوا بوجود القدرة
المقارنة للفعل وان ذلك يرد مذهب المعتزلة فانهم غيروا قائلين بالقدرة المقارنة
ومنها اذا قال الرجل والله لا قبلت هذا الحرير ذهبا او لامسن السماء وان عنى انعقدت
لكونها متصورة بطريق الكرامة وحنث عقيبها وفيه رد لمذهب اهل الاعتزال فانهم
ينكرون كرامات الاولياء ومنها ان القاضي اذا قضى بشهادة الفساق نفذ قضاؤه هذا

على ان

على ان المؤمن وان ارتكب كبيرة يبقى مؤمنا لكونه كامل الايمان وفيه نفي لمذهب
المعتزلة فان مرتكب الكبيرة عندهم يخرج من الايمان لكون الاعمال عندهم من الايمان
ومنها ان ابا حنيفة ومحمدا رحمه الله عليهما قالا اذا حلف بوجه الله لا يكون يمينا كذا في
المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ومنها ان المؤمن اذا اجتنب الكبائر وتكون
حسناته اغلب من سيئاته قبلت شهادته وان الم بمعصيته صغيرة وهو الصحيح حد
العدالة اذ لا بد من التوقي عن الكبائر كلها وبعد ذلك المعتبر هو الغالب لان اعتياد
اجتناب الكل سد باب الشهادة وهو مفتوح احياء للحقوق وفيه رد لقول الخوارج
فان عندهم يفسق كافرا بارتكاب الصغيرة يقال الم به اى نزل به والم الرجل من اللمم
وهو صغائر الذنوب ويقال هو مقاربة المعصية من غير مواقعة وقال الاخفش اللمم
المقارب من الذنوب كذا في الصحاح ومنها انهم قالوا يجوز امامة الفاسق مع الكراهة
وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا يكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا يجوز وفيه
رد لمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا الامام المعصوم لصحة الامامة ومنها ما ذكر
في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رضوان الله عليهم في ميراث رجل
قسم بين ورثته قال الآخذ من الغريم كفيلا ولا من الوارث وهذا شيء احتاط به
بعض القضاة وهو ظلم اى ميل عن سواء السبيل وبهذا يعلم ان ابا حنيفة رحمه الله عليه
كان يعتقد ان المجتهد يخطئ ويصيب لان الاصل في القاضي ان يكون مجتهدا وما روي عنه
انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجب
عليه فان كان خطأ عند الله تعالى واراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكن الخطأ يقع
بعد ذلك وفيه رد لمذهب المعتزلة فانهم يقولون كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في الجامع
الصغير يكره للرجل ان يقول في دعائه اسألك بمعقد العز من عرشك او بمعقد العز
من عرشك والعبارة الثانية لا تجوز بالاجماع لانها توجب صفة القعود في ذاته تعالى
وذلك لا يجوز خلافا للكرامية وكذا العبارة الاولى لا تجوز لانها توهم ان عزه متعلق
بالعرش وهم يوم الحدوث في صفات الله عز وعلا والله تعالى بجميع صفاته قديم
وعند ابي يوسف رحمه الله لا باس بذلك وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله وفيه
رد لمذهب الكرامية فانهم زعموا ان الله تعالى متمكن على العرش والله باطل لانه ان كان
مقدرا بمقداره او اصغر منه يلزم ان يكون تعالى متناهيا والتناهي من امارات الحدوث
وان كان اكبر منه فالقدر الذي يوازي العرش يكون مقدرا ويلزم منه التجزي
والتبعض وكل ذلك على الباري تعالى محال ومنها انهم قالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب
الحد عليه الحد لا يحصل له التطهير من غير توبة ولوم الحديث الوارد فيه كذا اشاد

الدرر شرحه المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع
طاعة مع الكفر ومنها انهم بنوا مسائل كثيرة على الافعال الاختيارية من العباد كما في الحدود
والقصاص والغصوب وعلم بهذا انهم لم يكونوا من المجبرة ومنها انهم قالوا بفرضية غسل
الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض ومنها انهم قالوا بتحقيق رؤية الله تعالى بالابصار
في الدار الآخرة وفيه رد لمذهب الاعتزال وقولهم انهم قالوا بفتح الهمزة عطفا على قوله
انهم لم يميلوا لان حقيقة رؤيته الله تعالى من جملة المسائل التي قالوا بها وسماعنا ايضا بالفتح
وذكر الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى قوله انهم قالوا بكسر الهمزة على انه
كلام مستانف لا نسلم عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقيقة رؤيته
الله تعالى لكنه ذكر في الفقه الاكبر الله تعالى يرى في الآخرة يراه المؤمنون وهم في الجنة
بأعين رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وقالوا بتحقيق عذاب
القبر لمن شاء الله تعالى وهم الكافرون وبعض المسلمين تمسكا بقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ونحو ذلك وقالوا بتحقيق خلق الجنة والنار استدلالا بسكنى آدم
وحواء عليهما السلام في الجنة وبقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين وبقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وفي ذلك رد
لمذهب الاعتزال فانهم انكروا عذاب القبر وانكروا ان الجنة والنار مخلوقتان
اليوم وقوله حتى قال ابو حنيفة يتعلق بقوله والى سائر الاهواء وجهم بن صفوان
وهو راس الجبرية من خراسان وقيل من ترمذ ومن مذهبه ان الجنة والنار تفنيان
وان الايمان هو المعرفة فقط ودون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا لله
وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبور في افعاله
لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب وتبصرة الادلة وانما قال ابو حنيفة رحمه الله
عليه له اخرج عني يا كافر لانه غلا في هواه وكابر بحت كفر او قاله على سبيل الشتم على ما قيل
عن ابي عبيدة انه قال خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل
بن سليمان والآخر نفى حتى عطل وهو جهم بن صفوان كذا في الكشاف والاخرة بائنة
الآخر الذي هو ضد الاول وهي صفة الاد وهي من الصفات الغالبة عليها الاسمية
وكذلك الدنيا ومنها انهم قالوا بحقية سائر احكام الآخرة على الذي نطق به الكتاب
والسنة وذلك كقراءة الكتب يوم القيامة لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا
يلقاه منشورا اقرأ كتابك الآية وكاعطاء كتب المؤمنين بايمانهم وكتب الكفار بشمائلهم
ووراء ظهورهم لقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا فاما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا

ويصلى سعيرا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الآية
وكالميزان لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الآية وكالصراط لقوله صلى الله عليه وسلم
ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وهذا فصل اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات فصل طويل
تعداده اي عده فلنقتصر على هذا القدر منه اذ به كفاية في تحصيل المطلوب وهذا
المحل فان فيه اشارة الى معظم مسائل اصول الدين والى ان الاصحاب رحمهم الله عليهم
قالوها ولم يميلوا الى شيء من مذاهب اهل الاعتزال والاهواء وسمى النوع الاول فصلا
لانه يفصل غيره عن نفسه ويميزه عنها قال رحمه الله واما النوع الثاني فعلم الفروع
وهو الفقه الى قوله فاذا تمت هذه الوجوه كان فقيها اقول لما فرغ رحمه الله من بيان
النوع الاول من العلمين شرع في بيان النوع الثاني منهما وهو علم الفروع وانه الفقه
وانما سمي علم الفروع لابتنائه على علم اصول الدين وهو علم التوحيد والصفات لتوقف
ادلة الفقه الكلية على معرفة الباري عز وعلا وعلى صدق المبلغ وصدقه على دلالة المعجزة
وذلك لان كون الكتاب حجة مثلا متوقف على معرفة ذات الله تعالى وصفاته لكون
الكتاب كلامه وعلى صدق المبلغ وهو النبي صلى الله عليه وسلم وصدقه متوقف على المعجزة
الدالة على صدق مدعي الرسالة وكل ذلك انما يعرف في اصول الدين ولذلك قيل اصول
الاحكام فرع لاصول الكلام والفرع ما يبتنى على غيره ثم الفقه في اللغة هو الفهم
تقول العرب فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله عز وعلا حكاية عن قوم شعيب
عليه السلام ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
اي لا تفهمونه والمراد من الفهم الذي لا جودة الذهن ولا العلم على ما قيل الفهم هو العلم فان
العاقل الفطن يسمى فهما ولا يسمى عالما وذلك الحكيم الترمذي رحمه الله في نوادر الاصول
الفقه مشتق من تفقي الشيء يقال فقأ الشيء اذا انفتح وفقأ الجرح اذا انفجر والاسم
فقيء والهاء والهمزة تبدل لان تجري احداهما عن الاخرى والفهم هو العارض الذي
يعرض من الناظر فاذا عرض انفتح بصر القلب فرأى صورة ذلك الشيء فالانفتاح
هو الفقه والعارض هو الفهم واما في الشريعة فهو على ثلثة اقسام على ما ذكره
المصنف رحمه الله الاول علم المشروع بنفسه وهو علم الحلال والحرام والجواز
والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه بذاته من غير تنصيص على الدليل
كالعلم بان الزنا حرام ونحو ذلك والثاني اتقان المعرفة اي احكامها به
بنفسه وهذا القسم الثاني هو معرفة النصوص بمعانيها اي مع علمها
عليه بثاب السفر واشتريت الفرس بلجامه وسرجه اي معهما

وهذه الباء تسمى باء المصاحبه والمشائخ رحمهم الله في الصدر الاول والثاني
لم يستعملوا لفظ العلم وانما استعملوا امكانها المعاني اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث قال لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معاني ثلث الحديث اى الا باحدى علل
والدليل عليه لفظة احدى بالتانيث ولفظ ثلث بالتذكير ومنه قول القدوري
رحمه الله والمعاني الناقضة للوضوء الى آخره والمعرفه علم تقدمه غفله قاله
القاضي ابو بكر ولهذا لا يجوز اطلاق العارف على الله تعالى وقال الراغب الاصفهاني
ادراك الاثر بدون الذات ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقيل هي ادراك
البسيط دون المركب وقيل هي ارتسام حقايق الموجودات في النفس بقدر الطاقه
البشريه من ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله وغيرها واختار اهل التحقيق
هذا القول وقيل هي اسم للعلم المستحدث والظاهر ان المراد منها في الكتاب
هو القول الاول او الرابع وقيل هو الخامس وقوله وضبط الاصول بفروعها اى مع فروعها
على ما يأتي بيانه ثم نظير ما ذكر من معرفة النصوص بمعانيها هو ان تعرف معنى قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط ان المراد انتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين بسبب
نجس خارج من بدن الانسان ونقيس عليه الفصد والحجامة بهذه العلة الجامعة
وهذا ايضا نظير ضبط الاصول بفروعها او يقول هو ان نعرف ان الحقيقه مع المجاز
لا يجتمعان وهذا اصل وفرعه هو ان نعرف ان الملمس لا يكون حدثا في قوله تعالى
او لامستم النساء لان مجازه وهو الجماع مراد من هذا النص فلا تكون الحقيقه مرادة
او ان نعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته ويقين في الحدث وجب عليه
الوضوء وبالعكس لا يجب والقسم الثالث من الاقسام الثلثه هو العمل بعلم المشروع
حتى لا يصير العلم نفسه مقصودا اذ المقصود من المشروعات والتكاليف هو الابتلاء
والامتحان الذي به تميز المخلص من غيره والمتمكن من العابد على حرف والابتلاء انما
يتحقق بالعلم والعمل لا بالعلم وحده فكان العمل هو المقصود بالذات والعلم وسيلة
اليه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في دعائه اعوذ بالله من علم لا ينفع وفي دعاء بعلم لا يعمل به
وقال صلى الله عليه وسلم اعوذ بالله من علم اللسان جاهل القلب وهو الذي لا يعمل بعلمه
سماه علم اللسان وان كان محل العلم هو القلب لانه لما لم يعمل بعلمه كانه لا علم له اصلا
الا ترى الى قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق وبئس ما شروا به
انفسهم لو كانوا يعلمون كيف اثبت لاهل الكتاب العلم على سبيل التاكيد القسمي اولا
ونفى عنهم آخرا حيث لم يعملوا بعلمهم وحكي ان اعرابيا دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال علمني يا رسول الله سورة من القرآن فعلمه سورة اذا زلزلت فلما بلغ الى قوله

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآيه قال الاعرابي حسبي يا رسول الله فقال صلى الله
عليه وسلم فقه الرجل سماه فقيها حيث علم منه انه ضم الى علمه اعتقاده وعزمه على
العمل به فان قيل كيف جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل مغاير للعلم حقيقة قلنا
ان جعل العمل من قسم العلم حصل من تاويل قوله العلم نوعان بان العلم المنجي من العقاب
نوعان او نحمل ذلك على ما سبق تقريره والعلم انما يكون منجيا اذا كان العمل مقرونا به
الا ان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح او نقول اراد رحمه
الله من الفقه المذكور الفقه المطلق وهو الكامل بدليل ما ذكر بعيد هذا بقوله فمن حوى
هذه الجمله كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه وكماله بالعمل بما مر بيانه
وقال الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى انا لا نسلم ان دخول العمل في القسيم يضر
به لانك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع فرس و
كذا وكذا لم تفسر الانسان بانه حيوان ناطق بدخول النطق في القسيم لا يضره وان كان مغايرا
للحيوان حقيقه لوجود الحيوان بكمالها مع زيادة قيد فكذلك الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر
احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنعم اليه العمل فكان صحيحا مستقيما فاذا عمت هذه الاوجه
وهي اقسام الفقه التي ذكرناها كان فقيها اى كان حاويها فقيها وفي بعض النسخ فقها اى كان
ماذكر من الاوجه فقها قال رحمه الله وقد دل على هذا المعنى الى قوله وقال صلى الله عليه وسلم
اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه في الدين اقول الدليل على المعنى الذي مر ذكره وهو ان
الفقه عبارة عن علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة به والعمل به هو ان الله عز وعلا
سمى علم الشريعة حكمة بقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا وفسر ابن عباس رضي الله عنه الحكمة في القرآن اى الكائنة او المذكورة فيه بعلم
الحلال والحرام ثم المراد من تفسيره رضي الله عنه هو العلم المقرون بالعمل لا مجرد العلم
بقرينة الخير الكثير لان ذلك عبارة عن حفظ النفس عن الآفات في الدنيا ودفع العقوبات
عنها في العقبى ولن يكون ذلك الا بالعمل فلذلك كانت الحكمة متضمنة لهذا العلم مع العمل
فحصل من هذا التفسير ان الحكمة والفقه عبارتان عن معنى واحد فكان تفسير الحكمة
بهذا تفسيرا للفقه ايضا وذكر في الكشاف يؤتي الحكمة يوفق للعلم والعمل به والحلم عند
الله هو العالم العامل وخيرا كثيرا تنكير تعظيم كانه قال فقد اوتي اى خير كثير اى هو غاية
في الخيرية والكثرة كما يقول مررت برجل اى رجل اى كامل في الرجولية وقال تعالى ادع
الى سبيل ربك بالحكمة اى بالفقه والشريعة وذكر في الكشاف الى سبيل ربك الى الاسلام
بالحكمة بالمقالة المحكمة الصحيحة وهو الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة والموعظة الحسنة
وهي التي لا تخفى عليهم انك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها وجوز ان يريد القرآن اى ادعهم

بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة وانما قيد الموعظة بالحسنة دون الحكمة لان الحكمة
حسنة انما كانت والا لا تكون حكمة وانما الموعظة فقبيحة فى غير موضعها والحكمة هى
العلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل والحكيم
المتقن للامور فالفعل انما يسمى حكمة اذا كان عن علم والرجل انما يسمى حكيما اذا عمل بما علم
اذ لو لم يعمل بما علم لكان سفيها لا حكيما وسمى الحكماء سحرة لانه لا يجرى عليهم سحر الدنيا كما
لا يجرى على الساحر سحر الساحر وانما لا يجرى عليهم سحر الدنيا مع كونها اسحر من سحرة
بابل لاتصال علمهم بعلمهم فعلم ان الحكمة هى العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به وقيل
الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها وعن قبائح ما خود من حكمة وهى التى تمنعه عن الحدة
والجموحة وكذلك محل اشتقاق اسم الفقه وهو الفقيه فانه مشتق من الفقه فيكون محلا
لثبوت الاشتقاق دليل عليه اى على ما ذكر وهو ان الفقه هو العلم بصفة الاتقان
مع اتصال العمل به قال رؤبة ارسلت فيها قرما اذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام
وروى مصعبا مكان قرما وكذا ذكره الكشاف فقوله فيها هو موضع الارسال لاصلته
لان ارسل يتعدى بكلمة الى لا فى قال تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ويقال ارسلت
فلانا فى رسالة كذا قاله جار الله والضمير فى قوله فيها للنوق والقرم الفحل وهو البعير
المكدم الذى لا يحمل عليه ولا يذل ومنه قيل للسيد قرم تشبيها بالفحل والمصعب ايضا
الفحل وبه سمى الرجل مصعبا وذا اقحام اى صاحب ادخال والاقحام ادخال الشئ فى الشئ
بالعنف وقال مولانا بدر الدين الكردرى رحمه الله ذا اقحام اى ذا ايقاع نفسه فى
الشدة ورجل طب بالفتح اى عالم وفحل طب اى ماهر بالضراب والابلام مصدر
ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة وهى شدة شهوة الناقه الفحل
وقد ضبعت بالكسر تضبع ضبعا كذا فى الصحاح وقال مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله الابلام بفتح الهمزة جمع بلمة بتحريك اللام يقال ناقة ذات بلمة وبالناقه بلمة
شديدة اذا اشتد ضبعها الضبعة بفتح الباء وبكسرها مدن شتد وقال مولانا بدر الدين
الكردرى رحمه الله الابلام بفتح الهمزة وكسرها وصف الشاعر القوم اولا بالاقحام الذى
هو عبارة عن العمل وثانيا بالطب وهو عبارة عن العلم ثم سماه فقيها بسبب علمه بما يصلح
للناقه وبما لا يصلح لها والعمل بذلك فعلم بهذا ان الفقه عبارة عن العلم والعمل به لغة
فمن حوى هذه الجمله اى جمع الاقسام المذكورة وهى علم المشروع بنفسه الى اخره يقال حواه
يحويه حيا اذا جمعه واحتواه مثله كان فقيها اى كان حاويها فقها مطقا اى كاملا تاما
وهو الذى اريد بقوله صلى الله عليه وسلم وفقيه واحد اشد على الشيطان من الف
عابد وبقوله صلى الله عليه وسلم فى وصف امته فقهاء حنفاء كادهم من الفقه انبياء والا اى

وان لم يحو هذه الجملة المذكورة واقتصر على وجه او وجهين فهو فقيه من وجه دون
وجه لوجود بعض اجزاء حقيقة الفقه وقد ندب الله تعالى اليه اى دعا الى الفقه بمعنى
الى تعلم الفقه وندب يتعدى الى المفعول الاول بنفسه والى الثانى باللام يقال ندبه
لامر فانتدب له اى دعاه فاجاب له كذا فى الصحاح وعلى هذا يكون المفعول الاول
من قوله وقد ندب الله تعالى محذوفا وهو اهل الايمان او الناس وتعدية المفعول الثانى
بالى لتضمين ندب معنى دعا والمفعول الثانى من دعا يتعدى بالى قال الله تعالى وانا
ادعوكم الى العزيز الغفار وهذا يجوز ان يكون اداء كلام نوبيان فضيلة الفقه ويجوز ان
يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الاول ولو لا حرف تحضيض
كهلا يدخل على الماضى لمعنى اللوم على تركه وعلى المضارع لطلبه والحض عليه ونفر بمعنى ذهب
والفرقه الجماعة الكثيرة والطائفة الجماعة القليله قال ابن عباس رضى الله عنه هى
الواحد فما فوقه اى فحين لم كان نفر الكافه ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل جماعة
كثيرة جماعة قليلة ومعنى ليتفقهوا ليتكلفوا الفقاهة فيه واللاية ما وبلان احدهما ان النبى
صلى الله عليه وسلم اذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يرغبون فى الخروج معه فورد
النهى عن الخروج جملة حفظا لاهاليهم عن العدو لان العدو عسى ان يسبى اهاليهم عند غيبتهم
ويأخذ اموالهم والثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا قعد فى المدينه وبعث السرايا الى
الآفاق كان المسلمون يرغبون فى الخروج مع السرايا جملة فورد النهى عنه لانهم اذا خرجوا
جملة لو نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم شئ من الاحكام لم يكن معه احد يبلغه
اليه ثم يبلغه هو الى من غاب وخرج الى الغزو فامر بان ينفر طايفة وتبقى طايفه ليبلغ
الشاهد الغايب ما نزل من القران فان قيل نرى هذه الآية نهى للكل ان ينفر مع
النبى صلى الله عليه وسلم الى الجهاد على ما ذكرتم التاويل المذكور وامر فى الآية الاخرى
ينفر الكل بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقال ما كان لاهل المدينه ومن حولهم
من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله وقال فانفروا ثبات انفروا جميعا قلنا
الجواب عنه من وجوه احدها ان هذه الايه نسخت الآيات التى توجب الخروج جملة
والثانى امروا بنفر الكل عند قله المومنين فلما كثر المسلمون امروا بنفر البعض دون
البعض والثالث امروا بنفر الكل عند الضرر وامروا بنفر البعض دون البعض
فى غير حالة الضرر كذا ذكره مولانا المحقق حسام الدين السغناقى رحمه الله قوله وصفهم
بالانذار اى وصف الله تعالى الطايفة المذكورة بالانذار حيث قال وليندروا
قومهم والانذار هو الارشاد والنصيحة وذلك فى الحقيقة دعوة الى العلم والعمل به
لان الارشاد الى الحق انما يتحقق بذلك ولانه انما يدعوا ولئك الخلق بما عندهم حتى

لا يصيبون من الذنوب يقولون ما لا يفعلون ولا من الذين يأمرون الناس بالبر وينسون
انفسهم وهم مندوبون الى الانذار وانما يكون مندوبا اذا عمل بما علم لان المنذر اذا
لم يعمل بما ينذر لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا وقوله صلى الله عليه وسلم خياركم في
الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فيه ندب الى تعلم الفقه وكذا في الحديث
الذي يتلوه حيث ذكر فيهما السبب الحامل على تعلمه الحياء خلاف الاشرار وفقه
بالضم فقاهة من افعال الطبائع نحو كرم الرجل وشرف اذا كان الكرم والشرف
طبيعة له وهنا ايضا انما يقال فقه اذا صار الفقه طبيعة له وفقه بالكسر اذا فهم وذلك
لا يكون للطبيعة بل يقع هو احيانا كما ان بخل لا يكون للطبيعة بل يقع احيانا كما قال
الشاعر ولربما بخل الجواد وما به بخل ولكن ذاك بخس الطالب قال الحكيم الترمذي
رحمه الله الذين الخضوع والدون مشتق من ذلك والفقه هو انكشاف العطاء اذا
عبد الله بما امر ونهى بعد ان فهمه وعقله فانكشف له الغطاء عن تدبره فيما امر ونهى فهي
العبادة الخالصة وذلك ان الذي يؤمر بالشيء فرأى زين ما امر به وشين ما نهي عنه
عمل على بصيرة وكان عليه اقوى ونفسه بها اسخا وجد على ذلك وشكر والذي يعمى عن
ذلك فهو جامد القلب كسلان الجوارح قال رحمه الله واصحابنا هم السابقون ونوه هذا الباب
الى قوله وقد موا قول الصحابي على القياس اقول واصحابنا اي واصحاب مذهبنا
وهم ابو حنيفه واصحابه رحمه الله عليهم هم السابقون اي المتقدمون لا غيرهم اذ السابق
هو الذي لم سقدمه احد ولهذا سمي الامام سابقا والمأموم الذي لم يدرك الامام من
اول صلوته مسبوقا وقوله في هذا الباب اي في باب الفقه في الاجتهاد وفي خرج المسائل
وتصحيح الاجوبة عن الحسن بن سليمان انه قال في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم
الساعة حتى يظهر العلم وهو علم ابي حنيفه وعن محمد بن مقاتل سئل ابن المبارك
متى يسع الرجل ان يفتي او ان يلي القضاء او الحكم قال اذا كان عالما بالحديث بصيرا
بالرأي عالما بقول ابي حنيفه حافظا له الرتبة المنزلة وكذلك المرتبة والعليا
تانيث الاعلا والدرجة واحدة الدرجات وهي الطبقات من المراتب والقصوى
تانيث الاقصا وهو الابعد من قصا المكان يقصو قصوا اذا بعد وقلب الواو
في العليا ياء على قاعدة العربية والتصحيح شاذ كما في القصوى وذلك ان كل اسم
على فعلى بالضم وهو واوي تقلب واوه ياء كما في الدنيا ولا تقلب في الصفة كما في الغزوى
تانيث الاغزو فرقا بين الاسم والصفة وتخصيص الاسم بالقلب حملا للاخف فعلى هذا
من حق القصوى ان تقال القصيا في جميع اللغات كما جاء في بعضها لانها اسم فكان وردها
بالواو شاذا وفي ورودها بالواو وجيه وهو ان القصوى قد تستعمل مع الموصوف

نحو قولك الغاية القصوى فكان معنى الصفة فيها باقيا فلذلك جاءت بالواو والرباني
منسوب الى الرب بن بزيادة الالف والنون للتاكيد وهو الشديد التمسك بدين الله
وطاعته والقياس فيه فتح الراء واما كسرها وضمها فمن تغيرات النسب وقيل
هو العالم الفقيه وقيل هو العالم العامل المعلم وقيل هو الذي يعلم صغار العلم قبل
كباره وقال ابن الاعرابي والمبرد الرباني من الرب الذي هو بمعنى التربية وقال
الجوهري الرباني المتأله العارف بالله تعالى ونظر الرباني في زيادة الالف
والنون الرقباني واللحياني والنوراني اذا خص بغلظ الرقبة وطول اللحية وفرط
نور الوجه والسنة تشمل القول والفعل والقدوة بكسر القاف بمعنى الاقتداء
كالاسوة بمعنى الايتساء وقد يضم القاف والايتساء الاقتداء قال الله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة اي كان فيه مذهب حسن مرضي بان يؤتسى به ويتبع
اثره وقوله وملازمة القدوة معناه انهم يلازمون طريق الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب اولا ثم من الاحاديث ثم من الاجماع
ثم من اقوال الصحابة ثم يستعملون الراي على ترتيب الفروع على الاصول ولا يخطون
رتبة المنصوص عن منزلتها ولا يرفعونها عن منزلتها ايضا وقوله وهم اصحاب الحديث
اي واصحابنا اصحاب الحديث والمعاني اي والمعاني الفقهية اما المعاني الفقهية فقد
سلم لهم العلماء تلك اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فانهم سموا اصحابنا اصحاب الراي
اي اصحاب الفقه اذ الراي اسم للفقه الذي سبق ذكره لغة وشريعة يقال راي
الفقه رأيا بدل دد وراي رؤية بحشم ديد وراي رؤيا بخواب ديد واما تفصيلا
فما روي ان الشافعي رحمه الله قال الناس كلهم عيال ابي حنيفه في الفقه وقال المزني
سمعت الشافعي يقول الناس عيال ابي حنيفه في القياس والاستحسان وقيل لمالك
رحمه الله هل رايت ابا حنيفه فقال نعم رايت رجلا لو كلمك في هذه الساريه ان يجعلها
ذهبا لقام بحجته وروي انه كان ينظر في كتب ابي حنيفه رحمه الله عليه ويفقه بها
وذكر الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله في المبسوط ان ابن سريج من اصحاب
الشافعي بلغه ان رجلا يقع في ابي حنيفه فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له
الناس ثلثه ارباع العلم وهو لا سالهم الربع فقال وكيف ذاك قال الفقه سوال
وجواب وهو الذي تفرد بوضع الاسولة فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن الكل
وخصومه لا يقولون انه اخطأ في الكل فاذا جعلت ما وافقوا فيه مقابلا بما خالفوا
فيه سلم له ثلثه ارباع العلم وبقي بينه وبين جميع الناس ربع العلم فثلث الرجل عن
وقيعته في ابي حنيفه رحمه الله عليه وما ذاك الا ببركة الانصاف والمنصف رحمه الله

ردّ بهذا الكلام طعن الخصوم فى ابى حنيفه واصحابه رحمه الله عليهم فانهم قالوا كانوا
اصحاب الرأى دون الحديث يعنون انهم وضعوا الاحكام بامضاء آرائهم فان وافق
الحديث رأيهم قبلوه والا قدموا رأيهم عليه ولم يلتفتوا اليه فرد عليهم طعنهم بهذا الكلام
وقد حكى ان المصنف سقى الله ثراه ناظر امام الحرمين زمانا ان تحصيله بخارا باشارة اخيه
الشيخ الامام صدر الاسلام ابى اليسر رحمه الله وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين
ان المعانى قد يسترت لاصحاب ابى حنيفه ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ المصنف
ذلك فرده بتصنيفه هذا قوله وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا فى الحديث ايضا تفصيلا واجمالا
اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم الله قال ان من الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن
وكان النعمن جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه السلم فاخذ به وكان بذلك
فقيها وعن النضر بن محمد ما رأيت احدا اكثر اخذا بالآثار من ابى حنيفه الى غير ذلك
واما اجمالا فما ذكره المصنف رحمه الله فى هذا الكتاب الا بعض العود الى الشئ تقول
فعل ذلك ايضا اذا فعله معاودا فاستعير لمعنى الصيرورة لاشتراكهما فى معنى الانتقال
يقال صار الفقير غنيا وعاد غنيا كذا فى الفائق وذكر فى الصحاح قولهم فعلت ذا ال
ايضا قال ابن السكيت هو مصدر قولك آض يئيض ايضا اى عاد يقال آض فلان الى اهله
اى رجع واذا قال لك فعلت ذا ال ايضا قلت قد اثرت من ايض وحكى من ايض
وآض كذا اى صار المراسيل جمع المرسل وهو المطلق لغة والمراد به ههنا هو الذى
اطلق عن ذكر الاسناد كما اذا قيل قال رسول الله من غير ذكر الراوى الاعلى الذى
سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وفى عرف اهل الحديث هو ما رواه التابعى
عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الصحابى وفى عرف اهل الاصول هو قول غير
الصحابى قال رسول الله كذا وقوله تمسكا بالسنة والحديث ذكر فيه الخاص وهو
الحديث لانه لا يتناول الا القول بعد اقام وهو السنة لانها يتناول القول والفعل
ليلا يتوهم ان المراد من هذا العام هو الخاص فذكر الخاص بعد العام وقال الامام
علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى والاظهر انهما مترادفان ههنا وراد العمل اى
اعتقدوا بالحديث مع الارسال اولى من العمل بالرأى اى بالقياس لتاخر مرتبة
القياس عن مرتبة الحديث لما عرف ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من الاخبار
الثابتة اذ الاخبار المرسلة كثيرة وقد جمعوها فوجدوا من خمسين جزءا قل
او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس بتعطيل الاصل اى مع تعطيل الخبر المرسل وانما اضيف
بالنسبة الى القياس وان ذلك غير جائز اذ السنة اصل والرأى فرع ومن شرط صحة
العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له وقد مر وايه المجهول اى قدم اصحابنا

رحمهم الله رواية المجهول على القياس حتى قدموا رواية معقل بن سنان فى وجوب
مهر المثل فى مسئلة المفوضة وهى التى فوضت بضعها الى زوجها اى زوجته نفسها فمهر ثم
مات عنها زوجها قبل الدخول على القياس وهو عدم وجوب مهر المثل قياسا على المفوه بالطلاق
قبل الدخول من غير تسمية المهر وذلك فى قضيته بروع بنت واشق على ما يأتى بيانها
فى باب السنن والمجهول هو من لم يعرف برواية الحديث لكونه لم يرو الا حديثا
او حديثين وذكر ابن ابى طارق الا حديثا واحدا وقدم اصحابنا رحمهم الله
قول الصحابى على القياس لاحتمال انه سمع ذلك من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قول
ابى سعيد البردعى رحمه الله وهذا منهم تعظيم للحديث وتفخيم لشانه فيكونون اولى
بالحديث من غيرهم وذلك مثل عمل اصحابنا رحمهم الله فساد شرى ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن بقول عائشة رضى الله عنها وهذا فيما لا يدرك بالقياس بالاتفاق
بين اصحابنا واما فيما يدرك بالقياس فقد خالف الكرخى ابا سعيد وقال لا يجب
تقليد الصحابى الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعى رحمه الله لا نقلد احدا منهم
واذا ثبت ما ذكرنا كيف نظن باصحابنا انهم كانوا يقدمون القياس على الحديث الصحيح
فلو زعم زاعم انهم خالفوا الحديث فى صورة كذا او كذا فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيده
القياس او دلالة آية او نحو ذلك على ما بين فى الكتب المطولة قال رحمه الله قال محمد رحمه الله
فى ادب القاضى الى قوله ونعم الوكيل اقول الادب ادبان ادب النفس وادب الدرس
يقول منه أدب الرجل فهو أديب وهو اسم لكل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان
فى فضيلة من الفضائل ومدار ته كسه على الجمع والدعاء ومنه أدب القوم بالكسر
اذا دعاهم الى طعامه والأدب الداعى اليه والمأدبة بضم الدال وفتحها اسم الطعام
عن على رضى الله عنه انه قال العلم نوعان مسموع ومطبوع ولا ينفع مسموع اذا لم يكن
مطبوعا ومعنى قول محمد رحمه الله لا يسقيم الحديث الا بالرأى لا يستقيم العمل بالحديث
الا بالفقه اذ لو لم يكن العامل به فقيها لحمل الحديث على الظاهر فى محل لا يكون الظاهر
منه مرادا او انه خطأ محض كما اذا سئل غير الفقيه ان الارتماع بلبن الشاة اوجب
التحريم ام لا فقال انه موجب لقوله صلى الله عليه وسلم كل صبيين اجتمعا على ثدى
واحد حرم احدهما على الآخر فهذا الحكم منه خطأ لكونه ليس من هذا الاصل فى
العا[illegible] رحمهم الله اذ ظاهر هذا الحديث ليس بمراد وانما وقع صاحب الحديث فى هذا
لعدم رأيه وكذا لا يسقيم الفقه الا بمعرفة الحديث حتى اذا سئل الفقيه الذى
لا يعرف الحديث أيفسد التقيؤ الصوم ام لا فقول لا لان الشئ انما ينفى بوجود
ما ينافيه والتقيؤ لا ينافى الصوم لان الصوم كف عن الاكل والشرب والجماع

مع شرائط ذلك وما يوجد لذلك مناف اذ الاكل شغل الباطن والتقيؤ يفرغ الباطن
فانه ملائم للصوم لا مناف له فهذا الفقه صحيح في نفسه لكنه مخالف للحديث وهو قوله
صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء فعلم ان العمل بالحديث
لا يحسن بدون الفقه ولا العمل بالرأي بدون معرفة الحديث فان قيل ظاهر قوله
لا يستقيم الحديث الا بالرأي ولا يستقيم الرأي الا بالحديث يفضي الى الدور وانه باطل
قلنا الجهة مختلفة اذ صحة العمل بالرأي تتوقف على المعرفة بالحديث وصحة العمل
بالحديث يتوقف على المعرفة بالرأي لا على صحة العمل بالرأي فلا دور وقيل فيه
نفي استقامة كل واحد منهما بدون استقامة الآخر لا وجودهما واستقامة الشيء
عبارة عن العمل به على وجه الصواب والعمل بكل واحد منهما مغاير للعمل بالآخر فكان
اصل وجود كل واحد منهما غير مفتقر الى الآخر فحينئذ لا يتنافيان فان نفي وجود استقامتهما
فان معناه لا يستقيم العمل بالحديث الا بالعمل بالرأي على وجه الصواب ولا يستقيم العمل
بالرأي على وجه الصواب الا بالعمل بالحديث ولا منافاة في هذا لانه يجوز ان يكون
العمل بالحديث موجودا واستقامه العمل بالحديث لم تكن موجودة او يقول المراد من
كلام محمد رحمه الله اجتماعهما كما في العلة ذات الوصفين من القرابة والملك نحو
العتق فان القرابة هناك لا تعمل بدون الملك ولا الملك بدون القرابة فكان المراد اجتماعهما
نحو العتق فكذلك ههنا المراد نحو اجتهاد المجتهد اجتماع استقامة الحديث والرأي
لا ان يكون وجود كل واحد منهما موقوفا على وجود الآخر وقال الامام مولانا علاء الدين
عبد العزيز سلمه الله تعالى لا دور ههنا لان الدور ان يحصل كل واحد منهما في وجوده
مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا يوجد العنب الا بالخمر وليس الامر
ههنا كذلك لان الرأي ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأي ولكن افتقار
كل واحد الى الآخر امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعي نحو الحادثة لعلة ذات وصفين
مفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء فصار معنى الكلام
لا يستقيم الحديث الا الرأي لاثبات الحكم الشرعي ولا الرأي الا بالحديث لاثبات الحكم
ايضا وليس فيه دور كما ترى وعلى بعض المشايخ انه كان يقول وان كان كل واحد منهما محتاجا
الى الآخر في الاكتفاء بالرأي اكثر ضررا من الاكتفاء بالحديث الا ترى ان الضلال الذين
ضلوا بسبب الاكتفاء بالرأي من اهل الاهواء اكثر من الذين اكتفوا بظاهر الحديث ونظير
ما ذكرناه من اختلاف الجهة ما قيل في قوله تعالى ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ان ايا
منصوب بتدعوا وتدعو مجزوم بايا فكان هذا عاملا فيه حال كونه معمولا له والعاملية
تقتضي التقدم والمعمولية تقتضي التاخر والشيء بالنسبة الى غيره لا يكون متقدما عليه ومتاخرا

عنه في حالة واحدة ولكن عمل هذا في ذاك غير عمل ذاك في هذا اذ عمل احدهما باعتبار الشرطية
وعمل الآخر باعتبار المفعولية والمفعولية غير الشرطية فلا منافاة فيما ان الفتوى والفتيا جواب
الحادثة من المفتي وهو الشاب القوي لان المفتي يقوي السائل في بيان حكم المسئلة وجوابها
وملا كتبه اي ملا محمد رحمه الله مصنفاته والاستراحة طلب الراحة ويقال استراح
فلان بزيد عن عمرو اي اشتغل بزيد واعرض عن عمرو وقوله ومن استراح بظاهر الحديث
عن بحث المعاني اي اشتغل به واقتصر عليه واعرض عن بحث معانيه وقيل استراح معناه
انتفى وطلب راحة نفسه عن مشقة طلب المعاني بظاهر الحديث ويقال نكل عن العدو
وعن اليمين ينكل بالضم اي جبن ونكل عن القرن اذا تاخر ووقف عن القتال والناكل
الجبان الضعيف وقوله ونكل عن ترتيب الفروع اي منع عنه وتاخر واضعف او اعرض
وانتسب على البناء للفاعل يقال انتسب الى ابيه اي اعتزى اليه وانتمى والكتاب ماخوذ
من الكتب وهو الجمع اذ فيه جمع الحروف والكلمات او من الكتابة او من الكتيبة وهي الجيش يقول
كتب فلان الكتائب اي عبأها كتيبة وتكتبت الخيل اي تجمعت والبيان ما تبين به
الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا اتضح فهو بين والنص في اللغة منتهى الشيء وفي
عرف اهل الاصول هو الدليل من الكتاب والسنة اذا انتهى الادلة اليهما والباء في قوله
بمعانيها وبفروعها بمعنى مع على ما قيل وحقيقته ملتبسة بمعانيها وملتبسة بفروعها كقولك
دخلت عليه بثياب السفر اي ملتبسا بها ولا يجوز ان تكون الباء بمعنى مع لان الباء حرف ومع اسم
لازم الاضافة وانما يراد به الله لمصاحبته كذا ذكره جار الله العلامة وقوله بمعانيها اي بان
يتبين معنى الخاص والعام وغيرهما الى الاقسام الثمانين وقوله بفروعها اي بان يعرف
ان معنى النص هذا اي الوصف المؤثر في هذا النص هذا وهذا الوصف المؤثر موجود
في ذلك الفرع فيجب ان يثبت مثل ذلك الحكم في الفرع كما يقول في قوله تعالى او جاء احد منكم
من الغائط ان المعنى المؤثر الذي هو مناط الحكم في هذا النص خروج النجاسة من بدن
الانسان لان انقاض الطهارة المستفاد من هذا النص لا خلو اما ان كان متعلقا
بالخارج المخصوص او بالمخرج المخصوص او بهما جميعا لا جائز ان يكون متعلقا بالخارج
المخصوص وهو البول والغائط لانقاض الطهارة بخروج الدم منه ولا جائز ان يكون
متعلقا بالمخرج المخصوص للزوم انقاض الطهارة ابدا او لعدم حصول الطهارة ابدا
لوجود المنافي للطهارة ولا جائز ان يتعلق بهما جميعا لانقاض طهارة ... ثبت ... ية
وخرجت العذرة منه عند الخصم ايضا مع انعدام المقارنة بين الخارج المخصوص
والمخرج المخصوص فعلم بهذا ان انقاض الطهارة فيما اذا خرج البول والغائط
من السبيلين بسبب الفصد او الحجامة او غيرهما وما اذا خرج الدم من السبيلين فينقض
الطهارة

لوجود خروج النجاسة من بدن الانسان في هذا
لانقاض ما اذا خرج الدم من غير السبيلين ضح

ة الفصد والحجامة كما سبق فيما اذا خرجت من السبيلين الايجاز من اوجزت الكلام اذا
قصرته وكلام موجز ووجز ووجيز واختصار الكلام ايجازه لغة وقد صنف المصنف
سقى الله ثراه اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام فوعدات
هذا التصنيف بكون اوجز منه والتعالى الارتفاع تقول منه اذا امرت تعال يا رجل
بفتح اللام وللمرأة تعالى ولا يجوز ان تقال منه تعاليت والى اى شئ اتعالى كذا فى الصحاح
والمعنى عبارة عن الشئ الذى عناه العانى وذلك بالذات هو الامر الذهنى وبالعرض هو
الشئ الخارجى فاذا قيل اراد القائل بهذه اللفظة هذا المعنى فالمراد انه قصد بذلك
اللفظ ذلك الامر المتصور قاله الامام فخر الدين الرازى رحمه الله وقيل المعنى هو مايقع
البيان عنه باللفظ وذكره الصحاح عنيت بالقول كذا اردت ومعنى الكلام ومعناته
واحد تقول عرفت كذا فى معنى كلامه وفى معناة كلامه والتوفيق هو الامر المقرب الى
السعادة الابدية وذكر فى عين المعانى التوفيق جعل الشئ على وفق غيره للاصلاح
وقيل هو التيسير وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره
مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه وتوفيقى من اضافة
المصدر الى المفعول والمعنى وما كوفقت موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف
هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضا الله تعالى الا بمعونته وتاييده والتوكل تفويض
الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه وقيل هو اظهار العجز والاعتماد على غيرك والاسم التكلان
ومحل التوكل هو القلب والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بعد ما تحقق العبد ان التقدير
من قبل الله تعالى فان تعسر شئ فبتقديره فان اتفق فبتيسيره فقد روى ان رجلا
جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم على ناقة فقال يا رسول الله ادعها واتوكل فقال
عليه السلام اعقلها وتوكل وقد قال سهل بن عبد الله من طعن فى الحركة فقد طعن فى
السنة ومن طعن فى التوكل فقد طعن فى الايمان اشار الى قوله تعالى وعلى الله
فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وقال التوكل الاسترسال بين يدى الله عز وجل وقال
السرى السقطى رحمه الله عليه التوكل الانخلاع من الحول والقوة وقال الجنيد رحمه الله عليه
التوكل استواء القلب عند الوجود والعدم بل الطلب عند العدم والخمول عند الوجود
ودخل جماعة على الجنيد فقالوا انطلب الرزق قال ان علمتم اين هو فاطلبوه قال
فنسأل الله تعالى ذلك قال ان علمتم انه ينساكم فذكروه قالوا افندخل البيت فنتوكل
قال التجربة شك قالوا فما الحيلة قال ترك الحيلة وقال الشبلى رحمه الله عليه التوكل
كدية حسنة وقال ابو تراب رحمه الله عليه التوكل طرح البدن فى العبودية وتعلق
القلب بالربوبية والطمانينة الى الكفاية فان اعطى شكر وان منع صبر مقام التوكل

درجة شريفة وحالة فضيلة مرجو من كرم الله تعالى ورحمته ان توفقنا لنيله ويدركه
نفع المرجوة الانابة الاقبال يقال اناب الى الله اى اقبل عليه بوجهه والتوبة الرجوع
عن الذنب وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله التوبة والاوبة والانابة فى
الاصل الرجوع ثم استعمل كل واحد منها فى محل فالتوبة الرجوع عن المعصية الى الله تعالى
والاوبة الرجوع الى الله من الطاعة والانابة الى الله فى جميع الاحوال حسبك بمعنى كفاك
وشئ حساب بمعنى كاف ومنه قوله تعالى عطاء حسابا والوكيل الذى وكل اليه الامر قال وكلت
الى المحبوب امرى كله فان شاء احيانى وان شاء اتلفا والوكيل من اسماء الله تعالى هو
القائم بامور العباد وقيل هو الموكول اليه تدبير البرية وحظ العبد منه ان يكل اليه ويتوكل
عليه ويستكفى بالاستعانة به عن الاستمداد بغيره قال رحمه الله اعلم ان اصول الشريعة
ثلثة الى قوله من هذه الاصول الثلثة اقول لفظ اعلم يذكر ابتداء الكلام تنبيها للسامع
على ما يلقى اليه كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيحضر السامع قلبه ويقبل عليه بكليته
فلا يضيع من الكلام شئ فحسن موقعه فى مثل هذا الموضع كما حسن موقع استمع فى قوله تع
واستمع يوم ينادى المناد ومثله ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لسبعة ايام
لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول جمع اصل وهو ما ينبنى عليه
غيره والفرع ما يبنى على غيره قاله الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله وقيل الاصل
لغة هو الشئ القائم بذاته المستتبع لصفاته ومتولداته كاصل الشجرة فانه لما قام بذاته
مستتبعا لاغصانه وثمراته سمى اصلا وهو فى الشريعة اسم للدليل القائم بذاته على معنى
انه لا يفتقر فى اثبات حكمه الى غيره مستتبعا ثبوت الحكم فى اغياره وامثاله وانما جمعه
لاشتماله على افراد كالكتاب والسنة والاجماع ثم الاصل والفرع من الامور الاضافية
فانه يجوز ان يكون الشئ اصلا باعتبار فرعا باعتبار آخر وهذا النوع من العلم اصل
بالنسبة الى الفقه اذ الاحكام الفرعية مبنية عليه ومستندة اليه فهو فرع بالنسبة الى علم الكلام
كما سبق تقريره فى بيان النوع الثانى ولان الكتاب من اعلى اصول الشرع اذ هو اصل
من كل وجه وغيره من السنة والاجماع يتوقف عليه لثبوتها حجة به قال الله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الى غيرهما من الآيات والكتاب هو القرآن
وهو صفة الله تعالى اثباتها موقوف على ثبوت الصانع عز وعلا وكل ذلك من مباحث
علم الكلام وانما قال رحمه الله ان اصول الشريعة ثلثة ولم يقل اصول الفقه ثلثة لعدم
انحصار اصول الفقه فى الثلثة لان اصوله متكثرة الا ترى ان محمد بن الحسن نور الله ضريحه
ذكر فى الجامع والزيادات لكل باب اصلا او اصولا وفرع مسائله على تلك الاصول اولان

تفيد الاختصاص وهذه الادلة ما عدا القياس لاتختص بالفقه اذ هي حجج فيما سواه من اصول
الدين ولفظ الشرع والشريعة يطلق على اصول الدين كما طلاقه على فروعه قال الله تعالى
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وقيل لان الفقه معرفة النفس مالها وما عليها
واصول الشرع ليست بمعرفة النفس وانما هي معرفة احكام الشرع وفيه ما فيه ثم اللام
في الشريعة يكون للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك ست الله وناقة الله او
للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد
نبينا اي المشروعات التي تثبت بمثل هذه يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول والتنوين في
قوله ثلثة عوض عن المضاف اليه اي ثلثة انواع كما في قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما اي
وكل واحد منهما ثم قال المصنف رحمه الله والاصل الرابع القياس وفيه سؤال وهو ان يقال
ان كان القياس اصلا من اصول الشريعة فينبغي ان نقول ان اصول الشريعة اربعة وان
لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان اثر
القياس في التعميم دون اثبات الحكم ابتداء اذ القياس هو العمل بالعلة واثرها في تقرير
الحكم من وصف المخصوص الى وصف العموم فمن حيث انه يثبت به التعميم المذكور يكون
اصلا ومن حيث انه لا يثبت به الحكم ابتداء لا يكون اصلا فسماه اصلا رابعا ولم يدخله تحت
الاصول المذكورة لكونها اصولا من كل وجه في حق ثبوت الحكم ولا يرد على هذا الكلام
الاجماع فانه وان كان مبناه على الكتاب او السنة او القياس اذ لا بد للاجماع من مستند
عند الاكثر لكنه يثبت به الحكم ابتداء على سبيل القطع او الظن على ما سيأتي الثاني
هو ان العمل بالقياس متأخر عن العمل بالاصول الثلثة لما عرف من شرائط القياس
فيكون متأخرا في الذكر ايضا تحقيقا للمناسبة فان قيل ان السنة موخرة عن الكتاب
في حق العمل ومع ذلك ذكرت معه قلنا المراد من السنة ههنا هي المتواترة والمشهورة
لا الآحاد والمتواترة تعارض الكتاب وتنسخه وكذلك المشهورة الثالث ان القياس
اصل بالنسبة الى الاحكام التي توجد في الكتاب والسنة والاجماع فرع باعتبار انه مستنبط
من الاصول المذكورة وانما ذكره بلفظ يدل على الفرعية وهو قوله المستنبط فانه فرع
المستنبط منه واذا كان كذلك فسماه اصلا رابعا الرابع ان الكتاب والسنة والاجماع
دلائل قطعية والقياس دليل ظني ولا يليق ادخال الظني في سلك القطعيات لعدم المجانسة
فان قيل ان عام المخصوص والآية المأولة وخبر الواحد والاجماع الذي نقل الينا بطريق
الآحاد ليست بحجة قطعية قلنا الاصل في الكتاب والسنة والاجماع القطع وعدم القطع
بالعارض لا يبطل الاصل والقياس اصله الظن والقطع بالعارض كما اذا كانت العلة
منصوصة فيه فانه يوجب الحكم قطعا فان قيل في كون اصول الشريعة اربعة نظر اذ لا بد

للاجماع من مستند وداع وهو الكتاب او السنة او القياس فتكون الاصول في الحقيقة
ثلثة قلنا لا نسلم ذلك مطلقا لانه قيل يجوز ان ينعقد الاجماع بدون الداعي بان يخلق
الله تعالى في المجتهدين علما ضروريا يوفقهم لاختيار الصواب واذا كان كذلك فلا يرد
ما قيل ولئن سلمنا ان الاجماع لا ينعقد بدون الداعي فنقول ان العلم الحاصل بالاجماع
مغاير للعلم الحاصل بالداعي لان خبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم القطعي والعلم الحاصل
بالاجماع يوجب القطع اذا وجد شرطه وبتفاوت المدلول يتفاوت الدليل واذا كان كذلك
فكون الاجماع اصلا من اصول الشريعة فكون اصولها اربعة واحترز بقوله بالمعنى اي بالمعنى
المؤثر عن قياس الشبه كما قال الشافعي رحمه الله في النكاح انه يشترط وصف الذكورة
في الشهود لانه ليس من باب الاموال كالحدود وكان هذا قياسا ليس بمعنى مؤثر فان المؤثر
في الحدود هو الشبه وفي شهادة النساء شبهة البدلية ثابتة لقيامها مقام شهادة الرجال
لا كونها ليس من باب الاموال اذ لا اثر له في الاصل فكذا في الفرع واحترز بقوله المستنبط
من هذه الاصول عن القياس العقلي اذ لفظ القياس شامل العقلي والشرعي والذي هو بصدد
بيانه هو القياس الشرعي فاحترز به عنه والقياس العقلي كما يقول العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم حادث والاستنباط في اللغة هو الاستخراج كذا في الصحاح وقيل هو استخراج
الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج وقيل هو استفعال من النبط وهو الركية
التي اخرجها الحافر بكل عظيم الركية البير وفي الشريعة هو استخراج الوصف المؤثر من المنصوص
وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة وفي استخراج
المعنى المؤثر من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم قال لولا المشقة
ساد الناس كلهم والى ما بين الماء والعلم من المناسبة فان الاول سبب حيوة الاشباح والثاني
سبب حيوة الارواح ولان في العلم حيوة الدين كما ان في الماء حيوة الارض واليه الاشارة
بقوله تعالى فاحيينا به بلدة ميتا وقوله او من كان ميتا فاحييناه وكافرا فهديناه اطلق
اسم الاحياء فيهما واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله عليه وسلم الناس كلهم موتى
الا العالمون ثم قيل سمي الاجتهاد استنباطا لما ذكر ان الوقوف على
وهو من ترشيح الاستعارة لان العلم لما كان ماء بطريق الاستعارة
من النص استنباطا ترشيحا للاستعارة فان الاستعارة لا بد لها من
فمتى عقبت الاستعارة بصفات او تفريع كلام ملائم للمستعار منه سميت مرشحة كما يقول
ساورت اسدا هصورا اعظم البدتين وجاولت بحرا اخر الا يذال تتلاطم امواجه
الا ترى ان الاستنباط من صفات المستعار منه وهو الماء كما ان ساورت بالسين المهملة
من الصفات الملائمة للمستعار منه وهو الاسد فانه من المساورة وهي المواثبة وكذا الهصور

وعظم البدنتين من الصفات الملائمة للمستعار منه فان الهصور هو الكاسر من الهصر
وهو الكسر ولهذا سمي الاسد هيصرا والبدنة هي الشعر المتراكبه بين كتفي الاسد وفي المثل
هو امنع من البدنة وقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم بالعين الفوارة في قوله
انما مثل العالم كالحمة تكون في الارض يأتيها البعداء ويتركها القربا فبينما كذلك اذ غار
ماؤها فاسفح بها قوم وبقي قوم يتقلنون الحمة بفتح الحاء عين حارة الماء يستشفى بها المرضى
وقوله يتقلنون اى يتندمون ويتعجبون من شان انفسهم وما فرطوا فيه من طلب حظهم
مع امكانه وسهولة ماخذه مثال المستنبط من الكتاب قولنا اللواطة حرام لقوله تعالى
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الآيه فان هذا الحكم فيه معلول بكونه مخالطا للاذى
وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هو اقوى لانه لما كان الاذى الطارئ المفارق مانعا
من القربان كان الاذى المقارن اللازم امنع وكذا اثبات القطع على الطرار مستنبط
من الكتاب وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان علة القطع
في السرقة اخذ مال متقوم من الحرز الذي لا شبهة فيه على وجه الخفية وقد وجد ذلك
في حق الطرار مع زيادة حذاقة وكذا القول بوجوب العدة بثلثة اقراء على الحرة ذات الحيض
في فرقة بغير طلاق كما في خيار البلوغ وخيار العتق مستنبط من الكتاب وهو قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء للمعنى الجامع بين الفرقة الثابتة بالطلاق
وبين الفرقة الثابتة بغير الطلاق وهو تعرف براءة الرحم في الفرقة الطارئة على النكاح
بعد الدخول ومثال المستنبط من السنة قولنا تجب الكفارة على المراة التي جومعت
في نهار رمضان لما ان الكفارة انما تجب على الجامع بقوله صلى الله عليه وسلم من افطر جامعها
في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر باعتبار كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار
نفس الجماع لكونه مباحا والمراة تشارك الرجل في هذا المعنى بدليل فساد صومها
ومن ذلك قولنا مس الرجل المراة يوجب حرمة المصاهرة بقوله صلى الله عليه وسلم
من مس امراة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها والمعنى فيه ان المس سبب للوطي
والوطي سبب للولد وهذا القدر موجود في مس المراة الرجل ومن ذلك قولنا ان حكم
الربوا يجري في الحمص والنورة لانه قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة الحديث
معلول بالقدر والجنس على ما عرف وهذا القدر موجود فيهما ومن ذلك اثبات سقوط
النجاسة في سور سواكن البيوت من الفارة والحية ونحوها قياسا على سؤر الهرة
اذا العلة ثمة انما هي الطوف كما نطق به الحديث وقد وجد ذلك ههنا ومثال المستنبط
من الاجماع قولنا في الزنى انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطي الحلال فان
الحرمة هناك باعتبار الجزئية والبعضية وقد وجدت تلك ههنا ومن ذلك ثبات العتق

على الاخ المشهوري قياسا على الاب والابن اذا العلة ثمة هي الملك مع القرابة المؤثرة في الحرمية
وقد وجدت تلك العلة ههنا ومن ذلك قولنا في منافع المغصوب انها غير مضمونة
وان كان اصلها وهو المغصوب مضمونا قياسا على منفعة البدن وولد المغرور
فان الصحابة رضي الله عنهم سكتوا عن تقويم منفعة البدن وولد المغرور واوجبوا
قيمة البدن فكان اجماعا منهم على عدم تقويم منفعة البدن لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان فقسنا على اجماعهم هذا منافع المغصوب لان هذه منافع ايضا كتلك
ومن ذلك ما ذكره في المبسوط فان قدم القوم رجلا يعني فيما اذا احدث الامام قبل
خروج الامام من المسجد فصلوته وصلوتهم تامة لان تقديم القوم اياه كاستخلاف الاول
قياسا على الامامة العظمى فان ثمة استخلاف ابي بكر رضي الله عنه ثبت بالاجماع باستخلاف
الناس لحاجتهم الى الامام كذا ههنا يصح استخلاف القوم لحاجتهم الى الامام في اتمام
صلوتهم ومن ذلك عدم جواز النكاح الموقت قياسا على نكاح المتعة لانه بمعناه والعبرة
في العقود بالمعاني وبيان انحصار اصول الشريعة في الاربعة المذكورة ان نقول
ان هذه الاصول المذكورة اما ان تكون منزلة على رسولنا صلى الله عليه وسلم اولا الاول
ان صحت تلاوته في الصلوة فهو الكتاب والا فهو السنة والثاني ان افتقد الى
الى اتفاق المجتهدين من هذه الامة فهو الاجماع والا فهو القياس وقيل ان هذه
الاصول اما ان تكون قطعية او ظنية فان كانت ظنية فالقياس وان كانت قطعية
فاما ان تكون للبشر فيه مدخل او لا فان لم يكن فهو الكتاب وان كان فاما ان تفتقد
الى اجتماع الآراء او لا فان لم تفتقد فهو السنة وان افتقد فهو الاجماع قال رحمه الله
اما الكتاب فالقرآن المنزل الى قوله بلا شبهة اقول هذا شروع في بيان حقيقة
كل واحد من الاصول المذكورة على الترتيب فالكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله
صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عن الرسول نقلا متواترا بلا شبهة
فالقرآن كالجنس اذ هو مصدر قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته وضممت بعضه الى
بعض وعلى هذا يكون القرآن بمعنى المقروء والمقروء اعم من المنزل على رسولنا
صلى الله عليه وسلم وعلى غيره فصلح ان يكون جنسا والمنزل وما بعده كالفصول
له فبقوله المنزل خرج عنه الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لان ذلك بحث اهل
الكلام واما بحث اهل الاصول فانما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف والاصوات
وخرج عنه ايضا كلام البشر وقد اختلف اهل السنة في معنى الانزال فذهب
بعضهم الى ان معناه اظهار القراءة كما يقال انزل بيني فلان سورة وذهب بعضهم
الى ان معناه ان الله تعالى افهم كلامه جبريل عليه السلم وعلمه قراءته ثم اداه جبريل
عليه السلم

الى الارض وبقوله على رسول الله اى على محمد صلوات الله عليه خرج عنه الكتب المنزله
غير القرآن لكونها غير منزلة على رسولنا وبقوله المكتوب فى المصاحف خرج عنه
الوحى الذى هو غير مكتوب فى المصاحف كالاحاديث القدسية وغيرها ولهذا لو قرأ
فى الصلوة مكان القرآن حديثا لا يجوز صلوته وخرج عنه ايضا ما نسخت تلاوته اذ المنزل
على رسولنا شامل المنسوخ وغيره والمتلو فى الصلوة وغيره وبقوله نقلا متواترا خرج
عنه الآحاد من القراآت والشواذ منها كقراءة ابن مسعود وابى بن كعب رضى الله عنهما
فاقطعوا ايمانهما وكقراءة ابى رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات فانها وان كانت
مكتوبة فى مصحفهما لكن ما نقلت الينا نقلا متواترا وقوله بلا شبهة تاكيد واحكام لقوله
نقلا متواتر الان المشهور احد قسمى المتواتر عند الخصاص رحمه الله فقيد المتواتر بقوله
بلا شبهة كيلا يدخل فيه المشهور لما فيه نوع شبهة وان كان قريبا من المتواتر لكونه آحاد الاصل
متواتر الفرع وذلك كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات فان قيل لم قلتم ان قراءة ابى رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات ثبت
بطريق الآحاد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين ثبت بطريق الشهرة
قلنا لان العلماء رحمهم الله تلقوا بقبول قراءة ابن مسعود والعمل بها فثبت بذلك
شهرتها وتركوا العمل بقراءة ابى فلم تخرج من زاوية الآحاد الى ساحة الشهرة والمتواتر
ماخوذ من تواترت الكتب اذا اتصل بعضها ببعض فى الورود وهو ما نقله قوم لا يتوهم
اجماعهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم الى ان يتصل
برسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه ثم انه
لما تمكن فى المشهور نوع شبهة على ما مر ذكره سقط به علم اليقين قالوا لو قرأ
فى الصلوة بما تفرد به ابن مسعود رضى الله عنه لم تجز صلوته وذكر فى فتاوى قاضى
خان رحمه الله ولو قرأ فى صلوته ما ليس فى مصحف الامام نحو مصحف عبد الله
بن مسعود وابى ابن كعب رضى الله عنهما ان لم يكن معناه فى مصحف الامام
ولم يكن ذكرا ولا تهليلا لا تفسد صلوته لانه من كلام الناس وان كان معناه ما كان فى
مصحف الامام تجوز صلوته فى قول ابى حنيفه ومحمد رحمه الله عليهما ولا تجوز فى قياس
قول ابى يوسف رحمه الله اما عند ابى حنيفه رحمه الله عليه فلانه يجوز قراءة القرآن باى لفظ
كان وعند محمد رحمه الله يجوز بلفظ العربية ولا يجوز بغيرها ثم الحد الذى ذكره المصنف
رحمه الله ان الكتاب ليس بحقيقى قبل هو سمى به لانه تعرض فيه للكتابة فى المصحف والنقل الينا
وهما من لوازم التواتر اى ان كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم قرآنا بدون هذين الوصفين
وقيل هو حد لفظى لان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحى المتلو

كالتوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام وانما لم يتعرض
للاعجاز لان ذلك يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور
الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى كما اشار اليه قوم والان بعض الآيه قرآن مع كونه ليس
بمعجز ويرد على ظاهر هذا التعريف انه تحديد للشئ بما سوقف تصوره على ذلك الشئ لان
وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن فيؤدى الى الدور ويمكن ان يجاب عنه بان المصحف
مجمع الصحف لغة ولا توقف معرفة ذلك على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم لغة
قبل انزال القرآن وقبل كتابته فى المصحف واذا كان كذلك فلا دور ويؤيد ذلك ما ذكر فى
الصحاح التصحيف الكتاب والجمع صحف وصحائف والمصحف والمصحف قال الفراء وقد
استعملت العرب الضم فى حروف فكسروا ميمها واصلها الضم من ذلك مصحف ومخدع ومطرف
ومغزل ومجسد لانها فى المعنى ماخوذة من اصحف اى جمعت فيه الصحف واطرف اى جعل
فى طرفيه علمان واجساد الصق بالجسد وكذلك المغزل انما هو اديروفتل ولا يقال ان
هذا التعريف منقوض بالبسملة فانها كتبت فى المصاحف مع النقل المتواتر ثم لم تجعلوها آية
من الفاتحة ولا من اوائل كل سورة حتى لا تتاذى بها فرض القراءة عند ابى حنيفة رحمه الله عليه
ولا يجهر بها فى صلوة الجهر لانا نقول الصحيح من المذهب ان البسملة آية منزله من القرآن
لا من اول السورة ولا من آخرها وظاهر ما ذكره علماؤنا رحمهم الله يشهد به فانهم قالوا ان يفتح
القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا البسملة عن التعوذ واخلوها فى القراءة ولكن
قالوا لا يجهر بها اذ ليس من ضرورة كونها آية من اقرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة فى الاخرين
وانما قالوا يخفى بها ليعلم انها ليست بآية من اول الفاتحة فان المتعين فى حق الامام الجهر
بالفاتحة والسورة فى الاوليين وعلى هذا نقول يكره للجنب والحايض والحايض قراءة البسملة على قصد
قراءة القرآن لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحايض ولكن
لا يتاذى بها فرض القراءة فى الركعة عند ابى حنيفه رحمه الله عليه لاشباهه الآثار واختلاف
العلماء رواد فى درجات الاختلاف ايراث الشبهه به وما كان فرضا مقطوعا به لا يتاذى
بما فيه شبهه ولسنا نعنى بالشبهه كونها من القرآن بل كونها آية تامة فانه لا خلاف فى
انها من القرآن فى قوله وانه بسم الله الرحمن الرحيم كذا فى اصول شمس الائمة السرخسى رحمه الله عليه
وقد روى عن محمد بن الحسن رحمه الله ان التسمية آية من القرآن انزلت للفصل بين السور
بتوبها فكتبت بقلم الوحى لانها آية من الكتاب وكتبت بخط على هيئة غير موصولة بالسورة
لانها ليست من تلك السورة فظهر بما ذكرنا ان التسمية عند ابى حنيفه رحمه الله من القرآن
لكنها ليست بآية تامة والدليل على انها من القرآن كونها مكتوبة بخط المصحف بامر
الرسول صلى الله عليه وسلم مع توصل السلف بتجريد القرآن عما ليس منه نحو آمين ولذلك

انكروا التعشير والنقط وكونها من القرآن بعض الرواة قطعا لان ما نقل آحادا فليس بقرآن قطعا مع انه ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان التسمية قد نقلت نقلا متواترا وقد قال ابن عباس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فاوائل كل سورة وحديث التسمية وهو حديث معروف دليل ظاهر على انها ليست من الفاتحة وعند الشافعي رحمه الله ان التسمية آية مستقلة من الفاتحة واليه ذهب احمد رحمه الله وهو قول سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك رحمهما الله وذهب القاضي ابو بكر الى انها ليست من القرآن في غير سورة النمل وبه قال مالك والاوزاعي رحمهما الله ووافقهما ابو عمرو وقالون من قرائه المدينة وذهبت الامامية الى انها آية من كل سورة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وقيل لا خلاف بين الامة ان التسمية من القرآن لتواترها بعض آية في النمل انما الخلاف في انها امر من القرآن في اوائل السور ام لا فان قيل انكم اثبتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصام ثلثة ايام متتابعات كونه قرآنا في حق العمل به حيث شرطتم التتابع في كفارة اليمين ولم يوجد في ذلك نقل متواتر ولم تثبتوا التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حق العمل به وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وتاديه فرض القراءة بما قلنا ما اثبتنا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه كون تلك الزيادة قرآنا وانما جعلناها بمنزلة خبر واحد عن الرسول صلى الله عليه وسلم للعلم بان قراءته لا تكون الا سماعا منه عليه السلام وخبره مقبول في وجوب العمل به وبهذا الطريق لا يمكن اثبات الحكم في التسمية لان بروايته الخبر الصحيح لا يثبت حكم جواز الصلاة وقد مر على هذا كلام يعرف به جواب عين ذلك فان قيل كون الكتاب معجزا دليل على انه قرآن من غير نقل متواتر فلو ذكر ذلك في تعريف الكتاب لكان مغنيا عن التواتر قلنا لا خلاف ان ما دون الاية غير معجز وكذا الاية القصيرة مثل قوله تع عبس مع كونها قرآنا ثبت بها العلم قطعا وابو حنيفة رحمه الله عليه اكتفى في قراءة القرآن بالاية القصيرة فعلم بذلك ان الاعجاز ليس بشرط لكونه قرآنا وان الطريق فيه النقل المتواتر مع ان كونه معجزا دليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعواه كما مر ذكره وليس بدليل على ان ما اتى به كلام الله تعالى اذ من الجائز ان يقدر الله تعالى رسوله على كلام معجز عنه الانام وتكون آية على رسالته كما اقدر عيسى عليه السلام على احياء الموتى فعرفنا ان الطريق فيه هو النقل المتواتر ثم ان كثيرا من مشايخنا رحمهم الله قالوا ان اعجاز القرآن في النظم والمعنى خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث لم يجوزا القراءة بالفارسية في الصلاة اذا الفرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعا قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والذي يتضح لي انه ليس مرادهم

من هذا ان المعنى بدون النظم غير معجز فالادلة على كون المعنى معجزا ظاهرة منها ان المعجز كلام الله تعالى وكلام الله تعالى غير محدث والالسنة كلها محدثة فمن نقول الاعجاز لا يتحقق الا بالنظم فهو لا بد من ان نقول المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة وآية نبوته القرآن الذي هو معجز فلا بد من القول بانه حجة له على الناس كافة ومعلوم ان عجز العجم عن الاتيان بمثل القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليه فانه يعجز ايضا عن الاتيان بمثل القرآن بلغته فهذا دليل واضح على ان معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله عليه القراءة بالفارسية في الصلوة وذكر الامام المحقق العلامة سراج الملة والدين السكاكي في المفتاح ان قارئ باب الاستدلال بعد الاتفاق على انه معجز مختلفون في وجه الاعجاز منهم من يقول وجه الاعجاز هو انه عند سلطانه صرف المتحدين عن معارضة القرآن عن الاتيان بما يماثله لا انها تالف مقدورا عليها فيما بينهم في نفس الامر لكن لازم هذا القول كون المصروفين عن الاتيان بالمعارضة من تعذر المعارضة لا من نظم القرآن واللازم كما ليس يخفى منتف ومنهم من يقول وجه اعجاز القرآن ورود على اسلوب مبتداء مباين لاساليب كلامهم في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي مثل يومنون يعلمون لكن ابتداء الاسلوب لو كان يستلزم تعذر الاتيان بالمثل لاستلزم ابتداء اسلوب الخطبة او الشعر اذ لا شبهة في انهما مبتدآن بعد الاتيان بالمثل واللازم كما يرى منتف ومنهم من يقول وجه اعجازه سلامته عن التناقض لكنه يستلزم كون كل كلام اذا سلم عن التناقض وبلغ مقدار سورة من السور ان يعد معارضة واللازم بالاجماع منتف ومنهم من يقول وجه الاعجاز الاشتمال على الغيوب لكنه يستلزم قصر التحدي على السور المشتملة على الغيوب دون ما سواها واللازم بالاجماع ايضا منتف فهذه اقوال اربعة بخسها ما يجده اصحاب الذوق من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة ولا طريق لاحد الى هذا الخامس الا طول خدمة هذين العلمين بعد فضل الهي من هبة بهتها بكلمة من شاء وهي النفس المستعدة لذلك فكل ميسر لما خلق له مراده من العلمين هو علم المعاني وعلم البيان قال رحمه الله وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء الى قوله على ما يعرف في موضعه ان شاء الله تعالى اقول القرآن المذكور عبارة عن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء اذ التعريف المذكور يدل على ذلك والمراد بالنظم العبارة التي يسمل عليها المصاحف والمراد بالمعنى ما يدل عليه العبارة واللفظ واضافة المصنف رحمه الله النظم دون اللفظ لما ان مشايخنا رحمهم الله انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن بان يقال لفظ القرآن هذا او فلان تلفظ بالقرآن ونحو ذلك اذا الموقف ورد بالتلاوة

والقرآن لا باللفظ الموضع لمعناه اللغوي وهو الذي يقال لفظت الرحى الدقيق اي رمته وتلفظ البحر الزبد اي رمى والنظم هو ترتيب القرآن وتركيبه المخصوص باساليب بديعة تراكيب العرب واساليبهم ولهذا ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغير لان الخاص لا يختص بالقرآن بل يرد ذلك في لفظ الحديث وكتب الفقه وغيرها واورد على هذا ان النظم يفهم منه الشعر ظاهرا فيجب الاحتراز عنه فالاولى ان يقال عبارة القرآن واحترز بقوله في قول عامة الفقهاء عما قيل ان القرآن عباره عن المعنى فحسب وما سبق ذكره ان القرآن عبارة عن النظم والمعنى جميعا هو الصحيح من قول ابي حنيفه رحمه الله عليه ومذهبه وقوله عندنا اراد به المصنف نفسه وامثاله رحمهم الله وفيه اشارة الى ان ما قيل ان القرآن عند ابي حنيفه رحمه الله عليه عبارة عن المعنى فقط ليس بصحيح وقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما الى آخره جواب عما يقال اذا كان القرآن عباره عن النظم والمعنى عنده فلم جوز الصلاة بالقراءة الفارسيه في حالتي العجز والاختيار وتقرير الجواب انه جعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة منزله التصديق في الايمان فانه ركن اصلي والاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه وكذلك قالوا من لم يجد وقتا يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه مع كونه مختارا في ذلك ولم يكن ايمان بالله كان مؤمنا بالاجماع فعلم بهذا ان الاقرار يحتمل السقوط وكان زايدا في الكلية ومن صدق بقلبه وترك لسان من غير عذر لم يكن مؤمنا وعلم بهذا ان الاقرار ركن اصلي وهذا عند الفقهاء واما عند المتكلمين فالاقرار شرط لاجراء احكام الاسلام لا ركن وقوله على ما يعرف في موضعه اي في هذا الكتاب في موضعين احدهما في باب بيان صفة الحسن للمأمور به والثاني في باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط واراد بقوله في موضعه اصول الكلام فان ذلك مذكور فيه بطريق الاستقصاء وانما يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة لانه ورد فيه التحفيف قال صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وهذا لاظهار التفاوت بين الركن الاصلي وهو المعنى وبين الركن الزايد وهو النظم ثم ان جواز الصلوة بالقراءة الفارسيه على قوله الاول وروى نوح بن مريم رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد الفتوى وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصده اما من تعمد ذلك بان كان زنديقا او مجنونا والمجنون يداوى والزنديق يقتل ومن مشايخنا من قال انما يجوز عنده اذا لم يحسن نظم القرآن زيادة اخلال بان قدر المسجد المركب او قدر امكان قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا من الله او قدر امكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا ولو قرأ تفسير القرآن لا يجوز بالاتفاق لان ذلك ليس بقرآن الا ترى ان من انشد شعر العرب بالفارسيه لا يكون منشدا شعرهم فكلام الله تعالى اولى واحق وقال جار الله العلامة في الكشاف اجاز ابو حنيفه القراءة

بالفارسية على شرط وهي ان يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير ان يخرم منها شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واسالبه من لطائف المعاني ما لا يستقل بادائه لسان من فارسية وغيرها وما كان ابو حنيفه رحمه الله عليه بحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتعمق ولا يقال لو كان سقوط النظم عنده بطريق الرخصة لكان مخصوصا بحاله العذر كما قالا الجواز ان يكون ساقطا رخصة ولا يكون مخصوصا بحالة العذر كقصر الصلوة والمسح على الخفين وبيع السلم فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى في الصلوة من غير عذر دل ذلك انه قرآن لا محاله اذ لا تجوز الصلاة بدون القرآن وحينئذ لا يكون الحد المذكور مانعا ولا لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله متواترا قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى لما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى او لقيام العباره الفارسيه الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قالا في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد والفرق لابي حنيفه رحمه الله عليه بين جواز الصلوة وسائر الاحكام المختصه بالقرآن ان هذا حكم مبني على اليسر بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبدليل جريان التحمل من الامام وهذا نوع تيسر فلذلك سيق رحمه الله عليه في الحكم المبني على اليسر كذا افاد الاستاذ المحقق ظهير الملة والدين محمد البخاري نور الله ضريحه وفائدة قوله في حق جواز الصلوة خاصة انه لو كتب رجل مصحفا بالفارسيه او داوم على القراءة بها يعزر ويمنع عنه اشد المنع فقد سئل الامام محمد بن الفضل رحمه الله عن هذه المسئله بالاستفتاء فقيل ما قول الشيخ الامام فيمن كتب جميع القرآن بالفارسيه وقد جازت الصلوة بها عن قول ابي حنيفه فقال يجوز مقدار آيتين او ثلث ايات واما القرآن كله فيمنع عنه اشد المنع وخاف على السائل ان يكون زنديقا او مجنونا فان كان مجنونا يفعل به ما يفعل بالمجانين وان كان زنديقا قتلوه بالسيف وانما اجاب رحمه الله بهذا لانه بلغه ان زنديقا اتى والى خراسان وصار من خواصه فقال له اما كتب جميع القرآن بالفارسيه حتى تفهمه وكان غرضه من ذلك اعتياد الناس قراءة القرآن بالفارسيه وتعطيل المصاحف فلما وقف الامام الجليل رحمه الله على ذلك اجاب بما اجاب اذ كلامنا فيمن لا يتهم بشيء من ذلك وقد تكلم في صلوته كلمة بالفارسيه من كلمات القرآن او اكثر ثم القراءة يجوز عنده باي لسان كان سوى الفارسيه وقيل الخلاف في الفارسيه لانها قريب من العربيه في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والرد على قوله خاصة سجدة التلاوة اذا قرئت بالفارسيه حيث تجب سجدة التلاوة عنده سواء علم السامع انه قرأ القرآن او لا لان السجدة جزء من الصلوة فيلحق بها ولهذا تشترط لها ما تشترط للصلوة من الطهارة وغيرها وكذلك سجدة التلاوة تؤدى بالركوع والسجدة

الصلبة فصار تقديره لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة وما يلحق بها خاصة اولانها
لما دارت بين الوجوب وعدمه وجبت احتياطا لكونها عبادة ولا يرد عليه ايضا ان قراءة
القرآن بالفارسية تحرم على الحايض والجنب لان ذلك ممنوع بناء على ما ذكره الامام الاجل
جمال الدين المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير في باب تكبيره الافتتاح جواز الصلوة كلم مختص
بقراءة القرآن فيتعلق بالنظم والمعنى كحرمة التلاوة في حق الحايض والجنب يعني كما ان الحرمة
في حقهما متعلقة بالنظم والمعنى فكذا جواز الصلوة وجب ان يتعلق بهما وفي ذلك رواية اخرى
وهي انها تحرم عليهما كذا هاشيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وقيل انما تحرم تلك عليهما باعتبار
انه كلام الله تعالى لا انه قرآن كما تحرم قراءة التوراة والزبور والانجيل اذا لم يكن في ذلك
تحريف لان النظم ان فات فالمعنى الذي هو ركن اصلي قايم فبالنظر الى الاول لا تحرم وبالنظر
الى الثاني تحرم فتحرم احتياطا وعلى هذا اذا كتب القرآن بالفارسية يكره للجنب والحايض
مس ذلك كما يكره لهما مس المصحف المكتوب بالعربية وسئل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
عن قراءة الجنب التوراة فقال ان عرف انه منزل لم يقرء قال رحمه الله وانما تعرف
احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم الى قوله بفضله وكرمه اقول لما بين ان القرآن هو النظم
والمعنى جميعا شرع في بيان اقسامهما فقال وانما تعرف احكام الشرع اي الثابتة بالقرآن
بسبب معرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اي اقسامهما سواء ما ذكر اربعة اقسام هي التي
ترجع الى معرفة احكام الشرع وانما قيد ذلك بمعرفة احكام الشرع لان الكتاب يحوي
فيه علم التوحيد والشرايع والقصص والعبر والامثال والحكم والمواعظ وغير ذلك كما قد
قال علي رضي الله عنه جميع العلم في القرآن لكن
تقاصر عنه افهام الرجال فاحترز بذلك عما لا يتعلق به حكم من الاحكام الشرعية الفرعية
اذ لم يكن ذلك مما هو مقصوده فان قيل ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع
فان وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحايض من احكام
الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز قلنا هذه الاحكام
وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل بعض النصوص من الكتاب والسنة
فصح الاحتراز وانما تعرف احكام الشرع بواسطة معرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفة
تلك الاحكام بالكتاب الذي هو القرآن والكتاب ينقسم الى هذه الاقسام وحق الاحكام
فتكون معرفة الاحكام مرتبة على معرفة اقسام النظم والمعنى ثم القسم الاول من الاقسام
الاربعة في معرفة وجوه النظم صيغة ولغة وانما قدم هذا القسم لان البحث فيه يعلق بالمفردات
وغيره بالمركبات على ما يعرف والمفردات ابدا مقدمة على المركبات كما في الحسيات
فان الواحد قبل الاثنين في الوجود فكذا في ترتيب البيان طلبا للمناسبة بقدر الامكان

ولان المعنى انما يفهم من اللفظ فكان هو سابقا والسبق من اسباب الترجيح والوجه هو الطريق
يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والصيغة فعلة من الصوغ بمعنى المفعول والصوغ مصدر
صغت الشيء والصياغة عمل الصائغ ثم قوله صيغة ولغة متباينان لان لفظ ضرب لدلالته
احدهما بحسب الصيغة وهي ما دل عليه صيغة ضرب ووزنه من وقوع الضرب الذي هو
استعمال آلة التاديب في محل صالح له على جهة الايقاع في الزمان الماضي وهذه الدلالة تختلف
باختلاف الصيغ الا ترى انك اذا قلت يضرب او سيضرب كيف تحول وقوع الضرب من الماضي
الى الحال او الاستقبال والدلالة الاخرى بحسب اللغة وهي ما دل عليه مادة هذا التركيب
وهي الضاد والراء والباء وهو نفس الضرب وهذا المفهوم لا يتغير بتغيير الصيغ من الماضي
والمستقبل والامر واسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك وانه موجود في جميع الصيغ المذكورة
كوجود الذهب مثلا في المصوغات المختلفة فان معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف
اسامي المصوغات منه كالسوار والخاتم والتاج ونحو ذلك وبهذا يعرف الفرق بين
الدلالتين والصيغية واللغوية وقيل هما مترادفان وفيه ما فيه وانتصاب صيغة ولغة
على المصدر والموكد لغيره لان وجوه النظم تحمل غير ما ذكر كوجوه الاستعمال ووجوه الوقوف
على المراد وقد ذكر احد المحتملات فكان مصدرا موكدا لغيره كما يقول الدليل لغة والسنة
لغة والاجماع لغة كذا اذ الدلالة تنقسم الى دلالة شرع ودلالة لغة ودلالة عرف فلما كانت
محتملة وذكر احد المحتملات كان مصدرا موكدا لغيره وكذا هذا او على التمييز من الوجوه او من
النسبة الاضافية كقولهم لله دره فارسا او من النظم على ما يعرف بالتامل ثم ان الكتاب
ينقسم ثمانين قسما الاول في معرفه ووجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة اقسام الخاص والعام
والمشترك والماول الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم ثم الاربعة التي تقابل هذه الاربعة وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه
الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه صار هذا المجموع عشرين قسما ثم بعد معرفه هذه الاقسام قسم خامس
وهو اربعة اوجه ايضا الاول معرفة مواضعها اي مواضع هذه الاقسام وحق معانيها
لغة الثاني معرفة ترتيبها عند التعارض اي ايها يقدم وايها يوخر حالة التعارض كالمحكم
فانه يقدم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر الثالث معرفه معانيها شرعية
كما يقول في حد الخاص والعام الخاص شرعا كل لفظ وضع لمعنى معلوم الانفراد والعام
كل لفظ ينظم جمعا من المسميات لفظا او معنى فان من الالفاظ ما يغير شرعا عن موضوعه
الاصلي لغة كالصلوة والزكوة الوجه الرابع معرفة احكامها وهي الآثار الثابتة بهذه

الاقسام من الحل والحرمة وغيرهما واذا ضربنا هذه الوجوه الاربعة في العشرين
المذكورة صارت اقسام الكتاب ثمانين ودليل حصر كل نوع مما ذكرناه يذكره في موضعه
ان شاء الله تعالى ثم ان بعضهم قال الاقسام الثلثة اقسام النظم والقسم الرابع وهو معرفة
وجوه وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام هو قسم المعنى بدليل ان المصنف
رحمه الله ذكر النظم في الاقسام الثلثة فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان ذلك النظم وفي
استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر
وكذا كون القياس والاشارة لان العباره وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى
دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى الا ان المعنى لما كان مفهوما من العباره سمي استدلالا
بالعباره ولكنه في الحقيقه استدلال بالمعنى الثابت بالعباره فصلح ان يكون من اقسام المعنى
بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى على ان يكون بعض الاقسام للنظم
وبعضها للمعنى من غير ان يعتبر القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى
والباقي اقسام النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام
القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام
وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من قسام النظم والمعنى
ايضا لان المعنى لا يفهم منهما بدون اللفظ ايضا قال الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى
وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف قال شيخ الشيخ رحمه الله
جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان
المعاني التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تفد المعاني
بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا اعلم
انه اورد بعض شارحي هذا الكتاب على هذا المحل انه لا بد في التقسيم من ان يكون مورد
التقسيم مشتركا فانك اذا قسمت الحسم الى حيوان وجماد كان كل واحد منهما جسما واذا
قسمت الحيوان الى انسان وفرس كان كل واحد منهما جسما وحيوانا وتقسيم الكلي الى جزئيه
كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق لا تسقيم فيه اطلاق اسم الكلي على كل قسم بطريق
الحقيقة فان اسم الانسان لا ينطلق على الحيوان والناطق بل على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار
اوصاف له كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب واسيض واسود ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع
من يوصف بالكتابة دون العلم وبالباض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم عن غيره
في الخارج ولين ما نحن بصدده من القسم الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام
اذ لا يمكن ان يحكم على ما خذ العام بانه عام ولا على ما خذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم
على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من القسم الثاني لان معرفه

موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفه معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه
سائر الاقسام ولا من القسم الثالث لان معرفه ما خذ الاشتقاق لفظ خاص ليس وصفا
لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع او السجود مثلا كما ان معرفه ما خذ اشتقاق
لفظ الانسان لا تكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفه معناه وحكمه وترتيبه ليس من
من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام
قسم منه ان ما خذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه
مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكوره من اوصاف كل فرد
باعتبار تعلقها به او صح ان يقال الخاص الذي ما خذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او
حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصه لتظهر فايدة التقسيم
اقول الجواب عما ذكره المعترض اولا هو انا لا نسلم انه لا بد في القسم ان يكون مورده
مشتركا بين جميع الاقسام لصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم
مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما
ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان كما اشار اليه في شرح الصحائف
في بحث الوجود واما قوله ولا من القسم الثالث الى آخره فنقول انه ليس كذلك فان التقسيم
المذكور في الكتاب هو تقسيم الشيء باعتبار اوصافه اذ معرفه ما خذ الاشتقاق ومعرفه
معناه وحكمه وترتيبه اوصاف الخاص واخواته باعتبار تعلق ذلك الوصف بكل
فرد من تلك الافراد وكل قسم من الاقسام المذكوره يتميز عن غيره بما يخصه على ما يعرف
في موضعه مفصلا هذا ما خطر في خاطري والله اعلم بالصواب قوله والثاني في
وجوه البيان ذلك النظم متعلق بالمركبات اذ البيان لا يكون الا بالمركب ولهذا اخره
عن القسم الاول وهذا القسم الثاني انما يختص بالمتكلم لانه يبين المعاني الثابته
بالمفردات ثم البيان يحتمل الزيادة الا ترى ان الظاهر يحتمل نفس الظهور وظهورا
واضحا وزايدا على ذلك وذلك كقولنا جاء زيد فانه ظاهر في مجيء زيد لكنه يحتمل المجاز
وهو مجيء خبره او كتابه فيزيد المتكلم لفظة نفسه في كلامه لقطع ذلك الاحتمال وازالته
فتتبين مراده بذلك وكالعام فانه ظاهر في تناول افراده لكنه يحتمل الخصوص فيقطع
المتكلم ذلك الاحتمال باتيانه بكلمة كل لكنه مع ذلك يحتمل السهو فيقطع ذلك الاحتمال
بلفظ اجمعون ونحوه زيادة في الوضوح ولهذا قال رحمه الله في وجوه البيان على سبيل
الجمع اذ البيان له طرق وقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي البيان المتعلق او المختص
بذلك النظم او البيان بسبب ذلك النظم ولا يصلح ان تكون الباء للاستعانة لان المتكلم

انما تبين المعانى الثابته بالنظم بلفظه فكون النظم محلا للبيان من جهه المتكلم لا آلة للبيان
وقوله والرابع فى معرفه وجوه الوقوف على المراد اى على مقصود الشارع وعلى المعانى
المتعلقة بمقصوده اى كيف يقف المجتهد على ثبوت الحكم بطريق العباره او الاشاره
او الدلاله او الاقتضاء وقيل ان الكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب ويقرر
على المعنى الوضعى ويتجاوز عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فقوله المراد اشاره الى
هذا القسم وقوله والمعانى اشاره الى القسمين الاولين وانما قال على حسب الوسع
والامكان اى على قدر طاقه العبد واصابه التوفيق من الله تعالى لان جميع العلوم الدينيه
فى القرآن دل عليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شئ وانما يأخذ كل واحد من المجتهدين ما هو المقصود عنده
بقدر وسعه وامكانه والوسع والامكان مترادفان ههنا ثم الدليل على انحصار اقسام
النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفه احكام الشرع فى الاربعة التى سبق ذكرها هو ان
التصرف فى الكلام اما من جهة المتكلم او من جهة السامع والاول اما فى اللفظ
او فى المعنى فالذى فى اللفظ ان كان بحسب الوضع فهو الخاص الى الماول وان كان بحسب
الاستعمال فهو الحقيقه الى الكنايه والذى فى المعنى هو الظاهر الى المحكم والثانى
هو الاستدلال بعباره النص الى اقتضائه وقيل ان اقسام نظم الكلام ومعناه
لا تخلو اما ان كانت بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم
فلا تخلو اما ان كانت فى المفرد او فى المركب فان كانت فى المفرد فهى القسم الاول
وان كانت فى المركب فلا تخلو اما ان كانت للبيان فلا تخلو اما ان كان كونها بيانا
لمعنى فى ذاتها او لمعنى فى غيرها اقتدى بها فالاول القسم الثانى والثانى القسم
الثالث واما المركب الذى ليس هو للبيان فليس من بابنا وان كانت بحسب
السامع فهو القسم الرابع وبهذا الانحصار يعلم ايضا ان اقسام النظم ثلثه وقسم المعنى
واحد وهو الذى يتعلق بالسامع قوله وانما يتحقق معرفه هذه الاقسام باربعة
اخوذه مقابلها قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله فى هذا الموضع القسم الاول
والثانى بعضه يضاد البعض اذ الخصوص يضاد العموم والحقيقة تضاد المجاز
فلا حاجه الى اقسام آخر بخلاف القسم الثانى لان الكل ظهور والظهور لا يضاد
الظهور وتوضيح ذلك ان الخاص ضد العام اذ الخاص لا يتناول الا الفرد الواحد
والعام يتناول جمعا من المسميات فكان الاختلاف بينهما فى غايه البعد وكذا الماول
ضد المشترك والمجاز ضد الحقيقه والكنايه ضد الصريح وليس النص بضد للظاهر
وكذا المحكم مع المفسر لان فى الكل معنى الظهور والظهور ليس بضد للظهور لامكان

اجتماعهما وبدليل ان الاقوى فى البيان فى تلك الاقسام يتضمن الادنى فان النص يتضمن
الظاهر والمفسر يتضمن النص والمتضمن لا يكون مضادا للمتضمن واذا كان كذلك
فاستدعى هذا القسم ذلك الاضداد وبضدها تتبين الاشياء وانما قال رحمه الله
واصل الشرع هو الكتاب والسنه بعد قوله اصول الشرع ثلثه لان الاقسام المذكورة
وهى الثمانون انما ترد فى الكتاب والسنه لانى الاجماع اولان الاجماع يجوز ان يكون
بناء عليهما دون غيرهما فكانا اصلين من كل وجه بخلاف الاجماع فلذلك خصهما بالذكر وقوله
فلا يحل لاحد ان يقصر فى هذا الاصل اى فى الكتاب ولم يقل فى هذين الاصلين ثم سبق ذكر
الكتاب والسنه لانه فى بيان الكتاب دون السنه فافرده بالذكر ومحافظة النظم عباره
عن الحفظ الذى هو ضد النسيان او عن المحافظه التى هى ضد التوكل والوسع اى يجعله
نصب عينيه جاهدا فى معرفه اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده وقوله مفتقرا
ومستعينا وراجيا احوال عن الضمير المنصوب فى يلزمه قال رحمه الله اما الخاص فكل
لفظ وضع لمعنى واحد الى قوله فهذا لسان اللغة والمعنى اقول اقسام وجوه النظم
اربعة وهى الخاص والعام والمشترك والماول ودليل الحصر ان اللفظ المفرد اما
ان يكون موضوعا باذاء فرد واحد او افراد كثيره فان كان الاول فهو الخاص وان كان
الثانى فتناوله الافراد بحسب الاستظام والشمول او بحسب البدل فان كان الاول
فهو العام وان كان الثانى فاما ان سوى بعض افراده بغالب الراى اولا الاول
الماول والثانى المشترك وقيل اللفظ الدال على مسمى اما ان كان محتملا مسميين من
المسميات المختلفه حقايقها اولا الاول هو المشترك قبل التاويل وهو الماول بعده
والثانى اما ان تناول معنى واحد افرادا متفقة الحدود اولا الاول هو العام
والثانى هو الخاص اما الخاص فكل لفظ لمعنى واحد على الانفراد فقوله كل لفظ جنس يتناول
المشاركه وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ جنس يتناول
الخاص بانواعه ويتناول العام والمشترك والماول وقوله وضع احتراز عن
المهملات وما لا يكون دلاله باصطلاح كالخ على الوجوه والخ على السعال وقوله بنفسها
احتراز عن المجاز لان تعيينه باذاء ورسنه وقوله لمعنى واحد اى غير ذى افراد وضعا
احتراز عن العام فانه معنى ذو افراد وضعا وقوله على الانفراد احتراز عن المشترك
والماول اذ المعنى من الانفراد كون اللفظ مختصا بمسمى واحد على وجه لا يتناول
غيره والمشترك يتناول غيره وكذا الماول وان كان بعضه مرجوحا وانقطاع المشاركه
من لوازم الانفراد فذكره بعده على وجه التاكيد وقيل قوله واحد خرج به
المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا لانه ليس بخاص

ولا عام عند مشايخنا لان المطلق ليس بمعرض للوحدة ولا للكثرة ويقوله على الانفراد خرج العام لانه شامل للافراد وهذا التعريف تعريف جامع شامل لخصوص الجنس كالانسان فانه خاص من بين سائر الاجناس ولخصوص النوع كرجل فانه خاص من بين سائر الانواع ولخصوص العين كزيد فانه خاص من بين سائر الاعيان لكن خصوص العين لا تعدد بوجه ما لانه لا شاركه مفهومه شئ وخصوص الجنس تعدد بتعدد الانواع وخصوص النوع تعدد بتعدد الاشخاص اذ مفهومها شركة فافرده بالذكر بعد ان كان التعريف شاملا له وقال وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وذلك لشرفه وفضيلته كانه من جنس آخر اذ الغاير بالوصف ينزل منزلة الغاير بالذات كما افرد جبرئيل وميكائيل بعد ان كان لفظ الملائكة شاملا لهما وقيل جاز ان يكون كلامها عبارتين عن معنى واحد وانما اورد كليهما تبركا بلفظ المشايخ رحمهم الله فان بعضهم عرف الخاص بذلك وبعضهم بهذا فالاوجه ان يقال قوله كل لفظ وكل اسم سان لقسمى الخاص اذ الخاص قسمان علم وغير علم فكان المراد بقوله كل لفظ الى آخره ما ليس بعلم وهو خصوص الجنس والنوع وبقوله كل اسم الى آخره ما هو علم وهو خصوص العين وذلك لان الانسانية والرجولية معنى من المعانى فصلح ان يدخل خصوص الجنس والنوع تحت المعنى ولا يدخل اسماء الاعلام تحت المعنى فلو اقتصر على قوله كل لفظ وضع لمعنى واحد لم يكن خصوص العين داخلا فيه فلا يتم التعريف فقوله لمعنى واحد اى غير علم كالعلم والجهل والضرب والشتم والدكوع والسجود ونحو ذلك مما ليس بجثة من الافعال المعلومة المعانى على الانفراد وقوله وكل اسم لمسمى معلوم اى لعلم نحو زيد وعمرو وما شاكل ذلك مما سماه جثة فيدخل تحته جميع اسماء الاعيان المعلومة المعانى على وجه الانفراد فان اسم الخاص يطلق عليهما ومثل ذلك فعل اهل النحو فصلهم بين الحال المنتقلة والمؤكدة بتعريف على حدة لتغايرهما في حقيقتهما فقالوا الحال هي اللفظة الدالة على هيأة فاعل او مفعول والمؤكدة هي التي تجئ على اثر جملة اسمية لا تحتمل الا معنى واحدا والتعريف الجامع لقسمى الخاص هو ما يوجب الانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال وهو الاختصاص والخصاصة والفقد ومنه خاصة الناس للعلماء والفقهاء وذلك لعدم مزاحمة العوام اياهم فيما اختصوا به من العلم والحكمة وقيل لقلتهم وقوله فاذا اريد به اى بالخصوص خصوص الجنس قيل انسان الى آخره وهذا في عرف اهل هذا الفن من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا الانسان جنس وللرجل نوع لانهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكر وحد ودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز احترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها بخلاف اهل المعقول فانهم قالوا الانسان نوع وللرجل صنف وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله فالخاص بتنوع الى خصوص الجنس كالانسان والى النوع كالرجل والى العين كزيد وهذا التنويع وقع من حيث الشرع دون اللغة فان الشرع جعل الانسان جنسا لما عرف في اوامر التوكيل وجعل الرجل نوعا والمرأة نوعا لما عرف من صلاحية الرجل للنبوة وللامامة الكبرى والصغرى والامور الخطيرة دون غيره فهذا وقع هذا التنويع في الشرع وقوله فهذا لسان اللغة والمعنى اى هذا الذي ذكرناه من تقسيم الخاص هو لسان الخاص لغة وبيانه معنى اى تعريفا وتحقيقا وتحليلا واللغة من لغى بالكلام واصلها لغى او لغو والهاء عوض وجمعها لغى كبحوث وقوله وفي الصحاح ايضا بحوثية وثبات كذا في الصحاح واورد على تعريف الخاص ان في التعريف ما يجب ان يجتنب عن التعرض للافراد اذ التعريف للحقايق ولفظ كل متعرض للافراد فوجب ان يجتنب عن ذلك بان المراد به الكل المجموعي لا الافرادي اذ الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد على الانفراد بل على جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة فكانه قال هو جميع

وقوله

وقوله على الانفراد احتراز عن العام فانه وضع بازاء معنى معلوم لكن لا على سبيل الانفراد بل على سبيل الاستظام والشمول وقيل قوله معلوم احتراز عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام فان المشترك اذا وقع في تمر كيب خصوصا في موضع الاثبات لابد ان يكون احد المعانى مرادا على وجه الابهام فان قيل اليس ان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة اسم خاص عند نا مع انها مبهمة قلنا الرقبة مطلقة فكانت متعرضة للذات دون الصفات والابهام فيها من حيث الصفات اذ هي تحتمل الكافرة والمؤمنة والصغيرة والكبيرة والسوداء والبيضاء باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف ومثله لابيض اذ هو موجود في رجل ونحوه بخلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة ثم الخاص مشتق من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد به مما شاركه غيره ومن قولهم فلان خاص فلان اى مفرد به على وجه لم يخالط غيره وخصني فلان بكذا اى افردني والخصاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال وفي الصحاح الخصاصة والخصاص الفقد ومنه خاصة الناس للعلماء والفقهاء وذلك لعدم مزاحمة العوام اياهم فيما اختصوا به من العلم والحكمة وقيل لقلتهم وقوله فاذا اريد به اى بالخصوص خصوص الجنس قيل انسان الى آخره وهذا في عرف اهل هذا الفن من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا الانسان جنس وللرجل نوع لانهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكر وحدودهم في تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التميز احترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها بخلاف اهل المعقول فانهم قالوا الانسان نوع وللرجل صنف وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله فالخاص بتنوع الى خصوص الجنس كالانسان والى النوع كالرجل والى العين كزيد وهذا التنويع وقع من حيث الشرع دون اللغة فان الشرع جعل الانسان جنسا لما عرف في اوامر التوكيل وجعل الرجل نوعا والمرأة نوعا لما عرف من صلاحية الرجل للنبوة وللامامة الكبرى والصغرى والامور الخطيرة دون غيره فهذا وقع هذا التنويع في الشرع وقوله فهذا لسان اللغة والمعنى اى هذا الذي ذكرناه من تقسيم الخاص هو لسان الخاص لغة وبيانه معنى اى تعريفا وتحقيقا وتحليلا واللغة من لغى بالكلام واصلها لغى او لغو والهاء عوض وجمعها لغى كبحوث وقوله وفي الصحاح ايضا بحوثية وثبات كذا في الصحاح واورد على تعريف الخاص ان في التعريف ما يجب ان يجتنب عن التعرض للافراد اذ التعريف للحقايق ولفظ كل متعرض للافراد فوجب ان يجتنب عن ذلك بان المراد به الكل المجموعي لا الافرادي اذ الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد على الانفراد بل على جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة فكانه قال هو جميع

الالفاظ الموضوعة للمعنى المذكور واللفظ ما تلفظ به الانسان من الاصوات المقطعة
قلت حروفه او كثرت تلفظ به حقيقة او حكما وذلك ليدخل فيه الضمائر المستكنة فانها
وان لم تكن ملفوظا بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها
والعطف عليها والابدال منها كقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
فان من مرفوع المحل على البدل من الضمير في يرغب ووضع اللفظ لمعنى عبارة عن تخصيص
لفظ بالدلالة عليه اى على معنى وقيل الوضع تخصيص شئ بشئ متى اطلق او احس بالشئ
الاول فهم الشئ الثاني وهو ماخوذ من الوضع اللغوي وهو جعل الشئ في حيز معين
قال رحمه الله ثم العام بعده وهو كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى الى قوله
وان كان كل موجود يعرف باسمه الخاص اقول العام بعد الخاص اى في الوجود
لا عند التعارض لان الخاص يمنع له الجزء والعام يمنع له الكل والجزء مقدم على الكل
طبعا فكذا وضعا ثم العام عبارة عن كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد
من الاسماء هو المسميات وهي الافراد وانما قال رحمه الله من الاسماء اتباعا للفظ القوم
ثم فسرها بما هو المراد منها وهو المسميات وقوله يعني بمعنى اى لانه يسهل في محل التفسير
مثل كلمة اى في قوله كل لفظ جنس يتناول العام وغيره وقوله ينظم جمعا اى جمعا
مطلقا غير مقيد بمعهود ولا مقدر بعدد مخصوص احترز عن الخاص والمشترك
والماول والمعهود واسماء الاعداد والنكرة في حيز الاثبات اما الخاص فظاهر واما المشترك
والماول فلان تناولهما الافراد على سبيل البدل لا على سبيل الانظام اذ المراد من
الانظام هو الشمول دفعة واما المعهود فانه ليس بعام بالاتفاق واما اسماء الاعداد
نحو الخمسة والعشرة وغيرهما فانها من قسم الخاص لانها اسم موضوع لمقدار معين لا ينقص
منه واحد او يزيد عليه واحد لا ينطلق عليه ذلك الاسم بخلاف العام فانه يتناول
جمعا غير مقدر ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله عليه اذا شهد احدهما بالف والاخر
بثلثمائة الف لا يقبل الشهادة وكذا لو قال طلقتي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شئ
عنده لان الثلث اسم لعدد خاص فلا يجوز ارادة ما دونه كذا ذكره شارح الجامع
الصغير واما الاسم النكرة في سياق الاثبات فلان شموله بطريق البدل ايضا فلذلك
زدنا القيود المذكورة لندفع الصور المذكورة وقوله جمعا يدل على بعض تلك القيود
لانه مطلق وهو بعض ما ذكرناه من الصور نوع قيد يعرف عند التامل والبعض
الآخر يدل عليه لفظ الانظام وهو الشمول دفعة فقوله جمعا احتراز عن تثنيه فانها
ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وقوله من المسميات احتراز
عن التسميات فانها غير المسميات بالاتفاق وهي ما قامت بالمسمى واما قوله تعالى ولله الاسماء

الحسنى فالمراد منها التسميات لا المسميات فان الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالاسماء
متعددة وقوله لفظا او معنى تفسير للانظام لان القسيم اذا لقسيم في التعريف
باطل لان القسيم لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات كقولنا العالم اما اعيان واما اعراض
فتعرف جميع العالم بهذا القسيم والتعريف لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات فكانا
على طرفي نقيض فلا يجوز ان يجعلا معبرين عن معنى واحد وقيل انما قال رحمه الله
هو تفسير للانظام لئلا يظن انه من تمة الحد ولا يستقيم ذكر كلمة او في الحد لانها وضعت
لاحد الامرين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك ومقام ذكر الحد مقام ذكر الخبر
والحد وضع لتعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد على خلاف موضوع كلمة
او فلذلك لم يستقم ذكرها في موضع ذكر الحد فالعام لفظ كالزيدين ومسلمين والعام من
كمن وما ورهط وقوم وقيل قوله من المسميات احتراز عن اسماء الاعداد فان الاسم
الواقع على الثلثة فما فوقها من الاعداد لفظ ينظم جمعا لكن ذلك الجمع ليس بمسميات له بل
هو مسمى واحد لان ذلك الاسم موضوع لذلك المقدار بحسب حتى اذا زيد على ذلك المقدار
واحد او نقص منه واحد لا ينطلق عليه ذلك الاسم والاستغراق في العام ليس بشرط
عند اكثر مشايخ بخارا وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وغيرهم
من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له عن الكلمات في الاثبات وحدانا
وضع واحد واحترز بقوله لجميع ما يصلح له عن الكلمات في الاثبات وحدانا
وتثنيه وجمعا وبقوله بوضع واحد عن اللفظ المشترك وتظهر فائدة الخلاف في العام
الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه مستعمل عاما وعندنا يجوز لبقاء
العموم باعتبار الجمعية ثم العموم لغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل جميع الامكنة وخصب
عام اذا عم كل الاعيان ووسع كل البلاد ومنه سميت النخلة الطويلة عيمة ويقول العرب
عمهم الصلاح والعدل اى شملهم ومنه عامة الناس وهم اهل السفه والجهل لكثرتهم والقرابة
اذا توسعت انسبت الى صفة العمومة وبيان ذلك ان القرابة الاولى هي قرابة الزوجية
كما كانت لآدم مع حواء عليهما السلام ثم قرابة الابوة ثم قرابة البنوة ثم قرابة الاخوة
ثم قرابة العمومة فقد اتسعت القرابة بالاسماء الى ان القرابة البعيدة وانما قال
انسبت الى صفة العمومة مع ان القرابة توجد بعدها كالاولاد العم واولاد الخال وغيرهم
لانه اراد بالقرابة المذكورة القرابة المحرمة للنكاح وانما سميت بالعمومة والخؤولة او نقول
ان اولاد العم ليست من الاقرباء بشئ عابد ليل ان من اوصى لاقاربه فهي للاقارب من
ذوي رحم محرم منه ولا يدخل في الوصية غير المحرم ثم ذكر العمومة ههنا دون الخؤولة
مع انها متساويتان في حق حرمة النكاح لما ان النسب الى الآباء والعم من اقارب الاب

قيل لما كانت احترازا عما تحته
الكثرة من غيرها وقيل لما كانت تستعمل
لما اذا لم تستعمل مع

دون الخال ثم العام كاسم الشئ فانه يتناول كل الموجودات ولا يتناول المعدوم الممكن عند
اهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من
المعتزلة خلافا للباقين من المعتزلة ولا يتناول المعدوم الممتنع بالاتفاق وقوله وان كان
كل موجود يتعلق بقوله يتناول كل موجود اي الشئ لعمومه يتناول كل موجود وان كان كل موجود
يعرف باسمه الخاص ونسخه يتفرد باسمه الخاص لان ذلك ليس بمانع كشمول الانسان
زيدا وعمرا وغيرهما مع تعرف كل منهم باسمه الخاص وتفرده بذلك وقوله عندنا احتراز
عن القول بالاشتراك كما ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله تعالى ولا يقال
ان العام يتناول افرادا متفقة الحقيقة وليس كل الاشياء كذلك اذ فيها المتغايرات كالجوهر
والعرض والحركة والسكون والحيوان والجماد فكيف يكون اسم الشئ عاما لانا نقول ان كل
الاشياء متفقة الحقيقة باعتبار قيام معنى الشيئية وهو الوجود في الجميع فان اسم الشئ يتناول
الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية فكان مقسما ولا للعرض ايضا بذلك الاعتبار لان
العرض موجود اذا كان كذلك كانت افراد الشئ متفقة الحقيقة لان معنى الوجود موجود في
كل الاشياء ثم ان اسم الشئ كما يطلق على المحدثات يطلق على القديم تعالى لكنه يطلق على المحدثات
بمعنى المشئ وعلى الله تعالى بمعنى الشائي ثم العرض من ايراد الشئ بعد ما اورد يظهر ان العام
المعنوي مرة ان يثبت انه عام معنوي لا لفظي كما ظنه القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانه عام
لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق الافعال
بعموم قوله تعالى الله خالق كل شئ وقالوا الشئ اسم عام يتناول كل موجود فتدخل فيه الاعيان
والاعراض اعترض الخصوم بانه خص منه ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج
به لخروجه عن كونه حجة فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بان الشئ مشترك لانه يتناول
افرادا مختلفة الحقائق وان اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على واجب الوجود
وعلى غيره فاذا اريد به المحدث يمنع دخول القديم تحته كما في سائر الاسماء المشتركة والعامة
سلموه عموما معنويا وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقائق لا يمنع الدخول
تحت امر عام وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص قال رحمه الله
وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني الى قوله والصحيح انه سهو
اقول قد ذكر ابو بكر الجصاص رحمه الله في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء
او المعاني او من الاسامي او المعاني على ما نقله الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
وهذا المذكور من الجصاص سهو لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها كما في افراد المشترك
اذ عند اتفاقها تكون معنى واحدا وان كانت افرادها كثيرة كالعلم فانه معنى واحد
وهو كونه نافيا للجهل والظن والشك عمن قام به وان كانت له افراد من علم الكلام والاصول

والفقه وغير ذلك فان قيل لفظ العرض يتناول الحركة والسكون والسواد والبياض
وغير ذلك وانها معان فصحح قوله او المعاني قلنا لفظ العرض لا يتناول ما ذكر باعتبار
كونها معاني بل باعتبار معنى واحد وهو ما يستحيل دوامه الذي هو معنى العرضية لان في الكل
معنى العرض قائم فثبت ان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وعند اختلافها لا ينتظمها لفظ
واحد وانما يحتمل ذلك اللفظ كل واحد منها على الانفراد ويسمى هذا مشتركا لا عاما لان افراد
العام متفقة لا مختلفة ولا عموم للمشترك عندنا وقد ذكر الخصاف في كتابه بعد هذا البحث
في المشترك انه لا عموم له فعرفنا ان هذا سهو منه في العبارة او ما ذكر وتاويله ان المعنى الواحد
لما تعذر محله باعتبار عمومه المحال سمي معاني مجازا للتعذر محاله كما يقال مطر عام لانه عم
الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قلت على هذا
ينبغي ان يكون كل العموم مجازا لان المعنى واحد في كلها وانما تعدد وتكثر باعتبار المحال
ويعرف هذا في علم الحكمة قال رحمه الله لا يكون كل العموم مجازا على ما قلت لان العام
الذي نحن فيه الذي يستدعي الافراد انما هو في الخارج دون الذهن ولا شك ان ما في
الخارج مشتمل على آحاد وافراد وما يقول من اتحاد المعنى في العمومات في الذهن دون
الخارج فوضح السبيل والمعنى الواحد الذي تعم باعتبار محاله هو واحد في نفسه وانما تكثر
باعتبار المحال وهذا مجاز بلا شك كذا ذكره رحمه الله وفرق بعضهم بين شمول المعنى الكلي
بالاوجود له في الخارج كشريك الباري وبين من زيد وعلى هذا يظهر الفرق بينهما
وقيل كانه اراد من المعاني محال المعاني بطريق المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل
كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي خذوا ثيابكم بذلك الطريق لان محل الزينة
الثوب كما جاز عكسه في قوله تعالى عند كل مسجد اي عند كل صلوة اذ المسجد محل الصلوة
لكن هذا التاويل انما يستقيم ان لو قال ما ينظم جمعا من الاسماء والمعاني لان كلها او احدهما
وهنا ليس الكلام لاحدهما بل لهما جميعا لانه قال في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء
ومعاني تلك الاسماء بحسب اختلاف المحل صارت كانها جمع فكان اللائق والمعاني
او لان المعاني وان كانت تتعدد مجازا بتعدد محالها لكنها لا تنفك عن المحال فكان
المناسب ان يقول والمعاني لشمولها اذ المراد ذلك والصحيح انه سهو لان احد الشيئين
والعام شمل كلها فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد لانه يودي
الى خلاف الظاهر وهو بعيد كلمة او ولان التاويل يفضي الى استعمال المجاز في التعريف
وذلك نوع اخلال وفي بعض نسخ كتاب الجصاص ما ينتظم جمعا من الاسامي والمعاني

تثبت معنى آخر نحو او فرسا او غيرهما عمرو ولكن اذا رايت اسدا زيدا نحو الخارج غير انسانيته
ذهنك وان كانت انسانية وآخر لا تثبت معنى آخر نحو ذهنك معناه ثم رايت آخر اذا رايت
انسانا وسبع نحو لا تكون الا عند اختلافها فانك تتعددها في الذهن وذلك تتعدد اولا دها
نحو الخارج بل لان تعدد المعاني حقيقة لا تكون اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه تعددها حقيقة
او مجازا فان مراد من قوله جمعا من المعاني معنى قوله سهوا وما وقول انه لا يخلو وقال الامام
علاء الدين عبد العزيز سلمه الله نحو ذهنك غير الاول فثبت ان بعد المعاني انما تكون عند
اختلافها وحينئذ لا يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لابد من ان تكون
متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت افراد العام فلا تدخل تحت لفظ واحد الا بطريق
البدل وذلك يسمى مشتركا والعموم لا عندنا وان اراد الثاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد
يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعدده نحو الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كالخصب يوصف
بالعموم مجازا لما ذكرنا آنفا وقال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الخصاص لم يرد بقوله
او المعاني عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما يشتمل جمعا
من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات
عم الحركات كلها وهي المعاني فجعل رحمه الله على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول
اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والمعلوم وقوله ما يشتمل
دون لفظ يشتمل اشارة الى ان العموم عنده حقيقة نحو المعاني كما في الالفاظ واليه ذهب
بعض اهل الاصول لان العموم حقيقة نحو شمول امر متعدد وهذا يصح نحو المعاني
كما يصح نحو الالفاظ ولذلك يقال عمهم المطر والخصب والخوف باعتبار المعنى من غير
ان تكون هناك لفظ وذهب اصحابنا سوى الخصاص رحمهم الله الى ان العموم حقيقة
في الالفاظ مجاز نحو المعاني وبه قال الاكثرون واستدلوا على ذلك بان المراد من العموم
امر واحد ينسب الى مدلولات الكثيرة نسبة واحدة وعموم المطر ونحوه ليس كذلك
اذ المطر الحال بهذا الموضع غير المطر الحال بالموضع الآخر وكان شمول المطر بحر نباته
لا حقيقة فلا يكون العموم نحو المعنى حقيقة ولهذا قال المصنف رحمه الله نحو تعريف
العام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات تنبيها على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة
وذهب شذوذ من ضعفاء الاصوليين الى ان العموم ليس من عوارض المعاني
لا حقيقة ولا مجازا وهو قول نحو غاية السقوط قال رحمه الله واما المشترك وكل لفظ
احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء على احتلاف المعاني الى قوله على
ما تثبت نحو موضعه اقول المراد من المشترك المشترك فيه نحو المعاني المختلفة مشتركة
والمشترك فيه عباره عن كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء المختلفة

المعاني على وجه لا يراد من جملة تلك المعاني او الاسماء الا واحد معين وبذلك
القيد خرج المطلق لانه يتناول واحدا شائعا في الجنس متعين باختيار من فوض
اليه واما المشترك فلا شيوع فيه ولكن يتناول الافراد على السواء قبل ترجيح واحد منها
اذا الاشتراك عباره عن التساوي حتى ان من اوصى لرجل بمائة درهم والآخر بمائة
ثم قال لآخذ اشتركتما معهما فله ثلث كل مائة ثم التساوي اما ان يكون نحو الاجتماع في
التناول او نحو احتمال التناول وقد انتفى عن المشترك معنى التساوي نحو الاجتماع نحو التناول
كالعام لما ان افراد المشترك قد تكون متضادة كما لقد فتعين معنى التساوي نحو الاحتمال
وهو احتمال ان تكون المراد هذا الفرد او ذلك الفرد فقوله معنى او اسما لادخل فيه
قسما المشترك والمراد من عند ترجيح يخرج به الماول وقوله احتمل معنى يخرج به
العام اذ العام لفظ ينتظم جمعا من المسميات او يخرج العام بقوله من المعاني المختلفة
اذ العام ما يتناول افرادا متفقة الحقيقة على سبيل الاشتمال بخلاف المشترك
فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة على سبيل البدل ولهذا قال من المعاني المختلفة
سانا للمراد منه وقوله على وجه لا تثبت الا واحد من الجملة مراد به اي بالمشترك احترازا
عن المطلق لا احترازا عن العام لانه لو كان احترازا عنه لادى الى التكرار او الاستدراك
لانه قد احترز عنه بقوله معنى او من المعاني المختلفة كما مر بيانه وقيل اراد بمعنى
نوعا من المعاني فدخل فيه العام وخرج بقوله على وجه لا تثبت الا واحد من الجملة
مرادا به وقوله من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد البدل شرط نحو الاشتراك كما هو
شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك ثبت بين المثنى والاسمين ايضا فالقيد
وقوله على اختلاف حال من الاسماء وعلى بمعنى مع كما يقال تجتمع الادب على صغر سنه
والعامل فيه الفعل المقدر نحو الظرف ومحل الظرف النصب على الصفة لاسماء وقوله
على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط والعامل فيه احتمل اي احتمل
معنى من المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا تثبت الا واحد من المعاني او الاسماء
وقوله مرادا تمييز والضمير نحو به راجع الى اللفظ ثم الاسم المتساوي بين المسميات
في تناولها على سبيل البدل انما يسمى مشتركا لاطلاقه على هذا في حال وعلى ذلك نحو اخرى
كالشركين بنهايتان في الاسفاح بالملك المشترك وذلك مثل لفظ العين فانه ان كان
موضوعا باذاء اسم الشمس او اسم الينبوع او اسم الميزان او اسم الركبة او اسم الذهب
فالاشتراك فيه للاسامي المختلفة وان كان موضوعا باذاء مسمى هذه الالفاظ فالاشتراك
فيه للمعاني كذا نقل عن الاستاذ العلامة شمس الدين الكردري سقى الله ثراه وعن
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وكذا المشتري يحتمل ان يكون موضوعا باذاء اسم المباع

او باراء معناه وان يكون موضوعا باراء اسم الكوكب المعروف او باراء معناه وكذا
قوله تعالى احلنا دار المقامة فانه من الحلول وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
من الحل وعلى هذا سائر الفاظ المشترك ويجوز ان يكون المراد من المعاني الصفات المختلفة
كالناهل فانه يتناول الريان والعطشان وهما معنيان مختلفان وكالبائن فانه يحتمل
البينونة من النكاح والحيرات والسرور وغير ذلك ويحتمل البين والبيان ايضا يقول
بان الحبيب بينا وبان الكلام بانا وكالبيع لدفع المبيع بمقابله الثمن ولدفع الثمن بمقابله المبيع
وان يكون المراد من الاسامي المشخصات كالعين او اسماء لعديد الصفات كالقرء وهذا
هو الاوجه ولهذا قال بعده من الاسماء وانه يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى بمعنى الحيض
والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والاستقال
او يتعلق بالمجموع اى هذه النظائر من الاسماء لانها من المعاني ويدل على ذلك ما ذكره القوم
واصول شمس الائمة السرخسى رحمه الله اما المشترك فما اشترك فيه جمع من الاسامي او المعاني
كالعين فانه يشترك فيه مقلة الوجه ونبوع الماء والطليعة ونقد المال والشئ المتعين
من نفسه وكالبائن يشترك فيه البينونة والبين والبيان وكذا ذكر الامام قاضى القضاة سيف الدين
رحمه الله في شرحه المسمى بمختصر التقويم وانما اعاد لفظ مثل في المولى لان المغايرة بين الشيئين
قد تكون على وجه تكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب
الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما فازال هذا
الوهم باراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك ثبت في النوعين جميعا ثم لما بين ان لا عموم
للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو القديم توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة
على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك ولهذا قال على الاحتمال الاعلى
العموم ثم ان من الاسماء المشكلة المولى فانه مشترك بين المولى الاعلى وهو الذى صدر منه
الاعتاق وبين المولى الاسفل وهو الذى وقع عليه الاعتاق ولهذا قاله علماؤنا رحمهم الله
لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم لا تصح الوصية لان المولى يحتمل
المولى الاعلى والاسفل وهما متغايران في المعنى اذ الوصية للاعلى لشكر النعمة وللاسفل للزيادة
في الانعام ولفظ المشترك لا ينتظم المعنيين جميعا للتغاير بينهما فبقى الموصى له مجهولا بخلاف
ما اذا حلف لا يكلم مواليه فانه يتناول عمته الاعلى والاسفل لان الداعى الى اليمين لا يختلف
فيهما فكان بمنزلة القائم ومنها لفظ القرء فانه يحتمل الحيض والطهر باتفاق العلماء
رحمهم الله وانه غير منتظم لهما بل اذا حملناه على الحيض بدليل يدل عليه لا تكون الاطهار
مرادة عندنا واذا حملناه الخصم على الطهر بدليل لا تكون الحيض مرادة عنده وانما قال
من الاسماء لان القرء الذى هو مصدر ليس بمشترك بل هو موضوع لمعنى الجمع وكذلك

الفعل منه ليس بمشترك يقال ما قرأت الناقة سلا قطا اى لم تجمع في رحمها ولذا قال الشاعر
هجان اللون لم تقرأ جنينا اى لم تجمع قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله السلا بالقصر
الجلد الرقيق الذى يكون فيه الولد من المواشى والهجان من الابل البيض ويستوى فيه
المذكر والمؤنث والجمع يقال بعير هجان وناقة هجان وذكر في الصحاح القرء بالفتح الحيض
والجمع اقراء وقروء والقرء ايضا الطهر ثم المشترك مشتق من الاشتراك وهو الاختلاط
ولا عموم للفظ المشترك لان شموله بحسب البدل لا بحسب الاستظام وقيل لان اللفظ بمنزلة
الكسوة والمعنى بمنزلة الملتبس ولا يمكن ان يلتبس الشخصان كسوة واحدة في زمان واحد
بخلاف العام لان الكل بمنزلة كسوة واحدة وقيل اللفظ بمنزلة القالب والمعنى بمنزلة
اللبن فيه ولا يمكن ان يضرب اللبنان بقالب واحد في زمان واحد وقيل اللفظ بمنزلة
الراكب والمعنى بمنزلة المركب ولهذا يقال الاسماء المترادفة وهى تبنى عن ان يكون اللفظ
راكبا لان الترديف ما يرد في الراكب والشخص الواحد لا يركب مركبين دفعة واحدة
انما لا يجوز ان يراد بلفظ واحد معنيان مختلفان دفعة بخلاف العام لان كل فرد
منه بمنزلة ملتبس واحد ولبنة واحدة ومركب واحد فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا
فيجوز ثم من نظائر المشترك الصدع فانه اسم لليل والصبح جميعا على احتمال الصدع احدهما لاعلى
عمومها وشمولها دفعة فان قيل الغرض من وضع الاسامي الافهام والتمكن من الموجودات
بالتسمية فلو وضع اسم لشئ ولضده او لخلافه لادى الى نقض الغرض من الوضع مع قدرة
الواضع على وضع اسم على حدة لكل شئ قلنا الابهام ايضا غرض كالافهام فان المتكلم
اذا كان غرضه ايقاع العلم للسامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا وان
اراد ان يحصل له العلم بهما يقول اخبرني فلان بن فلان بكذا فدل ان كل واحد منهما
غرض المتكلم ولهذا وضعوا الفاظا مبهمة ولان العرب في اماكن متباينة وقبائل
متباعدة فيجوز ان يضع اهل قبيلة اسما لشئ معلوم ويضعه اهل قبيلة اخرى بعيدة عن
الاولى لشئ آخر معلوم ثم يتقادم الزمان حتى اشتهر ذلك فما بين القبائل وربما بين كل
الاسم لكل واحد من المسميين على الانفراد فصار اسما مشتركا ومثل هذا يوجد في غير العربية
ايضا فلا معنى للانكار فان قيل قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر الآية وقوله انى الله وملائكته يصلون على النبى يدل على
ان المشترك عموما اذ السجود لفظ واحد واريد به معنيان مختلفان لان السجود في حق
الناس هو وضع الجبهة على الارض وفي حق غيرهم هو الخضوع والصلوة لفظ واحد
واريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
قلنا الخبر مقدر كانه قيل الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ويسجد له

الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وسجد له كثير من الناس ويكون بسجد
الاول والثالث بمعنى وضع الجبهة وسجد الثالث بمعنى الخضوع وجاز حذف الخبر
لدلالة ما يقارنه عليه وكذا الخبر مقدر في الآية الثانية كانه قيل ان الله يصلي وملائكته
يصلون عليه او يقول ان السجود بمعنى الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار الشرف النبي
صلى الله وسلم فكان متواطيا لا مشتركا او من قبيل عموم المجاز فان قيل كيف عرف
المشترك في المفهوم واصول شمس الائمة السرخسي رحمه الله بلفظ الاشتراك وانه يستلزم
الدور لمن يقول في تعريف العلم هو ما قام بالعالم قلنا المراد من المشترك ههنا ما هو
المصطلح بين القوم والمراد من الاشتراك ما هو المتعارف بين اهل اللغة فلا دور
وقيل لفظ الاشتراك شيء ظاهر لا اخفاء فيه من حيث المصدر وانما الخفاء في ان
الاشتراك باي شيء ثبت من حيث الاسامي او المعاني وفي كيفية الاشتراك على سبيل
الانتظام او على البدلية بخلاف العلم فان فيه غموضا ولهذا قال بعضهم العلم لا يحد وعشرة
بعضهم بالاعتقاد وبعضهم بحركة القلب وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالتبين وبعضهم
بالتجلي وغير ذلك ثم المشترك شامل للمجمل في كون المراد بهما مجهولا فان الاشتراك
عبارة عن المساوات وفي الاحتمال وجدت المساوات وتفارقه من حيث ان المشترك
يحتمل ادراك المراد باسعانة التامل في صيغة اللفظ ومعناه لغة بسبب رجحان بعض
وجوهه على بعض فيعرف انه هو المراد من غير بيان آخر نظير قوله تعالى ثلثة قروء
فان اصحابنا رحمهم الله عليهم تاملوا في معنى فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة
وذلك في الحيض دون الطهر لان الجمع هو دم الحيض وبه يحصل الانتقال اذ الطهر
هو الاصل وكذا تاملوا في لفظ الثلثة على ما عرف ونصب لغة على التمييز عن التشبيه
من باب ملاء الاناء عسلا والمجمل لا يدرك المراد به بمجرد التامل ما لم يرجع في بيانه
الى المجمل لاجل معنى زائد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة فانه زيد على المعنى اللغوي
في هذين اللفظين آخر في الشرع فان الصلوة لغة عبارة عن الدعاء وبحرك الصلوين
والزكوة عن الطهارة وكل ذلك غير مراد ههنا بل المراد منها هذه مع شيء آخر زيد عليها
شرعا لا يدرك ذلك الشيء لغة او لانسداد باب الترجيح لغة كلفظ غريب متوحش
لا يكون معنى اولى به من آخر كالهلوع فانه مجمل فسر بقوله تعالى اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا وكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق
مجمل لا يدرى انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فانه اسم للرياح والعطشان
ولا يعرف المراد به من غير امر سابق يدل عليه وكما لو اوصى لموالي بثلث ماله وله
معتقون ومعتقون وابناء العم وانصار انه مجمل يرجع اليه في بيانه فان مات قبل البيان

بطلت الوصية لانه لا يعلم ان المراد من هو اذ في كل واحد معنى يقتضي ان تكون الوصية
له وانسد باب الترجيح فمن المعتقين انعامهم عليه وهو يقتضي ان تكون الوصية جزاء لانعامهم
ومن المعتقين انعامه عليهم وهو يقتضي ان تكون الوصية لهم انما ما لذلك الانعام ومن ابناء
صلة قرابتهم ومن الناصرين جزاء نصرتهم وهذا شيء لا يدرك المراد بالفعل واللغة وليس
بعضه اولى من الآخر وما قيل كل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا لا يستقيم الا بتاويل
وهو ان يجعل المجمل في كون المراد بهما مجهولا كما سبق ذكره وانما ذكر المصنف رحمه الله
المجمل ههنا ايفاقا لاتمام الفرق بين المشترك والمجمل الا ترى انه يذكر المجمل بعد هذا
وقيل انما ذكر لان بعض اهل هذا الفن جعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل
مما يعرف بالتامل في القرائن فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما مما ذكرنا
قال رحمه الله واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه الى قوله وهذا باطل
اقول عبارة عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي والاجتهاد فقوله
بغالب الراي احتراز عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بدليل قطعي فانه لا يسمى
ماولا بل مفسرا وكذا الخفي والمشكل والمجمل اذا بين بقطعي يسمى مفسرا فان قيل
المشكل اذا علم ترجحه بالراي يكون ماولا ايضا وكذا الخفي نعلم ان قوله من المشترك
ليس بلازم قلنا اراد به والله اعلم ما ترجح من المشترك وما في معناه مما يعرف
بالراي كالمشكل والخفي وقيل انما وقع تقييده بالمشترك لسبق ذكر المشترك لا لان
ذلك القيد لازم في تفسير الماول ثم الماول مشتق من آل اذا رجع واوله اذا رجعه
وصرفه من الرجع بمعنى الرد ومآل هذا الامر كذا اي عاقبته فالماول عاقبة المراد
بالمشترك فهو مفعول فعل الماول وقوله في موضع اللفظ اي في ما خذه وقوله عاقبة
الاحتمال اي آخر احتمال اللفظ اياه وقوله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته امر
الكتاب من تبين صدقه وظهور ما يظن به من الوعد والوعيد وقوله فتكون هذا
اللفظ اي لفظ المفسر مقلوبا من التفسير ومثلوا الكلام جايز كما قال جذب
وجبذ بمعنى مد وطمس وطسم بمعنى درس وانمحا وذكر الجوهري ان طمس مقلوب
طسم وبض الماء اي سال قليلا قليلا وضبب بمعناه وهذا لو ثبت ما ذكره المصنف
رحمه الله وذكر في كتاب ادب الكتاب قولهم امحل وامضحل اي ذهب وثبت
اللحم وثبت سائر النون وبقدمه اي اثبت وان الصاعقة والصاقعة وغرسه
وغشمه وانبضت القوس وانضبتها اذا جذبت وترهاء ارسلة فصوت
وما اطيبه وايطنه وذكر جار الله في الكشاف خلاف ذلك حيث قال في قوله
يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وقد الحسن من الصواقع وليس بقلب

المتواعق لان كلا البناءين سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناءً على حياله
الا ترى ان قول صفعه على راسه وصفع الديك وخطيب مصقع يجعل في خطبته وخطيره
جذب ونجذب ليس بقلبه لاستوائهما في التصرف وقوله وهذا معنى قول النبي يعود الى
ما مر ان التفسير هو الكشف بلا شبهة اى الكشف التام هو معنى التفسير في قوله صلى الله
عليه وسلم من فسر القرآن برايه اى قضى وقطع وجزم بتفسير على ان مراد الله تعالى
من هذا الآية هذا لا غير فان ذلك مكشوف لي بلا شبهة وذلك انما قال برايه ومعنى
فليتبوأ فليتنزل يقال تبوأت منزلا اى نزلته وفي المصادر التبوء جاى كرفس وقيل
فليتبوأ فليتخذ مقعده من النار بمعناه فمقعده النار فكان هذا مرادفا معنى الخبر وانما استحق
هذا المفسر هذا الوعيد لانه نصب نفسه صاحب الوحي في العلم عراد الله تعالى
برايه وهو كذب والنار معدة للكافرين لقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين
وانما قال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برايه ولم يقل تاول القرآن برايه لان المتاول
غير مستحق لهذا الوعيد بل المفسر برايه هو المستحق له لما مر بيانه ولما علمت ان المفسر
هو مكشوف المعنى كشفا بلا شبهة وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد
مصيب اى لما هو الحق حقيقة لان من فسر القرآن برايه كان مصيبا ايضا عندهم
والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد وقد اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على المفسر
بالاجتهاد فعلم بهذا ان المجتهد يخطي وفيه ابطال لقولهم ان كل مجتهد مصيب وانما وقعوا
في هذا لقولهم بوجوب الاصلح والباء في قوله فضى ساويله للاستعانة او السببية والضمير
في انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اى حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجتهدت
في استخراجه هو مراد الله تعالى فان قيل انما يتبين ان المراد من الماول بالراى والاجتهاد
فلم يدخل في اقسام النظم قلنا بالراى تبين ان المراد من المشترك ثم بعد ما ظهر
المراد بالراى ثبت الحكم ثبتا فيه ضرب احتمال كالعام المخصوص وخبر الواحد الاحدي
ان النص المجمل اذا احتمل بيان خبر الواحد كان ذلك الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد
لا يوجب العلم قطعا لما ان بعد البيان يضاف الحكم الى النص المفسر لا الى الخبر وكذا
ههنا بعد ما بين بالراى يضاف الحكم الى الصيغة لا الى الراى ثم ما ترجح من المشترك
بغالب الراى ما قال علماؤنا رحمه الله تعالى عليهم في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ان المراد من القروء هو الحيض بالتامل في صيغة الآية وغيرها وذلك بوجوه
الاول ان صيغة القروء في الجمع تقال ما قراءت الناقة سلا قط اى ما جمعت في رحمها
ولا بمعنى ما حبلت السلا مقصورا الجلدة الرقيقة التي يكون فيها الولد من المواشي
ان نزعت عن وجه الفصيل ساعة يولد والا قتلته وكذلك اذا انقطع السلا في البطن

هذا المعنى مع الاول

فاذا خرج السلا سلمت الناقة وسلم الولد وان انقطع في بطنها هلكت ومنه المقراة الحوض
لاجتماع الماء فيه والقراءة لاجتماع الحروف والكلمات والقرآن لاجتماع القصص والامثال
والامر والنهي والوعد والوعيد فيه وسميت الضفيرة قرءا لاجتماع الناس ومعنى الجمع
والاجتماع حقيقة في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم اما الطهر فانما وصف
بالاجتماع مجازا بسبب انه مجاور زمان اجتماع الدم وقيل لان الاجتماع عبارة عن
انضمام الجوهريين فصاعدا وصفة الجوهرية في الدم لا في الطهر الثاني ان القرء هو الانتقال
يقال قرء النجم اذا انحط من مكان الى مكان والدم هو المنتقل من الباطن الى الظاهر
لا الطهر فانه الاصل في بناء آدم ولان الانتقال عرض وقيام العرض انما يكون بالجوهر
وهو الدم الثالث ان لفظة الثلثة اسم خاص وضع لعدد معلوم لا يحتمل الزيادة ولا النقصان
وذلك انما يتحقق حقيقة في الحيض لان في الطهر اذا حمل على آخر الطهر لا ينقضي العدد بانه
انما اطلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدد بالاتفاق ولو طلقها في الطهر
تحتسب هذا الطهر من الاقراء عند الحكم واذا كان كذلك فاذا طلقها في آخر طهر ثم وجد
طهران آخران تنقضي العدة عنده مع انقاص العدد لانه يكون العدة طهرين وبعض الثالث
وذلك ليس بثلثة حقيقة واذا حملنا القرء على الحيض لا ينقص العدد فكان ما ذكرنا اولى
فان قيل ما مضى من الطهر الذي طلقها فيه داخل تحت حكم ما عفى عنه حكما فلا يكون
العدد ناقصا كما في شهر رمضان اذا لم ينو من الليل حتى اصبح اجزاه النية ما مضى وبين
انصاف النهار وما مضى خاليا عن النية داخل فيما دخل تحت النية حكما حتى صار كانه نوى
من الليل قلنا على تقدير التسليم ما ذكرتم متحقق حقيقة وحكما فكان
ما ذهبنا اليه اولى السرابع ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم بدليل انها لا تجب
الا بعد الشغل او توهمه والحيض هو الذي يستبرأ به الرحم دون الطهر ولذلك كان الاستبراء
من الامة بالحيضة الخامس هو انه تقال اقرات المراة اذا حاضت وقال ابو عمرو بن
العلاء دفع فلان جاريته الى فلانة تقرئها اى تمسكها عندها حتى تحتبس الاستبراء كذا في
الكشاف فان قلت فما يقول في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اى في عدتهن والطلاق الشرعي
انما هو في الطهر قلت معناه مستقبلات لعدتهن كما يقول لقيته لثلث بقين من الشهر
تريد مستقبلا لثلث وعدتهن الحيض الثلث وقيل اللام للعاقبة لان الطلاق لاجل القرء
حتى يصير معتدا به ويصير في العاقبة للعدة فان قلت فما يقول في قول الاعشى مؤنثة ما لا
في والحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا وقبله اني كذا عام انت جاشم غزوة
تشد لاقصاها عزيم عزائكا قوله مؤنثة ويروى مؤنثة صفة عزوة وحشمت
الامر اى تكلفته وقال رجل ما مضى العزيم مجدد في الامور والعزاء الصبر يقول تكلف

نفسك كل عام غزوة تشتد عليه عزيمة الصبر غزوة لكثرة مال الغنيمة وتزيد الرغبة
في الحج لما ضاع له لك السنة من اطهار نسائك اراد انه يخرج كل سنة الى الغزو ولا يغشى
نساءه فيضيع اقراؤهن اى اطهارهن لانه انما يضع له التسعة زمان الطهر لان زمان
الحيض الذى يحرم غشيان المرأة قلت اجاب جار الله العلامة عن هذا وقال اراد
اى الشاعر لما ضاع فيها من عدة نسائك لشهرة القروء عندهم له الاعداد بهن اى من مدة طويلة
كالمدة التى تعتد فيها النساء استطال مدة غيبته عن اهله كل عام لاقتحامه له الحروب والغارات
وانه يمر على نسائه مدة كمدة العدة لا يضاجعهن فيها او اراد من اوقات نسائك فان القرء
والقارئ جاءا فى معنى الوقت ولم يرد لا ختصاصه لا طهرا السادس ما استدل به على الهدى
الشيخ ابو منصور لما تريدى رحمه الله وهو قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من
نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر حيث تعرض عند ذكر الخلف وهو الاشهر اليأس
عن الحيض دون الطهر فعلم بذلك ان الاصل هو الحيض دون الطهر لان الخلف انما يخلف
الاصل اذا لم يوجد له الخلف ما هو الاصل كالماء له حتى الوضوء لما لم يذكر له قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وذكر له خلفه وهو التيمم
بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا علم ان آلة الغسل له الاصل الماء فلذلك
ههنا لما ذكر اليأس عن الحيض دون الطهر له الخلف علم ان المراد من الاقراء الحيض
السابع هو ما استدل بقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
فان ذلك يدل على ان المراد من القرء الحيض لان عدة الاماء نصف عدة الحرائر
اذ انث الرق له التنصف لانى البديل والنبى صلى الله عليه وسلم صرح فى علة الامة
بلفظ الحيض فلو قلنا فى عدة الحرائر بالاطهار لكان انث الرق له التبديل والتنصيف
محالا وانه لا يصح ولانه لو كان المراد من القرء الطهر لكان عدة الامة طهرين وانه خلاف
النص فان قيل ان الله تعالى ذكر القرء مؤنثا حيث قال ثلثة قروء والطهر مذكر والحيض
مؤنث فدل ان القرء جمع القرء الذى بمعنى الطهر حتى يستقيم ذكره مؤنثا اذ قاعدة
كلام العرب ان تأنيث العدد من الثلث الى العشر له المذكر وتذكر له المؤنث وله الجمع
يعتبر الوحدان فى حق التانيث والتذكير يقال ثلثة رجال وثلث نسوة قلنا هذا
تانيث راجع الى اللفظ واللام الخارج من الرحم اسمان احدهما مذكر وهو القرء والآخر
مؤنث وهو الحيض كالبين والحنطة فلما ذكره باسم القرء ذكره بعلامة التانيث قال
رحمه الله واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته
الى قوله وهذا ظاهر له الاحلال اقول القسم الثانى له وجوه البيان بذلك النظم
هو البيان وهو اظهار المراد للمخاطب او ظهوره له على ما مر له طرف اذ هو يحتمل

نفس الظهور وظهور اوضح فاوضح كما سبق ذكره فلهذا قال له وجوه البيان بلفظ
الجمع اذ وجه الشئ طريقه اولا ان هذا القسم بحسب بيان المتكلم متعدد لانه يجوز ان يبين
المراد بيان سبق الكلام لاجله او بيان لم يسبق الكلام لاجله او بيان سبق معه
احتمال المجاز والتخصيص والتاويل او بيان سقط به الاحتمالات اجمع لطرد ذلك
اذا قال قائل رأيت فلانا حين جاء القوم فذلك مجئ القوم هنا ظاهر لان سوق الكلام
لبيان رؤية فلان لا لبيان مجئ القوم واذا قال جاء القوم على قصد بيان مجئ القوم فهو نص
واذا اراد له البيان وقال جاء القوم انفسهم كلهم اجمعون صار مفسرا لان ذلك النفس
يدفع احتمال التفرق فيصير مفسرا وقال شمس الائمة رحمه الله الظاهر ما يعرف المراد
منه بنفس السماع من غير تامل وهذا يدل على ان عدم السوق له الظاهر ليس بشرط بل هو
ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لا ثم البيان قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول وعند
بعض المتكلمين لا يكون الا بالقول وهو فاسد بدليل بيان جبرئيل عليه السلام مواقيت الصلوات
للنبى صلى الله عليه وسلم بالفعل وهذا القسم يختص بالمتكلم من حيث انه كيف يظهر المراد بذلك
النظم وهو نظم الخاص والعام والمشترك والمأول بيانا يفهم منه المعنى بمجرد السماع او على
وجه بقى فيه شئ من الاحتمال اولا كما سبق بيانه وهذا القسم ايضا ينقسم اربعة اقسام
الظاهر والنص والمفسر والمحكم والدليل على الانحصار فيها اتى اللفظ اما ان يكون المراد منه
ظاهرا للسامع اولا الثانى يجئ بيانه له والاول اما ان يقبل التخصيص والتاويل اولا الاول
هو النص والثانى اما ان يحتمل النسخ والتبديل اولا الاول المفسر والثانى المحكم اما
الظاهر فهو اسم لكل كلام ظهر المراد اى مراد المتكلم به للسامع بصيغته اذا كان هو من اهل
اللسان بدون تصرف من المتكلم وراء الصيغة اذ لو تصرف فيه بان ساق الكلام لاجله
لصار نصا وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف فقوله بصيغته احتراز
عن النص اذ ظهور المراد فيه بمعنى من جهة المتكلم لا بنفس الصيغة وقيل احتراز بصيغته
عن الخفى والمشكل اذ المراد بهما لا يظهر الا بالطلب والتامل والنص خرج بقيد آخر مراد
وهو كون اللفظ عين مسوق له والاول هو المناسب لكلام المصنف رحمه الله حيث
قال له تعريف النص النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم لا في
نفس الصيغة ويخرج من قوله بصيغته المفسر والمحكم لان المفسر له ظهوره على ظهور
النص وزاد المحكم ظهورا على المفسر واذا خرج النص فيهما اولى بالخروج ويخرج بها
الخفى والمشكل ايضا ومثال الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان الآية الاولى ظاهرة له امر بنى آدم بالاتقاء

والثالثة القطع وهو البائنة المفصل والثالثة الإطلاق والاذن بالنكاح لان من كان عالما بلسان العرب اذا سمع هذا اللفظ فهم منه الاذن وحل النكاح لما ان ادنى درجات الأمر ان يكون المامور به مطلقا من جهة الآمر ماذونا فيه من قبله وكذا قوله تعالى احل الله البيع من هذا القسم فانه ظاهر في احلال البيع قال رحمه الله واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر الى قوله اولى منه اقول النص هو الذي ازداد وضوحا على الظاهر بسبب معنى من جهة المتكلم بان ساق الكلام للمقصود لا في نفس الصيغة اي لا بسبب معنى في نفس صيغة النص كما في الظاهر فكان في النص زيادة ظهور ليست في الظاهر والنص لغة الزيادة على الاصل والمبالغة في الاظهار من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت منها سيرا بتكلف فوق سيرها المعتاد ومنه المنصة بفتح الميم قاله في المغرب قال الماشطة تنصت العروس اي ترفعها فتقعدها على المنصة تظهر في العروس زيادة ظهور وراي ما تظهر منها بقامتها وكذلك الكلام يظهر له بالسوق زيادة جلاء فوق ما يكون بالصيغة نفسها وقال ابو عبيد النص منتهى الاشياء وغايتها ومنه حديث علي رضي الله عنه اذا بلغ النساء نص الحقاب فالعصبة اولى فان نص الحقاب غاية البلوغ والحقاب في اللغة جمع الحقب بالضم وهو ثمانون سنة ويقال نصصت الرجل اذا استقصيت مسالته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده ثم انه ليس للنص لفظ يعلم هو به وانما يعلم من نفس تصرف المتكلم بان يسوق الكلام لما لا يدل عليه ظاهر اللفظ لغة ولهذا قال بعض اصحابنا رحمهم الله في حد النص هو الظاهر الذي سيق لكلام لغيره واريد بالاسماع والانزال دون ما دل ظاهر اللفظ عليه لغة ومثال النص قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان هذا ظاهر في اطلاق النكاح واباحته لان كل عربي سمع هذه الآية فهم منها جواز النكاح واباحته من غير تامل لانه امر بالنكاح وادنى درجات الامر الاباحة كما مر ولكن الآية ما سيقت لمجرد اباحة النكاح بل لبيان العدد لان كل عالم بلسان العرب اذا سمع هذا الكلام فهم ان سوقه للعدد وكيف لا يفهم وقد بدا الله تع باصل العدد وهو المثنى ثم زاد عليه عددا هو ثلث ثم آخر وهو رباع ثم عقب ما ليس بعدد فقال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ففي نظر فهما ذكرنا من انواع التصرف نظر المنصف دون الجاحد المعاند عرف ان سوق الكلام للعدد لا لمجرد بيان اباحة النكاح بل لبيان الاباحة المقيدة بالعدد فكانت الآية نصا في ذلك ولان جواز النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الآية بنص آخر وبفعل النبي صلى الله عليه وسلم فان نكاح خديجة رضي الله عنها كان قبل البعثة وقد رعليه فكان بمنزلة النص الصريح في حق الجواز لكن العدد لم يكن مبينا وفعله صلى الله عليه وسلم بتزوج التسع كان مخصوصا به فلم يصلح

بيانا

بيانا للعدد في حق الامة فنزلت الآية لبيان العدد لكون الحاجة ماسة اليه فكانت الآية مضافة العدد زايدة على الظاهر في البيان لان في النص ما في الظاهر من نفس الظهور وللسامع وزيد فيه بيان آخر سوى بيان الظاهر ولان نفس جواز النكاح لو كانت مسوقة لا تقتصر على قوله فانكحوا اذ المقصود حاصل به فان قيل جاز ان يكون المقصود كلها فكان نصا فيها قلنا ليس كذلك اذ الاباحة عرفت بدليل آخر فكان حمله على ذلك حمل الكلام على الاعادة لا على الافادة فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا قلنا الحال لا تخلو اما ان كان النص المبيح للنكاح سابقا او لم يكن فان كان فظاهر وان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار بالظاهر وان لم يكن بالنص فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلنا الاول اهم لانه يقع التكرار فيما هو المقصود او نقول لا يجوز ان يكون هذا النص الا لاحقا لانه اذا كان سابقا يتكرر قصدا بلا فايدة واذا كان لاحقا تتكرر ضمنا مع فايدة وذلك لان بيان العدد مهم ولا يمكن ذلك الا مرتبا على ذكر اباحة النكاح ليعلم ان المراد عدد النساء فيثبت التكرار ضمنا وقوله تعالى ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كالملاقى في آية التحريم كذا في الكشاف فاريد بالطيب الحلال لان الطيب هو المطلق شرعا وقيل معنى ما طاب ما ادرك وبلغ من طابت الثمرة اذا ادركت وابتغاء والتاويل الاول اولى لانه لا فايدة في قيد الادراك لانه يجوز نكاح الصغايرة وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع معدولة عن اعداد مكررة اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد تنتين تنتين وثلثا ثلث وارباعا اربعا ومعنى التكرير في ذلك ان الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح ريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقول للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلثة ثلثة وارابعة اربعة ولو افردت ولم يكن للمعنى وجاء العطف بالواو دون او كما جاء في المثال المذكور بالواو ولو ذهبت تقول اقتسموا هذا المال درهما درهما او درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة علمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموه الا على احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بينها فيجعلوا بعض القسم على تنتين وبعضه على سدس وبعضه على تسع وذهب معنى تجويز الجمع بين انواع القسمة الذي دلت عليه الواو وتحريره ان الواو دلت على اطلاق ان ياخذ الناكحون من ازادوا نكاحها من النساء على طريق الجمع ان شاؤا وخيرهم في ذلك ان شاؤا منفردين فيها يحظر عليهم ما وراء ذلك فان خفتم الا تعدلوا بين هذه الاعداد فواحدة اي فالزموا او فاختاروا واحدة وذكروا الجمع راسا فان الامر كله بيد ورمع العدل فايما وجدتم العدل فعليكم به كذا في الكشاف واذا علم ذلك فالتنصيص على العدل المذكور

منع الزيادة عليه وعن ابن ابي ليلى وابراهيم النخعي وبعض الروافض انه يجوز الجمع
بين نكاح التسع تمسكا بظاهر هذا النص وهو فاسد اذ المثنى ليس عبارة عن الاثنين
والثلث والرباع ليسا بمعنى الثلثة والاربعة حتى يصير ذلك تسعا عند الانضمام وانما
هي معدولة عن الاعداد المكررة كما مر بيانه ولانه لو كان المراد التزوج بالمجموع
على وجه الاجتماع لم يكن لقوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة معنى اذ عند الخوف
لا يجب ان ينزل الى واحدة بمرة لان بينها وسائط وهي الثمان والتسع والست ونحو ذلك
ويؤيده ما روى ان غيلان الديلمي اسلم وتحته عشر نسوة فاسلمن معه فقال له النبي
صلى الله عليه وسلم اختر منهن اربعا وفارق سائرهن ففيه بيان منتهى ما يحل من
العدد وقال الزجاج قوله مثنى وثلث ورباع بدل مما طاب لكم ومعناه اثنين اثنين
وثلثا ثلثا واربعا اربعا والله تعالى خاطب العرب بافصح اللغات وليس من
شان البليغ ان يعبر عن التسعة بالاثنين والثلث والاربع لان التسعة قد وضعت
لهذا العدد فيكون عيا في الكلام تعالى الله عن ذلك وقال ابن الانباري هذه الواو
معناها التفرق وليست جامعة والمعنى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وانكحوا
ثلث وعدل الحال الاولى وانكحوا رباع وعدل الحالين قوله فان هذا ظاهر في الاطلاق
اي في رفع القيد وهو قيد الحرمة اذ الاطلاق والاحلال في الشرع سواء وفيه استعارة
بديعة لان القيد كما يمنع المقيد عن المشي فكذلك صفة الحرمة للفعل مانعة للمسلم عن
مباشرة ذلك الفعل فلما ابيح الفعل دفع عنه القيد واطلق وقيل في اختيار لفظ الاطلاق
اشارة الى ان الاصل في النكاح هو الحظر لان النكاح رق ومملوكية ولونها حرة ينافي صيرورتها
مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي لكونها من بنات آدم وصيرورتها مصيبة للماء المهين
ينافي التكريم لكنه ابيح للضرورة ففي لفظ الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة والضمير
في لانه للنكاح وفي قصد للعدد وفي به للسوق اي قصد العدد بالسوق فازداد هذا الكلام
وهو قوله تعالى فانكحوا الى قوله ورباع وضوحا غير الاول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء من غير ذكر عدد وبسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا
المعنى لم يكن مفهوما من الاول وكذا قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في
اطلاق البيع وتحريم الربوا نص في التفرقة بين البيع والربوا في الحل والحرمة بدلالة
سياق الآية وسياقها اما سباقها فقوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا
كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس بتلك الوعيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع
مثل الربوا فسوى بينهما فرد الله تعالى تسويتهم بينهما حيث بين التفرقة بقوله واحل
الله البيع وحرم الربوا فالى متساويان اذ الحرمة مع الحل ضدان والتسوية بين

الضدين في الحكم محال واما سياقها فهو انها نزلت للتفرقة بينهما ردا على الكفرة
في دعواهم المساواة بينهما ولذا قوله تعالى يمحق الله الربوا اي يذهب بركة الربوا فكان
الربوا مذموما بكل حال فحرمته ثم ان الكفرة القائلين بتسوية البيع مع الربوا في الحل
جعلوا الربوا اصلا في الحل والبيع تابعا فيه حيث جعلوا الربوا مقيسا عليه في الحل فكان
الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم لغاية عنادهم فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في
الاديان الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع مثل الربوا مبالغين في حل الربوا وانما قلنا
انهم كانوا يعلمون حرمة الربوا لان حرمته كانت مشهورة في الاديان الماضية لقوله تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وعن بعض المشايخ انه قال في هذه الآية دلالة على
القياس حجة لان الله تعالى رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو المماثلة ولم يرد
قياسهم فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فاني يتساويان نفي المساواة التي هي
شرط صحة القياس ولم يقل قاسوا والقياس ليس بحجة ثم اعلم ان النص ما يزداد
وضوحا لمعنى من المتكلم عاما كان او خاصا لكن ذلك الازدياد لما كان لا يحصل الا بقرينة
خاصة ظن بعض الفقهاء ان النص اسم للخاص فقط وقال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يكون الظاهر حجة في غير ما سيق له وليس كذلك
عندنا اذ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فكان النص ظاهرا بصيغة الخطاب
نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها والظاهر من النص بمنزلة التبع من
المتبوع قوله وحكم الاول اي الظاهر ثبوت ما اسطم يقينا اي ما تناوله وكذا الثاني
وهو النص الا ان هذا اي الثاني وهو النص عند التعارض اولى من الظاهر لزيادة
قوته وذلك لان ما في الظاهر من نفس الظهور للسامع موجود في النص وفيه
شيء آخر وهو زيادة البيان بالسوق وتلك الزيادة وصف لا علة فيتساويان
فيما هو ثابت لهما ويسلم للنص ما اختص به من زيادة السوق فيترجح النص بما هو
سالم له على الظاهر نظيره تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله عليهما الاول نص في ان مدة الرضاع حولان والثاني ظاهر في حق
مدة الرضاع لان سوق الكلام في ذلك لبيان مدة الولادة على ما لا يخفى بدلالة سياق
الآية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حملته امه كرها ووضعته كرها
فكانت الاولى راجحة على الثاني عند ابي حنيفة رضي الله عنه قال نعم كذلك الا ان
الآية الاولى وان كانت نصا في بيان مدة الرضاع ولكن التقييد بالحولين يحتمل
الحمل على استحقاق الاجرة فان النص قابل للتاويل بدلالة الآية الثانية لانهم

اجمعوا على ان الرجل اذا طلق امراته وطلبت هي اجرة الرضاع بعد حولين وابى الزوج الاعطاء فانه لا يجبر على ذلك ولو وقع ذلك في الحولين يجبر وقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدي والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا فيما افاده معناه من الاول لان استعمال لا لنفي الفضيلة شائع وكذا استعمال العام في بعض مفهوماته فتعارضا فنعمل في حق المقتدي بالنص ونحمل الاول على نفي الفضيلة ونظير تعارضهما من مسائل الفقه ما اذا قال الزوج لامراته طالقي نفسك فقالت ابنت نفسي تقع تطليقة رجعية لان قولها ابنت ظاهر في الابانة نص في ارادة الطلاق اذا اراد كلام الزوج للطلاق وكلامها خرج جوابا لقوله والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال والسؤال صريح الطلاق وهو رجعي قال رحمه الله واما المفسر فازداد وضوحا على النص الى قوله وذلك قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم اقول المفسر عبارة عن الذي ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص سواء كان ازدياد الوضوح بسبب معنى في النص بان كان لا يحتمل الا وجها واحدا لكنه خفي ذلك المعنى لكون لفظه غريبا فجاء البيان او بسبب معنى في غير النص وهو ارادة المتكلم من العموم الخصوص يعني ان صيغة العموم موضوعة لارادة العموم ومع ذلك يجوز له ان يريد منها الخصوص فكان ارادة الخصوص من صيغة العموم معنى في غير النص اذ النص موضوع للعموم فكان قوله بان كان مجملا نظير الاول وهو قوله بمعنى في النص وقوله او كان عاما نظير الثاني وهو قوله او بغيره فنظير الاول قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فانه مجمل جاء البيان بما بعده وهو قوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونظير الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون على ما ذكره المتن وذكره التاويلات نظير الاول قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقوله غير باغ ولا عاد تفسير قوله فمن اضطر يعني ان المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في اكله وكذلك قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان فكان قوله غير مسافحين ولا متخذي اخدان تفسيرا لقوله محصنين وقيل قوله بمعنى في النص معناه ان البيان يكون متصلا به كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا الآية فانه فسر الهلوع الذي كان مجملا بيان متصل به وهو قوله اذا مسه الشر جزوعا

واذا مسه الخير منوعا وقوله بغيره معناه ان يكون بيانه بكلام آخر منفصل عنه كالصلوة والزكوة بين بهما بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبافعاله لا بيان متصل فان قيل كيف يصح قوله بان كان مجملا فالحقه بيان قاطع فاستند به باب التاويل والمجمل لا يحمل التاويل بل الطريق فيه الرجوع الى المجمل والاستفسار قلنا ان ذلك ممنوع فان المجمل يحتمل التاويل بعد ما الحقه بيان غير قاطع لانه يصير كالمشترك كقوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل لحقه بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله الحنطة بالحنطة الحديث لكن هذا بيان غير قاطع حتى اول العلماء رحمهم الله لفظ الربوا الى الزيادة على القدر والجنس والى النسيئة على الطعم والثمنية وعند ذلك واذا كان ذلك فالمجمل لا يحتمل التاويل قبل البيان وبعد ما الحقه بيان قاطع اما اذا الحقه بيان غير قاطع فهو قابل للتاويل وهو المراد بما ذكره في الكتاب وقيل المراد من احتمال التاويل الاحتمالات الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما قال رجل لفلان علي شيء فان هذا مجمل يرد على السامع احتمالات وهمية بان يفسره بدرهم او بدرهمين او بغير ذلك وتنقطع تلك الاحتمالات بقوله عشرة دراهم مثلا وقيل المراد من قوله فاستند به باب التاويل دوام الانسداد اي انسد بحيث لا ينفتح اصلا لانه كان يمكن ان يجيء بيان غير قاطع ينفتح به باب التاويل فاذا جاء بيان قاطع لم ينفتح به باب التاويل اصلا ويسمى دوام الانسداد انسدادا كما سمي دوام القعود قعودا في قوله تع فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وقوله او كان عاما فالحقه بيان متصل به باب التخصيص نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الملائكة ظاهر في الدلالة على العموم لكونه معرفا باللام لكنه محتمل للتخصيص فاستند باب التخصيص بقوله كلهم لكن لفظ الكل يحتمل التفرق فانقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون وتصلح هذه الآية نظيرة لوجوه هذا القسم كلها فان كل سامع من اهل اللسان اذا سمعها فهم معناها بانه سجد الملائكة كلهم من غير تفرق فكانت نظيرة للظاهر ثم سوق الكلام لبيان انقياد الملائكة صلوات الله عليهم لامر الله تعالى واستكبار ابليس لعنه الله فكانت نظيرة للنص ثم هي غير قابلة للتخصيص والتاويل فكانت نظيرة للمفسر ثم انها غير قابلة للنسخ لكونها اخبارا فكانت نظيرة للمحكم وذكر ابو البقاء رحمه الله في اعراب القرآن اجمعون تاكيد ثان عند الجمهور وزعم بعضهم انها افادت ما لم تفده كلهم وهو انها تدل على ان الجميع جاؤا في حال واحد وهذا بعيد لانك تقول جاء القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا ولانه لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا قلت فيما ذكره ابو البقاء رحمه الله نظر لان حمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة وحمل اجمعون على التاكيد الثاني حمله على الاعادة لانه حينئذ يفيد ما افاده كلهم وهو بعيد لا سيما في كلام رب العزة فالوجه اذن ما ذهب اليه المصنف عفى الله عنه وتاييده ما ذكره جار الله في الكشاف في هذه الآية كلهم للاحاطة واجمعون للاجتماع فافادا

تفسير

انهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك الا سجد انهم سجدوا اجمعون فالاحتمال في وقت واحد غير مستقيم
ز او وقات وما ذكره الجوهري ز الصحاح الجميع عند المتفرق واما قوله يقول جاء القوم
اجمعون وان سبق بعضهم بعضا فيقول لانسلم صحة ذلك وعلى تقدير التسليم يقول هو بمعنى كلهم
كما تقول جاء القوم جميعا اي كلهم ثم ما قاله من المثال خارج عما نحن فيه اذ كلامنا فيما ذكر اجمعون
بعد ذكر كلهم لا فيما ذكر منفردا وقوله لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا ممنوع لان ذكر
اجمعون بعد كلهم يزيح جهة التاكيد ويقويها اذ المقام مقام دفع توهم التخصيص والتاويل
كما يدل عليه ذكر كلهم لا مقام سان هيأة الفاعل ورعاية المقام ز كلام البلغاء من اهم
المطالب واكمل المقاصد مع ان التوكيد المعنوي معارف اما بالاضافة المنوية واما بكونها
اعلاما لمعانيها على ما قيل وشرط الحال ان تكون نكرة هذا ما خطر ز خاطري والله اعلم وفي
قوله فانسد به باب التاويل والتخصيص اشارة الى ان النص يحتملهما واذا احتملهما
النص فالظاهر اظهر ولا يقال كيف يكون الظاهر والنص موجبين للعلم قطعا مع ثبوت
هذا الاحتمال فيهما وقد عرف ان المحتمل ليس بحجة لانا نقول ذلك ز الاحتمال الناشي عن الدليل
واما في غير ذلك فلا اذ في اعتبار مثل هذا الاحتمال سد باب الاستدلال بالكلية فان كل
خاص يحتمل المجاز وكذا العمومات تحتمل الخصوص فلو اعتبر هذا لتعطلت الاوامر
والنواهي وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم المفسر ماخوذ من اسفر الصبح اذا اضاء حيث
لا يبقى فيه شبهة الظلمة وسفرت المراة عن وجهها اذا رفعت القناع حتى ظهر المستور
بلا شبهة وقول المصنف رحمه الله عليه ماخوذ مما ذكرنا اشارة الى هذا وسمي الكاشف
سافرا لانه يبين الشيء ويوضحه ووجوه مسفرة اي مضيئة وسفر الارض اي كنسها
المسفرة المكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والسفر يكشف عن اخلاق الناس
والسفرة تكشف لينال ما فيها فكون لفظ المفسر مقلوبا من التسفير وقال الراغب
الاصفهاني رحمه الله الفسر والسفر تقارب معناها كتقارب لفظيهما لكن جعل الفسر
لاظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما تنبئ عند البول تفسرة وسمي بها قارورة الماء وجعل
السفر لابراز الاعيان للابصار فقيل سفرت المراة عن وجهها واسفر الصبح وسفرت
البيت وقيل السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف ظاهر
البيت والسفر كشف الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب
لانها تحكي عما في الباطن ثم حكم المفسر ايجاب الحكم وانشاءه قطعا وثبتا بلا احتمال
تخصيص ان كان عاما ولا تاويل ان كان خاصا بخلاف الظاهر والنص فانهما
يحتملانهما لكنه يحتمل النسخ ز محل بقبله وهو الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا تكون ولم
يلحق بها موقت او ثابت نصا او دلالة كصوم عاشوراء فانه كان فرضا ثم انسخت

فرضيته اما مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فلا يحتمل النسخ لانه اخبار عن
امر كاين فيما مضى من الزمان والاخبارات باسرها غير قابلة للنسخ اذ النسخ ز مثل
ذلك يودي الى الغلط والكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومراد المصنف رحمه الله
من قوله الا انه احتمل النسخ هو ان المفسر من حيث انه مفسر او المفسر اذا كان
ز محل قابل للنسخ كما مر لا ان هذا التنظير احتمل النسخ وبهذا ظهر ان الضمير ز قوله وحكمه
يرجع الى المفسر لا الى التنظير وذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان المشايخ
عنوا بقولهم ان الاخبارات لا تحتمل النسخ المعاني القايمة بصيغة الاخبار لا نفس الصيغة
فان للصيغة احكاما على حدة مثل جواز الصلوة بها وحرمة التلاوة على الجنب
والحايض ونحوه فامكن القول بجواز نسخ صيغة الاخبار ز وحق هذه الاحكام فاما المعنى
القايم بصيغة الاخبار فلا يحتمل النسخ لما فيه من الاستحالة واذا ثبت ما ذكرناه كان
المفسر راجحا على النص عند التعارض لقوته وذلك لان المفسر اختص بزيادة وصف
ليس هو للنص وهي قوة البيان على ما سبق تقريره فكان سالما عن المعارض بحسب
ذلك الوصف فلا لك ترجيح ونظير تعارضهما قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة توضاي
لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة توضاي لوقت كل صلوة فان الاول
يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقت
دلوكها ولكن هو مسوق لايجاب الوضوء على المستحاضة فكان نظير النص والثاني غير
محتمل للتاويل مع انه سيق لايجاب الوضوء فكان نظير المفسر فلذلك رجحنا الثاني
على الاول وقلنا بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل لا عند كل صلوة تصلى لان الاعتماد
لازدياد الوضوح لا للسوق ونظيرهما من مسايل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج
امراة شهرا كان ذلك متعة اي معنى اذا الموقت ز معنى المتعة لانكاحا صحيحا لان قوله
تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قايم وقوله شهرا مفسر ز المتعة ليس
فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل الوقت بحال فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا المفسر
على النص وقلنا انه متعة لا نكاح ثم اعلم ان التفسير اعم من التاويل واكثر ما يستعمل
التفسير ز الالفاظ والتاويل ز المعاني كتاويل الرويا والتاويل يستعمل اكثره في الكتب
الالهية والتفسير يستعمل فيها وز غيرها والتفسير اكثر يستعمل ز مفردات الالفاظ
والتاويل اكثر ز الجمل فالتفسير اما ان يستعمل ز غريب الالفاظ نحو البحيرة والسايبة
والوصيلة او ز وجيز يبتنى بشرح كقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما
ز كلام مضمن بقصة لا يمكن تصورها الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر
واما التاويل فانه يستعمل من ز عاما ومتنا خاصا نحو الكف المستعمل تارة في الجحود

المطلق وتارة في حدود الباري خاصة والايمان المستعمل تارة التصديق المطلق تارة
وتارة تصديق دين الحق تارة واما في لفظ مشترك بين معان مختلفة بخلوظه وجد
المستعمل تارة الجدة والوجد والوجود كذا في تفسير الراغب رحمه الله وقال الشيخ
ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به
على المراد يكون تفسيرا صحيحا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي
وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يامن ان يكون كذبا فاما التاويل فهو بيان
عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه
بشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى وقال ابن الاثير رح المثل السائر
التفسير بيان وضع اللفظ حقيقة او مجازا لانه الكشف والتاويل احد قسمي التفسير
وهو تلك اقسام لانه اما ان لا يحتمل غير معنى واحدا ويحتمل غيره والغير اما ضده
اولا فالاول رابع واكثر الاشعار على الاول والادقة فيه كما في الآخر والثاني اظرف
التاويلات لان دلالة اللفظ على المعنى وضده اغرب كقوله صلى الله عليه وسلم صلوة
في مسجدي هذا خير من الف صلوة في غيره من المساجد الا المسجد الحرام سيخرج
منه معنيان ضدان احدهما ان المسجد الحرام افضل من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والثاني كلسماي ان صلوة واحدة فيه لا تفضل الف صلوة في المسجد الحرام
بل تفضل ما دونها بخلاف المساجد الباقية فان الف صلوة تنقص عن صلوة واحدة
فيه قوله فاذا ازداد قوة اي اذا ازداد المفسر قوة واحكم المراد به اي بالمفسر واحكم
المراد من المفسر بالازدياد عن احتمال التبديل اي النسخ سمي محكما والباقي به يتعلق
بالمراد وضمن احكم معنى امنع اي امنع معنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل
سمي محكما ومن اصحابنا من لم يشترط كون المحكم غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها
واحدا وقيل هو ما فيه الحلال والحرام وقيل غير ذلك والاصح ما قاله المصنف سقى الله ثراه
لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ على ما ياتي ذكره وذلك مثل النصوص الدالة على ذات
الباري تعالى وصفاته كسورة الاخلاص وآية الكرسي وآخر سورة الحشر وقوله
تعالى ان الله بكل شئ عليم وان الله بكل شئ قدير فان ذلك وصف دائم لا يحتمل
السقوط بحال لما عرف ان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والازلية لا تزول والمحكم
في اللغة اسم للشئ المتقن ماخوذ من قولهم بناء محكم اي ماموق الانتقاض بحيث لا وهاء
فيه ولا خلل واحكمت الصنعة اي اوثقت نقضها وتبديلها قال تعالى منه آيات
محكمات اي غير محتملات للنسخ والتبديل فان المحكم ماموق النسخ وقيل هو ماخوذ
من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي رددته ومنعته قال ابو حنيفة احكموا سفهاءكم

الى اخاف عليكم ان اغضبا اي امنعوا ومنه حكمة اللجام وهي ما احاط بالحنك لانها تمنع
الفرس عن العناد والعثار والفساد فالمحكم ممنوع من احتمال التاويل ومن ورود
النسخ عليه والدليل ولهذا سمي الله تعالى وتقدس المحكمات ام الكتاب لانه الاصل
الذي يرجع اليه يمنزله الام للولد فانه يرجع اليها وسميت مكة ام القرى لان الناس
يرجعون اليها في الحج ثم النسخ ذهاب الحكم الاول اصلا بدون بدل والتبديل ذهابه
ببدل وهما مترادفان هنا كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز سلمه الله ثم المحكم
بازدياد قوته ترجح على المفسر عند التعارض ونظير تعارضهما قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر بقبول
شهادة العدل اذ الاشهاد انما يكون لفائدة وقبول شهادتهم عند اداتها وهو
لا يحتمل معنى آخر لكنه يحتمل النسخ لان محل النسخ حكم يكون رفع نفسه محتملا للوجود
والعدم يلحق به ما ثبت في النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة وهذا كذلك
فكان محلا للنسخ وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا يلحق به نص التابيد
فلا يكون محلا للنسخ فكان راجحا على المفسر لكونه محكما فان قيل محل النسخ كما قلتم
حكم يلحق به التابيد نصا او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول صلى الله عليه وسلم
وقبول شهادة العدول من الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد
التحق به التابيد دلالة فكان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محكما لا مفسرا
قلنا المراد من تقسيم النص بانه محتمل للنسخ او لا هو على تقدير وقت جواز النسخ
وهو وقت حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والا لا يصح هذا التقسيم لان النصوص
كلها تصير محكمة على هذا التفسير فقلنا ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل
النسخ بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما الابعة التي تقابل هذه الوجوه الى قوله
بمعنى زائد على الاول اقول انما يتحقق معرفة الظاهر والنص والمفسر والمحكم بارجحة
اخرى تقابل هذه الاربعة اذ الاشياء انما يتبين بما تقابلها فلذلك احتيج الى بيان ما تقابلها
ثم التقابل على اربعة اقسام المتضادان والمتضايفان والمتناقضان والملكة والعدم
والدليل على الانحصار فيها هو ان المتقابلين ان كانا وجوديين يعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة والافضلان كالسواد والبياض وان كان
احدهما عدميا فان اشترط فيه موضوع مستعد لقبوله فهما العدل والملكة كالعمى والبصر
وان لم يشترط فيهما المتناقضان كالزوج واللازوج وكزيد كاتب ليس بكاتب الضدان
هما الوصفان الوجوديان اللذان يمنع اجتماعهما لذاتيهما بينهما غاية الخلاف كالسواد
والبياض والمراد من التقابل في الكتاب هو التضاد عند الاكثر بدلالة تعريفه عليه ويؤيد ذلك

ماذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الفرق والاختلاف على وجهين احدهما
من وجه دون وجه وهو الذي لا يكون بينهما غاية البعاد والبعاد كالخاص مع العام
فان الخاص داخل في العام والتباين من حيث ان الخاص لا يتناول الا الواحد بذاته
والعام ما يتناول جمعا من المسميات وكذا المشترك مع المأول منهما اختلاف من وجه دون
وجه فان المشترك ما يتناول واحدا من المعاني المختلفة اواسما من الاسامي والمأول ما ترجح
بعض وجوه المشترك بغالب الرأي فترى بينهما اتحادا من وجه وافتراقا من وجه آخر
ووجه آخر وهو الذي يكون الاختلاف بينهما من جميع الوجوه كالتضاد والمتناقض وهو الذي
يسمى عنادا كالظاهر مع الخفي والنص مع المشكل والمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه
ثم ان ما تقابل الوجوه المذكورة من الظاهر واخواته اربعة اقسام ايضا خفي ومشكل
ومجمل ومتشابه ودليل الانحصار فيها هو ان اللفظ الذي خفي المراد للسامع منه اما ان يكون
الخفاء لعارض في الصيغة او لغيرها الثاني الخفي والاول اما ان يفهم المراد منه
بالتامل بعد الطلب اولا الاول المشكل والثاني اما ان يكون مرجو السان في الدنيا
اولا الاول المجمل والثاني المتشابه وقيل ان الذي لم يظهر المراد منه اما ان يعرف
المراد بالطلب فقط اولا فان عرف فهو الخفي وان لم يعرف فاما ان يعرف بالتامل
بعد الطلب اولا فان عرف فهو المشكل وان لم يعرف فاما ان يعرف بالاستفسار مع
الطلب والتامل اولم يعرف فان عرف فهو المجمل وان لم يعرف فهو المتشابه اما الخفي
فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاشتمال المراد به الا بالطلب قوله
اشتبه معناه اي من حيث اللغة وخفي مراده اي من حيث الحكم الشرعي وانما قال بعارض
غير الصيغة تحقيقا للمقابلة والمضادة بين الظاهر والخفي واحترازا عن المشكل والمجمل
والمتشابه فان الخفاء في جميع ذلك بعارض الصيغة ولو كان الخفاء والخفي من حيث
الصيغة لكان مشكلا او مجملا او متشابها وقيل لو كان الخفاء والخفي من حيث الصيغة
لكان الخفاء والغموض فيه اكثر من الظهور في الظاهر فان قيل لم لا يكون ظهور
الظاهر بغير الصيغة ليطابق الخفي قلنا حينئذ ذلك الظهور المستفاد من غير الصيغة
يكون مع الظهور الكائن في الصيغة اولا لا يجوز الاول لاستلزامه التسوية بينه وبين النص
ولا يجوز الثاني لاستلزامه التسوية بينه وبين الكناية لانه حينئذ لم يكن ظاهر المراد بصيغته واذا
كان كذلك فلا يجوز ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة فان قيل قد ذكر شمس الائمة
السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة وهو ضد الظاهر فقوله بنفس الصيغة انما ذكره تحقيقا للمقابلة والمضادة
فان التضاد انما يكون عند اتحاد المحل اما عند اختلافه فلا قيل له ان المصنف

رحمه الله اتبع القوم وذلك اوجبه لما ان قول شمس الائمة رحمه الله خفي المراد بنفس الصيغة
سبق فهم السامع ان هذه الصيغة لا يعقل معناها كالمجمل وليس كذلك اذ آية السرقة ظاهرة
في حق السارق غير مشتبه معناها والا لا تكون ظاهرة في نفسها لكن الخفاء يعارض وهو
اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة فاختفيا بهذا العارض عن اسم السرقة فيؤيد
ان صح ذلك الايجاء في النص لما كان نفيه وهو سوق الكلام لاجله كان الاستثناء في مقابله
وهو المشكل من نفسه بان دخل في اشكاله وامثاله وانما يكون التضاد انما يكون عند
اتحاد المحل فقد قال بعض العلماء رحمهم الله ان الظاهر والخفي من الاسماء الاضافية
كالابوة والبنوة والقليل والكثير وما كان هذا شانه كان اتحاد الجهة فيه مستحيلا بل
الاختلاف فيه لازم واما وجه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فهو ان اللفظ الواحد قد
يكون ظاهرا باعتبار خفيا باعتبار وعن هذا قيل ان آية السرقة ظاهرة في حق
سان قطع اليد للسارق محمله في حق مقدار النصاب ومحل القطع من اليد خفية
في حق الطرار والنباش فالحاصل ان شمس الائمة رحمه الله اعتبر اختفاء آية السرقة
في انها هل يتناول الطرار والنباش ام لا واعتبر القاضي الامام ابو زيد والمصنف
رحمهما الله اختفاء الطرار والنباش لاختصاصها باسم آخر هل هما داخلان في هذه
الآية ام لا فكانا في الصحة سواء لكن الكلام في الاولوية كما ذكره الامام المحقق حسام الدين
السغناقي رحمه الله اقول في كون الظاهر والخفي من الاسماء الاضافية نظر اذ تعقل
الخفي غير متوقف على تعقل الظاهر وبالعكس وانما الظاهر انهما ضدان لصدق تعريف
الضدين عليهما ولما سبق ذكره وما ذكر من اتحاد المحل فهو موجود فيهما فان الظاهر
والخفي يتعاقبان على محل واحد وهو نفس الآية وقيل ضد الظاهر المبهم من قولهم
ليل بهيم اذا عم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى فيه الا بجد تامل لكن المختار ما يتقدم
وهو ان ضد الظاهر الخفي لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة تقول العرب فرس بهم
اي مطلق اللون وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله
ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات كذا في اصول شمس الائمة السرخسي
رحمه الله ثم الخفي ماخوذ من قولهم اخفى فلان اذا استتر ونحوه حيلة احدثها حيث
لا يوقف عليه الا بالمبالغة في الطلب فان يخفى مكان مظلم من غير ان يبدل موضعه
او يغير هيأته وصورته وذلك مثل آية السرقة فانها اشتبه معناها لغة في حق
الطرار والنباش وخفي المراد بها بعارض غير الصيغة وهو اختصاصها باسم آخر غير
السارق فان الخفاء في حق النباش اختصاصه بهذا الاسم وانه ماخوذ من النبش
الذي هو نحت التراب وهو سبب سرقته وكذا الطرار فانه ماخوذ من الطر وهو القطع

وانه سبب سرقته والاصل ان تغاير الاسامى يدل على تغاير المعانى فاخفيا بهذه
الواسطة من الآية وهى نص فى ايجاب القطع على السارق لسوقها له ثم نقول اختصاصها
باسم آخر يدل على تغيير فعلها وذلك التغيير لا يخلو اما ان يكون لزيادة فى فعلها على
فعل السارق او لنقصان فى فعلها عن فعله فان كان لزيادة يمكن الالحاق بالسارق فى الحكم
وهو القطع لانه اثبات الحكم بدلالة النص والعقوبات تثبت بدلالة النص كما تثبت بعبارته
وان كان لنقصان لا يمكن الالحاق بالسارق فى حق وجوب القطع الذى هو من باب
الحدود واذا كان كذلك لا ينال المراد فى حق الطرار والنباش من الآية الا بالطلب
ليعلم ان اخفاء معنى لفظ السارق فى حق الطرار والنباش لمزية او نقصان
اى لزيادة على معنى النص او نقصان منه فطلبنا فوجدنا ان السارق هو آخذ مال
مملوك للغير متقوم محرز على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكن
انقطع عنه بحارض نوم او غفلة او غيبة والنباش هو آخذ شئ وضع للفناء والبلى
وهو ليس بمال اذ المال ما يرغب فيه الطباع السليمة ويجرى فيه البذل والمنع او ما يتمول
لاجل زمان الحاجة على ما قيل والكفن ليس بهذه المثابة ولا يملكه احد ايضا اما
الورثة فلانهم ما يملكون الا الفاضل عن حاجة الميت ولهذا لا يملكون تركته مع الدين
المستغرق والجهاز مقدم على الدين واما الميت فلانه ليس من اهل الملك اذ الملكية
عبارة عن القدرة ولا قدرة بدون الحيوة فان قيل التركة مبقاة على ملك الميت
فى قدر ما يحتاج اليه هو فيكون الكفن ملكا له لاحتياجه قلنا بقاء ملكه كان للاحتياج
الى التجهيز والتكفين وقد اندفعت الحاجة بعد الدفن فلم يبق الملك ولا يعود بعد
النبش اذ الساقط لا يعود فتبين بهذا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان
فى معنى السرقة وكذا اسم السرقة ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرزا محفوظا واسم
النباش ينبئ عن خدره وهو الهوان ولان السرقة مشتقة من السرق بفتح الراء وهى القطعة
من الحرير واصلها بالفارسية سره اى جيدة فحقق بوه كذا فى الصحاح ومن ذلك قوله
صلى الله عليه وسلم لعايشة رضى الله عنها ائتيت صورتك فى السرقة من الحرير اى فى
القطعة منه والنبش يدل على خدة وهو الهوان لانه بحث التراب يقال نبشت
البقل والميت فدل على هوان المنبوش وشرع المتاجر لسد باب العدوان
الذى اشتد دعاء النفس الى ارتكابه والظاهر من حال الناس ان لا يقع
نفسه فى المهلكة باخذ شئ حقير وهو الكفن وحرزه ناقص فكان النبش دون
السرقة ووجوب الحد فى الاعلى لا يكون وجوبا فى الادنى فكانت النقلة بمثله
باطلة خصوصا فيما يندرئ بالشبهات وهو العقوبات والطرار قاطع مال الغير

حال تفظنه سارق عينه مع كونه مقبلا على الحفظ بضرب غفلة اعتراه فى لحظة وذلك
ينبئ عن لطف فى فعله وفضل فى جناسته وزيادة حذاقه منه وهذه مسارقة فى غاية
الكمال والتعديه عثل هذا المعنى فى غاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق
الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتافف وبهذا يعلم ان فى قوله وذلك
اى الخفى مثل الطرار والنباش تسامحا لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة حفيت فى حقهما ولكن
انما فهم المراد وهو المعنى لم يلتفت المصنف رحمه الله الى جانب اللفظ وقيل يجوز ان يكون
قوله وذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الآية خفية بسببه مثل اسم
الطرار والنباش لكن ابا يوسف رحمه يقول كون النباش مخصوصا باسم خاص لا
ينافى كونه مرادا من النص كالطرار وايد هذا قوله صلى الله عليه وسلم سارق
اموات كسارق احيائنا فقد اثبت المشابهة بينهما بحرف التشبيه وهو يقتضى
العموم فى المحل القابل له لقول على رضى الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا حتى يقتل المسلم بالذمى عندنا ويضمن المسلم حر الذمى
وكما ثبت كونه سارقا بهذا الحديث وجب القطع بالنص قلنا كاف الشبيه لعموم له
لثبوت المغايرة من وجوه الا اذا قبل المحل العموم وهذا المحل غير قابل له لما ذكرنا من الحاق
نبش القبر بينهما فى الاثم واطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفى
فانه يقال نبش وما سرق قوله وهذا فى مقابله الظاهر اى الخفى فى مقابلة الظاهر
ومضادته ثم المشكل ضد النص وهو ما خفى المراد منه بالصيغة لاينال ذلك الا بالتامل
بعد الطلب لاحوله فى اشكاله وامثاله يخرج الخفى عن هذا التعريف لان الخفاء فيه بغير
الصيغة وينال المراد منه بالطلب وحده واذا كان الخفاء فى المشكل لدخوله فى اشكاله
كان الخفاء فيه اكثر من الخفاء فى الخفى واليه اشار رحمه الله بقوله فصار خفيا اى فصار
المشكل خفيا بمعنى زايد وهو دخوله فى اشكاله واختلاطه بها على الاول اى على الخفى
وهذا قال ثم المشكل اشارة الى تباعد رتبته عن الخفى فى الخفاء وسمى المشكل عن بيان
لانه كرجل اعترض عن وطنه فاختلط باشكاله وامثاله وهو ما اخوذ من قولهم
اشكل اذا دخل فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل فى الحرم واصبح اذا دخل
فى الصباح واشتى اذا دخل فى الشتاء واشام اذا دخل فى الشام واعرق وايمن
وايهم اذا دخل فى العراق واليمن والتهامة وهذا فوق الاول اى المشكل فوق الخفى
لان بالطلب انى وحده كما فى الخفى بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم دخوله
فى اشكاله قد يكون لغموض فى المعنى او لاستعارة بديعة مثال الاول قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فان من اشكل فى حق داخل الانف والفم لانهما داخلان فى اشكالهما اذا احد

ظاهر البشرة والآخر باطنها والاظهار غسل جميع البدن واسالة الماء على ظاهر البشرة
فريضة دون باطنها فما كان ظاهرا من البدن داخل في حكمه وما كان باطنا غير داخل فاشتبه
باطن الانف والفم انهما من ظاهر البدن او من باطنه فتأملنا فوجدناهما مشابهين
للظاهر من وجه وللباطن من وجه من حيث الحقيقة والحكم اما من حيث الحقيقة فلان
الانسان اذا فتح فاه كان ظاهرا واذا ضم شفتيه كان باطنا واما من حيث الحكم فلان ابتلاع
الصائم ريقه لا يفسد صومه وهذا يوذن بانه مشابه للباطن فاذا اخذ الماء بفيه ثم مجه
لا يفسد صومه ايضا وهذا يحكم بانه مشابه للظاهر وكذلك الانف فالحق كل واحد منهما
بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء عملا بالشبهين بقدر الامكان ولم يجعلا دفعا للحرج
لكثرة الاحتياج الى التوضي دون الاغتسال ولان مقتضى قوله تعالى فاطهروا غسل ما يمكن
تطهيره وداخل الانف والفم مما يمكن تطهيره فدخل فيه حكم الجنابة والحق ذلك
بالباطن في حق الحدث لان مطلق المواجهة لا يتناول باطنهما ولذلك قوله تعالى نساؤكم
حرث لكم فأتوا حرثكم اتى شئتم مشكل في حق دبر المرأة أهو مثل قبلها او مثل دبر الرجل
لان كلمة اتى تجئ بمعنى اين كقوله تعالى يا مريم اتى لك هذا اى من اين لك هذا واين يقتضي
عموم المحال وذلك يوجب الحل لانه اطلاق في المواضع اجمع وتجئ بمعنى كيف كما في قوله تعالى
اتى يحيي هذه الارض بعد موتها اى كيف يحيي وذلك لا يوجب الحل لانه اطلاق وتخيير
في الاوصاف والكيفية من الاستلقاء والاضطجاع فصارت الآية مشكلة على معنى ان المراد
دخل في اشكاله فتأملنا بعد الطلب فوجدناه غير داخل في الحل لان الله تعالى سماهن
حرثا اى مزرعا للاولاد تسمية لموضع الفعل بالفعل وهو المصدر كالبيت سمي به لانه
موضع نبات فيه فشبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف بالبذور
والتنصيص على لفظ الحرث يدل على ان الاتيان للحرث فيكون في موضعه وهو القبل
دون الدبر اذ الوطي فيه غير منبت لانه موضع الفرث دون الحرث ولانه تعالى
حرم القربان في حالة الحيض لاذى عارض فلان يحرم في هذا الموضع لاذى اصلي
اولى فعرفنا بهذه الدلالة ان كلمة اتى بمعنى كيف وصار معنى الآية والله اعلم فأتوا حرثكم
كيف شئتم قائمة كانت او قاعدة مضطجعة كانت او مستلقية ترى السماء تارة وترى
الارض اخرى بعد ان يكون المأتي موضع الحرث وهو القبل ونؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
من اتى امرأة في غير مأتاها او صدق كاهنا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد
وهو محمول على ما اذا كان مستحلا لان ذلك مما عرف انه من مرتكب الكبيرة لا يكفر اذا لم يكن
مستحلا لها فان قيل على هذا لا يبقى الفرق بين المشكل والمشترك فان كلمة اتى اشتركت
فيها بين كيف واين قلنا الاشتراك في المشكل ليس بلازم لانه قد يكون الاشكال بحسب

الاستعارة وقد يكون بحسب اشتباه الحكم بين الشيئين وقد يكون بحسب الاشتراك
كان افراد ذلك المشترك صارت اشكالا فسمي مشكلا وقد يسمى الشئ الواحد باسمين مختلفين
لمشابهته بكل واحد منهما الا ترى ان افراد المشترك اذا تساوت في الارادة بحيث لا يمكن
ترجيح احدها على الاخر سمي مجملا حتى بطلت وصية المعتق ومعتق الموالي بسبب الاجمال
لعدم ترجيح احد وجوه المشترك على الآخر وكذلك قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر اذ فيه خفاء لان الف شهر من السنين وليلة القدر ثابتة في كل سنة فتؤدي
الى تفضيل الشئ على نفسه في حق الجزء ثلث وثمانين مرة لانها توجد في كل سنة فقلنا
معناه خير من الف شهر اذا لم يكن فيه ليلة القدر فكذلك قوله صلى الله عليه وسلم من قرأ
يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واعطي من الاجر كانما قرأ القرآن اثنين وعشرين
مرة فان فيه تفضيل الشئ على نفسه وبعد التأمل عرف ان معناه فكانما قرأ القرآن
عشرين مرة بدونها ومثال الثاني قوله تعالى قواريرا من فضة اذ القارورة
تكون من الزجاج لا من الفضة فاشكالها الفضة والزجاج ثم تأملنا فوجدنا للفضة
خاصيتين حسنة وذميمة وكذلك للزجاج وذلك ان الزجاج يحكي ما في باطنه وهي
صفة حميدة وليست له صفة البياض وللفضة صفة حميدة وهي البياض لكنها لا تحكي
ما في باطنها فعلمنا ان اواني الجنة لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل انها تجمع بياض
الفضة وصفاء الزجاج وهما الصفتان الحميدتان لهما فاسقت الصفات الذميمة عنها
وكذلك قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فان استعمال الصب انما يكون في
المايعات لا في السياط والعصي ولكن بعد الدوام فاستفيد الدوام منه واستفيد
الايلام من السوط لان السوط للايلام فحصل منهما ان عذاب الله تعالى دائم مؤلم
وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اى من عند الله وذكر السوط اشارة
الى ان ما حل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط
اذا قيس الى سائر ما يعذب به وكذلك قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع فانه
استفيد شدة العذاب من الاذاقة اذ الشئ تعلم مرارته عند الذوق اكثر مما تعلم
عند استمرار الشرب ويستفاد اشتمال العذاب من اللباس وكأنه قال عذبها الله تعم
بعذاب مؤلم فالمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجمل سواء
وليس كذلك فان التمييز بين الاشكال للوقوف على المراد قد يكون بدليل وقد يكون بالمبالغة
في التأمل ليظهر به الراجح بخلاف المجمل فانه لا يوقف على المراد منه بالتأمل قال رحمه الله
وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل يرجع الى الاستفسار ثم التأمل وذلك فكان الخفاء فيه اعلى من الخفاء

(الى قوله وطريق درك المشكل تأمل افرد المجمل المنتسب والذي ازدحمت فيه المعاني ص ح)

فى المشكل ولهذا ذكره بكلمة ثم والازدحام بمعنى الزحام يقول زحمته وازحمته وازدحم القوم على كذا والمراد منه تواردالمعانى على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقى وقوله لايدرك بنفس العبارة اى لايدرك المراد من المجمل بنفس عبارته بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم طلب علة الحكم عند بعضهم ثم التامل فيه لنوع عموض فيه يخرج الخفى من ذلك لكون المراد به يدرك بالطلب وحده وخرج المشكل لكون المراد به يدرك بالطلب والتامل من غير رجوع الى الاستفسار وخرج المتشابه لكون المراد به غير مدرك حتى سقط طلبه وقوله ثم الطلب ثم التامل هو زبعض المجملات بان لم يكن بيان المجمل شاملا لكل افراد المجمل كما فى مسئلة الصلوة والزكوة والربوا على ما ياتى بيان ذلك واما اذا كان بيانه على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن فيه الطلب والتامل وقيل المجمل مالم تتضح دلالته وقيل هو اللفظ الذى لايفهم عند الاطلاق منه شئ ويرد عليهما الخفى والمشكل والمتشابه ونظير المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل زحق الربوا لانه عبارة عن الفضل والزيادة فى وضع اللغة وقد علم ان ذلك ليس بمراد من الآية اذ البيع ماشرع الا لاستباحة وطلب الزيادة ولهذا فتح الاسواق للتجارة والمرابحة الا ترى انه يجوز بيع عبد قيمته الف بالوف فثبت ان المراد من الربوا المذكور زالآية لايدرك بمعنى لغوى بحال بل انما المراد منه فضل خال عن العوض مشروط فى العقد وذلك فضل مال او فضل حال كما اذا باع درهما بدرهمين او باع نقدا بنسيئة فى غير السلم علم ذلك ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم فى الاشياء الستة وهذا البيان غير مكشوف كشفا بلاشبهة بالنسبة الى افراد الربوا فطلبنا المعنى الذى تثبت الحرمة لاجله فوجدناه القدر والجنس على ماعرف ثم تاملنا فيه هل هو صالح لتعليق الحكم به ليتعدى الى غيره وكذلك الصلوة والزكوة والصوم والحج كلها مجملة لان الصلوة فى اللغة عبارة عن الدعاء والزكوة عن النماء والصوم عن نفس الامساك والحج عن القصد ثم صارت الصلوة فى الشرع عبارة عن الاركان المعلومة والزكوة عبارة عن الجزء المؤدى الى الفقير والصوم عن الامساك عن شهوة البطن والفرج من اول طلوع الفجر الى غروب الشمس مع النية والحج عن الوقوف الى مكان مخصوص زوقت مخصوص لاداء افعال مخصوصة وذلك كله لم يعرف باللغة بل ببيان الشارع صلوات الله عليه اما فعلا او قولا ثم لما ورد البيان طلب المعنى الذى جعلت الصلوة لاجله صلوة هو التواضع والخضوع او شئ آخر كالاركان المعهودة ثم نتامل انه هل يتعدى ذلك المعنى الى صلوة الجنازة فمن حلف لايصلى وله هذا وقع الاحلاف زان تعذر لبعض الاركان هل هو فوض ام لا وكذا اذا ورد البيان زالزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم ليس

فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وبقوله عليه السلام لمعاذ رضى الله عنه خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال تطلب المعنى الذى وجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب تام كامل فارغ عن الدين او مشغول به ثم نتامل فيه هل هو صالح للاضافة الحكم اليه زوجوب الزكوة فى الابل والبقر اشتراط السامة ام لا وكذا فى العشر لما ورد البيان بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر تطلب المعنى الذى لاجله وجب العشر اتعلق بمجرد الخارج او بوصف آخر معه وهو ان بلغ النصاب وسقى من غير تكلف فان عندهما لايجب مالم يبلغ نصابا ولايجب زكل خارج كالخضراوات بل يجب زالبعض ثم نتامل فيه هل هو صالح للاضافة الحكم اليه ثم المجمل ماخوذ من الجملة التى بمعنى الشمول والابهام يقال اجمل الكلام اجمالا وجملة اذا ابهمه وقيل من المجمل بمعنى المجموع ونظير المجمل من الحسيات رجل اغترب عن وطنه واختلط باشكاله من الناس بوجه انقطع اثره ولايعلم مكانه ولكن يرجا وصوله او وصول خبره فيستفسر مكانه ثم يطلب هو فيه ثم يتامل فيه ليعثر عليه والمشكل يقابل النص وضده لان المراد منه لاينال الا بالتامل بعد الطلب لدخوله زاشكاله بخلاف النص والمجمل يقابل المفسر لاشباه المراد منه كما سبق تقريره فاذا صار المراد من اللفظ مشتبها على وجه لاطريق لدركه حتى سقط طلب ذلك المراد وجب اعتقاد حقيقة المراد منه سمى ذلك متشابها ثم المجمل فوق المشكل فان المراد زالمجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان من المجمل لان ذلك مرجو البيان اما ان عامة المجملات انما وردت زالعمليات كالربوا وغيره وكان البيان فيه مرجوا فيوقف على المراد بذلك وذلك البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة والمراد زالمشكل قائم فان المجتهد يدرك حكم المشكل باجتهاده اذا الحاجة الى تعيينه من اشكاله قال رحمه الله واما المتشابه فلاطريق لدركه الا التسليم الى قوله وهذا تقابل المحكم اقول ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذى اشتبه مراد المتكلم منه على السامع بوجه لاطريق لدركه اصلا اى لابالطلب ولابالبيان فان الطلب لافضل والبيان لايرجا فسقط طلبه وانقطع رجاء معرفة المراد منه ولاطريق اليه الا التسليم بترك الطلب قوله لاطريق لدركه اى زالدنيا وقوله الا التسليم استثناء منقطع وهذا فى حق الامة واما النبى صلى الله عليه وسلم فانه يعلم المتشابه باعلام الله تعالى كذا ذكره المصنف رحمه الله زهذا الكتاب زباب تقسيم السنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم واذا كان كذلك فمقتضى المتشابه اعتقاد حقيقة المراد منه قبل الاصابة وذلك انما هو زالدنيا فان المراد منه يعلم زالآخرة لان انقطاع رجاء البيان

فيه ليس للاستحالة في ذلك اذ هو ممكن في نفسه الا ترى ان لو بيّن الله تعالى ذلك لصار مبيّنا واتمام تبيينه تحقيقا للابتلاء فيكون العبد به مبتلى بنفس الاعتقاد والابتلاء انما يكون في دار الابتلاء وهي الدنيا لا غير وهذا اي الذي سبق ذكره من انه لا طريق لدرك المتشابه اصلا الا التسليم الى آخره هو معنى قوله تعالى وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ وهو مأخوذ من الشابه وهو الاشتباه والالتباس فانه شابه موجب النص على السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل لان موجب العقل لا يحتمل التبدل ولذا موجب النص بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك اشتبه المراد اشتباها لا يوقف عليه اصلا وقيل سمي متشابها لاشتباه الصيغة وتعارض المعاني فيها قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وهذا غير صحيح فان الحروف المقطعة في اوائل السور من المتشابهات وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه والله ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم كما قال تعالى وما يعلم تأويله الا الله فقوله ما يشبه لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك نظيره قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فبالنظر الى اليد يعلم ان المراد منه الجارحة ثم هذا الموضع لا يحتمل ذلك فكان هو على خلاف المراد الذي يعلم من ظاهر الكلام لان الله تعالى منزه عن الجارحة فشابه موجب السمع وموجب العقل ثم عند اصحابنا رحمهم الله لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم واعتقاد الحقيقة فيه فانهم قالوا نؤمن بتنزيله ولا نشتغل بتأويله ونفوض امره الى الله تعالى ونقول ما اراد الله تعالى منه فهو حق واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله وعندنا وقيل معناه عندي فان المصنف اختار مذهب السلف والظاهر ما ذكرناه وعلى ما ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله يجب الوقف على قوله تعالى الا الله وان الواو في والراسخون للابتداء واليه ذهب السلف واكثر اهل العلم فيه قال علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم وعروة بن الزبير والحسن والكسائي والمفضل ومحمد بن جرير وابو عبيدة والاصمعي واحمد بن يحيى وابو عمرو بن العلاء ومحمد بن اسمعيل البخاري وعبد الله بن المبارك واليه ذهب مالك رحمهم الله وبه قال ابو علي الجبائي من المعتزلة وقال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في التفسير الكبير وهو المختار عندنا وقد سئل محمد بن الحسن رحمه الله عن المتشابهات فقال نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف فعلى هذا قد تم الكلام على قوله الا الله والراسخون في العلم مبتدأ خبره يقولون فلا تعلق لما قبله لو هو عطف على قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية على تقدير اما اي واما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به على ما قيل

ومنهم من قال انما تم الكلام على قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهو مذهب الخلف وروي هذا القول ايضا عن ابن عباس رضي الله عنه وبه قال مجاهد والربيع ابن انس ومحمد بن جعفر والقاسم والكثر المتكلمين رحمهم الله وهو مذهب عامة المعتزلة فعلى هذا يصدر معنى الآية وما يهتدي الى تأويله الحق الذي يجب ان يحمل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع ويقولون على هذا كلام مستأنف موضع لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به اي بالمتشابه واستدل على ذلك بان الواو للعطف فيقتضي المشاركة في العلم وان الخطاب اما للتكليف واما للتعريف وايا ما كان لابد للمخاطب من العلم به ليتمكن من العمل والمعرفة بذلك اذ الخطاب بما لا يفهم بعيد لخروجه عن الحكمة فانه ليس من الحكمة ان يخاطب المولى عبده بشيء لا يفهمه ثم الراسخ في العلم ما اشرنا اليه وقيل هو الذي حقق العلم بضبط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل عن النبي صلى الله عليه وسلم الراسخ من برّت يمينه وصدق لسانه واستقام عليه وعفّ بطنه وفرجه والدليل على قول الاكثر وجوه الاول هو ان انزال المتشابه للابتلاء والامتحان واهل الايمان على طبقتين اي منزلتين في العلم منهم من يطالب بالامعان في التدبير اي يؤمر بالتأمل والمبالغة وذلك من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه او بالاسراع فيه لطلب تأويل المتشابه لكونه مبتلى بنوع من الجهل وان الله يأمر بالتعلم وانما قال بصرف من الجهل ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا ومنهم من يطالب بالوقف عن طلب ذلك لكونه مبتلى بنوع من العلم فان نزل الله تعالى المتشابه بحقيقة للابتلاء اي في حقه وهذا اي الوقف عن طلب تأويل المتشابه اعظم الوجهين بلوى اي اشد من الابتلاء في الطلب بالمبالغة في التدبير لان الابتلاء في الوقف يكون من العبودية والابتلاء بالامعان في التدبير يكون من العبادة والعبودية اقوى من العبادة لان العبودية هي الرضا بما يفعله الرب تعالى والعبادة فعل ما يرضاه الرب تعالى من العبادات والاولى اشق فكانت افضل من الثانية ولان العبادة قد تسقط والعبودية لا ولان العبودية هي ان لا يرى متصرفا في الحقيقة الا الله تعالى فيفوض امره اليه تعالى في كل حال ويسلم اليه في كل وقت افقره او اغناه ابهجه او اشجاه اسمنه او اضناه ألبسه او اعراه اماته او احياه ضره او نفعه جوعه او اشبعه فان المتصرف في الحقيقة هو الله تعالى اذ هو خالق كل شيء فيجب على العبد التسليم اليه في كل حال وهذه المرتبة اعلى من مرتبة العبادة بدرجات ولان الدنيا دار بلاء

قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والابتلاء من الله تعالى اظهار ما علم من المكلف و
البليات انواع بعضها فوق بعض واهل الابتلاء كذلك قال صلى الله عليه وسلم ان اشد
الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل اى الافضل فالافضل من مثل الرجل
مثالة اذا صار فاضلا وقيل انما يبتلى الرجل بقدر دينه ولما كان المكلم بالعلم والروح
فيه افضل ممن كان مبتلى بالجهل كان ابتلاؤه اشد واعظم كما نطق به الحديث ولان
فى هذا الابتلاء ابتلاء للقلب خاصة والقلب رئيس الاعضاء فكان عمله ايضا رئيس الاعمال
لان تفاضل الاعمال بحسب تفاضل العاملين ولانه لو ترك عمل القلب فيما يجب الاعتقاد
فيه كفر ولو ترك العمل فيما يجب العمل فيه بالجوارح لا يكفر فعلم بهذا ان عمل القلب اعظم
من عمل الجوارح ولان فى المتشابه نهيا للمكلف عن الطلب بطريق الابتلاء والابتلاء
بالنهى اشد من الابتلاء بالامر فكان ثواب الانتهاء اكثر من ثواب الايتمار فكان الانتهاء
اولى واليه وقعت الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة
الثقلين وهذا لان العامل بالانتهاء مقيم للفرض ابدا لان الانتهاء فرض ممتد بخلاف
الممتثل بامر العبادات من الصلوة والزكوة فانه فيما وراء الفرايض مقيم للتطوع وثواب
الفرض اكثر من ثواب التطوع فكان الانتهاء اولى لذلك ولان الوقف عن الطلب ممن
له القدرة عليه اشد ابتلاء لانه محتاج الى كبح عنان ذهنه والليد لا ولان العقل جبل
على التامل فى غوامض الاشياء ليقف على حقايقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه
من حمله على تحصيل ما عليه اليه واذا كان كذلك فكون هذا الوجه اعظم الوجهين ابتلاء
وكذا اعمهما نفعا وجدوى اى عطية من حيث الثواب لان الابتلاء بالمتشابه
لما كان اشد بهذه الوجوه من الابتلاء بغيره كان الثواب الحاصل به اكثر واعم وقيل
اعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ وجدوى اى فى الاخرة بكثرة الثواب
ويلوى وجدوى بلا سون كدعوى ولان حكم الابتلاء الصبر واذا كان الابتلاء اعظم
كان الصبر فيه اقوى فكان نفعه اعم ولهذا قال تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم
بغير حساب قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله سمعت استاذى شمس الايمة
الكردرى رحمه الله عليه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق
فى الجنة منازل فى الهواء غير معلقة بشئ لا يسكنها احد بصلوته ولا صيامه قالوا
ومن يسكنها قال اهل البلاء قالوا وكيف يدخلونها قال كما يطير الطير وقيل قوله
رحمه الله واهل الايمان على طبقتين الى آخره جواب اشكال يرد على انزال المتشابه
بان يقال انزال الكتاب انما هو للتدبر والتذكر فى آياته لقوله تعالى كتاب انزلناه
مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب ولن يكون ذلك الا بعد الوقوف

على معناه ولو لم يوقف على معنى المتشابه اصلا لم يبق لانزال المتشابه فايدة فقال فى جوابه
ان اهل الايمان على طبقتين منهم من هو موصوف بنوع من الجهل فابتلى بالامعان
فى الطلب اى بالتباعد فى طلب العلم والمبالغة فيه لكى ينكشف له ما هو المستور عليه قبل
مبالغته فى طلب الكشف ومنهم من هو موصوف بذكاء وفطنة ومكتم بطبع ذرا كل يدرك
ما سمعه فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء فى حقه وكان ابتلاؤه فى التوقف عن الطلب وقيل
هو جواب عما قال الخطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولا بد لهما من علم المخاطب ليمكنه
العمل به او يحصل له المعرفة فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة الوجه الثانى
قراءة ابى رضى الله عنه ويقول الراسخون الوجه الثالث هو ان ما قبل هذه الآية
يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه
جايزا لما ذمهم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام
الساعة كما فى قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قلنا انما علمها عند ربى
وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لوما تاتينا
بالملايكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى محكم ومتشابه ثم ذم طريقة من طلب المتشابه
كان تخصيص ذلك بعض المتشابهات دون البعض ترك الظاهر وانه لا يجوز الوجه
الرابع هو ان الله تعالى مدح الراسخين فى العلم بانهم يقولون آمنا به فالراسخون لو كانوا
عالمين بتاويل المتشابه على سبيل التفصيل لما كان لهم فى الايمان به مدح لان كل من عرف
شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يؤمن به وانما الراسخون فى العلم هم الذين
علموا بالدلايل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التى لا نهاية لها وعلموا ان القرآن
كلام الله تعالى وان الله تعالى لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلايل
القطعية على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مرادا لله تعالى علموا ان مراده تعالى منه غير ذلك
الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اى شئ كان فهو الحق
والصواب الوجه الخامس ان قوله تعالى كل من عند ربنا معناه انهم آمنوا بما عرفوا
على التفصيل وبما لم يعرفوه على تفصيله وتاويله وقولهم آمنا به كل من عند ربنا
فايدة الوجه السادس ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال بتفسير القرآن
على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير يعلمه
العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك رحمه الله عن قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال
عنه بدعة واما قولهم ان الواو للعطف فيقتضى المشاركة فنقول سلمنا انها للعطف

لكن العطف يتنوع نوعين عطفا على التشريك في الحكم وعطفا على استقلال المعطوف
بحكمه غير مشارك المعطوف في حكمه بل انما يشاركه في الوجود في الاداة المفيدة لما نفعه
من حملها على التشريك فتحمل على النوع الثاني او على الابتداء والاستيناف لصحة الحمل عليه
فان جار الله ذكر في الكشاف في قوله تعالى ويعلم الذين يجادلون في آياتنا فان قلت
فما وجوه القراءات الثلث في ويعلم قلت اما الجزم فعلى ظاهر العطف واما الرفع
فعلى الاستيناف واما النصب فللعطف على تعليل محذوف تقديره ليبتليكم ويعلم
ويعلم الذين يجادلون وقد ذكر في المفصل فعولا في واو الاستيناف واما قولهم
الخطاب بما لا يفهم بعيد فنقول ان عنيتم بما لا يفهم منه شيء اصلا فقد سلمنا بعده
لكنا لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لانه يفهم منه انه لا يعلم تاويله غير الله وان عنيتم
به ما لا يفهم من بعض الوجوه فلا نسلم بعده كالخطاب بالمجمل فانه لا يفهم منه مراد المجمل
قبل بيانه ولكنه يفهم منه شيء وقد كثر وقوعه في الكتاب المجيد وقيل فايدة انزال
المتشابه على قوم من لا يشتغل بالتاويل معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم
يجعل لهم اليه سبيلا ليعرفوا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان مجرد
العقل لا يوجب شيئا ولا يدفعه وفائدته على قول من يأول له تاويلا لا يناقض العقل
والايات المحكمة هي ان يعلم فضل العلماء على غيرهم اذ جعل بعض الايات جليا
وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي من طريق الاجتهاد وابتغاء الفرجة
في استخراج معانيه ليتبين الجد من المقصر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم
على قدر علومهم ولو لا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب
التفاوت بين الناس ولانزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا قيل
الاختلاف في الحقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهره الاحقيقة ومن
قال انه لا يعلمه قال لا يعلمه حقيقته وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى وقيل كل متشابه
يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فان هذا متشابه
يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى فانه محكم لا يحتمل التاويل فيكون معناه
جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ
لا يعلم تاويله كقوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها قوله وهذا تقابل المحكم
اي المتشابه تقابل المحكم ويضاده لان المحكم لما بلغ غايته في البيان والاظهار كان ضده
المتشابه الذي هو مأيوس الوقوف فكل منهما غاية فيما هو فيه قال رحمه الله ومثاله
المقطعات في اوائل السور الى قوله فصاروا معطلة اقول مثال المتشابه الحروف
المقطعات في اوائل السور وانما سميت مقطعات لانه يجب ان تقطع في التكلم

كل حرف منها عن الباقي بان يوقف كل منها على هيأته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله
الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض لفقد المعنى وهذه الالفاظ اسماء حقيقة لكنها تسمى
حروفا باعتبار مدلولاتها ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله تعالى عليها
الحلائق الا من شاء منهم وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من حسن التكلم بالرمز
فيحتمل التاويل فنقول كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا تقبل
تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالف للعقل
والآيات المحكمة لانها ترد للقرآن لا تاويل كذا في شرح التاويلات ومثله اي ومثل
هذا المثال او ومثل المتشابه اثبات جواز رؤية الله تعالى في الاعتقاد بالابصار
في الآخرة عيانا اي رؤية بالعين يقال عاينت الشيء عيانا اذا رايته بعينك وقوله
عيانا هو في بعض النسخ وانما قلنا بالاعتقاد لعدم امكان ذلك في نفس الامر لان ذلك
يودي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقيل المراد من اثبات رؤية الله تع
اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمشابهة وقوله حقا اي ثابتا في الآخرة
بنص القرآن وقوله بقوله عز وجل بدل من قوله بنص القرآن بتدبير العامل وهو
قوله عز وعلا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك به ان اهل اللغة
اتفقوا على ان النظر اذا عدي بكلمة الى يراد به رؤية العين وفيه اسوله واجوبة
تعرف في علم الكلام وبدليل عقلي وهو ان الله تعالى موجود بالصفة الكمال على ما عرف
وهذا كمال واي كمال وكونه تعالى مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان من
لا يراه الناس في الشاهد انما هو لعجزه او بقصانه فكذا في الغايب وذلك لان استتار
عن اعين الناس دليل على حقارته واتصافه بالعيوب او على عجزه فيستتر ليدلا
يسبقبحوه او يقصدوه بقتل او غير ذلك وهو لا يقدر على مدافعتهم ومقاومتهم لعجزه
وقهرهم والله تعالى موصوف بصفات الكمال غالب على كل شيء اذ له القدرة الشاملة
على جميع المقدورات وجل ربنا عن النقصان اذ له الكمالات الفايقة عن الحصر وجل تع
عن العجز اذ هو موصوف بالقدرة الازلية فيكون عز وعلا مرئيا لغيره وهذا ينفي لقول
طايفة من المعتزلة وهي من انكر ان الله يرى ذاته ويرى والكل هم على انه تعالى
يرى ذاته ولكن لا يرى والمؤمن اهل للكرامات كالولاية والمحبة والايحاء اليه
والكلام معه واهل للانعام عليه بانواع النعم ورؤية الله تعالى من اجل النعم فيكون هو
اهلا لتلك الكرامة والنعمة ايضا وانما ذكر رحمه الله ذلك لان رب شيء يكون ممكنا في نفسه
ثم لا يقع لعدم اهله ومحله فثبت بذلك كونه تعالى مرئيا لكن اثبات الجهة يمنع لكونه
تعالى منزها عنها لانها توجب كونه تعالى محدودا متناهيا وهو آية الحدوث فاذا ثبت

بالدلائل ان الله تعالى قديم لايكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة فبالنظر الى
اصل الرؤية وكونه ثابتا بالنص قلنا بوجوب اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية
الجهة في الشاهد كانت الرؤية ممتنعة فكان القول بجواز الرؤية مشابها من حيث
الوصف اى الكيفية وثابتا من حيث الاصل ولكن يجوز ابطال الاصل لشابه الوصف
لان الوصف تبع فلا يصح ابطال الاصل الثابت بالدليل القطعي لبطلان التبع كما
ان في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب الجهل بالوصف لكن كان على شط نهر كبير
لا يتصور العبور من هذا النهر ورآه شخص فيما ورآء النهر ثم رآه في هذا الجانب الذي
هو فيه فانه لا يشك في عبوره وان جهل طريق العبور لانه ثبت كونه في هذا الجانب
بالدليل القطعي وهو رؤيته اياه في هذا الجانب فكذلك ههنا لما ثبت اصل الرؤية
بالدليل القطعي لم يجز ابطاله للجهل بطريق الثبوت واذا كان كذلك فوجب تسليم
المشابه على اعتقاد الحقيقة فيه من غير الاستغال بان كون المرئي في الشاهد من القرائن
اللازمة او من الاوصاف الاضافية كما هو طريق بعض اهل التحقيق في المتشابه وقال
بعض العلماء من المتاخرين رحمهم الله كون المرئي ذا جهة في الشاهد ليس من القرائن
اللازمة بل انما كان المرئي في الشاهد في جهة لانه ذو جهة فيرى كذلك واما الله تعالى
فليس بذي جهة فيرى كذلك اذ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه انه
تعالى مرانا لقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية
الله تعالى اياانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان
ما كان منها لا تتبدل بين الشاهد والغايب بل هي من الاوصاف الاضافية واعتبر هذا
بالعلم فانه يعلم كل شيء كما هو ان ذا الجهة يعلم ذا الجهة وان لم يكن ذا الجهة يعلم غير
الجهة فعلم ان كون المرئي ذا الجهة من الاوصاف الاضافية لا من القرائن اللازمة للرؤية
كما ان كون الرائي في الشاهد محدثا من الاوصاف الاضافية بالاجماع فعلم انه مرئي باصله
ووصفه وهو كونه متحيزا عن الجهة والدليل لله تعالى حق عند اهل السنة معلوم باصله
لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وقوله بل الله فوق ايديهم متشابه بوصفه وهو
الكيفية لان الله تعالى منزه عن الجارحة فلا نبطل به الاصل المعلوم بسبب التشابه
والعجز عن درك الوصف فان قيل لما ثبت اصل الوجه واليد في حق الله تعالى هل يصح
اطلاق معناهما على الله تعالى بغير العربية بان يقال روى خداى ودست خداى ام لا
قلنا ذكر الامام الاجل المتقن مولانا جمال الدين المحبوبي رحمه الله في كتاب العتاق
في الفرق بين قوله يا آزاد وقوله يا خدا ان الفارسية اذا عربت تكون اصلح واوفق
اما العربية اذا فرست فسدت الا ترى انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال

دست خداى زيدهم دستها است ولو قال كذلك واعلم ان ما ورد به النص من الوجه
ونحوه لا يشتق منه الاسم فلا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة والعناية ولا يبدل
بلفظ آخر فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ثم ان المعتزلة لاشتباه
الكيفية انكروا الاصل وردوه فصاروا معطلة بانكارهم صفات الله تعالى اى صاروا
غير قائلين بالصفة لله تعالى بل قالوا يخلو الذات عن الصفات لانها لو ثبت لكانت
غير الذات لا محاله والقول باثباتها في الازل ينافي التوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل التوحيد
والعدل بفصحتين يستعمل ذا الخلو من الحلي ذا الاصل وان كان يستعمل ذا الخلو من الشيء
يقال عطل الرجل من المال كذا في الصحاح واستعير ههنا لعدم الصفة الا ترى ان الصفة
تسمى حلية وقد نقل ان جهم بن صفوان كان يدعو الناس الى مذهبه الباطل وهو ان
الله تعالى عالم لا علم له قادر لا قدرة له وكذا في سايرالصفات فجالس يوما لهذا
الامر وحوله اقوام كثيرة اذ جاء اعرابي فسمع مقالته فالهم الله تعالى حقيقة مذهب
اهل السنة والجماعة وارشده الى بطلان مذهب جهم فانشا وقال

الا ان جهما كافر بالذي له ... ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد خزي جهم اذ يسمي اله ... سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضا ... لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
ارى ضيق ان لو قال يا جهم قائل ... ابول امرء حر خطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها ... طويل بلا طول مخالفه قصر
حليم بلا حلم وفي بلا وفا ... فما العقل موصوف والجهل مشتهر
جواد بلا جود قوي بلا قوى ... كبير بلا كبر صغير بلا صغر
امر حمارا ام محارا وسبة ... وهزء كفاك الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامة ... تصيرهم عما قريب الى سقر

فرجع بكلمة ايمانه كثير من متابعي جهم وكان عبد الله بن المبارك رحمة الله عليه يقول ان الله تع
بعث الاعرابي رحمة لاوليك فيجب على كل احد ان يعلم معنى هذه الابيات لاولاده
وعبيده واماءه وقد ذكر ابو عصمة هذه الجملة في اصول الدين قال رحمه الله وتفسير
القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له الى قوله وذلك مثل النص
والقياس اقول القسم الثالث ذو طرق استعمال النظم المذكور وجريانه في باب
البيان اذا استعمال اللفظ كلون ذو موضعه وغير موضعه ومع كثرة الاستعمال
ووضوح البيان ومع استمرار معناه وهو ثالث باعتبار اصل القسم رابع باعتبار
الاضداد المذكورة واقسامه اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ودليل

وضع في الاصل لمعنى ومعارضات
هو ضرب من متشابهها لانها قالوا ذو الوجه
ذو الوجه من موضعها ولذلك اثبات الوجه

الحصار فيها ان اللفظ الذى استعمل لافادة المراد اما ان يكون مستعملا فى ما وضع له
او فى غير ما وضع له الاول الحقيقه والثانى المجاز ثم كل منهما اما ان يكون ظاهر المراد
مع كثره الاستعمال او يكون مستتر المراد الاول الصريح والثانى الكناية اما الحقيقه
فهى اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فالحقيقة امّا فعيلة بمعنى مفعولة من حققت الشئ
احقه اذا اثبته فمعناها المثبتة والكلمة متى استعملت فيما كانت موضوعة له دالة على
نفسها كانت مثبتة فى موضعها الاصلى واما فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشئ يحق اذا
ثبت فهو حاق وحقيق اى ثابت ومنه الحاقة واسم القيامة لاثبات الكائنة لا محالة
فمعنى الحقيقه على هذا الثابتة والكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له ثابتة فى موضعها الاصلى
واما التاء فهو للتانيث او الوحدين لتقدير لفظ الحقيقه قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراه
على الموصوف وهو الكلمة كذا فى المفتاح وقيل التاء لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه
وقوله لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقه صفة اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقه وسميت
الحقيقه حقيقة لانه حق لها ان يراد بها ما وضع له وهذا انما يتاتى فى اللفظ دون المعنى
والارادة ضد الكراهة وهى مصدر اردت الشئ اذا طلبته نفسك ومال اليه قلبك
والوضع عبارة عن تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه فقوله بنفسه احتراز عن المجاز اذا
عينته بازاء ما اردته بقرينة مثل رايت اسدا يرمى فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا وقيل
تقدم فى اوائل هذا الكتاب ثم الحقيقه لغوية كالاسد فان لفظه موضوع لغة للحيوان المفترس
وعرفية كالدابة فانها وضعت لغة لكل ما يدب على الارض وخصصت فى العرف بالفرس
والبغل والحمار وشرعية كالصلوة فانها الدعاء فى اللغة وفى الشريعة هى الافعال المخصوصة
ثم الحقيقه الشرعيه تشمل اقسام النظم والمعنى جميعا من الخاص الى آخره ومن الظاهر
الى آخره وغير ذلك واما المجاز فهو اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل بمعنى فاعل
اى متعد عن اصله الى غيره من جاز المكان اذا تعداه كالمولى بمعنى الوالى ومنه قول
الرجل لغيره جئتك اياى مجاز اى هو بالنسان دون القلب الذى هو موضع المحبة
ومعدها ثم الجواز حقيقه فى الاجسام مجاز فى غيرها وكذا الثبوت حقيقه فى الاجسام
مجاز فى غيرها فلفظ الحقيقه مجاز فى الحقيقة وكذا لفظ المجاز مجاز فى المجاز ثم قوله
فى تعريف المجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له اشار الى ان المجاز من اوصاف اللفظ
دون المعنى لان ذلك يدل على الجواز والتعدى وذلك انما يتاتى فى اللفظ لا غير لان
لان المعنى ثابت مستقر فى كلا المحليين ولان الفاضل بين الحقيقه والمجاز صحة نفى
المجاز عن محله كما ياتى بقريبة والمعنى لا يسقيم نفيه ولا يقال ان استعمال اسم الدابة
فى الفرس استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز لانا نقول ان الخاص مغاير للعام

واللفظ الموضوع للعام غير موضوع الخاص بخصوصيته فكان استعمالا فى غير ما وضع له
لغة فكان مجازا لغويا ثم طريق معرفه الحقيقه السماع عن واضع اللغة لان الاصل فيها
الوضع ولا يعرف ذلك الا بالسماع كالنصوص فى باب الشرع فانها لا تثبت مجازا الا
بالسماع والنقل عمن لا يجوز عليه الكذب والحقيقه لا تسقط عن المسمى ابدا اى اللفظ
اى اللفظ الحقيقى لا يسقط عما وضع له كالاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولهذا
لا يصح نفى الحقيقه عن محلها والمجاز ينال بالتامل فى طريقه لانه امر معنوى فلا بد له
من الوقوف على المعنى وذلك ان تامل ان صحة المجاز باى وجه تكون فان المجاز
انما يصح اذا كان بين الحقيقه وبينه تعلق واتصال خاص تكون هو الباعث على تجويز
واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له وذلك الاتصال عند اصحابنا رحمهم الله على نوعين
وهما الاتصال صورة والاتصال معنى لا ثالث لهما على ما سياتى بيانه فى موضعه ان شاء
الله تعالى فاذا وجد ذلك الاتصال كان المجاز نظير الحقيقة فى حق ذلك الاتصال فاطلق
اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز بواسطة ذلك الاتصال وقيل المجاز ينال بالتامل فى
طريقه وذلك بان تامل ان المجاز باى طريق يصح وذلك عند وجود ستة اشياء المستعار
والمستعار له والاستعارة والمستعار عنه وما وقع به الاستعارة فعند وجود
هذه الاشياء ينال المجاز فى طريقه فيعتبر اى يعتبر المجاز بسبب التامل فى طريقه
ويحذى بمثاله اى يجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقه يعنى ينظر ان فى الحقيقه ما هو
مخصوص به ومشهور فيه ثم وجد المجاز نظيرا لتلك الحقيقه فى حق ذلك الوصف المخصوص
المشهور فاحتذى المجاز بذلك المثال وهو الحقيقه فاطلق اسم تلك الحقيقه على هذا المجاز
الذى احذى بها يقال احتذى مثاله اى اقتدى به كذا فى الصحاح ولا شترط فى المجاز
النقل عن العرب فى آحاد الصور على الاصح وانما يكفى فيها الاتصال لانه لو كان ذلك
شرطا لتوقف اهل العربيه فى اطلاق اللفظ المجازى على النقل ولم يتوقفوا على ذلك فدل
ان ذلك ليس بشرط ولان المجاز وضع توسعة للكلام فلو شرط فيه النقل والسماع
لما اتسع الكلام ولاختل المرام وما قال المخالف من انه لو جاز اطلاق الاسم على الشئ
للاتصال والعلاقه من غير سماع ونقل لكان هذا الاطلاق قياسا فى اللغة او اختراعا
للغة اخرى غير لغة العرب وكل منهما باطل فكذا الاول وبيان الملازمة ان اطلاق
النخلة مثلا على المنارة ان كان لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود فى
المنارة كان قياسا والا كان اختراعا من المطلق فالجواب عنه ان العلاقة مصححة
بالاستقراء كرفع الفاعل والالزم مما ذكرتم كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا بان يقال
ان كان رفع زيد فى قام زيد بالقياس على رفع عمرو فى قعد عمرو كان قياسا والا اختراعا

وانتم لا يقولون به ولا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا اذ ههنا قسم ثالث وهو
تنصيص العرب على جواز اطلاق اسم الحقيقه على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة
فلا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم كما في نحو رجل ورفع الفاعل ثم مثال المجاز
من الحقيقه مثال القياس من النص لان الحكم في المنصوص عليه ثبت بالنص كما ان
الموضوع له ثبت باللفظ ثم تأمل في معاني المنصوص عليه لاستخراج المعنى المؤثر
ليعديه الحكم الى غير المنصوص عليه ولا شتراط في القياس السماع من الشارع لان وضع
القياس ليدرك به حكم الحوادث مع انها ممدودة عن معدودة فلو شرط فيه السماع لما حصل
هذا الغرض وبطلت الحوادث التي بعد السماع اذ لا نهاية للحوادث لانها كاسمها واذا كان
كذلك فكلفي فيه بالتأمل في معاني المنصوص لذلك تأمل في معاني الحقيقه وهي اللوازم المشهورة
لها لان لكل معنى كما في النص لما في اعسار كل معنى رفع الابلاء الا ترى ان العرب تسمي
الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص اللازم المشهور له لا في كل معنى فاذا وجد مثل
ذلك المعنى في محل آخر استعير هذا اللفظ له كما في القياس مع النص الا ان التفاوت
بين الحقيقه والمجاز وبين النص والقياس هو اعتبار المعاني اللغوية في الحقيقه
والمجاز واعتبار المعاني الشرعية في النص والقياس قال رحمه الله واما الصريح
فما ظهر المراد به ظهورا بينا الى قوله في باب بيان الحكم اقول الصريح ما ظهر المراد به
ظهورا بينا بحيث يسبق مراده الى افهام السامعين خويعت واشريت وانت حر
وانت طالق فانه اذا اضيف ذلك الى المحل على اي وجه يكون من نداء او وصف
او خبر يكون موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او يا طالق او انت حرة او طالق او قد
حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه قائمة مقام معناه في ايجاب
الحكم لكونه صريحا فيه وهو ما خوذ من قولهم صرح فلان بكذا اي اظهر ما في قلبه
لغيره من محبوب او مكروه بابلغ ما امكنه من العبارة وصرح النهار اي ذهب
سحابه واضاءت شمسه وصرح الشيء اذا ظهر ومنه سمي القصر صرحا لارتفاعه
وظهوره ظهورا لا يخفى على الناظر وان بعد قال تعالى وقال فرعون يا هامان ابن
لي صرحا والصريح هو الخالص من كل شيء وهذا اللفظ اي لفظ الصريح موضوع للمعنى
الذي ذكرناه آنفا ثم الصريح ابلغ في الاظهار وكشف المراد من النص وان كانا سواء
في كونهما مسوقين ولهذا متى اردت المبالغة في اظهار مراد النص وصفته بالصريح
وقلت نص صريح او مصرح اي لا شبهة فيه بوجه والفرق بين الظاهر والصريح
هو ان المراد بكل منهما ظاهر وان الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال وفي الظاهر
لا تشترط تلك كذا في ميزان الاصول وذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله ان الظاهر

قد يكون بطريق الاشارة والصريح لا يكون قط بطريق الاشارة وفرق آخر ان الظاهر
لا يكون مرادا بسوق الكلام والصريح هو المراد بسوق الكلام ثم الصريح قد يكون حقيقة
نحو بعت واشريت ومجازا نحو انت طالق ولقوله لا اضع قدمي في دار فلان فاذا صار
مجازا عن الدخول عرفا والى ذلك اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقول المصنف
رحمه الله وهذا اللفظ موضوع في كلام العرب لهذا المعنى يدل على ان الصريح انما يكون حقيقة
لا مجازا او الكناية خلاف الصحيح وهو ما يكون المراد به مستورا حقيقة كان او مجازا ولهذا
احتيج فيها الى النية وهي ما خوذة من قولهم كنيت الشيء وكنوته اذا ستره ودل على
ذلك قول الشاعر واني لاكنوعن قذوت بغيرها واعرب احيانا بها واصارح
حيث ذكر اكنو في مقابله اصارح ومنه سمي البيت كنا لانه يستر به والجعبة كنانة
لستر السهام فيها ومنه الكنى وهو ابو فلان وام فلان لما في ذلك من اخفاء وجه التصريح
باسمائهم الاعلام ومنه تكلى في العدو وتكلى اذا اوصل اليه مضاة من حيث لا شعر بها ومنه
كنايات الزمان لجوائحها المليمة على بنيه من حيث لا يشعرون فهذا التركيب كيف ما يتركب
على تادية معنى الخفاء وقوله اخذت اي الكناية من قولهم كنيت وكنوت على مذهب
الكوفيين فان المصدر ما خوذ من الفعل عندهم ومذهب البصريين بخلاف ذلك والقذور
اسم امراة سقذت اي تنسك عن الاقذار واعرب بحتة اي افصح يعني اني اذكر غيرها
واريدها خوفا عن عشيرها واخفاء لمحبتي اياها وربما غلبني سكر المحبة فافصح بها من غير
تقية من احد واذكرها صريحا وقد زعم بعض اهل المعاني ان الكناية من باب المجاز اذ المجاز
ما جاوز موضوعه الاصلي والكناية كذلك فانها تستعمل ويراد بها المكنى فتكون مستعملة
في غير ما هي موضوعة له والصحيح عند اكثرهم انها من باب الحقيقه لان المجاز لا بد له من
قرينة مانعة عن ارادة معنى الحقيقه والكناية عارية عن هذا القيد فلا تكون مجازا ولا تكل
تعتبر في الفاظ الكناية معانيها الاصلية من غير تاويل وتفيد بمعانيها معنى ثانيا هو المقصود
من المعنى الاول الا ترى الى قول العرب فلان طويل النجاد فانهم يريدون به طويل القامة
اذ نجاد كل شخص وهو حمائل سيفه على قدر قامته وفلان كثير الرماد اي انه مضياف
لان من كان سخيا يكثر جمرة فيكثر احراق الحطب تحت القدر فتكثر الطباخ فتكثر
الاكلة فتكثر الضيفان فيصير مضيافا فعرفت بذلك انه ليس في الكناية اخراج اللفظ
عن موضوعه الا ترى ان طول النجاد مراد مع طول القامة وكثرة الرماد معتبرة مع
ما لذمها من الجود وان كانت كثرة الرماد غير مرادة لذاتها ولكن لاثبات الجود
والحقيقة لا تراد قط في صورة المجاز ويؤيد هذا ما ذكره الامام بدر الدين الكدري
رحمه الله الفرق بين المجاز والكناية ان الكناية تجتمع مع الحقيقة لان الحقيقة مرادة في موضع

الكناية لان الكناية ما انتقلت من موضعها الاصلي بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته والحقيقة
ليست بمرادة في موضع المجاز ضرورة انتقالها من موضعها الاصلي الى موضع المجاز لكن
الكناية فيها استتار المراد وهذا الاستتار يجوز ان يكون في موضع الحقيقة كما اذا قال لامرأته
انت حرام ونوى به الطلاق يثبت به الطلاق البائن او في موضع المجاز كما في قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط فانه كناية عن الحدث في محل المجاز بطريق اسم المحل على الحال
وقيل الفرق بين المجاز والكناية انه لا جواز للمجاز بدون الاتصال بينه وبين الحقيقة
والعرب تكني الحبشي بابي البيضاء والضرير بابي العينا وليس بينهما اتصال بل مضادة ولكنهم
يكنون بالشيء على وجه السخرية او على وجه التفاؤل ثم المجاز جاز ان يكون بينا جليا كقوله
عليه السلام اسد الله فانه لا يثبت منه الهيكل المخصوص البتة وكقوله لا اضع قدمي في دار فلان
وجاز ان يكون خفيا كما في لا آكل من هذه الحنطة وغير ذلك من صور الخلاف باعتبار المجاز
والفرق بين الخفي والكناية ان الخفي ما لا خفاء في ذاته لكن اشتبه مراده بعارض غير
الصيغة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ذاته لكن فرد
من افراد السراق اختص باسم آخر فخفي المراد بهذا النص فاذا طلب معناه زال الخفاء
ووجب القطع حكما للنص واما الكناية فقد لا تكون مفهومة المعنى بنفسها مثل هاء
المغايبة ونحوها من الضمائر فانها لا تميز بنفسها بل بالنية او بدلالة الحال والكناية
من الصريح كالمشترك من المفسر قال رحمه الله وتفسير القسم الخامس ان الاستدلال
بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له الى قوله هو الثابت بالنظم بعينه
اقول هذا القسم في معرفة طرق الوقوف على احكام النظم وهو راجع الى حظ المستدل
من حيث كيفية الوقوف على المراد والمعاني وهو خامس باعتبار الاضرب رابع
باعتبار اصل التقسيم واقسامه اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه وما سوى ذلك فهو استدلال فاسد وبيان الاحصار فيها ان المستدل اما
ان يستدل بمنطوق اللفظ او بمفهومه اللغوي او لا بمنطوقه او لا بمفهومه الثاني
دلالة النص والاول اما ان يستدل بمسوقه او لا الاول عبارة النص والثاني اشارة
النص وان لم يستدل بمنطوقه ولا بمفهومه فاما ان يفتقر اليه النص في تصحيحه او لا
الاول اقتضاء النص والثاني الاستدلال الفاسد الذي سيأتي ذكره اما الاستدلال
بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا كالاستدلال على وجوب
الصلوة بعبارة قوله تعالى اقيموا الصلوة وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الثابت
بعبارة النص ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التأمل ان ظاهر النص متناول له هذه العبارة
لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا عبارة اي فسرتها فسميت الالفاظ الدالة على المعاني

عبارات لانها تفسر ما هو مستور في الضمير كما ان المعبر يفسر ما هو مستور له واما
الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق الكلام له
وانما وقع من اثناء المقصود وليس هو بظاهر من كل وجه بل من وجه دون وجه اذ من حيث
انه لم يسق الكلام له ليس بظاهر ومن حيث ان المراد به معلوم ظاهر وثبت الحكم
بالنظم فسمي اشارة فقوله لكنه غير مقصود يعترض لجانب المعنى وقوله ولا سيق الكلام له
تعترض لجانب اللفظ والضمير في لكنه راجع الى ما وقوله وليس بظاهر من كل وجه
ليس من تمام التعريف بل هو ابداء كلام يشير به الى تعليل تسميه هذا القسم اشارة في الاشارة
لغة هي الايماء فكان السامع عقل عن المعنى المضمون في النص لا قاله الى ما دل عليه ظاهر
الكلام فالنص يشير اليه ونظير ذلك من المحسوس من نظر الى شخص هو مقبل عليه
ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظات بصره واطراف عينيه يمنة ويسرة من غير قصد
فما تقابله فهو المقصود بالنظر وما تقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تعالا قصدا ومن رمى الى صيد فاصاب صيدين بذكاة حذقه في ذلك العمل فاصابة
الذي قصد منهما موافق للعادة واصابة الآخر فضل عليها حصلت بزيادة حذقه وقد علم
الله مباشر فعل الاصطياد فيهما فكذلك ههنا الحكم الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بالنص
وان كان احدهما مقصودا والآخر لا وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الثابت باشارة
النص ما لم يكن السياق لاجله ولكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه والنقصان
وبديع البلاغة ويظهر الاعجاز وبطائن الاستدلال بعبارة النص كثيرة منها قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الآية فانه سيق نظم هذه الآية لايجاب سهم من الغنيمة على سبيل
الترجمة بفتح التاء والجيم اي البيان والتفسير لما سبق من مصارف الخمس من الغنيمة
في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى
واليتامى والمساكين وابن السبيل الى ان قال تعالى للفقراء المهاجرين وان قوله للفقراء
بدل من قوله ولذي القربى والمعطوف عليه على ما ذكر في الكشاف لان قوله لله وللرسول
والمعطوف عليهما ان الله عز وجل اخرج رسوله صلى الله عليه وسلم من الفقراء في قوله
وينصرون الله ورسوله يعني لما كانوا ناصرين للرسول لاجرم ابدال الناصرين المنصورين
اذ كانا مقصودين بالذكر حينئذ والبدل والمبدل غير مقصودين وانديقع برسول الله
عن التسمية بالفقر وفي هذا البدل زيادة تشريف لهم للتخصيص بعد التعميم ثم اسم الفقراء
اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وهي مكة بسبب استيلاء الكفار عليها
لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافته تعالى الديار والاموال اليهم والفقر حقيقة من
لا يملك المال لان بعد ما زالت يده عن المال اذا الفقر ضد الغنى والغنى من يملك المال حقيقة

لامن قرب يده من المال فان المودع لا يعد غنيا لا شرعا ولا عقلا مع قرب يده من المال
وكذا المكاتب لا يعد غنيا حقيقة وان كان في يده من الاموال وابن السبيل لا يعد فقيرا
مع بعد يده عن المال وكونه من جملة المصارف مبني على الحاجة الناجزة دون صفة
الفقر بدليل وجوب الزكوة عليه في المال الذي خلفه في وطنه فثبت بهذا المجموع ان
الموثر في الفقر والغنى الملك وعدم الملك لا قرب اليد وبعدها وهذا حكم ثابت بصيغة
الكلام من غير زيادة ولا نقصان ولكن لما كان لا يتبين ذلك الا بالتامل اختلف
العلماء رحمهم الله فيه لاختلافهم في التامل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة
الكناية من الصريح او بمنزلة المشكل من الواضح وبهذا تعرف الفرق بين الظاهر
والاشارة فانهما وان استويا في ان الكلام لم يسق لهما الا انهما افترقا من حيث ان الاشارة
تقع خفية فتحتاج الى نوع تامل بخلاف الظاهر فانه تعرف في اول ما يقرع السمع من
غير تامل وان الظاهر من اقسام النظم والاشارة من اقسام المعنى وبه يعرف الفرق
بين الاشارة والنص ايضا فان النص هو المراد بالايجاب بخلاف الاشارة والعبارة
قد تخلو عن الاشارة والنص لا تخلو عن الظاهر فان النص فيه ما في الظاهر وازداد
عليه بزيادة بيان وهي السوق ومنها قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
فان سياقه لاثبات النفقة وبقوله وعلى المولود له اشار الى ان النسب الى الآباء
حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى
وهذا بالعكس بالعكس وذلك لانه ذكر بحرف اللام الذي هو للاختصاص كما يقال الدار لزيد
والجل للفرس اي مختص به فيقتضي اختصاص كله النسب بالمولود له وهو الاب
والا لا يكون مختصا به لانه حينئذ يكون بعض المولود له وانه لا اختصاص فيه وقوله
تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب وله محل الرفع على الفاعلية
نحو عليهم غير المغضوب عليهم ورزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن
بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير بطريق الجانبين وكذا اشار بقوله تعالى وعلى
المولود له الى قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك لان الاضافة باللام دليل الملك
وهو محل بقبله كما يقال الغلام لزيد فيقتضي ملك الذات لكن لا يحقق الملك لذاته لكونه
ابنه فيصرف الى النسب وكذلك لا يحقق ملكا لرقبته وماله لان ملك الرقبة في جميعه
ثابت للاب فصرف الى جواز تملك ابيه عند الحاجة واذا كان كذلك فقوله تع وعلى المولود
له دليل على ان للاب تاويلا في نفس الولد وماله ولهذا قلنا ان الولد لا يستوجب العقوبة
وعلى والده بالاتلاف نفسه ولا يحد بوطي جاريته وان علم الوالد حرمتها عليه وسبب
ذكر الحديث ما ذكره في الكشاف ان رجلا شكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اباه وانه

المال مع

ياخذ

يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ سوكا على عصاه فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي ماله فبكى عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك ومنها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فان الثابت بعبارة النص ظهور المنة للوالدة على الولد دل على ذلك سياقه وسباقه كما ذكرناه قبل ذلك في بيان معارضه الظاهر مع النص والثابت باشارته هو ان ادنى مدة الحمل ستة اشهر لانه ثلث بنص آخر ان مدة الرضاع حولان وهو قوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهي ادنى مدة يتصور فيها وضع الولد فكان هذا في الحقيقة من قبيل بيان الضرورة كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما رفع الثلث للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرها فكذا هنا لما رفعت مدة الرضاع من ثلثين شهرا بقي للحمل ستة اشهر وقد خفي ذلك على كثير من الصحابه رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر ذلك لهم قبلوا ذلك منه فاستحسنوا قوله وقيل ان رجلا جاء بامرأة الى عثمان رضي الله عنه وقال تزوجتها فولدت لستة اشهر من وقت النكاح فاراد عثمان رضي الله عنه ان يرجمها فقال ابن عباس رضي الله عنه لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي لغلبتكم في الخصومة فقال عثمان كيف فقال ابن عباس قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا اذا رفعت منها مدة الرضاع وهو حولان بقي ستة اشهر وقد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فحمد الله عثمان على ذلك واثنى على ابن عباس وروي هذه الحكاية عن عمر وعلي رضي الله عنهما والمراد من قوله تعالى وفصاله مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه منتهى به والمقصود هو الدلالة على ارضاع التام المنتهي بالفصال ثم الاشارة انما ثبت بهذه الآية اذا كان المراد من الحمل هو الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور اما اذا كان المراد منه هو الحمل بالاذى لطفل يحمل باليد وهذه المدة غالبا فلا تثبت بها الاشارة ويكون الآية حجة لابي حنيفة رحمه الله عليه لان المدة المذكورة للحمل والفصال جميعا وقد قام المنقض لاحدهما فبقي الباقي على ظاهره فيكون مدة الرضاع ثلثين شهرا فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام المنة ذكر الاكمل المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا قد قيل نزلت الآية في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته امه على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما ووضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك فلا تسقيم ذكر ما وراءها لئلا يؤدي الى الكذب ولان

فصل

هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الصبى لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة
الحمل فى هذه المدة موجودة لا محالة فى حق كل مخاطب فيكون اعسارا ما هو المسقط به ادخل
فى باب المنة بخلاف الفصال لانه لاحد لاحد جانبى القلة فاعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه
فان قيل لابد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت قلنا قوله
تعالى شمل افراده فيكون الستة بعض مدلوله فكانت ثابتة بالنظم وذكر ان سقوط النجاسة
عن سؤر الهرة ثابت بدلالة الكتاب الذى اوجب سقوط الاستبراء عن نوعى الاوقات
الثلثة لعلة ضرورة الطوف فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت
ايمانكم الى ان قال ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه
ثابت بعبارة الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
عليكم والطوافات لكن دلالة الكتاب فد قامت مقام الاشارة ومنها قوله تعالى فالآن
باشروهن الى ان قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الآية
اذ الثابت بعبارة النص اباحة هذه الافعال فى ليالى شهر رمضان ونسخ ما كان ثابتا
قبله من التحريم والثابت باشارته صحة الصوم مع الجنابة وجواز ان يصبح الصائم
جنبا لامن ضرورة اباحة الجماع الى طلوع الفجر ان يصبح جنبا وقد امر بالصوم بعد ذلك
ومنها قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الثابت بعبارته وجوب الصيام
نهارا والثابت باشارته تاتى الصوم بالكف عن الاكل والشرب والجماع اذ الآية
سيقت لبيان تقسيم الزمان للفطر والصوم اذ الصوم لا يمكن وصالا شرعا فلابد ان يكون
الزمان فى حقه قسمين فقسم الليالى للفطر واباح فيها الاكل والشرب والجماع وقسم الايام لضده
وهو الصوم فعرفنا ان العلامة فى قسم الصوم ضد العلامة فى قسم الفطر وذلك هو الكف عن الاكل
والشرب والجماع وان الصوم تاتى بذلك وان الكل على نمط واحد فى حكم الصوم ولهذا
جعلنا الجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما فى حكم الكفارة ومنها قوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم فان الثابت بعبارته وجوب
اداء صدقة الفطر فى يوم العيد الى الفقير والثابت باشارته احكام منها انها لاتجب
الا على الغنى اذ الاغناء انما يتحقق من الغنى كالتمليك لا يتحقق الا من المالك والغنى
الشرعى من ملك النصاب ومنها ان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء
الغنى لا يتحقق ومنها انه ينبغى ان يعجل اداءها قبل الخروج الى المصلى ليستغنى الفقير
عن المسئلة ويحضر المصلى فارغ البال عن قوت العيال غير محتاج الى السؤال
ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز صرفها الا الى فقراء المسلمين فنى قوله صلى الله عليه وسلم
فى مثل هذا اليوم اشارة الى ذلك اى انه يوم عيد للفقراء والاغنياء جميعا وذلك انما يتم

للفقراء اذا استغنوا فيه عن السؤال وقال ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله عليهما هو كذلك
الا ان فى هذا اشارة الى ان الاولى ان يصرفها الى فقراء المسلمين كما ان الاولى
ان يعجل اداءها قبل الصلاة وان كان التاخير جايزا ومنها ان وجوب الاداء يتعلق
بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يتغير عن الملة
فى ذلك اليوم اداؤه فيه ومنها انه تتادى الواجب بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل
بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد اتم من حصوله بالحنطة والشعير ومنها ان الاولى
ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء بذلك يحصل واذا فرقها على المساكين
كان هذا فى الاغناء دون الاول وما كان الحكم بما هو المنصوص عليه كان افضل فهذه احكام
عرفت باشارة النص قوله وهذا القسم اى الاستدلال باشارة النص هو الثابت
بالنظم بعينه كالاستدلال بعبارة النص بخلاف الثابت بدلالة النص ومقتضاه على ما سيأتى
ذكره وعلى هذا يكون قوله هو الثابت للتاكيد لا للتخصيص قال رحمه الله واما الثابت
بدلالة النص الى قوله وانما يعمل عمل النص اقول دلالة النص ما ثبت معنى النص لغة
لا اجتهادا ولا استنباطا بالراى على معنى ان من كان عالما بلسان العرب ولغتها يفهم
الحكم الثابت بدلالة النص من غير تامل سواء كان فقيها او غيره بمنزلة الحكم الثابت بديهة
العقل فانه يعرف من غير تامل فقوله لغة تمييز اى بمعناه من حيث اللغة لا من حيث
الشرع وقوله لا اجتهادا ولا استنباطا مترادفان والله يعنى كلون الدلالة قياسا ونظيرها
قوله تعالى فلا تقل لهما اف فالتافيف فعل معلوم بظاهره لغة وهو التصويت بالشفتين
عند التكره والتضجر ومعلوم بمعناه ايضا وهو الاذى وذلك معنى يفهم من هذا النص
لغة حتى شاركه فيه الفقيه غيره وهذا كالضرب فان له معنى لغويا وهو استعمال آلة
التاديب فى محل صالح للانتفاع فيه وهذا المعنى يفضى الى شئ آخر وهو الايلام وذلك
مستفاد من المعنى اللغوى لا عينه فما يفضى اليه المعنى اللغوى وهو الايلام هو دلالة
النص لانه ثابت بالمعنى اللغوى لا بالنظر كما قال الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله
واذا ثبت ان الاذى معنى يفهم من النص لغة وانه المقصود ثبت الحرمة فى حقه فصار
كانه قال لا تؤذهما ثم باعتبار هذا المعنى وهو الاذى تعدى حكمه اى حكم التاف وهو
الحرمة الى الشتم والضرب بسبب ذلك المعنى فان الايذاء موجود فيهما مع زيادة وقوله
معنى الايلام من الضرب يعنى لو قيل لا تضرب يعلم منه النهى عن الايلام كما لو قال لا تؤلم
فكان معنى الايلام يفهم من الضرب الا ترى انه لو حلف لا يضرب امراته فخنقها او عضها
او مد شعرها حنث كما لو حلف لا يؤلم امراته وقوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى
ظلما الآية فانه عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم ترك التعرض له فثبت الحكم فى الاحراق

والاهلال ايضا دلالة واذا ثبت ان دلالة النص هي ما ثبت بمعنى النص لغة فمن حيث
ان ذلك المعنى المقصود كان ثابتا من جهة العبارة ثم نسمي ذلك عبارة
النص ومن حيث انه كان ثابتا بمعنى النص لغة لان ذلك ثابت باللفظ فكان عبارة اذا كان
مسوقا وانما المراد ما يؤدي اليه معنى اللغة كما قلنا في الضرب ويؤيد ذلك ما نقل عن
المصنف سقى الله ثراه انه قال انما نعني بهذا اي بقولنا ما ثبت بمعنى النص لغة ما ظهر
من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة
وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح له ومعنى مقصود وهو الايلام بدليل ان من حلف
لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى المقصود من الضرب وهو الايلام
فان قيل ينبغي ان يحرم استعمال التافيف في حق الوالدين وان كان في موضع الاكرام
والترحم اولا يعقل المتكلم معناه لان العبرة في موضع النص لعبارة النص لا لمعناه وانما
اعتبر معناه في غير موضع النص الا ترى انه لو ادى في صدقة الفطر نصف صاع من تمر
فمنه قيمة نصف صاع من حنطة لا يجوز وان ادى نصف صاع ارز او سمسم فمنه نصف
صاع من حنطة يجوز لوجود النص بالصاع في التمر وعدمه فيما سواه قلنا نعم لذلك
فيما اذا كان ثبوت المعنى غامضا يدرك بالاستنباط لان ذلك ثابت من وجه دون
وجه بحسب احوال المستنبطين فان ذلك المعنى ثابت عند البعض غير ثابت عند
آخرين واما اذا كان ثبوت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلالة من غير استنباط
ولم يختلف العلماء في ان معنى النص هو لا غير فحينئذ يدار الحكم بذلك المعنى لا غير
بيان ذلك ان احدا لم يقل باسقاط الطهارة بمجرد المجي من المكان المطمئن من غير
حدث فيه وان كانت صورة النص تقتضيه لما ان الناس لم يختلفوا في ان المراد
به الحدث فلهذا داروا الحكم بالمعنى دون النص حتى اذا احدث في مكان مرتفع
سقطت طهارته وان لم يوجد المجي من الغائط ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه انما فرضية القتال الى وجود هذا القول
ولو قاله اعجمي لا يفهم معناه لا يحكم باسلامه ولو اتى بمعناه بغير هذا اللفظ من التوحيد
يحكم باسلامه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا فيه وقوله تعالى فلا تقل لهما
اف من هذا القبيل لانه لم يختلف فيه احد ان حرمة التافيف باعتبار الايذاء فيدور
الحكم مع الايذاء ولدوران الاسقاط مع الحدث لا مع المجي من الغائط وقيل في تعريف
الدلالة هي المعنى الذي دل عليه اللفظ لغة او ما هو في معناه باجماع عقد عليه شرعا بظنه
الاول قوله تعالى ولا تقل لهما اف ونظير الثاني حديث ماعز رضي الله عنه
فان النص ورد باجاب الرجم عليه ثم الحق به غيره في حق وجوب الرجم لمعنى ثبت

بالاجماع وهو الزنا هي في الحقيقة لا لمعنى عرف ذلك باللغة ثم ان دلالة النص ليس بقياس
لاستواء المجتهد وغيره في فهم ذلك المعنى ممن له بصارة في معنى الكلام لغة والثابت
بالقياس يختص به المجتهد ولهذا اختص بمعرفته العلماء ولذلك صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص على ما مر في مسائله ولو كانت دلالة النص قياسا لما صح
اثباتها بدلالة النص اذ القياس دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بها ولذلك
الكفارات فكيف تثبت بما فيه شبهة ولان نفاة القياس قائلون بدلالة النص ولو كانت
قياسا لما قالوا بها ولان الدلالة ما يدخل في جواب الماهية اذا المعنى المعقول لغة من النص
بعض الماهية بخلاف القياس فان المعنى المستنبط الفقهي لا يدخل في جواب الماهية
اذ لا يدل عليه المعنى المفهوم لغة وانما يدخل القياس في الماهية فانه اذا سئل المستنبط
لم حرم الفضل على الكيل والوزن بعد المجانسة قال لان حكم النص وجوب المماثلة
مع ما عرف في موضعه ولان اشتقاق الدلالة من دل عليه فهو دليل وهي كاسمها مكشوفة
اذ اشتقاق اللفظ مناد بوضوح امره واشتقاق القياس من المقاسة وانما تشعر
باستعمال الراي والنظر لدرك المطلوب فظهر بما قلنا ان الدلالة ليست بقياس بخلاف
ما قاله بعض العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله انهما سواء لوجود اصل ووضع
وعلة جامعة الا ان المعنى الموجب اذا كان خفيا سمي قياسا واذا كان جليا سمي دلالة
قوله وانه يعمل عمل النص اي ان ما ثبت بمعنى النص لغة وهو دلالة النص لا عمل
القياس بدليل صحة اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يصح
اثباتها بالقياس لما سبق تقريره الا عند من جعل الدلالة قياسا من اصحابنا فانه
لا يصح بها اثبات الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا وهذا هو الفارق
الخلاف مثال ما ثبت من الحدود بدلالة النص هو صور منها وجوب حد قطاع
الطريق على الردء بدلالة النص فان الثابت بعبارة النص المحاربة وصورتها
مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه يقطع به الطريق
وهذا المعنى موجود في الردء ولذلك اشتركوا في الغنيمة مع المقاتلين ومنها ما روي
ان ماعزا رضي الله عنه زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثابت بعبارة النص ورجم
من سواه اذا زنى وهو محصن ثابت بدلالة النص لانه عرف بالبديهة انه ما رجم
ماعزا لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك بل لانه زنى وحالة احصانه
وهذا السبب يعم هو وغيره فيلحق به غيره دلالة وهذا الحاق بالمثل فعرف
ان دلالة النص لا تقصر على الفوقية في حق الالحاق بل المثلية كافية فيه ولا يقال
ان الحكم وهو حق غيره ثابت بالاجماع لانه عرف بالاجماع ان الحكم وهو حق غيره ثبت بمعنى النص

ومثال ماثبت من الكفارات بدلالة النص ؛ صور منها ما روى انه صلى الله عليه وسلم
اوجب الكفارة على الاعرابي باعتبار جنايته على صوم شهر رمضان لانكونه اعرابيا
فتجب على غيره بدلالة النص ومنها وجوبها على المرأة لانها شاركته ؛ الجناية ومنها
وجوب الكفارة بالافطار بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابي فان اهل اللسان
يعرفون ان ايجاب الكفارة عليه بطريق الزجر والمنع باعتبار ان الوقاع جناية ومعصية
فكون المؤثر ؛ الايجاب جهة المعصية ؛ ذلك الفعل وجهة المعصية لست الا افساد الصوم
لان غير هذه الجهة مباح فلا تكون معصية ثم للافساد دلالة وهي الاكل والشرب والوقاع
فتعليق الكفارة بالبعض تكون تعليقا بالكل دلالة او نقول المستدعى للكفارة معنى
الزجر عن الجناية على الصوم عند قوة دعوة الطبع اليها ثم دعوة الطبع الى اقتضاء شهوة
البطن اظهر من اقتضاء شهوة الفرج اذ وقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة
ولان الانسان يحيى بدون استيفاء شهوة الفرج ولا يحيى بدون استيفاء شهوة البطن
او نقول ان الاكل والشرب والوقاع ؛ الخطر سواء ؛ قوله تعالى فالآن باشروهن الى
قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اى الكف عن هذه الجملة فكانت اباحة الكل وحظره بطريق
واحد فلم تكن للجماع مزية فلما كن سواء ؛ الحظر كان تعليق الكفارة بالبعض تعليقا بالكل
دلالة وعن هذا قلنا ببقاء صوم من جامع ناسيا بدلالة النص الوارد فيمن اكل او شرب ناسيا
لاستواء الاكل والشرب والوقاع ؛ الاباحة والحظر ؛ حق الصوم فكان ورود النص
في البعض ورودا في الكل دلالة ولا يجوز ان يقال فيه بالقياس على الاكل والشرب لان بقاء
صوم الناسي ؛ الاكل والشرب ثبت بنص معدول عن القياس فعله لا نقاس او نقول
ايجاب الكفارة في صورة المواقعة باعتبار الجناية لان سؤال السائل وهو قوله واقعت
امرأتي ؛ نهار رمضان متعمدا وقع عن الجناية وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن حكم الجناية اذ الجواب يبتنى على السؤال والمواقعة عينها ليست بجناية وانما هي آلة
الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه ؛ الاكل والشرب لان معنى الجناية فيهما اكثر
اذ الصبر عنهما اشق والدعوة اليهما اكثر من اقتضاء شهوة الفرج كما سبق تقريره فكان
الامر بالامساك اقوى تحقيقا للاسلام واذا كان الامر اقوى كانت مباشرته اقبح فكان
ادعى شرع الزاجر فان قيل ان حكم دلالة النص لا يخفى على كل عنق كما من بيانه وقد ثبت
حكم بقاء صوم من جامع ناسيا بطريق الدلالة وهذا حكم خفي لا يدركه كل فقيه حتى قال الشافعي
رحمه الله بفساد صوم من واقع ناسيا ويساعده المعنى المعقول من ثلثة اوجه الاول
هو ان الوقت وقت الاكل دون الجماع فلا تكون الجماع نظيره الثاني ان الصوم تضعفه
عن شهوة الجماع فلا تغلب النسيان فيه لقلة دعوة الطبع اليه الثالث ان الانسان يبقى

الكل

بدون الجماع ولا يبقى بدون الاكل فكثر وجود الاكل ويقل وجود الجماع فكيف يلحق
ما قل وجوده بما كثر وهذه معان لا تثبت بها القياس فكيف تثبت الدلالة وهي تقتضي
الفوقية او المثلية من كل وجه قلنا المساواة بينهما ثابتة من كل وجه فثبت حكم الدلالة
وذلك لان للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة على ما سبق ولكن فيهما قصور من
حيث الحال لانهما لا يغلبان الشهوة واما المواقعة فهي قاصرة في اسباب الدعوة ولكنها
كاملة ؛ حالها لانها تغلب الشهوة من حيث ان الشبق يغلب المرء على وجه لا يصبر عن
المواقعة وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود فصار اسوأ
الحال بالكمال والنقصان بالنقصان فصح الاستدلال به ثم لما اثبتنا المساواة بينهما
لا يضرنا خفاؤها على من قصر ؛ النظر اذ التقصير من قبله لا من دلالة النص فان
قيل عام الجوع يبيح الفطر نحو الضرورة فبعضه ؛ حين شبهه الا باحة والكفارة لا يجب مع
الشبهة قلنا تمام الجوع لا يبيح الفطر لان الجوع عبارة عن الاشتهاء وهو لا يبيح الفطر بحال
والضرورة المبيحة خوف الهلاك على نفسه كذا في الاسرار قال رحمه الله واما الثابت
باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط يقدم عليه الى قوله والفصل الرابع
؛ بيان احكامها اقول الاقتضاء ؛ اللغة هو الطلب يقول اقتضيت الشيء اذا
طلبته والمقتضى اسم مفعول منه فزيد عليه ؛ الشرع ما لا يعمل النص الا بشرط
تقدم عليه وقيل هو زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه وقيل
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقيل ما احتمل احد تقديرات
لاستقامة الكلام وقيل هو ما ثبت زيادة على النص شرعا او عقلا بان كان المقتضى
عقليا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر
وهو ان يقال ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا فالنظم الظاهر هو المقتضى
بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى بالفتح اى يقتضي الظاهر المنطوق
عند الحاجة المستتر الذي لم ينطق به وقال بعض المحققين ان الشرع متى دل
على زيادة شيء ؛ الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاصل على الزيادة وهو صيانة
الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح
الا بالزيادة هو الاقتضاء فقوله واما الثابت باقتضاء النص اى الحكم الثابت
باقتضاء النص وقوله فما لم يعمل النص وهو المقتضى الا بشرط وهو المقتضى يقدم عليه
اى يقدم الشرط على النص وحذف الراجع الى الحكم الموصوف اى هو ما لم يعمل
النص كما حذف الراجع الى الموصوف ؛ قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا اى لا تجزي فيه نفس عن نفس وقوله فان ذلك اى فان الشرط الذي

تقدم عليه امر اقتضاه المنصوص لصحته ما تناوله المنصوص اذ لا صحة له بدونه فيكون
شرطا للصحة اذ الشرط ما يوجد الحكم عنده لا به وصحة المنصوص توجد عند وجود
المقتضى فكان هو شرطا والمقتضى مشروطا وكان المقتضى تبعا للمقتضى كما ان الشرط
تبع للمشروط والتبع منحط الدرجة عن اصله وادنى منزلة من الحكم الثابت بالمقتضى
ولهذا قلنا ان من قال لامرأته يدك طالق لا تقع الطلاق ولا يقتضي ذكر اليد ذكر البدن
وان كان الطلاق لا تقع على اليد الا بعد وقوعه على البدن لان البدن اصل لليد فلا يصير
تابعا لها في الذكر لئلا يؤدي الى جعل الاصل تبعا لتبعه وكذا اذا اضاف النكاح او البيع
الى اليد لا ينعقد ولا يقتضي ذكر النفس لما مر تقريره واذا كان ثبوت المقتضى بطريق
التبعية ثبت بقدر ما يصح به النص ولهذا قلنا ان المقتضى لا عموم له لان ثبوته بطريق
الضرورة ولا ضرورة في الزائد على الخصوص فلا يثبت العموم جريا على الاصل اذ الاصل
ان ما لا يكون مذكورا لا يكون مذكورا وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله عليهم ما ثبت
بالضرورة تقدر بقدر الضرورة ولان العموم من اوصاف الصيغة فلو جعل المقتضى
كالمنصوص خرج من ان يكون تبعا واذا ثبت انه لا صحة للمقتضى الا بشرط تقدم عليه
فصار هذا اي الحكم الثابت باقتضاء النص مضافا الى النص بواسطة المقتضى
فكان كالثابت بالنص لكونه ثابتا قطعا لانه حكم حكم النص كالعتق الثابت للقريب
بالشراء فان العتق فالملك بحكمه مضاف الى الشراء فلذلك قبل شراء القريب اعتاق
لان يكون الشراء موضوعا للاعتاق لان الشراء موضوع لاثبات الملك لا لازالته
فيستحيل ان يكون ما هو الموضوع للاثبات موضوعا للازالة واذا كان كذلك فكان
الحكم الثابت باقتضاء النص كالثابت بالنص لا كالثابت بالقياس حتى لا يعارضه
الثابت بالقياس وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور لانه مصحح ويصلح اي المقتضى
لما اريد به كالملك فانه صالح لما اريد به وهو الاعتاق ولا تلغى اي المذكور عند
ظهور المقتضى بمعنى انه لا ينقل الحكم من الملفوظ وهو المقتضى اذا صرح به كما في قوله اعتق عبدك عني على الف فانه لا ينتقل الحكم من الملفوظ
وهو اعتق عبدك عني على الف الى غير الملفوظ وهو ملكه مني لما بينا ان المقتضى تبع
والتبع لا يصلح مبطلا للاصل بخلاف المضمر على ما سيأتي في مثال المقتضى من المحسوسات
ما نقل عن الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري برد الله مضجعه هو انه اذا قال
للجالس اجلس ههنا فقوله اجلس مقتض وما ثبت لصحة هذا هو مقتضى وهو
نقض تلك الجلسة كانه قال انقض تلك الجلسة واخط خطوات يمكنك من الجلوس
هنا اذ الجلوس هنا مع بقاء تلك الهيأة محال وكذا قوله لعبده ادخل الدار واصعد

السطح فانه يكون امرا بفتح الباب ان لم يكن مفتوحا وبنصب السلم اذا كان منحوتا ولا يمكن
الصعود بدونه ولا يكون السلم منصوبا اذ الصعود بدون ذلك لا يمكن ومثاله من المشروعات
الامر بالتحرير للتكفير فانه مقتض للملك ولم يذكر الآمر الملك كما اذا قال لغيره اعتق عبدك
هذا عني بالف درهم فقال اعتقت انه يقع العتق عن الآمر وعليه الالف لانه امره باعتاق
عبده عنه بالف ولا صحة للاعتاق عنه الا بثبوت ملكه له اذ العبد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيكون الامر بالاعتاق مقتضيا للتمليك بما سمي حتى يصح منه اعتاقه
عنه فيزداد البيع الذي هو سبب ثبوت الملك على هذا الكلام تصحيحا للكلام فصار كانه
قال بع عبدك مني بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فيكون آمرا بالبيع منه والاعتاق جميعا
ويكون مضافا الى المقتضى وهو الامر بالاعتاق والملك ثبت شرطا سابقا على الامر
بالعتق لتصحيح العتق لما سبق ولان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا صفته
ثم ان للمقتضى شرائط منها ان يثبت به شرط الشيء لا ركنه لان الشرط تبع والركن اصل
اذ الركن ما يقوم به الشيء فلو ثبت مقتضى لانقلب الاصل تبعا وانه خلاف الاصل ولهذا
قلنا ان الكفار لما التزموا بقبول الشرائع اذ لو خوطبوا بها لادى الى ان يكون الايمان
ثابتا بطريق الاقتضاء تبعا للشرائع اذ الشرط تابع للمشروط والمقتضى بمنزلة الشرط
والايمان لا يصلح تبعا لتبعه اذ الاحكام الشرعية تابعة للايمان ولهذا قلنا اذا دفع
المولى الى عبده رقبة وقال كفر عن كفارة يمينك فاعتقها العبد لا يصح الاعتاق اذ الكفر
انما يصح بماله لا بمال غيره والعبد لا يصير مالكا الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت بمقتضى قوله
كفر اذ اهلية العتاق انما هي بحرية نفسه وهي اصل لسائر التصرفات فلا يجوز ان
تثبت هي تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالاعتاق وكذا اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت
العتق اقتضاء لما سبق ومنها ان المقتضى ينبغي ان يكون من جنس المقتضى حتى
ان الفعل الحسي كالقبض لا يثبت بضمن القبول الشرعي في قوله اعتق عبدك عني
بغير شيء فاعتقه لا يعتق عن الآمر في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما بطريق
الهبة ومنها ان يثبت المقتضى بشرائط المقتضى وهو العتق مثلا حتى يسقط
اعتبار القبول فيه ولا يثبت هنا ما يثبت في البيع المطلق من خيار الشرط والرؤية وفي
لهذا لو كان الآمر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي لا يثبت البيع بهذا الكلام وان صح
المأمور به فكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضى لا للتبع وهو المقتضى الا ترى ان الحيوانات
خلقت للآدمي فكان الادمي اصلا وغيره تبعا فكانت العبرة له لا لها واذا كان
كذلك لا فرق الحال بين ان يكون التبع مقدرا او محققا ولا يثبت المقتضى بشرائط
نفسه لانه لما كان تابعا للمقتضى يكون المنظور اليه هو الاصل لا التبع لما سبق ان العبرة

للاصل دون التبع ولما علم ان ما ثبت ز ضمن الشئ لا يعطى له حكم نفسه بل يعطى له
حكم المتضمن المتبوع الا ترى ان محل الاقامة شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا تصح
ز المقارنة ولو ثبت الاقامة ضمنا شرط محل الاقامة ز المتضمن كالجذع يصير
مقيما في المفازة بدخول الامام ز المصر فاعتبر فيه وصف الاصل فكذلك ههنا ثبت
التبع بوصف العتق لا يوصف نفسه وبهذا تبين ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء
تصحيح المقتضى اذ لو كان كذلك لثبت المقتضى بشرط نفسه فلم يسقط القبول ولم تشترط
اهلية الاعتاق ز الآمر بل اهلية البيع تكفيه لانه حينئذ يخرج من ان يكون تبعا ولهذا
قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عني بغير شئ فاعتقه يقع العتق عن الآمر
لان الملك بطريق الهبة ثبت مقتضى للعتق فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار
شرطه مقصودا وهو القبض كما سقط اعتبار القبول ز البيع بل اولى لان القبول ركن
ز البيع والقبض شرط ز الهبة ومنها ان لا يصرح بالحكم الثابت اقتضاء بل الشرط
ان يصرح بالمقتضى له فحسب لا بالحكم المذكور فانه لو صرح به لاثبت ما هو المطلوب
منه فلم يبق مقتضى ولهذا لو صرح المامور بالبيع وقاله بعته منك بالف واعتقه عنك
لا يجوز عن الآمر ثم المقتضى يشاكل المحذوف من حيث ان كلا منهما من باب
الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله
المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما وخرج على هذا الاصل قوله تعالى واسئل القرية
وقال المراد اهل مثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للتبين فانما ينصرف الى
من يتحقق منه البيان ليكون مفيدا وقال قال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه متحقق مع هذه
الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا وهو صلى الله عليه وسلم معصوم عن ذلك فعرفنا
بمقتضى الكلام ان المراد الحكم قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله هذا عندي
سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف
بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت
المحذوف من كل الوجه كلون لغة ولهذا كلون عاما بلا خلاف وثبوت المقتضى كلون هذا اصح
شرعا لا لغة ولان المقتضى تبع يصح باعتبار المقتضى والمحذوف ليس بتبع بل عند
التصريح به ينقل الحكم اليه ولا شك ان ما ينقل غير ما يصحح ز قوله تعالى
واسئل القرية الاهل محذوف للاختصار لان ما اريد به من الحكم هو الاستعلام
والاستخبار والصالح لذلك هو الاهل وعند التصريح بالمحذوف تحول السؤال
عن القرية الى الاهل لان يحقق به المنصوص وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم

رفع عن امتي الخطأ فان الصالح لما اريد به من الحديث هو الحكم لا الخطأ والنسيان
لانهما واقعان وعند التصريح بالحكم تحول الرفع الى الحكم لا الى اوقع التضييق عليه مع
الحذف والى الفرق بينهما ذهب المصنف ايضا شكر الله مساعيه لكنه عبر عن الحذف
بالاضمار حيث قال بعد بل هذا من باب الاضمار واشار رحمه الله الى الفرق بينهما بقوله
وعلامته ان يصح به المذكور الى آخره بخلاف المحذوف فانه وان صح به المذكور
لكنه اذا صرح بالمحذوف ينقطع ما اضيف الى المذكور وهو السؤال ويتحول الى غيره
وهو الاهل المحذوف قيل الاضمار ما له اثر في اللفظ كقوله وبلده اي رب بلده وقوله
الله لافعلن بالجر والخلاف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه وقول
الرجل الله لافعلن وما ذكر من هذا القبيل فكانت تسميته بالمحذوف اولى وفيما ذكره
المصنف رحمه الله ههنا توسع ولان الاهل لو كان مقتضى لكان المسؤل هو القرية لا الاهل
عند الدلائل لما ذكرنا ان المقتضى هو الاصل والحكم يضاف الى الاصل لا الى التبع وهو المقتضى
ز المحذوف المحذوف هو الاصل حتى ان السؤال انما يكون عن الاهل دون القرية
سواء كان محذوفا او مذكورا خلافا لانه اذا كان محذوفا اضيف السؤال الى القرية بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وحاصل الفرق ان المحذوف ثابت لغة
والمقتضى ثابت شرعا وان المقتضى محقق والمحذوف محول وكم من الفرق بين المحول
والمحقق فان قيل على هذا لا سقى فرق بين حكم دلالة النص وبين حكم المحذوف اذ
كل منهما ثابت لغة فان الدلالة هي التمسك بما دل عليه اللفظ لغة وهو غير مذكور المحذوف
كذلك قلنا نعم كذلك الا ان حكم دلالة النص هو ما عرفت علة النص ظاهرة من غير استنباط
فثبت الحكم ز غير المنصوص عليه لوجود مثل تلك العلة الظاهرة فيه فصارت تلك
العلة سبب ظهورها ثابتة لغة وصارت كالعلة المنصوصة كما في قوله صلى الله عليه وسلم
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالحق بها حكم سواكن البيوت بدلالة النص
واما المحذوف فهو غير متعرض للعلة بل هو من باب الاختصار ز الكلام كما ذكرنا
فانه تمسك بما هو كالمذكور ولانه لا صحة للمذكور بدون المحذوف ز دلالة النص
للمذكور صحة بدون ذكر العلة فظهر الفرق فان قيل لما ذا جمع المصنف رحمه الله
بين قوله يصح به المذكور ويصلح لما اريد به ولم يقتصر على احدهما مع انهما امران
مثلان زمان يستفاد من احدهما ما يستفاد من الآخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لكل واحد
منهما فايدة غير الفايدة التي من الاخرى وذلك ان الشئ قد يكون صحيحا في نفسه
ولا يصلح لما اريد به من الحكم كمن صلى مراءاة فان صلوته صحيحة في الظاهر
ولا تصلح لما اريد بها من الحكم هو ابتغاء مرضاة الله تعالى والثواب ز الآخرة

وقد يكون فاسدا فى نفسه ويصلح لما اريد به من الحكم كمن صلى بغير طهارة ناسيا
ولم يذكر حتى لقى الله تعالى فان صلوته فاسدة وتصلح لما اريد بها من الحكم وهو الثواب
واذا صح الانفصال حسن الجمع بينهما وثبت بذلك كله ان الصحة مع صلاحية ما اريد به
من الحكم غير متلازمتين ولانه اراد بقوله يصلح لما اريد به الملك فانه صالح للاعتاق
بخلاف ما لو قدر فقد غير الملك كالنكاح والطلاق مثلا فانه لا يكون صالحا للاعتاق
وعلى تقدير تسليم التلازم بين الامرين المذكورين نقول قد ذكر الشيخ الامام عالم
الهدى ابو منصور رحمه الله ان هذا بيان خاصية المقتضى لا بيان انه نوعان كما فى قوله
تعالى وان تشركوا بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا فانه لبيان ان خاصية الاشراك
بالله تعالى هى ان لا يقوم على صحته حجة لا لبيان انه نوعان وكما فى قوله تعالى والطائر
يطير بجناحيه فانه لبيان خاصية الطائر لا لبيان انه نوعان فكذا ههنا معناه ان
خاصية المقتضى ان يصح به المذكور ويصلح لما اريد به الانسان انه نوعان واما
ولا يكفى عند ظهوره فليس مذكورا فى بعض النسخ فلا يحتاج الى الجواب حينئذ
وما فى اكثر النسخ فانما ذكر للفرق بين المقتضى والمحذوف فان المحذوف اذا
صرح به يلغى ما اضيف الى المذكور والمقتضى ليس كذلك كما فى قوله عز وعلا
فتحرير رقبة فانه مقتض لكونها مملوكة واذا صرح بالمملوكة كان المقتضى كما كان
فان قيل يرد على ما ذكرتم ان المحذوف اذا صرح به يسقط ما اضيف الى المذكور
والمقتضى لا قوله اعتق عبدك عنى بالف فان المخاطب فيه مامور باعتاق
عبده وعند التصريح بالمقتضى لا يعتق هو عبد نفسه بل عبد الآمر فقد تغير
الحكم وهو المقتضى بواسطة الاقتضاء عند التصريح به كما فى المحذوف لانه تغير الملفوظ
وهو المقتضى قلنا ما تغير الملفوظ بل تقرر لان المامور يقول حالة الامتثال
اعتقت عبدى عنك فكون مؤديا كما امر حتى لو قال ملكت عبدى منك بالف
ثم اعتقت عبدك عنك لا يصح عن الآمر بل يكون مبتدئا ويقع العتق عن نفسه
كذا ذكر الامام بدر الدين الكدرى رحمه الله وذلك لان التمليك انما ثبت وضمن الاعتاق
بطريق الاقتضاء ولهذا يسقط القبول والمقتضى تبع لا اصل فاذا صرح به صار منصوصا
عليه وخرج من ان يكون تبعا فلا يكون المامور بالاتيان به على وجه التصحيح ممتثلا
بل مبتدئا فيقع العتق عنه لا عن الآمر ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعدة من ايام اخر وقوله تعالى فقلنا
اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فكذبوهما فدمرناهم
على التكذيب فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت

اى فضرب فانشق الحجر فظهر الماء فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى
هذا غلام اى فنزع يوسف فقال يا بشرى وقوله تعالى فتحرير رقبة اى رقبة مملوكة
لان التحرير لا يفعل الا فى رقبة مملوكة اذ الرقبة عبارة عن البدن مطلقا غير معترض
للملك كذا اشار اليه المصنف رحمه الله فى موضع آخر وهذا نظير ظاهر المقتضى لانه ادراج
شئ اقتضاه الكلام شرعا على وجه لا يلغى عند ظهوره ومن نظائر المحذوف قوله تعالى
واشربوا فى قلوبهم العجل اى حب العجل فانه لو صرح بالمحذوف تنقطع النسبة
وقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات اى حكم الاعمال فانه لو صرح بالمحذوف يتغير
المذكور وقوله هذا لبيان معرفة تفسير هذه الاصول اشارة الى ما سبق ذكره من
اقسام وجوه النظم والمعنى المنقسمة الى عشرين قسما المنقسم جميع ذلك الى اربعة
فصول الاول لبيان تفسير هذه الاصول لغة الثانى لبيان تفسير معانيها شرعا الثالث
لبيان ترتيبها اى ايها راجح وايها مرجوح وايها مقدم على بعض حالة التعارض الرابع
فى بيان احكامها اى الآثار الثابتة بها شرعا كالحل وغيره قال رحمه الله

باب بيان معرفة احكام الخصوص الى قوله ليثبت

الحكم بقدر دليله اقول لما فرغ رحمه الله من بيان الفصول الثلثة شرع فى بيان الفصل
الرابع وهو الذى فى بيان الاحكام وجعله ابوابا والباب النوع وقدم احكام الخاص
على غيره كما قدم تعريفه على تعريف غيره لما سبقت الاشارة اليه فقال اللفظ الخاص
متناول الخصوص وهو ما اريد بالخاص قطعا ويقينا اى فى حال كون الخصوص قاطعا
للشبهة ومستقرا بحيث يستقر اعتقاد القلب عليه وينزل عنه اضطرابه من يقين
الماء فى المقاة اذا استقر فى الحوض وقوله بلا شبهة تاكيد بذلك لان من لا خلو خاص
عن هذا اى عن تناول الخصوص قطعا ويقينا فى اصل وضعه واحتمل العدول عن
موضعه الاصلى عند قيام الدليل فيصير مجازا حينئذ ولكن لا يحتمل اى الخاص التصرف
فى نفسه بطريق البيان لانه بين فى نفسه لما وضع له فلا يحتاج الى البيان اذ البيان اثبات
الظهور حقيقة ولازمه ازالة الخفاء فلو احتمل الخاص التعرف فيه بطريق البيان
مع كونه بينا لادى الى اثبات الثابت او نفى المنفى وكلاهما منتف فان قيل لما احتمل
الخاص التغيير عن موضوعه وجب ان لا يثبت به الحكم قطعا لانه يحتمل غير ما وضع
له قلنا الاحتمال المعتبر انما هو الناشى عن الدليل لا مجرد الاحتمال واحتمال ارادة
الخصوص من المتكلم مجرد احتمال وانما فى باطن غيب عنا ولا تكلف درك الغيوب
اذ التكليف بحسب الوسع وليس ذلك فى وسعنا فلا عبرة لذلك الاحتمال اصلا
فالحق بما ليس بمحتمل فى نفسه فلذلك ثبت به الحكم قطعا الا ترى ان الله عز وعلا

تعبدنا

عبدنا بامره ونواهيه ووجبت العبادة علينا قطعا وان كان احتمال غير الواجب ثابتا والا ترى ان العقلاء جميعا لم يحترزوا عن احتمال لم ينشأ عن دليل حتى انهم دخلوا المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت ولان ارادة الخصوص من المتكلم امر موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم كالنص المطلق يوجب الحكم قطعا وان احتمل التغيير بشرط يعلقه او قيد يقيده لان ذلك ناقل له عن حقيقته فما لم يظهر كان حكمه ثابتا قطعا واذا ظهر تجعل ثابتا ابتداء لخطاب الشرع لا يوجب الحكم على المخاطب ما لم يسمع به اذ ليس في وسعه العمل به قبل السماع وعند السماع يثبت الحكم في حق السامع ابتداء كان الخطاب نزل الآن في ذلك الباب ان الله عز وعلا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء قال علماؤنا رحمه الله عليهم فيه ان المراد من القروء الحيض لانا لو حملناها على الاطهار لاسقص عدد الثلثة لانه اذا طلقها في آخر طهرها يحتسب بقية هذا الطهر من العدة عند الخصم فتصير العدة قرئين وبعض الثالث وحينئذ لا يكون عدد الثلث كاملا واذا حملناها على الحيض كانت العدة ثلثة كاملة لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدة بالاتفاق والثلث اسم خاص لعدد معين لا يحتمل غير ذلك العدد كالفرد فانه لا يحتمل العدد ولهذا في مقابلة العدد يقال فلان فرد اي لا زوجة له وكالواحد فانه لا يحتمل المثنى لانه مقابله لكن الفرد قد يكون فردا اعتباريا وان كان تحته افراد كالجنس فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس كاسم الماء فانه يتناول جميع المياه باعتبار اتحاد الجنسية ولهذا لو حلف لا يشرب الماء فاه ويا به جميع افراد الماء حتى لا يحنث ابدا او قد يكون فردا حقيقيا كالواحد وكالقطرة من الماء حتى انه يحنث اذا حلف لا يشرب فشرب قطرة منه اذا لم ينو جميع المياه ولا يحتمل عددا من القطرات ولهذا لو نوى قطرتين او اكثر لا يصدق لان ذلك اسم فرد وما نواه عدد والفرد لا يحتمل العدد ثم قوله كالفرد لا يحتمل العدد اعم من قوله والواحد لا يحتمل المثنى لانه يتعرض لعدد من الاعداد فكان مساويا لجميع الاعداد بخلاف المثنى فانه لا يحتمل الثلث وما فوقه فكان هذا اي حمل القروء على الاطهار بمعنى رد خاص الكتاب وابطاله اذ فيه ترك العمل بلفظة الثلثة وموضوعها اللغوي ولا وجه للمصير اليه ولا يرد على هذا الكلام قوله تعالى الحج اشهر معلومات مع ان المراد بالاشهر شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة لان الاشهر اسم عام اريد به بعضه لانا اسم خاص لعدد معين فجاز ذلك العام واريد بعض افراده ولا يجوز ذلك في العدد لان العدد اسم علم لما وضع له ولا يقال قد وجد مسمى ثلثة اطهار في القرئين وبعض الثالث حيث وجد مسمى الطهر فيما لانا نقول ليس المراد من قوله تعالى

ثلثة قروء مسمى الطهر بل المراد منه كمال الطهر وهو ما كان بين الدمين لانه لو كان المراد منه ذلك للزم ان تقضي العدة في طهر واحد بل في ثلثة ايام بل في ثلث ساعات لما ان في كل يوم وفي كل ساعة مسمى الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحيث لم تقض به بالاتفاق علم ان المراد منه الطهر الكامل على قول من جعله اطهارا وبعض الطهر لا يكون طهرا كاملا ومن ذلك الباب قوله تعالى واركعوا مع الراكعين لان الركوع في اللغة وضع للميل عن الاستواء بشيء يقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وخفضه فلا تكون الحاق العديل بالركوع على سبيل الفرض حتى تفسد بترك الصلوة بانا صحيحا لان الركوع يتم في نفسه فلا يحتاج الى البيان بل يكون الحاق العديل بالركوع على الوجه المذكور رفعا لحكم الكتاب وهو جواز الصلاة بمجرد الركوع الذي هو الميلان بخير الواحد وانه لا يجوز وذلك الخبر قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي اخف صلوتك قم فصل فانك لم تصل لكن التعديل يلحق بالركوع الحاق الفرع بالاصل اي الحاق غير المنصوص عليه بالكتاب بالمنصوص عليه به ليصير التعديل واجبا ملحقا بالفرض في حق العمل لا عينا ذا الواجب فرض عملا لا علما كما هو منزله خبر الواحد من الكتاب فان خبر الواحد مثبت للوجوب والكتاب مثبت للفرضية واذا كان كذلك يكون الخبر المذكور موجبا للعمل ممكنا للنقصان في الصلوة عند ترك التعديل لا مفسدا لها والذي ذكرنا الكتاب يوافق تخريج الكرخي رحمه الله وهو ان الطمانينة في الركوع والسجود واجبة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يجب سجدتا السهو بتركها لا تخريج الجرجاني رحمه الله وهو انها سنة عندهما اعتبارا بالطمانينة في القومة والجلسة ومن ذلك الباب قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول الكعبة فلا تكون توقف ذلك الفعل وهو الطواف على الطهارة عن الحدث حتى لا يتعقل ذلك الفعل الا بالطهارة عملا بهذا الخاص الذي في الكتاب ولا بيانا له لانه بين في نفسه بل يكون ذلك التوقف نسخا محضا للكتاب لان الكتاب اقتضى جواز الطواف بالحدث كما مر بيانه فلو قلنا بفرضية الطهارة فيه لزم منه نسخ الكتاب فلا يصح ذلك بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق لكن وقف الطواف على الطهارة يزاد على الكتاب اي يلحق به في حال كون ذلك الوقف على الطهارة واجبا ملحقا بالفرض حتى يتمكن النقصان في الطواف بترك الطهارة فيؤمر بالاعادة او الجبر بالدم لدفع النقصان وانما يفعل على هذا الوجه لتثبت الحكم بقدر دليله لان الحكم تتبعه الدليل فيما كان الدليل اقوى كان الحكم اقوى ومتى كان الدليل

اضعف كان الحكم اضعف ونفي اثبات الفرضية بالكتاب واثبات الوجوب بخبر الواحد
اثبات للحكم بقدر دليله وعمل بموجب كل دليل فثبت بخبر الواحد وجوب الطهارة
لانه مذكور بصيغة الاخبار وانه اكد وجوه الامر على ما عرف وانما فسرنا قوله تزاد
عليه بقولنا ألحق به لما عرف ان الزيادة على الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والزيادة
تستلزم الالحاق فذكر الملزوم واراد به اللازم واختلفوا في ان الطهارة في
حق الطواف واجبة او سنة والاصح انها واجبة كما ذكره المصنف رحمه الله فان قيل
يرد على كلامكم الطواف جنبا فانه لا يجوز ولهذا تجب الاعادة وهذا يدل على توقفه
على الطهارة قلنا لا يرد ذلك لانا انما اوجبنا الاعادة باعتبار النقصان لا باعتبار
عدم الجواز اذ وجوب الاعادة لا يدل على عدم الجواز كالصلوة اذا ادّيت مع
الكراهة ولو لم يكن جائز الماشي الثاني اعادة بل ابتداء الصلوة والطواف
قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم الآية فان الوضوء منحصر في الغسل والمسح وهما لفظان خاصان وضعا
لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فلا تكون اشتراط النية في الوضوء عملا بما ذكر
من الخاص والايمان له والحال انه بيّن بنفسه للذي وضع له بل يجب ان يلحق شرط
النية بالوضوء على الوصف الذي ذكرناه وهو الحاق الفرع بالاصل لتكون النية شرطا
لاكمال الوضوء او واجبة له كما هو موجب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم
انما الاعمال بالنيات مراعاة لمدلوله كل دليل كذا اشار اليه الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله فان قيل زيادة النية في الوضوء مستفادة من نظم القرآن لما ان قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم جزاء للشرط السابق وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فكان تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة ولا تعني بالنية سوى ان يكون غسل
هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فكانت النية موافقة لنظم القرآن الا ترى ان في
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير
الرقبة لم يكن زيادة على النص لهذا فكذا هنا قلنا نعم ذلك لكن فيما اذا كان الجزاء
جزاء للشرط المذكور وشرطا للمشروط آخر كما في آية الوضوء فلا نسلم ان النية
هذا الشرط شرطا لمشروطه لان الشرط يراعى وجوده لتحقق المشروط لا وجوده
قصدا كما في اشتراط اللباس واستقبال القبلة للصلوة واذا كان كذلك فاشتراط
النية عند التحرير لذلك ولم تشترط في الوضوء لان وجوده قصدا عن مراعاة كذا قيل
واقول لا نسلم ان النية مستفادة من نظم الآية المذكورة كما ذكرتم وانما افاد نظم
ان الصلوة سبب لوجوب الوضوء لان مثل هذا الكلام انما يستعمل لافادة ان الا

الثاني

الى قوله فوق من الباب الذي مع
خمس اصابعه او من الخاص قوله مع الا

الثاني لقولهم اذا دخلت على السلطان فتزين اي بسبب السلطان واذا جاء الشتاء
فاهب اي بسبب الشتاء فكان تقديره الآية والله اعلم فاغسلوا وجوهكم بسبب الصلاة
وحينئذ لم تكن النية مستفادة من نظم الآية فان قيل يشكل على هذا التيمم فانه لفظ
خاص وضع لمعنى خاص وقد زيدت النية عليه قلنا ما زيدت عليه بل اشترطها فيه
مستفاد من لفظه فان الام لغة هو القصد والقصد هو النية والاصل في الاحكام
الشرعية ان تكون على وفاق المعاني اللغوية اولا ان التراب عين مطهر الا في حالة ارادة
الصلوة والمعنى من النية ارادة الصلوة او ارادة عباده لا تسعى عن الطهارة واللفظ
بالاسان ليس بشرط اجماعا فاشترطت النية في التيمم لذلك وبطل اشتراط الولاء وهو
الجمع بين اعضاء الوضوء والغسل في موضع واحد من غير ان يشتغل في وسط ذلك بعمل آخر
كذا في المغني كما هو مذهب مالك رحمه الله تمسكا بانه صلى الله عليه وسلم واظب على الموالاة
ولنا اشتراط الترتيب بين اعضاء الوضوء وفي حق الغسل كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه
او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب وكذا اشتراط التسمية وهو ان يسمي الله تعالى في ابتداء الوضوء
كما هو مذهب اصحاب الظواهر لما سبق ذكره ان الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى
معلوم فلا تكون اشتراط الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء عملا بهذا الخاص فان قيل ينبغي ان تكون
الولاء والترتيب والتسمية واجبا كما قلتم في التعديل مع الركوع والسجود قلنا لا يمكن ذلك هنا لانه يؤدي
الى مساواة فرع التبع وهو الوضوء فرع الاصل وهو الصلاة وانما خلاف الاصل كذا قاله مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله ونوضحه ذلك انه لو وجب الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء
كما وجب التعديل في اركان الصلوة للزم الاستواء في التبعين مع الفرقة في الاصلين وذلك
ان الوضوء فرض غير مقصود لانه شرط والركوع ركن وركن الشيء اقوى من شرطه فلهذا جعل
تبع الركوع وهو التعديل واجبا وتبع الوضوء وهو الولاء واختاها سنة كيلا تلزم مساواة
التبعين مع عدم مساواة الاصلين وانما عنيت مستقيمة فان غلام الولد لا بد ان يكون ادنى
حالا من غلام السلطان ولا يقال على هذا ينبغي ان يكون الوضوء واجبا لافضائه الى اظهار التفاوت
بين الاصل والفرع لانا نقول قد عملنا بموجب هذا مرة حيث جعلنا الوضوء شرطا وشرط
الشيء تابع له والواجب لا يصلح شرطا للفرض اذ شرط الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يوجد
دونه والفرض يوجد بدون الواجب فلذلك لم يصلح ان يكون الوضوء واجبا او نقول ان الاحاديث
التي اقتضت وجوب الولاء والترتيب والتسمية لم تبلغ درجة الحديث الذي اقتضى وجوب
النية والتعديل في الصحة فلم نقل بوجوب هذه الاشياء وقلنا بوجوب الفاتحة والتعديل

صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فمعناه ثواب الاعمال او اعمال الاعمال فكان

تمسكا بقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا وضوء لمن لم يسم

مشترك الدلالة واما خبر التسمية فهو معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف وان مثله يستعمل في نفي الفضيلة واما حديث الموالاة فلا دلالة على تركه فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه واما خبر الترتيب فمعارض بما روى انه عليه السلام مسح راسه وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل لحيته فسوغ قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين احدهما انه خط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته لان الكتاب يجب ان يكون فوق خبر الواحد فلما سواهما خط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته حيث جعل خبر الواحد معارضا للكتاب كما في مسئلة التعديل والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته لان خبر الواحد يجب ان يكون دون الكتاب فلما سواهما رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حيث جعل خبر الواحد ناسخا للكتاب كما في مسئلة الطواف بالبيت وانه باطل كما ان منزلة العالم فوق منزلة الجاهل فمن سواهما في الرتبة كان ذلك منه غلطا فان قيل هذا الذي ذكر غلط من وجه واحد لان حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابله خبر الواحد مستلزم رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حط لمنزلة الخاص من الكتاب عن رتبته فلم قال رحمه الله صار غلطا من وجهين قلنا نعم كذلك الا ان من اخذ اي طرف منهما كان المنظور اليه ذلك لا الذي يلزم منه فاذا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته كان المنظور اليه ذلك لا رفع حكم خبر الواحد وكذا اذا رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته كان المنظور اليه ذلك لا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته فعلى هذا كان غلطا من وجهين او اراد رحمه الله ان يذكر كل واحد من الوجهين في مقام الالزام بطريق المطابقة فلذلك قال من وجهين قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله فيلغو قبل وجود الاصل اقول من ذلك الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان محمدا والشافعي رحمهما الله قالا ان كلمة حتى وضعت في اللغة لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعل هذا المعنى الخاص وهو نكاح الزوج محللا جديدا لم يكن ذلك جعلا عملا بكلمة حتى لان الغاية لا اثر لها في احداث الحل الجديد بل لها اثر في انتهاء المغيا عنده كما اذا حلف لا تكلم فلانا اليوم فبعد مضي اليوم حل التكلم ليس بمضاف الى اليوم بل لما انتهى اليوم عمل الحل السابق عمله وكما اذا حلف لا تكلم فلانا حتى تطلع الشمس فطلعت الشمس انتهت اليمين وبقي الكلام غير ممنوع بالاباحة الاصلية لان الغاية تنهي الكلام فكذلك ههنا انتهت الحرمة بتزوج الزوج الثاني واصابته وكونها محللة له بالنكاح مضاف الى السبب السابق وهو كونها من بنات آدم ليست من المحرمات لان كون الزوج الثاني اثبت فيها حلا جديدا وكذا لم يكن ذلك سانا للكلمة حتى لانها ظاهرة في موضوعها غير محتاجة

الى البيان لكونها موضوعة لمعنى خاص والخاص لا يحتمل البيان لما سبق بل كان ذلك الجعل ابطالا لمعنى هذه الكلمة لانه جعل معناها موجبا حلا جديدا وانها موضوعة للغاية ولكن كلمة حتى تكون غاية ونهاية والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع الحتى لا تكون غاية ما دخل عليه حتى والقول بكونها غاية ونهاية هو العمل بها لا ما سبق وعلى هذا تكون لكن للاستدراك وقيل هي للابتداء لا للاستدراك ثم الغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف هو بها وهو المغيا اذ لا وجود للغاية بدون المغيا كما لا وجود لبعض الشيء بدون كله حين هو بعضه ولان الغاية عند ذكرها مقصودة كالاصل وهو المغيا نظيره اذا قال والله لا اكلم فلانا حتى يجيء يوم الجمعة فمجيء يوم الجمعة مقصود كالاصل اذ هما في حق اليمين بمنزلة شيء واحد وبعض الشيء لا ينفصل عن كله حين هو بعضه اذ لو انفصل عنه لا يكون بعضا له اذ لا وجود للبعض بدون الكل ولا للكل بدون البعض كالواحد من العشرة لما كان بعضا للعشرة لم يتصور بدون العشرة اذ لو تصور بدونها لا يكون هو واحدا من العشرة واذا كانت الغاية بمنزلة البعض من المغيا فلغو قبل وجود الاصل وهو المغيا لكونه لا وجود لها بدونه واذا كان كذلك فلغو الغاية وهي نكاح الزوج الثاني قبل وجود المغيا وهو الطلقات الثلث فكان وجود الزوج الثاني واصابته قبل وجود الغاية بمنزلة العدم في مسئلة الهدم وهذا كمن حلف لا تكلم فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب ثم كلم فلانا في رجب قبل ان يستشير فيه اباه انه يحنث لان استشارته اباه غاية لانتهاء اليمين فكان وجودها وعدمها قبل دخول رجب سواء فكذلك ههنا كان تزوج الزوج الثاني واصابته بها قبل وجود المغيا وعدم تزوجها سواء ولان الغاية بمنزلة الوصف للمغيا لكونه موقتا بها وذلك وصف له والوصف لا يتصور بدون الموصوف وقبل وجود الطلقات الثلث لا يوجد الموصوف وهو عدم الحل ههنا فكيف يوجد الوصف الذي هو الغاية فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه فمن ان يصير هو هادما للطلقتين قال رحمه الله والجواب عن هذا ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله الى قوله اعني الدخول بوصفه واصله جميعا اقول الجواب عما تمسكا به ان ما ذكر في الآية هو نكاح الزوج الثاني لا غير والنكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله لغة وحقيقته ويحمل العقد مجازا على ما سيأتي ان شاء الله تعالى والمراد بالنكاح ههنا العقد الذي هو المجاز لا الوطي بدليل اضافته ونسبته الى المرأة بقوله حتى تنكح لان المرأة في فعل المباشرة العقد كالرجل ليتحقق ذلك منها حقيقة بخلاف الوطي فانها لا تحتمل ذلك حقيقة لانها محل للوطي لا مباشرة له فان قيل يحتمل ان النكاح الذي بمعنى الوطي اضيف اليها مجازا لوجود التمكين منها كما اضيف الزنى اليها لذلك قلنا ان تركت الحقيقة وهو موضع اعتبار عدم امكان الحمل على الحقيقة لا يلزم ان يترك الحقيقة عند امكان الحمل عليها ففي قوله تعالى الزانية والزاني

لم يمكن الحمل على الحقيقة فيحمل على مجازه واما ههنا فالحمل على حقيقة النكاح الذى هو الوطى يمكن
بان اضيف ذلك الى الزوج بدليل دال عليه واضيف مجاز النكاح وهو العقد لانه سببه الى المراة
فلذلك اضفنا حقيقة النكاح الى الزوج ومجازه الى المراة واذا كان كذلك فقد عملنا بموجب ما ذكر
فى الآية وهو النكاح الذى بمعنى العقد لكنا زدنا على النص شيئا آخر لانتهاء الحرمة وهو الدخول
بالحديث المشهور وهو ما روى عروة عن عايشه رضى الله عنها ان امراة رفاعة جات الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان رفاعة طلقنى فبت طلاقى وان عبد الرحمن بن الزبير
تزوجنى وان ما معه مثل هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان ترجعى
الى رفاعة وفى رواية ان تعودى فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك
رفاعة بكسر الراء هو ابن سموال ابن عم امراته واسم امراته تميمة بنت وهب وقيل بنت ابى عبيد
وقيل عايشه بنت عبد الرحمن وبت طلاقى اى طلقنى ثلثا من البت وهو القطع والزبير
بفتح الزاى وكسر الباء فعيل من الزبر وهو الزجر والمنع كذا فى المغرب وعليه اكثر اهل النقل
ورواه ابو كلبا النيسابورى بضم الزاى وفتح الباء واخرجه البخارى كذلك كذا ذكره التورپشتى
رحمه الله وهو من يهود قريظة واسلم ابنه عبد الرحمن وروى عنه ابنه الزبير واسم ابنه بالضم
واسم ابيه بالفتح وقولها وان ما معه مثل هدبة الثوب اى فى الليين وعدم القوة وهو كناية عن
العنة وقوله حتى تذوقى يذوق اشاره الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير
اشاره الى ان القدر القليل كاف والعسيلة تصغير العسل شبه صلى الله عليه وسلم لذة الجماع
بلذة العسل وصغره بالهاء لان الغالب على العسل التانيث اولانه اريد العسلة وهى القطعة من
العسل كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة وانما صغرت اشارة الى القدر الذى يحل يعنى تلك
الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفى بعض الروايات انها جات بعد ذلك وقالت كان عشينى فقال
عليه السلام كذبت فى قولك الاول فلن اصدق فى الآخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم اتت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الآخر دلسنى فقال ابو بكر
قد عهدت رسول الله عليه السلام حين قال لك ما قال فلما قبض ابو بكر رضى الله عنه اتت عمر
رضى الله عنه فقال لئن اتيتنى بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا فى التيسير وقوله وفى ذلك
العود دون الانتهاء الى آخره اشارة الى وجه التمسك بالحديث المذكور اى وفى ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العود حيث قال اتريدين ان تعودى الى رفاعة وذلك
لفظ الانتهاء الذى هو مدلول قوله تعالى حتى تنكح حيث لم يقل اتريدين ان تبقى الحرمة
الغليظة الثابته بالكتاب اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل لانه غيى عدم العود الى ذوق
العسيلة فينفى عدم العود بذوقها فيثبت العود لامحالة لعدم الواسطة بين نفى الشئ واثباته
ضرورة والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى والعود الى الحالة الاولى لا يكون الا بعدم الطلاق

على الاطلاق وقد ثبت العود الآن فيكون ثابتا بالوطى بخلاف اصل الحل فانه كان ثابتا قبل
الحرمة الغليظة بسبب كون المراة من بنات آدم ليست من المحرمات الا ان حكمه مختلف
باعتراض الحرمة الغليظة فاذا انتهت الحرمة الغليظة ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات آدم ليست من المحرمات فاما العود فلم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة وانما ثبت الآن
فيكون ثابتا بذوق العسيلة فثبت بذلك ان السبب الموجب للحل هو وطى الزوج الثانى وفى
حديث آخر انه قال صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له وانه يدل على ان الزوج الثانى
محلل ووجه الاستدلال به هو انه صلى الله عليه وسلم سمى الزوج الثانى محللا على الاطلاق سواء
كانت المراة مطلقة بطليقتين او ثلث فيهدم هو الطلقتين كما يهدم الثلث وذلك لان المحلل من
من يثبت الحل كالمملك من يثبت الملك والمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض
فايما وجد الزوج الثانى يثبت صفة التحليل باعتبار كونه زوجا ثابتا لا باعتبار كونه محلا
كان اذ المحال ليست بداخلة فى العلل والا يلزم انسداد باب القياس فان قيل المثبت
للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح قلنا ما رفع الشئ قصدا
فهو قاطع ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما ثبت حكما من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت
ليتضاد بينهما فهذا غاية لما كان ثابتا لان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه فان قيل التحليل
لا يتصور الا فى محل الحرمة وهى غير موجودة فى صورة الطلقة والطلقتين لثبوت الحل
فيها فلو اثبت الحل فيها لادى الى اثبات الثابت وهو ممتنع كنفى المنفى قلنا هو كذلك
ان كان المحل بقبل اثبات اصل الحل لكن المحل ههنا لا يقبله وانما يقبل اثبات وصف
الكمال وهو الحل لانقاصه بالطلقة والطلقتين فتحقق التحليل وذلك القدر لما ثبتا
اصل لان الوصف او يقول وهذا اثبات شئ لم يكن ثابتا قبل هذا وهو ان الزوج الاول
ملك الطلقات الثلث بهذا التحليل وكان يملك قبل هذا الطلقتين فعلم بهذا ان هذا الحل
غير الحل الذى كان قبل التحليل فان قيل على هذا ينبغى ان يرد عليها خمس تطليقات لان
التطليقتين كانتا ناسين وثبت ثلث تطليقات بالحل الجديد قلنا نعم لكن التطليقتين
على عمل اربع تطليقات وبقيت طلقة واحدة كالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ودخل بها
الزوج الثانى ثم فارقها بعد ما مضى حيضة من العدة الاولى يجب عليها ثلث حيض اخر
وبقيت حيضتان من العدة الاولى فكانت خمس حيض الا انها اذا حاضت حيضتين انقضت
العدة الاولى واحتسبت من العدة الثانية ايضا فبقيت عليها حيضة اخرى لاتمام العدة الثانية
قاله الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وذلك ان الاسداد التطليقة الواحدة ان لم توجب
حرمة فهى بعرض ان توجب ولانهما يقولان ان الوطى لما رفع الحرمة الثانية بالحرمة الغليظة
منع ثبوتها اذا قارن سبب ثبوت الحرمة بالطريق الاولى لان المنع اسهل من الرفع

او نقول اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد شيئا اما اذا افاد كان معتبرا الا ترى ان شرى
الانسان ماله بماله لا يصح اذ فيه اثبات الثابت وهو غير مفيد ثم اذا اشترى ماله من المضارب
يصح وان كان فيه شرى ماله بماله لانه يحصل بهذا الشرى ملكا للتصرف لنفسه وذلك المال وكذا اذا
ختم عبده مع عبد غيره واشتراهما فانه يصح البيع والشرى حتى انقسم الثمن عليهما لما انه مفيد وهو حق
جواز العقد في الآخر فكذلك ههنا اثبات الثابت مفيد لان الحل قبل هذا كان بزول بالطلقة والطلقتين
وبعد الزوج الثاني لا بزول الحل الا بالثلث فكان مفيدا فيصح وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله
في جواب هذه الشبهة ان الحل وان كان ثابتا فهو ناقص بدليل انه لا يمكن ان يورد عليها العقد الثلث
وكانت فيما قبل محلا للعقد الثلث دل ان الحل انتقص فكان كحل الامة فانها لما لم تكن محلا لايراد العقد
الثلث قلنا ان حلها ناقص عن حل الحرة واذا كان كذلك فالزوج الثاني يتم هذا الحل الناقص فثبت
ان الزوج الثاني لا يثبت الثابت بل يثبت ما ليس بثابت سلمنا ان الحل ثابت ولكن انعقد سبب
الزوال وهو الطلقة والطلقتان وفي اثبات الحل الجديد فائدة فثبت لانما ترجع اليه سلك تطليقات
وانه فائدة او نقول لما كان مثبتا اصل الحل فلان كون مكملا للحل اولى لان اثبات الوصف ايسر
من اثبات الاصل ولا ذلك الا بهدم الطلقة والطلقتين فان قيل الزوج الثاني انما صار محللا
للحاجة ولا حاجة ههنا فكان بمنزلة المعدوم اذا توضأ في آخر وقت الظهر بعد ما صلى الظهر
وانقطع الدم ينقض وضوءه بالسلان في وقت العصر لعدم حاجته الى تلك الطهارة قلنا
لا نسلم عدم الحاجة ههنا فانها بالنسبة الى وصف الكمال في الحل موجودة وعلى تقدير التسليم
نقول انما يستقيم هذا ان لو كان كون الزوج مثبتا للحل لمكان الحاجة وليس كذلك فانه لو
تزوجها على قصد ان لا يطلقها ابدا او لم يقصد الزوج الاول مراجعتها ابدا ثبت الحل بخلاف
طهارة المعذور فانها شرعت للحاجة فلا تثبت دونها فان قيل الزوج الثاني غاية للحرمة
بالكتاب فمتى جعل مثبتا للحل مطلقا يلزم نسخ الكتاب ومتى جعل غاية للحرمة يكون عملا
بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر وهو اولى من العمل بحقيقة الخبر ومجاز الكتاب قلنا نعمل
بحقيقتهما اذا الكتاب جعله غاية والخبر محللا والكتاب ساكت عنه فجعلناه محللا وهذا عمل
بحقيقتهما وانتم عملتم بحقيقة الكتاب ومجاز الخبر فذهبنا اليه اولى فان قيل انما ثبت كون
الزوج الثاني محللا بالخبر عند استحقاق اللعن فلا يثبت عند عدمه قلنا لما ثبت التحليل
مع استحقاق اللعن فلان يثبت هو عند عدمه اولى على ان التحليل باعتبار الزوج الثاني
واستحقاق اللعن باعتبار آخر وهو كون التزويج بشرط التحليل وانه شرط فاسد الحقه
بالنكاح اذا ظهر خساسه المحلل بما شرعه مثل هذا النكاح والمحلل له بما شرعه ما يتنفر عنه الطباع
عن عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واسماعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو لا يليق بكلام الرسول
صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا واذا كان كذلك فلا ثاني واذا

ثبت ما قدمناه سابقا فثبت الدخول زيادة على الكتاب بخبر مشهور وهو خبر العسيلة
والزيادة على النص جائزة بمثله ولم تثبت الدخول بدليله وهو ما سبق من الخبر الا موصوفا
بصفة التحليل فكون الزوج الثاني معيدا لها الى الحالة الاولى لا منهيا للحرمة ليحتاج الى
تحقق الحرمة ثم الدخول شرط بالاجماع وقول سعيد بن المسيب رحمه الله عليه غير معتبر لكونه
مخالفا للاجماع حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ وقيل انه رجع عن ذلك وثبت اشتراط الدخول به
اي بالجنس المشهور لا باشارة النص لانه يلزم منه المجاز وهو حمل النكاح المسند اليها في قوله
تعالى حتى تنكح على الوطي وانها موطوءة لا واطئة بخلاف النكاح بمعنى الزوج فانه يسند اليها
حقيقة كما يسند الى الرجل واذا ثبت شرط الدخول ومن صفة الدخول التحليل على ما سبق بيانه
فلا ثبت الدخول الا موصوفا بهذه الصفة وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو وصف التحليل
عن دليله وهو الخبر المشهور حيث قلتم ان نكاح الزوج الثاني غير محلل بل هو غاية ونهاية
علما بما هو ساكت وهو قوله تعالى حتى تنكح عن هذا الحكم وهو الدخول بوصفه وهو التحليل وباصله
وهو نفس الدخول والساكت لا يصلح دليلا ونحن عملنا باصل هذا الدليل ووصفه حيث قلنا
بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمة الغليظة كما هو مقتضى الكتاب واثبتنا الغاية التي هي ذوق
العسيلة صفة الاثبات وهي اثبات الحل الجديد على وجه لا يتعرضه الكتاب لان الكتاب
لا يتعرض ان هذه الغاية هل هي مثبتة للحل ام لا وجاز ان تكون الغاية منهية ومثبتة كما آخر
كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاغتسال مثبت لحل القربان الى الصلوة ومنه
للجنابة ولهذا قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فكذا ذوق العسيلة منه للحرمة ومثبت
للحل الجديد بدليل آخر فكذلك ههنا ان الزوج اذا وطي كان منهيا للحرمة الغليظة ومثبتا
للحل الجديد حقا للزوج الاول ولما ثبت كونه مثبتا للحل الجديد ثبت عمله انما وجد
شرعا فلذلك اثبت الحل الجديد فما دون الثلث ايضا لان الوطي الزوج الثاني موصوف
بهذه الصفة كما مر والصفة لا تفارق الموصوف فانما ثبت الموصوف ثبت صفته و
اذا كان كذلك فقد عملنا بما علمتم واثبتنا شيئا آخر وهو الحل الجديد الذي سكت عنه الكتاب
فلم يكن ما ذكرنا معارضا للكتاب وبما قلتم ترك لما ذكرنا من الدليل وهو النص الخاص
فاذن التارك للخاص انتم لا نحن وذكر في المبسوط في تعليل ابي حنيفة وابي يوسف رحمة الله عليهما
قالا ان اصابة الزوج الثاني بنكاح صحيح تلحق المطلقة بالاجنبية بالحكم المختص بالطلاق
كما بعد التطليقات الثلث وبيان هذا ان بالتطليقات الثلث تصير محرمة ومطلقة ثم باصابة
الزوج الثاني يرتفع الوصفان جميعا وتلحق بالاجنبية التي لم يتزوجها قط فبالتطليقة
الواحدة تصير موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني وذهب بعض

اصحابنا رحمهم الله الى ان شرط الدخول تثبت باشارة النص وبه قال صاحب الهداية حيث
قال وهو ان يحمل النكاح على الوطى حملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق
اسم الزوج اى اذا حمل النكاح على الوطى يفيد فايدة زايدة ولو حمل على العقد لا يفيد الا ما افاده
اسم الزوج فكان حمله على الافادة اولى من حمله على الاعادة وقيل هذا اولى اذ فيه مجاز وحقيقة
وافادة وفيما اختاره المصنف رحمه الله مجاز وحقيقة واعادة لان فيما قاله المصنف لفظ
النكاح مجاز عن العقد واسناد العقد اليها حقيقة وفيما قاله بعض الاصحاب لفظ النكاح حقيقة
لانه اريد به الوطى واسناده اليها مجاز لكونها محل فعل الوطى اقول ما اختاره المصنف رحمه الله
اولى لان فيه حمل لفظ النكاح على ما ورد استعماله فى القرآن المجيد وبيان ذلك ما ذكر جار الله
فى الكشاف فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن الآية لم يرد لفظ
النكاح فى كتاب الله تعالى الا فى معنى العقد لانه فى معنى الوطى من باب التصريح به ومن
آداب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والمباشرة والقربان والتغشى والاتيان واذا كان كذلك
فكان حمل الكلام على الاعادة تاكيدا للعقد اولى لئلا يودى الى مخالفة آداب القرآن قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى الطلاق الآية الى قوله بل يكون رفعا اقول من لعمل بالخاص قوله
عز وعلا الطلاق مرتان الآية فانه تعالى ذكر الطلاق بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ومتعة بهذه الآية فصار الطلاق مذكورا مرتين كما يقال بالفارسية كبار گفتم
ودوبار گفتم يعنى مجموع دى دوبار است وليس المراد انه ذكر مرة فى الآية الاولى ومرتين
فى الآية الثانية وهى هذه الآية لانه حينئذ يلزم ان يكون المذكور ثلث تطليقات وبعد تلك
لا تصح الرجعة والرجعة مذكورة ههنا بل المراد انه ذكر الطلاق مرتين فى الجملة كذا ذكر مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله ويجوز ان يكون المراد من قوله ذكر الطلاق مرة ومرتين
ذكره مرة بعد مرة كما ذكر جار الله فى قوله تعالى الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى
تطليقة بعد تطليقة على التفريق لا على الارسال دفعة وليس المراد بالمرتين الثنية
والتكرير لقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة لا كرتين اثنين ونحو
ذلك من التثنى التى يراد بها التكرير قولهم لبيك وسعديك وقيل قوله مرتان
اى دفعتان مرة بعد اخرى فان من اعطى لآخر درهمين بمرة واحدة لم يجز ان يقول
اعطيته مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل معنى الآية الطلاق الرجعى مرتان لانه
لا رجعة بعد الثلث وقيل قوله تعالى الطلاق مرتان وان كان ظاهره الخبر فمعناه
الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن لانه لو حمل على الخبر لادى الى الخلف فى خبر
الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع قد يوجد فدل ان المراد منه الامر كانه قال
طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق والآية حجة لنا على الشافعى رحمه الله فى كل اهه

الجمع لان الله تعالى امر بالتفريق كذا فى شرح التاويلات واذا ثبت ذلك على الوجه الذى
سبق فقد ذكر عز وعلا الطلاق مرتين واعقبها باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن احق
بردهن يعنى واهل بعولتهن احق برجعتهن على ان البعولة مصدر من قولك بعل حسن البعولة
او البعول جمع بعل والتاء لاحقة لتانيث الجمع كما فى الحزونة والسهولة ثم اعقب ذلك اى
اثبات الرجعة بالخلع بالمال بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به اى فان خفتم ان لا يقيم الزوجان حدود الله فيما لزم بهما من مواجب الزوجية
لما حدث من نشوز المراة وسوء خلقها فلا جناح على الرجل فيما اخذ وعلى المراة فيما اعطت
فيما افتدت به نفسها واختلعت به من بذل ما اوتيت من المهر فانما ابدا تعالى بفعل الزوج
وهو الطلاق لانه اسم لفعل الزوج ثم زاد فى آخر الآية فعل الزوجة وهو الافتداء بقوله فيما افتدت
به وتحت افراد ذكر المراة بالافتداء تخصيص للمراة بالافتداء لانها هى التى تشترى بضعها
من الزوج والثمن على المشترى وتقرير لفعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق اى على الوصف
الذى سبق فى صدر قوله تعالى الطلاق مرتان اذ الخلع انما يتحقق منهما فان المراة
لا تستبد به وقد ذكر تعالى فعل المراة وهو الافتداء وسكت عن فعل الزوج فكان ذلك
تقريرا لفعله وهو الطلاق فاثبات فعل الفسخ من جهة الزوج من غير طلاق بان يكون الخلع
فسخا لا يكون عملا بهذا الخاص وهو الطلاق المذكور فى صدر الآية بل يكون رفعا وتركا له
وجعل الخلع طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا به فان قيل قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم قال فان خفتم الخ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال بعد ذلك فان طلقها فلا تحل
له فلو جعلنا الخلع طلاقا لصار التطليقات اربعا والطلاق لا يكون اكثر من ثلث فلذلك
حمل الشافعى رحمه الله الخلع على الفسخ دون الطلاق ولان النكاح عقد محتمل للفسخ حتى تفسخ
بعدم الكفاءة وخيار العتق والبلوغ فيحتمل الفسخ بالتراضى فالخلع ايضا قلنا الجواب
عن الاول هو ان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فبهذا لا يصير الطلاق
اربعا فكان الخلع هو الطلقة الثالثة فكان طلاقا بالمال فعلى هذا لا يكون الطلاق اربعا
او نقول على تقرير الكتاب وهو ان الله تعالى ذكر الافتداء بالمال ولم يذكر فعل الزوج فلابد
من تقرير فعل الزوج لان الخلع لا يوجد منها وفعل الزوج قد سبق فى صدر الآية وهو قوله تعالى
الطلاق مرتان فتنوع الطلاق نوعين طلاقا بمال وهو الخلع وطلاقا بغير مال فوصلت الطلقة
الثالثة بالطلاق بالمال لان الوصل بالاقرب هو الاصل فكانت التطليقات ثلثا لا اربعا
او نقول المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان شرعيته الرجعة بعد الطلاقين لا وقوعهما
يعنى لو وقع الطلاقان ثبت الرجعة كما لو وقع طلاق واحد فكان هذا اخبارا عن شرعية
لا اخبارا عن وقوعه وكذلك المراد من ذكر الخلع بيان شرعيته الخلع وكونه طلاقا وكذلك المراد

من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد بيان الحرمة الغليظة بعد الطلقات والدليل عليه
انه ذكر حكم الطلاق في موضع آخر فلو كان المراد منه الوقوع لكان زايدا على الثلث لا محالة واما
الجواب عن الثاني ان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم
وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق استيفاء منافع البضع والتطليق واما
الفسخ بسبب عدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان نوع معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك نوع خيار
العتق والبلوغ واما الخلع فكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن
يحتمل القطع في الحال فنجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع القيد نوع الحال مجازا وذلك انما يكون
بالطلاق قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره الى قوله لم يكن عملا ولا بيانا اقول من العمل بالخاص قوله تعالى بعد ما سبق
من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية فان
ذكر التطليق بحرف الفاء التي هي لفظ خاص لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب يدل على ان
المختلعة تلحقها صريح الطلاق لانها انما وصل الطلاق بالافتداء بالمال حيث ذكره بعد الخلع
المذكور نوع قوله تعالى فيما افتدت به فاوجب ذلك صحة الطلاق بعد الخلع وذلك يوجب
صحة لحوق الطلاق الرجعي بالبائن وانما قيد بقوله بعد الخلع لان عند الخصم يصح الطلاق
بعد الطلاق على مال فمن وصل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بالرجعي وهو قوله
الطلاق مرتان وابطل وقوع الطلاق بعد الخلع وهو معنى قول الشافعي رحمه الله المختلعة
لا تطلق فلم يكن ذلك عملا بهذا الخاص وهو التطليق المذكور نوع الآية بحرف الفاء وهو
قوله تعالى فان طلقها لان الفاء للتعقيب مع الوصل ولا يانا له لانه بين نوع نفسه ثم ان
الشافعي رحمه الله ذهب نوع احد قوليه الى ان الخلع طلاق كما هو مذهبنا ونوع قوله الآخر
ذهب الى انه فسخ متمسكا بقول ابن عباس رضي الله عنه الخلع فسخ وقد علم ان الاثر
لا يعارض الكتاب وفائدة الخلاف فيما اذا خالعها ثلثا فانه يثبت الحرمة الغليظة
عندنا ولا تحل للزوج الاول حتى تنكح زوجا غيره وعنده لا يثبت الحرمة الغليظة حتى
تحل للزوج الاول من غير محلل وكذا اذا خالعها بعد التطليقتين عندنا فانها لا تحل
من غير محلل وعنده تحل فان قيل يشكل على ما ذكرتم قوله تعالى فان طلقها فلا جناح
عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله بعد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره وبعد الحرمة الغليظة ليس للزوجين ان يتراجعا فلا بد
ان يكون هذا متصلا بما قبله وهو قوله تعالى الطلاق مرتان وكان في هذا ترك العمل
بالخاص الذي هو الفاء حيث ترك وصله بما يليه قلنا ان هذه الآية متصلة بما يليها وهو قوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له كالمراد من قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما اي فان

طلق الزوج الثاني بعد الدخول بها فلا جناح عليها اي فلا اثم على الزوج الاول والمرأة كذا في
المبسوط فعلم ان الفاء معموله ههنا ايضا حقيقتها وهي الوصل بما يليها قال رحمه الله ومن
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين الى قوله لانه بين اقول من العمل بالخاص قوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون
ابتغاؤكم باموالكم التي جعل الله لكم قياما في حال كونكم محصنين والاحصان العفة
وحصين النفس من الوقوع في الحرام فانه تعالى انما احل الابتغاء بالمال وهو المهر والابتغاء
لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب يقع بالعقد والاداء للالحاق فيقتضي
اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء تسمية او وجوبا فمن جوز تراخي البدل وهو المال
عن الطلب الصحيح وهو العقد الصحيح الى المطلوب وهو الوطي كان ذلك منه ابطالا للخاص
وهو الابتغاء فبطل بذلك مذهب الخصم نوع مسئلة المفوضة بكسر الواو وعلى ما اختاره صاحب
المغرب وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجته نفسها بغير مهر وقد قال الشافعي
رحمه الله نوع تلك المسئلة انه لا يجب لها المهر الا بالوطي حتى لو مات او مات اوما تا قبل المسيس
لا يجب لها المهر عنده وعندنا يجب فكان ذلك منه ابطالا للخاص فيكون نوع معنى النسخ ولا يجوز
المصير اليه بالرأي وقوله عن الطلب الصحيح احترز به عن غير الصحيح وهو النكاح الفاسد
فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا وانما يجب ذلك بالوطي بخلاف النكاح الصحيح فان
المهر يجب فيه بنفس العقد والمراد من الوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء فان ذلك
انما يجب بالطلب نوا وانه وهو ما بعد الوطي وقوله الى المطلوب يتعلق بقوله تراخي ومثل
ما سبق ذكره من العمل بالخاص قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وذلك لان
الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا فاوجب
اصله بالعقد وفوض سان مقداره الى راي الزوجين كما قاله الشافعي رحمه الله كان مبطلا
لموجب هذا الخاص وتاركا للعمل به وكذلك الكناية اي ضمير المتكلم في قوله تعالى فرضنا لفظ
خاص وضع لمعنى خاص وهو كونه للمتكلم وذلك على طريق الملوك وانه يدل على ان صاحب
الشرع هو المتولي والمباشر للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال وانما
بتقدير صاحب الشرع فمن جعل الى العبد وهو الزوجان اختيار الايجاب والتوكل في المهر
وجعل التقدير نوع المهر بحسب الكمية اليهما كيف شاءا وقدرا كما قاله الشافعي رحمه الله
لم يكن ذلك عملا بموجب هذا الخاص ولا يانا له لكونه بيانا في نفسه بل كان ابطالا له
وانما العمل بذلك فيما قلنا وهو ان اصل الوجوب وادنى المقدار فيه ثابت شرعا الى
نوع ذلك للزوجين وان تقديرا لعبد امتثال بايجاب الشرع وتقديره بمعنى ان مهور النساء
مقدرة معلومة عند الله تعالى دل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا لكن ذلك مستور

وغيب عنا وباصطلاح الزوجين نظهر ما كان مقدرا عنده تعالى ولا مدخل للعبد في تقديره
كما ان قيم الاشياء مقدرة عند الله تعالى وبتقويم المقومين نظهر ذلك المقدر اذ ممنع ان تكون
قيمة تلك مختلفة في نفس الامر وغير معلومة لله تعالى ولكنها مستورة عندنا والمقومون
بآرائهم يقدرون تلك المستورة ونظهرونها وكما ان ما يأتي به العبد في كفارة اليمين من
الاشياء الثلثة امتثال لما كان ثابتا عند الله تعالى واجبا عليه والحاصل ان المهر عندنا
حق لله تعالى ابتداء باعتبار ان الرجال عبيده والنساء اماؤه ومهر الامة للمولى فالمباشر
للاجاب والتركل والتقدير انما يكون من له الحق ولهذا تركل المهر حق بنينا عليه افضل
الصلوات الآن في حالة البقاء جعل ذلك حقا للمرأة لحاجتها اليه فلهذا يجوز لها اسقاطه
وقوله وان تقدير العبد امتثال يحتمل ان يكون جوابا لما يقال ان الله تعالى اسند الفرض
وهو التقدير الى العباد بقوله وقد فرضتم لهن فريضة وانتم تقولون ان تقدير المهر
مفوض الى الله تعالى ولا يجوز تقدير العبد فكان هذا مخالفة للنص فاجاب بان تقدير
العبد امتثال منه لتقدير الله تعالى واجابه ويتفرع عن هذا ان من تزوج امرأة بخمسة
دراهم كان ذلك مهرا عند الخصم وجب عندنا عشرة دراهم لان المهر مقدر عندنا بعشرة
وادناه عشرة دراهم لقوله صلى الله عليه وسلم لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قيل على هذا
وقعتم فيما ابتم وهو انكم تأبون الزيادة على مطلق الكتاب بخبر الواحد فتقولون الزيادة
على النص نسخ كما قلتم في الزيادة على قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بقوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لما ان اسم القرآن يطلق على القليل والكثير فلا تصح زيادة تعيين
الفاتحة عليه بخبر الواحد فيجب ان يكون ههنا كذلك لان اسم المال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
يقع على القليل والكثير فلا تصح الزيادة عليه بخبر الواحد قلنا ليس كذلك فان الله تعالى اشار
في موضع آخر الى ان ذلك المال مقدر شرعي بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم فعلم التقدير من
الفرض وكونه شرعيا من الضمير في فرضنا ولكن ذلك التقدير مجمل فوقع الحاجة ببيانه بالمجمل
الكتاب وهو خبر واحد وخبر الواحد يصح ان يقع بيانا للمجمل الكتاب بخلاف قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن فانه لا اجمال فيه فكانت الزيادة هناك مستلزمة للنسخ واما ههنا فلا
ولان البضع من وجه حكم النفس حتى لا يسقط حكم الفعل فيه بالبذل واذا كان كذلك فلا يحصل
ببذل ما هو حكم النفس مجرد المال بل بمال له خطر ولان اشتراط الفرض فيه شرعا لاظهار
خطر البضع وهذا المقصود لا يحصل باصل المال لان اسم المال يتناول الحقير والخطير
واظهار الخطر انما يحصل بمال له خطر وهو عشرة دراهم كما في نصاب السرقة فقدر بها
قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا
الى قوله لانه يكون حراما لمعنى في غيره اقول من لعمل بالخاص هذه الآية قال الشافعي

رحمه الله قال القطع لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الابانة عن المفصل فكيف يكون ابطال عصمة
المال وهو المسروق التي كانت ثابتة قبل فعل السرقة او بعده قبل القطع عملا بهذا الخاص
بل يكون زيادة اثبتموها بالرأي او بخبر الواحد فقد وقعتم فيما ابيتم والجواب عن هذا
بوجوه الاول ان ابطال عصمة المال ثبت بنص مقرون بهذا الخاص الذي هو القطع وهو
قوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق وهو العاري عن قيد خير الناقصان اسم لما يجب
لله تعالى على مقابلة فعل العبد لانه تعالى هو المطاع مطلقا في اوامره ونواهيه فيكون هو
المجازى مطلقا لان العصيان سبب ترك الايتمار والانتهاء واقع على حقه تعالى فيكون
جزاء ذلك اليه ولهذا يطلق على الدار الآخرة دار الجزاء من غير قرينة والمجازي في الدار الآخرة
هو الله وحده بخلاف غيره تعالى فانه ليس بمطاع على الاطلاق اذ هو ليس بمطاع لذاته بل لغيره
وهو انه تعالى امرنا باطاعته ولهذا لا يجوز طاعة المخلوق في معصية الخالق واذا لم يكن هو مطاعا
مطلقا لا تثبت له الجزاء المطلق بل يجب له تعالى وان الذي يجب لله تعالى يدل على كون الجناية
الاعيد الى الجزاء واقعة على حقه تعالى على سبيل الخلوص والخصوص ومن ضرورة كون
الجناية واقعة على حقه تعالى على الخلوص تحويل عصمة المال اليه تعالى فلا يبقى معصوما حقا
للعبد لذلك ولانه لو بقي معصوما حقا للعبد لما وجب القطع لانه حينئذ يكون حراما لغيره وذلك
لا يوجب القطع كما لو غصب مال انسان فانه لا يجب به القطع لبقاء معصوما حقا للعبد ولا يقال
يجوز ان يبقى معصوما حقا للعبد ويبقى مع ذلك معصوما حقا لله تع حتى يجب الضمان لكونه معصوما
حقا للعبد ويجب القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى كما لو قتل محرم صيدا مملوكا فانه يجب
الجزاء للجناية على الاحرام وهو حق الله تعالى ويجب القيمة لحق العبد لانا نقول لا وجه للمصير
الى ذلك لان كونه معصوما حقا لله تعالى يقتضي الحرمة لعينه وكونه معصوما حقا للعبد
يقتضي الحرمة لغيره فلا يجب القطع حينئذ لانه يصير ذلك شبهة وانها دارئة للحدود كما
نطق به الخبر المأثور بخلاف الصيد المملوك اذا قتله المحرم لان ايجاب الجزاء فيه غير متعلق
بكونه معصوما ولهذا لو قتل صيدا غير مملوك وجب الجزاء مع كونه غير معصوم ولا مملوك
واذا كان كذلك فيجب الجزاء لكون قتل المحرم الصيد جناية على احرامه الا ترى انه يجب
الجزاء لو قتل صيد نفسه ويجب الضمان لكونه مملوكا للعبد فاختلف الموجب بخلاف
ما نحن فيه فان الجزاء وهو القطع انما يجب لكون المسروق مالا معصوما مملوكا فلا بد
من تحول العصمة لما سبق ولان الجزاء في قتل المحرم صيدا مملوكا انما يجب بطريق
الكفارة وهي لا تندرئ بالشبهات فلا يكون وجوب القيمة حقا للمالك شبهة مانعة بخلاف
بقاء العصمة في المسروق حقا للعبد فان ذلك شبهة مانعة عن القطع الوجه الثاني
هو ان الجزاء يدل لغة على كمال المشروع الذي شرع له ماخوذ من قولهم جزى اي قضى

والقضاء والاتمام والاحكام وجزأ مهموزا اى كفى والاتمام والكفاية يقتضيان كون
الجزاء كاملا فى شريعته وكمال المشروع يستدعى كمال الجناية ولا كمال لها مع بقاء العصمة
حقا للعبد وهو المالك لانه مع بقاء حق العبد يكون حراما لمعنى فى غيره وحينئذ يكون المحل مباحا
فى نفسه محرما لحق المالك فتعارض فيه حق المحل وحق المالك فيورث شبهة فلا يجب الحد وحيث
وجب دل ان الشبهة مزالة وان الجناية تحصنت على حق الله تعالى فيجب تحويل العصمة
الى الله عز وعلا ضرورة او نقول اذا كان الجزاء كاملا فى نفسه وجب ان تكون الجناية
كاملة وجنايته من جميع الوجوه وانما تكون الجناية جنايته من جميع الوجوه ان لو كانت الجناية
واقعة على حق الله تع لما ان الله تع واجب التعظيم لذاته فكانت الجناية فى حقه جناية
من كل وجه اما الجناية على حق العبد ليست بجناية من كل وجه لما ان مال العبد بالنظر
الى ذاته مباح قال الله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فلا يكون اخذ ماله بالنظر الى
ذاته جناية وانما تكون جناية باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا تقع
الجزاء الكامل بمقابلتها فمن ضرورة هذا تحويل العصمة الى الله تعالى وانما ظهر ذلك
بالقطع اى بالقطع تبين ان الجناية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزاء له
ومن هذا ظهر اسقال العصمة حتى تكون الجناية واقعة على حقه تعالى الوجه الثالث
هو انه تعالى اوجب هذا الجزاء بمقابله سرقه عشرة دراهم ولو كان لحق العبد ما قطعت
اليد التى هى قيمتها خمسمائة دينار بمقابله عشرة دراهم لان ضمان العدوان مقيد بالمثل
كما فى الغصب فان قيل لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق بمنزله الخمر ولو سرق
الخمر لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك لكون الخمر غير معصومة حقا للعبد
فان قيل متى تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقه ففيه سبق الحكم على
السبب لان سبب التحول هو السرقه وان قلتم بعد السرقه فهو غير مفيد لان السبب
صادف محلا محترما للمالك وان قلتم مع السرقه فهو باطل لان السرقه ليست بموجودة
فكيف تثبت الحكم قبل وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى قبيل السرقه
متصلا بالسرقه لتنعقد السرقه موجبة للقطع وجواز سبق الحكم على السبب اذا كان
ذلك الحكم شرط صحة ذلك السبب كما فى المقتضى وهو قوله اعتق عبدك عنى على الف
فقال اعتقت ثبت الملك مقتضى للعتق قبل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك
فى مسئلة استيلاد الاب جارية الابن فانه ينتقل الملك من الابن الى الاب قبيل الوطى
لضرورة صحة الاستيلاد كذا هنا قال رحمه الله ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى قوله
كما فى الخمر اقول هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الملك فى المسروق
بقى لمالكه ولا يبطل ولهذا يسترد المسروق منه ان كان قائما فى يد السارق فينبغى ان تبقى

العصمة ولا تتحول كالملك فاجاب عن ذلك بقوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى آخره اى لا يلزم
ذلك على ما قررناه لان محل الجناية العصمة وهى الحفظ ولا عصمة الا بكون ذلك المحل مملوكا
رقبة ويدا ويدا والا يكون مباحا فى نفسه فيورث شبهة فلا يجب القطع واذا استلزمت
العصمة الملك فلا يبطل الملك كيلا تنعدم العصمة اصلا ولا يلزم من تحول العصمة تحول الملك
وبطلانه لان موجب انتقال العصمة قد وجد ولم يوجد موجب انتقال الملك فبقى الملك
ولا يرد النقض على هذا بمال الوقف حيث يجب القطع على سارقه وهو معصوم غير مملوك
لان الموقوف مملوك للموقوف عليه عند بعض العلماء رحمهم الله او للواقف حكما ولهذا يرجع
الثواب اليه وقيل ان علة الوقف ان كانت للذى هو اهل للملك تصير مملوكة له وان كانت
للذى لم يكن اهلا له كالمسجد بقى على ملك الواقف تبعا لاصلها فان قيل ان المالك يتعين فى
الدعوى مع السارق لاقامة الحد وذلك دليل على ان الجناية وقعت على حق المالك
لا على حق الله تعالى وقد سبق انه لما تحولت العصمة وقعت الجناية على حق الله تعالى
وعلى هذا ينبغى ان لا يتعين المالك لاقامة الحد كما فى حد الزنا وشرب الخمر قلنا تعين المالك
لدعوى ذلك لم تشترط العين للمالك بل اشترط لغيره وهو ان يصير خصم السارق متعينا
ليظهر السبب بخصومته عند الحاكم ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك حقيقة لكان ذلك كافيا
لظهور سبب اقامه الحد كالمكاتب ومتولى الوقف ونحوهما كسدنة الكعبة والعبد المأذون
المستغرق بالدين وكسبه والمودع والغاصب باعتبار ظهور السرقه لا باعتبار كون الجناية
على ملكهم اذ ليس لهم ملك والعصمة فى حق العبد باعتبار الملك فثبت ان خصومة المالك
انما اشترطت لظهور السرقه لا لكون الجناية واقعة على حقه واذا ثبت انه لا عصمة بد ون
الملك ولا يلزم من تحول العصمة تحول الملك فتحولت العصمة دون الملك اى دون المملوكية
الا ترى ان الجناية تقع على المال والعصمة صفة له ليتمكن المالك من التصرف فيه على وجه
الخصوص والا يكون مباحا لنفسه لا خصوصية لاحد فيه كما ان كون المال مملوكا صفة للمالك
فاما الملك الذى هو صفة للمالك فغير قابل للجناية عليه اذ المالك من قام به الملك والشئ
انما يوصف بما قام به واذا كان ذلك صفة للمالك لا للمال فكيف يكون محلا للجناية لينتقل
من المالك الى غيره ولو تصور وقوع الجناية عليه لا ينتقل ايضا لان انتقاله غير مشروع
اذ لم يعهد فى الشرع انتقال الملك عن المالك الحى بغير اختياره الى غيره فبطل القول بانتقال
الملك ولان الانتقال انما يحقق ان لو لم يكن له الملك وجميع العالم مملوك له تعالى ولهذا
لا يقال هذا مملوك للعبد لا لله لما ان العبد وما فى يده لمولاه فلم يتصور نقل الملك فاما
انتقال العصمة بدون الملك معهود فى الشرع كما فى العصير المملوك لانسان اذا تخمر
فانه تسقط العصمة من العبد الى الله تعالى حتى يجب الحد بشربه مع بقاء كونه مملوكا للعبد

ولا يصير كونه مملوكا له شبهة في درء الحد فيجب الحد ولا يمكن القول بانتقال الملك الى الله تع
لما قدمنا وذكره في المبسوط وهذا الموضع ولا يدخل على هذا الملك فانه يبقى للمسروق منه حتى
يرد عليه لان وجوب القطع باعتبار المالية والمقوم هو المحل فاما الملك فصفة المالك
والفعل تكون محترمة العين مع بقاء الملك الا ترى ان فعله في شرب خمر نفسه تكون محترمة
العين مع بقاء ملكه وليس من ضرورة انعدام المالية والتقوم في حقه انعدام الملك كالشاة اذا
ماتت بقي ملك صاحبها في جلدها وان لم تبق المالية والتقوم واذا ثبت ان المالية والتقوم
صار حقا لله تعالى خالصا فلو وجب الضمان انما يجب لله تعالى وقد وجب القطع لله تعالى
ولا الحقان المستحق واحد كالقصاص مع الدية حكي عن الاصمعي انه قال كنت امشي في
البادية فاستقبلني اعرابي له هيبة فخفت منه سلب مالي فقال لي من انت قلت فقيه
قال احفظ شيئا من القرآن قلت نعم فتذكرت قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فقرأت هذه الآية كي يخاف لو كان قاصدا على مالي وقرأت في آخر هذه الآية
والله غفور رحيم فقال الاعرابي القرآن هكذا وخلى سبيله قال رحمه الله ومن هذا الاصل

باب الأمر الى قوله وهو قول بعض اصحاب

مالك والشافعي القول من الاصل الذي سبق ذكره وهو الخاص باب الامر لان الخاص
عبارة عن لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وصيغة الامر لفظ خاص من تصاريف
الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فتكون خاصة لانطباق حد الخاص عليها
ولهذا قال المصنف سقى الله ثراه فان المراد بالامر المختص بصيغة لازمة بحرف الفاء
المقتضي للتعليل ليكون دليلا على دعواه من ان باب الامر من اقسام الخاص هذا هو
الظاهر لما قيل ان قوله فان المراد بالامر الى آخره صورة المسئلة وقوله فان
المراد بالامر اي سواء كان وجوبا او ندبا او غيره ثم قولنا لفظ احتراز عن فعل النبي
صلى الله عليه وسلم وعن الاشارة فانهما يدلان على طلب الفعل ولكن ليسا بامر لانهما ليسا
بلفظين وقولنا خاص احتراز عن قول القائل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل
كذا واطلب منك ان تفعل كذا فان ذلك طلب الفعل ممن هو دونه فيجب به الفعل على
المكلف به لكن لا يسمى امرا لانه ليس بلفظ خاص والمراد بالفظ الخاص صيغة افعل
كما ذكر في ميزان الاصول ثم قولنا لفظ خاص شامل للاسم والفعل والحرف فخرج
الاسم والحرف بقولنا من تصاريف الفعل اي الفعل المستقبل فقط اذ الاسم المشتق وان كان
ايضا من تصاريف الفعل لكنه غير مختص بالفعل المستقبل فانه قد يشتق الاسم منه كما في
قوله زيد ضارب عمرا غدا وقد يشتق من الحال ومن الماضي كما في قوله زيد ضارب عمرا

الآن او امس وخرج سائر تصاريف الفعل عن الامر بقولنا وضع لمعنى خاص وهو
طلب الفعل ثم ان الامر يقتضي الامر والآمور وهو المخاطب والمامور به وهو الفعل
والمامور فيه وهو الزمان لان طلب الفعل يقتضي طالبا له وهو الآمر ومكلفا يطلب
منه الفعل وهو المخاطب وشيئا يصدر الايجاب به وهو المامور به وزمانا يقع ما يجب
على المكلف فيه لوجود المكلف في الزمان فعله ايضا يكون في الزمان او لان الامر طلب
فعل والفعل مع الزمان متلازمان فحصل لنا خمسة مسائل الامر الآمر المامور به
المامور فيه وكل واحد من هذه الخمسة يتضمن عدة مسائل اما التي ترجع الى الامر
فمنها ان اسم الامر على ما ذا يقع بطريق الحقيقة فنقول ذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه
حقيقة في القول المخصوص مجازا في الفعل وهو اختيار بعض المحققين من المتأخرين
فيكون المراد بالامر مختصا بصيغة لازمة وهي صيغة افعل في الفاعل الحاضر وليفعل
في غيره ومن الناس من قال انه حقيقة في الفعل ايضا وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي
رحمهم الله وقيل انه قول مالك والشافعي في القديم رحمهما الله فلا يكون عندهم للمراد بالامر
صيغة لازمة فان صيغة افعل كما تدل على المراد بالامر فعل النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
يدل عليه وفائدة الخلاف تظهر في ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم هل هي موجبة كاوامره
ام لا فعندنا هي غير موجبة وعندهم موجبة فاذا نقل الينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعل كذا يصح عندهم ان نقال ان رسول الله امر بكذا وعندنا لا يصح ذلك وقيل ان القائلين
بالكلام النفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه في اللغة وتدل عليه دون غيره ام لا وقيل
يمكن ان يكون الخلاف في ان الامر هل له صيغة انشائية تخصه ام لا فعلى هذا لا يكون امر تكليف
وانت مامور امرا لانه اخبار عن الامر لا انشاء ثم الصيغة المخصوصة بالامر ليست حقيقة
الامر عند اهل السنة رضوان الله عليهم بل هي دالة عليه لغة وعند المعتزلة هي حقيقة الامر
وهي فرع مسئلة الكلام النفسي ومنها بيان حد الامر فقال الشيخ الامام علم الهدى
ابو منصور رحمه الله هو القول الذي دعاء الى تحصيل الفعل على طريق العلو والغلظة دون
التضرع ذكر القول للاحتراز عن الفعل والعلو للاحتراز عن الالتماس والتضرع للاحتراز عن
النهي فانه اقتضاء فعل لكنه فعل كف وقوله على جهة الاستعلاء احتراز عن السؤال والدعاء
وقالت المعتزلة وهو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه فلفظ افعل احتراز عن قول مقتض
الطاعة للمكلف اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك ونحوهما لان هذا اخبار عن الايجاب
وطلب الفعل لا انه امر وهذا الحد منعكس طردا وعكسا اما الاول فبالتهديد والتوبيخ
وبالمبلغ والحاكي فانه وجد لفظ افعل من الاعلى في هذه المواضع ولا يسمى امرا واما الثاني
فبالادنى فانه اذا قال للاعلى افعل على جهة الاستعلاء قيل انه قد امره ولهذا يستقبحونه

عن الدعاء وقيل هو اقتضاء فعل لكنه على جهة الاستعلاء فقولنا على جهة احتراز عن

مع انه لم يصدق عليه الحد وقال بعض المعتزلة ان الامر ارادة الفعل وردّ ذلك بان الامر
قد يوجد بدون الارادة فان السيد اذا ضرب عبده وائل السلطان ذلك متوعدا باهلاك السيد
واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امره واراد اظهار ذلك العذر للسلطان فقال لعبده اسقني فذلك
منه امر لعبده وان كان لا يريد سقيه بل اظهار عصيان عبده تمرده للسلطان اذ العاقل لا يريد
هلاك نفسه ولما اورد اهل السنة ذلك عليهم اوردت المعتزلة عليهم بان العاقل كما لا يريد هلاك
نفسه لا يطلب هلاك نفسه فلا يصح قولكم الامر طلب الفعل وهذا الايراد لازم لا مطلقا بل بشرط
ان تكون الطلب عين الارادة او ملزوما اما اذا لم يكن شيا منهما فلا قال رحمه الله واحتجوا
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد الى قوله فجعل المتابعة لازمة اقول احتج من قال
ان الامر حقيقة في الفعل ايضا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اذ المراد من امره فعله وطريقه
وهو ادعاؤه الالهية مع كونه بشرا مثلهم والامر الرشيد الذي فيه رشد اي وما في امره رشد
انما هو غي صريح وضلال ملشوف وبقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي افعالهم وبقوله تعالى
قل ان الامر كله لله اي الشان والفعل ويقول العرب امر فلان سديد اي فعله ولو لم يكن
الامر مستفادا بالفعل لما سمي الفعل بالامر لانه حينئذ يكون تسمية بلا معنى وذلك لا يجوز
لا سيما في كلام الله تعالى اولان الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر لكان اطلاق لفظ
الامر في غير محله وانه خلاف الاصل اولانه لو لم يكن الفعل موجبا كالامر لما استقام اطلاق لفظ
الآمر عليه كما لا يستقيم اطلاق لفظ الاسد الا على فرط الشجاعة على الجبان الا على وجه الاسهزاء
والسخرية واذا ثبت تسمية الفعل بالامر وما اطلاقه عليه كان ذلك حقيقة فيه لان الاصل هو الحقيقة
ولانه لا وجه للمجاز فيه لان ذلك انما هو لاتصال بين الحقيقة والمجاز صورة او معنى ولا اتصال بين
الامر والفعل صورة من غير شبهة ولا اتصال بينهما معنى لان معنى الامر هو الاستدعاء الى الشيء
والفعل لتحقيق الشيء فلا اتصال بينهما معنى وقد ثبت اطلاق اسم الامر على الفعل باطلاق الله تعالى
فكان حقيقة لانها متعينة عند انتفاء وجه المجاز وقد احتج بعض اصحاب الشافعي رحمه الله على
ان فعله صلى الله عليه وسلم موجب كالامر بقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم
وصلوا كما رايتموني اصلي فجعل عليه السلام متابعته لازمة حيث قال كما رايتموني اصلي
فان قيل الوجوب بالامر قلنا لا تنافي بينهما فانه يحتمل ان يكون فعله موجبا ودل الدليل عليه
لان الرسول صلى الله عليه وسلم متبوع فكون فعله موجبا كما قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وفعله مما آتاهم الرسول فكان موجبا قال رحمه الله واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت
دلالات على المعاني المقصودة الى قوله فدل ان صيغته لازمة اقول احتج اصحابنا ومن
وافقهم رحمهم الله عليهم على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول ان العبارات عن المعاني اي لا يجوز
ان يوجد معنى لم يوضع لفظ بازائه لان الحاجة داعية الى التعبير عنه باللفظ وكيف يجوز قصور

العبارة عن معنى وقد وضع لمعنى واحد اسماء كثيرة كالاسماء المترادفة والمشترك ليس من
قصور العبارة عن المعنى بل هي من كمال العبارة لان لكل معنى اسما على الخصوص فلم يكن واضعا
بل كان طويلا ولا يقال ان المعنى الواحد يفهم بالفاظ كثيرة وهي الاسماء المترادفة فلا يكون المعنى
مختصا بعبارة لانا نقول بل هو مختص بالعبارة اذ لا يفهم هو بغير العبارة والمدعى ان المقصود
بالامر مختص بالعبارة ولا نعني انه مختص بعبارة واحدة الا ترى ان الله تعالى سمى آلهتنا باللغة العربية
وسمى جزاء بالفارسية وسمى تنكيلا بالتركية وسمى نكالا لسان بلغ على حدة فلا يقال ان اسم
غير مختص بالعبارة وقد وجدنا مقاصد الفعل كلها كالماضي والمستقبل والحال نحو ليفعل مختصة
بالفاظ وضعت لها فالمقصود بالامر وهو الايجاب يجب ان يكون مختصا باللفظ لان ذلك هذا المقصود
وهو الايجاب من اعظم المقاصد اذ هو مدار امور الدين وبه يحصل الابتلاء فهو بالاختصاص
بالعبارة اولى واما خلوا انواع الروائح واصنافها عن الالفاظ الدالة عليها فعلى تقدير التسليم نقول
لا نسلم ان الحاجة داعية الى التعبير عن كل منها بلفظ خاص ولم لا يكفي في ذلك وضع اللفظ بازاء جنسها
واذا ثبت اصل الموضوع وهو اختصاص الامر بالعبارة والصيغة كان ذلك حقيقة لانها الاصل والحقيقة
تكون لازمة الا بدليل والاصل عدمه ولهذا لا يسقط اسماء الحقائق عن مسمياتها ابدا ولا يصح
نفيها عنها كالاب الاقرب فانه لا يصح نفيه لكونه حقيقة واما المجاز فيصح نفيه كالحمار فانه يسمى
ابا ويصح نفيه لكونه مجازا والعلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان الحقيقة لا يجوز نفيها عن مسماها
ويجوز نفي المجاز ثم اسم الامر يصح نفيه عن الفعل ولهذا يصح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء
مع كثرة افعاله وذلك يدل على ان اطلاق اسم الامر على الفعل مجاز واذا تكلم متكلم بعبارة الامر
لم يصح نفيه وذلك دليل الحقيقة بلا شبهة وهذا ظاهر لان من قال ان الامر حقيقة في الفعل ايضا
لا يسلم صحة قوله ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة افعاله اذ الفعل ايضا امر عنده الا ان يصح ذلك
بالنقل عن اهل اللغة فحينئذ يصير الخصم محجوجا بذلك وبهذا يندفع الشطر الوجه الثاني هو ان النبي
صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم قال بعد الفراغ منها منكرا عليهم
فعلهم ذلك ما لكم خلعتم نعالكم وذلك دليل على ان فعله صلى الله عليه وسلم يوجب اذ لو كان موجبا
كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو امرهم بخلع نعالهم فخلعوها لم يصح انكار ذلك بقوله ما لكم خلعتم
نعالكم لانهم يقولون انك امرتنا فكان ذلك يدل على ان الفعل لو كان ذلك موجبا لما صح انكاره الوجه الثالث
هو انه صلى الله عليه وسلم لما واصل في الصوم وافقه اصحابه رضي الله عنهم فواصلوا فيه فانكر عليهم
الموافقة في ذلك وقال اني لست كهيأتكم اني اظل اطعم واسقى كذا لفظ الحديث في الصحيحين
وروي اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولو كان فعله صلى الله عليه وسلم
موجبا كامره لما انكر ذلك عليهم وفي قوله صلى الله عليه وسلم اني اظل دليل على ان عليه السلام
كان يعامل معاملة من يطعم ويسقى لا حقيقة الاطعام والسقي والا لقال ابيت وقال ابو سليمان

الخطابی رحمه الله الحدیث یحتمل معنیین احدهما انی اعان علی الصیام فیکون ذلک لی بمنزله
الطعام والشراب لکم والآخر انه یکون قد بین لی علی الحقیقه بطعام وشراب ویکون ذلک
کرامة له لا یشرکه فیها احد من الصحابه وقیل یحتمل ان یکون الله تعالی یطعمه طعاما معنویا
یخالف الاطعمة المعروفة کما حکی عن بعض الاولیاء انه قال شراب المحبة خیر الشراب وکل
شراب سواه سراب کذا رواه الامام المفسر علا الدین الزاهد رحمه الله ز تفسیر قوله تعالی
الذی هو یطعمنی ویسقین الوجه السابع هو انه صح ان یقال ان فلانا یفعل کذا ویامر بخلافه
ولو کان الفعل امرا لکان هذا تناقضا الوجه الخامس هو ان الفعل لو کان امرا لکان الآکل
والشارب آمرا بذلک ولیس کذلک الوجه السادس هو ان لفظ الامر اذا اطلق فانه یسبق
منه القول الی الافهام والسبق امارة الحقیقه ولو کان مشترکا لما حصل السبق الوجه السابع
هو انه لو کان حقیقة فی الفعل ایضا لزم منه الاشتراک وانه خلاف الاصل لانه یخل بالتفاهم ولا یقال
لم یکن حقیقة فی الفعل لزم منه المجاز وانه ایضا خلاف الاصل لان المجاز اغلب فیکون
اولی من الاشتراک فثبت بما ذکرنا ان صیغة الامر لا تدل علی الفعل امرا والجواب
عما تمسک به الخصوم ان تسمیة الفعل بالامر تسمیه مجازیة باعتبار اطلاق اسم السبب علی المسبب
اذ الفعل یجب بالامر فسمی به مجازا وهو نظیر المشابهة بین الصور فی الحسیات کما ان المطر
سمی سماء لان السماء سببه ودلیل کونه مجازا ما ذکرناه من الادلة وان النبی صلی الله علیه وسلم
دعا الی الموافقه بلفظ الامر بقوله خذوا وصلوا لانهم کانوا مشاهدین لذلک ولو ثبت بفعله وجب
الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وذلک لا یجوز اعتقاده ز کلام صاحب الشرع وقوله
صلی الله علیه وسلم کما رایتمونی اصلی محمول علی الاداء بتعدیل الارکان والطمانینة نعمل بهما
بما یلیق بکل واحد منهما فان قیل ان العرب تفرق بین جمع الامر الذی هو القول وبین جمع
الامر الذی هو الفعل فقالوا فی الاول اوامر وفی الثانی امور وفی التفریق بین الجمعین دلالة
علی ان کل واحد منه حقیقة فکان اسما مشترکا وانه حقیقة فی کل فرد ارید به وقد یفرق بین
جمعی نوعی المشترک لکونه حقیقة فیهما کما قال الشافعی رحمه الله ان القرء الذی بمعنی الطهر جمعه
قروء والقرء الذی بمعنی الحیض جمعه اقراء کذا ذکره فی مختلف الروایة قلنا اما ما ذکره الشافعی
رحمه الله فقد رد علیه بقول الشاعر یا رب ذی ضغن وضب فارض له قروء کقروء الحایض
وبالحدیث فانه قال صلی الله علیه وسلم لفاطمة بنت القیس اذا اتاک قروء فدعی الصلاة فعلم
بهذا ان القروء یجی جمعا للقرء الذی بمعنی الحیض واما قولهم ان العرب تفرق بین جمعی الامرین
فالجواب عنه ان هذا الکلام لا مخرج له باطل لان الامر الذی هو لطلب الفعل غیر الامر الذی
بمعنی الفعل وهو الشان ولا یطلق اسم احدهما علی الآخر الا مجازا باعتبار اطلاق اسم السبب علی
المسبب کما مر وکلامنا فی الامر الذی هو طلب الفعل وهو لا یتناول الامر الذی بمعنی الشان

اصلا فکان الافتراق فی الجمعین باعتبار ان کلا منهما حقیقة فی موضعه لا ان یکون الامر الذی
نحن بصدده حقیقة للامر الذی هو بمعنی الشان قال رحمه الله ومن ذلک

باب موجب الامر الی قوله الا بدلیل زائد اقول

من الخاص قال الباب وهو مما رجع الی نفس الامر واذا ثبت بما سبق بیانه ان المراد بالامر
مختص بصیغة مخصوصة ثبت ان المراد به ز اصل الوضع واحد علی سبیل الخصوص وهو
وهو الوجوب لتکون الصیغة مخصوصة بموجب الامر والموجب مخصوصا بها لیلا یکون
القصور من الطرفین جمیعا وذلک انما یکون اذا کان الموجب علی سبیل الخصوص لا علی
سبیل الاشتراک فان المراد بالمشترک واحد ایضا لکن لا علی سبیل الخصوص بل علی سبیل
الاشتراک وهو قول عامة الفقهاء رحمهم الله وقیل ان المراد من الامر مجمل ز وحق الحکم
لا یجب بالامر حکم الا بدلیل زائد واحتجوا علی ذلک بان صیغة الامر مستعملة ز معان مختلفة
فانها استعملت للایجاب والالزام مثل قوله تعالی آمنوا بالله ورسوله اقیموا الصلاة وآتوا
الزکاة واقم الصلاة لدلوکها وللندب مثل قوله تعالی وابتغوا من فضل الله وافعلوا الخیر
واحسنوا والندب هو الدعاء الی الخصال الحمیدة وللاباحة مثل قوله تعالی واذا حللتم
فاصطادوا وکلوا مما امسکن علیکم وللتفریع مثل قوله تعالی واستفزز من استطعت
منهم بصوتک ای استخفهم وادعهم بدعائک الی الشر یقال استفزه اذا استخفه
والقرآن الحقیف فالله سبحانه وتعالی بهذه الآیة یقرع الشیطان ویظهر عجزه وعدم
تسلطه ز وحق الجمیع الآتی حتی من اتبعه بقوله ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک
من الغاوین وقیل معنی الآیة واستجمع بصوتک ای بوسوستک وقیل هو صوت کل داع
الی المعصیة وقیل بالغناء ومثل قوله تعالی فاتت بها من المغرب ومثل قوله تعالی
فاتوا بسورة من مثله وللتوبیخ مثل قوله تعالی فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر وللارشاد
الی ما هو الاوثق مثل قوله تعالی واشهدوا اذا تبایعتم واستشهدوا شهیدین من رجالکم
وللسؤال والدعاء مثل قوله تعالی ربنا تقبل منا اغفر لنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا وتوفنا
مع الابرار توفنا مسلمین والحقنا بالصالحین وللانذار مثل قوله تعالی قل تمتع بکفرک
قلیلا وللامتنان مثل قوله تع وکلوا مما رزقکم الله حلالا طیبا وللاکرام مثل ادخلوها بسلام
آمنین وللتسویة مثل قوله تع اصبروا او لا تصبروا وللاعتبار مثل قوله تع انظروا الی ثمره
اذا اثمر وللتعجب مثل قوله تعالی اسمع بهم وابصر یوم یاتوننا وللتکوین مثل قوله تع
کن فیکون وللاهانة مثل قوله تع ذق انک انت العزیز الکریم وللتمنی مثل قول امرئ القیس
الا ایها الطویل الاجلی والفرق من الندب والارشاد ان رجحان جانب الوجود علی العدم
فی الندب لحق الله عز وعلا حتی قالوا ان الرجل شاب علی مباشرة البیع بعد اداء الجمعة

قوله تع

وفي الارشاد لحق العبد والفرق بين التفريع والتوبيخ هو ان الاول خطاب تعجيز والثاني
خطاب تمكين للتهديد بدون التعجيز واذا اختلفت وجوه الامر لا يتبين المراد منه الا بدليل
فلم يجب العمل به الا بدليل زايد على اثبات موجب الامر فيجب التوقف قال رحمه الله ولعامة
العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص الى قوله لسائر الفاظ الخصوص اقول احتج عامة العلماء
رحمهم الله عليهم على ان المراد بالامر واحد على الخصوص بان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف
الفعل ومشتقاته وكما ان الالفاظ لا تقصر عن المعاني كما سبق تقريره فكذلك الالفاظ بحسب
الوضع تختص بالمراد اذا الاشتراك على خلاف الاصل لان وضع الكلمات لافهام السامع
والاشتراك يضاد ذلك الغرض فلا يثبت هو الا بعارض كتعدد الواضع بان تضع قبيلة
لفظا لمعنى ووضعته اخرى لمعنى آخر غير عالمين بالوضع الاول ثم بعد الاجتماع والعلم
جروا على ذلك واستعملوا اللفظ بازاء معنيين مختلفين كما قاله بعض المتكلمين فكان
العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى وقيل العارض هو الغفلة من الواضع
بان وضع لفظا بازاء معنى ثم غفل عن وضعه الاول فوضعه ثانيا بازاء معنى آخر بخالف
الاول وهذا انما يستقيم اذا كان الواضع هو البشر وقيل العارض هو حكمة دعت الى وضع
هذا اللفظ بازاء معنى آخر وهي الاسلاء والامتحان واذا كانت الالفاظ مختصة بالمراد وضعا
فكذلك صيغة الامر مختص لمعنى خاص ثم الاشتراك وهو استعماله للندب او الاباحة على وجه
الحقيقة انما ثبت بنوع من الدليل المغير الصارف عن الحقيقة الاجابته كسائر الفاظ الخصوص
نحو جاءني زيد فان موجبه واحد على الخصوص وهو مجيء زيد ثم انه يحتمل غير ذلك من مجيء
كتابه او خبره او غلامه او يأتيه بدليل مغير كالعلم بعدم مجيئه يقينا فيكون المضاف محذوفا
وهو كتابه او نحو ذلك مما ذكرناه وكذلك استعمال الاسد في حق الرجل الشجاع انما يكون بدليل
مغير عن حقيقته المخصوصة به بان تقول رأيت اسدا يرمي او نحوه وكذلك قوله انت حر
وانت طالق فان الموضوع له هو المراد على الخصوص الا اذا قرن به دليل مغير عن موضوعه
وهو ثبوت العتق والطلاق في الحال وهو كذا الشرط بعده كما اذا قال انت حر ان دخلت
الدار وانت طالق ان دخلت الدار فان اقتران الشرط بآخره يغير الكلام عن موضوعه
على الخصوص واذا كان كذلك فتغير لفظ الامر عن موجبه انما يكون بعارض عرض له وهو
انتفاء العلم بموجبه او نقول ان صيغة الامر مختصة لمعنى خاص وهو الايجاب مثلا ثم الاشتراك
في تلك الصيغة انما هو بسبب ان يستعمل في الندب ونحوه على وجه المجاز كاشتراك لفظ الاسد
بين الحيوان المفترس والانسان المفرط في الشجاعة لا بمعنى الاشتراك المصطلح لان ذلك
انما يكون اذا استعمل لفظ واحد لمعنيين مختلفين فصاعدا بطريق الحقيقة والاشتراك
في صيغة الامر ان لحان مختلفة لكن صيغة الامر للوجوب حقيقة لا غير بل بمعنى انه يستعمل

هذا اللفظ في محل الحقيقة وفي محل المجاز ايضا بامر صارف عن الحقيقة واذا ثبت ما ذكرناه
بطل مذهب الواقفية وهم بعض اصحاب الشافعي رحمه الله قيل هو ابن سريج وادعى هو
ان هذا مذهب الشافعي رحمه الله قال رحمه الله ثم الفقهاء اختلفوا في حكم الامر
الى قوله ولاية المتكلم اقول ان الفقهاء رحمهم الله اختلفوا في موجب الامر المطلق
فقال بعضهم هو الاباحة وهو قول بعض اصحاب مالك رحمه الله ويروى ذلك عن الشافعي
ايضا رحمه الله وبه قال اكثر الاشاعرة والمعتزلة وقيل هو قول بعض الفقهاء وقال
بعضهم موجبه الندب وحكي ذلك عن الشافعي رحمه الله واليه ذهب ابو هاشم من المعتزلة
وقال جمهور العلماء رحمهم الله موجبه الوجوب واللزوم اما القائلون بالاباحة فقد استدلوا
بوجهين الاول هو ان الذي ثبت امر اكان مقتضيا لموجبه ضرورة من الوجوب والاباحة
والندب فيثبت ما هو ادناه وهو الاباحة للتيقن كما اذا وكل رجلا ببيع ماله فانه يثبت به
الحفظ لكونه ادنى ما يراد من لفظ التوكيل وقوله ان ما ثبت امرا احترز عن السؤال
والدعاء كقول العبد اللهم اغفر لي وعن التفريع والتوبيخ فان ذلك ليس بامر بالاجماع
لانه ليس لطلب الفعل على جهة الاستعلاء الثاني ان من ضرورة الامر ثبوت صفة الحسن
للمأمور به اذ الحكيم لا يأمر بالقبيح فنثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكين
من الاقدام عليه وذلك هو الاباحة وهذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان الامر لما كان موضوعا
لمعناه المخصوص وهو طلب المأمور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب لانه الاصل اذ لا قصور
في صيغة الامر لكونها مجردة عن القرائن بخلاف قول العبد لسيده اسقني فانه ليس بامر حقيقة
لقصور في صيغة الامر لانها ليست على جهة الاستعلاء وكذا الاقصور في ولاية المتكلم لان مطاع
الامر مفترض الطاعة مالك الالزام فثبت الاعلى من معناه على احتمال الادنى ولان لفظ
العام شامل للكل فصاعدا ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن وهو الاقل بل على العموم
لكثرة الفايدة به فكذلك صيغة الامر واما الثاني فلان هذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص
وهو طلب الفعل فلا بد ان ثبت بمطلقها فوق ما ثبت بالاباحة واعتبر الامر بالنهي فكما ان
النهي المطلق يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المأمور به
على وجه يجب الاتيان به واما القائلون بالندب فقد استدلوا بوجهين الاول قوله صلى الله
عليه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم فوض صلى الله عليه وسلم الامر الى مشيتنا بل فوضه
الى استطاعتنا وليس التفويض الى الاستطاعة من خواص المندوب اذ الواجب كذلك
الثاني ان الامر لطلب المأمور به من المخاطب وذلك يرجح جانب الوجود والاقدام عليه
ضرورة لوجود الطلب فيكون المأمور به مطلوبا وهذا الترجيح لا يكون بالاباحة لتساوي
طرفي المباح بل يكون بالوجوب او بالندب والندب ادناهما فثبت لكونه مشيتنا به حتى يقوم

وهو دليل الندبية اذ الواجب ليس كذلك والجواب عنه انا لا نسلم انه فوضه الى مشيتنا

الدليل على زيادته والجواب عن ذلك من وجوه الاول ما قد سبق في جواب القائلين بالاباحة
الثاني هو ان الامر لطلب الفعل فالكامل منه ان يكون مطلوبا للامر من كل وجه بحقيقة المعنى
الامري ولو كان موجبه الندب لكان ثابتا من وجه دون وجه لان العقاب لا يترتب على تركه
فلا ثبت من هذه الجهة والثواب يترتب على فعله فثبت من هذه الجهة فلا يكون مطلوبا
للآمر من كل وجه ولو كان موجبه الوجوب لكان ثابتا من كل وجه لان الثواب يترتب على فعله
والعقاب على تركه فيحصل المأمور به في الاعم والاغلب واذا كان كذلك فعند الامكان يحمل على
الكمال لثبوت موجبه من كل وجه وعند عدم الامكان يصار الى الادنى على وجه التجوز لعارض
فلا ثبت بدون ذلك لعارض فيختل جهة الترجيح فلا يترجح جانب الوجود على الاطلاق فلا يثبت
عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تخلو اما ان تكون حقيقة في الندب مجازا في الايجاب
او على العكس او يكون حقيقة فيهما لا جائز ان يكون حقيقة في الندب مجازا في الايجاب لان ذلك
يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يأمر بالايمان ولا بالصلوة وهو باطل لانهما
مفروضان لامنه وبان فبقي الوجهان الآخران والحمل على الايجاب في كل واحد منهما اولى اما
اذا كانت الصيغة حقيقة في الايجاب فكون الصيغة محمولة في حقيقتها واما اذا كانت حقيقة فيهما
جميعا كان الحمل على الايجاب اولى ايضا لتضمن الايجاب الندب وزيادة بخلاف العكس الرابع
ان في المندوب ترك الاخذ بالاحتياط لان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا يستحق بتركه
العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى الامر الايجاب فيه
معنى الاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب ترك الاخذ بالاحتياط فكان الاول اولى قال
رحمه الله والحجة لعامة العلماء رحمهم الله الكتاب والاجماع اما الكتاب فقوله وقال تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره اقول احتج جمهور العلماء رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بالكتاب والاجماع
والدليل المعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وقوله كن عند المصنف واقرانه رحمهم الله على انه اريد به ذكر الامر والتكلم بهذه
الكلمة اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تع فكان كن كلاما لله تع حقيقة اي
مدلوله كن وامرا على الحقيقة اي حقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه عامة المتكلمين
وبعض الفقهاء كعلم الهدى ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد رحمهما الله بل كلامه تعالى
بكلامنا لكن لا نشبه كلامه كلامنا اذ هو محدث فينا والله تعالى يتعالى عن ان يحدث في ذاته
شئ وفيه رد لمذهب الكرامية فان كلام الله تعالى عندهم حادث في ذاته تع عن ذلك وقوله
ولا تعطيل رد لمذهب المعتزلة فانهم قالوا ان الله تع ليس بمتكلم في الازل وانما يصير متكلما
بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها فقولهم ذلك يؤدي الى التعطيل عن صفة الكلام
لان الموصوف بصفة هو الذي يتصف بصفة قائمة بذاته حقيقة ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تع

لم يكن تعالى متكلما به وانه باطل لما عرف في اصول الكلام وقوله تعالى انما قولنا لشئ يوهم ان المعدوم
شئ وليس كذلك وانما سمي شيئا باعتبار ما يؤول اليه لانه تعالى يحول المعدوم شيئا لان يكون شيئا قبل
الوجود لان اثبات الثابت محال وقول المصنف رحمه الله وهذا عندنا يراد به عندي وعندا قراني
كما ذكرناه لا ان يراد به ما يقال هذا عند علمائنا اي عند ابي حنيفه وابي يوسف ومحمد رحمهم الله عليهم
وقد اجرى الله تعالى سنته وطريقته في الايجاد بعبارة الامر وهو خطاب كن ولو لم يكن الوجود
مقصودا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد اي مقدونة له فعليه بمعنى مفعولة على ما هو سنة الله تع
لانه حينئذ لا يكون الوجود اثرا وحكما للامر ويكون تعليلا بما ليس بعلة وذلك لا يجوز خصوصا من الحكيم
كما لا يجوز ان يقول سقيته فاشبعته واطعمته فاروبته اذ الفاء في مثل هذا الكلام انما تدخل ليدل
على ان ما بعده حكم ما قبله والشبع لا يصلح حكما للسقي والري لا يصلح حكما للاطعام ولذلك يقول العرب
سقاه فاروا واطعمه فاشبعه حكما للسقي والاطعام ولهذا قال علماؤنا رحمه الله عليهم ما روي انه
صلى الله عليه وسلم سها فسجد دليل على ان السجود حكم للسهو حتى لا يجب بالعمد فلذلك لو كان الشئ
لو لم يصلح ان يكون اثرا للامر لم يستقم القران به فثبت بذلك ان الوجود مقصود بالامر لكونه
حكما له ولهذا قال تعالى كن فيكون مقدم ما قول كن على يكون لكون يكون عبارة عن الحدوث
والوجود المقصود بالايجاد الذي هو قرين قول كن قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء
والارض بامره ولا سوى المأمور به ثم الايضاح في وجه التمسك بهذه الآية على ان الامر للوجوب
هو ان الله تعالى جعل امره لشئ علة لوجود ذلك الشئ فكان امره للمكلف بشئ من العبادات
يجب ان يكون كذلك يعني لو اراد وجود المأمور به من المكلف بامره لوجد المأمور به ضرورة
كما في هذه الآية فانه اخبر تعالى انه اذا اراد وجود شئ بسبب امره يوجوده لوجد فكان
على هذا النسق ينبغي ان يوجد المأمور به من المأمور من غير اختيار منه كما في ايجاد شئ من
العالم الا انا لو قلنا ذلك للزم الجبر فعدلنا لذلك من الوجود الى الوجوب لا الى الندب والاباحة
لان الوجوب اكثر افضاء الى الوجود من الندب والاباحة ويكون الوجود مقصودا بالامر
قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فاضاف وشبه القيام الى الامر
وذلك دليل على كون حقيقة الوجود مقصودة بالامر اذ المراد من القيام الوجود كما في قولهم
الاعراض قائمة بالاعيان فعلم بهذا ان الامر علة الوجود ثم العدول من الوجود الى الوجوب
لما سبق آنفا وقول المصنف رحمه الله وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر احتراز
عن قول الاشعرية فان وجود العالم عندهم بخطاب كن لا بالايجاد وخطاب كن اي مدلوله
كما ذهب اليه المصنف واقرانه كشمس الائمة السرخسي وغيره رحمهم الله ولا بالتكوين
فحسب كما ذهب اليه غيرهم من اصحابنا وقيل ان تكون العالم عند الاشعرية بخطاب
كن على طريق الجزم على وجه لا يجوز التخلف عنه كالعلل العقلية عن معلولاتها وعند المصنف رحمه الله

ان تكوين العالم بخطاب كن على طريق اجراء السنة اى كان على جواز ان لا تكون كذلك لان اجراء
السنة انما يستعمل فيما تغلب وجوده على ذلك المجرى بارادة الله تعالى تخلقه كما ان الله تعالى
اجرى سنته على ان تكون النار محرقة والماء مغرقا ولم يجعلهما على تلك الصفة حتى الخليل
والحليم عليهما السلام فكان يحتمل ان يوجد شيء بدون الامر فان قيل اذا حصل وجود العالم
بدون التكوين فما الفايدة بخطاب كن عند الايجاد قلنا وردت الآيات في كثير من المواضع
منها ما ذكر ههنا ومنها قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومنها
قوله تعالى بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فقلنا بموجبنا
ولا نشتغل بطلب الفايدة لما قلنا في الآيات المتشابهة على ما هو المختار عند كثير
من السلف رضي الله عنهم فكذلك نقول ههنا بوجود خطاب كن عند الايجاد من غير تشبيه
ولا تعطيل ولان فيه اظهار عظمته وكمال قدرته كما ان الله تعالى بعث من في القبور بعثه
ولكن بواسطة نفخ الصور فكذلك ههنا خلق الانسان بواسطة الامر فان قيل الخطاب
بالامر للمعدوم كيف يصح قلنا هذا امر تكوين لا مطالبة فعل من المخاطب حتى يشترط فيه وجود
المخاطب وعلى امر التكوين يترتب ما هو المقصود منه وهو الوجود فلما تحقق ما هو المقصود
من ذلك الامر اسقام هو كما اسقام الامر للموجود ولان كلام الله تعالى ازلي وكذلك التكوين وكل
ازلي مستحيل العدم فيبقى كل منهما الى وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فكان حكمة
بخلاف الكلام المحدث فانه مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب لم يبق
الخطاب الى وجود المخاطب فلا يتعلق به العاقبة الحميدة فكان سفها ثم التكوين والايجاد
والخلق والاختراع الفاظ مشتركة في معنى واحد وهو الاخراج من العدم الى الوجود والتكوين عندنا
رحمهم الله ازلي قايم بذات الله تع كالحيوة والعلم والقدرة
ويحدث كل لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه
لوقت وجوده كما ان ارادته تعالى صفة ازلية يتعلق بها المرادات لوقت وجودها على
الترتيب وعند الاشعرية والمعتزلة حادث بناء على ان صفات الفعل عندهم حادثة
كالاحياء والامانة وعند اصحابنا قديمة كصفات الذات وذكر مولانا فخر الدين الرازي
رحمه الله في المحصل زعم بعض الفقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون
محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهية التكوين
فان كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد
الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة مؤثرة
في صحة وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه واجابوا عن ذلك
وقالوا نعني به امرا ثالثا وهو ان التكوين صفة مؤثرة في نفس وجود المقدور والقدرة
ليست كذلك اذ هي صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور فلا تكون هي عين التكوين فقال بعضهم
فخر الدين رحمه الله قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه جايز الوجود لان ذلك لذاته
اى لكون الامكان للممكن من ذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان تكون تاثيرها في
وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى
مؤثرة في المقدور لكان تاثيرها في وجود المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة
فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال
وان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تع فكون الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق واجيب عن قوله ان كان على سبيل الصحة
كان عين القدرة بانه ممنوع لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين خاص
بما دخل منها في الوجود فهو اخص تعلقا من القدرة اولان القدرة لا تقتضي كون المقدور
موجودا او التكوين يقتضيه واذا كان كذلك فلا يكون التكوين عين القدرة فلا يلزم اجتماع
المثلين وكذا لا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات ان كان تاثير تلك الصفة على سبيل الوجوب
لان تاثير التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تع وجب وجود
المخلوق والا لزم العجز واما حصوله عن الله تع فعلى سبيل الجواز لانه ان شاء خلق وان شاء
لم يخلق فللتخليق والتكوين اذن جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجاب
التخليق كون الله تعالى موجبا بالذات ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه التمسك به انه تعالى لحق الوعيد الشديد بسبب
مخالفة الامر والمكلف يستحق الوعيد بترك الواجب لا بترك المندوب والمباح او انه تعالى
امر مخالف الامر بالحذر والامر بالحذر انما يحسن عند وجود السبب المفضي للخوف من
العقاب والخوف انما يحصل عند حصول سبب العقاب ولا سبب الا المخالفة فوجب ان تكون
المخالفة مستلزمة للعقاب فيجب الموافقة فتكون الامر للوجوب او انه تعالى حذر المخالفين
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والحذر انما يجب عند وجوب المامور به
اذ لو لم يكن واجبا لما كان الحذر واجبا لانه لا يتوهم العذاب عند ترك غير الواجب وقد اعترض
على هذا بان مخالفة الامر ليست عبارة عن ترك مقتضى الامر بل عن حمل الامر على ما يخالفه
بانه ان كان للوجوب فيحمل على الندب وان كان للندب فيحمل على الوجوب واجيب بان
هذا بعيد فان المعقول من المخالفة ليس الا ترك مقتضى الامر ومنه قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك فان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بهذه الآية
فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق هو الذم ومنه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذم تعالى على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب اذ لو كان الامر للندب لما حسن هذا الكلام

كما لو قال لهم الأولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس له ان يلومهم على تركه واعترض بانه ما ذمهم على ترك الركوع بل على انهم لم يعتقد واحقيقة الامر بدليل قوله تعالى وَيلٌ للمكذبين وَاجيب بأن ترتيب الذم على مخالفه مطلق الامر يدل على انها هي السبب لا امر خاص اذ التخصيص بامر خاص خلاف الظاهر واستحقاق الويل بالتكذيب لا ينفي استحقاق الذم بترك الركوع ومنه أفعصيت امري فانه يدل على ان تارك المامور عاص والعاصي يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ولا نعني بكون الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب واعترض بان ترك المأمور به لو كان معصية لكان قولنا وتفعلون ما يؤمرون بعد قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا واجيب بان قوله وتفعلون ما يؤمرون محمول على المستقبل وما قبله على الماضي فلا تكرار ومنه وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان الله تعالى نفى التخيير عن المأمور وعلى تقدير الاباحة او الندب لابد من التخيير للمأمور ففي نفي التخيير بيان ان موجب الامر الالزام واعترض بان الكلام في مطلق الامر والله تعالى علق انقطاع الخيرة بامر يقضي وفي القضاء دلالة الالزام بل في الآية دليل على ان الامر ما لم يتصف بالقضاء لا يقتضي الالزام واجيب بان القضاء عبارة عن الحكم ولا دلالة فيه على الالزام قال رحمه الله وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اقول لما فرغ من اثبات ان موجب الامر هو الوجوب بالكتاب شرع في اثباته بالاجماع فقال وكذلك دلالة الاجماع حجة اي على ان موجب الامر الوجوب ومعنى دلالة الاجماع هو ان الاجماع الثابت في غير المنازع دليل على ثبوت المتنازع هنا وذلك ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره على وجه الالزام لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اذ لا يجد لفظا موضوعا لافهام مقصوده سوى الامر وهذا فيما بين العباد والاجماع ثم دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب بل هذا اولى لان اقتضاء الوجوب من امر المخلوقين لان الله تعالى مفترض الطاعة على الاطلاق وكذا الاجماع ثم دليل على ان وجود المطلوب انما يتحقق بالامر ودلالة الاجماع مثل الاجماع اذ الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم صريح مخالف فلذلك اطلق عليه اسم الاجماع وهذا كما قال علماؤنا رحمهم الله ان سؤر الكلب نجس بدلالة الاجماع اذ الاجماع منعقد على وجوب غسل الاناء من سؤره فدل ذلك على نجاسة سؤره بالاجماع فان قيل لا نسلم انه لا يجد لفظا لافهام مقصوده سوى الامر فانه في وسعه ان يقول اوجبت عليك ان تفعل كذا قلنا انه اخبار عن الامر اذ معناه اوجبت عليك كذا الا ان امتثال به فيكون الوجوب بالامر ايضا الاجماع دل على ان الامر للوجوب وذلك ان الامة في كل عصر كانوا يحجون في اجاب العبادات الى الاوامر كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى وآتوا الزكوة

والصحابة رضي الله عنهم استدلوا بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بوجود معارض وشاع ذلك ولم ينكر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على ان الامر للوجوب واعترض بانه يجوز ان يكون العمل في هذه الصور بغير تلك النصوص واجيب بان السياق يدل على ان العمل بها قال رحمه الله والدليل المعقول انه تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات الى قوله فلذلك صار الامر للايجاب اقول الدليل المعقول على ان الامر للوجوب وجوه الاول ان تصاريف الافعال كالماضي والحال والاستقبال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات كخرج دحرج وقدس وابل وحمار وغير ذلك ولا يلزم الاسماء والمشتركة لانها على خلاف الاصل ثم ان تلك المعاني التي وضعت تلك الالفاظ لها لازمة لمطلقها فصار معنى الماضي للماضي حقا لازما الا ان يقوم دليل يخالفه وكذلك الحال فان معناه حق ثابت للمضارع لكونه فعلا موضوعا للحال واحتماله للاستقبال بطريق المجاز لا يخرج ذلك الفعل عن موضوعه وهذا على قول من يقول ان الفعل المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون طلب المأمور به حقا لازما بالامر بناء على اصل الوضع لا تغير عن ذلك الا بدليل وذلك كقوله تعالى الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن فان هذا القول يصدر من اهل الجنة وعبر عنه بعبارة الماضي لتحققه وكونه كائنا لا محالة فكانه قد تحقق ومضى وكقوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا وناذى اصحاب الجنة وناذى اصحاب النار ويؤيد ما ذكرنا ان معنى المضي للماضي حقا لازما ان الامر فعل متعد لازمه وحكمه ايجاد ولا وجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر فانه لا يتحقق الكسر الا بالانكسار فكان من حق الامر ان يوجد المأمور به ضرورة وجود الامر لما مر ان الامر فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود وهذا في الفعل المتعدي المضاف الى المفعول ثابت حيث لا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود كما يقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل الخلق بالعالم ولا يقول الله تعالى خالق العالم في الازل لان ذلك يؤدي الى قدم العالم بل يقول الله تعالى خالق في الازل من غير اضافة وفي الاضافة لا بد من وجود العلقة بينهما فكذا فيما نحن فيه نقول الله تعالى في الازل آمن بالله ولا نقول في الازل آمر زيدا وناهيه لانه لم يكن زيد فيه انما نقول آمر زيدا اذا اتصل الامر بزيد واذا ثبت هذا نقول كلامنا في الاوامر المضافة الى المأمورين لانا نتكلم في الاوامر الواردة في القرآن المقروءة علينا وما هي الا مضافة الينا فاذن لا وجود للاوامر الا والمأمور به موجود لكن ذلك لو ثبت بنفس الامر للزم الجبر وسقط الاختيار من المأمور اصلا وذهب الاستعباد والجبر منتف والاستعباد واقع بالعلم القطعي والمأمور عند اهل السنة نوع اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على فعل المأمور به

والعقاب بالاقدام على الترك ويحقق به الابتلاء قال الله تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة
وان كان ذلك النوع من الاختيار ضروريا اذ لا يمكن للمكلف ان يجعل فعله غير اختياري ولانه
لا يكون مختارا مضطرا لكونه مجبولا عليه لا اختيار له لا يكون مختارا اذ ليس لاحد دفع الاختيار عنه
الا ان اختيارا احد الضدين على الآخر انما هو بنوع اختيار ومنه ينفي به الجبر واذا كان كذلك
فنقل حكم وجود المامور به الى وجوبه علمنا انه لا الى الاباحة والندب لان المفضي الى الوجود هو
الوجوب غالبا اذ العقل والدين يحملانه على ذلك ولانهما لا يجوزان الوقوع في العقوبة بخلاف
الاباحة والندب فانهما لا يفضيان الى الوجود افضاء الوجوب فنقل حكم الوجود الى الوجوب
لذلك ولكون الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف ذلك الحق وهو الوجوب على اختيار المامور
صيانة للامور عن الاهدار بوجود الوجوب الذي هو خلف عن وجود المامور به فاحترازا عن
لزوم الجبر فلذلك صار موجب الامر هو الوجوب والحاصل انا قد وجدنا شيئين كون الايتمار
حكما لازما للامر وكون المامور مختارا فلما كان الاول جعلنا حكم الامر الوجوب ليحمل الوجوب
على الوجود ولما كان الثاني قلنا لا يجب الايتمار عقيب الامر بلا تراخ وهو وقف على اختيار
المامور عملا بالشيئين جميعا وقوله فنقل حكم الوجود اي حكم الامر وهو وجود الايتمار كقولك
علم الطب اي علم هو الطب وهو في الحقيقة من قبيل اضافة العام الى الخاص نحو كل الدراهم
وعين الشيء ثم افتعل لازم مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر وافتعل مثله في مطاوعته فعل
نحو غممته فاغتم وبهذا ظهر خطأ من اعترض على المصنف سقى الله ثراه وهم بعض الضحية
من المتفقهة وقال ان ائتمر ليس بلازم للامر بل اللازم له ائتمر كما ان اللازم للكسر انكسر وانما
وقع المعترض في هذه العلة معروفه بصناعة العربية ولثرة الاعجاب بنفسه واساءة الظن
بعظماء الاسلام نعوذ بالله العظيم من ذلك فان قيل صح ان يقال امرت فلم يأتمر فلا يكون
الايتمار حينئذ لازما للامر بخلاف ملازمة الانكسار للكسر اذ لا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر
قلنا مقتضى صحة قولنا امرته فائتمر ان يكون الايتمار لازما وهو مقتضى ان لا يصح امرته
فلم يأتمر لكن وجود الايتمار لما كان بفعل فاعل مختار جاز تخلف الايتمار عن الامر لهذه الضرورة
فبقي وجوب الايتمار على اصل القياس فان قيل لا نسلم ان الايتمار لازم للامر خاصة
كالانكسار للكسر بل له لازم آخر كالعصيان الا ترى انه يصح ان يقال امرته فعصى فعلم ان
الايتمار ليس بنظير الانكسار لغة في خصوصية اللزوم قلنا بل الانكسار والايتمار نظيران لغة
في خصوصية اللزوم لفعليهما المتعديين الا انه صح ايضا امرته فعصى لضرورة بقاء اختيار
المكلف ولو لم يكن له اختيار لوجد الايتمار ضرورة وجود الامر كوجود الانكسار ضرورة وجود
الكسر فكان الايتمار نظيرا للانكسار لا للعصيان فكان الحاق الايتمار بالانكسار اولى من الحاق
العصيان بالانكسار الوجه الثاني ان الامر لطلب الفعل وطلب الفعل من وجه وهو طلبه

على وجه الالزام اذا تطلب على وجه يكون فيه رخصة الترك طلب من وجه دون وجه والموضوع
للشيء محمول على الثابت من كل وجه لانه الاصل فيكون الامر للالزام الوجه الثالث ان تارك الامر
عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعصيان سبب استحقاق العقاب بالنص والعقاب
لا يترتب على ترك المندوب والمباح فكان الامر للوجوب الوجه الرابع ان السيد اذا امر عبده
بخياطة الثوب في وقت معين ولم يفعل العبد فانه يعد عاصيا ومستحقا للذم وذلك انما يتم
على تقدير ان يكون الامر للوجوب ولا يقال انما تذم لكراهية السيد تركه او لان الشرع اوجب
طاعة السيد وايصال النفع اليه لان اقتصار اهل اللغة في ذم العبد على انه ترك ما امر به سيده ينفي
اعتبار الكراهية والشرع انما يوجب طاعة السيد وايصال النفع اليه فيما يوجبه السيد
على نفسه فان قيل ان المسلم فيما يتطوع فاعل لله تعالى بامره ولم يدل ذلك على الوجوب
قلنا لا نسلم انه عامل لله تعالى بامره بل باذنه له ان يجعل ما جعل له من عمل تلك المدة له
تعالى واذا ثبت بهذه الوجوه ان الامر حقيقة للوجوب فلا يكون حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك قال رحمه الله ولو وجب التوقف في حكم الامر الى قوله لم نذع انه محكم اقول
لما فرغ المصنف رحمه الله من اثبات موجب الامر وهو الوجوب ومن الرد على القائلين
بالاباحة والندب شرع في الرد على القائلين بان الامر مجمل في حق الحكم فيجب التوقف وقال
ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي لان التوقف في الامر عندهم انما كان لكون
الامر مستعملا في معان مختلفة على ما سبق بيان ذلك وهذا القدر موجود في النهي لانه استعمل
ايضا في معان مختلفة فانه استعمل في نهي التحريم وهو الظاهر كما في قوله ولا تقربوا الزنى
ولا تاكلوا الربوا وفي نهي الكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة وفي نهي التنزيه
كما في قوله تعالى ولا تمنن تستكثر وفي نهي الشفقة كالنهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ
الدواب كراسي والاستنجاء على الجداد وفي نهي الندب كالنهي عن الاستنجاء في الحوض
الذي تشرب منه ولو وجب التوقف في النهي لصار حكم الامر والنهي واحدا وهو التوقف
وذلك باطل لان حكم احد الضدين مخالف لحكم الضد الآخر فان قيل لا نسلم ان حكمهما
مصير واحدا لان المفارقة بين التوقف في الامر وبينه في النهي ثابتة فكيف مصير
حكمهما واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي لحصل به المقصود وهو الانتهاء ولا يحصل
المقصود بالتوقف في الامر قلنا لا يحصل المقصود بالوقف في الانتهاء ايضا لان المقصود
انما يحصل اذا توقف على الوجه الذي نهي عنه لا على خلافه بيان ذلك ان احدا لو لم ياكل
الربوا لكن اعتقد اباحته صار كافرا وان امتنع عن اكله لما انه لم ينته على الوجه الذي
نهاه الشارع فان هذا النهي يقتضي وجوب الانتهاء فعلا واعتقادا وهو لم ينته لكن كل فعلم
بهذا انه لم يحصل المقصود بالوقف في النهي ايضا كما لا يحصل بالتوقف في الامر فان قيل

لو ثبت زة الامر والنهي ضرورة حكمهما واحدا بسبب اتحاد التوقف لوجب ان يكون حكمهما
واحدا بسبب اتحاد الوجوب اذ حكم كل منهما الوجوب وان كان هو زة الامر الايتمار وزة النهي
الانتهاء قلنا وجوب الايتمار زة الامر مقتض وجود الفعل ووجوب الانتهاء زة النهي مقتض
عدم الفعل فكيف يكون المقتضي للوجود مع المقتضي للعدم بابا واحدا وهما على طرفي نقيض
بخلاف ما مر من التوقف فانه عبارة عن عدم الفعل وانه شامل للتوقف زة الايتمار والانتهاء
فكان التوقف فيهما شيئا واحدا فصح قوله فيصير حكمهما واحدا والذي اعتبره الواقفية من الاحتمال
المذكور يبطل الحقايق كلها فان من النصوص ما يحتمل النسخ ومنها ما يحتمل الخصوص والمجاز
فلو اعتبر ما قالوه من مجرد الاحتمال لوجب التوقف زة النصوص وزة احكام الشرع لوجود مجرد
الاحتمال فيها وذلك باطل لانه يودي الى اهمالها وذلك ابطال لحقايقها ونقل عن الاستاذ العلامة
شمس الايمة الكردري برد الله مضجعه انه كان يقول زة هذا المقام انا الشخص الذي كنت امس
بلا شك وشبهة وان كان زة قدرة الله تعالى اعدامي وخلق مثلي بعيني ومثلي ومع هذا
لا يشك احد زة كون ذلك الشخص الموجود في الامس وكذلك قولهم جاني زيد ونحوه يفهم منه
موضوع هذه الالفاظ عند الاطلاق وان كان يحتمل غير ذلك لكون ذلك الاحتمال لم ينشأ عن دليل
فلم يعتبر ولذلك لم يحترز العقلاء عن الجلوس تحت المسقف وان كان احتمال السقوط ثابتا
ولان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا امر النبي صلى الله عليه وسلم لما سمعوا منه صيغة الامر
عن مشغلين بطلب دليل آخر ولو لم يكن موجب الصيغة معلوما بها لاشغلوا بطلب دليل
آخر للعمل ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لان صيغة الامر لما كان غائبا منهم
عن مجلسه امتنع موجب صيغة الامر كما بلغته ولانه لما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بن
كعب رضي الله عنه فاخر المجيء لكونه زة الصلوة قال له اما سمعت الله تعالى يقول استجيبوا لله
وللرسول فاستدل صلى الله عليه وسلم بصيغة الامر ثم انا قد وقفنا بموجب ما ذكروا من
الاحتمال الذي ذكروه حيث لم ندع ان الامر محكم زة موجبه بل محتمل فيه على ما سبق انه
محتمل غير الوجوب بدليله ثم ان مشايخ سمرقند رحمهم الله يسمي الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور
رحمه الله ذهبوا الى ان حكم الامر وجوب العمل ظاهرا لا اعتقادا على طريق التعيين
بالايجاب او الندب بل يعتقد على سبيل الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب والندب
حق ونأتي بالفعل لامحاله حتى انه اذا اريد به الايجاب خرجنا عن عهدته واذا اريد به
الندب يحصل لنا الثواب وذلك لان الامر لا يخلو اما ان يكون محتملا للندب ام لا فان كان
محتملا فلا يجوز اعتقاد الوجوب مع احتمال غير الوجوب لما فيه من اعتقاد غير الواجب
واجبا وذلك كفر فضلا عن ان يكون خطأ وذهب العراقيون من مشايخنا رحمهم الله
الى ان حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا قال رحمه الله واذا اريد بالامر الاباحة

او الندب الى قوله وهذا اصح اقول اذا استعمل الامر وارید به الاباحة او الندب فزعم
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه حقيقة زة ذلك كله ومنهم من يقول ما كان للندب فهو
حقيقة وقال الكرخي والجصاص رحمهما الله ان ذلك كله ليس بحقيقة بل هو امر مجازا لان اسم
الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات اي لا ينفى عما وضع له مرة ويثبت اخرى بل يثبت هو
ابدا لما وضع له كاسم الاسد فانه لا ينفى عن الهيكل المخصوص ابدا فلا يتردد بين النفي والاثبات
بخلاف الاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع فانه يثبت مرة مجازا وينفى عنه اخرى حقيقة
وصحة النفي من علامات المجاز واذا كان كذلك فلما جاز ان يقال اني عبد مامور بالفعل دل ذلك
على ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اطلاق مجازي لانه مجاز اصله وهو الوجوب وتعذاه
ووجه قول القائلين ان الامر حقيقة زة الاباحة او الندب هو ان معنى الاباحة والندب من
الوجوب بعضه زة التقدير لان زة الوجوب معنى الاباحة والندب مع زيادة فيكون معناهما
وجوبا قاصرا لانه مغاير للوجوب لان الوجوب يتناوله لما مر ولان النفل عباده والعبادة ما يجيء
من الفعل بطريق الايتمار والنفل مندوب فثبت ان امر الندب حقيقة قاله الامام بدر الدين
الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فلا يكون الامر مجازا في الاباحة او الندب لانه ما جاز اصله
والمجاز هو الذي جاز اصله واختار المصنف رحمه الله هذا القول حيث قال وهذا اصح وضعفه
الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله حيث قال زة اصوله وهذا ضعيف لان موجب الامر حقيقة
الايجاب وقطع التخيير لان ذلك من ضرورة الايجاب وبالاباحة والندب لا يقطع التخيير فعرفنا
ان موجبه غير موجب الامر حقيقة وانما تناوله اسم الامر مجازا ويمكن ان يجاب عن ذلك بان
الموجب التام للامر هو حقيقة الايجاب وقطع التخيير لا الموجب القاصر وقوله كأنه قاصر
يحتمل ان يكون معناه ما اشبه الحال بان معنى الاباحة والندب يكون وجوبا قاصرا كما قال جار الله
العلامة زة قوله تعالى وئى كأنه لا يفلح الكافرون وئى مفصوله عن كان وهي كلمة تنبيه على الخطاء
وتندم ومعناه ان القوم قد تنبهوا على خطائهم زة تمنيهم وقولهم يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون
وتندموا قالوا كأنه لا يفلح الكافرون اي ما اشبه الحال بان الكافرين لا ينالون الفلاح
قال رحمه الله ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لاحالة الى
قوله لا بصيغته اقول من فروع ما سبق ان موجب الامر الوجوب هو ان الامر بعد ورود
الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة بل الامر بعد ورود الحظر للايجاب عندنا كما كان قبل ورود
الحظر من غير تفاوت الا ان يدل دليل على ارادة الندب والاباحة وقال بعض اصحاب الشافعي
رحمه الله ممن قال صيغة الامر قبل الحظر للوجوب انها اذا وردت بعد الحظر فهي للاباحة وذكر
صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله انه منصوص عن الشافعي رحمه الله وقيل هو مذهب اكثر الفقهاء
وقيل انما يعد الحظر للندب استدلالا وقياسا ومن تابعهم رحمه الله عليهم على ما ذهبوا اليه بوجوه

الاوّل باصل الامر وهو انه للايجاب لما سبق من الدّلايل وانّها لاتنفصل بين زمان وزمان وكذا
بصيغته فانها تدلّ على الايجاب وصحّ الثّاني بوجوب الحدود والعقوبات بعد الجنايات الاترى
انّ الامر برجم الزّاني المحصن للايجاب مع ورود بعد الحظر وكذا بوجوب الصّلوة والصّوم
بعد الطّهارة عن الحيض والنفاس وان كانت الحائض والنّفساء منهيتين عن تلك الحالتين
الثّالث بان اهل اللّغة لم يفرقوا بين امر تقدّمه حظر اولا في الحمل بعد الحظر على الاباحة او النّدب
تفسير لمعنى اللّغة الرّابع بانه لوكان الحظر قبل الامر مانعا من حمله على الوجوب لكان مانعا من
التّصريح بالوجوب لانه اذا كان مانعا من الحمل كان ظاهرا في الاباحة لعدم القايل بالفصل ولوكان
ظاهرا فيها امتنع التّصريح بالوجوب لكونه على خلاف الظّاهر لكن يجوز التّصريح بالوجوب بعد
الحظر بان يقول الشّارع بعد الحظر اوجبت عليك واستدلّ القايلون بالاباحة بقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا فان المراد دفع الجناح عن الاصطياد بعد ثبوت الحظر بسبب الاحرام وبان
الامر فيه لازالة الحظر ومن ضروريه الاباحة فكانّ الآمر يقول كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك
المنع واذنت لك فيه واستدلّ القايلون بالنّدب بقوله تع فاذا قضيت الصّلوة فانتشروا في
الارض وابتغوا من فضل الله فانه ورد الامر بالابتغاء بعد الحظر وهو قوله ولذروا البيع
وانه مندوب وابتغاء فضل الله طلب الرّزق وقيل عيادة المرضى وزيارة اخ في الله وحضور
الجنايز وعن الحسن وسعيد بن المسيب رحمهما الله عليهما طلب العلم وقيل صلوة التطوّع
وعن بعض السّلف انه كان تشغل نفسه بعد الجمعة بشيء من امور الدّنيا نظرا الى هذه الآية
والجواب عن ذلك انّا لا نسلّم انّ الامر يكون للاباحة او النّدب اذا اقترن به دليل يدلّ على
ذلك وقد دلّ ههنا دليل على انّ قوله تعالى فاصطادوا للاباحة وهو قوله تعالى قل احلّ لكم
الطّيبات وما علّمتم من الجوارح مكلّبين اى احلّ لكم الطّيبات وصيد ما علّمتم من الكواسب
من سباع الطّير والبهائم والمكلّب مؤدب الجوارح وانتصاب مكلّبين على الحال من علّمتم
وفايدة الحال الاشارة الى انّ معلّم الجوارح وهو من يكون خبيرا بوجه علمه وقوله تعالى احلّ لكم
صيد البحر لاصيغة الامر وفايدة الصّيغة الوجوب حينيذ ان لم يمنع مانع وعلى تقدير تسليم
انّ الاباحة ثابتة بصيغة الامر نقول كلامنا في مطلق الامر وثمة قرينة تدلّ على عدم الوجوب
وهي دليل الاجماع فانّ الاجماع انعقد على انّ الاصطياد غير واجب بل هو مباح وكذا الاصطياد شرع
للمنفعة الراجعة الى العباد وما شرع لمنفعتهم لايصلح ان يكون واجبا عليهم كيلا يعود الامر على موضوعه
بالنّقض وهو محال كما لا يكون علينا الابرى انّه لاتجب الكتابة عند المداينة ولا الاشهاد عند المبايعة
ولا يجب علينا المقلّ اذا وقع الذّباب في طعامنا اذ لو كان واجبا لصار ابتلاء وصيد علينا لانّا
واذا كان كذلك فتركنا حقايق هذه الاوامر لهذه القرائن والحقايق تترك بالقرائن فالاباحة
اذن لايتعلّق بصيغة الامر بعد الحظر الابرى انها لما وردت للاباحة بعد الحظر فقد وردت

الوجوب فانّ الامر بقتل شخص حرام القتل بالاسلام او عقد الذّمة عند مباشرة الاسباب الموجبة
للقتل كالحراب والرّدة وقطع الطّريق والزّنى وقتل النّفس بغير حق محمول على الوجوب وان
ورد بعد الحظر واذا كانا في الاستعمال كما ترى فكيف يمكن دعوى كون الاباحة موجبا له على القطع
وكيف يجعل الحظر قرينة للاباحة مع الاحتمال ثمّ نقول انّ الامر ليس لازالة الحظر ولا لرفع المنع
مقصودا بل للايجاب والالزام على ما مرّ وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة طلب المأمور
على وجه الالزام ومطلق اللّفظ انّما يحمل على موضوعه واما قوله تعالى وابتغوا من فضل الله
فاستعمال له للنّدب او الاباحة انّما هو بدليل دلّ عليه وهو قوله تعالى واحلّ الله البيع وغيره مما سبق
ذكره آنفا لابصيغة الامر قال رحمه الله ومن هذا الاختلاف في الموجب وهذا

باب موجب الامر الى قوله الآن نوى الكلّ

اقول من الاصل الذي سبق ذكره وهو انّ الامر خاصّ وله موجب خاصّ الاختلاف في
موجب الامر في معنى العموم والتكرار قال بعض الاصوليين صيغة الامر العاري عن
القرائن المشعرة بالتكرار والمرّة توجب العموم والتكرار المستوعب لجميع العمر مع الامكان
وهو مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين وقال بعضهم لابل انّها يحتمل التكرار وهو قول
الشّافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله انّها لا توجب التكرار ولا يحتمله الا ان يكون
الامر معلّقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى اقم الصّلوة
لدلوك الشّمس فانّ الدّلوك صفة لقوله اقم على معنى انه يختصّ به وثبت طلب الفعل بوقت الدّلوك
فكان قوله اقم مخصوصا بصفة الدّلوك ومقيّدا بها فلا ثبت بغير ذلك القيد كقوله رجل طويل
فانه يقيّد بالطّول ولا يشيع في امّته واذا كان كذلك حينيذ يقتضي التكرار بتكرار ما قيّد به
وقال عامّة مشايخنا رحمهم الله انها لا توجب العموم والتكرار ولا يحتمله بكلّ حال اى سواء
كان الامر مطلقا او معلّقا وبه قال مالك رحمه الله غير انّ الامر بالفعل يقع على اقلّ جنسه
ويحتمل كلّه بدليله حتى اذا نوى الكلّ صحّ واذا نوى البعض او لم ينو شيئا ينصرف الى الادنى
ثمّ الفرق بين العموم والتكرار في قوله طلّق امراتي انّ العموم في ذلك ان يطلّقها ثلث
تطليقات دفعة واحدة اذ العموم عبارة عن الشّمول والشّمول فيه ان يملك ثلث تطليقات بدفعة
واحدة والتكرار ان يطلّقها واحدة بعد واحدة والفرق بين الموجب والمحتمل انّ الموجب
اصل موضوع الكلام حتى يراد ذلك من غير قرينة ومحتمل اللّفظ ما لا يراد الا بقرينة زايدة
كقولهم جاءني زيد فانّ موجبه مجيء زيد ومحتمله مجيء كتابه او خبره او نايبه او غلامه وكذا جميع
اسماء الحقايق فانّ ما وضع له اللّفظ موجبه والمجاز محتمله لاحتياجه الى القرينة بخلاف الحقيقة
الا اذا صارت الحقيقة مهجورة فانّ المجاز يصير بمنزلة الحقيقة لانه يفهم من غير قرينة والحقيقة
بمنزلة المجاز لكونها لا يفهم الا بقرينة قوله ومثال هذا الاصل اى الاختلاف في المذكور موجب

الامر رجل قال لامرأته طلقي نفسك او قال ذلك لاجنبي ان ذلك الامر يقع على الثلث عند بعضهم
وهو من قال ان الامر المطلق يوجب التكرار وعند الشافعي رحمه الله يحتمل الثلث والمثنى
يقع بالنيته ولا يحتاج فيه وقوع الواحدة الى النية لكون الواحدة موجب الامر والثلث والمثنى محتملة فيه
قال بعض اصحاب الحديث وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوي الثلث وانما عين رحمه الله هذه
الصورة ومعنى قوله لها طلقي نفسك لنظير هذا الاصل لان المذاهب الثلثة تواردت فيها كما ذكرناه
قال رحمه الله وجه القول الاول الى قوله كسائر الفاظ العموم اقول وجه القول الاول وهو ان
صيغة الامر يوجب العموم والتكرار متعذر فالاول ان لفظ الامر اختص من طلب الفعل بالمصدر
الذي هو اسم لجنس الفعل اذ قولك اضرب معناه اريد منك ان تفعل الضرب ولكن اراد اظهار
ارادته بطريق جزمي لا تردد فيه فاظهرها بهذه الصيغة وقوله طلقي نفسك معناه اوقعي طلاقا
او افعلي فعل التطليق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير مع اختلاف في الانواع والمختص
من الكلام والمطول سواء في افادة المعنى واثبات الحكم والاختلاف انما هو في افادة كمال المختص يكون
اسم الفعل اي الحدث وهو المصدر مذكورا تقديرا وهو اسم عام لجنس الفعل واذا كان كذلك عاما ضرورة
فيتكرر ضرورة ووجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم واطلاق اسم الفعل على المصدر سائغ
فان سيبويه سمى المصدر بالفعل كما هو مذكور في المفصل ثم جنس الفعل لا يتأدى الا بالتكرار فيكون
موجبه التكرار ليحصل جنس الفعل الا اذا دل الدليل على عدم تناوله الجنس كما في سائر الفاظ
العموم فانها تتناول جميع الافراد الا اذا دل الدليل على الخصوص الثاني لو لم يكن الامر مقتضيا
للتكرار لما حمل عليه لكن قد حمل امر الصلوة والصوم والزكوة على التكرار اتفاقا الثالث
ان لا تصم وصم مشركان في الطلب ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل
ابدا الرابع ان الامر بالشيء نهي عن ضده اي عن جميع اضداده والنهي يجب اذا النهي عن الاضداد يستلزم
استدامة فعل المامور به فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر مختص
من طلب الفعل لكن لفظ الفعل وهو التطليق مثلا قد يليس بعدد فلا يحتمل العدد لما بينهما من المنافاة
فلا يكون موجب الامر التكرار وعن الثاني انا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه وانما يكون
كذلك لو كان المقتضي للتكرار منحصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستفادا
من غيره وهو الوقت سلمناه لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمرة لما حمل عليها بعين
ما ذكرتم لكن قد حمل عليها في الحج فجوابكم عن هذا هو جواب الخصم عن ذلك وعن الثالث انه قياس
في اللغة وهو باطل سلمنا صحته لكن الفرق ثابت بين المقيس والمقيس عليه وذلك ان النهي
يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ابدا بخلاف الامر فان من قال لغيره اضرب وضرب مرة صح ان
يقال امتثل لايجاده الضرب المامور به بخلاف ما لو قال لا تضرب وضرب في بعض الاوقات
فانه لا يصح ان يقال امتثل لانه لم يعدم الضرب اصلا الذي هو مقتضى النهي ولهذا لو قال في اليمين

لافعلن به مرة ولو قال لا افعل حنث بمرة او لان النهي لا يقتضي التكرار بحكم الصيغة ولكن بكونه
يقتضي مصدرا لخذ فما منكرا والنكرة في موضع النفي تعم بخلاف الامر فانه وان اقتضى ذلك لكن
النكرة في موضع الاثبات تخص وعن الرابع انا لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن ضده سلمناه
لكن قولكم النهي يعم ان اردتم به ان النهي الصريح يعم فمسلم لكنه لا يفيدكم لان النهي ههنا ضمني لانهم
من الامر وان اردتم به ان النهي الضمني يعم فباطل لاستلزامه الدور وذلك لان النهي المستفاد
من الامر انما يعم بناء على عموم الامر فلو استفاد منه الامر العموم لزم الدور قال رحمه الله
ووجه قول الشافعي رحمه الله الى قوله لما اشكل عليه اقول وجه قول الشافعي رحمه الله
هو ما سبق ذكره ان لفظ الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر الى آخره لكن المصدر وهو
تطليقا مثلا اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم فالخصوص
باعتبار انه اسم نكرة في موضع الاثبات كما ذكرناه واحتمال العموم باعتبار ان المصدر اسم
لجنس الفعل فيصلح ان يكون منادى ولا لاطواعه فوقوعه نكرة في موضع الاثبات غير مانع
لاحتماله العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا فقد وصف الثبور بالكثرة
مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم بذلك ان المصدر محتمل للكثرة والتكرار باعتبار انه
مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لا يصح لكونه غير مصدر ولان الامر لطلب الفعل
فيكون موجبه وجود نفس الفعل وبالواحد يصلح ذلك فلا يفتقر الى الزيادة عليه لكنه يحتمل
ان يطلب ما زاد على الواحد فيكون محتملا للعموم الا ترى ان نية الثلث صحيحة بالاجماع والثلث
عدد لا محالة فان لكل المثنى ولهذا يصح اقتران العدد به على التمييز والتفسير في قوله طلقها
اثنتين او ثلثا ولو كان اللفظ غير محتمل لم يصح التفسير به الا ترى ان الاقرع بن حابس
سأل عن الحج وقال ألعامنا هذا يا رسول الله ام للابد ولو كان غير محتمل للتكرار لما اشكل عليه
ولما سأل لانه كان من الفصحاء والفقهاء والجواب عن ذلك بعد ما سبق وبان اقتران
العدد بالامر بغير لمقتضى الصيغة كالشرط والاستثناء لا يغير او بان العدد المقرون به
صفة لمصدر محذوف اي تطليقا ثلثا كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا ووجه القول
الثالث وهو القول بان صيغة الامر لا توجب التكرار ويحتمله الا ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف هو الاستدلال بالنصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فانه مخصوص بوصف الدلوك وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه معلق بالشرط وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان الصوم موصوف بالشهر
اي مقيد به وقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل وقوله صلى الله عليه وسلم انما الوضوء
على من نام مضطجعا فان ذلك كله يتأكد بتأكد شرط وتأكد ما قيد به والجواب ان ذلك
التكرار ليس بصيغة الامر ولا يتأكد الشرط والوصف بل يتأكد بالسبب الذي جعله الشارع

سببا فصار كان الامر تكرر عند تكرر الاسباب فان قوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس
امر بإدآء الصلوة وبيان للسبب وهو وقت دلوك الشمس فان ذلك الوقت جعل سببا موجبا
للصلوة اظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزله قول القائل أد الثمن للشرى والنفقة للنكاح فانه يفهم
منه الامر بالادآء والاشارة الى السبب الموجب لما طولب بادآئه وقد ذكر الامام شمس الائمة
السرخسى رحمه الله الصحيح عندى ان هذا ليس بمذهب علمائنا فان من قال لامرأته اذا دخلت
الدار فانت طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مرة واحدة وان تكرر منها الدخول ولم تطلق الا واحدة
وان نوى اكثر من ذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وهذه الصيغة لا تحتمل
العدد والتكرار عند التنجيز فكذا عند التعليق بالشرط اذا وجد الشرط وانما يحكى هذا الكلام
عن الشافعى رحمه الله فانه اوجب التيمم لكل صلوة واستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
الى قوله فتيمموا وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام الى كل صلوة غير ان النبى
صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد تركنا هذا الظاهر بالماء لقيام الدليل فبقى
حكم التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا سهو فان المراد بقوله تعالى اذا قمتم اى وانتم محدثون
باتفاق اهل التفسير وهذا الاعتبار يستوى حكم الطهارة بالماء والتيمم فاحتج من ادعى
ان صيغة الامر توجب التكرار بحديث الاقرع بن حابس رضى الله عنه حين قال فى الحج
ألعامنا هذا يا رسول الله أم للابد فقال صلى الله عليه وسلم للابد وان الاقرع رضى الله عنه كان
من ارباب اللسان والفقه فلو لم يكن لفظ الامر وهو قوله تعالى والله على الناس حج البيت
فان صيغته اخبار والمراد الامر على ما عرف او قوله صلى الله عليه وسلم حجوا بيت ربكم محتملا
للتكرار لما اشكل عليه ولكان النبى صلى الله عليه وسلم يتكلم عليه سوآء عما ليس من محتملات اللفظ
وحين اشتغل ببيان دفع الحرج بقوله ولو قلت فى كل عام لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها عرفنا
ان صيغة الامر تحتمل التكرار وتوجبه فان قيل لو كانت صيغة الامر توجب التكرار لما اشكل عليه
ولما سأل عنه اذ الموجب لا يتاخره المحتمل قيل له قد يشكل الموجب بعارض يعرض وقد عرض
هنا عارض وهو الحرج العظيم فسأل ليعرف ان الموجب مرادا وان غير موجبه مراد فان قيل
ما فائدة اعادة هذا الاحتجاج بحديث الاقرع بعد ما اقام الدليل على كل واحد من الفرق الثلث
قلنا هذا احتجاج للفرق الثلث علينا فانا ننكر احتمال التكرار والفرق كلهم قائلون بالاحتمال
فان الذى يدعى الوجوب يدعى الاحتمال لامحالة والذى يدعى الوجوب والمعلق بالشرط يدعى
الاحتمال ايضا والشافعى رحمه الله قائل بالاحتمال صريحا فقام الدليل للكل على زعمهم علينا وان
لم يكن دليلا للكل على اثبات مذهبهم فان قيل على هذا ينبغى ان لا يذكر الاستدلال بحديث
الاقرع ووجه قول الشافعى رحمه الله لان الاستدلال الثانى يدعى الاستدلال الاول به لانه
فى كلى الموضعين يستدل به على ان التكرار محتمل الامر قلنا ليس كذلك بل الاستدلال الاول

عين الاستدلال الثانى فان الشافعى رحمه الله ثمة استدل به على ان الامر غير موجب للتكرار
فانه لو كان موجبا له لما سأل عنه وهذا الثانى احتج كلهم به على اثبات الاحتمال فجاز ان يكون الشئ
غير موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما هو مذهبنا فلذلك احتاج هو ايضا الى اثبات انه محتمل
للتكرار وان لم يكن موجبا له كذا قاله الامام حسام الدين السغناقى رحمه الله لكن ما استدل به
المصنف رحمه الله لاثبات مذهب الشافعى رحمه الله يخالف هذا فانه استدل ثمة على احتمال
التكرار حيث قال عين ان المصدر اسم نكره فى موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم
ثم قال الا ترى الى قول الاقرع الى آخره ويمكن ان يقال انما اعاد الاحتجاج بالحديث المذكور ليكون
دليلا لمن قال باحتمال التكرار وبوجوبه لدلالة الحديث على كل منهما بخلاف الاستدلال الاول فانه
على احتمال التكرار لا غير فان قال رحمه الله ولنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب
الفعل الى قوله فلم يحتمله الفرد أقول استدل علما وانا ومن تابعه رحمه الله عليهم على ان صيغة
الامر لا توجب العموم والتكرار ولا تحتمله بوجوه الاول ان لفظ الامر صيغة اختصرت من طلب
الفعل بالمصدر لاجل معناها كما سبق بيانه لكن لفظ الفعل فرد ليس بصيغة جمع ولا عدد الا ترى
انه اذا قال لغيره زوجنى امرأة لا تحتمل الا تزويج امراة واحدة وكذا اذا قال اشتر عبدا لا يتناول
اكثر من شرى عبد واحد وبين الفرد والعدد تناف لان العدد مركب من فردين او افراد والفرد
غير مركب والمنافاة انما تكون من الجانبين فكما ان لفظ العدد غير محتمل للفرد لا تكون لفظ الفرد
محتملا للعدد لان الشئ لا يحتمل منافيه وضده وكذلك سائر الاسماء المفردة مثل زيد وعمرو وبكر
الفاظ مفردة وكذلك المصادر مثل الطلاق والتطليق الفاظ مفردة وهما اسمان فردان الا ان الطلاق
والتطليق ليسا بصيغتى جمع ولا عدد لما ذكرنا واذا كان الفعل والمصدر فردين لم يكن شئ منهما
محتملا للعدد فاذا نوى العدد فيهما فقد نوى ما لا يحتمل لفظه فتلغو نيته كما اذا قال اسقنى ونوى به
الطلاق ولهذا قلنا اذا قال لامراته طلقتى نفسك انه تقع على الواحدة لانها فرد حقيقة وحكما ولفظ
الفعل فرد فينصرف اليها عند الاطلاق وكذلك الامر بسائر الافعال مثل اضرب اى اكتسب
ضربا او الضرب اى المعهود فان ذلك فرد بمنزله زيد وعمرو واذا فعل الامر فردا فلا يحتمل
العدد لكن الطلاق اسم جنس له كل وبعض كسائر اسماء الاجناس فالبعض منه وهو اقله
فرد حقيقة وحكما لانه ليس باجزاء متعددة واما الطلقات الثلث فليس بفرد حقيقة اذ هى
اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس الطلاق وانه من حيث الحسية واحد بمنزله شئ
واحد فصار من هذه الحيثية واحدا الا ترى انك اذا عددت الاجناس من التصرفات الشرعية
كجنس النكاح والطلاق والعتاق والبيع والوكالة والمضاربة كان جنس الطلاق مع اجزائه
واحدا فصار ما ذكرنا وهو الطلقات الثلث واحدا من حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان
فانه فرد من حيث هو آدمى لكنه ذو اجزاء متعددة واذا كان كذلك كان جنس الطلاق وهو الطلقات الثلث

فردا من هذا الوجه فصار هذا الاسم الفرد واقعا على كل الطلقات بصفة انه فرد واحد حكما فيحتمله اللفظ عند النية لكن الاقل وهو الواحدة فرد حقيقة وحكما وانه فرد من كل وجه فكان هو اولى باسم الفرد اذ الفرد حقيقة وحكما موجب اللفظ والآخر وهو الثلث فرد حكما لا حقيقة وهو يحتمل اللفظ فاذا نواه فقد نوى محتمل لفظه فتصح نيته ويقع الطلقات الثلث باعتبار انها كل جنس الطلاق وانه فرد حكما لا باعتبار العدد فاما بين الاقل وهو الواحدة والكل وهو الثلث فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلم يحتمله الفرد ولهذا قلنا ان نية الثنتين لا تصح اصلا في امر الطلاق لان الثنتين ليست بفرد لا حقيقة ولا حكما بل هي عدد محض فلا يحتمله اللفظ بخلاف ما اذا كانت المرأة امة لان الثنتين كل جنس طلاقها فكانت بمنزلة الثلث في الحرة فلذلك صحت نية الثنتين لا للعددية وقوله ولا صورة ولا معنى تكرير لقوله حقيقة ولا حكما من غير لفظه للتأكيد اذ الفرد حقيقة وحكما فرد صورة ومعنى والفرد حكما فرد معنى باعتبار انه كل الجنس لا فرد صورة لكونه اجزاء متعددة الوجه الثاني ان تكرار الفعل لا يتصور اذ التكرار هو الاعادة واعادة الفعل لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين اذ كما وجد تلاشى وادام سوق كيف يتصور التكرار وانما المتصور تجدد امثالها ولا يخفى ان الثاني غير الاول فيكون اصلا بنفسه كالاول وهو نوع الحقيقة اعدادا يجتمع وتكثر افرادا الافعال بسببها واذا كان كذلك فلا توجب صيغة الامر التكرار ولا تحتمله الوجه الثالث ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل فان قولنا قم طلب القيام والتكرار خارج عن حقيقة القيام ولذلك بدأ المكلف بالفعل مرة الوجه الرابع ان مدلول صيغة الامر طلب تحصيل المصدر المطلق اذ معنى اضرب اوجد ضربا باتفاق اهل اللغة والتكرار من صفات الفعل الذي هو المصدر كالكثير ولهذا تقول اضرب ضربا مكررا وعنيف مكرر وقليلا وكثيرا ولا دلالة للموصوف على معنى الصفة فلا دلالة لصيغة الامر على التكرار كما انه لا دلالة لها على الكثرة قال رحمه الله وكذلك سائر اسماء الاجناس الى قوله اعتبر ذلك بسائر العبادات اقول ان احكام باقي اسماء الاجناس مثل ما مر ذكره انه يقع على الاطلاق ويحتمل الكل حتى اذا نواه صح ولا يحتمل ما بين الاقل والكل لان ذلك عدد محض وذلك انما يكون اذا كانت اسماء الاجناس فردا صيغة اي صورة ودلالة اي حكما امّا الفرد صيغة فكالماء والطعام ونحوها فانه اذا حلف لا شرب ماء او الماء او لا يأكل طعاما او الطعام فانه يحنث باقل ما يتناوله اسم الماء والطعام كالقطرة واللقمة لانه فرد حقيقة وحكما ويحتمل الكل حتى اذا نوى جميع مياه العالم او جميع اطعمته صح لانه فرد حكما باعتبار انه جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس ولا يحنث اصلا لان شرب جميع مياه العالم واكل جميع اطعمته ممتنع فلا يوجد شرط الحنث قطعا فلا يحنث الحالف اصلا فاما اذا نوى قدرا من الاقدار اي مقدارا من المقادير المتخللة بين الحدين اي بين الاقل والكل وهما الفرد الحقيقي والفرد

الحكمي فلا يقع عليه الحلف لان ذلك ليس بفرد صيغة ولا دلالة وانما هو عدد محض فلا يحتمله اللفظ ولهذا اذا نوى منا او منين او شربة من الماء او شربتين او قدحا او قدحين لا تقبل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية صورة ومعنى والنية وضعت لتعيين بعض ما يحتمله اللفظ ولما لم يحتمله اللفظ ذكل لم تعمل نيته واما الفرد دلالة فكل جمع معرف باللام او بالاضافة كالنساء والعبد والشاب وبني آدم فان بني آدم هنا اقتضاء الجنسية بمنزلة العبد لان العبد محلى باللام واللام التي للتعريف والاضافة هنا بني آدم قائمة مقام اللام واللام اذ معنى قولهم لا اكلم بني آدم ومعنى قولهم لا اكلم الناس او الآدميين واحد وانما نذكر فيه اللام لان اللام واللام مع الاضافة المعنوية تتعاقبان فاذا حلف وقال لا اكلم العبد وبني آدم ولا اتزوج النساء ولا اشتري الشاب ان ذلك يقع على اقل ما ينطلق عليه اسم الجنس وهو الفرد الواحد من الاجناس المذكورة حتى انه يحنث بتزوج امرأة واحدة وبشراء ثوب واحد ونحو الطعام يحنث باكل ادنى ما تناوله اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل النساء في العالم وكل العبد وكل بني آدم وكل الشاب حتى اذا نواه لم يحنث قط لانه لا يتصور تزويج جميع النساء في العالم ولا شراء كل الشاب وبيعهن فرضا لانه نوى حقيقة كلامه كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله فان قيل ينبغي ان لا ينعقد اليمين في قوله ان كلمت العبد او الناس او ان تزوجت النساء او اشتريت الشاب اولا اشرب ماء او الماء عند ارادة الجميع على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما كما في مسئلة الكوز وهي قوله ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامرأته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث لان من شرط انعقاد اليمين التصور وشرب الماء المعدوم غير متصور فكذلك ههنا تزويج جميع نساء العالم او شرب جميع المياه في العالم وكذلك غير متصور للواحد فينبغي ان لا ينعقد يمينه او تلغو ارادته الجميع لعدم تصورها فبقي يمينه هذه خالية عن النية فتقع على الواحد حينئذ قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان نيته ههنا صادفت حقيقة كلامه والحقيقة حقيقة بان تراد فبعد ذلك لم تعتبر التصور وعدم التصور بخلاف مسئلة الكوز فان يمينه لم تصادف حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغا كلامه من الاصل الثاني ان لكلامه ههنا محلا متصورا البر وهو الحمل على الاقل فصح يمينه ثم عند ارادته الجميع لا تلغا يمينه بعد صحتها ولانه لا تعارض بين الحكم بين ان تصح يمينه اولا لان على تقدير الصحة لا يحنث ايضا لما ان نيته الجمع صادفت حقيقة كلامه فلا يحنث في يمينه لانه بر في يمينه حيث لم يتزوج جميع نساء العالم اولم يشتر جميع شباب العالم كما هو نيته واما في مسئلة الكوز فليس ليمينه محل آخر متصور الوجود حتى ينعقد يمينه باعتباره فلذلك لغت يمينه من الاصل ولم تنعقد ولم تلغ فيما نحن فيه فيحتمل الكل حتى اذا نواه لم يحنث لما سبق تقريره ولو نوى ما بين الاقل والكل كالمائتين والعبدين والثوبين لا تقبل نيته لان ذلك عدد محض وانما قلنا ان الجمع المعرف باللام او الاضافة

يقع على الاقل ويحتمل الكل لان ذلك جمع صيغة ولكنه جعل مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه
جمعا سبق لحرف اللام الذى هو للعهد اعتبارا فائدة فيصير لغوا اصلا لانه لا تعريف مع صيغة
الجمع فانها موضوعة لعدد معين اذ هى مع الشيوع كاسم النكرة واذا جعلناه جنسا بقى للام اعتبار
وهو تعريف الجنس فانه يتناول المعهود من ذلك الجنس وبقى معنى الجمع من وجه مع الجنس اذ
فى الجنس افراد حقيقا او توهما وتقديرا فكان الجنس جمعا معنى فكان المصير اليه اولى لانه
جمع بين الدليلين وقال الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله اجتمع هنا هذا امران احدهما كون
الجمع والثانى الالف واللام والاضافة وهذان للتعريف ولا تعريف مع صيغة الجمع فاعتبار
الجمعية يلغى التعريف الحاصل بهما وقد عرف ان الاصل عند المتعارضين طلب المخلص اولا والثانى
الجمع والثالث الترجيح والرابع التهاتر فجمعنا بين صيغة الجمع وبين التعريفين فجعلناه مجازا
عن الجنس وفيه رعاية الامرين اما الجمعية فلان كل جنس تتناول الافراد فكون فيه معنى
الجمع واما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور فكان فيه رعاية الامرين فكان اولى
من الترجيح ومن الاهدار باحدهما فان قيل قد وجد جمع اولى من غيره وهو الثلث بدليل
وجوب الصرف اليه عند عدم لفظ الجمع عن حرف التعريف فصلح ان يكون معهودا من الجموع فينصرف
اليه مع الالف واللام ايضا قلنا حينئذ يلزم الغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود حرف
التعريف وعدمه ولان تعيينه عند عدم حرف التعريف باعتبار ان ذلك الجمع اول الجموع الذى لا اداة عنده
فكان متيقنا فكان الصرف اليه بهذا الاعتبار لا باعتبار انه جمع معهودا ونقول ان معنى الجمع مراعى
فى الجنس من وجه وليس فى الجمع معنى الجنس اصلا لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا
وهو الثلث فصار عدما فصير معنى الجمع مراعى من كل وجه واذا اريد به الجمع لا يراعى فيه معنى الجنس اصلا
لان الجنس ما تناول الواحد ويحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود فى الجمع لان الواحد فيه ليس بمراد
اصالة فلا يكون معنى الجمع على هذا التقدير موجودا اذ الموصوف لا يبقى بدون صفته فان قيل انما يلغى
بالجمع يوجب العمل بالجنس ايضا من وجه وهو انه اذا اريد بالجمع الثلث فصار عدما كان الجنس الادنى وهو
الواحد مرادا قلنا ان الواحد لما لم يرد هناك بطريق الاصالة صار كانه لم يرد اصلا خصوصا على
اصل ابى حنيفة رحمة الله عليه وهو المذهب المنصور ان الرجل اذا قال لامراته طلقى نفسك واحدة
فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شئ عنده لانها اتت بغير ما فوض اليها واما صرف الايام الى العشرة ايام
عند ابى حنيفة رحمة الله عليه والى الاسبوع عندهما فمن حلف لا يكلم الايام لا الى الجنس بل الى
المجموع فلا مر آخر عرف فى موضعه فثبت بما ذكرنا ان الجمع المحرف باللام او بالاضافة صار عبارة
عن الجنس وتوثيد ذلك قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد اى من بعد التسع الذى هو نصاب لك
من الزوجات وذلك اى عدم الحل بعد التسع لا يختص بالجمع لكون الحكم فى الواحدة كذلك اذا التجاوز
عن النصاب لا يحل سواء كان بالجمع منكرا او بالواحدة قوله فصار هذا وسائر اسماء الاجناس سواء

اى فصار هذا الجنس وهو صيغة الجمع من حرف التعريف كالنساء والجنس الذى ليس على صيغة الجمع مع حرف
التعريف كالمرأة سواء وانما اشكل امر الحج على الاقرع بن حابس رضى الله عنه لانه اعتبر الحج بسائر
العبادات من الصلوة والصوم وغيرهما فاشكل عليه يعنى ان سائر العبادات متعلقة باسباب يتكرر
بتكررها فاشكل عليه ان الحج ملحق بسائر العبادات فيتكرر لتعلقه بما يتكرر وهو اشهر الحج ويحتمل
ان لا يتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل عليه لهذا المعنى لانه الصيغة تحتمل التكرار
قال رحمه الله وعلى هذا تخرج الى قوله لا يقطع الا واحدة اقول على ما سبق بيانه من ان اسم الجنس
يتناول الاقل ويحتمل الكل يخرج ان كل اسم فاعل غير لقب دل على المصدر لغة بخلاف اسم الفاعل
اذا كان لقبا اى علما فانه لا يدل على المصدر لغة وذلك مثل قوله تعالى والسارق والسارقة
فانه لم يحتمل العدد لان المصدر واسم الجنس يتناول الاقل ويحتمل الكل كما هو الحكم فى سائر اسماء الاجناس
وكل او اداة السرقة بل على وجود بعضها ومن ذلك البعض هو الفرد الحقيقى فصار هو مرادا وما بين الفرد
الحقيقى والكل عدد محض ولفظ الفرد لا يحتمل العدد المحض لما بينهما من المنافاة واذا صار الفرد
الحقيقى مرادا وهو سرقة واحدة فلا يجوز ان يراد بالآية المذكورة اليد اليسرى بالسرقة الثانية
اذ المراد من الايدى المذكورة فى الآية هى الايمان بدليل قراءة عبد الله رضى الله عنه والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايمانهم وقوله تعالى ايديهما يعنى يديهما كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما
الثنى تثنيه المضاف اليه عن تثنية المضاف واذا صارت الايمان مرادة فلا يقطع من السارق
الا يد واحدة وهى اليمين اذ الفعل الواحد وبالفعل الواحد انما يقطع يد واحدة لا يدان فصار وجوب
قطع اليد اليسرى بسرقة اخرى خارجا عن مقتضى الآية فمن ادعى فعليه الدليل والآية لا تدل عليه
لما سبق تقريره فلو وجب لوجب بدليل آخر وليس كلامنا فيه فان قيل يرد على هذا قوله تعالى
الزانية والزانى فاجلدوا الآية فان الزانى دل على المصدر لغة وهو الزنى والمصدر فرد لا يتناول
العدد فيقتضى ان لا يجب بكل زنى من شخص واحد الا حد واحد لكنه قد وجب حد بكل زنى منه
قلنا لا يرد علينا لان هذا من قبيل تكرر الحكم بتكرر السبب عند قبول المحل لا من اقتضاء الجنس
العدد وذلك لانه لما وجد زنى من شخص جلد ثم اذا زنى ثانيا تجدد السبب فجدد ايضا التجدد
سببه واحتمال المحل وهو بدن الزانى ذلك بخلاف السارق فان ايجاب العقوبة عليه وان دل
على كون السرقة سببا لها وهى قطع اليمين لكنه لا يمكن تكرر العقوبة بتكرر سببها لانتفاء اليمين
بعد قطع اليمين اول مرة فيتكرر السبب وهو المرة الثانية والمحل فائت فينتفى القطع لانتفاء محله
بخلاف الجلد وهو الزنى فان محل الاسيفاء باق بعد الجلد وهو كل مرة فيتكرر المسبب بتكرر سببه
فان قيل لما فات المحل وهو السرقة بقطع اليمين ينبغى ان لا يجب على السارق شئ فى المرة الثانية
سوى التعزير وليس كذلك بل يقطع رجله اليسرى فما قلنا انما ثبت ذلك بالاجماع وان كان مقتضى
ما سبق ان لا تقطع السارق وهو المرة الثانية كما لا يجب وهو الثالثة شئ سوى التعزير والحبس ولكن ترك

هنا غير مراد بالاجماع لانه لا توقف
وجوب قطع اليد اليسرى على وجود
انذاك السرقة مع

ذلك الدليل بالاجماع والاجود التمسك في حق قطع اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي في قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما كما هو قول الشافعي رحمه الله لان في المرة الثانية لا تقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع
بقاء المنصوص لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان النص متناولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل مع
بقاء اليد فعلم بهذا ان المراد بالايدي الايمان لا اليد اليسرى مع اليد اليمنى الى هذا اشار في المبسوط قال
رحمه الله وموجب الامر على ما فسرنا تنوع نوعين وكل واحد منهما يتنوع نوعين وهذا تنويع صفة
الحكم وهذا باب ـــــــــــــــ يلقب ببيان صفة حكم الامر الى قوله
لا ينبغي عند شدة الرعاية اقول موجب الامر على ما فسرنا من الاختلاف فيه من الوجوب والتكرار
وغيره تنوع نوعين احدهما في صفة قائمة بالموجب والثاني في صفة قائمة بغير الموجب وكل واحد منهما
يتنوع نوعين الاول اداء وقضاء وهذا صفة ترجع الى نفس الموجب فان نفس الموجب اداء وقضاء
وهذا بابه وكذلك ترجع الى صفة المامور به من الحسن وهذا الحسن على انواع كما ترد علينا في الباب
الثاني الثاني من النوعين وهو الذي يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب تنوع نوعين ايضا وهما الموقته
وغير الموقته وهذا يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب فان الوقت غير المامور به وهذا ايرد في الباب
الثالث اما الاداء والقضاء فراجع الى نفس المأمور به فان نفس المامور به اما ان تودى او يقضى فكان
ذلك صفة راجعة الى نفس المأمور به اما كون المأمور به موقتا وغير موقت فراجع الى غير المامور به
فان الوقت غير المامور به ولكنه صفة للمامور به والباب الذي نحن فيه هو بيان صفة قائمة بموجب
الامر وهي الاداء والقضاء وان ذلك حكم الامر ثم الاداء ثلثة انواع واقسام وهي اداء محض كامل
واداء قاصر واداء هو شبيه بالقضاء لان الاداء اما ان يكون كاملا او قاصرا او مختلطا والقضاء
ايضا ثلثة انواع قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وقضاء بمعنى الاداء وهذه الاقسام
وهي اقسام الاداء والقضاء تدخل في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد ايضا فصارت الجملة
اثني عشر قسما ثم يدخل فيها ايضا اربعة اقسام اخرى اذ القضاء تتنوع الى نوعين كامل وقاصر يختان
في حقوق الله عز وعلا وفي حقوق العباد فكانت الجملة حينئذ ستة عشر قسما على ما يجيء بيانها فاما
الاداء فهو اسم لتسليم نفس الواجب بالامر الى مستحقه فالاداء مصدر ادى يقال ادى تأدية واداء
والواجب الثابت في الذمة والباء صلة الواجب اي لتسليم عين الواجب الذي وجب بسبب الامر
والى صلة التسليم والضمير في مستحقه يعود الى الواجب او الى التسليم واحتز بنفس الواجب
عن القضاء لانه تسليم مثل الواجب لا عينه ولا يقال الواجب ما ثبت في الذمة والذي يودى في
الوقت مثل الواجب في الذمة لا عينه فلا يكون ذلك اداء بل قضاء لانا نقول الشارع جعل ذلك
اداء حيث اعطى الواجب في ذمة المكلف حكم العين كما في اداء عين الامانة لانه ليس في وسع المكلف
عند شدة رعايته في تسليم عين الواجب واداء امانة في ذمته الا هذا فلما اداه في وقته مراعيا حقه
باقصى رعايته في تسليم الواجب كان اداء واما القضاء فهو اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر

وذلك مثل من غصب شيئا فانه لزمه تسليم عينه ان كانت باقية فيتصرف ذلك التسليم والرد موديا
واذا هلك المغصوب لزمه ضمانه فيتصرف ذلك الضمان قاضيا لان الاول تسلم نفس الواجب عليه بسبب
الغصب والثاني رد المثل بعد هلاك المغصوب وهو اسقاط لذلك الواجب بمثل من عند المأمور وهو
الغاصب من مال نفسه الذي هو حقه ثم تسليم العين في الغصب فكان اداء فاما اذا فاتت عن وقتها لم تبق كما وجبت فلها
عند المامور مثل فكانت قضاء وقد يدخل في اقسام الاداء قسم آخر وهو النفل فانه اداء اذ هو تسليم
ما ندب اليه بالامر ولانه يصح ان يقال ادى النفل لكنه ليس تسليم نفس الواجب لانه ليس بواجب
فيتراءى ذلك نقضا على تعريف الاداء فقال رحمه الله نعم هو اداء لكن على قول من يقول ان الامر
حقيقة في الاباحة والندب اي لا على قول من يقول ان الامر حقيقة في الوجوب وهو قول عامة
العلماء رحمهم الله واذا لم يكن اداء على ذلك القول لا يكون نقضا على ما ذكر في الكتاب من تعريف
الاداء اذ ما ذكر فيه هو على القول بان الامر للوجوب وصار الاداء بحسب الاختلاف قسمين
هما تسليم نفس الواجب بالامر وتسليم عين ما ندب اليه بالامر والشيء اذا انقسم على قسمين لا يكون احد
قسميه نقضا للقسم الآخر واذا كان كذلك فلا يرد النفل نقضا لانه ليس باداء على قول العامة واما
القضاء فلا يحتمل هذا الوصف اي وصف النفلية فلا يدخل القضاء في النفل لان القضاء يعتمد وجوب
الاداء والنفل ليس بواجب بالاجماع فكيف يقضى واذا كان كذلك فلا يدخل النفل في اقسام القضاء
ولا يرد على ذلك ما اذا شرع في النفل ثم افسده فانه يجب القضاء لانا نقول ان النفل انما صار واجبا
بالشروع فيكون قضاء الواجب لا للنفل ويدل على ما سبق ان الاداء هو تسليم نفس الواجب بالامر
الى مستحقه قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها لان ناداية الامانات الى اهلها
انما يتحقق بتسليم اعيانها الى اربابها لا بتسليم امثالها وقد تدخل احدى العبارتين في قسم العبارة
الاخرى اي ستعمل كل من لفظ الاداء والقضاء مكان الاخر بطريق المجاز فيسمى الاداء قضاء
والقضاء اداء لما بينهما من المناسبة وهي ان كلا منهما لتفريغ الذمة عما شغلت به او لاسقاط الواجب
اما استعمال لفظ القضاء في الاداء فكقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي ادّيتم وقوله تع فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا اي ادّيت اذ المراد من الصلوة الجمعة والجمعة تقضى وفي ذكر القضاء اشارة
الى ان الاصل هو الظهر قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقوله صلى الله عليه وسلم وما فاتكم
فاقضوا فان المراد هو الاداء لانه في الوقت واما استعمال لفظ الاداء في القضاء فكقولهم ادى الدين
اي قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فكان قضاء لا اداء ولان لفظ القضاء متسع
بكسر السين لان الاتساع معناه فراخ شدن فلا يجيء منه اسم المفعول وانما قلنا انه متسع لانه
استعمل بمعنى الحكم كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم وبمعنى الفراغ كقوله تع
فلما سمعوا قالوا انصتوا فلما قضى اي فرغ من تلاوته وبمعنى الامضاء كقوله تعالى فاقض

مَا انت قاض اى امض ما انت تمضى من امور الدنيا وبمعنى الاداء كما سبق ذكره وبمعنى فصل الحكم
كقوله تعالى ولولا اجل مسمى لقضى بينهم وكما يقال قضى الحاكم اى فصل ومنه الحكم وبمعنى الاحكام كقولهم
اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اى احكمه وبمعنى قطع الشئ مع احكام كقول ابى ذؤيب وعليهما
مسرودتان قضاهما اى قطع واحكم صنعهما وبمعنى اسقاط الواجب كما يقال قضى دينه اى اسقطه
وانما ذكر لفظ الاتساع هنا لمقابله ما ذكر من لفظ الاداء فان نواستعماله لمكان القضاء تضييقا حتى لم يذكر
ذكر نو معنى القضاء الا عند قضاء الدين وذكر صدر الدين بخلاف لفظ القضاء فانه يستعمل نو معنى
الاداء استعمال الاظهر ثم ان ما ذكرناه من معانى القضاء موجود نو الاداء فجاز استعمال القضاء نو الاداء
حتى يجوز الاداء بنية القضاء والقضاء بنية الاداء نو الاصح دل عليه ما ذكره محمد رحمه الله فى رجل
اشتبه عليه شهر رمضان وليس عنده مسلم يسأل منه فتحرى وصام شهرا ثم تبين بعد ما مضى ذلك
الشهر انه عيد رمضان قال ان كان قبل رمضان لا يجوز لان الاداء قبل السبب لا يجوز وان كان
بعد رمضان يجوز وهذا قضاء بنية الاداء كذا فى فتاوى قاضى خان وشرح الطحاوى وقد يستعمل
الاداء فى القضاء مقيدا اى بقيد يدل على القضاء وهى التصحيح بالدين كما يقال ادى ما عليه
من الدين اى قضاه لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها اذ لا يتصور قضاء عين الدين لان الدين
عبارة عن وصف شرعى نو الذمة يظهر اثره عند المطالبة وما يؤدى به المديون اعيان وجواهر
والاعيان لا تكون عين الاوصاف بل الدين مثل للعين مآلا من حيث المالية وان لم تكن مثل لها
حالا واذا ثبت ذلك فتقييد الاداء بالدين دليل على ان المراد منه القضاء مجازا لان لفظ الاداء والقضاء
فى معنى اسقاط الواجب كما مر وعن هذا قالوا آخر الدينين يكون قضاء عن الاول واما اذا لم
يصح بالاداء حالة الاستعمال فيحمل الاداء حينئذ على حقيقته وهى تسليم نفس الواجب كما لو قيل
ادى ما عليه من الصلوة وكذا فى اداء الامانات والغصوب يحمل الاداء على حقيقته لكن حقيقة كل
واحد من الاداء والقضاء مغايرة فان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع
عبارة الاداء الى الاستقصاء لكونه تسليما لعين الواجب والى شدة الرعاية لتقيده بالوقت كما
قال الشاعر نو الثلاثى من الاداء الذئب يأدو للغزال يأكله الأدو والأدى مصدر أدت
له واديت اى ختلته وخدعته ومعناه الذئب يراعى حضور الغزال شدة الرعاية ويحتال
نو طلب الفرصة ويتكلف نو ذلك فيختله اى يخدعه ليأكله وهذا الشعر يضرب مثلا فى مقاساة
المرء فى الشئ ومعاناته لرجاء نفع يعود عليه نو عاقبته واما القضاء فلاحكام الشئ نفسه بلبس العمة
وختم نفسه تأكيدا للاحكام لا ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية بل عن معنى النقص من المأمور
باقامة مثل من عنده مقام المأمور بعد فواته فلذلك استعمل نو تسليم مثل الواجب وانما قال
نو الثلاثى منه اى من الاداء لان لفظ الاداء مشترك بين الثلاثى والمزيد منه يقال ادى
تأدية واداء كما قال بين بيانا فلا يختص الاداء حينئذ بالثلاثى فجاز تقييده به الا ان الفعال

فى باب المزيد اسم للمصدر كالسلام والكلام فانهما اسمان للتسليم والتكليم لا مصدر نو الثلاثى
مصدر كالذهاب ويؤيده ما قاله الجوهرى فى الصحاح ادى دينه تأدية اى قضاه والاسم
الاداء قال رحمه الله واختلف المشايخ رحمهم الله فى القضاء الى قوله فضل الوقت اقول
اختلف المشايخ رحمهم الله فى ان العبادة اذا لم تفعل فى وقتها لعذر او لغيره فوجوب قضائها هل يجب
بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء والمراد من السبب ههنا العلة لان السبب الحقيقى
لا يضاف اليه الحكم على ما مجئ بيانه فى باب السبب والمراد من النص هو السبب ولكن النص المقصود
يقتضى ان القضاء بسبب مقصود فاضاف الوجوب الى النص باعتبار تقريره واعلامه اولان الحكم
لما ثبت بسببه وطلب اداؤه بالنص قام النص مقام السبب فاطلق على السبب اسم النص وقيل
ان القضاء يجب بنص مقصود اى بسبب مقصود عرف فيه النص انه سبب وهذا كما قال ان وجوب
الصلوة والزكوة ثبت بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وفيه تساهل اذ وجوبهما بدلوك
الشمس وملك النصاب وهذا مطالب ما ثبت نو الذمة بسببه كالثمن يجب نو ذمة المشترى بسبب
الشراء يطالب بادائه ما وجب عليه بالشراء السابق وقد صرح الامام الاسبيجابى رحمه الله
نو مختصر التقويم بما ذكرناه واذا عرف ذلك فنقول قال بعض المشايخ يجب بنص مقصود وبه قال
العراقيون من مشايخنا رحمهم الله واليه ذهب بعض العلماء من اصحاب الشافعى رحمهم الله
حيث قالوا ان القضاء يجب بامر جديد وهو مذهب المعتزلة قالوا ان القربة عرفت قربة بوقتها
اذ فى التضييص على التوقيت اظهار فضيلة الوقت ولهذا لا تكون قربة قبل وقتها بل تكون معصية
وتلك الفضيلة لا تحصل بعد مضى الوقت فاذا فاتت عن وقتها لا تعرف لها مثل الا بدليل آخر وهو
النص اذ العقل لا مدخل له نو معرفة كيفيات العبادات وكمياتها والكلام نو عبادة مكلفة وهى
شرعيتها فى وقت مقدر ولان العقل وان عرف ان شكر النعمة حسن وكفرانها قبيح وان التعظيم
لله تعالى حسن وتركه قبيح لكن لم يعرف ان التعظيم وشكر المنعم بماذا يقع وترك ذلك بماذا يتحقق
واذا كان كذلك فالامر متى ورد مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا بذلك الوقت عرف
ذلك بورود الامر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر كله وذلك لذهاب فضل الوقت على وجه لا يمكن تداركه وذلك يقتضى ان لا يجب القضاء لانه
لا مثل له كعبادة ليس لها مثل عند المؤدى كما اذا تمكن نو الصلوة نقصان بترك الاعتدال نو الاركان
فانه لا يضمن ذلك النقصان بشئ وكيف يعرف القربة المذكورة مثل بالقياس وقد ذهب وصف
فضل الوقت وهو ان اداء العبادة فى وقتها افضل من اداءها فى غير وقتها بالاجماع وشرط وجوب
الضمان المماثلة بين الضمان والمضمون ولا مماثلة بينهما فينبغى ان لا يجب وقد وجب مع ذلك فعرف
انه انما وجب آخر وبهذا تبين ان قوله تبارك وتعالى فعدة من ايام اخر نو قضاء الصوم وقوله
صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فى قضاء الصلوة نص

عليه معقول المعنى وقد استدلوا ايضا بما ذكر محمد بن الحسن رحمه الله في الجامع الكبير ان من نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني لا يجزيه عن المنذور ولو كان
وجوب القضاء بالسبب الذي يوجب الاداء لجاز لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وشرط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذي ثبت ضمنا لا قصدا ولما لم يجز عرفنا ان وجوب
القضاء بدليل آخر وسيأتي ذكر ذلك على التمام قال رحمه الله وقال عامتهم يجب بذلك السبب
الى قوله من الصلوة والصيام والاعتكاف اقول ذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله عليهم الى ان وجب
القضاء بالسبب الاول وبه قالت الحنابلة وبيان ذلك اي وبيان ما ذكرناه من صورة النزاع ان
النص الوارد في قضاء الصوم والصلوة ورد موافقا للقياس عند عامة علمائنا رحمهم الله ورد
مخالفا له عند البعض فلا يصح تعليله بيان قول العامة هو ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم
بالنص وهو قوله تع فعدة من ايام اخر وجاء السنة بالقضاء في الصلوة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها الحديث وقلنا نحن وجب القضاء وهذا بالنص اي اصل وجوب القضاء
ثبت بالنص الوارد في الصوم والصلوة اذ لولاهما عرفنا وجوب القضاء ووجوب القضاء بذلك
النص معقول المعنى فان الاداء كان فرضا في الوقت بالامر فاذا فات الاداء فات مضمونا
لان الحق لا يسقط الا باسقاط من له الحق او بتسليم من عليه ولم يوجد واحد منهما فبقي عليه بعد
خروج الوقت اذ خروج الوقت لا يصلح مسقطا لاداء الواجب لان به يتحقق ترك
الامتثال عند عدم التسليم وترك الامتثال لا يكون مسقطا بل هو مقرر ما على المكلف من العهدة
والضمان فيما له قدرة على تبيان مثله من عنده لانا نعلم يقينا ان الوقت ليس بمراد بل المراد هو
العبادة ومعناها العمل على خلاف هوى النفس الامارة بالسوء لتعظم امر الله تع وذلك لا يختلف
باختلاف الاوقات فثبت بذلك ان الاداء اذا فات فات مضمونا ومن عليه الحق ههنا قادر على تسليم
مثل الفائت من عنده بسبب كون النفل مشروعا له من جنس الفائت وهو الصلوة والصوم فاذا كان
كذلك امر يصرف ماله الى ما عليه كما في حقوق العباد وسقط فضل الوقت الى عذر مثل وضمان
لاجل العجز عن تحصيله وذلك امر معقول اذ لا مثل له عند الفوات فيجب عليه اصل الواجب
للقدرة عليه ويسقط فضل الوقت الذي هو وصف للعجز عنه فلا يبقى مضمونا عليه الا يحق الاثم
فانه يأثم اذا تعمد الفوات والوصف تبع للاصل فلا يوجب انعدامه انعدام الاصل الا ترى
ان الامر في حقوق العباد هكذا فان في غصب المثلي يجب المثل صورة ومعنى واذا عجز
عن تسليم الصورة سقطت الصورة للعجز ويجب عليه القيمة وان لم يكن مثلا له من كل وجه
واذا وجب عليه عند ماله قدرة عليه فلان يسقط عنه ما لا قدرة له عليه في حقوق الله تعالى
اولى الا ترى ان النسيان يصلح عذرا في حقوق الله تعالى دون حقوق العباد ولما صلح
العجز عن فضل الوصف عذرا في حقوق العباد كان ان يصلح عذرا في حقوق الله تعالى

بالطريق الاولى لانه اكرم وارحم واذا عقل هذا المعنى في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم
والصلوة على ما ذكرنا فيتعدى به الحكم منه الى الفروع كقضاء المنذورات المتعينة من الصلوة
والصيام والاعتكاف كما اذا قال لله علي ان اصلي هذا اليوم او اصوم هذا الشهر او اعتكف فمضى
اليوم ولم يصل ومضى الشهر ولم يصم ولم يعتكف ان القضاء يجب بالاتفاق لكن على قول اكثر مشايخنا رحمهم الله
بالنذر وعلى قول العراقيين ومن تابعهم بالتفويت فان قيل لما وجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص
كان وجوبه مضافا الى النص فما وجه قولكم القضاء يجب بالسبب الذي يوجب الاداء قلنا النص
الموجب للقضاء مقرر لما قلنا لانه تبين ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت واضافة الوجوب
الى النص لا تقدح في اضافته الى السبب الموجب للاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري
ثم يطالب باداء ما عليه بالسبب السابق وهو الشراء فكذلك ههنا يجوز ان يجب القضاء بالسبب
الموجب للاداء ثم تطالب ذلك بالامر الموجب للقضاء او يقول مضاف وجوب القضاء الى النص
لكونه متيقنا في الاسباب وما ذكرناه من ان القضاء يجب بالسبب الموجب للاداء معقول فيصار اليه
عند عدم النص كما في المعنى المؤثر للحكم فان الحكم يضاف الى النص عند وجوده ويضاف الى المعنى
المؤثر عند عدمه لذا قال الاسادموله تاج الدين الضرير رحمه الله قال رحمه وهذا اقيس واشبه
بمسائل اصحابنا الى قوله بهذا القول اقول الذي عليه اكثر مشايخنا رحمهم الله من ان القضاء يجب
بالسبب الذي يوجب الاداء اقيس بمسائل اصحابنا رحمهم الله واشبه باصولهم فانهم قالوا ان صلوة الليل
اذا فاتت فيقضى بالنهار بالجماعة بجهر الامام بالقراءة بخلاف ما اذا قضى منفردا واذا فاتت صلوة النهار
فيقضى بجماعة في الليل خافت الامام بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فيقضي في الحضر بعد الاقامة
يصلي ركعتين وان فاتته حين كان مقيما فيقضيها في السفر يصلي اربعا وذلك يقدر ان القضاء يجب
بالسبب الذي يجب به الاداء حيث يقضى بصفته كانت في الوقت وبقيت تلك الصفة وبقاء ما ثبت
لا يفتقر الى دليل جديد بل الى الموجب السابق ولاجل ما سبق وهو ان ما قدر عليه بقي وما عجز عنه سقط
قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاؤها بعد تلك الايام بالتكبير عقيبها لانه لا تكبير عند
القاضي بطريق الجهر في سائر الايام اذ الفصل بين الفرض والسنة غير مشروع قاله الامام بدر الدين
الكردري رحمه الله اولان الجهر بالتكبير عقيب الصلوة غير مشروع للعيد في عيد ايام التكبير بل هو منهي عنه
لكونه بدعة فيسقط بالفوات ثم لم يسقط ما قدر عليه القاضي وهو اصل الصلوة بهذا العذر وهو سقوط
التكبير لان ما قدر عليه مشروع له بعد ايام التكبير فبقي فان قيل ينبغي ان لا يسقط عنه اصل التكبير
سرا لقدرته عليه ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه قلنا لا يصح ذلك لان شرعية التكبير جهرا في ادبار
الصلوات ايام التكبير مخصوصة بها على خلاف القياس لانه مودى الى الفصل بين الفرض والسنة في مثل
الظهر والفصل بين ذلك غير مشروع ثم هو وان قدر على التكبير سرا لا يقدر على الفصل بينهما شرعا
فسقط التكبير سرا وجهرا للعجز فان قيل على هذا ينبغي ان لا تقضى صلوة المغرب اذا فاتت عنه وقتها

لانه ليس عند من يقضيها ثلث ركعات نفلا او القضاء صرف ماله الى ما عليه على ما مر قلنا القياس
يقتضي ذلك لكن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها تناول
صلوة المغرب كما تناول غيرها ولا مدخل للقياس مع وجود نص يخالفه ولان الوتر نفل عندهما
وهي ثلث ركعات وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه وان كانت واجبة فآثار النفلية فيها ظاهرة من وجوب
القراءة في الركعات كلها وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة فيها فكان الاحتياط
في القضاء لكون النفل بثلث ركعات في ملكه في الجملة فان قيل ما وجه القضاء بالجماعة اذا فاتت
صلوة عن جماعة فقضوها بالجماعة مع انه غير قادر على اداء النفل بالجماعة في النهار ولذلك سقوط
القراءة في الاخريين في قضاء ما فاته من فريضة ذات اربع مع انه ليس عند المفوت اربع ركعات
من نفل لا يقرا في الاخريين منه فلم يكن القضاء في هاتين المسئلتين صرف ماله الى ما عليه قلنا كلتاهما
لاعتبار وصف الاداء في القضاء على ما سبق فلما كانت الصلوة التي فاتت عن وقتها موصوفة
بهاتين الصفتين في حال الاداء بقيت كذلك في حال القضاء اذ القضاء يجب بالسبب الذي يجب به
الاداء ولان اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها الحديث يقتضي رعاية هذين
الوصفين في حالة القضاء كما في حالة الاداء فان الضمير في فليصلها راجع الى الصلوة التي فوتها بجميع صفاتها
ومن صفتها الكاملة في حال الاداء الجماعة وترك القراءة في الاخريين فكذا في حال القضاء قال رحمه الله
ويتفرع من هذا الاصل اي من هذا الاختلاف وهو الاختلاف السابق في القضاء وجب تخريج مسئلة
النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صام الشهر ولم يعتكف انه يقضي اعتكافه ولا يجزي القضاء
في شهر رمضان الآخر عند المنذور بالاتفاق فقال القايلون بان القضاء يجب بنص مقصود انما
لا يجزي ذلك لان القضاء انما وجب ابتداء بفوت الواجب عن الوقت لا بالنذر بدليل انه اذا صام
رمضان واعتكف فيه لا يجب القضاء والنذر باق واذا صام ولم يعتكف يجب القضاء فدل انه يجب
بالتفويت لا بالنذر ولان النذر موجب للاداء والقضاء يجب عند فوات الاداء فلا يجب بما يجب به
الاداء لان الشيء الواحد لا يوجب شيئين مختلفين والتفويت سبب لوجوب القضاء وهو مطلق
عن الوقت اذ لا يفوت في وقت دون وقت بل يفوت مطلقا فيوجب القضاء في كل الاوقات فصار
كالنذر المطلق عن الوقت وهو ما اذا قال لله علي ان اعتكف شهرا فانه لا يجوز هناك ان يؤدي
اعتكافه في شهر رمضان لكونه اوجب على نفسه اعتكافا بصوم مضاف الى ايجابه واذا لم يجز في النذر
المطلق فكذا فيما نحن فيه لكون التفويت سببا مطلقا كهو ولكنا نقول انما وجب القضاء في هذا اي فيما سبق
من مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف بالقياس على ما قلنا ان النص الموجب
لقضاء الصوم والصلاة لقضاء معقول المعنى فيتعدى الحكم منه الى المنذورات المتعينة من الصلوة
والصيام والاعتكاف لا بنص مقصود في الباب واذا كان كذلك لم يكن بد من اضافة الاعتكاف المذكور
الى السبب الاول وهو النذر كما في المنذورات المتعينة الا ترى انه يجب القضاء بالفوات مرة بان مرض

[illegible]

او اغمي عليه الشهر كله وهو لا يصلح سببا للقضاء والضمان كهلاك المال في باب الزكوة فانه لا يجب الزكوة
فيه وهلاك الخارج من الارض العشرية فانه لا يجب العشر فيه وكالعبد الجاني اذا مات لا يوجب الضمان
على المولى وكفوات الوديعة بدون تقصير من المودع في الحفظ فانه لا يوجب الضمان عليه ويجب بالتفويت
اخرى بان لم يصم رمضان ولم يعتكف من غير عذر وانهم ساعدونا على وجوب القضاء بالفوات وهو لا يصلح
سببا كما مر فكان ذلك حجة عليهم وظهر انه يجب بالسبب الذي يجب به الاداء لا بالتفويت لانه يجب بالفوات
كوجوبه بالتفويت قال رحمه الله الا ان الاعتكاف الواجب مطلقا الى قوله لم يتادى في الرمضان الثاني
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال على ما قررتم انه لم يكن بد من اضافة الاعتكاف الى السبب
الاول ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان الثاني كما في الاول لاتحادهما في السبب وتقرير الجواب ان الاعتكاف
الواجب بالنذر المطلق يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه اي صوما موصوفا بكون وجوبه بسبب الاعتكاف
الواجب لا غير لان الصوم شرط الاعتكاف فاستدعاه الاعتكاف كما تستدعي الصلوة الوضوء وشرط الشيء
تابع له فالتزام المشروط التزام للشرط كالتزام الصلوة التزام للوضوء وانما جاء هذا النقصان وهو
جواز الاعتكاف بدون صوم للاعتكاف اثر في ايجابه في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت
وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان وله فضيلة على غيره من الشهور فكان الاعتكاف اقوى من الاعتكاف
في غيره على ما قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه
ومن ادى فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فكان الاعتكاف فيه افضل فالتحق فيه
بصوم غير واجب به باعتبار هذه الفضيلة واذا كان كذلك فاذا ادى الاعتكاف في شهر رمضان حصل له
زيادة شرف فانجبر بتلك الزيادة ما كان له من النقصان في شرطه وهو عدم وجود الصوم القصدي
او نقول لصوم شهر رمضان فضل وشرف على ساير الصيامات فقام ذلك الصوم بسبب شرفه مقام الصوم
القصدي فالتحق الاعتكاف الموجود في شهر رمضان بذلك الصوم لزيادة شرفه فان قيل فعلى هذين
الوجهين يلزم ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر رمضان لقيام شرف ذلك الصوم مقام
الصوم القصدي وانه لا يجوز بالاتفاق قلنا لا يلزم ذلك لما ان الشرف الحاصل من القصدي يزداد
اثره على الشرف الحاصل من الضمني وان جل خطره الا ترى ان النفل بتحريمة مبتداة مقصودة افضل
واكمل من نفل حصل في ضمن تحريمة الفرض حتى ان مصلي الظهر اذا قعد في الرابعة ثم قام الى الخامسة
ساهيا وسجد ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى ويسجد للسهو لانه دخل في النفل لا على الوجه المسنون وهو
التحريمة المبتداة فان قيل الاصل في الشرط ان يعتبر وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصدا حتى
ان من توضأ للتبرد او لتعليم الوضوء او لغيرهما يجوز به الصلوة وكذا لو لبس الثوب لستر عورته
عن الناس او للحر والبرد يجوز به الصلوة والصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم شرط
في صوم الاعتكاف وجوده لاجل الاعتكاف قصدا حتى لم يصح اعتكافه في شهر رمضان عن
اعتكاف اوجب على نفسه مطلقا لعدم صوم مقصود للاعتكاف قلنا ذاك هو الاصل فيما اذا لم يكن الشرط

[illegible]

عبادة مقصودة في وقت من الاوقات كما في تلك النظائر ولهذا اشترط الشافعي رحمه الله النية في الوضوء باعتبار انه عبادة مقصودة عنده بخلاف سائر شروط الصلوة فاما الصوم فانه ركن من الاركان الخمسة في الدين فلما شرط للاعتكاف بالدليل شرط القصد فيه ايضا لتقع الفرق بينه وبين سائر الشروط اولان الوضوء مهما وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا ولهذا لم يصح النذر به لكونه غير مقصود فيشترط وجوده لا وجوده قصدا كالحاف سائر الشروط من استقبال القبلة وستر العورة فجاز ان يجب احدهما عن الآخر اما الصوم فانه يجب لعينه لانه عبادة مقصودة حتى وجب بالشروع والنذر ومرة يجب لغيره وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره فثبت ان النقصان المذكور انما جاء بسبب العارض وهو شرف الوقت فسقط مقتضى الاعتكاف وهو الصوم الذي يكون للاعتكاف اثرا واجابه بعارض شرف الوقت والذي ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن اكتسابه مثله الا بسبب الحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة بالشك فسقط اي ما ثبت بشرف الوقت المذكور وقيل فسقط وجوب القضاء لان رمضان الثاني للعجز اولان الحيوة والممات لما تعارضا تساقطا فصارت القدرة كالساقطة حقيقة فبقي الاعتكاف مضمونا بكونه مطلقا اذ التقييد انما كان لعارض الشرف وقد فات واذا بقي مضمونا مطلقا يجب الصوم الذي اقتضاه الاعتكاف وهو صوم للاعتكاف اثرا واجابه فلا يجوز لرمضان الثاني كما اذا نذر ان يعتكف شهرا فانه لا يجوز ان يعتكف لرشهر رمضان اولان ما ثبت بشرف الوقت لما فات اخيرا ذلك النقصان بالصوم القضائي ثم لا يعود ذلك الى النقصان بعود الوقت لرمضان الثاني لعدم الجابر لان القضاء وجب بسبب آخر اولان اصل النذر اوجب الاعتكاف ولوجوب الاعتكاف اثرا وجوب الصوم باعتبار انه شرط فيه بالنص المعروف الا انه امتنع وجوب الصوم لرنذر اعتكاف شهر رمضان لان الوقت وقت صوم الفرض فوجد شرطه واستغنى عن رعاية شرطه ابتداء لما ان الشروط يراعى وجودها تبعا لا قصدا كما سبق تقريره فلهذه الضرورة لا يجب للاعتكاف صوم على حدة الا ان هذه الضرورة التي الجأت الى العدول عن الاصل مختصة بالاداء لكونه متصلا بشهر رمضان والضرورة المبنية على وصف الاتصال لا تبقى بعد تحقق الانفصال فاذا مضى الوقت قبل ان يعتكف زال الاتصال وتحقق وجوب الصوم لرذمته لوجوب الاعتكاف ثم الصوم الواجب لرالذمة لا يتادى بصوم رمضان والقضاء وان كان خلفا لكن جاز ان يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما كما قلنا ان القصاص اذا انقلب ما لا تتعلق به حق المقتول حتى يقضى ديونه وتنفذ وصاياه منه وان كان حقه لا يتعلق بالاصل على اظهر القولين لما ان الاصل عري عن صفة الصلاحية لدفع حاجة المقتول فلا جارم يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فكذا فيما نحن فيه فان قيل اذا استوت الحياة والممات بالنسبة الى العام الثاني كما قلتم فلم لا يترجح جانب الحياة لكونها ثابتة لرالحال والاصل لرالكل ثابت دوامه كما اذا اخبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته فانه يترجح خبر المخبر بالطهارة لكونها الاصل لرالماء فيدوم قلنا قد عارض هذا الحال حال آخر وهو عدم قدرته لرالحال على الاداء لرمضان آخر فيستمر ذلك الحال

لان الاصل دوامه بحكم الاستصحاب واذا كان كذلك ضعف فلا يرجح جانبه واذا كان كذلك لا يثبت له القدرة عليه بالشك وتقرير ذلك على وجه البسط ان الصوم لما صار شرطا للاعتكاف وثبت فيه وصفان متنافيان وصف الشرطية وهو ينبئ عن كونه تبعا ووصف كونه مقصودا وهو ينبئ عن كونه متبوعا قلنا بصحة النذر باعتكاف شهر رمضان ونيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا نذر الاعتكاف بشهر رمضان نظرا الى جانب الشرطية وبعدم نيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا نذر الاعتكاف مطلقا نظرا الى جانب كونه مقصودا وانما لم يكتف لانه حينئذ يلزم ترك العمل باحد الجانبين اصلا وذلك لانه اذا ناب صوم شهر رمضان عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان النذر بالاعتكاف مطلقا فينوب عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مقيدا بشهر رمضان بالطريق الاولى لانه نزيده وكادة في النيابة قوله وكان هذا احوط الوجهين اي كان بقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه حتى يجب القضاء بصوم مقصود كما قاله عامة مشايخنا رحمهم الله احوط لما روى عن ابي يوسف رحمه الله ان نذره بطل فلا يجب قضاء الاعتكاف لانه لو قضاه بصوم مقصود يريد القضاء على الاداء ولو لم يصم لبقي الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو غير مشروع كذا اذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وكان هذا احوط الوجهين اي يحتمل ان يقضي اذا الاعتكاف باق ويحتمل ان لا يقضي اذ فات شرف الوقت فالقضاء احوط الوجهين وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء احوط من الوجه الذي قيل ان القضاء يجب بسبب آخر وهو الفوت لانه لو اضيف الى السبب الآخر لا فتضى ان لا قضاء عليه عند الفوت وما قلناه يوجب القضاء عند الفوت والفوت فكان ما قلناه احوط الوجهين وانما قلنا انه بقي الاعتكاف مضمونا فيجب القضاء بصوم مقصود لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو قصور نذر الاعتكاف لرشهر رمضان عن ايجاب صوم يجب به الكفارة بشرف الوقت احتمل السقوط بدليل انه اذا مضى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف لرقضاء صوم رمضان فانه يخرج عن عهدة المنذور بالاجماع مع انحطاط رتبة هذا الصوم بالنسبة الى صوم شهر رمضان ومع انحطاط رتبة هذا الاعتكاف بسبب النقصان الكائن فيه واذا كان كذلك فالنقصان والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب صوم للاعتكاف اثرا لايجابه وهذا نقصان اولى لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو استدعاء الاعتكاف شرطه من الصوم الذي للاعتكاف اثرا ايجابه واذا عاد الى الكمال لم يتأد في الرمضان الثاني لما عرف ان الصومين لا يؤديان لرنية يوم واحد اولان الكامل لا يؤدى بالناقص اولانه لما لم يعتكف لرشهر رمضان فات الاعتكاف عن وقته عاد الى الصوم القصدي فبعد ذلك لا يعود الى الصوم الحكمي لرمضان الثاني لانه لما فات عن وقته ثبت لرذمته اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا لا يؤدى لرشهر رمضان فكذا هنا فكان هذا بمنزلة اضحية واجبة لرذمته اذا انتقلت الى النقد فبفوت وقتها لا تعود الى اراقة الدم بعود وقتها في القابل وعن هذا وقع الفرق بين هذا

وبين حق العبد فانه اذا غصب المثلي واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا انقطع اولانه
ينقل الضمان من الصورة الى المعنى فيجب القيمة ثم اذا لم يؤد القيمة حتى جاء او انه عاد عليه ضمان مثله
صورة ومعنى لانه الاصل هناك فلذلك لما قدر على الاصل بطل حكم الخلف واما ههنا فالامر بخلافه
فان الصوم القصدي هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم القصدي لم يتحول الحكم الى الصوم
الضمني بتحول الوقت وانما كان احتمال السقوط والعود الى الكمال اولى من الاحتمال الاول وهو
احتمال سقوط ما ثبت بشرف الوقت لان الاحتمال الثاني نقصان يعود الى الكمال والاحتمال الاول
كمال يعود الى النقصان ولما جاز عود الكمال الى النقصان جاز عود النقصان الى الكمال بالطريق
الاولى واذا ثبت ما ذكرناه عرف ان وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود انما هو لما سبق
تقريره لا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت قال رحمه الله والاداء في العبادات يكون
في الموقت في الوقت الى قوله لما انعقد له احرام الجماعة اقول الاداء في العبادات الموقتة كالصلوة
والصوم انما يكون في وقتها لا غير لان الاداء في غير الوقت يكون قضاء وفي غير الموقت كالزكوة والكفارات
انما يكون ابدا اي في جميع العمر لان ذلك فيه بمنزلة الموقت ثم الاداء على ثلثة انواع اداء
محض كامل واداء قاصر واداء يشبه القضاء ووجه الانحصار فيها قد تقدم فقوله محض احتراز
عن اداء يشبه القضاء كما في اللاحق وقوله كامل احتراز عن اداء المنفرد فالمحض الكامل من الاداء
هو ما يؤديه الانسان بصفته على الوجه الذي شرع له مثل اداء الصلوة المكتوبة بجماعة فانه لا شبهة
للقضاء فيه ولا قصور فيكون اداء محضا كاملا ويؤيد ذلك ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة
والقاصر من الاداء ما تمكن في صفته نقصان كاداء المنفرد فان فيه قصورا للنقصان في صفته الا ترى ان
وجوب الجهر عن المنفرد ساقط وهذا علامة كون اداءه ناقصا وذلك لان الجهر بالقراءة في صلوة الفرض
عزيمة وفي غير الفرض رخصة والعزيمة اذا بقيت شرعيتها تكون افضل من الرخصة فكانت الصلوة
التي فيها العزيمة اولى من الصلوة التي فيها الرخصة فكان عدم الجهر بالقراءة دلالة نقصان الصلوة واولان
الجهر بالقراءة في الصلوة المذكورة واجب والكتاب الواجب سبب لاستحقاب ثوابه بخلاف صلوة
المنفرد فانه لا يتأتى فيها ذلك لان المنفرد اذا لم يجهر فيها فظاهر وان جهر فلان كل لانه لم يأت بالواجب
فلم يحز ثوابه واذا كان كذلك فالشارع مع الامام في الجماعة مؤد اداء محضا كاملا اذا ادامها مع المسبوق
ببعض الصلوة كما اذا اقتدى بالامام في الركعة الثانية او نحوها ثم قام بعد فراغ الامام وادى ما بقي من
صلوته فانه مؤد ايضا لانه اداها في الوقت لكنه منفرد فيما يؤديه اداء فصار وجوده بالامام بعد فراغه لا يحقق
فكان منفردا في الاداء وان كان مقتديا في حق التحريمة لادراكها مع الامام ولهذا لا يصح اقتداء الغير به
لانه منفرد في حق الافعال والاقوال وكذا تلزمه القراءة وسجود السهو ان سها واذا كان كذلك كان
اداؤه قاصرا ومن اقتدى بالامام في اول صلوته ثم نام خلفه حتى فرغ الامام من صلوته او سبقه الحدث

فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه اداؤه القضاء لانه باعتبار الوقت اداء لانه
تسليم العين الواجب في وقته وباعتبار انه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك قضاء
لان الذي يأتي به بعد فراغ الامام ليس عين ما تحرم مع الامام اذ لا امام امامه حسا وعينا فكان ما يأتي
به بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو كما لو كان خلفه حقيقة
لان القضاء يحكي الفائت وصفة الفائت حال الاداء وحق المقتدي كانت هكذا فكذا في حاله القضاء
لما قلنا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فلما سقط الاصل لاسقطة المثل وهو القضاء وعلى
هذا الاصل قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام هو خلف الامام حتى فرغ الامام
من صلوته ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او استيقظ ونوى الاقامة وغير مضره مع بقاء الوقت
وهو في موضع الاقامة انه يصلي ركعتين ولو تكلم هو يصلي اربعا وانه يوئد جانب الاداء ولو كان ذلك
قبل فراغ الامام من صلوته صلى اربع ركعات وكذا لو كان هذا الرجل مسبوقا فصلى اربعا تكلم او لم يتكلم فرغ
الامام او لم يفرغ ولو تكلم اي اللاحق قبل فراغ الامام صلى اربعا كما في المسئلة الاولى وهي ما اذا تكلم اللاحق
بعد فراغ الامام فانه كان يصلي اربعا واصل ذلك ان اللاحق مؤد باعتبار بقاء الوقت قاض باعتبار
فراغ الامام لانه خلف الامام بتقدير لا تحقيقا لانه لا امام له حسا فكان قاضيا لما انعقد له احرام امامه
بمثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل وهو الاداء فلم يتغير الاصل وهو الاداء
لا تغير المثل وهو القضاء لان القضاء يحكي الفائت فاذا لم يفرغ الامام من صلوته حتى وجد من المقتدي
وهو اللاحق ما يوجب اكمال صلوته وهو نيته الاقامة او دخوله مصره تمت صلوته فيصلي اربعا لان ذلك
مغير للفرض في حق الاصل وهو الامام ان وجد منه فكون مغيرا في حق من يقضي ذلك الاصل اولان اللاحق
مؤد في الوقت فتغيير اداؤه باتصال المغير وهو نيته الاقامة او دخول مصره بالسبب وهو الوقت فاما
اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرناه هو نية الاقامة او دخول المصر فانما اعترض هذا وهو المغير الذي ذكرناه
على القضاء دون الاداء فاذا لم يغير الاداء وهو ما اذا نوى اقامة الاقامة بعد فراغه من صلوته
فانه لا يلزمه اتمام هذه الصلوة لا تغير القضاء وهو قضاء اللاحق ما عليه بعد فراغ الامام بنية الاقامة
كما اذا صار قضاء محضا بفوات الصلوة عن الوقت ثم وجد المغير فانه لا يغير ذلك القضاء بنية
الاقامة لانه لا يغير الاداء اعتبارا للقضاء الحكمي بالقضاء الحقيقي حيث لا تؤثر النية في القضاء
المحض فكذا في ما يشبهه وفيما هو في حكمه فاذا تكلم اي اللاحق فقد بطل معنى القضاء حينئذ وهو كونه
خلف الامام لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو مؤد لبقاء الوقت فتغير فرضه بالمغير
والحاصل ان نية اللاحق الاقامة ساقطة قضاء ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته وان كان الوقت
باقيا لانه فيما يتم مقتد بالامام فنيته كنية امامه ونية امامه الاقامة لا يلزمه اتمام هذه الصلوة بعد
ما فرغ منها فكذلك نيته فان قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم يخرج من حرمة الصلوة وهو حق
الامام انما تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة قلنا المقتدي تبع فنجعل كالخارج عن الصلوة حكما لخروج

امامه عنها كذا فى المبسوط وهذا الذى ذكرناه فى اللاحق هو مذهبنا وقال زفر رحمه الله يتغير صلوته بالمغيب ما دام الوقت باقيا لان اللاحق مقتد قلنا ان اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد من كل وجه لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام بل هو قاض شأ فشأ فانه مع الامام فجعلناه كانه خلف الامام تقديرا لا حقيقة لان العزمة توجبه ان يؤدى مع الامام لانه تحرم معه لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا اخر الاداء بعذر فجعل اداء فى هذه الحالة كالاداء معه وهذا تفسير القضاء بان يؤدى شيئا بمثل ما وجب عليه قبل القضاء فصار اللاحق بمنزلة القاضى بهذا الطريق الى هذا اشار فى مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله قوله بخلاف المسبوق اى بخلاف ما اذا كان المقتدى مسبوقا بركعة نوى الاقامة او دخل مصره سواء تكلم او لم يتكلم لانه مؤد اداء محضا باعتبار بقاء الوقت وان كان اداؤه قاصرا فاذا نوى الاقامة فقد اعترض على الاداء ما يغيره كاللاحق اذا تكلم وانما قال ايضا لان اللاحق لما انقلب ركعتاه الى الاربع بوجود التكلم عند نيته الاقامة او دخول المصر كذلك المسبوق ايضا انقلب ركعتاه الى الاربع وان لم يتكلم ولما سبق ان اللاحق بعد فراغ الامام قاض قلنا ان اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو لان القضاء يجب بالوصف الذى يجب به الاداء وان اللاحق قاض لما نعقد له احرام الجماعة وهم يؤدون من غير قراءة فيجب ان يكون القضاء على ذلك الوصف بخلاف المسبوق فانه يلزمه القراءة وسجدة السهو لانه مؤد اداء محضا وان كان قاصرا كما مر وقوله لما بينا متصل بقوله ولهذا قلنا ان اللاحق لا يقرأ فان قيل اذا كان فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء من وجه قضاء من وجه فلم لا يعتبر فرضه بنفله الاقامة نظرا الى جهة الاداء ولم يرجح جهة القضاء على جهة الاداء قلنا جهة القضاء راجحة على جهة الاداء لانها تاكدت بالاصل وهو عدم التغير او نقول بالنظر الى جهة الاداء يتحقق التغير وبالنظر الى جهة القضاء لا يتحقق ذلك فلا تثبت التغير بالشك فان قيل ان صاحب الشرع صلوات الله عليه جعل المسبوق قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا قلنا سماه قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط الواجب وقد تقدم انه تستعمل احدى العبارتين مكان الاخرى على وجه المجاز اولانه سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار حال نفسه فلا تنافى قال رحمه الله اما القضاء فنوعان الى قوله فدين الله احق اقول القضاء الحقيقى نوعان وقولنا الحقيقى احتراز عن القضاء الذى بمعنى الاداء فان ذلك ليس بقضاء حقيقى فلم يتناوله التقسيم والنوعان المذكوران قضاء بمثل معقول كقضاء الصلوة والصوم فان الصلوة مثل للصلوة والصوم مثل للصوم وقضاء بمثل غير معقول قال الامام شمس الائمة الكردرى رحمه الله عليه نعنى بغير المعقول ما لا ندركه بالعقل لقصور فينا لا انه غير معقول فى نفس الامر لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمعيات ومحال ان تناقض حجج الله تعالى اذ التناقض من امارات الجهل والسفه فان من كان سفيها لا يعبأ بالتناقض فى كلامه ولا يكذب بالاختلاف وحاشا ان يكون العلام الغيوب الحكيم الذى لا يسفه ان يوصف بذلك وكذلك من جهل العواقب يدخل فى كلامه التناقض

واما القديم العليم فهو منزه عن هذا الوصف ومحال عليه ذلك وذلك مثل الفدية فى باب الصوم فوجب الشيخ الفانى فانها مثل غير معقول للصوم لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فكذلك لان الصوم تجويع النفس والفدية تشبيع الجائع ولان الصوم ايجاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج والفدية تنقيص المال بصرفه الى الفقير فاين هما ثلاثة فلم تكن الفدية مثلا للصوم قياسا واما الصوم فمثل الصوم صورة ومعنى قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله كان شيخنا يقول فى الفدية عن الصوم ان الله تعالى اضاف الصوم الى نفسه حيث قال الصوم لى ثم اذا عجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية نصف صاع من بر او كذا او كذا ليتبين ان ما يعطيهم بازاء الصوم بفضله وكرمه وان قيمة الصوم نصف صاع من بر او صاع من تمر او كذا او كذا لان الكريم من يستكثر القليل ويستقل الكثير الا ترى ان الله تعالى قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وهو ما يهيأ للضيف اذا نزل كيف استقل الكثير ثم استكثر فعل العباد بقوله الصوم لى وقال صلى الله عليه وسلم التكبيرة الاولى خير من الدنيا وما فيها مع انها ليست من اركان الصلوة فما ظنك فيما هو من اركانها ثم جميع الصلوة اذا فاتت يؤمر بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى والى مثل هذا اشار المتنبى بقوله وقنعت بالقيا واول نظرة ان القليل من الحبيب كثير وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقته احجاج النائب مماثلة بوجه لان النفقة مال عين والافعال اعراض وصفات واين العرض من العين لكن الشرع جاء باقامة الفدية مقام الصوم فوجب على الشيخ الفانى واقامه النفقة مقام افعال الحج فوجب على العاجز الذى دام عجزه الى الموت فنعمل بما ورد به الشرع ونعقل بينهما مماثلة يعلمها الشارع انتفاء للشرع وامتثالا لامره النافذ وان كنا لا نعقل والشرع الوارد فى باب الصوم هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه لان اول الآية وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضى ايجاب الصوم على من شهد الشهر فلو اجرى ما بعده وهو قوله وعلى الذين يطيقونه على الظاهر وهو ان المطيق على الصوم يفدى وغير المطيق يلزمه الصوم يؤدى الى نقض الاصول وعكس المعقول مع ما فيه من لزوم العسر المنفى بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلهذا حمل على الاختصار والحذف اذ هو مختصر باجماع المفسرين الذين لا يحملون آية الفدية على التخيير والنسخ على ما يأتى ذكره ويؤيد ما ذكرناه قول ابن عباس رضى الله عنهما ان معناه يطوقونه ولا يطيقونه اى يكلفون الصوم ولا يقدرون على اداءه ومثل هذا الاختصار شائع قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا اذ البيان للهداية لا للاضلال وقال تعالى تالله تفتأ تذكر يوسف اى لا تفتأ قال امرؤ القيس

فقلت لها والله ابرح قاعدا اى لا ابرح وقالت امرأة سالم تزال حبال مبرمات اعدها اى لا تزال وهذا من عادة العرب فان عادتهم الحذف والاختصار عند الامن من الالباس ولا يقال ان آية الفدية وردت فى حق التخيير بين الصوم والفدية بدليل ان الشعبى وجماعة من المفسرين قالوا لما نزلت

هذه الآية كانت الاغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون ثم نسخت آية الفدية بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه لانا نقول ان تلك الآية ان وردت فى حق الشيخ الفانى كما ذهب اليه كبار
السلف رضى الله عنهم فظاهر انه المراد وان وردت فى التخيير فكذلك اذ النسخ انما ثبت فى حق القادر
على الصوم فبقى الشيخ الفانى مرادا وذكر جار الله فى الكشاف وعلى الذين يطيقونه اى وعلى المطيقين
للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر ثم قال وكان ذلك فى بدء
الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص فى الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قول الشعبى ومن تابعه والنص الوارد فى باب الحج هو ما روى ان اسماء
بنت عميس الخثعمية وهى من المهاجرات قالت يا رسول الله ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة افيجزيئ ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان
يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وفى رواية قال فالله احق ان يقبل خثعم ابو قبيلة وهو خثعم
بن انمار من اليمن ويقال هم من معد وصاروا باليمن قوله لا يستمسك اى لا يمسك نفسه والراحلة هى
الناقة التى تصلح لان ترحل وكل لكل الرحول ويقال الراحلة المركب من الابل ذكرا كان او انثى كالانى الصحاح
واجزأنى الشئ بمعنى كفانى وهذا يجزئ عن هذا فيهمز ويلين وقوله ان احج فاعل يجزيئ اى افيجزيئ الحج بنفسى عن ابى وهل
لامن الاحجاج هكذا وجد مصححا بتصحيح النقله وان احج فاعل يجزيئ اى افيجزيئ الحج بنفسى عن ابى وهل
يكفينى ذلك عما يلزمنى بسبب ادراك فريضه الحج على ابى وقوله ارايت بمعنى اخبرنى لان الرؤية سبب الاخبار
وقوله فدين الله احق اى الله احق ان يقبل منك لانه اكرم وارحم فاس صلى الله عليه وسلم قبول الحج على
قبول الدين ثم من عليه الدين اذا امر غيره بقضاء دينه يجبر من له الدين على القبول عند القضاء وان كان
القضاء بغير امر فله الخيار ان شاء قبل وان شاء لا فذكر الحديث على ان اباها امرها بالحج فلكون قبول
الحج مثل القبول الذى لزوم القبول وعدم الخيار ولقوله صلى الله عليه وسلم عقيب قولها نعم فدين الله احق
اى احق ان يقبل وقد اشار زفر رحمات العتابى رحمه الله الى انه يحتمل ان اباها امرها بالحج عنه فسالت
النبى صلى الله عليه وسلم انه هل يجزيها اذا حجت عنه قال رحمه الله ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط
الى قوله زفر الدراهم والدنانير اقول لما ثبت ان اقامة الفقه مقام افعال الحج قضاء بمثل غير معقول
وما يكون بهذه الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل فى موضع آخر حتى يتعدى الحكم منه اليه
قلنا لذلك ان ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان الذى تمكن فى اركان الصلوة بترك الاعتدال فيها فان ذلك
يسقط ولا يضمن بشئ سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل جابر لا صورة ولا معنى
او يقول الواجب فات عن العبد وليس له مثل يمكن تداركه فيسقط عنه من غير ضمان لان الشئ انما يضمن
بالمثل صورة ومعنى او معنى ولم يكن للفائت مثل لا صورة ولا معنى فيسقط عن العبد من غير ضمان لكن ما ثم
ان كان عامدا وانما قلنا ان الفائت ليس له مثل لانه لو اتى بتعديل الاركان بعد فراغه من الصلوة انما
ان يأتى بسائر الاركان وحينئذ يربو العضاء على الاداء فان الفائت عنه تعديل الاركان لا عين العضاء

انما تكون بحسب الاداء واذا كان كذلك فيسقط من غير جابر ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمة الله عليهما
فيمن له مائتا درهم جياد فادى زكوتها خمسة دراهم زيوف عن خمسة دراهم جياد فانه يجوز مع الكراهة
لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه ولا يضمن شيأ لان الجودة لا يستقيم اداؤها
بمثلها صورة اذ تسليم الجودة منفصلة عن العين غير ممكن لكونها عرضا فيستحيل قيامها بنفسها فلا يمكن
فصل العرض عن العين ولا بمثلها قيمة لكونها غير مقومة شرعا عند المقابلة بجنسها فسقط اداؤها اصلا
ولهذا لم تضمن حقوق العباد فان من استوفى دينا مكان جيد فاستهلكه لم يرجع للجودة بشئ لما مر ولانه
لو رجع لادى الى الربوا وقد ذكر فى الاسرار ان الجودة غير مقومة فى الاموال التى صارت اثمانا فانه
لو اسقرض فلسا جيدا رائجا وقضاه بفلس ردئ رائج فانه يجبر على القبول ولو كانت الجودة متقومة
ما كان يجبر على القبول بادون من حقه وايضا ما عرف ان الاموال على ثلثة انواع متفاوتة الآحاد
كالعبيد والثياب وان الجودة فيها مقومة حتى جاز بيع الواحد باثنين ومتقاربة الآحاد كالحبوب
والبيض وان الجودة فيها مقومة ايضا حتى جاز بيع الواحد باثنين ومتساوية الآحاد كالذهب
والفضة والفلوس الرائجة وان الجودة فيها غير متقومة ولا معتبرة شرعا حتى شرط فيه التساوى
وحرم التفاضل لما عرف فى حكم نقص الربوا فى الاشياء الستة ثم لا يجوز اخذ العوض عن الجودة شرعا فدل
انها غير متقومة فى الاشياء الستة وصارت كالخمر فانه لا يجوز اخذ العوض عنها فى الشرع وقد احتاط
محمد رحمه الله فى باب الزكوة فاوجب قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير وقال لان الجودة وصف مرغوب
فيه الا انه اسقط اعتبارها فى المعاوضات لمكان الربوا ولا يجرى الربوا بين العبد لانه لا معاوضة
بينهما وكذا بين الفقير لانه تعبض عن الله تع ولان الجودة متقومة من وجه الا ترى انها متقومة فى حق
المريض اذا باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة قام يسلم للمشترى مطلقا بل بشرط خروجه من الثلث
ولا تقوم فى الغصب وغير متقومة من وجه كما فى الربوا اذ لا ربوا بين العبد وسيده واذا كان كذلك فوجب
الاحتياط فى حق الله تعالى قلنا اما مسئلة المريض فلا نسلم ان الجودة متقومة بل رد على المريض تصرفه
لتهمة الايثار حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس اشارة للمشترى كما يرد اصل تصرفه مع من لا تقبل
شهادته له لانها متقومة وكذا لا نسلم انها متقومة فى الغصوب فانه لو غصب حنطة جيدة ورديئة
فزيل الغاصب وردها على المالك لا يجب عليه شئ آخر للجودة والمسئلة فى الاسرار ولئن سلمنا انها
متقومة فى الغصوب فلان الواجب ثمة المحل لا الفعل لما عرف ان حق العبد فى المحال دون الافعال
ومحل المالك كان جيدا فيجب عليه المحل الجيد اما فى مسئلة الزكوة فالمعتبر الفعل فى المحل لانها عبادة وهى عبارة عما يفعل تعظيما لله تع والفعل يوجد فى الردئ حسب وجوده فى الجيد قاله
الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله ثم قال وهذا جواب اجاب به شيخى رحمه الله عند الاعتراض
على هذه المسئلة واما مسئلة الربوا فنقول ان الله تعالى عاملنا معاملة المكانبين والاحرار الا ترى
ان الله استقرض منهم وملكهم كما ذكره الشيخ الكبير ابو منصور الماتريدى رحمه الله ولان الربوا

الربوا ومع

حكم ثبت بناءً على سقوط تقوم الجودة فان الشرع اسقط اعتبار الجودة لتصير الاموال امثالا متساوية
ثم هذا الحكم ثبت بحق الشارع وغيره فتكون الاداء كاملا من هذا الوجه ثم هذا الاختلاف بينهم فيما اذا
ادى خمسة دراهم زيوف مكان خمسة دراهم جيادٍ حيث يصح عندهما خلافا لمحمد رحمهم الله اما اذا ادى
الدنانير مكان خمسة دراهم جيادٍ تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة
كذا في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان ريح الجمار لا يقضى الى توله كما اذا تطوع به الوارث
هذا الصوم اقول لما ثبت ان ما ليس له مثل معقول يسقط من غير ضمان قلنا بناءً على ذلك ان ريح الجمار
لا يقضى اذا مضى وقته لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد هذا غير ذلك الوقت
فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم باعتبار ترك ريح الجمار قلنا اصحابنا رحمهم الله عليه لا بطريق
انه مثل للرمي قايم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي وجبر نقصان النسك بالدم معلوم
بالنص وهو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكذا الوقوف بعرفات اذا فات لا يقضى
لانه عرف قربة في وقت مخصوص بعد افعال معلومة اديت هذا مكان مخصوصة بنص غير معقول
والاصحية كذلك لان التقرب فيها باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت لان مثله
غير مشروع قربة للعبد في ذلك الوقت فان قيل اذا ثبت قيام الفدية مقام الصوم شرعا بنص
المثبت للفدية هو الصوم غير معقول والقياس هذا مثل ذلك لا يجوز لانه اذا لم يعقل معناه لا يمكن تعليله
للقياس فلو قيس هذا مثل ذلك يكون قياسا من غير تعليل وانه لا يجوز قلنا انا لا نؤدي ذلك الحكم الى الصلوة
بالقياس ولكن الذي ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز لكنا لا نعقل ذلك
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كلا منهما عبادة بدنية بل الصلوة اهم من الصوم لانها حسنة لمعنى
هذا نفسها فانها تؤدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم والصوم حسن لمعنى هذا غيره وهو قهر النفس
الامارة بالسوء ليصير الصائم مرتاضا صالحا لخدمة الرب تعالى وليكون وسيلة الى العبادات
ودرجة المقصود وهو العبادة التي بدون الواسطة اعلى من درجة الوسيلة وهي العبادة بالواسطة
ولان الصوم لا يجب على المرء بمجرد الايمان حتى لو آمن رجل هذا شوال لا توجه عليه خطاب الصوم
حتى يمضي عليه احد عشر شهرا ولو آمن هذا اول يوم يتوجه عليه خطاب الصلوة هذا ذلك اليوم فكانت
الصلوة اهم واحق رعاية واحق حفظا من الصوم اذ لاشتمال اكثر الاوقات هذا العبادات تاثير هذا اثبات
القوة له كالايمان فانه لما كان اشمل الاوقات من سائر العبادات كان هو اقوى من غيره كذلك هنا ولما وجبت
الفدية في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان يجب هي هذا الصلوة بالطريق الاولى واحتمل ان لا يكون معلولا
بعلة ذكرها بعقولنا وما لا ندركه بعقولنا من التعليل لا بد منا العمل به لان التكليف بحسب الوسع
كذا لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان ذلك مشروعا فقد تادى والا فليس به
باس وضرب فان قيل ما ذكرتم يؤدي الى ان جواز الفدية هذا الصلوة ثابت بطريق الدلالة والحكم

هذا الدلالة قطعي ولذلك وجبت بها الحدود والكفارات فكيف قلتم يحتمل ان يكون معلولا قلنا الاهم
ههنا طريق الالحاق على وجه الاحتمال لا على وجه القطع لوجهين احدهما ان الحكم هذا الاصل وهو الامر
بالفدية هذا باب الصوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا من المخالفة بين الفدية والصوم بخلاف دلالة
النص فان الحكم هذا العبارة ثابت على وفاق القياس كما هذا حرمة التافيف الا ان موضع الدلالة لما كان
مساويا لموضع العبارة من كل وجه او اقوى منه هذا استجلاب ذلك المعنى سمي دلالة النص لا قياسا والحكم
اذا ثبت بالعبارة بخلاف القياس لا تتعدى الى غيره وان كان ذلك الغير هذا استدعاء الحكم اقوى منه حتى
ان حكم القهقهة في الصلوة لم تتعد الى النظر الى الحرام وان كانت الجناية هذا النظر اكثر بخلاف المفطرات
الثلث للصوم حيث يلحق بعضها بالبعض عندنا في بقاء الصوم اذا وجدت في حالة النسيان هذا الكفاية
هذا حالة العمد لما ان كلا منها مساوٍ للآخر من كل وجه في الاباحة والحظر والكمال والعقوبة والحكم اذا
ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان هذا معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة
لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة ذات افعال واقوال توجد بالجوارح الظاهرة والصوم
رياضة باطنية فلا يتساويان من هذا الوجه والثاني ان نفس الاهمية غير كافية لوجوب الفدية
هذا الاهم فان الايمان اهم منها جميعا ولم يقل احد بوجوب الفدية فيه ثم لما ثبت الاهمية فيما نحن بصدده
واحتمل ذلك ان يكون من الاهم الذي له اثر هذا استدعاء الحكم كما في حرمة الضرب والشتم واحتمل ان لا يكون
منه اشار رحمه الله الى هذا المعنى بقوله احتمل ان يكون معلولا ويؤيد ما ذكرنا ان ايجاب الفدية في
الصلوة ليس بطريق القياس اذ لم يحكم بجوازه اي بجواز ما ثبت من حكم الفدية هذا الصلوة قطعا
مثل حكمنا به هذا الصوم فان القياس اثبات مثل حكم المنصوص وهذا المنصوص الجواز قطعي وهذا
رجاء الجواز فاذا رجونا القبول اي الجواز من الله تعالى هذا الصلوة فضلا وكرما والقبول تذكر ويراد به
الجواز قال صلى الله عليه وسلم لا تقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز قاله
مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله ويدل على ان حكم الفدية هذا الصلاة بطريق الرجاء لا القطع ما قال
محمد رحمه الله هذا الزيادات هذا هذا الحكم نجزيه ان شاء الله تعالى وقال هذا اداء الوارث عن المورث
بغير امره الفدية عن الصوم الذي كان عليه ولم يوص بالفدية نجزيه ان شاء الله تع وهذا تعليق الاجزء كلفاصح
بالمشيئة دليل على ان الحكم المذكور بطريق الرجاء لا غير فان قيل لما ثبت وجوب الفدية هذا الصلاة
بدلالة وجوب الفدية هذا الصوم وجب ان ثبت وجوب الفدية هذا الصلاة على القطع والبات لا على
رجاء القبول لثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب هذا الصوم قلنا لا يصح ههنا مثل ذلك لان دلالة
النص يعرف حكمها من عرف لسان العرب كما قلنا في الصوم ان الاعرابي لما قال هلكت واهلكت
عرف كلا عرفت الله سأل عن الجناية التي وقعت على الصوم والجناية على الصوم موجودة بالاكل والشرب
كما توجد هي بالوقاع ولا كذلك ههنا لان الله تعالى اوجب علينا الصوم لا يعرف عرفي من ذلك ان
الصلاة واجبة عليه ايضا واذا لم توجد الدلالة هذا الاصل فكذلك لا توجد هذا الخلف فلذلك لم نقل بوجوب

القربة في الصلوة بطريق الدلالة حتى تثبت القربة في الصلوة كتبوتها في الصوم على القطع والبيات
قال رحمه الله فان قيل فالاضحية لا مثل لها الى قوله لم يبطل بالشك ايضا اقول ان الضحية ثبت بالنص
على خلاف القياس وهو قوله صلى الله عليه وسلم ضحوا بالثنايا الا أن يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضأن
اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة لكونها تعذيب الحيوان فكان من حقها أن تسقط الا الى مثل لانه لا مثل لها
كرمي الجمار وفضل الوقت في الصلوة والصوم ومع ذلك قد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة
فيما اذا كانت قائمة وبقيمتها اذا كانت عين قائمة بالراي وانه لا يجوز لكنا نقول ان الضحية ثبت قربة
بالنص واحتمل ان تكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها هو الواجب الاصلي في ايام الضحية لان
الاضحية من الوظائف المالية ولهذا اشترط لوجوبها الغنى كالزكوة وصدقة الفطر وان التصدق
بعين الشاة او بقيمتها هو المشروع في الوظائف المالية كما في سائر التصدقات لما عرف ان شكر كل نعمة
انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان يجب باللسان وشكر نعمة سلامة الاعضاء يجب بالخدمة وشكر نعمة المال
بدفع بعضه الى الفقراء واذا كان كذلك كان ايجاب التصدق بالشاة او بقيمتها بعد مضي وقت الضحية
انما هو بسبب هذا الاحتمال لا باعتبار ان ذلك مثل للاضحية وخلف عن الضحية كالقربة في باب
الصوم وحق الشيخ الفاني وقوله الا أن الشرع نقل من الاصل الى الضحية الى آخره جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال اذا كان الاصل في الوظائف المالية انما هو التصدق بالمال فلاي معنى نقل الشرع
هذا الحكم من الاصل وهو التصدق بعين الشاة او بقيمتها الى الضحية وتقرير الجواب ان الشرع اي الشارع
نقل الحكم المذكور من الاصل الى الضحية لمعنى جميل وهو ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس
اضيافه بالحوم القرابين ولهذا استحب الامساك عن الاكل الى ما بعد الصلوة وكره الاكل في اول النهار
قبل صلوة العيد ليكون اول الافطار بطعام الضيافة ولهذا حرم الصوم فيه تحقيقا لاجابة الضيافة
ومعنى الاعراض عن الضيافة اتم في الصوم من تعجيل الافطار لان فيه نوع اعراض عن ضيافة الله تعالى
وهو الاكل قبل الصلوة من عين الاضحية اذ جواز ذبح الاضحية بعد الصلوة فكان ذلك اعراضا من وجه
ولهذا الواكل منها بعد الصلوة لا يكون اعراضا منها اما اذا صام يكون اعراضا منها في هذا اليوم من كل
وجه وكان الاعراض في الصوم اتم من الاعراض في التعجيل ولما كان التعجيل مكروها كان الصوم حراما
لوجود الاعراض فيه من كل وجه واذا ثبت ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى ومن عادة الكريم
الضيافة باطيب ما عنده وانظفه والله عز وعلا اكرم الاكرمين وجب ان يكون طعام ضيافته
اطيب الطيبات ومال الصدقة بسبب التصدق وباسقاط الواجب يتدنس ويصير منا وساخ
الناس بانتقال نجاسة الآثام اليه كالماء المستعمل ومال الزكوة ولهذا حرمت الصدقة على نبينا
صلى الله عليه وسلم وحرمت على من يتعلق به نسبا تعظيما لمكانه ولهذا قال ما بني هاشم ان الله تعالى
حرم عليكم اوساخ الناس والى هذا المعنى اشار سبحانه وتعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم والمطهر اذا استعمل فيما هو متدنس بالذنوب صار خبيثا كالماء المستعمل واذا كان كذلك

ينقل الشرع القربة من عين الشاة الى ما ذكرناه من التضحية والاراقة تطييبا للطعام لانه اذا اراقه تطيب
الانام بالاراقة الى الدماء النجسة وتكون الدماء آلة لسقوط الذنوب بقي اللحم طيبا طاهرا صالحا لما لا يقع
الكريم وضيافته وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة كما سبق تقريره وهذا امر معقول فان قيل لو كان التصدق
اصلا في الاضحية وانتقل الحكم منها الى الاراقة بحكمة لوجب ان يعتبر الاصل في ايام الضحية حتى يخرج عن وجوب
بالتصدق كل من وجب عليه الجمعة اذا صلى الظهر في منزله سقط ذلك عن فرض الوقت وان كان مامورا باداء
الجمعة قلنا انه يحتمل ان تكون الضحية في ايامها اصلا ابتلاء من الله تع سقط ان في المالية فان قوال الضحية
نقصان في المالية بسبب اراقة الدم عند محمد رحمه الله لانه لم يبق صالحا للذبح والنسل والمعنى انه لا يتوصل
القربة من مشقة تلحق المكلف وتلك المشقة في الضحية نقصان المالية باراقة الدم عنده وباراقة الدم
واذا لة التمول عند ابي يوسف رحمه الله على ما نبين في مسئلة الضحية اي في المبسوط أتمنع الرجوع في الهبة
ام لا فان الموهوب له اذا ضحى الشاة الموهوبة كانت الضحية لا تمنع الرجوع في الهبة عند محمد رحمه الله
لان الحاصل بالضحية عنده نقصان المالية فحسب وذلك لا تمنع الرجوع كالموهوب اذا انتقص وتمنع عند
ابي يوسف رحمه الله لان ازالة التمول بالضحية عنده وازالة التمول كاهلاكه فتمنع الرجوع في الهبة ويوضح
هذا ما ذكر في المبسوط وان وهب له شاة وان ضحاها كان له ان يرجع فيها لان الذبح نقصان في العين فان عمله
في اهاق الدوح فان ضحى بها او ذبحها في هدي المتعة لم يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله
وقال محمد رحمه الله يرجع فيها ويجزئ الاضحية والمتعة الذابح وقيل قول ابي حنيفة رحمه الله عليه
كقول ابي يوسف رحمه الله واما محمد رحمه الله فيقول ملك الموهوب لم يزل عن عينها والذبح نقصان فيها
فلا يمنع الرجوع فيما بقي مثل شاة القصاب وهذا لان معنى القربة في نيته وفعله دون العين فالموجود
في العين قطع الحلقوم والاوداج سواء كان على نية اللحم او نية القربة والذي حدث في العين انما تعلق به
حق الشرع من حيث التصدق به وذلك لا يمنع الرجوع كوجوب الزكوة في المال الموهوب في يد الموهوب له
بل اولى لان التصدق ههنا ليس بحتم حتى يكون له ان يأكله ويطعم من شاء من الاغنياء بخلاف الزكوة
وابو يوسف رحمه الله في الضحية جعلها لله تعالى خالصة وقد تم ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد ذلك
كما لو كان الموهوب ارضا فجعلها مسجدا وبيان قولنا تم ان القرب باراقة الدم وقد حصل ذلك الا ترى
انه لو سرق المذبوح او هلك كان مجزئا عنه واباحة التناول منه باذن من له الحق بقوله فكلوا منها
الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على الوجه المأذون فيه وهو بطريق التحاء ويمنع من ذلك ولو فعله
كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى القرب به فيكون نظير هذا من الزكوة ما اداه الى الفقير بنية الزكوة
وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل في صورة ذبح شاة القصاب ولكن في المعنى والحكم عين
ولا تعتبر الصورة الا ترى ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية لا يتحقق الا من اهل التسمية
فعرفنا ان في المعنى غير الذبح ثم عند محمد رحمه الله رجوع الواهب لا يبطل التضحية لان رجوعه في القائم دون
ما تلا شيء منه والرجوع ينبني ملك الموهوب له فانما انعدم ملكه بغير اختياره وهو في حقه نظير لو هلك بعد الذبح

واذا احتملت الضحية ان تكون اصلا في ايامها ابتلاء من الله تع بنقصان يحصل في المالية بالضحية ولله تع وتقدس
ان يبتلي عباده بما شاء فلذلك لم يعتبر هذا الامر الموهوم وهو كون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا في
ايام النحر بالرأي في معارضة المنصوص المتيقن وهو الضحية في ايامها ما دامت تلك الايام باقية لفقدان
شرط الرأي فاذا فات المنصوص المتيقن بفوات وقته نقول انا وان ذلك الاحتمال لعدم امكان العمل
بالمنصوص فقلنا انه وجب العمل بالموهوم وهو اصالة التصدق بعين الشاة او بقيمتها مع احتمال اصالة الضحية
احتياطا كالامر بالفدية عن الصلوة والدليل على ان العمل بالموهوم كان بهذا الطريق وهو اعتبار اصالة التصدق
بعين الشاة او بقيمتها لا اعتبار خلافه عن الضحية وكونه مثلا للاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم
من التصدق بعين الشاة او بقيمتها الى الضحية ويوم الاضحية في العام القابل الذي ادرك له وقت يقدر فيه
على مثل الاصل اي على مثل الاداء التي وجبت في العام الماضي فلو كان وجوب التصدق بعين الشاة او بقيمتها
باعتبار الخلافة لوجب ان يعود الى مثل الاصل لعود وقته وسبطل الخلف وهو التصدق المذكور كما في الفدية
فانه اذا قدر الشيخ الفاني على الصوم قبل اداء الفدية او بعد اداءها يجب الصوم وتبطل الفدية اذ القدرة
على الاصل تبطل حكم الخلف ولان الفدية ليست ببدل مطلق عن الصوم لعدم معنى ابتلاء الصوم فيها بل اقيمت
مقامه في حق الثواب والسقوط بلا اداء للضرورة فتقدر بقدرها كذا في الاسرار وكما في الايلاء اذا فاء
باللسان تحكم العجز عن الوطي بسبب المرض ثم قدر على الوطي تبطل حكم الفيء باللسان وحيث لم يعد الى
المثل بعود الوقت علمنا ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها لم يكن على وجه الخلافة عن الاداء بل على وجه
الاصالة من الوجه الذي بيناه وهو ان التصدق هو المشروع في باب المال واذا كان اصلا من ذلك الوجه
ووقع الحكم بان التصدق اصلم يبطل ذلك الحكم بالشك بسبب احتمال ان الضحية اصل لانه تاكد بالوجوب
الله تعالى فلا يسقط بعد ذلك بالقدرة على الفائت كما في المتيمم اذا انقطع عن ايدي الناس فصلى الفائتة
بتيممه واداها هو بدون القضاء ثم قدر على مثله لا يعود حتى صاحب الحق اليه فكذا المثل في حق الله تعالى
بخلاف الفدية في حق الشيخ الفاني فانه انما صار اليها بشرط استمرار العجز عن الاداء والقضاء
الى الموت فاذا قدر على الصوم كان قادرا على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف لعدم شرط جواز الخلافة
على ما بينا فلذلك بطل حكم الفدية بخلاف صلوة الظهر يوم الجمعة فانه قام دليل على اصالة الظهر
فكان الظهر اصلا وان كان العبد مامورا باسقاط باداء الجمعة قال رحمه الله واما القضاء الذي
بمعنى الاداء الى قوله وانما وجب باعتبار الاداء قول القضاء الذي بمعنى الاداء هو مثل رجل ادرك
الامام في صلوة العيد في حال الركوع وخاف فوت الركوع ركع وكبر في ركوعه تكبيرات العيد لكنه لا يرفع
يديه لان في رفع يديه ترك سنة اخذ اليد وهذا التكبير قد فات عن موضعه وهو القيام اذ التكبير قربة بلا خلاف
لكونه تعظيما لله عز وعلا لكنه شرع في محله وهو القيام وقد فات عنه فكان قضاء من هذا الوجه
وهو غير قادر على مثل الفائت من عنده قربة ليصرف ماله الى ما عليه ويقيمه مقامه بطريق القضاء
اذ مثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع فان الشغل بالتكبير فيها لم يشرع فكان ينبغي ان لا يقضي ذلك

في الركوع كالقراءة وتكبيرات الافتتاح والقنوت وبه قال ابو يوسف رحمه الله لكن ذلك قضاء يشبه الاداء لان
الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل في الركوع كما في القيام وبه يفارق
القاعد اذ النصف الاسفل من القاعد مثل فكان للركوع شبهة بالقيام نظرا الى وجود معظم عين
القيام وهو استواء النصف الاسفل دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك الامام في ركوعه وشاركه فيه
يصير مدركا للركعة مع ان المشاركة بينهما لا بد منها لادراك الركعة فدل ان الراكع كالقائم واذا ثبت للركوع شبهة
القيام حقيقة وحكما فلا يتحقق الفوات ويكون من هذا الوجه اداء كما اذا ادرك الامام في حقيقة القيام فيوفق
بالتكبير احتياطا لانه عبادة والاحتياط فيها ان يجب بالشبهة ولا تسقط وهذا الحكم اي حكم تكبيرات العيد قد
ثبت بالشبهة اي بشبهة القيام فان شبهة كافية في حق اداء التكبير الا ترى ان تكبيرة الركوع في صلوة العيد
تحتسب من تكبيرات العيد وتلحق بها ولهذا تجب سجدة السهو بترك تكبيرة الركوع في صلوة العيد اذا كان الناسي
اماما او مسبوقا وان لم يجب سجدة السهو بترك في غير صلوة العيد وليست تكبيرة الركوع في حال محض القيام
بل فيها له شبهة القيام وهو الركوع واذا كان كذلك فاحتمل ان يلحق بتكبيرة الركوع نظائرها وهي تكبيرات
العيد حالة العجز واذا الحق بها نظائرها فوجب عليه التكبير في حال الركوع اعتبارا لشبهة الاداء كما سبق
تقريرها احتياطا وان كان قضاء في الحقيقة اذ العبادات مما يحتاط في بنائها والتكبير عبادة فان
قيل ان استواء النصف الاعلى احد شقي القيام فلما لم يثبت باستواء النصف الاسفل شبهة القيام كما
في حالة القعود وجب ان لا يثبت ايضا باستواء النصف الاسفل شبهة القيام قلنا القيام مع القعود
متضادان والمفارقة بين القاعد والقائم انما ثبت باستواء النصف الاسفل فلذلك اعتبر استواء النصف
الاسفل لا استواء النصف الاعلى ولان شبهة الشيء انما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها عنه والركوع
متصل بحقيقة القيام والقعود منقطع عنها فثبت للركوع مشاركة القيام في احد شقيه مع اتصاله به فلذلك
ثبت للركوع شبهة القيام لا للقعود فان قيل اذا سها عن تكبيرات العيد حتى ركع لم يأت بها في الركوع
ولو كان حال الركوع كحال القيام لاتى بها قلنا الامام متمكن من العود الى القيام حتى يأتي بالتكبيرات في
حقيقة القيام ولا حاجة له الى ان يأتي بالتكبيرات فيما هو مشبه بالقيام بخلاف هذا المسبوق فانه لا يتمكن
من الرجوع الى حقيقة القيام وهذا بخلاف القراءة والقنوت وتكبيرة الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبهة
بالقيام بوجه والحاصل ان تكبيرات العيد فيمن ادرك الامام في الركوع نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء عندهما
وعند ابي يوسف نظير القضاء المحض ثم لا مثل للتكبير عند الفوت فيسقط اصلا كتكبيرات التشريق اذا فاتت
عن وقتها وكذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين وجب قضاؤها في الاخريين لان محل القراءة جملة الصلوة
لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه تعالى امر بقراءة القرآن والامر للوجوب وقراءته خارج الصلوة
غير واجبة فتعين وجوبها في الصلوة على الجملة والاطلاق ليلا يؤدي الى اهمال النفل او لقوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة الا بالقراءة وكل ركعة صلوة فتكون محلا للقراءة ولهذا اذا استخلف الامام في الشفع الاخير امتيا
فسدت صلوته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما وان اداء فرض القراءة الا ان الشفع الاول تعين للقراءة

بخبر الواحد الذي يوجب العمل وذلك ما روى جابر وأبو قتادة الانصاريان رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة في الاخريين
بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وروى علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عنها كما تقال لسان الوزير لسان الامير وقد بقي للشفع الثاني
شبهة كونه محلا للقراءة لان محل اداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة والقيام في الاخريين مثل القيام
في الاوليين في الركنية وكون القيام محلا للقراءة من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداء السورة فيه اعتبارا
الشبهة كون القيام محلا للقراءة وان كان اداؤها فيه قضاء في الحقيقة لفوات محل القراءة بحكم خبر الواحد الذي
يوجب تعيين الاوليين للقراءة ولهذا لو ترك الفاتحة في الاوليين وقرأ السورة فيهما سقطت الفاتحة وهذا دليل
على ان قراءة السورة في الاخريين باعتبار شبهة الاداء بخلاف قراءة الفاتحة لان المشروع من الفاتحة في الاخريين
انما هو للاحتياط اذ شبهة كونها محلا لها ثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة
صلوة فتجب قراءة الفاتحة في الاخريين على هذا كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله عليه حتى انه
لو تركها ساهيا يلزمه سجدة السهو على هذه الرواية واذا كان كذلك فلم يستقم اعتبار معنى القضاء اذ لا يجوز
صرف الفاتحة الواجبة في الاخريين الى ما عليه وهو الفاتحة الفائتة من الاوليين لان الركعة تخلو عن واجبها
اولا لان القضاء صرف ماله الى ما عليه وليس له على هذه الرواية قراءة الفاتحة في الاخريين فانه يجب عليه قراءتها
فيهما فلا يستقيم اعتبار معنى القضاء بخلاف قراءة السورة فانها ليست عليه فيهما فصح قضاؤه هاهنا محل شبهة
الاداء واما على ظاهر الرواية فلا تقضى الفاتحة ايضا لان قراءتها انما وجبت بخبر الواحد بصفة ترتيب
السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة فذكرها قبل الركوع انه يقرأها ويعيد السورة فاذا انتقل الى السجود
فقد تم الانتقال وفات وصف المشروع بخبر الواحد واذا ثبت بخبر الواحد ثابت عملا فاذا تعذر عمله على
ما شرع سقط العمل فاما السورة فانما شرعت مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المتراخي مترتب
لا محالة فلم يسقط عنه وكذا لم يستقم اعتبار معنى الاداء بواسطة تكرار الفاتحة لان ما شرع منها مشروع
اداء على هذا التقدير لا قضاء فلو قرأها ثانيا اداء ايضا يلزم تكرار الفاتحة وتكرارها في ركعة واحدة
غير مشروع فلذلك تسقط الفاتحة لسقوط اعتبار معنى الاداء ايضا وفي هذا جواب عما يقال لما لم يستقم
اداء كما في السورة وجوابه ما مر ان قراءتها على وجه الاداء تؤدي الى امر غير مشروع بخلاف قراءة
السورة لما مر قوله والسورة لم تجب قضاء اي السورة لم تجب باعتبار القضاء اذ ليس عند القاضي
في الاخريين صلوة الفرض قراءة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجبت باعتبار الاداء وانها لا تؤدي
الى التكرار كما سبق ذكره فثبت بذلك ان قراءة السورة في الاخريين انما هي باعتبار الاداء للشبهة المذكورة
وان كانت قضاء في الحقيقة فتكون من القضاء الذي بمعنى الاداء وذكر الامام شمس الائمة السرخسي
نور الله ضريحه في تعليل هذه المسئلة وقال لان القيام في الاخريين محل للفاتحة اداء فلو قرأها على قد

القضاء كان معتبرا به مما هو مشروع في صلوته مع وجود حقيقة الاداء وذلك ليس في وسعه لان ولاية العبد فيتحقق
فوات قراءة الفاتحة بتركها في الاوليين لا الى خلف فلا بد من القول بسقوطها عنه اذ لا مثل لها صورة
او معنى يقام مقامها فان قيل ان لم يصح تكرار الفاتحة اداء فلم لا يصح تكرارها مع صرف احديهما الى القضاء
ولم يكن حينئذ تكرارا لها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب احدهما الى محل الاداء تقديرا كما صرف
بعض العلماء قول محمد رحمه الله فيما قضى السورة في الاخريين وجهرا الى السورة باعتبار انها مصروفة
الى محلها فلم يكن جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة من حيث المعنى قلنا لا يصح ذلك لان رعاية الصورة
واجبة ايضا وعلى هذا كان ظاهر الرواية فيما اذا قضى السورة في قول محمد رحمه الله وجهر مصروفا الى الفاتحة
والسورة جميعا لئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة فوجوب رعاية الصورة ثابت
في هذا قال رحمه الله فاما حقوق العباد فهي على تنقسم على هذا الوجه الى قوله احيانا لحقه في الوصف
اقول ان اقسام الاداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد ايضا على الوجه المذكور اما الاداء المحض
الكامل فهو رد الغاصب عين الحق في الغصب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه وتسليم البائع
عين الحق وهو المبيع الى المشتري على الوجه الذي اقتضاه عقد البيع واداء الدين ايضا من قبل الاداء المحض
الكامل وان كانت الديون تقضى بأمثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا فان قيل ينبغي ان يكون اداء
الدين اداء شبيه القضاء اعتبارا للحقيقة والحكم قلنا لا يمكن ذلك خصوصا في باب الصرف والسلم
لان الاستبدال فيهما حرام فاعتبار شبهه بالقضاء يوجب الحرمة واعتبار شبهه بالاداء لا وجه له فكان
حراما ترجيحا لجانب الحرمة على ما هو خصوصا في باب الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة بالحقيقة
وليس هو بحرام بالاجماع فعلم انه من قسم الاداء المحض الكامل اولان القضاء يبنى على الاداء فاذا لم يمكن
الاداء لم يكن القضاء لانه خلف عن الاداء وشرط صحة الخلف امكان الاصل واعتبر هذا بوجوب الكفارة
فيمن حلف ليمسن السماء وعدمها في يمين الغموس ومسئلة الكون اذا الاصل وهو البر ممكن في الاول دون
غيره واذا كان امكان الاصل شرطا فلو جعل تسليم الدين قضاء لاقتضى امكان الاداء وليس كذلك اذ لقضاء الدين
طريق واحد فعلم انه اداء حكما فان قيل يرد على ذلك قضاء صوم الحائض فان الصوم منها لما كان ممكنا
اداء ومع ذلك صح القضاء الذي هو خلف عن الاداء قلنا لا يرد عليه ذلك لان اداء الصوم منها ممكن قياسا
لان الحيض لا يمنع صحة الصوم كالجنابة وانما جوزاداؤه منها بخلاف القياس فكان الاداء ممكنا قياسا
فيبنى القضاء على الاداء الممكن قياسا فيجوز القضاء ولم يقل بان تسليم الدين اداء قاصر لانه ادى
ما عليه من الجياد وانما القاصر هو اداء بدل الصرف والمسلم فيه زيفا ورديا فالاداء باعتبار ان الزيف
من جنس الدراهم والردي من الحنطة من جنس الحنطة والقصور باعتبار صفة الجودة التي يقع عليها مطلق
العقود وخلو ذلك من القاصر وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف اداء كامل لان الاستبدال فيهما حصل
فتحول المقبوض عين ما استحق بالعقد حكما وان كان عينه حقيقة اذ الواجب بالعقد دين والمقبوض عين
والعين غير الدين فان قيل ينبغي على هذا ان يكون تسليم الاثمان في سائر البيوع قضاء لا اداء اذ الديون

تقضى بأمثالها والاستدلال غير حرام قلنا ان الاداء تسليم عين ما وجب بسببه الى مستحقه وتسليم ما وجب
بالعقد بهذه المثابة حكما فيكون اداء اذ لو كان مثله لكان بدلا وهذا الاستدلال يشترط التراضي فلم نشترط
ذلك وتسليم الايمان بدليل ان المشتري اذا اتى بما وجب بالعقد يجبر البائع على القبول فعلم انه عين ما استحق
بالعقد واما الاداء القاصر فمثل ان يغصب عبدا فارغا فيرده مشغولا بالدين بان استهلك مال الغير
او كان ماذونا فلحقه الديون او بالجناية بسبب كان عند الغاصب بان يقتل عزه او يقطع طرفه ومعنى
القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وكذلك اذا سلم البائع المبيع مشغولا بالجناية
او الدين او ما اشبه ذلك كالغاصب اذا غصب عبدا صحيحا ورده مريضا او مشجوجا وكما اذا حبلت
الجارية المغصوبة او تعيبت بعيب آخر ثم سلمها البائع مشغولة بذلك الى المشتري حتى اذا هلك العبد
المبيع وذلك الوجه بان قتل عند المشتري بالجناية الموجودة عند البائع انفسخ التسليم عند ابي حنيفة
رحمه الله عليه لكونه تسليما قاصرا ويكون الرد موقوفا فان برئ عن ذلك الشغل تم البيع عنده ويصير الاداء
كاملا وكذا الحكم في الغصب فان الرد فيه موقوف عنده فان برئ المغصوب من ذلك الشغل تم الرد والا انفسخ
وعندهما لا ينفسخ التسليم لكونه تسليما كاملا لان العيب لا يمنع تمام التسليم وكون المملوك مشغولا بالجناية
ونحوها عيب عندهما فعلى اصلهما صح الرد بلا توقف ولو تلف لا ينفسخ لان وجود العيب مع قيام العين
لا يمنع صحة الرد عندهما فيصح الرد ولا يلزمه القيمة عند التلف واذا كان الاداء قاصرا فيما سبق لما ذكرنا
انه لم يرده على الوصف الذي استحق عليه فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك المغصوب او زيد المغصوب
منه قبل الرفع الى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب شيء لقصور الصفة قلنا اذا دفع الى
ولي الجناية او بيع في الدين انفسخ التسليم ورجع المالك على الغاصب بقيمته اعتبارا للمعنى واداء
الزيوف في الدين اذا علم بما ذكر من الزيوف صاحب الحق وهو الدائن اداء باصله لانه وان وجب على
المديون الجياد لكن الزيوف من جنس حق الدائن لانها من جنس الدراهم لكونها من الاثمان لكن ليس
باداء بوصفه لعدم الوصف اذ المديون لم يؤد الجياد وقد وجب عليه الجياد لا قضاء مطلق العقد السلامة
عن العيب فاذا لم يؤد الجياد صار الاداء قاصرا ولهذا كان للدائن ان يفسخ اداء المديون ويأخذ ما كان
له عليه من الجياد ما دامت الزيوف المؤداة قائمة في يد الدائن احياء لحقه ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله عليهما ان الزيوف اذا هلكت عند القابض وهما للدائن بطل حقه اصلا لان الجياد لما كان
اداء الزيوف اداء باصله صار القابض مستوفيا حقه وبطل وصف الجودة لانه لا مثل له صورة ومعنى
لما مر ان تسليم الجودة منفصلة غير ممكن وان الجودة غير متقومة شرعا عند المقابلة بجنسها ولانه لا يمكن
التوصل الى وصف الجودة الا بابطال اداء الاصل وفسخه بان يرد الى المديون مثل ما قبض وذلك انما
يكون اذا ضمن للمقبوض منه اذ الرد متى ترتب عليه والقبول بذلك غير مستقيم اذ الانسان لا يضمن مال نفسه
لنفسه والمقبوض ملك القابض فلا يكون مضمونا عليه له لكونه غير معهود في الشرع فان قيل لا بعد ان يكون الشيء
ملكا للرجل ويكون هو مضمونا عليه الا ترى ان كسب المأذون له للمديون ملك المولى وهو مع ذلك مضمون عليه

وكذلك المرهون مضمون على الراهن وان كان ملكا له باعتبار الفائدة وهذا الضمين هنا فائدة وهي احياء حق
صفة الجودة قلنا ليس ما ذكرته نظير ما قلنا لان كلا منا فيما اذا كان الضمان له مع انه مضمون
عليه واما ما ذكرته من المسئلتين فالضمان هناك يجب للغرماء فلا منافاة فيه واستحسن ابو يوسف
رحمه الله فاوجب رد مثل المقبوض لاخذ الجياد احياء لحقه وهو الوصف لان حقه وهو الوصف مرعي
ويتعذر رعايته منفصلا عن الاصل كما مر فيرد القابض مثل المقبوض حتى يقام ذلك مقام رد العين
عند تعذر رد العين ويتعلم به اصل الاداء فيطالبه بالاداء المستحق بسببه وجواب ذلك يعلم مما سبق
بتقريره والفرق لابي يوسف رحمه الله بين هذه المسئلة وبين ما اذا ادى المزكي خمسة زيوفا الى الفقير
عن خمسة جياد حيث لا يجوز للفقير ان يرد مثل المقبوض لاخذ الجياد عنده خلافا لمحمد رحمهما الله
هو ان الفقير انما اخذ بحكم الكفاية من الله تعالى وتقدس لا من المعطي اذ رزاق العباد على خالقها كما قال
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالذي اخذ الفقير من الزكوة انما هو من الله تعالى
كون الزكوة حقه تعالى ابتداء على ما عرف واذا كان كذلك فلا يجوز له الرد الى غير صاحب الحق ولهذا
لو كانت قائمة في يد الفقير لا يتملك من ردها واخذ الجياد ولا كذلك هنا اذ الحق للدائن وحقه الوصف
مرعي والفرق لمحمد رحمه الله انا لو اوجبنا قيمة الجودة فيما نحن فيه يحقق الربوا ولا يتحقق ذلك
في الزكوة لان الربوا بين المولى وعبده ومن جملة الاداء القاصر ما اذا سلم البائع المبيع وهو مباح الدم لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى لعقد اذ العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في
يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجع بجميع
الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لقصور الاداء فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار
الاداء قاصرا فجعل كان الاداء لم يوجد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يرجع بنقصان العيب
اذا الاداء قاصر لعيب في المحل فان محل الدم في المملوك عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما دام
المحل باقيا فاما اذا فات بعيب حدث عند المشتري وهو قتل ولي الجناية لم ينقض به اصل الاداء
وقد تلف هنا بفعل احدثه القاتل عند المشتري باختياره لكن ابا حنيفة رحمه الله عليه قال استحقاق
هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال التلف على اصل السبب قال رحمه الله
والاداء الذي هو في معنى القضاء الى قوله وهذه الجملة في نكاح الجامع مذكورة اقول الاداء الذي
بمعنى القضاء مثل ان تزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد لغيره فاستحق الاب وجبت قيمته للمرأة
وان لم يقض القاضي بقيمته للمرأة على الزوج حتى ملك الزوج ابا المرأة بوجه من وجوه الملك واسبابها
لزمه تسليم ابي المرأة اليها لانه عين حقها فان قيل ينبغي ان لا يجب تسليمه على الزوج لانه ظهر انه ملك
الغير فلم تكن التسمية صحيحة قلنا كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى انه لو تزوج
امرأة على عبد الغير صحت التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه يصار الى قيمته لا الى مهر المثل وهذا بخلاف
مسئلة البيع وهو انه اذا باع عبدا وسلمه الى المشتري واستحق زيد المشتري ثم ملك البائع لا يلزمه تسليمه

السرخسي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير فان استحقه رجل فقضى له بطل ملكها
وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته فان اشتراه الزوج من المستحق او ملكه بوجه من الوجوه فاراد ان يدفعه اليها
فابت فانها تجبر على اخذه فان طلبت هي فابى فانه يجبر على تسليمه اليها وهذه الجملة التي سبق ذكرها في هذا
القسم من الاداآت مذكورة في نكاح الجامع اي الجامع الكبير فان الجامع اذا ذكر على سبيل الاطلاق ينصرف الى الجامع
الكبير في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة الى قوله على ما ذكرنا قول
ويتفرع بالجملة التي مر ذكرها من ان الاداآت متنوعة الى الانواع المذكورة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك
ولم يعلم ان ذلك المطعوم هو ما غصبه منه لم يبرأ عن الضمان عند الشافعي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله
طعاما اي طعاما يؤكل خبزا كان او لحما مطبوخا اما اذا كان دقيقا فخبزه فاطعمه المالك لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق
وانما قيد بقوله فاطعمه المالك ليظهر موضع الخلاف فانه اذا جاء المالك الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام
المغصوب من غير اطعام الغاصب المالك فانه يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق وانما الخلاف في اطعام
الغاصب المالك فعند الشافعي رحمه الله احد قوليه لم يبرأ لانه ما اتى بالرد الماموربه لكون الاطعام ليس
باداء ما امر باداءه لانه غرمه بذلك فانه انما اقدم على الاكل بناء على انه اكرم ضيفه اذ المرء لا يتحامى ولا يأنف
في العادات عن مال الغير عند اباحته ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله بل حمله الى عياله فاكلوه معهم والغرور غير
ماموربه شرعا فبطل كون الاطعام اداء للماموربه نفيا للغرور وقلنا ان الغاصب يبرأ عن الضمان
لان الاطعام اداء حقيقة لان الرد واجب على الغاصب وقد اتى به اذ عين مال المالك وصل الى
يده فيخرج الغاصب عن العهدة وان لم يقبض المالك لانه اتى بما عليه والاخذ ليس بواجب على المالك حتى
يبطل جعله ولو كان الاداء قاصرا لتم بالهلاك كما اذا ادى الزيوف مكان الجياد ولم يعلم القابض
حال المقبوض وهلك في يده فانه يتم الاداء بالهلاك وكيف لا يتم الاداء ههنا وهو في الاصل كامل لوصول
عين ماله الى يده من غير تغيير ثم هلك في يده غاية ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد الماموربه
ولكن تناول المغصوب منه العين المغصوبة كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب وقد مر ان المغصوب
منه اذا جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ من الضمان
فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو ان الغاصب غرّ المالك بذلك حيث لم يعلمه ان المطعوم هو ملكه الذي
غصبه منه ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله الى آخره فانما وقع المالك في ذلك لجهله بان هذا طعامه والجهل لا يبطل
الاداء لانه ليس بعذر اذ هو في موضع الجلاء لان الغاصب ظالم وتوقع الاحسان من الظالم جهل واضح
وكفى بالجهل المعهود وهو الجهل في موضع الجلاء عذرا فلم يكن عذرا ولان الاخذ غير واجب على المالك
حتى يبطل جعله والاداء والرد واجب على الغاصب وهو عالم بالرد فيخرج عن العهدة لانه اقام ما عليه وجعل
المالك لا يضمن لانه لا يمتنع الماموربه شيء واذا كان كذلك فكيف يكون جعل المالك بان ذلك الطعام ملكه عذرا
في تبديل اقامة الفرض اللازم وابطال ما وجد منه وهو الرد الى المالك اذ رد العين الى المالك فرض لازم
ولو تصرف المالك في ملكه مع جهله انه ملكه لم يمنع ذلك صحة تصرفه الا ترى ان من اشترى عبدا ولم يقبضه

الى المشتري وههنا لزم الزوج تسليم الاب الى المرأة والفرق انه انما جاء هذا من قبل عدم انفساخ
النكاح ووجود انفساخ البيع لان الموجب للدفع هو البيع وهو قد انفسخ بخلاف النكاح فاذا لم يسمح بالاستحقاق
فكان الموجب للدفع وهو النكاح باقيا فثبت موجبه وهو الدفع كذا اشار في الجامع الكبير للصدر الشهيد
رحمه الله واذا كان كذلك لزم الزوج تسليم اب المرأة اليها لكونه عين حقها الا انه اداء في معنى القضاء
لان تبدل الملك وجب تبدل العين حكما فكان ما سلم اليها عين حقها الكائن في المسمى لكن بمعنى المثل اي بمعنى
القضاء فكان ذلك اداء بمعنى القضاء وانما قلنا ان تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما لوجهين اجمالي
وتفصيلي اما الاول فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر ووضعته بين يديه
والقدر كانت تغلى باللحم فقال صلى الله عليه وسلم لها ألم نجعل لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به
علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة ولنا هدية مع ان العين واحدة فعلم بهذا ان تبدل
الملك موجب تبدل العين حكما واما الثاني فلان تبدل الملك صفة له وتبدل الصفة لحل التصرف وحرمته
يتبدل العين الا ترى ان الخل والخمر عينان مع ان اصلهما وجوهرهما لو كانت الحالتين واحد وهو ماء العنب
فعلم ان تبدل الصفة يتبدل العين حكما فان قيل كيف تكون تلك صدقة لبريرة وهي كانت مكاتبة لعائشة
رضوان الله عنها ومولى القرشي حرمة الصدقة فينبغي ان تحرم الصدقة لها قلنا ان ثبت الرواية
ان حرمة الصدقة ثابتة في بني هاشم دون غيرهم فالسؤال غير وارد وان ثبت حرمة الصدقة على القرشي
ايضا فنقول الرواية محفوظة ان صدقة التطوع يجوز دفعها الى بني هاشم وكون الصدقة لحما امارة كونها
تطوعا اذ اللحم لا يتصدق به في العادة الا تطوعا ونقول ان دفع الزكوة الى مكاتب الهاشمي يجوز لقوله
تعالى وفي الرقاب فانه مطلق فالاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه بقي انه كانت مكاتبة ويحتمل ان
التصدق باللحم عليها كان في حال كونها مكاتبة فيحمل عليه قوله ولهذا قلنا اي ولاجل ما سبق ان تسليم
اب المرأة اليها تسليم عين حقها في المسمى فكان اداء قلنا ان الزوج اذا ملك اباها لا يملك ان يمنع المرأة
اباه لانه عين حقها ولكون ذلك بمعنى القضاء قلنا انه لا يعتق عليها بوها حتى يسلمه الزوج اليها او يقضي
القاضي بالاب لها لان تسليم عينه مثل من وجه لما سبق ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فلا تملك المرأة
اباها الا بالتسليم او بالقضاء ولهذا قلنا اذا اعتق الزوج اباها او كاتبه او باعه قبل التسليم اليها صح كلوجود
مثلا من وجه كما سبق بيانه وعلى الزوج قيمة الاب ولهذا قلنا ان القاضي اذا قضى لها بقيمة ابيها على
الزوج قبل ان يملكه الزوج ثم ملكه ان حقها لا يعود الى الاب بناء على معنى القضاء لانه استقل حقها
الثابت في ابيها الى قيمته بقضاء القاضي فلا يعود الى ابيها ولو لم يكن في تسليم الاب معنى القضاء لعاد
حقها الى الاب كمن غصب عبدا وغيبه فقضى القاضي بقيمته على الغاصب ثم حضر العبد فان حق
المغصوب منه يعود الى العبد اذ ليس في تسليم العبد شبهة القضاء وانما هو اداء محض ولهذا لو سلم
الزوج اباها اليها بعد قضاء القاضي بالقيمة لم يكن ذلك اداء مستحقا بالتسمية بل مبارلة بالقيمة التي
تقرر حقها فيها حتى انها اذا لم ترض بذلك لا تجبر على القبول بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة كذا ذكره شمس الائمة

فقال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه
ويجعل ذلك قبضا ولزمه الثمن لكونه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا ههنا
واما الغرور فما كان الارز احباب الغاصب بان هذا طعامي واداء الواجب انما هو رد وضع الطعام بين
يدي المالك وتمكينه منه ولا خلل في ذلك فيكون الغرور ههنا غير الواجب وهو الاداء والتمكين ثم الموقع في
الغرور وهو الجهل كما سبق فلا يكون عذرا والعادة التي ذكرها وهي الرغبة في اكل مال الغير وعدم التحامي
عنه فهي مخالفة للديانة الصحيحة فكانت لغوا انما قيد بالصحيحة لان الموضع موضع الاباحة فلا يكون
تناول مال الغير مخالفا للديانة مطلقا بل كان ذلك مخالفا للديانة المتقي المحترز عن الشبهة غاية الاتقاء
والتحرز رجوعا الى قوله صلى الله عليه وسلم كل من كل يمينك وهذا لانه لا يعلم يقينا عدم شبهة الحرمة في مال
نفسه يعلم ذلك بالتأمل في نفسه فلان كان من عادة المتقين غاية الاتقاء ان لا يلتقطوا بظاهر الحل شرعا بل
يتفحصون غاية التفحص ويتحرزون مما فيه وهم شبهة الحرمة وذلك لا يحصل في تناول مال الغير بحرد
الاباحة فلان كان تناول مال العين بحرد الاباحة مخالفة للديانة الصحيحة اي للتقوى القوية لان الديانة
القوية يقتضي ان يحترز عن مال العين اكثر مما يحترز من مال نفسه لانه لا يجوز لانسان ان يفعل بمال الغير ما يجوز له
ان يفعل بمال نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة واذا كان كذلك لا يكون مثل هذه العادة
مبطلا للاداء الواجب الذي هو الاداء الكامل لان عين صاحب الحق وصلت اليه من عين بعينه كما زلنا وما
كان واجبا في الايصال يصرف الى الواجب وان اوصله باي طريق كان ثم هذا الخلاف ايضا فيمن غصب
ثوبا ثم كساه الغاصب المالك فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه فلا شيء له على الغاصب عندنا خلافا لما ذكر في المبسوط
قال رحمه الله واما القضاء بمثل معقول الى قوله فخيرنا بين الوجهين اقول لما فرغ من بيان انواع
الاداء المتعلقة بحقوق العباد شرع في بيان انواع القضاء المتعلقة بحقوقهم فقال واما القضاء بمثل
معقول الى آخره اعلم ان القضاء المذكور على ثلثة اقسام قضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضاء
هو في حكم الاداء اما الاول فمثل ضمان المغصوب عند الاتلاف فان الغاصب يؤدي مالا من عنده هو مثل
لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب فكان قضاء لا اداء لكنه بمثل معقول وهذا القسم الاول نوعان كامل
وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو في المثليات كالمكيل والموزون والدليل الاصل في ضمان العدوان
وباب القصاص حقيقا لجبر حق المتلف عليه حتى كان المثل صورة ومعنى بمنزلة الاصل من كل وجه
فكان ذلك سببا على المثل معنى لا صورة لانه تمام المقصود واذا كان كذلك فلا يصار الى المثل معنى الا
عند الصورة كما لا يصار الى المثل الا عند تعذر رد العين حتى لو اراد اداء القيمة مع وجود المثل في
ايدي الناس كان للمغصوب منه ان يمتنع من قبوله واذا انقطع من ايدي الناس فحينئذ يتحقق الضرورة
فيعتبر المثل معنى وهو القيمة وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق مؤاته وانما عدل بتسليم القرض من باب
القضاء لان الاداء الكامل فيه ممكن وهو رد عين المقبوض اذا كان موجودا عند المستقرض واما اذا
انفقه فان ما يسلمه مثل لما انفقه فكان قضاء بخلاف قضاء الديون فانه من باب الاداء الكامل لان رد

عين المقبوض غير متصرف فيه فقام القضاء مقام الاداء الكامل ضرورة فان قيل ينبغي ان يكون القرض قضاء
يشبه الاداء لانه قضاء من حيث الحقيقة واداء من حيث الحكم لان القرض اعارة فيكون المؤدى عين ما قبض
حكما ضرورة جريان الربوا في النقد بالنسيئة فيصير كتكبيرة العيد في الركوع فانه قضاء يشبه الاداء وكالسورة
اذا فاتت عن الاوليين فقرئت في الاخريين قلب التكبير في الركوع اداء من وجه لان محل الاداء باق
من وجه كما سبق بيانه وكذا قراءة السورة في الاخريين فلذلك كان قضاء فيه معنى الاداء اما ههنا وقد
فات محل الاداء بعد الانفاق من كل وجه فلم يكن له شبه بالاداء فذكر في قسم القضاء المحض واما جعل المؤدى
في القرض عين ما قبض حكما لضرورة قضاء حاجات الناس فما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يظهر
في كونه اداء واما المثل القاصر فالمثل معنى لا صورة كالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله كالرطب وفيما لا مثل
له كالحيوان لان حق المستحق في الصورة والمعنى لكن الحق في الصورة وقد فات للعجز عن القضاء به اذ لا مثل له
اولانه قد انقطع مثله صورة فبقي الحق في المعنى ولاجل ان المثل الكامل وهو المثل صورة ومعنى مقدم على المثل
معنى قال ابو حنيفة رحمه الله عليه فمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء ان القاطع يقطع ثم يقتل
ان شاء الولي لان القطع ثم القتل مثل كامل لانه مثل للاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل قاصر
لكونه مثلا معنى لا صورة فكان الرأي الى الولي في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بل الولي يقتل
القاطع ولا تقطع يده لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق من القاتل لموجب القطع وهو ازهاق الروح
بالسراية نظرا الى عرض القاطع والا لما كان مباشرا للقتل بعد فعلم بذلك ان مراده من قطعه قتله فصار
امر الجناية وشأنها وهي القطع يؤول الى القتل نظرا الى غرض القاطع واذا كان كذلك فالقتل من الولي
مثل كامل فلا تصار الى القطع وقلنا هذا كما ذكرتم من جهة المعنى انما من جهة الصورة في باب جزاء الفعل
فليس كذلك لان التشفي انما يتعلق بصورة فعل الجاني الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع وهو السراية
لان بعد القتل لا يمكن سراية القطع الى القتل فكان قتله بمنزلة البرء من القطع من حيث ان المحل يفوت به
فلا يتصور السراية بعد فوات المحل فيجعل كالبرء من هذا الوجه ولان القتل علة مبتدأة اي مستقلة لازهاق
الروح الصالحة لحكم الجزاء فوق الاول وهو القطع حتى اذا كان القاتل غير القاطع بان قطع يد شخص وقتله
آخر كان القصاص في النفس على القاتل خاصة والارش على القاطع فعلم بذلك ان القتل يصلح ماحيا اثر
القطع كما يصلح محققا لموجب القطع لما سبق بيانه اولان القتل بعد القطع يكون اتماما للفعل الاول لان القطع
محتمل ان يسري فيموت من قطعه فكان قتله بعد القطع تحقيقا لتلك السراية وهذا لانه يحتمل ان يكون مراد
القاطع من القطع القتل فكان قتله بعد ذلك محققا لموجب القطع فكانت الجنايتان متحدة من هذا الوجه وعلى
تقدير تجوز القطع كانت الجناية متعددة فلذلك خيرنا الولي بين الوجهين ان شاء مال الى وجه التعدد
فقطعه ثم يقتله كالوبرء ثم قتله وان شاء مال الى وجه الاتحاد فيقتله ابتداء من غير سابقة القطع والمثل
واجب في ضمان والاول هو المثل الكامل والثاني هو القاصر وانما قال رحمه الله في باب جزاء الفعل
لان في باب ضمان المحل لا تراعى الصورة فاني من قطع احدى قوائم دابة انسان ثم اتلفها يجب على المتلف

قيمة الاتلاف بحسب ولو كانت الصورة معتبرة لكان ضمان الغصان واجبا ثم القيمة بالاتلاف وقال
زفر يخير المالك ولو كان لكل واحد
من الجنايتين جان على حدة وهما جميعا عمدا او خطأ او احدهما عمدا والآخر
خطأ اخذ كل واحد منهما بجنايته وانزل المحوناب وغيرهذا ايضا فانه اذا رمى انسان الى الصيد بدون التسمية
وجرحه ثم ادركه حيا وذكاه حل فعلم بان الفعل الثاني ماح اثر الفعل الاول ولو لم يجح لما حل بالذكاية
اليه وقعت الاشارة في قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم فالشارع جعل الذكاية ماحية لان اكل السبع وجرحه
لانهما لو كانت محققة للاول ههنا لحرم اكله قال رحمه الله ولهذا قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة الى قوله على
ما نبين اقول ولاجل ان المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع
المثل عن ايدي الناس واسواقهم لاعن خزائن الملوك الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لان المثل
القاصر وهو المثل معنى ليس بمشروع مع احتمال الاصل ولو المثل صورة ومعنى ولا يسقط هذا الاحتمال الا بقضاء
القاضي او ما لا اصل بقدر الامكان وقال ابو يوسف رحمه الله بالانقطاع يتحقق الفوات وهو غير موجب
للضمان انما الموجب اصل الغصب فتغصب قيمته وقت الغصب لان القيمة خلف عن رد العين والخلف يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل وقال محمد رحمه الله تعتبر قيمته يوم آخر اوقات وجوده لان الضرورة تتحقق
عند انقطاعه عن ايدي الناس ولما سبق ان المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لم تضمن منافع الاعيان
بالاتلاف تعويضا لان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين ومنافع المال وبين المنافع لا صورة ولا معنى
اما الصورة فلا شك فيها لان العين ذات والمنافع ليست كذلك واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت
اعراضا لا تبقى زمانين والاعيان تبقى وبين ما تبقى وبين ما لا تبقى تفاوت كثير يوجب المعنى وليس للذي لا يبقى
صفة التقوم لان مالية الاشياء لا تسبق وجودها ضرورة اولانها صفة من الصفات وانما تستدعي
المحل وبعد وجودها لا يسبق تقومها الاحراز او الاقتناء كالصيد والحشيش والماء وهذا لان التقوم
ينبني عن خطر المحل والخطر انما يثبت اذا كان ماله الخطر ممنوعا عن الاخذ اما اذا كانت الايدي
تتصل اليه من غير منازعة ومدافعة لم يكن خطيرا فلذلك علق التقوم بالاحراز والمنافع اذا وجدت
لم تحتمل البقاء والاحراز لكونها اعراضا فلم يثبت لها صفة التقوم بحال فتبين بهذا انه لا مالية في المنفعة
فلا تضمن بما فيه المالية وهو الاعيان المتقومة ولان من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير
مثله ليتم العين لا تضمن بالمنفعة فقد عرفنا انه لا مماثلة بين العين والمنفعة ولان المنفعة لا تضمن بالمنفعة
فان المحرزات المبنية على تقطيع واحد في موضع واحد وتوجر باجرة واحدة لا تكون منفعة احداها مثلا
للمنفعة الاخرى في ضمان العدوان بالاجماع مع وجود المماثلة بينهما صورة ومعنى والمثل صورة ومعنى
مقدم في الضمانات على المثل معنى بلا صورة وحيث لم تضمن بمنفعة مثلها صورة ومعنى دل ان
المنافع ليست بمال ولان المنفعة عند الخصم تضمن بالدراهم والدنانير وهما لا تضمنان بالمنافع
ولو كانتا مثلا للمنافع حيث ضمنت بهما صارت المنافع مثلا للدراهم والدنانير ضرورة ان المماثلة
من الاسماء الاضافية وحيث لم تضمن الدراهم والدنانير بالمنافع دل ان المنافع لا تماثلهما واذا لم تماثلهما

دل انهما لا يماثلان المنافع فلا مماثلة اذن بين المنافع والدراهم والدنانير واذا كان كذلك فلا ان لا تضمن
المنفعة بالعين ولا مشابهة بينهما لا صورة ولا معنى كان اولى فان قيل ينبغي على هذا ان لا يجوز عقد الاجارة
لكون المنافع معدومة غير متقومة وعقد المعاوضة يستدعي المالية فالمنافع اذن قابلة لصفة المالية تبعا لها
والا لما اتصفت بصفة المالية بالعقد لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم
قلنا جواز عقدها بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة عن المنفعة بدليل انه لو اضاف
العقد الى المنافع وقال آجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا فسدت الاجارة لذلك في المقوم ولهذا اذا
وجدت المنفعة انتقل العقد من العين الى المنفعة كالانتقال من الخلف الى الاصل ولهذا قال مشايخنا
رحمهم الله ان عقد الاجارة يحكم العقود انما قامت العين مقام المنفعة قضاء لحوائج الناس فان كل
واحد منهم يحتاج الى دار يسكن فيها ورب انسان لا يجد ثمن دار شرعا فالشرع جوز عقد المنافع
لذلك واذا اقيمت العين مقام المنفعة كان المعقود عليه العين وهي مال متقوم واقامة العين مقام المنفعة
عند الحاجة امر مشروع بالاجماع وهذا الوجه وهو اقامة العين مقام المنفعة اصح مما قال ان الشرع جعل
المعدوم كالموجود فانبت احراز المنافع بناء على جواز العقد فتثبت تقومها بحكم العقد لحاجة لما سبق
ان المنافع لا يتقوم بحال واقامة العين مقام المنفعة امر مشروع عند الحاجة فلا حاجة الى جعل المعدوم
كالموجود وعند المتقوم كالمتقوم من غير ضرورة فان قيل ان المنافع قد تقومت بنوع باب العقود بالاجماع
الحاجة وليس الى التقوم فيه حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير تقوم كبدل الخلع والعتق وهذا يدل على
انها متقومة قبل ورود العقد عليها قلنا لا يلزم ذلك لان تقوم المنافع نوع باب العقود ثابت بخلاف القياس
عند التراضي لما سبق ان التقوم لا يحصل من غير احراز بعد الوجود والاحراز يفتقد الى البقاء والمنافع
فلا تثبت التقوم وانما ثبت تقومها نوع باب العقود بخلاف القياس عند التراضي كما مر ذكره لكنا تركنا القياس
بالاجماع وليس نوع الغصب تراض فلا تثبت التقوم ولا يلزم الاستبدال نوع الخلع لان ذلك ثابت بالنص
بخلاف القياس ايضا عند التراضي وكذا لا يلزم اروش الاطراف وديات النفوس لان الآدمي مكرم معصوم
نوع نفسه واطرافه فكان ذلك من ضرورة وجوب الصيانة له من باب التقوم ولان وجوب البدل هناك بمقابلة
العين لا بمقابلة المنافع وقوله وليس الى التقوم حاجة ممنوع فان الحاجة اليه متحققة وانما قلنا ان تقوم
المنافع ثابت عند العقد بالتراضي لان الله عز وعلا شرع ابقاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله تع ان تبتغوا
باموالكم وهذا لا يقتضي ان لا يشرع ابقاء البضع من غير المال اذ الاحلال موصوف بهذه الصفة فتكون هي شرطا
ولا وجود للمشروط الا عند وجود الشرط كما اذا قال رجل لغيره اعط هذه الدراهم لرجل عالم فانه لا يتمكن من
دفعه الى رجل غير عالم ولان الابضاع للاصاق فلا بد من الصاق المال بالنكاح وجوبا وانما تضاف الاموال
البتاء قوله تعالى باموالكم بواسطة احرازنا اياها لا غير اذ لا صنع لنا في الاعيان لما عرف بخلاف الافعال
فان لنا فيها صنعا وهو الكسب ثم الله تعالى شرع ابقاء الابضاع بالمنافع كدعوى الغنم بقوله تعالى على ان تأجرني
ثماني حجج ولهذا جاز ان يتزوج الرجل امرأة يدعي عنها سنة ويكون ذلك مهرا لها واذا كان كذلك كانت

المنافع مستوفىً عند العقد بالتراضي اذ لولا ذلك لما جاز دعي الغنم بمثلها لان شرعية الاجارة انما هو بالمقوم ولا
نقال ان المنافع جعلت امثالا للاعيان في باب العقود ولم تعتبر التفاوت الفاحش بينهما فكذا لا تعتبر ذلك
في ضمان العدوان ونجعل المنفعة مثلا للعين لانا نقول هذه المقايسة باطلة لان للرضا اثرا في ايجاب اصول الاموال
كالبيع وفصولها كالثمن الا ترى ان المال يجب بالشرط مقابلا بغير مال كاعتاق العبد على المال وخلع المرأة
عليه كبدل الدم ويجوز بيع عبد قيمته الف درهم بالوف فثبت اصل المال في المسئلة الاولى والفضل في الثانية
بالتراضي والرضا ليس بموجود في ضمان العدوان فلا يثبت شيء مما ذكرناه بالعدوان وهذا قياس لا يقوم الا
بوصف يقع به المفارقة بين الاصل والفرع وهو وجود التراضي في باب العقود وعدمه في باب العدوان
وكل قياس هذا شانه فهو باطل على ما سيأتي بيانه في باب القياس وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو بول وكذا قولهم هذا مكان
لا يصح التكفير بما عتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابة وفي بعض نسخ هذا الكتاب مكان ما سبق بيانه
لان المقوم لا يسبق الوجود الى آخر اي لا يقوم الشيء لا يسبق وجوده وبعد وجوده لا يسبق
احرازه وافناءه كالصيد والحشيش والاعراض لم يقبل هذه الاوصاف اي الوجود من بين والاحراز
والافناء فلا يثبت تقوم الاعراض وهي المنافع الا ان ثبت احرازها اي احراز الاعراض بولاية
العقد حكما شرعيا بناء على جواز العقد فلا يثبت تقوم المنافع في غير موضع العقد ولان التقوم في حكم العقد
ثبت مقام العين مقام المنافع للحاجة الى ذلك وهذه الحاجة انما تتحقق في العقد فيثبت هذا الحكم
فيما يترتب على العقد من الضمان الا ترى ان ضمان العقد جائزا كان او فاسدا يجب بالتراضي ويستوي عليه
الاعلى التساوي والتراضي يتحقق مع انعدام المماثلة فوجب بناء تقوم المنافع على التراضي وضمان العدوان
يعتمد اوصاف العين فانه اذا غصب حيث يجب عليه ضمان الجنيد الى غير ذلك من اعتبار اوصاف العين في الضمان
الا فيما لا يمكن ايجاب الضمان عليه بخواهد اذ الصورة فيما لا مثل له والرجوع الى اوصاف يمنع تقوم المنافع
لان ضمان العدوان يستدعي المماثلة لانه ضمان جبران فيقتضي جبر مافات لان الزائد اذا وجب في الزائد
على الاول ضرورة ومال الغاصب معصوم مصون فنصان على الهدر كمال المغصوب منه فلا يزاد على
الغاصب في الضمان اما ضمان العقد فلا يعتمد اوصاف العين حتى لم تعتبر فيه المماثلة لما عرف من انه عقد
مرابحة واسترباح وطلب المماثلة يفوت هذا المقصود الذي شرع العقد لاجله فلم تعتبر المماثلة ولان
التفاوت بين ما سمي ويقوم الغرض به وهو العين وبين الغرض القائم بما بقي وهو المنفعة تفاوت فاحش
فلا يصلح الغرض مثلا لما سمي معنى بحكم الشرع في ضمان العدوان بخلاف ضمان العقد لان شرعية العقود
بنيت على الوسع والامكان والتراضي باعتبار الحاجة الى العقود فلم تعتبر فيها التفاوت واعتبر ذلك في
ضمان العدوان فان قيل يرد على هذا الحصرات فانها غير باقية وتضمن بالاعيان الباقية مع انها لا مماثلة
بين الباقي وغير الباقي قلنا المماثلة بين الحصرات وبين الاعيان الباقية موجودة في اصل البقاء فان كلا منهما
قائمة بنفسها غير انها اختلفتا في موارد البقاء والحكم لا يتعلق بموارد البقاء لان ذلك لا نهاية له فانه متفاوت

في نفسه تتعلق الحكم باصل البقاء ليستمر واذا كان كذلك فاعتبر التفاوت في ضمان العدوان وسقط اعتبار ذلك
في ضمان العقود الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت بين العين والمنفعة في باب ضمان العقد يبطل اصلا واعتباره
في ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء وهي الدار الآخرة لانا انما يطل الضمان في العدوان
حكما للعجز عنه لانا لم نجد مثلا للمنفعة كشتم الحر وضربه الذي لا قصاص فيه حيث لا يجب ضمانه
في نفسه وضرر الباحث دون ضرر الاهلاك والا ترى ان اهدار التفاوت بين العين والمنفعة يوجب ضررا لا زما
بالغاصب في الدنيا والآخرة وهو اسقاط حرمة ماله ان اوجبنا الضمان وان لم نوجب الضمان لم نهدر حق
المغصوب منه بل نؤخره الى الآخرة كما مر ولم يجب التمييز بين الجائز والفاسد في ضمان العقود لان العقود
تجري بين العوام غالبا وهم لا يميزون بينهما فلو وجب التمييز بينهما لادى الى الحرج وهو مرفوع شرعا فلم تعتبر
ما يؤدي الى الحرج فيما شرع لدفع الضرورة والحرج كيلا يعود على موضوعه بالنقض ولان الفاسد لا يمكن ان
يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من ان نجعل حكمه مردودا الى الجائز في حكم الضمان فيثبت
هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان جائزا كان او فاسدا ثم اعلم ان مما ذكرناه من ان منافع الاعيان لا تضمن
صورتين غصب المنافع واتلاف المنافع فاما غصب المنافع فهو ان يغصب عبدا ويمسكه اياما ولم يستعمله
ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يستخدمه ويستغله ثم يرده الى مولاه فعندنا لا يضمن شيئا في
الصورتين وعند الشافعي رحمه الله تضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت عنده في موضع آخر فانه اذا غصب
الحر وأمسكه اياما لم يضمن منافعه لان الحر لا يد نفسه واما اذا استخدمه فاتلف عليه ضمن والعبد
تضمن في الصورتين ثم هذه المسئلة مبنية على اصلين مختلف فيهما بيننا وبينه احدهما ان المنافع زوائد تحدث
في العين شيئا فشيئا وزوائد المغصوب ليست بمضمونة على الغاصب عندنا مضمونة عنده والثاني ان
الغصب الموجب للضمان عنده يحصل باثبات اليد واليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين وعندنا لا يتحقق
الغصب الا بيد مفوتة ليد المالك وذلك لا يتحقق في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا يتصور كونها في يد المالك
ثم اسقالها الى يد الغاصب حتى يكون يد الغاصب مفوتة يد المالك فلذلك لا تضمن المنافع بالغصب عندنا
كذا في المبسوط وغيره قال رحمه الله فاما القضاء بمثل غير معقول الى قوله بل حسنا اقول القضاء
بمثل غير معقول المعنى مثل غير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كالنفس تضمن بالمال في الخطأ فان
المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلان الآدمي مالك متبذل لما
سواه والمال مملوك متبذل فلا يشابهان ولان الآدمي مفضل على كثير من المخلوقات بدون صفة الاسلام
ومعها مفضل على جميع البرية لقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية وما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى اولئك هم خير
البرية ولا يكون البشر افضل من الملائكة بفضل واختلاف يعرف من موضعه واذا كان كذلك فلا يكون المال
المخلوق لاقامة مصالح الآدمي مماثلا للنفس الفاضلة ولاجل ان ضمان غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضاء
بمثل غير معقول قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة وهي حز الرقبة

ومعنى وهو ازهاق الروح وهو اى القصاص الى الاحياء الذى هو المقصود بالنص وهو قوله تعالى ولكم فى القصاص
حيوة اقرب لان الاحياء انما يتحقق فى القصاص لانه المال وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة ولم تقتل
نهشل بأخيه كليب حتى كاد يفنى بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول غيره قالوا له فتثور الفتنة ويقع سفك الناحر
فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اى حيوة او نوع من الحيوة وهى الحيوة الحاصلة بالارتداع
عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل لانه اذا هم بالقتل فعلم انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه
من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سبب حيوة نفسين وانما قيد بقوله مثله احترازا عن شرعية
المال صلحا فان ولى القصاص يأخذ صلحا واذا كان المال ليس بمثل للنفس صورة ومعنى فلم يجز ان يراعى
القصاص ما ليس بمثله صورة ومعنى وهو المال وفيه نفى لقول الشافعى رحمه الله فان له هنا قولين فى قول
موجب القتل العمد احد الشيئين اما المال واما القصاص وتعيين احدهما باختيار الولى وفى القول الاخر
موجبه القصاص لا ان للولى ان يختار اخذ الدية من غير رضا القاتل واما كان المال عنده احد موجبى
القتل العمد لم يصح عفو المريض مرض الموت عن حق المال لان العمد عنده يوجب المال لا وصية للقاتل
واما عند القصاص فصحيح كذا فى المبسوط وانما شرع اى المال عند عدم المثل وهو فيما اذا قتل خطأ بغتة
لا يعقل منه الا صياح دم المقتول عن الهدر وقوله منة بدل الاستيمال من صيانه اى وانما شرع المال فى الخطأ
منة من الشارع على القاتل بان سلمت له نفسه لعذر الخطأ والقتيل اى وعلى القتيل وان كان من ضيق العطف
بدليل قوله على القاتل بان لم يهدر دمه كما هو فى بعض النسخ ولما سبق ان تضمين غير المال المتقوم
بالمال المتقوم قضاء بمثل غير معقول قلنا اذا قتل رجل رجلا عمدا فادعى القاتل ان ولى المقتول قد عفا
عن القصاص وشهد الشهود بذلك وقضى القاضى به حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود
لا يضمنون القصاص لوليه بسبب شهادتهم الباطلة على العفو عندنا خلافا للشافعى رحمه الله وكذا اذا قتل
القاتل من ليس بولى للمقتول لا يضمن هو لولى المقتول الاول شيأ بسبب قتله القاتل لان القصاص
الثابت للولى ليس بمتقوم بدليل ان احد الاولياء اذا عفا عن القصاص وابطل حق الباقين فيه لا يضمن
لهم شيأ ولو كان متقوما لضمن كعبد بين جماعة اعتقه احدهم واذا كان كذلك فلم يكن المال المتقوم مثلا له صورة
ومعنى فلا يضمن به وانما شرعت الدية فى القتل الخطأ صيانة لدم المقتول عن الهدر كما من ولادم هنا
يستحق الصيانة عن الهدر بل الثابت هنا مجرد حق استيفاء القصاص وليس له مثل صورة ومعنى فلا يضمن
وانما اعاد قوله وانما شرعت الدية لاعادة قوله فلم يكن له مثل صورة ومعنى لتعليل مسئلة اخرى ذكرها وقوله
والعفو عن القصاص مندوب اليه جواب عما يقال لما صين الدم عن الهدر ينبغى ان لا يصح العفو لان العفو
هدر او تقدير الجواب انه مندوب اليه شرعا فكان جائزا ان يهدر اى القصاص بل كان هدره حسنا
تحقيقا للعفو قال رحمه الله ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن الى قوله فاشبه الغصب اقول
ولاجل ان يضمن غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول قلنا اذا شهد شاهدان ان انسانا طلق امرأته
ثلثا او بائنا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا للزوج شيأ عندنا وكذا اذا قتل رجل

منكوحة انسان لا يضمن للزوج شيأ عندنا بما فوت عليه من ملك النكاح وعند الشافعى رحمه الله يضمن القاتل
والشهود له مهر المثل فى الصورتين وكذا المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا تضمن شيأ عندنا للزوج بسبب
ردتها لانا قد بينا فى هذه الصور وهو ملك البضع ليس بمال متقوم فلا يكون المال المتقوم مثلا له صورة
ولا معنى وهذا لان ملك النكاح مشروع للسكن والنسل والمال بذلة لاقامة المصالح فكيف يكون سببا مماثلة
ولان الملك عبارة عن القدرة او الشد والربط او الاختصاص بالمطلق الحاجز وكيف ما كان لم يكن الملك مالا
ومال لا يكون مالا لا يضمن بالمال واذا تحقق انعدام المثل تحقق الفوات لا الى بدل وعند الشافعى رحمه الله
تضمن المرأة لزوجها مهر المثل لان البضع متقوم بدليل تقومه عند الدخول فى ملك الزوج فيتقوم عند الخروج
ايضا لانه انما يخرج من ملكه عين ما دخل فى ملكه والمتقوم مضمون بالاتلاف قلنا انما يتقوم بالمال بضع
المرأة عند الدخول تعظيما لخطر البضع وعظمته لكونه مصونا عن الابتذال والامتهان ولا ملك هجانا فان
ما يملك كذلك لا يكون له خطر والبضع محل ذو خطر كالنفوس اذ النسل يحصل بسببه ووقت الملك هو وقت
الاستيلاء على المحل واثبات الملك فكان الخطر للمملوك لا غير فيكون هو المتقوم اظهارا لخطره فاما الملك
الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستمتاع فلا خطر له ولا يتقوم الا فى ذلك الملك لم ينقص بشئ فلا يحتاج
الى الايجاب بالمال فلا يجب الضمان على من ابطل ذلك الملك الذى هو غير متقوم ولهذا صح ابطال ملك النكاح
بالطلاق بغير شهود ولا ولى ولا عوض لان ابطال ذلك بالطلاق غير محتاج الى الشهود والولى والعوض لكون الملك
الوارد على البضع غير خطير وليس كذلك النكاح بغير شهود وعوض فانه لا يصح وكذا بغير ولى فى صورة الصغيرة
وغيرها ايضا عند من يقول به ولهذا لم يجعل له اى للبضع حكم المتقوم عند الزوال لان المال الذى وجب على
الزوج عند النكاح انما وجب لجبر نقصان حل البضع بكونه مملوكا ووقت زوال الملك هو وقت عدم النقوص
للبضع بل الزوال اطلاق له فلا يجب عند زوال الملك عنه شئ لانه لا يحتاج الى الجابر لعدم اسقاطه واذا كان
ذلك لم يجعل للبضع حكم المتقوم عند الزوال الا ترى ان الزوج لا يملك عليها شيأ وانما يبطل ملكه عنها ونفس
ذلك خطر وشرف ولا حاجة الى تقويمه وقوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول الى آخره جواب
عما يقال ان الشهادة بالطلاق قبل الدخول توجب عند الرجوع عن الشهادة ضمان نصف المهر للزوج
على الشهود مع ان البضع غير متقوم عند الخروج كما قلتم وتقدير الجواب ان ضمان نصف المهر ثمة لتلك الصورة
لم يجب قيمة للبضع الا ترى ان مهر المثل لا يجب كاملا وهذا دليل على ان نصف المهر ثمة ليس بضمان لقيمه
البضع اذ لو كان كذلك لوجب مهر المثل تاما كما قال الشافعى رحمه الله لان ذلك قيمة البضع وحينئذ
يعتمد القيمة الا ترى ان من غصب عبدا قيمته الف درهم وثمنه مائة درهم فان على الغاصب عند الهلاك
الفا لا مائة باعتبار القيمة فعلم ان ما وجب من نصف المهر لم يجب قيمة للبضع وانما وجب للاتلاف
وذلك ان المسمى الواجب بعقد النكاح لا يستحق تسليم ذلك المسمى عند سقوط تسليم البضع كما اذا مكنت
ابن زوجها من نفسها او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول فانها لا تستحق المهر وهنا قد فات المعقود
عليه عن الزوج قبل التسليم بسبب ليس هو من قبل الزوج بل من قبل الشهود فلا يجب على الزوج شئ كالمبيع

اذا فات قبل القبض لا يجب على المشتري شيء لانتقاض البيع ولما اوجب الشهود على الزوج تسليم نصف المهر مع فوات تسليم البضع كان ذلك الايجاب قصرا ليد الزوج عن ذلك المال الذي هو نصف المهر وتفويتا على الزوج يده في ذلك فكانهم غصبوا ذلك المقدار وهو نصف المهر من الزوج فيجب عليهم ضمانه لذلك لان قيمة البضع اذا تجعل له حكم المقوم عند الخروج والزوال كما مر وانما وجب نصف المهر بالطلاق قبل الدخول بطريق المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة فوجب سقوط جميع المسمى وقيل الاشكال الذي مر ذكره يورد على اصل الشافعي ايضا رحمه الله حيث لم يقل بوجوب قيمة البضع تامة على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح وهو مقوم عنده وجوابه ان المهر بتمامه سلم للزوج لان بالشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم للزوج براءة نصف المهر بالنفوذ فرجع ايضا على الشهود بالنصف فيسلم له الكل قال رحمه الله واما القضاء الذي هو حكم الاداء الى قوله فلم تعتبر عند القدرة اقول القسم الثالث من القضاء هو القضاء الذي هو حكم الاداء وذلك مثل رجل زوج امرأة على عبد بغير عينه انه اذا ادى قيمة ذلك العبد اجبرت المرأة على القبول وكان اداء بالقيمة قضاء هو حكم الاداء لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف فكان معلوما من وجه مجهولا من وجه وانما يصار الى القيمة عند العجز عن تسليم الاصل وهو العبد المطلق فصح تسليم الاصل من جهة انه معلوم الجنس والعلم تثبت القدرة على التسليم واحتمل العجز على الاداء من جهة انه مجهول الوصف والجهالة تثبت العجز فان ادى الاصل صح باعتبار كونه معلوم الجنس وكون اداء المسمى بتسليم عبد وسط وله اجبر المرأة على القبول عملا بجهة الاداء كما لو كان اداء من كل وجه وهو تسليم العبد المعين اذا كان مسمى وان اختار جانب العجز عن الاداء باعتبار جهالة الوصف وجبت قيمة العبد لتعذر تسليم عين المسمى بجهالة وكان تسليم قضاء في حكم الاداء كما مر لان الاداء هو حكم القضاء لوجود حد القضاء فكان جانب القضاء فيه راجحا ولما كان الاصل وهو العبد المطلق لا يتحقق اداؤه الا بتعيينه لامتناع اداء غير المعين ولا تثبت التعيين الا بالتقويم صار التقويم من هذا الوجه اصلا لا خلفا فصارت قيمة العبد المذكور من جهة المسمى بجهالة الاصالة المذكورة فاجبرت المرأة على القبول اذا اتى الزوج بايهما كان بخلاف العبد العين اذا كان مسمى او المكيل او الموزون اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه او وصفه من غير تقويم فصارت قيمته قضاء محضا ليس فيه معنى الاداء فلم تعتبر القيمة عند القدرة على تسليم المستحق وهو العبد المعين فلا تجبر المرأة على قبولها عند الا ممع تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب قال رحمه الله ومن قضية الشرع الى قوله فلم تعتبر اقول من هذا الباب الى قوله عين موجب بحال اقول لما ذكر صفة حكم الامر شرع في بيان صفة المامور به فقال ومن قضية الشرع في هذا الباب الى آخره اي ومن مقتضى حكمة الامر في باب الامر ان حكم الامر موصوف بالحسن عوض ذلك بكون حكم الامر مامورا به والامر حكيم لا يامر بالقبيح وانما يامر بالحسن لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء ولان قبح المامور به مستلزم للامر بمحال وهو ان المامور به واجب الاقدام والقبيح واجب الاعدام فلو كان المامور به قبيحا لكان الشيء الواحد في حالة واحدة واجب الاقدام والاعدام وهو محال ولما ثبت ذلك الحسن بمقتضى اللغة اذ الامر لغة يتحقق في الحسن والقبح جميعا

كسا ير

كسا ير النصا ريف الا ترى ان الامر كما جاء من آمن وهدى جاء من كفر وعصى ولانه لو كان مقتضيا لان ذلك كان الكفر والسفه والعبث حسنا اذا قيل كفر وخوه وكذا لما ثبت بمقتضى العقل لان العقل غير موجب حسن الشيء ولا قبحه بحال عندنا خلافا للمعتزلة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تع بل العقل آلة معرفة حسن الاشياء وقبحها وانما عرف حسن المامور به بالشرع لا غير لما عرف ان التحسين والتقبيح عندنا شرعي لا عقلي ولانه ورد النسخ في بعض المامورات من نحو امساك الزواني في البيوت والعفو والصفح من الكفرة المحاربين وجواز الصلوة بالتوجه الى بيت المقدس ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد النسخ على خلافه لان العقل لا يتبدل لكون حسنه ذاتيا ولانه ورد الامر فيها لا يدرك اصله بالعقل كذبح الاضحية واذا كان كذلك فكان حسن المامور به شرعيا وهو من مدلولات كلمة الامر عندنا وعند الاشعري من موجبات الامر لما انه لا حظ للعقل عنده من معرفة الحسن والقبيح بالامر والنهي فان قيل الحسن للمامور به اما ان يكون بعد وجوده او قبله وجوده لا سبيل الى الاول لان المامور به انما هو الفعل وهو عرض والحسن ليضا عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض ولا سبيل الى الثاني لانه قبل الوجود معدوم لا يقبل الحسن ولا القبح فلا يستقيم حينئذ وصف المامور به بالحسن ولا بالقبح قلنا اختار الامر الاول ونجيب عما ذكر من المحذور بان قيام العرض بالعرض لا بد منه لانتهاء الامر الى الجوهر اذ لا بد للعرض من محل جوهري فيكون الكل في حيز الجوهر وهو الاصل فالكل قايم به واذا كان كذلك كان الحسن بعد وجود المامور به قايما بالجوهر وهو الفاعل كقيام الفعل به لا بالعرض وقيل ان الفعل يوصف بكونه واجبا وندبا ومحرما لدخوله تحت اجاب الله تعالى وندبه وتحريمه كالوصف بكونه حادثا لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث بحدوث قايم به لان ذلك الحدوث حدث فيحتاج الى حدوث آخر وانه يؤدي الى التسلسل وهو باطل فكذا نقول فيما نحن فيه ان الفعل حسن لدخوله تحت تحسين الله تعالى وحسنه يجوز اتصاف المامور به قبل وجوده بصفة الحسن والقبح كوصف المعدوم بكونه مخبرا عنه اذا قلت المعدوم عيد ثابت او متميز قال رحمه الله وهذا

الباب باب بيان صفة الحسن للمامور به الى قوله وهذا القسم يسمى جامعا اقول المامور به نوعان نوع باب بيان صفة الحسن للمامور به وهو احسن لمعنى نوع نفسه بمعنى ان موجب الحسن للمامور به نوع ذاته لا لامر غيره وحسن لمعنى نوع غيره والنوع الاول ثلثة اقسام قسم لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن نوع حال من الاحوال لان حسنه في ذاته فلا يسقط هو عنه لعدم سقوط المامور به وهو يدور مع المامور به كالتصديق بالقلب نوع الايمان بالله تعالى على ما يأتي ذكره وقسم يقبل سقوط هذا الوصف عن المكلف نوع بعض الاحوال بمعنى ان التكليف به يسقط لان حسنه تسقط عنه لان حسنه لذاته فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعارض وذلك كالاقرار فانه يقبل سقوط وصف الحسن عنه على معنى انه لا يجب على المكلف الاقرار عيسا في حالة الاكراه ثم لا يلزم من هذا السقوط الاباحة اذ من الجائز ان تسقط صفة الحسن ثم لا يباح الاظهار ولهذا صارت العزيمة عند الاكراه الصبر لانه ما صار الاظهار مباحا وسقطت صفة الحسن حتى رخص للمكره الاظهار وقسم منه ملحق بالحسن لمعنى نوع نفسه لكنه مشابه للذي حسن لمعنى نوع غيره والذي حسن لمعنى نوع غيره ثلثة اقسام ايضا قسم منه ما حسن لمعنى نوع غيره وذلك لغير قايم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله بحال كالسعي الى الجمعة فانه حسن لمعنى

ولا يتادى الجمعة به وتسم منه ما حسن لمعنى فى غيره لكن ذلك الخير يتادى بنفسه المأمور به كالجهاد فانه فى نفسه تعذيب عباد الله لكنه حسن لقهر الكفرة وقتلهم يحصل بالجهاد واذا كان كذلك فكان شبيها بما حسن لمعنى فى نفسه وتسم منه حسن لحسن فى شرطه وهو كون القوة شرطا فيه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وجوز ان يكون الشئ حسنا لمعنى فى نفسه وحسنا ايضا لمعنى فى غيره كما اذا قال والله لاصلين ظهر اليوم كان الظهر حسنا باعتبار انه مأمور به وحسنا ايضا باعتبار معنى فى غيره وهو البر فى يمينه تعظيما لاسم الله تع وله نظير ايضا فى الحسيات وذلك كامرأة حسناء فى نفسها خلقة ثم اذا لبست ثوبا فاخرة وزينت نفسها كانت حسنة فى نفسها وحسنة لمعنى فى غيرها ويسمى هذا القسم جامعا لكونه جمع النوعين وهما ما حسن لمعنى فى نفسه وما حسن لمعنى فى غيره فصار جامعا حسنين حسنا فى نفسه وحسنا فى شرطه وذلك كالايمان بالله تعالى والصلوة فان ذلك حسن لمعنى فى نفسه وحسن ايضا لمعنى فى شرطه وهو القدرة واما ورد هذا القسم فى النوع الثانى مع انه جامع للنوعين لحصول الزايد من القيد فكان مناسبا للنوع الثانى لكن هذا القيد لا يختص بالنوع الثانى بل يشمل النوعين فسمى جامعا واذا كان كذلك ثبت ان المأمور به فى صفة الحسن على ستة اقسام وبيان الانحصار فيها هو ان المأمور به اما ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه او فى غيره والاول اما ان تعرف حسنه بمجرد العقل بالنظر فى وضعه من غير واسطة الشرع كالايمان والعدل والاحسان او بالشرع بغير واسطة حقيقة او حكما كالصلوة وكالزكوة والصوم والحج والثانى ان ذلك القيد اما شرط اولا والثانى اما ان لا يتادى بما قبله بل بما بعده بفعل مقصود او يتادى بفعل المأمور به والاول هو ما حسن لحسن شرطه قال رحمه الله اما الضرب الاول الى قوله دلالة على التصديق اقول اما القسم الاول من النوع الاول فنحو الايمان بالله عز وعلا وصفاته فانه حسن لمعنى فى عينه لان فيه اقرارا بوحدانية الله تعالى وبربوبيته وانقيادا للخالق الرازق والله حسن فى نفسه غنيا ان الايمان نوعان الاول تصديق بالجنان وهو ركن لا يحتمل السقوط اى سقوط وصف الحسن بحال حتى اذا بدل له بضده كان كفرا على اى وجه بدله والثانى الاقرار باللسان وهو ركن ملحق بالتصديق لكنه يحتمل سقوط وصف الحسن فى بعض الاحوال حتى اذا بدل له بضده بسبب عذر الاكراه لم يعد ذلك منه كفرا بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان وهذا لان اللسان لما يعد التصديق اذ لو كان معدا للتصديق للزم ان يكون اقرار المنافق ايمانا لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله قال تعالى فى مقابلة شهادتهم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فعلم ان اللسان ليس بمعد للتصديق وانما هو معبر عما فى القلب فيكون هو دليل التصديق ولكن ترك البيان عما فى القلب من غير عذر يكون دليلا على فوات التصديق فكان الاقرار ركنا دون الاول وهو التصديق لان التصديق لا يحتمل السقوط بحال مع بقاء الايمان والاقرار يحتمله فى وقت من الاوقات وهو وقت الاكراه فكان الاقرار ادنى من التصديق واعلى درجة من سائر العبادات فصار التصديق والاقرار ركنين فى ماهية الايمان الا ان التصديق اعلى الركنين فكان كالقيام مع القدرة فى حق الصلوة فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وترك البيان عن ذلك باللسان من غير عذر لم يكن مؤمنا عند المحققين من الفقهاء رحمهم الله لكون الاقرار باللسان عندهم ركن الايمان لكنه يحتمل السقوط بعذر الاكراه وعند المتكلمين يكون مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى وقال المحققون من اصحابنا

رحمهم الله عليهم ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مؤمن فى احكام الدنيا لعدم الاقرار ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان بان كان معتقلا اللسان وكان مختارا فى التصديق لا ملجأ فى ذلك قبل ظهور البأس وقبل ان يرى ملائكة العذاب كان مؤمنا بالاجماع ان تحقق ذلك اى عدم مصادفته الوقت المذكور وانما ذكر رحمه الله تحقق بحرف ان لندرة ذلك التحقق وقوله وكالصلوة هو نظير القسم الثانى من النوع الاول وهو ما حسن لمعنى فى نفسه لانها حسنت لمعنى فى نفسها فانها يتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم لما عرف ان الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين فى تعظيم الله تع وهذا لان الصلوة اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر عن غير الله تعالى وهو الله ثم الانصراف عما دون الله تعالى اليه سبحانه ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما سوى الله تعالى وفى فعل الكبرياء عن غيره ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية فى تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر شئ سواه ثم قراءة كلامه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه منتصبا ناما جوارحه خاشعا خاضعا واضعا يمينه على شماله ثم تحقيق ما عبد بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود وتسبيحاتهما والتكبير عند كل خفض ورفع وقراءة التشهد وهذه الافعال والاقوال باجمعها موضوعة للتعظيم دالة عليه والتعظيم حسن فى نفسه وفى القويم والعظيم حسن فى نفسه وحق المعظم لا ترى ان من عظم غيره كيف يستحسن الا ان يكون التعظيم فى غير حينه كالصلوة فى الاوقات المكروهة او فى غير حاله والمراد حال المعظم كصلوة المحدث والحايض والنفساء وحامل النجاسة وفاقد الثيبة وفاقد ستر العورة وغير ذلك مما فقد شرطها فانه يشوبها القبح بسبب ذلك العارض وانما قدمنا الافعال على الاقوال وان كان اول ما فرض من الصلوة من الاقوال وهى التحريمة لما ان الافعال ادخل فى ماهية الصلوة من الاقوال بدليل وجوب الصلوة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها فى عكسه واذا تحقق ما ذكرناه ثبت ان الصلوة حسنة فى نفسها لكنها تحتمل سقوط وصف الحسن كما مر فكانت فى صفة الحسن دون التصديق وانها نظير الاقرار من حيث ان الاقرار يقبل سقوط وصف الحسن عنه ولهذا اسقطت الصلوة باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والجنون والاغماء والعته كما ان الاقرار يسقط بعذر الاكراه الا ان الصلوة ليست بركن للايمان عندنا فى جميع الاحوال حتى ان فوتها او تفويتها مع الاحتيال لا يدل على فوات الايمان اذا كان اعتقاد فرضيتها موجودا بخلاف الاقرار فان فيه دلالة على التصديق وجودا وعدما والصلوة ليست تدل على ذلك الا اذا اتى بها على هيأة مخصوصة كما اذا صلى الكافر بجماعة المسلمين فانه يحكم باسلامه عندنا قال رحمه الله والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج الى قوله حتى شرطنا لها اهلية كاملة اقول القسم الثالث من النوع الاول هو ما التحق بالواسطة بما حسن لمعنى فى نفسه وشابهه لما حسن لمعنى فى غيره كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى فيه وهو عدو الله تعالى وهو النفس التى هى اعدى عدو التى بين جنبيك قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله عز وعلا انه قال لداود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع الكافر والهجرة منها اشد من الهجرة من الوطن

ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لما رجع عن بعض غزواته رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واذا كان كذلك كان
الصوم حسنا لمعنى في غيره لا في نفسه لانه كف النفس الشهوى عن شهوة الفرج والبطن ومنع نفس الله تعالى عن مملوكه والحاق
الضد بضده وهو حرام شرعا حتى لا يجوز للمرء ان جرح نفسه وتقطع يده او الركوه ما يبلغ جزء من النصاب الحولي للفقر الذي لا يكون
هاشميا ولا مولاه على سبيل الكفاية والمحتوم بامر الله تعالى ولا تتم هذا الحمل عملا الا بواسطة الفقير المحتاج وكان
حسنة لمعنى في غيرها اما كونها حسنة فلانها عبادة وحسن العبادة انما عرف بالشرع لان الزكوة من حيث انها انفاع يستوى
فيها الغني والفقير والوالد والولد وغير ذلك بل الاولى الانفاع في حق الوالد والولد واما كونها لمعنى في غيرها فلان حسنها انما
هو حاجة الفقير واتصال الكفاية الله وليست حسنة لمعنى في نفسها لانها ازالة المال وانها ليست بحسنة في نفسها
وانما قلنا ان الزكوة هي المملك جزاء من النصاب لانها وصف بالوجوب الذي هو من صفات الفعل وقيل هي اسم للمال المؤدى
الى الفقير لانه تعالى امر بايتاء الزكوة وايتاء الايتاء محال والى صار حسنا بواسطة زيادة البعد المشروعة على سائر البقاع
وتعظيم المكان الشريف المنسوب الى الله تعالى زاده الله شرفا فكان حسنا لمعنى في غيره لا في نفسه اذ هو في نفسه مشي
وسير ودلك ليس بحسن في نفسه لكن هذه الوسائط التي ذكرناها غير مستحقة لانفسها ما ذكرنا من المعاني لان النفس
ليست بجانية في صفتها ومن العدوان اذا جنايته منها ولا صنع لها في اصلاك الصفة والفقير ليس بمستحق عبادة فلا يستحق
الزكوة والبيت ليس بمستحق لنفسه شرفا اذ شرفه بجعل الله تعالى اياه مشرفا لاضافته ولهذا قيل ما لنا بمكة الا وادي شرفك الله
على البلاد وانما هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى اذ احتياج الفقير الى الكفاية بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع
من العبد سفسه وكذا كون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها كذلك لا لكونها جانية باختيارها وكذا شرف البيت
بخلق الله تعالى كما مر واذا كانت ثابتة بخلقه تعالى لا بصنع من العبد كانت مضافة الله سبحانه وتعالى وليست للواسطة
عبرة حكما فصار ما ذكرناه من الاقسام عبادة خالصة لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلوة حتى شرطنا للاقسام المذكورة
اهلية كاملة وهي انما تتحقق بالعقل والبلوغ حتى تجب على الصبي والمجنون كالصلوة وانما شرطت الاهلية الكاملة في العبادات
الخالصة لله تعالى لانها وغيرها لان الله تعالى غني عن العالمين والعبادة انما هي ابتلاء ودلك لا يكون الا بالكامل الاهلية واما
العباد فانهم محتاجون لاحقوقهم فلا شرط لها الاهلية الكاملة بل تجب عليهم عند وجود سببها لان وجوب دلك لم
يكن ابتلاء بل احياء لحقوقهم وجبرا لما ينقص من حاجاتهم فان قيل لم لم تجعل العبلة واسطة للصلوة وان كانت خلق الله تعالى
كما جعلت حاجة الفقير واسطة في الصلوة الزكوة وان كانت خلقه تعالى اياها قلنا جهة العبلة لا تصلح واسطة للصلوة لان
الواسطة هنا اسم لشيء خارج عن الفعل وسوق حسن الفعل على وجوده اذا الواسطة انما تكون من الشيئين والزكوة وامثالها
قد تفصل عن وسايطها ولكن تتوقف حسنها على وجود هذه الوسايط فاما الصلوة فلا يمكن فصلها عن جهة منكرة ولكن الشارع
عين الجهة المتكنة بالجهة المعينة وهي الكعبة فصار الجهة كانها داخلة في ماهية الصلوة فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها ولان
دفع المال ليس بعبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير جعلتها عبادة وكذلك الصوم والحج حيث جعلت الواسطة ما ليس بحسنة
فتعتبر واسطة فاما المقصود من الصلوة هو الله تعالى وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن في نفسه فلم تجعل
الجهة ما ليس بحسنة حسنة فلم تكن الواسطة منظورا اليها لما ان المقصود وهو حسن العبادة حاصل بدونها فلم يعتبر
واسطة ولهذا بقي الصلوة فعلا صالحا للتعظيم عند عدم الجهة المعينة عند اشتباه القبلة بخلاف الزكوة واما الصافنا

لم تبق حسنة عند عدم وسايطها الحسنة ولو كانت الجهة المعينة هي الحسنة لما كانت حسنة عند عدمها فان قيل لما كانت
النفس ليست بجانية في صنعها وهي مخلوقة كذلك كالاحراق للنار والتبريد للماء فلما الزم قهرها بالصوم قلنا لما كانت عدوا
لله تعالى كان الاجتناب عن مناها واذاها واجبا وذلك بقهرها بسبب منعها عن مشتهياتها كما وجب الاجتناب عن اذا النار المحرقة
صيانة للنفس وان كانت النار مجبولة على الاحراق واذا كان كذلك وجب الاجتناب عن اذا النفس بقهرها لتجوز بذلك الاجر الجزيل كما قال
عز سلطانه واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى وان الجنة هي المأوى وحكم هذين القسمين وهما الصلوة والملحق بها واحد وهو انه
اذا وجب بالامر لا يسقط ما وجب به الا بالاداء او باسقاط من الامر وقيل حكمها واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل
الواجب وهو الاداء او باعتراض ما يسقط الواجب بعينه كالجنون والعته والاغماء في حق الصلوة والاسقط يسقط بغير الله
وجب لحسنة وحسنة لعينه اما بواسطة او بغيرها لا لغير فلا يسقط بانتفاء الغير بخلاف ما حسن لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير
وهذا القول على مذهب القاضي الامام ابي زيد الدبوسي سقى الله ثراه فان عنده ان كل الاحكام والعبادات واجبة على الصبيان
والمجانين والحيض وغيرهم القيام الذمة وصحة الاسباب ثم تسقط بعذر الخرج الى القول المرجوع اليه للمصنف وسابعيه برد الله
مضجعهم فانها التي العبادات عليهم اصلا وقال المراد بما قال هو ان اعتراض الحيض والنفاس والموت في وقت الصلوة يسقط الواجب
بالامر لان نفس الوجوب يتعلق بوجود جزء من الوقت ثم تسقطه اعتراض هذه العوارض في الوقت وحينئذ يصح القول المذكور على
المذهبين قال رحمه الله واما الضرب الاول من القسم الثاني فمثل المسح على الخفين لقوله في الوضوء اولا النوع الثاني وهو ما
حسن لمعنى في غيره سنعلم على الثة اقسام الاول منها مثل المسح على الجبيرة فانه ليس بحسن في نفسه لانه مشي ولا يكون حسنا لمعنى في غيره
مقصودا وانما حسن لاقامة الجبيرة اذ العبد تمكن به من اقامة الجبيرة التي هي حسنة ومقصودة بنفسها ولا تصير الجبيرة موداة
بالمسح بل يبقى مقصودا بعد المسح وهو اقامة الجبيرة ولذلك لا يسقط وجوب المسح بعد وجوده اذا لم تحصل المقصود به حتى اذا حمل
انسان الى موضع مكرها بعد المسح قبل اداء الجبيرة ثم خلا عنه كان المسح واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون المسح بان حمل مكرها
على الجبيرة حتى حط الجبيرة سقط اعتبار المسح ولا يتمكن نقصان بانعدامه فيما هو المقصود ولذلك سقط المسح اذا سقطت الجبيرة
لبرء او سفر بخلاف الجهاد حيث ينادي المقصود الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى للجهاد بنفسه وكذلك الوضوء من حيث انه فعل
مخصوص بشرط طهارة البدن ليس بعبادة مقصودة وفي بعض النسخ ليس عبادة مقصودة انت نظرا الى الخبر وهو عبادة تعوله من كانت له
وانما قلنا ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر ولهذا يصح بدون النية عندنا وصح من ليس باهل للعبادة
كالكافر فلا يكون حسنا لنفسه وانما حسن لغيره وهو التمكن به من اداء الصلوة اذ هو منافيها ولا تادى الصلوة بدائي الوضوء
حال اذ لا يسقط فرض الصلوة بحدوث الوضوء وتسقط الوضوء بسقوط الصلوة وحصل المعنى الذي صار به حسنا بعده فكان حكمه حكم المسح
الا ان مع عدم المسح تمام اداء الجبيرة ومع عدم الوضوء لا يجوز اداء الصلوة اذ من شرط جوازها الطهارة عن الحدث وتسعى الصلوة عن
صفة القربة في الوضوء حتى يصح الوضوء دون النية عندنا ولو لم تسعى الصلوة عن الوضوء المنوي لما صح الوضوء دون النية وذلك لانه لم
يشرع الوضوء مقصودا وانما شرع مفتاحا للصلوة وكونه مفتاحا لها لا يحتاج الى النية لوقوعه طهارة باستعمال المطهر وكون الصلوة
مستغنية عن صفة القربة في الوضوء دليل على ان الوضوء ليس بحسن في نفسه اذ الادنى مراتب ذلك ان يكون قربة وانما يكون الوضوء
قربة يراد بها ثواب الاخرة كسائر القرب بالنية لكن الصلوة تستغني عن هذا الوصف في الوضوء وهو كونه منويا لما ذكرنا ان الوضوء الغير
المنوي يقع مفتاحا للصلوة قال رحمه الله والضرب الثاني والجهاد لما قوله كان شبيها بالقسم الاول اولا القسم الثاني من حسن

لغيره هو الجهاد وصلوه الجنائز واقامة الحدود فان الجهاد لا حسن له في نفسه لما فيه من افساد بنيان الرب تعالى وهو
الاذى المكروه المحدث للحر فيه سبحانه وتعالى ولكونه سعيا في الارض بالفساد وتخريبا للبلاد وانه حرام لرب الشارع عليه
الجزاء قال تعالى فاكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب فلم يكن حسنا لمعنى في نفسه وانما صار حسنا لمعنى في غيره
وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر الكفرة التي وجد منها القصد للمحاربة المسلمين كما هو مذهبنا او الكفر بنفسه كما هو مذهب الشافعي
رحمه الله وهو فعل مضاف الى اختيار العبد فيكون الواسطة مضافه اليهم والمعنى الذي شرع لاجل الجهاد وهو ما مر ذكره
منفصل عن الجهاد ولهذا لو اسلمت الكفار باسرهم لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور ذلك لانتفاء المعنى الذي شرع الجهاد لاجله
وهو القصد للمحاربة من الكفرة او الكفر بنفسه لكنه خلاف الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم
امر الله وهم ظاهرون رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه واتفق البخاري ومسلم على صحته وقوله لا تزال اهل الغرب ظاهرين على الحق
حتى تقوم الساعة رواه سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه واخرجه مسلم قال معاذ رضي الله عنه هم اهل مصر وقيل هم اهل الشام وقوله الجهاد
ماض الى ان تقوم الساعة وكذا صلوة الجنائز ليست بحسنة لمعنى في نفسها وانما صارت حسنة لمعنى في غيرها وهو اسلام الميت ولهذا يجب
الصلوة على المنافق والكافر قال تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا والاسلام بمعنى غير الصلوة وانه مضاف الى كسب العبد واختياره
واذا صار حق المسلم مقضيا بان صلى عليه بعض المسلمين سقط الفرض عن الباقين لان المحسن لصلوة الجنازة وهو قضاء حق الميت
المسلم قد صار مقضيا وهذا دليل على ان حسن صلوة الجنازة لمعنى في غيرها ثم لما كان المقصود من الجهاد وصلوة الجنائز وهو اعلاء
كلمة الله تعالى وقهر الكفرة وقضاء حق الميت المسلم تنادى بالمامور به بعضه وهو الجهاد ونفس الصلوة على الميت المسلم كان العلم اليقيني وهو
الجهاد والصلوة على الميت المسلم ونحوه شبيها بالقسم الاول من النوع الاول وهو الذي حسن لمعنى في نفسه كالايمان والصلوة ولكنه
غير ملحق به لكون هذه الوسايط باختيار العبد فصارت معتبرة في حقه فكان المامور به باعتبار ذلك الواسطة حسنا لمعنى
في غيره لتحقق المغايرة بين محل المامور به وبين ذلك الواسطة بخلاف الضرب الثالث من العلم الاول فان الوسايط فيه ثابتة بخلق
الله تعالى لا اختيار للعبد فيها كما سبق تقريره فصار بمضافه الى الله تعالى فلم يعتبر ذلك الوسايط اصلا في حق العبد فان قيل من
ان وقع الباء للاختيار او اعتبار الفعل حتى جعلت الواسطة واسطة فلنا الان بالاختيار يوجد الفعل باعتباره قصدا وعند
عدم الاختيار انما يوجد الفعل في ضمن شيء اخر والشيء اذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن وحده لقوته لا حكم المتضمن لضعفه وذلك
انسل فعل المكره لانه مكره في الاكراه فالمال جعل كانه لا فعل من المكره اصلا وفرق في شرب الخمر بين المكره والمختار في الطاعة والمعصية
وذلك دليل على ما قلنا ولان فعل المختار قد يسمى واسطة في قطع الضمان عن الفاعل ولا تسمى فعل غير المختار واسطة وذلك باعتبار
الاختيار وعدمه كما في حل قيد العبد وابائه وشق زق الدهن وسيلانه وكذلك هنا نعتبر الواسطة واسطة باعتبار الاختيار
ولا نعتبره واسطة باعتبار عدم الاختيار وان فعل كسب وجد الاختيار في صلوة الميت من الغير وهو الميت ولا اختيار له اصلا
فلنا المراد من الاختيار الغير في صلوة الميت وهو اسلام الميت حال حيوته وهو المعنى المحسن لصلوة الميت الا ترى كيف
صحت الصلوة ونهي عنها عند عدم ذلك المعنى وهو الصلوة على الكافر والمنافق فعلم بهذا ان حسن الصلوة على الميت لاسلامه وذلك
معنى في غير الصلوة مضاف الى اختيار كان من العبد قبل موته وكذا اقامة الحدود لمعنى في نفسها لانها ايذاء
وايلام وانما حسنت لمعنى في غيرها وهو الزجر عن المعاصي المفضية لافساد العالم ولحق صيانة النفس والعرض والنسب والمال
وذلك المعاصي مضافة الى كسب العاصي واختياره قال رحمه الله الضرب الثالث فيختص بالاداء دون القضاء لان وجوبه عندنا

اول العلم الثالث ما حسن لمعنى في غيره هو الذي حسن من الحسنين كالصلوة فانها جمعت بين حسن في عينها وهو التعظيم
لله تعالى والمعظم لعينه وبين حسن في شرطها وهو القدرة الممكنة لكونها مامورا بها والمامور به انما يصح اذا كان مقدورا للمخاطب حقيقة
للابتلاء ويؤيد ذلك قوله عز وعلا لا يكلف الله نفسا الا وسعها فصارت الصلوة حسنة لغيرها لان بها تصير مامورا بها الا عند
القدرة من المخاطب بعدما كانت حسنة لعينها فانتصف بهذين الوصفين لكون المهمة مخلصة كما مر واذا تقرر ذلك فنقول هذا القسم
وهو ما حسن لحسن في شرطه اما هو مختص بالاداء دون القضاء فانها شرط لوجوب الاداء دون القضاء لان القضاء يبقى واجبا
في ذمة المكلف لا دون ذلك الشرط وانما كان كذلك لان الاداء وجب على العبد ولم يتمكن منه كان ذلك تكليفا بالمستحيل وسعة وانه
منتف بالنص فيكون هذه القدرة شرطا لوجوب الاداء فاذا وجد الاداء تحقق شرطه لا محالة اذ المشروط لا يتحقق بدون شرطه
ثم لبقاء الواجب لا يشترط بقاء الشرط لاستغنائه عن ذلك كاستغناء بقاء النكاح عن بقاء الشهود حتى بقي النكاح وان لم تبق
الشهود والقضاء بقاء الواجب بعينه فلا تشترط هذه القدرة فيه وكذا الوجوب لا تتكرر في القضاء اذ هو الواجب الاول
بعينه لا واجب اخر على ما عليه عامة المشايخ رحمهم الله كما مر فيما وجدت القدرة لوجوب الاداء لاحتياج الاداء الى اخر
الواجب انما وجب بقدرة واحدة فعند فواتها سوى الواجب دون تلك القدرة ولان العجز في القضاء انما جاء من جهة المكلف حيث اخر
المامور به مع القدرة على الاداء فلا يسقط المامور بزوال القدرة زجرا له فلا يحتاج البقاء الى الشرط فان قيل اذا فاتته صلوات
في حال الصحة وسلامة الاعضاء ثم قضاها في حال المرض قاعدا او موميا او مضطجعا وخرج عن العهدة ولو كان القدرة في القضاء
غير مشروطة لما كان خروجا عن عهدة الاعلى الادنى وحيث خرج دل ان القدرة تشترط في القضاء كاشتراطها في الاداء قلنا انه قضاء
كما وجب لان الاداء احتاج لا القدرة ولا تشترط فيه تلك القدرة الا امكان الاداء ان كان صحيحا فعلى ما يستطيعه من القيام وان كان
مريضا فعلى ما تقدر عليه من القعود والايماء فظهر بهذا ان قدرته على القيام لم تكن شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا عليه
لان القيام مشروط في الصلوة حتى لو كان مريضا في الوقت تلزمه الصلوة على ما يستطيعه من القعود وغيره فعلم ان الشرط هو
مطلق القدرة لا القدرة المكيفة ولا يقال لو لم تكن القدرة شرطا للبقاء للزم تكليف ما ليس في الوسع وانه منفي بالنص لانا نقول ان النص
نفى وجوب الاداء بدون القدرة ونحن نقول به ولا تعرض للبقاء لكونه ساكتا عنه او نقول انا لم نقل بالتكليف ابتداء بل نقول
ببقاء التكليف الذي وجب بشرطه وانما بقي على عهدته ذلك الواجب بسبب تقصيره وان لم يسقط له قدرة وعدم بقاء القدرة لو كان مسقطا
للواجب لكان ينبغي ان يسقط الواجبات عن ذمته بالموت لانه لا عجز اقوى من الموت وقد ثبت الواجبات في الذمة
بعد الموت في حق الاثم بالاجماع فعلم ان العجز غير مسقط للواجب وان لم تبق القدرة واذا كان كذلك لم يشترط القدرة
في القضاء واما شرط فيه امكان تحقق الاداء في الجملة بان يكون في حيز الجواز عملا لان يكون محالا وان كان الغالب عدم
القدرة على الاداء لما انه لا خروج عن حيز الامكان وان ندر وجوده لان وجود الشيء الممكن على ملة انواع الكبرى الوجود
كطلوع الشمس من مشرقها في الغد وانه ندر في الوجود كقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومتساوي الوجود كذا خوك
في الغد او اصدقي وكل منها غير خارج عن الامكان كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله فثبت بما قررناه ان
القسم الثالث مختص بالاداء دون القضاء وذلك الذي صار بالحسن لعينه حسنا لاجله عبارة عن القدرة التي يتمكن بها المكلف
من اداء ما لزمه من غير ضيق وحرج وذلك المذكور هو شرط لفعل الاداء وحده دون نفس الوجوب الذي هو
لشغل الذمة فان شرطه وجود السبب والاهلية دون القدرة لعدم الحاجة اليها لكون نفس الوجوب جبرا من الله

سبحانه وتعالى من غير صنع منا ثم القدره التي هي شرط الاداء هي القدره المقارنه للفعل اذ الفعل لا يتصور بدونها فيتوقف
الفعل عليها فاما كون الفعل مامورا به فلا يتوقف على تلك القدره وانما يتوقف على استطاعه الصحه وهي صحه الاسباب وسلامه
الالات دون القدره المقارنه وهو مذهب اهل السنه والجماعه رضوان الله عليهم اجمعين فان صحه الخطاب والتكليف عندهم تبتني على
سلامه الالات وصحه الاسباب لا على القدره المتعسره التي تقارن الفعل اذ لو كان كذلك لما كان احد مامورا بالفعل قبل وجود الفعل
لان تقديم المشروط على الشرط ممتنع وانه لا يجوز لان المكلف مامور بالايمان قبل حصول تلك القدره بالاجماع وكذلك من كان مامورا بالطهاره
بالماء لابد له من القدره على تحصيل الطهاره بالماء وذلك بسلامه الالات وصحه الاسباب واذا كان كذلك كانت القدرة المتعسرة شرطا
لوجود الفعل لا لكون الفعل مامورا به وهو المعنى بقوله وهو شرط الاداء دون الوجوب اي هو شرط لتحقق الاداء دون نفس الوجوب
بدليل وجوب الصلوه على النائم والمغمى عليه اذا اغمي عليهما دون يوم وليله ثم هذا الشرط وهو القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه نوعان
مطلق اي عن قيد اليسر وكامل اما المطلق فسمي قدرة "ممكنه" لان التمكن من الفعل لا يوجد الا عند وجود هذه القدره وهي ادنى ما يتمكن به
المامور من اداء ما لزمه بدنا كان لزمه او ماليا لا ما يستغرق به القدره وهذا فضل "اي واعظاها هذا النوع من القدره وهو المطلق
فضل "ومنه" من الله تعالى عندنا لانه لا يجب على الله تعالى البته فان قيل ان نفس الاداء لا تتحقق بدون هذه القدره اذا لامر بدونها
تكليف ما لا يتسع الوسع وانه منتف بالنص فاشتراط هذه القدره حينئذ يكون عدلا لا فضلا فكيف سماه فضلا قلنا انما
سماه فضلا لانه تعالى يعطي لعباده ما يحط لا عن وجوب عليه فكان فضلا من هذا الوجه ولا تناف بين العدل والفضل عند اختلاف
الجهه فكان ما اعطى العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه تعالى شي البته لما ان الاصلح على الله تعالى لعباده ليس بواجب
عندنا خلافا للمعتزله وعدلا "وحكمة" من حيث انه لا تاتي الفعل من العبد بدون هذه القدره اذا العاجز عن الفعل لا يجوز
تكليفه به خلافا للاشعري لكن المصنف رحمه الله حسن العباره ليكون اشارة "لا مذهبنا ان الله تعالى مستفض بكل ما اعطى
العبد من النعم "ولان العدل انما يستحق به عقوبه الجاني بعد جنايه لا ابتداء عليه ولما كان ذكر الفضل مختصا بمذهبنا خلافا للمعتزله
قال رحمه الله عندنا قال رحمه الله وهذا شرط "اداء حكم الامر "لما قلنا بالاجماع اول هذا النوع من القدره وهو المطلق شرط
"اداء حكم الامر "ولذلك اجمعوا على ان الطهاره بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وذلك اذا لم يجد من يعينه فان وجد معينا جرا فاكرا لذلك
عندنا خلافا لمحمد رحمه الله عليه حتى يجوز له التيمم لعجزه ببدنه عن الطهاره ولا تجب على الحر اعانته وعندها لا يجوز له التيمم لعدرته على
التوضي اصلا "الا ترى اذا وجد قادرا لا تجب عليه الجمعه عندنا خلافا لهما وان وجد معينا مملوكا فعندنا يجوز له التيمم لرواية التيمم "ورواية لكون
المملوك لمنزله بدنه ولا يجوز له التيمم "لرواية لان المملوك يجب عليه اعانه مولاه وعندهما لا يجوز له التيمم بالطريق الاولى وكذا لا تجب
الطهاره بالماء على من يعجز عن استعماله الا بنقصان يحل "بنفسه كفوات العضو بان اشتد مرضه او زاد "ماله بالزياده على ثمن مثله
وذلك اذا كان "موضع يكون ثمن الماء "متوضا "به درهم ولا يجد الا درهمين فانه يتيمم وان كان يجد به درهم ونصف لا يتيمم ويشتريه
كذا "في المبسوط وقيل "في الجنابه يتحمل درهم على ثمن المثل حتى لو كان الماء الذي يكفي للغسل ثمنه درهم ولكن لا يباع الا بدرهمين لا يجوز التيمم
والمعتبر "فيه الماء قيمته "واقرب المواضع من الموضع الذي عز "وجود الماء فيه وكذا لا تجب الطهارة بالماء "مرض يزداد بسبب
استعماله "وقوله "وبمرض معطوف على قوله "بالزياده والحاصل ان الله تعالى كما نفى تكليف ما لا يتسع الوسع بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذلك نفى الحرج بقوله وما جعل عليكم "في الدين من حرج فما يوجب الحرج "في نفسه او ماله كان منتفيا "وكذلك
اداء الصلوه لا تجب الا بهذه القدره وهي القدره الممكنه ولذلك كان وجوب اداياها بحسب ما يتمكن منه المصلي قياما او قاعدا او موميا وكذلك

من كان "مامورا بالفعل "في زمان كالايمان بالله تعالى "وادائه الدنا وكالاصحيه "ايام العيد او "مكان كالحج "الهدايا "والحرم
لا بد "ان يكون المامور "به "على تحصيل المامور "به لان تكليف غير القادر ليس بحكم "اذا التكليف بتلاء والابتلاء انما يحصل
بقدره المكلف على الاتيان والترك لشاب ويعاقب "ولذلك لا يجب الحج على الاجير "الا بهذه القدره وهي مال الزاد والراحلة لان التمكن
من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما "الغالب فلذلك كانت القدره الممكنه "هي القدره على الزاد والراحله وكذلك الزكوة لا تجب
"الا بالقدره وهي القدره المالكه فانه لا تمكن من انجاده المالية الا بملك المال ولهذا تستقط الزكوة عند هلاك النصاب بعد الحول قبل
التمكن من الاداء "بالاجماع واما بعد التمكن فكذلك عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهذا يوضح ما سبق ان الشرط هو ادنى ما
يتمكن به المرء من اداء ما لزمه بدنا كان او ماليا وهذا في المال لانه اذا هلك المال قبل التمكن لم يحصل له من القدره ادنى ما يتمكن
به المامور من اداء ما لزمه فلذلك سقط الواجب اي لم تجب عليه مالة "عرضية "الوجوب وانما علمنا ذلك لان عند ما تجب الواجب
الا عند وجود القدره الممكنه وانما لم يحصل "كذلك عند الشافعي رحمه الله لا تجب الزكوة الا بثلاث شرائط كمال النصاب وحولان الحول
والتمكن من الاداء كذا "في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قال زفر رحمه الله اذا طهرت المراه من حيضها او نفاسها "او اسلم الكافر او بلغ الصبي "
او افاق المجنون "واخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما يسع فيه التحريمة "لا عذر انه لا قضاء عليهم الا ان يدركوه وقد تمكنوا
من اداء الفرض فيما بقي من الوقت لان الشرط وهو التمكن انما تحقق به والقضا خلف عن الاداء فاذا لم يكن الاداء معذورا "لهم "ثبت
القضاء كما لو وجدت هذه الاشياء بعد انقضاء الوقت لكن علمائنا رحمهم الله عليهم استحسنوا ان الصلوة تجب باداء جزء
يسير من الوقت يصلح للاحرام بالصلوه اذا طهرت الحايض بعد تمام الحيض وهو العشر "وكذا اذا طهرت قبل تمام الحيض
لكن بعدد "لا له انقطاع الحيض "بسبب ادراك مقدار من الوقت يمكنها ان تغتسل وتحرم بالصلوه لكون الصلوه صارت دينا في
ذمتها "وهذه الحاله ولولا انه "دلالة انقطاع الحيض لما صارت دينا "في ذمتها كما "في حاله الحيض وذكر المصنف رحمه الله "
كتاب حيض له مفرد ان مدت اغتسال من الحيض اذا كانت ايامها دون العشر "وسنفرغ عن هذا الاصل مسائل منها ان
الزوج اذا راجعها "بملك المدة "الحيضة الاخيرة من العدة يصح "والجواز للزوج قرنائها "بملك المدة "واذا كانت ايامها عشرا "
ليس كذلك حتى يجوز للزوج قرنائها "المدة "والاصح الرجعة "قوله "وكذلك في سائر الفصول اي فصل الصبي وفصل
الكافر "وفصل المسافر "سبب الوجوب جزء من الوقت لانا احتجنا لاسباب اصل الوجوب "وذلك جزء من الوقت الاداء "وقد تحقق لكنه
حقهم واداء الحق سبب الوجوب "حقهم والقدرة الحكمية "ليست "شرطا لوجوب القضاء بالاتفاق "بخلاف القضاء عليهم "وما ذكر زفر
رحمه الله من القدرة "شرط "لتكليف الاداء "في الوقت وهم "لم يخاطبوا بالاداء "في الوقت لعدم القدرة على ذلك "بخلاف ما اذا
انقضى الوقت "ثم وجد ما ذكرنا من الاسلام وغيره لان القدرة التي "في الحال "يستحيل ان تكون "في الزمان الماضي فلم يمكن ان "يعد
قادرا "ثم اصل الوجوب لا يحتاج "الى القدرة الحكمية "والا "لتوجه "لان ذلك لشغل الذمة "بالاداء فلا يسقط "بالقدرة "ولانه
جبر "من الله تعالى من غير اختيار العبد ويحتاج لوجوب الاداء "الى القدرة "لكون الاداء "مطلوبا "والاداء "لا يتحقق الا بها "ثم شرط
هذه القدرة ان تكون محتملة "الوجود عقلا نظرا "الى السلامة "الالات والاسباب "لا ان تكون متحققة "الوجود "ولذلك اشار
رحمه الله بقوله وصح "لوجوب الاداء "لا احتمال وجود القدرة "الا "لتحقق القدرة وجودا "لان ذلك شرط حسنه الاداء
فان تحقق القدرة وجودا "وهي القدرة المقارنة "للفعل شرط حسنه الاداء "ووجوده "فما سابقا على الاداء فليس بشرط "لانها

لاتسبق الفعل لكونها عرضا فلو كانت سابقة على الفعل لايستلزم سبقها بقاء العرض او وجود الفعل بدون القدره وكذلك
محال فسبقها على الفعل محال وكذا لو كان لاحقا بالفعل الا في الاسباب والالات فانها تسبق الفعل لان مدار التكليف على سلامه
الاسباب والالات فعلنا بالسبق فيها لكن يوهم القدره كاف لوجوب الاصل اى لوجوب اصل الاداء مشروعا اذ مجرد وجوب
الاداء لايتحقق الاداء لكون الاداء فعل العبد على صفه الاختيار فكيف فيه توهم القدره واحتمالها ولاشتراط في ذلك تحصيل القدره
ولان في اوامر العباد تثبت صفه الحسن للامر بالقدره المتوهمه فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون موجبا الاداء الماموربه
مع ان العبد لايتيقن في الحال انه يقدر على ذلك غدا لجواز ان موت قبله او يعرض له عارض آخر يحول بينه وبين التمكن من الاداء
فكذا في اوامر الشرع تثبت وجوب الاداء بهذا القدر من القدرة فتثبت حينئذ وجوب الاداء بالقدره المتوهمه اى المحتمله الوجود
عقلا نظرا الى سلامه الالات والاسباب ثم بالجزء الحالي عن الاداء في جزء يسير من آخر الوقت ينعدم الحكم عند فوات الاصل
وهو الاداء لابدله المشروع وهو القضاء وقد وجد احتمال القدره وتوهمها بسبب احتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير
بوقت الشمس فيسع الاداء اذ الامتداد فيه ممكن بالنظر الى قدره الله تعالى كيف وانه قد وقع والوقوع يدل على الجواز ودلك
في قضيه سليمان صلوات الله عليه وسلامه كما قال عز وعلا اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله ردوها علي وقصة
ذلك ان سليمان عليه السلام غزا اهل دمشق ونصيبين فاصاب الف فرس وقيل ورثها من ابيه واصابها ابوه من العمالقه
وقيل خرجت من البحر لها اجنحة فتعدى يوما بعد ما صلى الاولى الظهر على كرسيه واستعرضها فلم يزل تعرض عليه حتى غربت
الشمس وغفل عن العصر او عن ورد من الذكر كان له وقت العشي وتهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاستردها وعقرها متقربا الى الله تعالى
خيرا منها وهي الريح ثم التوارى بالحجاب مجاز عن غروب الشمس عن توارى الملك والدى دل على ان الضمير للشمس ورود ذكر العشي ولابد
للمضمر من ذكر او دليل ذكر والضمير البارز في ردوها للصافنات الجياد كذا في الكشاف والتيسير وكان وقف الشمس لسليمان عليه السلام
على هذا ثابت بالكتاب بل بدليل اخر وقال الزجاج ردوها اى الشمس كذا في عين المعاني وعلى هذا كون وقف الشمس ثابتا بالكتاب وفي شرح
التاويلات ثم جايز ان تخرج تاويل الايه على غير حقيقة عقر السوق وضرب الاعناق بل هو كنايه عن الكي على السوق والاعناق
وجعلها في سبيل الله تعالى ليركبها الغزاة في محاربه الكفار وتسليمها للناس كفارة له عما راى من نفسه التقصير او شكرا لما اكرمه
الله تعالى من اعاده الوقت او وقف الشمس حتى لاخرج الوقت فصلى العصر في الوقت والله اعلم وفي عين المعاني مسحا اى مسح اعناقها وارجلها بالماء
لكرامتها عليه ان حسان يعيبها فاعتقها وعرقبها حتى ابتماه منها كفارة لها او شكرا لرد الشمس والمسح التقطع والكلب الخيل هاكوله اللحم فلم يكن اتلافا
والحالقه والعالقه قوم من الاولاد عليق بن لاوذ بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وسموا بذلك لانهم تفرقوا في البلاد كلها كذا في الصحاح فان قيل
احتمال امتداد الوقت احتمال مجرد وانه غير معتبر هو الاحتمال الناشئ من الدليل الا ترى ان احتمال المجاز في الخاص
قائم واحتمال الخصوص في العام الذي لم يخص منه شئ كذلك ومع ذلك يوجبان الحكم قطعا فما تاويله فلو كان مجرد الاحتمال معتبرا
لما كان كل منهما مفيدا قطعا اذ الاحتمال ينافي القطع قلنا لانسلم ان الامتداد في الوقت مجرد احتمال لما قدمنا انه وقوع وعلى تقدير
التسليم لانسلم ان مجرد الاحتمال غير معتبر مطلقا بل هو معتبر فيما بني امره على الاحتياط وما نحن فيه من قبيل ذلك فيكون معتبرا
وهذا لان الاحتمال نزل منزله الشبهه وهي تعمل عمل الحقيقة فيما بني امره على الاحتياط وذلك نظير من حلف لمس السماء او ليقتلن
هذا الحجر فانه يمينه تنعقد موجبه للبر وهو الاصل لاحتماله وامكانه فان الصعود الى السماء ممكن في جمله الا ترى ان الملائكه
يصعدونها وكذا تحول الحجر ذهبا يحول الله تعالى عند سوال من هو من خواص حضرته تعالى واذا كان كذلك صار الاصل وهو البر

مشروعا ثم بالجزء الحالي صح النفل عن الواجب في الحال لما هو خلف عنه وهو الكفاره لامكان الاصل الا ترى ان الاصل
وهو البر اذا لم يكن ممكنا لاتثبت الخلف كما في الممن المحسوس فان الكفاره لاتثبت فيها لكون البر غير ممكن فيها لكونها كذلك محضا
والكفاره فيها معنى العباده وكذا اذا حلف لايصلي صلوه او ليسلمن فلانا انعدمت الممن للبر لتصوره حقيقة وان كان محضورا
لذاته بل لحلفه وهو الكفاره حتى وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر بيمينه فان صح وجوب التحنيث استحال وجوب البر نفسه
لمضادة بينهما لكنه لما كان عاجزا عن البر اما عادة او شرعا وجب العمل بوجوب الحلف فصارت القدره على هذا التعبير
نوعين قدره تثبت المكلف على تحصيل ما كلف به وهي عند سلامه الالات وصحة الاسباب وهذه القدره تثبت اثرها لزوم
الاداء في الوقت فاذا فات لحب القضاء وقدره متوهمه غير معدوره للعبد على ما هو العاده فتعتبر هي في حق وجوب الاداء
لتثبت ذلك الوجوب في حق الخلف والشئ قد تثبت تقديرا وان لم تثبت تحقيقا كالقادر على استعمال الماء حسا يعد عاجزا
تقديرا كالماء المعد لدفع العطش كالنائم يعد قادرا حتى يظهر اثره في حق وجوب القضاء وذلك كمن صح عليه وقت الصلوه
وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم الايه يتوجه عليه
لاحتمال وجود الماء في المفاوز ثم بالجزء الحالي يسقط لكمال البدل وهو التراب فان قيل الجزء الحالي يعتبر للحنث في الحال فلا
يمنع من انعقاد الممن فلنا الممن انما تعقد للنائبه وهي البر فان امكن البر افاد انعقاد الممن وانعقادا فاد وجوب
الكفاره والافلا كما في العوس فما دام البر متصورا يفيد انعقاد الممن وهو متصور عند الحلف وغير العوس وبعد الانعقاد
والجزء الحالي انما يوجد بحله فلا يوثر المنع من الانعقاد فان قيل ما الفرق بين النذر والممن حيث يشترط في المنذور
ان يكون مشروعا ومتحملا لذاته ليصار الى الحلف ولا يشترط في المحلوف عليه ذلك للمصير الى الحلف قلنا لان الفعل المنذور به
مقصود به في النذر بعينه ولهذا لو فات عن وقته يجب القضاء اما الفعل المحلوف عليه فغير مقصود لعينه بالممن اذ المقصود
من الممن صيانه اسم الله تعالى عن التهتك اما بفسخه او بخلفه ولهذا لو فات لا يجب القضاء ولان وجوب المنذور يضاف الى التزام
العبد صورة فلم يدخل في ولاية العبد الجاب ما حرمه الشرع واكده قوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله اما وجوب المحلوف
عليه فاضافه الجاب الله تعالى بقوله اذا حلفتم واحنثوا انما كم والله تعالى ولاية الايجاد والاعدام فكان له ولايه الجاب ما كان حراما لذاته
ان يجعله الحالف بالغيره اضافيا كما له ولايه تحريم ما كان حلالا لذاته ان يجعله حراما لغيره وعلى هذا قال علمائنا رحمهم الله اذا قال الرجل لله علي
ان اصوم اليوم الذي تقدم فيه فلان فعدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان المضاف الى وقت كالموجود عند ذلك
الوقت ولو وجد عند وجود المضاف اليه فعال الله تعالى علي ان اصوم اليوم بعد الاكل او بعد الزوال لا يكون عليه خلاف ما اذا حلف
وقال والله لاصوم من اليوم الذي لا يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لحنث لما ذكرنا ان الممن كما ينعقد في المشروع
وكذا ينعقد في غير المشروع فان قيل التصور شرط لانعقاد الممن وهو ههنا غير ثابت فوجب ان لا تحنث قلنا اما على قول
ابي يوسف رحمه الله فظاهر لما ان التصور ليس بشرط لانعقاد الممن عنده لما عرف في مسئله الكوز وعندهما وان كان شرطا فهو موجود
لوجهين احدهما ان التصور شرط في الجمله بالنظر الى الامكان وانه موجود لانه لا استحيل في الحال ان يجعل الامساك بعد الاكل صوما
شرعيا كما في صوم ما شرعيا في حق الناسي والثاني ان التصور ثابت وقت مباشره التحرف لانه يجوز ان يعدم فلان قبل الاكل وقبل
الزوال الا ان الصوم في هذه الحاله ممتنع شرعا وعادة فحكم التصور بنعقد الممن وحكم امتناعه شرعا وعادة الحنث كما اذا حلف ليمسن
السماء واذا تقرر ما قلنا فنقول القدره على ثلثه انواع الاول قدره يصير الفعل بها ممكنا وهي القدره الحسيه وانها تعارن الفعل عندنا

خلافا للمعتزلة الذين قدره يتعلق بها وجوب الفعل ويصير بها متوهم الوجود وهي القدرة المتوهمة وانها سابقة على الاداء لكونها شرطا
وجوب الاداء فيكون سابقة عليه ثم ان ما يصير الفعل به متوهم الوجود على قسمين قسم يصير الفعل به غالب الوجود وهذا العنى يظهر
اثره في لزوم الاداء لعينه معناه انه يأثم بترك الاداء كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت وفي الوقت سعة تجب الاداء
عليهم وجوبا يستحقون الاثم بتركه الاداء في الوقت بغير عذر وقسم يصير الفعل به في حز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه حسا او
وعادة ويظهر اثر هذا القسم في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث
لا يبقى منه الا ما يسع فيه لفظ الله عندهما ولفظ اكبر عند ابي يوسف رحمه الله عليهم كان الاداء واجبا لخلفه وهو القضاء
لا لعينه حتى لا يتحقق الاثم بترك الاداء وانما يتحقق بترك القضاء ثم القدرة المتوهمة غير معدومة للعجز عما هو العادة والشيء
قد يثبت تقديرا كالمتيمم يثبت حكما كالمسافر القادر على استعمال الماء حسا فانه يعد عاجزا عادة عن الماء المعد للعطش بعد ترا فكذا
القدرة المتوهمة تعد ثابتة تقديرا وان كانت غير ثابتة حسا فتكون ثابتة لحكم لتثبت بها وجوب الاداء في حق
ثبوت القضاء بخلاف ما اذا انقضى الوقت ثم وجد الاسلام ونحوه لان القدرة في الحال على الزمان الماضي من المستحيلات فلا يمكن
ان يعد المكلف قادرا فلا تشترط هذه القدرة للقضاء ولما تبين انه ليس للقضاء كالجزء الاخير من الوقت لان اعتبار وجوب الاداء
فيه انما هو لظهور اثره في حق خلفه ولا خلف للخلف وهو القضاء فلا يعتبر هذه القدرة فيه النوع الثالث هو القدرة الميسرة
على ما سيأتي ان شاء الله تعالى ثم النوع الاول من هذه الانواع يتعلق باصول الكلام والنوع الثاني والثالث يتعلقان
باصول الفقه فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على ذكر ما حيث قال وهو النوع ان مطلق وكامل ثم القدرة الممكنة تشمل الانواع
الثلثة لانها اعم من ان تكون مقارنة للاداء او سابقة عليه ومن ان تكون مطلقة عن صفة اليسر والسهولة او مقيدة بها
قال رحمه الله والامر المطلق في صفة الحسن يتناول الضرب الاول لما قلنا قوله الامر المطلق في اقتضائه
صفة الحسن يتناول عند بعض مشايخنا رحمهم الله النوع الثاني من الحسن وهو ما حسن لمعنى في غيره ولا يثبت النوع الاول
وهو ما حسن لعينه عند هم الا بدليل لان ثبوت صفة الحسن انما هو بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى وهو النوع الثاني
والاصح ما ذكره المصنف نور الله ضريحه وهو انه يتناول الضرب الاول وهو ما لا يقبل سقوط صفة الحسن عنه من العبد الاول وهو
ما حسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقضي كمال صفة المأمور وذلك لان الامر انما يكمل بحسب كمال ولايته الآمر ولا آمر اكمل ولاية
من الشارع فكان امره اكمل الاوامر واذا كان كذلك فمقتضى كمال صفة المأمور به وصفة المأمور به انما تكمل اذا كان حسنه لمعنى
في عينه وان شئت معرفة فتامل في كمال صفة الايمان مع غيره من المأمور به كيف ترجح الايمان على غيره من العبادات وما
ذاك الا باعتبار ان حسنه ذاتي لا ينفك عنه اصلا ولان الامر لطلب ايجاد الفعل ومطلقه تثبت اقوى انواع الطلب
وهو الايجاب فتثبت اعلى صفات الحسن وكذلك كون المأمور به عبادة يقتضي هذا المعنى وهو كون المأمور به حسنا
لعينه اذ العبادة لله تعالى حسنة لعينها وذلك لان العبادة عبارة عن نوع فعل ابتلي الادمي ليفعله بعظمة الله
تعالى مجاز الطاعته على خلاف هوى نفسه كذا ذكره المقوم ومعظم من هو مستحق التعظيم حسن لمعنى في عينه واذا
كان كذلك فيدنا ول مطلق الامر الضرب الاول ويحتمل الضرب الثاني وهو ما يقبل سقوط صفة الحسن بدليل يدل عليه
وان في اي موضع صورة هذه المسئلة ان قلت ذكرت العبادات فما ذكر قبيل هذا بطريق التفصيل ان هذا
من قبيل الحسن لمعنى في عينه كالايمان وان ذاك من قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي الى الجمعة وان قلت وغير العبادات
قوله

وكذلك عبادة بعض هذا المعنى يرد عليك فلنا الكلام مجرى على اطلاقه فدخل تحته العبادات وغيرها وما ذكره اولا
بطريق التفصيل كان جزئيا وهذا كلي وما متعارضان خصوصا عند احتمال عموم ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في
حق الوجوب فان صور الواجبات في العادات مذكورة بطريق التفصيل ان هذه العبادات واجبة علما وعملا كالصلوات
الخمس وواجبة عملا لا علما كالعمرة والاضحية وغير واجبة كالنوافل ثم ذكرنا ان مطلق الامر يحمل على الوجوب باعتبار ان هذا كلي و
ذاك جزئي وما متعارضان والعلم باحدهما لا يكون علما بالاخر فان كل احد كان يعرف وجوب شكر المنعم وخطر الكفران ولا يعرف
بطريق التفصيل قبل ورود الشرع ان الصلوة والزكوة وغيرهما من قبيل شكر المنعم ام لا ونكاح المحارم وسايرالمحرمات
من النساء من خطر الكفران ام لا وكذا كل احد يعرف بطريق الاجمال ان جواب الفتوى اما ان يكون نعم او لا ولكن لا يعرف بطريق التفصيل
ان جواب هذه الفتوى المعينة نعم ام لا الا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وبذل امر الدنيا على التحطيل واخبار شمس
الائمة السرخسي رحمه الله ان مطلق الامر يتناول النوع الاول ويحتمل النوع الثاني بدليل ان صفة الحسن فيما حسن لغيره ثابتة
من وجه دون وجه فكانت شبهة بالمجاز وصفة الحسن فيما حسن لعينه حقيقة لكونها ثابتة من كل وجه وبالمطلق يثبت
الحقيقة والاثبات المجاز الا بدليل فكذا هذا وعلى كون الامر المطلق يقتضي صفة الحسن لمعنى في عينه قال الشافعي رحمه الله وهو قول
زفر رحمه الله لما تناول الامر بالجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة دل على صفة الحسن للمأمور به وهو الجمعة لعينها ودل على ان
ما ذكر وهو الجمعة هو المشروع يوم الجمعة دون غيره وهو الظهر لان الجمعة لما كانت مأمورا بها يوم الجمعة اقتضت الحسن
لعينها والكمال على ما مر ذكره والكمال في ان يكون المأمور به متعينا لازاحة غيره اذ عند المزاحمة لا تستقيم الكمال لواحد لعينه لوجود
صاحبه مزاحما له في المشروعية واذا كان كذلك فيقضي الجمعة التعين في المشروعية فلا يسبق غيرها وهو الظهر مشروعا في يوم الجمعة
ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة لكونها متعينة في المشروعية الا انهما اختلفا في
تحقق فوات الجمعة عند زفر رحمه الله يتحقق فواتها بفراغ الامام منها وعند الشافعي رحمه الله بخروج الوقت وهذا الاختلاف
منهما بناء على اصل وهو ان السلطان شرط الاقامة الجمعة عند زفر رحمه الله وعند الشافعي رحمه الله ليس بشرط فكان فوات الاصل
وهو الجمعة بخروج الوقت وقال زفر والشافعي رحمهما الله لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة لان المسافر لخروج في حضور
الجمعة وكذا المريض واما العبد فمشغول بخدمت المولى وانا خوطبوا بالظهر صار الظهر حسنا لمعنى في عينه على وجه سقى حسنا
غيره لان حسن الشيء لعينه يقضي الكمال والكمال في ان يكون هو متعينا لازاحة غيره على ما سبق ذكره فكذلك صار الظهر حسنا مشروعا
في حق المريض والعبد والمسافر لعدم مزاحمة الجمعة اياه في المشروعية فاذا ادى هؤلاء المعذورون صلوة الظهر ثم حضروا
الجمعة لم يسقط صلوة الظهر بالجمعة من بعد اداء الظهر عندهما لكون الظهر حسنا مشروعا في حقهم فلا تزاحم الجمعة الظهر فكانوا
بمنزلة من صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجمعة كان فرضه ما ادى في بيته فكذلك ههنا لان هذا اليوم في حقهم كسايرالايام ولو اكتفوا
اضنا باداء الجمعة لخرجوا عن عهدة فرض الوقت وقلنا الاختلاف في هذا الاصل وهو ان الامر بالجمعة بعد الزوال يتناول الجمعة لا
اخره فكان المتمم الحر الصحيح مأمورا بعد الزوال يوم الجمعة باداء الجمعة لكن الشان اي الامرين والحال في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو
قوله تعالى فاسعوا الآية ذكر الله هو على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله او على تقدير حسن الظهر كما هو
مذهبنا والله اشار رحمه الله بقوله وليس ذلك على نسخ الظهراي وليس ذلك الشان مبنيا على انتساخ الظهر بالجمعة كما قالا ان بعد
فوات الجمعة تقضى الظهر والظهر لا يصلح قضاء للجمعة لان القضاء استدراك للفائت وحكاية له والظهر اربع ركعات والجمعة

ركعتان ولا تنقضي الجمعة بالاجماع فثبت ان قضاء الظهر بعد فوات الجمعة عود للاصل وهو الظهر وثبت ان قضية الامر الاول مقتضى
الامر وهو قوله تعالى ﴿ فاسعوا ﴾ اداء الظهر بالجمعة اى اسقاط الظهر باداء الجمعة فصار الامر باداء الجمعة مغيرا للظهر لانه هو المؤدى
بالجمعة لا الجمعة به وليس هذا كما ذكرناه كما قالا فصح اداء الظهر من المعذور في منزله قبل الجمعة لكونه اصلا وامر بعض الظهر
بالجمعة كالامر باسقاطه بالجمعة اى امر الصحيح المقيم ببعض الظهر بعد اداية باداء الجمعة كالامر باسقاط الظهر عنه باداء الجمعة
قبل اداية فان قيل لو كان الاصل اداء الظهر باداء الجمعة لما وضع اداء الظهر بالجمعة عن المعذور كالم يرفع اداء الظهر عنه
قلنا انما وضع ذلك عن المعذورين بطريق الرخصة وحتم لئلا يحرموا ذلك بعد ما خوطبوا بالجمعة لان قوله
تعالى فاسعوا عاما فتناول الجميع فلا تبطل العزيمة وهي اداء الجمعة وحتم بالترخص اذا حضروا وصلوا مع الامام
الجمعة لان الرخصة لا تصح رافعة للعزيمة فسقط الظهر عنهم باداء الجمعة وانما وضع ذلك عن المعذورين رخصة لهم لحرج
كامر فاذا احتملوا الحرج وادوا الجمعة مع الامام فقد اتوا بالعزيمة فلا يبطلها الرخصة كان جواز اداء الصلوات بوضوء واحد
رخصة واداء كل صلوة بوضوء على حدة عزيمة فلو اتى بالعزيمة وادى كل صلوة بوضوء جديد جاز ولا يكون الرخصة مانعة
للعزيمة فكذا ههنا واما قلنا ان الضرب الثالث وهو ما حسن لحسن في شرطه من هذا القسم وهو ما حسن لمعنى في غيره وهو شرطه
يختص بالاداء دون القضاء لانه اذا فات المامور به حال العذر به علمه بسبب تصير المكلف به الاداء فتبقى العاية لحسن عهده
المكلف وجعل شرط الاداء وهو العذر به منزلة العاية حكما جبرا للقصور اذ الفوات كان بسبب ذلك كما في الاستهلاك مال الزكوة
فان الزكوة لا تسقط من المستهلك لكون الفوت من جهته فخلف القضاء وان لم توجد العذر به حسنه واما اذا فات الاداء من غير
لا بتقصيره فكذلك سقى العاية تحت عهدته لان العذر به المكنة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى حيث كلف بقدر الوسع
من غير ضيق وحرج وكان له ولاية التضييق فلم تشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لاستحالة البقاء عن الشرط كالشهود في
النكاح فانها تشترط لانعقاد النكاح لا لبقائه والعضا بقاء الواجب فلا يشترط له القدرة ولان العضاء احب بالسبب الذي يجب به
الاداء فكان الواجب في العضاء عين ذلك الواجب الذي كان في الاداء فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد ولما كان وجوب الصلوة بالقدرة
المكنة فلم يشترط في حال القضاء ما شرط في حال الاداء حتى انه اذا ترك الصلوة في عنفوان شبابه ثم كبر وانحنى ولم يقدر على قضائها
قائما وقضى قاعدا او بالايماء جزيه لان الاداء ما وجب في اصله بقدرة ممكنة من الفعل فبقي كذلك فخرج عن عهدة
العضاء اذا قضاها بالقدرة القاصرة ولهذا قلنا ان الصلوات وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان جمعت يجب
قضاؤها وتداركها في النصف الاخير من العمر وان ضاق الامر عن الدماء والتدارك لان هذه القدرة لما كانت شرطا لوجوب الاداء
تحقق شرطه ثم وجوب الاداء لا يتكرر فلا يشترط هذه القدرة في العضاء او نقول لم يشترط القدرة لبقاء الواجب لان بقاء الشيء غيره بدليل
صحة اثباته مع نفي بقائه بان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاء الشيء عين ذلك الشيء لما صح ذلك كما لا يصح قولك وجد ولم يوجد ولما كان
بقاء الشيء غير ذلك الشيء لم تكن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطا لبقاء ذلك الوجوب لان الشيء اذا كان شرطا لشيء لا يلزم ان يكون
شرطا لغيره ولما سبق ان القدرة الممكنة لا تشترط دوامها لبقاء الواجب فلنا لا يسقط الواجب بالموت في حق احكام الاخرة بل
يسقى اذ القدرة لا تشترط لبقاء الواجب فلنا اذا ملك المكلف الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك ماله لم يسقط عنه وجوب الحج وكذلك
صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا ان القدرة الممكنة لا تشترط لبقاء الواجب فاذا كان كذلك فيكون القدرة الممكنة مختصة
بالاداء دون القضاء قال رحمه الله واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة لقوله فلذلك سقط بهلاك المال

اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو الكامل فقال واما الكامل من هذا
القسم اى ما حسن لمعنى في شرطه فالقدرة الميسرة الاخرة ثم هذه القدرة زيادة في الميسر على القدرة الاولى وهي المطلقة بدرجة كرامة من الله تعالى
وتلك الدرجة هي درجة التخفيف والتيسير حتى غيرت صفة الواجب من الممكنة الى الميسرة فان الواجب بالقدرة الميسرة انما وجب جبرا عن
اصل القدرة لا القدرة الميسرة فبقي كذلك على اصله اليسر لان التغير باليسر صفة له لا شرط فلا يبقى الموصوف بدون الصفة لانه حينئذ لا يكون
موصوفا بها فلم يشترط دوامها لخلاف القدرة الممكنة فانها شرط وجوب الاداء كما مر بيانه وفرق ما بين الامرين وهما القدرة الممكنة والقدرة الميسرة
ان القدرة الاولى للممكن من الفعل فلم يتغير بها صفة الواجب فبقيت هي شرطا محضا للتكليف لانه لا تكليف الا بها فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب لان بقاءه غير محتاج الى الشرط كما سبق مرارا وهذه اى القدرة الثانية كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا لان
الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن طريق اليسر بل طريق انه لا وجود لهذا الفعل الا عند وجود هذه القدرة ومما خص فيه بفضل الله تعالى
على عباده فلم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع صلاحية الوجوب بها كما واجبات بدت بها فكان ذلك الواجب مخيرا من الحرج اليسر
للتسهيل والتليين فشرط بقاء هذه القدرة ومن اليسر لا بمعنى انها شرط محض كالقدرة الممكنة لان عدم الشرط لا يؤثر في عدم بقاء الحكم
ولكن لمعنى ان صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة من العسر الى اليسر فاذا انقطعت هذه القدرة ومن اليسر بطل ذلك
الواجب لان الشيء متى وجب بصفة لا يبقى واجبا بدونها لكونه غير مشروع بدون ذلك الوصف ثم حاصل الفرق ان القدرة الواجب
الممكنة شرط لاصفة والقدرة الواجب بالقدرة الميسرة صفة لا شرط لانه يغير بها والتغير صفة للمتغير والموصوف بصفة لا يبقى بها
والا لا يكون موصوفا بخلاف المشروط بشرط فانه يبقى بدون الشرط كالشهود في باب النكاح فلا شرط بقاء والشرط لبقاء المشروط
فان قيل كيف غيرت القدرة الميسرة صفة الواجب ولم يكن هو واجبا قبل ذلك بصفة العسر حتى يتخير منها الى صفة اليسر قلنا قد تقدم
ان القدرة الممكنة المتوقمة كافية لوجوب الاداء لا بطريق اليسر بل بطريق انه لا وجود لوجوبه الا عند وجود هذه القدرة وفيما
نحن فيه تفضل الله عز وعلا على عباده ولطف بهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته سبحانه على الايجاب عليهم بها فاوجب عليهم
بالقدرة الميسرة فصار كان الواجب خيرة حتما من صفة العسر الى صفة اليسر وقيل معنى تخيير صفة الواجب الذي ثبت
بها ابتداء بطريق اليسر والسهولة فسمي لوجوبه بذلك الطريق ابتداء اسم التخيير ولما سبق ان الواجب متى ثبت صفة لا يبقى بدون
تلك الصفة قلنا ان الزكوة تسقط بهلاك كل المال وهو النصاب بعد التمكن من اداء الزكوة لان الشرع علق وجوبه اى وجوب المال
وهو الزكوة او وجوب الزكوة بتاويل ما ذكر بقدرة ميسرة حيث اوجبه في مال معد نام فاضل عن الحوائج الاصلية بعد مضي الحول تحقيقا
للنماء ليكون جزاء من النماء قليلا من كثير وذلك غاية اليسر اذا القدرة على الاداء الزكوة تحصل بالمال المطلق غير مقيد بالنصاب النامي الحولي
الفاضل عن الحوائج فلو قلنا ببقاء الواجب وهو الزكوة بعد هلاك كل النصاب لما كان الموجب موصوفا بصفة اليسر بل بصفة الغرامة المحضة
فيتبدل الواجب من اليسر الى العسر فلا يكون الباقي ما كان واجبا لانه ما وجب الا بصفة اليسر ولا وجه الى ايجاب آخر لعدم وجوب سبب
جديد فلذلك سقط الواجب بهلاك المال قال رحمه الله ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب لما قوله غير مستدل اول
قوله ولا يلزم لا آخر جواب عما يقال انكم شرطتم دوام القدرة الميسرة في باب الزكوة وذلك يقتضي قيام كل النصاب لوجوب الزكوة لان بقاء
القدرة الميسرة شرط لبقاء ما وجب بها وليس كذلك فان النصاب شرط لابتداء الوجوب لا لبقائه فانه اذا هلك بعض النصاب
سعى الباقي بقسطه من الواجب في تقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرناه ذلك لان اشتراط كمال النصاب في ابتداء الوجوب لا يغير صفة
الواجب لانه لم يكن لليسر حتى يتخيره صفة الواجب الا ترى ان اداء خمسة من المائتين واداء درهم من الاربعين سواء في معنى

اليسار الخلف ودلك اذا كل واحد منهما اداء ربع عشر المال لكن اشتراط كمال النصاب والابتداء ليثبت به صفه الغنى فيمن تجب عليه
اذا الغنى وصف لابد منه ليصير الموصوف به اى بالوصف الذى ذكرناه وهو الغنى اهلا للاغنا عن الفقرا اذ الاغنا لا يتحقق
من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك اذا الولايه المتعدته فرع الولايه العايمه والغنى انما يكون بكثره المال وليس للكثره
حد تعرف مى بدلك لاختلاف احوال الناس فما ذكرنا من كثرت المال او الغنى شتى اى متفرقه مختلفه من شتت الامر شتا وشتانا اذا تفرق
واذا كان كدلك فلا تصلح الكثره للتعريف فعدر الشرع الغنى حدا واحدا وهو ملك النصاب تيسيرا فصار دلك اى الغنى بالنصاب شرطا
لوجوب الاداء بمنزله ادنى التمكن الذى هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون مغيرا لصفة الواجب لان المعنى من القدره الممكنه ان
يثبت المكلف اصل الممكنه وبدونها لا يمكن من الفعل وههنا كدلك لان النصاب قدره ممكنه اذ الاغنا لا يتصور بدون الغنى والغنى
الدى بمنزله القدره الممكنه امر زايد على الاهليه الاصليه والاهليه الاصليه لوجوب الحادات الاسلام والعقل والبلوغ عن عقل
والقدره الممكنه للعبد من الفعل امر زايد والشرع على هدا الاهليه كالقدره على الصلوه فانها امر زايد على اهليه الصلوه فكدلك
الغنى المقدر بملك النصاب امر زايد شرعا على اهليه وجوب الزكوه فصار الغنى لوجوب الزكوه شرطا ايضا كالاسلام والبلوغ والعقل
لان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد عليه شرطا للوجوب كان المزيد ايضا شرطا له او نقول ان الغنى الدى
يحصل بملك النصاب لما كان من قبيل القدره الممكنه والزكوه كان دلك بمنزله القدره الممكنه والصلوه وملك القدره والصلوه
الصلوه شرط وجوب الصلوه على العبد فكدا هدا القدره كانت شرط وجوب الزكوه على العبد لان كلا منهما زايد على الاهليه الاصليه
واذا كان الغنى شرطا لملك النصاب شرطا للوجوب لم يشترط دوامه لدوام وجوب الزكوه اذ وجوب الاداء لا تتكرر واجب
واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب واذا لم يشترط دوامه لبقاء الواجب فسبقى الواجب بقدر ما بقى من المال لبقاء صفه
اليسر فيه فاما قيام المال بصفه النما صفة الواجب فيسر للاداء اذ اشتراط النما انما هو للتيسير فتغيره اى بتمام المال بصفة
النما صفة الواجب من العسر الى اليسر فشرطنا دوام قيام المال بصفه النما اذ بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب فلا يستقر وجوب
الزكوه بدون صفه النما بخلاف كل النصاب فان الوجوب يسعى بدونه فان قيل النصاب سبب لوجوب الزكوه فكيف قال
النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون
المال معدا لمعدار النصاب وناميا وغير دلك على ما عرف وذلك ان السببيه انما تعرف بالاضافه والاضافة انما توجد
بحق المال مطلقا من غير تعرض لوصف فيقال زكوة المال ولا يقال زكوة النصاب فعلم ان معنى قوله النصاب شرط لابتداء
الوجوب اى المال المعد لمعدار النصاب وكون المال معدا لمعدار النصاب شرط لوجوب الزكوه لا سبب لكونه ناميا
وهو شرط بالاتفاق فكدا هدا فان قيل اذا كان الغنى بمنزله القدره الممكنه وجب ان سعى الزكوه بعدهلاك النصاب اذا القدرة
الممكنه لا تشترط بقاءها لبقاء الواجب كما في صدقه الفطر وغيرها قلنا انما يلزم دلك ان لو كان بقاء الواجب باعتبار القدرة
الممكنه وهى النصاب وليس كدلك فان بقاءه باعتبار القدره الميسره وهى قيام صفه النما وانها تمضى عدم بقاء الواجب بعدهلاك
النصاب كما سبق تقريره والدليل عليه انه اذا هلك بعض النصاب سقى بعض الواجب سقاط دلك البعض ولا سقى كل الواجب
فان قيل قد فسرتم القدره الممكنه بادنى ما يتمكن به المرء من الاداء بدنيا كان او ماليا فعلى وفاق دلك لو كان اشتراط النصاب
من القدره الممكنه لوجبت الزكوه حين قدر على مقدار الزكوه كنصف دينار او خمسة دراهم لان الممكنه تحصل به ولم تجب بل وجبت
عند ملك النصاب فعلم ان اشتراط النصاب من القدره الميسرة كما انا قلنا ادنى ما يمكن به المرء من الاداء

ع الزكوة

ع الزكوه النصاب ودلك لانا لو اعتبرنا ممكنة قدر الزكوه للزم عود الامر على موضوعه بالنقض لانه لو وجب لدفع الفقير عند
ممكنه دلك لصار هو محتاجا الى السوال ودلك لا يجوز لان الدفع للنفسه اولى من الدفع لغيره حتى اذا كان مالكا مقدارا من الطعام
او الماء وهو وغيره محتاجان اليه فلو دفع لغيره مات جوعا او عطشا وانه لا يجوز فلا يجوز الدفع لغيره وكل حكم يوجب نقض
سببه فهو باطل لانه حينئذ لا يتميز بين المخاطب والمصرف لانه يلزم حينئذ وجوب الدفع وصورة عدم جواز الدفع لانه يقتضى
وجوب الدفع على من علم انه لو دفع خاف الهلاك على نفسه وذلك لا يجوز واذا كان كدلك فلا بد من عرفان المخاطب باداء الزكوه
وهو الغنى توجب وعرفان الغنى الرجوع الى ادنى ما قدر به الشرع ملك المال وقد قدرناه بنصاب واحد فصح ما قلنا
ان ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء ع الزكوه النصاب الواحد وهذا بخلاف استهلاك النصاب فان دلك لا تسقط الزكوه وقد صار
دلك غرما محضا لان النصاب صار ع حق الواجب وهو الزكوه حتى لصاحب الحق وهو الفقير فصار المستهلك باستهلاكه بمنزله من اتلف ع
حوايج نفسه او اتلفه مجانة متعديا على صاحب الحق وهو الفقير او على محل محترم مشغول بحق الغير فعند النصاب قايما ع حوايج الحق
فصار الواجب على هذا المعدر غير متبدل بهلاك النصاب ولا ساقط به وهذا كالعبد الجانى اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم
بجنايته فانه يغرم قيمه العبد وان كان فعله مضافا اليه لكونه اذا اعتقه للمولى او باعه او فعل فعلا لتعذر به دفعه الاولى
بالجنايه فانه يطالب المولى بالفداء لانه صار جانيا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق والمولى لحق الفداء فكدا ههنا جعل
كان النصاب قايم فيطالب المستهلك باداء الزكوه كما لو كان النصاب قايما حقيقة قال رحمه الله ولهذا قلنا ان الموسر
اذا حنث ع اليمين لان قوله لانه بنا ع الغنى واليسر اقول وما سبق ان ما وجب بالقدره الميسرة يشترط لبقايه
بقاء تلك القدره قلنا ان الموسر اذا حنث ع اليمين ثم اعسر وذهب ماله فعجز عن التكفير بالمال انه يجوز له التكفير بالصوم لان
وجوب الكفاره متعلق بالقدره الميسرة بدليل ان الشرع خيره بين انواع التكفير عند تمام القدره بالمال والتخيير
تيسير لانه يثبت الاختيار للمكلف ليترفق بما هو الارفق وختار ما هو الاهون والايسر عليه وهذا تيسير لا شبهة فيه بخلاف
ما اذا لم تكن مخيرا فانه وجب عليه واحد معين وربما يشق عليه اداء ذلك المعين ولا يجد شيئا اخر شرعا يقوم مقامه فيعجز
المكلف فيبقى ع عهدته التكليف ولا يخرج عن عهدته الواجب الا بزيادة مشقة واذا كان كدلك فلا يكون فيه يسر وانما اليسر
فيما اذا وجب احد الانواع كما هو عند الفقهاء رحمهم الله بخلاف ما نقوله بعض المتكلمين ان الواجب هو الكل لاستواء الواجب
الكل ع صيغه الامر والتخيير لاسقاط الواجب بالتعيين منها ويجعلون الامر قياس النهى فان مثل هذا التخيير ع النهى
لا يخرج حكم النهى من ان يكون متناولا لاجميع ما تناوله الصيغه فكذا الامر ولكنا نقول ع النهى يتحقق وجوب الانتهاء ع الكل
مع ذكر حرف او لان دلك ع موضع النهى وحرف او ع موضع النفى يوجب التعميم قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فاما
ع باب الكفاره ذكر او ع موضع الاثبات فانما يسد الاحاد ع احد الانواع الا ترى انه لو كفر بالانواع كلها لم يكن مؤديا للواجب
ع جميعا ويستحيل ان يكون واجبا قبل الاداء ثم اذا ادى يكون المودى نفلا وساقطا الواجب بنوع واحد وهذا النوع
منصوص عليه ولا يكون خلفا عن غيره ولو كان الكل واجبا لم يسقط الواجب ع البعض بدون اداياه او اداء ما هو
خلف عنه ما ذكرنا ان الواجب احد الانواع قاله الامام شمس الائمه السرخسى رحمه الله وكذا قال بعض المعتزله
الجميع واجب وقال بعضهم الواجب ما يفعل وقال بعضهم الواجب واحد معين وسنقط به وبالاخر ع هذه المسئله
ابحاث لطيفه من اراد الوقوف عليها فليطلب من موضعها ولا يحال التخيير ثابت ع صدقه الفطر فان المكلف مخير

من اداء نصف صاع من برّ او صاع من تمر او شعير مع ان صدقة الفطر لم تجب بالقدرة الميسرة بل بالممكنة لانا
نقول الواجب هناك واحد من حيث المعنى وان اختلف من حيث الصورة فان قيمة نصف صاع من برّ وصاع من تمر
واحدة عندهم وهذا اعدل الاحوال فاتحد امعنىً فكانه لا تخيير لخلاف التخيير في كفارة اليمين بين الاشياء الثلثة فان
قيمها مختلفة صورة ومعنى فاوجب التخيير الميسر هناك لاهناك اولان الاشياء في صدقة الفطر كلها مما كوله فكانت
من هذه الحيثية شيئا واحدا لخلاف انواع الكفارة اولانا شرطنا النصاب في صدقة الفطر اولائم اوجبنا نصف صاع
برّ او صاعا من تمر وفي الكفارة ما شرطنا النصاب اولائم الكفارة باواحد الاشياء الثلثة بنا عليه بل شرطنا فيها القدرة
على احد الاشياء الثلثة ابتداءً فاندفع ما قيل واذا كان كذلك كان التخيير بين احد الانواع في الكفارة للتيسير ولان الشرع
نقل التكفير بالمال الى التكفير بالصوم للعجز الثابت عن التكفير بالمال زمان اداء الصوم مع توهم القدرة في المال على المال
ولم تعتبر الشرع فيما يعسر في عدم سائر الافعال وهو العدم في الحر كله لان ما كان متعلقا بعدم الفعل وهو غير موقت يعتبر
فيه العدم في الحر كله كما في حق الشيخ الفاني فانه اذا لم يقدر على الصوم لحق الشيخوخة فاذا قدر عليه يبطل حكم الفدية وكما اذا
قال قائل ان لم آتك اليوم فعبدي حر انه يتعلق الجزاء بالعدم في جميع عمره حتى لا يحنث وان لم يأت البصرة سنين كثيرة و
تقدير التوسط اذا صوم لانه حينئذ يلزم ان يصوم بعد الموت ونعلم عن الاسناد الكبير سقى الله ثراه هذا اللفظ اكثر مستدلا به
اعتبار كيفيم وزكورا فاده وكذا جواز التكفير بالصوم لمن له غائب وليس عنده مال دليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم
المال من غير انطباق وجوده فيما يستقبل من الزمان لانه قال في المبسوط وان كان للرجل الحانث في يمينه مال عند غائب او دين وهو
لا يحدان يطعم ولا ما يكسو ولا ما يعتق اجزاه ان يصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون
في ماله الغائب عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما جاز
الصوم مع وجود الملك حسية من غير انتظار لما ان يصل الى ماله فلان يجوز الصوم في حق من ليس له المال اصلا من غير انتظار لما ان يحصل
له المال بطريق الاولى واذا لم تعتبر الشرع فيما ذكرناه العدم في الحر وانما اعتبر العدم الحالي حتى قال تعالى من لم يجد فصيام
ثلثة ايام واعتبار العجز في جميع العمر تبطل اداء الصوم لكون العجز لا تحقق الا بعد انقضاء العمر وبعده لا تتحقق الاداء لا محالة فعلم ان
المراد بالعدم هو العدم الحالي فان قوله ولم تعتبر ما يعسر في عدم سائر الافعال وهو العدم في الحر ليس مجزيا على عمومه
اذ كم من عدم في الشرع وهو غير مستغرق للعمر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم فان لم يستطع فصاعدا او استغراق عدم الاستطاعة
العمر ليس بشرط ولنا عدم الاستغراق هناك انما علم بكلام محل الكلام لان النبي صلى الله عليه وسلم تفاوت احكام الشرع على وجه التيسير
حسب احوال المرضى في مرضه ومرض المريض غير مستغرق لعمره غالبا بل تفاوت حالا بعد حال وكذلك الاحكام للترتبة على
حسب تلك الاحوال فلذلك لم يوجد الاستغراق واما عدم الافعال في نفسه اذا لم تكن متقيدة بشيء فوجب الاستغراق في العمر كما اذا
قال لا اكلم فلانا او لا افعل كذا فقد مر ما ذكرناه ان المعتبر في عدم سائر الافعال هو العدم في العمر والمراد بالعدم فيما نحن فيه هو العدم
الحالي وكذلك الحكم في طعام الظهار وسائر الكفارات فانه انما تعتبر في ذلك العجز الحالي عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض ايامًا فكفر
بالاطعام جاز فعلم بهذا كله ان المعتبر في الكفارة وهو القدرة الميسرة للاداء كانت الكفارة من قبيل الزكوة في كونها ثابتة بالقدرة الميسرة
وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال عينا لما بقي اليسر فسقطت الكفارة لذلك عند هلاك المال واستهلاكه وجاز له التكفير بالصوم
ولهذا المعنى لما ان الواجب اذا ثبت بالقدرة الميسرة فات عند فوات تلك القدرة فان قيل لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة لما وجبت

بعد ذهاب المال العام وحصول مال آخر كالزكوة فانها تستقر بهلاك النصاب الواجب ثانيا بوجود نصاب آخر قلنا ان المال
ههنا ايجب الكفارة غير عين لانها وجبت في الذمة بخلاف الزكوة فان الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجبت
الزكوة بسببه هذا لان الله تعالى جعل المال طرفا للوجوب في باب الزكوة حيث قال وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وقال صلى الله عليه وسلم
في الرقة ربع العشر وقال في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة فلما عرف ذلك من النصوص الواردة في باب الزكوة فاذا كان المال في الكفارة
غير معين فاي مال اصابه المكفر من بعد ذهاب ماله دامت ذلك المال القدرة فيجب التكفير بالمال ولاجل ذلك ساوى الاستهلاك
الهلاك فلم يحنث فيه في حق جواز الصوم بايهما كان حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف المال جاز له التكفير بالصوم كما لو تلف المال
بخلاف الزكوة لان الاستهلاك فيها تصير كالهلاك بخلاف العبد الجاني اذا المال متعين فيها فكون الاستهلاك تحريا على مشغول حق الغير بخلاف
الكفارة لان الحق فيها لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن المال متعينا للتكفير لما سبق بيانه لم يكن الاستهلاك تحريا على مشغول حق الغير
لعدم تعلق الحق بالمال ولو كان الحق موقتا احتمل ان يضمن بالفوت عن الوقت وان لم يكن المال معينا للتكفير فصارت هذه القدرة
وهي القدرة على التكفير على هذا التدبير وهو تدبير وجوب التكفير بالقدرة الميسرة نظرا لاستطاعة الفعل وهي القدرة الحقيقية التي لا تسبق
الفعل من حيث ان العبرة في التكفير لحالة التكفير ووقته في حق اليسار والاعسار لا وقت الحنث وهو وقت وجوب الكفارة فانه اذا كان
وقت التكفير معسرا خرج عن العهدة بالصوم واذا كان موسرا فيه خرج عنها باداء المال كما ان العبرة في استطاعة الفعل لوقت الفعل
لا قبله لانها لا تسبق الفعل وذلك لان قدرة الكفارة لما كانت قدرة ميسرة اعتبر فيها وقت التكفير كما اعتبر في الزكوة وقت الاداء فان
النصاب اذا كان وقت الاداء ناقصا وجب الاداء ناقصا وان كان هالكا لا الا لحب الاداء الزكوة وصل كما ان القدرة الحقيقية المقارنة للفعل
لا سابقة عليه كذلك القدرة على التكفير لا تسبق حالة الاداء وما سبق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لان الدين
يناقض الغنى واليسر بقدره لان الغنى انما حصل بما فضل عن حاجته المزكاة وحاجته لاقضاء الدين حاجة اصلية ولا حاصل الغنى بذلك
القدر من المال لكونه بمنزلة المعدوم كثياب البذلة والمهنة والماء المستحق للعطش قال رحمه الله ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب
الكفارة على ما قوله واصل المال كاف لذلك اقول هذا اشارة الى ايراد على ما سبق مما يجب عنه توجيه الايراد ان يقال لو كانت الكفارة واجبة بصفة
اليسر كما قررتم لما وجب التكفير بالمال على المديون اذ الدين ينافي اليسر كالزكوة فانها لما وجبت بصفة اليسر لم تجب على المديون وتوجيه الجواب
انه لا يلزم ذلك على ما قلناه لان وجوب التكفير بالمال على المديون ممنوع فانه ذكر في كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه من الالف
كفر بالصوم بعد ما قضى دينه بماله لم يجزه ولم يذكر انه اذا لم يصرف ماله لاداء دينه ما جوابه فكان جواب هذه المسئلة غير مذكور
في كتاب الايمان نصا فيحتمل ان يجب عليه الكفارة بالصوم لا بالمال كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله انه لا يجزيه التكفير بالصوم لفوات صفة
اليسر بسبب الدين وانما معتبر في الكفارة فيجعل المال الذي في يده كالمعدوم في حق التكفير بالصوم لانه مستحق بدينه كالمسافر اذا
كان معه ماء وهو يخاف العطش انه يجعل كالمعدوم في حق التيمم واذا كان كذلك لا يرد الايراد المذكور لانه حينئذ كانت الكفارة بمنزلة
الزكوة من كل وجه فكما لا تجب وجوب الزكوة مع الدين كذلك لا تجب وجوب التكفير بالمال مع الدين وقال بعضهم يجب التكفير بالمال
والتجزيه الصوم بخلاف الزكوة والاصح هو القول الاول فانه قال في المبسوط والاصح انه لا يجزيه التكفير بالصوم لما اشار اليه في الكتاب
ان الصدقة لا تحل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان قبل قضاء الدين وبعده ولهذا الموضع لفظ المبسوط والفرق بين الزكوة
وبين التكفير بالمال على القول الاخير هو ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وشرط القدرة الميسرة وبعني الاغناء كما نطق به قوله صلى الله عليه
وسلم أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى ولهذا لا يتأدى الزكوة الا بتمليك المال وهذا الاغناء وجب عبادة

شكر النعمه الغنى لاجزاء الفعل الجنايه فشرط الكمال في سبب وجوب الشكر وهو المال الكامل النامي الحولي الفاضل عن الحوائج الاصليه
ليستحق شكره على الكمال كما في جائزه السلطان فانه يجب الشكر اذا كانت كاملة غير مشوبه بشيء مكروه واذا باع للحب الشكر لانه حاصل
بعوض واذا شرط الكمال في سببه فكون الواجب شطرا اي بعضا من المال الكامل وهو النصاب في الدين يسقط الكمال اي كمال ملك
المال وهو النصاب للمديون باعتبار ان رب الدين لو ظفر بجنس حقه له ان ياخذه من غير رضا المديون فصار كان المديون غير مالك
له فلما اسقط الكمال لم يجب الزكوه ولهذا لا يجب في تبايا البذله للحاجه اليها ولا يحكم الدين اصل ملك المال للمديون لان محل الدين
هو الذمه وفي الذمه سعة فكان المال خاليا عن ان يكون مشغولا بالدين من هذا الوجه والدليل على ان الدين يسقط ملك
المال للمديون ان الصدقه تحل له بقوله تعالى والغارمين وفي سبيل الله واذا حلت له الصدقه لم يجب عليه الاغناء لانه يستحق
الاغناء على الغير حتى حلت له الصدقه فلا يجب عليه الاغناء الغير والدليل على ان الزكوه وجبت لمعنى اغناء الفقير ان الزكوه
لا يتادى الا بنوع متموله لان ما ليس بنوع متموله لا يحصل به الغنى كما اذا اسكن الفقير بيته سنة بنيته الزكوه فانه
لا يقع عن الزكوه لان المنفعه ليست بنوع متموله بخلاف الكفاره فانها يتادى بالصوم وهو ليس بنوع متموله وكذا الزكوه
لا يتادى بالاباحه لكون الغنى لا يحصل بها لان المباح له اكل مال الغير ومال الغير لا يحصل الغنى وقوله صلى الله عليه وسلم
اغنوهم عن المسئله مثل هذا اليوم وان ورد في صدقه الفطر لكن لمعنى سد خلة الفقير واغنايه وهذا المعنى بعينه موجود
في الزكوه فثبت معنى الاغناء في الزكوه بدلاله النص بل الزكوه اقوى في استدعاء الغنى من صدقه الفطر لان وجوب صدقه الفطر
بالقدره الممكنه ووجوب الزكوه بالقدره الميسره فيثبت بما ذكرناه ان الزكوه وجب باعتبار معنى الاغناء واما الكفاره
فلا تستغني عن شرط القدره والاعن قيام صفه اليسر في تلك القدره وهي التحرير من انواع الكفر والتحرير يسر كما مر الا ان
الكفاره شرعت ساترة للذنب بعد الحنث لان الانسان اذا حنث في يمينه بقي عريانا لانه لحنثه خارق لباس تقواه فيحتاج
الى ساتر يستره وما ذاك الا الكفاره فيستر بها نفسه او زاجرة من الذنب قبل الحنث لعلمه بوجوب الكفاره عليه بعد الحنث فيبر
في يمينه ان حلف او الحلف ابدا او قبل ساترة في حق المكفر او زاجرة في حق غيره وانما ورد منها لان الستر لا يتم الا بعد وجوب الكفاره
وربما الحب على رجل كفاره اصلا فلا يحتاج الى الستر ثم ورد الساتره على الزاجره لان دلاله الكفاره على الستر اظهر من دلالتها على الزجر
اذ الكفر هو الستر لغة واذا كان كذلك كان شرعيه الكفاره لعارض الستر او الزجر لا لكونها امرا اصليا اي لم تشرع الكفاره بطريق
الاصاله لاغناء الفقير اذ الستر والزجر عن محتاجين الى الاغناء بالمال كما في الحدود بل الاصل فيها هو الستر او الزجر الا ترى ان
المكفر تاديا بتحرير الرقبه والصوم والاغناء فيها لكن المقصود بالمكفر سل الثواب ليقابل ذلك الثواب موجب الجنايه وما تقع به كفايه
الفقير وباب الكفاره يصلح سببا للثواب قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات وكان في ذلك جواب اشكال يرد على قوله الا انها لم
تشرع للاغناء بان يقال ان ذلك منقوض بالكفاره بالاطعام فان فيه اغناء للفقير عن الطعام فاجاب بان شرعيه الاطعام لا باعتبار
الاغناء بل باعتبار ان الاطعام يصلح سببا للثواب كالصوم فيصلح ان يكون سببا لما هو المقصود من شرعيه الكفاره وهو الستر او الزجر
ولذلك يتادى الكفاره باحد الطعام وان كان الاغناء لا يحصل بها فعرفنا ان المعتبر في المكفر بالمال انما هو الستر او الزجر لا الاغناء فاذا
لم يكن الاغناء فيه مقصودا لم يشترط صفه الغنى وهو كماله في المخاطب بالكفاره بل يشترط القدره واليسر بها اي في الكفاره وهو التحرير
من انواع المكفر وذلك اي اليسر لا ستلزام سبب الدين اداء الكفاره قائم بملك المال مع قيام الدين وتبين بما سبق ان الكفاره لم تجب
شكرا لنعمه الغنى بل وجبت جزاء الفعل الذي هو جنايه فلم يشترط فيها كمال صفه الغنى وانما شرط فيها ادنى ما يصلح لاكتساب الثواب

واصل المال كاف لذلك فلا حاجه لاشتراط كمال الغنى لخلاف الزكوه فان المعتبر فيها الاغناء وانه لا يتحقق ممن ليس بغني كامل
الغنى وسبب الدين يمنع الغنى وحاصل ذلك ان الكفاره وجبت ساترة او زاجرة وما وجبت شكر النعمه الغنى فلا تشبه الزكوه
من هذا الوجه لان الزكوه وجبت شكر النعمه الغنى ولهذا اشترط لاجابها تمام وجوه الغنى وذلك بالمال النامي وحاجته الاقضاء
الدين بالمال يعدم تمام الغنى بملكه ولا يتحقق حصول الثواب له اذا تصدق به ليكون ذلك ساترا لاثم لحقه بارتكاب محضور اليمين
وهو المقصود بالكفاره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل خرج سقوط العشر بسبب هلاك الخارج لانه لم يكن شرط الدوام الواجب
اقول وعلى ما سبق من الاصل وهو ان ما وجب بالقدره الميسره شرط لبقايه بقاء هذه القدره خرج سقوط العشر بسبب
هلاك الخارج بعد التمكن من الاداء لان العشر وجب بشرط القدره الميسره اذا القدره على اداء العليل وهو العشر تستغني عن
قيام العشر وهو تسعة الاعشار لليسر وهو ان يكون بحيث لو ان اداء ذلك ممكن من مال آخر لكنه شرط قيام العشر وهو تسعه
الاعشار لليسر وهو ان يكون الواجب من المال الذي هو نماء ليلا ينتقص اصل المال به ولا نقال العشر لا يتحقق الا بدون
قيام تسعه الاعشار فكيف قال لان القدره على اداء العشر تستغني عن قيام تسعه الاعشار لانا نقول ان المراد منه ان القدره
على اداء العليل تستغني عن قيام العشر كما اشرنا اليه الا ان ذلك العشر قد يتسعه الاعشار لان الواجب عليه اعطاء بعض الخارج
ثم ذلك البعض قد يفي بالعشر واذا كان كذلك فاشتراط قيام تسعه الاعشار لليسر ولذلك لم يجب العشر الا في ارض نامية بالخارج
حسا لمعنى اليسر فشرط قيامه اي قيام الخارج وهو وجوده فان العشر انما يجب اذا وجد الخارج حسا لقيام صفه اليسر الى
الحق متى وجب بصفه لا يبقى بدون تلك الصفه فشرط دوام تلك الصفه حسا للواجب بالقدره الميسره وكذلك الخراج يجب
بالقدره الميسره ولذلك يسقط هو اذا اصطلم الزرع آفه اي استاصلته وقلعته من اصله مع وجود السبب وهو الارض
لان الخارج اذا وجد وهو النماء الحسي استقل الحكم من السعدي الا الحسي فبعد ما اصابته الآفه من غير صنع الزارع لم يبق
نماء الحسا ولا سعدريا فلو قلنا بالضمان لانقلب غرما محضا وانه لا يجوز لان الخراج لما وجب ابتداء بصفه اليسر لا يبقى
واجبا الا بتلك الصفه ولان الزارع مصاب بهلاك الخارج فيستحق المعونه ولو اخذ منه الخارج لكان فيه استيصاله
كفلاح المبسوط ولهذا لا يبقى وجوب الخارج بعد زوال تمكن الخارج تقديرا بان نزت الارض او غلب الماء عليها او انقطع
عنها ولم تبق صالحة للزارعه واذا ثبت ما قلناه ثبت ان الخارج لم يجب الا بصفه اليسر الا ترى انه اي ان الخارج لا يجب
الا بسلامت الخارج الا ان الخارج فيه بطريق السعدر بسبب التمكن من الزراعه فانه اذا تمكنا من الزراعه ولم تزرع
جعل الخارج سالما كما لو ترك الارض تعدريا باعتبار تعطيله في الزراعه فيجب الخراج وانما اعتبر الخارج في الخراج بطريق
السعدر لان الواجب فيه من غير جنس الخارج بدليل وجوب الدراهم في الاراضي الخارجيه فانه يجب في جريب الكرم عشرة دراهم
وفي جريب الرطبه خمسه دراهم فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج حسا وجعل القدره الميسره موجودة
حكما لخلاف العشر فانه لا يمكن فيه الخارج السعدري لكون العشر مختصا بالخارج التحقيقي اذ الواجب فيه جزء من الخارج والجزء
التحقيقي لا يكون الا من الكل التحقيقي فلا يمكن القول فيه بالحاب جزء من الخارج بدون الخارج وقوله ودليل ان الخارج معطوف
على قوله الا ترى من حيث المعنى كانه قال بدليل انه لا يجب الا بسلامه الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حظ الخارج الا نصف الخارج
او اكثر منه يعني ان الخارج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر منه يجب بصف الخارج والواجب الخراج
الموظف حتى اذا كان الخراج الموظف مثلا دينارين والخارج يساوي دينارا يجب نصف دينار وكذا اذا كان الخراج قفيزا فعشر الخراج

فنزيد خذ نصف فنقول لانه نهايه الطاقه ولما كان كذلك سقط الخراج بهلاك الخارج كالاسلب غير ما محض ثم هذه الاربعه
وهي الزكوه والكفاره والعشر والخراج مستويه في ان وجوبها بالقدرة الميسره وان كانت احكام افرادها متفاوته في انفسها حتى
ان الدين يمنع وجوب الزكوه في الروايات كلها ولا يمنع هو وجوب الكفاره المالية في بعض الروايات وكذلك متفاوتان في الاستهلاك
وكذا لا يعتبر في مال الكفاره كونه ناميًا ولا يعتبر صفه الغنى فيمن تجب عليه لان الشرط فيها القدره الميسره للاداء على وجه يناول
الثواب بالاداء فيكون الثواب سائرا الى ما لحقه من الاثم بارتكاب المحظور فلا تفاوت لذلك كون المال ناميًا او غيره والعشر لا يسقط
بموت من عليه مع بقاء الخارج ولا يؤمر بالايصاء والزكوه لا تسقط ايضا بالموت ولكن يؤمر بالايصاء لان الواجب في الزكوه
اداء العباده ولا يمكن تحقيق هذا المعنى الوصف لمجرد بقاء من لحقه من غير اختيار وفي العشر معنى العباده ليس بمقصود
فسعى بعد موته وان لم يوص كالمدين وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثم مات قبل اداله فسعى بعد موته وان لم يوص ثم هذا الحكم
وهو سقوط العشر والخراج بهلاك الخارج مخالف للحج فانه اذا وجب الحج لملك الزاد والراحله ثم سقط الوجوب بفوتهما لان الحج وجب بشرط
القدره الممكنه دون الميسره بدليل ان الزاد والراحله ادنى ما يسطع به السفر والميسر انما يقع بخديم ومراكب واعوان وليس ما ذكرناه
بشرط بالاجماع اذا الشرط فيه ادنى الممكن وهو بالزاد والراحله وذلك شرط وجوب الاداء فلم يكن دواما القدره على الزاد والراحله
شرط الدوام الواجب وهو الحج فان قيل ان شرط وجوب الاداء توهم القدره لتحققها حتى لكفى بادراك الجزء القليل الذي يسع فيه
التحريمه في حق وجوب الصلوه مع ندرته في حق الامتداد فينبغي ان يثبت الممكنه في الحج بدون الراحله بالقياس على ذلك بل اولى
لان سفر الحج راجلا غرر عظيم حتى عم النذر به وقد وجد ذلك في حق كثير من الناس فينبغي ان يجب الحج على صحيح البدن المكتسب
قلنا في وجوب الصلوه بالقدره المتوهمه في حق من ادرك جزءا يسيرا من الوقت فائدة لانه تظهر اثره في حق الخلف وهو القضاء
والاداء لان الحج لا يتصور فيه القضاء لكونه فرض العمر فلا يفوت الا بفوت المكلف فاشترط فيه ادنى ما يمكن به المرء من
السفر للعتاد وذلك بالقدره على الزاد والراحله اولانه لو وجب الحج على من يملك الزاد والراحله لوقع الناس في غايه الحرج
وانه منفي بالنص بخلاف الصلوه فان اعتبار توهم القدره فيها لا يودي الى الحرج لان ذلك لظهور اثره في حق الخلف وهو القضاء
لا العين الاداء فان الاداء منه غير مطلوب في اما في صوره تضيق الوقت فلا خلف يسعى الحرج عند مباشرته ولا يعمل اذا كان الممكن من
الاداء لا يسعه دون الراحله فاشتراطها دليل على ان وجوب الحج بالميسر لانا نقول الميسر في سفر الحج انما يكون بالخدم والمراكب والاعوان
كما مر واما الراحلة فهي احد ما يسطع به السفر اذ لا يتيسر الممكن منه بدونها لانه لا قدره على السفر بدون الزاد وبدون
الراحلة يحمل عليها الزاد ويركبها احيانا قال رحمه الله وكذلك لا يسقط صدقه الفطر بهلاك الراس وذهاب الغنى
لما قوله بخلاف النصاب لا غير اولان صدقه الفطر لا يسقط بهلاك الراس وذهاب الغنى كما ان الحج لا يسقط وجوبه
بفوت الزاد والراحله فان المال اذا هلك بعد وجوب صدقه الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء او ذهب الغنى
بعد الوجوب لا يسقط صدقه الفطر لانها لم تجب بصفه اليسر وانما وجبت بشرط القدره الممكنه وقيام صفه الاهليه بسبب وجود
الغنى ليصير المكلف اهلا للاغناء بذلك والدليل على انها لم تجب بصفه اليسر انها وجبت بسبب راس الحر من الاولاد الصغار وراس
لم الولد والعبد المديون ولا يحصل به الغنى لان راس الحر ليس بمال والرقيق وام الولد ناقص لاستحقاقها العتق بموت المولى
ولهذا لا يجوز بيعها والعبد المديون مشغول بحق الغرماء فلا يتم الغنى بذلك بخلاف الزكوه فانها لا تجب براس الحر لان ما هو سبب
لوجوب الزكوه وهو النصاب النامي الفاضل عن الحوائج الاصليه يتم به الغنى وبما هو سبب لوجوب صدقه الفطر وهو راس يمونه ويلي عليه

ولا يتم به الغنى كراس الحر فدل ذلك على ان الزكوه وجبت بصفه اليسر حيث لم تجب بالغنى بشئ اخر دون صدقه الفطر لانها
تجب بالغنى بشئ اخر لاجل شئ اخر فلم تكن يسرا وكذا وجبت صدقه الفطر بالغنى بثياب البذله وهي ثياب الجمال التي تلبس
في الاعياد والحج وابتذال ان تصرف وتستعمل وثياب المهنه وهي التي تلبس سائر الايام اذا كانت تساوي مائتي درهم
فاضله عن الحاجه ولا يتم بها اليسر لانها ليست بنامية فحرفنا ان الشرط فيها هو القدره الممكنه والغنى القدره الميسره
واذا كان كذلك فلم يكن بقاء صدقه الفطر معتبرا للادوام شرط وجوبها وهو القدره الممكنه والغنى حتى اذا هلك المال

بعد وجوب صدقه الفطر سقى وجوبها وكذا اذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الاداء كما مر والمهنه و
المهنه الخدمه مقصورا وروى المهنه بالكسر وهو عند الاثبات خطاء قال الاصمعي المهنه بفتح الميم والاعمال مهنة بكسر الميم و
كان العباس لو فصل مثل جلسة وخدمة الا انها جاءت على فعله واحده كذا في الغايوذكر الصحاح المهنه بالفتح الخدمه
وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر وانكره الاصمعي والماهن الخادم فان قيل انما شرط الغنى ضرورة الامر بالاغناء بقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئله وهذا اليوم فكان ما تا اقضاء وانه ضروري فلشرط ادناه وهو معدار يمكن به
من اغناء الفقير عن المسئله وذلك نصف صاع من البر فلا حاجه الى الزائد عليه وهو النصاب قلنا الغنى المعهود في الشرع
انما هو ملك النصاب فينصرف مطلق ذلك اليه ولانه لو اعتبر ما قلتم لعاد الامر على موضوعه بالنقض وهو باطل لانه وجبت
صدقه الفطر اغناء عن المسئله وحينئذ يصير المسئله الدافع محتاجا الى المسئله فلزم وجوب الاغناء عن المسئله على وجه توجب الافقار
اليها وانه لا يجوز اذ الدفع لا نفسه اولى من الدفع لغيره لما عرف من الاحكام منها اذا كان ما لكا معدارا من الطعام وهو محتاج اليه
حتى لو دفعه لاغيره موت وغيره ايضا محتاج اليه لا يجوز الدفع لاغيره وكذلك في الماء وغيره فعلم ان المعتبر انما هو الغنى الشرعي
ولانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق ولا يعمل ان النبي صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئله وعنى الفقير
بالاسخناء عن المسئله فكذلك غنى المحتاج وينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لانا نقول ان النبي صلوات الله عليه وسلم قد حاز الفقر بالغنى
عن المسئله فسمى الغنى في جانب المودى مطلقا فصرفنا اللام ما عرف شرعًا وهو من ملك النصاب وجد هذا الكلام بعينه لحظ
بعض المشايخ رحمهم الله فان قيل ان صدقه الفطر تجب عند قيام الدين وفي الوجوب وذلك دليل على انها وجبت بالقدره الميسره
لا بالممكنه لانها لو وجبت بالممكنه لما كان الدين مانعا وجوب صدقه الفطر لانه امكن اداءها مع الدين قلنا لا نسلم ذلك
لان الدين يعدم الغنى الذي هو شرط لوجوب الصدقه بدليل حل الصدقه له وبالغنى تحصل اهليه الاغناء فلهذا لا
تجب الصدقة لانها وجبت بصفه اليسر بخلاف الدين على العبد الذي هو المخدمه سبب الافه مال الغير فانه لا يمنع
وجوب صدقه الفطر على المولى بسببه بل عليه ان يودي بها عنه وكان ينبغي ان لا تجب صدقه الفطر بسبب العبد
المديون كالا تجب الزكوه بسببه الا انا نقول ان الدين العبد لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغاء
معدار النصاب واصل المالية غير معتبر فيمن تجب الاداء عنه ولهذا تجب عن ولده الحر وكذلك الغنى بهذا الوجه
فانه تجب الاداء عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا ملكه فيها فكذلك اذا كان مشغولا بالدين بخلاف ما اذا كان
على العبد الذي هو للتجاره دين فانه تسقط زكوته عن المولى بسبب ذلك الدين لان الزكوه بعض صفة الغنى
الكامل بعين النصاب لا غيره ولهذا تسقط الزكوه بهلاك النصاب وان كان صاحبه قادرا على الاداء بمال آخر

بخلاف صدقة الفطر فانها لا تعتضي الغنى بالحب بل لاجله فانها تجب بسبب راس تحرو لا ما ليه فيه فلا تشترط الغنى والحاصل
ان الزكوة تجب بشئ يحصل به الغنى وهو النصاب وحق زكوته حتى لو كان له نصاب غنم ونصاب ذهب واسعر نصاب
الذهب وهو الغنم فضل على نصابه لا يجب عليه لذلك الفضل ما اسعر من نصاب الذهب فلا تجب زكوته نصابا بل تجب زكوة نصاب
الغنم لا غير فكذلك ههنا لم تجب زكوة العبد المديون وان كان هو للتجارة لنقصان ذلك النصاب بسبب دين فيه واما صدقة
الفطر فانها تجب بشئ يحصل بغير الغنى وايضا الشرط في صدقة الفطر ان توجد وصف الغنى باى مال كان فلما وجد غنى صاحب
العبد المديون بمال اخر وجب عليه صدقة فطره لوجود السبب والشرط قال رحمه الله هذا الذى ذكرنا هو تقسيم وصفه حكم الامر
لما قوله على الدرجة الاولى اقول ما سبق ذكره في الباب المتقدم الملقب بيان صفة الحكم هو تقسيم وصفه حكم الامر وهو الاداء
والقضاء لان حكم الامر الوجوب وما الامر تجب الاداء الا بالسبب بل به تجب اصل الصلوة وقد تقدم ان القضاء تجب بالسبب
الذى تجب به الاداء فكان الاداء والقضاء صفتى حكم الامر ثم اقسم بعد ذلك لما صفة المامور به في نفسه من الحسن لمعنى
في نفسه ولمعنى في غيره وكل نوع منهما اقسم لثلثة اقسام كما مر بيانه ثم الان تقسيم حكم الامر لما صفة قائمة بغيره هو الوقت فانه
غير قائم بحكم الامر اذ كون العبادة موقتا صفة للمامور به اضا لان فعل المكلف لا يوجد بدون الوقت فيكون الوقت داخلا في حكم
الا انه غير قائم بالمامور به لانه يوجد بدون فعل المامور به خلاف الحسن فيما سبق فانه قائم بالمامور به لكون الحسن الذى هو صفته
لا يوجد بدونه واذا كان كذلك فلا بد من ترتب ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت على الدرجة الاولى اى على الترتب السابق على هذا
فان الدرجة الاولى كما ترتب على نوعى اداء وقضاء وكل منهما لا قسام والحسن لعينه ولغيره وكل منهما لا قسام فكذا هذا الباب ترتب
واسعم للعبادة مطلقة عن الوقت وموقته والموقته اما ان يكون الوقت ظرفا ومعيارا ومشكلا لان هذا الباب ايضا في صفه
حكم الامر وهى الموقته وغير الموقته فكان الباب الباب متناسبين من حيث اتحاد مما في صفه حكم الامر بخلاف الباب الذى لان ذلك في
صفه المامور به والمامور به غير الحكم فلذلك كان ترتيب هذا الباب بحسب ترتيب الباب الاول اولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب
الذى والدليل على تناسب التقسيم الذى بين الامام المحقق شمس الائمة السرخسى رحمه الله اورد هذا الباب قبل الباب الاول الذى
هو بيان الاداء والقضاء ووصل ذلك الباب بهذا الباب لهذه المناسبة وانما اقسم الامر لما هذه القسمة لان الامر لا بد له من آمر
ومامور به ومامور فيه وهو نوعان زمان ومكان وذلك ان صيغة الامر لا بد ان تصدر عن احد وهو الآمر وان
تصدر بالجناب شئ لان الامر للوجوب وهو المامور به ولا بد للوجوب من مكلف ليحصل عليه وهو المامور ثم الامر فعل لدخوله
تحت حد الفعل وقد عرف ان الزمان جزء من الفعل عند النحويين فكان الزمان متحققا في فعل الامر ضرورة فلهذا قلنا
لا بد للامر من مامور فيه اولان الامر لوجوب الفعل على العبد وفعل العبد لا يتحقق في زمان ومكان واذا كان كذلك
فلا بد ان ينقسم الامر بحكم الوقت اذا المامور به يتحقق في الوقت فينقسم بحكم الوقت لا مطلق وموقت والمصنف رحمه الله
بدأ بتقسيم المامور به بحكم الوقت لما قوله مثل اوقات صيام الكفارات والنذور
أقول العبادات نوعان مطلقة عن الوقت وموقته لان الامر من الشارع باداء العبادات لا خلوا اما ان يكون
مطلقا عن الوقت اى يكون المامور به اداء الفعل نفسه غير موقت بوقت دون وقت فيكون المكلف مامورا باداء الواجب
وله ولا يتحقق الوقت بالاداء حتى لو اخر عن الوقت لا يصير المامور به قضاء كالامر بالزكوة والعشر وصدقة الفطر

والكفارات واما ان يكون مقدرا بوقت معلوم حتى لا يجوز للمكلف التاخير عنه ولا العدم عليها المطلقة فنوع واحد كما سبق
بيانه لان السبب انما نشأ من كون العبادات موقتة واما المطلقة فانها وجبت لوقت اداء ولا يكون الوقت سببا لها ولا ظرفا
ولا معيارا ولا شرطا فان قيل كما ذكرتم الامر باداء الزكوة من قبيل المطلق عن الوقت وهو يجوز اى متى وقته قال صلى الله عليه وسلم
لا زكاة في مال حتى يحول وكذا العشر قال الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكذا صدقة الفطر موقتة بوجوب اداءها بطلوع الفجر من يوم
الفطر وكذلك الكفارات مقدرة بشهرين او بثلثة ايام فما معنى الاطلاق عن الوقت بعد ورود هذه المقدرات بالوقت فلما ذكر
الوقت في الزكوة وامثالها لبيان اول وقت وجوب الاداء وفي الكفارات ذكر الشهرين او ثلثة ايام لبيان قدر الكفارة في الصيام لا
لبيان الاداء بوقت وقيل المراد بالمطلق عن الوقت المرسل عن بيان آخر الوقت بحيث لا يلزمه القضاء بحال وان ذكر اول وقت
الوجوب لان الوجوب حادث فلا بد من وجود اول وجوبه فلم يلزم من فوت اول وقت وجوبه القضاء واما المقدر فعبارة
عن بيان اول الوقت واخره بحيث يلزم عند فوات اخر الوقت القضاء كوقت الصلوة فانها مقدرة بالوقت لقوله صلى الله عليه وسلم
الصلوة ما بين هذين الوقتين فلزم عند فوات اخر الوقت القضاء وكذا الصوم مبين اول وقته واخره ولكن لما كان وقت الصوم حمار اله
لم يوقف القضاء الا فوات اخر الوقت لاستغراق الوقت جميع فعل الاداء ثم ذكر في النوع واصول الامام شمس الائمة السرخسى
رحمه الله الندر المطلق وقضاء رمضان من انواع المطلق عن الوقت واما المصنف رحمه الله فقد ذكر مما والكفارات من انواع
الموقته على ما بانى ذكره في موضعه واما الموقته فانواع بلغه طرفى معيار ومشكل لانه اما ان تعرف كون الوقت موسعا اولا
الاول هو الظرف كوقت الصلوة والثانى اما ان تعرف كون الوقت مضيقا اولا الاول هو المعيار كوقت الصوم والثانى هو المشكل كوقت
الحج لانه لم يعرف توسعه ولا تضيقه فصار مشكلا اما النوع الاول فهو نوعان جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب.
وهو وقت الصلوة كالظهر مثلا وانما قلنا انه ظرف للمؤدى لانه يفضل عن اداء المفروض ولا يلزم استغراق الوقت بالاداء فانه يصح الاداء
في اى جزء اختاره المكلف من اجزاء الوقت ولا يعد به الفعل ويكون ظرفا محضا لا معيارا وقوله محضا وقع صفة لظرفا احترازا
عن المعيار فانه ظرف ايضا من وجه ان المؤدى يقع فيه لكنه لا يفضل عن المؤدى فلم يكن ظرفا محضا فخرج المعيار بهذا الوصف وسيلة
بيان المعيار وانما قلنا ان الوقت شرط للاداء لان الاداء يجوب بعد الوقت مع وجود السبب مع تحقق الاركان فعرفنا بذلك ان فوت الاداء
باعتبار فوت شرطه وهو الوقت وكان الوقت شرطا للاداء ثم من الظرف والشرط مغايرة ظاهرة اذ ربما شئ يكون ظرفا له ولا يكون شرطا
له كالوعاء فانه ظرف لما فيه وليس شرطا له لكون ما فيه يوجد بدون هذا الظرف فلهذا قال رحمه الله ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء
ولم يصر على ذكر كونه ظرفا وان كان الظروف كالمحال والمحال شروط لجواز انفكاك احدهما عن الاخر كما مثلناه اولان قوله شرطا للاداء
تعرض لجانب الفعل وقوله ظرفا للمؤدى تعرض لجانب المفعول والمؤدى غير الاداء ضرورة فلا يلزم من كون الشئ شرطا لشئ كونه
ظرفا له وانما قلنا ان الوقت سبب للواجب لان الاداء يخلف باخلاف صفة الوقت معنى الوقت اذا كان صحيحا تجب الصلوة كاملة
فلا سادى في الوقت لما قص كاخر وقت العصر واذا كان ناقصا تجب الصلوة ناقصة وذلك لان المسبب انما يثبت حسب سببه لكونه
نتيجة كما في الحسيات فان الضرب الشديد يوجب الالم الشديد والضرب الضعيف يوجب الالم كذلك وكذلك في الشرعيات
فان البيع الصحيح يفيد الملك بوصف الحل والبيع الفاسد يفيد الملك لا بوصف الحل ويخلف ذلك المحل حق الاحكام من لزوم البيع
وحل وطى الامة المشتراة ونفوذ الشفعة وعدم ذلك ودل ذلك على السببية وكذا الاداء يفسد بالتعجيل قبل الوقت كتعجيل سائر
المسببات قبل وجود اسبابها وفساد الواجب بالتعجيل امارة السببية فان قيل ان اثر الوقت في نفس الوجوب لا في الاداء من حيث

من حيث الكمال والنقصان واختلاف الاداء حسنا باختلاف صفة الوقت لا لدل على كون الوقت سببا فلنا ان الحكم لما خير
بالاداء الناقص عن عهدة الواجب علم ان الوجوب صار ناقصا بنقصان الوقت الا ترى انه لو قال لعبده ان اعتقت
هذه الرقبة وهي زمنى او عمياء فانت حر عن عهدة ندره لانه اداها كما اوجبها فعلم ان الخروج بالناقص انما كان لنقصان
في السبب واذا كان كذلك كان ذلك دليلا على كون الوقت سببا فان قيل ان الوقت لا يصلح ان يكون سببا اذ ليس هو الا زمان
مضى وليس في ذلك معنى يصير به سببا لوجوب العبادات بخلاف اسباب العقوبات فانها جنايات فنصلح ان تكون
اسبابا لها قلنا ان الوقت ليس بسبب حسي بل السبب على التحقيق باعث نحو الله تعالى على المكلفين في كل وقت وذلك يصلح ان
يكون سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا ولما كانت النعم مترادفة في جميع الاوقات جعل الوقت الذي هو محل لحدوث
النعم فيه وظرف لها سببا للوجوب اقامة له مقام النعم ويؤيد ذلك ما سئل عن الحسن انهم قالوا سبب وجوب الحج كون
العبد ممنوعا عليه لان المنع مناسب للشكر واما البدن فهو محل الاداء الشكر والمحل شرط والحكم يضاف للسبب دون الشرط
واضافة الشرط مجاز وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله السبب هو البعاث الموقت اخرج الوقت ظرف لهذا
البعاث فاضيف اليه الوقت مجازا فان قيل لا فائدة في قوله رحمه الله ويفسد بالتعجيل قبله لان هذا الحكم مشترك بين السبب
والشرط والشرط اذا تعجل كما يفسد قبل السبب كذلك يفسد قبل الشرط كالصلوة قبل الظهار وغيرها قلنا لا نسلم
عدم الفائدة فيه فان فيه فوائد الاولى في الكفارة في قوله لحلف باحلاف صفة الوقت عموما فيصلح ان يؤكد بقوله
ويفسد بالتعجيل قبله كذا قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله والمراد هو التأكيد من حيث المعنى لغة لا نحوا فان
العاطف مانع من حمله على التأكيد لحسن النحو نحو اتاني رجل لا بل رجلان فان قوله ويفسد بالتعجيل قبله ابتداء دليل وليس كذلك
الثاني هو انه لما امتاز وقت الصلوة بقوله وبحلف باحلاف صفة الوقت عن الشرط فان المشروط لا يتغير بتغير الشرط
واما بقوله ويفسد بالتعجيل قبله عن الظرف فانه لو ادى في اي جزء من اجزاء الوقت يكون موجبا ولا يفسد بقبل
ولا يجد ثبت له معنى سواها وهو السببية لدليل التخصيص فانه لما شابه النفع والاستثناء ثبت له شأن خلاف شأنها
وهو التحليل وليس ذلك ثابتا لها فانها لا يحللان واذا كان كذلك كان لقوله ويفسد بالتعجيل قبله ما سبق من العائد
وهي لما سيأتي وصلة الصلوة عن الظرف الثالث ان مثل لزوم الفساد بالتعجيل قبل السبب لا يوجد في الشرط فكم من شرط
يصح الحكم قبل وجوده كصحة اداء الزكوة قبل حولان الحول وكصدقة الفطر قبل الفطر وخروج البيت قبل استطاعته بالزاد
والراحلة ولا توجد صحة حكم ما قبل السبب لذا السبب بمنزلة الموجد للحكم باعتبار الاجابة بإذن الشرع ولا وجود
للموجود بدون الموجد والا يلزم تعطيل الصانع وهو كفر ثم هذا القسم من الموقت وهو ما سبق في قوله نوع جعل
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة بسوع اربعة انواع نوع منها هو الذي يضاف
فيه السببية لما الجزء الاول على اعتراضية الانتقال لاعلى الغرابة لاختلاف الجزء الاخير من الوقت وذلك لعدم مادة حمه فكان اولى بالسببية
ولهذا اذا ادى الصلوة في اول الوقت خرج عن عهدتها والنوع الثاني منها هو ما يضاف السببية فيه لما يلي ابتداء الشروع
من اجزاء الوقت بطريق انتقال السببية من الجزء الاول لما الذي على ما سيأتي تقريره وانما يضاف لذلك وقت لكونه اقرب
لما المقصود والنوع الثالث منها ما يضاف السببية لا لجزء الناقص وذلك عند ضيق الوقت وفساده كاخر وقت العصر
وهو الجزء الذي تتعين فيه للسببية لانه لم يبق بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل انتقال السببية والنوع الرابع منها ما يضاف السببية

لما جعله الوقت وذلك عند خلو الوقت عن الاداء والنوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه
كشهر رمضان والمراد من المعيار هو الوقت الذي يستغرقه الفعل ويقدر به فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره
فكان الوقت مثبتا قدر الفعل كالكيل للمكيلات فانه لكثرة المكيل يكبر الكيل ويطول بصغره ويستغرقه الكيل فكان الكيل
مثبتا قدر المكيل وذلك هو وقت الصوم فان الصوم الشرعي لا شك معياره الذي تم عبادة الا بوقته وهو اليوم فانه لا يفضل
عن الصوم لخلاف وقت الصلوة فانه يفضل عن اداء وقت الصلوة ولا اثر له في تقدير ها بوجه لانها لا شك بالوقت وانما تثبت
باركانها المعلومة التي تنشأ من الفاعل فلم يكن الوقت مثبتا قدرها فلا يكون الوقت معيارا لها ونظير الصوم من المعاملات
ذكر اليوم في اجارة الرجل نفسه يوما بعمل من الاعمال فان اليوم معيار له اذا العقد وقع على منافع يومه ذلك والمنافع لا يمكن
معرفة قدرها الا باشارة بل بزمان يذكر في العقد على وجه الصحة فلا يصح اجارة نفسه من آخر مالم ينقض الاجارة السابقة
لما انه اجر وحده واستغرق اليوم الاجارة السابقة ونظير الصلوة منها رجل اجر نفسه لخياط هذا الثوب فصار يوم
اليوم فان اليوم ليس بمعيار اذا العمل الذي جعل الثوب قميصا مما يختلم قدره فلم يصر الوقت معيارا بل سانا لطلب الاداء فيه
فلو آجر نفسه بعد ذلك من آخر صحت الاجارتان جميعا لان العمل استحق عليه في الذمة لاتصاله بالوقت والنوع الثالث منها ما
جعل الوقت معيارا له لا سببا كاوقات صيام الكفارات والنذور فان الوقت فيها معيار لا سبب اذا السبب في الكفارة
هو حنثه الاقساد في النذر هو قول الرجل لله علي كذا قال رحمه الله والاصح في انواع القسم الاول من الموقت لا قوله
خلافا للشافعي رحمه الله اولا اذ ثبت ان الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب في الانواع الاربعة
المذكورة للقسم الاول من الموقت يعول لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا الان كون كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء
عن وقته ان ادى بعد ذهاب الوقت رعاية لجانب السبب اذ لا يستحق المسبب ما لم يتحقق سببه تمامه لان لما ان المراد
من السبب هنا العلة في حق العباد تمام لو جد العلة لا وجد حكمها وتمام السبب انما يكون بعد مضي مجموع الوقت اذ اجعل
الكل سببا وعلى هذا التقدير يكون قضاء لا اداء لكون المؤدى وقع خارج الوقت ولان الوقت كما هو سبب كذلك هو شرط
والمشروط لا يتحقق عند فوات الشرط فلا يتحقق الاداء حسنا وتبطل جهة الظرفية في الوقت على هذا وانه باطل اوجب تقدم
الاداء على سببه ان ادى في الوقت رعاية لجانب الظرف حتى يقع الاداء في الوقت وانه يؤدي الى تقديم الحكم على بعض السبب
وانه باطل لان بعض السبب ليس بسبب كلفظ انت في قوله انت طالق فلا تعلق به شيء من الحكم فكانه وجوده كعدمه و
حينئذ يكون فيه فساد ان تقدم الحكم على السبب والغاء جانب الظرفية وكذلك ان ادى قبل الوقت لانه يكون تقديما على
كل الكسب السبب مع الفساد الذي وهو الغاء جانب الظرف والحاصل انه لو روعي في ذلك جهة السببية للزم تاخير
الاداء عن وقته وانه فاسد ولو روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الاداء في الوقت للزم تقديم الحكم على السبب وانه فاسد
ايضا وانما نشأ هذا ان الفسادان باعتبار جعل كل الوقت سببا وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد واذا كان كذلك لم يجعل
كل الوقت سببا ووجب ان يجعل بعضه سببا للضرورة الداعية اليه وذلك البعض هو ما سبق الاداء ليقع الاداء بعد
سببه واذا بطل ان يكون كل الوقت سببا وليس بعض كل الوقت جزءا مقدرا عينه الشارع كالنصف والربع والثمن
ونحو ذلك حتى يجعل السببية الله بدليل جواز الاداء قبل مضي النصف او الربع او غير ذلك فوجب الاقتصار على الادنى وهو
القول بالسببية ادنى جزء من الوقت لانه المراد بكل حال مع صلاحيته للسببية ولا دليل على الزائد على ادنى الجزء ليتعين

ذلك للسببيه ولهذا جاز الاداء بعد مضي جزء من الوقت ان قل ذلك الجزء ولهذا اي ولاجل ان ادنى جزء من الوقت
سبب قال علماؤنا رحمه الله عليهم ح الكافر اذا ادرك الجزء الاخير من الوقت بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقال
محمد بن الحسن رحمه الله ح نوادر الصلوة ح مسلمه الخاصل اذا طهرت واما حائضا عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت
شيأ من الوقت فلما كان ذلك المدرك او كسرا وهذا دليل على ان السبب هو جزء من الوقت ولا يشترط ح ذلك
قدرتها على ان تغتسل وتدرك شيأ من الوقت خلاف ما اذا كانت اما حائضا دون العشر وانقطع الدم عنها وادركت
شيأ من الوقت ان ادركته بعد القدرة على الاغتسال لم تصلوه ذلك الوقت عليها والا فلا ولهذا الفائدة قيد رحمه الله
بقوله واما حائضا عشرة فان قيل ما فائدة ذكر قوله وطرفا لاداء هنا مع ان مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير بيان
ان الجزء من الوقت سبب لوجوب الصلوة لاكل الوقت وهو حاصل بقوله ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها لم يستلزم ان
يكون كل الوقت سببا قلنا فائدته هي ان وجوب الاقتصار على ادنى الاجزاء من اخر الوقت للسببية انما نشأ من كون الوقت
طرفا ايضا للصلوة اذ لو لم يراع فيه جانب الظرفية لوجب ان يعال وجوب الصلوة على المكلف انما تتحقق بعد وجود الوقت
بتمامه كما هو الاصل ح سائر الاسباب وهو ح حالة الفضاء فلم يبق الوقت حينئذ ظرفا للاداء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان
يذكر ان الوقت شرط للاداء ايضا كما ذكر وقيل ذلك قلنا اغنى عن ذكره ذكر الظرف فان كلا منهما يقضي ان يوجد المؤدى
ح الوقت واذا ثبت ان السبب جزء من الوقت كان الجزء السابق اولا بالسببية من غيره لانه ساوى غيره من الاجزاء
ح الصلاحية للسببية وترجح بالسبق لعدم مانع احمد ووجوده ولان الاداء بعد الجزء الاول صحيح بلا خلاف ولو لا انه
سبب لما صح الاداء ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب اي بسبب الوجوب وهو ثبوت فعل سمي صلوة في ذمته حقا
لله تعالى عن الاداء الذي هو التسليم لله تعالى اعما لا للسبب وافاد الجزء الاول ذلك بنفسه من غير انضمام جزء اخر
من الوقت اليه كالجزء الثاني والثالث مثلا او من غير ان سمي ذلك سوقوفا لما اخر الوقت كما قيل على ما سيأتي وافاد الجزء
الاول من الوقت صحة الاداء عملا بسبب الوجوب لكنه لا يوجب الاداء ح الحال عندنا لان وجوب الحقوق الشرعية
على المكلف جبر من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه لان اصل الوجوب لاشغال الذمة به لا لكون الخطاب به الفعل به
مرادا واذا لم يكن الفعل به مرادا لا يحل الاداء حال وجود نفس الوجوب اجمالا ومتصلا اما اجمالا فللوجوب على النائم
والمغمى عليه والمجنون اذا انقطع الاغماء والجنون دون يوم وليلة ولا خلاف الاداء عليهم بالاجماع لان وجوب الاداء
مستفاد لا القدرة على الفعل ولا قدرته لهؤلاء ولا فهم وخطاب من لا يفهم بالاداء قبيح وهذا الحسنة استدلال
باسناء اللازم على اسناء الملزوم لان لازم وجوب الاداء هو ثبوت القدرة المكلف على تحصيل ما امر به واسف هذه
القدرة حال وجود نفس الوجوب فاسني الملزوم وهو وجوب الاداء واما متصلا فلان نفس الوجوب لشغل الذمة
كما مر ووجوب الاداء لتفريغها وتفريغها يستدعي ثبوت شغلها اذ تفريغ ما ليس بمشغول محال فالخطاب بتفريغ
الذمة حال شغلها محال كالرفع بمقتضى سائقة الوضع والرفع حاله الوضع يكون محالا لا محالة ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق مع نكاحك ثم تزوجها لم يطلق لان الطلاق رفع العقد والنكاح اباحة ورفع القيد حال ثبوت
القيد محال بل الرفع انما يصح حال بقاء العقد وكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة انما يصح ح حال بقاء الشغل لا ح
حال ابتداء الشغل وحال وجود نفس السبب حال ابتداء شغل الذمة فلا يجوز تفريغها فثبت ان نفس الوجوب

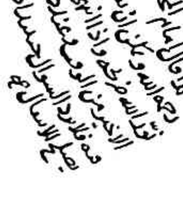
لا يستلزم وجوب الاداء وانهما يغايران فلا وجه لانكار ذلك والعقل يأباه لانه لا فصل نفس الوجوب ووجوب الاداء ح الواجبات
البدنية ولما كان وجوب الاداء لطلب ما علم بالسبب والطلب من العاجز محال استدعى ذلك كون المطلوب قادرا
ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة لا لكون الفعل به مرادا على ما سبق لا يقتضي قدرة لان القدرة انما تحتاج اليها لتحصيل الفعل
وليس ح نفس الوجوب لزوم الفعل بدليل ان من عليه الوجوب حتى اذا تعذر على مال انسان فاتلفه لم يضمنه عليه و
كذا الزوج ولي له امرأة لم تحب نفقتها عليه وليس باهل للزوم الفعل واستحال ان ما يستدعي القدرة عن ما لا يستدعيها فعلم
من ذلك انه ليس من ضرورة نفس الوجوب تعجيل وجوب الاداء لما بينا من انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء بل وجوب الاداء
متراخ لا الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح فانهما يجبان بالعقد ويتأخر وجوب الاداء لان زمان المطالبة وهو زمان الخطاب لا تترى
ان الثمن والمهر يثبتان ح حقه ان يوم ولا لزوم عليه ولا خطاب ولا لزوم على ناسه ح الحال كذا قاله مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله
واما الوجوب كما قبل الاجاب اي الوجوب حكم الخطاب الله تعالى كذا ح المغني ورد ذلك لصحة سببه لا الخطاب لما تقرر ان نفس الوجوب
لا ثبت بالخطاب لكن الاجاب عنا بجعل الوصل امارة له لحقا للتيسير ورد فعا للعسر قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الاداء بالاستطاعة وليس المقصود وجود الاداء عند اهل السنة
بل كونه مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم يكن جمعه القدرة شرطا لكون الفعل مستحقا عليه بل هي علة
لوجود الفعل عند احمد رحمه الله المكلف الطاعة قوله ولهذا كانت الاستطاعة معارنة للفعل يصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب
تعجيل الاداء لان الاستطاعة معارنة للفعل ولو كان نفس الوجوب موجبا تعجيل الاداء لكانت الاستطاعة معارنة لنفس الوجوب
ثم وجوب الاداء من حيث انه لا يجب الا بالطلب مثل ثوب هبت به الريح فالقته ح داره انسان او ح حجره فانه لا يجب على ذلك
الانسان تسليم الثوب الى صاحبه الا بالطلب لان حصوله ح داره او حجره كان بغير صنعه وكذلك ههنا الوجوب بسببه كان
جبرا لاصنع للعبد فيه وانما يلزمه اداء الواجب من عند طلب من له الحق ح مسألتنا ومتى وجوب الاداء لم توجد
المطالبة من المكلف على وجه يسقط حاره اذا المطالبة انما تتحقق اخر الوقت لا قبله بدليل ان الشرع خيره من الترك والاداء
ما دام ح الوقت سعة فانه انشأ ادى ح اول الوقت او وسطه او آخره والتخيير ينافي المطالبة ح الحال فلا يلزمه الاداء الا
الاوقت سقوط اختياره وذلك بضيق الوقت فاذا ضاق الوقت انعدم معنى التخيير فتوجه عليه المطالبة وجب تعجيل الاداء وبهذا
يتبين بطلان قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الوجوب ح اخر الوقت لانه لو كان ح اخر الوقت لما جاز الاداء ح اول الوقت او وسطه
فان هذا يشكل على هذا ما اذا قال حال الحول على نصاب رجل فانه يطالب بالاداء مع انه مخير في الاداء حتى اذا فرط في الاداء ولم يؤد
الزكوة حتى هلك النصاب كله سقط عنه الزكوة فعلم ان التخيير لا ينافي المطالبة فلنا لا نسلم ذلك فانه ينافي المطالبة بالاداء الان
التخييرات للخيار للمخاطب ح اي وقت شاء يؤدي فيه والمخاطبة بالاداء الزام الاداء على المخاطب ح اول الوقت الذي خاطبه
بالاداء غير ان محل الواجب ح الزكوة النصاب والحق لا يسقى بعد فوات محله كالعبد الجاني اذا مات بطل خطاب المولى بالدفع او الفداء
بخلاف ما لو فرط فان الواجب على الذمة كصدقة الفطر والحق فان محل الواجب فيهما ذمة المكلف لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال
فسعي الواجب ليبقاء محله وكذا فيما نحن فيه حتى ان المخاطب بالزكوة اذا مات بعد حولان الحول وقبل الاداء سقى ثم الماء خير لتحقق تقصيره
خصوصا على قول الكرخي رحمه الله فان وجوب اداء الزكوة بعد حولان الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف رضي الله عنه رحمه الله
واذا ثبت ان الخطاب انما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت ووجوب الاداء انما تتوجه عندنا اذا مات المكلف

مل اخر الوقت لاشئ عليه لعدم توجه الخطاب عليه بعد ثما سبق وهو ان وجوب الاداء ساخر عن المكلف الى اخر الوقت توجه المطالبه كالنائم
والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوه فانه وجب الاصل وهو سبب الوجوب في حقهما وتراخي وجوب الاداء وكذا الخطاب الا ما
الانتباه والافاقه واذا جاز تراخي وجوب الاداء والخطاب عنهما فكذا يجوز التراخي وجوب الاداء عن الجزء الاول من الوقت لما سبق ان
الجزء الاول بعد صحة الاداء لا وجوب الاداء وتبين بما مر ذكره ان وجوب الصلوه تحصل باول جزء من الوقت وجوبا موسعا
وهو الاصح خلافا لاكثر العراقيين من مشائخنا رحمهم فانهم يقولون الوجوب لا يثبت في الوقت انما تعلق باخره استدلالا
بما اذا حاضت المراة في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء لكن الصلوة اذا ظهرت كذا ذكره الامام شمس الائمه السرخسي رحمه
الله وبما اذا سافر المقيم في اخر الوقت فانه يصلي صلوه المسافرين ولو ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان المعتبر حال
المكلف عند ذلك ثم احلف هو لا في صفه المؤدي في اول الوقت فنهم من يقول الاداء فعه نعل لمنع لزوم الغرض في اخر
الوقت اذا كان المكلف على صفه يلزمه الاداء فعه حكم الخطاب لانه متمكن من ترك الاداء في اول الوقت لا لا بدل و
وهذا حد العلل ومنهم من قال المؤدي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت وهكذا يقول في اداء الزكوه اذا
عجلها قبل الحول استدلالا بما قال محمد رحمه الله في الزيادات اذا عجل شاة من اربعين وقد فهما الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان
وثلثون شاة فله ان يسترد المدفوع من الساعي وان كان الساعي تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلثون
وجب عليه الزكوه اذا كان المؤدي قائما وعيد الساعي بعينه وجاز عن الزكوة والكرخي رحمه الله يقول المؤدي فرض على ان
يكون الوجوب متعلقا باخر الوقت وبالنعل لان الوجوب انما ثبت باول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء كونه
سببا وبنعل الاداء يحصل المعين فيكون الاداء المؤدي واجبا كذا ذكره شمس الائمه السرخسي رحمه الله وقيل روى عن
الكرخي رحمه الله انه اذا ادى في اول الوقت يكون موقوفا فان بقي المؤدي لما اخر الوقت بصفه المكلفين بان بقي حيا عاقلا
مسلما تبين انه كان واجبا وان فات شئ من شرايط التكليف يكون نفلا وعنه اذا اداه في اوله ينتفي نفلا لكن ان بقي المؤدي لما اخر الوقت
بصفة المكلفين يكون ذلك العمل مانعا في اخر الوقت من وجوب الفرض عليه ومستطاد ذلك عنه ونقل عن بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله ان وقت الوجوب اوله فان اخره فقضاء والمذهب هو الاول وعليه الجمهور وعند ذلك لا يستقيم
لما سبق ان السبب جزء من الوقت فالتعبير بالاخر كما قاله اكثر العراقيين حكم وهو باطل وبما استدلوا به غير متوجه
لان الاداء انما حل عند سقوط الحمار بضيق الوقت الذي هو زمان توجه الخطاب كما مر ذكره فصار حال المكلف
عند ذلك الوقت فلهذا لا يلزم الحايض قضاء ذلك الصلوه وجب على المقيم صلوة المسافر اذا سافر في اخر الوقت لا
لان نفس الوجوب لم يثبت باول جزء من الوقت وكذا القول بان المؤدي في اول الوقت نفل غير مستقيم لان سبب
الوجوب وهو الوقت موجود والتمكن من ترك الاداء في اول الوقت انما هو لتراخي وجوب الاداء لا اخر الوقت وهو زمان
الطلب لان الظهر مثلا لا تاتي الا بنسه الظهر وهو اسم للفرض دون النفل ولو نوى النفل لا ينتفي ذلك لزوم الفرض اياه
في اخر الوقت ولا خير المؤدي عن صفه النفليه لا صفه الفرضيه باخر الوقت لان باعتباره حل الاداء وليس لوجوب
الاداء اثر في المؤدي فكلف يكون مخيرا صفة المؤدي والقايل بهذا لا حد بد له من ان يقول اذا ادت الجمعه في اول
الوقت كان المؤدي نفلا والتنفل بالجمعه غير مشروع وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر حين تزول
الشمس ما يبطل قولهم اذا المراد وقت الوجوب والاداء وعلى ما قالوا لا يكون هذا الوقت وقت وجوب الظهر

ولا وقت اداية وهو مخالفه للنص وكذا القول بان المؤدي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حال المكلف في اخر الوقت
غير مستقيم لان الاداء لا يصح الا بنيه الفرض ونية النفل لا تصح في حق اداء الفرض فلو كان حكم المؤدي التوقف لاستوت فيه الحالتان
ولنا ان اداء مطلق نية الصلوه والقول بالتوقف في فعل قد امضاه صعيف جدا لعدم ما يدل على توقفه مع وجود سبب الوجوب
ومسئلة الزكوه مبنية على ان تعجيل الزكوة قبل الحول جايز بشرط كمال النصاب اذا الوجوب متوقف عليه وكذا القول بان اول الوقت
هو وقت الوجوب فان اخره فقضاء غير مستقيم للتحكم اذ السبب هو جزء من اجزاء الوقت فالتعبد بالاول حكم كالتعبد بالاخر
وله وان الخطاب بالاداء اي وتبين بما سبق ذكره ان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده حل الاداء في الحال
لان الجزء الاول متعين للسببيه عنده على وجه لا يسقط عن المكلف بسببه حتى ان المراة اذا حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر
ما يسع فيه فرضه لم يسقط عنها قضاؤه وعندنا يسقط عنها قضاؤه وان بقي شئ قليل ثم اعلم ان نفس الوجوب لا سعر له وجوب
الاداء ووجوب الاداء لا سعر له وجود الاداء والقدره الحقيقه فصار وجود الاداء والقدره الحسيه بالنسبه للوجوب الاداء
كوجوب الاداء بالنسبه لنفس الوجوب فنفس الوجوب منفصل عن وجوب الاداء ووجوب الاداء منفصل عن وجود الاداء
فالاول بالسبب والثاني بالخطاب عند سلامه الالات وصحة الاسباب والتكليف بعد هذه القدره لان الله تعالى اجرى العاده
بخلق القدره الحقيقه عند الارادة الجديدة النعل والثالث وهو وجود الاداء بالقدره الحقيقه للنعل ثم ان وجود الاداء ليس مراد
من وجوب الاداء عند اهل السنه والجماعه رضوان الله عليهم اجمعين اذ لو كان ذلك مرادا منه لوجد الايمان من جميع
الكفره لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لان ذلك اضطرار وعجز تعالى الله عن ذلك الا ترى ان الكفار كلهم
مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذا العبادات المفروضه على المومنين ربما لا توجد من المومنين
العاصين فثبت ان وجود الاداء ليس مراد من وجوب الاداء بل المقصود كون المكلف مبتلى بين ان يطيع فينال
ومن ان يعصي فيعاقب فلم تكن القدره شرطا لكون الفعل مستحقا عليه بل هي علة لوجود الفعل باختيار المكلف اياه
قال رحمه الله ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد اسعلت السببيه للجزء الثاني لما قوله لم يخر فلم يسد اول
ان الجزء الاول صار للسببيه كما سبق تقريره ان اتصل الاداء به فاذا انقضى الجزء الاول ولم يتصل به الاداء اسعلت السببيه عنه
للجزء الثاني ثم للثالث ثم هلم الى الجزء الذي يلي الاداء والدليل على ما ذكرناه من الاسعال توجه الاول ما عدم من ضرورة عدم
السبب على وجه الاداء لئلا يؤدي الى عدم الحكم على سببه الثاني هو انه اذا لم يتصل الاداء بالجزء الاول فلو لم يسعل
السببيه للجزء الثاني لكان نفوتا كما اذا لم يتصل بالجزء الاخير من الوقت فانه يكون نفوتا ولا وجه لجعله نفوتا ما دام
الوقت باقيا اذا الشرع خيره في الاداء فكان هذا في المعنى حصر الحكم في نعل السببيه من جزء الى جزء والاصل ان ذلك تصرف
في المشروعات وليس ذلك للعبد لانا نقول لما كان ذلك بتخيير الشرع كان مضافا الى الشرع كما ابتدا له ولايه الايجاب
بنذره فما كان مشروعا واذا كان كذلك لم يكن ذلك من بقاء نفس الحكم فيثبت له حق التصرف بهذه الصفه الثالث
انه لو لم يتعل السببيه فلا خلو اما ان ينضم الجزء الثاني والثالث الى الجزء الاول ويجعل الكل سببا ولا ينضم اليه ذلك لا سبيل
الى الاول لانه يؤدي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز ولا الى الثاني لانه يؤدي الى جعل المعدوم سببا وانه
ظاهر الفساد واذا كان كذلك فجعل الموجود سببا اولى من المعدوم اذا المعدوم لا يعارض الموجود ثم المعنى الذي جعل
الجزء الاول سببا هو بعينه موجود في الجزء الثاني والثالث وغيرهما فحسب الحاجه الى انتقال السببيه الرابع انه لحق الصلوه

على من صارا هلا بعد الجزء الاول وذلك دليل ظاهر على الاسعال واذا ثبت الاسعال كان الجزء الذى يلى الاداء يكونه سببا اولى من
غيره بوجوه الاول انه لما وجب جعل السببية عن جعل جملة الوقت سببا لورود الفسادين ومما تعدم المسبب على السبب لذاته
والوقت وتاخر المؤدى عن وقته ان لم يؤد فى الوقت الاول وهو جزء من الوقت لم يجز تعدد السبب بالزيادة على ما ستقف
الاداء لازمنه لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز عن العلل والجزء الذى يلى الاداء الى الاكثر وهو ما سبق ذلك الجزء
من الاجزاء لازمنه بلا دليل وثبوت الشئ بلا دليل غير جايز ولان ذلك يؤدى الى التخطى عن جعل العليل الموجود حسية سببا
للجعل المعدوم حقيقة موجودا اعتبارا سببا مع امكان جعل العليل الموجود حسية سببا الثانى ان ذلك الاجزاء السابقة
لا تنضبط فانه اذا صلى الظهر مثلا اليوم يعد حزءا ونحدا بعد ذلك اجزاء لا غير ذلك فلو جعل السابق على الجزء الذى تصل به
الاداء سببا لاختلف السبب وخرج عن الضبط وانه فاسد الثالث ان الدليل اقتضى بعدم السبب على المسبب وذلك حاصل
بجعل الجزء الذى يلى الشروع سببا فلا حاجة لجعل الاجزاء الاخر سببا شرعا الرابع ان جعل الشئ سببا شرعا لنوع عباده دليل شرف
ذلك الشئ كالبيت والصلوة لعباده يرمان له فضيلة نوجب اشتمالها على زياده العضيلة الا ترى ان شهر رمضان لما اشتمل
على شرف لا يشتمل عليه غيره من الشهور صارت العباده فيه افضل مما فى غيره حتى قال صلى الله عليه وسلم من تقرب
فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة
فيما سواه واذا كان كذلك فجعل الجزء الذى يلى الاداء اولى بالسببية من غيره لما فيه من اتصال العباده بزمان له شرف
وفضيلة الخامس ان الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا للسببية كان الغاؤه وجعل ما قبله سببا مما لا يرتضيه
العقل كمن شرع فى الصلاة ثم سبقه الحدث فانصرف للوضوء فاستقبله نهر ووراءه نهر اخر بعيد منه فترك الاقرب مع
صلاحيته للتوضى منه والذهاب الى الابعد مفسد للصلوة لاشتغاله بما لا يعنيه واذا ثبت ان الجزء الذى تتصل
به الاداء اولى بالسببية لا صيرورة ذلك سببا بعد ما جعل الجزء الاول سببا الا بفعل السببية فان قيل ان الجزء الاول كان سببا
ثم بانعضائه ثم تعدم كونه سببا كما فى كل الوقت اذا انقضى فانه تنعى سببيته بعد انعدامه فلم لا يجوز ان يسعى سببية الجزء
الاول وحده للاحتياج الى الاسعال قلنا ذاك انما يكون فى الجزء المتفرد بسببيته كما فى الجزء الاخير لا فى الجزء الذى كانت سببيته
على عرضية الزوال كما فى الجزء الاول وهذا لانه لو كانت سببية الجزء الاول باقية بعد انعدامه ولم يفعل الجزء الثانى
لزم ان يكون المؤدى فى الجزء الثانى قاضيا وانه منتف بالاجماع فعلم بهذا ان السببية قد انتقلت وبهذا اندفع ما يقال
انه لما قيل بسببية الجزء الاول فبعد ذلك لا يحتاج الى الاسعال لان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب لانا نقول لو لم يفعل
لكان المودى فى الجزء الثانى قاضيا لا مؤديا كما مر ومن ادى فى الجزء الثانى فهو مودى بالاجماع فعلمنا ان السبب قد اسعل
فان قيل لم لا يجعل كونه اداء فى الجزء الثانى باعتبار وجود شرط الاداء وهو الوقت فكان السببية متعرية للجزء الاول وان انعدم
كما تكون متعرية له بعد انعدام جميع الوقت فلما ليس كذلك بل السببية اسعلت من الجزء الاول كالشرط بدليل تغير احوال
من ادرك الجزء الثانى والثالث لا الاخر بالسفر والاقامة والحيض والطهر وغيرها وتعتبر احوال المدرك انما هو عند قيام
السبب لا الشرط فلو كانت السببية متعرية للجزء الاول بعد انعدامه لما تغيرت احوال من ادرك الجزء الثانى لا اخر الوقت فرضه
كما لو صار قضا محضا لا تعتبر حالة فى حال القضاء وان وجد المغير فان قيل ان الجزء الاول اذا صار سببا وافاد نفس الوجوب
لا يمكن ابطال معنى السببية عنه فلا يجوز العود بالاسقاط فلا تكون الجزء الثانى سببا قلنا ان الجزء الاول انما صار سببا لاتصال

الاداء به فاذا لم يتصل به الاداء يصير الجزء الثانى سببا ان اتصل به الاداء وكذا الجزء الثالث والرابع فان العود باسعال السببية
فان قيل اذا وجب الصلوة بالجزء الاول فلا تصور وجوبها بالجزء الثانى والثالث لان ما وجب لا لحق ثانيا لاستحالة تحصيل
الحاصل قلنا ان الجزء الاول سبب للوجوب بعد اتصال الاداء به فاذا لم يتصل به ذلك حتى وجد الجزء الثانى خرج الجزء الاول
من ان يكون سببا للوجوب اذ الوقت انما جعل سببا ليودى فيه الواجب لا فى غيره وبعد المضى لا يصلح ان يؤدى فيه لكونه
محدوما فانفسلت السببية الى الجزء الموجود وهو الجزء الثانى واذا ثبت الاسعال فاذا انسحب السبب الى الجزء الاخير من الوقت
وهو الذى يصيبه الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء بان لا يسع فيه الا اربع ركعات حتى تعين الاداء حال كونه لازما سعين
السببية وذلك الجزء عند زفر رحمه الله والاسعال لما غيره من الاجزاء الا ترى انه يسقط خيار المخلف حتى لا يسعه الناخير
بعد ذلك فلا سعر بعده بعارض من سفر او مرض او حيض او غيرذلك وعند علمائنا الثلثة رحمهم الله عليهم لا سعين ذلك
الجزء للسببية بل يسعى الى اخر جزء من اجزاء الوقت حتى يتعين الاداء فيه لازما فانسعرت السببية الى الشروع فى الاداء
اذا لم يتق بعد ذلك ما يمكن اسعال السببية اليه وذلك الجزء هو حتى الحائض ما يتمكن التطهر والتحريمة اذا طهرت وايامها اقل
من عشرة ايام وفى حق من اسلم او بلغ او طهرت فى اخر الوقت وايامها عشرة هو ادنى ما ينطلق عليه اسم الجزء فان قيل لم جعل رحمه الله
تعين الاداء بطريق اللزوم دليلا على انسعار السببية وهو حتى تعين الاداء لازما فانسعرت السببية وذلك انما يصح على قول
زفر على قولنا فان عندنا السببية تسعل من الجزء الى الجزء الذى تتعين الاداء بطريق اللزوم ومع ذلك اسعال السببية ثابت حتى انه سعر
فرض المعم بالسفر من الاربع الى الركعتين وان كان سفره بعد تعين الاداء فكيف قال باسعرار السببية لذلك الوقت
قلنا قوله فانسعرت السببية اى فى حق لزوم الاداء او فوت اعسار الباخير لا فى حق اسعال السببية من الجزء الى الجزء وهذا لان
المكلف لما كان عاقلا بالغا مسلما كان الظاهر من حاله انه يشرع فى الاداء ليسلم فى اثم الباخير فكان هو معتبرا الانسعار
السببية فى حقه على وجه لا يجوز الباخير عنه فان قيل ما الفرق بين ما اذا فاتته صلوة فى المرض الذى يجز فيه المرض عن
الركوع والسجود ثم بضيها فى الصحة كان الواجب عليه قضاؤها قاعدا بالركوع والسجود ولو فاتته صلوة فى الصحة ثم بضيها فى المرض
الذى لا يعذر فيه عن الركوع والسجود بضيها بالايما فاعتبر فيها حال القضاء لا حال وجوب الاداء ومن هذه المسئلة التى نحن فيها و
هى ما اذا فاتت الصلوة عن المسافر او عن الصحيح حتى تصير فيها حال الاداء لا حال القضاء قلنا الفرق بينهما ان المرض لا تاثير له
فى اسقاط اصل الصلوة على ما عليه الصحيح من المذهب بل له تاثير فى وصفها لكون الطاعة حسب الطاقة فكان وجوب القضاء
فيه حسب طاقته اذ لو اعتبر فيه حال وجوب الاداء ووجب الركوع والسجود لكان مخالفا للنص النافى للحرج وهو قوله تعالى وما
جعل عليكم فى الدين من حرج وقد نص على هذا صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم بقوله صل قائما فان لم يستطع فقاعدا الحديث
ومثل هذا بعضى الحصر فى هذه الاحوال فلو اعتبرنا فى المرض حال وجوب الاداء للزم فيه مخالفة النص اوكل اطلاق الحديث
الذى بعضى الحصر وهو ان تكون طاعته حسب طاقته بخلاف السفر فان له تاثيرا فى تغير اصل الصلوة لحكم قوله صلى الله عليه وسلم انها
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والمخير اذا اتصل بالسبب وهو الوقت عمل عمله فلا سعر بعد ذلك والنعمة فى ذلك
هو ان السفر انما جعل مخيرا للصلاة عند قيام الوقت لان الرخصة فيه متعلقة بمشقة متوقعة اقيم السبب الظاهر مقام المشقة
وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب الصلاة على المكلف فناسب الحاق الظاهر بالظاهر فلم يسعر بعد ذلك بحاله العضاء و
اما الرخصة فى المرض فمعلقة بمشقة حسية فاقتضت عجزا حقيقيا وذلك انما يكون حال فعل الصلوة خصوصا على اصل



اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم ان الاستطاعة مع الفعل فناسب لحاق الحسنة بالحسنة فلم يتصور فيه حال وجوب الاداء بل اعتبر
فيه حال الفعل وهو حال القضاء ووجه اخر في الفرق بينهما وهو انه لا يمكننا القول في حق المريض بالاعتبار بحال وجوب الاداء اصلا
لانا لو قلنا بذلك اما ان نقول ان المريض الذي هو غير قادر على القيام والركوع والسجود فلا يجوز تركه ذلك عليه ان يقضي الصلوات الفائتة
حال صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال لانه تكليف ما ليس في وسعه وانه منسوخ واما ان نقول ان الصحيح الذي هو قادر على القيام
والركوع والسجود غير مأمور في قضاء الصلوات الفائتة حال مرضه بالصوم والركوع والسجود بل بالايماء وذلك ايضا محال
لان ذلك يوجب تركنا العمل باطلاق قوله تعالى وقولوا لله قانتين وقوله تعالى واركعوا واسجدوا غير ما وهذه الآي غير معترضة
حال دون حال فكان الموجب هاهنا الاتيان بذلك الموجب اذا كان قادرا على القيام والركوع والسجود فلا يجوز تركه ذلك الموجب واما المسافر
في قضاء صلوة فاتته في حال السفر يقترب عليه ركعتين فلا سفر بعد ذلك وان وجد المخير حتى ان المسافر لو اقتدى بمقيم في قضاء
الصلوة لا يجوز وان كان الاقتداء صحيحا في الجملة الا ترى انه لو اقتدى المقيم في بقاء الوقت بمن صار صلوته من الركعتين الا اربع ومع ذلك
لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلوة عليه ركعتين وكذلك في عكسه اذا فاتت الصلوة عن مقيم تقررت عليه باربع فلا سفر
بعد ذلك بالسفر لتقررها بالاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا واما قال رحمه الله لما قلنا في الشروع في الاداء لساتي بخروج مسلة طلوع
الشمس وغروبها في العصر بعد الشروع على ما سيأتي والاعمال السببية في الجزء الاخير وتعينه لها لا يتقرر الا بالشروع حتى ظهرت سببيته
في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ عن عمل وان لم يشرع في الصلوة في الجزء الاخير اذ ليس بعده ما يحمل اعمال السبب
الله بخلاف ما قبله فان الشروع في الصلوة يعتبر السبب للجزء المتصل بالشروع واذا استقرت السببية عند ذلك الجزء فلو سافر في
بعض الواجب من الاربع الى الركعتين وهي اللزوم الى السقوط بالحيض والنفاس وانما سقط اعتبار المكلف عند ضيق الوقت حتى
لو سعه الباقي عن ذلك لما لا تفوت الوقت الذي هو شرط الاداء على ما عليه الظاهر من عدم امتداد الوقت بعده لان ما يحل
من اجزاء الوقت لا يصلح لاعمال السببية لانه اذا اعمل السببية الا الاخير لصار اعتبرت صفته ذلك الجزء صحة وفسادا
كاملا ونقصانا فان كان ذلك الجزء صحيحا كاملا في الفجر وجب ما وجب به كاملا لما عرف ان ثبوت المسبب بحسب سببه ثم اذا اعترض
الفساد بطلوع الشمس بطل فرض الفجر لان الجزء الذي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فتثبت به الوجوب بوصف
الكمال فلا يسقط بصفة النقصان لان وقت طلوع الشمس ناقص فكان الاداء فيه ناقصا ايضا والحال ان ما وجب عليه كامل
لان شروعه في وقت كامل ولهذا الناذر المطلق من الصيام في ايام النحر وايام التشريق واذا قرأ اية السجدة في
الارض ثم ركب الدابة فسجد بالايماء لا صح خلاف ما اذا قرأ اية السجدة راكبا فسجد وهو راكب بالايماء فانه يصح لانه وجب ناقصا
وادى ناقصا وقال الشافعي رحمه الله لا يفسد صلوة الفجر بالطلوع اعتبارا لحاله الغروب واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم
من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكن يصير المصلي حتى اذا ارتفعت
الشمس اتم صلوته وكانه رحمه الله استحسن هذا ليكون المصلي بعض صلوته في الوقت فلو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة
خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء كلها خارج الوقت كذا في المبسوط واذا كان ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا
لانه نص محمد رحمه الله ان الصلوة لا تفسد وذلك كصلوة الحيض ستا وعشرين وقتا حمرار الشمس تعتبر به الواجب لنقصان في
ذلك الجزء حتى اداها كذلك فاذا غربت الشمس وهو في خلال صلوة العصر لم يخرج من الكمال الى النقصان بالغروب لانه اداها
ناقصة كما وجب والناقص سوغ ان لناقص فلم تفسد وذلك لان الجزء الذي تصل به الغروب من الوقت فاسد للنهي الوارد

عن الصلوة في حالة الغروب فسد الوجوب ناقصا حسب نقصان السبب وقد وجد الاداء سلك الصفة فيخرج المصلي عن عهدته
كما اذا اندر يصوم يوم النحر وايام التشريق اداه فيها وان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبعد الاسفي الكراهة بل يتحقق وكان مفسدا
وبالغروب ينتهي الكراهة فلم يكن مفسدا ولانه اداها بعد الغروب لكل ما وجب لان ما بعد الغروب وقت صحيح لاداء ما بعد
الطلوع وبهذا سقط الفرق بين حالة الطلوع وحالة الغروب وبما سبق من الحديث على ما ذكره في المبسوط انه لبيان الوجوب
بادراك جزء من الوقت قل او كثر والـــــ رحمه الله ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت لما قوله لان هذا لا يروى اول
هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان اول وقت العصر وقت كامل فاذا شرع فيه المصلي وحتى صلوة كاملة لكمال سببها
واخر وقت العصر وقت ناقص لكراهة الغروب وقد وقع بعض صلوة العصر في سبب مدها الى غروب الشمس فيكون المؤدى
ناقصا وما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا فعلى هذا ينبغي ان يفسد صلوة العصر بمجرد ذلك وقد نص انها لا تفسد فاعترض ما ذكرتم وهو
ان الجزء الاخير ان كان صحيحا كاملا فالوجوب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا و
تعبير الجواب هو انه لا يلزم ذلك لان الشرع وان جعل وقت الصلوة متسعا لكن جعل للمكلف ولا يه شغل كل الوقت بادا فرض
الوقت وذلك هو العزيمة والباب لان الله عز وعلا ما حلوا العباد الا المعرفة وعبادته وان كان غنيا عن العالمين لكونه
المالك على الحقيقة اذ هو الذي اخرجنا من العدم الى الوجود ومن ما لكه والواجب على العبد المملوك ان يشغل خدمة مولاه والا
ووقات كلها خصوصا اوقات الصلوة لانها اوقات المناجات مع الرب تعالى لكن الله تعالى من علينا بفضله بان اذن لنا ولاية
صرف بعض الاوقات لحوائجنا يسيرا وبرفها الاعذار يعرض لنا فكان هذا التيسير والترفيه من قبل الرخص حتى لغير من عشر
لا يسير بواسطة عذر المكلف والاول وهو شغل كل الوقت بالاداء من العزيمة والرخصة ان كان للترفيه وشرعيه الغريمة
باقيه كان الاخذ بالغريمة اولى كمن طر المسافر ثم مسلة العصر لما جعل الشارع للعبد حق شغل كل الوقت بالاداء عفا عنه
ما يتصل من الفساد بالاداء بسبب البناء لان الاحمرار عن مثل هذا الفساد مع الاقبال على الصلوة طريق الغريمة متعذر
اد ليس في وسع العبد ذلك ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وذلك لان شغل جميع الوقت بالاداء لا يمكن الا بان يقع بعض الاداء
في وقت ناقص وهو فيما خص فيه وقت الاحمرار واذا كان كذلك صار ذلك بمنزلة المؤدى في وقت صحيح على ان هذا ثبت ضمنا
وبناء وكل من شيء ثبت ضمنا والشيء قصدا فانه روى هشام عن محمد رحمه الله فمن قام الى الخامسة في اصلوة العصر انه
يستحب له الاتمام وان كان التطوع بعد صلوة العصر مكروها لانه يشبه ذلك من عمر قصد المصلي فاذا اتصل الفساد
وهو النفل بعد العصر باداء العصر وصار ذلك الفساد عصواء وحكم الشرع لانه يشبه من عمر قصده فصار ذلك النفل
المؤدى في وقت الفساد بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة ابتداء التطوع في الوقت الفاسد فانه لا يصح
وذلك بما رواية هشام لان الفساد يشبه قصده اذا الاحمرار عنه ممكن بان يحمار وقتا لا فساد فيه ولا كراهة وبخلاف
صلوة الفجر لان الشارع لم يأذن بالصلوة وقت طلوع الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه مفسدا للصلوة وحقيقة الفرق
ان وقت العصر مشتمل على الوقت الكامل والناقص جميعا والمكلف مأذون بان يصلي صلوة الوقت فيها فحينئذ يقع صلوته
او بعض صلوته في الوقت الناقص فكان جائزا ناعسار الادى واما وقت صلوة الفجر فكله كامل فلما شرع الفجر في وقتها وجبت
عليه على وجه الكمال باعتبار شروعه في الوقت الكامل فباعتراض طلوع الشمس يكون فاسدا لان وقت طلوع الشمس
وقت ناقص غير مأذون بالصلوة فيه فيفسد صلوته اذا الكامل لا يؤدى بالناقص وقوله رحمه الله واما اذا

خلا الوقت عن الاداء اصلا لما اجره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم باستعمال السببيه من جزء الاجزء
الاخير جزء من الوقت وعند ذلك نظر فان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر بستا نقصه ووقت الاحمرار جوز ان تؤدى
بصفه النقصان فعلى هذا اذا لم يؤد العصر في الوقت ثم قضاه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس فانه ينبغي
ان يجوز لانه وجب ناقصا لنقصان سببه وادى ناقصا ومع ذلك لا يجوز وكذا اذا قضى في وقت اخر مكروه
ينبغي ان يجوز لما ذكرنا لكنه لم يجز فاجاب بانه اذا خلا الوقت عن الاداء فعند ذلك الضروره الداعيه لاعمال السببيه
عن كل الوقت لما جزئه وهو ما ذكرنا من شغل المصلي الصلوة بالاداء اي من شغل المصلي الصلوة بالاداء وقوله وهو راجع لما ذكره من بيان
الضروره اولا الضرور وذكره باعتبار الخبر وهو ما وذلك الشغل انما تحقق فيما اذا صلى في جزء من الوقت فانعدل الحكم لاجل
الضروره عن جعل الجزء سببا لما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا فاذا فات العصر اضيف وجوبه الى كل الوقت دون
الجزء الفاسد فوجب بصفه الكمال لان جمله الوقت غير متصفه بصفه الكراهه فان كان فيها جزء مكروه واذا كان كذلك
فلا تادى الواجب في اليوم الثاني في وقت الغروب او في الجزء الناقص او نقول قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء الى اخره
جواب عما ورد شبهه على قوله فاذا انتهى الى اخر الوقت حتى يحمل الاداء لانما استقرت السببيه بان يقال لما استقرت
السببيه على الجزء الاخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت فاسد وجب ان يصير قضاء العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك
الوقت لانه وجب ناقصا فيادى بصفه النقصان وقد يجاب عنه فاجاب عنه بان اشتغال السببيه من جزء الاجزء الضروري ان
يقع صلوته في الوقت بصفه الاداء واداء في الوقت فاتت تلك الضروره فاضيف القضاء الى جميع الوقت الذي ذهب
واكثر اجزاءه الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا فصار كان جميع الوقت كان صحيحا فاذا كان فلم يجز اداؤها اي اداء قضائها
بصفه النقصان اولم يجز قضاؤها بطريق الاداء واراده القضاء لان كل واحد من العبارتين تستعمل مكان
الاخرى كما سبق فان قيل ان الوقت مشتمل على الوقت الكامل والناقص فلما مضى الوقت لماذا تضاف الواجب
الى الوقت الكامل دون الناقص مع ان الناقص كان اخر جزء منه وهو يقتضي ان يضاف اليه لان الاحكام تضاف الى
اقرب الاسباب وجودا ولهذا تضاف الحكم الى اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين كالقرابه مع الملك
والاعتاق قلنا الجواب عن ذلك بوجوه الاول ما ذكرنا ان جمله الوقت غير متصفه بصفه الكراهه الى اخره
الثالث ان سبب كامل من وجه ناقص من وجه فيجب الواجب كذلك فلا يخرج عن العهده ما دام الناقص من كل
وجه الثالث ان الناقص لا يعارض الكامل اذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون
وصفه فيكون الكامل راجحا والناقص مرجوحا والمرجوح في مقابله الراجح كالعدم الرابع ان الكمال في العباده
اصل فكان اعتبار الكمال في سببها اولى من اعتبار النقصان الخامس ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر
من وقت الناقص والاكثر حكم الكل في بعض الاحكام فكان اعتبار الاكثر اولى من اعتبار الاقل واذا كان كذلك
فلا يودى ناقصا في الاوقات الثلثه المكروهه منزله سائر الفرايض التي لا نقصان في اوقاتها اذا فاتت السادس
انه ان نظر الى الاجزاء الصحيحه لا يجوز القضاء في الوقت المكروه وان نظر الى الاجزاء الفاسده يجوز فلا يجوز بالشك وقوله
ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر الى اخره جواب عما يقال ان الكافر اذا اسلم بعد ما احمرت الشمس ثم لم يؤد
صلوه العصر ناسيا حتى جاء مثل ذلك الوقت في اليوم الثاني ثم تذكر فاراد ان يقضيها عند احمرار الشمس فقضاها فيه

لا يجوز مع انها وجبت بصفه النقصان وعلى قياس قوله فيما سبق وهو انه اذا كان ذلك الجزء فاسدا اسقط الواجب
فيودى بصفه النقصان ينبغي ان يجوز وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك السوال لان هذا لا يتودى اي لان عدم الجواز لا يرد
عن اصحابنا رحمهم الله وكذا الجواز ومع ذلك لو ادها لجوز كذا ذكره القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في الفتاوى نا قلا
عن المصنف ستقا الله ثراه ولين سلمنا انها لا تجوز كما ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله فالجواب عنه انه اذا لم
يشتغل بالاداء حتى تحقق الفوت بمضي الوقت وصار الواجب دينا في ذمته تضاف الوجوب الى مجموع الوقت اذ هو
الاصل والتخلي عن الكل الى الجزء لضروره تحقق طرفيته للمودى وشرطيته للاداء وعند خروج الوقت صار الى ما هو الاصل
وهو جعل كل الوقت سببا وقد وجب بصفه الكمال فلا يادى بصفه النقصان اولانه اذا مضى الوقت وان كان ناقصا
صار الواجب دينا في ذمته بصفه الكمال لان النقصان في الاداء متحمل بشرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان
لانه لا جابر للنقصان في الفائت بخلاف ما اذا كان الوقت باقيا لان فضيله الاداء جابره كذلك النقصان كما اذا
نذر ان يعتكف شهر رمضان هذا فصام ولم يعتكف انه يجوز شرطه لان الصوم القصدي لما ان سقوط ذلك انما كان
بسبب شرف الوقت وقد فات ذلك فان قيل لا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا وحق من اسلم في اخر الوقت لعدم اهليته
في كل الوقت قلنا لما تقررت السببيه على الجزء الاخير وقبل نفس الوجوب فلو اعتبر ما ذكر لزم منه الوجوب
وعدمه وانه محال فجعل ما ليس بسبب في حقه سببا تبعا لما هو سبب نفيا للاستحاله او نقول لما زال المانع وهو الكفر
صار اهلا في اخر الوقت صار بمنزله من كان اهلا في اول الوقت اذا الوقت كله وجد في حقه لكن لم ينعقد سببا للوجوب
باعتبار الذمه لجزء حالا ومآلا اما حالا فلانعدام الاهليه واما مآلا فلان حب في المال ليودى في المآل فلا تادى للحرج لتكرر
الصلوات وتضاعفها فاذا زال المانع اعتبر الوقت كله سببا من الاصل كما اذا كان مسلما في اول الوقت لزوال الجزء الحالي والمآلي
او نقول شموع الخطاب في دار الاسلام ثابت ولكن لما كان عاجزا عن الاداء لم يثبت السبب في حقه لكفره اذ هو المانع فاذا زال
المانع ثبت السبب في حقه من اول وجوده فان قيل يشكل بما اذا قرا اية السجده ووقت احمرار الشمس فسجد لها في اليوم الثاني
في وقت احمرار الشمس فانه يجوز قلنا لان سجده التلاوه غير موقته حتى يقال انه فات وقتها فيضاف الى الكامل من السجود بل
لما وجبت في الوقت الناقص وجب بصفه النقصان فسعى كذلك فوجد لها في اي وقت شاء كما اذا شرع في صلوة التطوع
في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه يجوز لما قلنا وهذه المسايل في نوادر المبسوط بخلاف المكتوبه فانها
موقته فيعود الحكم الى الكمال الاصلي عند فوت الوقت قال رحمه الله ومن حلف هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن معينا
شرطا لقوله وانما صح نذره فعلم لما قلنا اولا ومن حلف هذا القسم وهو وقت الصلوه هو ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا
بحسب الشرع لكونه موسعا والاختيار فيه للمكلف لم يصل اي وقت الاداء التعين بتعين المكلف قصدا ونصا اي عزيمة و
لفظا حتى لو قال عينت هذا الجزء للاداء لا يتعين ويجوز له ان يوخر الاداء بعد هذا القول كما في كفارة اليمين لان خياره لم يسقط
والتعين من ضروره انقطاع خياره وانما يتعين ذلك بالفعل او ضمن الاداء لضروره تعين الاداء حينئذ كما في الكفاره اليمين
ولان تعيين الشرط او السبب بالقول على وجه لا يسعى الجزء الذي بعده سببا للوجوب نوع تصرف في الشرط او السبب وهو الوقت من
حيث ان الجزء المعين لم يجعله الشارع سببا بل خيره فاذا عينه وجعله سببا يكون ذلك تصرفا منه فيه حتى لا يبقى له بعده
خيار التخيير وليس للعبد ولايه وضع الاسباب والشروط وانما ذلك للشارع فصار اثباتا ولايه تعينها قصدا الى لفظا

جدب لا الشركه ووضع المشروعات وهي امر مستحيل باطل وما يودي الا الباطل فهو باطل فان قيل بشكل هذا بمن خرج لا السفر
باختياره فانه واضح لسبب قصر الصلوه فطر الصوم ولم يكن ذلك شركة في وضع السبب فلم يكون هذا شركة قلنا ان المسافر
باشر السفر باختياره والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر لا المسافر فلا يكون ذلك شركة وهو نظير من يترخص بمسح الخف
فان قصده ليس لخف لا وضع سبب الرخصة اذ الواضع هو الشارع واذا كان كذلك فلا شركة للعبد في وضع المشروعات
وانما لا العبد ان يرتفق وينتفع بما هو حقه باشات الله تعالى اذا الثابت له اختيار ما ينتفع به لا الاختيار المطلق في العين
بالعمل اختيار مطلق اذ هو خال عن الرفق فلا ثبت له ذلك وما ينتفع به هو النظر لا رفقه فان كان رفقه في اول بان كان له عذر
في اخر الوقت يصلي في الاول وتعين اول الوقت بذلك الفعل للسببية حكما اي ضمنا لفعل وهو الاداء وان كان رفقه في اخر الوقت
بان كان له شغل في اول الوقت يصلي في الاخر وسعين ذلك الوقت للسببية حكما لفعل لطلب رفقه اذ له الاختيار الضروري وذلك
موضوع للرفق لا الاخسار الكلي فان ذلك لله تعالى وحده وربكل خلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة وهو نظير ما خير
فيه الكفاره الواجبه في الايمان فان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو
عين الحانث شيئا من ذلك قصدا وقال عنيت الطعام للتكفير به مثلا لم يصح فلا تعين الا اذا باشر التكفير فانه يصح ضروره فعله
ذلك وتعين حينئذ ضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا قال رحمه الله ومن حكمه ان الباخر عن الفوات لا قوله
والاستصحاب العباد اولى ومن حكم هذا القسم وهو وقت الصلوه ان باخر الواجب عن وقته يوجب فواته لفوات شرط الاداء
وهو الوقت وفوات الشرط يوجب فوات المشروط كفوات الطهاره يوجب فوات الصلاه ومن حكم كون الوقت ظرفا للواجب ان لا
ينفي غير هذا الواجب ولا يمنع صحة اداء فيه لان الواجب مشروع افعالا واركانا معلومة وذمة من عليه ذلك الواجب فبقي الوقت
خاليا عن الواجب بعد اداءه وبقيت منافع من عليه الواجب بعد الوجوب على حقه فلم ينف غير الصلوه الواجبه الوقتية عليه
وكان له ان يتصرف في منافعه بالصرف الى اداء واجب اخر ونظيره ذلك من دفع ثوبا الى خياط ليخيطه وهذا اليوم فان الاولى ان يستحق
على الخياط اقامة العمل والاستعداد على اخياط خياطه ثوب اخر في ذلك اليوم لان منافعه بعت حقاله بعد ما استحق عليه خياطة الثوب
بالاجاره والمراد من المنافع الصلاحيه العامه بالمكلف لاداء ما عليه وقولنا لانه مشروع افعالا معلومة في ذمه
من عليه احتراز عن الصوم فانه ليس لمعلوم في ذمه من عليه بعد واسطه الوقت وانما يصير معلوما بواسطته فانه
شيء معدر بعد از النهار وحكم الوقت ان النيه شرط ليصير ما هو مصروفا الى ما عليه اي ليصير ما عليه له من جمله منافع
افعاله التي كانت له بطريق العاده في قيامه وركوعه وسجوده مصروفا الى ما عليه من العباده ولا يكون ذلك للعباده
الا بالنيه لما سبق ان الوقت ظرف يصلي لاداء واجب اخر فيه فلا تعين لفرض الوقت الا بالنيه وهذا الذي ذكره
من الحكم غير مختص بالصلوه اذ الحكم في جميع العبادات كذلك فانها لا تتادى الا بالنيه ولهذا لم يورده هذا الحكم
في التقويم لعدم اختصاصه بالصلوه وكذا من حكم الوقت ان يعين النيه شرط وهو يعين أن المنوي ظهرا او عصرا
او نحو ذلك لان المشروع لما تعدد لكون منافعه تقت على صفة يصلي الاداء فرض الوقت وغيره من الصلوات بها لم
يصر المشروع مذكورا باسم مطلق الصلوه لكنه يصير مذكورا عند يعين الوصف وهو يعين كون المودى ظهرا او نحوها
وكذا من حكم الوقت المذكور انه لما لزمه التعين لما بيناه ولم يستطرد ذلك بضيق الوقت حتى اذا ضاق ذلك على وجه
لا يسع الا الاداء الفرض او لا يسع له ايضا لا يسقط اعتبار يعين النيه فيه بهذا المعنى لان التوسعة وهي جعل الوقت

موسعا افادت شرطا زايدا اي على نفس الوقت او على مطلق الاسم وهو حسن النيه فلا يسقط هذا الشرط الزايد بالعوارض
اي ضيق الوقت في هذا عارض عرض متاخره اذا الوقت في الاصل كان واسعا فبتاخره عاد لا الضيق كذا قاله الامام
بدر الدين الكردري رحمه الله ولا يعتبر العباد في اداء الواجب عليهم لا ان يضيق الوقت لما ان العوارض فلا تدخل
تحت الاصول اذا الاصل عدم العارض فلا يخرج ذلك العارض الحكم الثابت بالاصل الا بنص من الشارع ولم يوجد واما
التعتبر فلان سقوط يعين النيه نوع ترفيه فلا يستوجبه التعتبر لان التعتبر يستوجب المخليط لا الترفيه وقيل
لا يسقط الشرط الاصلي بالعوارض لان العوارض لا تعارض الاصول الا ترى ان الحصه التابعه بالاسلام والدار لا تبطل
بعارض الدخول في دار الحرب حتى لو دخل مسلمان في دار الحرب وقتل احدهما الاخر خطا لزمه ولو بطل الحصه بعارض الدخول
لما وجبت لديه كما لو اسلما ثم ولم يهاجر الناصل احدهما الاخر فبت بما ذكرناه ان كل واحد من العوارض والتعتبر لا يصلح ان
يكون مسقطا الشرط المذكور ولان وقت الصلاه ظرف فلا ينعدم ذلك لا كونه معيارا وان بقي من الوقت ما يسع فيه فرض الوقت
وانما ذكر المصنف رحمه الله ما سبق دفعا لما قال ان صوم شهر رمضان لما قدر فرضه بوقته لم يحتج لا تعين فرض فكيف
احتيج هنا اليه فاجاب عنه بقوله لان التوسعه لما افادت شرطا زايدا لا اخره قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله هذا
ابو حنيفه رحمه الله عليه هو الصلوه في وسط الوقت والباخر لا اخر الوقت وتضيقه مذهب الكرامسه قال رحمه الله النوع الثاني
من الموقته لا قوله لاحاجته الدينه اولى النوع الثاني من العبادات الموقته هو ما جعل الوقت معيارا له وسببا
لوجوبه كشهر رمضان فانه معيار للصوم لان الصوم قدر يوصل للصوم وهو اليوم ولهذا تزداد الصوم ويطول بازدياد اليوم
وطوله ويقصر بقصره وكذا عرف الصوم بوقته فقيل انه عباره عن الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النيه فدخل النهار
في تعريف الصوم وكذا لا تفضل جزء من اليوم عن الصوم لما ذكرنا ان الصوم عباره عن الامساك الممتد المعدر باليوم شرعا
فكون اليوم معدرا له كالمكيل لمعياره ولا معنى للمعيار سوى هذا بخلاف الصلوه والحج فان الصلوه عباره معدره
بالافعال طول في بطولها وتقصر بقصرها حتى لو شرع فطول الافعال حتى خرج الوقت ولو اداى واقصر الافعال لبقي الكل
الوقت خاليا عن الاداء وكذا الحج عباره معدره بالافعال والوقت ظرف له حتى لو احرم في اول جزء من اشهر الحج واسغرق
جميع الوقت لجاز الاداء ولو اخر لا اخر وقته لامكنه الاداء وانما قلنا ان شهر رمضان سبب لوجوب الصوم لانه
يضاف اليه فيقال صوم شهر رمضان والاضافه دليل السببيه لان الاضافه للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص
اضافه المسبب الى السبب لما سيعرف في باب بيان اسباب الشرائع ثم السبب هو شهود جزء من شهر رمضان على
ما سلف بيانه في باب السبب ان شاء الله تعالى ومن حكم هذا النوع وهو النوع الثاني من الموقته ان غير صوم شهر رمضان
صار منفلا في شهر رمضان فلم يشرع مشروعا لان الشارع اوجب شغل المعيار وهو شهر رمضان بصوم الفرض فلم المعيار
واحد والصوم المشروع فيه معدريه والمعيار الواحد اذا صار مشغولا اقتضى نفي غيره ضرورة اذ المعيار الواحد لا يوصف
بكونه معيارا للشيئين في زمان واحد واعتبر هذا بالمعيار الحسي وهو الكيل فانه اذا صار مشغولا بالحنطة لا يمكن ان
يشغله غيرها ويحتمل ان يكون قوله وهو واحد راجعا الى الصوم ويكون معناه ان الشارع لما اوجب شغل هذا الوقت المعين
بهذا الصوم وهو الصوم المفروض والصوم ركن واحد لا يقبل وصفين متضادين لم يبق غيره مشروعا اداء لا تصور اداء
صومين بامساك واحد فاذا ثبت له وصف اي اداء ثبت للمعيار كونه مشغولا بصوم شهر رمضان اسقط غير ضرورة

الا ترى ان الله عز وجل قال أحل لكم ليلة الصيام الرفث الا قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه بداء الصوم من الخيط الابيض ثم بدء الليل
فكان صوم الليل الوصل مستغرقا للجميع وقته فلا يسع غيره فان قيل قوله واحد على هذا العدد مستغنى عنه لان الشرع
لما اوجب شغل الوقت به لاحاجة بعد ذلك الى قوله وهو واحد لان الشيء لما كان مشغولا بشيء لا يشاوك بعد ذلك ان يكون ذلك الشيء
شيئا واحدا او لا ولنا ذكره لتاكيد قوله اوجب شغل الوقت اوفيه بيان توحد المشروع وركنه بخلاف الصلاة فانها اركان مختلفة
كما اذا ذكر قوله كالمكيل والموزون ومعياره اى لما كان المعيار لعفر حظه لا تتصور كونه معيارا للقفزين منها الا ان المكيال
معيار القفز حظه غير عن قبل التعين فيصح ان يكون معيار القفز اخر غير عين منها ومن اى مكيل كان بخلاف شهر رمضان
فانه جعل معيارا الصوم عن وهو الفرض وليس للمكلف ولا يه الاخلال عنه فلا يقدر عنده على الشغل بغيره بخلاف المسافر
على مذهب لا حنيفة رحمه الله عليه فان الشارع جعل له ولا يه الاخلال عنه ثم الصوم عباده شرعيه فراعى فيه لفظ الشارع
وهو شرعه من الغير الى الليل بالنص فيكون الصوم واحدا في نفسه وان اشتمل على امساكات لانه دخل تحت خطاب واحد
بوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيصير واحدا غير متجزئ صحة وفسادا وذلك لاصل وهو ان الاشياء المختلفة اذا
دخلت تحت خطاب واحد يكون في حكم الشيء الواحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فالاطهار لما يجب بخطاب واحد
جعل البدن كله كعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو ولهذا لا تتجزى الجنابة وجودا ووزوالا ووال تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والرسول صلى الله عليه وسلم اذا بلغ بعض الرسالة صار كانه لم يبلغ شيئا اذا
الكل دخل تحت خطاب واحد فصار الكل كفرد واحد فلم يبلغ الكل لا يخرج عن عهدة الخطاب ولهذا قلنا اذا قال البائع
للمشتري بعتك هذا الثياب او هذه الدواب او هذه العبيد صارت كشيء واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض دون
البعض والشيء الواحد اذا دخل تحت خطابات متفرقة يصير مجملا كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم واذا
كان كذلك فاذا ثبت له اى للمخيار وصف الفرضية لم يبق غير الفرض مشروعا وعلى هذا شهر رمضان واسع غيره لكونه غير مشروع
فيه قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غير مشروعا فيه لم يجز اداء الواجب فيه اى واجب اخر من المسافر لان شرع
الصوم عام اى متناول للمقيم والمسافر بشهود الشهر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيكون اداء للصوم المفروض
فثبت بذلك ان صوم الفرض مشروع في حقه لكن الشرع رخص له ان يدع صوم الفرض بسبب العذر لكونه ماذونا فيه
لدفع المشقة عنه وهذا اى وهذا الترخص لا يجعل غير صوم الفرض وهو الواجب الاخر مشروعا فاذا ترك الترخص كان
هو والمقيم سواء فيقع صومه عن صوم رمضان بكل حال كالمقيم وانعدم فعل المسافر وهو صومه بنيته واجب اخر لعدم
شرعيته ما نواه من صوم غير الفرض فلغت نيته وكذلك على قولها اذا نوى النفل او اطلق النية فانه لا يجوز تلك النية فلا
يقع صومه ذلك عن صوم الفرض وكذلك المريض في هذا كله اى يقع صومه عن فرض الوقت وان نوى النفل او واجبا اخر
او اطلق النية وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه الوجوب واقع على المسافر اى نفس الوجوب ثابته متقررة عليه لوجود
كامل سببه وهو شهود الشهر ولهذا صح اداء المسافر صومه عن فرض الوقت من غير توقفه على شيء وهو احراز عن الزكوة
فان الوجوب في اول الحول غير ثابت مطلقا اذ سببه ملك نصاب كامل حولي فلوجود اصل النصاب لم يجز التعجيل
ولعدم وصفه وهو النماء يتوقف على صفة كمال النصاب اخر الحول اذا السبب لم يكن موجودا على صفة الكمال فان
وجد النصاب كاملا عند تمام الحول تبع عن الفرض في الا نتقلب ما اداه تطوعا وذلك احراز عن المقيم ايضا اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة فانه على سبيل التوقف ان لم يؤد الجمعة بعده تقع ما صلى عن فرض الوقت وان سعى الى الجمعة واداها حسب
ما اختلفوا فيه بطل ظهره بخلاف شهود الشهر فانه ثابت على صفة الكمال في حق كافة الناس فيكون حكمه وهو نفس الوجوب ثابتا
متقررا فصح الاداء الصوم للاوقف مثل تعجيل الصلوة في اول الوقت واداء الجمعة من الغير لكمال السبب وهو الوقت والدليل على ذلك
ان وجوب الصوم واقع على المسافر الا انه رخص له ترك اداء الصوم في الحال وباخره قضاء لحق المسافر ليرتفق هو بذلك في مصالح
بدنه ولحقنا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى بدنه مصالح بدنه فغيره يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين
اولى الا ترى ان الاسقاط عنه الاول في حياته الفانية وبالثاني في حياته الباقية ولان الثاني صرف الوقت الى الامم وهو قضاء الدين
فانه اذا مات قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد تمكنه يعاقب بسببه ولا يعاقب بسبب صوم الوقت لان المسافر
غير مطالب بوجوب الاداء بل بتحقق نفس الوجوب في حقه بوجوب شهود الشهر وهو الدين مطالب بوجوب الاداء ولان
حاجته الدنيئة اصل ومقصود فكانت هي اهم لان السعي في الحاجة الدنيئة سعي في تخليص نفسه عن عقوبة النار
وهي اشد من مشقة يلحق المسافر بسبب صوم القضاء لو لم يصم صوم القضاء في سفره عسى لا يعيش الى وقت الاقامة
فحينئذ يقع في عقوبة ترك القضاء وهي ادهى وامر فصار كون صوم رمضان ناسخا غيره من الصيامات في شهر رمضان
متعلقا بالاعراض عن الرخصة والتمسك بالعزيمة وهو الاداء صوم رمضان فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن جهة الرخصة
ولم يتمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان بل ترخص حيث لم يصم صوم رمضان بقي غير صوم رمضان من الصيام مشروعا
فصح فصح اداؤه اى اداء غير صوم رمضان من واجب اخر ولان اداء صوم رمضان غير مطلوب من المسافر في حال
سفره اذ هو غير مخاطب بالاداء في تلك الحالة بطريق التعين كما مر وانما هو مخير بين الاداء والتاخير لعدة من ايام اخر
فلا تكون الامساك الذي هو متصور الوجود مستحق الصرف في حقه لاداء هذا الصوم فصار هذا الوقت في تسليم
ما عليه وهو الواجب بمنزلة شعبان في حق الكل من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم النفل
في شعبان جايز من الكل واذا كان كذلك فعمل هذا الوقت وهو شهر رمضان سائر الصيام واجبا ونفلا كما قبل
شعبان ذلك بخلاف المقيم فان الاداء واجب عليه في الحال فتكون الامساك مستحق الصرف في حقه لاداء هذا الصوم
والطريق الاول وهو انه لما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه لاخر نوجب ان لا يصح النفل لان الترخص
بصوم غير رمضان انما ساغ له لصرف صومه لاقضاء ما عليه وليس في صوم النفل ذلك فلا يجوز بل يقع عن فرض الوقت
لانه صرف الوقت الى ما هو الاهم اذ هو يرجع الى مصالح دينه وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله عليه والطريق الملزم
وهو الاداء غير مطلوب من المسافر في حال سفره يوجب ان يصح النفل وهو اضعف رواية عنه وهو معنى قوله
في رواية عنه واما اذا اطلق المسافر النية فالصحيح ان يقع الصوم عن صوم رمضان لان الترخص برخصة الفطر
او بصوم واجب اخر والترك اى وترك الغزيمة وهي صوم الوقت لا تتحقق اى كل واحد منهما بهذه العزيمة وهي النية
المطلقة من المسافر لانها لا تعرض لصوم اخر لان المطلق يتناول الذات فقط فلا يتناول واجبا اخر لاحتياج الواجب
الى التعين واذا كان كذلك فوقوع الامساك عن صوم الوقت اولى لانه وقته لا محالة ان النية المطلقة لم تعرض لصوم
الوقت ايضا لا طلاقها فلا تقع الامساك عنه لانا نقول انه يتعين فرض الوقت بمطلق النية لكونه وقتا له والواجب الاخر
لا يتادى بمطلق النية وغير شهر رمضان فاطلق فيه والعمل وان كان يتادى بمطلق النية لكن العرض انما تتادى

المطلق فالصرف الافرض الوقت ولانه امم لكونه استقاطا عن الواجب عن الذمه ولان صوم الوقت عزيمة والنفل
رخصه فكان الاخذ بالعزيمه اولى واما المريض اذا صام في شهر رمضان فان صومه يقع صومه عن الفرض بكل حال
سواء نوى النفل او واجبا اخر وهو الصحيح مذهب احنفه رحمه الله عليه وقد اختاره المصنف وغيره من كبار
العلماء رحمهم الله لان الرخصه المريض متعلقه بالعجز الحقيقي عن اداء الصوم وهو العجز الذي يمنعه عن المضي على اداء
الصوم دون العجز التقديري لان المرض ممنوع لما انفذ الاكل ويقويه ويضعفه الحميه وتوذيه ولما تفيده الحميه
وتعينه ويضعفه الاكل ونفيه ولهذا قيل الحميه راس كل دواء واذا كان ممنوعا عالم يكن جعل نفس المرض سببا
موجبا للرخصه وانما جعل الموجب للرخصه المرض الذي يعجزه عن اداء الصوم فاذا صار فعدظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصه في حقه وهو العجز الحقيقي عن اداء الصوم فيلحق هو بالصحيح المقيم فان صومه يقع عن الفرض
وان نوى النفل او واجبا اخر فكذلك المريض الذي صام وما روى هشام عن ابي حنيفه رحمه الله عليه ان المريض
حكمه حكم المسافر فما ذكرنا من المسايل وما قال في المبسوط وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء
في قول ابي حنيفه رحمه الله عليه سهو او ماول وتاويله مريض يطيق الصوم ويخاف منه زياده المرض فاما المسافر
فيستوجب الرخصه لعجز مقدر لا يحقق بصيام سبب العجز وهو السفر اذا السفر قطعه من السفر فيكون المشقه لازمة
في اعم الاحوال فاقيم سبب العجز والمشقه مقام العجز والمشقه لعلة افضايه علتها اليها ولهذا قال ابن عباس رضي الله
عنهما لولا قول النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لغلت السعر قطعه من السفر واذا كان كذلك فاديرالحكم على السفر لا على المشقه
كالنوم مع الحدث وعند ذلك فلا يظهر بنفس الصوم من المسافر فوات شرط رخصة الافطار في حقه وهو العجز التقديري
فلا يبطل الترخص برخصه الفطر فسعدى حتى الترخص الباب للمسافر بالافطار في شهر رمضان حتى ندى على
تقدير عدم ظهور فوات شرط الرخصه وهو العجز التقديري بصيام سببه وهو السفر بطريق التنبيه لحاجته الدنيه
بطريق الدلاله وتوضحه ان الشارع انما اثبت للعبد ولاية الترخص بالافطار في شهر رمضان حاله السفر مرحمة
عليه ليرتفق المكلف بذلك ثم ما يرتفق به العبد نوعان نوع ينفع بذلك في مصالحه الدنيا ويه وهو الافطار في السفر
ونوع ينفع به في اموره الدينيه كاسقاط الواجب عن ذمته وما يرتفق به في اموره دينه اقوى مما ينفع به
في مصالح دنياه لما سبق تقريره واذا كان كذلك فاثبات الرخصه من الشارع للمسافر حق الامور الدنا ويه ينبه
على ان له ولايه الترخص فيما يرجع لامصالحه الدنيه بالطريق الاولى فيجوز له ان تنوي واجب اخر لانه صرف الوقت الا
الاسم وهو قضاء الدين لانه اذا مات يعاقب بسبب صوم القضاء والا يعاقب بسبب صوم رمضان ثم النسمه قد تكون
باظهار الحله كما في قوله صلى الله عليه وسلم الهره ليست بنجسة الحديث فانه صلى الله عليه وسلم نبه بهذه الحله ان الحكم
منها متعد الى غيرها من سواكن البيوت وما سبق ذكره من ماول قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله يبين لك ان المرخص
في حق المريض اما حسته العجز عن الصوم او خوف زياده المرض بسببه بغالب ظنه او بقول الطبيب فقوله رحمه الله
في الكتاب لان رخصته متعلقه بحسمه العجز انما هو في مقابله المسافر حيث تعلقت رخصه بعجز معدوم فان

قيل الترخص للمريض ثابت بمطلق المرض والنص فكيف زيد على النص قد خوف زيادت المرض قلنا

ثبت هذه الزياده بالاجماع اما عند الشافعي رحمه الله فخوف الهلاك او فوات عضو منه واما عندنا فلخوف زياده المرض وقد زاد
على النص بالاجماع كما زيد الافطار في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا اي فافطر او على سفر اي فافطر قال زفر رحمه الله
ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع لما قلنا استحسانا اقول قال زفر رحمه الله ولما صار وقت صوم الفرض وهو شهر رمضان مستحقا
على فاعل الصوم بان صرف ذلك الامساك لهذا الوقت فلا يتوقف صحته على نيته منه بل على اي وجه اتى به يقع عن المستحق واذا كان كذلك
منعدم غير الفرض كصاحب النصاب اذا وهب النصاب من الفقير بعد الحول انه تكون مؤديا زكوته وان لم ينوها التعيين وقد ر الزكوه
في هذا النصاب للزكوه وانما صار الواجب اي اجير الخاص الذي يستحق الاجره بتسليم النفس وان لم يعمل فان المستاجر يستحق منافعه من غير
ان ينوي الاخر وقوعها عن المستحق ولمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فسواء خاطه على قصد الاعانه او غيرها يكون من الوجه
المستحق بعينه له الاستحقاق المستاجر منافعه وكما لو استاجر ناقصا الثوب ولم ينوي القصاره لصاحب الثوب فانه يقع عله
لصاحب الثوب لتعين القصاره له فان قيل على هذا النصاب من الفقير باي وجه ادى لا يقع عن الزكوه عند زفر رحمه الله
لان الغني قارن الاداء فكيف اورده نظرا وهو خلاف مذهبه قلنا اراده نظرا من حيث ان المستحق لما اداه وجد صرفه اليه
يقع عن المستحق باي وجه صرفه اليه كما لو وهب النصاب للفقير والهبه هبه النصاب للفقير والهبه غير الصدقه ومع ذلك تنوب الهبه عن الصدقه
لوصول الحق الا المستحق فبعد ذلك يحتمل ان يكون المراد منه الفقراء بان فرق النصاب بلفظ الهبه للفقراء فلم يكن الغني مقارنا
للاداء ولو كان المراد منه الفقير الواحد يجب ان يحمل على انه فقير مديون او وهبه له مستفرقا بعد ما صرف موبضه لا يحوطه
او قال على وفق مذهبكم والجواب عما قاله زفر رحمه الله ان التعين المذكور وهو تعين الوقت لهذا المشروع ليس نابا سبب استحقاق
لمنافع العبد ليقع الامساك عن الفرض من غير نيته لان ذلك التعين بالسبب المذكور لا يصلح قربه لانه حينئذ يقع الصوم من غير
اختياره منه وهو جبر وانه باطل وانما القربه فعل يفعله العبد عن اختيار ولان الواجب في باب الصوم عباده ولا تحقق لها
الا بالنيه تحصيلا للواجب ولا يلزم من عدم شرعيه غير الفرض في ذلك الوقت استحقاق منافع الفاعل لان عدم الشرعيه
الصوم نائبه الليل من غير استحقاق لمنافع العبد اذا المنافع في الليل ثابته له فثبت ان عدم شرعيته غير الفرض في الوقت
المذكور ليس بسبب استحقاق المنافع بل باعتبار اخر وهو ان الشارع لم يشرع في هذا الوقت قربة مما يصور فيه الامساك
الا امساكا واحدا وهو الفرض فانعدم غير الفرض لعدم كونه مشروعا لا لاسبب استحقاق منافع الفاعل كما قاله زفر رحمه
الله فان قيل كما ان صوم غير شهر رمضان غير مشروع كذلك الامساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان فلم يتعين
ان يتعين مطلق امساكه لصوم رمضان على هذا التقدير قلنا نعم كذلك الا ان الصوم عباده وتلك انما تكون اداء منه
عن اختيار ولا تتحقق لك بدون النيه لان العدم ليس بشيء والعباده شيء فلا يصلح العدم ان يكون محصلا للوجوب فلم يكن بد
من التعين لصرف ماله من المنافع الى ما عليه ولم يوجد التعين لان عدم العزيمه الى النيه ليس بشيء فلا يصح ان يكون
هو تعيينا فان قيل قد وجد الامساك بطريق الاخبار اذ الكلام فيمن وجد ما ياكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى ان
من نوى الفطر ثم لم يجد شيئا ياكله لا يكون صائما بالاتفاق ولما كان الامساك هنا بطريق الاخبار لم يكن امساكه
خبريا قلنا ان من الامساك ما لا يكون اخباريا اذا كان ذلك من المريض او المغمى عليه قبل دخول ليله رمضان
وما كان منه اخباريا يحتمل ان يكون عادة او جنبة فلا يكون عباده بدون النيه لقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يتحقق بالنيه لان النيه لتميز العاده من العباده وذلك لا يكون بدون اخباره

عبادة لله تعالى فشرط النيه كذلك وحوله لان عدم العزيمه ليس بشئ احوج عن مسئلة الزكوه فان فيها لفظ
الهبه وهو موجود فيصلح ان يكون مجازا عن الصدقه دلالة ان المصروف اليه فقير فكان المبتغى بها وجه الله تعالى دون
العوض وهو معنى الصدقه وكذا الوهب عشره دراهم للفقير يجوز بالاجماع استعارة للهبه من الصدقه لخلاف ما
نحن فيه فان فيه عدم العزيمه والعدم لا يصلح ان يكون مستعارا عن العزيمه لخلاف هبه النصاب لانها عباره تصلح مجازا
عن الصدقه استحسانا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه اذا لهبه آمن الغير ظنه الصدقة
لمعنى في الواهب وهو انه لا يبتغى من الغير عوضا دنيويا ولمعنى في الموهوب له ولهذا ثبت الملك له على وجه لا يملك الواهب
الرجوع فيه ولذلك صارت الصدقه من الغنى هبة لانه ليس بظنة للصدقه اذا الحط المتصدق بذلك عوضا ولهذا
يملك الرجوع بقى ان يقال ان الصدقه قد تكون فرضا وقد تكون تطوعا فلا تتعين للفرض الا بعين فلنا ان الفرض في هذا
النصاب متعين فاذا وهب الكل من الفقير فقد وصل اليه ما هو حقه في النصاب وهو الزكوه فلا احتاج الا التعين لا المتعين
وصار نظير الطلاق بنيه الصوم في شهر رمضان وخلاف مسئله الخياط ونحوها كرد المغصوب والودائع فانها تتصور بدون
النيه لعراتها عن معنى العباده فلذلك وقع ما وجد منها عن الواجب بدون النيه وخلاف اجر الوحد لان المنافع
وان كانت مستحقة عليه فذلك لا يمنع وجوب الاجره ولا يعضى بنيه وقوع منافعه عما استحق عليه لان ذلك بعباده
والعباده هي التي تفتقر الى الاختيار وما ما الفعل المستحق من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا وخلاف
مسئله النصارى لان التصارة صنعه الثوب والثوب مملوك لصاحبه والصنعه تبع الموصوف فتعين الصفه
للمالك لتعين الموصوف له لخلاف ما نحن فيه فان العمل هنا صفه الصائم دون الوقت ثم المسئله التي نحن فيها مصوره
فمن اعتاد الفطر في شهر رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم رمضان ولم يخطر بباله
الفطر ولا الصوم وعندنا لا يكون هذا صوما شرعيا وعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن فرض الوقت كذا
ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير وعن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه كان ينكر هذا القول لزفر رحمه الله
ويقول المذهب عنده ان صوم جميع شهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله قال رحمه الله قال الشافعي
ولما كانت منافعه بسبيل ملكه لا قوله فكان هذا منا قولا بوجب العلة اقول اذا ثبت بما سبق ان منافع
العبد بسبيل ملكه قال الشافعي رحمه الله وجب بتعين اصل الصوم ووصفه بان ينوي صوم الفرض لان
معنى القربه معتبر في صفه العباده كما هو معتبر في اصلها فكما يشترط النيه في اداء اصل الصوم تحصيلا لمعنى
العباده تشترط تلك في وصفه حتى يصير الحكم بخيار في الصفه لا يجبر لكماله الاصل ولو وضعنا عن الصيام
بتعين جهة الصوم لصار هو مجبورا في وصفه العباده وخلاف معنى العباده عن الاقبال عليها وعن عزيمتها
ونيتها وان ذلك لا يجوز واذا كان كذلك فبمطلق النيه او بنيه النفل لا يؤدي صوم شهر رمضان قلنا الامر
كما قلت وهو ان التعيين واجب الا انه لما كان المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان
واحدا عينا تعين هو في زمانه فاصيب اي صوم رمضان مطلق اسم الصوم بان ينوي الصوم مطلقا او التعين
رمضان ولا غير ولم ينفد هو بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او الكفاره او القضاء او المنذور
في شهر رمضان لانه فرض متوحد في هذا الزمان على وجه لا يزاحمه غيره من الصيام فصار كالمتعين المتوحد

في مكانه حتى يصاب باسم جنسه ونوعه بان يقال باحوان او يا انسان ولم يكن في الدار الا هو فانه يصح ان يوجب
لعدم المزاحم ولم يفقد هذا الشخص بالخطاء في اسمه او وصفه فان قيل باسم الجنس العين الموجوده المشار اليها عند عدم
المزاحم والصوم لم يوجد بعد فلا ينال بمطلق الاسم قلنا الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود
من حيث الشرعيه فصاب بمطلق الاسم لما سبق ولانه نوى الصوم لما له وقصده وقوع هذا الصوم نفلا او واجبا اخر لغو للاستحاله
فصرف عن الفرض لانه اتى بمطلق الصوم وزياده فبطل الزياده لعدم محلها وبقي الاصل والصوم تتادى به لما مر وان الامر اذا
تعلق بمحل بعينه صار متعينا على اعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار الوجوب على انه معدوم لحب الجاده فعلى اي وصف يوجد
يقع عما امر به كالامر بدرد المغصوب والوديعه فانه لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه رجع عن المستحق فان قيل لم سبق
من قوله ولم تفقد بالخطاء في الوصف من صور الخطا فان الخطا هو الوقوع وغير الصواب من غير قصد وههنا لو كان قاصدا فيه
او غير قاصد يصيب بصومه صوم رمضان قلنا المراد من الخطا هنا عدم الاصابه في النيه ولكن يصيب صوم الفرض
لوجود نيه اصل الصوم وهو كاف فان قيل اصابه صوم رمضان بمطلق الاسم لو كان باعتبار بعينه في زمانه حتى لم يشرع
في غيره بيخ ان لا يصيب المسافر صوم رمضان اذا اطلق النيه عند ابي حنيفه رحمه الله عليه لان عنده صوم غير رمضان مشروع
في حقه كالمقيم قلنا صرف المطلق الى المعتاد هنا كما باعتبار دلالة حال المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقة العظيمه
كان الظاهر انه اراد به الفرض الوقتي لا النفل فجعل علمه بدلالة حاله كدلالة اطلاق اللفظ على احد جزئيه الاسلام لظاهر حال المؤدي وحمل
المطلق على المتعارف اسباب فكما ان التعين في الزمان او المكان يصلح لذلك كذلك دلالة حال المؤدي تصلح ايضا واذا كان كذلك صار
جوازه اي جواز المشروع وهو الفرض الوقتي بهذه النيه ومع مطلق النيه بناء على ان اطلاقها بتعين لا على ان التعين عن هذا
المشروع موضوع فكان هذا المذكور منا قولا بوجب العلة في الجمله اذا القول بوجب العلة هو التزام ما يلزم المعلل
بعليله وههنا كذلك لان الشافعي رحمه الله لما علل لتقرير مذهبه بقوله لما كانت منافعه مملوكة له لم يكن بد من تعين
النيه في حق صوم رمضان لتمتازه من سائر منافعه قلنا نحن نوجب ذلك وهو بتعين النيه لان اطلاق النيه تتعين له
لان التعين ساقط عنه لما سبق ولان التعين لا خلوا اما ان كان لتعين غير المتعين او لتعين المتعين والاول غير ثابت
هنا لتعينه في زمانه شرعا والثاني لغو فلا يصح فثبت ان التعين ثابت والاطلاق منه بتعين لان التعين فيه عنه ساقط
لانه عباده ولا بد للعباده من النيه والحاصل ان زفر رحمه الله اسقط بتعين الاصل والوصف والشافعي رحمه الله شرط
بتعين الاصل والوصف قلنا نحن بتعين الاصل وسقوط الوصف فكان مذهبنا مذهبا وسطا بين المذهبين والفقيه فيه
ما ذكرناه ولان الاصل في الدلايل اعمالها لا اهمالها والصوم لاشك انه عباده والعباده لا تتاتى بدون النيه لتوقفها على الاختيار
فاشترطت النيه لاصل الصوم ثم لاشك ان صوم شهر رمضان ليس كسائر الصيامات بتعين اذ هو متعين في وقته
بتعين الله تعالى فلا يكون قابلا من بتعين العباد فلذلك اصيب بمطلق النيه بخلاف اشتراط النيه المعينه في الصلاة
عند ضيق الوقت في الاصل والوصف لان التعين ثمه بعارض من العباد فلا يشتريه اصل المشروع وهو كون الوقت
ظرفا للصلوه بخلاف الصوم فان التعين هناك بتعين الله تعالى لا بعارض ما فلا يشتريه المشروع وهو كون الوقت
معيارا له فلم يشترط النيه المعينه لفرض الوقت في الصوم قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما وجب التعين
شرطا بالاجماع لما قوله من هذين الوجهين اول لما ثبت ان التعين شرط بالاجماع المركب مطلق النيه عندنا

رحمه الله عليهم وبالتعيين عند الشافعي رحمه الله قال الشافعي وجب التعيين من اول وقت الصوم وهو الجزء الاول من النهار
لان اول اجزاء الصوم فعل منقسم الا انه لكونه عبادة وانها لا تصح بدون النيه واذا تراخى التعيين عن اول جزء من اجزاء
هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يصير مصروفا الا الصوم فاذا اعترضه العزيمة اى النيه من بعد اى من بعد مضى ذلك الجزء من الصوم
لم تؤثر العزيمة في الجزء الماضي بوجه لان اخلاص العبد اى نيته في الذى قد عمله لا يحتمل وانما هو اى الاخلاص للذى لم يعمله بعد ذلك
ولهذا لو نوى بعد الزوال لا تصح واذا كان كذلك فسد الجزء الثانى عن النيه واذا فسد ذلك فسد الباقى لانه لا يجزى صحة و
فسادا والصحة لما بقى بدون ما مضى ولهذا تشترط الاهلية لاداء فرض الصوم من اول النهار للاخره ووجب ترجيح الفساد
على الصحة اخذا بالاحتياط في العباده بخلاف النفل فانه غير مقدر شرعا واداوه مفوض للا النشاط فتادى تقدير ما يؤديه
المتطوع مع ان ثمة لو وجد يجعل الفساد فات الاداء لا الى خلف فرجحنا الصحة كيلا تفوت ذلك اصلا وهذا الخلاف بعدم
النيه على طلوع الفجر لان تعديها واقع على جملة الامساك ولم يعترض على ما قدمه من النيه على الصبح ما ينافيه ويبطله لان
الصوم انما يبطل بما يضاده كالاكل والشرب والنهار وغير ذلك ولم يوجد اذ الاكل والشرب والمباشرة مع الليل لا تنافى الصوم
لكونها من اتحاد المحل من شروط المضاده والمنافات والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يضاهيه مع الليل لا ينافى
نيه الصوم قبلها وقدم وهو النيه واما المعترض المتراخى من النيه من اول الصبح فلا يحتمل تعديها لما مر ولهذا لا تصح
النيه بعد نصف النهار وبذلك قالوا ان في صوم الدين اى القضاء وجب الفصل بين هذين الوجهين ومما تقدم النيه
وتاخيرها فجاز الصوم في القضاء بنيه متقدمة على الصبح ولم يجز بنيه متاخره عنه بالاجماع لما ان الامساك في اول
النهار خال عن النيه فلم يتقرب وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه فينبغى ان يكون هو ايضا على وفاق ذلك ان قدم النيه
جاز وان اخرها لا يجوز وهذا منه جواب عما يقال لما صح تقدم النيه مع الانفصال عن الركن فلان يصح تاخرها مع الاتصال
بالركن بالطريق الاولى قال رحمه الله وقلنا ان الحاجة لا الى قوله لا الى قوله بل هذا ارجح اقول لما فرغ من بيان قول الخصم
شرع في بيان قول الاصحاب رحمهم الله مع الجواب عن قول الخصم وترجيح قولهم على قوله فقال وقلنا ان الحاجة لا الى النيه لا اخره
اى ان الحاجة متحققة لا الى النيه لاجل ان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا اما كون
هذا الامساك واحدا فبدليل اجمالى وتفصيلى اما الاول فهو انه اذا وجد المفسد في اخر جزء من النهار يشيع ذلك في الكل
واما الثانى فهو ان الامساكات وان كثرت لكنها ثبت لخطاب واحد والاشياء اذا ثبت لخطاب واحد كانت كشيء واحد
الا ترى الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الاطهار لما ثبت لخطاب واحد جعل جميع الاعضاء كالعضو واحد في
حكم جواز نعل البدل من عضو لا عضو لا في اعضاء الوضوء فانها لما ثبت لخطابات مختلفة وهى قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فجعلت اشياء فلم يجز نعل البدل من عضو لا عضو
واذا كان كذلك كانت الامساكات كامساك واحد لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل واما كون هذا الامساك غير متجزئ صحة وفسادا فلما سبق الاشارة اليه انه يشيع الفساد في الجميع اذا وجد
في اخر جزء من الامساك ولانه لا صحة للبعض بدون الماضى ثم الشهاب على العزيمة حال الاداء اى حال بقاء الصوم ساقط
بالاجماع حتى لم يجب عليه ان يعزل وجميع النهار نوت الصوم الا الاخرة اذا قدر ان النيه بجميع اجزاء الصوم غير مشروط
للجزء الاخرى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمى عليه صح الصوم منه وانما قيد بقوله حال الاداء احترازا عما لو رجع عن نيه

الصوم في الليل فان رجوعه يصح وذكره في الخلاصة رجل نوى في الليل ان يصوم غدا ثم بدا له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك
ثم اصبح من الغد وصام لا يكون صومه جايزا لان عزيمته قد انسفت بالرجوع فعلم من ذلك ان الشباب على العزيمة في غير حال
الاداء غير ساقط وكذا الشباب على العزيمة حال الشروع في الاداء ساقط ايضا بالاجماع للعجز ولهذا لو قدم النيه يصح صومه وان
كان غافلا عنه في ابتداء الاداء بالنوم ونحوه فصار حال الابداء ههنا اى في الصوم نظير حال البقاء في الصلوة في حق سقوط
النيه للعجز وصار حال بقاء الصوم نظير حال الابتداء في الصلوة في حق عدم سقوط النيه لعدم العجز فتشترط النيه فيها و
لا تشترط في الحالين الاولين ثم هذا العجز وهو العجز عن النيه حال الشروع في اداء الصوم اطلق تقدم النيه وجوزه
على اول وقت الصوم بالاجماع مع الفصل وهو الليل عن ركن العباده وهو الامساك وجعل هذا العجز ما قدم من النيه موجودا
حاله الشروع في الصوم تقديرا فصار له اى لعدم النيه فضل الاستيجاب من حيث انها استوعبت جميع اجزاء الصوم
تقديرا ونقصان حسنه وجود النيه عند ابتداء اداء الصوم على احد الاخلاص اذا شرط اقتران النيه بالمنوى
انما هو لخلوص المنوى لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان محتملا غيره لان النيه تعين بعض المحتملات والامساك في النهار
قد يكون لله تعالى قهرا لحدوثه وقد يكون لحميته او قلة اشتهاء وخوذلك فلا بد من النيه ليتميز ما هو لله تعالى عما هو
لغير وذلك هو حد الاخلاص واذا لم تعين النيه حسنة حال الشروع في الصوم صارت حسنه وجود نيه الصوم
عند الاداء ناقصة فيثبت ان لعدم النيه فضل الاستيجاب ونقصان حسنه الوجود ثم العجز الداعى لا ما خر النيه
موجود تا لجملة وجنس من تيقم بعد الصبح او نشق عن اعمائه بعده فانه جان ما خر النيه عن الليل وحتهم بالاغماء في فعا
للحرج وفي نوم الشكروز لانه تدعو الى ما خر النيه لان تقدم النيه من الليل عن صوم الفرض حرام في يوم الشك لانه
لم يتبين افتراض الصوم حتى يؤدى النفل عند كما اى عند الشافعي رحمه الله لخواذ لا يتادى بها صوم الفرض عند
اذا تبين انه من رمضان واذا كان كذلك فقد جاءت الضرورة فان قيل لو كان جواز التاخير باعتبار الحاجة والعجز
الداعى اليه لاختص ذلك بالمعذور وعند كم القادر على تبييت النيه لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز ايضا
قلنا انه لما لم يعدم النيه عجز عن التقدم فصار هو معذورا ايضا ولان الذى ذكره لا يقتضى الاختصاص بالمعذور
فانه قال العجز الداعى اليه موجود في الجملة وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم واذا طلق العجز المذكور
عدم النيه مع الفصل عن الركن فلان يسقط بها اى بالعجز سابق الضرورة باخر النيه مع الوصل بالركن بالطريق الاولى
اذا الاصل هو اقتران النيه بالمنوى ولهذا اى ولما خر النيه رجحان في الوجود اى في وجود النيه عند فعل الصوم واداية
على تعدم النيه وهو حد حسنه الاصل لان الاصل ان تتصل النيه بالمنوى حسنه وحسنه العارض ان تتصل النيه بالمنوى
تقديرا ومن فما اذا نوى بالليل ويكون لما خر النيه مع الوصل بالركن نوع رجحان وله نوع نقصان ايضا وهو نقصان قصور
النيه بسبب ما خيرها عن جملة الامساكات لان النيه لم تكن موجودة حقيقة عند وجود اول جزء من الصوم لكن
ذلك القصور بسبب قليل من الامساكات خال عن النيه اذ الكثير منوى والعلل لحمل العفو في الجملة كالعلل من النجاسة
وانكشاف العورة بخلاف الكثير فصار حاصل الكلام ان في تعدم النيه فضلا وهو استيجابها جميع اجزاء الصوم ونقصانا
وهو الفصل عن الركن في ما خر النيه فضلا وهو كون النيه موصولة بالركن ونقصانا وهو قصور النيه عن جملة الامساكات

فاستويا اى تعديم النيه وتاخيرها وطريق الرخصه فان كلا من التقديم والتاخير رخصه للمكلف فيجب ان يكون كل
منهما جايزا اورخصه التعديم ثابته بالاتفاق فوجب ان تثبت رخصه التاخير ايضا لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين
ثبت للاخر ضروره اذ لو لم تثبت لاخلا حسن استويا وهو محال بل هذا ايح اى جواز تاخير النيه مع الوصل ايح
من جواز تقديمها مع الفصل لان النيه اقترنت بالفعل فكانت مقترنه بما هو محلها ولان تاخير النيه عزيمه من
حيث ان النيه لاف اكثر الصوم رخصه من حيث انها لاف كله بل اكثره فيكون ذلك عزيمه من وجه رخصه من وجه
اما تعديم النيه على اداء الصوم فرخصه محضه ليس فيه شبهه العزيمه لخلو جميع الصوم عن جميع النيه وعن معنى
الرخصه ايضا وهو ادامه الاكثر مقام الكل فتى ثبت الرخصه فى التعديم النيه بدليل فى تاخيرها بالطريق الاولى
فان قيل ان ما ذكرته من المساواه دليل على جواز تاخير النيه الى الصوم نيه متاخره وقد جعلت ذلك دليلا للترجيح
فيكون دليل رجحانك عن دليل جوازك وذلك لا يسلم لان احد المتساويين لا يترجح الا بمرجح ولان الخصم يعارض
بالمثل فلنا ليس الامر كذلك فانا لا نرجح بعين دليل الجواز هو العجز فانه المجوز للتعديم والتاخير على ما سبق ودليل
الترجيح غير العجز وهو ادامه ان النيه بالمنوى وقال الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله بل ثبت جواز التاخير بدليل
سوى دليل الترجيح لان العجز الذى ذكرت فى تجويز ادامه ان النيه محلها جوز ذلك التعديم والعجز الذى يذكره نحن لجواز
لنا التاخير عن محلها لان التعديم رفاهيه ورخصه والعجز اثر فى الرخصه وقد رفع فى حق تلك لوجوبه فكذلك يفى لنا
لوجوبه او نقول سلمنا ان الامر كذلك لكن لم قلت انه غير جايز بل هو جايز فان دليل الجواز يصلح ان يكون دليلا للترجيح
اذا قوى وذلك انه الا ترى انه يترجح الايه على السنه والخبر المشهور على خبر الواحد والنص على الظاهر والمفسر على
النص والمحكم على المفسر ويترجح احد القياسين على الاخر لقوه فيه كالاستحسان الذى قوى اثره يرجح على القياس
الذى ضعف اثره وكالقياس الظاهر فانه يترجح لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده
فعلم بهذا ان الدليل المجوز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا فى ذاته وما ذكرنا من الدليل بهذه المثابه لكونه مويدا
بالاصل وهو ادمان النيه بالمنوى فان قال الخصم هب ان دليل جوازك ترجح لكن الثابت هو دليل جوازك فى الحكم اذا
الافضل تبييت النيه ولو كان الرجحان لدليلك لما كان البيت افضل او لكان الباخر افضل فلنا الكلام فى الجواز و
عدمه والافضليه وراء الجواز اذ من الجايز ان يوجد الجواز ولا توجد الافضليه كالوضوء بغير نيه وانا قد رجحنا
دليل جواز الباخير على دليل جواز التعديم ثم لا يستفاد من الجواز الافضليه والعجز الذى ذكرته دليل على جواز التعديم
لا على الافضليه فان العجز تصور وانه يورث الرخصه والنظر فى استباط الحق لا ان يوجب الافضليه فانها تكون بفعل
المندوب ولن تثبت الافضليه للتبييت بسبب دليل اخر سوى دليل جوازك من قوله تعالى وسارعوا الى مغفره من
ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل قال الامر لا الى المانعه وانها اقوى اساس لمناظره كذا ذكره
الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله عليه قال رحمه الله عليه وهذا الوجه يوجب الكفاره لا قوله وتوفير الحظ اولى
الوجه الذى سبق بيانه وهو استواء تعديم النيه وباخيرها فى الفضل والنقصان يوجب الكفاره بسبب الفطر فى الصوم
المنوى نهارا كالجب بالفطر فى المنوى لئلا الاستواء فيما سبق من الوجه وروى ذلك الاجاب عن ابى يوسف ومحمد

رحمهما الله خلافا لابى حنيفه رحمه الله عليه والصحيح اقتصار النيه على بعض الامساكات للضروره التى سبق ذكرها
وهى العجز وخص المصير الى البعض الذى لحكم الكل من وجه ليكون ذلك خلفا عن الكل من كل وجه اذ الكل من وجه يجوز اقامته
مقام الكل من كل وجه حكما كما فى المضمونات اذا انقطع المثل صورة ومعنى اوليس لها مثل فانه يصار الى الخلف وهو القيمه والمصير
الى ماله حكم الكل من وجه بطريق الخلافه ان يشترط وجود النيه فى اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل فى مقابلة الاكثر حكم العدم فاذا
وجدت النيه فى الاكثر كان منزلا ما اذا وجدت فى الكل حكما فجاز الصوم بنيه قبل الزوال لوجود هذه الاكثر اجزاء الصوم والضروره
فى ترك هذا الكل الثابت تقديرا من غير ضروره وذلك لا يجوز لعدم اقتران النيه باكثر المنوى فان قيل لو اقام المسافر بعد الزوال
او افاق المجنون بعد الزوال كان محتاجا الى النيه بعد الزوال فكانت الضروره قايمه فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك لزم ان يوجد
الصوم بدون النيه والصوم لكونه عباده محتاج الى النيه اما فى الكل الحقيقى او فى الكل التقديرى فكان القول بجوازه بدون
النيه المذكوره قولا لا اخفى فساده فان قيل لما اعتبر الكل التقديرى فى هذا وجب ان يصح صومه اذا وجدت النيه فى ربع اليوم
اذ الربع قام مقام الكل فى بعض الاحكام قلنا لسنا نسلم ذلك لما ان الناس ان توجد النيه فى جميع المنوى كما قاله الشافعى رحمه الله
ثم لما عدل عنه بالدليل لم يكن بد ان توجد النيه فى الذى يشبه الكل وتقاربه من حيث الحسنه وهو اكثر اليوم اما الربع
فليس له مقاربه بالكل الحقيقى وقد ورد السمح باقامته مقام الكل فى بعض الاحكام ولم يرد هنا سمح باقامته مقام الكل
فاجرينا الحكم على وفق القياس ولان الاحتياط هنالك فى اقامه الربع مقام الكل والاحتياط هنا فى ترك اقامه الربع مقام
الكل ورجحنا الكثير من الاجزاء المنوية على القليل وهو الاجزاء الخاليه عن النيه لان الكثير فى حكم الوجود راجح على القليل
الذى فى حكم العدم وبطل الترجيح بصفه العباده كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله فانه يرجح مذهبه باعتبار الاحتياط
فى العباده وهو ان الجزء الاول من النهار مفتقر الى حال النيه فاذا خلا عنها فسد واذا وجدت النيه بعد ذلك فى اكثر
النهار جاز لاقترانه بالنيه فتعارضا فترجح الفساد احتياطا اذا العبادات يوخذ فيها بالاحتياط قلنا ذلك نوع ترجيح
يرجح بالحال بعد الوجود اد صفه العباده وهى الصحه والفساد حال لوجود العباده والحال انما يكون بعد الوجود وما ذكرنا
من الترجيح يرجح بالوجود اذ الكثير والقليل من باب الوجود اى وجود الموصوف لان المراد من الكثير هو كثير الاجزاء
والاجزاء اذا تكاملت كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان الترجيح بالكثير ترجيح بمعنى يرجع الى الذات ولان الوجود من خواص
الشى لا ينفك عنه لانه لا يقال وجد ولم يوجد والوجود قبل الحال فلا تراحم الحال فاذا تعارض الامساك المنوى وغير المنوى فى
الصحه والفساد وجب الترجيح بالوجود اذ الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال لما سبق ولما يلى بيانه وبالترجيح
انسالله تعالى وفى بعض النسخ فى ابواب الترجيح اى فى انواعه لانهم يذكر الترجيح الا بابا واحدا لكن ذكر له انواعا وسنان ما وانشاء
على وجه التوضيح ان النيه لو وجدت فى سبع ساعات من اليوم مثلا كانت الساعات الغير المنويه خمسا اذا كان اليوم اثنتى
عشرة ساعة فتعارضت الخمس الخمس وترجحت المنويه بما زاد وهو ساعتان وذلك ترجح للامساك المنوى والخمس فيلون ترجيحا
بالوصف اذ الترجيح لا يكون الا بالوصف واما رجح الساعات الخمس المنويه بكون الصوم عباده والعباده يوخذ فيها
بالاحتياط فقد ترجح بمعنى فى حال العباده ولان صيانه الوقت الذى لا درك له اصلا على تقدير فواته واجبه على العباد لان
الله تعالى اوجب عليهم الاداء فى هذا الوقت فوجب عليهم صيانه هذا الوقت ليتمكنوا من اداء العباده فيه وصيانه الوقت تاره

تكون باقران النيه بجميع الامساكات وانه الاصل ومرة تكون باقران النيه بالاكثر فاذا لم يبيّن العبد اداءها بالوجه الاول امكنه الصيانة بالوجه الثاني وهو ان يقرن النيه بأكثر الامساكات اذ الاكثر يتنزل الكل فيصار اليه احترازا عن فوت العباده عن وقتها اصلاً كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وفيما قلناه صيانه وخروج عن عهدة الواجب فوجب القول به وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله ان اداء العباده في وقتها مع التقصان اولى من قضاءها كاملا وهو ان صيانة الوقت على العباد واجبة وان اداء العبادات في وقتها مع النقصان اولى متعارضا بترجيح الشافعي رحمه الله وهو ان الجزء الاول من النهار لما عرى عن النيه تحكم بالفساد احتياطا لان كلا من الترجيحين راجح لاجال وجود العباده فتعارضا بخلاف ترجيحنا الاول لانه ترجيح لمعنى راجع لذات العباده ووجودها وترجيح الشافعي رحمه الله لمعنى راجع لحال العباده ووجودها فلم يعارض ترجيحه ترجيحنا الاول فان قيل ما ذكرتم انما يصح ان لو كان جواز ما خير النيه عن العبادة نظيرة الشرع وليس كذلك لان كون النيه المتاخره متقدمة والا نظير له قلنا وانما قاله الشافعي رحمه الله من جعل النيه المتقدمه متاخره تقديرا فله نظير في الشرع كما في الصلوه والزكوه فانه اذا قدمت النيه على التكبير ثم كبر للصلوه من غير حضور النيه عنده واذا نوى الزكوه عند عزل مقدار الواجب ولم يحضر النيه عند الاداء الا النيه يجوز ولما كان كذلك كان الاحتياط في القول بالفساد ليمضيه بعد مضي شهر رمضان حتى يخرج عن عهدة الفرض يقين قلنا ليس كذلك بل الاحتياط فيما قلنا لانه لما دل الدليل على الجواز ومع ذلك لم يؤد الفرض في وقته على ظن ان ذلك يفسد صومه بقي في اثم التفويت عن وقته لم يكن ذلك عملا بالاحتياط واما ما سبق من جعل النيه المتاخره متقدمة فليس كذلك بل فيما قلناه انقلاب الامساكات الموقوفه للصوم الوقت عند وجود النيه في اكثره لتعين الوقت لصوم الوقت فلما وجدت النيه في اكثره انعلبت تلك الامساكات لصوم الوقت لان النيه المتاخرة صارت متقدمة ولا يمكن ان يكون الآخر موقوفا للاول وهو احد الحالين الذي يظهر في عاقبته في الحسيّ والشرع في العباده وغيرها ففي الحسيّ من رمى نشّابا الى انسان فان امره موقوف على ان يُصيبه ام لا فعلى حسب حاله يخلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعيات بيع الفضولي والتعليقات واما العبادات فكسلام من عليه السهو فان امره موقوف عند ابي يوسف رحمه الله عليها على انه ان يسجد ام لا فان سجد عاد لاحرمه الصلوه والا فلا وعلى ذلك تبتني صحة اقتداء المقتدي وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعه فانه هل يسع له الجمعة بعده ام لا فعلى ذلك بقاء الظهر صحيحا وعدم بقائه ولم صلى الوقتيه مع تذكر الفائته عند قله الفوات على قول ابي حنيفه رحمه الله عليه ولصاحبه العاده اذا انقطع دمها فما دون عادتها وصلت صلوات فامر صلوتها موقوف فلا عود الدم وعدم عوده بالفساد والصحه وهو كثير النظير ولما كان ما قلناه من توقف الامساكات على وجود النيه منه في اكثر النهار لتعين الوقت لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وغيره فكيف يعال انه غير معهود في الشرع وما سبق ذكره من الترجيح الاول يوجب ان لا كفارة في الصوم المنوي من النهار لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهه عدم الصوم ويروى ذلك اي عدم وجوب الكفاره عن ابي حنيفه رحمه الله عليه خلافا لصاحبيه بخلاف ترجيحنا الاول فانه يوجب الكفاره وقوله ولم نعلم له الاسناد ولا بنساد لبي الاول لا لآخره جواب عما قاله الشافعي رحمه الله من ان التعين وجب من اول النهار فاذا خلا عن النيه فسد وان اخلاص العبد في النهار لا يظهر فما مضى فاجاب عنه بانا لم نقل بطريق الاستناد بان توجد النيه والوقت لله الذي نوى من النهار ثم ترجح تقرر الى اول النهار بان تجعل النيه المتاخره متقدمه

وانا نقول ان النيه من العبد موجوده في اول النهار بقدر التوقف امساكا ان اول النهار على وجود النيه في اكثر النهار واذا كان كذلك وجد اخلاص العبد في اول النهار فلم تفسد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحه وهو ما ذكرنا من كون النيه موجوده في اول النهار تقديرا وعند النيه في اكثره كان صومه صحيحا لوجود النيه في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعلت النيه المتقدمه على الصبح موجوده عند الصبح تقديرا فكذا في عكسها اذا تاخره النيه ووجدت في اكثر النهار جعلت معتبرة تجميع النهار تقديرا اقامه للاكثر مقام الكل ثم الامساك الحاصل في اول النهار قربه لتصور معنى الطاعه فيه اذا القربه فعل تجري بسببه الا البدن مشقة والامشقه في الامساك في اول النهار لان كل احد يعاد الامساك في اول النهار فكانت القربه فيه تقديرا فصار اثبات العزيمه الى النيه في الامساك الكائن في اول النهار تقديرا الا حسنا باعتبار اقامه الاكثر وهو الاجزاء المنويه مقام الكل وجعل النيه موجوده في اول النهار تقديرا وفاء لحق الصوم وتوفيرا لحظه اي مساويا لحق الصوم وتكميلا لتصييره اولى لصدر الصائم فان القربه لما كانت في اول النهار تقديرا احتاجت تلك القربه الا النيه التقديريه لازيادة عليها اذا النيه الموجوده تقديرا تناسب القربة الثابته تقديرا قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل معتبر بكل اليوم لما قلناه قبل طعامها اول على ما سبق من الاصل وهو ان الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا وان الوقت معيار للصوم قلنا ان صوم النفل معتبر بكل اليوم حتى فسد جميع الصوم بوجود منافيه في اثنائه من الاكل والشرب والحيض والنفاس في اول اليوم ولم يتادى الصوم المذكور بنيه في الاخر وهو ما اذا نوى بعد الزوال لان الصوم عرف قربة معياره شرعا الا بيوم كامل فلم يجز شرع العباده بالعياس وهو ان مبنى النفل على النشاط فلعل المتنفل ينشط بعد الزوال فيجوز بنيه بعده ويكون صائما من حين نوى بشرط عدم المنافي من اول النهار كما قاله الشافعي رحمه الله فان قيل الامساك الذي ندب اليه المرء في اول يوم الاضحى الا ان يفرغ من الصلوه صوم ومع ذلك غير متقدر بكل اليوم فيرد نقضا قلنا لا يرد ذلك لان الامساك المذكور لم يشرع صوما ولكن ندب الا الامساك ليكون ابتداء ما تناول من لحوم القرابين وهذا اليوم كراهية للاضاف ان تناولوا من غير طعام الضيافه قبل طعام الضيافه وهو لحوم القرابين اذا الناس اضاف الله عز وعلا يتناولون اللحوم المذبوحه في هذا اليوم والاحسن ان يكون اول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافه ولهذا ثبت حق التضحية لاهل الامصار بعد الصلوه دون اهل السواد فان حق التضحيه لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلوه العيد عليهم فلم يندب في حقهم الامساك الا ما بعد الفراغ من الصلوه فجوزت الضحيه لهم بعد طلوع الفجر قال رحمه الله ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما قلنا بالوم يتذر اول من جنس ان الوقت معيار للصوم وهو متعين فيه اما بشرع الشارع او بندر العبد بادن الشارع حتى يصاب مطلق النيه ومع الخطاء في الوصف الصوم المنذور في وقت بعينه وذلك لانه لما انعلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النفل واجبا لم يبق ذلك الصوم نفلا لان الوقت المعين واحد لا يقبل وصفين متضادين ومما الوجوب والنفليه لان في ترك الواجب مؤخذة واثما وفي ترك النفل لا فاذا ثبت الوجوب انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفاره فلا خلاف صوم شهر رمضان فانه واحد مطلقا واذا كان الصوم المنذور واحدا من الوجه الذي ذكرناه فاصيب ذلك المنذور بمطلق اسم الصوم ومع الخطاء في الوصف وهو نفيه النفل وتوقف مطلق الامساك فيه في اول اليوم على صوم الوقت وهو المنذور كصوم الفرض ويتادى

بنه من الليل وبنه من النهار كالنفل بشبهه بالفرض من حيث انه لاحتمل النفل ولشبهه بالنفل من حيث انه
يحتمل صوم القضاء والكفاره وانما قلنا ان صوم الوقت هو النفل لان صوم الوقتي خارج رمضان انما هو النفل كالنذر
في شهر رمضان ولهذا يتوقف الامساك المطلق على النفي خارج شهر رمضان كما يتوقف على صوم الفرض في شهر
رمضان ويصح النفل بنيه النهار كصوم شهر رمضان وقوله في وقت بعينه احتراز عن النذر المطلق فانه لا يتادى الا بنيه
من الليل اذ هو من حيث المطلق عن الوقت بخلاف المنذور الموقت بوقت بعينه فانه يتادى بنيه من النهار كما سبق لكنه
اذا صام المنذور عن الكفاره او القضاء صح عما نوى ولكن اذا نوى ذلك من الليل اما اذا نوى من النهار قبل الزوال يقع عن المنذور
الوقتي لان نية الفرض في حق الكفاره او القضاء صارت هذه ونية النفل بمنزله واحده ونية النفل يقع صومه عن المنذور
الوقتي فكذلك هذا ولهذا اشار شمس الائمه السرخسي رحمه الله في اصوله وانما قلنا انه اذا صام المنذور الوقتي عن الكفاره
او القضاء مع عما نوى لا يتعين هذا الوقت لهذا الصوم حصل بولايه الناذر على نفسه واجاب الصوم بالنذر وولايه
الناذر لا تعدوه اي لا تجاوز عنه لغيره اذ تصرف كل واحد لا يصح الا في حقه اولان ولايه العبد قاصره فصح تعين هذا
اليوم لهذا الصوم فما يرجع لاحقه اي لما تعذر حق الناذر وهو ان لا يقي النفل مشروعا فيه بعد التعين اذ هو حقه فان صوم
النفل في كل صوم سوى شهر رمضان حق العبد اذ له ان يصوم فيه فلما عن ذلك بالنذر اخرج ذلك اليوم عن محليه الصوم
الذي كان هو حقه وهو النفل حتى لو صام ذلك اليوم نفلا لا يقع عن النفل بل عن المنذور فاما بعينه فما يرجع لاحق صاحب
الشرع وهو ان لا يقي الوقت محتملا للاداء والقضاء او الكفاره الذي هو حق صاحب الشرع فلا يصح حتى لو صام ذلك اليوم
الذي عينه للصوم المنذور بعينه من الليل للقضاء او الكفاره تصح نيته ويقع عن القضاء او الكفاره لانه محليه الايام كلها
سوى شهر رمضان والايام المكروه وصومها ثابته للقضاء والكفاره نظرا الى ان الموجب الاصلي وكل يوم سوى ما ذكرنا
هو النفل حتى للعبد وصوم القضاء او الكفاره يحتمل هذه الايام بمعنى انه يجوز اداءها فيها لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
مطلقا ولقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين مطلقا وقوله بحالي فصيام بقيه ايام مطلقا لا غير ذلك من النصوص
فاعتبر هذا النذر باحتمال الوقت ذلك العارض وهو صوم القضاء والكفاره عما لم يتذر فان صوم القضاء والكفاره
من محتملات غير المنذور كما مر فلا نظهر نذره حينئذ باطل هذا الوقت من ان يكون محلا لصوم القضاء والكفاره
لان ولايه الا تعدوه فلو ظهر في ذلك لصار تبديلا للمشروع من جهه العبد وهو مختلف بلا خلاف اذ ليس للعبد تغيير
ما اثبته الشرع كمن سلم وعليه سجدتا السهو مريدا به قطع الصلوة فانه تبطل هذه العزيمه لكونها مغيرة للمشروع
وكمن اعار شيئا لاخر وشرط الضمان على المستعير فانه لا يصح لكونه تغييرا للمشروع بخلاف صوم شهر رمضان
فانه لا يحتمل صوم القضاء والكفاره لانه واحد على الاطلاق لا يحتمل غيره وينفي الصيامات كلها لان تعيينه حصل بولايه
الشارع قال صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فخلاف الايام المكروه صومها فانها
لا تحتمل صوم القضاء والكفاره لان صومها اوجب كاملا فانصرف الى صوم مشروع اصلا ووصفا وصوم الايام المكروه
صومها مشروع اصلا لا وصفا فلا ثبت لها محليه صوم القضاء والكفاره فان قيل يشكل هذا بما اخر الصلوة الى آخر
الوقت حتى بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه الفرض الموقت فشرع تلك الساعة في النفل وشغل الوقت به فانه

يجوز النفل وان تعذرت ولا يتراخى حق صاحب الشرع قلنا لما افادت توسعة الوقت شرطا زايدا وهو لزوم تحسين وصف الصلوة
لكون المشروع متعددا في هذا الوقت لا يستقيم دخل الشرط بعارض تقصير من جهه العبد بواسطة تاخيره ما وجب عليه
لان ضيق الوقت قال رحمه الله واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا لما قوله لما لم يكن الوقت عينا اولى الوقت الذي
جعل معيارا لا سببا هو كالكفارات المتعددة الموقتة باوقات وهي لا تؤدى دون الليالي وانها غير متعينه كشهرين في صوم
كفاره القتل وثلثة ايام في كفاره اليمين فان كل واحد لكل وقت في الكفاره والقضاء رمضان والنذر المطلق عن تحمل الوقت فان الوقت
في جملة تلك الصيامات معيارا ان معدارها يعرف به ولهذا لا تتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد كما لا تتحقق قتلان
في قتل واحد في حالة واحده لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك الصيامات اذا السبب في كفاره القتل جنايه القتل
وفي كفاره اليمين هتك حرمه اسم الله تعالى وفي قضاء شهر رمضان قوله تعالى فعده من ايام اخر وفي النذر قوله عليه كذا
لخلاف صوم شهر رمضان فان الوقت فيه معيار وسبب للوجوب كما سبق بيانه ومن حكم الصيامات المذكوره ومن الحق
جعل الوقت فيها معيارا لا سببا انها لا تتادى بدون النيه في جميع الامساك ولا تتوقف الامساك فيها الا على صوم النفل
وذلك لانه اجتمع فيها امران كونها قربة وكونها غير معينه الوقت من حيث كونها قربة لا تستغني عن النيه فانها تشترط
في اكثر الامساك لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولا تتحقق الاخلاص الا بالنيه والنفل من حيث
كونها غير متعينه الوقت لا تتوقف الامساك فيها على العارض من الكفاره والقضاء وانما تتوقف على صوم الوقت وهو
النفل لكونه الاصل خارج شهر رمضان اذا الصرف عنه انما تحقق بمختبر ومختبر وهذا امارة اصليه فاما على الصوم
الواجب فلا تتوقف لان ذلك محتمل الوقت بحيث الميم الثانيه لا موجبه وانما التوقف على الموضوعات الاصليه كموجبات
الالفاظ لا على المحتملات كمحتملات الالفاظ لان الشيء انما تتوقف على الامر الاصلي لا على العارض الذي كاسمه عارض لانه عسى
لا يصادفه والموضوع الاصلي موجود فيصادفه من اراده والنفل هو الموضوع الاصلي فكان الامساك في اول النهار
متوقفا على نيه النفل واذا كان كذلك جمعنا بين الامرين وقلنا باشراط البيته من الليل ليقع الامساك في اول النهار عن جهة
العارض الذي يحتمل الوقت وهو الكفاره والقضاء والنذر المطلق وانما تحقق ذلك اذا نوى من الليل اذ لو لم ينو منه لتوقف الامساك
في اول النهار على وجه اي على جهة وهي النفل في مسئلتنا فلا يحتمل الانقلاب لغيره من الصيامات لانه وقع عن النفل فلا ينتقل عنه
الى الواجب وقد عرف ان الاصل في التعارض طلب المخلص ثم الجمع ولم يوجد المخلص فجمعنا بين الدليلين بما ذكرناه ومن حكم هذا
النوع وهو ما جعل الوقت معيارا له لا سببا انه لا فوات له ما بقي من عليه الواجب حيا لان الوقت عمر متعين فيه قال
رحمه الله واما النوع الرابع من الموقته فهو المسكل منه لقوله في حق قضاء رمضان اول النوع الرابع من العبادات
الموقته هو الموقت بوقت مشكل توشحه وتضيقه وهو الخ ووجه الاشكال فيه من وجهين الاول بالنسبه الى العمر وهو
ان الخ الفرض العمر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم للابد عند سوال اقرع ابن حابس رضي الله عنه فعلى اعتبار ان المكلف
يعيش الى السنين الآتيه يكون الواجب موسعا ولا يتعين عليه الاداء في السنة الاولى وباح الباخير عنها من غير اثم الا اذا
فوت الاداء في عمره فيأثم حينئذ وعلى اعتبار موته في السنه الآتيه يتعين عليه الاداء في السنه الاولى واحتمال الموت والحيوة
في السنه الاتيه على السواء فلهذا صار مشكلا وقول المصنف رحمه الله وانما يجب في كل عام صالح لاداءه اشاره الى وجه التوسع
وقوله ام اشهر الخ من العام الاول متعين لاداءه اشاره الى وجه الضيق كما مر بقرين الوجه الثاني بالنسبه الى سنه

واحده وهوان وقت الحج يشبه وقت الصلوه من حيث ان الحج عبادة يتادى بار كان معلومة فى ازمنه معينة لا يتعرف
اداها جميع الوقت بل يفضل الوقت عن اداياها فكان ظرفا لها لا معيارا ويشبه ووت الصوم من حيث انه لا يسع فى سنة وظ
واحده الا حجة واحدة فكان الوقت معيارا لها لا ظرفا فوقع الاشكال فى وجوبه موسعا او مضيقا بالنظر الى الوجه الاول وفى
كون الوقت ظرفا للحج معيارا بالنظر الى الوجه الثانى وقيل للحج شبه بار بعة اشياء فان له شبها بالظرف وبالمعيار وبالمطلق
وبالموقت فمن حيث انه لم يستوعب شهر الحج كان له شبه بالظرف ومن حيث انه لا تتادى فيها الحج واحد كان له شبه
بالمعيار ومن حيث ان العمرة له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكوة ومن حيث انه لا تتادى الا فى وقت خاص له شبه بالموقت
فكان داخلا فى اشكاله فلذلك كان مشكلا ثم الاختلاف لاحد فى الوصف الاول وهوان اشهر الحج فى كل عام صالح لاداء الحج ولهذا
لو اخر اداءه عن العام وادى فى الثانى او الثالث كان مؤديا لان ذلك الوقت من عمره ووقته عمره ولو كان العام الاول
متعينا للاداء لصار المكلف بالتاخير قاضيا لا مؤديا وليس كذلك فاما الوصف الثانى وهوان اشهر الحج من العام الاول
وقت متعين للاداء فهو مختلف فيه فعند ابى يوسف رحمه الله هو صحيح معتبر لكونه مالا لاعتبار جهة الضيق وقال اشهر الحج
من العام الاول متعين للاداء فى الحال اى فى حال ادراك المكلف العام الاول حتى لا تحل له التاخير عنه وان اخر يا ثم بالتاخير
عنده كما ثم باخر الصلوه عن وقتها الا انه لا يكون قضاء واشهر الحج فى هذا العام الذى لحق المخاطب الخطاب به اى بسبب العام
المذكور لوجود الاستطاعة فيه او لحقه الخطاب فيه لمنزله ووت الصلوه فى كونه متعينا لاداياها فاذا ادرك العام الثانى صار فى
ذلك بمنزله العام الاول فى حق التعين للاداء لا يصير كذلك اى لا يصير العام الثانى متعينا للاداء الا بشرط ادراك المخاطب اياه
وهذا نفى ليقول محمد رحمه الله فانه يقول العام الثانى مزاحم للعام الاول وان لم يدرك المخاطب كاليوم الثانى فانه مزاحم للاول
فى قضاء شهر رمضان فى حق عدم التعين ومال محمد رحمه الله الى اعتبار جهة التوسع وقال بل لا يتعين هذا الوقت وهو اشهر الحج
من العام الاول للاداء وانما وقت الاداء العمر وفسح الخطاب الباخر عن اشهر الحج من العام الاول ولكن بشرط ان لا يكون
فوت الاداء الحج عن عمره اذ الحج فرض العمر كما مر فيؤدى فى بعض ازمنه العمر وهو اشهر الحج فكان وصفه نوعا من انواع اشهر
الحج من سنى العمر واذا فوته وجب عليه الايصاء واشهر الحج من هذا العام وهو العام الاول عنده لمنزله يوم ادركه
من عليه قضاء صوم شهر رمضان لان قضاء صوم شهر رمضان فرض وهو يؤدى فى بعض ازمنه العمر وهو النهار دون
الليالى ثم اليوم الذى ادركه لا يتعين فى حق القضاء بل يسعه الباخر عنه بشرط ان لا يفوته فى عمره فكذا هذا والدليل على
ما قلنا مع عدم التعين فى السنه الاولى مسئلتان احداهما بقاء وقت الاداء فانه لو كان السنه الاولى متعينه لصار بالتاخير
مفوتا لا مؤديا والثانية صحه اداء النفل فى السنه الاولى مع انه لم يشرع فى السنه الواحدة الا حجه واحده ولو تعينت للفرض
وللحاله هذه لما بقى النفل مشروعا كما فى شهر رمضان ثم ان عند ابى يوسف رحمه الله اذا لم يؤد فى العام الاول ما ثم لكن اذا ادى
فى عمره يرتفع ذلك الاثم وعند محمد رحمه الله لا يأثم بالتاخير عن العام الاول الا اذا لم يؤد فى عمره فيأثم كذا ذكر الصدر الشهيد
رحمه الله فى محلفه فان قيل على هذا يرتفع الاختلاف لانه اذا لم يؤد فى العام الاول فلا خلوا اما ان يؤدى فى عمره ام فان ادى
فيه لا يكون اثما عند الموت اجماعا وان لم يؤد فيه يكون اثما اجماعا قلنا اذا لم يؤد فى العام الاول يستطع عند الله عند ابى يوسف
رحمه الله حتى يترتب عليه احكام الفساق فى الشهاده والقضاء وغيرهما وحكم بفسقه وملك المدة لاحتمل الاداء فقد ذكر
فى الفتاوى ان الذى اخر الفرض ان كان له وقت معين بطلت عدالته الا ان يكون بعذر وعند محمد رحمه الله لا تسقط عدالته

ويحكم بفسقه والـــــ رحمه الله وانما يحرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا لان قوله لم يبق العمل مشروعا
اول ـــــ انما يحرف الاختلاف الذى مر ذكره الان وهوان العام الاول يتعين للاداء الحج عند ابى يوسف خلافا
لمحمد رحمهما الله بسبب معرفه ان الحج يجب مضيقا او موسعا فذهب ابو يوسف رحمه الله الى انه يجب مضيقا حتى لا يسع
فيه باخر الاداء عن العام الاول وذهب محمد رحمه الله الى انه يجب موسعا حتى يسع تاخر الاداء عن العام الاول
وذهب الكرخى وجماعة من مشائخنا رحمهم الله عليهم الى ان الضيق والتوسع فى وجوب الحج يرجع الى ان الامر المطلق
موجب للفور او للتراخى كوجوب الزكوه وصدقه الفطر والعشر والنذر بالصدقه المطلقه فان الامر بالاداء
وكل ذلك مطلق عن الوقت فقال ابو يوسف رحمه الله انه موجب على الفور واليه ذهب ابو الحسن الكرخى رحمه الله
لانه مقتضى مطلق الامر وقال محمد رحمه الله انه موجب على التراخى لان جميع العمر وقت للاداء ولهذا لا يضمن بهلاك
النصاب بعد التفريط واذا كان كذلك فالاختلاف فى كيفيه وجوب الحج بناء على الاختلاف فى موجب الامر المطلق
فاما تعين الوقت وهو اشهر الحج من العام الاول للاداء ابتداء فلا ثبت وانما نبنى بناء على موجب الامر
المطلق فكانت مسئله الحج بنائيه لا مبتداه والذى عليه مشائخنا رحمهم الله هوان الامر المطلق عن الوقت
لا يوجب الفور من غير خلاف وان مسئله الحج مبتداه لا بنائيه فذهب محمد رحمه الله فى دليل ما سبق وهو
مسئله الحج الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف لما مر من حديث الاقرع رضى الله عنه لكنه لا تتادى ذلك فى كل عام الا فى وقت خاص
وهو اشهر الحج لقوله تعالى الحج اشهر معلومات فكون ووقت الحج نوعا من انواع اشهر الحج من عمر المخاطب واليه تعين ذلك
النوع للاداء الحج كصوم قضاء شهر رمضان فان وقته النهار دون الليل ولا العبد تعين ذلك الوقت للاداء الحج فلا يتعين العام
الذى يلى العام الاول للاداء ذلك اذا فات الاداء عن العام الاول لا تتعين العبد بطريق الفعل وهو الاداء فيه لا بطريق
القول وهو التعين باللسان كتعين احد الاشياء الثلثه فى كفاره اليمين فانه بالفعل دون القول اذ ليس للعبد تعين
ذلك بالقول لانه ينزع الى الشركه فى المشروعات الا ترى ان المخاطب متى ادى الحج كان مؤديا لا قاضيا ولو كان العام الاول
متعينا للاداء لصار المخاطب بالتاخير مفوتا الحج والدليل على ان العام الاول غير متعين لاداء الحج ان العام المذكور بقى وقتا
للنفل مع ان النسان والحديث لم يشرع فى عمره الا اداء حج واحد ولو تعين العام الاول للاداء فرض الحج لما بقى النفل
مشروعا فيه كما فى شهر رمضان فانه لما تعين فيه للاداء صوم الفرض فثبت بما ذكرناه ان العام الاول
غير متعين للاداء الحج الا بطريق الفعل وهو الاداء فيه ومتى تعين العام الاول للحج بطريق الاداء فيه لم يبق النفل مشروعا
اداء المشروع فيه حج واحد لا غير فمتى وقع الفرض فيه مشروعا لا يبقى النفل فيه مشروعا قطعا والـــ رحمه الله ولا يسلم
رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينه للاداء لما قوله ولم يتعين اولها اول ـــــ استدل ابو يوسف رحمه الله على ما مال
اليه وهو التضييق بان اشهر الحج من العام الاول متعينه للاداء الحج فلا يحل له التاخير عنه كوقت الصلوه الظهر فانه لا يحل
التاخير عن وقتها لتعينه للاداء اياها وانا قلنا هذا وهو ان اشهر الحج من العام الاول متعينه للاداء الحج فيه لان الخطاب بالاداء الحق
المخاطب فى هذا الوقت وهو العام الاول بلا خلاف ولهذا لو ادى الحج فيه كان مؤديا وهذا الوقت واحد لا مزاحم له فتعين للاداء
لان انعدام صفه التعين لوجود المزاحم ولم يوجد ذلك الحقيقيا كما فى انواع كفاره اليمين ولا سديرا كما فى ايام قضاء شهر رمضان

وانا ولنا انهم لو جد المزاحم لان المزاحمه لا تثبت الا باداركه وهو ضروهو العام الذى وادراكه مشكوك فيه لانه لا يتحقق ذلك الا
بالحيوه اليه والحيوه والممات فى هذه المده وهى السنه الثانيه سواء فى الاحتمال فلا تثبت الادراك بالشك فبقى هذا الوقت
وهو العام الاول متعينا بلا معارضه لعدم مايزاحمه ولا يقال جانب الحيوه ترجح بالاستصحاب لان الفوات ثابت الظاهر
بقاءه فكان معارضا لمثله ويصير الساقط بطريق الله المعارض كالساقط بالخمسه وذلك لان الحيوه والممات فى السنه
الاتيه سواء لكون الموت فيها غير نادر كما ان الحيوه اليها غير نادره فاستويا فتعارضا فلا تثبت ادراك السنه الاتيه وتسقط
بمعارض الحيوه والممات ويصير كالساقط حسه اى يصير كان اشهر الحج لا توجد بعد هذا اصلا ولو كان كذلك لا تحل له الخروج عن العلم
الاول فكذا لا تحل عنه الخروج فيما سقط بطريق المعارض او نقول ـــــ الخ فرض العمر كما مر ووقته اشهر الحج من سنى عمر المكلف
لان سنى الدهر لانه المخاطب بالاداء فى عمره فلا تكون اتصال اشهر الحج الا بعمره واشهر الحج من العام الاول متصله بعمره فى الحال وهى
من السنين الاتيه غير متصله بعمره فى الحال لكنها تحتمل ان تتصل بعمره فاستوى الاتصال والانفصال بالنسبه الى العام الذى فلا
تثبت الاتصال بالشك فسقط ادراك العام الذى بطريق المعارضه ويصير كالوسقط جميعه فلا تحل الخروج عن العام الاول
او نقول سقط معارضه العام الذى الاول لان فى الحيوه الى العام الذى شك والاداء فى الحال واجب فسقط هذه المعارضه
كالوسقط بالخمسه بان لم توجد العام الذى اصلا وكان العام الاول متعينا لا يسعه الخروج حسه حكما فكذا اذا سقطت
بطريق المعارضه بالشك وادراكه او نقول ـــــ العام القابل معدوم والعام الذى لحق الخطاب فيه موجود والمعدوم لا يعارض
الموجود فسقط بطريق التعارض اى بسبب انه لم يصلح معارضا له كخبر الواحد لما لم يصلح معارضا للخبر المتواتر والمشهور سقط
وصار كان خبر الواحد لما لم يصلح لم يرد البته من حيث انه لم تثبت موجبه واذا سقط العام الذى بالمعارض على الوجه المذكور
وبقى العام الاول متعينا للاداء فصير العام الاول كوقت الصبى حتى انه لا تحل الخروج عنه ولا معارضه وقت اخر
وكذلك الخروج عن وقته لا تحل الا ان هناك يكون قضاء وهنا سعى اداء لبقاء وقته وهو وقت العمر لكن فى اثم الخروج صار
كما اخر الصلوه عن وقتها وانما قيدنا بقولنا فى العذر لانه فى الصحيح ليس بشابه لوقت الظهر فانه لا يجوز فى عام واحد
الا جمعه واحده لخلاف وقت الظهر فانه يجوز فيه صلوتان واذا كان كذلك فشابه العام الاول المعيار وهو وقت الصوم
حيث لا يؤدى فيه الا صوم واحد لخلاف ادراك ايام اخر وصوم قضاء شهر رمضان فان اليوم الاول من ايامه غير
منعين للقضاء لان ما اخر القضاء عن اليوم الاول لا يفوت القضاء والمعارض فى الحال غير قائم بين الحيوة والممات
لان الحيوه الى اليوم الذى غالبه وان فات اليوم الاول والموت فى ليله واحده نادره فجاز ان لا يترك الظاهر وهو الحيوه الى
اليوم الذى بالنادر وهو الموت فى ليله واحده لان النادر فى حق بعض بعضها ملحق بالعدم حكما فتمكن المزاحمه فيه بين
فاستوت ايام القضاء كلها فصار كان المكلف ادركها جمله حكما فخير بينها للقضاء ولا سعى اولها للمزاحمه الحكميه فلذلك
لم يأثم باخر القضاء عن اليوم الاول بل يسعه القضاء عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القضاء وهذا جواب عما قاله محمد رحمه الله
والبعيد كصوم القضاء وفى بعض النسخ والمعارض للحال قائم ووجهه انه لما استوت الايام كلها وكونها صالحه للقضاء
صارت كانها موجوده فعارضت وليس احدها اولى من الاخر فلم يسعن اليوم الاول منها للقضاء الا سعى العبد
ذلك فعلا بان مضى فيه فالنسخه الاولى ترجح الحيوة والممات والبانيه لانعدام التعارض الايام فى الاستواء والمحليه قال رحمه الله
ولا يلزم ان النفل يقع مشروعا على الاقوله فعام الذى معام الاول قوله ـــــ هذا الكلام جواب عما يرد على ما قاله ابو يوسف رحمه الله

ان العام الاول متعين لاداء الحج وجه الورود هو ان الحج والسنه الواحده لا يوقت به الا مره واحده فلو تعين العام الاول
لحجه الاسلام على ما ذكره ابو يوسف رحمه الله كان ينبغى ان لا يسقى النفل مشروعا على العام الاول كصوم شهر رمضان لما تعين شهر
رمضان اسقط مشروعيه النفل وتقرير الجواب انه لا يلزم من ذلك لانا انما اعتبرنا تعين الحج فى العام الاول احتياطا واحترازا
عن فوات الحج الا ترى ان التعين المطلق يعنى ان تعين حجه الاسلام فى العام الاول انما نشأ من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوات لا من
تعين صاحب الشرع لخلاف تعين صوم شهر رمضان فى شهر رمضان فانه انما نشأ من تعين صاحب الشرع فاثر ذلك التعين
لعموم ولايه صاحب الشرع واذا كان تعين العام الاول لما سبق فظهر ذلك فى تعين حجه الاسلام فى العام الاول وحق الاثم بالتاخير
لا غير اى لا يحق انه اذا اخر عن العام الاول يكون قضاء ولا يحق انه سقى شرعيه النفل بخلاف صوم شهر رمضان فانه تثبت
فى هذه الاحكام من الاثم بالتاخير اذا كان بغير عذر وبالقضاء عند فوته وتنفى شرعيه النفل عند وقته لان التعين هناك
ثبت مطلقا فظهر اثر التعين فى حق هذه الاحكام فاما تعين وجوب الحج فى العام الاول فلضروره ان لا فوت الحج الا ان ادراك العام الذى
مشكوك فيه فكان العام الاول فى حقه بمنزله وقت الصلوه اذا ضاق فانه لا سعى صلوه النفل وان ضاق فكذلك ههنا هذا التعين
لا سعى بالنفل واذا كان كذلك فكان التعين فى حق الاثم بحسب فان فعل لو كان التاخير عن العام الاول الذى ادرك المكلف الخطاب
الى العام الثانى موجبا للاثم لما اخر النبى صلوات الله عليه وسلم عن السنه الاولى الى ربع سنين فان فرضيه الحج انما نزلت فى سنه
ست من الهجره وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سنه عشر منها فلما منع بعض مشايخنا رحمهم الله تاخير
النبى صلى الله عليه وسلم من السنه التى ادركه الخطاب فقالوا نزول فرضيه الحج سوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانما نزلت
هذه الايه فى سنه عشر واما النازل فى سنه ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمره لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا
تثبت به ابتداء الفرضيه مع ان التاخير انما لا تحل لما فيه من التعريض للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامن
ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس فامن الموت قبل ان يبينها للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك ان المشركين
كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبون تلبيه فيها شرك ولم يكن الغلبه ممكنا للعهد حتى اذا تمت المدة بعث عليا رضى الله عنه
حتى قرأ عليهم سوره براءة ونادى الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام لا مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه ومن ذلك انه
كان لا يستطيع الخروج وحده بل كان يحتاج الى اصحاب يكونون معه ولم يكن متمكنا من تحصيل كفايه كل واحد منهم ليخرجوا
معه وفى هذا اخره هذا كله مذكور فى المبسوط قوله ـــــ فانما ان تبطل الاخيار جهة التقصير والاثم فلا اى فلا يصح
ابطاله وذلك بان يجوز له التاخير من غير اثم لان الحج عباده وهى فعل اختيارى يثاب المكلف على اتيانها ويعاقب على تركها اذا
كانت فرضا والفعل الجبرى لا يصلح الثواب والعقاب لكون العباده ابتلاء وامتحانا وذلك انما يتحقق فى المختار لا فى المجبور
فلو بقى للمكلف قدره اختيار جهة التقصير والاثم لصار مجبورا والجبر لا يصلح عباده الا ترى ان وقت الظهر تعين
لاداء الظهر بالاجماع ولا يبطل ذلك باختيار المكلف جهة ترك الظهر ولهذا لو اشتغل بالطبخ او اخر وقت الظهر ولم يؤد
فرض الوقت جاز التطوع واثم باخر الفرض عن وقته وكذلك ههنا اشتهر الحج من العام الاول تعينت للحج وبقيت للنفل
ايضا فلا يصح ابطال اختيار جهة التقصير والاثم حتى لا يأثم بالتاخير وقوله ـــــ ولا يلزم اذا ادرك العام الذى الخ
جواب عما قال ان العام الاول لو تعين لحجه الاسلام عند وجود استطاعه المكلف فى العام الاول لما صار العام الذى
معينا لها ايضا عند التاخير اليه لان المتعين فى وقت اذا فات وقته لا سعى معينا على المكلف بالاسان اذا ادرك مثله

والزمان الذي كله وقت صح شهر رمضان اذا فات وقته وادرك والعام الذي شهر رمضان وكذلك منوت الظهر من اليوم
الذي وهنا العام الذي صار معينا ايضا لاداء حجة الاسلام فاب عنه بعوله ولا يلزم اذا ادرك العام الذي لانا نا عينا
الاول اي العام الاول من الاعوام لوقوع الشك اي وادراك العام الذي فاذا ادركه وذهب الشك صار العام الذي
هو المتعين للحج وسقط العام الماضي لان الماضي لاحتمال ان يودي فيه بعد مضيه وادراك العام الثالث شك
فعام العام الذي معام العام الاول وكون المعين لحق الاثم اولان وادراك العام الذي شكا فاذا ادركه ومثله
من الشك موجود بانه هل يدرك العام الثالث ام لا فعين العام الذي لها كعين العام الاول اذ موجب التعين هو الشك
وهو موجود فثبت موجبه ضروره قال ـــ رحمه الله ومن حكم هذا الاصل ما قوله على اثره اول ـــ من حكم ان
الحج انما يجب عند ابي يوسف رحمه الله بطريق التضيق وتعين العام الاول للاداء عنده انما يظهر في حق المأثم وان الحج
انما يجب عند محمد رحمه الله بطريق التوسع هو ان وقت الحج ظرف له لا معيار لانه يفضل ذلك الوقت عن اداء الحج لان
الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وعرف بصفاتها اي بكيفياتها كصفة الوقوف والطواف
والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف معيارها لان وقتها ينفصل عن اداءها كخلاف الصوم لانه عرف به حتى ادخل
ذلك في حده فانه اذا قيل ما الصوم قيل هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية واما الحج فيعرف باسماء
افعالها وصفاتها فانه اذا قيل ما الحج قيل هو الوقوف والطواف الى اخره على كيفية مخصوصة واذا كان كذلك فاشبه وقت
الحج وقت الظهر ولكونه ظرفا للمودى لا معيارا فلا يدخل ذلك الوقت عن خروج الفرض اذا كان ذلك الغير من جنس خروج الفرض
وهو خروج النفل ولهذا قلنا ان التطوع في الحج يصح من الذي عليه خروج الفرض كما ان صلوة النفل تصح من عليه صلوة الظهر
وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله غني عن العالمين مكان فيه ومن لم يحج وغير
ذلك من الوعيد ولانه لا تادي الا بتحمل المشاق وقطع المراحل استحسنا حجر المكلف عن التطوع بالحج فان عنده ومن لم
يحج حجة الاسلام اذا حج ينبغي النفل لا تقع ذلك عن النفل بل يقع عن حجة الاسلام وقوله صيانة له متعلق بقوله استحسنا
اي استحسنا ذلك صيانة لامر الحج واشفاقا منا على مودية فان قيل ما وجه الفرق له بين صوم النفل وشهر رمضان
وبين من نوى الحج النفل فهناك تلغو نيته ولا يجوز صومه عنده لا عن الفرض ولا عن النفل وههنا تقع عن الفرض لا عن
النفل قلنا اما الثاني فلما ذكرنا في الكتاب من ان بعد ان نية النفل مع تحمل المشاق سفه والسفيه يحجر عنده فلما
لغت نية النفل بسبب الحجر بقي مطلق النية نية الحج ومطلق النية تتادى ذلك الفرض بالاجماع او نقول الغيت نية النفل
لان النفل عبارة عن زيادة مخصوصة في العباده ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لغت نية النفل بقيت نية الحج
وبها تتادى الفرض لان بالغاء النفل لا ينعدم اصل نية الحج اذ الصفة ينفصل عن الاصل في هذه العباده الا
ترى ان بالجنون ينعدم صفة الصحة لا ينعدم اصل الاحرام فان من فسد حجه بمضي وافعاله لكن لم يفسد حجه اما الصفة
والصوم لا ينفصل عن الاصل الا ترى ان بانعدام صفة الصحة ينعدم اصل الصوم فلذلك لما بطل هناك نية النفل
وهي الوصف بطل الاصل وهو الصوم ولان نية النفل لما بطلت في شهر رمضان سبب ان شهر رمضان لم يشرع
فيه غير صومه بقي مطلق نية الصوم وقد ذكرنا قبل ان صوم شهر رمضان لا يتادى عند مطلق نية الصوم لما ان تعيين
النية في اصل الصوم ووصفه شرط عنده ولان الصوم لا تتادى بدون العزيمة والحج قد تتادى من غير عزيمة فان

المغمى عليه تحرم عنه اصحابه ويصير هو محرما قوله وهو نظير حجر السفيه اي ما سبق من الحجر عن التطوع بالحج نظير الحجر
على السفيه فانه لما تحمل المشاق وحضر الوقوف بعرفة ونوى النفل صح احرامه ان حجة الاسلام والاحرام حيوته الى السنة الآتية
كان هذا الفعل من السفيه لتركل لشفعه على نفسه ومثل هذا مشروع اي الحجر في الحج مشروع ثم اوضح الحجر فيه بقوله فانه
صح باطلاق النسه وصح اصله بالنية ممن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه فانه يصح وان توجد الغرة
كذا قيل وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله ومثل هذا مشروع اي الحجر على السفيه مشروع وسفهه في نية
النفل لانه نية اصل الحج فاذا حجر عن نية النفل لغت تلك النية وبقي اصل نية الحج وذلك كاف في وقوعه عن الفرض وهذا
معنى قوله فانه صح باطلاق النسه ثم ان اصل الحج وهو الاحرام يصح ممن غير نيته فان المغمى عليه يجوز ان يحرم عنه
اصحابه ويصير هو محرما باحرامهم وكذا يجوز ان يحرم الرجل عن ابويه الذين ماتا من غير وصيه ويكون ثواب الحج لهما
لكنا نقول الحجر عن تطوع الحج والصرف الى صحة الاسلام مع نية التطوع نفوت اخسار المكلف لانه صرح بالتطوع فلو وقع
عن الفرض لوقع من غير اخساره وذلك لا يجوز لانه بناء العبادة فان الحج عباده وبالاخسار للعبد فيه لا تكون
عبادة لان المقصود من تكليف العبد هو ان يجب عليه الفعل الاخساري او يجب عليه الانتهاء عن الفعل الاخساري
ليصير مطيعا اذا اطاع فيثاب عليه ويصير عاصيا اذا لم يطع فيعاقب عليه وهذا انما يحصل اذا كان للعبد اخسار
فان فعل ان المحرم اذا اغمي عليه فاوقفه اصحابه بعرفات وطافوا به حول البيت فانه يجزيه وان لم يوجد منه الاخسار
قلنا انما يجزيه ذلك بناء على ان له فيه اخسارا لانه مجبور لان مرافقته اصحابه استعانة منهم فما يجري هو عن
تحصيله والاتيان به وهذا منهم اعانة فصح بدلالة الامر فوجد منه الاخسار بقدر ما يرى ان الزكوة عباده
محضة لا تتادى الا بالفعل الاخساري ومع ذلك تتادى باداء الوكيل والموكل مغمى عليه وتتادى باداء الورثة
بايصاء الموريث الميت ويكون فعل الوكيل والورثة كفعل الموكل والموريث على سبيل الاخسار فثبت ان العباده
لا تصح من غير اخسار لكن الاخسار في كل باب من ابواب العباده يثبت بما يليق به تارة صريحا ومره دلالة
على ما تعرفه في الحج والاحرام عندنا شرط لاداء افعال الحج منزله الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تعديمه على وقت
الحج فصح اي الاحرام بفعل غيره بدلالة الامر وهي خروجه للسفر الحج مع رفقاء يريدون الحج وعقده معهم عقد الرفقة
فكانه امرهم بذلك باداء ما يجزئ عن مباشرة نفسه والاحرام هو المقصود في هذا السفر فثبت الامر به دلالة فاما
الافعال كالوقوف بعرفه والطواف بالبيت وغيرهما فلا بد من ان يجري هو على يد المكلف لان النيابة فيها لا تجوز لكونها
مقصودة بخلاف الاحرام فانه وسيلة لا المقصود لكونه شرطا والشرط قد يتحمل بفعل الغير واما المشروط وهو الافعال فلا
فاذا نوى النفل فقد صرح بانه لم يحج عن الفرض فان وقع عن الفرض وقع من غير اخساره وانه لا يجوز وقال الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله في اثبات الحجر بالطريق الذي قاله اسقاء اخساره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي اداء العبادة
فيحمل هذا القول على موضوعه بالبعض يعني ان الشافعي رحمه الله يسمي بهذا القول لا لحق العباده على وجه لا يبقى
عليه حجة الاسلام فيلزم منه نقض العباده فيبقى في عهدته فرض حجة الاسلام قال ـــ رحمه الله وجوابه عند الاطلاق
لا قوله على ما اشرنا اليه اول ـــ هو جواب عما يقال انه وقد تقدم ان تعين العام الاول لاداء الحج انما ظهر في حق المأثم لا غير وليس
كذلك لان دليله كان كذلك لما تادى فرض الحج بالنسه المطلقة بان قال اللهم لزيد الحج فيسره لي كما في سائر صور عدم التعين وحينئذ

كان الامر خلافه لجواز ان يأتي بالنسخ المطلقة لا تكون النسخ متصورا على الاتم بل يكون النسخ ثابتا في حق الفرض ايضا
وتقرير الجواب ان جواز ان يأتي فرض الحج عند اطلاق النسخ ليس لكون الفرض بمعنى في هذا الزمان وهو اول سنة من سني
الامكان بدليل شرعية النفل فيها بل لوجود دلالة تحسن من جهة المودى اذا الظاهر انه لا يتحمل للشاق والمهالك ثم يقصد
النفل وعليه حج الاسلام فصار النحس بسبب معنى في المودى بالكسر لا في المودى بالفتح ولدلالة العرف ايضا فانا لا نجد
في العرف من يكلف بحج بيت الله تعالى مع المشاق الشديدة وعليه حج الفرض لا للفرض فلما ترجح الفرض بالعرف انصرف
مطلق تسميته الى الحال الفرض بدلالة العرف بخلاف ما اذا نوى حج النفل فانه لا يجوز لانه لا عبرة للدلالة عند وجود صريح
يخالفها اذ عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام الصريح المخالف فاذا جاء صريح يخالف ما سبق وهو الدلالة فيبطل دلك بهذا
الصريح كخلاف شهر رمضان لانه متحتم في ذاته لا مزاحم له في وقته فصار بعينه لمعنى فيه لا المعنى في الاحلة في المودي
فيقع الاسماك فيه عن الفرض وان وجد ما يخالفه صريحا كنية النفل او نية واجب اخر في السفر وهذا الذي ذكرناه
كنقد البلد فانه اذا كان في البلد نقود مختلفة بعين انعقاد البيع على الاروج عند اطلاق الثمن من الدراهم او الدنانير
لمعنى في المودى بالكسر وذلك المعنى سهولة اصابة ذلك النقد دلالة ثم بطل نقد البلد عند التصريح بنقود كل النقد
عند الشراء انتقد سقط ما ثبت بدلالة العرف وهو غالب نقد البلد بالتصريح بخلاف هذا الذي سبق ذكره من اول
باب يقسم المأمور به في حكم الوقت لما هنا انا كان في بيان انواع العبادات الموقتة بالوقت اما المطلقة عن الوقت
كوجوب الزكوة وصدقة الفطر فانها توجب الحكم على التراخي خلافا للكرخي رحمه الله على ما سبقت الاشارة اليه قبيل
هذا بورق او نحوه بقوله وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع الى اخره حجة عامة مشايخنا رحمهم الله
في ان الامر المطلق يوجب التراخي هو ان قول القايل لغيره افعل الساعة كذا يوجب الاتمار على الفور وهذا امر
مقيد وقوله افعل بدون قيد الساعة مطلق وبين المطلق والمقيد منافاة فلا يجوز ان يكون ما هو حكم المطلق حكم
المقيد لان في ذلك الغاء صفة الاطلاق وهو نظير تقييد المحل فان من قال لعبده تصدق بهذا الدرهم على الفقير
لم يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل عليه بل له ان يتصدق على اي فقير شاء فان قيل الامر يقتضي امكان الاداء
ولا امكان للاداء الا بوقت واول اوقات امكان الاداء مراد بالاجماع حتى لو ادى على الفور كان ممتثلا بالامر فلا يتناول
ما بعده مرادا لان ذلك ثابت بطريق الاقتضاء والعموم له ولنا اول اوقات امكان الاداء ليس بمتعين اجماعا
بدليل انه لو اداه في اي جزء عينه من اوقات امكان الاداء كان مؤديا لا قاضيا فكان ممتثلا ضرورة بالامر المقتضي
للاداء قال رحمه الله ومن هذا الاصل يا ——— النهي الى قوله
لاحكم لها اول ——— من الاصل السابق وهو الخاص باب النهي لان النهي خاص كالامر اذ الخاص هو اللفظ الموضوع
لمعنى واحد معلوم على الانفراد والنهي بهذا المثابة ثم النهي في اللغة هو المنع والحجر وفي الاصطلاح قول القايل لمن دونه
على سبيل الاستعلاء لا تفعل او الدعاء الى ترك الشيء على سبيل الاستعلاء قولا او اقتضاء كف عن فعل على وجه الاستعلاء
ثم الفرق بين الحجر والنهي في الاصطلاح هو ان الحجر تصرف لنسان على غيره بالمنع على وجه لا يسقط تصرفه اعتبارا واصلا كالقاضي
اذا حجر الغير عن تصرف البيع والشرى وغيرهما فانه لا يسقط تصرفه اصلا واما النهي فلا يسقط تصرف المنهي عما نهي
عنه فبعد ذلك اختلف العلماء رحمهم الله في كيفية نفاذ التصرف حسب المحال التي وقع عليها النهي وذكر المصنف رحمه الله تعالى

هذا الباب لبيان تلك فعال والنهي المطلق نوعان اي النهي العاري عن القرائن الدالة على التحريم الكائن في المنهي عنه لعينه او
لغيره نوعان الاول نهي عن الافعال الحسية وهي ما يتوقف وجودها على الحس وتعرف حسنتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب
الخمر وغيرذلك كالطلاق في حال الحيض والمشي في نعل واحد فان هذه الافعال يتحقق حسا ولا يتوقف وجودها على ورود الشرع
بانها هي بل يعلمها من يعلم الشرع ومن لا يعلمه والثاني نهي عن التصرفات الشرعيات وهي ما يتوقف حصولها واعتبارها على
الشرع ولا يعرف معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وما اشبه ذلك من سايرالعقود
فان الصلوة لغة هي الدعاء او تحريك الصلوين ثم زيد على ذلك في الشرع اشياء هي اركان وشروط وكذلك الصوم لغة هو الامساك
المجرد ثم صار في الشرع عبارة عن المفطرات الثلث نهارا مع النية واشتراط الوقت والطهارة من الحيض والنفاس والاهلية من
اول الوقت وكذا البيع امر شرعي يظهر اثره في المحل والايجاب والقبول الذي انعقاد ذلك الامر الشرعي وكذا سايرالعقود عبارة عن
معان شرعية تثبت في المحل والشرع شرط الاهلية والمحلية والقدرة لما غيرها من الشروط وهذه الاشياء التي ذكرها من التصرفات
الشرعية عرف اعتبارها ووجودها الشرع لانها لم تعرف قبل ورود الشرع ثم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات وقيل هو الذي لم تفد بدلالة الحال ولا بدلالة العقل لان القول النهي عن الافعال الحسية قد سبق بالافعال الحسية
فلا يكون مطلقا لانا نقول هو مقيد من ذلك الوجه مطلق من حيث انه لم يسبق باحد انواع الافعال الحسية وهو المراد منه
ههنا وكذلك الجواب عن قوله والنهي عن الافعال الشرعية ثم النهي عن الافعال الحسية دلالة اي دلالة على كون تلك الافعال قبيحة
وانتفاء المعنى فيها بلا خلاف لان النهي اذا اضيف الى الفعل الحسي والنهي الصادر عن الحكيم يقتضي قبحا ضرورة حكمة الناهي
فكان المنهي عنه قبيحا لعينه حتى اضيف اليه النهي اذ لو كان لغيره لكان التقبيح لذلك الغير والحقيقة لا هو ولم يجز ان يكون
ما لم يضف اليه النهي قبيحا وما اضيف اليه النهي غير قبيح بخلاف النهي عن الافعال الشرعية على ما سيأتي بيانه ولان النهي يدل
على قبح في المنهي عنه فينصرف دلك الى الكامل منه وهو القبح لعينها لان الناهي كامل الولاية وله العدد النافذ والحكمة
البالغة الا اذا قام الدليل على خلاف ما ذكرناه وهو القبح لعينها فانه حينئذ يقتضي القبح لغيرها فيقتضي مشروعيتها
بانفسها كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان النهي عن القربان حالة الحيض لمعنى مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال
الاذى بدليل ما سبق سياق الاية وقوله تعالى قل هو اذى وكذلك لا يبطل احصان المقذوف بالوطي حالة الحيض ويثبت احصان
الرجم بالوطي في تلك الحالة ويثبت الحل للزوج الاول بالدخول في حالة الحيض فعلم بهذه الاحكام ان هذا الوطي مشروع في نفسه
قبيح لمعنى في غيره وكما في قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا
فالاخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن اطلاق قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يدل على ان قبح الاخذ لمعنى
في غيره وهو زيادة الاتجاش للمراة باخذ المال ولذلك قلنا اذا كان النشوز من قبل الزوج يكره له ان ياخذ منها عوضا
في الخلع ولو اخذ جاز مع الكراهة واما اذا كان النشوز من قبل المراة فلا كلام ان مقدار ما اعطاها طاب له اخذه
واما الزيادة عليه فعلى ما في رواية الجامع الصغير وكما في قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فان النهي لمعنى في غيره
وهو السفه وكما في النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة قال النهي لشغل ارض الغير وكما في النهي عن المشي في فعل واحد
في صلوة صلى الله عليه وسلم المشي في فعل واحد فان النهي فيه لتحصيل الادب وللشفعة كيلا يعتريه عند المشي وكما في
النهي عن اتخاذ الدواب كراسي شفعة عليها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا ظهور دوابكم كراسي وكما في النهي عن الاستنجاء

باليمين والعظم والطعام فان النهي دل لشرف اليمين ولكون العظم زاد الجن ولاضاعة الطعام وكاذا قال الطبيب للمريض لا تاكل اللحم او قال رجل آخر لا تاكل هذا اللحم وقد عرف انه مسموم لا غير دل من النواهي الوارده عن الافعال الحسيه التي قام الدليل على قبحها وغيرها واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعيه فمقتضى قبحها لمعنى في غير المنهي عنه عند اصحابنا رحمه الله عليهم حتى بقي المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي لا بعينه وحسنه لا بجازه لكن يقتضي قبحا متصلا بالمنهي عنه ليصير المكلف مرتكبا للقبيح بمباشرته المنهي عنه ولكن مع دلك سعي المشروع مشروعا باصله بعد النهي كما كان قبله الا اذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكسب الحر والمضامين والملاقيح فان المنهي عنه في هذه المحال قبيح لعينه فلم يبق مشروعا باصله كما هو حكم المعنى وسياتي تقريره وقوله لكن متصلا يجوز عما يحال كمسجد يجوز ان يكون شيء منهيا عنه والقبيح في غيره فاجاب بان القبيح وان كان في غيره لكنه متصل به على وجه الوصيه او المجاوره فان الاتصال اعم من الوصفه والمجاوره ودلك كاف في جواز وقوعه منهيا عنه وقال الشافعي رحمه الله بل مقتضى عنه هذا القسم وهو النهي عن التصرفات الشرعيه ان يكون قبيحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا كالقسم الاول وهو النهي عن الافعال الحسيه الا ان يقوم الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فجب بالنص اثبات ما احتمله النهي وراء حتمه على اخلاف الاصل وصول في دلك توضيحه ان النهي اذا صدر من الحكيم عن الافعال الشرعيه لم تخل فيها اما ان يكون المنهي عنه غير المنهي عنه على وجه بقي المنهي عنه مشروعا الا اذا قام الدليل على ان المنهي عنه قبيح لعينه كما سبق من الامثله فحينئذ لا يبقى مشروعا وكان صدور النهي دلكا المحال مجازا عن النفي فكان اخبارا عن التحريم لكن هذا عندنا يحتمل النهي والاول موجبه وعند الشافعي رحمه الله يقتضي القبح لمعنى في عينه على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعا لا ورود النسخ وهذا موجب النهي عنده الا اذا قام الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره وهذا يحتمل النهي عنه فصار الحاصل ان ما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو يحتمل النهي عنده وان ما هو موجب النهي عنده فهو يحتمل عندنا وهذا معنى قوله رحمه الله يحتمل اثبات ما احتمله النهي وراء حتمه على اخلاف الاصول وعلى هذا يرجح الاستشهاد بقوله رحمه الله الا ان يقوم الدليل لما قلنا وقوله وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله على اخلاف الاصول اي موجب النهي الا انها وحسنه المنع من الفعل المنهي وكون المنهي قبيحا في نفسه او في غيره وراء حسنه النهي فيثبت مقتضى النهي لا انه حتمه النهي فيثبت المقتضى على وجه يبقى المشروع مشروعا في نفسه ويصير قبيحا بوصفه على اصل علمائنا رحمهم الله وبثبت المقتضى على اصل الشافعي رحمه الله على وجه لا يبقى المشروع مشروعا بل يكون منسوخا وبقاء مشروعا باصله قبيحا بوصفه بعد ورود النهي وصيرورته منسوخا امرا وراء حتمه النهي فيتبت كل فريق مدعاه بدليل وراء موجب النهي وحسنه وبيان هذا الاصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد وايام التشريق وفي الربوا والبيوع الفاسده انها اي ان هذه الجمله من صوم يوم العيد الى اخره مشروعه عندنا لاجل احكامها لكون النهي فيها لغيرها وانه لا يبطل المشروع عندنا وعنده انها باطله منسوخه لاحكم لها لكون النهي فيها لعينها كالقسم الاول قال رحمه الله احتج الشافعي رحمه الله الى قوله فاعتمد حرمه سببه اولـــــ احتج الشافعي رحمه الله على ما ذهب اليه بان العمل بحمسه كل قسم من النهي عن الفعل الحسي وعن التصرف الشرعي واجب لان الحمسه اصل في كل باب والنهي

في اقتضاء القبح حسنه كما ان الامر في اقتضاء الحسن حسنه لانه لا يصح نفي القبح عن النهي فلا يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحه النفي به كون النهي في اقتضاء القبح حسنه اذا العلم الفاصل من الحسنه والمجاز عدم صحه النفي الحسنه وصحه نفي المجاز كما عرف ثم العمل بحسنه الامر واجب حتى كان الامر حسنا لمعنى في غيره الا بدليل يدل على خلافه فحينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر بالوضوء والامر بصلاة المشركين في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآيه وقوله فاقتلوا المشركين واذا كان العمل بحسنه الامر واجبا فكذلك العمل بحسنه النهي يكون واجبا في اقتضاء صفه القبح وهذا المعنى وهو ان المطلق من كل شيء يتناول الكامل من اي الكامل في مسمى ذلك الشيء المطلق الا الزائد عليه كالرجل فانه يتناول ذكرا من بني آدم جاز حلا البلوغ ولكن لا يحتاج الا ان يكون عالما مجتهدا حافظا للامعين والزيادات ان دلك غير داخل في مسمى الرجل واذا كان كذلك فالمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفه القبح فما لم يقم الدليل على ان النهي في القسم الذي لمعنى في عينه كالامر المطلق في اقتضاء الحسن لعين المامور به واذا كان النهي المطلق محمولا على ما كان قبيحا العينه يصير النهي نسخا للمشروعات لان القبح لعينه لا يجوز ان يكون مشروعا بحال بخلاف ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه فمن قال ان القسم الذي لا يكون اصله مشروعا في اصله قبيحا في وصفه فجعل دلك القسم مجازا عن الاصل حسنه في الوصف لان الاصل انه اذا اضيف النهي الى شيء يكون دلك الشيء منهيا عنه وقبيحا فمن جعل ما لم يضف اليه النهي منهيا عنه وقبيحا فقد جعله مجازا عن الاصل حسنه في الوصف والاصل ان يصير الوصف تبعا للاصل لا ان يصير الوصف تابعا للاصل متبوعا وهذا جعل الوصف اصلا ومتبوعا وهذا عكس المعقول وقلب الاصول وما نحن فيه النهي هو الصوم لا وصفه فينبغي ان يكون القبح في ذاته ووصفه فلو جعل الوصف منهيا عنه قبيحا مع انه لم يضف اليه النهي وجعل المنهي عنه وهو الصوم مشروعا غير قبيح مع ان النهي اضيف اليه لادى الى ما ذكرنا من قلب الاصول وما قال الخصم جعل الاصل تبعا والتبع اصلا واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي المطلق في الشرعيات يقتضي القبح لمعنى في عين المنهي عنه كان لخروج الفروع عليه عند الشافعي رحمه الله طريقان احدهما ان تنعدم المشروعيه عن المنهي عنه سابقا على النهي بزمان ويثبت القبح والحرمه فيه سببا لقضاء النهي دلكا اذا النهي عن المشروع وهو مشروع لا يصح وانه يقتضي فساد البيع فتنعدم شرعيته لان المشروع ضد القبيح والضدان لا يجتمعان وسان دلك ان من ضروره كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فان التوصيه المبالغه في الامر وامر الشارع بالفعل يدل على كونه مرضيا لانه حكيم عليم لا يشرع البيع مسلكا لعباده الدين خلقهم لعبادته خصوصا اذا كان على سبيل التوكيد والمبالغه خصوصا فيما وصى به نوحا وقوله تعالى شرع لكم معناه بين المسلك وفتح الطريق لا مرضاته ولان المشروعات لها درجات وادناها ان تكون مرضيه وكون الفعل منهيا فيجانب هذا الوصف وهو وصف كونها مرضيه وان كان كون الفعل قبيحا داخلا في مشيته تعالى وقضائه كالكفر وسائر المعاصي فان دلك كله بمشيته تعالى وقضائه وحكمه لا برضاه واذا كان كذلك صار النهي عن التصرفات الشرعيه نسخا اي بيانا لانها ليست مشروعيه فان دلك هو النسخ وانه يقتضي النهي وهو التحريم السابق على النهي زمانا ليصح النهي وانما وصف التحريم بالسبق لان قبل ورود النهي لا بد للناسي من ارادة التحريم قبل ان يخاطب المكلف بالنهي حتى يحق النهي بمضاه وهو قبح المنهي عنه والطريق الثاني ان ينعدم المشروع لحكم النهي وبيانه ان من حكم النهي وجوب الانتهاء ان يصير الفعل على خلاف موجبه معصيه ومن كون الفعل معصيه ومن كونه طاعه ومشروعا ساف لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه ولا اباحه في المنهي عنه وان يصير المكلف ناسيا ان المشروع مثابا وبيان

المنهي عنه معاقبا ودلك خلاف وصف المشروعيه فعلم ان النعل مع بعد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف بخلاف صفه
المشروعيه وهذا معنى النسخ واذا لم يبق مشروعا لا يترتب عليه الاحكام الشرعيه كثبوت الملك وسجود الربوا وسائر الساعات
الفاسده وكصحه النذر بصوم يوم النحر وكثبوت المنافاة بين المعصيه والمشروعيه لم يثبت حرمه المصاهره بالزنا
لان حرمه المصاهره شرعت حرمه نعمه تلحق بسببها الاجنبيه بالامهات حيث تكون امهاتها وبناتها وحته كامهاته
وبناته والمحرميه ولهذا من الله تعالى علينا بالمصاهره كالمن عز وعلا بالنسب فعال وهو الذي خلق من الماء بشرا
فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمه لان بين السبب والمسبب مناسبه لا بد منها ليكون ملائمه
ثم المراد بحرمه المصاهره ان يحرم موطوءه على الواطئ وان على وعلا ابنه وان سفل وان يحرم ام الموطوءه
على الواطئ وان علت وبنتها وان سفلت وكذلك الغصب لا يسبب الملك عند اداء الضمان لما قلنا ان الحرام المحض لا يصلح
سببا لحكم شرعي هو نعمه فان الغصب عدوان محض فلم يصلح سببا للملك الذي هو نعمه ولا يلزم على ما ذكرنا اذا حامع المحرم
اهله فانه سعى الاحرام مفسدا للاحكام كالاحرام الصحيح حتى لو ارتكب شيأ من محضورات احرامه من قبل الصيد
وحلق الراس وقلم الاظفار ونحو ذلك لزمه جزاؤه مع ان الجماع مفسد للاحرام فاجتمع الفساد والمشروعيه هنا فجاز
ان يحتمع فيما ذكره الخصم وكذا اذا احرم وهو في حاله الجماع فانه سعى شروعا موجبا اداء الاعمال مع كون الاحرام في حالة
الجماع فاسدا لكونه منهيا عنه فاجتمع الفساد مع المشروعيه فورد نقضا لانا نقول ان الاحرام منهي حالة
الجماع لا عين الاحرام بل لمعنى في الجماع والجماع غير الاحرام لا يتصل به اصلا ولا وصفا فلم يمنع انعقاد الاحرام وصحته
ولهذا كان موجبا للقضاء والشروع بصفه الفساد غير موجب للقضاء بالاتفاق فلنا ان يكون لا نفساد به الاحرام
لان المنهي عنه غير قبيح لكن الجماع محضور الاحرام لمعنى الاستمتاع فيه والارتفاق بالمراة فصار به مفسدا للاحرام
بعد ما انعقد وصح فكان الفساد ناشيا من المحظوريه ثم الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج بعد الشروع فيه ما حسيار
العباد بل بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو اداء الافعال او الدم عند الاحصار فنسد اي الاحرام وبقي مشروعا
للزومه فلم ينقطع هو لجناية الجاني وهي الجماع لان بقاء الاحرام مع ارتكاب هذه الجنايه نوع عقوبة فلم يسقط بها اذ الا
نقطاع بها نوع نعمه فلا يصلح ان يكون اثر الجنايه وكلامنا في الذي ينعدم شرعا فيما لا ينقطع بجنايه الجاني اي ان النزاع
فيما اذا ورد النهي ابتداءً عما هو مشروع ابقى مشروعا عاما ينعدم مشروعيته شرعا ولا نزاع فيما اذا جنى جنايةً هل يبقى حكم
المشروع بعدها ام يسقط بها وقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض الى آخره جواب عما يقال ان الطلاق في حال الحيض
او في طهر جامعها مع موجبا لحكم شرعي وهو الفرقه مع انه منهي عنه وهذا نقض ما ذكرت فاجاب بان ذلك لا يلزم
على ما سبق لانه منهي عنه لمعنى في غير الطلاق وهو الضرر بالمراه فان الطلاق في حال الحيض اضرار بالمراه بتطويل
العدة عليها لان هذه الحيضه لا تحتسب من عدتها فتطول العدة عليها وكذا اذا طلقها في طهر جامعها فيه فانه يكون
اضرارا بها بتلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطي حبلت فتعتد بالحبل او غير حبلت فتعتد بالحيض وهذا
على مذهبه ظاهر لان الحامل عنده تحيض فلا يتمكن من التزوج فازداد الاشتباه واذا كان كذلك لا يرد نقضا اذ النهي
لمعنى في غيره لا يعدم المشروعيه بالاتفاق فكان قوله بتطويل العدة متعلقا بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض وقوله
او بتلبيس امر العدة متعلقا بقوله او في طهر جامعها ولاجل ما سبق ان المنهي عنه لا يصلح سببا لحكم شرعي لم يكن

سفر

سفر المعصيه كسفر العبد الابق وقاطع الطريق سببا للرخصه وكذا الكافر لا يملك بالاستيلاء مال المسلم
لان سفر المعصيه منهي لكونه عدوانا محضا فلم يصلح سببا مشروعا لما هو نعمه ومبنى رخصه السفر فانها الدفع الحرج
عن المسافر عند السير المديد اذا النعمه تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء عاصيا لمباشرته لا يكون
مشروعا وكذا استيلاء الكفار على مال المسلم منهي لكونه عدوانا محضا فلم يكن مشروعا في نفسه فلا يصلح سببا لحكم
مشروع مرغوب فيه وهو الملك فان قيل ان الظهار امر محضور منهي لعينه خال عن صفه الشرعيه لكونه منكرا
من القول وزورا شرعا وعقلا ومع ذلك انعقد شرعا موجبا للكفارة التي هي حكم مشروع ولا بد للمشروع من سبب
مشروع حتى يترتب عليه الاحكام فورد نقضا على ما ادعيت من ان المنهي عنه لا ينعقد سببا لاثبات حكم شرعي قلنا
لا يلزم ذلك علينا لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك مثلا تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع مثلا استوى ذلك السبب
الحكم المذكور سببا واسمى الحكم بذلك السبب مشروعا مع وقوع النهي على ذلك السبب ام لا فاما ما هو حرام غير مشروع
اصلا كالظهار تعلق به جزاء زاجر عنه وهو الكفاره اعداما له وتعليلا للاقدام عليه فعند اي فيمضي حرمه سببه
كالقصاص فانه ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل هو جزاء شرع زاجرا عن فعل حرام محض وهو العمد القتل الذي هو
عدوان محض فاعتبر حرمة سببه وهو القتل العدوان لذلك لان الحدود وعقوبات بعضي اسبابا هي جنايات محضه كالقطع
والرجم فانها جبان بالسرقه وزنا المحصن واما العقوبات الدائرة بين العبادة والعقوبه كالكفارات فانها
بعضي اسبابا دائرة بين الحظر والاباحه كالقتل خطا والوقاع عمدا لانه لا بد من الملائمه بين المؤثر والاثر قال
رحمه الله ولنا ما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله لا قوله ومحافظة لحدودها اقول استدل اصحابنا رحمهم الله عليهم
على ما ذهبوا اليه بما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله وكتاب الطلاق لتصور صوم النحر مشروعا بما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر وايام التشريق وقال نهاكم عن صيامكم تكون او عما يتكون والنهي لا يتبع على ما لا يتكون فانه
لا سال للاعمى لا يتبصر وللاعمى لا نظر اذ هو عاجز ونهى العاجز قبيح شرعا وعقلا وقد علم انه صلى الله عليه وسلم انما نهى
عن صوم شرعي اذ نفس الامساك للجثه او للمرض غير حرام فدل ذلك على ان المنهي هو الصوم المشروع لتحقق النهي لانه
اذا لم يكن مشروعا لا يكون موجودا فكيف نهى عن امر معدوم وبيان هذا الكلام على وجه البسط ان النهي ناد به اعدام
الفعل وهو المنهي عنه وحال كون اعدام الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيقتضي النهي تصور
الفعل وكونه مقدورا لان النهي ابتلاء من الله تعالى لعباده كالامر والابتلاء في حقهم انما يتحقق عند ثبوت الاختيار
لهم بين الفعل والترك حتى لو انتهى محظظا لحرمة الناهي كان مثابا عليه واذا اقدم على المنهي عنه تاركا لتعظيم حرمه الناهي
كان معاقبا عليه والاختيار انما يثبت لهم اذا كان المنهي عنه مما يتصور وجوده شرعا ان كان المنهي عنه شرعيا وهذا يقتضي
ان يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي ليتمكن العبد من الانتهاء عنه فان قيل عند النهي كان الصوم متصورا شرعا
وذلك كاف لصحة النهي فلا حاجه لابقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل
لتحقق الانتهاء بالنهي ولا يكون ذلك الا ببقاء مشروعا في المستقبل ولان موجب النهي الانتهاء وانما تحقق الانتهاء عن شيء او المعدوم
ليس بشيء فكان من ضروره صحه النهي موجبه للانتهاء كون المنهي عنه مشروعا في الوقت ليكون المنهي عنه موجودا حتى يتصور النهي عن تحصيل الحاصل
ثم وجوده شرعيته في المشروعات اذ لو لم يكن مشروعا في اصله لا يكون موجودا في نفسه فكيف يتحقق النهي عن شيء معدوم

خلاف الحسي لان وجوده ثابت حسا فلا يسمى النهي مشروعية الفعل اذا الفعل هنا كان تنزل منزلة الوصف ههنا والمحل العين هنا كان تنزل منزلة ذات الفعل ههنا ثم هنا كان لا يسمى النهي تحريم العين بل يسمى تحريم الفعل المضاف اليه فكذلك ههنا لا يسمى تحريم نفس الفعل بيان ذلك قوله تعالى ولا تعتدوا بأهذه الشجرة فانه كان تحريما لفعل القربان ولم يكن تحريما لعين الشجرة وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم اداء الصوم في وقت النحر فهذا بتبين الفرق بين الافعال الحسية والافعال الشرعية والشافعي رحمه الله لما اثبت القبح في عين المنهي عنه لم يبق اختيارا وقدرة للمنهي على المنهي عنه شرعا فصار جعل النهي عن الشيء والنهي عنه من باب واحد والنسخ يضاد النهي لان النسخ لاعدام الملفي شرعا وبيان ان المنسوخ لم يبق مشروعا وتصور وجوده حسيا شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فان ذلك لم يبق مشروعا البتة وذلك لينعدم فعل العبد حسا لعدم المشروع نفسه ليصير امتناع العبد بناء على عدم المشروع نفسه لا تعلق له باختيار العبد والنهي يكون عدميا اي عدم الفعل بناء على امتناع العبد فكان النسخ والنهي في طرفي نقض اذ الاصل في احدهما فرع والآخر فان عدم فعل العبد لعدم شرعيته والنسخ اصل وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في النهي اصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يصح الجمع بينهما حال وفيه رد لقول الشافعي رحمه الله لانه يلزم على قوله ان يكون النهي نسخا ولان النسخ تصرف في المحل يرفع حكمه كاخذ الرغيف من قصد اكله بدون التعرض لصاحبه بالمنع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع من غير تعرض بالمحل لكن صاحب الرغيف عن اكله بدون تعرض بالرغيف فبقي الاكل على العدم فكان الامتناع في المنسوخ بناء على عدم المحل والعدم في المنهي عنه بناء على امتناع المكلف فكانا في طرفي نقض فمن جعلهما واحدا فقد بالغ في اثبات الفساد وفيه ما فيه من الفساد فوجب العدول عنه والرجوع الى ما قاله اصحابنا رحمه الله وهو ان المنهي عنه متصور وجوده شرعا وعدم فعله بناء على عدم امتناع العبد لكون هو مبتلى بين ان يكف اي يمتنع عن المنهي عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل المنهي عنه فيلزمه جزاءه لارتكابه القبح هذا هو الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالمنهي عنه اي بالمنهي عنه لان النهي لا يوصف بالقبح ودليل القبح ثبت بمقتضى النهي شرعا لان النهي الناهي حكيم لا ينهى الا عن القبيح فكان ثبوت القبح في المنهي عنه شرطا لصحة النهي ثابتا بطريق الاقتضاء لحتمية الحكم النهي وهو وجوب الانتهاء فثبت القبح ضرورة وجوبه فكان القبح حينئذ تابعا للمقتضى وهو النهي فلا يجوز لحسن القبح وهو المقتضى على وجه يبطل به اي تحقق ما اوجبه اي ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهي فصار المقتضى بفتح الضاد وهو القبح دليلا على فساد المقتضي بكسر الضاد وهو النهي بعد ان كان المقتضي دليل صحة المقتضى وهو النهي لان القبح لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي تقرر كان دليلا على صحة النهي ثم لو قلنا ان القبح في عين المنهي عنه كان النهي نسخا لانهيا فكان تحقق القبح على ذلك الوجه دليلا على فساد النهي وهو المقتضى وثبوت المقتضى لصحيح المقتضى فجب اثباته على وجه يكون محققا للمقتضى لا مبطلا ومفسدا له وهذا هو الاصول وعكس المعقول لما قاله اصحابنا رحمهم الله عليهم واذا كان كذلك فلا يجوز اثبات القبح على ذلك الوجه كما استه الخصم بل يجب العمل بالاصل اي باصل النهي في موضع النهي وهو ان يكون عدم الفعل بناء على امتناع العبد لا على عدم مشروعية المنهي عنه ويحمل العمل بالمقتضى وهو القبح بعد الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع وهو المنهي عنه فيصير المنهي عنه مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل وهو اصل النهي وذلك لانه اجتمع في النهي عن الافعال الشرعية شيئان متنافيان المشروعية والقبح اما المشروعية فلضرورة بقاء النهي نهيا كما مر واما القبح فلضرورة حكمة الناهي لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن شيء قبيح وقد ما قلنا عمل بهما بقدر الامكان واذا لم يمكن لان القبيح لما نشأ من ضرورة حكمة الناهي كان الوصف او اذا الضرورة يندفع به اولا انه لو كان قبيحا باصله لا يمكن ان يكون مشروعا بوصفه لان بطلان الاصل

يوجب بطلان الوصف اما بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل اذ الاصل يبقى بدون الوصف فكان ما ذكرناه عمل بهما وهذا هو الحسن وهذا المحل وانه قول بموجب العلة والحسنة فان الشافعي رحمه الله قال النهي واقتضاء القبح حسنه وقلنا حين لما كان القبح مقتضى النهي يسخن ان يتبين على الوجه الذي ذكرنا لئلا يلزم بطلان المقتضى ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضى وذلك هو الحسن لما ثبت بالاقتضاء وهو القبح واما الشافعي رحمه الله فقد حسن المقتضى وهو القبح وابطل المقتضى وهو النهي لانه صار هو نسخا عنده وهذا غاية التناقض والفساد حيث جعل النهي نسخا ومما في طرفي نقض وجعل المقتضى مبطلا للمقتضى وانه فاسد لان المقتضى يصح لا مبطل فان قيل هذا صحيح اي كون المنهي عنه صحيحا باصله فاسدا بوصفه صحيح في الافعال الحسية لكونها غير متعدية بصفة القبح فاما الافعال الشرعية فمتعدية بصفة القبح لما قلنا وطرف الشافعي رحمه الله ان المشروعية تقتضي التصور وصفة القبح تقتضي عدم التصور فيلزم من عدم التصور عدم المشروعية ولان المشروعية تدل على الحسن والفساد يدل على القبح فكان بينهما تنافٍ واذا كان كذلك فلا تحتمل المشروعات صفة الفساد قيل له قد وجدنا المشروع تحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فانه اذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة نفسد احرامه وتعتقد موجبا اداء الافعال فانه في حالة المضي ولو ارتكب شيئا من محظورات احرامه بدل الجزاء ودل كل دليل على انه مشروعية وجب عليه القضاء في العام القابل ودل كل دليل على فساده وصفه وكذلك لو احرم مجامعا يصير محرما مع كون الاحرام منهيا عنه في حالة الجماع واذا جاز اجتماع المشروعية والفساد في الاحرام جاز ذلك فيما نحن فيه عند قيام دليله وقد قام دليله على ما ذكرنا استقبح لما ادعاه المصنف رحمه الله ان لو لم يكن الشافعي رحمه الله اجاب عن هذا وقد اجاب فيما تقدم بقوله والاحرام لانه شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد لما اخرجه وكذا قاس النهي على الامر بان كل واحد منهما حسنه فيما اقتضاه ثم مطلق الامر محمول على ان المأمور به حسن لمعنى في عينه فيجب ان يكون ضده وهو النهي محمولا على ان المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا بد من وجه الدفع جوابه ووجه الفرق لجمعه حتى يسلم لنا ما تمسكنا به فلسنا اما الدفع لجوابه فهو ان نقول ان الذي ذكره من الجواب يرجع الى ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع مع مشروعيته اصله حكم ثابت شرعا والشرع والله اعلم اصل الاحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم بفساده شرعا بعد ما اصله الا ترى ان بسبب الردة تنعدم الاصل الاحرام فعلم بهذا ان اصل الاحرام قابل للبطلان باختيار العباد فلو كان من ضرورة قبح صفة المشروع فساد اصله لما بقي هنا الاحرام مع الفساد وقد بقي اصله مشروعا مع فساد وصفه وعلم بهذا ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات الفساد في اصلها مع احتمال فساد الاصل واما الفرق لجمعه فظاهر وهو ان من جعل الحسن في عين المأمور به لا يلزم بطلان الامر ومن جعل القبح في عين المنهي يلزم بطلان النهي على ما سبق تقريره وهذا لان مطلق الامر يوجب حسن المأمور به لعينه لانه طلب الايجاد بالبلغ الجهات فكان في اثبات صفة الحسن لمطلق الامر على هذا الوجه تحسين المأمور به واما النهي فطلب الاعدام بالبلغ الجهات ولكن مع بقاء اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الامر وحتى بقاء الاختيار انما يكون اذا كان انعدام الفعل بناء على امتناع العبد عنه بالاختيار حتى يثاب عليه لان يكون انعدام الفعل بناء عدم المشروعية كما في النسخ لما هذا كله اشار شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا حان اجتماع المشروعية والفساد مع الطلاق الحرام وهو الطلاق في حال الحيض ومع الصوم المحظور وهو صوم يوم النحر وما اشبه ذلك كالطلاق في طهر جامعها فيه فان الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروعان مع الفساد حتى يسقط به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على شرعيته ولزوم المراجعة دليل على فساده

واذا كان كذلك فوجب اثبات المنهي عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه رعاية لمنازل المشروعات
لان الاحكام المشروعة تفاوت شرعيتها بحسب كمال اسبابها ونقصانها ولذلك المنازل بالنظر الى المنهي بلثة صحيح وفاسد
ومكروه لان المشروع ان لم يكن منهيا عنه كان صحيحا وان كان منهيا عنه فان كان النهي لمعنى متصل به وصفا كان فاسدا
وان كان لمعنى مجاوره كان مكروها وفيما قلناه رعايه لتلك المنازل المتفاوته حيث قلنا بصحة الاصل وفساد الوصف
وفيما قاله الخصم ابطال لتلك المنازل حيث جعل الفاسد والمكروه باطلا وكذا فيما قلناه رعايه لمنزله المنهي حيث جعلناه
تابعا للمنهي ومصححا له لا مبطلا وفيما قاله الخصم ابطال لها من حيث رفع منزله المنهي لانه جعله مبطلا للمقتضى
والابطال دليل قوته وهو في نفسه ادون مرتبة من المنهي فلا يصلح مبطلا فيما لم يوضع للتصحيح فكيف فيما اذا وضع للتصحيح
شيء ثم هو مبطله اذ لا يليق ذلك باضاع الشرع وكذا وجب اثبات المنهي عنه على الوجه المذكور محافظة لحدود المشروعات
ولذلك لان حد المنهي حد غير المنطوق منطوقا للصحيح المنطوق وحد النهي طلب امتناع الفعل على سبيل الاستعلاء وحد
النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده او رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فمن جعل المقتضى منعدما
للمقتضى فقد ابطل حد المقتضى كما مال اليه الخصم ومن جعله مصححا فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماؤنا رحمه الله عليهم ومن
جعل النهي نسخا فقد ابطل حد النهي ومن قال ان المشروع يتصور وجوده بعد النهي لكون البيع وغيره فقد حافظ حد النهي
والنسخ والسالكون لهذه الطريقة الحسنة هم علماؤنا الراسخون سقى الله ثراهم دون مخالفيهم ثم اعلم ان المراد من النهي
المطلق والامر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الائتمار في حق الكل فاما حصول المامور به فانه في حق من علم الله تعالى
انه يأتمر باوامره مراد لله تعالى في حقه حتى من علم انه لا يأتمر باوامره ليس بمراد له تعالى والامتناع عن المنهي عنه مراد
لله تعالى في حق من علم تعالى انه ينتهي عن فعل المنهي عنه وهو ليس بمراد له تعالى في حق من علم تعالى انه لا ينتهي عن فعل
المنهي عنه وفيما ذكرناه تحقيق اخباره تعالى من نحو قوله لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وهذا هو مذهب
اهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم بناء على ان المعاصي والطاعات وجميع الحادثات باراده الله تعالى واذا كان
كذلك فقول المصنف رحمه الله ان النهي يراد به عدم الفعل محتاج للاويل لما قدمنا ذكره ولان مراد الله تعالى كائن لا محالة
وعلى هذا النسخ ان لا يوجد اركاب المنهي عنه لان النهي اريد به عدم الفعل كما قال وقد وجد بل المرتكبون اكثر قال الله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين وتاويله ان النهي يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى انه ينتهي عن فعل المنهي عنه واما في حق الكل فالمراد بالمنهي اجتنابه لانها لا حصول الا انتهاء وقد مر الاشارة الى تفهيم معنى الكلام بهذه العبارة
فاطلق لفظ الاراده العدم على وجوب العدم خصوصا على قول من يقول ان الاراده لا تتعلق بحق العدم فكان الاراده هنا
مستعارة عن غيرها ضروره والله رحمه الله وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها لا قوله فصار فاسدا قول
لما بين ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي قبح المنهي عنه لمعنى في وصفه لا عينه وانه يورث المشروعية ولا سنها ويوجب
فساد المنهي عنه ولا عدم اصله خرجت الفروع كلها على هذا الاصل وكل الفروع متعددة منها ان بيع المال المتقوم
كالعبد والثوب مثلا بالخمر بالجعلها ثمنا علم ذلك بادخال الباء عليها لما عرف ان الباء تصحب الاثمان مشروع باصله
لصدور ركنه وهو الايجاب والقبول من اهله مضافا الى محله وهو المال المتقوم منها بوصفه اي غير مشروع بوصفه
وهو الثمن الذي هو شيء في البيع لان الاصل اذا الاصل في وجود البيع وصحته هو المبيع حتى شرط وجوده والعدم على تسليمه

لصحة البيع دون وجود الثمن والعدم على تسليمه حتى ان الفقير الذي لا مال له فلما لو اشترى درة بالف دينار لصح
البيع وملك الدرة ولو كان الثمن اصلا في البيع لما ملكها ولان البيع يضاف الى المبيع دون الثمن ولذا لو استحق المبيع بهلاك
المبيع قبل التسليم دون هلاك الثمن ولذا لو صح الاقالة عند هلاك الثمن دون المبيع ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع
ولا يشترط تعيين الثمن ولا تعيينه عندنا وان تعين ويشترط تعيين المبيع حتى اذا لم يكن معينا يشترط ذكر الاوصاف
ليصير به كالمعين كما في السلم وهذا كله اية اصالة المبيع وعدم اصالة الثمن واذا كان الثمن تبعا لا اصلا صار هو
بمنزلة الاصل الوصف للمبيع لكون الاوصاف اتباعا فكان المبيع الناشئ من قبل الثمن بمنزلة العيب الناشئ من قبل الوصف
والتابع فلا يؤثر في الاصل كما لا يلزم جعل البيع اصلا لاصله والثمن فيما نحن فيه وهو الخمر مال غير متقوم اما كونها مالا فلصدق
تعريف المال عليها وهو الشيء الذي خلق لمصالح الادمي وجرى فيه الشح والضن وانا قلنا هكذا واولم نقل غير الادمي خلق
لمصلحة الادمي كما قيل لان العبد والاماء مال وان كانا ادميا حقيقة وذكرنا هكذا احترازا عن ذلك وقيل هو ما مثل
البه الطباع وجرى فيه البذل والمنع والحق بهذه المثابة لان طباع اهل الفساد مثل اليها وجرى فيها الشح والبذل
وان الناس يتمولونها اذا التمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر بالنسبة الى اهل الذمة
ظاهرة واما بالنظر الى اهل الاسلام فللتخلل صرفا للامضاء الخوابج من تسكين ما هاج من المواد وتقطيع ما تصلب
منها وعرد لذلك وذلك امر مشروع معاد منزله من لحم وله صيود فان الصيد لا يكون مقوما في حق صرفه حتى لا يتمكن
من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل المال فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الاحرام ولان
الخمر كان مالا متقوما قبل التحريم ثم بسبب النص حرمتها ونجاستها وليس من ضرورتها اسقاط المالية كالدهن النجس
فبقي المالية كما كانت ولان الخمر لا تفارق العصير باصلها وانما تفارقه بوصفها والعصير مال فتكون هي ايضا مالا لكن
الشارع حرم تناولها وليس من ضرورة حرمة التناول سقوط المالية وسبقي هي فيها فكانت الخمر مالا فان قيل لما حرم التناول
بطل الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده مالا فسبطل صفة المالية كالميتة فانها لما شاركت الحي باصلها وفارقته
بوصفها وهو عدم الحيوة بطلت ماليتها بهذا الاعتبار وكذبحة المجوسي وذبحة المسلم فانهما لما خلقا الا باعتبار وصف
الذابح اخرج ذبيحة من كونها مالا قلنا انما يستقيم ذلك ان لو كان تحريم التناول ثابتا على التابيد كحرمة الميتة
فانها على التابيد لم تكن صالحة للاكل وحرمه عن الخمر ليس بهذه المثابة لانها بحرضية ان تحل تناولها بالتخليل
فاعطى للخمر حكم المالية بخلاف الميتة فان حرمة الانتفاع بها على التابيد لانها ليست بمال في ملة الاسلام وان كانت
الكفار يتمولونها ومن ضرورتها بطلان صفة المالية وبخلاف ذبيحة المجوسي لان ملة التوحيد شرط لثبوت اهلية
الذابح للذبح فاذا انعدمت تلك الملة انعدمت الاهلية واذا لم توجد من حرمتنا ولها على التابيد وبطلت صفة المالية
فيها واما بيان ان الخمر غير متقوم فلان المتقوم هو الذي يجب ابقاؤه ملا وقت الحاجة اما عينه او مثله او قيمته
والخمر ليست بواجبة الابقاء وحق المسلم حتى لو استهلك احد خمر مسلم لا يضمنها فلا تكون هي متقومة واذا كان كذلك
فصلح ذلك المال الغير المتقوم وهو الخمر ثمنا من وجه وهو انها مال دون وجه وهو انها غير متقومة فصار البيع بها
فاسدا لا باطلا فطيب به ملك حرام كما هو مقتضى هذا السياق الحكم يبنى على حسب دليله او صار البيع بها مشروعا
باصله لوجود مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه لعدم تقوم الخمر فيبقى معتبرا في حق تملك المبيع لا في حق تملك الخمر

حتى فسدت التسمية ووجبت قيمة المبيع دون قيمة الخمر ولا خلل في ركن العقد وهو الايجاب والقبول ولا في محله وهو
المبيع لانه مال متقوم فصار البيع قبيحا بوصفه وهو الثمن مشروعا باصله وهو المبيع كما مر تقريره وكذلك اذا اشترى
خمرا بعبد فان هذا الاشتراء فاسد لا باطل لان كلا واحد من الخمر والعبد ثمن لصاحبه اى لما ذكرنا في صحبته بطريق
المقابلة المعاوضة لكون كل واحد منهما عرضا وبيع المقايضة هو بيع العرض بالعرض واذا كان كذلك فلا يعين
واحد منهما للثمنية ولكن لم يكن بد في البيع من المبيع والثمن فكذلك كان كل واحد منهما مبيعا وثمنا والثمنية انما تكون بالوضع
كالدهب والفضة او بوصف ما يجب في الذمة من المكيلات والموزونات غير الدراهم والدنانير عند دخول الباء عليه ولا
كذلك العبد لانه لا يصلح ثمنا مطلقا وان دخل الباء عليه فلم يتعين الخمر عليه لكونها مبيعا فلذلك لم ينعقد الاشتراء
في الخمر لعدم كونها محلا لذلك لعدم تقومها وانعقد ذلك في العبد لوجود محله لانه يصلح ان يكون مبيعا لكونه مالا متقوما
وصار المعبر في هذا العقد مشتريا العبد بالخمر لانها تصلح ثمنا لا مبيعا وفسد الاشتراء لفساد ثمن العبد وهو الخمر لكونها
ثمنا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا باع مالا متقوما كالميتة لانها ليست بمال وان كان طائفة يتمولونها لما ان تقومها
ليس بناء على الدين السماوي فلا تكون معتبرا اما الخمر والخنزير كانا مالا في الدين السماوي فاعتبرت ديانتهم في حق دفع
الزام عدم الضمان فثبت بذلك ان الميتة ليست بمال ولا متقومة فوقع البيع بالميتة وهو غير مشروع لان البيع مبادلة
المال بالمال وانها منتفيه فكان باطلا لما ان الشيء لما جاز ان لا يكون مالا وتكون متقوما كالمنفعة في عقد الاجارة والبضع
عند الدخول قال المصنف رحمه الله ولا متقومة ثنا لصفة المتقوم عن الميتة بطريق التصريح بعد نفي صفة المالية عنها دفعا
التوهم وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا متقوم في الحال فانه لو ترك كذلك يفسد وانما يحدث فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة
فكان بيع المال المتقوم به باطلا لما مر ولهذا لو قضى قاض بجواز الاسدفاء وه فان قيل لما تقرر ان الخمر مال يتحتم ان يجوز سلما
بالدراهم لانه مبادلة مال بمال وهي المعنى بالبيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجماع قلنا عدم جواز سلمها بالدراهم لعدم تقومها لا لكونها
ليست بمال ولان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تملكها بالعقد مقصودا اعزاز لها لتحتيمها هنا بالمبعية بخلاف ما اذا
باع الثوب بالخمر حيث تصح العقد في الثوب اذا الاصل في العقد هو المبيع كما سبق والثوب صالح لكونه مبيعا فلا يبطل العقد ولانه
تملك الثوب بالعقد بالخمر وليس فيه اعزازها فصح في الثوب الا انه تعذر جعل الخمر بدلا في العقد فوجب الرجوع على قيمة الثوب
وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو الايجاب والقبول في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الفضل
في احد العوضين والفضل وصف للبيع تعالى بيع ربا وانه مفوت لشرط الجواز وهو المساواة في المقدار فصار ذلك البيع
فاسدا لا باطلا لان وجود شرط مفسد لا ينعدم اصل المشروع بل يفسد لما ان الفساد الناشئ من قبل الشرط الذي هو بمنزلة
الوصف لا يسري على الاصل وكذا بانعدام شرط مجوز يصير البيع فاسدا ولا يسري ذلك الفساد الى اصل المشروع حتى اذا اتصل
به القبض يثبت به الملك وان كان مستحق الفسخ والفسخ فان قول قوله تعالى وحرم الربوا ففي شرعية هذا العقد من الاصل
كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بالواو لانه تعالى اضاف هذا التحريم الى نفسه وهناك التحريم يضاف الى الام التي هي المحل لان مفعول
ما لم يسم فاعله قائم مقام الفاعل مرجعه الاسناد فلما اسند الربوا عباده عن الفضل الخالي عن العوض المشروط في العقد فحين
قوله تعالى وحرم الربوا دل على حرمة اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن لا يلزم
من حرمة اكتساب الربوا حرمة ملك فاسد بسبب عقد الربوا مع القبض كما انه لا يلزم من حرمة ملك اليمين اسقاط اصل

الملك كملك الامة المجوسية والمرتدة بالعقد فان حرمة المباشرة وذلك كله ثابتة مع بقاء الملك حتى جاز ورود البيع عليهم
وكذلك الشرط الفاسد في البيع اى المفسد له مثل الربوا لان البيع كما يعوم بالعوضين يقوم بشطري العقد وهما الايجاب
والقبول ثم الزائد على احد العوضين اذا كانا من جنس واحد ربوا فكذلك الزائد على احد شطري العقد ولان الشرط الذي لا يقتضيه
العقد اذا كان فيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق زيادة مستحقة بعقد المعاوضة خالية
عن العوض فتكون ربوا ولان المقصود من المال الانتفاع فكان النفع وحده في معنى فضل المال ولان الشرط الفاسد
باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار كالربوا فان الربوا مخالف لمقتضى العقد اذ الاموال عند المقابلة بجنسها تقتضي
المساواة تساويا في المالية او تفاوتا فاذا زيد احد العوضين على الاخر صح ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد
بالربوا في افساد العقد ولكن لما لم يؤثر فيما نعوم به البيع من الركن والاهل والمحل لم يؤثر ذلك في افساد الاصل المشروع
ولاجل ما سبق من الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي المشروعية ويوجب فسادها قلنا في قوله
تعالى ولا تسألوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهادة القاذف وموادا ها فان القاذف بعد القذف
لا يسقى اهلا لاداء الشهادة ولا اهلا للعان ويبقى اصل شهادته وهو اهلية التحمل حتى ينعقد النكاح بحضرته فصار الاصل
شهادة القاذف بسبب النهي فاسدا لا باطلا حتى لو قضى القاضي بشهادة القاذف في سائر الدعاوى بعد قضاؤه
قاده قال رحمه الله ومنها صوم يوم النحر لما قوله فيما يجزي العبد عن عهدته اول من جملة الفروع
المخرجة على الاصل السابق صوم يوم العيد وايام التشريق فان ذلك حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في
وقت طاعة لان المعنى الذي لاجله كان الصوم مشروعا وعلة سائر الايام كون الامساك فيها منع النفس عن اقضاء
الشهوة لاسخاء مرضاة الله تعالى وهو موجود في هذه الايام بل اقوى واظهر لكثرة اعيان المشتهيات وتيسر اصابتها
غالبا فكان الصوم مشروعا فيها وبالنهي لم ينعدم المشروعية حتى ان الشرع امر بالفطر فيها لا ان جعل الصائم فيها مفطرا
كالليل حيث جعل الصائم مفطرا بدخوله بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد
افطر الصائم وفي رواية فقد افطر الصائم اكل اولم ياكل وانا قلنا ان الصوم في يوم العيد وايام التشريق طاعة وقربة لان
فيه قهر النفس لفاعله لمعاداة الله تعالى عن مشتهياتها والشارع قد امر بمعاداتها ومعاداتها تختلف هواها اذ هي امارة
بالسوء واذا كان كذلك فكان مشروعا باصله فان قيل ان الصوم لم يصادف وقته لان يوم العيد يعين للاكل والشرب الحديث
فخرج عن كونه وقتا للصوم كما خرج الليل عنه قلنا لم يعين ما ذكرت ومن ما سبق من قول محمد رحمه الله فانها انما لا تكون
يتكون الا خره فنقول على فضيه ما ذكرت ينبغي ان يصح الصوم وعلى موجب ما ذكره محمد رحمه الله ينبغي ان يصح والاصل في
التعارض الترجيح فرجحنا نهيها وقلنا لا تجوز الصوم عملا بما ذكرت وتجوز النذر عملا بما ذكره محمد رحمه الله وان صام صار صوما
شرعا عملا بما ذكرنا ولا تضمن بالشروع عملا بما ذكرت او نقول قلنا موجب ما ذكرت حث ما بقيناه محلا للصوم وصفا
اذا النهي جاء من حيث كونه عدا او انه وصف لليوم وقلنا موجب ما ذكره رحمه الله حث سنا اصل اليوم محلا للصوم وصفا
اذا النهي لم يخرجه عن المحلية لكونه لم يرد لعين اليوم وانما ورد لوصفه ولهذا لم يجز قضاء واجب اخر في هذا اليوم لفوات
الوصف من صلاحية الصوم فلم يجز قضاء صوم كامل فيه وجاز الصوم المنذور فيه لانه وجب ناقصا من حيث الوصف
وادى ناقصا فادى كما وجب فخرج عن العهدة كالصلوة في الوقت المكروه فان فرض الوقت عند الغروب يجب ناقصا

فخرج عن عهدته بالاداء الناقص ولا يجوز العصاء في هذا الوقت لانه وجب ماوجب عليه كاملا فلا يخرج عن عهدته
بالاداء الناقص ثم الغالط من يستحب الخصم في ان يوم العيد وقت صالح للصوم وليس هو بكامل كالليل أن من فاته
شهر رمضان لمرض او سفر ثم صح او اقام وادرك عشرة ايام ومن جملتها يوم العيد وايام النحر ثم مات فعليه وجوب
قدر عشرة ايام بالاجماع فعلم بهذا ان ايام العيد داخلة تحت قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصالحة للصوم شرعا واذا
ثبت ذلك كان صوم ايام العيد حسنا مشروعا باصله لكنه قبيح غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
الموضوعة في هذا الوقت بسبب الصوم فاذا الاعراض انما تحقق بوجود الصوم حتى قالوا لو ترك الاكل من غير نية الصوم
لاثم وهذا الاعراض صفة للصوم لتصور الصوم بدونه في الجملة فصار الصوم في هذا الوقت قبيحا من حيث كونه اعراضا
عن الضيافة والله وقعت الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال اي مباعلة ومن ملاعبة الرجل
اهله فكان ذكر الرفث لامن حيث كونه صوما اذ الصوم يعرف بالوقت ولا فساد ولا خلل فيه وفيما ذكره المصنف رحمه الله
اشارة الى ان الوصف الذي ثبت به قبح الصوم وهو الاعراض عن الضيافة نظرا لاجانب الفعل وهو الصوم وجعل القاضي
الامام ابو زيد وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله ذلك الوصف كونه يوم عيد نظرا لاصفة المحل وهو اليوم وكلاهما صحيح على
ماقلنا او على ان هذا ضمن حلالا ذاك وذاك تضمن هذا فكانا سواء فان بالصوم انما تحقق الاعراض عن ضيافة الله تعالى
باعتبار انه يوم عيد فان الصوم بوجوده في غير هذا اليوم ولا يوجد الاعراض والصوم في يوم العيد انما كان منهيا عنه باعتبار
انه تضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى حتى ان المصنف رحمه الله جعل كونه يوم عيد وصفه ايضا بعد هذا واذا كان كذلك
كان الصوم في هذا اليوم قبيحا من حيث كونه اعراضا او يوم عيد لا من حيث كونه صوما فيصير الصوم طاعة باصله معصية
بوصفه فلم يسقط الطاعة معصية بل الصوم المذكور طاعة انضم الى تلك الطاعة وصف هو معصية وهو الاعراض.
يعني ان للصوم في هذا اليوم جهة في الاعراض عن الضيافة لان الاعراض قائم بالصوم اذ العرض لا يقوم بالعرض على
ماعرف فصار الصوم قبيحا من حيث انه اعراض لا من حيث انه صوم كما ترى ان الصوم يوم بالوقت اي يوجد به
ولا فساد فيه لانه يوم كسائر الايام وهذا ايضاح كونه طاعة والنهي يتعلق بوصف الصوم وهو انه يوم عيد اذ العيدية
صفة زائدة على الصوم غير داخلة في ماهيته لوجود الصوم بدون كونه عيدا فكان وصفا للصوم لان الصفة هي الاسم
الدال على بعض احوال الذات والليوم اوصاف من حيث كونه حارا وباردا واول شهر وعاشر وبوعيدا ولان
الصفة هي المعنى الذي يقع به الفرقة بين المشتركين وهذا كذلك لان بكونه يوم عيد يقع الفرقة بين هذا اليوم
وبين سائر الايام فثبت القبح في الوصف دون الاصل فصار الصوم فيه فاسدا اذ الحكم يثبت على قدر السبب ومعنى الفاسد
ماهو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر اي الاعيان فان اللحم اذا انتن وبقي صالحا للغذاء يقال لحم فاسد واذا
صار بحال لم يبق صالحا للغذاء ولم ينتفع به بان وقعت الديدان فيه يقال له لحم باطل اذا الباطل هو الذي لا يسقى منتفعا
به اصلا وبيان ما ذكرنا ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله قبيح بوصفه على وجه تعقل ان الناس اضيافا لله تعالى يوم
العيد بلحوم القرابين اذا القربان محل اقامة حقه تعالى وكان حقا له اعتبارا بسائر محال حقه كالزكوة وغيرها ثم انه تعالى تلطف
بعباده ويتصل عليهم باحد حقيه لهم توسعة عليهم فكانوا اضيافا له بهذا الطريق وقد علم ان الاعراض عن ضيافة الكرام يعد
اساءة في الادب ثم المتناول من القرابين في يوم العيد هو من جنس الشهوات اي المشتهيات باصله كسائر الاطعمة طيب بوصفه

اذا الاراقة مزيلة للمعصية باول قطرة كما جاء في الحديث فسبيل اللحم الاوسخ كالزكوة والمال المستعمل ودخل تحت قوله تعالى كلوا من
طيبات ما رزقناكم فصار ترك الاكل من لحم القرابين طاعة باصله اي باصل ترك الاكل وهو الصوم من حيث انه قهر للنفس الامارة بالسوء
او من حيث ان الصوم يوم بالنوم ولا فساد فيه معصية بوصفه من حيث انه اعراض عن الضيافة على مثل البيع الفاسد
فانه مشروع باصله فاسد بوصفه اذ البيع الفاسد عبارة عن بيع فيه فضل خال عن العوض المشروط في البيع والزيادة صفة
المزيد عليه فكان المعنى الموجب فيه للقبح على وجه الوصف لا على وجه المجاورة ولاجل ان صوم يوم العيد مشروع باصله صح النذر به
لانه نذر بالطاعة نظرا للاصل وذاته اذا الصوم بذاته طاعة وذكر اليوم لبيان مقدار الالتزام لكونه معيارا للصوم وانما وصف
المعصية متصل بذات الموصوف الصوم فعلا بسبب اداية في هذه الايام اذ الاعراض عن ضيافة الله تعالى انما تحقق بفعل الصوم
واداته ولهذا لو نذر بصوم يوم العيد ولم يصم لم يكن مباشرا للاعراض ولا اداء في النذر فيصح نذره لان المعصية بذات الصوم فعلا
كما مر لا باسم الصوم ذكرا لكون الموجود فيه مجرد ذكر اسم الصوم وانه لا يوجب الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت واذا
لم تتصل وصف المعصية بذلك لا تتصف النذر بالقبح اصلا فيصح ولهذا قلنا اذا شرع في المنذور وهو صوم يوم العيد لا يلزمه
بسبب الشروع في ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر الشارع فيه بقطعه وابطاله حقا لصاحب الشرع في رفع
المعصية فصار القطع مضافا للاصل الى صاحب الشرع فبرئ الناذر الشارع عن عهدة الشروع وذلك اشارة الى قوله الفرق من النذر
في هذه الايام والشروع فيها في الصوم حيث ان عندنا ان كل عبادة يلزم بالنذر تلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء والفرق ان
بالشروع باشر المنهي عنه فلا حق عليه الامام ولا القضاء اذا افسده وبالنذر ما باشر المنهي عنه لان الاعراض انما تحقق بالصوم قال
رحمه الله ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس الى قوله مستعارا من النفي اول ومن الفروع المخرجة على الاصل السابق مع الصلوة
وقت طلوع الشمس وغروبها اي غروبها وصلى زوالها ما خوذ من الدلوك لان الانسان يدلك عينه عند النظر الى الشمس فان الصلوة
في ذلك الوقت مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها لان اركانها القيام والقراءة والركوع والسجود وهذا اعظم شرعا وحسا
وعقلا في حق المنعم المفضل وكذلك الشروط من طهارة الاطراف وستر العورة واستقبال القبلة المعظمة ونحوها والوقت
صحيح باصله لانه وقت خلقه الله تعالى كسائر الايام فكان محلا للفعل الخير الذي تصل الله تعالى بفعله وافعلوا الخير وبفعله صلى
الله عليه وسلم الصلوة خير موضوع من غير بعيد بوقت دون وقت فاسد بوصفه لكون ذلك الوقت منسوبا الى الشيطان
كما جاء به السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم وقت صلوة الصبح وقت طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس
فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر لا تحتنوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين
قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها واذا كان عند قيام الظهيرة قارنها
واذا زالت فارقها واذا دنت للمغيب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات كذا في المبسوط التعيين بطلب اليقين
وهو الوقت وقرن الشيطان ناحيته راسه وفي معنى الحديث وجوه احدها ان الشيطان يرصد وقت طلوع الشمس وينصب قائما
في وجه الشمس ليكون طلوعها بين قرنيه وربما جاء راسه فيكون مستعبدا لمن يسجد للشمس فينعل بسجود الكفار للشمس عبادة له
فنهى النبي صلى الله عليه وسلم امته عن الصلوة في ذلك الوقت لئلا تكون صلوتهم من عبدة الله في غروب من عبدة الشيطان
وثانيها انه اراد بقرنة حزبه الاولين والاخرين وذلك لانهم يجتمعون في ذلك الوقت لاضلال البشر وثالثها انه من باب التمثيل
شبه الشيطان بما يستولي له العبدة ويدعوهم اليه من معانده الحق بذوات القرون التي تعالج الاشياء وتدافعها بقرونها

ويحتمل انه اراد بالعرن القوة من قولهم انا مقرن له اى مطيق وانما ذكر بلفظ التثنية تشبيها له بذوات القرون التى يحتد بعضها
اعتداد ذوى الشوكة بشوكتهم كما ذكر الامام شهاب الدين التوربشتى رحمه الله وقال قوة الشيطان فى هذه الاوقات الثلثة
لانه يستول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها فيها ولاجل ما كان تسويل الشيطان لعبده الشمس كان ينبغى ان تُباح الصلوة فى هذه الاوقات
بل ان يستحب غما للشيطان وردًا لتزيينه لانا نعول النسب الى الشيطان كما فيه فى ابراث الكراهة كما فى طرف المكان الا ترى ان الوقوف
فى جمع اما كان عرفه صحيح الا بطل بطن عرنه وادى محسر فان الوقوف فيهما غير صحيح لكون ذلك الموضع منسوبا الى الشيطان
فكذلك فى طرف الزمان فى بعض الاوقات وهذا لان فى جمع الطاعات لو عم رغم الشيطان ولكن فى بعضها ورد الحديث بالنهى عن الطاعة
فى ذلك الزمان او المكان فعلينا الانقياد والتسليم لاموجب ما ورد به الحديث بالنهى عن الطاعة فسبب بذلك ان الوقت فاسد و
هذا القدر مشترك بين الصوم والصلوة فمنشأ ان يفسد الصوم كما يفسد الصلوة كما ان الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف لها
لا معيارها كالصوم وقوله هاهنا وسببها جواب اشكال يرد على قوله وهو ظرف لها لا معيارها بان يقال لما كان فاسدا وصف
الصلوة من حيث الوقت وحان لا تتصف الصلوة بذلك كالصلوة فى الارض المغصوبة حيث سادى بها الكامل وان
ورد النهى عنها لما ان ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان فيستويان فى الطرفية فحق ان يستويا فى عدم ابراث النقصان
فاجاب عنه وقال هو كذلك الا ان الوقت سبب للصلوة وقد اتصف السبب بالنقصان فظهر ذلك فى حق المسبب وهو الصلوة
اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك لا يتادى بها الكامل بخلاف ظرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث النقصان
فتادى فيه الكامل وقوله لا فاسدة نتيجة قوله لا معيارها يعنى لما لم تكن الوقت معيارا للصلوة كان الفساد المتمكن فى
الوقت اقل اتصالا بالصلوة بالنسبة الى الصوم فان الوقت معيار للصوم والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدى فيه
فكان القبح الثابت فى المعيار اكثر اتصالا بالمؤدى فكثر تاثيره فى الفساد فلذلك لا يتضمن الصوم شيئا ولان الوقت داخل
فى ماهية الصوم لما عرفت غير مرة فكان القبح المتمكن فى الوقت متمكنا فى الصوم فازداد اثر القبح فى الصوم فاورث
الفساد واما الوقت فى الصلوة فخارج عن ماهيتها هيئتها فلم يكن القبح المتمكن فى القبح الوقت متمكنا فى الصلوة
بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت فى الصلوة فى الارض المغصوبة الا ان الوقت سبب للصلوة
وهو ناقص فى الاوقات المكروهة فتظهر النقصان فى المسبب واما الارض فليست بسبب ولا معيار
فلم يورث النقصان فحصل من هذا ان المشروع الذى يتصل به القبح من الصوم والصلوة على ثلثة اوجه كامل ووسط
وناقص بحسب ذلك يثبت الاحكام فالكامل فى الكمال فى صوم يوم العيد ولذلك لم يتضمن بالشروع ولم تتادى به الكامل و
والوسط هو الصلوة فى الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة
فى الارض المغصوبة فلذلك لا تتادى بها الكامل وتضمن بالشروع واما الصلوة فى الارض المغصوبة فاتصال القبح بها
اقل من اتصال القبح بالاولين فلذلك وجب فيها مجرد الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لانه ليس للارض
اتصال بالصلوة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية وقال الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله قوله
وهو سببها فرق بين الصلوة والصوم فان الصلوة تتضمن بالشروع فى وقت مكروه والصوم لا لان الوقت والصلوة
ظرف لا معيار فصار بينهما اتصال مجاورة كما بين الظرف والمظروف والصوم معيار لا ظرف فكان مفيدا للصوم
بوجوده لا فيه فكان الاتصال اكثر وازيد فازداد الفساد ارتفاعا وكان على هذا ينبغى ان لا تصير الصلوة فاسدة

بل مكروهة كالصلوة فى الارض المغصوبة لكن الوقت سبب للصلوة ان فلما هذا فوقت العصر فالامر واضح وان ولنا
وان ولنا فى مطلق الصلوة فالسبب هو البقاء لما عرف فى ميزان الاصول فاقيم الوقت مقامه تيسيرا وهذا البقاء موجود
فى حق المتطوع فكان السبب موجودا فكان الوقت السبب وان تخلف الوجوب لانه لا يلزم من السبب الوجوب بل الامر على
العكس واذا ثبت بما قررنا ان الصلوة صارت ناقصة فى الاوقات المكروهة لا فاسدة فقبل الاتادى بها اى باستوى وهو
الصلوة فى الاوقات المكروهة الكامل من الصلوات وسواها وجب كاملا ويضمن بما ذكرناه من الصلوة بالشروع لعدم الفساد
الذى هو دليل الاذن بالقطع والابطال من جهة صاحب الشرع والصوم يقوم بالوقت بمعنى ان له جهة فى معرفة الصوم لكونه
داخلا فى تعريف الصوم اذ الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية ولذا تعرف الصوم بالوقت لكون الوقت
معيارا له ولهذا يطول الصوم بطول الوقت ويقصر بقصره فاردادا لا ترى ان قبح المعصية الذى حصل من الاعراض عن الضيافة
بسبب الصوم فى يوم العيد فصار الصوم فيه فاسدا ولان الفساد انما نشأ من القبح فى الصوم انما نشأ من الوقت
وهو داخل فيه لما مر فاقتضى فساده فلم يتضمن بالشروع لانه صار كانه شرع فى صوم فاسد من اصله ولان وجوب القضاء مبنى
على وجوب الفساد فى الاداء فمهما وجب عليه الابطال استحال ان يجب عليه الصيانة فى الاداء فاستحال وجوب القضاء مرتبا عليه اذ
الخلف لا يجب بدون وجوب الاصل وهذا الحكم على قولهما رحمهما الله عليهما اما على قول ابى يوسف رحمه الله فيجب القضاء وروى المنظوم
وصوم يوم العيد بعضى ان شرع فيه على سنن ثم قطع وذكر فى الهداية والمخلصات الخلاف بين ابى حنيفة رحمه الله عليه وبين صاحبيه
رحمهما الله واما البقاء فى الصلوة فلوصف يقوم بالوقت ايضا لكن الوقت غير داخل فى ماهية الصلوة فلم يكن القبح المتمكن فى الوقت متمكنا
فى الصلوة لعدم الاتصال بما هو الفاسد واذا كان كذلك فلا يوجب هو الفساد ثم كون الوقت سببا فى الاوقات الخمس ظاهر لما سبق ان الاضافة
دليل السببية والصلوات الخمس تضاف الى اوقاتها واما فى مطلق الوقت كما فى التطوع وغيره فلان السبب فى الحقيقة هو بقاء المكلف فى
هذا الزمان والبقاء بعد فستدعى شكرا لكن الوقت اقيم مقامه تيسيرا وهذا البقاء موجود فى الفرض والنفل فكان السبب
موجودا الا ان الله تعالى رخص على العباد بان لم يوجب الاداء عليهم فى كل زمان محافظة لهذا العزيمة ذلك لكثرة سبب وجوب الاداء
وهو البقاء واونعول لما كان الوقت سببا للفرائض لحق التطوع بها فجعل الوقت سببا فى حق التطوع ايضا لما ان التطوع يجب بالشروع
والشروع فعل العبد فكان اجابا منه واجاب العبد معتبر باجاب الله تعالى والوقت سبب فما اوجب الله تعالى فكذلك فما
اوجب العبد ولان من شرع فى التطوع فى وقت مكروه فافسدها فقضاها فى وقت آخر مكروه يجوز كذا ذكره فواذر المبسوط وعلل
بانه لو اداها حين افتتحها لم يكن عليه شئ وكذا اذا قضاها فى مثل ذلك الوقت لم يلزمه شئ آخر وهذا دليل على ان الوقت سبب لصلوة التطوع
وكذلك النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة لا يوجب الفساد لان النهى عنها معلق بما ليس بوصف متصل بها وانما تعلق بشغل مكان
الغير والشغل ليس بصفة للصلوة ولا للوقت اذ الصلوة شرعا عبارة عن الاركان المخصوصة والشغل ليس فى شئ منها ولان الشغل
انما يقوم بالشاغل والشاغل هو المصلى لا الصلوة وكيف توصف الصلوة بالشغل مع كونها صفة وقيام الصفة بالصفة محال وكذا
الشغل ليس بصفة للوقت لانه لا يقوم بالوقت بل الشغل مجاور للصلوة منفك عنها فى الجملة الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة وهى
توجد بدونه اذا المراد بالمعنى المجاور لا ان لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا فى ذات المنهى عنه بل بما يجاوران ولهذا قالوا المتصل مما اتصل
بالفعل والمجاور بالعامل فان شغل الارض لا يحصل بالصلوة بل ببدن المصلى واذا كان كذلك فلم تفسد الصلوة فى الارض المغصوبة
لان القبح لم يؤثر فى فسادها فتادى بها الكامل وانما اثر فى كراهتها فصلح لاسقاط ما فى ذمته المكلف من القضاء والنذر ويضمن بالشروع

فهما وظهر بما ذكرناه ان اتصال الوقت بالصلوة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالمصلى اذ المكان اذا المكان ليس
بسبب ولا معيار فكان اتصال القبح والصوم اكثر ولا تتادى به الكامل ولا يضمن بالشروع واتصال القبح بالصلوة بالاوقات المكروهة
اقل بالنسبة الى الصوم والكثير بالنسبة الى الصلوة والارض المغصوبة فلا تتادى بها الكامل كالصوم وتضمن بالشروع كالصلوة
والارض المغصوبة وصارت متوسطا بين الصوم وبين الصلوة والاوقات المكروهة فتتادى بها الكامل ولا يوثر المكان فيها
وكذلك البيع وقت النداء منهي لمعنى يتعلق بالمسجد بوصف متصل بالمنهي عنه اذا النهي عنه باعتبار ترك السعي الواجب بسبب
الاشتغال بالبيع وانه ليس بوصف للبيع لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وترك السعي ليس بشيء منها وانما هو لمعنى
مجاور للمنهي عنه اذ من ترك السعي ومن الاشتغال بالبيع مجاورة فلذلك لم ينعدم البيع وذلك لم يتغير وذلك كله غير مشروع باصله
وذكره من الخروج المخرج على الاصل السابق ثابت حكمه بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح فان ذلك كله غير مشروع باصله
لان النهي ذلك اضيف الى غير محله لان الحر خارج عن محلية البيع شرعا لانه ليس بمال اذا المال عرفا الادمي خلق لمصالح الآدمي
على ما مر وقل والبيع لا ينعقد بدون المحل وكذا بيع المضامين والملاقيح والمضامين جمع مضمون وهو ملقح اصلاب الآباء
والملاقيح جمع ملقوح وملقوحه وهي ملقح ارحام الامهات وان اردت الضابط فاحفظ الجاء مع الحاء والضاد مع الصاد
وذكره الصحاح المضامين ملقح اصلاب الفحول والملاقيح ما ملقح بطون النوق من الاجنة الواحدة ملقوحة من قولهم لَقِحَتْ
كالهموم من حم والمجنون من جن وذكر جار الله والنايق ان ضمن الشيء لمعنى يضمنه المضمن درميان خويش آوردن يقال
ضمن كتابه كذا وهو في ضمنه وكان مضمون كتابه كذا واما الملقوح فهو من اللقاح ابستن شدن شتر وهو فعل لازم فلا بني
منه اسم المفعول الا موصولا بحرف الجر يقال لقحت الدابة وولدها ملقوح به الا انهم استحلوه بحذف الجار قال

انا وجدنا طردَ الهوامل خيرا من التا، نان والمسايل وعدة العام وعام قابل ملقوحةٌ في بطن ناب حايل

الطرد المطرود الهوامل التي لا راعي لها التانان الانين الناب الناقة الهرمة اي وجدنا سرقة الابل المطرودة التي لا راعي لها
خيرا من التذلل والسوال وخيرا من وعد صاحبها ملقوحةٌ مع ان امها هرمةٌ وحايل والعام اما فاعل كنهاره صايم واما منعول
كسارق الليلة اهل الدار على انه ظرف متسع وانما قلنا ان بيع المضامين والملاقيح باصله لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل
التراضي والماء قبل ان يحلق منه الحيوان ليس بمال في الحال فصار البيع فيها عبثا لخلوه في الحال عن غير محله كضرب المستحيل وكون مالا في المال
على طريق الغرر والخطر فبقي على العدم لان الصرف الشرعي اذا لم يصادف محله يلغوا واذا استحالت المحلية عاد كرناه لم يصح بيعه
وصار النهي عنه مجازا عن الامر بالنفي وهذا الاستعارة اي التجوز صحيحة لما بين النهي والنفي من المشابهة صورةً ومعنى اما صورةً
فلوجود حرف لا في الموضعين تعمل في النهي لا تنعمل وفي النفي لا تنعمل واما معنى فلان النفي للاعدام والنهي للاعدام والابقاء على العدم
من وجه العبد فصار اشبههن من حيث الاعدام فجازت تلك الاستعارة كما جازت استعارة النفي للنهي عند قيام دليل يدل
على ذلك كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال اذا المعنى على النهي وهو الامر فثوا ولا تنسقوا ولا تجادلوا لان حمله على النفي لا يستقيم
اذ الرفث يوجد حسا وكذا اختاه فيلزم الخلف في كلام الشارع صلوات الله عليه وسلامه وبعضه قراءة من قرا، لا رفث ولا
فسوق وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقوله لا صلوة للآبق وقوله لا نكاح الا بشهود في احد القولين
والخلاف في جواز الاستعارة عند قيام الدليل انما الخلاف في حكم حسنه النهي وهو ان المنهي عنه هل يبقى مشروعا بعد النهي ام لا
او هل يقتضي النهي صور المنهي عنه ام لا يقتضي تصوره كالنفي فانه لا يقتضي تصور المنفي عنه وكذلك صوم اللسالي اي النهي في الوارد

وصوم الوصال وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تواصلوا مستعار عن النفي لان صوم الوصال غير مشروع
لانعدام الحلمة اذا الشرع اخرج الليل عن ان يكون وقتا للصوم باعتبار ان الامساك فيه عادة وكذا الوصال غير ممكن نظرا
للاجمع العم او اكثره في حق العامة اذ في حق الخاصة من الانبياء والاولياء ممكن ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لست كهيئتكم
اني اظل اطعم واسقى وفي رواية اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فانهى اصحابه عن صوم الوصال فقالوا انك تواصل
تواصل وصوم الوصال ان يصوم الرجل فلا يطعم بالليل وهو كان من خصايص رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل
الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله صوم الوصال كالصلوة في الارض المغصوبة حيث ذكره اصوله تتادى الفرض
ما دام الصلوة في الارض المغصوبة وتتادى الفرض ما دام الوصال اذا نواه لان النهي بالمجاورة للمعنى اتصل بالوقت
الذي يتادى فيه الصوم واذا كان الامر على ما سبق فتحسن اي النهار للصوم لان النهار هو المعين لشهوة البطن عالبا
فمعنى هو للصوم لحسنه للابتلا لان الله تعالى ابتلا عباده بالاوامر والنواهي والابتلا انما يتحقق في النهار اذا النفس
داعية الى الاكل والشرب فيه عادة فلا يتحقق خلاف هوى النفس الا في دلك اذا الترك في الليالي على وفاق هوى النفس فلا
يتحقق فيه معنى الابتلا، ولا سيما ان للجماع في وجد في الليالي في الاعم والاغلب مع الامساك عن الجماع ركن في الصوم لا ما نعول
ان الامساك عن المفطرات وجب في النهار بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ومن جملة المفطرات الوقاع فيجب الامساك
عنه فيه وانما يوجد ذلك في الليالي لكونه غالبا لشهوة البطن عالبا لانه ينشاء من الشبع في الاغلب واذا كان كذلك فصار النهي
الوارد عن صوم الوصال مستعارا عن النفي للمشابهة بين النفي والنهي صورةً ومعنى كما مر بيانها قال رحمه الله ولا يلزم
النكاح بغير شهود لقوله مستعارا عن النفي اقول هو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال من طرف الخصم انكم قلتم ان النهي عن
التصرفات الشرعيه يقرر مشروعيتها والخروج عن كونها متصورة الوجود والنكاح بغير شهود منهي عنه مع انه غير مشروع اصلا
ووصفا ولا تتصور الوجود شرعا وبيان كونه منهيا هو انه نفي اضعف للاشي يوجد حسا ونفي الشارع صلوات الله عليه وسلامه
في مثل هذا المحمول على النهي لانه لو حمل على النفي على ما مر هو صيغة لكان اخبارا عن عدمه وهو يوجد حسا فيلزم الخلف في كلام
الشارع فلذلك حمل على النهي كما حمل في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج كما سبق ولان الاحضار الشهود في النكاح
مامور به لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر بالشي نهي عن ضده اعم اذا لم يتعرض ضد الامر بشي فكيف فيما اذا
تعرض الضد بالنفي الذي هو ابلغ من النهي اولان مثل هذه الصيغة في كلام الشارع مستعمل في الجايز لفعل كقوله صلى الله عليه
وسلم لا صلوة الا بالوضوء ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه امر بالوضوء وقراءة الفاتحة والامر بالشي نهي عن ضده فورد نفيا
على الاصل قلتم ان النهي عن الافعال الشرعية تقرر المشروعية ولا سيما والجواب عن هذه السوال بطريقين احدهما على وجه
المنع اي لا نسلم ان النكاح بغير شهود منهي حتى يلزم ما ذكرتم بل هو منفي حسنه اذ الصيغة موضوعة للنفي كما في لا رجل
في الدار والحسنة حسنه بان يراد والعدول عنها انما يسوغ لدليل دل على ان المراد غيرها كما في قوله تعالى فلا رفث لان الرفث لو كان
منفيا حسنةً لما وجد رفث ما لكنه قد وجد فعلم ان المراد من هذا النفي النهي وفيما نحن فيه لم يدل دليل على انتفاء الحسنة فكان
نفي النكاح من الشارع نسخا للنكاح وابطالا له فلا يرد نقضا واما قولكم لو حمل على النهي للزم الخلف لان النكاح ما يوجد حسا قلنا
لا نسلم لزوم الخلف لان المنفي هو النكاح الشرعي ولا وجود له اصلا بدون الشهود فكان النفي ثابتا على حسنته ولا يحال لواضع
النكاح الشرعي لما يثبت به الاحكام الشرعيه من سقوط الحد وثبوت النسب والعدة لانا نقول ان هذه الاحكام ثبت بناء على

شبهة العقد وهي صورته وبكل الاحكام تثبت بالشبهات والطريق الملزم على وجه التسليم اي سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي
بعض الحرمة لا الحالة وهي والنكاح شرع للملك ضروري وهو ملك الاستمتاع وهو ثابت على خلاف القياس اذ الاستمتاع
بالجزء حرام وقد ثبت ان الجزئية بين الوطء والموطوءة سبب الوطء على ما عرف ولانه استلاء على حرة والحرة وهي جميع اجزائها
غير قابلة لتملك الغير اياها ولان الحرة شرفها مكرمة بتكريم الله تعالى وفي ثبوت الملك عليها بالنكاح نوع اهانة وحقها الملء وذلك
من جعلها مصبة للفضلة المستقذرة وتصييرها كسائر البالوعات والمستنقعات للنجاسات وفي هذا من الاهانة
ما فيه ولان المرأة الحرة تجمع اجزائها ملكة لها بعد النكاح حتى ان العتق لها دون زوجها فلا تكون مملوكة للناكح وثبوتها اذا
الملكية امارة القدرة والمملوكية علامة العجز ومن القدرة والعجز يتنافى وانما شرع الملك عليها مع المنافاة لحل الاستمتاع
ولهذا لم يطهر ذلك في حق التمليك من الغير والانتقال للا لورثة وذلك لان الشارع حكم بقاء العالم لا مدة ولا بقاء له الا بقاء
جنس الانس ولا سبيل لذلك الجنس الا بالتوالد والتناسل ولا يكون ذلك الا باتيان الذكور الاناث ولا طريق لذلك الاتيان الا بوجه
خاص شرعا قطعا للمنازعة وهو النكاح فثبت ان ثبوت الملك عليها المذكر نا من حل الاستمتاع بسماع وكذا الضرورة تتقدر
من المطلق ثم ان هذا الملك الضروري لا ينفصل عن الحل ابتداء وبقاء حتى لو طرأ حال بقاء النكاح مما منع ابتداء النكاح
يبطل النكاح كما اذا نجست المرأة حتى لم يشرع النكاح مع الحرمة ومن مقتضى النهي التحريم والحل مع الحرمة ضدان فالاجتماع
فيثبت حرمة النكاح بالنهي بطل العقد واسفى الحل بضادة ثبت بمقتضى النهي فاسفا وشرعية النكاح مع النهي انما نشأ
عن هذا الاعتقاد الخصم وهو ان النهي بمعنى المشروعية كالنسخ بخلاف البيع لانه شرع الملك العين والتحريم لا يضاد ذلك
الملك لان الحل في البيع تابع لا مقصود الا ترى ان البيع شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وامة واطيها مولاها
ثم تزوج اختها ولا شرع فيها الا حتمال الحل اصلا كالعبد والبهائم وكملك الخمر فانه ثابت في حق المسلم للتحمل مع اسناء
حل بناولها وتصرفها في حقه ولما كان الحل في البيع تبعا لا يلزم من فوات المقصود من شرعية البيع وهو الملك
فبقي البيع مشروعا ما صلا حتى لم يحل عن فايدته المطلوبة منه بخلاف النكاح فان الحكم المقصود منه الحل فمتى لم يثبت
الحل لم يثبت وجود النكاح الا صورة لا معنى ولذلك نكاح المحارم معنى لعدم محل النكاح اذ الشارع اخرجهن عن محلية
النكاح بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فصرن مثل الذكور في حق عدم محليه النكاح اذ التحريم المذكور في النص
لتحريم العين والجمع الحل والحرمة في محل واحد فكان التحريم نسيا للحل فكان النهي عن النكاح بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
مجازا عن النهي للمشابهة المذكورة لانها وروى انه قال الامام علامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم لا يريد علينا نصا فان دلك لم يكن مشروعا بدليل الاخر الايه وهو انه كان فاحشة ومقتا وما هذا شانه لا يكون مشروعا
اصلا لانه اخبر بكونه فاحشة فيما مضى من الزمان وكلامنا فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل سمي مشروعا بعد ذلك ام لا
ولانه قرنه بقوله تعالى فاحشة ومقتا والفاحشة هي الفعلة المتناهية في القبح ولا تنتهي الشيء في القبح الا بان يجعل القبح
في عينه ووصفه ولهذا ذكر الفاحشة وصفا في الزنى في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة ومقتا والزنى قبيح
لعينه ووصفه وكذا كل محل شاركه في صفته وكذا المقت عبارة عن شدة البغض ولا تشتد البغض الا على من ارتكب فعلا
قبيحا اصلا ووصفا وكذلك في قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح قام الدليل على ان نكاح المحترمات قبيح باصله ووصفه
لان قوله تعالى والمحصنات من النساء معطوف على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم معناه وحرمت المحصنات من

من النساء والمحصنة عبارة عن منكوحة الغير ومتعدية فكان النهي المذكور بنا معنى قال رحمه الله واما
الاستلاء اهل الحرب الا قوله وهذا جاز نا قول هذا جواب عما يقال انكم قلتم ان النهي عن الافعال الحسية يوجب قبح المنهي
عنه لعينه فلا يكون هو مشروعا واذا لم يكن مشروعا لا يكون منشأ حكما شرعيا ثم استلاء اهل الحرب على اموال اهل الاسلام
فعل حسي منهي عنه اذ الكفار مخاطبون بفروع الشرايع عندكم فكان الاستلاء منهم منهيا عنه وكانوا منهيين عن الاستلاء مع انه
منشأ الملك اذا تم الاحراز فكان هذا منكم نقضا لاصلكم وتقرير الجواب بوجهين الاول هو ان الاستلاء انما صار سببا بواسطة العصمة
في المحل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع به والعصمة ثابتة حقنا لاعتقادنا اياها ولبقاء ولايه الالزام لا حق اهل الحرب انهم
لا يعتقدونها وولايه الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم ودار الحرب فكانوا منهيين عن الاستلاء واعتقادنا لا فاعتقادهم
لانهم لا يعتقدون ذلك واعتقادنا لا يلزمهم لما سبق فلم يثبت النهي في حقهم فكان ثبوت الملك لهم انما هو بالاستلاء الذي ليس بمنهي
عنه في حقهم فلا وجه نقضا فان قيل ينبغي ان يثبت الملك لهم واعتقادنا لان واعتقادنا انهم منهيون والمرء مواخذ بما
في زعمه الا ترى ان من زعم ان العبد الذي سرقه زيد موجر ثم وقع في ملكه بسبب انه يعتق عليه عملا باعتقاده وزعمه فلم لم يجعل
هنا كذلك حتى لا يثبت الملك لما ان استلاءهم على اموالنا قبيح ومعصية محضة فلا ينال به الملك الذي هو نعمة قلنا
هو كذلك الا انا ما مورون بالحمل على حسب اعتقادهم وبتركهم مع اعتقادهم الا ترى ان العقود الفاسدة التي هي محلومة
بسادها في اعتقادنا لو دانوا بصحتها يقول صحة ملك الساعات وحكم عليها ما حكم على الساعات الصحيحة من لزوم الملك
بنفس العقد بحيث لا سفرد احد المتعاقدين بالنسخ وكذا الانكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكمنا ايضا بصحتها حتى قلنا
بثبوت الارث بها وثبوت الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها بالعقود الصحيحة بخلاف ما سبق من اعتقاد حربي
العبد فان المعتمد هناك بالحربة غير مامور به بالعمل على حسب اعتقاد عبده بل هو مامور بالعمل بما هو اعتقاده لان
اعتقاده في حق نفسه بقين واعتقاد غيره في حقه باطل او شك والدين لا يترك بالشك الوجه الثاني ان نقول على
تقدير تسليم ثبوت النهي والعصمة على الاطلاق انما صار الاستلاء منهيا بواسطة العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام
عندنا وذلك والعصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز بدار الاسلام حين احراز الكفار اموال المسلمين بدار الحرب
ولهذا قلنا انهم لا يملكون رقاب الاحرار من اهل الاسلام وان احرزوها بدارهم لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المالكة بالاسلام
لم تتم باحرازهم ودارهم بالكفر والاسر لبقاء الاسلام وهذا لان العصمة على نوعين مقومة ومؤثمة فالعصمة المؤثمة بالاسلام
والعصمة المقومة بالدار فلا سعي العصمة المقومة اذا احرزوا اموالنا بدارهم لانقطاع احرازنا بدار الاسلام وبقي العصمة
المؤثمة والاحراز بدارهم لبقاء الاسلام واذا كانت العصمة متناهية بيننا بتناهي سببها استطرد النهي في حق احكام الدنيا اذ الحكم
ينتهي بانتهاء سببه فلم يبق حراما في حقهم الا ترى ان الحل الثابت بالنكاح ينتهي بانتهاء النكاح واذا استطرد النهي في احكام الدنيا
لا يريد الاستلاء المذكور نقضا او نقول في الفرق بين الاموال والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاحد لقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا لام الاختصاص بالملك لعارض سبب من الاسباب لتمكن من الانتفاع من باشر سببه فلما
زال تمكنه من الانتفاع بسبب استلاء الكفار عاد الى الاصل الذي هو عدم العصمة وان الاصل في الرقاب عدم كونها محلا للتملك
لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وفي التملك ترك التكريم لكن ثبت فيها محلية التملك بعارض الكفر وليس في رقابنا دلك فبقيت
على ما يقتضيه الاصل وهو عدم التملك فكانت صفة الاموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض وقوله واما الملك بالغصب

لما اخره جواب عما يقال ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى
يوم القيامة من سبع ارضين والنهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينه بالاتفاق والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
بالاجماع مع ان الغصب مفيد للملك عندكم عند اداء الضمان فيرد ذلك بعضا وتقرير الجواب ان ثبوت الملك بسبب
المغصب لا بسبب مقصودا اي بالغصب بل الملك يثبت بالغصب للغاصب شرطا وبقاء لحكم شرعي حسن وهو الضمان
ان الضمان شرع جبرا اي جابرا للفائت من ملك المغصوب منه لا البدل لجنايته جزاء للغاصب الا ترى انه متقدر بالمثل
او بالقيمة وهذا دليل على انه بدل المحل ولهذا لو اجتمعت طائفة على غصب عين واحدة لوجبت عليهم قيمة واحدة ولو كان
الضمان بدل جنايته الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة على حدة لان ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولهذا
لو اشترك المحرمون في قتل صيد يجب على كل واحد منهم جزاء واحد فثبت بذلك ان الضمان شرع جبرا لا جبر مع بقاء الاصل
وهو المغصوب على ملك المغصوب منه مع دخول الضمان في ملكه اذ الجبر يعتمد فوات الاصل كيلا يؤدي الى اجتماع البدل
والمبدل في ملك واحد وانه لا نظير لهذا في الشرع فكان فوات ملك المغصوب منه من المغصوب شرطا لهذا الحكم المشروع
وهو الضمان وشرط الحكم تابع له يثبت بثبوته وتسقط بسقوطه كالوضوء مع الصلوة اذا التبع لا يعطى له حكم نفسه وانما
يعطى له حكم المتبوع الا ترى ان الوكالة من العقود الجائزة التي هي غير لازمة ومتى بقيت في ضمن عقد الرهن تصير لازمة كالرهن
وكذا نصف شجة البدنة ليس بمرة بنفسه في باب التضحية وفي ضمن بدنة الاسباع اتصف بصفة القربة لانه وقع ضمنا
لا اصلا واذا كان كذلك كان البائع والملك الثابت للغاصب حسنا لحسن المبيع المشروط وهو الضمان فانه حسن اجماعا
اذ فيه حكمة بالغة وهي التحرز عن فضل خال عن العوض سالم للمغصوب منه فانه اذا اجتمع البدل والمبدل منه
في ملكه تحقق فيه الفضل المذكور واذا كان كذلك صار البائع وهو الملك للغاصب حسنا لحسن الحكم المشروع المشروط
وهو الضمان وان قبح الملك لو كان هو مقصودا بالغصب فان قيل ليس هذا على طريق ما ذكرت بل على طريق علة العلة
فان الغصب علة الضمان والضمان علة ثبوت الملك للمغاصب ولا اختيار له فيه والعلة الثانية اذا كانت مما لا اختيار له
يضاف الحكم لا علة العلة كالقتل الحاصل من الرمي فانه يضاف للرمي وان كان ذلك بالوسائط فكان ثبوت الملك
للغاصب مضافا الى الغصب لانه علة العلة فاجابوا انكم قائلون ان ثبوت الملك للغاصب بالغصب فلما العلة
هي التي يقصد حكمها المقصود في وضعها كالنكاح للحل والشراء للملك ولا شك ان الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب
لارادة اثبات الملك له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه الحكمة لان مال المسلم ومن في معناه معصوم
بعصمة الله تعالى والعصمة تقتضي ترك التعرض ولما تعرض الغاصب لحق عليه اصلاحه ورفع التعرض بقاء
لعصمته الاصلية كما كانت والاصلاح انما يكون عند قيام العين بالرد عند الهلاك بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم ولكن ضمان المثل يقضي الفوات عن ملك المغصوب منه كما سبق ولما فات عنه يدخل في ملك
الغاصب لان الغاصب اولى به من سائر الناس باعتبار ادائه الضمان اذ الغرم بالغنم وملك المدبر اذا غصب
واذا الغاصب الضمان للمولى المدبر ان المدبر يزول عن ملك المولى لكون المدبر مالا معلوكا فيحتمل الزوال وانما يزول
تحقيقا لشرط المشروع وذلك المشروع هو الضمان ولا يدخل المدبر في ملك المشتري اي الغاصب ستاه مشتريا
لان مال الغصب معاوضة اذا الضمان عوض المغصوب فكانه جرى بين المدبر والغاصب عقد معاوضة

الا ادله المكرري

او اراد به المشتري حقيقة لان من اشترى مدبرا وهلك في يده ضمنه ضمان الغصب الا ان الاول اوجه لدلالة السياق
فان سياق الكلام في الغصب وانما لا يدخل ملك المشتري صيانة لحق المدبر فان التدبير موجب حق العتق للمدبر
ولهذا امتنع بيعه عندنا وفي القن لا يمانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن بعد ما زال عنه ملك المغصوب
منه والضامن احق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان ضمان المدبر جعل بازاء الفائت وهو ولاء المولى لان الغاصب
ازال يده عن المدبر بغصبه وتفويته ولم يجعل لكل بازاء رقبة المدبر لان من شرط جعل الضمان بازاء رقبته انعدام ملك المولى
في رقبة المدبر وهو عنه وذلك غير ممكن لان للمدبر حق العتق والضرورة في القن فجعل الضمان بازاء رقبته ولهذا لو اخذ المولى
القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن وهذا وهو جعل الضمان في مقابلة الفائت وهو الولاء
طريق جائز لانه اجاب المال بمقابله ليس بمال وانه مشروع كالدية في قتل الخطأ لكن لا يصار الى هذا الطريق ويعدل
عن المقابلة بالرقبة الا عند الحرج والضرورة فالطريق الاول وهو جعل الضمان بمقابلة الرقبة ولهذا الوزال يزول المدبر
عن المقابلة بملك المولى احتسابا للشرط المشروع وهو الضمان فكان الضمان مقابلا بالرقبة طريق واجب يصرف اليه على
الاطلاق من غير تقييد بالضرورة وهذا اجابزاي والطريق الثاني وهو جعل الضمان بمقابلة بفوت مجرد الدجاز مقيد
بالضرورة لانه انما يصار اليه عند العجز عن العمل بان يكون الضمان مقابلا بفوت ملك الرقبة لم الضمان بمقابلة بفوت اليد
انما يكون في المدبر لا في القن لانه لا ضرورة في المصير الى ذلك في القن لانه قابل للنقل من ملك الى ملك بخلاف المدبر ونظيره لكن يوجب
اللفظ مع محتمله فان الاصل في العمل بموجب اللفظ فاذا تعذر العمل به يصار الى محتمل اللفظ والمراد من الوجوب والجواز هذا
وفائدة عدم ثبوت الملك في المدبر لغاصب المدبر ان المدبر لو ظهر يرد على مولاه ويسترد منه القيمة وليس للغاصب حبسه
لاجل القيمة لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالدين كذا في شرح الطحاوي رحمه الله قال رحمه الله واما الزنى فلما قوله
كالبيع وقت النداء اقول موجواب عما يقال ان الزنى فعل حسي منهي عنه لعينه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان
فاحشة ومقتا مع انه موجب عندكم لا امر مشروع وهو حرمة المصاهرة وانها تنحو وكرامة حيث تلحق اجنبية بها بالام والاجنبي
بالاب حتى حلت المسافرة بها كما حلت مع الام وحلت النظر اليها فكان هذا منكم نقضا لاصلكم السابق وسر الجواب ان الزنى
لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه وذاته اي من حيث انه زنى لانه قبيح لعينه فلا يفيد الا ما هو مثله وحرمة المصاهرة
نعمة لانها حرمة تكرم فان الحرمة على نوعين حرمة تكرم كحرمة الامهات والبنات ونحوها وحرمة تحقير واهانة كحرمة الخمر
والخنزير كما قال تعالى رجس من عمل الشيطان وقال تعالى او لحم خنزير فانه رجس والضمير يعود الى الاقرب وحرمة المصاهرة
من قبيل النوع الاول لكمالها لتحقيها الضرر والاهانة بواسطة الافتراش فكيف تضاف الى ما هو حرام قبيح لعينه فلا يوجبها الزنى
باعتبار ذاته وانما يوجبها باعتبار ان الزنى سبب للماء الذي يكون منه الولد والماء سبب للولد من حيث الوجود والولد هو الاصل في استحقاق
حرمات وهن الاربع المذكورة في اوائل هذا الباب باعتبار ان الموثرة في ثبوت حرمة المصاهرة هو الجزئية اذ الاستمتاع بالجزئية حرام
والولد هو الاصل في اثبات الجزئية بين الوطي والموطوءة فان الولد مخلوق من مائهما قال الله تعالى خلق الانسان من نطفة امشاج
فان المشيج بكسر الميم ما اختلط من ماء الرجل وماء المرأة والولد يضاف كله الى الاب وكذا يضاف كله الى الام في جميع الاحوال
يقال هذا ولدها وان كان النسب الى الاب وذلك يدل على ثبوت الاتحاد بينهما بواسطة الولد كان الزوج والزوجة صارا شخصا
واحدا كزوجي الخف وزوجي الباب اذ لولا ذلك لكانت الاضافة لاحدهما مانعة عن الاضافة الى الآخر وكان السبب الا ملكه

رحمه الله يقول ما ذكره مشائخنا رحمهم الله في حرمة المصاهرة انها للشبهة الجزئية والبعضية على ما مر مستخرجة من قول عمر رضي الله عنه في تعليل عدم حواز نكاح امهات الاولاد كيف يبغونها وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن واذا كان كذلك كان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا باعتبار انه سبب للولد لا باعتبار انه زنى فاحكم الاصل وهو الولد ولا عصيان فيه اي في الولد في حق الله تعالى اذ لم يوجد منه عصيان في حقه تعالى ولا عدوان الى الاحد فيه على حق العباد اذ لم يوجد من ذلك فلا جنايه منا صلا ولهذا لو كان الزاني حاملاً لم تؤجر حتى تضع حملها صيانة للولد وانما هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وكذلك صار موضع امانة الله تعالى والمانع الاستحقاق الكرامة حتى يجوز تزويج الزانية وحل وطيها في الحال ولا يجب على الزوج الاحتراز عن وطيها اذا علم بالزنا ولا يجب الاستبراء احتياطا كذا في الجامع الصغير ويثبت ان الولد هو الاصل في استحقاق حرمات المصاهرة ثم يتعدى الحرمات من الولد الى اطرافه وهي ابوه واجداده وجداته وصاعدا باوه وابناؤه وبناتهم وابناؤهم وامهاتهم وبناتهم حتى عدم جواز التزويج وتتعدى الحرمات من الولد الى اسبابه اي اسباب وجود الولد كالنكاح والوطي والمس بشهوة والقبلة وما اشبه ذلك فان قيل لو كان الجزئية علة للحرمة لكان الاولى ثبوت الحرمة بين الزوجين اولا ثم تتعدى منهما الى اصولهما وحتى لم يثبت الحرمة بينهما حتى يجوز للزوج وطي الزوجة غير مرة ويجوز للموطوءة فلت ان العلة ليست ما ذكرت قلنا المعلل الالحاق الفرع بالاصل من غير عكس للاصل و وطي الزوجة ثانيا وثالثا لا عدد لكل حال اما بالكتاب او بالاجماع فلو تعدت الحرمة الى الزوج الموطوءة لكان ذلك عكسا للاصل بالمعلل وانه لا يجوز وكذا الاثر الجزئية في حرمة الاخوة والاخوات لان في الحرمة عكسا وهو امتداد التحريم فان تحريم الاخوة والاخوات موقت بارتفاع النكاح الاول بالنصوص فلو صح المعلل لصارت الحرمة مؤبدة وانه يعكس حكم النص وذلك لا يجوز ثم ان الوطي مثبت لحرمة المصاهرة كما مر لكن لا باعتبار انه حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام الولد اذ انعلاق الولد في الرحم امر خفي لا يطلع على حقيقته فاقيم السبب الظاهر وهو الزنى مقام الولد كالسفر اقيم مقام المشقة في السببية وكالنوم اقيم هو مقام خروج النجاسة في اثبات حكم الاستقاض به وما نحن فيها بقيامه عنه فانما يعمل بعلة الاصل حيث اعتبر فيه وصف الاصل وصلاحيته لتعلق الحكم به دون صلاحية وصف الخلق الا ترى ان وطي الميتة والاتان في غير المأتي ووطي الصغير لم يكن موجبا لحرمة المصاهرة لان قيام الوطي مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل صالحا لخلق الولد فيه وقد لا يوجد فيما ذكرنا والا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في حق الطهارة نظرا لوصف الماء وهو كونه مطهرا اعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه ملوثا مغيرا وكذا النساء الخانس لما قام مقام الانزال اعتبر فيه صفة الاصل وهي موجبه الغسل وكذا المباشرة الفاحشة والاخبار عن المحبة اقيم مقام خروج المذي والمجبوب وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة ولهذا كان الوكالة التجارة غير لازمة واذا وقعت في ضمن الرهن اخذت حكم الرهن وسوصفه اللزوم وبطل حكمها بفسخها لقيامها مقام الرهن وكذلك عبد الهاشمي اذا اعتقه مولاه اخذ حكم الهاشمي في حق حرمة الصدقة لقيامه مقام مولاه في حكم اتصال بالسببية ولذلك غير نظير واذا كان الامر على ما سبق فكذلك هنا لما قام الزنى مقام الولد اخذ هو حكم الولد ويهدر وصف الزنى بالحرمة لسلم الزنى مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك اي بما سبق من الحرمة او تاويل التحريم في اجاب حرمة المصاهرة اي عدم اتصاف الزنى بالحرمة انما هو في حق اجاب حرمة المصاهرة لا غير لانه وجد في غير محصنة موجبه الجلد او الرجم الذي هو استواء القتل فان قيل اذا اهدر وصف الزنى بالحرمة كان حرمة الزنى

من وجه دون وجه فوجب ان لا يجب به الحد للشبهة قلنا يجوز ان يكون للفعل جهات واحكام ويسمى كل جهة باسم وحكم على حدة كالاصطياد بموس الغير فانه مباح من حيث انه اصطياد وهذا الاسم جاء من جهة كونه تصرفا في الصيد باخذ غصب وحرام من جهة كونه تصرفا في مال الغير بغير اذنه ولا شبهة من حيث الزنى فيجب الحرمة كاملة بلا شبهة حتى وجب الحد اولان هذه شبهة لكن لا يمكن التحرز عنها فلو اعتبرت في سقوط الحد لانسد باب الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لما قام مقام الماء سقط وصف التراب حتى لم يجز به لكل واذا اسقط وصفه وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس كما سقط وصف حرمة الزنى قلنا النجس من التراب لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود اذ تطهير النجاسة بالنجس محال والساقط من التراب وصف التلوث لا وصف الطهارة بخلاف الوطي فان الحرام منه يساوي الحلال في سببية الولد وانه يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد لا من حيث انه حرام او حلال وقوله واما سفر المعصية لا اخره جواب عما يقال ان سفر العاصي كسفر العبد الآبق وقاطع الطريق فعلل حتى منهي عنه مع انه سبب للتنعم وهي رخص المسافرين فكان هذا نقضا لما سبق من اصلكم ويقرب الجواب ان سفر المعصية غير منهي لمعنى في عين السفر لان السفر من حيث انه خروج وسير مديد مباح لا قبح فيه وانما القبح والعصيان في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى في صورة الاباق وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والتمرد على المولى معنى مجاور للسفر لانه غير داخل في ذات المنهي عنه بل مباح وران الامر كذلك اذا بدل العاصي قصده بقصد الكف خرج عن ان يكون عاصيا مع انه لم يتغير سفره وانما تبدل قصده وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره واذا كان كذلك فكان سفر المعصية كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها لا باعتبار ذاتها بل باعتبار ترك السعي الواجب وشغل ارض الغير وهما مجاوران للبيع والصلوة فان ترك السعي وشغل الارض غير داخلين في ذات البيع والصلوة واذا كان الامر على ما ذكرناه فلا يرد ما اورد نقضا ان النهي عن النفل الحسي انما سقط عدم شرعيته اذا لم يدل على ان البيع لغيره وهنا قد دل دليل على ذلك وهو ما سبق بيانه فكان النهي فيه مقررا للمشروعية لا معدما لها فصلح السفر المذكور سببا للتنعم وهي الترخص برخصة السفر وكذا البيع وقت النداء صلح سببا للتنعم وهي الملك لما ذكرنا ان النهي لمعنى مجاور للمنهي عنه بخلاف الشكر لانه عصيان بعينه فلم يصح ان تتعلق الرخصة باثره قال رحمه الله والملزم على هذا النهي وعن الافعال الحسية الاخر الباب اقول هو جواب عما يقال انكم قلتم بكمال القبح في النهي عن الافعال الحسية فينبغي ان تقولوا بذلك في النهي عن الافعال الشرعية لوجود النهي فيهما وتقرير الجواب هو ان الاصل في النهي كمال القبح اذا الاصل في كل باب كماله والعمل بكمال القبح في الافعال الحسية بطريق الاقصاء مع كمال المقصود من النهي وهو الابتلاء من ان يكلف العبد عن المنهي عنه باختياره فيثاب عليه وهو ان يفعله فعاوعليه ممكن لكون العبد قادرا عليه دل كل الا ترى ان قبح القبائح الكفر وانه معدوم للعبد والافعال الحسية لا تنعدم بكمال القبح فيها لانها متحققة الوجود مع ذلك فلا ضرورة فيها لخلاف الافعال الشرعية فانه لا يمكن العمل فيها بكمال القبح مع بقاء النهي عنها لانها تنعدم بالنهي فوجب ثبوت القبح فيها على وجه تبقى به قدرة العبد كما سبق تقرير ذلك وافيا والنهي الى المنهي عنه وصفة القبح ينقسم بانقسام الامر وذلك لان الماموربه وصفه الحسن بعضه لما هو حسن لعينه ولا ما هو ملحق بالحسن لعينه والما هو حسن لغيره وهو ينقسم الى ان الخير

تنادى نفس الماموربه وما لا يتادى بدلك فالنهى ينعدم كذلك للكون النهى معايلا للامر ما قبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث
وبعض القبح والعيب الى الفساد فان واضح اللغة وضع هذه الاسماء لما عرفه قبيحة فى ذواتها ولان الكفر كفران لمن انعم جلائل
النعم ودقائقها وقبح ذلك مركوز فى عقل كل عاقل بحيث لا تصور فيه جريان النسخ فكان قبحها لعينه والعبث معرى خلو عن الفائده
الدينيه والدنياويه جميعا وفعل معرى للسفه لفاعله عاقبة حميدة والفرق بينه وبين السفه مكابرة العقل والجرى على غير موجب العقل
مع وجود العقل وفى العبث العقل غير مشروط اذ جاز ان يكون للعابث عقل وجاز ان لا يكون والسفه من العبث كالظلم من الجهل
ولا شك ان الظلم اقبح من الجهل فكذلك السفه اقبح من العبث وما قبح لعينه شرعا ملحقا بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه وضعا
بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع شرعا للملك المال كان معرى باطلا وغير محل اذ المحل شرط لثبوت الشئ والحر واخوته
ليس بمحل لذلك التصرف لما مر تقريره وما قبح لمعنى فى غيره نوعان الاول معرى ان ذلك الغير مجاور للقبح كالبيع وقت النداء بالصلوة
فى ارض مغصوبه والثانى ان ذلك الغير ملحق به وصفا اى متصل بالمنهى عنه من حيث الوصفيه كالبيع الفاسد وصيام يوم
النحر ولهذا قال مشايخنا رحمهم الله عليهم فى البيع الفاسد ونحوه انه مشروع باصله معرى عن واجب الصفات الصحة ومن حيث
كونه مجاورا بوصفه يوجب البطلان فقلنا بالفساد عملا بالادلة لان الاصل فيها اعمالها لا اهمالها فمن حيث جهة فساد الوصف
عدم اللزوم بالشروع ومن حيث جهة صحة الاصل انه لو صامه خرج عن عهدة نذره ثم هذا التقسيم والامر والنهى انما يوجب
المحال الحسى الامر والنهى حتى عد لانهما من حيث الحقيقة شئ واحد غير متقسم لكون كل منهما عبارة عن الصيغة الدالة
على معنى معلوم كما سبق ثم وجه الحصار المنهى عنه فى الانواع الاربعة المذكوره معرى ان النهى اما ان يضاف لما هو قبيح لعينه
او وضعا او شرعا او لغيره فان كان لعينه فلا خلو اما ان كان الغير غير داخل فى ماهيه المنهى عنه وهو النوع الثالث
او داخلا وهو النوع الرابع ثم النهى عن الافعال الحسيه يقع على القسم الاول وهو ما قبح لعينه وضعا والنهى عن الامور
الشرعيه يقع على هذا القسم وعلى ما قبح لمعنى فى غيره وذلك الغير ملحق به وصفا اى متصل بالمنهى عنه من حيث الوصفيه
ليكون المنهى عنه صحيحا باصله فاسدا بوصفه علما بمقتضى النهى وهو التبيح الموجب للفساد بخلاف قسم المجاورة فانه
لا فساد فيه فلا يقع النهى عن الشرعيات عليه الا بدليل قال رحمه الله

معرفة احكام العام لا قوله فلا يجوز تخصيصه بالاحاد والقياس اولى لما فرغ رحمه الله من بيان احكام الخاص شرع فى بيان
احكام العام فقال العام عندنا اى عند اصحابنا رحمهم الله عليهم يوجب الحكم فيما تناوله قطعا اى الذى تناوله العام قاطعا للشبهة
او اجتهادا قطعا او يوجبه من حيث القطع بمنزلة الخاص فيما تناوله فانه يوجب الحكم بطريق القطع فانه اذا قال عبدى احرار ثبت
هذا الحكم فى كل فرد من افراد هذا العام كما اذا قال عبدى هذا حر وانما سمى حكم العام مقصودا ولم يسم حكم الخاص كذلك ميلا الى الجانب
الاتم ولان حكم العام محلف فيه دون حكم الخاص فكان ذكره على هذا الوجه اتم لان الغوايد فى حكم العام اكثر ولان هذا الباب باب
حكم العام اصالة ووقع ذكر حكم الخاص فيه ضمنا فذكر كما يرى ثم ما سيق ان العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا انما هو فى النص
المقطوع به من الكتاب والخبر المتواتر اما اذا كان غير مقطوع به كخبر الواحد فانه يوجب العمل دون العلم قطعا وقوله
والدليل على ان المذهب هذا مبتدا خبره الذى حكمنا به الخ الا اض اى الدليل على ان مذهب علمائنا رحمهم الله عليهم
هذا الذى ذكرنا ان العام يوجب الحكم قطعا ما حكينا ان ابا حنيفه رحمه الله عليه قال الخاص لا يقضى على العام اى لا يلزم
الخاص حكمه على العام ولا يرد حكمه لان القضاء الالزام قاله الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله وفعل لا يقضى على العام

معناه لا يترجح عليه اذ مرتبة العام فوق مرتبة المقضى عليه لانه وال والمقضى عليه موالى عليه ومرتبة الخاص مساوية
لمرتبة العام فلا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به اى بالعام وهذا من تتمة كلام ابى حنيفه رحمه الله عليه وبل
متاخر اب عن الكلام السابق اى الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ هو به حتى اذا كان الخاص مسبوقا بما جاء العام
بخلاف حكم الخاص فانه ينسخ هذا العام المتاخر العام المتقدم ويقضى عليه وذلك مثل حديث العرنيين وقول ما يؤكله
نسخ وهو خاص بقول النبى صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول وهو عام فان قيل لم قلتم ان النسخ انما ثبت لكونه عاما
ولم لا يثبت لكونه محرما قلنا لا يثبت النسخ لكونه عاما ولا لكونه محرما
بل لكونه متاخرا مساويا للاول فى الرتبة وافادة الحكم الا ترى ان المبيح اذا تاخر نسخ المحرم المسبوق والخاص
اذا تاخر نسخ العام اذا كان مساويا له فى الرتبة فعلم ان النسخ ليس لكونه عاما ولكن لما كان الناسخ عاما نسخ الخاص
المسبوق علما به ان العام مساو للخاص فى القوة فكان فيه رد لمذهب الخصم حيث لا يجعل العام مساويا للخاص فى القوة فكان
فان قيل انما ثبت النسخ بهذا العام اذا كان متاخرا عن هذا الخاص ومن اين علم تاخره عنه قلنا ثبت بعدم هذا الخاص
وهو الحديث العرنيين بدليل ان المثلة قد نسخت بالاتفاق وانما كانت بحديثهم لانه كان فى ابتداء الاسلام ولم يدل دليل
على عدم الحديث العام وهو استنزهوا من البول بل فيه مجرد احتمال العدم وانه غير معتبر ثم العرنيون هبط من جبله
عرينة فاجتووا النبى صلى الله عليه وسلم فاجتووا المدينة اى كرهوا المقام لما فيه يومئذ الموم وهو البرسام وكانوا ثانية
فى ابل الصدقة فشربتم من ابوالها والبانها ففعلوا فلما صحوا ارتدوا عن الاسلام وقتلوا
راعى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل فبعث صلى الله عليه وسلم فتية من الانصار فاخذوا بهم فقطع ايديهم
وارجلهم وسمل اعينهم اى فقاها وفى رواية وسمر اعينهم اى كحلهم بمسامير محماة لانهم سملوا اعين الرعاء والعوا بالحرة
يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ وهو خاص بقوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقته السماء ففيه العشر وهو عام واعتبار الرفق واليسر هذا الخاص دليل على عدمه وكون ورد
فى ابتداء الاسلام اذا الضعف والوظايف المالية يناسب ذلك استمالة للقلوب واستدرارا للنفوس فان قيل
لا نسلم ان ابا حنيفه رحمه الله عليه يقول بنسخهما بطريق التناسخ بل بحمل كل واحد منهما على محل على حدة فنقول فى المبسوط
وقول ابو حنيفه رحمه الله عليه تاويل قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة زكوه التجارة فانهم
كانوا يتبايعون بالاوساق كما ورد به الحديث وقيمه خمسة اوسق بما يتادى بهم فحينئذ تجب لكن قوله صلى الله
عليه وسلم فيما سقته السماء ففيه العشر نسخ لذلك الحديث ولنا قد يكون الكتاب والسنة وجه من التخريج والحمل
وقول يحتمل ان يكون هذا على طريق النسخ فيكون حجة لمن تمسك به ومثل هذا كثير فى التمسكات لما ذكرنا فى شرح التاويلات
فى قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا اجمع اهل التفسير فى سبب نزول الاية قال بعضهم كان
الكفرة يقولون لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه فامر الله تعالى المومنين بالاستماع له مكان قولهم لا تسمعوا
لهذا القران وبه قال مجاهد وقال كان هو فى حق الصلوة فعلى هذا يدير نزولها فى حق الصلوة كان فيها دلالة
على النهى عن القراءة خلف الامام لانه امر بالاستماع والانصات له فكان هو حجة لنا على الخصم واذا كان كذلك فكان
المذهب ما ذكرنا لما قال ابو حنيفه رحمه الله عليه ولما ذكر محمد رحمه الله فى الزيادات فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم اوصى بالفص

منه لاخره في كلام منفصل ان الخطم الحلقه للاول وهو الموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان وذلك لان الاجناب الثاني في عن
ما اوجبه للاول لا يكون رجوعا عن الاول فيجتمع الفص وصيتان احديهما باجناب علم والاخرى باجناب خاص فيجعل الفص
بينهما نصفان للمساوات بينهما في الحكم وانما استحق الموصى له الاول نصف الفص بالعموم اذ الخاتم يبع الحلقة والفص واستحق
الموصى له الثاني بالخصوص وبعد الفص وهذا اي وهذا الحكم وهو ان الحلقة للاول والفص بينهما ولهم جميعا اي قول جميع
علمائنا رحمهم الله عليهم وهذا يدل على انه لا خلاف لعلمائنا رحمهم الله في المسئلة وذكر في شرح الزيادات للعتابي والقاضي خان
رحمهما الله والايضاح والهدايه الخلاف في هذه المسئلة بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عند ابي يوسف الفص للثاني وعند
محمد رحمه الله بينهما نصفان ووجه التوفيق الحمل على الاختلاف الروايتين واما اذا كانت الوصيتان في كلام موصول فالفص
للموصى له بالفص خاصة بالاجماع لانه يصير اخر كلامه سانا لاوله فيظهر ان مراد الموصي بالاجناب العام الحلقة دون الفص
فان قيل كيف تصلح الخاتم تظيرا للعام والعام هو ما كانت افراده متفقة الحقيقة كالمسلمين والرجال وليست حلقة
الخاتم مع فصها متحدة بالحقيقة لتغاير ما في ذاتيهما صورة ومعنى وليسا فرادا بل بما فردان واقل افراد العام ثلثة قلنا
اورد الخاتم تظير العام لمشاركتهما ايام ومعنى الشمول اذ لفظ الخاتم يشمل الحلقة والفص جميعا لا لكونه عن العام الاترى ان مشائخنا
رحمهم الله اوردوا الواحد من العشر تظيرا لصفات الله تعالى مع ذاته من حيث ان كلا منهما لا هو ولا غيره ومع ان ذات الله تعالى
وصفاته متعالية عن النظير ليس كمثله شئ ولان الواحد ان لم يكن عين العشر ولا غيرها لكن هو جزء منها وليست صفة الله تعالى
جزءا من ذاته تعالى فلا تكون نظيرا لصفاته تعالى ولكن لما وجدوه نظيرا فيما قصدوا اليه جعلوه نظيرا له ازياده تفهيم
المتعلمين فكذا هنا لما وجدوا الخاتم متناولا للحلقه والفص كالعام فانه متناول لافراده جعلوه نظيرا له وقال علماؤنا
رحمهم الله في المضاربه اذا اختلف المضارب ورب المال في عموم المضاربه ان القول قول من يدعي العموم ايهما كان وكذا لو استوا
العام والخاص في اجناب الحكم وقام المعارض بينهما وجب ترجيح جانب العموم على جانب الخصوص بدلالة العقد ومعنى ان عقد
المضاربه عقد الاسترباح لان المضاربه من الضرب في الارض وهو السير فيها وانه يكون للاسترباح ومهما كان الصرف اعم كان
اجلب للربح واكثر للنفع فدل العقد على العموم لذلك فرجح العموم لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجح عند عدمها بل يحب العمل
بالاقوى والتكلم بالادنى ولهذا الاصل الدنانير راجح على الدانق لكونه دونه وحيث صير لا ترجح العموم دل ذلك على استواء العموم
والخصوص وعلى عدم تعدم الخاص على العام وحق الاجناب وقد قال علماؤنا رحمهم الله عليهم ان العام الذي لا تثبت
خصوصه بالدليل الا لاحتمال التخصيص بخبر الواحد والقياس هذا الذي قالوه وهو المشهور واختار هذا القول القاضي الشهيد
وهو ابو عبد الرحمن الحاكم المروزي رحمه الله وكتاب الغرر وهو اسم كتاب له وتثبت بهذه الجملة وهي جملة ما سبق ذكره من
عدم قضاء الخاص على العام وثبوت المعارض بينهما حتى يجوز نسخ الخاص بالعام وعدم احتمال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
ان المذهب ما قلنا اي في اول هذا الباب من ان العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ولاجل ان العام الذي لم تثبت خصوصه
لاحتمال التخصيص بخبر الواحد والقياس قلنا ان قول الله تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم لحقه خصوص لان الناسي في
معنى الذاكر حكما لقيام ملته وهي ملة التوحيد مقام الذكر والتسمية تخفيفا عليه لقوله صلى الله عليه وسلم ذكر الله في قلب كل مؤمن
وهذا جواب عما يقال ان قوله تعالى ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام تثبت خصوصه اذ الناسي مخصوص عنه بالاجماع فيخص
الباقي بخبر الواحد والقياس فاجاب عن ذلك بان الناسي بسبب عذره جعل ذاكرا حكما بالطريق الذي مر ذكره ولا يلزم من قيام

الملة مقام الذكر في حق الناسي قيامها مقامه في حق العامد لان النسيان عذر دون العمد فلا يستحق التخفيف بإقامة الملة
مقامه مقام التسمية فان قيل ان التسمية شرط لحل الذبيحة والشرط لا يسقط بعذر النسيان كالطهارة والصلوة قلنا
لم نسقط بهذا الضابط حيث اقمت الملة مقامها كما قام التيمم مقام الوضوء والشيء اذا ناب ببدل لا يكون فائتا واذا كان كذلك
كان النص المذكور عاما غير مخصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على الناسي باقامة الملة مقام التسمية في حق العامد
كما في حق الناسي لما قلنا والخبر الواحد وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان ههنا اقواما
حدثت عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال صلى الله عليه وسلم اذكروا انتم اسم الله
عليها وكلوا كذا في المصابيح المصابيح وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا عام لحقه الخاص الخصوص فلا يجوز تخصيصه
بخبر الواحد وهو ما روى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى راسه المغفر فلما نزعه جاء
رجل وقال ان ابن خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتلوه هذا ايضا في المصابيح واذا لم يجز تخصيصه بذلك لا يثبت الامن
عندنا سبب الحرم لمباح الدم اذا التجا اليه باعتبار العموم فلا يقتص فيه وكذا الاحوز تخصيصه بالقياس بان يقال اذا
قتل خارج الحرم والتجا اليه يقتص فيه قياسا على سائر الامكنة وعلى ما حصل من قتل شخصان في الحرم فانه يقتص منه فيه
وعلى من كان على رصاص في الطرف فدخل الحرم فانه يستوفى منه فيه ودلك انه اذا لم يبطل الدمان بالحرمين بسبب الحرم فاعلاهما
اولى قال رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله العام يوجب الحكم لا على التعيين لانه لو تناول فوجب القول به اولا ذهب الشافعي
رحمه الله الى ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله من غير تعيين كما بعد الخصوص وكالحكم الثابت بالقياس ودلت
مسايله على ان هذا الذي سبق ذكره مذهبه منها ان مباح الدم اذا التجا الى الحرم لا يصير آمنا عند مع عموم قوله تعالى ومن
دخله كان آمنا ومنها ان متروك التسمية عامدا يوكل عند مع عموم قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومنها
انه قال ينقضه بعد دليل الاركان وينقضه الطهارة والطواف بخبر الواحد وينقضه بعض بعض الفاتحة في الصلوة
وخصص عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بخبر الواحد ومنها انه ترك خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه التمر
بالتمر كيلا بكيل وكلم العلم به وقد كثر اموال العلماء رحمهم الله في العرايا فمن ما قال رحمه الله العريه ان يبيع تمرا في رؤس النخلات معلومة
بعد بدو الصلاح فيها خرصا بالتمر الموضوع على وجه الارض كيلا استثناها الشرع من المزابنة بالجواز وسميت عرية لانها
عريت من جملة التمر اي خرجت فعلية بمعنى فاعلة وقيل انها ما خوذة من قول العايل اعريت الرجل النخلة اي اطعمتها هو يعروها
متى شاء اي يأتيها فيأكل رطبها يقال عروت الرجل اذا اتيته تطلب معروفه فاعراني اي اعطاني كما يقال طلبته فاطلبته
وسالته فسالته وعلى هذا هي فعيلة بمعنى مفعولة كذا ذكر الامام محي السنة في شرح السنة ثم قال فيه وذهب اكثر الفقهاء
الى ما ذكره في تفسير العرية والجوز بيع العرايا في اكثر من خمسة اوسق وجوزه اولئك فيما دون الخمسة الاوسق قال الشافعي
رحمه الله لا افسخ وان المزني يقول يفسخ اصله ان بيع البيع في خمسة اوسق لانها شكل واصل بيع التمر في رؤس النخل بالتمر
حرام بيقين فلا يحل منه الا ما رخص فيه ورسول الله صلى الله عليه وسلم ستين وهو ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة اوسق او في خمسة اوسق قال محي السنة رحمه الله وهذا
هو الاصح وفي حديث جابر رضي الله عنه الى اربعة اوسق فثبت ان الرخصة فيما دون خمسة اوسق كذلك مذكور في شرح
السنة وذكر الجوهري في الصحاح العرية النخلة يعريها صاحبها رجلا محتاجا فجعل له تمرها عاما فيعروها اي يأتيها

وهي فعلى بمعنى مفعولة وانما ادخل فيها الهاء لانها افردت فصارت في عداد الاسماء مثل النطيحة والاكيلة ولوجيئت
بها مع النخلة لقلت خلة عرية وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة لانه ربما تاذى بدخوله عليه فيحتاج الى
ان يشتري بها منه ثمن فرخص له دلك ولما كان بيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا غير جائز عند
ابي حنيفة واصحابه رحمه الله عليهم لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عنها ولو اجدت العرايا بان يبيع المعرى بعد ما اعرى
له المعرى ما على النخيل من المعرى بتمر مجذوذ وهو بيع مجازا لانه لم يملكه البائع وهو الموهوب له لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب
له ما دام متصلا بملك الواهب فما يعطيه هو من الثمر لا يكون عوضا بل يكون برا مبتدا وقال بعض الفقهاء المتاخرين الوقف واجب
في كل عام حتى يقوم الدليل على المراد منه كما في المشترك والمجمل ويسمى هؤلاء واقفية وسم فريقان منهم من يقول انا لا ندري ان اللفظ
هل هو موضوع للعموم ام للخصوص ام مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه وضع لاحد دلك والاخر مجاز فيه لكنا لا نعلم الحقيقي
من المجازي وقال بعض الفقهاء بل يثبت بالعام اخص الخصوص وفما وراء ذلك حكم الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وثمرة الخلاف
تظهر فيمن قال لغلامه على دراهم فمن قال بالوقف قال لا يلزمه شيء بل يجب الاستفسار كما لو قوله لغلامه على شيء ومن قال باخص
الخصوص قال يلزمه ثلثة دراهم وعندنا وعند اصحابنا رحمهم الله عليهم يجب ان يلزمه ثلثة دراهم لكن لا لان موجب اللفظ هذا بل لان الكل
من الدراهم غير مراد بدلالة حال المتكلم ومحل الكلام لاستحالة وجوب كل الدراهم عليه عادة فسقط ما هو المتمسك به وصيغ الجمع
وهو الثلثة فانتفى الجواب واحتلف التخريج فالحاصل ان الواقفية يتوقفون في موجب العام في حق العمل وفي العلم والشافعي رحمه الله
لا يتوقف في حق العمل ولكن يتوقف في حق العلم واصحابنا رحمهم الله عليهم لا يتوقفون في حق العمل ولا في حق العلم اما من قال بالوقف فقد
احتج بان اللفظ العام مجمل في معرفة المراد به لاختلاف اعداد الجمع كالثلثة والاربعة وغيرها ثم يطلق لفظ العام على كل واحد
منها مع ان كل واحد منها مغاير لصاحبه ذاتا ومحتمل ان يكون المراد بعض ما تناوله دلكن ودلك البعض لا يمكن معرفته بالتامل
في اللفظ الا ترى انه يؤكد بما ينفي المراد من العام كما ينفي المجمل فيقال جاءني القوم اجمعون فكلهم ولو كان العموم موجب اللفظ العام لم
يستقم نفيه بلفظ آخر الا ترى الخاص لا يستقيم ان يؤكد بمثل ما يؤكد به العام فيقال جاءني زيد جميعه او كله وانما يقال جاءني زيد
نفسه لان الخاص يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بلفظ الجمع ونحوه فلما استقام نفي العام بما يوجب الاحاطة من لفظ الجميع والكل
علم ان العام كان مجملا لانه لو وجب الاحاطة بنفيه والبعض الذي هو مراد منه غير معلوم وايضا قد ذكر الجمع اي العام واريد به
البعض اي الفرد كما لو قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية وانما المراد بالناس الاول هو واحد وهو نعيم بن مسعود الاشجعي ومن الناس
الثاني اهل مكة قيل انما ذكر الواحد في قوله تعالى الناس بلفظ العام لاغراء الناس وتهييجهم على القبول ونظيره والله اعلم وان
طائفتان من المومنين اقتتلوا ذكر مما بلفظ الطائفتين لان لكل منازع ومخاصم من يتبعه فالحق التابع بالمتبوع واطلق عليهما
لفظ الطائفتين وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله رب ارجعون واذا كان لفظ العام مجملا فما اريد به وقد ذكر
الجمع واريد به البعض وجب الوقف الى ان تتبين المراد وقصة ما سبق من الاية وهو قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية
ان ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد انا نجد موعدنا موسم بدر لقابل ان شئت فعال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله فلما كان
العام قابل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مر الظهران وهو موضع قالوا لله الرعب في قلبه وبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود
الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب وقد بدا لي ان لا اخرج نجدوا لم اخرج
زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشر من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي

ان الناس يجمعوا

اتوكم في دياركم وقراركم فلم يفلت منكم احد الا شريدا فتركوا ان يخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد ثم تسمه المثبط
هنا بالناس وهو نعيم وحده اما لانه من جنس الناس كما يقال فلان يركب الخيل ويلبس البرود وما له الا فرس واحد وبرد فرد لانه
حسن حال دلك لم يخل من ناس من اهل المدينة يضامونه ويصلون جناح كلامه ويثبطون مثل تثبيطه كذا في الكشاف واورد الامام
فخر الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الاشجعي من جملة الصحابة المكرمة والله اعلم بحاله ووجه القول الاخر وهو
القول باخص الخصوص ان الاخص هو الثلثة من الجماعة اي من لفظ الجمع اذا كان العام جمعا والواحد من الجنس اذا كان العام جنسا
متعينا به لان دلك القدر مرادا يقينا ثبت العموم اولا وانما الوقف فيما وراء ذلك الا ان يتبين المراد بالدليل واذا كان العدد
المذكور ثابتا بسنا وجب العمل به قال ـــــ رحمه الله ووجه قولنا والشافعي لا قوله ودلك عام كلما قول الاخر في قوله رحمه الله
ووجه قولنا والشافعي من بعدين مضاف ليستقيم اذا العطف على الضمير المجرور لا يصح الا باعاده الجار كما يقول مررت بك وبزيد وانها
غير موجودة هنا فحينئذ يكون بعديه ووجه قولنا ووجه قول الشافعي هو ان العام توجب العمل لان العموم معنى معهود بين الناس
شرعا وعرفا لاحتياج المتكلم الى حسن ارادة وان دلك لا يحصل باللفظ الخاص فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع له ودلك هو لفظ
العموم لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدا لما سبق في باب الامر ولان الله تعالى قال علم البيان من التعليم ثم لا قصور في القدرة
والعلم والخلق ولا ضيق ايضا في المواد فلا بد للعموم من لفظ يظهر ذلك به ولا تقصر ولا يقال ان التعبير عن معنى العموم يحصل
بالمجاز فكان اللفظ الموضوع له حشوا مستغنى عنه لان المجاز يخل بالمرام على ما عرف فلا يكون اللفظ الموضوع للعموم مستغنى عنه
بل لا بد له دلك الا ترى ان من اراد ان يعتق عبده كان السبيل فيه ان يقول عبدي حر اذا لم يكن من تحصيل
هذا المقصود الا به ولدلك السلطان اذا احتاج الى ركاب الجيش يقول لما خل الله اركبي ولا يقول لما زيد ويا عمرو اركب والاحتجاج
بالعموم من السلف اي الصحابة رضي الله عنهم متواتر اي منقول فقد احتلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى
عنها زوجها اذا كان حاملا فقال علي رضي الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا تربص بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وبقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود
رضي الله عنه انها تعتد بوضع الحمل لاغير وان الحمل ينسخ سائر وجوه العدد كالعدة بالحيض وبالاشهر وبابعد الاجلين
واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال انه اخر ما نزل او اي ان ما سبق من قوله
تعالى واولات الاحمال الاية نزل بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية وفي رواية انه قال لابن مسعود رضي الله
عنه من شاء باهلته اي لاعتقد ان سورة النساء القصرى اي سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة اي نزلت
بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية فصار ناسخا اي فصار قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن ناسخا بعمومه للحاصل لدى في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية
وانما قال لتلك الاية خاصا لان المعتدة على نوعين معتدة عن طلاق ومعتدة عن وفاة وقوله تعالى واولات الاحمال
سنا ولها فكان عاما من هذا الطريق والذي في سورة البقرة مخصوص بعدة الوفاة فكان خاصا من هذا الوجه وان كان
له عموم من وجه اخر وهو انه يتناول اولات الاحمال وغيرها والاية الاولى خصوص من وجه وهو انها تتناول الاولات
الاحمال لاغير ولكن انما كان النسخ بها من جهة عمومها وتاخرها وحق الحامل لاغير فان عدة الوفات في حق الحايل بالاشهر غير
منسوخة واذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الان على ما قلنا ان العام موجب مثل الخاص ولما احتلف علي وعثمان رضي الله

عنهما وتحريم الجمع بين الاختين من حيث الوطي بملك اليمين احتج علي رضي الله عنه في تحريم كل فعال احلتهما اله وهي قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما ايه وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى ووجه دلالته ذكر على الحرمة
ان الجمع لما حرم نكاحا وهو سبب منضي الى الوطي فلان حرم الجمع بينهما وطيا بملك اليمين وفيه حسنه الوطي اولى ووافقه عثمان رضي
الله عنه وهذا لانه قال عند تعارض الدليلين ارجح الموجب للحل باعتبار الاصل فان قبل الاباحه فيه اقوى من التحريم لانها ثابته
بالعباره والحرمه ثابته بالدلاله والعباره راجحه على الدلاله قلنا نعم كذلك الا ان هذه الدلاله اقوى من هذه العباره وهي
قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فان ذلك عام دخل فيه الخصوص فانه خص منه الامة المجوسيه والمشركة والمزوجة والاخت
من الرضاع واخت المنكوحه والعام الذي خص منه البعض ادنى من القياس فكيف من الدلاله وذلك عام كله
اي ما سوى ذكره من الاناث كله عام وقد احتج السلف رضي الله عنهم بعموم ذلك وبطل الوقف اذ لو كان موجب العام التوقف كما زعموا
لم يكن لاحتجاجهم به معنى فان قيل انما استفيد عموم ذلك من قرينه منضمه لذلك اللفظ او من دليل اخر من حال شاهدوه
او بيان سمعوه لا من صيغه العام قلنا ان المنقول عنهم احتجاج بعضهم على بعض بصيغه العموم لا غير وبالقول بما قيل تعطيل
المنقول والاحاله على سبب لم يعرف ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت لما البيانه فلو كان ذلك باعتبار دليل اخر لما وسعهم ترك
العمل فيه ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر ولان ما قاله فاسد لانه تقتضي ان لا تثبت الخط بما يدلول ظاهر فانه حينئذ يقال
لم لا يكون المدلول مستفادا من قرينه منضمه لا الاصل وفيه ما فيه من الفساد قال ـــــ رحمه الله ثم قال الشافعي في الباب اول لما من وجه قولنا ووجه قول الشافعي رحمه الله ان العام موجب للعمل فان هذا العدد مسوق بسنا وبنه
شرع في بيان ما انفرد به وهو ان العام عنده يوجب العمل به لا على التعين فعال ثم قال الشافعي كل عام يحتمل اراده الخصوص
من المتكلم فيمكن فيه اراده العام شبهة فذهب بها الى قول ابن عباس رضي الله عنه ما من عام الا وقد
خص منه البعض واذا كان كذلك كان العمل بالعام واجبا على احتمال ان يظهر فيه خصوص بدليل كالقياس فانه يوجب
الحكم على احتمال الغلط والمراد من قوله كل عام يحتمل اراده الخصوص بعض العمومات الاتي لا قوله تعالى ان الله بكل شئ
علم فانه لا يحتمل اراده الخصوص ولنا ان الصيغه متى وضعت لمعنى كان دلك المعنى واجبا به اي باذكر من الصيغه او ساوبل اللفظ
على سبيل الحسنه حتى يقوم الدليل على خلاف دلك المعنى الموضوع وهو المجاز وحسنه الشئ ثابته قطعا وتقنا من غير احتمال ما لم يقم
الدليل على المجاز كما في الخاص فان وجوب الحكم به بطريق القطع ما لم يقم دليل على مجازه واراده المتكلم الخصوص امر باطن لا تصلح دليلا لانا
غير مكلفين بدرك الغيب لكون ذلك خارجا عن وسعنا والتكليف حسب الوسع فلا سبيل لنا سبق من اراده الباطن عبرة اصلا
ولان دلك امر موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم ولان كل احتمال لم ينشأ عن دليل لا اعتبار له بمنزله النص المطلق فانه يوجب
الحكم قطعا وان احتمل التغيير بشرط يعلقه به او قيد يعيده لان دلك ناقل للكلام عن حسنته فما لم يظهر دليله كان حكم الكلام
ثابتا قطعا وعند ظهوره جعل ناسخا ابتداء لخطاب الشرع فانه لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به اذ لس في وسعه العمل به
قبل السماع وعند السماع ثبت الحكم في حقه ابتداء كان للخطاب نزل الآن ولهذا قلنا فيمن قال لامرته انت طالق الساعة
ان كان في علم الله تعالى ان فلانا يقدم لشهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم ابتداء لمنزله ما لو قال انت
طالق الساعة ان قدم فلان لشهر ومعلوم ان بعد قدومه قد تبين انه كان في علم الله تعالى قدومه لشهر وان المعلق كان
بشرط موجود ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف عليه الا بعد العدوم ~~وصار بعد~~ صار العدوم شرطا لوقوع الطلاق

فسع عنده ابدا بخلاف ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر ان زيدا كان في الدار يومئذ فانه يقع
الطلاق من حين التكلم بها ذلنا طريق الوقوف على الشرط حسنه فلا تقام ظهوره مقام حسنته ولكن تبين عند ظهوره ان الطلاق كان
واقعا لتعليقه بشرط موجود واما قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه مخصوص لان من الخصوص
العامه ما لا يمكن القول بتخصيصه كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ان الله لا يظلم مثقال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
واذا كان كذلك كان ثبوت الحكم به بطريق القطع اذ هو موجب العام المخصوص اتفاقا والظن لا يعارض القطع
والجواب عما احتج به اهل المقاله الاولى ومع الواقفيه ومقالتهم اولى بالنسبه الى الشرع والاحتجاج انا ندعي ان لفظ العام موجب
لما وضع له لا انه محكم لما وضع له حتى لا يحتمل غيره اصلا واذا كان كذلك فكان محتملا ان يراد بلفظ العام بعضه وذلك لا يقدح في كونه
موجبا للحكم قطعا فصح توكيد لفظ العام بما حسم باب الاحتمال ليصير لفظ العام بذلك التوكيد محكما فكان التوكيد لذلك لا للتفسير
كالخاص فانه يحتمل المجاز فتوكيد الخاص انما يكون باسقاط المجاز عن الخاص لا بما يفسر الخاص وسمعان جاءني زيد نفسه لانه يحتمل ذلك الكلام
غير مجيء زيد مجازا وهو مجيء رسوله او كتابه او خبره فاذا قال نفسه صار محكما واسقى احتمال المجاز وما قالوه من الاحتمال لا يمنع العموم
والاحاطة الا ترى ان بعد تعيين الاحاطة في العام بلفظ اجمعون او كلهم لا يسقى هذا الاحتمال من كل وجه بدليل صحة اقتران الاستثناء
به كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس الى ـــ وكقولك جاءني القوم كلهم اجمعون الا فلان وفلانا مع ان هذا لا يمنع العول
بان موجبه الاحاطة فما لنا وله فكذا هذا مطلق اللفظ وما قالوه انه ذكر العام واريد به الخاص فالجواب عنه قد تقدم ذكره قبل
هذا فما نعلناه من الكشاف وقيل الناس للعهود فلا عموم على ان العام قد استعمل بمعنى الاحاطة على وجه لا يحتمل غيره قال الله تعالى
ان الله بكل شئ عليم ان الله لا يظلم مثقال ذرة وذلك منهم عن القول بالتوقف في موجب العموم والجواب عن الخصوص ان العام
الذي لم يخص منه البعض يوجب الحكم فيما تناوله قطعا وقد بينا كل هذا بيانه وارادة الباطن وتحديد الاحتمال غير معتبر وانه
اثبات اللغة بالترجيح وانه غير جايز وان العموم احوط لانه اذا عمل به كان الخاص فيه من غير عكس فكان اولى قال رحمه الله
ما ـــــ العام اذا لحقه الخصوص لا قوله واختلف اقوال ـــ وقد اختلف العلماء
رحمهم الله في العام اذا لحقه خصوص على اربعة اقوال الاول ما قاله ابو الحسن الكرخي رحمه الله من عند نفسه لا بطريق الحكايه
عن السلف رضي الله عنهم انه لا يبقى حجة اصلا بل يجب الوقف فيه لان باقي البيان سواء كان المخصوص معلوما كاهل الذمه
فانهم خصوا عن قوله تعالى اقتلوا المشركين او قاتلوا الذين لا يومنون بالله لا قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وهم
معلومون وكالمستامن فانه خص عن قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بعلمه وان احد من المشركين استجارك
وهو معلوم او مجهولا كالربوا فانه خص عن قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول اذا الربوا في اصل اللغه نفس الفضل
ولهذا سمي النائل ربوة لفضلها على الوهاد ونفس الفضل ليس بمحرم في البيوعات لكونها شرعت للاسترباح ولم يرد نهي عن اكتساب
نفس الفضل بل وجد مثل الشارع الاذن فيه بقوله تعالى صلى الله عليه وسلم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم الحديث
فعلم ان المراد من الربوا في الآيه فضل مخصوص وانه مجهول وفسر الشارع صلى الله عليه وسلم في الاشياء الستة لكن بقي فيه جهاله
الا ترى انه قال بعضهم الحكم مقتصر على الاشياء الستة وقال بعضهم انه معلول بعلة الطعم والثمنية وقال بعضهم بالاقتيات
والادخار وقلنا نحن بالقدر والجنس وحينئذ لا يبقى العام موجبا قطعا لاحتمال كونه معللا بعلة يكون موجودة في غير الافراد
المنصوص عليها بالنص المخصوص المخصص وذلك انا تاملنا في حرمه قال الذمي والمستامن مع ان اسم المشركين واسم الذين لا يومنون

منا ولانها لما ذا حرم فوجدنا ان كفرهم غير منفص لما المحاربه فلذلك حرم قتالهم ثم وجدنا من يشاركهم وهذا المعنى من النسوان والصبيان والرهبان والعميان والمقعدين والزمنى فعلنا تحريم قتالهم ايضا لوجود العلة المذكوره فيهم فكان هؤلاء مخصوصين من الآيه بالقياس بعد ما خصل العام بالنص القطعي الذي ورد في حق الذمي والمستامن فلم يبق العام الذي خص منه البعض قطعيا وكذلك آيه الربوا فانها لما صارت مخصوصة خصوص مجهول وهو الربوا واحتمل ان يرد بيان من الشارع نفسر الربوا بشئ يتص به بعض افراد المبيع وحينئذ لا يبقى العام الذي خص منه بواسطته ذلك المفسر موجبا للحكم قطعا وان كان المخصص مجهولا وانزل ما دون ثمن المجن مخصوص من آيه السرقه وهو مجهول الثاني من الاقوال ما قاله عبد الكرخي وهو ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من الجاب الحكم قطعا وان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم وهو الاحتجاب قطعا فلا يبقى حجة اصلا الا بقدر الخصوص ولا فيما وراءه الثالث ما له بعض العلما ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من الجاب الحكم قطعا واما ان كان المخصوص مجهولا فان دليل الخصوص يسقط وبقي العام موجبا لحكمه قطعا كما كان فصار دليل الخصوص فعلى قول الكرخي رحمه الله يبطل الاستدلال بعامة العمومات اي باكثرها لما دخل عامة العمومات من الخصوص وهذا خلاف المنقول من السلف رضي الله عنهم فانهم احتجوا بالعمومات التي لحقها خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم تلحقها دلك وعلى القول الثاني لا يصح الاحتجاج بآيه السرقه وهي قوله تعالى السارق والسارقه فاقطعوا ايديهما وآيه البيع وهي قوله تعالى واحل الله البيع لان ما دون ثمن المجن مخصوص من آيه السرقه وهو مجهول فان العلماء رحمهم الله اختلفوا في مقدر ثمن المجن فقال الشافعي رحمه الله هو ربع دينار وقال مالك رحمه الله ثلثه دراهم لان القطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان الا في ثمن المجن وهو الترس واقل ما فعل فيه ثلثه دراهم فكان الاخذ به اولى لانه المتيقن وقال الشافعي رحمه الله كان قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما الثلثه ربعها واذا احتملوا في تقدير وفيما دونه ايضا وخص الربوا من آيه البيع والربوا مجهول على ما سبق تقريره وكذلك نصوص الحدود لا يصح الاحتجاج بها على القول الثاني لان مواضع الشبهه من تلك النصوص مخصوصه اذ الحدود تندرئ بالشبهات وفيما وراء هذا المخصوص نوع جهالة لان مواضع الشبهه جهالة البتة لان جميع الشبهه غير منعده بالاجماع فان الشبهة التي تؤدي الى سد باب الحدود ونسخها غير معتبره لان الحدود عرف دارية لا ناسخة كما لو زنا وجاعه دخول الحرز وحمل المتاع على البعض وخرجوا فقسموا المال عليهم فاصاب كلا منهم النصاب فاخذوا انهم يقطعون جميعا ولا يعتبر كون البعض لم يخرج المتاع من الحرز لانه لو اعتبر ذلك لادى الى سد الحدود ونسخها لان الغالب ان السراق يجتمعون على السرقه ويحملون المال على البعض ويكون البعض ردءا ودافعا عن القاصد فكانت هذه شبهة عامة وعند اعتبارها ينسد باب الحدود فعلم ان من الشبهه ما لا تعتبر فكان فيها ضرب جهاله اذ الشبهه الصالحة للمنع مجهوله وكذا في هذا المخصوص اختلاف كما اذا افترى احد السارقين واخذ الاخر فانه لا تقطع وقول من حنفه او لا رضي الله عنه لانه لو حضر الغائب ربما يدعي الشبهه وتسقط وقوله الاخر وهو قولهما اذا غيبه منع ثبوت السرقه على الغائب وبقي معدوما وحق بقوتها والعدم لا يورث شبهة فالصحيح رحمه الله من مذهبنا لا قوله حتى صحت معارضته بالقياس القول الرابع من الاقوال المذكوره هو مذهب علمائنا رحمهم الله عليهم والصحيح من مذهبهم ان العام يبقى حجة بعد الخصوص فيما وراء المخصوص حلو ما كان المخصوص او مجهولا لكن في هذا العام المخصوص نوع شبهة وهو احتمال ظهور الخصوص فيه بالتعليل

او بالنسخ فلا يكون هو موجبا قطعا وذلك اي ما مر ذكره من العام بعد الخصوص مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص وانا نقول ان الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله عليهم ما ذكرناه آنفا لان ابا حنيفه رحمه الله عليه استدل على افساد البيع بالشرط المفسد بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهو عام دخله خصوص اذ كل شرط هو في بعض العقود خارج عن هذا النص واستدل اصحابنا رحمهم الله على استحقاق الشفعه بالجوار اذا كان عن ملاصقة بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بصقبه اي بقربه وقد دخل خصوص فان الشريك في نفس المبيع او في حق المبيع احق من الجار والجار الاقرب احق من الابعد واستدل محمد رحمه الله على افساد بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وهو عام دخله خصوص فان بيع المهر جائز قبل القبض سواء كان المهر عقارا او عروضا ودلالة صحة هذا المذهب اي مذهب علمائنا رحمهم الله عليهم اجماع الصحابه رضي الله عنهم على الاحتجاج بالعموم بعد الخصوص فانه قد سبق ان عليا رضي الله عنه كان يحتج بحرم الجمع بين الاختين بملك اليمين وطيا بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وبقوله وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما ايه وحرمتهما ايه فصار التحريم اولى وقد خص من قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم العبد والاخت من الرضاعه وان عمر رضي الله عنه كان يحتج على عدم قتال مانعي الزكوه بقوله تعالى صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام خص منه اهل الذمه وان فاطمه رضي الله عنها كانت تحتج في توريثها من ابيها صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام خص منه القاتل والكافر والرقيق وامثال ذلك اكثر من ان تحصى ودلالته ان في ذلك اي في العام المخصوص شبهة اجماع السلف رضي الله عنهم على جواز التخصيص اي تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الواحد ودلك اي العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضة العام المخصوص بالقياس فجعل بالقياس في هذه الحاله ولم يترك بالعام المخصوص ولم تصح معارضة خبر الواحد بالقياس عندنا ولهذا اخذنا خبر الواحد في الوضوء عند القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك منكم قهقهة الحديث وتركنا القياس الصحيح به وصحت معارضة القياس خبر الواحد ولهذا اخذنا بموجب قوله صلى الله عليه وسلم تمضمضوا من الصوم فانما الطعم الله وسقاك في حق الناسي وتركنا موجب القياس الصحيح وهو فساد الصوم بالاكل ناسيا ولذلك القياس الصحيح وسبق الحدث والصلوه بعضهم عدم جواز البنا ثم تركناه بخبر الواحد واذا صح ان يكون القياس معارضا للعام المخصوص ولم يصح ان يكون هو معارضا لخبر الواحد دل ذلك على ان العام المخصوص ادنى رتبة من خبر الواحد ثم خبر الواحد فيه شبهة ولهذا لا يوجب العلم قطعا الذي دونه وهو العام المخصوص اولى ان يكون فيه شبهه وقد قيل اذا ابى قوله حتى صحت معارضته بالقياس المعارضة ظاهرا اما في الحقيقه فليس منهما معارضه لان القياس يلحق المنازع بالدليل المخصص وبين انه داخل في الدليل المخصص لا في العام ولا معارضه من الخاص والعام لانه تبين انه لم يكن داخلا والمعارضه انما تتحقق اذا كان داخلا قال رحمه الله اما الكرخي لما قوله لاحتمال المعلل اولى احتج الكرخي رحمه الله على صحة مذهبه بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي من افراد العام لان دليل الخصوص بمنزله الاستثنا، فانه تبين ان المخصوص لم يدخل تحت ما اريد به من جملة افراد العام كما لا سمعنا، فانه تبين ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى فلم يكن هو داخلا تحت ما اريد به من افراد المستثنى منه ولذلك لا يكون دليل الخصوص الا معارضا كالاستثنا، عند عامة العلما، رحمهم الله خلافا للامام المنصور رحمه الله فانه لا يشترط المعارضه عنده لورود دليل الخصوص كذلك بتصرف الادلة والمستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة فيما وراءه لجهالة كما ان المستثنى اذا كان مسكوتا فيه يوجب شكا فيما وراءه حتى اذا قال ما لكي احراد الاسالما

وزيحالم بحق واحد منهما وان كان المستثنى احدهما لانه مستقل فيه وثبت حكم الشكل فيهما واذا صار الباقي مجهولا لم يصلح
حجة بنفسه بل يحتاج الوقف فيصلا ان باقي البيان واذا كان دليل الخصوص معلوما احتمل ان يكون هو معلولا لان دليل
الخصوص نص قائم بنفسه اي مستبد بصيغته لا يفتقر لاصدر الكلام لمنزله سائر النصوص والاصل في سائر النصوص
التعليل اذا المراد من التعليل هو ان يكون النص محتملا لمعنى والعقل حجه من حج الله تعالى كالنص فكان الاصل
فيها الموافقة لا المناقضة لان ذلك من امارات الجهل تعالى الله عن ذلك ولهذا قال رحمه الله وهو الظاهر اي احتمال التعليل هو
الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل واذا كان كذلك ويصح تعليل دليل الخصوص ولا يؤدي بعد التعليل ان يكون
الخصوص للاي مبدا ينتدي واي العدد من البلد صار مستثنى اي مخرجا فصار منزله جهالة الخصوص وانها توجب
جهالة في البلد فلم يصلح حجة وقوله نص قائم بنفسه احترز عن الاستثنا فانه لا يحتمل التعليل بالاتفاق لكونه غير قائم
بنفسه لافتقاره لاصدر الكلام ودفع لتوهم من يتوهم ان دليل الخصوص لا يحتمل التعليل لمشابهته الاستثنا والحكم
وكذا احتج الكرخي رحمه الله بان ماهيه العموم يقضي الاستغراق والاستغراق وبعد الخصوص لا يبقى على حقيقتها فلا
تصلح حجة ووجه القول البلذان دليل الخصوص منزله الاستثنا كما سبق تقريره فاذا كان هو مجهولا فعلى ما قلنا اي
في وجهها الكرخي رحمه يعني اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في البلد كالمستثنى المجهول واذا صار الباقي مجهولا لم يصلح
حجة واذا كان الخصوص معلوما بقي العام المخصوص موجبا حكمه في الباقي لان دليل الخصوص منزله الاستثنا على ما قلنا من
انه دليل الخصوص سبق ان الخصوص لم يدخل تحت المراد كالاستثنا واذا كان كذلك فلا يؤثر دليل الخصوص فيما وراء الخصوص
لكونه غير متعرض له لان الاستثنا لاحتمال التعليل لكون المستثنى معدوما على معنى انه لم يكن مرادا من صدر الكلام والمعدوم
لا يعلل اذ التعليل شيء والعدم ليس بشيء فلا يعلل هو به فكذا دليل الخصوص لاحتمال التعليل فلا يؤثر فيما وراء الخصوص فبقي
العام في الباقي حجة موجبة قطعا كما كان قبل الخصوص قال رحمه الله ووجه القول الاخر له قوله معارض للاول اقول
وجه القول الثالث ان دليل الخصوص مستقل بنفسه لكونه كلاما مبدا تصيخه على حده سنا ول بعض ما تناوله العام
على خلاف موجبه ولهذا كان الوبر اخرج دليل الخصوص كان ناسخا وهذا دليل على استقلاله ولما كان مستقلا سقط بنفسه اذا كان
مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للمعلوم وهو العام الموجب بحكمه فبقي ما تناوله قطعا واذا كان كذلك سقط دليل
الخصوص وبقي حكم العام على ما كان خلاف الاستثنا، لانه وصف قائم بصدر الكلام من حيث انه لا يعقل انفكاك الاستثنا،
من صدر الكلام كما لا يعقل انفكاك الوصف من الموصوف من حيث انه وصف والجهالة اذا قامت بذات تصير بتلك الذات
مجهولة واذا كان كذلك اوجب جهالة في صدر الكلام فلا تكون صدر الكلام دليلا لكونه مجهولا فلا خلاف دليل معارض
للاول اي للعام الخصوص فانه قائم بنفسه معارض للاول اي للعام غير متصل بالعام اتصال الاستثنا، بصدر الكلام
ولهذا جوزنا انفكاكه عن العام صيغة وافادة فلا توجب جهالة ما لم تتصل به وهو العام لان قيام الصفة بذات لا يوجب
اتصاف ذات اخرى تلك الصفة التي لم تقم بها فيسقط دليل الخصوص لجهالته دون العام هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا
اما اذا كان معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص موجبا قطعا لا في محل الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم
فيه فلم يكن العام موجبا في محل الخصوص قال رحمه الله ودليل ما قلنا لا قوله فلم يصح ان يعارضه القياس اقول
دليل ما قال علماؤنا رحمهم الله ان العام بقي حجة بعد الخصوص هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثنا، بسبب حكمه وهو البيان

لما سبق ان دليل الخصوص سبق ان المخصوص لم يدخل تحت حكم العام المخصوص لا انه رفع حكمه بعد الثبوت كان الاستثنا، بين
المستثنى لم يدخل تحت حكم المستثنى منه الا ترى ان دليل الخصوص لا يكون الا مقارنا للعام اذ لو كان طاريا كان نسخا لا خصوصا كما ان
الاستثنا، لا يصح الا مقارنا للمستثنى منه ويشبه دليل الخصوص الناسخ بسبب صيغته لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه مبتدا
للحكم وان لم يبتدا بصيغة العام كما ان الناسخ نص قائم بنفسه منفصل عن المنسوخ واذا كان كذلك فلم يجز الحاق دليل الخصوص
بالاستثنا، او بالناسخ بعينه لانه ترجيح من غير مرجح بل وجب اعتبار دليل الخصوص في كل باب اي في نوع من المخصوص المعلوم والمجهول
منظوما من الاستثنا، والنسخ كما هو الاصل في الذي تردد بين الشيئين واخذ خطا معتبرا من كل منهما فانه يعتبر بهما كالغم لما كان ظاهرا
من وجه باطنا من وجه اعتبر بهما فاخذ خطا منهما وكذلك ههنا فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول وهو
العام المخصوص بسبب حكمه وهو البيان اذا اعتبر شبه دليل الخصوص بالاستثنا، فان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة
في المستثنى منه فسقط حكم العموم باعتبار هذا الشبه وسقط دليل الخصوص في نفسه اذا كان مجهولا اذا اعتبر شبهه بالناسخ
فان الناسخ اذا كان مجهولا لا يثبت النسخ به بل يسقط وبقي النص الاول موجبا للحكم قطعا فكذلك دليل الخصوص اذا كان مجهولا يسقط
ويبقى العام موجبا قطعا كما كان لان حكم العام قائم بصيغته واذا كان دليل الخصوص مشابها الكل واحد من الاستثنا، والنسخ
واحد الشبهين يسقط حكم العموم والاخر لا فصار دليل اعتبار العموم وابطاله مشتبها اذا العام تعتبر حكمه باعتبار
شبه دليل الخصوص بالناسخ ويسقط حكمه باعتبار شبهه بالاستثنا، ومساهمتهما اورث الشكل فلم ينطلق اي العموم بالشكل
ونقول ان العام لم يبق موجبا للعلم اعتبار الشبه دليل الخصوص بالاستثنا، المجهول وبقي موجبا للعمل اعتبار الشبه بالناسخ
عملا بالشبهين او نقول فصار دليل اعتبار دليل الخصوص واهداره مشتبها لانه ساقط لشبهه بالناسخ معتبر لشبهه بالاستثنا،
فلم ينطلق اي دليل الخصوص بالشكل ونقول يسقط من وجه حتى بقي العام موجبا للعمل باعتباره من وجه حتى لم يبق العام
موجبا للعلم بل للعمل اعمالا لكل واحد من الشبهين بالقدر الممكن فجاز رجع الضمير في قوله فلم ينطلق الى دليل العموم والى دليل
الخصوص كما قررناه لكن الاوجه والاولى انصرافه الى دليل العموم لان الكلام وقع فيه اذ قوله فلم ينطلق له بالشكل انما وقع في مقابلة
قول الكرخي رحمه الله ان العام المخصوص لا يبقى حجة اصلا فلذلك قدمناه في التحرير والتقرير وكذلك قوله فصار الدليل مختلا لدليل
العموم والخصوص كما سبق بيانه هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا وكذلك اذا كان معلوما لانه يحتمل التعليل لكونه نصا قائما
بنفسه وعلى احتمال التعليل يصير ما خرج بالتعليل من افراد العام مخصوصا ايضا من جملة العام بالتعليل كان المخصوص
بالتعليل لم يدخل تحت افراد العام لا على سبيل المعارضة للنص اي للنص العام وبهذا احترز عن الناسخ فانه يرد على سبيل
المعارضة للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام لانه لسان ان المخصوص لم يدخل في الجملة افراد العام في
حق الارادة فكذلك التعليل سان لذلك واذا كان كذلك فصير الخارج بالتعليل مخصوصا من جملة العام كانه لم يدخل لا انه
صار مخصوصا على سبيل المعارضة اولا انه دخل على سبيل المعارضة للنص العام اذ العلة فرع النص فلا تصلح ان تكون
معارضة له واذا كان كذلك وجب العمل بالتعليل لخلوه عن معارضة النص فيصير قدر ما تناوله النص العام مجهولا لانه
لا يدري اي القدر صار مخصوصا فاشبه دليل الخصوص اذا كان مجهولا واوجب خروج العام من ان يكون حجة فيما وراء
الخصوص بها لته فان قيل وينبغي ان دليل الخصوص يشبه الاستثنا، بحكمه وشبه دليل النسخ بصيغه وكل واحد
من الاستثنا، والناسخ لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص كما لا يعلل الاستثنا، والناسخ قلنا لما كان دليل

الخصوص مستبدا قائما بنفسه خرج عن ان يكون اسنسنا وكما كان لا يرد الاعتراض خرج عن ان يكون ناسخا فصار شيئا
اخر سوى ما فعلل لهذا وان لم يعلل الناسخ والمسنسن لان عدم جواز التعليل فيهما باعتبار معنى اختص بهما وهو كون المسنسن
غير قائم بنفسه او كونه معدوما والحكم والعدم لا يعلل وكون الناسخ معارضا للنص والتعليل على وجه المعارضة لا يصح و
هذا ان المانعان غير موجودين في دليل الخصوص فيعلل كسائر النصوص ومثل هذا الصنيع قول علمائنا رحمهم الله عليهم في
اثبات السببية لوقوف الصلوة ان الاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد بالتعجيل قبله فان قال قايل لا يصح اثبات
السببية بهذين الوصفين لان في الوصف الاول مشاركة في الطرف لان الاداء يختلف باختلاف الطرف حتى اوجب كراهة
الصلوة في الارض المغصوبة وفي مكان يضرب النجاسة وعند احمرار الشمس وفي الوصف الثاني مشاركة بالشرط لان
المشروط يفسد قبل وجود الشرط كالصلوة قبل الوضوء فعلم بهذا ان هذين الوصفين لا يدلان على السببية قلنا لما اجتمع
هذان الوصفان المتغايران في وقت الصلوة صار شيئا اخر سوى ما فيثبت له وصف سوى وصف الشرطية والظرفية
فانه بالوصف الاول خرج عن مشابهة الشرط اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فان الصلوة بالوضوء المنوي
كالصلوة بالوضوء المنوي وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الظرف فان الاداء لما حصل في الوقت يكون موديا فلا يصور فيه
قبل وبعد فصار شيئا اخر وهو كونه سببا لوضعه ان للظرف وصفين احدهما انه ينفصل عن المظروف والثاني انهما ان صفة المظروف
يختلف باختلاف صفة الظرف ودليل الشرط وصفان احدهما فوت الاداء عند فوت الشرط والثاني انهما فساد بتعجيل المشروط قبل وجود
الشرط فاجتمع ههنا للوقت اخذ وصفي الطرف وهو اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت واخذ وصفي الشرط وهو فساد
بتعجيل المشروط قبل وجود الشرط فاورث ذلك الاجتماع للوقت وصفا اخر سوى ما وهو السببية التي هي وجه عن كل واحد
منهما بوصف تمتاز به عن الاخر ونظير هذا ايضا ما قال ابو حنيفة رحمه الله عليه ينقسم الدين بقوي وضعيف ووسط

فلما اخذ الوسط احد وصفي القوي واحد وصفي الضعيف حصل له حكم اخر سوى ما لهما الدين القوي فهو بدل مال التجارة كثمن ثياب البذلة والمهنة وعبد الخدمة والدين الضعيف هو بدل
ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد وبدل الكتابة والسعاية ففي الدين القوي يلزم بعد قبض اربعين درهما
درهم وفي الدين الوسط يلزم بعد قبض مائتي درهم خمسة دراهم اذ الحول عنده فكان للدين القوي وصفان كونه بدل مال
وكون ذلك المال مال التجارة وللضعيف عدم دينك الوصفين جميعا فشابه الوسط القوي باعتبار انه بدل المال وشابه الضعيف
باعتبار انه ليس بمال التجارة فلذلك له حكم بين الحكمين حتى اشترط قبض النصاب اعتبارا بالضعيف ولم يشترط حولان الحول اعتبارا
بالقوي فعلما بالتسهين قوله هذا على اعتبار صيغة النص اي هذا الذي ذكرناه من احتمال دليل الخصوص المعلل اذا كان معلوما
انما هو على اعتبار صيغة النص الخاص الذي هو دليل الخصوص اما على اعتبار حكمه فلا يصح التعليل لان دليل الخصوص من حيث الحكم
شبيه بالاسنسنا لان الاسنسنا تكلم بالباقي بعد الثنيا فلم يكن صدر الكلام موجبا معلوما والمسنسن فكان المسنسن عدما لانه ليس
بمراد من صدر الكلام اولكونه معدوما بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان التعليل انما يكون لتعديه الحكم الثابت في الاصل الى الفرع
والعدم لا تصور بحدسته لكونه نفيا محضا والتعديه انما يكون للموجود وعمل لان التعليل امر وجودي فلا يرد على العدم وقيل
لان العلة لا تخلو اما ان تكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية فلا يمكن اضافة العدم اليها لان العدم سابق على و
وجودها

على وجودها ولان العدم نفي محض على ما عرف في الكلام فيستحيل اسناده الا الموثر وان كانت عدمية فكذلك لا يمكن الاضافة
اذ العدم لا سبيل للعدم فان قيل علة العدم عدم العلة قلنا ليس كذلك لان العلة صفة وجودية ومحال ان يكون العدم
موصوفا بالصفة الوجودية وكذلك المعلول صفة نقيضة فاستحال كون المعدوم معلولا الا استحالة قيام الموجود بالمعدوم
فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به واذا كان كذلك ودخل الشبهة ايضا باعتبار كون دليل الخصوص معلولها كما دخلت باعتبار
كون دليل الخصوص مجهولا تم اعتبار دليل الخصوص بالاسنسنا لا يوجب شبهة العام لانه لما لم يعلل دليل الخصوص
باعتبار شبهه بالاسنسنا من حيث الحكم بقي العام موجبا قطعا كما كان واعتباره بصيغة الناسخ يوجب الشبهة في العام
للجهالة كما سبق تقريره وقد عرف العام موجبا فلا يبطل بالاحتمال المذكور وهو احتمال دليل الخصوص المعلل بل العام
يبقى موجب السبهة بالاسنسنا ولم يبق موجبا قطعا لسبهه بالناسخ علما بالشبهين وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما
وبعض ما تناوله النص اذا حكم فيما بقي لاسغر لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل اي يرفع الحكم على طريق المعارضة للمنسوخ
لا على سبيل بيان ان المنسوخ لم يدخل تحت صيغة النص الذي صار بعضه منسوخا واذا كان عمل الناسخ على طريق المعارضة
فصير العلة اي التعليل معارضا للنص العام الذي نسخ بعضه ان صح تعليل الناسخ فانه لا يجوز اذ شرط التعليل ان لا يكون
هو معارضا للنص واذا كان كذلك لم يصح تعليل الناسخ والحق بالاحتمال التعليل اصلا فلم يسغر ما بقي من النص المنسوخ
بعضه عما كان علمه وهو كونه موجبا للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لعوله لاسغر لانه لا مناسب
المدعي لان احتمال التعليل يوجب المغير فلا يصلح دليلا لعدم المغير بل المراد ان احتمال التعليل والنسخ لا يوجب التغيير
فيما بقي لان العلة لو صحت ههنا كانت معارضة للنص العام لما اخر مما سبق تقريره فاما ههنا اي في دليل الخصوص فان التعليل
يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان الخصوص لا يدخل تحت جملة العام فلا يصير التعليل حينئذ معارضا للنص
فيصير احتمال التعليل فيه واحدا واذا ثبت ذلك الاحتمال اوجب ذلك شبهة فيما بقي فلم يخرج العام عن دلالته بالشكل
والاحتمال وصار الدليل اي العام الذي خص منه البعض مشكوكا باصله وخرج عن ان يكون قطعيا فاشبه دليل العياس اي الدليل
الذي هو العياس من حيث ان الشبهة تمكنت في اصله فاستقام ان يعارض العام المخصوص العياس لان ثبوت الحكم به فيما
وراء المخصوص مع الشكل في اصله والاحتمال خلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه سنن باصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار
غلط الراوي او مثله عن الصدق لا الكذب فكان هو اقوى من العياس فلم يصح ان يكون العياس معارضا له والـــــ
رحمه الله ونظر هذه الجملة الى قوله فصار هذا من قسم دليل النسخ اولـــــ نظر الجملة التي سبق ذكرها وهو الاسنسنا،
والناسخ ودليل الخصوص من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد وجمع بينهما ثمن واحد او الى ذكي وميت اي الى شاة
ذكية وميتة او الى خل وخمر في البيع باطل فيهما بالاتفاق لان احد المبيعين وهو الحر او الميتة او الخمر لا يدخل تحت عقد البيع اصلا
لعدم محليته للبيع فبقي الآخر وهو العبد والذكية والخل وحده حصته من الثمن ابتداء اذا قسم الثمن على المبيعين والبيع بالحصة
ابتداء لا يصح كما اذا قال بعت منك هذا العبد الآخر بحصته من الالف اذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر لان
الحصة مجهول وجهالة الثمن تمنع جواز البيع وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا اي هذا العبد بحصته
من الالف انه باطل لانه استثنى دخول المستثنى تحت العقد بواسطة الاستثناء فكان بيعا بالحصة ابتداء اذ اسمى لكل واحد
منهما ثمنا وكذلك الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وعندهما العقد جائز والعقد تسمى بعامله لان احدهما منفصل

عن الاخر في البيع ابدا او بقاء فوجود المفسد في احدهما لا يوثر في الاخر لان باشره في العقد على الاخر كما باعتبار البعضية واحدهما ليس ببيع للاخر او باعتبارهما لشئ واحد وليس كذلك كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انه لو هلك احدهما قبل القبض سقط العقد في الاخر وابو حنيفة رحمه الله عليه يقول لما جمع البائع بينهما في الايجاب شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر ليدل ان المشتري لا يملك العقد في احدهما دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد فصارت هذه الجملة اي التي ذكرت الآن نظير الاستثناء لان الاستثناء جعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى حكما وان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب

اي اخره بيان ان البيع شرط الخيار يطرد دليل الخصوص لان دليل شرط الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب دليلا يطرد دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العقد تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وهو الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فصل الابد من اعلام الثمن والمبيع اي من تعيينهما لجواز البيع اعتبارا للشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي اخره بيان ان البيع شرط الخيار يطرد دليل الخصوص لان دليل شرط الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب دليلا يطرد دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العقد تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وهو الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فصل الابد من اعلام الثمن والمبيع اي من تعيينهما لجواز البيع اعتبارا للشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب دليلا يطرد دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العقد تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وهو الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فصل الابد من اعلام الثمن والمبيع اي من تعيينهما لجواز البيع اعتبارا للشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب

اي اخره بيان ان البيع شرط الخيار يطرد دليل الخصوص لان دليل شرط الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب دليلا يطرد دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العقد تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وهو الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فصل الابد من اعلام الثمن والمبيع اي من تعيينهما لجواز البيع اعتبارا للشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب دليلا يطرد دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العقد تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وهو الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فصل الابد من اعلام الثمن والمبيع اي من تعيينهما لجواز البيع اعتبارا للشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان احد المعقودين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت العقد عقد البيع اصلا واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم واستحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي منهما لان اخر وهو الباقي منهما دخل في البيع باعتبار صفة السلامة والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه فصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بعد ما لا ابتداء اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما بعد التسليم بهلاكه وانه يجوز اذا الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة خلاف الجهالة للمقارنة ولذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم ودلائل وجوده في المدبر والمكاتب وانما امتنع حكم البيع فيهما صيانة لحقهما وهو حق الحرية لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سواء كل واحد منهما ثمنا او لم يسم ويوضحه ان بيع المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر نفذ قضاوه ولذلك المكاتب فان بعضه من نفسه جايز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد حصته بعد الابداء لما مر ولذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند علمائنا الثلثة رحمه الله عليهم لان بيع ام الولد من نفسها جايز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاوه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله عليهما وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك كله البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي ما وراءه دليلا على ما كان قبل ورود الناسخ عند ـــــ رحمه الله ونظير دليل الخصوص الذي اخر الباب اول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كاملا لكن فيه خيار الشرط وحق الحكم كان لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار دخل في الحكم دون السبب لما سياتي في موضعه ولهذا اذا اسقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبايع لم يسقط خياره لاستعقاب العتق اعتبار الحكم وعلى هذا قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي في الخيار منهما ويسمي ثمنه اي بنصله فاما اذا اجمل الثمن اي لم ينصله ولم يعين الذي في الخيار من العبدين او عين احدهما ولم يعين الاخر اي عين الذي في الخيار ولم ينصل الثمن او لم يعين الذي في الخيار وفصل الثمن فانه لم يجز البيع وعلى هذه الصور كلها دل ما ذكرناه ودليل ان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتداء في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان مثبتا ولا يتصف الصحة لكن دليل الصحة لا يدل على اسقاط دليل الفساد وقد وجد ههنا دليل وهو اعتبار جانب الحكم فينعقد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب

ـــــ الفاظ العموم

لما قوله لكل قسم بنا وله اول ـــــ لما ذكر رحمه الله ماهية العام لغة وشرعا ثم ذكر احكامه من انه بعد القطع او غيره وما اخلف فيه قبل الخصوص وبعده شرع في ذكر الالفاظ التي تحصل بها العموم فقال الفاظ العموم قسمان عام بصيغته

اى بلفظه ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما القسم الاول فهو صيغه كل جمع مسل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات ونحو ذلك اى اذا عرى عن لام التعريف وعن الاضافه كرجال ونساء ونحو ذلك بدليل قوله بعيد ذلك وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفه الى آخره وبان الاختلاف في الجمع المنكر وهذا عند علمائنا رحمهم الله عليهم ومن تابعهم كالجبائى وغيره وذهب غيرهم من الاصوليين الى ان الجمع المنكر ليس بعام احتج القائلون فيه بالعموم بوجوه الاول ان صيغه الجمع المنكر موضوعه للجمع لغة تقول رجال بلثه والف فصاعدا وكذا معناه موضوع للجمع ودلك الجمع المنكر شامل لكل ما ينطلق عليه اسم الجمع وادنى الجمع اى الجمع المنكر بلثه صح بدلك محمد رحمه الله في السير الكبير ولهذا قالوا فيمن قال لفلان على دراهم انه يلزمه ثلثه دراهم الا ان سن الكثير من ذلك فصار هذا الاسم اى اسم الجمع المنكر عاما مستاولا لاجمع ما ينطلق هو عليه كعبيد فانها عامه في الرجال المرقوقه وكنساء في الاناث غير ان البلثه اقل ما يتناوله هذا الجمع فصار هو اولى بها للتيقن ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فعلى كذا او ان تزوجت نساء ان ذلك الكلام او الجمع يقع على البلثه فصاعدا لما قلنا ان ادنى الجمع بلثه والكلمه عامه اى كلمه العموم تعم ما يتناوله صيغه العموم كالعبد فان لها اقساما نحو البلثه والاربعه وغيرهما ادعى كل واحد منها يجمع اسم عبد فتناول اسم عبد الاربعة فصاعدا كما تناوله البلثة فان قلت صح انتزاع الجمع المنكر من الجمع المعرف فانه يقال رجال من الرجال دون العكس والحد والمنتزع منه اكثر من المنتزع فكان المعرف شاملا لجميع ما ينطلق عليه دون المنكر فكان المنكر اسم الجمع وهو يوجد البلثه فلا وجه للحمل على الكل ولنا ما قدمنا بما سبق ان الجمع المنكر موضوع للجمع ومعنى الجمع ثابت في البلثه وفي كل اقسام الكل فكان شاملا للكل لشمول معناه واما اذا انتزع مومن الجمع المعرف فتد حمل على بعض موجبه علما بما ذكرناه من الدليل الوجه الثاني ان اطلاق الجمع المنكر على كل جميع فحمله على الاستغراق الجميع عمل على اجمع حقائقه فكان اولى بخلاف نحو رجل فانه لا يصح اطلاقه على الجمع الوجه الثالث ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا ببعض وانه مسف بالاتفاق واحتج من قال ان لفظ المنكر ليس بعام بالوجهين بوجهين الاول القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا صحة في كل فرد على البدل كذلك رجال صحة لكل جمع على البدل والجواب المنع من ان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان وسنده صحة اطلاق الجمع المنكر على كل الجموع بطريق الاستغراق كما يقال رجل الف فصاعدا وعدم صحة اطلاق رجل على الجمع بصفة الاستغراق الوجه الثاني انه لو قال عندي لفلان عبد صح تفسيره بما قل الجمع ولو كان للعموم لما صح تفسيره بذلك لان صيغة العموم لم توضع لاقل الجمع والجواب ان تفسيره باقل الجمع لكونه مستيقنا به اذ هو اقل ما يتناوله هذا الجمع لا لكون صيغتها العموم موضوعة له بدليل صحة وقوع هذا الجمع عاما والبلثة كما سبق بيانه قال رحمه الله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس للقوله على احتمال الكل اولى ان النوع الاول من الفاظ العموم وهو العام بصيغته ومعناه وقد يصير مجازا عن الجنس اذا دخله لام التعريف لان لام التعريف للعهد والاصل تحقيقا بان يتقدم منكر صريحا نحو جاءني رجل فقال الرجل لقاه وكقوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او تقديرا بان يتقدم منكر تقديرا كقولك لمن انطلق رجل الى موضع كذا او المنطلق ذو جد فانه تقدم منطلق تقديرا لدلالة انطلق عليه وللعهد اقسام الجموع كالبلثه والاربعه وغيرهما لكون اللام تعريفا لها حسنا او تقديرا اذ لم يوجد جمع في الجموع اولى من غيره بان يكون معروفا معهودا فانصرف البته فجعل الجمع للجنس مجازا ليستقيم تعريف اللام فيه لانه حينئذ يتناول المعهود من كل الجنس وفي الجنس معنى الجمع ايضا اذ في كل جنس نوع معنى الجمع ولا نوع معنى الجنس في الجمع اصلا ودلك لان الجنس اذا اريد به الكل يوجد فيه معنى الجمع وهو البلث فصاعدا فكان معنى الجمع في الجنس مراعى من كل وجه واذا اريد بالجنس الجمع لا يوجد فيه معنى الجنس

اصلا اذ الجنس ما يتناوله الواحد وتحتمل الكل وان ذلك غير موجود في الجمع لان الجمع لا يتناول الواحد اصلا بطريق الحقيقة عند الجمهور فلا يكون معنى الجنس على هذا التقدير موجودا في الجمع فعلم بهذا ان معنى الجنس فائت واما معنى الجمع فمراد من الجنس من كل وجه واذا كان كذلك فكان في جعل الجمع عبارة عن الجنس اذا دخل عليه لام التعريف عمل بالوصفين اى بوصف تعريف العهد اذ كل جنس معهود وبوصف الجمعيه ولو حمل الجمع على حقيقته الجمعيه بطل حكم اللام اصلا وهو العهدية فصار حمل الجمع المعرف على الجنس اولى اعتبارا للوصفين المذكورين وحينئذ يتناول الواحد وتحتمل الكل وتؤيده قوله تعالى الا ان كل النساء من بعد اى من بعد التسع فان عدم الحل هنا لا يخص جميع النساء لكون الحكم في الواحده كالحكم في الجميع وقال اصحابنا رحمهم الله عليهم فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد او كلمت الناس فامرأته طالق ان ما ذكر من الجمع المعرفه يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا ان الجمع المعرف صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على ان دلك الواحد كل الجنس لانه يراد به نفس الماهيه وهو في واحدة الا انها في الخارج تتكثر ثم لكل الماهيه بوجوده كل فرد من الافراد والاشخاص الا ترى ان الانسان والانسان لولا غير الواحد من الافراد لكان الواحد كل الجنس فان آدم صلوات الله عليه وسلامه كان وحده كل جنس الرجال في الخارج وحواء رضي الله عنها كانت وحدها كان كل جنس النساء في الخارج كما يقال كل شكل مربع اذا لم يوجد في الخارج من الاشكال الا المربع واذا كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منها فلا استطهذه الحقيقة الجنسيه وان تغير بسبب مزاحمة الكثرة فصار الواحد للجنس مثل البلثة للجمع على معنى ان الجنس يتناول الواحد فصاعدا كما ان الجمع يتناول البلثة فصاعدا وصار ما ذكرنا من الجمع المعرف مثل من حلف لا يشرب الماء حتى الحكم فانه يقع الحكم الحلف على القليل من الماء على احتمال كله ولهذا اذا نوى الكل يصح ولا حنث قط ويبر بن وصفا لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى الخاص فانه لا يبر بن وصفا فان قيل لو صار الجمع المعرف باللام جنسا صار كالفرد المعرف باللام وليس كذلك فانه يصح ان يقال جاءني الرجال كلهم ولا يصح جاءني الرجل كلهم ولنا الانسلم انه لا يصح فانه يصح والحسن في اللفظ اذا لفظ الرجل فرد حسنة وكلهم تاكيد للجمع فلذلك لم يستعمل اعتبارا للفظ لكنه حسن على اعتبار المعنى لانه عام والعبره للمعاني دون الالفاظ او نقول لفظ كلهم تاكيد لذي اجزاء يصح انفرادها حسا او حكما والرجال ذات اجزاء لفظا ومعنى بحسب الحقيقة فحسن تاكيدها بلفظ كلهم بخلاف الرجل فانه وان كان ذا اجزاء لكنه معنى لا لفظا لكونه مفرد اللفظ حقيقة فلا يحسن تاكيده بكلهم قال رحمه الله واما العام بمعناه دون صيغته فاقوله بعلامة الجماعه اولى العسم الثاني من الالفاظ العموم هو العام بحسب معناه دون لفظه وانه انواع منها ما هو فرد موضوع للجمع كرهط وقوم ونحو ذلك كطائفه وجماعه ولفظ رهط وقوم كلفظ زيد وعمرو في الافراد ومعنى ما جمع كرجال ونساء لكثير فانه اسم للجمع وعزة جمع حمار ولما كان رهط ونحوه فردا بصيغته عاما بمعناه كان اسما للثلثة فصاعدا وذكر في الصحاح الرهط ما دون العشر من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم الرجال دون النساء بخلاف الطائفه فانها اسم الواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه انها اى ان الطائفه في بعض النسخ انه اى ان ما ذكر وهو الطائفه يقع على الواحد فصاعدا وقال قتاده رحمه الله عليه في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفه من المومنين انها الواحد فصاعدا وذلك لان الطائفه نعت فرد وهو الطائف صار حسنا بعلامه الجماعه فان التاء فيها علامه الجماعه كالمعتزله والكراميه اذ الطائفه في اصلها نعت المراه الواحده من طاف يطوف كالعامه والعاقله لكنها غلبت عادة مهنا بالاجماع ومعنى ان يكون التاء علامة الجماعه فان كل جمع مونث وعلامتها التاء وقد وجدت في الطائفه فتكون للجماعه قاله الامام بدر الدين الكرخي

رحمه الله ويحتمل ان يكون المراد بعلامه الجماعه علامه الجمع فان الياجي ذكر التاكيد معنى الجمع كالمجاوزه على ما مر ثم المتصل
ولما اجتمع في الطائفه دليلان الفرديه للتنكير والجمعيه للتاء حملناها على الجنس ليكون عملا بهما اذ الاصل في تعارض الادلة
هو الجمع ولكون الطائفه تناول الواحد فصاعدا افردها المصنف رحمه الله بالذكر حيث قال وخرج بذلك مثل الطائفه ويدخل
تحت العموم والرهط لكونها منطلقا على الثلثه فصاعدا وان قيل لما كان لفظ الرهط مفردا ومعناه جمعا كالطائفه حيث اجتمعت فيها
علامه فرد وجماعه كما مر ذكره فينبغي ان تناول معنى الواحد فصاعدا كالطائفه قلنا اجتمع في لفظ الطائفه علامتا فرد وجمع ولفظ رهط
تلك فافترقا ولئن سلمنا انه اجتمع في لفظ رهط جاذبان جاذب بلفظه وجاذب بمعناه فحذب لفظه المعنى ومعنى الجماعه للجمع منهما وجعل
هو الجنس دفعا للتعارض للتناقض لو جعلناه للجنس لكان معنى الجماعه اصلا لان في الجنسيه لاحاجه لها بالجماعه كذا قال الامام
بدر الدين الكردري رحمه الله قال رحمه الله ومن ذلك كله كل من قوله ولم يوجد قول من العام بمعناه دون صيغته
كلمة من فانها تحتمل العموم لكونها عامة المعنى الا ترى انه اذا قيل من في الدار صح في جوابه فلان وفلان وفلان وتحتمل الخصوص لكونها مفردة
اللفظ ولهذا صح في جواب من قال من انت انا فلان قال الله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا الآيه ثم احتمالها العموم
انما يكون اذا وصلت بغير المجهود فاما اذا وصلت بالمجهود فانها للخصوص والاصل فيها العموم قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وقال صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ومن دخل دار ابي سفيان فهو امن قال ثابت البناني رحمه الله انما قال صلى الله عليه وسلم هذا لانه
كان عليه السلام اذا اوذي بمكة دخل دار ابي سفيان أمن ثم الخصوص انما هو بعارض قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
فانه اخبار عن قوم مجهودين استمعوا اليه عليه السلام وهم الذين جعل الله تعالى على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وكذا قوله تعالى ومنهم
من ينظر اليك اخبار عن قوم مجهودين ينظرون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الاصل وهو ان كلمة من للعموم بحسب
الاصل قال اصحابنا رحمه الله عليهم فيمن قال لعبده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء جميعا عتقوا لان كلمة من تقتضي
العموم وقد اضاف المشيئة للامن دخل تحت كلمة من بقوله من شاء وشاء وصف عام فعم كلمة من بعموم الوصف فعم العتق
ترجيحا لجانب المعنى وعمل كلمة من على تمنين الجنس وتبيينه وهذا بالاتفاق لما ان الكلمة الموضوعة للخصوص لما كانت تعم
بعموم الصفه كقوله لا اكلم رجالا كوفيا فلان يعم بها هو الموضوع للعموم من حيث المعنى بالطريق الاولى فاخذ علماؤنا رحمهم الله
عليهم فيما اذا وقعت المشيئة وغيرها من الافعال صفة للمخاطب هل يبقى كلمة من على عمومها ام لا فذهب ابو حنيفة رحمه الله عليه الى
انه يعم بالتعميم والتبعيض لانها لم تبق على عمومها وذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى انها تبقى على عمومها بيان هذا فيما اذا
قال لغيره من شئت من عبدي عتقه فاعتقه قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من تعم العبد
وكلمة من لتمنين عبده من غيرهم وهم المكاتبون والاماء كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فاجتنبوا فان من فيه
للبيان حتى وجب اجتناب الاوثان من غيرها واضافه المشيئة للمخاطب هو الخاص فيتناول كلمة من كلها وقوله تعالى فاذن
لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المراجع بمن كلمة التعميم
وكلمة السعيض فامن للتعميم ومن للتبعيض حتى قصارا مر المولى متنا ولا بعضا عاما اعتبارا للمعنى الخصوص مع العموم
من غير ترجيح احد الجانبين على الاخرى لان الترجيح يؤدي الى اعمال احدهما وانه خلاف الاصل لدى هو الاعمال واذا فصل الامر
بالاعتاق عن كل فرد واحد نظرا الى كلمة التبعيض كان ذلك عملا بها اي بكلمة التعميم والتبعيض وهذا الذي قلنا ان المقصود

ان يعتقهم الا واحدا منهم حصل به جميعه التبعيض فان قيل ان جميعه التبعيض فان قيل ان قوله عبدي جمع فتناول الثلثه
كما عرف فينبغي ان يعتق بعض الثلثه عند ابي حنيفه رحمه الله عليه والثلثه عندهما وعندنا انما تناول الجمع الثلثه لكونها متيقنا
بها ولم يدل دليل على ما وراءها ليكون معلوما عدده اما ههنا فقد دل الدليل على اراده الجمع وهو اضافه المولى العبد الى نفسه
وبالاضافه صار الجمع معلوم العدد فتعتق الجميع في المسئله الا واحدا عند ابي حنيفه رحمه الله وعندهما والمسئله الثانيه وعنده رحمه الله عليه
تعتق فيها الجميع الا واحدا على اكمل التعميم والتبعيض من غير ترجيح وانما رجحنا التعميم بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم
وقوله ترجي من تشاء منهن لما فهما من قرينه دالة على التعميم وهي قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله دلكل ادنى ان تقر اعينهن
وكذلك قوله من شاء من عبدي عتقه فهو حر يتناول البعض نظرا الى كلمة التبعيض الا انه اي ان دلك البعض موصوف
بصفة عامة وهي المشيئة فيرجح فيه جانب العموم فيسقط الخصوص اي التبعيض بذلك الوصف العام بخلاف قوله من
شئت من عبدي عتقه فان المشيئت قد اضيفت الى الخاص وهو المخاطب فبقي معنى الخصوص فيه معتبرا مع العموم عنده
فيتناول بعضا عاما فان قيل ينبغي ان يعم الكل في هذه الصوره ايضا لان محل مشيئة العتق عام وهو العبد قلنا الاعيان
والصفة جهة الفاعل لاجهة المفعول والمشيئة من قوله اعتق من عبدي من شئت عتقه خاصة باعيان
الثاني وهو المخاطب وان كانت عامة باعيان المفعول والاعيان للفاعل لانه منزله جزء الفعل والمفعول بمنزله وكذلك
الضرب ونحوه ولهذا اشار العاضي فخر الدين رحمه الله في الجامع الكبير ثم ان كل كلمة من تحتمل الخصوص لكونها وضعت بهمة
في ذوات من يعقل وعند الابهام تحتمل ان يراد بها الخصوص والوحده وان يراد بها العموم والكثرة ولهذا الوقف من في الدار
صح الجواب بكل من يعقل واحدا كان او جماعة ولا يصح الجواب عنه بالثياب والثوب ونحوهما مثال الخصوص في كلمة من ما قال محمد
بن الحسن رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله نفله وان دخل اثنان معا
فصاعدا لم يستحق واحد منهما شيئا من النفل لان الاول اسم للمفرد السابق فلما قرن لفظ الاول بكلمة من وهو تصريح
بالخصوص دل ذلك على الخصوص ودل ان كلمة من تحتمل العموم والخصوص وكلمة الاول تحكم الخصوص لانها اسم لفرد سابق لا
يشاركه غيره فلما قرن بها احتمل الحكم على الحكم فكان هذا بمنزله من قال لغلامه على الف درهم وديعة لان على الف درهم وديعة لان كلمة على تحتمل
الايجاب لكن يحتمل بكون المال وديعة عنده ويحتمل ايجاب المال في ذمته بسبب الدين وقوله وديعة تحكم في الايداع فكذلك ههنا واذا
كان كذلك فتعين بذلك جانب الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد سابق على الجماعة بالدخول ولم يوجد ذلك
قال رحمه الله وقسم اخر كله كل الا قوله وصارت للخصوص اولى قسم اخر من العام بالمعنى دون الصيغه
كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت وقال انا كل شئ خلقناه بقدر
ومعنى الافراد ان تعتبر كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل منفردا كانه لم يسم غيره وهذا معنى ثبت بكلمة كل
صلة تتوصل بها الى الاستغراق حتى لم تستعمل بمفردة خلوها عن الفائدة فلا تقال ابدا، كل جاءا ولكن يقال كل قوم جاءوا وانما
قلنا قال كانها صلة تدون من صلة لان الصلة الحسية انما من الحروف دون الاسماء وهذه الكلمة اسم حقيقة فلا تكون صلة حقيقة
وانما من مشابهة لها من حيث انها لا تستعمل بمفرده كما وقال الامام مولانا حسام الدين السغناقي رحمه الله كانها صلة اي كان
كلمة كل صلة للذي اضيف هي اليه كالنفس في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما اسميها بالصلة لان الصلة لا تستعمل بدون
الموصول كذلك كلمة كل لا تستعمل بدون ما الا اضيف هي اليه اما لفظا او تقديرا وانما ذكر هذا البيان ان المقصود هو المضاف اليه

والمضاف اليه فما ذكر من النظر نكره وذكرت ومسمى مفردا كان ليس بعده غيره خاصة فكل كل اعبر كل الاثباب موضح الاثباب
فكانت خاصة فكل كل اعبر كل مسمى مفردا كان لس بعده غيره ثم ان كلمه كل تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمه مَن الا ان كلمه كل عند العموم
تخالف كلمه مَن اذا كانت عامة والجاب الافراد فان كلمه كل توجب عموما اعبر فيه صفه الافراد كما مر وكلمه من توجب عموما لم اعتبر
فيه ذلك وانما اعبر فيه صفه الاجتماع ونظهر بفاوت ذلك في المسائل الآتيه فاذا دخلت كلمه كل على النكره اوجبت التعميم فيها اى
عموم الافراد كما اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق فان كل امراه يتزوجها تطلق على التعميم لان اصلها ان توجب التعميم فيما وُصلت
به من الاسم ولهذا لا تصح كلمه كل الا فعال الا بصله ومهما فاذا وُصلت مى بدل كل اوجب حينئذ عموم الافعال وسعتها الفعل
دون الاسم يعال كلما ضرب والفاكل رجل قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلنا لهم جلودا غيرها وقال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب
اطفاها الله وقال الشاعر كلما قلت خلا مجلسنا بعث الله تفسلا فجلس فعلى هذا اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوجها مرارا
تطلق كل مرة لان كلمة كلما تقتضي التكرار وعن الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله انه قال لفظه التكرار التي يتناطق بها النتها
وهذه الكلمه لتسع على تحقيق معنى التكرار لان التكرار العدد مرة بعد اخرى والفعل الاحتمال لكل خلاف كلمه كل فانها لتعم الاسماء
والملزم من تعم الاسماء تعم الافعال حتى لو قال كل امرة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم طلق المراة ثانيا لا تطلق خلاف
كلما تزوجت امراة فهي طالق وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا ان هذا كلما مصدرية كانه قال كل تزوج امراة يكون مني فهي طالق
فتثبت التعميم بكلمه كل كذا في شرح الجامع الصغير وقوله رحمه الله فاذا دخلت كلمه كل على النكره اوجبت التعميم احترازا عما اذا دخلت
على المعرفه فانها توجب عموم الاجزاء لكون كل الرمان ولهذا قال في المنظومه مستوعب كل المراد موجزا ولم يقل كل مراد لما انه
لم يرد به كل فرد من افراد المراد لان المرادات كثيرة وانها للسبجا معة لجميعها بل اراد انها جامعه لكل جزء من اجزاء المراد من
المسائل الخلافيه ولهذا قالوا لو اكل رمان ما كول صادق وكل الرمان ما كول كاذب لان مستورة غير ما كوله وسان ما قلنا من الفرق
بين كلمه كل وكلمه مَن فيمن قال محمد رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اوّلا فله من النفل كذا ومن دخل منكم
قال كل مَن دخل منكم هذا الحصن اوّلا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل كاملا على حاله اى انه لما قلنا ان كلمه كل توجب
الاحاطه على سبيل الافراد فاعبر كل واحد من الداخلين على حاله كانه فرد ليس معه غيره وهو اول في حق الناس الذين تخلفوا ولم
يدخلوه وسواء اول ايضا من التسع الذين دخلوا معه لانه لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان سواء اول ممن سواه فلذلك
استحق النفل كاملا لان اسم الاول ليس تحقق في كل فرد منهم وفي كلمه مَن وجب اعبار جماعتهم لانها توجب التعميم على اى وجه وجد من الاجتماع
والافراد وقد وجد بصفه الاجتماع فوجب اعتباره واعبار الجماعه تنافي الاولية اذ الاول مع الفرد السابق ولو دخلت الاحاد
فرادى على التعاقب في مسئلة كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا كان النفل للاول خاصة لانه سوا الاول من كل وجه فان الاول اسم
لفرد سابق لا يشاركه فيه غيره وهذا الوصف تحقق في السابق من كل وجه دون من دخل بعده وكلمه كل تحتمل الخصوص فسقط
عنها الاحاطه وصارت للخصوص قال رحمه الله وقسم اخر كلمه الجميع لما قوله لمعنى الكل اولا وقسم اخر من العام بمعناه
دون صيغته كلمه الجميع وانها عامه مثل كل في انها توجب الاحاطة لكن على وجه الاجتماع دون الانفراد فصارت كلمه الجميع بسبب هذا المعنى
وهو الجاب على وجه الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين وسما كلمه مَن وكلمه كل لان كلمة مَن وكلمه كل توجب التعميم من غير تعرض لصفه الاجتماع
ولا لصفه الانفراد بل على اى وجه يوجد التعميم فيها جب اعباره وكلمه كل توجب الاحاطه على وجه الافراد على ما سبق تقريره وكلمه الجميع
توجب التعميم بصفه الاجتماع ولذلك صارت كلمه الجميع مؤكدة لكلمه كل لكون كلمه كل توجب الاحاطة على جهة الافراد حسبه وتحتمل الاحاطة

على صفه الاجتماع مجازا فتؤكد بها كلمه الجميع دفعا للتفرق وبيان ذلك القسم وقول محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير جميع مَن
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا انهم يستحقون نفلا واحدا بينهم بالسوية لان كلمه الجميع للاحاطه على صفه الاجتماع
وهم سابقون بالدخول على غيرهم فيصير النفل واجبا لهم بخلاف قوله كل من دخل لان كلمه كل توجب الاحاطة على جهة الافراد فصير
كل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على سايرالناس ممن لم يدخل فيستحق كل واحد نفلا على حدة فان دخله العشرة فرادى
كان النفل للاول لان كلمه الجميع تحتمل ان تستعار لمعنى كلمه الكل لكون كل منهما للعموم ولكن بصفه غير صفه صاحبتها لما سبق
ان كلا للاحاطه بصفه الافراد وجميعا بصفه الاجتماع فانتفتا صفه العموم والاحاطه فاستقامت الاستعارة عند تعذر
الحمل على الحقيقه ودلل على انهم اذا دخلوا على صفه الانفراد لم تتحقق موجب كلمه الجميع وهو الاجتماع وقد دل الدليل على ارادة المجاز
وهو ان الحال حال التشجيع اذ المراد من هذه الكلام الترغيب والتشجيع في دخول الحصن ومعنى الشجاعه فيما اذا دخل واحدا
اشد واقوى فاستعيرت كلمه الجميع لكلمه كل لذلك فكان النفل للاول من العشرة كما كان قوله كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله
كذا فاستعار كلمه مَن لمعنى كلمه كل فيما اذا قال من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة حتى
يستحق كل واحد منهم نفلا كاملا كما استعيرت كلمه الجميع لمعنى كلمه كل حتى دخلوا فرادى لجامع معنى التعميم ولنا ان لفظ مخصوص وهو ان
كلمة من محتمله للخصوص وقد قرن بها لفظ الاول وهو محكم في الخاص السابق فكان المراد بها فردا سابقا على الحقيقه لا شاركه غيره
في الدخول فلم يجز استعارتها لكلمه كل لما سبق صفه الاولية خلاف كلمه كل والجميع فان كلا منهما موضوعه لما ذكرناه من اعتبار
معنى الافراد ومعنى الاجتماع فاول اسم الاول لمعنى يليق بموضوعها على ما ذكرناه واستعاره الجميع لمعنى الكل حتى دخلوا فرادى
تحقق ما ذكرنا ان الاول محكم في الفرد السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب الحكم اولى من جانب المحتمل وهو الجميع انه يحتمل
الخصوص فانه يجوز ان يذكر العام ويراد به الخاص فحصل مما ذكرنا ان كلمه كل للعموم على سبيل الافراد وكلمة جميع للعموم على سبيل
الاجتماع وكلمة مَن على الاطلاق قال رحمه الله وقسم اخر كلمه ما لا قوله غير معلولة اولى قسم اخر من العام بمعناه دون صيغته
كلمه ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل وصفات مَن يعقل حتى اذا قيل ما في الدار استفهام وجوابه شاة او فرس او كلب او حمار او نحو
ذلك واستفهم وجوابه رجل او امراة واذا قيل ما زيد صح في جوابه عالم او عاقل او طبيب وما سانا، كذا لكل الا ترى ان فرعون اللعين
لما قال لموسى صلوات الله عليه وما رب العالمين معتقدا ان لا موجود مستقلا سوى اجناس الاجسام اعتقاد كل جاهل
لا نظر له وقال موسى عليه السلام رب السموات والارض اظهر اللعين التعجب من جوابه وعجب من حوله من الجهلة وكانوا خمسمائة رجل عليهم
الاساورة وكانت للملوك خاصة فقال لهم الا تستمعون اى جوابه انى سالته عن حقيقته وهو يجيبني عن اوصافه ثم استهزأ موسى عليه
السلام وجنسانى بسبة الى الجنون فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وما علم الجاهل اللعين ان ما للسوال عن الحقيقة والماهية
وللسوال عن الوصف فجرى منه ما جرى ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المودي
الى العلم بحقيقة الممتازة عن حقايق الممكنات وعلى ان الله سبحانه وتعالى عما سال الجاهل اللعين ومن شان الحكيم انه اذا سمع اللغو
ان يعرض عنه ويشتغل بما هو مفيد كما قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه الايه فلذلك اعرض موسى عليه السلام عن جواب اللغو
واشتغل بما هو مفيد وهو ان الصانع جل وعلا انما يعرف باسمائه وصفاته وبالتامل في مصنوعاته وفي هذا سان مكشوف ان
اللعين اخطا في طلب الحقيقه بالسوال عن الحقيقة والماهية ويحتمل ان اللعين قد سال عما عن الوصف لكون رب العالمين عنده
مشبها كائنا من نفسه ومن مَن دعاه الله موسى عليه السلام في قوله انا رسول رب العالمين لجهله وفرط غلوته ولهذا قالت السحرة

انا رب العالمين رب موسى وهرون نسألها نتوهم من انهم عنوا رب العالمين فرعون وان ذلك السؤال من اللعين على طريق ان
جرى موسى عليه السلام في جوابه على حضر مجلس اللعين من ابتلاعه فانه اذا سأله فرعون بقوله وما رب العالمين قالوا انه لجهله
بحال موسى عليه السلام وعدم اطلاعه على علو شانه اذا كان ذلك المقام اول اجتماعه موسى عليه السلام بدليل قوله اولو جيتك
بشيء مبين قال فات به ان كنت من الصادقين فحين لم يجب موسى عليه السلام بما اجاب به اليل الهيام من تسليم الربوبية
له تحقق اللعين وعجب واستهزأ وجن واظهر الخشونة وقال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين عدولا الما التهدد عن الحجة
بعد الانقطاع كما هو عاده المعاند المجبوج ولكون كلمة ما للعموم قال اصحابنا رحمه الله عليهم ومن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق الا ان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما نظرا للاكلم العموم وهي كلمة ما قال الله
تعالى لله ما في السموات وما في الارض اي جميع ما فيهما وكذلك كلمة الذي عامة معنى لا صيغة لان لا نهما مبهمة مستعملة فيما يعقل
وما لا يعقل فكانت نظيرة لكلمة ما من حيث العموم والاحاطة حتى اذا قال لمولاه ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزله
قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ثم ان كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا الاصل تخرج قول الرجل لامرأته طلقي
نفسك من الملك ما شئت فان على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما تطلق نفسها ثلثا وعند ابي حنيفة رحمه الله تطلق نفسها واحدة او
ثنتين لما قلنا في الفصل الاول اي النوع الاول مما يحتمل العموم والخصوص وهو كلمة من فانه وقد تقدم انفا اذا قال لغيره من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه كان له ما عدا ان بعضهم الا واحدا منهم عنده على الكلمة العموم والخصوص وعندهما ان بعضهم جميعا
ويجوز ان تستعار كلمة ما لمعنى كلمة من لجامع العموم قال الله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها قال جار الله وانما اوثرت
على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والسماء والقادر العظيم الذي بناها وقد جعلت مصدرية وليس بالوجه لعوله فالهمها
وما نودي اليه من فساد النظم وقد جاءت كلامهم سبحان ما سخرك لنا اي من سخرك والضمير للمستفن وسبحان ما يسبح الرعد
بحمده اي من يسبح وتستعار كلمة من لمعنى كلمة ما قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق لانه عبارة عن الاصنام وانما استعارها لكلمة
ما لانه ذكر فعل الخلق وهو صفة من يعلم لكن الكفار لما سموها الهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم ذكرها الله تعالى على
حسب اعتقادهم كلمة من او لمشابهة كلمة ما قوله افمن يخلق كمن قوله تعالى فمنهم من مشى على بطنه الاية وقوله وهن بكلمات اشارة
الى ما سبق ذكره من الرهط والقوم والطائفة ومن وكل وجميع وما والذي فانها كلمات موضوعة لمعانيها المذكورة لا لعلوه
بعلة تقتضي تلك المعاني ولذلك لم يجز قياس الرهط على الطائفة حتى تطلق على الواحد وما فوقه كما هو حسنة الطائفة ولم يجز
قياس كلمة من على كلمة كل في مسئلة من دخل منكم هذا الحصن اولا فدخل جماعة حتى كل منهم تفلا كاملا في مسئلة كل واما ما ورد
من استعارة بعض الكلمات لبعضها فلم يكن ذلك باعتبار انها معلولة بعلة وجدت في كلمة اخرى بل باعتبار وجود
بعض اوصاف كلمة اخرى كما استعير الاسد للرجل الشجاع لوجود بعض صفة الاسد وهي الشجاعة في الرجل الشجاع لا ان
الاسد انما سمي اسدا لانه شجاع بخلاف المسلمين والكافرين ونحوهما من الكلمات المنشئة فانها موضوعة لمعانيها باعتبار علمها
وهي الاسلام والكفر ونحوهما قال رحمه الله وقسم اخر النكرة لا قوله فهذا من دلائل العموم اولـــــ قسم اخر من العام
بالمعنى دون صيغة النكرة اذا اتصل بها ما يدل على العموم لان النكرة تحتمل العموم اذا اتصل بها دليل العموم كما قلنا في كلمة كل
انها توجب العموم اذا دخلت على النكرة ودلائل عموم النكرة انواع منها ان النكرة في موضع النفي نحو لان النفي دليل العموم
قال الله تعالى فلا تدع مع الله احدا وقال ما رأيت رجلا اليوم وفيهم من دلك بنفي جنس الرجال على العموم ودلك العموم

ليس لمعنى في صيغة الاسم النكرة كلها وصيغة الجمع بل لضرورة الكلام ومقتضاه ودلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت
مجيء رجل واحد على سبيل التنكير ومن ضرورة نفي جملة الرجال ليصح عدم اي نفي مجيء رجل واحد ولذلك اذا قلت ما رأيت
رجلا واحدا كان من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال فانه يعد رؤية رجل واحد لو قال ما رأيت اليوم رجلا
كان كاذبا بخلاف الاثبات فان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة ولذا ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد
اثبات رؤية غيره فلهذا كان النكرة في الاثبات تخص مثل هذا اذا كانت النكرة غير مصدر فيحتمل العموم في الاثبات
حتى وصفت هي بالكثرة في قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولذلك لو قال لرجل لامرأته انت
طالق طلاقا ونوى به الثلث لصح لقوله النكرة في الاثبات تخص انما موضوعة لافراد المسمى بما في الاجزاء فخلاف ذلك ان النكرة
في النفي ينفي باسقاط جزء واحد وفي الاثبات لا بد من جميع الاجزاء حتى يستقيم الاثبات قال ـــ رحمه الله وضرب آخر لما
قوله ان طالق الطلاق اقول ـــ نوع اخر من دلائل عموم النكرة اذا دخل لام التعريف في نكرة الجنس هي بعينها المعرف
الذي بمعنى العهد بعد دخول اللام ودلك اذا لم يكن في جنسها معهود معين اذ لو كان في جنسها معهود لكن لم يكن اللام دليلا
على العموم لوجود ما ينافيه وهو العهد ونظير ما نحن فيه قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى ان قال الا الذين
وهو جنس الانسان لفي خسران من تجاراتهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات لانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وسعدوا
ومن عداهم تجروا بخلاف تجارتهم فوقعوا في الخسارات والشقاوات وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله والزانية
والزاني لان دخل اللام على النكرة نكرة ليس في جنسها معهود معين فاوجب العموم والاستغراق ومثاله قول علمائنا رحمهم الله
عليهم فيمن قال لمرأته التي تزوجها طالق انه تطلق كل امرأة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد لجنسا او تقديرا ـ
اما الاول فهو ان يذكر شيئا على وجه التنكير ثم تعاود ذلك الشيء على وجه التعريف فيكون ذلك الشيء الذي ذكر منكرا معهودا
وذلك نحو قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي الرسول المذكور فيكون المذكور الثاني هو
المذكور الاول لسقوط حرف التعريف فائدته واما الثاني فنحو قولك انطلق زيد الى الدار والمنطلق ذو جد فانه وان لم يتقدم
منطلق لفظا لكنه تقدم تقديرا لدلالة انطلق عليه ومثاله من الفروع قول علمائنا رحمهم الله عليهم فيمن اقر بالف مقيد
بصفة ثم اقر بالف كذلك ان المذكور الثاني هو المذكور الاول حتى يلزمه الف واحدة واذا كان كل واحدة من الالفين
نكرة اي غير مقيدة بصفة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رحمه الله عليه حتى يلزمه الفان الا ان تتحد المجلس فصير
اتحاد المجلس دليلا على معنى العهد فيكون الثاني هو الاول حتى يلزمه الف وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني
على الاول فيلزمه الف واحدة وان اختلف المجلس اذ العادة دالة على معنى العهد وهذا الذي ذكرناه من دلالة العادة
معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر
اعيد معرفة والمعرف باللام اذا اعيد كذلك كان الثاني عين الاول كما تقول جاءني الرجل الذي تعرفه واخبرني الرجل الكذا اي
الرجل المذكور واليسر اعيد نكرة ودلك دليل على ان النكرة اذا كررت بلفظ التنكير كان ما ذكرنا انا غير ما ذكرنا اولا كما تقول جاءني
رجل فاخبرني بكذا وجاءني رجل فقال لي كذا وهذا لان النكرة تتناول واحدا من الجماعة من غير عين فلو انصرفت النكرة الثانية
الى الاول لتعين بنوع من التعين فلا تكون نكرة مطلقة وانه خلاف اصلها واذا لم تنصرف الثانية الى الاول تكون من غير
الاول وذكره الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا خلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كان نوافه فهو هذا ان

حمله حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا واما ان تكون للجنس الذي يجعل كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فنكر مستاول لبعض الجنس
فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال ثم ان المصنف سقى الله ثراه تردد
في صحة نقل ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وهو ان يغلب عسر واحد يسرين فقال ان صحت هذه الحكاية عنه وفقه نظر عندنا
اي سواء ما يتاول وصحته ووجه النظر ان ما ذكر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول وان المعرفة اذا
اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انما يستقيم اذا كان مناط كل من الحكمين مستقلا بفائدة على جهة الاصالة
والانفراد كما لو قال جاءني رجل وكلمت رجلا اما لو قال جاءني رجل وجاءني رجل فهو تكرار للاول وكلام واحد وما نحن بصدده
كلام واحد كرر للتاكيد او يحتمل ذلك كقوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى وقوله ويل للمكذبين وسوره واحدة
غير مرة لتاكيد ما هو المقصود من الكلام وتقريره والاذهان وتوبيخ ذلك ما ذكر جار الله والكشاف فان قلت ما معنى
قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وقد روي مرفوعا انه خرج صلى الله عليه وسلم ذات يوم
وهو يضحك وهو يقول لن يغلب عسر يسرين فلت هذا عمل على الظاهر وبناء على قوة الرجاء وان هو عد الله الحمل الاعلا او في ما يحمله
اللفظ وابلغه والقول فيه انه يحتمل ان يكون الجملة الثانية مكررا للاولى كما كرر قوله تعالى ويل للمكذبين لتقرير معناها في النفوس
وتمكينها في القلوب وكما يكرر المفردة قولك جاءني زيد زيد وان تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة والثانية
عدة مستانفا، نفية بان العسر متبوع بيسر وقيل وجه النظر ان ما ذكر غير مطرد ولا منعكس لما الاول ففي صوره اعاده
المعرفة معرفة والثانية غير الاولى ودلك قوله تعالى انا انزلنا اليكم الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان المراد
من الكتاب الماني هو الذي انزل على من قبلنا ومن الاول القران فهما غيران مع اعادة المعرفة معرفة واما الماني ففي صورة
اعاده النكرة نكرة ودلك قوله تعالى الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة فالضعف الثاني عين الضعف الاول
مع ان كلا منهما نكرة وكذلك قوله تعالى وهو الذي في السماء الله وفي الارض الله واذا تعذر معنى العهد في لام التعريف تحمل
المعرف على الجنس مجازا لكون اللام تعريفا للجنس وعند العموم كقولك فلان يحب الدنيا اي جنس الدنانير اذ ليس في هذا
الكلام عين معهودة من الدنانير ليعود اللام اليها وصرفه لا ما دون الجنس غير مستقيم لان بعض الجموع ليس اولى من
البعض فكان مجملا وكل الجنس محلوم فيجب الصرف اليه وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامراته انت الطلاق او انت طالق الطلاق
ان قوله الطلاق يحتمل عموم الطلاق حتى اذا نوى الثلث يقع لكن بدون النية يتناول الواحدة لانها ادنى الجنس وهو متيقن به
وعلى هذا اذا وكل وكيلا بشرى الثياب فانه يصح التوكيل بدون بيان الجنس لان عند ذكر اللام يصير الجمع الجنس فيتناول
الادنى بخلاف ما لو قال اشتر ثوبا او ثوبا فانه لا يصح التوكيل لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل قال رحمه الله وضرب اخر من دلايل
العموم الى قوله لاظهار الجلاده اولـــ نوع اخر من دلايل العموم وصف عام يلحق بالنكرة كقول والله لا اكلم غلاما احدا الا
رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا امراة كوفية ان المستثنى فيهما عام لعموم وصفه وهو كونه كوفيا والنكرة تحتمل ذلك اي الاتصاف
اي بالعموم وان كانت في موضع الاثبات لانها تخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لاتصاف الوصف اي تمكن الجنس واقل
لا شك ان النكرة اذا كانت موصوفة كانت اخص مما اذا لم تكن موصوفة الا ترى ان قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة اخص
من قوله فتحرير رقبة لان تلك مقيدة وهذه مطلقة ولا يشكل احد في اخصية المقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت
جاءني رجل من قومك جاءني رجل عالم حتى ان المطلق عند الشافعي رحمه الله عام وعندنا ان لم يكن عاما فهو يحتمل

الاوصاف والمقيد لا فلا بد من تاويل قول المشايخ رحمهم الله ان النكرة اذا وصف بصفة عامة بتعم وبتاتي ان قولهم دلك محمول
على ما اذا كانت النكرة الموصوفة مستثنى من النفي فان دلك مخصوص بدليل ما اورد من النظائر والكتاب من دلك القبيل
ولنا النص كدلك اذ قولهم تحقق المستثنى وغير المستثنى بدليل ما ذكره الكتاب يعضد هذا بقوله وقال محمد رحمه الله اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون لا قوله لكنها متى وصف بصفة عامة عمت لعمومها كسائر النكرات الا ترى انه كذلك عم هذا التعليل
والنكرات اجمع واما قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة فانما كان خاصا مع عموم الصفة لعدم احتمال العموم بوجه اصلا وان كان فيه
دلالة العموم اذ ليس في وسعه اعتاق جميع الرقاب المومنات اما لعدم الملك او الجمع او لعدم التصور فكان من قبيل ما قيل ان
صيغة العموم اذا اضيف الى المحل لا يبقى للعموم مرادا بها اخص الخصوص الذي دل عليه الكلام كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة الآية فلذلك لم يكتف ههنا باعتاق رقبة واحدة مومنة اذ لا اخص منها الا ترى انه لو قيل في هذا الموضع
فتحرير الرقبة بالالف واللام لما كان عليه الا اعتاق رقبة واحدة على ما ذكرنا ان اجراء العموم على عمومه لا يتحقق فكان المراد بها
اخص الخصوص وهو الرقبة الواحدة ولذا لو قال لامراتين له والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى فيه عام لعموم
وصفه وهو قولنا اقربكما فيه فانه وصف لقوله يوما كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الجزي فيه والنكرة تحتمل الاتصاف بالعموم لشيوعها في جنسها بخلاف ما لو قال والله لا اقربكما الا يوما فان المستثنى يوم واحد لا غير وكذا اذا قال الا يوما
والا في يوم بخلاف الاول فان المستثنى فيه عام فلم يكن موليا هذا الكلام ابدا ويمكن ان نقربها ابدا وكل يوم ياتي فلا يلزمه
شيء ومن هذا النوع وهو عموم النكرة اذا وصفت بصفة عامة كلما اي فانها نكرة يراد بها جزء اي فرد ما تضاف الى ما بعده
كقولك اي الرجال اتاك وايه دار تريدها وانما المراد الفرد باجماع اهل اللغة قال الله تعالى وايانا كم ما تتنى يعوثها فان المراد من
المخاطبين بدليل ما تتنى ولم تقل ما تتونني ويقال اي الرجال اتاك ولم يقل اتوك وقال محمد بن الحسن رحمه الله اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه انهم يعتقون ولم يقل رحمه ضربوك اذا المراد هو الفرد من العبيد ولم يثب بهذا ان كلما اي كل فرد فتى وصفت بما
صفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات وموضح الاثبات فان قيل لا نسلم هذا دليلا على ان كلما اي فرد لان
كلما من عامة بالاتفاق ومع ذلك قد اسند الفعل الى ضميرها كما يسند الى ضمير الاسم المفرد كقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها نظرا الى اللفظ انعقادا باجماع اهل اللغة على ما ذكرنا من الاستعمال مؤيدا لذلك ولان صيغة العموم استعملت
ايضا في كلما من كلما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ولم يستعمل مثل ذلك في كلما اي فثبت بهذا عموم كلما من كلما وقوله تعالى
ولما ثبت عمومها ثبت احتمال خصوصها ايضا نظرا الى اللفظ واذا قال اي عبيدي ضربك فعبد وصف كلما اي بفعل الضرب وانه
وصف عام فصارت كلما اي عامة بعموم وصفها فيعتقون جميعا اذا ضربوه وانما تتم اي بوصف الضرب لانه اذا وصفها بالضرب فعبد من بجنس الضرب الضاربين عن غيرهم بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم على التوالي عتق الاول
لانه لا مزاحم له ولم يعتق بعده لكل احد ولو ضربهم معا لم يعتق الا واحد منهم لانه قطع الوصف عن كلما اي حيث اضاف الضرب
الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي فبقيت تلك النكرة غير موصوفة فلا تتناول من الا واحدا منهم والخياط الموصلان
الاجمال منه ونظير ذلك قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فان المراد منه الجميع لان النكرة اتصف بحسن العمل وهو صفة
عامة وقوله تعالى وتقدس اي الفريقين احق بالامن فان المراد احدهما بدليل قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان
قيل ان الضمير في ضربته راجع الى اي فصيرها عامة بعموم وصفها وهو المضروبية كما في قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما

فهو دليل لان المضروبه صفه قائمه بالعبد فعم بعموم المضروبيه كالضاربيه فلنا عموم المضروبه ثابت بطريق الاقتضا اليصح الضرب ولا وجود للاقتضا فما وراء المقتضى و ثبوت الحريه وراءه فلا يظهر في حقه فلا يحتج الى هذا اشار الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع وهذا لانه لم يذكر المضروب صريحا بل قال ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان ثبوت المضروبيه مقتضى فلا تعم ولان الضرب صفه المخاطب حتى اتصل به فيستحيل ان يكون صفه للمضروب وهو اى لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين وانما المتصل بالمضروب اثر الضرب وهو الالم لا الضرب فلم تتصف اى بايجعه وهو الضرب وكذا المفعوليه زايده على اصل الفعل فكانت بمنزله امر عارض له والعموم لما ثبت ضرورة خلاف قوله لا اقربكما اليوما اقربكما فيه لان المسمى عام بعموم وصفه وهو وجود القربان في ذلك اليوم واليوم ههنا ظرف وهو احد المفاعيل فحصل العموم بعموم صفه الحج المفعول لما ان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فكون اليوم عاما انما اتصل به من الوصف العام وهو القربان كذا ذكر المصنف رحمه الله في شرح الجامع و عن هذا يظهر صحه حمل اهل السنه والجماعه رضي الله عنهم قوله صلى الله عليه وسلم القدريه مجوس هذه الامه على القائلين بان القضاء والقدر منا لا من الله تعالى ومن المحال له لان قيام الصفه لما كان بالفاعل لا بالمفعول ومن الجائز ان نفسهم فاعلي القدر كانوا من الاولى بالاستحقاق وصف القدريه واما اهل السنه فانهم ينفون القدر عن انفسهم بل يضيفون فعله الله تعالى فكيف يستقيم قيام صفه القدريه بهم واذا قال لعبده ايكم حمل هذه الخشبه فهو حر ومن ثم يلزمه لاحلها واحد فحملوها عتقوا جميعا وان كان كل واحد منهم حمل بعضا لان المقصود ههنا ان تصير الخشبه محمولة له لا موضع حاجته وهذا انما حصل بفعل الحمل الصادر منهم جميعا لا من كل واحد منهم على الانفراد والعبد انما حث على ما تحقق منهم دون ما لا تحقق وان كانت الخشبه خشبة تحملها كل واحد منهم منفردا فحملوها فرادا عتقوا واذا اجتمعوا على الحمل لم يعتق واحد منهم مع ان النكره وصفت بصفه عامه وهي الحمل لان المراد بذلك الكلام فيما تحقق حمل افراد كل واحد من العبدة العاده لاظهار الجلادة والجراءة واذا كان كذلك فقد وصفت النكره محل الخشبه لا بطلق الحمل فاذا حملوها لم يتصف واحد منهم بحمل الخشبه بل بحمل بعضها وبوجود الشرط لا ينزل شئ من الجزاء وهو العتق حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعا لان كلا منهم قد حمل الخشبه والنكره يتم وصفها فان فعل الاراده امر باطن واللفظ المذكور ظاهر فحب ان يحمل بالظاهر قلنا الامر الباطن لما صار مستحقا لمعتاد اصار بمنزله الظاهر فاذا كان افراد كل واحد منهم بالحمل معتادا لم يبق مطلقا بل صار مقيدا قال رحمه الله فاما النكره المفرده لما قوله فاما ان تكون مخصوصا فلا اولـــــ النكره انما تفيد العموم اذا اتصل بها دليل العموم كما سبق ذكره على التفصيل واما النكره التي افردت عن دليل من دلايل العموم و موضع الاثبات فانها تخص عند علمائنا رحمه الله عليهم فلا يتناول الا فردا واحدا الا انها مطلقة عما تقيدها فتحتمل التخصص و قال الشافعي رحمه الله انها توجب العموم كالنكره التي تتصل بها دليل العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبه مومنه ان الرقبه عامه تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والذكر والانثى والكافرة والمومنة والصحيحة والزمنه لان الرقبه لا بد لها من وصف وانها تدل عليه فكان وصفها مذكورا دلالة فصارت عامة بعموم وصفها بمنزله اللفظ المدلوله بمنزله الاوصاف الموجوده وقد خص من الرقبه الزمنه بالاجماع فجاز تخصيص الكافره منها بالقياس على كفاره القتل والشافعي رحمه الله وان لم يكن محتاجا الى تخصيص العام الا بالدليل القاطع ليصح تخصيصه بالقياس فانا نحتاج عنده الى تخصيص العام ابتداء بالقياس لكنه ذكر دلائل على ما في مذهبنا وفي نحن هذه رقبه مطلقه عن التقييد بالوصف لانها عامه لانها فرد صيغة لكونها وضعت لفرد من افراد الجنس يقال رقبه من الرقاب وليست

بالمحلات بالالف واللام والجمع صيغه ولا من المبهمات في شئ ولم تتصف بصفه عامه ولم تذكر في موضع النفي فلم تتصل بها كلمة كل ونحوها والعام ما كان موضوعا بواحد من اصداد هذه الاشياء فكان فكانا على اطرافه نقض وكذا فرد معنا لانها لو كانت عامة معنى لوجب فيها احكام العموم ولم يثبت الاترى ان من قال لله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا عتاق رقبه واحدة ولو كانت عامة لوجب عليه اعتاق ثنتين لما ان ادنى الجمع عنده اثنان ولانها لو كانت عامة لاحتملت التخصيص دون التقييد لكنها تحتمل التقييد بالوصف فخرج رقبه مومنه فعلم انها ليست بعامة اذا التقييد مع التخصيص على اطراف نقض فان التخصيص يبين ان بعض افراد العام ليس بمراد من العام فكان الباقي معمولا والمقيد مراد بنفسه ولم يبق لصدر الكلام حكم البته فكان المراد من التقييد الثلاث ومن التخصيص الاول ولان التقييد مفرد والتخصيص جمله ولان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه كصفه الايمان والرقبه والتخصيص نصرف فيما تناوله العام السابق ولان التقييد زياده معنى والتخصيص اخراج بعض الافراد من العام وهذه فروق بين التخصيص والتقييد وقد فهم مما سبق الفرق بين المطلق والعام وبين التخصيص والتقييد من اسم المبهمات لترتب الاحكام عليها وما ذاتب ذلك فلا تتناول الرقبه الا فردا واحدا على احتمال وصف كالهندي مثلا دون وصف كالسندي والمطلق يحتمل التقييد كما مر والتقييد مانع من العمل بالمطلق لا مقيده زياده والزياده نسخ ورفع لحكم الاطلاق فصار قياس الشافعي رحمه الله الكافره على الزمنه نسخا لاطلاق الرقبه بتقييدها بوصف الايمان ونسخ النص بالقياس لا يجوز وقوله رحمه الله وقد جعل وجوب التحرير جزاء الى آخره جواب عما يقال تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث دليل على كون رقبه عامة والا لما تكررت وتقرير الجواب انه قد جعل وجوب تحرير الرقبه جزاء لامر وهو الحنث فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير الذي هو جزاء فتكرر وجوب التحرير مطلقا بتكرر ذلك الامر الذي هو سبب للجزاء لا بكون رقبه عامة وكذا قوله وصار مقيدا بالملك الى آخره جواب عما يقال لو كان تقييد المطلق نسخا لما قيدة الرقبه بكونها مملوكة فاجاب بان ذلك لا يعضد التحرير الملك فلم يكن ذلك زيادة على المطلق حتى يلزم النسخ كما قيل والاولى ان يكون جوابا عما يقال ان الرقبه الموصوفه بكونها مملوكه يجوز تحريرها لا غير وذلك دليل على كون الرقبه عامة والملك تخصيص لها اذ لو لم تكن عامه لما خصصت به فاجاب بقوله وصار الى ما ذكر وهو رقبه مقيدا بالملك الذي مختصا به لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يصح الا في الملك فصار الاختصاص بالملك على دلك الاعتبار مختصا لا خصوص الرقبه حتى يستلزم ذلك كونها عامة واما الزمنة فانا لا نجوز تحريرها لان الرقبه لم تبق اسما للبنيه على جهة الاطلاق فوقعت على الكامل من اسم الرقبه الذي هو موجود مطلق اذا الاطلاق يقتضي الكمال فلم يتناول هذا الاسم ما هو ناقص من وجه وهو الزمنه فانها قائمه من وجه نظرا الى الذات هالكة من وجه نظرا الى الاوصاف والذات واذا لم يتناولها الا تكون هي مخصوصة منها اذ التخصيص لا يتحقق الا بعد التناول وعدم الاراده وكذلك التحرير منصوص عليه على جهة الاطلاق وانه لا يخلص في الذي هو ناقص من وجه فلم يدخل العبد الزمن تحت مطلق اسم رقبه فاما ان يكون موجودا منها فلا يستقيم وكذا لا يجوز تحرير المدبر وام الولد لان الاعتاق فيهما من وجه بعجيل لما صار مستحقا لهما فلا تكون اعتاقا كاملا واما جواز التحرير فما ذكره الخصم من الصغير والكبير وغيرهما فلاطلاق اسم الرقبه كما سبق بيانها والـــــ رحمه الله وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان لما قوله كما في الثلثه اولـــــ لما بين المصنف نور الله ضريحه الغاط العموم واقسامها شرع في بيان ما ينتهي اليه الخصوص فقال وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان اى صار الشان ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الاول ما هو فرد بصيغه او فرد بمعناه دون صيغته لكنه الحق بما هو فرد بصيغته والثاني هو ما كان جمعا صيغة ومعنى اما ما هو فرد بصيغة فمثل

الرجل والمراة والانسان ان الخصوص فيه يصح لما ان سمي واحدا واما هو فرد معناه الحق بالفرد صيغة فمثل قول الرجل
لا تزوج النساء ولا اشتري العبد ان الخصوص فيه يصح لما ان سمي واحدا واما النوع الثاني وهو ما كان جمعا صيغة ومعنى
فكقوله ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا ان الخصوص فيه يصح لما ان سمي ثلثة والطائفة لحق الخصوص
للواحد بخلاف الرهط والقوم فانها تحتملان الخصوص الى الثلثة وانما قلنا ان ما كان جمعا صيغة ومعنى تحتمل الخصوص الى الثلثة
لان ادنى الجمع بلا نص عليه محمد بن الحسن رحمه في السير الكبير وعلى ذلك عامة مسايل اصحابنا رحمهم الله عليهم منها ان من قال
لفلان على دراهم يلزمه ثلثة دراهم ولا يصدق فيما دونها ومنها ان المراة اذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم
فاذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلثة دراهم لان ادنى الجمع متيقن به والزايد مشكوك فلا يجب الا المتيقن به وقد ظن بعض
اصحابنا رحمهم الله ان ادنى الجمع عند ابي يوسف رحمه اثنان على قياس مسئلة الجمعة فان الاثنين فيها جماعة
عنده وليس كذلك فان ادنى الجمع عنده اثنا عشر ثلثة ولهذا قال في المنظومة في بابه واثنان في الجمعة جمع وكانا مقدمة بالجماعة
بالجمعة لا مطلقا عنها لكنه جعل الامام في الجمعة من جملة الجمع الذي تتادى بهم الجمعة قياسا على سائر الصلوات فان الامام
فيها من الجماعة ولهذا سقط الامام اذا كان خلفه رجلان فصاعدا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهم الشرط في الجمعة
الجماعة والامام جميعا فلا تكون الامام محسوبا من الجماعة فتشترط ثلثة سوى الامام والامام في سائر الصلوات ليس
بشرط لادايها فيمكن ان جعل الامام من جملة الجماعة وقال بعض اصحابنا رحمهم اصحاب الشافعي رحمه الله ان ادنى الجمع اثنان لما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس حتى ان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى اي الاثنين بالاجماع
حتى ان ميراث البنين وما فوقهما هو الثلثان ولو اوصى لاقربايه فلان بنا ولي اثنين فصاعدا ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة
يقال نحن فعلنا في الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع واراد به المثنى ولا خلاف ان الامام تقدم اذا كان خلفه
اثنان ومن شرط الجماعة عدم الامام عليها ولو لم يكن الاثنان جمعا لما تقدم عليهما الامام كما لا يقدم على الواحد ولان الجمع ماخوذ
من الاجتماع وفي الاثنين اجتماع كما في الثلثة فكان الاثنان جمعا حقيقة بهذه الوجوه والى ـــــ رحمه الله ولنا قول النبي صلى الله
عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب لا قوله في الايلاء الاعزاب اولى ـــــ الدليل على ما ذهب
اليه علمائنا رحمهم الله عليهم وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان الحديث ولو كان الاثنان جمعا
حقيقة لما اقامهما مقام الواحد في كونهما شيطانين الثاني استدلال ابن عباس رضي الله عنه وهو ما روى انه قال لعثمان رضي الله
عنه حين رد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فلو لا ان الاثنين مستتبعان للسان ان
الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما
لم ينكر عليه وعلى التاويل وهما من اهل اللغة دل ذلك على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة الثالث من قبل الاجماع وهو ان
اجماع اهل اللغة منعقد على ان الكلام بلا قسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة
غير مختلفة والوصل ان بنية مختلفة وكذلك الجمع وليس للمثنى الا مثال واحد وله علامات على الخصوص وهي الالف او الياء
المفتوح ما قبلها مع النون المكسورة وما وضعوا للمثنى الا لنظائر على حدة دل ذلك على ان المثنى ليس بجمع اذ لو كان

جمعا لادى الى التكرار وايضا فان التقسيم على ذلك الاقسام دليل على ان كل واحد منها مخالف للاخر كما بين الانسان قسما ذكر
وانثى فان الذكر مخالف الانثى من غير شك الرابع ان الفقهاء رحمهم الله اجمعوا على ان الامام تقدم على الواحد ولو كان الاثنان
جمعا لعدم تقدمه على الواحد اذ الامام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند الخصم ومع ذلك لا يعدم الامام علم ان المثنى
ليس بجمع وانما هو قسم منفرد عنه الخامس من قبل المعقول وهو ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اي جنسه عارض الفرد ان
على التساوي اذا الفرد الاول يجذب الثاني الى جنسه ويجعله فردا كما هو صفته والفرد الثاني يجذب الاول الى جنسه ويجعله
جمعا فتعارض الشبهان فلم تثبت الاحادية ولم يحصل الاجتماع حتى لم يرتفع الاتحاد وبقي قسما اخر بين القسمين
وهو المثنى لانه ليس الوحد والجمع وهو منزلة بين المنزلتين فصار قسما ثالثا اولان المعارض متى وقع بين الدليلين وثمة حالة
متوسطة وجب العمل بثبوتها اعمالا للدليلين كمعتق البعض حكم المكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله عليه واما الثلثة فانها
يعارض فيها كل فرد اثنان فسقط معنى الاحادية اصلا ترجيحا لجانب الاجتماع السادس ان الثلثة جعلت غاية الشرع حد الغاية
الاعداد اي غاية اظهارها والاخبار بها كما في قصة موسى عليه السلام مع معلمه حتى جعل السوال الثالث نهاية في ترك المواخذة
وكما في قصة زكريا عليه السلام حتى قال له تعالى آيتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا بعد ما قال عليه السلام رب اجعل لي
اية وكما في مدة السفر ومدة مسح المسافر ومدة خيار الشرط وغير ذلك ولو كان الاثنان جمعا لكان موجبا للابلاغ السابع ان الزايد على
اثنين سوى السابق الى الفهم عند اطلاق اسم الجمع والسبق الى الفهم دليل الحقيقة قال رحمه الله فاما الحديث فمحمول على المواريث لما قلنا
كذا اولـــ لما فرغ رحمه الله من ذكر الادلة شرع في الجواب عما تمسك به الخصم فقال فاما الحديث اي قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما
جماعة فمحمول على المواريث والوصايا فان الثنتين من البنات والاخوات في استحقاق الثلثين بطريق الارث كالجماعة منهن في استحقاق
ذلك ويصرف الجمع في الوصايا الى الاثنين لما ان اذا اوصى للفقراء او المساكين او الامهات او اولاده ومن له ثلث فلهن ثلثة اسهم
ولكل فريق سهم عند محمد رحمه الله لذلك او هو محمول على سنة تقدم الامام والجماعة فانه سقط على المثنى كما سقط على الثلث او على
ان الاثنين جماعة في حق الفضيلة لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الخمسة الشرعية لا لبيان الخمسة اللغوية اما في
المواريث فقد ثبت الاختصاص اي اختصاص الاثنين من الاخوات مطلقا حكم الجمع وهو الثلثان بالنص وهو قوله تعالى فان كانتا
اثنتين فلهما الثلثان حاتركه فان فيه بيان ان الثلثين نصيبهما ولا يزاد عليه دليل وان زدن بعوله تعالى وان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فبين ان النساء وان كثرن لا يزاد على الثلثين فكان للجمع حكم الاثنين لا عكس ذلك وليس في بيان المثنى جمع
لغة او نقول ـــــ ليس استحقاق البنتين الثلثين بالنص الوارد بعباره الجمع وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك لان دلك
للثلث فصاعدا وانما استحقاقهما دلك باشارة النص وبدلالته اما الاشارة ففي قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا
يقتضي ان يكون للابن مثل حظ الانثيين وجميع صور اختلاط الابن مع البنت حتى اذا كان للميت ابن وبنت لا غير فللابن
الثلثان فلو لم يكن للبنتين الثلثان لناقض قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين تعالى كلامه عن ذلك واما الدلالة فلانه لما
كان للاخت الثلثان فلان يكون للبنتين الثلثان بالطريق الاولى لان الاخت تتبع البنت في استحقاق الفرض حتى لا فرض
للاخت مع وجود البنت او نقول ان استحقاقهما الثلثين بالاجماع واما جانب الام من الثلث الى السدس باخوين فيبتنى على الارث
اذ لا جب حتى لا ارث على ان اسم الاخوة يتناول المثنى مجازا لورود استعمال الاخوة في الاخوين باعتبار معنى الاجتماع فان قيل سلمنا
ورود الاستعمال لكن لا يلزم منه المجاز لجواز ان يكون الاستعمال حقيقة قلنا لو كان دلك حقيقة في الاثنين مع كون الاخوة

حسنه والثلثه لما مر من الدلائل للزم الاشراك وانه على خلاف الاصل ولا يعارض بلزوم المجاز الذى هو خلاف الاصل ايضًا
لان المجاز اقرب من الاشتراك لكونه اغلب منه اوبقول ان حب الام بالاخوين باجماع الصحابه رضى الله عنهم كما اشار اليه عثمان
رضى الله عنه لا يستطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصيه فتبنى على الارث ايضا لكونها اخت الميراث
لان كل واحد من الوارث والموصى خلف عن الميت اولان الارث ثابت اصاله والوصيه ثابته تابعة فكون بعد ما ثبت
اصاله كان النوافل تتبع الفرايض اولان الوصيه انما تثبت في الاعم والاغلب عند وجود الارث فكان الارث اصلا وهو له
والثاني والوجه الثالث من حمل حديث بعض اصحاب الشافعي رحمه الله هو ان الخبر المذكور وهو الاثنان فما فوقهما جماعة محمول
على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة فاذا ظهرت قوة المسلمين قال الحديث فكان الاثنان جماعة في حق
جواز السفر واما عدم الامام على الاثنين فلان الجماعة انما تكمل بالامام وغير صلوة الجمعه لان ليس بشرط لاداء غيرها فكون الامام
مع الاثنين جماعة فتدرسه عليها لهذا المعنى لا لان الاثنين جماعة بخلاف صلوة الجمعه فان الامام شرط فيها كالجماعة فلا يكون الامام
فيها من الجماعة فلهذا شرطنا في الجمعه سلطنة سوى الامام لدليل دل على ذلك وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلوة من
يوم الجمعه فاسعوا الى ذكر الله فانه فهم المنادي وهو المؤذن من قوله تعالى نودى وفهم الذاكر وهو الخطيب من قوله الى ذكر الله
وفهم الساعون من قوله فاسعوا واقلهم اثنان والمنادي غير الخطيب عرفا فدل دلك على اشتراط السلطنة سوى الامام واما قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اى مالت فلان الاعضاء الانسان زوج والقلب فرد فجعل دلك للفرد لاعظم منفعته منزلة ما هو زوج الا ترى
ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع يديه خطا فصار قلب الاثنين كاربعة قلوب فصحت العبارة عن تثنيته بالجمع او لانه اضيفت
القلوب الى ضمير المثنى فجمعت حذرا من الاستثقال الجمع بين التثنيتين كما تقول الزيدان انفسهما ولا تقول بنفسهما مع انه قد جاء في اللغه
خلاف ذلك وهو انه تثنى مع الاضافه الى ضمير المثنى على خلاف القياس قال الشاعر ظهرا هما مثل ظهور الترسين وصفه منافس ثم ان ما سبق
من ذكر الجمع واراده الاثنين انما هو فيما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز دلك للالتباس فلا يقال في فراسهما ولا غلمانهما اذا كان
لكل واحد منهما فرس واحد وغلام واحد واما قولهم اى قول الحرب او قول القائلين نحن فعلنا كذا في الاثنين لا يصح الا من واحد معظم
لكي عن نفسه وعن غيره كان غيره تابع له فلم يستقم ان ينفرد اى التابع بصيغه على حدة لانه تابع فلا تنفرد بصيغه مستقلة وفي
نسخه فلم يستقم ان ينفرد اى كل واحد من التابع والمتبوع بصيغه على حدة فعال فعلت وفعل فاختص لهما الجمع بطريق المجاز كما جاز
للواحد ان يقول فعلنا كذا وامر بالكف على وجه المجاز كما مر واما قول الخصم والمثنى اجماع كامل في الملته والجمع ما خود من الاجماع فنقول
الجمع ما خود من اجماع خاص وهو انضمام الشيء الى ما هو اكثر منه لان من مطلق الجمع ودلك انما تتحقق في الملته فصاعدا لافهما دون
دلك قال رحمه الله واما المشترك في حكم الوقف الاخر الباب اقول لما فرغ رحمه الله عن بيان حكم الخاص والعام وما
يتعلق بهما شرع في بيان حكم اخويهما وهما المشترك والماول فقال واما المشترك فحكمه الوقف الاخره اى حكم التوقف فيه الى
ان يظهر المراد بالبيان على اعتقاد ان ما هو المراد منه حق بشرط ان لا يترك طلب المراد منه ولطلبه طريقان احدهما التامل
في صيغه وثانيهما الوقوف على دليل اخر يبين به المراد منه اذ كلام الحكيم تعالى وتقدس لا يخلو عن فايده وهي المشترك
وجوب اعتماد حقيقة المراد به والوقوف على المراد يترجح بعض وجوه المشترك للعمل به ونزول معنى الاحتمال على التساوي
وهذا كما اذا قال غصبت فلان شيئا ان اصل الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر لكنه في المترتبه احتمال وبالتامل في صيغه
كلام المقر يزول دلك الاحتمال لانه يعلم ان المراد بالشيء هو المال لانه حث قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعا الا فيما هو مال

لكنه لا يعرف جنس دلك المال ولا مقداره بالتامل في كلامه فرجع فيه الى بيان المقر حتى جبر عليه وسبل قوله اذا بين ما هو محتمل واما
الماول فحكمه وجوب العمل به على احتمال السهو والغلط من الماول لا على سبيل القطع لان طريقه غالب الراى وانه لا ينكر على احتمال السهو
والغلط اذا المجتهد قد يخطي ويصيب عند اهل السنه رضوان الله عليهم وان كان كل مجتهد مصيبا وحق العمل وهو الاجتهاد وهذا
كمن وجد ماء في موضع فغلب على ظنه انه طاهر يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى اذا تبين نجاسة الماء يلزمه اعادة الوضوء قال
رحمه الله باب معرفة احكام القسم الذي يلي القسم المذكور الذي هو الخاص والعام والمشترك والماول والقسم الذي يذكر احكامه
في هذا الباب هو الظاهر والنص والمفسر والمحكم فحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه قطعا عاما كان او خاصا كان او عاما وكذا
حكم النص وجوب العمل بالذي وضح واستبان به خاصا كان او عاما على احتمال تاويل في محل هو في محل المجاز لان ذلك المحل التاويل جعل
النص بمنزلة المجاز لكونه غير موضوع لما اقوله فكان التاويل واقطا في محل يصير هو به مجازا ثم ان هذا الاحتمال لما لم يستند الى دليل
لا يمنع النص عن افاده العلم القطعي اذ هو اعتبار مثل هذا الاحتمال سد باب الاستدلال بالدلايل الشرعيه اذ ما من جمله الا
وفيه وفي محل المجاز وما من عام الا وفي محل الخصوص وهلم جرا وقد يعرض بعض الفهم ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك
اذ الاشتقاق النص من نصصت الدابه اذا حملتها على السير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته ودلك لا يستلزم خصاص
النص بكونه خاصا لا غير لكن ازدياد الوضوح والبيان في النص لما كان بقرينة تقترن بلفظه من المتكلم وليس في الظاهر تلك
القرينه جعل بعضهم اسم النص للخاص لا غير وحكم المفسر وجوب موجبه قطعا من غير احتمال تاويل ولا تخصيص لكنه يحتمل النسخ
في نفسه وهو الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا تكون على ما مر في اوائل هذا الكتاب وحكم المحكم وجوب العمل بموجبه من غير احتمال
تاويل ولا نسخ لانه ما خوذ من احكام الشيء اذا كان حال حصل الامن انتقاضه وانهدامه قال الله تعالى منه ايات محكمات اي غير
محتملات للنسخ كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان علمه تعالى وتقدس بكل شيء وصف دائم لا يحتمل السقوط حال عند اهل السنه
والجماعه رضوان الله عليهم اجمعين قوله لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة اشار الى ما سبق ذكره في اول الكتاب
من استحقاق كل فرد من افراد هذا القسم على وجه يوجب التفاوت بين معاني القاب تلك الافراد التي هي الظاهر واخواته وانما
يظهر تفاوت هذه المنازل وهي منزله الظاهر واخواته عند التعارض ليصير الادنى عند متروكا بالاعلى وعلى هذا الكتاب
مثله هذا القسم وهو الظاهر واخواته في السنن والاحاديث اذا تعارضت فاما كل واحد من هذه الاربعه فيوجب الحكم
قطعا بلا تفاوت لكنهم من هذا الوجه حتى صح اثبات العقوبات بالظاهر والنص كما صح بالمفسر والمحكم مثال تعارض الظاهر
مع النص قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ان الآيه الثانيه نص في ان مدة الرضاع حولان لانها سيقت لبيان مده الرضاع والايه الاولى ظاهره في ان مده
الرضاع حولان ونصف لانها سيقت لبيان منه الوالده على الولد بدليل سياق الايه وهو قوله تعالى ووصينا الانسان
بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها لبيان مده الرضاع فثبت بموجب النص لرجحانه دون موجب الظاهر
فتكون مده الرضاع حولين وقال ابو حنيفه رحمه الله عليه ان الله تعالى ذكر في قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا شيئين
وضرب لهما مدة فكان لكل واحد منهما بكمالها الاجل المضروب للاخرين لكنه قام المنقص في احدهما وهو الحمل فبقي الباقي
على ظاهره والنص المعيد بالحولين محمول على مده استحقاق اجره الرضاع فان الاجماع منعقد على ان مده الرضاع في حق استحقاق

اجره الرضاع على الاب مقدره حولين حتى ان من طلق امراته المرضعة وطلبت اجره الارضاع بعد مضى الحولين وابى ان يعطى
للاجنبى هو دفع الاجره اليها ويجبر الحوليين او بعدهما ان تراضيا منهما وتشاورا فلا جناح عليهما بعد النص
المقيد بالحولين دليل على ان مدة الرضاع ما انقضت بعد فلا تكون مدة الرضاع حولين وكذا قوله صلى الله عليه وسلم للحرتين اشربا
من ابوالها وابانها مع قوله صلى الله عليه وسلم استبرءوا من البول فان الاول ظاهر فى اجازه شرب ابوال الابل نص فى بيان سبب الشفاء
والثانى نص فى وجوب الاحتراز عن الابوال فرجح ابو حنيفه رحمه الله عليه النص على الظاهر حتى لم يجوز شرب البول اصلا لا للتداوى
ولا لغيره ومثال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم الكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضه
توضأ لكل وقت كل صلوة فان الاول يحتمل التاويل دون الثانى اذا اللام تستعار للوقت يقال ائتنى لصلوة الظهر اى لوقتها ومثال
تعارض النص مع المحكم قوله صلى الله عليه وسلم من استقى منكم فليستنزه بلثه اجامع مع قوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر من فعل
حسن ومن لا فلا حرج فان الاول نص فى اللثه والثانى محكم فى النجس فيرجح الثانى على الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى
واشهدوا ذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر فى قبول شهاده العدول لان الاشهاد انما يكون
لفايده قبول شهادتهم عند اداءها وهو لاحتمال معنى اخر لكنه يحتمل النسخ والثانى محكم لانه لا يحتمل النسخ لكون نصا لما ابد الحرج به وشرط
النسخ ان لا يلحق ذلك بالمنسوخ فكان راجحا على الاول وقد تقدم على هذا الكلام فى اوايل هذا الكتاب قال ـــــ رحمه الله ومثاله من
مسايل اصحابنا للاقوله فى الجد المحتمل على الحكم اول ـــــ مثال التعارض بين الظاهر والنص والمحكم من مسايل رحمه الله عليهم
فى اقرار الجامع رجل قال لاخر على الف درهم فقال الاخر الحق لعندى ملئ الحق اى ملئ اليمين لا غير وكذا الاخر
كان كل ذلك تصديقا للمقايل واقرارا ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا واقرارا ولو جمع بين البر والحق او البر واليمين او البر
والصدق فقال البر الحق والبر اليقين او البر السنن او البر الصدق حمل البر على الحق والسنن والصدق فجعل تصديقا واقرارا
ولو جمع بين احد هذه الثلثه وبين الصلاح فقال الصلاح الحق او الصلاح السنن او الصلاح الصدق جعل ذلك كل ردا الكلام القايل
ولا يكون تصديقا واقرارا وحاصل ذلك ان الصدق والسنن والحق من اوصاف الخبر ظاهرا لعال خبر حق او سنن او صدق وهذه
الالفاظ الثلثه نصوص بينة لما وضعت له من دلالتها على وجود الخبر عنه فيكون جوابا للمخبر وهو العايل على تصديقه باعتبار
الظاهر ولان هذا الكلام لا يستقل بنفسه فلا بد من رد قوله الكلام الاول لكونه خارجا مخرج الجواب مع كونه صالحا للجواب فكانه قال الذى
تقوله او تدعيه حق او سنن او صدق وقد يحتمل هذا الكلام الابتداء على سبيل الجحاد اى الصدق قولك بل ما تقول او الحق او السنن
اولى بالاشتغال به من دعوى الباطل حتى اذا نوى الابتداء صدق مع اليمين ولا يكون اقرارا وبعض مشايخنا رحمهم الله قالوا
ما سبق من الكلم فيما اذا قال غير معرب او قال بالرفع اما اذا قال بالنصب لا يكون تصديقا بان قال الحق او الصدق لان معناه
علىّ الحق او بالصدق والصحيح انه تصديق مطلقا لان عرف الناس فى ذلك هو التصديق من غير فصل لهذا اشار محمد
رحمه الله فقال انما ينظر فى هذا الى معانى كلام الناس واما البر فاسم وضع لجميع انواع الاحسان لا اختصاص له بالجواب فكان
معنى الجمل لازدحام المعانى فيه فلا يفهم منه الجواب عند الانفراد فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارن البر ما يكون جوابا من
نص او ظاهر وهو ما ذكرنا من الكلمات الثلث الاول وهى الحق والسنن والصدق حمل البر الذى يحتمل المجمل على النص او الظاهر
ولان البر يحمل الصدق يقال فلان بر فى يمينه ويحتمل التقوى قال الله عز وعلا ليس البر ان تولوا وجوهكم الآيه واذا كان مشتبها
لا يكون بنفسه اقرارا لكنه مجمل يحتمل البيان فاذا اقترن به ما يصلح للبيان من نص او ظاهر يكون اقرارا بواسطة ذلك

كانه قال صدقت كما فى قوله دارى لدار فلان هذه وله دار هى نص او ظاهر اى يصح ان يطلق على كل واحد من الكلمات الثلث التى ذكرناها اسم
النص او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار ان الجواب ضمن اعادة ما فى السوال فكانه سيق الكلام لاجله واسم الظاهر
باعتبار ان المقصود من الكلام هو قول المدعى لعليك الف درهم واما الجواب فانما ثبت فى ضمن ذلك الكلام فكانه لم يسق الكلام
له فصح اطلاق اسم الظاهر على كل واحد منها لان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن ولم يطلق الامام شمس الايمه السرخسى رحمه
الله اسم النص على هذا الكلام لا لكل واما الصلاح فلانه لا يصلح صفة للخبر بحال اذ لا يستعمل فى النعوت فلا يقال خبر صلاح
ولا قول صلاح ولكن خبر صالح وقول صالح وعمل صالح ومعنى الصلاح ضد الفساد فلا يكون جوابا بهو محكم فى هذا المعنى وهو انه
فاذا ضم اليه ما هو ظاهر فى الجواب ونص كالحق والسنن او الصدق بان يقول الحق الصلاح او الصلاح الحق او السنن الصلاح
او الصلاح اليقين قدم او اخر حمل النص الذى هو محتمل ان يكون وصفا للخبر وجوبا بنفسه على المحكم الذى لا يحتمل ذلك وهو الصلاح
فلم يكن تصديقا واقرارا بل ردا الكلام المخبر فصار المتكلم بهذا الكلام مبتدءا بكلام اخر امر المخبر باتباع الصلاح وترك دعوى
الباطل وقال المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الحق الحق والسنن السنن او الصدق الصدق او البر البر او الصلاح الصلاح
او قال حقا حقا او يقينا يقينا لا اخر وفى هذه الجمله الثلثه الاول تصديقا واقرارا والبر والصلاح ليس باقرار لان الحق واليقين
والصدق يوصف بهما الدين فوجب الحمل عليه ولو قال الحق حق والسنن سنن والصدق صدق لا اخر هالم يكن اقرارا لان الكلام فى
الفصول الاول كان ناقصا فحمل على الجواب ظاهرا فاما هذا فكلام تام مبتدا وخبرا فلم يصلح جوابا ويرجح البعض من هذه الكلمات
على البعض عند التعارض كالصلاح فانه يرجح لكونه محكما على الحق والسنن والصدق عند التعارض ومثال التعارض بين
النص والمحكم من مسايل الفقه ما قال علمائنا رحمه الله عليهم فيمن تزوج امراة على انها حرة او شهد انه تزوجها على انها حرة
نص لما وجب اثبات النكاح على التابد فكان هو محتملا ان يراد به المتعه مجازا لان الازدواج والانضمام كما يحصل بالتابد كذا يحصل
بالموقت وقول الشاهد محكم فى المتعة ليس فيه احمال النكاح على وجه المجاز اذ النكاح لا يحتمل الموقت حال لانه منسوخ فكان
الموقت محكما فى كونه متعة والنزوج محتملا للمتعة فاجتمعا فى الكلام نص المحكم وحمل المحتمل وهو النص على المحكم فكان متعة لا نكاحا
قال ـــــ رحمه الله وضد الظاهر الخفى لما قوله فى هذا الفصل الاول ـــــ ضد الظاهر الخفى لان الظاهر هو ما ظهر المراد به
منه بنفس الصيغه والخفى هو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغه اذ الصيغه بعد ما تناهى من غير خفاء لكونها معلومة
بنفسها وانما الخفاء بسبب عارض عرض وحكم الخفى النظر فيه ليعلم ان اخفاه لزيادة او نقصان فيظهر المراد منه فان الخفاء
اذا كان لزياده كما فى حق الطرار الحق مع السارق فى حق القطع وان كان لنقصان كما فى النباش لا يلحق وهو قوله تعالى السارق والسارقه فاقطعوا ايديهما اوجب قطع اليد على السارق وهو ظاهر فى حق السارق الذى لم
يختص باسم اخر ثم احتيج الى معرفه حكم النباش والطرار فانهما قد اختصا باسم اخر خفى المراد بسبب هذا الاختصاص
وطريق النظر فيه ان النباش اختص بهذا الاسم لتصوره فعله وهو النبش من هو سرقه لان السرقه اخذ المال على وجه
المسارقه عن عين حافظه الذى قصد حفظه لكن حفظه انقطع بعارض اعترض عليه من غفله او نوم او غير ذلك
والنباش هو الذى يسارق عن ميت عسى يهجم عليه وهو لا لكل المسروق غير حافظ ولا قاصد لحفظه وهذا فى النباش
من الاول وهو السارق كالسبع من المتبوع فان السارق يسرق من الحافظ والنباش ياخذ من غير الحافظ والاصل ان يوجد
السرقه من الحافظ فكانت السرقه اصلا والنبش غير اصل فكان المراد من المتبوع والتبع كونها اصلا وغير اصل

لاحتمله البعيد وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول لما كان النباش تبعا للسارق وجب ان يقطع موكل السارق
لان الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التابع فان قيل لو سرق من بيت رجل غائب يقطع كما لو سرق من بيت رجل حاضر
فلو كان السرقة عبارة عما ذكرت لما وجب القطع لانعدام حد السرقة لان المسارقة عن عين الحافظ انما تكون اذا كان
الحافظ حاضرا قلنا معناه عن عن الحافظ او عن عين نايب الحافظ وهو حق الغائب ان كانت عينه غائبة فعن نايبه
وهو بيته لقصد حفظ الاموال حاضر وهذا لان حفظ الحافظ بنفسه غير معتبر فما هو محرز بالمكان واذا كان كذلك
فكان ذلك اخذا عن نايب الحافظ فوجد حد السرقة بخلاف القبر فانه ما اعد لحفظ الكفن فلم يكن النبش عن عين
الحافظ ولا عن نائبه فلا تقطع وقوله ولا قاصدا ای لحفظه احتراز عن الحفظ بالبناء الذی قصد به حفظ الاموال
كالبيوت واما القبر فلم يكن لذلك بل لموارات الميت عن اعين الناس وما يخاف عليه من السباع لا للاحراز
ولا نعول ان الكفن مضيع ولكنه مصروف لحاجة الميت وصرف الشئ لما الحاجة لا يكون تضييعا ولا احراز كتناول
الطعام والقاء البذور في الارض فانه لا يكون تضييعا ولا احرازا واختلف مشايخنا رحمهم الله في بدء متقل قال الامام
شمس الائمة رحمه الله الاصح عندی انه لا يجب القطع وكذلك معنى هذا الاسم وهو السارق دليل عليه اخطر الماخوذ وهو المنزوق
لكونه محرزا محفوظا عزيزا اذا الظاهر من حال العاقل ان لا توقع نفسه في تهلكة لاخذ مال تافه قدر حقير وهو
الكفن لان السرقة مشتقة من السرقة بفتح الراء ومن التطرف من الحرير واصلها بالفارسية سره ای جيد فعرب كذا
في الصحاح واسم النباش ينبئ عن ضده وهو التصور والهوان لانه اخذ شئ حقير غير محرز وموا الكفن والبدن مثله ما لم يكن خاصة
في الحدود فانها تندرئ بالشبهات وانما تقيد بالحدود لان في غير الحدود اذا ثبت الحكم في الاعلى فقد ثبت في الادنى بالقياس الا ترى
ان الوطی يثبت حرمة المصاهرة ومن الاصل والد لكن يثبتها ايضا المس بشهوة وهو ادنى ولا يثبت مثل هذا في الحدود لانها تندرئ
بالشبهات واما الطرار فقد اختص بهذا الاسم لزيادة في جنايته وخفية في فعله لان السارق يسرق عن حافظه في حال نومه
وغفلته عن الحفظ والطرار يسارق عين من هو مقبل على الحفظ قاصد لذلك اذ الطرار اسم لقطع الشئ عن اليقظان بنوع غفلة
تعتريه في لحظة وذلك ينبئ عن مبالغة في جناية السرقة فكان هذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية
الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص في الطريق الاولى لانه حرمه الشتم والضرب بالنص المحرم للتافف وقد سبق بيان
احكام باقة اقسام الاضداد كالمشكل والمجمل والمتشابه في اول الكتاب في هذا الفصل وهو فصل بيان اسماء الاضداد قال
رحمه الله ما ——— احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لما قوله ضرورة تكلم المبتدا قول
حكم الحقيقة هو وجود ما وضع له سواء كان امرا او نهيا او خاصا او عاما فالامر كقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن
المنكر والنهی كقوله تعالى ولا تشركوا بالله والخاص ايضا كذلك واما العام فكقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله
صلى الله عليه وسلم لا تبتاع الدرهم بالدرهمين وحكم المجاز وجود ما استعير لاجله خاصا كان ما استعير له او عاما كقولك
رأيت اسدا يرمي ولا تتضح قرينة في دار زيد ای لا تدخل وقوله صلى الله عليه وسلم لا الصاع بالصاعين فان الثالث عام له
والاولين خاص وطريق معرفة الحقيقة التوقف والسماع من اهل اللغة منزلة النصوص فان طريق معرفتها السماع من
الثقات فالتوقف التعلم من جهة المعلم والسماع من جهة المتعلم وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقايق
ليظهر به الاتصال المعتبر ولا نشترط النقل عن العرب في احاد الصور على المذهب الاصح فعلى هذا اختلف طريق معرفة

الحقيقة والمجاز واما وجه الحكم فهما سواء كما ذكرناه الا عند التعارض فان الحقيقة اولى من المجاز لانها استعمال
اللفظ فيما وضع له فكان اولى من العارض لسبقها على في الوجود ولسبق فهم السامع الا الاصلي ومن اصحاب الشافعي
رحمه الله من قال الاصل للمجاز ولهذا قال الشافعي رحمه الله ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبتاعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء عام فلا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين اذا المراد
بالصاع هو المجاز وهو ما يحويه الصاع وحله ومجاوره لان حقيقة الصاع وهي الخشبة المتعينة لذلك الفعل الخاص
غير مراده بالاجماع اذا الربوا لا يجري فيها فكان المراد ما ذكرناه وهو ما يحويه الصاع اطلاقا لاسم المحل واراده الحال
كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ای عند كل صلوة وقولهم سال النهر وجری الميزاب ولان العموم للمجاز فاذا ثبت ان المطعوم
مراد بالصاع اجماعا خرج ما سواه من ان يكون مرادا وهو الجص والنوره ليلا يؤدی الى تعميم المجاز ويتبين قوله صلى الله
عليه وسلم لا تبتاعوا الطعام بالطعام لانه حقيقة وموضعه فثبت الحكم به عاما والصاع مجاز في محله فلا يثبت به الحكم
عاما فان قيل الترجيح انما تحقق بعد ثبوت المعارضة فكيف بيان ثبوتها قيل له صلى الله عليه وسلم لا تبتاعوا الطعام
بالطعام مشعر بكون الطعم علة لما عرف ان الحكم اذا كان مرتبا على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما في قوله
تعالى الزانية والزاني وعلى الوارث مثل ذلك وكقولهم الكريم العالم واهل اهن الجاهل وقوله صلى الله عليه وسلم لا الصاع
بالصاعين يقتضي كون الكيل علة وان اجری الربوا في غير الصاع وهو ما دون نصف الصاع لانه رتب حكم النهي على
شئ مسمى بكيل بصاع فكان الكيل علة وكون الطعم وبس كون الكيل علة منافاه فتحقق المعارضة
او يقال ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يقتضي الحرمة في العسل والكثير وقوله ولا الصاع
بالصاعين يقتضي الحرمة في الكثير والاباحة في القليل اذ تخصيص الشئ بالذكر عند يدل على نفي ما عداه فثبت المعارضة
بين الحديثين وترجح الاول على الثاني بعمومه وعدم عموم الثاني لكونه مجازا ولا عموم له والمطعوم مراد منه فيوافق
الحديث الاول في علته ومن الطعم يلزم من هذا ان لا يكون العدد والجنس وعلة لم احتج الشافعي رحمه الله على ان المجاز
لا عموم له بان الحقيقة اصل الا الكلام لانها المستعملة فما وضع له وضعت له والمجاز ضروری لتوسعة الكلام اذ
لا يصار اليه عند امكان العمل بالحقيقة ولهذا لا تعارض المجاز الحقيقة بل ترجح الحقيقة ولا عموم لما يثبت ضرورة تكلم
البشر لان العموم امارة الاطلاق فلا يليق بما ثبت ضرورة اولان الضرورة تقدر بقدرها كالميتة لما حلت للضرورة
تقدر بقدر الضرورة وهو سد الرمق وكالمقتضى فانه لما ثبت لصوره تصحيح الكلام قدر بقدر الضرورة ولم يتعم عندكم
وضروره تكلم البشر ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز قال رحمه الله والصحيح ما قلنا لما قوله والضرورات تحول
الصحيح ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله عليهم وهو ثبوت العموم للمجاز لان المجاز احد نوعي الكلام اذا الكلام ينقسم الى حقيقة
ومجاز لانه لا يخلو اما ان يكون مستقلا في محله او لا يكون فالواسطة بينهما واذا كان المجاز احد نوعي الكلام فكان منزلة النوع الاخر
وهو الحقيقة في احتمال العموم لان العموم في الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة اذ لو كان لكونها حقيقة لما جاز الخصوص في الحقيقة
وليس كذلك فان قولك جاءني زيد او رجل حقيقة مع انه ليس بعام بل العموم فيها بدلالة زايدة على كونها حقيقة من ادخال
الالف واللام عليها للجنس او وقوعها نكرة في موضع النفي او اتصاف فيها بصفة عامة وغير ذلك الا ترى ان رجلا اسم
خاص فاذا دخل عليه لام التعريف من غير معهود مذكور لفظا او تقديرا انصرف الى تعريف الخصوص الجنس

فصار علما بهذه الدلالة وقد وجدت احدى هذه الدلالات في الصاع لانه نكره اقترن بها لام التعريف من غير معهود
ينصرف اليه فانصرف الى الجنس ما اريد به وهو ما يحويه ويجاوره ولو اريد بالصاع عينه لصار هو علما للوجود ما يدل
عليه وهو اللام فلما اذا اريد به ما يحله ويجاوره بطريق المجاز بدلالة الدليل وهو اللام والمجاز وهو ما يحويه الصاع
قابل للعموم الا ترى انه استعير له ذلك اى لما يحويه ويجاوره الصاع بعينه ليحل ما يجاوره في ذلك الحكم عمل الصاع في موضع
الصاع ولا تحقق ذلك الا بالمائيات صفة العموم فيه كالثوب الذي يلبسه المستعير بطريق العاريه كان عمله
مثل عمل الملبوس بطريق الملك فما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد وغيرهما لكن الا ان الحسقه والمجاز تتفاوتان
لزوما وبقاء اذا الحسقه لازمه في موضعها باقيه لا تسقط ابدا ولا يزايلها عن موضعها مزيل والمجاز لا يلزم ولا يبقى
ونزول عن موضعه يوجد مزيل وهذا هو العلامه الفارقه بين الحسقه والمجاز واما قوله ان المجاز ضروري لتوسعة
الكلام فنقول ان المجاز طريق مطلق الضروري لانه كثر ذلك في كتاب الله عز وعلا من ذلك قوله تعالى فوجدا فيها جدارا
يريد ان ينقض فاقامه فان ارادة الجدار مجاز لصحه نفي الاراده عن الجمادات باسرها والمعنى انه متهيئ
الانعاض والسقوط مشرف عليه وقوله خذوا زينتكم عند كل مسجد اى ما توارى عورتكم عند كل صلوه وقوله قالتا
اتينا طائعين وقوله فابين ان يحملنها وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وغير ذلك
من الايات وكتاب الله تعالى افصح اللغات لانه نزل على اعلى طبقات الفصاحه وقد يكون المجاز في موضعه افصح
اللغات حتى ان الحسقه لو ذكرت في موضعه لزم عدم الفصاحه كما قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ولو قال تعالى حتى يطلع الفجر لكن على ملك الفصاحه فثبت بذلك ان المجاز موجود في كتاب الله تعالى
والله عز وعلا على منزه عن ان يلحقه العجز والضرورات والاعمال المقتضي موجود في كتاب الله تعالى في قوله تعالى فتحرير رقبه
اى رقبه مملوكه وانه ضروري لانا نقول المقتضي ثبت ضرورة صحة الكلام دون ضروره التكلم ودلك لا يدل على ان التكلم به
ضروري فان وجود المخبر عنه شرط لصحه الخبر وذلك لا يدل على ان الخبر ضروري والدليل على ان الضروره غايرة في المقتضى راجعه
لصحه الكلام هو ان السامع يعجز عن درك معاني المنطوق والمجتهد عن الاستدلال بالمنطوق الا بالمقتضى فيجعل غير
المنطوق منطوقا لصحه المنطوق ولهذا قيل في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق والضروره
لو ثبت في المجاز فكانت راجعة الى المتكلم لان الحسقه والمجاز من باب استعمال اللفظ وذلك حظ المتكلم دون السامع ولذلك
وقع المقتضى في تقسيم الوقوف على المراد بالاستدلال ووقع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باستعمال المنظم واما قوله ان المقتضى
لم يتم عندكم لما ثبت ضروره فنقول ان دلالات العموم من دخول الالف واللام ونحوذلك نمكن ان توجد في المجاز لان المجاز
ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دليله اما المقتضى فغير ملفوظ فكيف تتحقق فيه ما هو من خصايص اللفظ
ثم رجحان الحسقه على المجاز عند التعارض لا يدل على ان المجاز ضروري لان الاقوى راجح على الاضعف ابدا كرجحان الحكم على المفسر وذلك لا يدل
على ان المفسر ضروري وانما رجحان الحسقه لكونها الزم وادوم بخلاف المجاز فالـــ رحمه الله ومن حكم الحسقه انه لا تسقط عن المسمى
بحال لقوله فاكل من عين الشجر لم يحنث اقول من حكم الحسقه ان الساقط مع عن المسمى ابدا واذا استعير لفظ الحسقه لغير احتمل
السقوط ولهذا يقال للوالد اب ولا يجوز نفيه عنه بحال ويقال لابي الاب اب ويجوز نفيه عنه بان يقال انه جد وليس باب لما بينا ان
الحسقه وضع اى ذو وضع او موضوع وهذا اى المجاز مستعار فكان الحسقه والمجاز كالملك والعاريه فكون الملك اصلا و

والعاريه مستعارة ولا يصح ان يعال لبليد اطلق لفظ الحمار انه ليس بحمار ولا يصح ان يعال للحيوان المخصوص انه ليس بفرس او ورد على هذا
انه يؤدي الى الدور لان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه وانما يصح نفيه اذا عرف ان ذلك الاطلاق مجاز فحينئذ يتوقف صحة النفي
على معرفه المجاز فلو توقف معرفه المجاز على صحه النفي لزم الدور ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون دور معيا لا دورا متقدما كما في
المضايفين وقوله الا ان يكون مهجورا متصل بقوله انه لا تسقط عن المسمى بحال اى ما سبق ان الحسقه لا تسقط عن المسمى ليس على
اطلاقه بل بشرط ان لا يكون الحسقه مهجوره فانها اذا كانت مهجورة يتعين المجاز لتصحيح الكلام وتسقط الحسقه كقولهم ديك يحدث فان الناس
يفهمون من هذا الكلام طبخ الطعام لا طبخ نفس لقدر وموحسقتها فصيرورة الكل اى كون الحسقه مهجورة دلالة الاستثناء اى دلالة على ان
الحسقه المهجورة مستثناه من العام من حيث انها اتراد بطريق الكلام فيصير كانه استثناها بنصه فعال الا الحسقه المهجوره كذا
قاله الامام الكردري رحمه الله وفيه صير ذلك بمنزله دليل الاستثناء من حيث ان الحسقه المهجوره ليست بمراده من الكلام كما ان
المستثنى ليس بمراد من صدر الكلام لكن حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فشرع في الحال في الانتقال منها انه لا يحنث وصار
ذلك من السكون وان كان موجودا حسقه مستثنى عن هذه اليمين بدلالة الحال ومن ان مقصوده منع نفسه عما يمكن المنع
لا عما لا يمكن لان ما لا يمكن ممتنع في نفسه وهذا القدر من السكون لا يمكن الامتناع عنه فلا يحصل به ما هو المقصود من اليمين وهو
المنع فصيرورته كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال اذا السكون وذلك الزمان صار مهجورا اولان المقصود من اليمين هو البر
ولا يمكنه تحقيق البر الا ان تكون ساعه الانتقال مستثناه ولكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك ثم مات المجروح
لم يحنث ويصير ذلك بمنزله الاستثناء لمعرفه مقصوده وهو الامتناع عما في وسعه وذلك لا يمكن عما كان قبل اليمين فكانه
قال لا اقتله قبلا الا قتلا سبب الجرح السابق على اليمين ولكن حلف لا يطلق امراته وقد كان حلف اى علق الطلاق
بشرط قبل هذا اليمين فوجد الشرط لحنث كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان طلقت امراتي فعبدي حر ثم
دخل الدار لم يعتق عبده لان مقصود الحالف من الحلف منع نفسه عن التطليق ولا يمكنه الامتناع عن الحلف السابق
ليلا يقع الطلاق عند وجود الشرط فصار الحلف السابق مستثنى عن هذا الحلف ولكن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فحنث
باكل عين الدقيق عند بعض مشايخنا رحمهم الله وقيل لحنث لانه ما كول والاول هو الاصح لان اكل عين الدقيق مهجور فينصرف
مستعملا المجاز وهو ما يتخذ منه من الخبز كذا ذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله واذا حلف لا ياكل من هذا الشجر
فاكل من عين الشجر لم يحنث لان اكل ذلك مهجور وانما ينصرف الحلف الى ثمر الشجر والـــ رحمه الله ومن احكام الحسقه
والمجاز استحاله اجتماعهما مرادين لما قوله اولا ان لاجتماعا اولـــ ان الحسقه والمجاز احكاما منها استحاله احتماعهما
مرادين بلفظ واحد في حاله واحده بجهه واحده لما سبق اذ احدهما وهو الحسقه موضوع والاخر وهو المجاز مستعار من الاحد
الموضوع فاستحال اجتماعهما اذ الشئ الواحد يستحيل ان يكون مستعملا في موضوعه غير مستعمل فيه وذلك في حاله واحده كما استحال كون
الثوب الواحد على الابس ملكا وعاريه في زمان واحد والجامع ان اللفظ منزله اللباس والمعنى منزله الابس والمجاز يجري
من الحسقه مجرى العاريه من الملك فكما لا يجوز ان يكون الثوب الواحد في زمان واحد ملبوسا بطريق الملك والعاريه معا
لان النسبه الشخص واحد ولان النسبه الشخصين فكذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد حسقة ومجازا لان النسبه المسمى
واحد ولان النسبه الاكل منه وفيه نفي لقوله من قال انه يجوز الجمع بينهما في محلين مختلفين حتى قالوا يثبت به قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الا نفي حرمه الجدات ثبت بالنص لان اللام في الامهات للجنس فالجدات امهات لغة ومنه قيل لمكة ام القرى فتناول

النص لهن بطريق الحصه ايضا ونقول حرمه الجدات تثبت بالاجماع او بدلاله النص والمعنى التمسك بهما اولى اذ فيهما
ينساق الحكم بوجه واحد لجريانها في البنات ايضا ووجه الدلاله انه لما ثبت حرمه العمات ومن اخوات الاب والاتصال
بنفسها اتصال مجاورة فلان تثبت حرمة ام الاب وبنفسها اتصال جزئيته بالطريق الاصل وكذا في باب البنات ولهذا الاصل قال
محمد رحمه في جامع الكبير لو ان عربيا اولا، عليه اوصى لمواليه وله موالي اعتقهم ولموالي موالي اعتقتهم اعتقوهم ان الثلث للذين
اعتقهم وليس لموالي معتقيه اى لمعتقي معتقيه شئ لان اسم الموالي لمعتقيه حصة تسبب انعامه عليهم بالاعتاق فصار
ذلك المنعم عليهم كاولاده لاحيائهم بالاعتاق وذلك لانه باشر سبب حياتهم باحداث قوه المالكيه فيهم وازاله الرق عنهم بالاعتاق
اذ الحريه حيوة حكما والرق انما الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء والكفر موت حكما لان الكافر لكونه لا يقبل الحق
منزله الميت قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى وان الكافر لما لم
يكتسب الحيوه الابديه ولم ينتفع بها صار كانه ميت جمادا الا ترى ان الله تعالى سمى الكفار صما بكما عميا مع انهم ذوى سمع
وبصر لما انهم لم ينتفعوا بذلك في الاسدلال على وجود الصانع تعالى وتقدس وسماع كلمة الحق والتلفظ بها واذا كان الرق
انما الكفر الذى هو بمنزله الموت كان الاعتاق بمنزله الاحياء فصار معتقوه كاولاده اذا المولى صار سببا بالاعتاق
سببا لحيوته كالاب يصير سببا لحيوه الولد اولان معتقيه منسوبون اليه بالولاء كما ان الاب الولد منسوب الى ابيه
ولهذا المعنى شار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
وذلك لان الجزاء مكافاة وهى تنبئ عن المماثله فكل ما يوجد من الولد من الاحسان في حق الاب لا يماثل ما يوجد منه
من الاب في حقه لان ذلك تحصيل الحيوه في ابيه فكان مثل ما وجد من ابيه في حقه فيصير ذلك جزاء عنه بهذا الاعتبار
كذا اشار الامام العلامه شمس الايمه الكردرى رحمه الله لهذا المعنى فاما معتق معتقيه مجازا
لان المولى لما اعتق الاولين انت لهم ما لكيه اعتاق الاخرين فصار المولى مسببا لاعتاق معتقى معتقيهم فنسب
عتقوا معتقيه الى المولى لحكم السببيه مجازا كالولد الولد فانه ولد المجاز واذا كان معتقوه موالي عتقتهم حقيقة وهى ثابتة
فلم تثبت المجاز ليفضى الى ما لا يستقيم وهو اجتماع الحقيقه والمجاز حتى لو لم يكن للمولى معتقون فالوصيه لمعتقى
معتقيه اذا الحقيقه ههنا غير مرادة فتعين ولو كان له معتق واحد والوصيه بلفظ المولى فاسحق هو نصف الثلث
وهو السدس كان البلاء مردودا على الورثه ولا يكون لمولى الموالي شئ من ذلك لان الحقيقه هنا مرادة فانتفى المجاز
واما استحق المعتق الواحد نصف الثلث لما عرف ان للمثنى حكم الجمع في باب المراث والوصية اخت الميراث لكونها
خلافة بعد الموت كالوراثه ولو كان معه اخر استحق الثلث كله عند الانفراد يستحق نصف الثلث لا الثلث الثلث
وقول محمد رحمه الله غريبا اولا، عليه اى ليس هو معتق احد لان العرب لا تسترق اذا الحكم في مشركى العرب الاسلام
او السيف قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب وفايده هذا
القيد ان الموصى لو اوصى لمواليه وعليه الولا، وله الولا، كانت الوصيه باطلة الا ان يبين في حيوته ان المراد من هم لما سيأتى
بيانه ولا حال قد وقع الاستغناء عن هذا القيد وهو لا ولا، عليه بقوله عربيا لان فيه فايدتين الاولى ما مر ان الموصى
لو كان عليه الولا، وله الولا، كانت الوصيه باطلة والثانية التاكيد والاحكام كما ذكره القوم وقالوا فيمن اوصى لمواليه بثلث
ماله وهو حر الاصل لم يعتق وله مولى احد اعتقه وموالي اعتقهم كان نصف الثلث لمولاه والنصف للورثه فاقبل

لم لا يجعل عاولا، المولاة لكثير الفايده ولنا المانع يمنع الحمل عليه اذ من شرط ولاء المواله كون المولى من غير العرب نص عليه
ابو نصر رحمه الله عليه لان العرق نصرة بالنسبة الى قبيلته ومن لا كرامن البصر بالمولاه لانها لا يلحقها النسب ثم ان مما يوضح ما قلناه
من استحاله الجمع بين الحقيقه والمجاز كون الاسم المشترك لا عموم له مثل اسم المولى فانه يطلق على المولى الاعلى الانعم ومعنى
الاسفل الانعم عليه بمعنى اسم الفاعل مرة ومعنى اسم المفعول اخرى فلا يعم الاعلى والاسفل لان العام ما ينتظم جمعا معنى واحدا
وهذا ليس كذلك حتى ان الوصيه باطله للمولى وللموصى موالي اعتقهم وموالي اعتقوه وهذا ظاهر الروايه وعن ابى حنيفه رحمه الله
عليه انها جايزه وكون الملك بين الفريقين لان الاسم حصته لهما فيما ولهما كالو اوصى بثلث ماله لاخوته وله ستة اخوه اخوان
لاب وام واخوان لاب واخوان لام كان الملك بينهم بالسويه وجه ظاهر الروايه ان معاني الاسم المشترك ومنها ما سبق ذكرها
معان يحملها الاسم المشترك احتمالا على السواء لكون كل واحد منهما قد وضع له الاسم المشترك بوضع على حدة لكن المعاني المذكورة
لما اختلف باعتبار الاعلى والاسفل كما مر ذكره سقط العموم لاختلاف المعنى والمقصود وبطل التعيين لاختلاف القاصد
فان من الناس من يقصد الاعلى مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل زياده للانعام اذ كل منهما مندوب اليه
قال صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله وقال من اتى بالمبرة فليتم وقال وقد نظم الحديث مع سنده
بعض الفضلاء فقال اما نا حديث عن الهيثم عن الليث عن بردة الاسلمى عن المصطفى انه قال من اتى بالمبرة فليتم وقيل
بالشكر تجدد النعم وتزيد والنعم اذا سمعت نعمة الشكر تاهبت للمزيد وقيل الشكر قيد للنعم الموجوده وصيد للنعم
المفقوده واذا بطل التعيين ولم يكن الصرف الى احدهما غير عين بينهما لتوجب التوقف حتى يرد البيان لعدم الاطلاع على
مقصود الموصى فاذا مات من غير بيان بطلت الوصيه لوقوعات البيان ولكون الوصيه للمجهول غير جايزه اذا التمليك
من المجهول باطل بخلاف ما اذا اوصى لاخوته لان اسم الاخوة يتناول الكل بمعنى واحد وهو التقريب عن اصل واحد بمعنى
ان يتناول الاشخاص المختلفة لمعنى واحد وعن ابى يوسف رحمه الله انه قال الوصيه للمولى الاعلى اولى لانه منعم وشكر
المنعم واجب والزياده على الانعام ليست بواجبه فصرف الوصيه الى اداء الواجب اولى قلنا هذا الوجوب لا يدخل
تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم وعن ابى يوسف رحمه الله انه للمولى الاسفل لان كونه منعما عليه دليل الحاجه والصرف الى المحتاج
اولى وعن محمد رحمه الله لا يجوز الوصيه الا ان يصطلح المولييان كما لو قال الرجلين لاحدهما على الف درهم قال محمد رحمه الله الاقرار
باطل الا ان يصطلح المقر لهما على شئ ولا يرد على هذا ما اذا حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول الاعلى والاسفل حتى لو كلم ايهما كان حنث
لان اليمين تناولت احدهما لا على التعيين فحنث بكلام ايهما وجد لان احدهما لا على التعيين نكره وان واياهما في موضع النفي تعم
كما لو حلف لا يكلم احدهذين فكلمهما لم يحنث لانعقاد اليمين لما ان الداعى الى اليمين لمخاطبة واحدة غير مختلفه
في الاعلى والاسفل فلا تحقق فيه الاشتراك فكان بمنزلة العام بخلاف ما اذا اوصى لاحدهذين فان الوصيه لا تصح اذ الملغى
المقصود مما مختلف في حكم الوصيه فكان اللفظ مشتركا والمشترك لا عموم له واذا ثبت انه لم يجز الاجتماع بين معاني الاسم
المشترك مع انه لا اختلاف بينها باعتبار اصل الوضع اذ كل منها موضوع حسبه فالحسبه والمجاز ومما مختلفان بحسب الوضع
ودلالة اسم الحقيقه والمجاز عليهما متساوت لان اسم الحسبه دل على ان مسماه ثابت في محله غير متعد عنه واسم المجاز دل على
ان مسماه تعدى عن اصله اولا ان لا يجتمعا قال رحمه الله ولهذا قلنا في غير الجزء انه لا يحنث بالجزء والكل اوله لما قلنا
اولى قال علماونا رحمهم الله عليهم بناء على ما سبق ان الحسبه والمجاز لا يجتمعان مرادين بلفظ واحد ان سايره

الاشربه المسكره غير الخمر لا يلحق بالخمر في اجاب الحد بشرب القليل لان اسم الخمر للنئ من ماء العنب المشتد حقيقة ولسائر
الاشربة المسكره مجاز والحقيقة قد اريدت من النص الوارد في تحريم الخمر واجاب الحد بشربها وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من شرب الخمر فاجلدوه فبطل المجاز فلا يجب الحد بشرب غير الخمر من سائر الاشربه المسكرة مما لم يسكر ولهذا قلنا في قوله
تعالى او لامستم النساء ان الحقيقة وهي المس باليد فلا يكون المس ناقضا غير مراد لان المجاز مراد بالاتفاق وهو الجماع
حتى حل للجنب التيمم اتفاقا بهذا النص اذ لا دليل لحل التيمم للجنب في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل الحقيقة وهي المس باليد
فلا يكون المس ناقضا فان قيل يحتمل ان الشافعي رحمه الله جوزه التيمم للجنب بدليل آخر غير هذه الايه وحينئذ لا يتم الاستدلال
على ان المجاز هو المراد من هذه الايه قلنا الاحتمال دليل لانه لما احتمل ان يكون التيمم للجنب لاحلوا ما ان يقول بهذه الايه بغير الوجه
الذي ذكرناه فيها بان يقول بالمعدم والباحث على تقدير وان كنتم جنبا فتيمموا او حديث عمار وغيره والجواز الاول لان الصحابه
رضي الله عنهم كانوا يحلفون على جواز التيمم للجنب على قول من قال على عهد ابن عباس رضي الله عنهما بجوازه وقال عمر وابن مسعود رضي الله
عنهما بعدم جوازه فكل من قال بالجواز حمل اللمس والملامسة على المجاز مما وهو الجماع ولم يعمل احد منهم بالمعدم والباحث
وكل من قال بعدم جواز التيمم للجنب قال المراد من اللمس اللمس باليد فجوز التيمم للحدث خاصة فكان الفريقان كلاما متفقين
على عدم جواز التيمم للجنب حديث عمار وغيره رضي الله عنه لان دلالة كل منهما على اخبار الاحاد فلا تجوز الزياده على كتاب الله تعالى بخبر الواحد
فعلم بهذا ان الدليل على جواز التيمم للجنب انما كان لحمل اللمس والملامسة على المجاز الذي هو الجماع الغير وانما علم ذلك بجواز التيمم
للجنب فكان الاستدلال بجواز التيمم للحدث دليلا على ان المراد من الايه المجاز ولما سبق من الاصل قال ابو حنيفه رحمه الله فمن
اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنون بنين ان الوصيه لابنائه ولا يستحق بنو البنين شيأ لان الحقيقة وهي بنوه مراده
فبطل المجاز لما قلنا من استحاله الجمع بينهما مراد بن قال ـــــ رحمه الله فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار
دار فلان لما قوله جميعا اول هو بيان لما اعرض على الاصل السابق وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وتقرير الاعتراض انهم
قالوا جميعا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحالف يحنث ان دخل الدار حافيا كان او منتعلا وحقيقة الكلام المذكور وضع
القدم فيها حافيا لا حائل بينها وبين الدار وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قالوا فيمن قال لعبدي حر يوم قدم فلان
ان الحالف يعتق عبده ان قدم فلان ليلا او نهارا مع ان اليوم اسم لبياض النهار حقيقة ولسواد الليل مجازا وقال محمد
رحمه الله في السير الكبير في حربي استأمن من المسلمين في حالة المحاصرة على نفسه وابنائه انه يدخل في الامان بنوه وبنو بنيه
وكذا لو استأمن على ماله اليصيد خل في الامان ماله وماشيته وكل حمل جمع بين الحقيقة والمجاز وقالوا فيمن حلف
لا يسكن دار فلان ان الحالف يقع على الملك والاجاره والعاريه جميعا حتى لو دخل دارا مملوكة او مستأجرة او مستعارة
حنث وحقيقة النسبه الملك قال ـــــ رحمه الله قيل له الا قوله فيما ظاهر الاسم شبهة قول هو جواب عن الاعتراضات
السابقه وتقريره ان مقصود الحالف من وضع القدم الامتناع عن الدخول في الدار لا وضع القدم نفسه ولهذا لو وضع
القدم ولم يدخل لم يحنث واعتبار المقاصد والاغراض لازم في الايمان الا ترى انه اذا حلف لا يسكن هذه الدار فاستقل من ساعته لم يحنث
من ساعته لم يصر ذلك العذر من السكوت مستثنى لعرفه مقصود الحالف وهو منع نفسه بالمين عما فوسعه
وسعه دون ما ليس في وسعه ومن الغور ايضا تدل على هذا واذا كان كذلك فيصير وضع القدم مجازا عن الدخول

ان وضع القدم سبب الدخول والدخول مسببه وموجبه اي حكمه فذكر السبب واراد منه المسبب والدخول
مطلق يوجب العمل باطلاق المجاز وهو الدخول وبعمومه اذا الدخول عام باعتبار احوال الداخل من الحفا والنعل
والركوب فباي وجه دخل حنث وعند الدخول حافيا انما حنث باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار جميع
وضع القدم واذا كان كذلك فالحنث في ذلك باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يرد الاعتراض
لكن في قوله وضع القدم صار مجازا عن الدخول نوع اشتباه اذ حقه ان يقول صار مجازا للدخول فان الدخول مستعار
له لا مستعار منه فكان ينبغي ان يذكر باللام لا بعن الا انه اراد بلفظ المجاز العبارة مسامحة اي صار عبارة عن الدخول
ومثل هذه المسامحات يجري في كلامهم اذا قصدوا بالنظر الى المعنى او انه ضمن في المجاز معنى العباره فكانه قيل صلة
تضمينية وكذلك اليوم اسم لمطلق الوقت وبياض النهار بحسب الاستعمال قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا
متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله والمراد مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا فان
هذا الوعيد يلحقه كذا في المبسوط وصدر الايه يا ايها الذين امنوا اذا لقيتموا الذين كفروا زحفا فلا تولوا هم الادبار
الزحف الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف اي يدب دبيبا من زحف الصبي اذا دب على استه قليلا قليلا وتنصب
على الحال من الذين كفروا والمعنى اذا لقيتموهم للقتال وهم كثير وانتم قليل فلا تفروا وقوله تعالى الا متحرفا لقتال هو الكر
بعد الفر يخيل عدوه انه منهزم ثم يعطف عليه وهو باب من ضروب الحرب او متحيزا الى فئة اي جماعة اخرى من المسلمين
سوى الفئة التي هو فيها وتعالى يوم لنا ويوم علينا واريد به مطلق الوقت وستعمل لبياض النهار قال الله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وقال تعالى موعدكم يوم الزينة وقال صلى الله عليه وسلم
احب الحل وافطر فلقص يوما مكانه واذا ساغ استعماله فيهما وشاع فلا بد له من ضابط يتمايز به احدهما عن الاخر
ويتعين ويتميز به كل منهما على الاخر ودلالة ان ينظر الى ما دخل اليوم عليه فان كان ما دخل عليه موقعا للمتد فبياض
النهار اولى باليوم لانه يصلح معيارا لذلك الفعل واذا كان ما دخل عليه اليوم فعلا لا يمتد كان الظرف وهو مطلق الوقت اولى
باليوم اذا الظرف الممتد وهو النهار زايد على احياجد لان احياجد لا يفي الظرف فكان اثبات الزايد اشتغالا بما لا يفيد والمراد
بالامتداد ان يكون قابلا للباقات ويصور له ضرب المده كاللبس والركوب فانه يقال لبست يوما وركبت يوما ومعناه وجد
مني امتداد اللبس والركوب من اول بياض النهار الى اخره بتجدد الامثال وكذا امرك بيدك مما يمتد فان الدخول الداخل اليد وهو
الامر مما يمتد لانه يتصور بقاؤه على الصفه التي حدث حتى اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا لا يصير الامر
بيدها وما لا يقبل التاقيت وضرب المده كالدخول والخروج والقدوم فان معنى قوله خرجت يوما وجد مني الخروج ساعة
من ساعات اليوم من غير امتداد بياض النهار الى اخره اذ الخروج هو الانفصال من الباطن الى الظاهر وذلك معنى غير قابل
للامتداد كما ترى ولا يمكن ان يقال هنا يتجدد الامثال اذ الخروج في المرة الثانيه والثالثه غير الخروج في المره الاولى للتفاوت
في نفس الخطوات ووضع الاقدام فكان تكرارا محضا لا امتدادا والدليل على الفرق من الدخول ومن اللبس من حيث الحكم ان لابس
الثوب اذا قال ان لبست هذا الثوب فامرتي طالق فمكث ساعة ولم ينزعه تطلق امراته لان الدوام فيما يستدام من الافعال كالفعل
المنشا بخلاف ما اذا قال لداخل الدار ان دخلت هذه الدار فامرتي طالق لا تطلق امراته ما لم يخرج ثم يدخل وهذا الفرق انما نشا
من حيث ان اللبس مما يمتد والدخول مما لا يمتد فان قيل قد وجدت في الكلام علامة الامتداد من ضرب المده فيه بان

على كلم لا المساء كما يقال لبست يوما الا الليل وح ذلك جعلوه غير ممتد فما وجهه قال قلنا قال الامام الاستاذ مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله يشترط لكون الفعل ممتدا ان يكون له امثال من كل وجه كاللبس ممتد يتجدد امثال لان استدامة
اللبس في المرة الثانية مثل الاولى اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه اذ يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه
نهيا وغير ذلك ولان الفعل لا يمتد حسا الا انه الحق بالممتد بهذين الشرطين احدهما تجدد الامثال والثاني صحة ضرب
الحد المحدد في مسئلتنا قرن اليوم بالقدوم او الحرية وكل منها لا يمتد فانه لا يقال اعتقك يوما معنى الوقت ولا قدمت
يوما فكان المراد من اليوم مطلق الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب لاطلاقه فلذلك دخل الليل والنهار فاذا
قدم ليلا عتق باعتبار انه وقت قدومه لا باعتبار انه ليل واذا قدم نهارا عتق ايضا باعتبار انه وقت قدومه لا باعتبار
انه نهار فالعتق في الوجهين انما هو بعموم المجاز وهو الوقت لا باعتبار الجمع بين الحسه والمجاز بخلاف قول الرجل لبيله يقدم
فلان فانه لا يتناول النهار لان ما سبق وهو الليلة اسم للسواد الخالص كالنهار فانه اسم للبياض الخالص لاغير ثم
اعتبار الامتداد وعدمه في جانب الجزاء عند الاكثر وهو الحرية في مسئلتنا كانه قال حر رتك يوم يقدم فلان استدلالا
بما اذا قال لامرأته امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم يعلم بقدومه حتى جن الليل الا خيار لها واذا قال لامرأته
يوم اتزوجك فلانة فانت طالق فتزوجها ليلا حنث لان الامر باليد جزاء للتزويج في المسئلة الاولى والطلاق جزاء
للتزويج في المسئلة الثانية ولهذا مال صاحب الهداية رحمه الله حيث اعتبر الطلاق في المسئلة الثانية فعال في
الهداية والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار وعلى هذا اعتمد مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله حيث قال
ان نعوت الحرية التي هي جزاء هذه اليمين غير ممتدة فان ثبوت الحرية سبب القوة ونزول الضعف وهذا مما لا يكون
امتداده فان زوال الحكمي الضعف الحكمي مما لا يبقى بل البائنة اثره بخلاف الامر باليد فان الداخل في اليد وهو الامر
باليد مما يمتد فانه يتصور بقاؤه على الصفة التي ثبت وعند المعترض جانب الشرط وهو العدوم وقالوا ان اليوم
قرن بالقدوم وانه غير ممتد وهو منقول عن الامام حافظ الدين النسفي رحمه الله استدلالا بمسئلتي الجامع الصغير
للمصنف رحمه الله احداهما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق وصرح فيه بان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد والثانية قوله
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد وصرح بان المقرون باليوم هو التزوج واما قوله امرك بيدك
يوم يقدم فلان فانما رجح جانب الجزاء لما ان فعل الجزاء مع فعل الشرط خلف حكما بالامتداد وعدمه والامتداد في جانب الجزاء
فلذلك ترجح جانب الجزاء لان اليوم غالب استعماله في حق بياض النهار حتى انه يذكر في معارضة الليل كالنهار فلما وجدت جهة وان ضعفت
تستدعي استعماله في حق بياض النهار غالبا يغلب استعماله فيه واما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان كلا الفعلين غير ممتد ففي
نظر نظر اعتبر جانب الشرط كما في مسئلتي الجامع الصغير فكذلك ههنا وفيه ايضا رعاية لفظ القران فان قيل اجتمع في قوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان ما هو فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو العدوم فلم ترجح جانب الامر باليد ولم ترجح
جانب العدوم ولم ان قران اليوم بالعدوم اولى لانه مضاف الى العدوم قلنا للمعنى الذي تقدم ذكره وقال ما للمصنف رحمه الله
لما اعتبر جانب الشرط حتى قال ولا له تحنث احد الوجهين ان نظر الى ما دخل عليه الى اخره واما مسئلة دار فلان فان المقصود
من هذه الاضافة نسبة السكنى الى فلان لا نسبة الملك اذا الباعث على هذا الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وذلك بحر السكنى
بطريق الملك والاجارة والعارية فتستجار الدار للسكنى بان يلفظ باضافة الدار الى فلان ويراد الدار المسكونة له معنى عام

يتناول محل الحسه والمجاز وهو نسبة السكنى وجب العمل بعموم نسبه السكنى فاذا دخل دارا مملوكة لفلان فانه يحنث باعتبار
انها مملوكة له حتى اذا دخل دار فلان وهي مملوكة له لكن يسكنها غيره لا يحنث لعدم الاضافة الى فلان بالسكنى وان كانت مضافة
اليه باعتبار الملك واما مسئلة السير فان فيها روايتين اخريين ذكرت بعد باب السير ان الامان لا يتناول بني البنين وهو القياس
فعلى هذه الرواية لا يرد شيء واما على الرواية الاخرى وهي انه يتناولهم على سبيل الاستحسان فوجهها ان الامان لحقن الدم وصونه فبنو
هو على الشبهات اذا الامان مما يثبت بها لصون الدم كما يثبت بمجرد الاشارة من الغازي اذا دعا بها الكافر لنفسه لصورة المسألة
وان لم يكن ذلك حسة لان الاصل في الدماء ان يكون محقونة مصونة قال صلى الله عليه وسلم الادمي سنان الرب ملعون من هدم بنيان الرب
ولهذا وجب الدعوة قبل الاسلام ثم الجزية ثم القتال ان سبل احدها وهذا الاسم وهو اسم البنين والمولى بظاهره يتناول بني
البنين لان قولهم بنو آدم تناولنا بظاهره وان لم يكن بنيه حسة ولهذا يقال ابن فلان لابن ابنه كما يقال لابنه الصلبي الا ترى
الى قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم يا بني آدم خذوا زينتكم وكقولك وقال قوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم
وقال قوله انا ابن عبد المطلب وقال الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن من ابنائهن الرجال الاباعد وكذا مولى فلان كما يطلق
على معتقه يطلق على معتق معتقه ايضا لكن بطل العمل بظاهره يتناول اسم البنين والمولى الفروع ومولى المولى لابنات الامان في
حقهم لعدم الحسة فان الحسة حسة بان تراد فلا يدخل فيها بنو البنين ومولى المولى في اسم البنين والمولى فينبغي ان لا يثبت
لهم الامان اصلا لكنه بقي مجرد تناول اسم البنين والمولى الفارغ بظاهره شبهة في صون دمائهم عن السفك لان الشبهة ما يشبه
الثابت وليس بثابت وهذا لما كان مسماه مسمى اللفظ كان مشابها للثابت لكنه ليس بثابت لانه غير مراد باللفظ على ما مر والقتل
عقوبة محضة فيدرأ بالشبهة وهذا اعتبار شبهة اورثها مجرد تناول الاسم اياهم لحظ دمائهم عن السفك لا لجمع بين الحسة والمجاز
فان قيل انكم اعتبرتم مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة في حقن الدم ثم اثبتم الامان لبني البنين ومولى المولى فلم لا تعتبرون ذلك شبهة فيما اذا
استأمن على الاباء والامهات في حق دخول الاجداد والجدات في الامان قلنا لان الحسة لما صارت مرادة لم نعتبر ما صوره التناول
شبهة في حق الدم والحقنا بني البنين بالبنين ومولى المولى بالمولى على سبيل التبعية ودليل انا نلحق بالفروع دون بني البنين ومولى
المولى دون الاصول وبين الاجداد والجدات لان في الحاقهم بالاباء والامهات جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وذلك قلب الموضوع ونقض
الاصول وهو جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا ولو ارتكب هذا لترك الاصلان معا ودليل الجواز فان قيل ان المكاتب
اذا اشترى تكاتب عليه بطريق السبية فلنا لو لم تعتبر صفة السبية مع قلب الاصول للزم شيء هو ابعد منه واشنع وهو كون
وهو كون الاب مملوكا للابن اما ههنا لو لم نعمل بدخوله في امان الابن بطريق السبية ليسلم له نفسه وماله امكن امرا خر لسلامة
نفسه وماله مع عدم السبية وهو ان يستأمن الاب ابتداء لنفسه او يسلم هو بنفسه ليدخل بنفسه في الامان في الدنا والاخرة
مع ابقاء المتبوع متبوعا والتبع تبعا ونقول ان دخول الاب في كتابة الابن ليس باعتبار السبية بل باعتبار
ان الكتابة شبيهة من سبب الحرية اذ بها يصل الى الحرية ظاهرا فكما ان الحر اذا اشترى اباه يعتق عليه فكذا المكاتب اذا اشترى اباه
تكاتب عليه اذا الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة للدفع الشناعة التي مر ذكرها لما ان الاب لا يجعل تبعا للابن فيما هو اشنع
منه وهو الكفر حتى لا يجعل الاب مسلما باسلام ابنه ولان في تناول الابناء للفروع عملا بالشبهة باعتبار حقن الدم فلو
قلنا نتناول الاباء والاجداد لكان عملا بالشبهة الشبهة لانا انما نقول ذلك حينئذ لشبهة بالابناء فان كل واحد منهما يتناول
غيره ظاهرا وكل منهما في موضعه حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون شبهة الشبهة لانها نازلة عنها فلذلك لا يجوز دخول

الاجداد في الاستيمان الاباء وان كان هو في موضع حتن الدم والـــــ رحمه الله فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
لما قوله هذا مثل اولـــــ هو اشاره الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الاصل وهو ان الحسمه والمجاز
لا يجتمعان والماجيتها تقرير اعتراضات ان يقال ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله قالا فيمن حلف لا يكون ما كل من هذه الحنطه انه
لحنث ان كل من عين الحنطه او ما يتخذ منها وهذا يجمع بين الحسمه والمجاز وكذا قال فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه لحنث ان كرع
او اعترف منه وفيه ايضا جمع بين الحسمه والمجاز لان دلك حسمه دلك الكلام الكرع وهو تناول الماء بفيه من مجله من غير ان يشوب
بكفه او اناء يقال كرع الماء يكرع كرعا كرع كروعا والـــــ ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله ومن قال لله علي ان اصوم رجبا ان نوى به
اليمين كان نذرا وسمي يمينا وهو ايضا جمع بين الحسمه والمجاز اذ اللفظ للنذر حسمه واليمين مجاز فهذه اعتراضات ثلث
وتعرير الجواب عن الاعتراضه الاولى ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله عملا بعموم المجاز فان الحنطه عند ما عباره عما في باطنها بطريق المجاز
لان العرف والعاده دلك يقال اهل بلده كذا ما كلون الحنطه والمراد ما في باطن الحنطه وفي اكل الحنطه او ما يتخذ منها اكلها
فيها فحنث لذلك وهذا عمل بعموم المجاز لا بالجمع بين الحسمه والمجاز وعن الاعتراضه الثانيه ان الشرب من الفرات استعاره للشرب
من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه اذا المقصود من هذا الكلام ذلك يقال بنو فلان يشربون من اودي ومن الفرات
والمراد ما فلنا والاستطهر هذه النسبه بسبب الاواني بان يجعل ذلك الماء فيها او ما لاخذ بالاواني لما ذكره في الجامع من ان الاواني
لا تعمل على الانهار يعني انها دون الانهار في الامساك وعند الكرع انما يحنث لانه شرب ماء الفرات حتى لو تحول الماء من الفرات
للنهر اخر لما يحنث ان شرب منه لانقطاع نسبته عن الفرات بالتحول للنهر اخر وهذا عمل بعموم المجاز لا جمع بين الحسمه كما في وضع
القدم وقيل ان الجمع بين الحسمه والمجاز لا يصح على قول ابي حنيفه رحمه الله عليه اما على قولهما فيجوز والصحيح ان الجمع بينهما لا يجوز
اتفاقا وانما يحنث بالكرع عندهما لما مر وقيل ان قوله لا اشرب من الفرات مجاز عندهما عن قوله لا اشرب من ماء الفرات
وليس بسديد لانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يحنث اذا شرب من نهر ياخذ من الفرات الا ترى انه لو صرح به حنث نص عليه
محمد رحمه الله ونص مسئلتنا على انه لا يحنث اذا شرب من نهر ياخذ من الفرات فدل دلكل ان ما قالوه غير صحيح وعن الاعتراضه
الثالثه وهي مسئله النذر ان ذلك ليس بجمع بين الحسمه والمجاز من جهه واحده وانما هو نذر بصيغته وهي قوله علي فانه
حسمه في المجاز الايجاب والالزام وهي معنى النذر وذلك لان موجب النذر لا يتوقف على النيه وموجب اليمين يتوقف عليها
والحسمه ما اصيب عند الاطلاق واما المجاز يتوقف حكمه لافتقاره نطقيه كقولك رات اسد يرمي او علما عقليه كقوله
تعالى يريد ان ينقض لان الجدار يعرف منه عند العامل باعتبار اسناد الارادة الى الجماد لا باعتبار لفظ مثل يرمي واذا كان
كذلك فهو نذر حسمه بمن موجبه وهو الايجاب لان ذلك الكلام انما يصير يمينا باعتبار الايجاب وانما قلنا انه بمن موجبه
عند اراده اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا لكونه متضمنا لحريم الترك والترك كان مباحا له قبل الايجاب وبعده لا
لانه حرمه على نفسه فيكون ايجاب المباح في معنى تحريم المباح وتحريم المباح بمن بالنص وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال تعالى وقد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفاره المقدره واذا كان
كذلك فلا يكون ما ذكر جمعا بين الحسمه والمجاز بجهه واحده بل بجهتين او يقال قد حصل ههنا دليلان احدهما يدل على الوجوب
لعينه وهو الصيغه والاخر على الوجوب لغيره وهو موجبها فيعمل بالدليلين لعدم المنافي منهما اذ الواجب لعينه يجب
بجواز ان يكون واجبا لغيره ولهذا الوجوب ايصلين ظهر الصوم صح فاذا لم يصل وجب القضاء باعتبار انه ترك الواجب

لعنه والكفاره باعتبار انه ترك الواجب لغيره واذا جاز الاجتماع بينهما فعمل بهما وذلك عمل بالدليلين اجمع من الحسمه
والمجاز كالهبه بشرط العوض فانها هبة باعتبار الصيغه بيع باعتبار المعنى وقوله رحمه الله بمن موجبه اي
بوجوبه لان موجب اليمن الوجوب لا الايجاب واما قال وهو الايجاب بطريق المجاز لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب
اذ هو مقتضى الايجاب فاطلق عليه اسم المقتضى ويؤيد هذا ما ذكره الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله في اصوله
واما مسئله النذر فقد قيل معنى النذر هنا كل نذب بلفظ ومعنى اليمين بلفظ اخر فان قوله لله علي اراده
اليمين كقوله بالله اذا الباء واللام بعضا فيان قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم عليه السلام الجنه فلبث
ما غربت الشمس حتى خرج وقوله علي نذر فيثبت اليمين بالاول والنذر بالثاني ونحن انما انكرنا اجتماع الحسمه
والمجاز في لفظ واحد مع ان تلك الكلمه نذر بصيغتها ومن بموجبها اذا اراد اليمين لان موجبها وجوب المنذور
به وايجاب الحلال المباح من كتحريم المباح ودخل بعضهم لفظ الايجاب على حسمه وقال لله علي ان اصوم موضوع للنذر
ولهذه الصيغه موجب وهو ايجاب المباح لان هذه الصيغه ليست بنفس الايجاب بل الايجاب موجب هذه الصيغه
وقد دللنا على ان نثبت بها وتدل عليه لان الايجاب صفه قايمه بالموجب وهذه العباره دالله على ثبوت تلك
الصفه كما دللنا في الامران قوله افعل ليس بامر في الشاهد والغايب جميعا عند اهل السنه والجماعه بل هو عباره
دالله على الامر وهو صفه قايمه بالمتكلم وكذلك دللنا في الكلام انه معنى قايم بالذات منافي صفه السكوت والافه كالحرس
ونحوه وهذه العبارات دلالات على الشاهد والغايب جميعا وقال وبعضهم قالوا انه سمي الوجوب ايجابا مجازا اذ الوجوب
لا يكون الا بالايجاب من الشارع ويرد عليهم انه لو كان كذلك للزم منه ان يكون وجوب المباح يمينا وذلك منتف فان من كان معه
طعام مباح له الاكل فان لم ياكله حتى غلب عليه الجوع بحيث لو لم ياكل مات وجب عليه الاكل مع انه ليس بيمين ويمكن ان يجاب عن هذا
بان المراد من قولهم اجاب المباح بمن هو ايجابه من جهه العباده على انفسهم واما الايجاب للاكل في حاله المخمصه فليس
من هذا الباب لانه ايجاب من جهه خالق العباد تعالى وتقدس فان احدا منا عن الاخر ولا عال لما كان ايجاب المباح متضمنا
تحريم المباح فاي فايدة في تسميه اليمين لانا نقول فايدته ان المجاز يتوقف على النيه وسمينا بها لانه محتمل الكلام فاذا لم ينو اليمين
لا يترتب عليه حكم اليمين فان قيل ما ثبت بالنذر وجوب احد المباحين وحرمه الاخر لا جوز جعل هذه الصيغه يمينا
لوجهين لانه يلزم احد الامور الثلثه المنتفيه وهو اما الاشتغال بالاضداد واثبات الثابت او جعل الشيء الواحد واجبا حراما
به مع كونه واجب الامتناع عنه في زمان واحد وما يؤدي الى الانتفاء فهو منتف بيان الملازمه ان يقال ان الامر لا يخلو
اما ان تعمل اليمين في شيء من المباحين من حيث الايجاب والتحريم اولا فان لم تعمل لزم الامر الاول وان عملت فلا يخلو اما ان تعمل
هي مثل عمل النذر في حق الايجاب او تعمل على خلافه بان اوجبت ما حرمه النذر او حرمت ما اوجبه النذر فان كان الاول
لزم الامر الثاني وان كان الثاني لزم الامر الثالث قلنا نختار انها تعمل مثل عمل النذر وهو ان اليمين توجب ما اوجبه النذر لكن النذر
موجب لعينه واليمين موجبه لغيرها كما مر يتردد لك وهو على هذا لا يلزم اثبات الثابت ثم ان ههنا اربع مسائل احداها اذا نذر
مطلقا او قال علي نذر او نذر لله ولم يقل شيئا اخر وفي هذه الصوره يلزم كفاره اليمين لانه التزمها ابتداء لهذه العباده قال
صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفاره يمين والثانيه اذا نذر صوم يوم الجمعه فعليه
الوفاء وهذا مطلق من حيث انه لم يعلقه بشرط ومسئلتنا من هذا القبيل والثالثه اذا نذر وعلقه بشرط كما اذا قال ان جاء

فلان فعلي صوم يوم الجمعه اوصوم رجب ونحوه والرابعه اذا قال علي ندر ان لا افعل كذا او علي ندر الله ان لا افعل كذا فهذا يعتقد
مينا وموجبه موجب اليمين كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ثم الاختلاف في مسلمنا فمانوى ان يكون مسنا
ولم يخطر بباله النذر او نوى ان يكون نذرا ومسنا فعند ابي حنيفه ومحمد رحمه الله عليها يكون نذرا ومينا في الصورتين
وعند ابي يوسف رحمه الله يكون نذرا لا غير وهذه المسئله على ستة اوجه وقع الاختلاف في الوجهين منها كما مر ذكره ووقع
الاتفاق في بقيتها اوجه منها على انه يكون نذرا لا غير وهي اذا لم ينو شيأ او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون مينا ووقع الاتفاق
في بقيتها اوجه منها على انه يكون نذرا لا غير وهي اذا لم ينو شيأ او نوى النذر لا غير او نوى النذر ونوى ان لا يكون مينا
ووقع الاتفاق في وجه واحد منها على انه يكون مسنا لا غير وهو اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا ثم المصنف سقى الله
ثراه ذكر لما نحن فيه نظيرا فعال وصار كشرى القريب للاخره اي صار ما سبق وهو مسئله النذر في كونه ليس بجمع بين
الحسنه والجار من جهه واحده بل من جهتين كشرى القريب فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل شرى القريب اعتاقا ومحال
ان يكون الشرى المثبت للملك منزلا له للتضاد بينهما اذ الجالب للملك جهة لا يكون سالبا من تلك الجهه وانما شرى القريب ملك بصيغة
لكونها موضوعة لذلك تحريرا لوجبه وهو الملك لان الشرى علة للملك وملك القريب علة للعتق فصار العتق مضافا لعلة الشرى بتلك الجهه
لا بجهه الصيغه ولما اختلفت الجهتان صح الجمع بينهما كالرمي فانه سبب لنفوذ السهم في الهوى ومضيه فيه والمضي سبب للوقوع
والمرمي به الوقوع سبب للقتل لتفرق الصوره وذلك سبب للموت ويضاف ذلك كله الى الرمي فان مسئله التشبيه مسئله شرى
القريب غير مستقيم لان في شرى القريب يعتق عليه نوى او لم ينو كما لو شرط العوض فانه يكون بيعا وان لم ينو وفي مسئلتنا اذا لم ينو
لا يصير مينا لان اليمين محتمل كلامه فلا يصير مينا الا عند وجود ما يعين ذلك المحتمل وهو النيه فلو ثبت اليمين بموجب هذا الكلام
لثبتت حكم اليمين وان لم ينو كما في هاتين المسئلتين ولنا ان المدعى ان لهذه الصيغه صلاحيه كونها مسنا باعتبار تضمن معناها
لا ان يكون علة لها فلذلك لا تعتبر مالم توجد النيه وفي مسئلة الشراء تلك القرب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرا
فتثبت المعلول نواه او لم ينوه فان مسئلة اذا استعار راهن الثوب المرهون ليلبسه فانه يصير المرهون يدا الراهن ملكا
وعاريه في زمان واحد وهو جمع بين الحسنه والمجاز وهذا الاعتراض ذكر نقلا عن الامام فخر الدين الرازي رحمه الله ولنا ان
حسنه العاريه ملك المنافع بغير عوض والمملك انما تحقق في الملك والمرتهن غير مالك للمنفعه فكيف يتمكن من تمليكها
والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار انه مالك اذا الملك هو المطلق الحاجز لا ان سبب تعلق حق المرتهن صار ممنوعا عن الانتفاع
وقد ابطل المرتهن حقه لما اعاره واطلق لفظ الاعاره مجازا في البقاء عقد الرهن حتى ان للمرتهن ان يسترد المرهون لان الانفساخ
لم يرد على عقد الرهن والى رحمه الله وطريق الاستعاره عند العرب الاتصال بين الشيئين لما قوله ومايئه وقد ذكرنا قول
ان لما ذكر طريق معرفه المجاز هو التامل في مواضع الحقايق شرع في بيان طريق الاستعاره المسلوكه عند العرب فقال وطريق الاستعاره
عند العرب الاتصال لا اخره ثم الاستعارة تحتاج لاستة اشيا، الا المستعار وهو لفظ الاسد والا المستعار له وهو الرجل الشجاع
والا المستعار عنه وهو الاسد الحقيقي والا المستعير وهو المسلط بلفظ الاستعاره والا الاستعاره ومعنى ذكر احد الشيئين واراده الاخر
مع دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثبات المشبه ما يخص المشبه به والا ما يتبع به الاستعاره وهو الاتصال
بين المستعار عنه والمستعار له ودلك الاتصال بطريقين لانالث لها وهما الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود من الصور
اي ما له صورة كالمحدثات يكون له صورة ومعنى لاثالث لها فلا تتصور الاتصال بوجه ثالث وقوله من الصور احتراز

عن الباري عز وعلا اذ هو منزه عن الصوره وقوله هو احتراز عن موجودات لا تشاهد كالعلم والقدره والغضب فانها موجوده
موجودات غير مرئية فلم يكن لها اتصال بشي صورة اما الاتصال بطريق المعنى فكاطلاق لفظ الحمار على البليد لاشتراكهما في
البلادة وكاطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعه ومن صفته لازمه للاسد مشهوره له حتى لو اطلاق لفظ
الاسد على الاجزوا والمحوم لان البخر والحمى وان كانا من صفات الاسد ايضا لكنهما صفتان خفيتان غير مشهورتين وذلك لان المجاز
من الحسنه كالقياس من النص لان الحكم في المنصوص ثبت ابتدا من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد الحاق شي اخر به يطلب
معناه المؤثر في استجلاب ذلك الحكم وكذلك الاسم الموضوع للشي يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لا فالحسنه
موقوفه على السماع من غير ان يعقل معناها ثم اذا اريد الحاق شي اخر به تامل في معاني محل الحسنه لاستخراج المعنى اللازم
المشهور في محل الحسنه لا كل معنى كما في النص فانه لا يعتبر كل معنى بل يعتبر الوصف الصالح المعدل لما في اعتبار كل وصف رفع
الابتلاء ثم القياس يجري في المعنى الشرعي والمجاز في المعنى اللغوي فكان المجاز تعديه اللغه كما ان القياس تعديه الحكم الشرعي
واما الاتصال بطريق الصوره اي بطريق اتصال ذات بذات ومجاورتها بها فمثل تسميه العرب المطر سما، فانهم قالوا ما
زلنا نطا، السماء حتى ابينكم يعنون المطر وهو من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب وقالوا استقط السما، اي المطر قال
قايلهم اذا استقط السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا قال الراجز اسمنه الابال في سحابه سمي الما، باسمنه الابال
لانه سبب سمن المال وارتفاع اسمنته كذا في الكشاف وذلك لاتصال بين السما والمطر صورة اذ المطر ينزل من السحاب وهو
سما، عندهم لانهم يسمون كل عال سما، ومنه قوله تعالى وارسلنا السما عليهم مدرارا اي المطر اذا كان كذلك قيل للمطر بالسم السحاب
ومثل قوله تعالى اوجا، احد منكم من الغايط والغايط في اللغه هو المطمين من الارض اي المنخفض منها من غاط الشي يغوط
اذا دخل سمي به اي بالمطمين من الارض الغايط H اي الحدث لمجاورت الحدث المكان المطمين صورة لانه يكون ذلك فيه
عادة تستر اعين الناس وقيل الكل من قضى حاجته قد اتى الغايط فعبر به عن العذرة وعن بعض المشايخ رحمه الله
الادمي فهرست الملكوت فيه الملكيه والانسيه والبهيميه والشيطنيه فالاكل والشرب والتغوط والبول من خواص البهايم
فينبغي ان يستر الانسان ما يشبه به البهايم ولذلك وقع في الشرع والعادة ان يكون الحدث في المكان المطمين تسترا
عن اعين الناس ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الاكل عورة رحمه الله من ستره ومثل قوله تعالى لما ذا راني اعصر خمرا اي عنبا
لاتصال بين العنب والخمر من حيث الذات اي من حيث مجاورة ذات العنب ذات الخمر اذا العنب يشتمل على الثفل والما،
والعشر لكنه بالعصر يصير خمرا النعل بالضم ما سفل من كل شي ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم
او لامستم النسا، فان المراد منه الجماع لان اللمس سببه صوره ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات ثم
اي عقدتم عليهن ثم طلقتموهن من النكاح هو الوطي حسنه والعقد سببه ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها والقيام مسبب واراده سبب ولما سبق ان طريق الاستعاره
الاتصال بين الشيئين قيل ان المجاز موضوع اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر فصار المجاز
موضوعا بهذا التفسير قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله والى رحمه الله فسلك في الاسباب الشرعيه والعلل
هذين الطريقين في الاستعارة لما قوله عن استعمال المجاز اما قوله اذا ثبت ان طريق الاستعارة الاتصال وانه على طريقين
المذكورين في الحسيات فسلك في الاسباب الشرعيه والعلل هذان الطريقان في الاستعاره احدهما هو الاستعاره بسبب

الاتصال في الصوره الحكميه من حيث المجاوره كاستعاره السبب للمسبب والعلّه للعلول او المعلول للعلّه اذا المشروع
ليس له صوره محسوسه حتى نقال انهما متجاوران صوره وحسا فلا يكون الاتصال بينهما من حيث الصوره وكذا من حيث
المعنى لان معنى السبب لا يوجد في المسبب اذ السبب كونه طريقا الى المسبب ومفضيا اليه والمسبب ليس كذلك وكذا معنى
العلّه لا يوجد في المعنى المعلول اذ العلّه هي الموجبه والمعلول هي الموجب ولان اثر الموجب المؤثر القوه واثر الموجب
المباشر الضعف فان احدهما من الاخر لكن بينهما قرب ومجاوره لان حال وجوب السبب حال وجود المسبب وكذا العلّه
والمعلول فقام الاتصال من حيث الاسباب والعلل مقام الصوره فيما يحس فصار كل الاتصال نظير الاتصال الصوري
في المحسوسات وبيان ذلك انا اذا نظرنا الى حكمين ووجدنا بين سببيهما اتصالا بان كان احدهما سببا حكما مثل ما اثبته
الاخر كالبيع والنكاح فان حكم البيع ملك الرقبة اصالة وملك المنفعه تبعا وحكم النكاح ملك المتعه اصالة فالبيع يثبت
ما اثبته النكاح في الجاريه عند عدم المانع فيجوز استعاره لفظ البيع لحكم النكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع
وانما ينعقد البيع بلفظ النكاح وان كانت المناسبه بين الشيئين انما تتحقق بين الطرفين جميعا لانه لا يلزم من ثبوت
ملك المتعه ثبوت ملك الرقبه بخلاف العكس فصح الاستعاره من احد الطرفين دون الاخر والطريق الثاني
الاتصال في معنى المشروع كيف شرع وانه نظير القسم الاخر من المحسوس وهو الاتصال من حيث المعنى في المحسوسات
كاستعاره الاسد للرجل الشجاع بيانه انك اذا تاملت في مشروع ووقفت على معناه باي صفه شرع هذا المشروع
فاوجدت هذا المعنى في المشروع الاخر فجوز استعاره احدهما للاخر كما انك تاملت في معنى شرعيه الميراث وكيفيتها
فرايت انه شرع بعد فراغ الميت عن حوائجه ووراثة الوصية كذلك شرعت اي بعد فراغ الميت عن حوائجه فاتصلا في معنى
المشروع كيف شرع فجازت الاستعاره بان يذكر الميراث ويريد به الوصيه او تذكر الوصيه ويريد بها الميراث ومنه
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك يجد الوصي تصرفه في مال اليتيم بغير ملك وكذلك المكاتب تصرف في
مكاسبه بغير ملك فجاز ان يستعير الوصي للمكاتب وبالعكس وكذلك معنى الحواله هو نقل الدين من ذمه الى ذمه وفيه
الوكاله نقل وايه التصرف فتستعير لفظ الحواله للوكاله فيقول احل رب المال اي وكله كما استعار محمد رحمه الله في كتاب
المضاربه فعال يعال للمضارب احل رب المال اي وكله وكذلك البيع لمليك مال بمال ووجد هذا المعنى في التعاطي فيقال
التعاطي بيع ولذلك قالوا الصلوة تشبه الصوم معنى من حيث انهما عباده بدنيه فاوجبوا فيها الفديه المنصوصه في الصوم
وقال تعالى ولكم في القصاص حيوه والقصاص اماته لا احياء لكنه احياء معنى من حيث الشرع والاستيفاء فاطلق لذلك
اسم الحيوه على القصاص ولا خلاف بين الفقهاء رحمهم الله ان الاتصال بين اللفظين في المعاني والاحكام الشرعيه يصلح طريقا
للاستعاره وان ما ذكروه الاستعاره ليس بحكم مختص باللغه لان طريق الاستعاره هو الترب والاتصال وذلك الترب ثابت متحقق
بين كل موجودين من حيث وجدا سواء كانا شرعيين او حسيين او لغويين والمشروع قائم بمعناه لما اخره جواب عما يقال ان
الاستعاره انما تتحقق بين كل موجودين والمشروع ليس بموجود فلا يجري فيه الاستعاره فاجاب عن ذلك بقوله والمشروع قائم
بمعناه الذي شرع لاجله اي باهيته التي شرع هو لاجلها وبسببه لان المتعلق به كالولد فانه قائم بمعناه اي باهيته التي له وقائم بسببه وهو
الولادان وكالنكاح فانه قائم بمعناه الذي هو الانضمام والازدواج وقائم بسببه وزوجت وتزوجت وكذا هذا في البيع والهبة وفي
جميع المشروعات فان عند وجدان المعنى الجامع بطريقه تجري الاستعاره لكن الشان في الطلب والوجدان واذا كان كذلك

فكون الحكم المشروع موجودا حكما فصحت الاستعاره فيه كما صحت في الموجود حسا هذا على اعتبار ان الاستعاره غير مختصه
باللغه واما على تقدير تسليم ان الاستعاره مختصه باللغه فنقول ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا او علّه
له لا يثبت ذلك الحكم من حيث كونه معقول المعنى الا واللفظ دال على اعتبار ذلك الحكم باعتبار اللغه كالبيع والهبه وغيرهما ذلك
فان الاحكام الثابته بهذه الالفاظ تدرك معانيها بالعقل لان العقل يقتضي ان من فاز بالسبب فاز بالحكم لانه اذا لم يكن
كذلك ادى الى التناقض والتقاتل فالشرع جعل هذه الاحكام مختصه باسباب فازبها من فاز باحكامها فالالفاظ اذن
دلالات على معانيها لغةً فكانت هذه الاستعارة شرعيه فيها معنى اللغه اضافة فكانت هذه الاستعاره استعاره من
حيث اللغه ايضا وهذا الذي ذكرناه في حكم شرعي يدرك معناه بالعقل واما الحكم الذي لا يدرك معناه بالعقل فغير صالح
للاستعاره ووجه الامر ان البيع انما شرع لملك العين انما شرع للحكم الذي يعقل معناه وان البيع شرع لتمليك العين ووضع
له لغه والكلام فيما هو معقول المعنى اذا الاستعاره انما تصح فيه لا فيما لا يعقل معناه فان الاستعاره نظير القياس والقياس
انما يجري فيما يعقل معناه لا فيما لا يعقل معناه كالمقدرات من الحدود وغيرها فكذا الاستعاره ولهذا جازت
استعاره لفظ البيع للنكاح لان في ملك العين تملك المنفعه في محله والنكاح انما يثبت ملك المتعه مقصودا فالبيع
الحادث في اثبات ملك المتعه وان كانا يتفاوتان في الاصاله وغير الاصاله والم جز استعاره الخمر لخمر الخمر في اثبات حكم
يثبت بشرب الخمر وهو ضرب ثمانين سوطا او اربعين لان هذا حكم غير معقول المعنى وكذلك ما لا يؤكل كله كالهبه استعيرت للنكاح
وكذلك الكفاله والحواله يجوز استعاره كل واحد منهما للاخرى وفي بعض نسخ الكتاب وان حكم الشرع معلقا وهو حال
عن حكم الشرع والعامل فيه قوله لا يثبت اي ان حكم لا يثبت حال كونه معلقا كقوله زيد في الدار قائما او يكون حالا من الضمير
في لا يثبت وانما قال متعلقا بلفظ لان عامه وجوب العبادات متعلقه بالمعنى لا باللفظ كوجوب الصلوة متعلق
بدلوك الشمس والصوم بشهود الشهر وهذا الذي سبق ذكره من الاستعاره فيما يعقل كثير في مسائل علمائنا رحمه الله عليهم
ولهذا اتفق العلماء رحمهم الله على جواز استعاره لفظ التحرير لايقاع الطلاق به وجوز الشافعي رحمه الله استعاره لفظ
الله الطلاق للعتق ولم يمنع احد من ائمه السلف رضوان الله عليهم عن استعمال المجاز اي الاستعاره قال رحمه الله
وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظه الهبه لما قوله رواية الاحاديث بالمعاني اولا قد انعقد نكاح
رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظه الهبه على سبيل الاستعاره من غير خلاف لاحد سبل جعلته الهبه كذا ذكر الامام
شمس الائمه السرخسي رحمه الله لان الهبه لتمليك المال والحره ليست بمال فلا تعمل فيما ليس بمال اذ تمليك المال وغير المال
لا يتصور وقد كان في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وجوب العدل في القسم وتتعلق به حكم الطلاق والعده ولم يتوقف
ملك البضع على القبض بل يثبت دونه فثبت بذلك ان لفظ الهبه كان مستعارا عن النكاح اذ الاحكام المذكوره لا
تثبت في ملك اليمين فان قيل سلمنا ان لفظ الهبه كان مستعارا عن النكاح لم لا يجوز ان يكون ذلك مختصا بالرسول صلى
الله عليه وسلم حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ الهبه للنكاح كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا الاختصاص للرساله
بالاستعاره ووجوه الكلام وطرقه ان معنى الخصوصيه هو التخصيص والتوسعه وما كان يلحق النبي صلى الله عليه وسلم
حرج في استعمال لفظ النكاح لانه صلى الله عليه وسلم افصح البشر فلا معنى لاختصاصها به فكان جميع الناس في وجوه التكلم
سواء ثبت بما ذكرنا ان الاستعاره في الاحكام الشرعيه فصل الاختلاف في ذلك لاحد واما قوله تعالى خالصة لك من دون

المومنين فهي متعلقه باحللنا اى خلص لكل احلال ما احللنا لكل خالصه معنى خلوصا كذا في الكشاف فان قيل اذا كان
ما ذكرتم وهو صحه الاستعاره والحكم الشرعي ثابتا من غير خلاف فلم ابى الشافعي رحمه الله ان ينعقد نكاح غير النبي صلى الله
عليه وسلم بلفظه الهبه على سبيل الاستعاره قلنا انه لم يابه عن ذلك لعدم صحه الاستعاره فيه بل لان النكاح شرع
للامور ومقاصد لاتحصى من مصالح الدين والدنيا اما مصالح الدين فان مباشرة منكوحته تمنع عن طموح العين
لاغيرها التي هي حرام محض عليه ويوبد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من تزوج فقد حصن نصف دينه واما مصالح
الدنيا فانها تقوم بامور داخل البيت كما ان الزوج يقوم بامور خارج البيت وبهذين الامرين ينتظم المعيشه والدنيا
وكذا حصل بالنكاح التوارث وحصول المصامره التي تشبه قرابه الاباء والامهات وعند ذلك واذا كان كذلك فلا ينعقد
النكاح بلفظ الا بلفظ النكاح او التزويج لانهما يدلان على ملك المقاصد باعتبار انهما منبئتان عن معنى الاتحاد اذ التزويج
يلتفق من الشيئين على وجه تثبت الاتحاد بينهما في المعنى المقصود كزوجي الخف والنكاح ضم ينبي عن الاتحاد بينهما في
القيام بمصالح المعيشه ولهذا شرع النكاح بالنص الوارد بهذين اللفظين وليس فيهما معنى يدل على التمليك ولهذا
لاتثبت بهما ملك العين بل فيهما اشاره الى ما قلنا انه شرع للامور لاتحصى واذا كان كذلك فلم يصح الاستدلال بما ذكرناه من الالفاظ
لقصور لفظ البيع والهبه والتمليك عن اللفظ الموضوع للنكاح شرعا في باب النكاح وهو لفظ النكاح والتزويج لان لفظ
البيع والهبه ونحو ذلك لاتنبئ عن المقاصد المذكوره ولان لفظ النكاح والتزويج وضع لاثبات ملك المتعه من غير واسطه
ولفظ التمليك والهبه تثبت ذلك بواسطه ملك الرقبه فكانا قاصرين عنها في اثبات ملك المتعه وهذا الذي ذكرناه و
معنى قول الشافعي ومن تابعه رحمهم الله في عقد النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهو النكاح والتزويج ونظير
ما نحن فيه لفظ الشهاده فانه لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم احلف بالله ونحوه مقامه حتى لو قال احلف
بالله ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا ينعقد القاضي به لان الحلف موجب بغيره وموضوعا نه اسم للتكل
فلا يقوم مقام ما هو موجب بنفسه بطريق الاستعاره لخصوصه وكذا عقد المعاوضه لا ينعقد عندكم الا بلفظ
المعاوضه فيما حكي عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان عند ذلك العقد ان لا يؤدي معنى ذلك العقد وانما قد بقوله
عندكم لان شركه المعاوضه لا تجوز عنده ثم ما ذكره من عقد المعاوضه لا ينعقد الا بلفظ المعاوضه غير مجرى على
اطلاقه بل ذلك فيما اذا لم يعرف المتعاقدان احكام المعاوضه اما اذا عرفا ذلك الاحكام صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى
المعاوضه وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر المعنى دون اللفظ ثم فيما اذا لم ينعقد معاوضه وهو فيما اذا لم يعلما
احكامها ولم يذكرا لفظ المعاوضه كانت الشركه عنانا كذا في المبسوط وللاصل المذكور لم يجوز الشافعي رحمه الله رواية
احاديث بالمعاني قال ـــ رحمه الله والجواب ان لفظ البيع والهبه لا قوله لما ما هو صريح في التمليك اول ـــ الجواب
عما قال الشافعي رحمه الله من النكاح شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك لا اخره ان لفظ البيع والهبه
لملك الرقبه وملك الرقبه يوجب ملك المتعه فجعل ان ملك المتعه تثبت بملك الرقبه تبعا لا قصدا لان الامه
تخدم المولى والمولى خلوا بها فلم يوجد تثبت بملك المتعه ملك الرقبه لكان لا تحل له الخلوه بها واستخدامها فتثبت ملك المتعه
له فيها ليتمكنا له ذلك لكن المقصود منها ملك الرقبه رقبتها واذا كان كذلك قام هذا الاتصال وهو الاتصال من حيث
السببيه من لفظ البيع والهبه مقام ما ذكرنا من المجاورة في المحسوسات التي هي طريق الاستعاره على ما مر فصحت

الاستعاره بذلك الاتصال بين السببين وبما الهبه والنكاح او البيع والنكاح وبين الحكمين وبما ملك الرقبه وملك المتعه
والجواب عما قال الشافعي رحمه الله من ان النكاح عقد شرع لامور لاتحصى الى اخره ان هذه الاحكام من حيث هي غير محصوره
جعلت فروعا وثمرات لما هو المطلوب وهو عقد النكاح لوجود تلك الامور من غير النكاح ووجود النكاح مع عدم تلك
الامور فان من تلك الامور التوارث وهو معدوم في صوره نكاح الكتابيه وكذلك المصامره لاتثبت فيما اذا طلق الرجل امراته
قبل الدخول بها فحق بها حتى حل له نكاحها واما نكاح ما فانه لا يوجد بدون اثبات الملك له عليها في حل الاستمتاع فعلم بهذا
ان تلك الامور من الثمرات وثبوت الملك له عليها في حل الاستمتاع من المقاصد فلذلك بنى النكاح على ما هو المقصود منه وهو
ثبوت حكم الملك للزوج على الزوجه لان حكم الملك له عليها امر محتمل ولهذا لزم الزوج البدل الذي هو المهر للزوجه ولو كان
المقصود ما سواه وهو ما ذكره الشافعي رحمه الله من الامور التي لاتحصى وهو مشترك بين الزوجين لما صح ايجاب البدل على
احدهما وهو الزوج ولذلك جعل الطلاق في يد الزوج لكونه هو المالك فاليه ازاله الملك فان قيل ملك المتعه ايضا مشترك
بينهما الا ترى ان للمراه ان تطالب زوجها حتى اذا لم يوف حقها في ذلك يتزق بينهما كما في العنين قلنا ثبوت حق المطالبه لا يدل
على الملك كما في نفقه المماليك اولان حد الملك الذي هو الاختصاص بالمطالبه الحاجز يوجد في حق الرجل لا في حق المراه فان
المراه ممنوعه عن تزوج غيره وليس لها ان تمنع زوجها عن تزوج غيرها حتى تختل حقها حتى في الوطي واذا كان بناء النكاح
على ثبوت ملك المتعه له عليها فلنا لما شرع هذا الحكم وهو حكم ملك المتعه له عليها بلفظ النكاح والتزويج والخص
هذان اللفظان بما هو المقصود وهو الملك وضعا شرعيا ولغويا فلان يثبت النكاح بلفظ التمليك والبيع والهبه والحال
ان هذه الجمله للتمليك وضعا شرعيا ولغويا بالطريق الاولى وانما صح ايجاب العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا
لاثبات ملك المتعه بهما لغه والاحكام الشرعيه لاتثبت على خلاف اللغه لان لفظ النكاح والتزويج اسمان جعلا علما لاثبات
حكم ملك المتعه بهما واعمال العلم انما هو طريق الوضع لان المعنا مسلم له النصر في دلايل الشرع فانه يوجب الحكم فيما تناوله سواء
كان هو معقول المعنى او لم يكن لما ان الاسم الموضوع للشئ يدل على ما وضع له اذا الحقيقه موقوفه على السماع من غير ان
يعقل الا ترى ان الرضيع يسمي عالما وامرا وان لم يوجد معنا ما فيه وكذا القصير يسمى طويلا والرجل يسمى زيدا وهو من اقص
خلق الله تعالى ويسمى الاعمى ابا العينا والمحترب عامرا والاسود كافورا من غير ان يوجد ملك المعاني فيهم وانما تعتبر المعاني
في الاعلام لصحه الاستعاره كما ان المعاني انما تعتبر في النصوص لصحه القياس فلما ثبت ملك البضع بلفظ النكاح والتزويج
وضعا شرعيا حيث جعلا علمين لذلك شرعا صحت التعديه به اى بثبوت ملك البضع بالخط باللفظين المذكورين لما هو
صريح في التمليك شرعا ولغه وهو البيع واخواته اذ لاشك ان اللفظ الدال على معنى باعتبار وضع اللغه احق بذلك المدلول
من لفظ لا يدل عليه بذلك الاعتبار فكان ثبوت ملك البضع بلفظ البيع واخواته من قبيل ما ثبت الحكم بدلاله النص
قال ـــ رحمه الله فان قيل فهلا صحت استعاره النكاح للبيع الاقوله لاستعنا به اول ـــ هذا اعتراض على ما سبق
من ان استعاره لفظ البيع والهبه يجوز للنكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدم وتقرير الاعتراض انه لم
يعتبر هذا الاتصال في حق اثبات ملك الرقبه باللفظ الذي هو موضوع لاثبات ملك المتعه فلم تجز استعاره لفظ
النكاح للبيع فانه لو قال البائع للمشتري نكحت هذا العبد او هذه الجاريه لكل فقال المشتري قبلت لا يصح البيع مع
ان المناسبه المذكوره وهي الاتصال والمجاورة قائمه لانها تقوم بالطرفين جميعا لا تختص باحدهما اذ لا يناسب الشئ

غيره الا ولكل الغير مناسبه كالاخوين فان نسبه الاخوه منهما قائمه بهما غير مختصه باحدهما وتعرير الجواب ان الاتصال
من هذا الوجه وهو الاتصال الذاتي عبارة عن الاول اتصال الحكم بالاول بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض
ليس بجعله وضعت له والمراد بالسبب المحض ما لا يكون موضوعا للسبب لكن قد يفضي اليه كملك الرقبة فانه لم يوضع
لملك المتعة لكن قد يفضي اليه اذا المليك اذا صادف الجواري الخالية عن منع الاستمتاع بهن يثبت ملك المتعة تبعا
وكذا الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة لكن قد يفضي الى زوال ملك المتعة ثم السبب قد يطلق على العلة ولهذا
قالوا ان الشرى سبب الملك والنكاح سبب الحل فلهذا قد السبب بالمحض واشار بقوله ليس بجعله وضعت له
لان العلة ما يكون موضوعه لحكمها كالشرى فانه موضوع لاثبات ملك الرقبة ولهذا لم تشرع في موضع لا يتصور
فيه الملك وكالاجارة فانها موضوعه لتمليك المنفعة ولهذا لا تنعقد في محل لا يفيد ملك المنفعة كما اذا اضيف العقد
الى الجحش والى الارض البيضة فالنوع الاول يثبت الاستعارة من الطرفين اي استعارة العلة للحكم واستعارة الحكم لها
لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها والحكم لا يثبت بدون العلة فاستوى الاتصال والقرب لافتقار كل
منهما الى الاخر فصحت الاستعارة وشاعت اذ الاتصال علة صحة الاستعارة فاذا ثبت من الجانبين شاعت الاستعارة
من الطرفين حتى صح اطلاق اسم كل منهما واراده الاخر به ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير فيمن قال ان ملكت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي ثم بعتق العبد حتى يجتمع كله في ملك الحالف ولو قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه فباعه ثم اشترى النصف الباقي عتق هذا النصف وان لم يجتمع النصفان في ملك
الحالف وهذا الذي ذكرنا في العبد المنكر من اجتماع النصفين في ملكه هو جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو
كالشرى لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان فهو مبني على اصل
مقرر معهود في الشرع وهو المطلق يعمد بدلالة العادة والتقييد مطلق اسم الدراهم مبني على هذا وذلك ان
الملك وان ذكر مطلقا لكنه تقيد بوصف الاجتماع بحكم العادة فكانه قال ان ملكت بوصف الاجتماع الا ترى ان من اخبر
وقال ما ملكت الف دينار كان صادقا في كلامه اذا لم يملك ذلك بوصف الاجتماع وان ملك الالوف بوصف التفرق
وفي فصل الشرى لم يوجد مثل هذه العادة المقيدة فبقي على اطلاقه واليه ذهب هذا الطريق حكي عن بعض الكبار
من السلف رحمهم الله عليهم كذا افاده الامام المحقق الاستاذ ظهير الملة والدين الغازي نور الله ضريحه وتسمى هذه المسئلة
اسحاقية فانه حكي عن الشيخ الامام ابي بكر الاسكاف رحمه الله انه كان اماما بليغا وله ثواب يقال له اسحق فكان يدرس
هذه المسئلة يدعوه ويقول له هل ملكت مائتي درهم فيقول لا ثم يقول له هل شريت مائتي درهم فيقول نعم بل بالوف فيوضح
على اصحابه ان العرف كما ذكرنا والملك ينبئ عن الشد والجمع ومنه ملكت العجين اذا اكثرت عجنه والمبالغة في الملك ان
يكون مجتمعا لا مفترقا اذ هو ملك من كل وجه ولان الملك مطلقه ينصرف الى الكامل والملك الكامل في الشرى انما يكون اذا
كان صاحبها الكل جميعه اما لو ملك بعضه يكون مملوكا له من وجه دون وجه فلا يحقق خلاف الشرى فان الملك الكامل
لا يراد فيه بل يراد نفس الشرى مجتمعا كان او مفترقا بعد ان كان مشتريا كله ولان المقصود من مثل هذا الكلام
الغنى بملك العبد والغنى انما يحصل بالملك به بصفة الاجتماع بخلاف الشرى لان الانسان قد يشترى شيئا ولا يثبت
له الملك كالوكيل من غيره والمضارب اذا اشترى شيئا يبقى بعد زوال الملك اما صفة كونه مشتريا يبقى بعد زوال الملك

وهذا لان الاشتراء يقتضي اصل الملك فكيف يقتضي وصفه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق انه لو اشترى
لغيره حنث في يمينه وانما وضع هذه المسئلة في العبد المنكر لانه اذا كان العبد معينا بان قال لعبد ان ملكتك فانت حر
او ان اشتريتك فانت حر يستوي الملك والشرى في الحكم حتى يحقق النصف في كل وجه لان التفرق والاجتماع سواء كان في
صوره الملك او في صوره الشرى لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف والوصف الحاضر لغو والغائب معتبر
لان الحاضر يعرف بالاشارة اليه لكن حلف لا يدخل هذه الدار انه لا يعتبر فيها صفة العدد ان ويعتبر في غير العين وان قال
الحالف عنيت بالملك الشرى كان مصدقا في الديانة اي فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء فيحقق هذا النصف لانه اسعاد
التقويم الحكم لسببه اي لعلته في الفصل الاول وهو ما اذا قال عنيت بالملك الشرى واستعارة السبب الى العلة لحكمها في
الفصل الثاني وهو ما اذا قال عنيت بالشرى الملك وهما صحيحان لان استعارة الحكم لعلته والعلة لحكمها صحيحة لكن فيما فيه
تخفيف عليه لا يصدق في القضاء واذا قال ان اشتريت عبدا ثم قال عنيت به ان ملكت حتى لا يحقق النصف الباقي لا يصدق
في القضاء لانه نوى فيه فيما فيه تخفيف على نفسه وهو خلاف الظاهر فكان متهما فلا يصدقه القاضي لهذا لا ان استعارة
العلة لحكمها لا تجوز لهذا يصدق في الديانة واما اذا قال ان ملكت عبدا ثم قال عنيت به الشرى يصدق ديانة وقضاء لانه
لا تخفيف فيه بل فيه تغليظ على نفسه فلا يكون متهما فيصدقه القاضي واما النوع الثالث وهو اتصال الفرع بما هو سبب
محض فيصح طريقا للاستعارة من احد الطرفين لا غير وذلك ان استعارة الاصل للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب
الحكم بمنزلة المفسر للاصل والفرع وفي كل واحدة من العبارتين نوع فائدة فلذلك لم يقتصر على احداهما اذا الاولى تشعر
بان السبب اصل والحكم فرع والثانية توذن بان المراد من الاصل السبب لا العلة ومن الفرع الحكم لا المعلول ولو اقتصر
على احديهما لخلا عن نوع اخلال لانه لا يفهم ان المراد من الاصل السبب ومن الفرع الحكم عند الاقتصار على الاولى لجواز
الامر ولا الاصالة والفرعية عند الاقتصار على الثانية وقيل الاوجه فيه ان يقال هو مجرى على احتمقته من تحقق المغايرة
بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المراد من المعطوف عليه نفس الفرعية والاصالة من غير رعاية معنى السببية
فيه كما اذا استامن على اباله لا تدخل الاطلاق فيه اذ لو دخلوا يلزم ان يكون لفظ الاباء مستعارا للاطلاق فكان استعارة
الفرع للاصل وانه لا يجوز واما الاستعارة بطريق السببية فهي ما ذكره في المتن فكانا متغايرين ويزداد ما ذكر شمس الائمة
السرخسي رحمه الله لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل وهذا انما ظاهره على تغاير بما وانا قلنا
ان الاستعارة في النوع الثالث انما تصح من احد الطرفين لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لاحياجه الى الاصل لانه تابع له فتصح
استعارة الاصل للفرع كما استعارة البيع للنكاح ولا تصح استعارة الفرع للاصل لان الاتصال منتهاه في حق الاصل للعدوم
لاستغناء الاصل عن الفرع فلو جوزنا الاستعارة في ذلك لادى الى جواز نكاح دون الاتصال وانه لا يجوز وعلى هذا لا يجوز استعارة
النكاح للبيع لان موجب النكاح ملك المتعة وانه ليس بسبب لملك الرقبة فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة
العدم فلو جازت الاستعارة في ذلك لادى الى استعارة المعدوم للموجود وانها غير جائزة لعدم الاتصال بينهما وكذا ملك
الرقبة مستغن عن ملك المتعة لوجوده بدون ملك المتعة كالاخ من الرضاع والامة المجوسية وملك الجزء فكان وجود
ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلا تصح استعارة الفرع للاصل وكذا الاثبات الهبة بالعارية لانه لا اتصال بينهما
معنى وشبه العارية بالهبة اذا اضيف الى المنفعة لوجود الاتصال ولذلك قلنا ان اقتدا البالغ برجل يصلي صلوة مطلقة

جائز مع انه اقدام على الضعيف لما ان المظنون غير مضمون فصح منه ان يلتزم عليه ولكن لما كان عدم الضمان في حق
الامام بعارض خصوص الامام جعل عدم الضمان الذي جاء من قبل شروعه ساهيا على عزم اداء ما عليه معدوما في حق المقتدي
فجعل كانها مضمونة اصلا في حق الامام ليصح اقتداؤه به فلذلك ههنا جعل اتصال الفرع بالاصل في حكم العدم فلا تصح استعارته
للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب لاختلاف الحكم بينهما شيء واحد وهو ان الشيء الموجود صورة جعل معدوما
حكما فلانعدامه حكما يثبت الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما ثم الاتصال من الفرع وسببه نظير الاتصال
بين الجملة الناقصة والجملة الكاملة في كون الاتصال فيهما من جانب واحد وذلك ان الجملة الناقصة المعطوف عليها الجملة الكاملة
منتقرة الى الجملة الكاملة كافتقار الفرع الى الاصل والمسبب الى السبب والجملة الكاملة لا تفتقر الى الناقصة كما ان الاصل
لا يفتقر الى الفرع والسبب لا يفتقر الى المسبب كما اذا قال فاطمة طالق ثلثا وعايشة فان قوله وعايشة يفتقر الى قوله
فاطمة طالق ثلثا لكونها غير تامة بنفسها فانها محتاجة الى الخبر فكان وجودها بدون الجملة الاولى من الكاملة غير متصور لكون
وجود الفرع بدون الاصل اما قوله فاطمة طالق ثلثا جملة كاملة تامة لا يفتقر الى قوله وعايشة فكان الافتقار
في حق الثانية معتبرا وفي حق الاولى غير معتبر لاستغنائها عن الخبر فتكون الثانية في حقها بمنزلة العدم فتكون هذه وزان
ذال بلا تفاوت واذا كان كذلك فانا نوقف اول الكلام على اخره لصحة اخره واحيائه جملة الخبر الصحة الاول واحيائه
لكونه تاما في نفسه مستغنيا عن الثاني والدليل على ان اول الكلام يتوقف على اخره مسئلتان الاولى انه لو ادخل
حرف الشرط على اخر الجملة الناقصة تعلق الكل بذلك الشرط ولولا ان الكل متعلق اول الكلام بالشرط بل وقع منجزا ثم بعد الوقوع
لاحتمل التعليق ولكن وقفت الجملة الاولى جعلت باقية معتبرا وان كان من حق الكلام ان يضمحل وتتلاشى لتجردها وجود
لكونه عرضا وانه لا يبقى زمانين لافتقار الجملة الثانية الى الخبر الثاني ان الرجل اذا قال لامرته التي دخل بها انت طالق
وطالق وطالق يقع الثلث ولو لم يتوقف اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق الثاني لانه حينئذ يبقى وطالق ولا يقع به الطلاق
لعدم المسند اليه ونقصان الجملة غير منحصر على ترك ذكر الخبر بل قد يكون بترك المبتدا وهو المسند اليه وقد يكون بترك
الشرط والجزاء رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق يصح ان تستعار للطلاق لقوله والاسد للجبان
اولى على الاصل الذي سبق ذكره ان الاتصال في النوع الثاني يوجب استعارة الاصل للفرع دون عكسه قلنا ان
الفاظ العتق يصح ان تستعار هي للطلاق لانها موضوعة لازالة ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة تبعا لا قصدا
على ما سبق في قوله وملك الرقبة سبب لملك المتعة لا اخره وهذا نظير عزل السلطان واحدا من امرائه فانه يكون
عزلا لاتباعه ذلك الامير بطريق السببية فاذا قال الرجل لامرته انت حرة ونوى به الطلاق يقع الطلاق بالاجماع لكون
الاستعارة صحيحة الا ان الطلاق لا يقع بدون النية لان المحل الذي اضيف اليه الحرية غير متعين لهذا المجاز اذ هو
محل لجملة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين بها المجاز فان قيل ما الفرق بين هذا وبين استعارة الفاظ التمليك
للنكاح حيث لا يحتاج الى النية قلنا الفرق هو ان اجزاء العتق على حقيقتها لما كان يخبر بها عن حريتها بقوله انت حرة
كما ذكرنا فلم يتعين هو للاستعارة للطلاق الا عند النية لاحتمال الطلاق على ما مر لان من استلزام هذه اللفظة زوال
ملك المتعة في محل الاستلزام والنية وضعت لتعيين بعض ما تحتمله اللفظ فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ
احتيج الى النية واما الفاظ التمليك المضافة الى الحرة عند وجود شرائط النكاح لم تقبل شيئا الا النكاح فتعين

الاستعارة بها للنكاح من غير نية ليلا يلغو وهذا لان الاب اذا قال بعت ابنتي منك او وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة
البيع والهبة واللفظ العليل صالحية الاستعارة للنكاح بطريق المسببية اذ البيع او الهبة يصلح ان يكون سببا لملك المتعة
في الامة بواسطة ملك الرقبة واستعارة السبب للمسبب طريق من طرق الاستعارة فتجوز ولا يحتاج الى النية لعدم احتمال
شيء اخر واما اذا قال لمولاته انت طالق ونوى به الحرية فانها لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعتق لصحة استعارة
الطلاق للعتق عنده لان الطلاق والعتق يتشابهان في المعاني اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم اي على ان يسري
البعض الى الكل ولا يحتمل النسخ والابطال وهذه المعاني موجودة في العتاق والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة
اي من طرقها كالمناسبة في الاسباب التي هي من طرق الاستعارة كما مر بيانه واذا كان كذلك فيجوز استعارة كل منهما للاخر
وكذا كل منهما بنى على الغلبة فصورة السراية كما اذا قال الرجل لامرأته نصف طلقة او ثلث طلقة بسرى لاكلها وصورة الاسقاط كما
اذا علق الطلاق بشرط فانه صحيح ولو كان للابانة لما صح التعليق وكذا ثبت من غير قبول المرأة واللزوم سواء غير قابل
للنسخ والرد والرجوع والغلبة كما اذا قال لها انت طالق نصف تطليقة تطلق طلقة تامة لان الموجود يغلب على المعدوم
وقلنا لا تصح استعارة لفظ الطلاق للعتق لما مر في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم
العدم لاستغنائه عن الفرع فلو صححنا هذه الاستعارة لادى الى استعارة المعدوم للموجود وانه غير جائز لعدم الاتصال
والجواب عما تمسك به الشافعي رحمه الله انه لا تصح الاستعارة في المعاني من الوجه الذي قلنا اي في طرف الشافعي رحمه الله
وهو انها تتشابهان في المعاني لا اخره لان طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة والمشابهة في المعاني التي هي من قبيل
الاختصاص الذي يقوم به الموجود وهو ان يكون المعنى ذا تاله ومختصا به على سبيل الاشتهار كاطلاق اسم الكل
على البعض فان الاتصال منهما اتصال ذاتي وكما يقول ابو يوسف ابو حنيفة تريد به الغنم وان ذلك مختص به كذا
اشار اليه الامام بدر الدين الكرماني رحمه الله وقسم من المعاني التي كان الوضع لاجلها فاما بكل معنى فلا يصح به
الاستعارة كالوجود والحيوانية ولهذا لا يسمى الجنان اسدا لمناسبة بينهما من حيث الوجود والحيوانية ولا الذكر حمارا
لتلك المناسبة ويسمى الشجاع اسدا للمناسبة التي بينهما في وصف خاص وهو الشجاعة وهذا الطريق من الخصم والسيف
رحمه الله نظير طريقة اوصاف النفس حالة القياس فان التعليل عنده بكل وصف من غير ان يكون لذلك الوصف
اثر خاص كالعلل في مسح الراس بقوله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث وليست الركنية باثر خاص في استدعاء
التثليث لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق وقلنا نحن هو باطل اي ان التعليل بكل وصف باطل لانه لو صح ذلك لصح
لستوط معنى الابتلاء ولانه يستوي فيه العالم والجاهل فكذا ههنا لو صحت الاستعارة بكل معنى لصارت الموجودات في الاحكام
متناسبة لاشتراكها في معنى من المعاني كاللون فانه يجمع السواد والبياض والكون فانه يجمع الحركة والسكون والافتراق
والاجتماع مع ان بين ذلك مضادة وانه لا يجوز فعرفنا ان الاستعارة انما تصح بوصف خاص ولا مناسبة بين الطلاق
والعتق من هذا الوجه اي من الوجه المذكور وهو الاشتراك في المعنى الخاص الذي وضع كل واحد منهما لاجله
لان معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي احتمله محل الطلاق وهو رفع القيد لا باحلال قوة
الانطلاق في محله اذ الاطلاق عبارة عنه ومنه اطلاق الاسير واطلاق الابل والنكاح لا يوجب حقيقة الرق
اذ لا تصير المنكوحة مرقوقة حقيقة الا ترى انها لو وطئت بشبهة لكان العقر لها لا للزوج وعقر الامة مولاها

والتقييد بحقه الرق احتراز عن تعليل الشافعي رحمه الله وموضع اخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق والعلة
السلام النكاح رق محمول على الجواز وكذا لا يسلب النكاح المالكية لان المنكوحة ما لكة كما كانت قبل النكاح وقوله صلى الله عليه وسلم
النكاح رق محمول على المجاز وهو نوع الملك يثبت للزوج على بضع المرأة بالنكاح وانما يوجب النكاح قيدا يظهر اثره في نوع ملك له عليها يتوصل
به الى قضاء الشهوات واستحداث النسل واقامة مصالح المعيشة فلا يحتمل اى النكاح الا اطلاق ما اثبته هو وهو القدر عن التزوج
والحبس عند التزوج بالملك الذى له عليها فكان حاجتها الى رفع المانع ودلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير لان المراد
بعد النكاح حره ممنوع عن التزوج فاذا ارتفع القيد بحل المتضى السابق عمله واذا كان النكاح لا يوجب الرق حسنه فلا يكون
الطلاق رافعا للرق فلا يصح استعارته لازالة الرق وقيل قوله ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه اى من الوجه الذى ذكره الشافعي رحمه الله
من المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسرايه واللزوم وفيه بعد عن سياق الكلام واما الاعتاق فانه اثبات القوه الشرعيه
اذ معناه لغة يقال عتق الطير بكسر العين ومن الجوارح اذا قوى وطار عن وكره وموضعه حيث ما كان من جبل او شجر ومنه عتاق
الطير بكسر العين ومن الجوارح منها والعاتق من فرخ الطير وهو فوق الناهض يقال اخذ فرخ قطاة عاتقا وقد عتق الفرخ اذا
طار فاستعمل ويقال عتقت البكر اذا ادركت فقويت وهذا المعنى وهو القوة المستفاده من الاعتاق شايع في كلام العرب
وذلك دليل على ان الاعتاق احداث معنى في الذات يوجب قوة اذ ليس في الرقيق صفه المالكيه وانما حدث له تلك الصفه
بالعتق وكذلك الرق ثابت على الكمال في المملوك وسلطان المالكيه وقويها ساقط من كل وجه فصح الاعتاق اثباتا للمالكيه
بخلاف المنكوحه فان ما لكيتها باقيه وليس من ازاله القدر وهى الطلاق لتحمل القوه الشرعيه التى هى الحريه عملها وبين
اثبات القوه الشرعيه وهى الاعتاق بعد العدم اى بعد عدم تلك القوه الشرعيه في المملوك مشابهة اذ المشابهة بين
احداث القوى ومن ازاله المانع كما انه ليس بين احياء الميت واطلاق المحرم مناسبه فما هذا اى الذى استعار الطلاق
للعتق لاشتراكهما في الاسقاط المبنى على السرايه واللزوم الا كمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان لمشابهه بينهما في
الوجود والحيوانيه لان تلك المشابهه وحيز العدم لكونها غير معتبره في الاستعاره لانها ليست بوصف خاص
واذا كان كذلك فلا تصح استعارة لفظ الطلاق للعتق باذكر الخصم من المناسبه فان قيل قوله واما الاعتاق فاثبات
القوه الشرعيه انما يستقيم على قولهما لان الاعتاق عندهما اثبات الحق وهو القوه واما عند ابى حنيفه رحمه الله عليه
عباره عن ازاله الملك فكان على هذا بين الطلاق والعتق مناسبه من حيث ان كل واحد منهما موضوع لازاله
الملك قلنا يجوز الاستعاره على مذهبه من الجانبين قلنا الطلاق ازاله محضه من غير شايبه اثبات القوه
لا من حيث اللغه ولا من حيث الشرع واما العتق فازاله الملك مع دلالته على اثبات القوه نظرا الى موضوع
القوه ونظرا الى حكمه العتق من ولايته على نفسه وصلاحيته للولايه على غيره من القضاء والشهاده والارث و
وجوه التصرف من تملك المال وتمليكه وتقلد وصيته واعتاقه وغير ذلك فكان بين الازالتين تفاوت فاحش
فلا تصح الاستعاره لذلك والجواب عن قوله رحمه الله فان قيل ليس لا يصح ان تستعار البيع للاجاره لا قوله لما غير محله
اولا فمعارض على ما سبق وهو ان البيع يصح ان تستعار للنكاح لان البيع سبب لملك الرقبه وملك
الرقبه سبب لملك المتعه وبتقرير الاعتراض ان يقال ليس لا يصح ان تستعار البيع للاجارة اى ليس الشان ان
استعارة البيع للاجارة لا تصح عندكم حتى لا تنعقد الاجاره بلفظ البيع نص عليه في كل كتاب الصلح كما لا تصح

استعاره الاجارة للبيع حتى لا تنعقد البيع بلفظه الاجاره مع ان المصحح للاستعاره موجود وهو ان البيع سبب لملك
المتعه الرقبه وملك الرقبه سبب لملك المتعه التى هى الاجاره وكذا استعاره الشراء للاعتاق جايزه عندكم حتى لو شترى القريب
اعتاق مع انه لا اتصال بينهما بل بينهما منافاه فانتقض بما ذكرتم طردا وعكسا وتقرير الجواب انه قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله
ان البيع لا تنعقد بلفظ الاجاره لكن الاجاره تنعقد بلفظ البيع وفي هذا منع لقوله ليس لا يصح ان تستعار البيع للاجاره
فانه قد استعير عند بعض عند اضافه البيع الى الحر وقد ذكر شمس الائمه السرخسى رحمه الله جواز استعارة لفظ البيع للاجاره عند
اضافه البيع الى الحر مطلقا من غير تقييد بذكر بعض المشايخ ودلل على تصوره في الحال انعقاد الاجاره بلفظ البيع انما تصور في
الحر بقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وانه جايز لان حسنه البيع فيه متحدده فينعقد اجاره بخلاف العبد فانه اذا
قال ذلك لا يصير بيعا لا اجارة لان حسنه البيع فيه غير متحدده لتصورها والحل بالحسنه متى لم يمكن سقط المجاز فلا تنعقد
اجارة كما اذا اضيف البيع الى عين الدار فانه لا تنعقد اجارة لكون الدار قابلة للبيع فلا تحمل البيع مجازا عن الاجاره فاما اذا قال
رجل لاخر بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لا تنعقد اجاره كما ذكرنا في اول كتاب الصلح ودلل ليس لفساده الاستعاره
ولكن لفساد المحل الذى اضيف اليه البيع وهو المنافع لان المنفعه لا تصلح محلا للاضافه اى لاضافه البيع اليها وفي نسخه لا تصلح
محلا للاجاره اى لعقد الاجارة لان ما ذكر وهو المنفعه معدوم غير معدود للبيع والمعدوم لا يكون محلا للتمليك واللفظ متى صار
مجازا عن غيره جعل كانه وجد التلفظ بلفظ المجاز ولو وجد ذلك لا تنعقد اجاره حتى لو اضاف الى المنافع الاجارة وقال اجرتك
منافع هذه الدار لم تذكر لكن ما يستعار لها اى فكذلك لفظ البيع الذى يستعار للاجارة ولكن عن الدار اقيمت مقام المنفعه
في حق اضافه العقد اليها في الاصل وهو الاجاره فما اذا قال اجرتك هذه الدار تصح للعقد لان محل العقد وهو الدار صلح
لاضافه عقد الاجارة اليها لكونها موجودة لا معدومة كالمنافع واذا اقيمت العين مقام المنفعه في حق الاصل وهو الاجاره
فكذلك تقام مقام المنفعه العين في حق ما يستعار للاجاره وهو لفظ البيع الذى اريد به الاجاره مجازا مقام المنفعه ولكن
انما يكون ذلك اذا اضاف لفظ البيع الى الحر مع بيان المده كما في قوله الحر بعت نفسى منك شهرا بكذا واما اذا اضيف لفظ البيع الى منافع
العين واريد به الاجارة لا تنعقد به الاجارة كما لو اضيف صريح لفظ الاجاره الى منافع العين بان قال اجرتك منافع هذه الدار
لا يجوز فكذلك لا يجوز فيما استعير لها وهو لفظ البيع لما اضيف الى منافع العين وقد ذكرنا في التقويم ان البيع اذا اضيف
الى منافع العين جوز عند قيام الدلاله على اراده المجاز فانه لو قال بعت منافع عبدى هذا شهرا بعشره دراهم كانت اجارة
صحيحة بلفظ البيع لقيام القرينة الدالة على اراده المجاز قوله وصار هذا اى صار لفظ البيع اذا اضيف الى منافع الدار كالبيع
وصوره النكاح فانه اذا استعار البيع للنكاح في غير محل النكاح وهى المحرم من النساء فانها ليست محلا لحسنه لفظ
النكاح فكما ليست محلا للفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذى اريد به النكاح فكان هذا عين نظير لفظ البيع الذى
اريد به الاجارة اذا اضيف الى منافع العين فان هناك لا تصح الاجاره لاضافته الى المحل الذى لو اضيف اليه حسنه لفظ الاجارة
لا تصح فكذا اذا اضيف اليه اللفظ المستعار للاجارة فكذا منا لم يصح النكاح لحسنه لفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النساء
وهذا لان المستعار لا يكون اقوى حالا من الحقيقة فلما لم يصح النكاح بصريح لفظ النكاح الذى هو حسنه فيه هذا المحل
لم يصح ايضا باللفظ المستعار للفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المحل فعلم بهذا كله ان عدم جواز
استعارة البيع للاجارة فيما لا يجوز ليس لفساد الاستعارة بل لان اللفظ المستعار لم يضف الى محله حتى لو اضيف الى محله

وسع عن عرقابله للبيع فجوز كالمة لفظ المستعار له وهو لفظ الاجاره انما تعتبر اجاره اذا ضمن المالك العين لا المنفعه لما
ان اللفظ المستعار انما يجعل على حسب حسنه لفظ المستعار له فانما يعمل فيه حقيقه لفظ المستعار له يجعل اللفظ المستعار
في ذلك المحل وما لا فلا واما شرى القريب فليس باعتاق عندنا بطريق المجاز وكيف يكون ذلك وهو عامل لحسنه وسى ثبوت
الملك به ولا يجيء من الحسنه والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشرا موجب ملك الرقبه وملك الرقبه موجب للعتق
في هذا المحل للحديث فكان العتق مضافا الى الشرا باعتبار ان الشرا علة العتق وكما ان الحكم يضاف الى العلة يضاف
الى علة العلة ايضا فكان هذا من قبيل اضافه الحكم لا الى العلة لا من قبيل ان الشرا مستعار للعتق فاندفع النقض والطرد
الاصل قال رحمه الله ومن احكام هذا القسم ايضا ما قوله وهذا نظير مسئله العروس اقول من احكام
هذا القسم وهو الحسنه والمجاز ان المجاز خلف عن الحسنه بلا خلاف وانما الخلاف في ان هذه الخلافيه في حق الحكم او في حق الحكم
قال ابو حنيفه رحمه الله عليه ان الخلفيه في حق التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحسنه ودلك كقيام اللفظ
بلفظ الاسد عند اراده الرجل الشجاع به مقام اللفظ بلفظ الرجل الشجاع المعتبر في الشجاعه او كقيام هذا اسد للرجل الشجاع
مقام هذا اسد للهيكل المخصوص لكن لاثبات الحكم ضمنا اذ المنظور اليه هو الحكم لكون الصعه موضوعه لاثباته فكان اثبات
الحكم مطلوبا عند الكل لكن عنده ضمنا وعندهما قصدا والاصل كيف يستعار هذا اسد عن قوله هذا اسد وهما جميعا على اعتباره
واحده الا انا نقول يجوز ذلك عند قيام قرينه دالة على المجاز بان اشار الى انسان بقوله هذا اسد ولا يحدث اختلاف الشيء اسما و
حكما باختلاف صفته الا ترى ان العصير حلال شربه واذا اشتد صار حراما ثم اذا تخلل صار حلالا وتغير الاسماء والاحكام به
باعتبار الصفات والماهيه شيء واحد وهو الذي من ماء العنب فكذلك قوله هذا اسد عند الاستعمال فما وضع له الحسنه
وعن هذا اللفظ عند الاستعمال في غير ما وضع له مجاز بسبب اختلاف محله ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت بالحسنه كما في
الوكاله فان الحكم الثابت للوكيل كالحكم الثابت للموكل وطي جاريه اشتراها الوكيل للموكل كالموباشر شراها بنفسه
وكذلك التراب مع الماء فان الخلفيه هنا كما في حق الاله وهي الماء والتراب وانما حصول الطهاره فيها فبطريق الاصاله لان
ذلك حكم لها فلا خلفيه فيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المجاز خلف عن حكم الحسنه بان يتعذر حكم الحسنه لعارض
فيصار الى المجاز لاثبات حكم حكم الحسنه خلفا عن حكم الحسنه ليلا تنفي الحسنه من كل وجه والا لغا الكلام فصار التكلم
بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحسنه في حق اثبات الحكم وهو الشجاعه مثلا وذلك لان المقصود هو الحكم اذ الكلام
موضوعه له فاعتبار الخلفيه فيما هو المقصود اولى من اعتبارها فيما هو الوسيله وهو العباره ثم بعد ذلك هما اتفقوا على
ان الاصل وهو الحسنه لا بد ان يكون موجودا حتى يصير متصورا الوجود حتى تصح المجاز عنه لانه لما كان
غيره مجازا عنه لا بد ان يكون هو بنفسه متصورا حتى يصير شيء اخر مجازا عنه لكن عند ابي حنيفه رحمه الله عليه يشترط لكل
صحه التكلم لغة لا في الحكم وعندهما يشترط تصور كل في حكم الحسنه حتى لو كان حكمها مستحيلا مره لا يمكن ان يكون
المجاز خلفا عن حكم الحسنه اذ لا حكم للحسنه اصلا حينئذ فكيف يصح المجاز عنه كما ان عند ابي حنيفه رحمه الله عليه اذا لم
يصح الكلام لغة بلفظ المجاز لا يصير كل مجازا عن الحسنه في حق التكلم لانه لم يصح التكلم فكذا هذا بيان الخلاف فمن قال
لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا الكلام وهو قوله هذا ابني لم ينعقد لما وضع له اصلا وهو
النبوه لانه مستحيل فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجاز هذا الكلام وهو الحريه التي هي حكم النبوه لان المجاز

خلف عما ذكر وهو الحسنه في حق اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال وجود الاصل وامتنع وجود
الاصل بسبب عارض من العوارض كمن حلف لمس السما، او ليقتلن هذا الحجر ذهبا ان اليمين انعقدت للبر احتمال وجود البر
الذي هو الحكم الاصلي لليمين اذ مس السما، وقلب الحجر ذهبا من الممكنات ما قدر الله تعالى وقوله ولهذا كانت الجن مس السما، قبل
بعثه نبينا صلوات الله عليه وسلم وسلامه على ما نطق به الكتاب المجيد خبرا عن الجن وانا لمسنا السما، فانعقدت اليمين للكفاره
حلنا عن البر الذي هو الاصل حتى وجب الكفاره عيب اليمين حكم الحجر الثابت عاده فاما من العروس فالما لم ينعقد الحكم الاصلي
وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحلف الحكم الاصلي وهو الكفاره وكذا الحايض والنفساء فانهما لما لم تخاطبا بانه الوضوء لم تخاطبا بانه
التيمم وهذا اي ما سبق ذكره وهو قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني نظير مسئله عين العروس من حيث ان الحكم الاصلي
في كل منهما مستحيل حتى لو كان الاصل وهو الحسنه متصورا وتعذر اثبات حكمه لما فرع بان قال للاصغر سنا منه وهو ثابت
النسب من غيره هذا ابني عتق لان الحسنه ممكنه بان كان ولده واشتهر نسبه من غيره قال رحمه الله وقال ابو حنيفه رحمه الله
عليه ان المجاز خلف عن الحسنه في التكلم لا قوله فصار المحل مطلوبا بكل حال اقول استدل ابو حنيفه رحمه الله عليه
على ان الخلفيه في حق التكلم لا في حق الحكم بل المجاز في حق الحكم اصل بان الحسنه والمجاز وصفا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفيه
في حق المتكلم اولى من اعتبارها في حق الحكم الا ترى ان العباره تتغير بالمجاز دون الحكم والحريه فانها في الحالين واحده والعباره
متغيره فان اصل افاده الكلام ان يقال زيد شجاع فاذا قيل هو اسد مستعارا عن الهيكل المخصوص تغيرت العباره لا محاله
وهذا هو المستمر في جميع المحال المجاز اذ لو لم تتغير العباره لما حصل المجاز وكذا الالفاظ تقبل النقل من محل الى محل فجاز ان ينقل
من موضع الى غيره بخلاف المعاني فان الاستدلال غير متصور فيها اذ الشجاعه الثابته في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعاره
لفظ الاسد له وقد يغير اللفظ رواية للادب او كراهة عن الاتيان بلفظ سيء شنيع وان شئت فاسمع قوله تعالى او جاء احد منكم
من الغايط كيف تغيرت العباره دون المعنى والحكم ولو كان المجاز خلفا عن الحسنه في حق الحكم لتغير الحكم به دون العباره لان
الاصل عند وجود الخلف وليس كذلك فان الحريه الثابته بقوله هذا ابني مثل حريه الثابته بقوله انت حر لا تفاوت بينهما فيها
وانما التفاوت في التكلم ولذا لا يتفاوت الحكم بين قوله عتق على من حين ملكته وبين قوله للاكبر سنا منه هذا ابني اذ في قوله
هذا ابني يعتق عليه من حين ملكه مجازا كما في قوله تعالى عتق على من حين ملكته واذا لم تتغير الحكم به فلا تصور للرجحان
فيه ولا بد من رجحان الاصل على الخلف فنعين ان الرجحان راجع الى التكلم لان المجاز تصرف من المتكلم في الالفاظ باستعمال
عباره مقام اخرى اذ ليس له التصرف في الاحكام لكونها لا شيء اصلا لما مر وهذا اية الخلفيه في حق التكلم لا في حق الحكم واذا كانت
الخلفيه في حق التكلم يشترط صحه الاصل وهو الحسنه لصحه الخلف من حيث الكلام وانها موجودة على الخلاف وهو قوله
هذا ابني للاكبر سنا منه لانه مبتدا وخبر لكنه تعذر العمل بحسقته وله مجاز متعين وهو الحريه من يوم ملكه اذ لو كان العمل
بالحسنه ممكنا لثبت حكمها الاصلي وهو البنوة وبثبوتها تثبت الحريه فعند التعذر تصير مستعارا لحكم حكم الاصل
الذي هو الحسنه وهو العتق عليه من حين ملكه للا يبطل الكلام ولا احتياج الى النسب لان المجاز متعين لتعذر الحسنه
فلا مزاحم له اذ ن والنسب لدفع المزاحم كالنكاح بلفظ الهبه فانه اذا اريد بها النكاح في حق الحر صار مستعارا عن حكم
حكم الهبه وهو ملك المتعه فان ملك الرقبه حكم الهبه وملك المتعه حكم حكمها لانه بواسطه ملك الرقبه ولا ينعقد انعقاد
النكاح بهذا اللفظ لان النسب لان حسنه تمليك العين غير متصور فنعين مجازها وهو ملك المتعه وما قالا وهو ان الحكم

متصود فيجعل المجاز خلفا عما هو المقصود ولنا كان الحكم مقصودة المجاز هو مقصود ايضا في الحقيقة اذا التكلم لاثبات
الحكم في الموضعين فلا يرد علينا ما قالا لانا لم نكتفي بنفي الحكم ولم نضيعه لكن مجوز الكلام وراء ذلك وهو ان محل الخلفية ما هو اراء
هو العباره ام الحكم فنحن نقول ما وقع فيه النغير وهو العباره هو محل لها الظهور الاثر فيه اذ عند ظهور الاثر يستدل به على وجود
المؤثر وجعل الحكم الذي لم يظهر فيه النغير والاثر محلا للحقيقة خارج عن المعهود فان قيل يشكل ما ذكرتم من شرط صحة الاصل
من حيث انه مبدأ، وخبرها اذا قال المولى لعبده الصغير هذا جزئي او لعبده هذا ابني او قال لغلامه اعتقتك
قبل ان اخلق لا يعتق مولاه بهذا الكلام مع ان التلفظ بذلك صحيح لغة وكذلك لو قال لغير هذا الباب قطعت يد فلان ولعبده الارش
فاخرج فلان يده صحيحة لم يستوجب الارش ولنا اما مسايل الاعتاق فنه منع وعلى اذا لكل التعذير لاحتمال الفرق وعلى التسليم
اذا قال لعبده الصغير هذا جزئي نقول لا موجب لهذا الكلام في ملكه الا بواسطة الاب وتلك الواسطة غير ثابتة وبدونها
لا موجب الكلام حتى يكون كناية عن موجبه مجازا واذا قال لعبده هذا ابني نقول ان المسار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى
فالعبرة للمسمى كالوباع فصاعلى انه ياقوته فاذا هو زجاج كان البيع باطلا والذكور والاناث من بني ادم جنسان مختلفان
واذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه اجمالا ولا اقرارا لمعدوم فلا يمكن ان
يجعل البنت مجازا عن الابن بوجه وكذا عكسه الا ترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان يولد مثله لمثله بخلاف ما نحن
فيه فانه ان كان يولد مثله لمثله يعتق بالاتفاق ويثبت البنوة ان كان مجهولا النسب وهو معروف النسب يثبت لازمه
البنوة وهي الحرية مجازا وقوله اعتقتك قبل ان اخلق لا موجب له فكذا ما يقوم مقامه لما ان الاعتاق قبل الخلق اعتاق
قبل الملك ولو اعتقه قبل ان يملكه ثم ملكه لم يلزم العتق فكذا هنا واما قوله قطعت يدك فلانه لا موجب للجرح بعد البر
اذا لم يبق اثر فلا يمكن تصحيح كلامه بان يجعل كناية عن موجبه فكان لغوا هذا كله مما اشار اليه في المبسوط والاسرار وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لفظة الهبة ينعقد حكمها الاصلي الحرية وهو ملك الرقبة لان بها تمليك الحر كان مشروعا فكان الاصل متصورا
في الجملة لكنه يحذر حكم الاصل لمانع شرعي وهو باكيد الحرية على وجه لا يحتمل الابطال لان السبب ليس بصالح لاثبات
الحكم الاصلي به في هذا المحل فكان احتمال بيع الحر ومبتهما مثل احتمال مس السماء في التصور واذا كان يتصلح لفظ الهبة مجازا عن
حكم الحقيقة وهو ملك الهبة فكان دلك من المتكلم اعترافا بالترجيح واما هذا اي الحكم وهو البنوة في مسئلتنا ومن قوله
هذا ابني لاكبر سنا منه فيستحيل عقلا فلم ينعقد لحكم حكمه وهو الحرية وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه في جواب دلكل ان
المجاز تصرف في الكلام كما مر بيانه فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فانه تصرف في التكلم ولهذا نتظر الصحة من حيث اللفظ
وان لم يصادف محلا صالحا له من حث الحكم فان من قال لامرته انت طالق الفا الا ثلاثة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة كذا
في المبسوط واجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكون المحل غير صالح لذلك ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لما ذكرنا
كذا ههنا وكذا من كان له اربع نسوة فقال نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة ولم يطلق واحدة منهن وجعل استثناء
البعض من الكل وان كان هو في الحكم كاستثناء الكل من الكل لما كان تصرفا في التكلم اشترط صحة التكلم لاحتمال الحكم وانما قلنا
انه استثناء البعض من الكل لان نسائي يتناول الثلث فصاعدا لغة فكان استثناء الاربع منها استثناء البعض
من الكل في التكلم اولانه لما قال الا فلانة فقد صح باعتبار انها واحدة من الكل واذا كان الاستثناء كذلك فكذا المجاز لانه تصرف
في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حكم الحقيقة وان لم ينعقد الكلام لاجاب حكم تلك الحقيقة فصح ان يكون هذا ابني الاكبر

الاكبر سنا منه خلفا عن الحرية التحريرية مع استحالة حكم الحقيقة وهو البنوة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل
قوله هذا ابني اقرارا بعتقه من حين ملكه فعتق العبد في القضاء وهذا خلاف لعبد يا ابني فانه لا يعتق لان صحة الاستعارة
لاثبات المعنى وذلك غير مطلوب في النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة اسمه لا معناه اذ المنادى هو الاقبال اليه
واذا لم يكن المعنى مطلوبا في النداء لم تثبت الاستعارة لتصحيح معنى اسم المنادى ولان الكلام ههنا صحيح من غير ان
يستعار للحرية لكون المقصود منه حاصلا وهو استحضار المنادى فلا ضرورة الى استحضاره استعارة للحرية
بخلاف هذا ابني للاكبر سنا منه فانا نا صير فيه الى الاستعارة للحرية احترازا عن الغاية اذا المعنى المقصود منه
غير ممكن بخلاف قوله لعبده يا حر او يا عتيق فانه يعتق وان كان النداء لاستحضار المنادى بصورة اسمه لا معناه لانه
وضع على التحرير واسقاط الرق لا باعتبار المعنى فيه فصارت عينه قائمة مقام معناه وعاملا على اي وجه
اضافه لا مملوكه نداء او خبر فصار المعنى مطلوبا بكل حال فلذلك استوى ذكره على وجه النداء او الخبر وقوله
قائما بالتذكير لان العين مضافة الى ضمير المذكور فاكتسب التذكير منه كقوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
على احد الوجوه او على تاويل العين بالشخص كقولهم امراة عاشق وذكر في الهداية ولو قال يا ابني او يا اخي لم يعتق
لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى
استحضارا له بالوصف المخصوص واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون
تحقيق الوصف لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو اعلق من ماء الغير لا يكون ابنا له
بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام وروى عن ابي حنيفة رحمه الله عليه شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر
قال رحمه الله ومن حكم هذا الباب لا قوله واشباهه هذا اكثر من ان تحصى اقول من حكم هذا الباب اي باب الحقيقة
والمجاز او من حكم هذا النوع اذا الباب تذكر ويراد به النوع قال صلى الله عليه وسلم من خرج يطلب بابا من العلم
اي نوعا من ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل لدنوه منزلته عن منزلة الاصل
والشيء لا يزاحم ما هو فوقه ولا يعارضه اولان المستعار خلف ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فكان الاصل خاليا
عن المزاحم فتثبت حكمه الا ترى انه اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يحمل على الوطي لا على العقد لان الوطي حقيقة
حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها ودلك مثل قولنا في قوله تعالى ثلثة قروء ان القروء هي الحيض دون الاطهار
لان القرء اسم للحيض بطريق الحقيقة والطهر بطريق المجاز فان قيل ذكر المصنف رحمه الله في اول الكتاب القرء
وقسم المشترك وذكر ههنا في قسم الحقيقة والمجاز وسنها مناقاه لان المشترك حقيقة في انواعه ولنا لا يبعد ان يسمى
الشيء الواحد باسمين مختلفين كما جعلوا الغائط في موضع مجازا حيث اطلقوا على الحدث وفي موضع كناية باعتبارين
فالمجاز باعتبار انه اطلق في غير موضعه الاصلي لاتصال بينه وبين الحدث بطريق المجاورة والكناية باعتبار
ذكر اللازم واراده الملزوم فكذلك ههنا جاز ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر للاستعمال فيهما على السواء
جاز ان يكون للحيض حقيقة وللطهر مجازا كما هو مذهب بعض اهل اللغة لقوة دلالته على الحيض من قبل ان لفظ
القرء ماخوذ من الجمع اي من القرء الذي هو الجمع وكونه للجمع هو معنى حقيقة هذه العبارة لغة ومن القرء والجمع
صفة الدم المجتمع لا الطهر لان الاجتماع حقيقة يوجد من قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا واما

واما الطهر فانما وصف بالاجماع جماعا لسبب المجاورة لكون الطهر مجاورا زمان اجتماع الدم فكان الحمل
على الحيض اولى لان الطهر زمان انقطاع الدم لا اجتماع الدم فكان ما وضع له اللفظ موجودا في الحيض فكان
هو اقرب الى الحقيقة ولان معنى القرء الجمع الانتقال لغة يقال قراء النجم اذا استقل وحقيقة الانتقال انما تكون
بالحيض لا بالطهر اذ الطهر اصل فظهر بهذا الوجه من الاشتقاق ان دلالة القرء على الحيض اقوى فكان احق
بذلك من غيره وعلى هذا لا يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر بل يكون حقيقة في الاول مجازا في الثاني و
وكذلك في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان لما تعذر طريق الحقيقة لان العقد شد الشيء بالشيء ماخوذ من عقد الحبل وموثد بعضه ببعض والحل ضده ومنه قول العرب باعاقد اذكر حلا وقال الشاعر ولعلب الحب حل عقدا والعقد في الكلام ربط بعضه ببعض كربط كلام الحالف بالمحلوف عليه لاثبات حكم وهو الصدق والبر وذلك فيما يتصور فيه البر وضده وتصور مما انما يكون في المستقبل لان الماضي ولعزم القلب على عقد اليمين بطريق المجاز لكونه سببا للعقد والربط فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاسم الذي له وموضوع الحل فالحمل على الموضوع له وهو الحقيقة احق وقد امكن الحمل عليها فسقط المجاز لانه لا تزاحم الحقيقة ولهذا الكفارة عندنا في اليمين الغموس لانها ثابتة في اليمين المعقودة بالنص وبين الغموس لشبهها بالمعقودة لما سبق وعند الشافعي رحمه الله تجب فيها الكفارة لان الغلب عزم عليها كالمعقودة وكذلك النكاح للجمع والضم لغة بطريق الحقيقة والـــــ
الشاعر انكحت صم صفاها خف يعلم اي جمعت وقال انكح الصبي اي ضم اليك والتزمه ومعنى الجمع والضم انما تحقق في الوطي لما حصل به من الاتحاد بين الوطئين ولهذا سمي الوطي جماعا للاجتماع ثم العقد سمي نكاحا مجازا باعتبار سبب يتوصل بهذا الاجتماع والضم واذا كان كذلك فكانه الحقيقة ومعنى الوطي اولى واحق عندنا لما انها ولهذا حمل علمائنا رحمهم الله عليهم لفظ النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطي وقالوا موطوءة الاب على الابن حرام سواء كان ذلك الوطي بالعقد او بالزنا والشافعي رحمه الله حمله على المجاز وهو العقد حتى لم يوجب حرمة المصاهرة بالوطي الحرام وامثلة ما ذكرناه اكثر من ان تحصى منها قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قال علمائنا رحمهم الله عليهم اللغو ما يكون خاليا عن فايدة اليمين شرعا ووضعا فان فايدة اليمين اظهار الصدق من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا وقال الشافعي رحمه الله اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز الاطلاق على كل واحد منهما ولكن ما قلناه احق لان ما جرى على اللسان من غير قصد له اسم اخر موضوع وهو الخطاء الذي يضاد العمد والسهو الذي هو الضد المتخلل فاما ما يكون خاليا عن الفايدة لمعنى في نفسه لا لحال المتكلم وهو عدم القصد فليس له اسم موضوع سوى انه لغو فحمله على اولى الاشياء لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه اي الكلام الفاحش الذي هو خال عن فايدة الكلام دون ما يجري من غير قصد لان ذلك لا عيب فيه واصل الخلاف في هذا راجع الى ان اليمين هل هو داخل تحت اللغو ام لا عندنا داخل خلافا له والى رحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله عليه في اللغوى في رجل له امة الى قوله وامثلة هذا اكثر من ان تحصى لو لـــــ
لما سبق من الاصل وهو ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز قال ابو حنيفة رحمه الله عليه في كتاب الدعوى

في رجل له امة ولدت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال الرجل احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق
من كل واحد من الاولاد الثلثة لان هذا الكلام صار عبارة عن قوله احدهم حر لان العمل بالحقيقة ومع النية
غير ممكن اذ النسب لا يمكن اثباته اذا مات قبل البيان للجهالة فان نسب المجهول لا يمكن اثباته من واحد فانه
انما يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط فلا يثبت
في المجهول واذا كان كذلك عتق من كل واحد منهم ثلثه لعدم الاولوية ولا يعبر ابو حنيفة رحمه الله عليه ما يصيب
كل واحد من الاوسط والاخر من قبل امهما بسبب امومية الولد المقتضية حرية الاولاد حتى يعتق لاجل ذلك
الثالث كله ونصف الثاني لان اصابه كل واحد من قبل امه منزلة المجاز واصابته من قبل المجاز الاجاب المضاف
اليه منزلة الحقيقة لكون هذه الاصابه من قبل نفسه بغير واسطة الام والاصابه الاولى بواسطتها فصارت
كالمجاز اذا المجاز انما يصح بواسطة القرينة والاتصال بين محل الحقيقة والمجاز والعمل بالمجاز ساقط عند امكان
العمل بالحقيقة وقال ابو يوسف رحمه الله يعتق ثلث الاول ونصف الثاني وكل الثالث لان الثالث يعتق بكل
حال سواء اريد بالاجاب الاول او الثاني او الثالث نفسه والثاني يعتق في حالين ومما اذا اريد به الاول او نفسه
ولا يعتق في حال وهو ما اذا اريد به الثالث لكن احوال الاصابه حالة واحدة من حيث الاعتبار فكانه يعتق
في حال دون حال فتنصف ولم يعبر ابو حنيفة رحمه الله عليه هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب
ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل
واذا كان المقصود غيره كان حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى ومن كونه مقصودا وتبعا منافاة
فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا كان يعتق من كل واحد ثلثه وذكر في المبسوط وقال محمد رحمه الله يعتق من
الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاكبر ان كان هو المقصود بالدعوة فهو حر وان كان المقصود
هو الاصغر او الاوسط لم يعتق الاكبر فهو حر في حال عبد في حالين فيعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود
فهو حر وكذلك ان كان المقصود هو الاكبر لانه ولد ام الولد ويعتق بموت المولى كما يعتق امه وان كان المقصود الاصغر
لم يعتق الاوسط فهو في حالين يعتق ولا يعتق في حال واحوال الاصابه حالة واحدة في الرواية الظاهرة بخلاف احوال الحرمان
فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر يعتق سواء كان المقصود هو الاوسط او الاكبر وروي عن ابي يوسف
مثل قول محمد رحمهما الله الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله يتردد بين شيئين فتقط اما
ان كان ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شيء فلهذا يعتق نصفه و
سمي نصف قيمته وانما صارت احوال الحرمان احوالا واحوال الاصابه حالة واحدة لان عدم الشيء يجوز ان يكون
لمعان شتى كما اذا قال ان زيدا غير مالك للنصاب لانه لم يكتسب ولانه لم يرث ولانه لم يتصدق عليه ولانه لم يوهب
فيجتمع انعدام هذه الاسباب في حق عدم الملك اما اذا ملك النصاب فلا بد ان يكون سبب ملك النصاب سببا
واحدا لا غير من تلك الاسباب ومحال ان يتعدد سبب الملك عند وجود الملك وقوله في بطون مختلفة احتراز
عما اذا كانوا في بطن واحد فانه لا يثبت فيه هذا الحكم بل عند دعوى احدهم يثبت نسب الاخرين لان الحكم في التوءمين
من ذلك ادمن ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لانهما خلقا من ماء واحد ولهذا الباب

غير نظر والـــــ رحمه الله واذا كان الحسنه متعذره او مهجوره صير الى المجاز للقوله فاسقطوا له
حسنته اولـــــ ان العمل بالحسنه متى كان ممكنا كان العمل بالمجاز ساقطا كما سبق بيانه اما اذا لم يكن كذلك
بان كانت الحسنه متعذرة او مهجورة صير الى المجاز اجماعا لعدم لزوم الحسنه اياه اما المتعذره فلا يمكن
الوصول اليه الا بالمشقه بعال تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه وقيل هو ما لا يكون مرادا البته ولا يثبت
به الحكم وان وجد ولكل كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخله او الكرم او البقره ان الحلف يقع على ما يتخذ منه مجازا
وهو الثمر في الاولين والطبيخ في الاخر لكون الحقيقه متعذره بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاه او من
هذا اللبن او من هذا الرطب فان الحلف يقع على عين ما سبق من الشاه واللبن والرطب لكون الحسنه في ذلك قائمه
غير متعذره وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق فان الحلف وقع على ما يتخذ من الدقيق لكون الحسنه فيه متعذره
وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر لم يقع الحلف على حسنه كلامه وهي الكرع لما قلنا ان الحسنه متعذره واختلف
مشائخنا رحمهم الله فيما اذا كلف فاكل عن الدقي او تكلف فكرع من البئر هل يحنث ام لا فمنهم من قال لما كان ما
سبق وهو الحسنه متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث بذلك الفعل ومنهم من قال بل الحسنه لا تسقط بحال ولا
تعطل وان حمل اللفظ على المجاز فانه ان اخذ الماء في كوز وشربه او كرع من البئر فقد شرب من البئر لا محاله فيحنث
والقول الاول اشبه فان اصحابنا رحمهم الله قالوا فيمن قال لاجنبيته ان نكحتك فعبدي حر ان الحلف يقع على
العقد دون الوطي وان زنى بها لم يحنث فاستطاحسنة كلامه وهي الوطي لكونها متعذرة ولو قال لزوجته ان نكحتك
فعبدي حر انصرف اليمين الى الوطي دون العقد حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها ولو قال لمطلقته
الرجعيه ان راجعتك ان صرف الى الرجعه دون ابتداء العقد ولو قال للبائنه انصرف الى ابتداء العقد بناء على ما سبق
من قيام الحسنه وتعذرها قال ـــــ رحمه الله واما المجهورة المهجوره فلا قوله مهجوره شرعا اولـــــ
الحسنه المهجوره ما يتيسر الوصول اليه لكن الناس يهجروه ويتركوه وهذا وجوز ان يكون مرادا ويثبت الحكم به
اعتبار كونه حسنة بل باعتبار كونه فردا من افراد المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحسنه
وهي وضع القدم حافيا مهجورة عرفا والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فيحنث الحالف كيف دخل الدار سواء
دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او متنعلا على ما بجوم المجاز ومثاله ايضا ان التوكيل بطلوق الخصومه ينصرف
الى مطلق جواب الخصم مجازا والجواب تناول الانكار والاقرار باطلاقه اذ الجواب هو ما يقطع جواب الخصم
ماخوذ من حاب الفلاة اذا قطعها قال الله تعالى وثمود الذين جابوا الصخر بالواد اي نحتوه وجعلوا منه
بيوتا دخلوها ومنه قولهم جواب ليل اذا كان قطاعا للبلاد وقال لقمان بن عاد في صفة اخيه جواب ليل
سرى بعد ارادبه ليلة كلد والجواب تارة يكون بنعم ومرة بلا واذا قلنا انه ينصرف الى المجاز وهو جواب الخصم
لان الحسنه وهي الخصومه مهجورة شرعا لانها منازعه اذ هي عباره عن اخذ كل واحد من الخصمين بدعاه صاحبه ليؤديه
عند الحاكم ماخوذه من خصم الشيء وهو ناحيته وطرفه يقال ضع في خصم الفراش اي جانبه وخذوا باخصام الغراره
اي جوانبها التي فيها العرى وكل واحد من الخصمين ماخذ في ناحيه من الدعوى غير ناحيه صاحبه على سبيل النازع
والمنازعه حرام بعوله بعالى ولا تنازعوا فاسقط نصرف المطلق الجواب اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي

نشأ من الخصومه احد جزئي الجواب او لاسم السبب على المسبب اذ الخصومه سبب للجواب او لان هذا التوكيل
محكوم بصحته قطعا وصحته قطعا بتناول ما يملكه الموكل قطعا وما يملكه الموكل قطعا مطلق الجواب دون الانكار لانه اذا
كان مبطلا في دعواه فخصمه يملك الانكار شرعا وان كان الامر بخلافه فالحكم بخلافه فلهذا انصرف التوكيل الى مطلق
الجواب كذا افاده مولانا الاستاذ المحقق ظهير الملة والدين البخاري نور الله ضريحه لكن الجواب المعتبر في الشرع هو
الجواب في مجلس القضاء فسقديه والمهجور شرعا كالمهجور عادة لانه لما هجر في الشرع كان الظاهر من حال المسلم الامتناع
عنه اذ عقله ودينه يمنعان عن ارتكاب ما هو مهجور في الشرع فصار كالمهجور فيما بين الناس ويؤيد
دليل ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يحنث بكلامه في زمان صباه وان كان فيه صغه داعيه الى التعدد به وحنث
بالكلم معه وان صار شيخا الان مجرد الصبي مهجورا شرعا وتوضيح ذلك ان اليمين متى عقدت على عين موصوفه
بصفه صالحه للدعاء الى اليمين بقي اليمين ببقاء تلك الصفه وتنعدم بانعدامها كما اذا حلف لا ياكل من هذا البسر
لا يحنث باكله رطبا اذ صفه البسر وهو داعيه الى اليمين لكونها مضرة وكذلك اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله
بعد ما صار تمرا لا يحنث لان صفه الرطوبه داعيه الى اليمين فان الانسان قد يضره اكل الرطب ومتى عقدت اليمين
على عين موصوفه بصفه غير صالحه للدعاء الى اليمين لا تراعى تلك الصفه حتى لا تبطل اليمين بفواتها كما اذا حلف
لا ياكل لحم هذا الحمل فانه يحنث باكل لحمه بعد ما صار كبشا لان كونه حملا ليس بداع الى اليمين بناء على ان لحم الحمل
نافع كل النفع ثم مسئلتنا وهي ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقيد بزمان صباه مع ان المحض للتقيد
موجود وهو ان الصبي يمنع الكلام عنه عاده وطبيعته لغرامه وقلة ادبه وعقله وعدم مبالاته ومع ذلك
لم يتقيد بزمان صباه علم ان العدول عن الحقيقه الى المجاز حتى صار بمنزله ما لو حلف لا يكلم هذا الذات انما كان لان
هجران الصبي بمنع الكلام عنه حرام شرعا اذ الصبي مضنه الترحم لقوله عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا
ويرحم صغيرنا ويجل عالمنا فانه صلى الله عليه وسلم علق الوعيد بترك الترحم وفي ترك الكلم ترك الترحم واذا كان
كذلك علم ان المهجور شرعا وديانه كالمهجور عادة وطبيعه فان قيل لو كان المهجور شرعا كالمهجور عاده لما تعيدت
اليمين بزمان الصبا فيما اذا حلف لا يكلم صبيا وكذا لا تقيد بزمان الشباب فيما اذا حلف لا يكلم شابا قلنا ان اليمين
اذا عقدت على الذات الموصوفه بصفه وهي مهجوره شرعا ولها مجاز يصار اليه وهو اراقة الذات وعدم بقيد اليمين
بتلك الصفه فكانه قال لا اكلم هذه الذات اما اذا عقدت اليمين قصدا على ما هو مهجور شرعا ولم تكن اعتبار مجازه
فانه ينصرف اليمين الى الحقيقه وان كانت مهجورة شرعا ولهذا لو حلف لا يسرق او لا يزني يحنث بالسرقه والزنى
والمعنى الفقهي في ذلك هو انه متى حلف لا يكلم هذا الصبي دخلت الذات بلفظه الاشاره في هذه اليمين بتقيد
وزوال صفه الصبا لان كانت توجب زوال اليمين فبقاء الذات توجب بقاء اليمين واليمين كانت ثابته فلا
تزول بالشك بخلاف ما اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا لان اليمين عقدت على صفه الصبا والشباب قصدا فكانت
تلك الصفه فلا يمكن الغاؤها فكانت الصفه حينئذ بمنزله الذات فتدور اليمين بتلك الذات التي حلف عليها
وان الفعل الواقع على تلك الذات حراما محضا كما اذا حلف لا ياكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث باكل كل واحد منهما
وان كان هذا الفعل حراما وذلك لان الحرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره بسبب اليمين كما وضده وهو الوجوب

لان الوجوب اثر الامر كما ان الحرمه اثر النهى والواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره كما ذكرنا فى مسئلة الصلاتين
ظهر اليوم فعلم بهذا ان اليمين كما تنعقد فى المشروع تنعقد فى المحظور لاختلاف حكمها من وجوب القضاء والكفاره وكذا الحكم
فيما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او لا يدخل دارا مر من المعنى فان قيل الاصل ان الوصف فى الحاضر لغو وفى الغايب معتبر
على ما علم عرف فجعلوا اليمين على صفه الصبا ونحوه لا يكون مضافا لان الاصل فلنا الوصف معتبر فى
الحاضر معتبرا اذا كان داعيا الا ترى ان اليمين شرعا وعرفا كما اذا حلف لا ياكل من هذا البسر والرطب وان لم يكن
داعيا الا اليمين شرعا وعرفا فهو غير معتبر كما اذا حلف لا يكلم هذا الصبى وهذا الشاب والـــــ رحمه الله
وعلى هذه الجمله خرج قولهم فى رجل قال لعبده لا قوله لعتق متصل واحد ثلثه اولـــ على اجمل الاصل السابق وهو ان
العمل بالحقيقه متى امكن سقط المجاز فخرج قول علمائنا رحمه الله عليهم فى رجل قال لعبد الذى يولد مثله لمثله
وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى انه يعتق عملا بالحقيقه وهى البنوه دون مجازه وهو الحريه لان دلالة العمل
بالحقيقه ممكن فان الكلام المذكور صالح للايجاب حكم الحقيقه وهى البنوه فان النسب قد ينفك من زيد ويثبت
من غيره فلا يصار حينئذ للاحكم المجاز وهو الحريه خلفا عن حكم الحقيقه وهو البنوه واذا كان كذا لك فيكون المقر
مصدقا فى حق نفسه وهو العتق عليه لا فى حق غيره وقطع النسب فلم يمكن لاشتهر منه لان دلالة المتعدى والدلالة
اشارة فى كتاب الدعوى والعتاق ان ام العبد تصير ام ولد له لان هذا الكلام لما جعل اقرارا بالعتق على الوجه
المذكور جعل اقرارا بامومية الولد فان ما تكلم به موجب لها حق الحريه فى ملكه كما هو موجب حقيقه الحريه
للولد وقال فى الجامع الكبير فى الباب الثالث عشر من كتاب الاقرار فى عبد له ابن ولاسه ابنان ولد فى بطنين مختلفين
فقال المولى فى صحته احدهما حر ولدى ثم مات هو قبل ان يبين وكل واحد من الابنين المذكورين يصلح ابنا للمولى
انه يعتق من الاول ربعه ويسعى فى ثلثه اربا عه ويعتق من الثانى ثلثه ويسعى فى ثلثيه ويعتق من كل واحد من
الاخرين ثلثه اربا عه ويسعى فى ربعه وانما قد بقوله فى بطنين مختلفين اذ لو ولدا فى بطن واحد لعتق كل واحد
منهما جميعا لان احد التوءمين اذا صار ولدا للشخص صار الاخر ولدا له ضروره من غير ادعاء به فقد بذلك
لتاتى الى التفريع المذكور فى الكتاب وموضع البعض من كل واحد منهما واذا ثبت ذلك يعتق من
الاول وهو العبد ربعه لانه لو كان هو مرادا من الايجاب المذكور عتق هو وعتق اولاده جميعا ولو كان الثانى
وهو ابن العبد مرادا عتق مولده لما ذكرنا ولا يعتق الاول وان كان احد الاخرين مرادا عتق هو ولم يعتق
الاول والثانى واحد الاخرين واذا كان كذلك فيعتق الاول فى حال ولا يعتق فى ثلثه احوال كما مر بيانه فيعتق ربعه
والثانى يعتق فى حالين ولا يعتق فى حالين واحوال الاصابه حاله واحده على ما عرف فيعتق فى حال ولا يعتق فى حالين
واحوال الحرمان احوال فيعتق ثلثه واحد الاخرين حر بتمام اد موحر بكل حال سواء غنى احد الاخرين او عنى اباهما
او جدهما والاخر منهما يعتق فى ثلثه احوال ومى ما اذا غناه اواباه او جده ولا يعتق فى حاله واحده ومى ما اذا غنى
اخاه واحوال الاصابه حاله واحده فيعتق فى حال ولا يعتق فى حال فيعتق نصفه فحصل عتق ربعه ونصف عتق
ربعه من الاخرين فيتوزع عليهما على السواء لعدم الاولويه لانه يحتمل ان يكون كل منهما مولى الكل وان يكون الحر
نصفه فيعتق من كل واحد منهما ثلثه اربا عه ويسعى فى الربع الاخر فان قيل ان العتق لا يسرى من الاب الى الولد

فان الاب لو كان حرا لا يلزم ان يكون ولده حرا وانما يسرى ذلك من الام الحره الا الولد لما عرف فكيف يسرى فيما نحن فيه
من الاب الى الولد قلنا انا لا نقول بسرايه العتق من الاب الى الولد حتى يرد علينا ذلك وانما نقول مولاى الاربع عبيد
المولى فعند كون الاول مرادا من قوله احدهما مولاى ولدى يكون الباقى حافدى والثالث ولد ولد وهما فى ملكه ومن ملك
ولده او ولد ولده يعتق عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيتوزع العتق عليهم بهذه الطريقه
لا بطريقه السرايه ثم انه لا يثبت نسب واحد من الاربع لان المدعى نسب مجهول وذلك لا يمكن اثباته من احد كذا فى المبسوط
ثم قول هذا الذى ذكر قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله واما على قول ابى حنيفه رحمه الله عليه سيجى ان يعتق من كل واحد
ربعه لان من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يفد اثبات النسب للجهاله تغلب اقرارا بالعتق كما مر فى المسئله الاولى
ومى انه من له جاريه وله ثلثه اولاد من بطون مختلفه فقال المولى احد مولاى ولدى يعتق من كل واحد ثلثه عنده
ولا عبره الاحوال فهذا كذلك واذا صار اقرارا بالحريه صار كانه قال احدهم حر بين اربعه نفر فيعتق هناك ربع
كل واحد منهم وهنا كذلك والاصح ان هذا قولهم جميعا وابو حنيفه رحمه الله عليه فرق بين هذه المسئله وبين المسئله
التى مرت فقال ثم هناك جهه الحريه مختلفه فى الحكم فمنها ما عبار النسب ومنها ما عبار امومية الولد من قبل ان
ام الولد له حكم ام الولد وهما مختلفان لان ما عبار النسب تثبت الحريه فيكون مقصودا وبا عبار امومية الولد
تاخر الى ما بعد الموت ويكون تبعا لامه ومن كونها تبعا ومقصودة تضاد فلهذا لم تعبر الاحوال هناك اما ههنا
فجهه الحريه واحده ما عبار النسب وهذا لانه ابنه او ابن ابنه وهو فى كل ذلك مقصود فلهذا اعبرت الاحوال كذا فى
شرح جامع الكبير للامام شمس الائمه السرخسى رحمه الله وعلى قياس ذلك التخريج وهو ان العمل بالحقيقه متى امكن سقط
المجاز لو كان لان العبد ان واحد وكلهم يولد مثله لمثله انه يعتق من الاول وهو العبد ثلثه ومن الثانى وهو
ابن العبد نصفه ومن الثالث وهو ابن ابن العبد كله لان الاول يعتق فى حال وهو ما اذا اريد به الثالث بالايجاب نفسه
ولا يعتق فى حالين وهما اذا اريد به الثانى او الثالث واحوال الحرمان احوال فيعتق ثلثه والثانى يعتق فى حالين وهما اذا
اريد به هو نفسه او الاول ولا يعتق فى حال وهو ما اذا اريد به الثالث واحوال الاصابه حال واحد فينصف والثالث
يعتق بكل حال سواء اريد به هو نفسه او الثانى او الاول ثم العتق فى هذه المسئله وفيما ذكر قبلها بحكم الحقيقه وهى البنوه
لاحتمال ثبوت النسب فكان العمل بالحقيقه ممكنا نظرا الى اذاتها ولو كان العتق فيما ذكرناه بحكم المجاز وهو التحرير
لعتق من كل واحد ثلثه فى هذه المسئله وفيما ذكر قبلها ربعه ولما لم يمكن كذلك علمان العتق بحكم الحقيقه دون المجاز وحينئذ
كان تخريج ما ذكرنا من المسئلتين على الاصل المذكور ظاهرا غير ملتبس ثم ما يولد مثله لمثله انما يمكن تصوره اذا
كان المقر اكبر من المقر له اذا كان غلاما بالغا ثنى عشره سنه ونصف سنه لان اقل مده بلوغ الغلام اثنا عشره سنه
واقل مده الحمل ستة اشهر وفى الجاريه يشترط ان يكون المقر اكبر منها بتسع سنه ونصف سنه لان اقل مده البلوغ
الجاريه تسع سنين واقل مده الحمل نصف سنه والـــ رحمه والمراد الاكبر سنا منه لا قوله فلم يثبت بدونه
اولـــ فى الاكبر سنا من المقر احتمال النسب غير ثابت لاستحالته فلا يثبت العتق فيه بحكم الحقيقه وانما يثبت ذلك
عند ابى حنيفه رحمه الله عليه بطريق ان احدهما ان قوله هذا ابنى اقرار بالحريه من حين ملكه مجازا كانه قال عتق على
من حين ملكته فان ما صرح به وهو البنوه سبب للحريه وعلى هذا الطريق يجب ان يصير المتكلم معترفا بحق العبد

ايضا وهو امومية الولد لان حقها احتمل الاقرار كما احتمله حقه وذلك لان كلامه كما جعل اقرارا بالحرية الولد جعل
اقرارا بامومية الولد فان ما تكلم به سبب موجب لها هذا الحق في ملكه كما هو موجب حصته الحرية للولد
واذا جعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بحكم حصته وهو الحرية جعل اقرارا بكون الامة ام ولد له لانه من حكم حصته
هذا الكلام ايضا والطريق الثاني انه تحرير مبتدأ مجازا لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة
فيكون هذا انشاء اعتاق به ولهذا قال في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه وكذبه الاخر
انه ابنه وغرم لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كانه اعتقه لان دعوة التحرير بعد منزلة الاعتاق المبتدأ
اذا كذبه الشريك اذا لم يكن كالاعتاق المبتدأ بل كان بطريق النسب لما غرم لشريكه بدليل انه اذا ورث الرجلان
قريب احدهما لا يضمن الوارث القريب لشريكه لعدم فعل منه يكون سببا للضمان فعلم انه بمنزلة الاعتاق المبتدأ واذا
كان كذلك فكانه اعتقه بقوله هذا ابني لان ثبوت النسب مضاف الى الاخبار به وهو البنوة قائم بخبره لكن
ثبوت البنوة منه متعذر لاستحالتها فجعل الاخبار بالبنوة مجازا عن التحرير المبتدأ باعتبار ذكر السبب واراده
المسبب وعلى هذا الطريق لا تصير الامة ام ولد له لان حق العلم الام لا يحتمل الوجود والثبوت ابتداء تصرف المولى
فيها بان يقول لها بعبارته انشاءت فيكون لامومية الولد اذ ليس في وسع البشر اثبات امومية الولد من جهة القول
لانها من حكم الفعل المخصوص وهو الاستيلاد على الخصوص والخلوص فلم يثبت امومية الولد بدون ذلك الفعل ولانه
ليس لتحرير العبد ابتداء تاثير في اثبات امومية الولد لامه وقوله ابتداء تصرف المولى احتراز عن تصرف المولى
في امومية الولد بطريق الاقرار لان ذلك ليس بتصرف في امومية الولد ابتداء بل هو اخبار عن كونها ام الولد وهو
صحيح ويثبت به امومية الولد والطريق الاول هو الاصح كما اشار اليه الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقد
قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول لعبده هذا ابني فاقدم عليه لا يعتق والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق
لا صحة انشاء العتق واما وجوب الضمان في مسئلة كتاب الدعوى فانه ايضا بهذا الطريق وهو الاقرار بالحرية
لا باعتبار انشاء التحرير فانه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه فكذلك اذا قال هو ابني لان موجب
هذا القول عتقه من حين ملكه فاي ضرورة تدعو الى الجعل تحريرا مستدأ وهو اخبار وقال الامام بدر الدين
الكردري رحمه الله ان قوله هذا ابني في الاكبر سنا منه صار مجازا لاثبات العتق من حين ملكه عن قوله هذا ابني
وقد زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته او عن قوله هذا حر وليس كذلك لان الحقيقة
ممكنة هنا ولا خلاف احد هذا وقد وقع الاختلاف في هذا ابني ان الحصة غير ممكنة فلا بد من جعل غيرها مجازا عنها
قال وقد تتعدد الحصة والمجاز محالا لقوله لهذا العذر الذي ابديناه اولا وقد تتعدد
الحصة والمجاز معا اذا كان حكمها ممتنعا لان الكلام انما وضع لمعناه وحكمه فبطل اذا استحال حكمه وهو الحرمة
مهنا او البنتية على ما قيل في معناه وهو ثبوت النسب واذا كان كذلك فلا تصح الاستعارة لان الاستعارة لاثبات
حكم الحقيقة في محل المجاز ليجعل المجاز في محل الحصة عملا كما ان القياس لاثبات حكم النص في محل الفرع فاذا امتنع
حكم النص استحال اثباته في الفرع فمثال المجاز من الحصة مثال القياس من النص ومن شرط صحة القياس ثبوت
الحكم في المنصوص عليه على وجه لا يقبل التغير بالقياس فاذا تغير حكم النص به بطل القياس كذلك ههنا اذا تعذر

حكم الحصة بالمجاز بطلت الاستعارة ومثال ما نحن فيه اذا قال الرجل لامرأته هذه ابنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها او هي اكبر سنا منه ان الحرمة لا تقع بهذا الكلام ابدا عندنا سواء كانت اكبر سنا من الزوج او اصغر منه غير انه اذا دام الزوج
على هذا اللفظ يفرق القاضي بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ توجب الحرمة لانه لو كان توجبها لكان لا يشترط الدوام في الرضاع
وغيره من المحرمات ولكنه لما دام على ذلك ولا تقربها صار ظالما في حقها وصارت هي كالمعلقة لا ذات بعل والمطلقة فرق
القاضي بينهما دفعا للظلم ولان الامساك بالمعروف لما فات تعين التسريح بالاحسان وقال الشافعي رحمه الله تقع به
الحرمة وانما قلنا ان الحرمة لا تقع بهذا الكلام ابدا لان المرأة اذا كانت اكبر سنا من الزوج كانت الحصة متعذرة باعتبار
كبر سنها اما باعتبار اشتهار النسب من غير فان ذلك يمنع ثبوت النسب منه حصة واذا كانت اصغر سنا منه كان
اثبات الحصة لاجل المتعذر متعذرا مطلقا اذ في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا املة حق من اشتهر منه نسبها
فلان حكم الحصة وهو ثبوت النسب مستحق ممن اشتهر منه نسبها فلا يمكن اثبات النسب من المقر لاستحقاق غيره اياه
واملة حق المقر متعذر ايضا لحكم التحريم ليرتفع نكاحها بوقوع الطلاق عليها وكذلك حق اثبات النسب بها الاول فلان التحريم
الثابت بهذا الكلام وهو هذه ابنتي لو صح لكان معنى هذا الكلام وهو البنتية منافيا لملك النكاح لا محالة اذ حكم حكم
الحصة الحرمة المؤبدة ودليل بنائية وجود النكاح واذا كان كذلك فلم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح كالطلاق
فانه حق من حقوق ملك النكاح لكون الطلاق ملكا بالنكاح ولهذا كان الاعتاق حقا من حقوق الملك لكون الاعتاق
ملكا بالملك واذا لم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح لم يصح ان يكون قوله هذه ابنتي مجازا عن التحريم ان الشيء
لا يصير مجازا عما ينافيه ولانه حينئذ تنعكس حكم الحصة لان الحرمة الثابتة بتفريق الزوج يعتمد صحة النكاح ووجوده
والحرمة الثابتة بحكم الحصة منافية للنكاح فيستحيل ان يثبت مرتبة على صحة النكاح فتنعكس حكم الحقيقة فبطل المجاز
وبطلت الحصة ايضا فلخالا لامام وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ان المحلية ينفي اصلا عند ثبوت البنتية
وعند صيرورته قوله هذه ابنتي مجازا عن لازمه لانه لا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة لان بملك حرمة المحلية المنافية للنكاح
والثابت بالمجاز الحرمة الطارية الرافعة للنكاح فلا يثبت بالمجاز ما هو الثابت بلازم الحصة عند ثبوتها فلم
يصر مجازا عن الطلاق وكذلك التحريم الثابت بطريق المجاز تعذر العمل به في الفصلين اني في فصل معروفة النسب
التي يولد مثلها لمثله وفي فصل المرأة التي هي اكبر سنا من المقر للعذر الذي ابديناه اي اظهرناه وهو ان
الحصة منافي لملك النكاح لا غير واما الثاني فلانه لا يمكن اثبات النسب في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح لان النسب امر باطن يثبت فيه ويزيد دليل ما اشار اليه في علم الفرائض بقوله ثم
المقر له بالنسب اذا مات المقر على اقراره فان سعيد بذلك دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب صح رجوعه
والشرع الماضي كذب هذا المقر ههنا لكون امرأته معروفة النسب من غيره فتام بكذبت الشرع المقر في
ذلك الاقرار فلم يصح رجوعه عن اقراره فما احتمل الرجوع اذ ثبوت النسب من الغير عند تكذيب الشرع المقر
منزلة الرجوع عن الاقرار وعند الرجوع عن الاقرار ينتفي الاقرار فلا يثبت من المقر ولذا لا يثبت به الحرمة
في محل المجاز لانه لو ثبتت الحرمة لكانت بناء على الاقرار ولم يثبت الاقرار بالرجوع عنه فكذا ما بني عليه وهو الحرمة
فان قيل اذا لم يثبت موجب حصته كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب الشرع الماضي فلم لا يثبت لازمه تلك الحصة

وهي الحرمة الموبدة كما ثبت لازم الحسقة في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني وهو الحرية عند ابي حنيفة
رحمه الله عليه وكما قالوا في الاصغر سنا منه اذا اشتهر نسبه من الغير وقال له هذا ابني فانه لا يثبت نسبه منه بسبب
اشتهار نسبه من الغير ويثبت لازمه وهو الحرية قلنا لا وجه لذلك لان في ثبوت الحرمة الموبدة اقرارا بها على المراة
لا على نفسه لان ملك الحل واقع عليها ولو اثبتنا لازم حكم الاقرار ههنا لكان سببا واقعا عليها لان العين هي التي تتصف
بالحرمة وهو مكذب شرعا في اقراره على غيره ودليل ذلك لان الحرمة ما لكة على نفسها فلا يصح اقرار الغير عليها بخلاف العبد
فانه ليس بمستبد بنفسه وهو في حق الملك منزلة الجمادات المملوكة والاقرار بطلان الملك فيه اقرار على نفسه فصح
ولان قوله هذا ابني مهنا قام مقام قوله عتق علي من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالعتق والرجوع عن العتق لا يصح وان
كان يصح رجوعه عن الاقرار بالنسب فلا يسعى عتق العبد المذكور وينفي حرمة المراة لما مر ولان الفرقة الصادرة من جانب
الزوج انما تسبب شرعا بالطلاق او بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق والطلاق يستدعي سابقة النكاح
والبنتية مانعة للنكاح فكيف تكون البنتية موجبة لما تثبت بالنكاح وهو الفرقة الصادرة من جانب الزوج
بناء على صحة النكاح يوضحه ان المجاز يقرر حكم الحسقة وحكم الحسقة ههنا انتفاء المحلية والحرمة الثابتة التي لا تتكشف
اصلا ومثل هذه الحرمة لا تثبت في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق ولو كان هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه
تغيير حكم الحسقة بالمجاز والمجاز للتغيير في اللغة لا الحكم بخلاف قوله هذا ابني فانه يعمل مثل عمله في محل حسقته
وهو عتقه من حين ملكه لانتفاء الملك من الاصل فكذا يعمل في محل المجاز بالعتق حين ملكه من حين ملك فاتحد
الحكم ولم يتغير فلذلك صح ولم يلغ والحاصل ان انواع الحقيقة والمجاز لا تخلو عن اقسام وهي انه ان يعذر الحسقة
والمجاز محالا كما مر من مسئلة الكتاب او لا يعذر الحسقة والمجاز كقوله صلى الله عليه وسلم المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا
فان المراد منه حسقة التعاقد ما داما متعاقدين بان قال احدهما بعت ولم يقل الاخر اشتريت والمراد منه المجاز كما قال
الشافعي رحمه الله ان اسم المتعاقدين عليها باسم ما كان او يتعذر الحسقة دون المجاز كما في ذكر المسبب وارادة السبب
كذكر الطلاق وارادة العتاق وكما تكون الحسقة غير معقولة المعنى كبعض اسماء الاعلام قال رحمه الله ومن حكم
هذا الباب الاخر الباب اقول من حكم باب الحسقة والمجاز ان الكلام اذا كان لحسقة مستعملة ومجاز متعارف
اي كثير استعماله في عرف الناس بالنسبة الى استعمال الحسقة فتعارض على هذا ضربا ترجيح ترجيح الحسقة باعتبار الاصالة
وترجيح المجاز باعتبار غلبة استعماله وعمومه لانه تناول الحسقة والمجاز وكل منهما جهة في الترجيح فذهب ابو حنيفة
رحمه الله عليه الى ترجيح الحسقة المستعملة وذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ترجيح المجاز المتعارف وهذا الاختلاف
ترجيح لما سبق من الاصل وهو ان المجاز عندما خلف عن الحسقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود من وضع الكلام
والمجاز رجحان في الحكم على الحسقة لان الحكم منطلق على الحسقة والمجاز فصار هو مستملا على حكم الحسقة من كل غير عكس
فكان حمل الكلام على المجاز المتعارف اولى ودليل ذلك لان بواسطة غلبة الاستعمال ينصرف مطلق الكلام الى ما هو المتعارف
عند الناس وان لم يكن اصيلا مثل حلف لا ياكل راسا لا ينصرف الى راس الحصور ونحوه الا بالاسقاط وان كان
راسا حسقة بل ينصرف الى ما هو المتعارف وهو راس الغنم والبقر او الغنم خاصة على حسب ما اختلفوا انتقضا الغرف
وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه ان المحل خلف عن الحسقة في حق الحكم لان الحسقة والمجاز من اوصاف

اللفظ اجماعا فاعتبر رحمه الله عليه الرجحان في التكلم لان الحكم لان الحسقة مقصودا فصارت الحسقة بالاعتبار اولى مثال
ما نحن فيه اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ان الحالف يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لما قلنا ان
ان الحقيقة المستعملة او عند وحقيقة الحنطة حسقة مستعملة فانها توكل قضما وتخلى وتقلى فتوكل وعند ما يقع الحلف على
مضمون الحنطة فحنث باكل الحنطة انصبانا على عموم المجاز وهذا المجاز متعارف فانه يقال لاهل بلدة كذا ما كلون الحنطة والمراد
ما لا يتناول كذا في المبسوط واما اذا اطلق ولم ينو شيأ ثم اكل الحنطة قضما بعد الحلف هل يحنث عند ما ذكره الهداية انه يحنث عندنا
هو الصحيح بعموم المجاز وذكره في الجامع الكبير والصغير للصدر الشهيد رحمه الله وعلى قولها اذا اكل عين الحنطة هل يحنث في كتاب
الايمان دليل على انه لا يحنث لانه قال الممتن يقع على ما يصنع الناس منه وفي الجامع الصغير دليل على انه يحنث لانه قال واذا اكل
من خبزها يحنث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع الحلف على الكرع
خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه وهو ان يضع فمه على الفرات ويشرب منه بغير واسطة لان حسقة الشرب من الشيء هو
اذ كله من مبنا لابتداء الغاية وذلك يقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات وهذه الحسقة مستعملة فانه روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لقوم نزل عندهم هل عندكم ماء بات في الشن او الاكرعناه الوادي كرعا وهو عادة اهل البوادي
والقرى وعند ما يقع الحلف على شرب ماء جاور الفرات ويشمل سواء الفرات وهو ما ذكرو هو المجاوره والنسبة الانقطع
بالاواني لان الاواني دون النهر في امساك الماء لكونها محتملة الانكسار دون الاواني النهر هذا اذا قلنا ان المراد من النهر
هو الصغير منه لان الصغير منه لانقطع نسبة الماء الا الفرات فحنث بشرب ماء جرى فيه من الفرات واما اذا كان المراد
من النهر هو الكبير منه فلا يتاتى ما مر من التقرير لان النهر الكبير قاطع لنسبة ما يجري فيه من ماء الفرات لا الفرات
فبانه على هذا ان تقال لما كانت الاواني دون النهر الكبير في الامساك والنهر الكبير قاطع للنسبة كانت الاواني اغير قاطعة
للنسبة لكونها دون النهر في قطع النسبة فلا تلحق بي به كذا ذكره مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله وذكر في شرح
الجامع الكبير لمحمد رحمه الله عليه انه لا يحنث اذا شرب من نهر يا خذ من الفرات وذلك لان ماء الفرات اذا جرى في نهر
اخر يضاف فعل الشرب لا ذلك النهر لان الشرب من الفرات انما يكون من الفرات انما يكون اذا كان الفرات ظرفا للماء
الجاري وهذا الماء جار في نهر لا يسمى فراتا وانما قيد المصنف رحمه الله صورة المسئلة بقوله اذا حلف لا يشرب من ماء الفرات
فشرب من نهر يا خذ من الفرات كرعا او في اناء حنث في قولهم لانه عقد يمينه ههنا على ماء الفرات وهذا الماء هما ماء الفرات
وان تحول الى نهر اخر بخلاف الاول فان هناك عقد اليمين على المحل وهو الفرات ثم تفرع من الاصل السابق وهو ان المجاز
خلف في الحكم او في التكلم لكلا المذهبين فروع منها ان الرجل اذا قطع كف رجل من المفصل جهي وفيها اصبع واحدة
ففيه عشر الدية وان كان اصبعان فالخمس ولا شيء في الكف عند ابي حنيفة رحمه الله عليه لان الاصبع اصل وان قل
فستتبع غيره وان جل وعندهما الحكم للكثرة الارش اذا رش الاصبع والكف اكثر فستتبع الاقل ومنها ان القسامة
على اهل الخطة وان بقي واحد منهم دون المشرين عندنا لان اهل الخطة اصيل والمشري دخيل ومنها ان المحمة
تجوز بالخطبة القصيرة عنده لكونها خطبة حسقة وهي حسقة مستعملة وهي ما يطلق عليه اسم الذكر وعندهما
لا تجوز الا بالمتعارف منها وهو الذكر الطويل ومنها ان الصلوة تجوز بقيه قصيرة عنده لكونها قرانا حسقة ولا
تجوز

عندهما اعتبارا للمتعارف وهو الايه الطويله او ثلثه ايات قصار ومنها ان من حلف لا يسكن هذه الدار وهو وساكن فيها بقي ساكنا عنده وان بقي وتدله فيها لان السكنى كانت اصلا فبقي لصالتها كما كانت بقاء شئ له وان قل وعلى هذا بقاء وقت الظهر عند تعارض دليل الخروج وبقاء العصير عند تعارض دليل التخمر وبقاء دار الاسلام عند تعارض دليل دار الحرب اعتبارا للاصاله قال رحمه الله ما جمله ما يترك به الحقيقه لا قوله وهذا ثابت بدلاله العاده لا غير اقول ما ذكره رحمه الله صرح احكام الحقيقه والمجاز وكيفيه العمل بها شرح فه ذكر ما يترك به الحقيقه من غير معارضه لفظ اخر اياها مثل دلاله الاستعمال وكثرته و ودلاله اللفظ في نفسه وسياق الكلام ودلاله معنى يرجع الى المتكلم ودلاله محل الكلام فان هذا المجموع ليس بلفظ معارض للفظ الحقيقه وهذه خمسه انواع ووجه الانحصار فيها ان الموجب لترك الحقيقه اما ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلاله الاستعمال و العاده وان كان خاصا فلا خلو اما ان يكون في المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلاله اللفظ في نفسه وان كان في المركب فلا خلو اما ان يكون لمعنى راجع الى الكلام او لا فان كان فهو دلاله سياق النظم وان لم يكن فلا خلو اما ان يكون لمعنى راجع الى المتكلم او لغيره فالاول دلاله ترجع الى المتكلم والثاني دلاله في محل الكلام اما النوع الاول مثل الصلوه فانها اسم للدعا حقيقه قال وصلى عليها وارتسم اي دعا بالبركه وختم ثم سمي بها عباده معلومه مشروعه بار كانها مجازا لما ان الصلوة شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري فنه دليل على ان الصلوه شرعت للذكر وكل ذكر دعا لغة فكان الصلوة الشرعيه معنى الصلوه اللغويه وهي الدعا لحسنا او تعذيرا وكالمي فانه في اللغه عباره عن العصر ثم صار اسما لعباده معلومه وهي زياده البناء المشرفة المعلومه واداء افعال مخصوصه فيها في زمان مخصوص مجازا لما في تلك العباده وهي الحج من قوه الخروج والقصد للزياده بقطع المسافه وكذلك نظائر هذه العباده وهي الحج من العمره والزكوه والصوم فان العمره في اصل اللغه هي الزياده يقال اعتمر فلان فلانا اذا زاره ثم صارت في الشرع اسما لزياره مخصوصه وهي زيادة البيت والسعي بين الصفا والمروه مع الاحرام والزكوه في اللغه عباره عن النما والتطهير ثم صارت في الشرع عباره عن ايتاء طائفه من المال لا المتقرب على وجه مخصوص والصوم في اللغه هو مطلق الامساك ثم صار في الشرع عباره عن امساك مخصوص من شخص مخصوص في زمان مخصوص حتى صارت الحقيقه اللغويه في جميع ما ذكرناه مهجوره وانما صار هذا النوع وهو دلاله الاستعمال و العاده دلاله على ترك الحقيقه لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق للافهام الناس لاستعمالهم وحاجتهم فاذا تعارف الناس استعمال لشئ اخر بطريق المجاز صار ذلك المجاز باستعمالهم كالحقيقه وما سواه كالمهجور لانعدام العرف لا تناوله الكلام الا بقرينه ولهذا كان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره الا بقرينه لترك التعامل به في ذلك الموضع ومثال هذا النوع ما قاله علمائنا رحمه الله عليهم فمن نذر صلوة او حجا يلزمه العباده المخصوصه من غير نيه لكون مطلق اللفظ منصرفا اليها في عرف الشرع واذا قال لله علي المشي لا يبت الله لم يلزمه شئ في القياس لانه انما جب بالنذر ما يكون من جنسه واجبا شرعا والمشي لا يبت الله تعالى ليس بواجب شرعا ولانه لا يلزمه عين ما التزم وهي المشي فلان لا يلزمه شئ اخر هو الحج او العمره او في الاستحسان يلزمه حجه او عمره كذا روي عن علي

رضي الله عنه ولان في عرف الناس يذكر هذا اللفظ معنى التزام الحج والعمرة المنذور وفي الايمان تعتبر العرف فحمل هذا عباره عن التزام حجه او عمره مجازا وهو مخير بينهما لان التسكين المتعلقين بالبيت لا توصل الى اداء ايهما الا بالاحرام وبالذهاب الى ذلك الموضع ثم يتخير ان شاء مشى وان شاء ركب وان اراد ما واذا قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبه ان ذلك منصرف الى المجاز المتعارف وهو الصدق بالثوب للاستعمال عرفا في ذلك واللفظ حقيقه في غير ذلك كذا ذكر الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله وقيل ضرب الثوب على حطيم الكعبه عباره عن اهداء الثوب الى مكه ومثال ذلك النوع كثير من ذلك ما قالوا لله علي ان اذبح ابني حيث علمه ذبح الهدي في الحرم ومن ذلك ما قالوا ان فعل ولدي او اصبح ولدي يلزمه ذبح شاه في قول ابي حنيفه ومحمد رحمه الله عليهما استحسانا وقالوا فيمن حلف لا يأكل راسا او لا شتريه ان الحلف يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا فيه وهو ان عند ابي حنيفه رحمه الله عليه يقع على راس البقر والغنم وعندهما على راس الغنم خاصه اعتبارا للعرف وان كان اسم الراس يتناول كل راس بطريق الحقيقه لكنه يسقط غير المتعارف كرؤس العصافير وهو حقيقه اي وذلك الغير حقيقه وكذلك قالوا لو حلف لا يأكل بيضا ان الحلف يختص ببيض الاوز والدجاج خاصة استحسانا لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك الاوزة والاوز البط وبيض بالواو والنون اوزون ولو حلف لا يأكل طبيخا او شواء ان الحلف يقع على اللحم خاصه للعرف وقوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز جواب اشكال يرد على قوله وقالوا فيمن حلف لا يأكل راسا انه يقع على المتعارف وكذلك لو حلف لا يأكل بيضا الى اخره فانه لما افرد هذه الاشياء مثالا للكلام الذي تركت حقيقته بدلاله الاستعمال و العاده قيل له كيف يكون هذا الذي ذكرته من قبيل ترك الحقيقه في الكلام فان حقيقته ارادة اذ راس الغنم حقيقه فانه لحنث بأكله في يمينه لا يأكل راسا بالاتفاق وكذا بيض الاوز والدجاج بيض حقيقه وقد اريد هو في يمينه لا يأكل بيضا فكيف يكون هذه الصوره من قبيل ترك الحقيقه فاجاب عن ذلك فانه كذلك الا انه يشبه المجاز من حيث ان حقيقه العموم هي ان يراد عمومه ولما لم يجز العام على عمومه تركت حقيقته فكان مجازا ولما اريد به بعض تلك الحقيقه كان حقيقه فلذلك قلنا كل عام سقط بعضه بطريق الخصوص كان حقيقته شبيها بالمجاز على ما سبق في العام اذا خص منه بعضه وهذا النوع الذي يترك به الحقيقه ثابت بدلالة الاستعمال و العاده لا غير ذلك والفرق بين الاستعمال و العاده ان العاده مشتقه من العود فتدل هي على التكرار في الفعل بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في الفعل قال رحمه الله واما الثابت بدلاله اللفظ في نفسه فلا قوله وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئله احداهما النوع الثاني من الانواع السابقه هو الثابت بدلاله اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما ان الحلف لا يقع على لحم السمك وان كان هو لحما في الحقيقه لكنه ناقص فخرج عن مطلق الاسم بدلاله لفظ اللحم وبيان ذلك ان اللحم اسم لما يتولد من الدم ويتكامل به واذا ما خذ اشتقاقه يدل على القوه والشده فان العرب تقول التحمت الحرب اذا اشتد والتحمت الجراحه اذا قويت واشتدت ومنه لحمة الثوب بضم اللام وفتحها والملحمه هي الحرب

والوقعه العظمه بالفتنه فان فيها شدة واظهار قوه قال صلى الله عليه وسلم انا نبي الملحمة وفي اللحم من القوه والشده ما فيه فانه يقوى ويتكامل بحراره الدم فالادم له قاصر من وجه كاللحم السمك فانه نوع قصور ورضاوه باعتبار انه لادم له حقيقه لسكونه في الماء والدمي لا يسكن الماء اذ لو سكنه لخثه ولان السمك يحل بغير ذكوه ولو كان فيه دم لما حل بغيرها كسايرا لدمويات اذا الذكوه شرعت لازاله الدماء المسفوحه واذا كان كذلك كان قاصرا في معنى اللحميه ولهذا لا يذكر الا بقرينه فانه يقال السمك بالاضافه فخرج حينئذ عن مطلق لفظ اللحم المقصوره بدلاله لفظ اللحم كصلوة الجنازه فانها لما كانت قاصرة لا يتناولها مطلق اسم الصلوه ولا تذكر الا بقرينة الاضافه فان قيل ان الحالف اذا اكل لحم الانسان او لحم الخنزير يحنث عندهما مع انه لا يذكر الا بقرينه وكذا يقال لحم الشاه ولحم البقر كما يقال لحم السمك فلنا ذكر القرينه وهي اضافه اللحم الا الانسان والخنزير ليس لقصور معنى اللحميه فيهما لان لحمهما مختلط بالدم متقوبقوته و حرارته فكان كاملا في اللحميه لكنه حرام الاكل فكان مغايرا للحلال بوصف الحرمه فاضيف الا الانسان والخنزير ليتميز بالاضافه عن الحلال فكانت الاضافه لتعريف كونه حراما لا للقصور والنقصان وذلك لان الاضافه على نوعين اضافه تعريف كما في صلوه الظهر وماء البحر واضافه تقييد كما في صلوة الجنازه وماء الباقلي واضافه لحم الادمي والشاه والخنزير من قبل اضافه التعريف لانه يقع عليه مطلق اسم اللحم ولحم السمك من قبيل اضافه التقييد لان قصور الماهيه في المضاف قيده فلا يقع عليه مطلق اسم اللحم وعلى هذا قلنا في قول الرجل كل مملوك لي حر انه لا يتناول المكاتب بدون النيه لانه بلفظ يطلق المملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فانه مملوك رقبةً مالكا يدا وتصرفا فلا يكون مملوكا من هذا الوجه ولهذا لم يجز وطي المكاتبه ولا هاولو نكح المكاتب بنت مولاه لم ينعقد نكاحها بوت المولا لانها لم تملكه بالارث اذا المكاتب لا يملك بالارث كما لا يملك بسايرا سباب الملك ولهذا لم ينعقد عتقه باعتاق احد الورثه واما اذا اعتقوه جميعا فانه يصير ابرا عن بدل الكتابه فانه حقهم فلهذا عتق ولانه صرح المولا بالاضافه لا نفسه بقوله كل مملوك لي والمكاتب مضاف الى المولا من وجه دون وجه فلا يتناوله مطلق اسم المملوك بدون النيه ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبه في قوله تعالى او تحرير رقبه لانه يتناول الذات الموقوفه والرق في المكاتب كامل لم ينتقص بعقد الكتابه بدليل احتماله الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وجود كل موجود في المكاتب فيتادى به الكفاره بخلاف المدبر وام الولد لانهما لم يدخلا تحت قوله تعالى فتحرير رقبه فلم يجزا عتاقهما عن الكفاره ولكن دخلا تحت قوله كل مملوك لي حر لانخناس العله وهو نقصان الرق فيهما بدليل انهما لم يقبلا الفسخ و وكمال الملك فيهما بدليل انه يجوز للمولا وطي المدبره وام الولد وكذا قوله كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوته من غير نيه وان كانت في العدة لما قلنا ان القاصر خرج عن المطلق بدلاله اللفظ وذلك لان الملفوظ هو مطلق المراة والمبتوته قاصره في معنى الزوجيه لزوال الاصل وملك النكاح وان بقي في بعض احكامه فخرجت عن مطلق المراه بدلاله اللفظ فصار لفظ كل مملوك وكل امراة مخصوصا لخروج بعض افراده

والمخصوص شبيه بالمجاز لان الحقيقه في العام اجراه على عمومه وكونه مخصوصا مجازا فكانت الحقيقه فيه متروكه حينئذ فكان من قبيل ما تركت حقيقته بدلاله اللفظ في نفسه هذا الذي مر ذكره هو ما كان اسما يدل على كمال الصفه في مسماه لغه ولبعض افراده نوع قصور في تلك الصفه فهو عند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد القاصر لقصوره ثم من هذا القسم وهو ما يترك الحقيقه بدلاله اللفظ في نفسه على عكس ما مر وهو ما كان اسما يدل على القصور والنقيصه في مسماه لغه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فان ذلك الاسم عند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وذلك كما اذا حلف لا ياكل فاكهةً فاكل عنبا او رطبا او رمانا لم يحنث عند ابي حنيفه رحمه الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لان اسم الفاكهه مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفه رحمه الله الفاكهه اسم للتوابع فلا يتناول ما هو اصل من وجه وذلك لان اسم الفاكهه ماخوذ من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين كذا في الصحاح والتنعم امر زايد على ما يقع به قوام البدن وهو الغذاء اذا المعدا الذي يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا فان كل الناس سواء في تناول ما يقع به قوام البدن واختص بعض الناس بالتنعم وباسم المتنعم فصار التنعم تابعا لما يقع به قوام البدن وفي الرطب والعنب والرمان معنى التبعيه قاصر لما فيها من جهه الاصاله والكمال والزيادة على الكمال نقصان اما الرطب والعنب فانهما صالحان للغذاء وقد يقوم بهما قوام البدن واما الرمان فلانه قد يقع به قوام البدن لما فيه من معنى الادويه المصلحه للبدن المزيله للسقم ولهذا لو حلف لا يتغدى حنث باكل الرطب والعنب ولو حلف لا يتداوى حنث باكل الرمان ولو كان كذلك كان الامر الزايد في تلك الاشيا البلغه ومعنى الرطب والعنب والرمان وصفا زايدا واسم الفاكهه ناقض مقيد في المعنى اي مقيد بنقصانه في المعنى لكونه تابعا لا يقع به الغذاء فلا يتناول الكامل وهو العنب واخواته فان قيل الاجمل الزايد في حق الناقص بمنزله الطارئ في حق السارق حيث تناوله النص بطريق التساوي الدلاله فلنا الزياده في فصل الطارئ من جنس معنى النص اذ معنى السرقه فيه موجود مع زياده حذاقه فكانت الزياده مكمله لمعنى السرقه فتناوله مطلق اسم السرقه السارق كاسم الكاتب يقع على من يخط كتابه وعلى من انتهى في علم الكتابه لان الزايد والناقص من جنس واحد واما الذي يقع به القوام من الطعام فالزياده فيه لمعنى الاصاله في الغذا فلا يكون الزياده مكملةً لمعنى التفكه بل باعتبار هذا المعنى صار شيا اخر فلا تتناوله اسم الفاكهه يوضحه ان التفكه لما كان عبارة عن التلذذ والتنعم والتنعم بتقضي سبق المقصود الذي يحصل به قوام النفس اذ لا يستلزم من احد التلذذ وهو عز ان بخلاف الطارئ مع السارق فان الزايد هناك بعد الناقص ورد الفاكهه الناقص الذي هو التلذذ بعد الزايد في معنى الغذا فكانا في طرفي نقيض وهذا اذا لم ينو الكامل فاما اذا نواه يحنث بالاجماع كذا في الايضاح لان فيه تشديدا عليه وكذلك طريقه اي حنيفه رحمه الله عليه فيمن حلف لا ياكل اداما ان الحالف اذا نوى عند على ما يتبع الخبز وهو ما لا يؤكل وحده ويصطبغ به الخبز كالخل واللبن والملح لان الادام اسم لما يوكل تبعا لا متبوعا فلا تتناول ما هو اصل من وجه ويتاتى الاكل معه وحده وهو الخبز واللحم والجبن والبيض الا ان ينوي ذلك فتعمل نيته حينئذ لما فيه من التشديد كذا في المبسوط وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث في ذلك الحلف وهو الحلف على الادام بما هو كامل كاللحم كما يحنث عندهما في المسئله الاولى وهي

الحلف على الفاكهة باكل الكامل وهو الرطب والعنب والرمان وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في ذلك في رواية
هو مع ابي حنيفة رحمه الله عليه وفي روايه مع محمد رحمهما الله وهي رواية الامالي ووجهه هذا الروايه ان الادام
اسم من المواد مه وهي الموافقه وكل ما يؤكل مع الخبز فهو موافق له كالبيض والجبن والبطيخ ليس بادام على
الصحيح لانهما على الانفراد خلاف المعتاد فانه لا يوكل بانفراده عادة وكذا الخل واللبن لا يوكلان بانفراد هما بل يشربان و
وذلك شرب لا اكل والى رحمه الله واما الثابت بسياق النظم الما قوله بدلالة سياق نظمه اولا النوع
الثالث من الانواع الخمسة التي بها يترك الحنث سواء الثابت بسياق النظم اي بما تاخر منه مثل قوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حنث الامر بالكفر والمحذر من الايمان والكفر تركت
بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا اذ بسياقه يتبين ان المراد من الايه الانكار والزجر والتوبيخ دون الامر
والمحذر لان الامر للايجاب عند الاكثر وللندب او الاباحه عند البعض والكفر بالله تعالى غير واجب ولا مندوب
ولا مباح وانما هو حرام محض في جميع الاحوال لحنث لا تنكشف حرمته اصلا ولهذا يجب العقوبه على مرتكبه و
وذلك دليل على ترك حنثه الامر والمحذر يقضي ان يكون المحذر ما دونا فما خر فيه غير ملوم ولا مستوجب
للعقوبه وحيث ثبتت العقوبه على الكفر عرفت المحذر على ان حنثه المحذر غير مراده واذا كان كذلك حمل
الامر المذكور في الايه على الانكار والتوبيخ بطريق المجاز ويجوز ان يحمل الامر والنهي والانكار والتوبيخ واحد
وهو المكلف ويجوز اطلاق احد الضدين وارادة الاخر لملازمه بينهما في المعاقبه كذا افاده مولانا العلامه
شمس الائمه الكردري رحمه الله عليه حين سئل عن مجوز المجاز في هذا المحل وبيان ذلك ان الانكار والتوبيخ ضد
الامر لان الامر شرع لما مور به وفيه له والانكار والتوبيخ اذهاب له واعدام فكانا ضدي الامر ومن الضدين
ملازمه من حيث ان خلو المحل عنهما واجتماعهما لا يجوز فكانا متلازمين اولا نه يلزم عند ترك المامور به ما
يوجب الانكار والتوبيخ فكان الذي يوجب الانكار والتوبيخ منزله موجب المامور به فجوز ارادته عند
دلالة الدليل عليه ثم في الايه المذكوره تقييد السياق بالسياق والسباق بالسياق ودلك ان قوله تعالى
انا اعتدنا للظالمين نارا يقتضي حتمه عموم الظلم وليس هي مراده فان من ارتكب صغيرة لا يستحق ذلك الوعيد
مع انه ظالم فكانت حتمه العموم غير مراده وانما المراد من الظالمين الكافرون بدلالة قوله تعالى فليكفر
ومن هذا النوع قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا فانا نرى الكافرين يقتلون
المومنين ويأسرونهم ودلك سبيل على المومنين وقد سئل ابن عباس رضي الله عنه عن هذه الايه فقال اذا سئلتم
او تكلمتم في حرف او ايه فتاملوا ما قبله وما بعده الا تراه قال فالله يحكم بينكم يوم القيامه ولن يجعل الله اي
ذلك اليوم فاستدل على ذلك بسياق النظم وقال الزجاج معناه عند نا والله اعلم سبيلا في الحجة الا ترى يقول
الله تعالى حجتهم داحضه عند ربهم وروي عن الحسن ان الفضل انه قال لن يجعل الله للكافرين اي لحمله الكافرين
على المومنين اي على حمله المومنين سبيلا ومثال هذا النوع من الفروع ما قاله محمد رحمه الله في السير
الكبير في حربي اذا استامن مسلما فقال له المسلم انسا من كان ذلك امانا فان قال انت امني ستعلم ما تلقى
لم يكن امانا اذا صال الكلام المتهد والتوبيخ بدلالة سياقه ولو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل

كان ذلك امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل ذلك لم يكن امانا وكان فيأ ولو قال لرجل طلق امراتي ان كنت
رجلا او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن ذلك توكيلا بدلالة سياق النظم ولو قال رجل لاخر
لي عليك الف درهم فقال هو لك على الف درهم ما لم تحدث لم يكن ذلك الكلام اقرارا منه وصار للتوبيخ بدلالة سياق
لفظه والى رحمه الله واما الثابت بدلالته من قبل المتكلم الما قوله ومثاله كثيرا ولى النوع
الرابع من الانواع المذكوره هو ما ثبت بدلالة من همه المتكلم مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم
بصوتك فانه لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصيه والكفر حمل الامر المذكور على لازمه او مسببه وهو امكان
الفعل واقداره عليه اذ تكليف ما ليس في الوسع محال فكان من قبيل ذكر الملزوم واراده اللازم او ذكر السبب
واراده المسبب والمراد بالقدره هنا سلامه الالات والاسباب فان قيل ما الفرق بين قوله تعالى واستفزز من
استطعت منهم وهو صيغه امر بالمعصيه والكفر وبين قوله تعالى ومن شاء فليكفر فانه ايضا صيغه امر بالكفر
وقد جعل الاول من قبيل ترك الحنثه بدلالة من قبل المتكلم وجعل الثاني من قبيل ترك الحنثه بدلالة سياق النظم
قلنا كل ما كان ترك الحنثه فيه من قبل المتكلم لم يذكر فيه سياق يدل على ترك الحنثه وكل ما كان ترك الحنثه فيه
لسياق النظم كان في سياقه لا محاله شيء مذكور يدل على ترك الحنثه في الاول وان انعدق هذا ان الموضعين في وصف
واحد الا ترى انه في الحربي في سياق قوله تعالى فليكفر ما يدل على ترك الحنثه الامر وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين
نارا وان كان يعلم ذلك ايضا من قبل المتكلم ولكن المنظور اليه السياق خلاف قوله تعالى واستفزز من استطعت
لانه ليس في سياقه ما يدل على ترك حنثه الامر بل الدليل فيه من قبل المتكلم ومن هذا النوع قول القائل اللهم اغفر لي
فانه يعلم منه انه سوال لا امر بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو ان العبد محتاج الى انعم مولاه فلا يطلب النجاة منه
الزاما وانما يلزمه بسياله ذلك سوالا ومثال هذا النوع من الفروع اذا قال رجل لغيره تعالى تغدى معي فقال
والله لا اتغدى ان الحلف يتعلق بالغداء الذي بين يدي الداعي لان عرض المتكلم من بناء الجواب عليه لانه دعا الداعي
لاكل الغداء واخرج المتكلم كلامه مخرج الجواب فيتقيد الجواب بالغداء اذ الجواب يتضمن اعاده ما في السوال
فكانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي انت دعوتني اليه فاذا رجع الحالف الى بيته فتغدى لم يحنث وكذلك امراه
قامت لتخرج من البيت فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق ان الحلف يقع على الفور لما قلنا من دلالة معنى رجع
الى المتكلم لان هذه الخرجه هي التي غاظته فحلفته على اليمين فانحصرت بها فكانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت
طالق حتى لو رجعت وقعدت ثم خرجت لا تطلق وتسمى هذه من الفور من فارت القدر فورا وفورانا اذا غلت
فاستعير للسرعة ثم سميت به الحاله التي لا ريث فيها ولا امكث على شيء من صاحبها فمتى خرج هو من فوره كما يقال
خرج من ساعته ولم يقدر في الكتاب وقت الفور وكذا لم يقدره في المبسوط وفي الهدايه اشار الى ما يقطع الفور وان قل
حيث قال لو اراد الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وتفرد به ابو حنيفه
رحمه الله عليه باظهار من الفور ولم يسبقه احد في ذلك وكانوا يقولون قبل اليمين نوعان موقت ومؤبد مثل والله لا افعل
كذا وموقته مثل لا افعل كذا اليوم فخرج ابو حنيفه رحمه الله عليه قسما ثالثا وهو ما كون مطلقا من حيث اللفظ موقتا
من حيث المعنى ومثال هذا النوع وهو الثابت بدلالة من قبل المتكلم كثير من ذلك اذا قالت المراة لزوجها انك

تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل فيها في غير تلك الليلة من الجنابة او في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث لما سبق بيانه قال ـــــ رحمه الله واما الثابت بدلالته محل الكلام لا قوله ان المحل يحتمل العموم النوع الخامس من الانواع السابقة هو الثابت بدلالته محل الكلام مثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير فان حسنة العموم اذا الاستواء مذكور فيه لغة لكون ذكر الفعل ذكرا للمصدر المنكر لدلالة الفعل على الحدث والزمان والمصدر حدث واما المنكر فلانه الاصل والتعريف عارض والاصل عدم العارض والنكرة في سياق النفي يفيد العموم لكن عمومه سقط لا لمحل الكلام وهو المخبر عنه بعدم الاستواء لاحتمال العموم لعيام المساواة بوجوه كثيرة بين الاعمى والبصير من الوجود به والانسانية والرجولية وغيرها فوجب اقتصار عمله على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وذلك ظاهر معلوم فلذلك لم يذكره في الايه اذ المقدمات الظاهرة لا يستحسن ذكرها وقيل العمى والبصير والله اعلم مجاز عن عمى القلب وبصر البصراى ذو البصيرة لا يساوي من عمي قلبه كقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اى هل يستوي العالمون العاملون والجاهلون وعلل بعضهم في انتفاء عموم الايه وسقوطه بان المساواه مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواه من كل الوجوه او من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص وبانها لو افادة العموم لما صدقت اذ لابد من نوع مساواة ولو نفي سواء عمها والكل واذا كان كذلك كانت الايه من قبيل ما تركت حسنته بدلالة محل الكلام لا بدلالة سياق النظم لان حسنة العموم انما تركت منا لكون المحل لا يقبل العموم كما مر بقرينة بخلاف ما اذا تركت حسنته بدلالة سياق النظم فان المحل قد تحتمله حسنة العموم قد يكون ممكنا وانما تركت بدلالة سياق النظم فان قوله انا من حسنته ثبوت الايمان وهو ممكن المحل على حقيقته لكن لما قرنه بقوله سيعلم ما يلقى تركت حسنته بهذه الدلالة بخلاف ما نحن فيه فانه لم يمكن العمل بحسنته العموم قبل الرجوع لا سياقه واما قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان العموم لما اثبتي بدلالة محل الكلام ولم يكن بد من صرفه لخاص صرف له الخاص الذي دل عليه سياق النظم وهذا الذي ذكرناه من سقوط عموم الايه هو مذهب اصحابنا ومن تابعهم رحمه الله عليهم وذهب غيرهم من الاصوليين الى ان نفي المساوات في مثل ما ذكر يقتضي العموم فما لا يكون ضروريا لانه انما ينفي مساواة يصح اسنادها دون ما يمتنع لكونه ضروريا وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم في مثل زيد كعمرو لان المحل لا يقبل العموم لقيام المغايرة من وجوه كثيرة ولهذا قلنا فيما روي عن عايشة رضي الله عنها سارق اموات نا كسارق احيائنا انه ليس بين السارق من الاموات والسارق من الاحياء تسوية من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل التسوية على حكم خاص وهو الاثم لاعلى المعنى الموجب للقطع لعدم المساواة في ذلك ولهذا قلنا اذا حلف الرجل لا يبيع فباع حرا لا يحنث بدلالة محل الكلام لان محل البيع عن قابلية للبيع والحر لا يصلح الا ان يصير المحل العموم كقول علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل وهو الذمة، والاموال تحتمل العموم حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم خمر الذمي قال ـــــ رحمه الله ومن هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه سقطت حسنته كل واحد من الحديثين وهي العموم لان المحل وهو الاعمال والخطاء والنسيان لا تحتمل العموم لان العمل يتحقق بخبريته وعين

الخطاء غير موضوعه لكون الخطاء متصورا وكذا النسيان فسقطت الحسنة فيهما وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وهو جبه فصار التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي حكم الخطاء والنسيان وحكم العمل وهو جبه نوعان مختلفان الاول حكم العقبى وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية والثاني الحرمات والثاني حكم الدنيا وهو حكم المشروع من الجواز والفساد وغير ذلك كالندب والاباحه وهذان النوعان معنيان مختلفان لان الجواز تتعلق بركن العمل وبشرطه فانه يبتنى على الاداء بالاركان والشرايط والثواب او الاثم تتعلق بصحة قصده ونيته فان من توضأ بما نجس وهو لا يعلم به فصلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا في تحري امر ذلك الماء لم تجز صلوته في حكم الشرع لانعدام شروط ما صلى واستحق الثواب لصحة قصده ولو علم حال الماء لزمته الاعادة واذا صار المعنيان مختلفين صار اسم العمل والخطاء بعد صيرورته مجازا عن حكمه مشتركا بين النوعين فسقط العمل به حتى تقوم الدليل على كون احد الوجهين مرادا الا ان حكم المشترك التوقف حتى تقوم الدليل على احد مدلوليه واذا قرن باحد الوجهين دليل يصيره نصا لا ظاهرا وهذا ليس بحجة على الخصم بعد التاويل لان تاويل ذلك لا يكون حجة على خصمه وكذا قبل التاويل لان للمشترك عموما عند الخصم وانما هو لبيان مذهبنا وكذلك حكم الاثم على هذا اى حكم الاثم ايضا تتعلق بصحة القصد والعزيمة فان من جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد لا يفسد صلوته ولا اثم عليه ولا تفسد صلوة المراءي ويأثم وصار ما ذكرناه من الحكم والموجب نظير اسم المولى والقرء وسايرالاسماء المشتركة كالمشتري والجاريه واذا كان النوع الاول وهو الاثم مرادا اجماعا لا يبقى النوع الثاني وهو الجواز مرادا لما ان المشترك لا عموم له عندنا فان قيل ان اللفظ لفظ الشيء يقع على السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من المتضادات وليس باسم مشترك بل هو عام فكذا الحكم لا يكون مشتركا وان كان يقع على الجواز والفساد والثواب والاثم قلنا ان اسم الشيء انما يتناول السواد والبياض ونحوهما باعتبار الشيئية لا باعتبار السواد والبياض فانهما معنى وراء الشيئية ولم يوضع اسم الشيء للسواد والبياض ونحوهما بخلاف الاسم المشترك كالقراء والعين فانه موضوع لكل واحد من مدلوليه والحكم من هذا القبيل لانه يتناول الجواز والفساد والثواب والاثم بالوضع لكون هذه الجملة احكاما شرعية بالقصد الوضعي كالعين للينبوع وعين الميزان والشمس وغير ذلك ثم ان اسم الشيء اذا اريد به المحدثات يكون عاما لانه يتناول الكل بمعنى واحد وهو معنى الوجود فاما اذا اريد به ذات الله تعالى لا يكون له عموم لاختلاف المعنى لانه تعالى شيء قديم واجب الوجود لذاته لا يشابه شيئا من مخلوقاته فكان الاختلاف بينه تعالى وبين خلقه اكثر من الاختلاف بين الينبوع وعين الميزان وعين الشمس لوجود التشابه بينهما بوجوه كثيرة فكان اسم الشيء اولى بالاشتراك من العين فكان اسم الشيء مشتركا من الله تعالى وبين خلقه فكان لفظ الشيء اذا اريد به العدم لا يجوز دخول المحدث تحتها واذا اريد به المحدث لمنع دخول القديم تحته وعن هذا قلنا ان الشيء ليس باسم جنس والله تعالى وان اطلق عليه لفظ الشيء ليس من جنس العالم ولو كان لفظ الشيء عاما في القديم والمحدث لكان اسم جنس لمختلفة وكان العدم نوعا منه والمحدث نوعا اخر فيختلفان نوعا ويستويان جنسا والقول باثبات المجانسة بين العدم والمحدث كفر كذا في تبصير الادله وكان الاسناد العلامه ثم الله الكردري نور الله ضريحه يقول

ان الله تعالى يسمى شيأ بمعنى الشائى والمخلوق تسمى شيأ بمعنى المشيء فكان المعنى مختلفا قطعا فكان مشتركا ـ
قال ـــــ رحمه الله ومن الناس من ظن ان قوله مبنى على هذه الجمل اول ـــــ ظن العراقيون من
مشائخنا رحمهم الله ان التحريم اذا اضيف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الايه وقوله صلى
الله عليه وسلم حرمت الخمر مجازا لما هو من صفات الفعل وهو النكاح في صوره الاولى والشرب في الخمر لكون
الاعيان ليست محلا للتحريم اذ التحريم هو المنع يقال حرمه العطاء اذا منعه وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا
فيكون هو ممنوعا عما في مقدوره وامكانه لاعما لا في مقدوره وفي وسع المكلف الامتناع عن الفعل وابقاؤه على
العدم اما الاعيان فخارجة عن مقدوره لكونها خارجة عن وسع البشر فلا قدرة له على اعدام العين فستحيل
الحقيقة لدلالة محل الكلام وصار التحريم وصفا للفعل المكلف اذا التحريم والنهي من واد واحد لكون التحريم مثبتا
للحرمة كالنهي والنهي انما يرد على الفعل لانه ينهى عن الفعل لكونه مشتقا منه كما ان الامر مشتق من الفعل ويرد
عليه اولان التحريم تكليف من الله تعالى فكان المقصود فيه تحريم الفعل لا العين كما في الامر لان الاعيان لله تعالى
على الحقيقة فالمطلوب منا الفعل في الاعيان بالامر كما في العبادات وبالنهي ان بقي المنهي على العدم كشرب
الخمر واذا كان كذلك فتصيير وصف العين بالتحريم مجازا وهذا غلط من الطاعنين بذلك لان التحريم اذا اضيف
الى العين كان دليلا على كون التحريم مضافا الى العين امارة لزوم التعريف التحريم لتلك العين والتحقيق
فيها لان اضافة التحريم الى العين تنصرف على لزومه وثبوته فكيف يكون التحريم المذكور مع امارة كونه لازما
للعين مجازا لان المجاز يقبل النفي وهذا لا لكونه لازما لزوم العين ولانه لو جعل مجاز الصفة الفعل لما كان المحل
حراما الا ترى ان شرب عصير الغير واكل مال الغير فعل حرام وليس دليلا على حرمة العين لكنا نقول
التحريم الذي هو عبارة عن المنع نوعان الاول منع عن الشيء كالتحريم الذي تلاه نفس الفعل مع كون
المحل قابلا له كاكل مال الغير والنوع الثاني منع الشيء عن ان يكون باد خالة في الحرز اذ المنع والتحريم كانا حرزه
حتى لا يبقى محلا للتصرف الشرعي وخرج المحل بذلك عن كونه قابلا لذلك الفعل كالخمر فانه بالتحريم المضاف
اليها بالحديث المذكور لم تبق محلا للشرب شرعا كالحر فانه ليس بمشروب طبعا ثم انعدم الفعل من قبل عدم
محله كالنسخ فانه اذهاب الحكم ثم العمل يذهب بذهابه لكونه لم يبق مشروعا واذا كان كذلك فيكون خروج المحل
عن قبول ذلك الفعل في الشرع نسخا له وتصيير الفعل في الانعدام تابعا لعدم المحل كالصوم في الليل فانه ينعدم
بناء على عدم المحل اذ من ضرورة تبديل المحل من الحل الى الحرمة تبديل الفعل ايضا من الحل الى الحرمة والنسخ
انما يجري في الافعال فكذلك يقام المحل مقام الفعل اذا الاصل في التحريم هو الفعل ولكن اشتداد الحرمة
في الفعل انما ينشأ اذا كانت الحرمة مضافة الى الفعل فينسب التحريم الى المحل اشعارا بان المحل لم يجعل صالحا
للفعل وهذا في غاية التحقيق لتوكيد نفي الفعل من الوجه الذي يتصور التحريم في جانب المحل فاما ان يجعل التحريم
المضاف الى الاعيان مجازا لما هو من صفات الفعل ليصير المحل موصوفا بالتحريم بطريق المجاز كما ظنوا ويصير
المحل مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الفعل مع ان التحريم مضاف الى المحل فغلط فاحش لانه تحويل
للتحريم من محل الى محل اخر وجعل الفرع وهو الفعل اصلا في حق التحريم وجعل الاصل وهو المحل المضاف الى

الا التحريم فرعا ثم ان المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتدائيا ومن المشائخ رحمهم الله من
جعله ابتدائيا حيث قال ان هذا الاختلاف بناء على مسئلة خلق الافعال فان عندنا جميع الافعال الاختيارية ـ
للحيوانات مخلوقة لله تعالى وعند المعتزلة ليست مخلوقة له تعالى لما ان في افعال العباد ما هو قبيح وشر في خلقها
نسبه القبيح الى الله تعالى وانه لا يجوز ان التحريم يستدعي القبح في المحرم كالنهي يستدعي القبح في المنهي اذ المحرم والمنهي
عليه للحرم ولا ينهى الا عن قبيح في المحرم والمنهي والقبيح عندهم في العين لكونهم منكرين قبح الاعيان بناء على اصولهم فكان
التحريم مضافا في الحقيقة الى الفعل الذي هو قبيح وقلنا لا نسلم ان الجماد القبح قبيح وانما هو حسن وحكمة على ما عرف
في موضعه الا ترى ان الاعيان بعضها قبيح وبعضها حسن كما يشهد به الحس ولا يلزم من ذلك نسبة القبح الى الله تعالى
والمعتزلة انكروا قبح الاعيان بناء على اصولهم الفاسدة وبروح العقائد مع الباطلة خارقين اجماع العقلاء على
ان الاعيان منقسمة الى حسنة وقبيحة ولما امكن في الاعيان عندنا جاز ان تكون العين محرمة لكونها قبيحة فاذا
اضيف التحريم اليها كان ذلك مضافا اليها حقيقة لا مجازا لما سبق تقريرا وافيا وانا اورد المصنف رحمه الله هذا الكلام
هنا لان التحريم ـ مهنا انما نشأ على ظن ذلك البعض من الناس بدلالة محل الكلام فلذلك امتنع ثبوت حكم التحريم
في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة حتى جازت دباغة جلدها وكذا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لتحريم النظر والمس
فلم يكن حراما العين المحل وكذلك في قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها جاز اقترابها وامساكها للتخلل فلما تركت
حقيقة الكلام من قبل دلالة محل الكلام كان ايراده مهنا اوفى ومما تتصل بقسم الحقيقة والمجاز الحروف التي تاتي للمعاني
لمطلق الجمع والترتيب والتراخي ونحو ذلك فان حروف المعاني تنقسم الى حقيقة ومجاز كالاسماء والافعال واسم الحروف
على ذلك الحروف على طريق التغليب فان بعضها مثل كل ومن ومتى اسماء لكن عامتها حروف فسميت حروفا لذلك اولان
الحرف من انواع الكلمة فاطلق الحرف واريد بها الكلم بطريق المجاز لانه انتقال من الملزوم الى اللازم ولهذا اطلق الحروف
على "ا" اسما كما في حروف التهجي فانها اسماء والاطلاق مجازي وبعض من مسايل الفقه مبني على هذه الجملة من الحروف ومترتب
عليها فلا بد من بيانها وذكر طريق تخريج المسايل عليها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء
فانك اذا قلت خرجت من البصرة الى الكوفة علم من ذلك ابتداء خروجك من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة ولولا كلمة من
التي هي لابتداء الغاية والى التي لانتهائها لم يعلم ابتداء الخروج ولا انتهاؤه وكان بهذا التسمية احترازا عن حروف
التهجي فانها ليست من حروف المعاني على اصطلاح القوم قال ـــــ رحمه الله وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من
الحروف ـ الفروع بـ ـــــ حروف المعاني ـ قوله من غير تعرض لمقارنة
او ترتيب اول ـــــ من جملة حروف المعاني حروف العطف وهي اكثر حروف المعاني من حيث الوقوع فهي اولى
ما بدا به لان الحاجة الى اثباتها اشد واصل هذا القسم وهو قسم حروف العطف وهو الواو لانها مطلق العطف
وغيرها للعطف المقيد كالفاء والثم والتعقيب والتراخي والمطلق اصل ما لنسبة الى المقيد اذ المقيد محتاج اليه
دون عكسه اولان الواو منزله الكلي وكل قسم من الاقسام العطف منزله الشخصي والاشخاص ينتظم الكلي دون العكس
فكان كالاصل مع الفرع اولان الواو لمطلق العطف وغيره للعطف مع شيء اخر كالتعقيب والتراخي فكان الواو منزله المجرد
وغيره منزله المركب والمجرد مقدم على المركب طبعا فكذا وضعا وقد احل ● العلماء رحمهم الله في الواو فعال علمائنا رحمهم الله

عليهم انهم لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنه ولا ترتيب وعلى هذا اكثر اهل اللغه وائمه النحو والمذهب المختار
قال ابو علي الفارسي رحمه الله اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وذكر جار الله العلامه
في المفصل قالوا والواو للجمع المطلق من غير ان يكون المبدوء به داخلا في الحكم قبل الاخر ولا ان لجملة وقت واحد بل الامران
جائزان وجائز عكسهما نحو قولك جاءني زيد اليوم وعمرو امس واختصم بكر وخالد وسيان قام ثم قعد وقعد ثم قام بالنظر الاول
ان المبدوء به ليس بداخل في الحكم قبل الاخر بل يجوز فيه عكسه وبالثاني علم ان الترتيب ليس بواجب فان الاختصام فعل
جميع الفاعلين معا وبالثالث علم ان الواو تستعمل في موضع يستحيل الاقتران اذ قام واحد مع قعوده معا تستحيل وجودهما
فكان الاولان لنفي الترتيب ولكن على وجهين على ما ذكروا والثالث لنفي المقارنه ونقل عن الفراء ان الواو تفيد الترتيب
فيما تستحيل الجمع فيه كقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقال مالك رحمه الله انها للمقارنه والمعيه وقال بعض اصحاب الشافعي
رحمه الله انها توجب الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم ان الواو توجب الترتيب وهو منقول
عن الشافعي ايضا رحمه الله احتج القائلون ان الواو للترتيب بوجوه الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ في السعي
من الصفا والمروة بالصفا وقال نبدأ بما بدأ الله تعالى به يريد بذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فهم
صلى الله عليه وسلم من الواو وجوب الترتيب الباقي انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت
الصحابه رضي عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم بم نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ودلك يدل على ان الواو للترتيب
اذ لو لم يكن كذلك لما كان احدهما مبدأ الثالث انها افادت الترتيب في قوله تعالى اركعوا واسجدوا واسجدوا بدليل انه
لا يجوز تقديم السجود على الركوع فيفيد في غيره دفعا للاشتراك والمجاز الرابع ما روي ان رجلا قام بين يدي رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان فرق بين ما امره صلى الله عليه وسلم
به وبين ما نهاه عنه والدليل على ان الواو لمطلق الجمع وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة ان الواو للجمع المطلق الثاني
انه لو كان للترتيب لما استعملوا فيما لا ترتيب فيه نحو اشترك زيد وعمرو في هذا المعنى وتماثل زيد وعمرو وسواء علي
قام ثم قعد وقعد ثم قام فان الاشتراك لا ترتيب فيه اذ الاشتراك يوجد منهما معا لا مرتبا وكذا المساواة والمفاعلة انما تصح
عند وجود الفعلين دفعة ولا شك في تحقق هذا الاستعمال والاصل فيه الحقيقه الثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولنا
جاء زيد وعمرو وبعده تكرارا وجاء زيد وعمرو وقبله تناقضا الرابع انها تناقضت لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة الخامس
قوله تعالى وما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا عن المنكرين للبعث ولو كانت الواو للترتيب لزم ان يكون ذكر الموت
بعد الحياة ومع ذلك قدمه عليها فدل انها ليست للترتيب السادس قوله تعالى اما كل يعبدوا اما كل ينتعش فان العبادة
انما تكون بعد الاستحانة ولو كانت الواو للترتيب لكانت الاستحانة معدومة لفظا السابع قوله تعالى جعلنا عاليها
سافلها وامطرنا عليهم حجارة من سجيل اذا الامطار معدم على جعل الاعالي اسافل فلو كانت الواو للترتيب لعدم
الامطار الثامن قولهم المال بين زيد وعمرو ولو كانت الواو للترتيب لجاز ان يقال المال بين زيد وعمرو فجر وبالفاء
التاسع ان كون الواو للترتيب او لغيره مما لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وبالتامل في موضوع كلامهم كالحكم

الشرعي لا يعرف الا من جهة اتباع الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وموارد النصوص والاستقراء والتامل
حجة على من قال ان الواو للترتيب ودليل لما قلنا انها ليست للترتيب اما الاول وهو الاستقراء فان العرب تقول
جاءني زيد وعمرو ففهم بهذا القول احتمالهما في المجيء من غير تعرض لمقارنه وترتيب في المجيء ويكون المتكلم صادقا
في اخباره سواء جاءا معا او جاء عمرو اولا ثم زيد او بالعكس واما الثاني وهو التامل في موضوع كلامهم فان كلام
العرب اسماء وافعال وحروف لا مزيد له على ذلك لما عرف في موضعه والاصل في كل قسم من تلك الاقسام الثلثة
ان يكون موضوعا لمعنى خاص مفرد هو بذلك المعنى اذا الاشتراك على خلاف الاصل لانه انما تثبت بسبب غفلة من
الواضع او بسبب عذر دعا اليه وهو معنى الابهام والاجمال والتامل في معرفة وجوهه وكذا التكرار انما تثبت بغفلة من
المكرر او عذر دعا اليه ثم انهم وضعوا الفاء للترتيب ومع القران وثم للتراخي وانه يستلزم التعقب فلو كان الواو
للترتيب او للقران لتكررت دلالة الترتيب والقران وانه خلاف الاصل فان قيل لم يلزم تكرر دلالة الترتيب لان الفاء
للترتيب مع الاتصال الوصل وثم للترتيب مع التراخي فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب من غير تعرض للترتيب مع
الوصل او التراخي لم تتكرر بها قلنا ان لم تتكرر بهما تكرر مع بعد اذ هو موضوع لمطلق الترتيب فلو وضعت الواو
لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة والتكرر على خلاف الاصل لكن لما كانت الواو اصلا في باب العطف لما سبق
ولهذا لم يشترط لاستعماله معنى آخر سوى العطف كما اشترط للفاء الترتيب والتعقب ولثم التراخي كان كونها
اصلا دالا على انها موضوعة لمطلق العطف على احتمال كل قسم من الترتيب والتراخي وغيرهما من غير تعرض لشيء من
تلك الاقسام بحسب الاصالة والوضع ثم انشعبت الفروع كالفاء وثم من الاصل الذي هو الواو والا سائر المعاني من
التعقب والتراخي وغيرهما كل وهذا الذي ذكرناه من الواو وفروعها نظير ما وضع لكل جنس اسم مطلق ثم وضعت
لانواع تلك الاجناس اسماء على الخصوص كالانسان فانه اسم جنس للادمي مطلقا ثم نوع سواء انواعا لكل نوع منه
اسم خاص كالرجل والمراة وكزيد وعمرو وعلى هذا التمر فانه جنس وله انواع كالمجوة واللينة والبرني والصيحاني
وكالبعير فانه جنس وله انواع فالبعير كالانسان والجمل كالرجل والناقة كالمراة وصارت الواو فيما ذكرناه نظير
اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام والمجمل بمعنى ان كلمة الواو وضعت لمطلق الربط الذي هو عبارة عن البيئة السليمة
من غير دلالة على تقييد بوصف اذا المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فيتناول فردا من الافراد غير
عين ولذلك لم يكن المطلق عاما لان العام ما يتناول الافراد على سبيل الانتظام والشمول وكذا لم يكن المطلق مجملا لان
المجمل ما لا يمكن العمل به من غير توقف واستفسار والمطلق يمكن العمل به من غير استفسار فكان المطلق قسما اخر
سوى العام والمجمل ولهذا الاصل قال علماؤنا رحمه الله عليهم ان حكم النص في اية الوضوء وهي قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية هو تحصيل طهارة الغسل والمسح من غير تعرض لمقارنة او ترتيب
ثم الترتيب انما كان بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك للاكمال فتادي الركن بما هو المنصوص في الاية وتتعلق
صفة الكمال بمراعات الترتيب العاشر ان الفا تختص بالاجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامراته ان دخلت
الدار وانت طالق انها تطلق في الحال ولو كان موجب الواو الترتيب لكان صالحا للجزاء بسبب الترتيب كالفاء
وكان الطلاق يتاخر لوجود الشرط الحادي عشر ان الواو صارت للجمع في قولهم جاءني الزيدون واصله زيد وزيد

وزيد فهذا مطول والاول مختصر والمطول كالمختصر حكما فحق الاجتماع الثانى عشر قول العرب لا تاكل السمك وتشرب
اللبن فان معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب فى الوجود بان يكون شرب اللبن مع اكل السمك
او بعده اذ لو كانت الواو للترتيب لجاز استعمال الفاء مكانه وليس كذلك لبطلان المراد حينئذ لان المراد هنا نه
الجمع بين اكل السمك وشرب اللبن لا جعل الاكل سببا للشرب ولو استعملت الفاء مكان الواو لكان الاكل سببا للشرب
لان الفاء انما تنصب الفعل المضارع بهذه الشريطه ومن هذا العبيل قول الشاعر لا تنه عن خلق و
تاتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اذ معناه لا تجمع بين النهى عن نوع من الخلق وهو المذموم منه وبين
الاتيان بمثله لا النهى عنه اولا والاتيان بمثله اخرا حيث نبه عليه فى المصباح الثانى عشر قوله اذا فعلت على سبيل
الاطلاق دون التقييد وقوله فهذا البيان الوضح اشارة الى ما سبق من قوله اما الاول لاهذا المحل فانه لبيان
ان الواو موضوع للجمع المطلق لا للترتيب وقد اورد على الامام المحقق فخر الدين الرازى رحمه الله قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد عدم الايمان عليه فكان العمل الصالح مرتبا على الايمان
لا محالة فعلم ان الواو للترتيب فاجاب رحمه الله بان ترتب اعتبار العمل الصالح على الايمان لم يعلم باعتبار الواو
بل بآية اخرى وهى قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا كفران لسعيه جعل الايمان شرطا
للعمل الصالح والشرط مقدم على المشروط ابدا فلذلك ترتب العمل الصالح على الايمان لا للواو واما الجواب عن شبهة
بان الواو للترتيب فنقول ان الجواب عن الشبهة الاولى سيذكر بعد وعن الشبهة الثانية انها لو كانت
للترتيب لما احتاجوا الى السوال عن البداية لانهم كانوا اهل اللسان وانما قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدء
الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا البيان ان الواو موجبة للترتيب فان الذى يسبق الى الافهام فى مخاطبات
العباد ان البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح وعن الشبهة الثالثة ان الترتيب
لم يثبت بالاية لكون الايات فيه متعارضة فانه قال تعالى فى موضع اخر واسجدى واركعى مع الراكعين ولم يقل
احد بترتيب الركوع على السجود وانما ثبت الترتيب بدليل خارج وهو فعل النبى صلى الله عليه وسلم او كون الركوع وسيلة
الى السجود ولهذا سقط الركوع عمن عجز سقط عنه السجود والوسيلة معدومة على المقصود كالوضوء مع
الصلوة وعن الشبهة الرابعة انا لا نسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم انما حصل بالترتيب بدليل ان معصيته
الله تعالى ومعصيته رسوله صلى الله عليه وسلم لا ترتب بينهما بل كل منهما يستلزم الاخرى وانما النهى ليترك ذكر
اسم الله تعالى بالتفصيل ولا شك فى ان الافراد بالذكر انسب بالتعظيم واذا كان كذلك لم يكن الواو للترتيب قال
رحمه الله وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله لما قوله فلم يترك الواو لما قلنا اقول قد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله
ان الواو للمقارنة وليس كما ظنوا لما سبق بيانه وزعم بعضهم ان الواو للترتيب عند ابى حنيفه رحمه الله عليه و
عند صاحبيه للمقارنة مستدلين بما اذا قال الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق فانها اذا دخلت الدار تطلق واحدة عند ابى حنيفه وتطلق ثلثا عندهما وذلك دليل على ان ابا حنيفه
جعل الواو للترتيب وهما جعلاه للمقارنة وليس الامر كما زعموا فان الواو لمطلق الجمع العطف من غير ترتيب
ومقارنة عند ابى حنيفه وابى يوسف ومحمد رحمه الله عليهم من غير اختلاف بينهم بل اختلافهم فى تلك المسئلة

راجع الى معنى اخر وهو ان ذكر الطلاق متعاقبة على وجه تتصل الطلاق الاول بالشرط على التمام والصحة ثم الطلاق
الثانى والثالث ما يوجب كل منهما فعال ابو حنيفه رحمه الله عليه يوجب كل منهما الافتراق فى الوقوع بدون النظر
الى الواو لان الطلاق الاول تتصل بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة الاول والثالث بواسطتين وهما الاول
والثانى فلا يغير هذا الاصل الا قران الثابت بنفس الكلام لا بالواو وبسبب الواو لانه لمطلق العطف غير متعرض
للقران فلا تتغير الاقتران فلا تقع الطلقتان المتعاقبتان حسابا صفة القران لعدم دليل يدل عليها
اذ الواو لا تدل على القران ودلك كاللالى المنظومة فى سلك واحد اذا كانت معلقة فاخلت تقع ما تقرب الارض
اولا ثم ما يليه ثم ما يليه الى ان ينتهى واذا لم يغير الافتراق عند وجود الشرط بنزل ما تعلق فينزل كما تعلق فلا بد
من وقوع الاول سابقا لانه اتصل بالشرط من غير واسطة وسبق وقوعه تنعدم المحلية لانها تبين بالثلاثة فلا
تقع الطلاق الثانى والثالث بعد البينونة فمن ذلك نشأ الترتيب لا من الواو ووضح الفرق بين ما اذا كان
الشرط متقدما وبين ما اذا كان موخرا اذا الشرط مغير فاذا كان موخرا يتوقف اول الكلام على اخره فيتوقف
الطلاق الاول والثانى والثالث على الشرط فيتعلقن دفعة واحدة وينزل ما تعلق كما تعلق بخلاف ما اذا كان
الشرط متقدما فانه ليس فى اخر الكلام ما يغير موجبه اوله فيتعلق الاول ثم الثانى ثم الثالث واذا لم يتوقف
بانت بالطلاق الاول لا الى عدة لكونها غير مدخول بها فلغت الثانى والثالث لعدم محل الوقوع وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله موجبه الاجتماع والاتحاد فى الوقوع لان ما ذكر ثانيا جملة ناقصة فشاركت الجملة الاولى
وهى تعلقت بلا واسطة فكذا الثانية وذلك لان باعتبار العطف يصير الخبر المذكور فى الجملة الاولى كالمعاد
فى الثانية فيتعلق كل تطليقة بلا بالدخول بلا واسطة فى الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق لان المعلق
ما يصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل بالمحل فصح تحصيل الطلقات الثلث جملة وترتيبها فى غير المدخول بها
فى الكلام لا فى صيرورة اللفظ طلاقا ليقع واحدة وتبين بالاولى واذا تعلقت جملة على الوجه الذى ذكرنا
وهو ان كل تطليقة تتعلق بالشرط بلا واسطة فعند وجود الشرط تنزل جملة كما اذا حصل التعليق
بشروط يتخللها زمنة كثيرة كما اذا قال لامراته ان طالق ان دخلت الدار ثم قال بعد يوم او ايام انت طالق
ان كلمت زيدا ثم قال بعد ذلك بازمنة انت طالق ان شئت عمرا فان الترتيب لا جب بهذا التعليق اذ
الفرق فى ازمنة التعليق لا يوجب تفرقا فى المعلق بالشرط فتقع الطلقات جملة عند وجود الشرط وان
حصل الترتيب فيه تحقيقا عند التعليق واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع فلم تتغير ذلك الموجب
بالواو لان الواو لا تعرض للترتيب ولا توجبه لما مر ذكره فلا يترك المقيد وهو كون موجب هذا الكلام الاجتماع
والاتحاد بالمطلق وهو كون الواو لمطلق الجمع لا تعرض للترتيب والتفرق وانها تحتمل الوجوه المختلفة
من الترتيب والجمع اى لا يترك موجب هذا الكلام الذى يوجب الاجتماع لما قررنا بالواو والمطلق الذى
لا تعرض للتفرق والترتيب واذا تقدمت الاجنبية فى نحو قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار اختص حال التعليق اذ فى اخر الكلام ما يغير اوله فيتوقف اوله على اخره فيتعلقن جملة فتنزل كذلك
عند وجود الشرط فيقع الثلث بالاتفاق اذا دخلت الدار بخلاف ما اذا تاخرت الاجنبية لانه ليس

في اخر كلامه بما يغير اوله واذا اتحد حال المعلق فصار موجب الكلام والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا
انها لا تعرض للترتيب ولا توجبه وبما قاله ابو حنيفه رحمه الله عليه اقرب الى مراعات حشمة اللفظ لانه
قد علم ان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ومن ضرورة العطف اثبات الواو وسطه ذكرا فعند وجود الشرط يصير طلاقا
واحدا واقعا لكل ومن ضروره تعذر الوقوع ان لا يقع الا واحده اذ بها تبين للاعداد كالمخبر والطالق وطالق وطالق وقولهم
الخبز كالمعاد ممنوع فان الثاني تعلق بواسطه الاول بعد تمامه ما عبارة ان جعل الثاني شريكا مع الاول في حكم الاول لان
جعل خبر الاول كالمعاد لان الشركه انما تثبت ضروره افتقار الجمله الناقصه وبما ذكرنا يندفع الضروره فلا وجه للمصير
الى الزيادة والله رحمه الله فان قيل قد قال اصحابنا رحمهم الله لا اعوله وهذا من باب القران اعوله هو اشارة
الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الكلام وتقريرها ان يقال قد قال اصحابنا رحمه الله عليهم فيمن قال لامراته قبل الدخول
بها انت طالق وطالق وطالق انها تبين بطلقه واحده وهذا يشعر ان الواو للترتيب وقال في باب النكاح من الجامع الكبير
اذا زوج فضولي من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم اعتقها المولى جاز نكاحها ولو اعتقها في كلامين
منفصلين بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانيه وجاز نكاح الاولى وهذا يوهم ان الواو للترتيب حيث يبطل
الثانيه في المسئله الثانيه وقوله بغير اذن الزوج وقيداه تناقي ولهذا لم يذكره الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله
في شرح الجامع وفي اصول الفقه لان هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج الى ذلك القيد وذكر الامام قاضي خان رحمه الله في
الجامع ولو تزوج امتين في عقده بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احديهما بعينها فاجاز الزوج نكاح الامه لم يجز ان
نكاح الامه قد بطل فلا يلحقه الاجازه لانه لو جاز جمع في عقد واحد بينهما حرة لا يصح نكاح الامه فكذا اذا صار تحتها
حره في حاله البقاء وكذلك لو زوج رجل رجلا عبدا بغير اذنه امتين في عقد باذنهما واذن المولى فاعتقت احديهما
قال المسئله على وجوه بلى احدها ان يعتقها بكلام واحد محابان قال انتما حرتان او اعتقتكما فنكاحهما جائز والثاني
ان يقول هذه حره وهذه حره وهو على وجهين اما ان فصل بينهما بالسكوت او لم يفصل والجواب في الفصلين واحد
ان اجاز نكاح الاولى جاز وان اجاز نكاح الثانيه لم يجز وكذا اذا اجاز نكاحهما جميعا جاز نكاح الاولى في كلمتين منفصلتين
بان قال هذه حره وهذه حره الفضول بضم الفاء منسوب الى جمع الفضل وهو الزياده وقد غلب جمعه على ما لا
خير فيه حتى ينحر فضول بلا فضل وسن بلا سنا وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي
وهو في اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل ولا فتح الفاء خطا كذا في المغرب فان قال هذه حره وهذه حره بالواو العطف
بطل نكاح الامه الثانيه كما في المسئله السابقه وهذا ايضا من باب الترتيب لان الاولى تعتق قبل التكلم بعتق الثانيه
وقال في هذا الباب اي في باب النكاح فيمن زوج اختين زوجا في عقدين بغير اذن الزوج فبلغ ذلك الزوج فاجاز الزوج
فاجاز الزوج نكاحهما معا بطل نكاحهما وان اجاز نكاحهما على سبيل التعرف بطل النكاح الثاني وان قال اجزت نكاح
هذه وهذه بطل نكاحهما كانه قال اخترتهما وهذه المسئله الاخيره تدل على ان الواو للمقارنه وقال في كتاب الاقرار من
الجامع الكبير فيمن مات عن بنين اعبد قيمتهم على السواء وعن ابن لا وارث له غير ذلك الابن فقال الابن اعتقت احدا
في مرض موته هذا العبد وهذا العبد وهذا العبد فان اقر الابن بهذا في كلام متصل بان قال العبد والعبد في مرضه
هذا وهو لا مال له غير سكوت بينهما عتق من كل واحد من العبد بثلثه ويسعى في ثلثي قيمته لانه جمع بينهما بحرف

الجمع وقد وجد في اخره ما يغيره اوله وهو حصول كل العتق للاول فصار كانه قال لا عتقهم له ولو قال كذلك العتق
من كل واحد منهم بينه كذا هذا وانا قيد ما استوا القيمه ليكون كل واحد منهم ثلث المال قال شمس الائمه السرخسي
رحمه الله في الجامع من اصحابنا من يقول الملفوظ حرف الجمع وهو الواو والمجموع بلفظ الجمع فكانه قال اعتقهم والذي
وهذا لسن صحيح فان الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الترتيب ولكنا نقول الكلام بحرف العطف
وفي اخره ما يغير حكم اوله لان اول الكلام سلامه جميع الثلث للاول وبعد ذلك باخره فلا يسلم له الا ثلث الثلث
وفي مسئله يتوقف الكلام على اخره كالواو التي باخره شرطا او استثنا ولو قال اعتق والذي هذا وسكت ثم قال وهذا
عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق وهو خارج من الثلث ولا مزاحم له في ذلك
لان ما بعده لا خير حقه اذا المغير انما يصح بشرط الوصل واذا كان كذلك فيعتق كله ولما اقر للثاني اقر ان الثلث
وهو عتق رقبه واحده من الاول والثاني نصفان لكون الاول يزاحم الثاني في ذلك الثلث الا ان الرجوع عن الاول
في النصف لا يصح واثبات النصف للثاني صحيح فيتنصف عتق رقبه بينهما ولا يزاحم الثالث لانه قن بعد ولما اقر
للثالث زعم ان الثلث وهو عتق رقبه بينهم اثلاث لكن الرجوع في حق الاولين غير صحيح واثبات الثلث للثالث صحيح
فيعتق ثلثه وهذا الذي سبق ذكره من الصوره التي يعتق فيها من كل واحد بثلثه يدل على ان الواو للقران قال
رحمه الله قيل له اما في المسئله الاولى لما قوله يذكر في باب البيان اعوله هو جواب عما سبق من الاعتراضات
وتقريره ان نقول اما في المسئله الاولى وهي مسئله الطلاق فقد قال مالك ابن انس رحمه الله انه يقع فيها
الثلث وجعل الواو للقران لكنه ليس كذلك لما ذكرنا ان للقران حرفا موضوعا له وهو مع فلو كان الواو ايضا للقران لكان
للتكرار لانه خلاف الاصل وانما الواو لمطلق العطف ولكن لم تقع الطلاقات الثانيه في غير المدخول بها لان الطلاق
الاول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني لكون الواو لا تدل على المقارنه بالنصوصيه ولم تقف الكلام على التكلم بالثاني
لانه ليس في اخره ما يغير اوله بل وجد في اخره ما يقرر اوله لان الطلاق الثاني يقرر الطلاق الاول في حق رفع القيد
اذ الطلاق موضوع لرفعه واذا وقع الطلاق الاول سقطت ولايه الزوج لفوات محل التصرف وهو المراة لانها
بانت للاعداد فلم تبق محلا للطلاق الثاني لا خلل في عبارة الواو اي لا لكون الواو للترتيب لان الواو لو كان للترتيب
لكان مقيدا بالترتيب وفي المقيد نوع خلل بالنسبه الى المطلق اذا المطلق ينصرف الى الكامل وبيان كماله انه يتناول
الترتيب والمقارنه والمقيد لا يتناول المطلق واذا كان كذلك فوقوع الطلاق الاول دون الثاني والثالث بنا هذا لا
على ان الواو للترتيب فان قيل وجب ان يحمل الواو على القران تحرزا عن الغاء كلام المتكلم في حق الطلاق الثاني والثالث
قلنا لا يمكن الحمل على ذلك لانه يودي الى خلاف الوضع او الى خلاف الاصل وهو التكرار فان قيل يشكل على ما سبق ذكره ما لو
قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحده وعشرين فانها تطلق ثلثا عندنا خلافا لزفر رحمه الله مع وجود حرف
العطف بين الطلاق الاول والثالث وليس في اخره ما يغير اوله وكذا لو قال لها انت طالق واحده ونصفا كانت طالقا
ثنتين عندنا ولم يعتبر بالواو قلنا جعل هذا الكلام في الكل بمنزله كلام واحد لاواو فيه لما ان هذا الجمل من الكلام
ليس لها صيغه بدون الواو التي هي او جزء منها فجعلت لذلك بمنزله تركيب كلام لاواو فيه كما لو قال انت طالق احد
عشر طلاقا وهناك تطلق بثلثا بالاتفاق فكذا في غيره كذا في المبسوط وما في مسئله نكاح الامتين فان بطلان

نكاح الثانيه منها دون الاولى ليس براجح لان الواو للترتيب بل للامر اخر وهو ان الكلام المشتمل على الجمل
المعطوف بعضها على بعض يتوقف فيه صدر الكلام على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واذا لم يكن في اخره
ذلك فلا يتوقف وفيما نحن فيه عتق الثانيه لا يغير عتق الاولى فلا يتوقف صدر الكلام على اخره واذا لم يتوقف تعتق
الاولى قبل التكلم بعتق الثانيه لصدور التصرف من اهله مضافا الى محله عن ولايه شرعيه وعتق الاولى يبطل محليه
توقف النكاح في حق الامه الثانيه اذ لا حل للامة في حاله الانضمام الى الحره حال التوقف وهي ما اذا جمع بين
الحره والامه في عقد واحد او تزوج امةً على حرةٍ واذا كان كذلك لا يتوقف نكاح الامه مع نكاح الحرة فبطل النكاح
الملاقي قبل التكلم بعتق الثانيه واذا بطلت محليه التوقف لم يصح التدارك بعد عتقها لفوات محل النكاح في حكم التوقف
ولان الباطل لا يعود فلذلك بعتق نكاح الاولى دون الثانيه لا لكون الواو للترتيب لما سبق من الادله على ان
الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولان الواو غير معترضه للقران فلا يبطل نكاحها وانما يبطل نكاح الثانيه لما قررناه
انفا واما في نكاح الاختين فان نكاحهما جميعا قد بطلا لا لكون واو العطف تقتضي القران بل لامر اخر وهو ان صدر
الكلام توقف على اخره لان صدر الكلام موضوع لجواز النكاح واذا اتصل بصدر الكلام اخره سلب ذلك الاتصال
عنه الجواز اذ لا يصح نكاحهما معا واذا كان كذلك كان اخره مغيرا لاوله فلا جرم فتوقف اول الكلام على اخره بمنزله
الشرط والاستثناء فان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره شرطا او استثناء كما اذا قال الرجل لامراته انت
طالق ان دخلت الدار او انشاء الله فان اول الكلام فيهما يتوقف على اخرهما بشرط الوصل لما سياتي بيانه في باب البيان
انشاء الله تعالى بان بيان التغيير انما يصح اذا كان موصولا لا منفصلا واذا كان كذلك صار كانه قال اجزت نكاحهما
وما ذكرناه لا يوجب قول الرجل لامراته انت طالق وطالق قبل الدخول بها لان صدر الكلام فيه لا يتوقف
على اخره اذ ليس في اخره ما يغير اوله فيقع الطلاق الاول قبل التكلم بالطلاق الثاني وتبين لا لاعدة فتقع فلا
تقع الثاني والثالث وكذلك في مسئله انكاح الاختين لا تغير صدر الكلام باخره اذ عتق الامه الثانيه ان ضم
الى الاولى لا تغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم لان عتقها لا يسلب جواز عتق الاولى
فلا تكون اخره مغيرا لاوله اذ لو كان مغيرا له لتغير كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مايه فانه لو لا استثناء
المايه لوجب عليه الالف كامله فاذا الحقها استثناء المايه تغير اول الكلام من وجود وجوب المايه للاعدام
فتوقف اول الكلام على اخره لوجود المغير في اخره ولما لم تتغير اول الكلام في مسئله الاختين باخره لم يتوقف
اول الكلام على اخره فان قبل نكاح الاختين في عقد واحد لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين
متفرقتين لتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الامه على الحره لا يجوز ولو كان بطريق الفضولي لا توقف نكاح الامه
وجب ان يتوقف نكاحهما كما يتوقف نكاح الاختين بل اولى لان نكاح الاختين لا يجوز اصلا لتقدم نكاح احدهما على
نكاح الاخرى او اجتماعا ونكاح الامه اذا كان متقدما على نكاح الحرة يجوز فما وجه الفرق قلنا وجه الفرق
نشاء من صيغه النص فان نكاح الاختين اضاف الحرمه الى المباشرين بقوله تعالى وان تجمعوا الا للمحل فلم
يكن المحل خارجا عن محليه النكاح بل الحرام هو فعل الجمع والفعل لا يوجد من الزوج في نكاح الفضولي
فلم يكن الحرمة في حقه ثابتا فيتوقف واما نكاح الامه على الحره فقد اخرج النبي صلى الله عليه وسلم

الامة في ذلك عن محليه النكاح بقوله لا تنكح الامه على الحرة فلا حل عليها بوجه من الوجوه ولما توقف نكاحها
على نكاح الحره كان نكاح الامه على الحره من وجه وهو الحوز وهذا لما عرف من الاصل وهو ان كل حكم يرجح الى المحل
فالابتداء والبقاء فيه سواء وكذلك في مسئله الاقرار صدر الكلام يتغير باخره فكانت مثل نكاح الاختين اذ في اخره
ما يغير موجب صدره لان موجب صدره عتقه بالسعايه اذا كان الاقرار في كلام موصول فاذا انضم الاخر الى الاول
تغير صدر الكلام عن عتق الارق عندنا خلافا لزفر رحمه الله عليه لان المستسعى بمنزله المكاتب عنده فيتغير به
حكم اصل العتق وعندنا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تغير صدر الكلام عن براءة الذمه لما شغلها بدين السعايه فلذلك
توقف صدر الكلام على اخره لا لان الواو للقران ولهذا قلنا ان قول محمد ان الحسن رحمه الله في الجامع الصغير في كتاب
الصلوه وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والخنثى اي وينوي الامام في التسليمه الاولى الذي عن يمينه من
هؤلاء المذكورين ان قوله ذلك لا يوجب ترتيبا اذ الترتيب في النيه لا يتحقق فعرفنا ان المراد ان يجمع في نيته كذا قاله
شمس الائمه السرخسي رحمه الله وكذا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا ايضا اذ المراد
بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا تصور الترتيب في اثبات كونهما من الشعائر لان الترتيب انما يكون في الافعال لا
في الاعيان وانما ثبت وجوب السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما اي بالصفا والمروه
فان مثله يستعمل للاباحه وذلك ينفي ان يكون السعي ركنا او واجبا وبقي الاباحه الا انا عدلنا عن الاباحه لدليل الا
تحاب بدليل الاجماع لكن السعي لا سنن عن ترتيب وتقديم الصفا بالذكر في قوله تعالى ان الصفا يدل على قوه المقدم في
الذكر ظاهرا الا على ان الواو يوجب الترتيب وهذا يصلح للترجيح فان الذي يسبق الى افهامهم في مخاطبات الناس ان البدا
تدل على زياده العنايه فيظهر بهذا نوع قوه صالحة للترجيح فرجح بما ذكرناه فترجح ابدا السعي من الصفا بدلك و
صار الترتيب وهو الابتداء في السعي بالصفا واجبا بفعله صلى الله عليه وسلم لا بالواو وفي الايه فان قيل افعال النبي
صلى الله عليه وسلم غير موجبه عندنا على ما مر فكيف يجب السعي بفعله قلنا نعم لكن لا ان فعله هنا صار بيانا لمجمل
قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا لما ان السعي بين الشيئين لا بد ان يكون له مبدا ومنتهى
وهو مجمل فبين عليه السلام ذلك بفعله في تقديم الصفا على المروه في السعي ولان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على
الشيء بدون الترك يدل على الوجوب وواظب النبي صلى الله عليه وسلم على بدايه السعي من الصفا من غير ترك فكان
هو دليلا على الوجوب لا لمجرد الفعل وما سبق في الايه كما قال اصحابنا رحمه الله عليهم في الوصايا بالاقرب فالاقرب
اذا لم يسم الباقي لها انه يبدا بابدا به الميت لان ما بدا به للدلاله على قوة الاهتمام فصلح هو للترجيح وذلك
كالوصيه ببناء الرباطات والسقايه والمساجد وانما قدم بالنوافل لانه اذا اوصى بانشاء من الفرايض والنوافل
واخر الفرايض كالزكوه فانه يقدم الفرايض على النوافل وان اخرها الموصي لما عرف وانما قول الرجل لفلان علي
مايه ودرهم ومايه وثوب للاخره فان الاخلاف الحكم في هذه المسايل حتى صارت المايه ودرهم في قوله مايه
ودرهم وما صارت المايه اثوابا وشياها وعبدا في اخواتها ليس يبتنى على حكم واو العطف الدلاله على المغايره
حتى يال العطف بعض المغايره ومع ذلك قد اخلف الامر لانه لو كان مبنيا على الواو لكان المايه من جنس المعطوف
كباقي الفصول لكون الواو موجودة في جميعها وانما يبتنى على اصل اخر يذكر في باب البيان انشاء الله تعالى قال

رحمه الله وقد يدخل الواو على جملة كاملة خبرها الما قوله والراسخون في العلم اقول قد يدخل الواو بين جملتين احداهما
كاملة خبرها والاخرى ناقصه فيحب المشاركة في الخبر وتسمى هذه واو العطف بلا خلاف واما اذا دخلت الواو بين جملتين
كاملتين تخبر بهما فالاجب بالعطف المشاركة في الخبر كما اذا قال الرجل زينب طالق ثلثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق واحدة
واختلف المشايخ رحمهم الله في هذه الواو امي للعطف ام لا فقال بعض مشايخنا رحمهم الله هي واو الابتدا لا واو
العطف وقيل هي واو النظم دخلت لحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى في حكم القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فانه ابتدا عندنا دون العطف لان قوله تعالى فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا جملتان انشائيتان وقوله تعالى واولئك هم الفاسقون
جملة خبريه وعطف الجملة الخبريه على الانشائيه غير جايز ولان فاجلدوا امر للامه بفعل ولا تقبلوا نهي عن فعل وهو خطاب
للامه ايضا واولئك هم الفاسقون اثبات وصف لهم فانى تتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم ليصح عطفه عليه ولان
قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بيان لمجيئهم وما تقدم بيان للواجب بالجريمة ولا تتحقق عطف الجزء على الواجب بها
ولهذا لا يعاقب بجلد فرق وذلك لان واو العطف هي التي توجب الشركة في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهذه لا توجب
الشركة فلا يكون هذه الواو واو العطف وانما هي واو الابتدا والصحيح انها للعطف على ما هو اصلها ولهذا قال المصنف
نور الله ضريحه وهذا افضل من الكلام اي ما سمي من واو الابتدا او واو النظم زيادة من الكلام لكونه على خلاف الاصل
لان الواو للعطف اصالة لكن الشركة في الخبر ليست من ضرورة العطف وموجبانه الاصلية بل لافتقار الجملة الثانية
اذا كانت ناقصة فاما اذا كانت كاملة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر وهو الافتقار لكون الخبر موجودا فبقي
اصل العطف لانعدام دليل زواله ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الجملة الاولى وهي الكاملة في الذي
تم به الاولى بعينه من الخبر اذا امكن كما في قوله هذه طالق وهذه لان خبر الاول يصلح خبرا للثاني فتشارك الجملة
الناقصة الجملة الاولى فيما تم به بعينه ضرورة ثبوت الشركة لا ان تكون مستقلة لخبرها لان الحاجة ترتفع بذلك
ولانه لو افردت بالخبر لم يكن ذلك شركة في خبر الجملة الاولى لانها تصير حينئذ جملة كاملة بخلاف ما اذا لم يصلح خبر
الاولى خبرا للثانية لمغايرتهما كما في قوله انت طالق وعبدي حر فانه لا بد من الاستقلال بالخبر حينئذ فان قيل
يرد على هذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه فان الثانية تطلق ثلثا وان كان الخبر لا صالحا لها جميعا بان يقسم الثلث
عليهما ويصح دليل لم يجعل كذلك بل افرد الثانية بالخبر من غير ضرورة قلنا لا يمكن ذلك لان الثلث محرمه للمحل حرمة
غليظة وعند القسمة لا تكون محرمة للمحل فتقع على خلاف ما اوقع الزوج وهذا لان الطلاق اذا قرن بالعدد
كان الاعتبار للعدد لا لقوله انت طالق حتى اذا ماتت المراة قبل قوله ثلثا لا تقع الطلاق بقوله انت طالق
وان صادفها في حالة الحيضة ولان عند القسمة نصيب كل واحدة منهما طلاق ونصف فيتكامل فتقع عليها اربع تطليقات
وانه يودي للاخلاف ما اوقعه الزوج فلما لم يصلح خبرا للاولى الشركة اضمرت للثانية مثل خبر الاولى ضرورة ولهذا قلنا
في قول الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الطلاق الثاني يتعلق بذلك
الشرط الذي يتعلق به الاول بعينه حتى لو دخلت الدار وقعت تطليقتان ولا يتصور الطلاق الثاني الا استبداد
اي الاستقلال بالشرط كان العامل اعاد الشرط اي افرد الطلاق الثاني بشرط على حدة اذ لو كان الشرط كالمعاد في
الجملة الثانية لوجب ان تقع تطليقة ان عند ابي حنيفه رحمه الله عليه كما لو صرح به كذلك وقال ان دخلت الدار

فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فانه تقع فيه تطليقتان بالاتفاق ولذا لو اذا قال لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق وفلانة طالق ان الطلاق الثاني يتعلق بالشرط المذكور بعينه حتى لو دخلت الاولى طلقتا ولا يقتضي الاستقلال
بالشرط كانه قال وفلانة ان دخلت الدار لان الاشتراك انما كان لضرورة الحاجة فيقدر الاشتراك بقدر
الحاجة وهي تندفع بتعليق الطلاق الثاني بالشرط الاول بعينه فلا يتعلق بشرط اخر على حدة ولهذا نزل الجزاء
الثاني بوجود الشرط الاول فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة ولو كانت الثانية مستبدة بالشرط لما
طلقت فلانة بدخول الاولى الدار وانما يصار الى هذا اي الى الاستبداد في الخبر لضرورة استحالة الشركة كما في قوله
جاني زيد وعمرو فان الثاني وهو المعطوف مختص بمجيء على حدة لان المشاركة في مجيء واحد غير متصور لاستحالة ان يجتمع
شخصان في مجيء واحد لكونه عرضا لا يبقى فلهذه الضرورة افردنا الثانية مثل خبر الاول ولم ندخلها تحت خبر الاول بعينه
وان كان هو الاصل كما في قولك لفلان على الف درهم ولفلان فان الالف الواحدة منهما فصار الثاني اي افراد الكلام الثاني
وهو الجملة الثانية بخبر على حدة ضروريا لاستحالة الاشتراك في خبر الاول وصار الاول وهو اشتراك الجملة الناقصة
في عين ما تم به الكلام الاول اصليا كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق او فانت طالق وفلانة ونحو ذلك
واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فالواو فيه لعطف الجملة الكاملة على الجملة الكاملة لا الابتدا
كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله لانه لا يصلح جزاء اذ هو كناية عن حال قائمة بهم وهي انهم خرجوا عن امر ربهم والجزاء
ما يتقام به ابتداء بولاية الامام فكانت هذه الجملة في حق الجزاء في حكم المبتدا فلا تلحق بالجملة الاولى وهي قوله تعالى
فاجلدوا بخلاف قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه وان كان ناما لكن من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر
الى الشرط وهو العجز عن اقامة البينة فجعل ملحقا بالاول وهو فاجلدوا فلذلك تعلق بعين ما تعلق به الجلد وانما قلنا
ان رد الشهادة يصلح جزاء لانه ايلام كالجلد فكان قوله تعالى ولا تقبلوا معطوفا على فاجلدوا كانا لمنزلة حدود واحد لان القاذف هتك ستر المحصن بالعوفيهتك ستر قوله ورد شهادته جزاء موافق لكنه يجلد ظهره ايضا لان الزواجر
وضعت للمنع فان الكيس لا يقع في المحرم غالبا والمتيمم يقع فيه ويرتكبه وحق اللئيم ان يزجر بالجلد لما انه لم يزجره
السمع ورد الشهادة ايلام عقلي عسى لا يكترث به اللئيم فيقذف المحصنات ويشيع الفاحشات والشهادة تقع
اوقاتا فلو اكتفي بردها عسى لا يشهد القاذف اصلا فلا يظهر في حقه اثر رد الشهادة فلا يقع به جبر المقذوف وزجر
القاذف واذا كان كذلك فكان قوله تعالى ولا تقبلوا عطفا على فاجلدوا والمامر بانه ولانها خطابان للامة فكانت كل واحدة
من الجملتين اخذه بجزء صاحبتها كما جعل ثم في قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء للعطف على الجملة الاولى وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات حتى يشترط العجز في رد الشهادة لان الرمي في الجملة الاولى متردد بين حسبة وهتك ستر
فتظهر الحسبة من الهتك باحضار الشهود فاذا احضرها دل ان القذف كان حسبة واذا عجز عن احضارها دل انه كان
هتكا فيعاقب بعقوبة الهتك اما بمجرد الرمي لا ترد شهادته لانه لم يعلم بعد هتكه عرض فانى بعقوبة الهتك وقوله
تعالى واولئك هم الفاسقون عطف على قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه وان كان ناما لكن من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقر
الاشتراك في الجزا لكون المعطوف لا يصلح للجزا لما سبق واما قولهم ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون جملة خبريه
وما قبله جملة انشائيه ولا يصح عطف الخبريه على الانشائيه فنقول المعطوف اليه في هذا العطف يجوز

ان يكون حال الرامين وهو كونهم فاسقين عند الله تعالى على وجه التاكيد وحالهم عند الامة وهو كونهم غير مقبولي
الشهادة على وجه التابيد كما اجاز جار الله العلامة عطف قوله تعالى ويبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية على ما قبله
من الجملة الخبرية وهي قوله تعالى اعدت للكافرين وقال ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى تطلب له مشاكل من
امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف موجلة وصف ثواب المومنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين
كما تقول زيد يعاقب بالعبد والارهاق ويثيب عمرو بالعفو والاطلاق وكذا قوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ويمح
الله الباطل من عطف الجملة على الجملة فان قيل ان كان قوله تعالى ويمح الله الباطل جملة مستقلة فما بال الواو ساقطة في
الخطوط الخط قلنا هي صادقة ساقطة للتطرف كما في قوله تعالى ويدعوا الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله سندع
الزبانية وقوله الكبير المتعال لالعطف على المجزوم ولذلك يوقف عليه بالواو ولو كان مجزوما لوقف عليه بدون
الواو على ان الواو قد تثبت في بعض المصاحف وعلى هذا لا يكون المعطوف داخلا في جزاء الشرط بل هو جملة
اخرى مستقلة وهذا لان محو الله الباطل غير متعلق بمشية بل يمحوه على اجمه الاطلاق بدليل قوله تعالى ليحق الحق
ويبطل الباطل ولان قوله تعالى فما بعده ويحق الحق بكلماته مرفوع فعلم ان المعطوف وهو يمح الله الباطل مرفوع ايضا
قال قتاده رحمه الله عليه فان يشا الله يختم على قلبك اي ينسك القران فلا تتلوه ولا يكد بونك وقال مقاتل اي يختم الصدر
حتى لا تجد عصمة التكذيب وكذا قوله تعالى والرسخون في العلم عطف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله عطف جملة
على جملة على قول من يوجب الوقف على قوله الا الله وقد تقدم على ادلة كل كلام في اوايل كتابنا هذا قال ـــــ رحمه الله وقد
يستعار الواو للحال لا لقوله وسبق المضارب عندنا عامه اولـــ قد يستعار الواو العاطفة للحال لكون معنى
الجمع ثابتا فيها اذا الواو تدل على الجمع المطلق والحال يجامع ذا الحال فان الحال في الحقيقة صفة لذا الحال والصفة يجامع
الموصوف وهذا الذي ذكرناه وهو ان الحال يجامع ذا الحال معنى يناسب معنى الواو لان الواو لمطلق الجمع والاطلاق
الجمع يحتمل اجتماع الحال مع ذي الحال اذ مطلق الجمع يحتمل الجمع المقيد فصحت استعارة الواو العاطفة اصالة للحال
اذا لم يمكن حملها على اصلها وفي الكلام دلالة على الحال من ذلك قوله تعالى حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها اي جاوها حال
كون ابوابها مفتوحة لان الاية سيقت في بيان الاكرام لاهل الاسلام ولهذا صرف شطر الجملة الحكية بعد حتى وهو
كان ما كان لينادي ان الجزاء شيء لا يحيط به الوصف فلم يكن الواو للعطف للحال لم تدل على ان ابوابها مفتوحة
حال وصولهم اليها لانه مجرد اخبار عن الفتح حينئذ والليق بشان الكرما ان تكون ابواب دورهم التي مظنة
التبجيل والتعظيم مفتوحة وصول الضيفان اليها ولهذا قال الله تعالى وسيق الذين اتقوا بلفظ السيوق
والمراد والله اعلم سوق مراكبهم اذ لا يذهب بهم الى دار الكرامة والرضوان الا راكبين كما يفعل بالاشراف من
الوافدين على الملوك وقال تعالى في حق الكفار حتى اذا جاءها وفتحت ابوابها من غير واو اذ اللايق بالكريم
ان يكون تعذيبه في حق اهله متاخرا وانما ذكر بلفظ الماضي وان كان هو في المستقبل تنزيلا لما هو للوقوع
لا محالة منزلة الواقع كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف واتى امر الله وغير ذلك ويويد
ما قلناه ما ذكره جار الله العلامة في هذه الاية في الكشاف وقيل حتى اذا جاءها وفتحت ابوابها اي مع فتح
ابوابها وقيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن

مفتحة لهم الابواب فلذلك جي بالواو كانه قيل حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها والمراد بسوق اهل النار طردهم اليها
بالهوان والعنف كما يفعل بالاساري والخارجين على السلطان اذا سيقوا للحبس او قتل والمراد بسوق اهل الجنة
سوق مراكبهم لانه لا يذهب بهم الا راكبين اسراعا بهم لدار الكرامة والرضوان كما يفعل بمن يشرف ويكرم من
الوافدين على بعض الملوك فسئلت عن ما بين السوقين واختلفت مسايل اصحابنا رحمه الله عليهم على هذا الاصل فقالوا
في رجل قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ان الواو للحال حتى لا تحقق العبد الا باداء الالف حث جعل الحرية حالا
للاداء فلا تسبق الاداء لانها معولة للاداء والمعلول لا يوجد الا بعد وجود العامل ولان الاحوال شروط كما في قوله
ان دخلت الدار راكبة فانت حرة جعل الركوب شرطا ايضا كالدخول كذا قيل فان قيل ذكر في المبسوط في قوله
ان دخلت الدار وانت حر فانت حر في حال اداية فما وجه هذا التفسير والواو انما دخلت على قوله انت حر وهو
قد جعل معنى الحال في الاداء قلنا لما كان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقديم الموخر وتاخير
المقدم على حسب ما يودي اليه معنى الكلام الا ترى الى ما ذكر في الجامع جل قال لكل امراة اتزوجها ان دخلت
الدار فهي طالق ثلثا فتزوج امراة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى تطلق الا التي تزوجها بعد الدخول خاصة
على طريق التقديم والتاخير فصار كانه قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق كما في قوله تعالى
ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم فان معناه ان كان يريد ان يغويكم لا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ثم معنى الكلام ليس على ما ذكره في المبسوط لان مثل هذا الكلام انما يذكر
للتحريض على اداء المال والاسباق دلكل الا على ذلك التقدير واذا كان كذلك كانت الواو فيما نحن فيه للحال لا
للعطف لان العطف ليس بمراد فيه مع ان عطف الجملة الخبرية على الانشائية مما غير جايز وكذلك من قال
لحري انزل وانت امن انه لا يامن حتى ينزل لان الواو فيه للحال وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق فانت
مريضة او انت تصلين او انت مصلية انها تطلق في الحال لان الواو لعطف الجملة على الجملة لكونها للعطف اصالة
وليس في الكلام ما ينافي العطف فلا يكون المرض شرطا لوقوع الطلاق لكن الواو يحتمل الحال فاذا نوى
بها واو الحال وقال عنيت اذا مرضت بيني فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمل كلامه فان هذا اللفظ يذكر
ويراد به الحال يقال دخلت على فلان وهو يفعل كذا اي في تلك الحالة فكانه قال في حال مرضك وحال اشتغالك
بالصلوة فيتعلق الطلاق بالمرض والصلوة ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال انت طالق
مصلية تطلق في الحال وان قال عنيت اذا صليت دين فيما بينه وبين الله تعالى لمعنى الحال واهل اللغة
يقولون ان قال مصلية بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال بالنصب يصدق في القضاء ايضا وهو
نصب على الحال وكذا قوله انت طالق مريضة صدق في القضاء اذا قال عنيت اذا مرضت وعند الفقهاء
رحمهم الله يدين فيما بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضارب اذا قال رجل لاخر خذ هذا الالف واعمل بها مضاربة
في البزان هذا الواو لعطف الجملة على الجملة لا للحال حتى لا يصير عمل البز شرطا ولا سيما تصرفه به بل يصير هو
مشورة وتبقى المضاربة عامة للمضارب ان يتجر في الالف ما بدا له من وجوه التجارات اذا الواو للعطف
اصالة فلا تختص بهذا العطف الا طلاق الا بتاويل الكلام فان قيل لما اذا لم يجعل الواو لمعنى الحال

كلمة فولة اذا الفاء وانت حر قلنا لانه غير صالح للحال ههنا وحال العمل لا تكون وقت الاخذ وانما تكون للعمل
بعد الاخذ مع ان الواو تستعار للحال مجازا وانما يصار اليه للحاجة الى تصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار
الحسبة فلا حاجة الى حمل حرف الواو هو على المجاز كذا في المبسوط قال رحمه الله واختلفوا في قول المرأة لزوجها
طلقني ولك الف درهم الى قوله وانما الكلام يحتمل الحال ايضا اقول اختلف علماؤنا رحمهم الله في قول المرأة
لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها وجب له الالف عليها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حملا للواو في قولها
ولك الف درهم على المعاوضة وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه لم يجب لعدم حملا للواو على عطف الجملة
على الجملة لما في تقريره ما قالا الطريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعير هو للباء في القسم فان
قوله والله بدل من قوله بالله لكونها من مخرج واحد فحمل الواو على هذا المجاز وهو ان الواو بدل من الباء بدليل
دل عليه وهو حالة المعاوضة فان الخلع عند معاوضة وفي المعاوضات لا يعطف احد العوضين على الآخر
بل يلصق احدهما بالآخر كما لو قال احمل هذا الطعام او المتاع الى منزلي ولك الف درهم فان الواو فيه تحمل
على الباء اي احمله بدرهم والطريق الثاني ان الواو في قولها ولك الف درهم للحال كانها قالت طلقني في حال ما يكون
على الف درهم بسبب دلالة حال المعاوضة كما في الخلع فانه اذا قال لها اذي الي الفا وانت طالق فان الواو فيه
للحال لدلالة حال المعاوضة عليه واذا كان كذلك يصير كون الواو وللحال شرطا في الطريق الثاني لان الاصل
شروط معنى فلا تطلق الا بوجوب الالف وكذا يصير كل بدل او حصة تتوزع اجزاء العوض على المعوض كما عرف
في قولها طلقني بلسانا بالف وفي الطريق الاول لا توزع لما عرف ان اجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط ونظير
الطريق الثاني قول المولى لعبده ان دخلت هذه الدار وانت حر وقول الغازي للحربي ان نزلت امنا فان الواو فيها
للحال كما سيقرره بخلاف المضاربة فان رب المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال واعمل به فانه لا يجعل
الواو فيه عبارة عن الباء اذ لا معنى للباء ههنا لان وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربة
واعمل به في البز وانما حمل الواو في مسئلة الخلاف وهي قولها طلقني ولك الف درهم على الحال لدلالة المعاوضة
كما سبيانه ولم توجد تلك الدلالة في مسئلة المضاربة فلم تحمل الواو فيها على الحال ايضا وقال
رحمه الله عليه الواو للعطف حسنة فلا نترك الحسنة الا بدليل ولا تصح المعاوضة دليلا على ترك الحسنة
لان المعاوضة في الطلاق امر زايد فان الطلاق في الغالب يكون بغير عوض وقوله لان ذلك في الطلاق
اشارة الى المعاوضة بتاويل ما ذكر او تحمل المعاوضة على العوض او بسبب الخبر وهو امر زايد وقوله
الا ترى اتضاح لقوله ان ذلك في الطلاق امر زايد وذلك ان الطلاق اذا دخله العوض كان يمينا من جانب
الزوج حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها وفي المعاوضات الاصلية يمكن الرجوع قبل قبول الخصم فكانت
في الطلاق امرا زايدا لا اصليا فلم يستقم ترك الاصل وهو الحسبة بدلالة امر زايد على ما وضع له في الاصل
بخلاف ما ذكرا من مسئلة الاجارة وهي قوله احمل هذا الطعام الى منزلي ولك الف درهم لان الاجارة عقد
مشروع ببدل فكانت المعاوضة فيها اصلية كسائر البيوع فامكن حمل اللفظ فيها على المجاز بدلالة
معنى المعاوضة في الاجارة. واما الواو في قولها ولك الف درهم لا يمكن حملها على الحال كما قالا لان

صيغة قولها ولك الف درهم ليست بصيغة الحال لان الحال حقيقة فعل مضارع او اسم فاعل كقولك زيد
يتكلم او راكبا اذ الحال صفة لذي الحال في المعنى وهي انما يثبت بطريق التحقيق فما ذكرنا من المثالين
واما ما جاء من الحال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل من الجمل الاسمية والظرفية كقولهم كلمته فوه الى في ولقيته
عليه جبة وشي فعلى تقدير اسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي واما قوله اذ الى الفاء وانت حر
فصيغة قوله وانت حر للحال لان صيغة مشبهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص من الرق يقال طين حر
اي خالص فكانه قال وانت عتيق وصدر الكلام فيما نحن فيه ونحاول قوله اذ الى الفاء وانت حر غير مقيد شيا
الا شرط التحرير باخره فانه يصيره به معلقا للعتق بادا، المال فحمل الواو فيه على الحال لكونه في معنى الشرط
فان الاحوال شروط معنى كما في قوله ان دخلت الدار راكبا فانت طالق فانه جعل الركوب شرطا كالدخول
وتحقق ذلك ان الحرية لما كانت حالا للاداء لا تسبق الاداء لان الحال اسم لما يطرا على الذات لكونها صفة
فكانت طارية لا سابقة فتقتضي سبق الاداء لاستحالة فلا تعتق العبد قبل الاداء واذا كان الحال بمعنى الشرط
كان اخر الكلام يناسب صدره فناسب ان يكون الواو للحال وقوله انت طالق كلام مقيد بنفسه وانت مبتدا
جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لان حالة المرض حالة العطف والتحنن وهي منافية للوحشة التي هي التطلق
لكن قوله وانت مريضة يحمل الحال لان الحال في المرض حالة عدم الاستمتاع فعسى ان تعالجها بالطلاق فصحت
نية الحال فذلك ولصلاحية للحال لكون المريضة صفة مشبهة واما قوله اذ الى الفا لا يصح ضربة لان الضربة
في الاصطلاح لم تجز جعلها الفا لانها لا تزيد في العادة على عشرين او ثلثين ولانها لا تكون من غير عدد واصطلاح
بينهما ولانها انما تكون منجمة وهذا مطلق فكان دليلا ظاهرا وامارة بينة على ان اداء الالف شرط للتحرير
فجعل دليلا على ان الباء في الحال فكانت الواو بهذه الدلالة للحال فرسخ عمله العبد وقوله في باب المضاربة
واعمل به في البز لا يصلح حالا للاخذ اي معتمدا لعمل الامر وهو خذ لان الاصل في المضاربة هو العموم في
التصرف والاطلاق لتحصيل الربح ولهذا انعقد مضاربة عند الاطلاق وان كانت وكالة في الاول على ما
عرف والوكالة على شرائع شتى مطلقا لا تصح فظهر ان الاطلاق هو الاصل في المضاربة فاذن لا دلالة في قوله
خذ هذا المال مضاربة على جعل الباء في البز وهو اعمل به في البز حالا مع ان قوله واعمل به ليس بصالح للحال لان
العمل منتظر معدوم غير ثابت لاخذ المال مضاربة فلا يجعل الواو فيه للحال بل للعطف والمشورة فلم
يعتمد الاول بالثاني وقوله انزل وانت امن فيه دلالة كما على الحال لان الامان انما يراد اعلاء كلمة الله تعالى
والدعوة لا الامان ليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه وشعائر الشرع فيقضي ذلك الى اسلامه
قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وبالنزول على الامان عسى
ان يظهر ذلك المراد فكان الظاهر الحال في ذلك الكلام ليصير الامان معلقا بالنزول الناجز تحصيلا
للمقاصد المذكورة وهذا الكلام وهو انت امن يحتمل الحال ايضا لان الامن اسم فاعل مع ان فيه دلالة
على الحال لان الامان يصلح وصفا للنازل كالحربي فانها تصلح وصفا للعبد في قوله وانت حر فان قيل
ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عليه عن قولها لا يستقيم ههنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقة

لانه لا عطف احدا لعوضين على الاخر بل يلصق احدهما بالاخر وذلك معنى الباء فكان مستعارا قلنا فالـ
بل يستقيم اجراء الباء الواو على حقيقته التي هي العطف فان معنى هو لها طلقتي وكل الف درهم وكل الف درهم في
بتكرار فلا حاجة لكل لما بل لكل سعة ان يجوز تزوج غيري او تشتري جاريه فكان موعطف الجملة على الجملة وفي عطف
الجمل بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة او معنى الابتداء فيكون وعدا منها ايتاء المال والمواعيد
لا تتعلق بها اللزوم ولان الكثير ملحق الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال لا يجب بالشك كذا اشار
اليه في المبسوط قال ـــ رحمه الله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب لا قوله من غير تراخ اول ـــ الفاء ـ
للعطف وموجبه التعقيب بصفة الوصل حتى ان المعطوف بالفاء يريد تراخي عن المعطوف عليه بزمان وان
لطف ذلك الزمان نظرا الى التعقب والترتيب ولهذا كانت العرب تستعمل الفاء في الجزاء وتسميه حرف الجزاء لان
نزول الجزاء مرتب على وجود الشرط من غير فصل وكذا يستعمل الفاء في احكام العلل اي يستعمل العطف الحكم على العلة
بعال جاء الشتاء فاهب وضرب فاوجع اي بذلك الضرب واطعم فاشبع اي بذلك الاطعام لكون الحكم مرتبا على
العلة ويعال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك كلما زاد الثمن صاعدا مرتبا تفاوتا ولما
تبين مما سبق ان وجوه العطف ـ منقسمة على صلوته اي حروفه وكلماته وانما سماها صلات العطف لانه لا وجود
للعطف في الخارج بدون هذه الوجوه وهي القران والوصل مع التعقيب او الفصل مع الترتيب لكون مطلق
العطف امرا كليا لا وجود له في الخارج الا في ضمن جزئي فلا وجود لمطلق العطف الا بصلته كما لا وجود للموصول
بدون صلته وكذا الا تحقق لكل واحد من الوجوه المذكوره الا بصلته لا بد من ان يكون الفاء مختصا بما هو موضوع له
حسقه وهو التعقيب ولهذا الاصل قال اصحابنا رحمه الله عليهم فمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بالف
درهم فعال المشتري فهو حر ان قوله فهو حر قبول للبيع ثم اعتاق بعده ولو قال هو حر او هو حر لم يجز البيع
ويكون ذلك ردا للايجاب لا قبولا له فلا يعتق وقال مشايخنا رحمه الله عليهم فمن قال للخياط انظر لي هذا الثوب
اكفنيني قميصا فنظر فعال نعم فعال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن ـ
مطلقا وقال مشايخنا رحمه الله عليهم فمن قال لامراته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فدخلت الدار انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه باعتبار جعل الفاء مستعارا عن الواو
الواو ملحقا به بنها من حيث العطف قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله والاصح عندي انها
تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب بين البائنة والاولى في الوقوع ومع الترتيب
لا يمكن ايقاع البائنة لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الجملة لا يصار الى المجاز قال ـــ والدليل على ان
الصحيح هذا ما قال في الجامع فمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الاخرى فانت طالق
ان الشرط ان تدخل الاخرة بعد دخول الدار الاولى من غير تراخ حتى لو دخلت البائنة قبل الاولى ثم دخلت الاولى
لم تطلق لانه لم تحصل التعقيب بخلاف ما لو قال ودخلت هذه الدار واشار المصنف نور الله ضريحه الى الصحيح
بقوله انه يقع على الترتيب فتبين بالاولى اي بالطلاق الاول ولذلك اخص الفاء بعطف الحكم على العلل كما
ذكرنا المتقدمة وقال صلى الله عليه وسلم لا يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك

الشراء ودلك دليل على ان كون الولد معتقا حكم الشراء بواسطة الملك لان الاعتاق يستحيل ان يكون حكما للشراء
بلا واسطة لان الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة له لكن الشراء
حكمه الملك والملك في القريب سبب للعتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة
يضاف الى علة العلة ولكون الفاء للوصل مع التعقيب قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فعبدي حران شرط الحنث ان تدخل المرأة الدار الاخيرة بعد الاولى من غير تراخ ومهملة لاقتضاء
الفاء ذلك قال ـــ رحمه الله وقد يدخل الفاء على العلل ايضا كالواو والحقيقة احق ما امكن اول ـــ
من حق الفاء ان تدخل على الاحكام كما مر ذكره دون العلل لان الحكم يعقب علته من غير تراخ والفاء للتعقيب وقد
تدخل على العلل ايضا اذا كان ما ذكر وهو العلل مما يحتمل الامتداد فيصير معنى التراخي من الحكم فيحصل
التعقيب بالنسبة الى الزمان بقاء العلة وابتداء الحكم واذا كان كذلك فيجوز دخول الفاء في مثل هذه العلة
نظير ذلك ما يقول الرجل لغيره ابشر فعد اتاك الغوث وقد يخوث فان حصول الغوث متى بعد الحكم وهو ابشر
فيحصل التعقيب ثم الابشار قد يكون متعديا وقد يكون لازما معنى الفرح يعال بشرته بمولود فابشر ابشارا
ومنه قوله ـ تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وههنا لازم والغوث المغيث انما يعال هذا عند ظهور
الفرج حال ضيق الامر وتبين اليسر عند العسر واذا كانت العلة مما لا تدوم لا يجوز دخول الفاء عليها كالكسر
والقطع فلا يقال انكسر الشيء فكسره زيد وانقطع الحبل فقطعه عمرو لان الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم
بل يقال كسره فانكسر وقطعه فانقطع ونظير ذلك من الفروع ما قال علماؤنا رحمه الله عليهم فمن قال لعبده
ان دخلت الدار فانت حر فدخلت وانت حر عتق في الحال وان لم يوجد لان العتق يصلح علة لا داء الالف والعتق
مما يدوم فاشبه هو المتراخي بعد الحكم وصار كانه قال ان دخلت الدار فانت حر وكذا لو قال
لحربي انزل فانت امن كان امنا نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة اذا كانت مما تدوم يصح دخول الفاء عليها
ومعنى الكلام انزل لانك امن والامان ممتد وسعى بعد الحكم وهو النزول فان قيل لم لا يجعل المثال المذكور
بمعنى التعليق ويضمر فيها حرف الشرط كانه قال ان اديت لي الفا فانت حر قلنا ان نزلت فانت امن كما تقول
لخياط بعد قوله نعم فاقطعه وحينئذ يكون الفاء للجزاء داخلا في محله ويكون الامان معلقا بالنزول فلا يثبت
قبله قلنا ان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار للضرورة فلا يصار اليه من غير ضرورة فان قيل في صورة
العلية ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار الا ترى انه كيف ذكر بعقبه قوله ادلا الفا فانك قد صرت
ولما كان كذلك كان اضمار الشرط اولى لانه طريق مسلوك في افصح اللغات قال الله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم ولا
اي ان لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم قلنا نعم كذلك الا ان هذا الذي ذكره من التقدير ليس ببيان للاضمار
بل هو بيان لعلية قوله فانت حر فصار التقدير الذي ذكره اصل الكلام وما هو المذكور نائبا منابه وهو
والنائب مع المنوب لا يجتمعان بخلاف اضمار الشرط حيث يجتمع مع جزائه اذ لا يصح الجزاء المذكور بدون اضمار
اضمار الشرط فكان اضمارا وما نحن فيه يصح بدون الاضمار لانه قارن على الكنه غير واضح فاوضح بهذا التقدير
فكان تفسيرا للمبهم لا اضمارا ولاجل ان الاضمار في اصله لا يصار اليه من غير ضرورة قلنا اذا قال لغلام على درهم

فدرهم انه يلزمه المتقدم ثمان لان هذا الكلام يصح بدون الاضمار والمعطوف غير الاول وهو المعطوف عليه حسته
ويصف الترتيب المستفاد من حرف الفاء الى الوجوب وهو الفعل الا الواجب وهو الدرهم اذا الترتيب
انما يكون في الافعال دون الاعيان والوجوب انما يثبت بالاقرار الصادر من المقر او نقول لما تعذر اعتبار
حسته معنى حرف الفاء وهو الترتيب جعل الفاء مستعارا لمعنى الواو فكانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي
رحمه الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء وهو الترتيب لا تتحقق ههنا اذ لا يقال هذا الدرهم اول وهذا اخر
كما يقال في قوم اجتمعوا في مكان هذا جاء اولا وهذا اخرا فيكون معنى الترتيب في الفاء لغوا فحمل على اضماره
المبتدأ ليصير الكلام جملة مبتدأة لتحقق المذكور اولا وتاكيده كانه قال على درهم فهو درهم كما قال الحطيئة
والشعر لا يسطيعه من ظلمة اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلت به الحضض قدمه يريد ان يعربه فيجمه اي يريد ان يعرب شعره فاذا هو يجمه
اي ياتي به اعجميا يعني يلحن فيه فرفع يجمه لانه استانف ولو نصب على سبيل العطف فسد المعنى لانه يودي
الى ان اعجام شعره يكون مرادا له وذلك فاسد كما لو قلت اريد ان ازورك فيمنعني الثواب بالنصب لكان
فاسدا لانه يقتضي حينئذ ان يكون منع الثواب اياه مرادا وانه فاسد كما ترى وذكر في الصحاح شعر الحطيئة
هكذا الشعر صعب وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه الى اخره وقبل قوله يريد ان يعربه اي يظهر به
فيجمه اي عن ذلك الاعراب اعجام له ويقال اعرب في كلامه اذا لم يلحن في الاعراب والاعجام خلاف الاعراب
وكما قال تعالى ليبين لهم فيضل الله من يشاء اي فهو يضل الله على سبيل الابتداء والاستيناف لا اعتبار
لمعنى الترتيب في ذلك لان الاضلال لا يترتب على التبيين لكن هذا الذي ذهب اليه الخصم لا يصح الا باضمار فيه
ترك حسته الفاء والاضمار انما يسوغ لتصحيح ما وقع عليه التنصيص لا لالغاية وهنا اضمار المبتدا يودي
الى الغاء الفاء الذي هو حسته العطف المخصوص ومحكم فيه فلا بد من اعتباره بحسب الامكان اذا الحسته
احق باعتبارها امكن فان قيل انتم ايضا تركتم الحسته في هذا المقام حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو قلنا
انما استعرنا الفاء للواو لتعبر حسته العطف وهي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وانتم اضمرتم
لتعبير حسته الكلام وهي التغاير المذكور فقد تركتم الحسته والغيتم حرف الفاء فلزم على قولكم محذوران
وليس على قولنا الا استعارة حرف لحرف مع وجود المناسبة بينهما وانه شائع ذائع فكان ما قلناه اولى
على انا متمسكنا باحد الدليلين من غير تعيين فلا يتوجه الاشكال على احدهما بعينه والله
رحمه الله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي لما قوله ذكره في النوادر اول حرف ثم موضوع للعطف
على سبيل التراخي من غير خلاف لتختص بمعنى على وجه الانفراد كقولك جاء زيد ثم عمر فانه يفهم منه ما يفهم من
قولك جاء زيد وبعده عمرو فان قيل ان ذلك مستفاد بقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم
اهتدى فان الاهتداء قبل التوبة والعمل الصالح لا بعدهما وحرف ثم يقتضي ان يكون الاهتداء بعد التوبة
قلنا ان قوله تعالى ثم اهتدى محمول على دوام الاهتداء وثباته اذ محل الغفران يثبت به كانه قال تعالى
ثم دام للاهتداء ولا شك ان دوام الاهتداء سراج عن التوبة والايمان والعمل الصالح ثم ان علماءنا رحمهم الله

اختلفوا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله عليه ان دلك يعني الانقطاع منزله ما لو سكت ثم استانف
كلاما اخر بعد الاول قولا بكمال التراخي ودلك لان الكلام سبب ووقوع الطلاق حكم ولو لم يجعل متراخيا في
حق الكلام بل في حق وجود الحكم لم يثبت التراخي الكامل في حق الحكم وهو التراخي من كل وجه لما انه بالنظر
الى السبب لم يكن متراخيا فكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه واذا كان كذلك فينبغي
ان يظهر التراخي في حق التكلم ايضا قولا بكماله ودلك دليل على ان التراخي منزله ما لو سكت ثم استانف كلاما
اخر بعد الاول ليكون متراخيا من كل وجه اذ لو كان متصلا تكلما متراخيا من كل وجه بل وجودا لا من كل وجه بل من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اثر التراخي راجع الى الوجود في الخارج لا غير
فاما في حق التكلم فمتصل لا مستانف لانه لو لم يكن متصلا تكلما متراخيا وجودا لما خبر الاول خبرا للثاني فيما
اذا قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ولان الكلام متصل بعضه ببعض حسه وحسا فكان
حكم الكلام متصلا ايضا حتى صار معلقا عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن حكم وقوع الطلاق
تراخى بعضها عن بعض والجواب للامام حسنه رحمه الله عليه عن هذا ان الكلام متصل بعضه ببعض حسا
ومسرود على نظام واحد من غير قطع ومذكور فيه حرف العطف ودلك امر محسوس لا ينكر غيره في الحكم
كانه سكت بين الكلمات عملا بكلمة ثم والباء قاصر محتاج الى الاول في صيرورته كلاما ومتصل بالاول فاضمرنا
في الباء المبتدا ليصح الكلام ولم نجعل الباء في صيرورته كلاما الا ان يضمر فيه الشرط والحال ان المتكلم قد تكلم
بكلمة ثم المستدعية للتراخي فلا يضمر الشرط ونجعل في الحكم كانه سكت ثم تكلم بقوله انت طالق فلهذا تعلق
الاول وتنجز الباء عنده رحمه الله عليه بيان الاختلاف المذكور في اثر التراخي فمن قال لامراته قبل الدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله عليه ان الاول يقع في الحال ويلغوا
ما بعده كانه قال انت طالق وسكت ثم قال ثم طالق ان دخلت الدار ولو كان كذلك لما يتعلق الطلاق الاول
بالشرط فكذا ههنا لكونه في معنى المنقطع حكما فكان كالمنقطع تكلما ولو قدم الشرط على الجزاء تعلق الاول
بالشرط ووقع الباء في الحال باضمار المبتدا لانه محتاج ليصح الكلام الى الاول ومتصل به ولم يحتج في صيرورته
كلاما الى اضمار الشرط كما مر ولغا الثالث لكونها بانت بالباء لا الى عدة منزله ما اذا قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق طالق طالق من غير حرف عطف حتى تقطع بعض الكلام عن بعضه لكون اثر التراخي راجحا
عنده راجعا الى معنى الانقطاع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تتعلق الطلقات الثلث جميعا
بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ونزلن على الترتيب فتقع واحدة في غير المدخول بها لان كلمة ثم للعطف
فتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي تقع مرتبا عند وجود الشرط فلا تقع الا واحدة عملا بمعنى التراخي
ولو كانت المراة مدخولا بها تطلق ثنتين في الحال وتعلق الثالث اذا اخر الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله
عليه واذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الباء والثالثة في الحال عنده وعندهما تتعلق الكل بالشرط
فاذا وجد الشرط تطلق ثلثا قدم الشرط او اخره هكذا ذكره منصور في النوادر فان قيل اذا كان
التراخي منزله السكوت ينبغي ان لا تقع الباء والثالث عنده بقوله ثم طالق سواء كانت المراة مدخولا بها

اولم تكن لان قوله ثم طالق ليس بجملة تامة فصح البناء والثالث لغوا لعدم المبتدا، فكان بمنزلة مالو قال لامرأته
انت طالق ثم قال بعد سكتة انت طالق فانه لا يقع الا واحدة فلنا الكلام متصل بعضه ببعض حسا الى
اخر ما ذكرنا فاضمرنا المبتدا، في الثاني تصحيحا للكلام لاحتياج الثاني اليه فصير كانه قال انت طالق ولم يضمر فيه
الشرط لان الاضمار باعتبار الحاجة وليست حاجة الخبر الا الشرط كحاجته الى المبتدا، اذ لو لم يضمر المبتدا لخالكلامه
اصلا فليحق بكلام المجانين بخلاف الشرط فان الكلام مفيد بدونه والاضمار انما كان للحاجة وقد اندفعت
باضمار المبتدا، حتى صح الكلام في الطلاق الثاني فوقعت الغنية عن اضمار الشرط فان قيل كيف احتيج الى
اضمار الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر مع استقلال قوله وعبدي حر بفائدته حتى
تعلقا جميعا بالشرط قلنا ليس اتصال الجمل بالواو كاتصالها بثم فلو كان المقصود الحالف تعليق كل الطلقات
لم يذكرها بحرف الواو فان حرف ثم بمنزلة السكتة عند ابي حنيفة رحمه الله عليه فكان اثرها في قطع التعليق
عنده والى قوله رحمه الله وقد تستعار ثم لمعنى واو العطف لا لقوله فعلى هذا ايضا اول
ان حسنه كلمة ثم للعطف على سبيل التراخي كما سبق الكلام عليها ثم انها قد تستعار لمعنى واو العطف لمجاورة
بينهما وهي ان الواو للجمع المطلق في كلام ايضا جمع فان في قوله جاءني زيد ثم عمرو اجتماعا في المجيء وان كان بصفة
التراخي اولان ثم بمنزلة النوع للواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اذا المعنى والله اعلم وكان من
الذين امنوا وذلك لتعذر العمل بحقيقة ثم لان الايمان اصل كل طاعة ومقوم كل عبادة وقد ذكر قبل
هذه الاية الاعمال الطالحة وانما تكون الاعمال صالحة ومنجية عن العذاب ان لو كانت مقرونة بالايمان
فلو عمل بحقيقة ثم لكان وجود الايمان متراخيا عن وجود تلك الاعمال وانه غير متصور لان كونه مؤمنا
شرط لصحة عمله وكونه سببا لاستحقاق الثواب اذ لا اعتبار لعمل الكافر وان كان صالحا من حيث
الظاهر كتخليص الاسارى والصدقات واطعام الجائعين فاستعيرت ثم لمعنى الواو والدليل عليه قوله
تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون تعذر العمل فيه بحقيقة ثم لانها للترتيب ولا ترتيب في صفات الله
تعالى لما انه تعالى قديم بجميع صفاته العلى اذ ليس بمحل للحوادث فيتعين ان يكون تعالى شهيدا بعد ما
لم يكن فاستعيرت كلمة ثم لمعنى الواو والمجاور المذكورة وذكر في الكشاف ثم كان من الذين امنوا جاء بثم
التراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لان في الوقت لان الايمان هو السابق
المقدم على غيره ولا سبب عمل صالح الا به وهذا اشارة الى ان التراخي المستفاد من كلمة ثم في الاية هو التراخي
في المرتبة لا في الزمان كما في قوله تعالى ان الذين امنوا قالوا ربنا الله ثم استقاموا وذكر في التيسير ثم كان من الذين
امنوا اي مع هذا كان مؤمنا فانه لو كان كافرا لم يكن لصدقته قبول ولا نفع وثم للترتيب الاخباري لا للترتيب
الوجودي اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وهو كقول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد
قبل ذلك جده ولهذا الاصل قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل ثم على حقيقته وهي التراخي لان العمل بحقيقته ممكن فان وجوب
الكفارة انما هو بعد الحنث كما هو موجب الامر ولان الاتيان بالذي هو خيرا نما هو الحنث فتجب الكفارة

بعد لا محالة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث بالاجماع وروي فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بالواو
فحملنا ثم ههنا على واو العطف عملا بحقيقة الامر وهو فليكفر لان العمل بحقيقته وهي موجب الامر الذي
هو وجوب الكفارة غير ممكن لان التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان كان جائزا عند الخصم المالي
فكان المجاز في حرف ثم متعينا لحقيقة ما هو المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذ الكلام مسوق
له والبر في اليمين واجب اصالة والكفارة واجبة خلفا عن البر ولو اجرى ثم على حقيقته لما حصل هذا
المقصود الا ترى انه لو كفر بالصوم قبل الحنث الا يجوز اتفاقا وقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر شامل
فلهذه الضرورة حملنا حرف ثم مستعارا للسقي الامر موجبا ونحقق ما هو المتصود منه او نقول
الاصل ان يخرج حديث الرسول صلى الله عليه وسلم على وفق الكتاب لانه صلى الله عليه وسلم يجب مبينا
والكفارة واجبة بالكتاب فيحمل الحديث على الوجوب وعند ذلك بعين المجاز في حرف ثم او نقول
لو حمل الامر على المجاز لما حمل الشافعي لما عمل الشافعي رحمه الله حسنة لكونه للتراخي وعنده اذا كفر قبل
الحنث ثم فعل المحلوف عليه من غير تراخ جاز فيكون ذلك ترك الحسنة حرف ثم في قوله وذلك يستلزم
ترك العمل بالحقيقتين وانه لا يجوز من غير ضرورة ماسة ولا ضرورة واذا كان كذلك نحملنا حرف ثم على المجاز
والامر على الحسنة بناء على ما مر فان قيل اذا استعير ثم لمعنى الواو والواو لمطلق الجمع العطف
فيقتضي ذلك جواز التكفير كيف ما كان قبل الحنث وبعده وذلك لا يجوز عندكم قلنا انا استعرنا
حرف ثم للواو عملا بموجب الامر وهو الوجوب فلا يجوز التكفير قبل الحنث لذلك ولو جاز لوجب بتقرير
حرف ثم على حقيقته وفي صحة الاستعارة فان قيل ان كان في قول الشافعي رحمه ترك الحسنة وهو ترك اجراء
الامر على حقيقته ففي قولكم ايضا ترك الحسنة وهو ترك العمل بحسنة ثم فمن اين ظهر رجحان قولكم على قوله
قلنا فيما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحسنة في الموضعين وهو ترك العمل بموجب الامر وترك العمل
بجواز التكفير قبل الحنث حيث اراد بهذا جواز التكفير قبل الحنث ولا يجوز الصوم وفيما قلنا تحقيق المقصود
وهو القول بوجوب الكفارة فما هو مقتض للوجوب والاولى فيه ان يقال ان فيما قاله الشافعي رحمه الله
ترك الحسنة في امر الشارع وهو فعل بلا خلف وفيما قلنا ترك الحسنة بحرف ثم بخلف وثم حرف وامر الحرف
اسهل من امر الفعل والاعتبار لقوة الاثر في التعليل وانما قلنا ان هذا اولى لان على التقرير السابق
لزوم الترجيح بكثرة العلل وذلك لا يجوز والذي يؤيد ما قلنا ما قاله في المبسوط وهو ان تحريم اليمين
ليس بسبب لوجوب الكفارة لان ادنى السبب ان يكون موديا الى الحكم ظاهرا قاله واليمين مانعة
من الحنث محرمة له فكيف تكون موجبة لما يجب بعد الحنث الا ترى ان الصوم والاحرام لما كان كل
واحد منهما مانعا مما يجب به الكفارة وهو ارتكاب المحضور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة بخلاف
الجرح فانه طريق مفض لازهوق الروح فعلم بهذا ان الاعتبار في الاسباب للسبب الذي
هو مفض الى الحكم وضعا لا للسبب الذي ينعقد سببا للحكم بعد ارتفاع المانع ولئن سلمنا ان اليمين
سبب فالكفارة انما تجب خلفا عن البر الواجب باليمين ليتخير عند اداءها كانه تم على بره ولا اعتداد

للحالف في حال بقاء الاصل وقبل الحنث ما هو الاصل باق وهو البر فلا يكون الكفاره خلفا كما لا يكون التيمم لجهاره مع القدره على الماء واذا صح ان تستعار ثم للواو للمجاورة المذكوره فالفا بان يستعار للواو اولى لان جواز الواو بالفا، اقرب من جواز الواو بثم بوجهين الاول ان المشايخ رحمهم الله اختلفوا في موجب الفا، على ما ياتي كما اختلفوا في موجب الواو لقرب معناهما ولم يختلفوا في ثم لبعد معناها عن معنى الواو والثاني ان الواو لمطلق الجمع والفا، للوصل والتعقيب ومعنى الوصل في الجمع موجود واما ثم فلتراخي والوصل مع التراخي ضد ان فعلم ان جواز الفا، بالواو اقرب من جواز الواو به ولهذا قال بعض مشايخنا رحمه الله والمراد به الطحاوي فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق انها اذا دخلت الدار تطلق واحدة عند ابي حنيفه رحمه الله عليه وبلسانا عندهما كما لو قال بالواو ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تطلق واحده بالاتفاق وهذا دليل على ان جواز الفا، بالواو اقرب لانهم اختلفوا في فصل الفا، كما اختلفوا في فصل الواو في حق الوقوع ولم يختلفوا في فصل ثم في حق الوقوع بل انفقوا على وقوع الواحده وذكر في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ذكر الطحاوي ان هذا ايضا على اختلاف فان الفا، للعطف كحرف الواو فتطلق ثلثا عندهما والاصح انها تطلق واحدة عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الفا، للتعقيب في اصل الوضع لا للعطف مطلق واذا كان للتعقيب ففي كلامه تنصيص على ان الثانيه تعقب الاولى فتبين بالاولى لا تلحقه لحلاف الواو الا ان حنيفه الواو الفا، باعتبار من حملها على المجاز وهو الواو ولذلك اخترنا الاتفاق في فصل الفا، يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وما اعتبر بالخلاف دلكل البعض والفقيه ابو الليث رحمه الله جعل الفا، بمنزله بعد هذا اذا قدم الحالف الشرط واما اذا قدم الجزا، كحرف الفا، اي في فصل حرف الفا، فعلى هذا ايضا اي يقع واحدة على الاصح وبلسانا عند الطحاوي رحمه الله كما في التعليق بالواو وذكر في شرح الطحاوي في هذه المسئله انها اذا دخلت الدار طلقت بلسانا لا اجماع قال رحمه الله واما بل فموضوع لاثبات ما بعده وللاعراض عما قبله لا قوله فعد جا، الضارب اولا ان حرف بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل تدارك الغلط باقامه الثاني مقام الاول واظهار ان الاول كان غلطا كما يقال جا، ني زيد بل عمرو فانه يفهم منه الاخبار بمجي عمرو خاصة وهذا الذي ذكرنا في صوره يصح الاعراض عما قبلها اما اذا لم يصح ذلك بثبت الثاني مع الاول ولهذا الاصل قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان على الف درهم بل الفان يلزمه مائة الف درهم لان المقر اثبت الثاني بكلمه بل وابطل الاول بها لكن المقر عرف مالك ابطال الاول لان بالاقرار تعلق حق المقر له بالمقر به فلا يملك المقر ابطال ذلك بعد التعلق ولهذا لا يملك الرجوع عن الاقرار لان فيه ابطال حق المقر له بعد التعلق وقد اذا كان كذلك فلزمه الاول والثاني كما لو قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة بل تنتين فانها تطلق ثلثا وقلنا انه يلزمه الفان لا كلمه بل انما وضعت لتدارك الغلط وذلك التدارك عادة بان ينفي انفراد الاول ويراد بالجمله الثانيه الكلها بالجمله الاولى فكانه قال بل مع تلك الالف الف اخرى فهنا الفان على وتدارك الغلط في الاخبار ممكن الا ترى ان الرجل يقول سبني ستون بل سبعون فانه نفهم من كلامه بل سبعون بعشر زائدة على الستين

التي اخبرت بها اولا واما الانشا، فلا يحتمل تدارك الغلط اذ لا غلط في الايقاع وانما الغلط في قصده انه قصد التنفيس بتنتين فاوقع الواحد غلطا والطلاق لا تبدل بالقصد والغلط عدمه فلا غلط في الايقاع عن جميعا فلذلك وقع بذلك تطليقات فيما استشهد به لكونه من الانشا، ت وجعلنا ايقاع التنتين فيه رجوعا عن الاول و رجوعه لا يصح بخلاف ما نحن فيه فانه اخبار والغلط يتصور فيما اخبر حتى لو قال الزوج كنت طلقت امس امراتي واحدة بل تنتين او بل بتنتين وقعت تنتان لما قلنا انه مراد بالجمله الثانيه كما لها بالاولى وهذا في الاخبار ممكن ولو قال لها ابتداء انت طالق واحدة بل تنتين تطلق بذلك لانه انشا، ولهذا الاصل قلنا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة بل تنتين او بل تنتين انها تطلق واحدة لان الزوج قصد بقوله بل بتنتين او بل بتنتين اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك ذلك لانها بانت بالطلقه الاولى فلم تبق محلا لايقاع التنتين عليها ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل بتنتين انها اذا دخلت الدار تطلق بذلك لان حرف بل لما كان لابطال الاول واقامه الثاني مقامه كان من حكمه اتصال الثاني بالشرط المذكور بلا واسطه لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله لانه رجوع عنه وانه غير صحيح وبعد ما بانت بالاولى لم يبق المحل ليصح ايقاع التنتين عليها وفي وسعه ايقاع الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطه كانه اعاد الشرط وقال لابل انت طالق بتنتين ان دخلت الدار فصار كلامه كذلك في حكم الحالف بتنتين احداهما بطلقه واحدة معلقه بدخول الدار والاخرى بطلقتين معلقتين به فاذا وجد الشرط تقع البذلك جمله لتعلق الكل بالشرط بلا واسطه وهذا خلاف ما قاله ابو حنيفه رحمه الله عليه في العطف بالواو فانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وبتنتين انها تبين بالواحدة عنده لان الواو للعطف على تقرير الاول فيصير الثاني معطوفا على الاول على سبيل المشاركه معه فيصير الثاني متصلا بالشرط المذكور بواسطه الاول لا منفردا بذلك الشرط اذ حقيقه الشركه في اتحاد الشرط لا في تعدده واذا اتصل الثاني بالشرط بواسطه الاول جا، الترتيب فينزل كذلك ومن ضروريته الافتراق في الوقوع فيبين بالطلاق الاول قبل الثاني والثالث بخلاف كلمه بل لان بها ينفي الاول في قولك جاني زيد بل كاتب الثاني بها فانها للتحقيق الاول وتحقيق الثاني فتستدعي شرطا اخر قال رحمه الله وتتصل بهذا الملفوظ فصار ما جاوزه اولى اولى يتصل بهذا اي بالاصل الذي سبق وهو ان حرف بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ان العطف متى تعارض له شبهان يصح العطف بايهما كان اعتبارا قواما من حيث اللغه فان استوتا في القوه اعتبر اقربهما الى المعطوف عليه مساله محمد رحمه الله في الباب الثامن عشر في الجامع الكبير انت طالق ان دخلت الدار لا بل هند لا امراته اخرى ان قوله لا بل هند جعل عطفا على الجزا، وهو انت طالق دون الشرط وهو ان دخلت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الثانيه لم تطلق واحدة منهما لانه تعارض لهذا العطف شبهان احدهما الضمير المرفوع المتصل وهو انت في انت طالق والمعنى على هذا التقدير لا بل هند طالق والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو التا، في ان دخلت ومعناه على هذا لا بل هند ان دخلت الدار وحكم ذلك انه اذا دخلت الثانيه طلقت الاولى ان نوى الزوج ذلك وطلقت بدخولها ايضا لكن على سبيل البدل حتى لو دخلتا لم تطلق الاولى الا واحده ولو دخلت الاولى طلقت الثانيه

ايضا ولايصدق الزوج في صرف الطلاق عن الثانية وحكمهما الاول ماذكرنا واذا كان كذلك كان العطف باعتبار
كل واحد من الشبهين جائزا لكن ان عطفنا على الشرط اى على الضمير المتصل بفعل الشرط كان قبيحا مستكرها
لان المعطوف عليه ضمير مرفوع متصل وهو التاء في دخلت وانه غير مؤكد بالضمير المنفصل وهو انت
ومثل ذلك العطف قبيح لان المتصل المرفوع تأكد اتصاله بالفعل لفظا ومعنى حتى صار كالجزء لطريان حكم الجزء
عليه ولذلك سكنوا اللام في ضربت كراهة توليا اربع حركات فيما هو في حكم كلمة واحدة ولذلك جاز وقوع الضمير
المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في قولك ضربان فان حرف الاعراب وهو النون وقع بعد ضمير
الفاعل وهو الالف والاعراب انما يرد على اخر المعرب بعد تمامه كما علم فلو لم يكن الفاعل جزءا من الفعل حكما
لما ورد حرف اعرابه بعد ضمير الفاعل واذا صار كالجزء كرهوا العطف عليه في الصورة اولان ضمير الفاعل
وهو التاء في دخلت لما كان لا يقوم بنفسه لاحتياجه الى ما يتصل هو به تأكد شبه العطف على الضمير
المتصل وهو القرب بالعدم حتى صار كانه عطف على معدوم فكان موجودا له شبه بالمعدوم فمن حيث
انه موجود جاز العطف عليه ومن حيث ان له شبها بالمعدوم قبح العطف عليه واذا كان الضمير المذكور
في حكم الجزء اتوا باسم مستقل موافق له في المعنى لكونهما ضميرين مرفوعين ليكون العطف على الكل المستقل
في الصورة اوليصير ما هو كالجزء في حكم المستقل بسبب التأكيد فيحسن العطف عليه قال الله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنة فانه اكد الضمير المستكن في قوله اسكن بالضمير المرفوع المنفصل وقال تعالى اذهب
انت وربك وقول المصنف سقى ثراه وذلك ان الفاعل مع الفعل كشئ واحد اشارة الى الوجه الاول من الوجهين
انفا المذكورين انفا وقوله فاذا كان الضمير الخ اشارة الى الوجه الثاني منهما خلاف ضمير المفعول فانه
يحسن العطف عليه من غير تأكيد بضمير منفصل فحسن ان يقول ضربتك وزيدا وان ضربتك وضربتك فانتما
طالقان من غير تأكيد وقال تعالى فاخذناه وجنوده لان الضمير المفعول متصل اصالة ليس فيه معنى الجزئية
لكون المفعول فضلة يتم الجملة بدونها ولهذا لم يسكنوا اللام في ضربك واذا تعارض شبهاها العطف عطف على
ما هو جايز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجايز المستحسن اقوى من الجايز القبيح والعطف على الجائز
حسن وعلى الشرط قبيح فقدمنا العطف على الجزاء على العطف على الشرط واما اذا تعذر العطف على الجزاء فيصار
الى العطف على الشرط لضرورة تمس اليه وهي العدم الخالص تصرف العاقل لان الغاء تصرفه اقبح من العطف على الشرط
كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلان فانه جعل عطفا على الشرط وان كان قبيحا لتعذر العطف على الجزاء لان
فلانا يستحيل ان يكون طالقا فان قيل ان العطف على الضمير المرفوع المتصل حسن ايضا عند وجود الفاصل وان لم
يؤكد بالضمير المرفوع كقولك ضربت اليوم وزيد وفي مسئلة الجامع الفصل موجود وهو الظرف فاستوى الشبهان
في الحسن فلم يترجح العطف على الجزاء قلنا ترك التأكيد في صورة الفصل انما يجوز لضرورة داعية الى ذلك وهي طول
الكلام لا انشاء العطف على الجزاء وعلى ما له شبه بالعدم فلا يخلو عن نوع قبح بخلاف العطف مع التأكيد بالضمير
المرفوع المنفصل فانه لا قبح فيه بوجه من الوجوه فلذلك ترجح شبه العطف على الجزاء او على ما له شبه بالعدم
ثم ان المصنف رحمه الله قال في غير هذا الكتاب ما ذكره محمد رحمه الله يحتمل وجوها ثلثة احدها ان يكون تقديره

لا بل هذه طالق ان دخلت انت وهذا الذي اختاره محمد رحمه الله والثاني لا بل هذه ان دخلت هذه المراة الدار
فانت طالق ولم يحمل على هذا الا بالنية والثالث انت طالق ان دخلت هذه الدار لا بل هذه المراة الاخرى ان دخلت
فهي طالق ولم يحمل على هذا اصلا اى لا بالنية ولا بغيرها وقال الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع واذا
جعلنا هذا رجوعا عن الجزاء والرجوع عن الاول لم يصح واقامه الثانية مقام الاولى صحيح فتعلق طلاق الثانية
بدخول الاولى حسب طلاقها بدخولها فاذا دخلت الاولى الدار تقع الطلاق عليها وان نوى به الرجوع عن الشرط
صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه واريتها دخلت وقع الطلاق على الاولى قضاء وديانة لان طلاق الاولى
كان متعلقا بدخولها وهو قصد الرجوع عن دخول الاولى باقامه دخول الثانية مقام دخول الاولى فيتعلق
طلاق الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاول لم يصح واقامه الثانية الثاني مقام الاول صحيح فتعلق طلاق الاولى
بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها فاريتها دخلت وقع الطلاق على الاولى وتطلق الثانية ايضا بدخول
بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء ظاهرا وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول الاولى والرجوع عنه لم يصح
فبقي معلقا كما كان قوله واما اذا استويا اى استوى الشبهان في حسن العطف اعتبر اقربهما الى المعطوف عليه
مثاله ما ذكر في كتاب الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا فانه تعارض في عطف الدينار
شبهان احدهما العطف على المستثنى وهو عشرة دراهم والاخر على المستثنى منه وهو الف درهم كلاهما مستويان
في الحسن لكن احدهما وهو المستثنى اقرب الى المعطوف من المستثنى منه فيترجح بالقرب لكونه من اصحاب
اسباب الترجيح ويعطف قوله دينارا على عشرة دراهم حتى صار داخلا في الاستثناء اى في المستثنى اوفي
الاخراج وصار مستثنى وطامح العشرة لامح الالف فلزمه الف درهم سوى عشرة دراهم وقيمة دينار
فان قيل ان العطف على العشرة يودي الى الخلاف وهو استثناء الدينار من الدراهم واذا كان
كذلك فيعطف على الالف ليكون استثناء الدراهم من الدراهم قلنا لو عطف على الالف لادى الى
الخلاف ايضا فانه يصير استثناء عشرة الدراهم ودينار من الف درهم مع بعد المعطوف عن المعطوف
عليه ولا كذلك العطف على العشرة لوجود القرب فيه ولان فيه عملا بالاصل وهو براءة الذمة عن الدين فيصار
اليه عند الاشتباه وذكر في المبسوط ما يدل على ان هذا التقرير فيما اذا كان له اثنين واذا كان واحدا
فالاستثناء من الجنس جواب الاستحسان وان كان ابعد فقال ولو قال لفلان على الف درهم ولفلان على
مايه دينار الا درهما جعل ذلك الاستثناء من الدينار لان المستثنى موصول بالاقرار بالدنانير وحقيقة
الاستثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا على اصل ابي حنيفة رح يوسف رحمه الله عليهما ظاهر
لان عندهما سواء جعلته مستثنى من الاول والاخر كان الاستثناء صحيحا فلما استويا يترجح الدنانير لاتصال
المستثنى بها ولو قال لرجل على الف درهم ومايه دينار الا درهما ففي القياس هذا الاستثناء ايضا لانه
متصل بها ولكنه استحسن فقال اذا كان المقول له واحدا فالاستثناء من الدراهم لانا ان جعلناه
المستثنى من الدينار صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى
وضرر النقصان في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من الدراهم اولى قال رحمه الله

واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي لا قوله لا الواجب اولا حرف لكن موضوع
للاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الباب بهذا الحرف اثبات ما بعد فا ما نفي
الاول وهو ما قبله فليس نابيا به بل بسبب بدليله وهو حرف النفي المذكور في اول الكلام فينفي بنفسه صريحا
بخلاف ما كله بل لان بها ينفي الاول لانها لتحقيق الاول وتحقيق الثاني واطلاق قوله بعد النفي انما يصح في عطف
المفرد على المفرد واما في عطف الجملة على الجملة فيجيء بعد الايجاب ايضا كما يجيء بعد النفي يقول جاءني زيد لكن عمرو
ولم يجيء هند وما جاءني زيد وعمرو لكن عمرو وقد جاء وذكر في الاقليد في شرح المفصل فان قلت
كيف صارت من من حروف العطف وقد جاز الجمع بين الواو ولكن والجمع بين حرفي العطف ممتنع ولهذا لم يجعل
ابو علي الفارسي اما من حروف العطف لهذا قلت اذا جاءت الواو خرجت عن العطف وجعلت لافادة
الاستدراك وشبهتها فيما ذكرنا حتى فانك اذا قلت علمت الناس حتى زيد وحتى عمرو فحتى الاولى للعطف
والثانية لافادة معنى الغاية ثم العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وهو انتظامه من وسقت
الشيء وسقا اي جمعته والمراد ان ينتظم الكلام عند وصل اخره باوله ويصح النفي والاثبات وعيل المراد
من الاساق ههنا امكان التوفيق بين المتنافيين وهو قريب مما سبق فاذا اتسق الكلام تعلق النفي
بالاثبات الذي وصل به اي بتا جميعا كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو اذ قضيه العطف ثبوت المعطوف
مع المعطوف عليه ولا يكون النفي مطلقا لان الاستدراك انما يصح اذا توهم متوهم عدم مجيء عمرو
عند سماع النفي عن مجيء زيد لدوام ملازمة كل واحد منهما بالاخر فينزول ذلك الوهم بهذا الاستدراك
فكان وكل واحد من النفي والاثبات في مجازه فيصح وان لم يتسق الكلام لعدم ارتباط الثاني بالاول
وعدم اجتماعه معه لكون الثاني مناقضا للاول لجعل حرف لكن للاستيناف والابتداء حكما فيكون
المتكلم مستانفا مثاله ما قال علماؤنا رحمه الله عليهم في الجامع الكبير في رجل في يديه عبد فاقر هو ان
هذا العبد لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل المقر له الكلام فالعبد للمقر
له الثاني وان فصله كان العبد للمقر فيرد عليه اقراره لان المقر له الاول نفى عن الملك العبد
عن نفسه بقوله ما كان لي قط فاحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الملك الى
الاول وهو المقر واحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا متوجها الى غير الاول فاذا وصل المقر له الاول
في كلامه الاثبات بالنفي كان ذلك بيانا منه انه نفى الملك له الثاني باثبات الملك له بقوله لكن
ولا يكون قوله ما كان لي قط رد للمقر في اقراره اذ من الجائز ان يكون هذا العبد معروفا بكونه للمقر له
الثاني ثم وقع في يد المقر بسبب من الاسباب فاقر انه له واذا فصل المقر له كلامه كان قوله ما
كان لي قط نفيا للملك مطلقا فصار رد لكل تكذيبا للمقر ورد الاقرار والمقر له منفرد باقرار فترتد
الاقرار برده فوقع قوله بعد ذلك لكنه لفلان اخر كلاما ضائعا لا فائدة فيه لكونه شهادة بالملك
للثاني على المقر وبشهادة الفرد لا تثبت الملك فان قيل اذا نفى الملك لنفسه من الاصل فالاقرار
بعد ذلك اقرار للغير بملك الغير وانه باطل فينبغي ان لا تثبت الملك للمقر له الثاني وان كان الكلام

موصولا وبه اخذ زفر رحمه الله قلنا الاقرار متصل بالنفي فكان كلاما واحدا فنفي المقر له الاول
الملك اولا لم يجعل في ابطال اقراره لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اولان الكلام يحتمل
التقديم والتاخير فصار عدم الاقرار على النفي صيانة لا قرار الغير المقر له الاول عن الالغاء وقال علماؤنا رحمه الله عليهم
في متقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت الدار لي قط لكنها لفلان وقال فلان ان المقضى له باعيانها اودعتنيها
بعد القضاء له ان الدار للمقر له لان المقضى له نفى ملك الدار عن نفسه باثباته للثاني كما في المسئلة الاولى حيث
وصل بكلامه البيان واثباته للثاني يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فحمل عليه في حق المقر له ثم ان المقر وهو المقضى
له يصير ضامنا قيمة الدار للمقضى عليه لان قوله ما كانت لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة
عليه وكان ينبغي ان تكون الدار للمقضى عليه لبطلان الشهادة والقضاء لكن المقر بهذا الاقرار استهلك الدار باقراره
فصار ضامنا قيمتها الا ان المقضى له باسناد الملك للمقضى عليه وبان اقراره للمقر له كان باطلا فلم تصح شهادته لان
الاقرار حق ثابت للغير عليه وهو مصدق فيما يرجع الى حقه لا فيما يرجع الى حق غيره وهو ابطال الاقرار فلا يصدق
في ابطاله ولان شهادته يتضمن بطلان القضاء بالتناقض وبطلان الاقرار لان اقراره للمقر له انما يصح على تقدير بقاء
الملك له سقاء القضاء له فلما تضمن هذا بطلان القضاء له وبطلان الملك لنفسه لزم منه بطلان الاقرار فصار
قوله لكنها لفلان تمليكا مطلقا للمقر له وبنفيه الملك اولا لم يجعل في ابطال هذا الاقرار لما عرف ان اول الكلام
لا يفيد موجبه بل يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير موجب الاول فان قيل هذا انما يستقيم فيما
اذا قدم الاقرار ثم قال ما كانت لي قط اما اذا قال ما كانت قط لكنها لفلان فقد اكذب شهوده اولا فلا يصح اقراره
بعد ذلك اجيب لان الاقرار لا يصح الا في الملك قلنا ان الكلام صدر جملة واحدة بعضها ببعض فلا ينفصل البعض
عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وههنا تعلق النفي بالاثبات فصار
بمنزلة قوله انت طالق ان دخلت الدار وذكر صورة هذه المسئلة في شرح الجامع رجل ادعى دارا في يد رجل
انها له والذي في يده يجحد ذلك فاقام المدعي البينة انها داره فقضى القاضي له بها ثم اقر المقضى له انها للفلان لا حق
له فيها وصدقه المقر له وقال المقضى له علمت ان المقضى له قد اكذب شاهديه فانا احق بها فلا شيء للمقضى عليه
وهي للمقر له لان قوله هي لفلان لا حق له فيها يحتمل انها صارت له بسبب تمليكها اياه بعد الحكم بالبينة منه
واذا احتمل ذلك والاصل وهو الغاء الاقرار تعذر العمل على ما امكن لم يبطل القضاء بالشك فان قيل
هذا تقرير انما يصح ان لو احتمل الوقت التمليك اما اذا لم يكن من القضاء والاقرار زمان يحتمل التمليك فيه
فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الاقرار لغيره انها له بسبب تمليكي اياها له بعد القضاء قلنا
يحمل ذلك على امكان التوفيق وان كان نادرا بان باعها قبل القضاء وبقي حصما لانه لم يسلمها الى المقر له وبقيت النسبة
اليها باعتبار حق الحبس يعني نقول ان الدار كانت لي من الاصل وقد كنت بعتها قبل القضاء من المقر له
على اني بالخيار لي ثلثة ايام حتى بقيت الدار على ملكي في يده الخيار فصحت النسبة الى هذا الطريق ثم ان المقضى عليه
استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي بالدار وانقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصل فامكن الجمع بين هذا
الاقرار والدعوى الاولى والشهادة بهذا الوجه ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك والاولى للمقضى عليه على احد

لهذه الاحتمال فان قال المقضى له هى دار فلان ولم تكن لى قط او قال ما كانت لي قط وله لكنها لفلان فان صدقه
المقر له فى ذلك كله فقد تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كان باطلا فوجب رد الدار على المقضى عليه وان قال
المقر له كانت الدار للمقر ولكنها وهبها لى بعد القضا، وقبضتها وهى لى بالهبه فانه يدفع الدار الى المقر له ـ
ويضمن المقر قيمه الدار للمقضى عليه لانه اقر بطلان القضا، وانه يبطل الاقرار والاقرار حق عليه والقضا،
حق له فاذا كذبه المقر له اى فى قوله لم تكن لى قط بطل ماله دون ما عليه واذا بطل اقراره بقى الدار للمقر له
ويضمن قيمة الدار للمقضى عليه لانه لما اقر ببطلان القضا، قد اقر على نفسه بوجوب رد الدار على المقضى عليه
وبالاقرار للغير صار متلفا للدار والدار تضمن بالايلاف عند الكل كما تضمن بالشهاده الباطله وهذا الجواب
فيما اذا بدا، بالاقرار وثنى بالنفى وان بدا، بالنفى وثنى بالاقرار فكذلك الجواب وقال فى نكاح الجامع الكبير
فى امه تزوجت بغير اذن مولاها بمائه درهم فقال المولى للزوج لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمايه وخمسين
او قال لكن اجيزه ان زدتنى فى الصداق خمسين ان هذا القول من المولى فسخ للنكاح لان الكلام غير متسق
لانه نفى فعل وهو النكاح فى قوله لا اجيز النكاح واثباته بعينه بقوله اجيزه فتناقض اخر كلامه اوله فلم
يصلح حرف لكن الاستدراك ويريد العقد بقوله لا اجيزه وجعل لكن اجيزه ابتدا، كلام بعد انسلاخ العقد
وانا نعرض لقوله لكن فما سبق لان كون قوله لا اجيز النكاح يقتضى الفسخ انما نشا، من ذكر لكن عقيبه لا هذا
اشارة فى شروح الجامع الا ترى انه لو قال لا اجيز النكاح الا بزياده الخمسين او حتى تزيدنى خمسين درهما لا يه
سقط الحد بل يتوقف لان قوله الا بزياده اسسنا، بعد النفى فيكون اجازة وهو الذى يحتمل بشرط الزيادة
ويصير قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازه لا عن الفسخ لان الكف عن الاجازه هو الذى يحتمل الاستثنا،
وهو الذى يحتمل الغايه ايضا فى قوله حتى تزيدنى اما الفسخ فلا يحتمل الاستثنا، ولا الغاية واما فى قوله لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بمايه وخمسين فسطل النكاح رضى الزوج بالزياده او لم يرض لان لا اجيز مطلقه ـ
للفسخ لان النفى حصل مطلقا الا ان يدخل عليه ما يدل على ان المراد به الامساك عن الاجازه لا الفسخ و
وهذا لان قوله لكن اجيزه بمايه وخمسين كلام مبتدا، مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا، فان قبل الكلام فيما
سبق متسق بالنظر الى المال وهو المهر قلنا النكاح اصل والمال تبع فان نظرنا الى الاصل لا ـ
يتسق الكلام لما مر انه نفى شئ واثبات لذلك الشئ بعينه وان نظرنا الى التبع فالكلام متسق
فتعارض الجانبان فاعتبر جانب الاصل لكونه اولى بالاعتبار من جانب التبع فان قيل لم لا يقدم
قوله لكن اجيزه بمايه وخمسين على قوله لا اجيز النكاح كما يجوز التقديم والتاخير فيما مر من الاقرار قلنا
انما صار الى التقديم والتاخير ثمة تصحيحا للاقرار وليس هنا فى التقديم تصحيح للعقد لانا اذا قدمنا قوله
لكن اجيزه بمايه وخمسين لا ينعقد العقد فى الحال بل يبقى موقوفا على اجازة الزوج فاذا قال بعد ذلك
لا اجيزه فسخ العقد اذ عدم الاجازه لاقى عقدا موقوفا فيبطله فلم يكن فى تقديمه تصحيح وفى قول الرجل
لاخر كل الف درهم قرض فعال المقر له لا ولكنه غصب انه يلزمه الالف لان الكلام متسق اى كلام المقر له
مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا فى اصل الوجوب وان اختلفا فى السبب فصح وصل قول

المقر له

المقر له ولكنه بما قبله لبيان انه نفى السبب لا الواجب واصل المال وانه صدق المقر فى اقراره باصل المال
وهو الالف ولا يفاوت فى الحكم بين السببين اذا الاسباب مطلوبه لاجل الاحكام وعند انعدام التفاوت
تم تصديقه له فيما اقر به ويلزم المقر المال قال ـــ رحمه الله واما او فانما تدخل بين اسمين او فعلين
او قوله من قبل محل الكلام اقول ـــ ان كلمه او تدخل بين اسمين كقولنا جاءنى زيد او عمرو او بين فعلين كقولنا
زيد قام او قعد فسنتاول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع قال الله تعالى من اوسط ما تطعمون ـ
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه اذا الوجب فى الكفارة الممن احد الاشيا، المذكوره ولم يوضح او للشك اى
لان يشكل بهذا اللفظ عنده لان الشك ليس بامر مقصود حتى يفرد له وضع لان وضع الالفاظ للافهام اصاله
وعرضا بالشك تختل الافهام ولانه لو كان حرف او موضوعا للشك لكان مفيدا له انما وجد ولبس كذلك فانه
لو استعمل فى الابتدا، لا عند الشك فعلمنا ان الشك فيه ليس من جهه الوضع وهذا هو اختيار الامامين
شمس الائمه السرخسى رحمه الله وفخر الاسلام البزدوى رحمهما الله وخالفهما فى ذلك القاضى ابو زيد رحمه الله فقال
فى التقويم زعم عامه الناس ان او للتخيير فى الاثبات وللنفى فى النفى الا ان قال والصحيح عندى ان كلمه او تشكيك
لانا متى جعلناها للتخيير مره وللنفى اخرى كان كلاما محتملا والاصل ان الاسم له معنى واحد وقد قيل فى تعليل
ذلك ان الرجل اذا قال رايت زيدا وعمرا كان مخبرا برويه كل منهما عينا واذا قال او عمرا كان مخبرا برويه
احدهما غير عين على انه شاك فى رويه كل منهما الا انه فى الابتدا، ت والامر والنهى يتعذر حمله على التشكيك لان ذلك
لا يكون الا عند التباس الحكم بالشئ فيجعل على التخيير وهذا ليس بصحيح لما سبق ان الشك ليس بامر مقصود حتى
يوضع له لفظ وانما الشك نشا، من قبل محل الكلام وهو الخبر فان كلمه او اذا استعملت فى الخبر تناولت احد الخبرين
بها ودلك غير عين فاقتضت الا الشك ودلك لان الخبر وضع للدلاله على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته
الا الخبر وقد تردد الدالة فيما اذا قال جاءنى زيد او عمرو بين ان يكون الجاءنى زيدا او عمرا فتساوى الدليلان
من غير رجحان لاحدهما على الاخر فنتج للسامع الشك من تردد هذا الخبر الذى هو للشك فى اصل وضعه وانما
الشك جاء من قبل محل الكلام حتى اذا استعملت كلمه او فى الابتدا كقوله بع هذا العبد او هذا العبد وابت
زيدا او عمرا فان هذا من المولى ابتدا، توكيل لا انشا، تصرف وانما فى الانشا، فكقوله هذا حر او هذا واعتقت
هذا او هذا وطلقت هذه او هذه لان الانشا، اثبات امر لم يكن فاستعمل هو فى الالزامات بخلاف التوكيل
فانه ليس بالزام واذا كان كذلك اوجبت التخيير فى الابتدا، والانشا، لا الشك اذا الشك هو تساوى الدليلين
ولا سبيل لاحدهما وهذا تحقق فى الخبر لا فى الابتدا، والانشا، اذا الخبر هو الدليل لما عرف ان الدليل مظهر امر قد
كان او سيكون اما الانشا، فامر المولى ينشئه المرء من عند نفسه غير مستند الى امر اخر فنزله على سائر الجوارح
من البطش والمشى وكذا الابتدا، فلا يكون محلا للشك قال ـــ رحمه الله وعلى هذا قولنا فى قول الرجل
هذا حر او هذا الا قوله فاحتمل البتة استحسانا اولـــ على الاصل الذى سبق انفا قلنا فى قول
الرجل هذا العبد حر او هذا او هذه المراه طالق او هذه انه بمنزله قوله احد كما حر او احدكما طالق
اذا الاجاب تناول احد العبدين واحدى المراتين وهذا الكلام هو قوله هذا حر او هذا واخواته

انشاء لتحمل الخبر لانه خبر في اصل وضعه ولهذا اذا جمع بين عبد وحر وقال احدكما حر لا يعتق العبد لانه امكن حمله على الاخبار لكنه صار في الشرع انشاء فاوجب التخير على احتمال ان كلامه هذا بيان عملا بموجبه الاصلي والشرعي اما التخيير فباعتبار موجبه الشرعي وهو الانشاء واما البيان فباعتبار موجبه الاصلي وهو الخبر حتى جعل البيان وهو تعيين المعنى المبهم في احدهما انشاء من وجه اي اعتاقا مبتدأ حتى شرط قيام المحل حاله البيان اذ قيام المحل شرط الانشاء العتق حتى لو قال الموطوء لعبديه هذا حر او هذا فمات احدهما فقال الموطوء كنت اردت بذلك الميت لا يصدق ويعتق الحي عملا بجهة الانشاء ولو كان اخبارا من كل وجه لما اشترط قيام المحل واظهارا من وجه ولهذا الحبر الموطوء على البيان والتعيين اذا كان العبدان حيين ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر على البيان وكذلك لو كان في الطلاق المبهم بين المرأتين لو ماتت احداهما قبل التعيين طلقت الباقية لانه انما كان لا تتعين قبل الموت في احديهما لمزاحمة الاخرى معها وقد زالت بالموت فاذا خرجت احديهما عن ان تكون محلا للطلاق تعينت الاخرى وان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق نفسه حتى بطل ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق على الحية لان الطلاق يتعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولهذا الاصل قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا يبيع هذا العبد ان التوكيل صحيح وبيع اي الوكيلين شاء منزله ما لو قال وكلت احدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع لان او في موضع الابتداء لحديث على ما مر فايهما باع صح بيعه ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عادا لى الموكل بخلاف ما لو قال وكلت فلانا وفلانا فانه يشترط اجتماعهما والقياس ان لا يصح هذا التوكيل لابهام من له ولايه النصف وكاله ويصح استحسانا لان هذا الجهاله جهاله مستدركه فتحملت فما هو مبني على التوسع لم قال في المبسوط قد نص على القياس والاستحسان ههنا ولم يفرق في توكيل الواحد بيع احدى العبدين حتى تكلف بعضهم للفرق وقال الجهاله فيما نا ولته الوكاله بالبيع دون الجهاله فيمن هو وكيل بالبيع كما بينا في الاقرار ان جهاله المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهاله المقر له تمنع من ذلك ولكن الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين وكذا لو قال بيعه احد هذين الرجلين انه يصح التوكيل وبيع ايهما شاء وكذا اذا قال لواحد بع هذا العبد او هذا ان التوكيل صحيح وللوكيل ان يبيع اي العبدين شاء بمنزله ما لو قال بع احدهما لان كلمة او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء اي ابتداء والتخيير لا يمنع امتثال الوكيل بما وكل به لا كله او بتناول احد المذكورين من غير تعيين كما في كفاره اليمين وبعتق بالفعل وهذا جواب عما قال الباب بالتخيير احد المذكورين لا على التعيين فلا يمكن الامتثال به لكون البيع انما يرد على المعين لاستحاله وعلمائه البيع والاجاره اذا دخل كلمة او في المبيع او في الثمن فسد عند البيع والاجارة لجهاله لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار من الباع والمشتري غير معلوم فان كان من له الخيار اي خيار التعيين معلوما صح في الاثنين والثلثه سحسانا عندنا خلافا لزفر رحمه الله وصورة هذه المسئله اذا اشترى رجل احد ثوبين بعشره على انه بالخيار يأخذ ايهما شاء ويرد الاخر وكذلك احد الاثواب الثلثه وهذا الشرط جائز استحسانا عندنا وعند زفر رحمه الله لا يجوز قياسا كما لو قال اشتريت احد

الاثواب الاربعه على انه بالخيار وجه الاستحسان ان فساد البيع / بجهاله المبيع مثل فساد البيع بالشرط لان كل واحد منهما يفسد فلما احتمل الشرط في هذه الملك نفيا للغبن فلان يحتمل الجهاله من الملك نفيا للغبن اولى ثم احتمل في الشرط اكثر من ثلث فكذا ههنا من طريق الاولى ايضا لان الملك يشتمل على كل الاصناف جيد ورديء ووسط فصير الزياده لغوا كذا اشاره الاسرار واما تقرير ما في الكتاب فهو انه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب ذلك جهاله ومنازعه واذا كان معلوما لم يوجب جهاله ومنازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار المشتري هذا فيكون هو المبيع ويحتمل ان يختار ذلك فيكون هو المبيع فشابه القمار وشبهة الحرمه ملحقه بحقيقتها فالقياس ان لا يجوز لكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش يمنعه والخطر في الملك يسير فاحتمل ذلك فيه استحسانا بدلاله النص وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم جوز شرط الخيار ثلثه ايام بخلاف القياس ونبهنا على العله وهي دفع الغبن والخسران فكانه قال للمشتري لك ولايه دفع الغبن وهذا معناه ان دفع العين كما يحصل بالعامل في عين واحده يحصل باختيار عين واحد من الاعيان بل ههنا اقوى فكان في معناه واناصح في الملك دون ما فوقه لان الاعيان لا تخلو عن جيد ووسط ورديء والملك يشتمل على تلك الاوصاف فاندفع الحاجه بها فنبغي ما ورداها على قضيه القياس قال رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله او الى قوله فلا تتعدد الا بمهر المثل او ولـــــ قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله حرف او ان التخيير وجب بها اذا كان الخيار مفيدا كما اذا قال لامرأته تزوجتك على الف درهم حاله او على العين لاسنه او تزوجتك على الف درهم او مايه دينار فان الزوج له ان يعطي اي المهرين شاء واذا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار كما اذا قال تزوجتك على الف درهم او على العين بل يلزمه الاقل عينا لانه لا فائده في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به الا ان يعطي الزوج الزياده ولان صحه النكاح لما لم تتقرر لا تسميه البدل اعتبرت تسميه البدل بالاقرار بالمال مفردا عن ذكر عوض محض معه كمن اقر لانسان بالف او بالفلس فانه يلزم الاقل فيه وكذا اعتبرت بالوصايا وبدل الخلع والعتق والصلح عن العمد فانه اذا اوصى لرجل بالف او لفلس او خالع امرأته على الف او لفلس او اعتق عبده على الف او الفلس او صالح عن دم العمد على الف او لفلس يلزم الاقل للتيقن به وصار من يستفاد من جهته الوجوب وهو الزوج في مسئله التزوج اولى بالبيان والتخيير لكونه هو الموجب وقال ابو حنيفه رحمه الله عليه يصار للمهر المثل في الصور من المذكورين اي لحكم فيها بمهر المثل لان الباب بطريق التخيير وهو احد المذكورين لا يعلم الا باختيار الزوجه لا قبله اذ حكم او منع كون المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل بطريق التعيين فلا تقطع ما ثبت بالتخيير هذا الموجب المتعين فوجب المصير اليه وان مهر مثلها الفلس فلها الخيار ان شاءت اخذت الف الحاله وان شاءت اخذت الفلس لاسنه لانه تعلق بكل واحد منهما اذا الالف لاسنه كاملة في المقدار ناقصه في المعنى والحاله ناقصه في المقدار كاملة في المعنى وان كان مهر مثلها الف فله الخيار لانه لا ضرر عليها في تعيين الاقل وان كان مهر مثلها فما بين ذلك فلها مثلها وعندهما الخيار للزوج فيهما لان الواجب عندهما الاقل فان طلقها قبل الدخول فلها نصف ما اختاره الزوج بالاجماع كما ذكره الامام القرتاشي رحمه الله خلاف العتق على مال والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارض ما ثبت

بالتخيير موجب متعين اذ ليس في ذلك العقد موجب اصلي لكونه جائزا غير بدل فلهذا وجب في ذلك القدر
المعين به ويبطل ما زاد على ذلك لكونه مسكوتا فيه فاما النكاح فلا يعقد من غير مهر المثل فال
رحمه الله وهو على هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة لا قوله فلذلك الجزاء قول على الاصل الذي سبق وهو ان حرف او لاحد المذكورين واذا ذكر
في موضع الابتداء والانشاء اوجب التخيير قال علماؤنا رحمهم الله عليهم في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية
ان الواجب واحد من الجملة المذكورة في هذه الاية لان كلمة او ذكرت في موضع الانشاء على طريق الجزاء الواقع
من المثل فاوجبت التخيير من احد الاشياء المسماة من غير عين وسعين باختيار المخاطب المؤدي من طريق
الفعل اي في ضمن الفعل لانه مالم يفعل احد هذه الاشياء يكون ما عداه محتملا وتعين احدها باسناء الاخر
واسناء الاخر بان لا يبقى محتملا وذلك لا يكون الا بالفعل ولا يعين من طريق العول فانه لو عين احد الاشياء المسماة
بالعول لا يعين لان التعيين بالعول نصب شريعة وليس للعبد ذلك وذلك كالجزاء من الوقت فانه يعين
للسببية في ضمن الفعل لا بالقول وكالجزاء الواحد من النصاب فانه يعين للزكوة في ضمن الفعل وذلك بالاداء
لا التعيير فكذلك هنا صار الواجب احد الاشياء غير عين وسعين في ضمن اداء الكفارة ولا لكل واحد من هذه
الاشياء صلاحية التكفير به ضرورة جواز تعيينه للواجب باعتبار الفعل ثم في ضمن الواجب الاباحة ضرورة
عدم تعيينه بالفعل فلهذا اوجب حرف او التخيير على احتمال اباحة التكفير بكل فرد منها على الانفراد لان او مذكور
في موضع الاباحة وموجب الاباحة هو العموم حتى اذا كفر بكل الافراد على سبيل الاجتماع جاز لكنه يكون مؤديا
للواجب باحد الانواع في الصحيح من المذهب فاما ان يكون كل الانواع واجبا فلا يجوز كما ذهب اليه بعض الفقهاء
حيث قال ان الكل واجب اذ كل واحد منها لحتمل ان يكون واجبا على سبيل البدل فاذا فعل الكل وليس احدها
باولى من غيره يقع الكل واجبا وقد علم جواب ذلك مما سبق ان او في موضع الانشاء للتخيير فان قيل
ان المكفر اذا وكل بكل نوع من الانواع الثلثة رجلا ففعلوا معا يجوز له ذلك وخرج عن العهدة وكان القياس
ان لا يجوز لانه لم يثبت التخيير فلا يثبت الاباحة بسببه في ضمن التخيير كما مر قلنا انه سبحانه وتعالى بين التخيير
بقوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية فثبت الاباحة في ضمنه واذا ثبتت بقيت مالم يقم دليل يدل على زوالها
ولم يحج بقاؤها الا السبب لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب بخلاف ما لو قال بع هذا او هذا فانه يثبت الاباحة
بالتخيير ثم قد تزول عينيه لعدم المبيع وهو عدم الرضا بسبع كليهما فبقي الاختيار المجرد من غير اباحة و
كذلك قوله في كفارة الحلق وجزاء الصيد الثابتين بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن
كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وبقوله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل
ذلك صياما ان كلمة او في الايتين للتخيير لعدم اختلاف الجناية في قتل الصيد وجزاء الحلق لان قتل الصيد
واحد وكذلك الحلق فاما قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان
يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف الاية فقد جعله بعض الفقهاء وهو مالك رحمه الله للتخيير

في كل نوع من انواع قطع الطريق لان هذا النص فيه بيان الاجزية وانه مقرون بكلمة او ومبنى التخيير جعته
والكلام محمول على الجعته حتى يقوم دليل مجازه وقلنا هذه الاجزية التي وردت في هذا النص انما ذكرت على سبيل
المقابلة بالمحاربة اخذا من اول الاية تنصيصا على ان ما ذكر جزاء على المحاربة وجزاء الشيء يقابل سببه كما يقال الرجم
يقابل زنى المحصن والقطع يقابل السرقة والمحاربة انواع من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ
المال وهذه الانواع تفاوت في صفة الجناية والاجزية المذكورة متفاوتة شدة فوقع الاستغناء بذلك عن
بيان انواع المحاربة منقسمة عليها اجزيتها نصا واكتفى بالطلاق المحاربة عن بيان انواعها لسبب دلالة موضوع
موضع الجزاء على موضوع الجناية ومبنى المحاربة فلذلك انقسمت انواع الاجزية على انواع الجناية وصارت انواع
الجزاء مقابلة بانواع المحاربة لان جزاء الشيء يقابل سببه وجناية المحاربة معلومة ومبنى مختلفة فتنقسم الاجزية
على حسب انواع وهو معنى قوله فاوجبت التفصيل والتقسيم اي فاوجبت انواع الجزاء المذكورة بتفصيل
انواع المحاربة وتقسيمها على حسب ~~انواع الجناية~~ احوال الجناية وتفاوت الاجزية لان حال الجناية تخف
مرة كالاخافة لاغير ويغلظ اخرى كاخذ المال والجزاء يناسب الجناية فمقابل الحسف الحسف والغليظ
الغليظ في مقابلة الحسف والحسف في مقابلة الغلظ غير مستحسن وقد ورد بيان النص المذكور على هذا
المثال بالسنة ومبنى ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم واداع ابا برده هلال بن عويمر الاسلمي فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع
اصحاب بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده اي لاخذ المال ورجله من خلاف اي لاخافة
السبيل ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية ومن اخاف الطريق
ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي وفي هذا الخبر دليل على ان او ليست للتخيير انما مرتبة الحكم باختلاف الجناية
كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي الجلد او الرجم او القطع فانه لا يراد به التخيير وذكر علم الهدى
رحمه في هذه الاية ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب مرادها الترتيب كما في هذه الاية
والافهى للتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الى ان قال او تحرير رقبة فاما فيما سبق وهو
كفارة اليمين واخواتها فلان انواع الكفارة على حسب اختلاف الاجزية اذ الحنث واحد فاوجب حرف
او فيه التخيير وهذا التقسيم الذي مر ذكره في حق قطاع الطريق باب باصل معلوم وهو ان مقابلة
الجملة بالجملة توجب انقسام البعض على البعض لامحالة والجناية بانواعها لا يبعد حسن وقع لا الا معلومة
فالاجزية يترتب عليها كذلك ولهذا الاصل قال ابو حنيفة رحمه الله عليه فمن قال جمع بين اخذ
المال والقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء
او صلبه ولم يقطعه لان الجناية ومبنى المحاربة يحتمل الاتحاد والتعدد اما التعدد فظاهر بان اخذ المال
ثم قتل النفس او قتلها ثم اخذ المال وجود كل وكل واحد من ذلك على الانفراد يوجب الجزاء فاذا وجد
على صفة الاجتماع تعددت الجناية لامحالة فتعدد موجبها واما الاتحاد فباثرها وقطع الطريق

وانقطاع المادة فكانت الجناية متحدة باثرها متعددة بنفسها والشئ قد يعلم باثره كما يعلم بوثره واذا احتملت
الجناية التعدد والاتحاد فالجزاء يحتملها كذلك فلهذا خيّر ابو حنيفة رحمه الله عليه الامام بين اقامة حد القتل
والقتل عمدا بالتعدد وبين اقامة حد القتل عمدا بالاتحاد قال ـــــ رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله فيمن قال لعبده وداببته هذا حر او هذا الا قوله لعبده احدكما حر وهذا اقول ـــــ لما سبق
من الاصل وهو ان كلمة او لاحد المذكورين غير عين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده وداببته
هذا حر او هذا ان قوله باطل لان حرف او اسم اى علامة لاحد المذكورين غير معين وغير المعين غير محل
للعتق وذلك لان كلمة او لاحد الامرين واحدهما عام يقع على كل واحد منهما وقد وصف بالحرية واحدهما فينبغي
ان يصف بها ما يقع عليه كلمة او وهو احدهما والمعطوف عليه في حكمه ولا يصح عليه اتصاف الدابة
بالحرية لانه لا رق فيها فلم يصح الايجاب بقوله هذا حر او هذا وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه نعم حرف او لاحد المذكورين
من تعيين لكن على احتمال التعيين الا ترى انه لزمه التعيين فيما اذا قال لعبديه هذا حر او هذا واذا ما آل احدهما معين
الى بالاتصاف بالحرية لانعدام المزاحم اذا احتمل التعيين كان العمل بهذا المحتمل اولى من اهداره فجعل ما وضع
لحقيقته وهو كون حرف او موضوعا لاحد المذكورين لا على التعيين مجازا عما يحتمله وهو تعيين احد المذكورين فيصح
الايجاب هنا ما عسار هذا المجاز وان استحالت حقيقته لما مر ان اتصاف الدابة بالحرية غير صحيح وذلك كما
مضى من اصل ابي حنيفة رحمه الله عليه في مسئلة هذا ابني لعبده وهو اكبر سنا منه فان ذلك محمول على المجاز عنده
وهو الحرية وان استحالت حقيقته وهي البنوة لعدم صلاحية المحل لها بناء على اصله وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة
في حق الحكم وتشترط صحة التكلم لغة وابو يوسف ومحمد رحمهما الله ينكران صحة المجاز عند استحالة حكم الحقيقة بناء على
اصلهما وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم فيشترط تصور حكم الحقيقة وهو غير متصور فيما نحن فيه فلا تصح
الخلفية لتسقط اعتبار العمل بالخلف ولهذا الاصل وهو ان حرف او لاحد المذكورين غير عين وللتحيير في الانشاء
فلنا في من قال هذا حر او هذا او هذا ان العبد الثالث يعتق ويخير المولى في العبدين الاولين لان صدر كلامه
تناول احد العبدين على البدل بكلمة التخيير وهي او والواو يوجب ان يشارك المعطوف المعطوف عليه في ما سيق الكلام
له فيصير هو عطفا على الذي اعتق من العبدين الاولين كقوله لعبديه احدكما حر وهذا اي وهذا العبد الآخر
فان الثالث يعتق لكونه معطوفا على الذي اعتق منهما قال ـــــ رحمه الله ثم قد تستعار هذه الكلمة للعموم
لا قوله دون الافراد اعلم ـــــ قد تستعار كلمة او للعموم بسبب دلالة تقترن بالكلام فتصير حرف
او شبيها بالواو والعطف لا عن الواو اذ لو كان عينه لما كان كل واحد من المذكورين منفصلا عن الانفراد بدل على
الاجتماع كالواو وليس كذلك بل لحرف او شبه بالواو من حيث ان كل واحد منهما مستقل كالواو والعطف
او من حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد فكان معنى او فيه مرعيا ونظهر ذلك في مسايل يأتي ذكرها ثم
الدلالة على ان حرف او للعموم انواع منها اذا كانت مستعملة في موضع النفي كقوله تعالى ولا تطع منهم
اثما او كفورا اى لا هذا ولا هذا ولو كان او هنا لمعنى الواو من كل وجه لكان مرتكبا للنهي عند طاعته لاحدهما
كما لو قال لا ادخل هذه الدار وهذه الدار والحاصل انه من حيث ان كليهما منفصلان تشبه واو العطف

ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد ثبت على حقيقتها وذكر في الكشاف فان قلت ـــــ معنى
او ولا تطع احدهما فهلا جئ بالواو ولتكون نهيا عن طاعتهما جميعا قلت لو قيل ولا تطعهما الجاز ان يطيع احدهما
واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعته احدهما كان عن طاعتهما جميعا انتهى كما اذا نهى ان نقول لابويه
ان علم انه منهي عن ضربهما على الطريق الاولى ثم انما خص هذان لانهم انما ان يدعوهم الى مساعدتهم على فعل
سوائهم او كفرا وغيرهم ولا كفر كالمعاملات من البيع والشرى فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث
وقيل الاثم العتيبة والكفور الوليد لان العتيبة عتبه كان زكا بالاثم سعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد
غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتو وكقول اصحابنا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل قال والله لا اكلم فلانا
او فلانا ان معنى هذا القول فلانا ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث اعتبارا للمعنى كله او وهو نائبها
احدهما خلاف واو العطف ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة حتى لا يجب الا كفارة واحدة اعتبارا للشبهها
بالواو ولو قال لا اكلم هذا وهذا او يصير معنى لا اكلم هذين ودلك لانه لما حنث بكلام احدهما
لم تبق اليمين فلم يحنث الا مرة واحدة ولا اختيار للمكلف في تعيين احدهما اعتبارا للشبهها بالواو وهذا
لانه لما كان كلاما مرادا لم يبق له الخيار وثبوت الخيار انما يلزم من كون احدهما مرادا وليس كذلك
حتى انه لو اصح ستعجل او في الايلاء بان قال لا اقرب فلانة او فلانة صار موليا منهما جميعا وبانا
جميعا اذا انقضت المدة ووجه العموم في كلمة او انها لما تناولت احد المذكورين كان احد نكرة وقد قامت
فيها دلالة العموم وهي النفي على ما سبق من ان النكرة في موضع النفي تعم فلدلالة العموم صار حرف او
عاما الا ان كلمة او توجب العموم على الافراد لان اصلها الافراد حتى ان من قال لا اخرج لا تطع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا لكون كلمة او موجبة للعموم على سبيل الافراد ولو قال لا تطع فلانا او فلانا
لم يكن عاصيا حتى يطيعهما لكون عموم الواو على سبيل الاجتماع واذا حلف رجل لا يكلم فلانا او فلانا لم يحنث
حتى يكلمهما جميعا اعتبارا للعموم الاجتماعي وهو عموم الواو ولو قال لا اكلم فلانا او فلانا حنث اذا كلم احدهما اعتبارا
للعموم الافرادي وهو عموم او وقوله لان الواو للعطف على سبيل الشركة لما اخر بعلل لقوله لم يحنث حتى يكلمهما قال
رحمه الله ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة لا قوله ولجوز الواو وفيها اولى ـــــ من الانواع التي سبق
ذكرها من دلالة عموم كلمة او هو انها اذا استعملت في موضع الاباحة فانها تصير عامة عموم الاجتماع لان الاباحة
دليل العموم لانها رفع العدم بشبب الاطلاق على العموم سواء كان ما اطلق جمعا جمعا او افرادا فجعت النكرة ومعنى
احد بدلالة الاباحة كما يقال جالس لفقها او المحدثين اى احدهما او كليهما ان شئت فانه يفهم منه الاذن لدخول
المجالسة مع كل واحد من الفريقين ورفع العدم عنه وكما يقول الطبيب للمريض كل هذا او هذا فانه يفهم منه
ان كل واحد منهما صالح لاكل المريض او اعتبر هذا برفع الفندق الحسيات وكذا في الشرعيات كما اذا حلف
لا خرج الا الى جنازة فخرج اليها وفعل فعلا اخر لم يحنث لانه في موضع الاباحة وكذا اذا اذن لعبده في نوع
من انواع التجارة يصير ماذونا في الانواع كلها لكونه في موضع الاباحة اذ العبد ممنوع عن التصرفات
فيصير الاذن فكالفتح للحجر فكان الاذن موضع الاباحة ثم الفرق بين الحجر والاباحة ان الجمع بين الامرين

وصورة التحرير جعل المامور مخالفا للامر لان الامر لان الامتثال في التخيير يقع باحدهما دون الاخر وهو الاباحه فجعله
موافقا لان الامتثال فيهما قد يقع بهما لان موضع الاباحه موضع التعميم بيان الاول في قوله تعالى من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه وهو ان المكفر لما كان مخيرا بين انواع الكفارة فلو كفر بالانواع كلها كان مؤديا
للواجب باحد الانواع في الصحيح من المذهب وبيان العلة في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط
بعظم فان الاستثنا من التحريم اباحه ثم بنسب هذه الاباحه في جميع هذه الاشيا، عرفنا ان موجب هذه الكلمه -
العموم في موضع الاباحه وانما تعرف الاباحه من التخيير بحال تدل على معنى الاباحه وهي ان يكون او بعد سبق
الحظر كما في قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا وان تعرف الصفه المذكوره المدعوبه في كل واحد منهما فكان له رضا
في الجمع بينهما كما في قوله جالس الفقها او المحدثين او استعمل او في موضع اظهار السماحه والجود كما في قوله خذ من مالي هذا
او هذا فهذه دلالات الاباحه وعلى هذا قال اصحابنا رحمه الله عليهم في الجامع الكبير فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا
ان يكلمهما جميعا من غير حنث وكذا اذا قال لاربع نسوه له لاتحا قربن الا فلانه او فلانه انه لا يكون موليا منهما جميعا
حتى لا يحنث ان قربهما ولا تقع الفرقه بينه وبينهما بمضي المده قبل القربان وقالوا فيمن قال لغريمه، فلان من كل حق لي قبله
اي عنده الا درهم او دانير ان له ان يدعي المال جميعا لان ما بعد الا في هذا الكلام موضع الاباحه فان صدره
الكلا التحريم مع معنى لكونه حرم على نفسه الدعوى بقوله قد برء فلان الا اخره فكان حظرا معنى فكان الاستثنا منه
استثنا من الحظر والتحريم وذلك هو موضع الاباحه فكان الاستثنا، اباحه معنى وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
ومن اشترى متزلا فوقه منزل فليس له الا على الا ان يشتريه بكل حق هو له او ببراءته او بكل قليل او كثير هو له فالاستثنا
على معنى الاباحه اي بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا لان الموضع موضع الاباحه اذ من الحقوق ما لا يدخل بمطلق البيع
فتقول البايع بكل قليل او كثير اباحه للمشتري في الانتفاع بالحقوق كالمسرب والطريق اولان هذا مذكوره حقوق المبيع
والمبيع هو المستحق بمطلق البيع ~~فقول البايع بكل قليل او كثير~~ دون حقوقه ولهذا لا يدخل الطريق في المبيع لمجرد البيع -
فكانت حقوق المبيع باقيه على ملك البايع ثم تستحق بذكر الحقوق وبذكر قوله بكل قليل او كثير فكان هذا القول من البايع
في هذا المحل اباحة وكان من حق هذا الكلام ان لا يلزم هذه الحقوق لان الاباحه غير لازمه فتنتفي للبايع ان يجوز الرجوع
فيها الا انها تلزم تبعا للمعاوضه وهي لازمه فكذا ما تتبعه والحكم اذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن في اللزوم -
فلذلك لم يملك البايع الرجوع فيها نظير التوكيل في ضمن عقد الرهن فانه لا يلزم لزوم عقد الرهن حتى لا يملك الراهن عزل
الوكيل وكذلك اذا باع دارا بكل حق هو له داخل فيها او خارج عنها فان معناه الاباحه اي بكل شيء منها داخلا كان او خارجا
ولهذا المعنى من الاباحه صارت كلمه او ومعنى الواو حتى لجواز ذكر الواو مكان او في المسئلتين المذكورتين قال
رحمه الله وكذلك احكام هذه الكلمه في الافعال لما قوله وجب العمل بمجازه او قول ~~احكام~~ كلمه او اذا
دخلت على الافعال كاحكامها اذا دخلت على الاسما، من الشك والتخيير على ما مر فانها ان دخلت في الخبر نحو فعلت
كذا او فعلت كذا اقتضت الشك وان دخلت في الابتدا، اوجبت التخيير انها تدخل وهذه المسئله على وجوه الاول
انها تدخل بين اثباتين كقول الرجل والله لادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه الدار وحكمه ان اي الدارين -
دخل بر في يمينه لانه ذكر كلمه او في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط البر اصله قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين

من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه الثاني انها تدخل بين نفسين كقوله لا ادخل هذه الدار
اولا ادخل هذه الدار وحكمه انه يقضي اسنا، بما جميعا كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي الدارين دخل حنث
في يمينه لانه ذكر كلمه او في موضع النفي فكانت بمعنى الواو قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير لانه التزم احد الامرين
فلو لم يحنث باحدهما لصارت اليمين واقعه جميعا معا وذلك باطل الا ترى انه لو عطف بالواو ومع اعاده حرف النفي
لكان الجواب ما قلنا فهذا اولي وقوله ان له الخيار يتعلق بالوجه الاول وهو المتبادر ولا يمكن ان يقال قوله -
ان له الخيار اي في المسئله الثانيه ايضا بان يكون مخيرا بين الدخول في احدي هاتين الدارين مع الحنث لانه لا يطلق
في مثله اسم الخيار الا ترى انه كيف نفى الخيار قبل هذا في ذلك في قول رجل قال لا اكلم فلانا او فلانا الى قوله لا خيار له
في ذلك ثم يحتمل ان يكون فايده اعاده ذكر هذه المسئله الثانيه مع ذكر نظيرها قبلها اعلام ~~انه~~ انه لا سناوت ذكر
كلمه او في موضع النفي بين ان يكون هي بين اسمين كما في المسئله السابقه او بين فعلين كما في هذه المسئله ففي
كل منهما يقتضي التحكم الى ~~التعميم~~ الوجه الثالث ~~ان~~ كلمه او تدخل بين نفي واثبات كقوله لا ادخل هذه
الدار ولا ادخل هذه وهو في نسخه مكان الوجه الثاني وعلى هذا تعلق قوله ان له الخيار هذا ايضا والمعنى انه
مخير بين ان لا يدخل الاولي ابدا وبين ان يدخل الثانيه فيبر بعدم الدخول في الاولي ابدا وبالدخول في الثانيه حتى
لو دخل الاولي بعد دخل الحنث منزله قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الاخرى
غايه لمينه فاذا دخلها انتهت اليمين واذا دخل الاولي اولا حنث لوجود الشرط حال بقا، اليمين وهذه النسخه
هي المتبوع لمناسبتها في هذا المحل لثبوت التخيير فيها لا النسخه الاولي لكونها غير مناسبه لهذا المحل لعدم
فيها الوجه الراجح ان كلمه او تدخل اثبات ونفي كقوله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار وحكمه انها للتخيير
كالاثبات لان المثبت غير صالح لضرب الغايه فلا تحمل ما بعده غايه لما قبله ولكلمه او وجه اخر فيها اذا دخلت
على الافعال وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الا ان اذا لم يحسن حملها على العطف لاختلاف الكلام من نفي
او اثبات ويمكن حملها على الغايه بسبب احتمال صدر الكلام ضرب المدد كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم في بعض الاقاويل وذلك لان عطف الفعل وهو يتوب
على الاسم وهو شيء غير حسن وكذا عطف الفعل المستقبل اي المضارع وهو يتوب على الماضي وهو ليس لعدم
المناسبه واذا لم يحسن العطف فسقطت حصته العطف من حرف او استعير حرف او لما احتمله وهو الغايه
وانما قلنا انه يحتمل الغايه لان كلمه او لما تناولت احد المذكورين وضعا كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود
صاحبه فشابه الغايه من هذا الوجه فاستعيرا وللغايه والكلام يحتمل معنى الغايه لان الكلام للتحريم فان صدره
وهو ليس لك من الامر شيء دل على التحريم والتحريم يحتمل الامتداد فيحتمل ضرب الغايه او نقول ان غايه الشيء
ينتهي به الشيء المغيا ويتصل هو بالمغيا كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وينتهي المعطوف عليه بالمعطوف
فبهذا الاتصال صحت الاستعاره وكذلك يقال والله لا افارقك او يقضيني حتى بمعنى حتى يقضيني او الا ان
يقضيني ويقدره بمعنى الا ان في مثل هذا المحل هو قول سيبويه وفي قول غيره هو بمعنى حتى او الى ان وهذا
كثير النظير في كلام العرب واذا كان كذلك فكان في الايه معنى الا ان على معنى ليس لك من الامر شيء

او سوب عليهم فيفرج حالهم او يعذبهم فتشفى منهم كذا في الكشاف جعل هذا الوجه اخر الوجوه وذكر فيه قبل هذا انه معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى ليقطع طرفا وقوله ليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ وهو على هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار اخرى بالنصب ان معناه حتى ادخل هذه الدار الاخرى فان دخل الدار الاخرى الاولى اولا حنث في يمينه وان دخل الاخيرة اولا ابرت اليمين وتم البر حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لانزله قوله لا ادخل هذه الدار فكان الدخول في الدار الاخرى غايه ليمينه فاذا دخلها ابرت اليمين واذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين ههنا وانما جعل ههنا للغايه دون معنى الخبر او معنى مطلق العطف لتعذر اثبات معنى العطف لاختلال معنى الكلام عند ذلك من نفي واثبات والعطف بعض المجانسة ولا مجانسة بينهما وفي الخبر ايضا معنى العطف فيستدعي المجانسة من حيث المعنى والغايه صالحه لان اول الكلام وهو لا ادخل خطر وتحريم ويحتمل الامتداد فامكن جعل الثاني غايه للتحريم فلذلك وجب العمل بمجاز حرف او وهو الغايه وذكر الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله في شرح الجامع في تقرير هذه المسئله فعال والاصل فيه ان حرف او متى ذكر عقب فعل منفي وبعده فعل مثبت كان المثبت غايه وكان او بمعنى حتى فان قال اذا كان حرف او بمعنى حتى يلزمني ان لا احنث في قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اليوم بمضي اليوم اذا لم يدخل واحدة منهما وانما يحنث عند ذلك بخلاف ما لو قال حتى فانه اذا قال لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار الاخرى اليوم بمضي اليوم ولم يدخلها لا يحنث قلنا وربنا انه بمنزلة الخانه ولكن لا يصير كالتصريح بكلمة حتى من كل وجه لان عند التصريح بالدخول في الاولى يوجب اليمين عينا فاما الدخول في الثانيه فليس بموجب اليمين ولكنه غايه لانتهاء اليمين فاما اذا لم يصرح بكلمة حتى في الموقت دخول كل واحد من الدارين يوجب اليمين على ما اقتضاه حرف او لانه للتخيير فلا يجوز ان يكون احدهما موجب اليمين عينا دون الاخرى واذا كان كل واحد منهما موجب اليمين على الانفراد صار عدم الدخول في الثانيه شرط حنثه على الانفراد فاذا لم يدخل واحدة منهما حتى مضى اليوم وجد شرط حنثه وهو عدم الدخول في الثانيه اليوم فحنث وان دخل في الثانيه في اليوم بر لوجود شرط البر ومن هذا الطريق جعلناه معنى الغايه فحصل من هذا المجموع ان لحرف او مراتب اربعا الاولى تناول احد المذكورين وهو حقيقته والثانيه استعارته لمعنى الواو مع رعايه حسنه من وجه والثالثه استعارته لمعنى حتى مع انسلاب حسنه والرابعه استعارتها لمعنى حتى مع رعايه حسنه من وجه ثم ان ما ذكرناه من او مستعار لمعنى الغايه هو قول الاكثرين وقال ابو بكر الاعمش ان كلمه او للتخيير ههنا ايضا اذا لم يكن الاثبات موقتا لانه حسنها فلا يترك الا لضروره او دليل ولم يوجد وجوابه ما قلنا وما نقول وهو ان في الحمل على الغايه قولا باتحاد يمين واحده ممدودة الى الغايه وان في الحمل على التخيير قولا باتحاد يمينين يحنث الحالف بتنهما والاصل عدم الاتحاد ومخالفة الحسنه الوضعيه اهون واولى من مخالفه هذا الاصل لانها اظهر واغلب في الاستعمال يؤيده قول محمد رحمه الله او في هذا الموضع بمعنى حتى ونكتة الاختلاف لا تظهر ما دام الحالف حيا لانه لو دخل الاولى حنث

انا قالا اما عند ابي بكر الاعمش فلاخيار بين النفي واما عند الاكثر فلوجود شرط الحنث قبل الغايه ولو دخل الدار الاخرى انا قالا اما عنده فلاخيار بين الاثبات وقد بر فيها بشرطه واما عندهم فلانها بين النفي وانما يظهر الخلاف اذا مات الحالف قبل دخول الدارين فعندهم لا حنث حتى لا يجب عليه الايصاء بالكفاره لان عندهم المنعقده بين النفي لا غير محدودة الى الغايه ولم يحنث فيها وعنده يحنث لانه لما كان يحنث عنده ان كان بين الاثبات منعقدة عنده فاذا مات قبل الدخول فات شرط البر فيها فيحنث واعلم ان هذا الاشتباه انما يقع فيه ان لو وقف الحالف على اللام من قوله ادخل واسكنها لتحتمل التخييره والغايه اما لو نصبها فلا يحتمل سوى الغايه لان انصابها باضمار ان ثم قوله حتى ان ادخل لا يحتمل غير الغايه فكذا اذا دخل منصوبا من غير اظهار ان وان رفعها لاحتمل غير التخيير لعدم الناصب كذا في شرح الجامع للهاشمي قال رحمه الله

قال ـــــــــ حتى قال قوله وعلى هذا مسايل اصحابنا في الزيادات

اصل ان حتى كلمه وضعت للغايه في كلام العرب والغايه هي التي ينتهي اليها الشئ وعد اليها من حتعه حرف حتى ليكون هذا الحرف موضوعا لمعنى يخصه اي يخص هذا الحرف دلك المعنى نفيا للاشتراك او يخص ذلك المعنى الحرف نفيا للترادف فلا يسقط معنى الغايه عن هذا الحرف انما وجد الا اذا استعمل مجازا فان الغايه حسنه لا تكون مرادة كما اذا استعمل للعطف المحض مثل قوله عبده حر ان لم آكل حتى اتغدى عندك وقد وجدنا كلمة حتى تستعمل للغايه لا يسقط عن تلك الكلمه معنى الغايه ولا يصح نفيه عنها وهذا هو المعنى بقولهم الحقايق لا تسقط عن مسمياتها ابدا فعلمنا ان كلمه حتى وضعت لمعنى الغايه لكون ذلك المعنى لا يسقط عنها فاصل كلمه حتى كمال معنى الغايه فيها وخلوصها لذلك المعنى منزله بمنزله قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر وكقول العرب اكلت السمكه حتى راسها معناه الى راسها فانه بقي اي راسها وفي بعض النسخ فانه نفى بالنون والفاء اي اسنى الاكل عند الراس وقوله اي الى راسها بيان الخلوص معنى الغايه في حتى لان كلمه الى خاصه في الغايه فانه لو قيل في هذا المقام اكلت السمكه الى راسها كان معناها هكذا وهو ان يقال ان رسها بقي فلما جاءت كلمه حتى مهنا معنى الى في حتى بقاء الراس علم ان حتى جاءت للغايه الخالصه اذ لو لم يكن خالصة للغايه مهنا لجاءت على ما تقوله اهل الى النحو وهو ان يدخل ما بعد حتى فيما قبلها والفرق بين حتى والى في معنى الغايه ان كلمه حتى تدخل في الغايه الوضعيه لا في الجعليه ونعني بالوضعيه ان ينتهي بها المغيا او ينتهي عندها ولهذا لا يقال نمت البارحه حتى نصف الليل لان الليل لا ينتهي به ولا عنده وكلمه الى تدخل فيما جميعا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله وايديكم الى المرافق فان الايدي لا تنتهي بالمرافق دون عندها وكذا صح ان يقال احببت البارحه الى نصف الليل وفرق آخر بينهما على ما ذكر في كتب النحو من ان حتى ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلتي السمكه والبارحه قد دخل الراس ونيم الصباح بخلاف كلمه الى وهذا الذي ذكروه ان معنى حتى باعتبار الوضع لا يسقط عنه ابدا هو على مثال سايرالحقايق فان الكمال هو الاصل فيها وهو استعمالها فيما وضعت له الا اذا تعذر ذلك فحمل على ادنى مهنا ثم قد يستعمل حتى للعطف عند تعذر حقيقتها مع قيام معنى الغايه لما بين العطف والغايه من المناسبه وهي التعاقب والاجماع فان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويجتمع كما ان الغايه تذكر عقب المغيا ويجتمع معه فنقول جاءني القوم حتى زيد بالرفع وراءت القوم حتى زيدا بالنصب فزيد هو مرفوعا

كاكان او منصوبا فيه معنى العطف اذهو جار في المثال الاول ومرر في الثاني وفيه معنى الغايه من حيث
ان مجئ القوم منتهى به لانه انما يقال هكذا اذا كان زيد افضلهم او ارذلهم ليصلح غاية لانه اذا كان افضلهم لا يتوقع مجيئه
عادة فيسبق القوم في المجئ ثم اذا جاء زيد بعدهم فينتهي مجئ القوم بمجيئه واذا كان ارذلهم لا ياتي مولى القادم
الا اخرا عادة بعد اتيان القوم وحينئذ ينتهي مجئ القوم بمجيئه الا ترى الى قول الحرب استنت الفصال حتى
القرعى فان الاستنان وهو العدو من المرح والنشاط لا يتوقع من القرعى لما بها من القرع فينتهي استنان
الفصال باستنان القرعى فعلم بهذا انه اراد الاراذل واستن في الاصل مثل قص الفرس وعمره قصا
وقياصا وهو ان يرفع يديه ويطرحهما معا ويجئ برجليه والفصال جمع الفصيل وهو ولد الناقه اذا فصل
عن امه والقرعى جمع القريح كمريض ومريض والقريح الذي به قرع بتحريك الراء وهو بثر ابيض يخرج
بالفصال ودواوه الملح فاذا لم يجدوا ملحا نعوا او بارة ونضحوا جلده بالماء ثم جروه على السبخة ومنه
المثل مواحر مراقرع وقولهم استنت الفصال مثل يضرب لمن يتكلم بما لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه
لجلالة قدره واذا كان بين الحط والغايه من المناسبه الى مر ذكرها فجعل حتى عطفا موغايه من وجه
فكانت كلمة حتى في محل العطف حسنة قاصرة اما كونها حسنه فلوجود معنى الغايه فيها واما كونها قاصرة فلان
كمال الغايه هو ان لا يدخل الغايه في المغيا كما اشار اليه قبل هذا بقوله فاصلها كمال معنى الغايه فيها
وخلوصها لذلك معنى لا وهنا لم تدخل الغايه تحت المغيا ولما دخلت الغايه هنا تحت المغيا باعتبار
وجود معنى العطف في حتى حتى دخل زيد تحت الحاضرين في قولهم قدم الحاج حتى زيد كانت حسنه حتى
قاصره وعلى هذا اذا وعلى ان حتى في مثل هذا المحل للعطف على ما معنى الغايه يقول اكلت السمكة حتى راسها
بالنصب اي اكلت راسها ايضا كما يقول رايت القوم حتى زايدا وذكر في بعض كتب النحو ان ما بعد
حتى اما ان يكون الامر به او عنده فان كان الاول جاز فيما بعده النصب والكسر بحسب معتقد كل نحو اكلت
السمكة حتى راسها ان وقع الاكل على الجسد والراس نصبت بحتى وان وقع على الجسد فقط خفضت
به لان التقدير اكلت راسها وان كان الذي نحو صمت رمضان حتى الغطر خفضت به لا غير لان صوم يوم
الغطر محرم فلا معنى للعطف منه ثم ان هذا الذي مر ذكره فيما اذا كانت كلمة حتى داخلة على المفرد ثم انها
قد تدخل على جملة من مبتدا وخبر كقوله حتى ما هذه جملة اشكل على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف
الجملة على الجملة نحو قولك زيد قايم وعمرو قاعد وتكون كلمة حتى غاية مع دخولها على الجملة المذكورة ثم في
هذه الجملة ان كان خبر المبتدا مذكورا فذلك هو خبر المبتدا وان لم يكن المبتدا الخبر مذكورا فيجب اثبات
الخبر من ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى راسها فان خبر المبتدا ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس
ما سبق على احتمال ان ينسب الى المتكلم او الى غيره نحو حتى راسها ما كولي او حتى راسها ما كول غيري
وقوله ضربت القوم حتى زيد غضبان نظر جملة ابتدائية ذكر الخبر فيها وهي غايه لما قبلها فان
غضبت زيد يصلح دليلا على انتهاء ضرب القوم ومواضع كلمة حتى في الافعال بحسب الاصالة ان تجعل
غاية لمعنى الى الغاية هي جملة ابتدائية نحو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا اي

الا ان تغتسلوا وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع اي حتى الرسول يقول وعلامه الغايه ان تحتمل
صدر الكلام الامتداد وان يصلح اخره دليلا على الانها لان الغايه هي التي سعى اليها الشي فلا بد من ان يصلح الصدر للامتداد
والا للانها، وذلك نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان النفي بعض الامتداد ونكاح الزوج
الثاني يصلح دليلا على انها، عدم الحل وكما اذا قال ان لم اتك غدا حتى تعديني فعبدي حر فاتاه فلم يعدني لم يحنث لان الاتيان
يصلح سببا للعديه والغدا، جزاء له ايضا وفيه معنى الغايه لان السبب ينتهي بجزائه فان لم يستتم جعل حتى غايه فللمجازات
معنى لام كي وهذا اذا صلح صدر الكلام ان يكون سببا لما بعده ولم يصلح الاجر دليلا على الانها وصلح الاجر جزاء للصدر
وحكما له واذا كان كذلك فتكون حتى للمجازاة مع قيام معنى الغايه من وجه لان الجزاء جزاء المسبب غايه لسببه -
وهذا الذي ذكرناه من ان كلمة حتى للمجازاة في محل مخصوص نظر قسم العطف من الاسما، مثل مررت بالقوم حتى زيد
غضبان فان حتى فيه للعطف مع قيام معنى الغايه فان المرور سبب لغضب زيد وغضبه يصلح جزاء للمرور غايه له
كان حتى فيما سبق للمجازاة مع قيام معنى الغايه من وجه فان تعذر جعل حتى للمجازاة جعل مستعارا للعطف
المحض لحرف الغا، لمناسبة بينهما وهي كون الغايه يعقب الجمله كالمعطوف وبطل معنى الغايه وعلى هذا اي وعلى
جميع ما ذكر سبق ذكره في هذا الباب مسايل اصحابنا رحمه الله عليهم في الزيادات وباقي ذكرها في هذا الكتاب عن قريب
والله رحمه الله ولهذا الجمله ما خلا المستعارا للمحض ذكر في كتاب الله تعالى لا قوله منها به -
اول للجمله التي مر ذكرها اتقان من ان كلمة حتى اذا دخلت على الافعال ان جعل غايه معنى الى او غايه من
جمله مبتداة او مستعارة للجازاة او للعطف المحض ذكر في كتاب الله تعالى سوى المستعارة للعطف المحض فانه ليس
لها ذكر فيه نظر الاول قوله تعالى حتى يعطوا الجزيه عن يد وهم صاغرون وما قبله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزيه فان المقاتله ههنا تصلح دليلا للانها لان الكفر نفسه غير صالح للقتل فان قيل
رها بين الكفار وشيوخهم ونساءهم غير مشروع بل المبيح للقتل كفر المحارب والجزيه خلف عن الاسلام وقبول ما هو
خلف عن الاسلام يصلح دليلا لانها، القتال فلذلك كانت كلمة حتى ههنا للغايه معنى الى وكذا قوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل حتى تغتسلوا من هذا القسم فان صدره يحتمل الامتداد للنفي واخره يصلح دليلا على الانها، وكذا قوله تعالى
حتى تستا، نسوا وتسلموا الان صدره وهو قوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم يحتمل للامتداد واخره للانها، ومثله كلمة نحو
قوله تعالى وحتى ياذن لي اي وحتى ياتيني الحد السن ونظير الاية قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول
الرسول على قراءة من قرا يقول بالرفع على معنى جمله ابتدائية اي حتى الرسول يقول ذلك ليكون ما دخل عليه حتى
جمله من مبتدا، وخبر في معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى جئ البعير يجر بطنه واذا كان كذلك فلا يكون فعلهم
وهو الزلزال سببا لان يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله لان حتى على هذا التقدير لم تضمن معنى
كي ويكون فعلهم مسببا بقول الرسول لان حتى للغايه كقولهم اكلت السمكة حتى راسها ما كولي ومعنى زلزلوا
حركوا بانواع البلايا وازعجوا ازعاجا شديدا بالزلزله بما اصابهم من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول اي الى
الغايه التي قال الرسول والذين امنوا معه فيها متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب
النصرة وتمنيه واستطاله زمان الشده وفي هذا لغايه دليل على تناهي الامر في الشده وتمادي بعضهم العظم لان الرسول

يحتمل الامتداد واعطاء الجزيه

لا يبادر قدرتهم واصطبارهم وضبطهم لانفسهم فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك الغاية والشدة لا مطمع وراءها
فان قيل ليس لهم الا الفعل فزلزلوا بل وقع الزلزال عليهم فكيف ذلك فعلهم قلنا انهم لما زلزلوا كان الزلزال موجودا
منهم فانهم اذا حركوا كان التحرك قد وجد منهم خصوصا على قول من يقول من النحاة ان منفعول ما لم يسم فاعله ذاخل في حد
الفاعل ونظير الآية قوله تعالى فاقتلوهم حتى لا تكون فتنة فان حتى ههنا للمجازاة بمعنى لام كي اى كي لا تكون فتنة
لتعذر الغاية لان اخر الكلام لا يصلح دليلا على انها صدره لان العمال واجب مع عدم الفتنة وعدم البداية من الكفار
كقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الآية على سبيل الاطلاق لكن صدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فيحمل
حتى على المجازاة هذا على تفسير الفتنة بالحراب والقتال واما على تفسيرها بالشرك والكفر فهو غاية للقتال لان القتال مع
بانعدام الشرك وتفسيرها بالشرك اولى لابد الآية ما بعد الآية وهو قوله تعالى ويكون الدين كله لله وقوله تعالى وزلزلوا
حتى يقول الرسول بالنصب فيحتمل الوجهين احدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم وهو
الزلزال سببا لمقالة الرسول لانعدام حرف السبب وبنفي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات وهو
انها اعلام الانتهاء من غير اثرة انتهاء صدر الكلام اذ موضوع الغاية لان تكون هي علامة على انتهاء صدر الكلام من غير
ان تكون للغاية اثرة انتهاء الصدر وهو المعنى اذ معنى الحد اليها سمي المحدود ما عرف ان علامة الشيء ان يعرف ذلك الشيء
ولا يوجبه ولا يضاف ذلك الشيء اليه وجودا ولا وجوبا كالاحصان مع الرجم فانه علامة لوجوب الرجم اذا وجد الزنى من
المحصن من غير ان يكون الرجم مضافا الى الاحصان لا وجودا ولا وجوبا والثاني ان يكون حتى بمعنى كي اى وزلزلوا كي
يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالة الرسول لان كي يدل على معنى السببية فيوجب كون الاول سببا للاخر ولا يوجب
انتهاء الاخر لانعدام معنى الغاية فيه على هذا قال رحمه الله وقال محمد رحمه الله في الزيادات لما قوله لان الغاية
تجانس التعقيب اولا لما ذكر نظائر وجوه حتى من القرآن المجيد شرعا في نظائر تلك الوجوه من الاحكام
فقال وقال محمد رحمه الله في اخره نظير الوجوه الاول منها وهو ان حتى للغاية بمعنى الى ما قاله محمد رحمه الله في الزيادات
في رجل قال لرجل عبدي حران لم اضربك حتى تصيح او حتى تشكي ندى او حتى تشتكي فلان او حتى يدخل الليل او حتى
يصيح ان هذه الافعال غايات حتى اذا قال اى امتنع عن الضرب قبل الغايات وهي الصياح واخواته حنث لان
الفعل وهو الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر بتجدد امثاله كالجلوس وغيره فاذا ضربه الى
هذه الغايات برفق لينه والكف عنه اى عن الفعل وهو الضرب يحتمل الامتداد في حكم الحنث لامحاله لان الضرب
لما قبل الامتداد بترادف امثاله وتوالي احاده مع انه عرض لا يبقى البقاء الدوام فالكف عنه اولى ان يحتمل
وبعمل الامتداد في حكم الحنث لان الكف امتناع والامتناع عن الشيء اثر امتداد امر من ذلك الشيء واذا كان كذلك
فاذا امتنع عن الضرب قبل وجود هذه الغايات حنث لغوات البر وهذه الامور وهي الصياح واخواته دلالات
الامتناع عن الضرب لان الصياح يصلح دليلا على انها الضرب وكذا اخواته فوجب العمل بحقيقة كلمة الغاية وصار
شرط الحنث الكف عن الفعل قبل الغاية فان قيل شرط البر متصور الوجود في الزمان الذي فلما حنث
في الحال وفي مثله لا يحنث الحالف كما اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق فانه يمتد عدم الحنث الى وقت الموت لتصوره
في الزمان الذي قلنا الممتنع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة المحالف

والحال هذا هو العادة فسعدنا لليمين به وهذا اذا لم يغلب على الحمقة عرف راجح كما نحن فيه اما اذا
غلب عليها ذلك فيترك الحمقة حينئذ ويحمل على الحرف لان الثابت بالعرف ظاهر بمنزلة الحمقة وذلك
كقوله ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فانه يحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف فانه متى كان
قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب لا لذكر لفظ الضرب وانما ذكر ذلك اذا لم قصد القتل وجعل
القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة حتى اذا ضربه ضربا شديدا ثم امسك عن ضربه قبل ان يقتله او يموت فقد بر
ولو قال ان لم اضربك حتى يغشى عليك فامسك عن الضرب قبل ان يصير مغشيا عليه حنث لانه لم يغلب على الحمقة
عرف راجح فان الضرب الى ان يغشى عليه كالضرب الى ان يشتغ فلان وغمرد لك كذا ذكر مولانا الامام
حميد الدين الضرير رحمه الله ونظير الثالث وهو كون حتى مستعارا للمجازاة ما اذا قال عبدي حران لم اكل غدا
حتى تغدني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدني لا يصلح دليلا على انها الانتهاء بل هو داع الى ازدياده
لان الاحسان خصوصا بالتغدية دليل الصداقة والمحبة فكان مستجلبا زيادة الايمان ومنه ما قيل والمشرب
العذب كثير الزحام والانتهاء لا مثله محبوب طبعا مسموع شرعا الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم لو دعيت
الى كراع لاجبت ولما لم يصلح منهيا للانتهاء لم يكن جعله على الغاية وصدر الكلام وهو الانتهاء يصلح سببا للتغدية
والغداء يصلح جزاء فجعل على الجزاء اى على المجازاة لان جزاء السبب غايته اى غاية السبب فكان معنى الغاية فيه
قائما من وجه ولان الفعل الذي هو سبب منتهي بوجود الجزاء كما ينتهي الفعل المحلوف عليه بوجود الغاية واذا كان
كذلك فاستقام العمل بكون حتى للمجازاة فصار شرط بر الحالف الايمان على وجه يصلح سببا للجزاء بواسطة الغداء وقد
وجد ذلك الشرط فلا يحنث غير انه انما يحمل حتى على المجازاة اذا امكن ذلك بان يكون احد الفعلين من شخص والفعل الآخر
من شخص اخر اما اذا كان الفعلان من واحد فلا يحمل على المجازاة كما يأتي ذكره وننظر الرابع وهو كون حتى مستعارا
للعطف المحض لو قال رجل عبدي حران لم اكل حتى اتغدى عندك اليوم لان هذا اليوم الفعل وهو التغدي عند
الغير واكل مال الغير باذنه احسان من المتغدى لصاحب الطعام اذ هو دليل الصدقة والمحبة كما مر فلا يصلح
هو منهيا للايمان بل مودعا اليه فلا يمكن جعله على الغاية فان قيل كيف يكون اكل طعام الغير احسانا لذلك
الغير بل هو احسان لنفسه وهو الاكل قلنا هو احسان لنفسه وهو ظاهر ومع ذلك هو احسان لصاحب الطعام
ايضا الا ترى الى قصة ضيف ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى هل اتيك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه
فقالوا سلاما قال قوله فقربه اليهم قال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة قالوا لا تخف فلما خاف ابراهيم عليه السلام بسبب
تركهم الاكل علم ان اكل طعامه احسان له منهم لانهم بما يزيلون به خوفه وازاله الخوف من الغير احسان له ولا يصلح
اتيانه اى لا يصلح فعل الحالف وهو اتيانه سببا للفعل لانه موقوف على اختيار مختار وفعل بارادة والحكم يلحق
عقب السبب كالملك عقب الشراء والحل عقب النكاح فلما قلنا لم يصلح اتيانه سببا للفعل ولا فعله جزاء لان الايمان
تنفسه لان الانسان لا يجازى نفسه اذ المجازى غير المجازى والحالف غير المحلوف لامحاله وهذا لان الجزاء الخير
بطريق المكافاة انما يفعل عادة لتكون ذلك داعيا الى الفعل الذي صار ذلك الفعل سببا لوجود مثل هذا الجزاء
الحسن الذي حصل من الغير بطريق الشكر والمكافاة وذلك انما يصح من الغير من نفسه لنفسه واذا تعذر جعلة

فعل ج

على المجازاه حمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ثم حمل الجزاء المذكور في الكتاب على الجزاء الحسن الذي يحصل من غير طريق
الخبر بطريق الشكر وبهذا يخرج الجواب عما يقولون ان فعل الانسان يصلح جزاء له فكيف لفعل نفسه الا ترى ان اداء
المثل كفارة فعل نفسه في قتل الصيد الذي هو فعل نفسه ايضا وكذلك سجدة السهو في الصلوة وكذلك ضمان الاتلاف
فلا ترد نقضا لما ان الجزاء المذكور هو الجزاء الحسن الذي يجازى به بطريق الشكر وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه
وكذلك قول الرجل لعبدي حر ان لم اتك حتى اغدو اليك من هذا القسم وهو العطف المحض لان العاطف من شخص واحد
فلا يمكن حمل حتى على المجازاه وقوله فصار كانه قال ان لم اتك فاغد عندك متصل بقوله ولو قال لعبدي حر ان لم
اتك حتى اغدو عندك لان قوله حتى اغدو لا تصلح تنسيرا لقوله ان لم اتك حتى اغدو اليك لمنافاة بينهما كما ترى فلم يكن
متصلا به وانما هو متصل باذكرنا فانه اذا حمل حتى في المثال السابق على العطف المحض صار كانه قال ان لم اتك
فاتغد عندك وحمل على العطف لحرف الفا لما سياتي بيانه حتى اذا تاه فلم يتغد ثم يغدى من بعد من غير تراخ
بينه لوجود شرط البر وهو وجودا لامرين في اليوم على سبيل الوصل دون الفعل الفصل فان قيل
في هذا اللفظ تناقض لانه لما لم يتغد حتى اتاه ثم تغدى بعده لا بد ان يقع تغديه متراخيا عن الاتيان فكيف
قال بعد ذلك ثم يغدى من بعد غير متراخ قلنا المراد من قوله لم يتغد لم يتغد مقارنا بالاتيان ولكن تغدى
بعد الوصول اليه من غير تراخ او المراد من غير تبدل المجلس فان الفعل اذا اتى به من غير تبدل المجلس
لا يسمى متراخيا وان لم يتغد اصلا او تغدى بعد اتيانه لكن بزمان متراخ حنث بخلاف ما اذا كان الفعل
بين الناس كقوله ان لم اتك حتى تغديني فان حتى فيه للمجازاه كما مر حيث صار الاول سببا للثاني والثاني
حكما للاول وان توقفت البغدية على فعل فاعل مختار لان اللام تجعل كانه حصل من غير اختيار من اللام
فرارا من اللوم وشين التعبير فانه في العرف يلام ويعير على ان ياتيه وهو لا يقدم اليه الطعام ولا
كذلك في مسئلتنا فانه لا يعد من اللوم فافترقا فحصل من ذلك كله ان واو الغاية لا يبر في يمينه اذا قلع
عن الفعل قبل وجود الغاية بل يحنث وفي المجازاه لا تتوقف البرعلى وجود الفعل الثاني فلا يحنث بعدم
وجود الفعل الثاني وفي العطف المحض تتوقف البرعلى وجود الفعلين فيحنث بعدم الفعل الثاني ولو اتاه
في اليوم وتغدى عنده بر في يمينه الا اذا عنى به الغور لان شرط البر وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب
قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد الفعلان فقد وجد شرط البر كذا ذكره صاحب
الهداية رحمه الله في الزيادات وهذا يخالف ما سبق ذكره فان قيل ان اهل اللغة لم يذكروا هذه الاستعارة وهي
استعارة حتى للعطف المحض وكذا النحاة لم يذكروها لانهم فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا باعتبار العطف
لان شرط العطف عندهم ان يكون المعطوف عليه لتفيد قوة كقولك مات
الناس حتى الانبياء او ضعفا كقولك قدم الحاج حتى المشاة لان الغرض كون المعطوف غاية للمعطوف عليه
والغاية انما تكون في الجزاء الاخير وعمرو ليس بجزء من زيد قلنا هذه استعارة بديعة اقترحها اصحابنا
رحمهم الله عليهم اي فالها على قياسات استعارات العرب اذ في الاستعارات لا يعتبر السماع على الاصح وانما تعتبر
المعنى الصالح للاستعارة والمناسبة التي بين العطف والغاية وهي ان الغاية توصل بالجملة كالمعطوف

معنى صالح للاستعارة فلذلك بنوا جواب المسئلة عليها مع ان قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فان ابا عبيد وغيره
احتجا بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس قال محمد بن الحسن وقد قال لخادم له
يوما انظر هل ذكت الغزالة فخرج ثم دخل فقال لم ار الغزالة وانما اراد محمد رحمه الله هل زالت الشمس كذا ذكر الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقد استعملت كلمة حتى لمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلاف كعولهم استنت
الفصال حتى القرعى على ما سبق بيانه فاستقام ان تستعار هي للعطف المحض عند تعذر حقيقتها وهذا الذي
ذكرناه انفا من استعاره حتى للعطف المحض على مثال الاستعارات اصحابنا رحمهم الله عليهم في غير هذا الباب
كاستعاره البيع والهبة للنكاح واستعاره العتاق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز في العطف المحض
جاءني زيد حتى عمرو بمعنى فجر ولكنه غير مسموع وما شرطه النحاة في المعطوف بكلمة حتى من ان يكون موجزا من
المعطوف عليه انما هو في العطف الذي فيه معنى الغاية لا في العطف المحض ثم اذا استعير حرف حتى للعطف
استعير لمعنى الفا، دون الواو لان الغاية التي في حتى تجانس التعقيب الذي في الفا، لان المعطوف بالفا يعقب
المعطوف عليه كما ان الغاية يعقب المغيا والله رحمه الله با

حروف الجر لما قوله على ما قال في الزيادات اول من حروف المعاني حروف الجر وهي ما وضع
للافضاء والايصال بفعل او شبهه او معناه الى ما يليه نحو مررت بزيد وانما مار بزيد وزيد في الدار لا كما كل ما استقر
في الدار وانما سميت هذه الحروف حروف الجر تسمية لها باعتبار عملها كما قيل حروف النهي وحروف الاستفهام وحروف
الجر ثمانية عشر حرفا وقد ذكر المصنف نور الله ضريحه منها منا لانه احرف باعتبار تفريع الاحكام عليها اما الباء
فللالصاق بدلالة استعمال العرب اذ كل موضع استعمل فيه الباء فيه معنى الالصاق كقولك مررت بزيد اي
التصق مروري بالمكان الذي يلابس زيدا ويقرب منه وبه دا، اي التصق به ويدخلها معنى الاستعانة نحو
والمصاحبة بطريق الاستعارة، والاصل فيها الالصاق لما ذكرنا وليكون للباء معنى يخصه بطريق الحصة نفيا
للاشتراك ولهذا صحبت الباء الاثمان فمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصف الحنطة بصفة
كالجودة مثلا ان الكر لئن يصح الاستبدال به قبل القبض به وانما عين هذه الصورة لان ما ادعاه من دخول الباء
في الاثمان الا في هذه الصورة وبيان ذلك ان الاموال بالنظر الى محض الكيل كالدراهم والدنانير فانها خلقا للثمنية
سواء، صحبها حرف الباء اولا ومبيع محض وهو الاعيان التي ليست من ذوات الامثال وهو متردد بين
كونه مبيعا وثمنا وهو المكيلات والموزونات فانها مبيعة باعتبار انها منفعة باعيانها لئن باعتبار انها مثلية
فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة وان قابلها اعيان فان كانت المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة
وثمن سواء، دخل فيها الباء، ام لا لان البيع لا بد له من مبيع وثمن وليس احدهما بان يجعل مبيعا اولى من الاخر
فجعلنا كل واحد منهما مبيعا من وجه ثمنا من وجه واما اذا كانت غير معينة فان استعملت استعمال الثمن فهي
لئن بان تقول اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة ويصفها وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة بان
قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا فلا يصح هذا العقد الا بطريق السلم كذا في الذخيرة وغيرها وانما قال
لئن يصح الاستبدال به لان جواز الاستبدال من خاصية الاثمان بخلاف ما اذا ضاف العقد الى الكر وقال

وقال اشتريت منك كر حنطة جيده بهذا العبد ان هذا العقد يصير سلما لا يصح الا موجلا ولا يصح الاستبدال
به قبل القبض والفرق بين ذلك هو انه اذا اضاف البيع الى العبد كما في الصورة الاولى فقد جعل العبد
اصلا في البيع والصك لكرته لان المبيع ما يضاف اليه البيع والمبيع لا يثبت في الذمة الا سلما فلهذا صار سلما ههنا
وفي قوله والصفة بالكر تسامح اذ الثمن تبع والمبيع اصل والتبع يلصق بالاصل لا الاصل بالتبع لكنه اذا الصق
الصك الكر بالعبد فقد الصق العبد بالكر ايضا من جهة المعنى فلهذا قال رحمه الله والصفة بالكر فصار الكر
شرطا يلصق بالاصل الصاق التبع بالاصل لان الملصق اصل والملصق به تبع منزله الاله كما يقال كتبت
بالقلم والالة ليست بمقصوده انما المقصود هو الاصل وهو المبيع في البيع والثمن منزله الاله والشرط ولهذا لو
باع شيأ ولم يذكر الثمن انعقد بيعا فاسدا وفي بعض نسخ الكتاب يلصق به الاصل وكان يلصق بالاصل على التساهل
المذكور وهذا احد الاثنان اى كونه ملصقا بالاصل هو احد الاثنان ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر ان هذا
القول يقع على الخبر الحق اى الصدق لان ما ضحبه الباء وهو القدوم لا يصلح مفعول الخبر اى الاخبار لان المفعول
الثاني للاخبار انما يجئ بغير حرف الجر كما في قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم ولكن مفعول الاخبار محذوف بدلالة
حرف الالصاق عليه لان الالصاق يقتضي وجود الالصاق الملصق والملصق به كما تقول بسم الله فان متعلق
الباء محذوف وهو بدلات به اى باسم الله الآن المختار ان بعد المتعلق متاخرا بعد ما للاسم واذا كان كذلك فيكون
معنى قوله ان اخبرتني بقدوم فلان ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان وقوله خبرا ملصقا بقدوم فلان قائم
مقام مفعولين لاشتماله على المنسوب والمنسوب اليه كما في قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه قائم ان مع اسمه
وخبره مقام مفعولين وذلك لان اخبر يتعدى الى ثلثة مفاعيل فاحتيج ههنا الى هذا التعبير ليتحقق تلك المفاعيل ثم القدوم
اسم لفعل موجود وهو زمان ورود المسافر من سفره فمهما لم يتحقق القدوم بحقيقته لم يتحقق الشرط وهو الخبر
الملصق بقدوم فلان والتكلم بالقدوم ليس حقيقة القدوم فلذلك وقعت عينه على القدوم الصدق لا على الكذب
وهو التكلم بالقدوم فان قيل ان الصاق الاخبار بالقدوم ممتنع فسقط اعتباره وبقي مطلق الاخبار شرطا
فتقع عينه على مطلق الاخبار قلنا الالتصاق بالمعدوم لا يتصور فتعتبر الوجود وذلك لان حرف الباء اقتضى
شيئين الالتصاق والوجود واعتبار الالتصاق متعذر واعتبار الوجود غير متعذر فتعتبر الوجود فصار
الشرط هو الاخبار عن قدوم موجود وانه لا يتحقق الا بالصدق وهذا بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم
فانه يتناول الاخبار بالكذب ايضا لانه غير مقترن بالباء فصح ان يكون المذكور مفعولا ثانيا للاخبار وان مع ما
بعده في تاويل المصدر كقولك بلغني انك منطلق اى انطلاقك ويصير معناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر
اى الاخبار في هذا المحل كلام اى تكلم بلفظ القدوم الفعل وهو حقيقة قدوم القادم لان الفعل انما كان فما سبق الضرورة
الالصاق ولا الصاق ههنا فصار المفعول الثاني للاخبار هو التكلم بقدومه كانه قال ان تكلمت بقدوم فلان
والتكلم بالقدوم دليل وجود القدوم لا موجب لوجود القدوم لامحالة لما عرف ان الخبر اسم الكلام الدال على امر كان او سيكون
غير مضاف كينونيته الى الخبر فكان الخبر دالا على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لامحالة الا ترى الى قولهم ضرب زيد
عمرو فانه يدل على وجود الضرب من زيد في الزمان الماضي وسيحل ان يثبت الضرب بقولهم ضرب والا ترى الى

ان العالم دليل على وجود الصانع تعالى وتقدس وسيحل ان يكون مثبتا له تعالى فكذلك قوله قدم فلان دليل
على ثبوت المخبر به وهو القدوم لانه مثبت قدومه واذا كان كذلك فسنا ول ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب
فان قيل يشكل على هذا الفرق قوله ان اعلمتني ان فلانا قد قدم او قال بقدومه فعال المخاطب قد قدم فلان
ولم يقدم بعد لم تحنث في النصلين ولم يختلف الحكم بين وجود الباء وعدمها قلنا لان الاعلام بالقدوم لا يتحقق
قبله فان محل الانفعال هناك القلب لحصول العلم به له وذلك لا يحصل بالخبر الكذب بخلاف الاخبار الا ترى
انه يقال في الحرف هذا خبر باطل ولا يقال مسئلة في لفظ العلم فلذلك لم يحنث كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله في الجامع الكبير ولما سبق ان الباء للالصاق حسنة قلناه وقول الرجل لامراته انت طالق بمشيئة الله
او بارادته انه بمعنى الشرط كانه قال انشاء الله او ان اراد فلا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله انت طالق
انشاء الله لان الالصاق يؤدي معنى الشرط ويفضي الى معناه لانه لا وجود للملصق بدون الملصق به كما لا وجود
للمشروط بدون الشرط وكذلك الحكم في اخوات المشيئة والارادة كالرضا والمحبة ونحوهما على ما قال
في الزيادات وهذا بخلاف ما اذا قال لامراته ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احبك طلقت وان كاذبة
فيما بينها وبين الله تعالى عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان الاطلاع على حقيقة ما في القلب غير ممكن
للعباد فجعل اللسان خلفا عن القلب فتطلق بما هو خلف عن القلب لا باعتبار انها صادقة او كاذبة
واصل ذلك ان الشيء اذا قام مقامه شيء لتعذر الوقوف على ذلك الشيء الاخر فالملتفت اليه هو الظاهر
القائم مقام غيره لا معرفة حقيقة ذلك الغير كالنوم مع الحدث خلاف القدوم لانه فعل الحس ويعاين ولا
تتعذر الوقوف عليه فيشترط لذلك الخبر الملصق بحقيقة القدوم للحنث وذلك بالصدق قال
رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله الباء للتبعيض لقوله لان الاستثناء يناسب الغاية اولا قال الشافعي
قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ان الباء للتبعيض حتى اوجب مسح بعض الراس
وذلك ادنى ما يتناوله اسم المسح ولو تلث شعرات كذا مخرجه المبسوط وقال مالك رحمه الله الباء صلة
اى زائدة لتوكيد لان المسح فعل متعد فتوكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فان الباء فيه زيدت للتوكيد
كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فان الباء فيه زائدة للتوكيد واذا كان كذلك فيصير بمنزلة الآية
وامسحوا رؤسكم وجعل جار الله الباء في تنبت بالدهن للحال اى تنبت دهينا او ذات دهن وقلنا لحن
اما القول بالتبعيض فلا اصل له لغة اذا الموضوع للتبعيض كله من فلو كانت الباء ايضا للتبعيض
كما قاله الشافعي رحمه الله لادى الى التكرار والاشتراك الذي هو خلاف الاصل وانما هو من العوارض
كغيره الواضع وغيرها مما مر غير مرة ويؤيد ذلك ما قاله ابن جني ان باء التبعيض غير ثابت ولا يصار
الا لكون الباء زائدة كما قاله مالك رحمه الله لما فيه من الغاء حقيقة الباء والاقتصار على فائدة غير مقصودة
اصالة وهي التوكيد فلا يصار الى ذلك الا بضرورة ولا ضرورة لامكان حمل الباء على حقيقتها وهي الالصاق
والاستيعاب انما ينشأ من شيء اخر وبيان ذلك ان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل وهو المسح
متعديا ومتوجها الى محل المسح فتناول جميعه كما تقول مسحت الحائط بيدي ومسحت راس اليتيم بيدي

فيتناول كله لانه اضيف الى جملة الحائط بغير واسطة حرف الجر واذا دخل حرف الالصاق لصاق وهو الباء
في محل المسح بقي فعل المسح متعديا الى الآلة ويصير بتقدير ما سبق من الآية وامسحوا ايديكم برؤوسكم اى الصقوا
ايديكم برؤوسكم فلا تقتضي حرف الالصاق استيعاب الراس والحال ان الحق المسح غير مضاف الى الراس
بل الى الآلة وهي الايدي وانما تقتضي وضع الة الملموس المسح وهي اليد على محله وهو الراس والصاقها به وهذا ذكر
واهو له لا يستوعب محل المسح في العادات الا ترى ان يدا واحدة لا تستوعب جميع راسه عادة فصار المراد
بما ذكر من الآلة وهي اليد اكثرها اذ الاكثر يترك منزلة الكل والحال فيتادى المسح بالصاق بله اصابع
محل الراس فصار السعيض مرادا بهذا الشرط والعلامة لالحاق حرف الباء وقوله واما الاستيعاب في التيمم
فلما اجاب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان حكم المسح في التيمم ثبت بقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه اى من الصعيد ثم الاستيعاب شرط فيه مع ان الباء دخلت على محل المسح وتقرير الجواب ان الاستيعاب
في التيمم انما ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء في قوله تعالى بوجوهكم زائدة وثبت بدلالة الكتاب وهو قوله تعالى
فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الماء عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله عليهما والوضوء عند محمد رحمه الله وكل منصف يدل على بقاء الباقي على ما كان التيمم الذي هو خلف
عن الوضوء لما ينصف بقاء ما وراءه المنصف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل فكذا في الخلف -
وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان الاستيعاب هناك انما ثبت بالكتاب وهو ان الله تعالى اقام
التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص وكذا فيما قام
مقامه او عرفنا ذلك بالسنة هذا على ظاهر الرواية واما على ما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمه عليه وهو ان م
الاستيعاب في التيمم ليس بشرط فلا يرد السؤال وعلى ما سبق من الاصل وهو ان الباء للالصاق حصته تخرج
قول الرجل لامراته ان خرجت من الدار الا باذني انه يشترط تكرار الاذن فتحتاج هي الى الاذن في كل مرة
لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وذلك هو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به اى
بالاذن مستثنى فصار المستثنى منه عاما وذلك لان النكرة في موضع النفي تعم والفعل يعضد المصدر و -
والمستثنى انما يكون من جنس المستثنى منه والباء تقتضي ملصقا به فصار المعنى لا تخرج امراته الا خروجا
ملصقا باذني لان المحل محل المنع والحظر فيكون ما وراء المقرون بالاذن داخلا في الحظر العام فيحنث
اذا وجد الخروج لا عن اذن لوجود شرط الحنث بخلاف ما اذا قال الا ان آذن لانه جعل المتكلم ذلك مستثنى
بنفسه من غير حرف الجر وذلك الجعل غير مستقيم لان المستثنى خلاف جنس المستثنى منه فتعذر الحمل
على الاستثناء ولا يمكن تقدير المصدر ايضا وهو الخروج لانه يؤدي الى اختلال الكلام فانك اذا قلت الا -
خروجا ان اذن لكِ او خروجا اذني كان اخلالا ظاهرا فجعل حرف الاستثناء مجازا عن الغاية لان الاستثناء
يناسب الغاية فان حكم المستثنى منه والمغيا ينتهي بالمستثنى والغاية وما بعدها مخالف لما قبلها ولان
الغاية تكون متصلة بالمغيا والاستثناء يكون متصلا بالمستثنى منه واذا كان كذلك فينتهي اليمين بالاذن

مرة واحدة وهذا عندنا وعند الفراء يكون مستثنى من الباء اى الا بان آذن لكِ فيصير تقديره قوله الا
باذني واحترز المصنف رحمه الله عن هذا القول بقوله جعل مستثنى بنفسه قال رحمه الله واما
على الوجه الاول اى بهذا الشرط اولا فان كلمة على في اللغة موضوعة لوقوع الشيء على غيره وعلوه فوقه
يقال جلس الامير على السرير وعلى البساط وزيد على السطح وفي الشريعة موضوعة للايجاب والالزام اذ
فيها معنى العلو والارتفاع الا ترى ان الواجب على من وجب عليه بالوجوب حتى صار مطلوبا ولهذا لو قال
الرجل لغلان علي الف درهم انه محمول على عهد الدين عند الاطلاق الا ان يصل بقوله الوديعة فيقال وديعة
لان حسنة اللزوم في الدين فان دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح
كانت مستعارة لمعنى الباء لان اللزوم يناسب الالصاق لانه اثر الالصاق ولان اللصوق لغة هو اللزوم
واللصوق مطلوع الالصاق وكذا الملصوق به يلزم الملصوق به فاستعيرت لمعنى الباء المخصوص بمصاحبة
الاعواض عند تعذر حملها على موضوعها لان فيها معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا تلحق بالشرط لما فيه
من ايجاب المال بالخطر وانه لا يجوز لكونه قمارا ولهذا قلنا اذا قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم او ايجرتك
اجرتك هذا البيت شهرا على درهم كانت على معنى الباء لان البيع لا يحتمل التعليق بالشرط وكذا الاجارة فتحمل
على معنى الباء لتصحيح الكلام واذا استعملت على في غير المعاوضات كالطلاق على مال كانت بمعنى الشرط
عند ابي حنيفة رحمه الله عليه حتى ان من قالت له امرأته طلقني ثلاثا على الف درهم فطلقها واحدة لم تبن
عنده ويكون الواقع رجعيا وعندهما استعار للباء فوجب ثلث الالف منزلة ما لو قالت طلقني ثلاثا بالف
درهم لان في معنى الخلع والخلع عند معاوضة فعند بسائر المعاوضات وابو حنيفة رحمه الله عليه
قال كلمة على للالزام على ما مر وليس بين الوقوع وهو الطلقة الواحدة وبين ما لزم المرأة من المال وهو
الالف مقابلة كما في المعاوضات اذ المقابلة من الامور الاضافية فتثبت المقابل مع ما يقابله على سبيل
المعية الا ترى ان في المعاوضات يثبت العوض مع العوض تحقيقا للمقابلة فلا مقابلة حينئذ فيما نحن فيه
بل بينهما معاقبة فان حصته كلمة على التعليق وفيه المعاقب لان الصاعد على الشيء فوق ذلك الشيء وما ذكرناه
من المعاقبة هو معنى الشرط والجزاء اذ بين الشرط والمشروط معاقبة ولان هذا ليس بحصته معاوضة
لما ان احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال اما بالنص او بالتسمية لما عرف ان ما ليس بمال تصح مقابلته
المال به بالتسمية كالاجارة واذا كان كذلك لا يكون بينهما مقابلة بل معاقبة بدليل انه يصح التعليق بالشرط
ولو كان فيه مقابلة لما صح التعليق بالشرط كالبيع وهذا معنى الشرط والجزاء فان الجزاء يعقب الشرط الوجود
ولا يقارنه وذلك دليل على ان هذا الموضع موضع الشرط فصار هذا المعنى وهو ثبوت المعاقبة بين الالف
والطلقات بمنزلة حصته كلمة على واستعمالها للشرط حقيقة وللباء مجاز محض وعند امكان العمل بوجه هذه
الكلمة فيحمل عليه وهذا لان الطلاق وان دخله العوض وهو المال فيصح تعليقه بالشرط لان المال يثبت
في ضمن ما يصح فيه التعليق وهو الطلاق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه بل حكم المتضمن اولا ان
المال لما صار تبعا للطلاق اتصف بصفته الطلاق حتى اذا قال الزوج لها انت طالق على الف ان هذا

القول من جانب الزوج حتى لا يملك الرجوع قبل قبول المراة والتمس بخط الله تعالى سوذكر شرط
وجزاء، ولما كان تعليق الطلاق الطلقات بالالف شرطا لوقوع الطلقات والمشروط تتعلق
بالشرط جملة وتثبت عيبه ولا يتوزع على اجزاء الشرط اذ لو توزعت اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لتقدم
المشروط على الشرط خلفه وانه محال الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
بلام تقع طلقته واحده بدخول دار واحده بل تقع الكل عند دخول الدور كلها واذا كان كذلك فلا يجوز
ان تقع بطليقه ثلث الالف وهذا التعبير يناسب قوله كانت معنى الشرط لان كلمه على دخلت على الالف فكان
الالف شرطا وجازان يقال تعلق الالف بثلث تطليقات لان معنى هذا الكلام ان طلقتني بثلث تطليقات
فعلى الف درهم وقوله فصار هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث يقرر الوجه الاخير اى فصيرهذا
الكلام من المراه طلبا لتعليق المال وهو الالف بشرط الطلقات الثلث فكان التزام الالف منها مقابله
الثلث فاذا خالفتها الزوج وطلقها واحدة لم يحب شئ لعدم وجود الشرط وهو اتباع الثلث واجزاء المشروط
لا يتوزع على اجزاء الشرط الا انه يرد على هذا الوجه اشكال وهو ان كلمه على دخلت على الالف فكان الالف
شرطا ووقوع الثلث مشروطا لكن الكلام لما كان شيئا واحدا كان دخول كلمه على دخلت على الالف فكان
دخولا على ذلك والدليل على صحه هذا التقرير ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
في هذه المسئله بقوله لان حنيفه رحمه الله عليه ان كلمه على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت
للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت طالبه لثلث بالف بكلمه هي للشرط فصار كل واحد منها اى المال و
والطلاق شرطا لصاحبه فصار كالاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق وذكر في المبسوط
والطلاق يحتمل التعليق بالشرط وهذا يدل على ان وجوب المال على المراة شرط والطلاق مشروط ثم ذكر
بعد ذلك وانما شرطت لوجوب المال عليها اتباع الثلث وهذا يدل على ان اتباع الثلث شرط ووجوب المال
مشروط قوله بخلاف المعاوضات المحضه اى الخالية عن معنى الشرط فانه يستحيل فيها معنى الشرط
لان فيها معابلة لا معاقبة حيث تثبت العوضان معا ولان الاثبات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه
من تعليق المال بالخطر وانه غير جائز فوجب الحمل على المجاز حرف على وهو المقابله والالصاق فيتوزع
اجزاء العوض على اجزاء المعوض قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اى حقيق بهذا الشرط
وما قبله وقال موسى يا فرعون انى رسول الله من رب العالمين وقال تعالى ما يحزنك على ان لا يشركن بالله
شيئا اى ما يحزنك بهذا الشرط وهذا دليل على ان كلمه على للشرط فان قيل ما جواب ابى حنيفه رحمه الله عليه
عن قولهما بان الالف يتوزع على التطليقات الثلث في كلمه على ايضا كما توزع اذا ذكرت بالباء الا ترى انها
لو قالت طلقني وفلانه على الف درهم فطلقها واحدا كان عليها حصتها من المال منزله ما لو التمست
بحرف الباء، صحب ان تكون كذلك ههنا قلنا جوابه ان للمراة في طلب ثلث تطليقات بمقابله العوض
غرضا صحيحا وهو طلب البينونه الغليظه حتى لا تصير في وثاق نكاحه فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك
لتحصيل مقصودها واما في قولها طلقني وفلانه على كذا فليس لها غرض صحيح لانه لا غرض لها في طلاق

فلانه ليجعل ذلك كالشرط منها بخلاف ما لحن فيه فان لها فيه غرضا صحيحا كذا في المبسوط قال
رحمه الله واما من فللتبعيض الى قوله للضروره اقول ان كلمه من للتبعيض باصل الوضع لما سبق
ذكرها في قوله اعتق من عبيدي من شيئ في باب الفاظ العموم ومسايل كلمه من كثيرة منها ما قال في الجامع
لو ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فجاء بما في يدي صدقه فاذا في يده اربعه فهو حانث لان الدرهم الرابع
بعض الدراهم وكلمه من للتبعيض في اصلها ويعرف كونها للتبعيض بانك لو جعلت مكانها لفظ بعض لاستقام
المعنى بقول اخذت من الدراهم اى بعض الدراهم وقد تكون من لابتداء الغايه اى ابتداء بها صدر الكلام
وتعرف بانه يصح له انها، كقولك سرت من البصره لانه يصح ان تقول لا كوفه اولا بغداذ وقد يجيء في بعض المواضع
مستبعدا فيها الا انها لعدم القصد اليه وتوفر الغرض للمبتداء منهم كقولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ومن اكذا ما يكون في الاماكن وقد تكون في الزمان نحو صمت من يوم الجمعه الى كذا وقد تكون للتبيين والتمييز
وذلك عند وقوعها بعد ما احتمل عدة اشياء، فتبين بواحد منها وتعرفها بانك لو جعلت مكانها لفظ الذي لكان
المعنى مستقيما كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور اى الرجس الذي هو وثن
وكقولك باب من حديد وثوب من قطن وقد تكون زائدة غير الموجب عند الاكثر وتعرفها بانك لو حذفتها
لبقي اصل المعنى على حاله كقولك ما جاءني من احد وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قالت المراة لزوجها خالعني
على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمه ثلثة دراهم لان كلمه من هنا صلة لتصحيح الكلام
فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قالت خالعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مجملا ولو قالت ان كان في يدي
دراهم كان الكلام صحيحا وقد تكون من بمعنى الباء كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامر الله وقد تكون
بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم اى على القوم لكن اصلها التبعيض وقد اختلف اهل العربيه في
اصلها فذهب جار الله العلامه الى ان معناها ابتداء الغايه اصالة وكونها مبعضة ومبينة ومزيدة راجع
الى ابتداء الغايه لانك بينت ابتداء الغايه اذا بعضت وابتداء غايه الاجتناب وابتداء غايه عدم
المجيء وقيل ان من في الاقسام الثلثة للتبيين اما الاول فانك اذا قلت خرجت من البصرة فقد بينت مبتداء
الخروج من غيره واما الثاني وهو التبعيض فظاهر واما الثالث وهو البعيض فلانك اذا قلت اكلت من
من الرغيف فقد بينت الشئ المأكول منه واما كلمه لا فلانها، الغايه اى للغايه التي ينتهي بها صدر الكلام
وينقطع عنده الفعل ما عبارا اصل الوضع تقول سرت من بغداذ الى البصرة وجايز ان تكون تلحقها بالغتها ولم
يبعد فيها ولذلك استعملت كلمه الى في آجال الديون لان الدين الموجل يصير حالا عند الاجل فينتهي التاجيل به
قال الله تعالى الى اجل مسمى كما ان من لابتداء الغايه اى للغايه التي يبتدا بها صدر الكلام قال الامام بدر الدين
الكردري رحمه الله يمكن ان يقال في قولهم الانهاء الغايه ان هذه غايه اصطلاحيه لا وضعيه حيث جعلها المتكلم
غايه للسير فاذا ذهب السير تذهب هي ايضا ولو بقي بعد السير لا تكون غايه للسير وانما قال رحمه الله
لانها، الغايه ولم يقل للغايه لان الغايه نوعان ابتداء الغايه وانهاء الغايه والمراد ههنا احد نوعي الغايه
لا جنسها فلهذا قيدها واذا دخلت كلمه الى في الطلاق في قول الرجل لامراته انت طالق الى شهر فان نوى به

التنجيز تطلق في الحال ويلغوا اخر الكلام وان نوى الاضافه الى ما بعد الشهر تاخر الوقوع الى مضي الشهر
وان لم يكن له نيه فعلى قول زفر رحمه الله يقع في الحال لان الى للتاجيل والباخر والى لا يمنع وقوع الطلاق
في الحال لانه لا يمنع ثبوت الاصل الشئ كالماجل في الدين فانه لا يمنع ثبوت اصل الدين فان الدين يثبت ثم
يتاجل والطلاق اذا وقع لا يمكن تاجله فلذلك يقع في الحال وقلنا ان الماجيل لتاخير ما دخل هو عليه ومهنا
قد دخل على اصل الطلاق واصله يحتمل التاخير فاوجب تاخيره الى ما بعد الشهر فلا يقع في الحال احترازا عن
الغاء كلمه الغايه وانما يقع بعد مضي الشهر والفرق بين التعليق والاضافة ان التعليق انما يصير سببا
عند وجود الشرط عند نا والاضافه سبب في الحال وحكمه متراخ واصل الثمن لا يحتمل التاخير بالتعليق والاضافه
لان البيع مبادله المال بالمال ولو تاخر وجوب الثمن لما تحققت المبادله واذا تعذر تاخر وجوب الثمن حملنا كلمه
الى هناك على ما تاخر المطالبه ثم من الغايات الثابته بكلمه الى ما لا يدخل تحت المغيا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم الى المرافق واذا كان كذلك فلا بد لها من اصل يرجع اليه وذلك ان ما كان
من الغايه قائما بنفسه اى لا يفتقر في وجوده الى غيره بل يكون موجودا قبل التكلم به لا يدخل تحت حكم المغيا لانه حد
ولا تدخل الحدة المحدود كقول الرجل لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط فانه لا يدخل الحايطان في الاوراق الحايط
في الوجود موجود قبل التكلم به بخلاف قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الاطهار غير قائم بنفسه بل هو
في وجوده منقول الى فعل المطهر فيكون زمان الاغتسال داخلا تحت حرمه القربان الا ان يكون صدر الكلام
يقع على جمله المغيا والغايه فيكون ذكر الغايه لاخراج ما وراءها فيبقى محل الغايه داخلا في المغيا مطلق اسم المغيا وان
كان قائما بنفسه لكونه موجودا قبل التكلم به كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اسم الايدى عند الطلاقه يتناول
الخارجه الا الى الابط فيكون ذكر الغايه لاخراج ما وراء الغايه فتدخل الغايه وهي المرافق في حكم الغسل وكقوله والله
لا اكلم فلانا شهرا فان صدر الكلام يتناول الشهر فما فوقه فيكون ذكر الحمى الشهر لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام الى المدلحكم
الى الغايه فان الحكم محدود الى الغايه والى ما وراءها فكان ذكرها للاسقاط ما وراءها الى المدلحكم اليها بخلاف الصوم
فانه عبارة عن الامساك والمطلق الامساك يتناول ساعة فكان ذكر الغايه مد الحكم اليها فلا تدخل الغايه في الحكم
ولهذا الاصل قال ابو حنيفه رحمه الله عليه فيمن باع بالخيار الى غد انه تدخل الغايه في الخيار لان قوله على الى ر
بالخيار يتناول ما فوق الغد بالطلاقه فيكون ذكر الغد لاخراج ما وراءه الغد فيبقى الغد داخلا في الخيار خلافا
لهما فان عندهما لا تدخل الغايه لانها حد والحد لا يدخل في المحدود وكذلك الحكم في الاجال اى الغايات في الايمان
جمع اليمين بمعنى الحلف كما اذا قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان تدخل الغايه في روايه الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله
عليه لان صدر الكلام يتناول العمر فكان ذكر الغايه لاخراج ما وراءها عن صدر الكلام الى المدلحكم اليها فيبقى الشهر
داخلا في اليمين ولا تدخل في ظاهر الروايه لان في حرمه الكلام ووجوب الكفاره بالكلام في موضع الغايه شكا.
وفي بعض النسخ في الاجال في الايمان وليس بصحيح لما مر من روايه الحسن رحمه الله في اليمين من روايه المبسوط
وكذا ذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله في اصوله وهذا بخلاف تاجيل الدين والاجاره الى شهر رمضان
فانه لا يدخل الغايه المضافه لان مطلق التاجيل والاجارة لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغايه لامتداد

مدة التاجيل والاجاره ولان في تاخير المطالبه وعدم تمليك المنفعه في الغايه شكا فلا يثبت بالشك وقال ابو حنيفه
رحمه الله عليه بناء على هذا الاصل في قول الرجل لفلان علي من درهم الى عشره لم يدخل الغايه الثانيه وهي العاشره
وتلزمه تسعه لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشره فلا يدخل هو وقالا تدخل الغايه الثانيه وهي العاشره
لانه مما ليس بتمام بنفسه لكونه ليس بموجود قبل التكلم به وقد جعله غايه فلا بد من وجوده ووجوده بوجوبه
فيدخل في حكم الوجوب اولان العاشره مفتقره في وجوبه ده الى غيره وهو التسعه فكان غير قايم بنفسه فيدخل
كلمه في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاما اذا دخلت الغايه الاولى وهي الصدر عند ابي حنيفه رحمه الله عليه
للضروره اذا الغايه الثانيه داخله في الكلام ولا تكون هي ثانيه قبل دخول الاولى في الكلام اذ وجودها بوجود
الاولى لاستحاله ووجودها بوجوبها فدخلت الغايه الاولى لذلك وانما سمي صدر الكلام غايه لانه غايه الابتداء كما ان
الاخر غايه لانها وكذلك هذا في مسئله الطلاق وهي قوله انت طالق من واحده الى الثلث فانه يقع ثنتان عند
ابي حنيفه رحمه الله عليه لان الاصل ان لا يدخل الغايه تحت المغيا لانها للمنع والطلاق وقع
الاولى لترتيب الثانيه عليها اذ لا يتصور وجود الثانيه بدون الاولى فبقي الباقي على ما تقتضيه الدليل بخلاف
المرافق لان الغايه هناك للاسقاط على ما مر وعند ما يقع الثلث لانها لا تصوم بنفسها فلا يكون غايه ما لم تكن
ثابته وثبوت الطلاق بالوقوع والحاصل ان الغايات داخله تحت جمله انواع منها ما لا يدخل فيه غايه الابتداء
وغايه الانتهاء كقولك بعت منك من هذا الحايط الى هذا الحايط ومنها ما يدخل فيه الغايتان كما في الاباحه -
واظهار السماحه كما اذا قال لغيره خذ من مالي من درهم الى مايه ومنها ما يدخل الابتداء دون الانتهاء كما في مسئله
الطلاق عند ابي حنيفه رحمه الله عليه ولم يوجد دخول الانتهاء دون الابتداء وانا وجد الثلث المذكور قال
رحمه الله وامله فللظرف لما قوله فيصير بمعنى الشرط اولى كلمه في للظرف باعتبار اصل الوضع
سال الدراهم في صرة وعلى ذلك مسايل اصحابنا رحمهم الله منها اذا قال لغيره عصبتك ثوبا في منديل يلزمه
رد كليهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف فلا تتحقق ذلك الا بعصبه لهما ثم ان اصحابنا رحمهم الله اختلفوا في حذف
حرف في واثباته في ظرف الزمان فما اذا قال لها انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله سواء
في الحكم فانه اذا قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار لم يصدق في القضاء كما في قوله انت طالق غدا لانه نوى
خلاف الظاهر حيث نوى التخصيص فما موجبا العموم فكان حذف حرف الظرف واثباته سواء لانه ظرف في
الحالين فلا يحلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقولهم ان دخلت الدار وفي الدار وفرق له حنيفه رحمه الله عليه
فقال اذا قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار يصدق في القضاء على ما ذكر في موضعه وهو الجامع الصغير
فانه ذكر فيه ان حرف الظرف اذا استطرد اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافا
الى جميعه فيكون جميع الغد منعوتا لانه وقع في كله وتتعين اول الغد للوقوع لعدم المزاحمه وليكون -
واقعا في الكل فلا يصدق في تاخير الوقوع وقال في المعنى فيه هو ان غدا يصير ظرفا بطريق الضروره
لان الظرف ثبت فيه لا بلفظ الظرف الذي يدل عليها والثابت بالضروره يتقدر بقدر الضروره فلا
يكون عاما حتى يصح نيه آخر النهار واذا لم يستطرد حرف الظرف جعل اسما فعول جزاء من الغد كذا في بديع

الاعراب فصار حرف الظرف مضافا الى جزء مبهم من الغد لان الظرف يقتضي وجود المظروف لا استيعابه
ولان قد ما يشغله حرف الجر لا يستوعبه الفعل واذا كان كذلك فالى اي تعين المبهم فكون نتة سانا
لما ابهمه وهو مصدق في سان مبهم كلامه لان الابهام جاء منه فيبيح بيانه كما في قوله لفلان علي شئ لكن اذا
لم تكن له نيه تطلق كما وجد جزء من النهار لعدم المزاحمه وقيل ان قوله في غد بثب الظرفية فيه
بلفظ ظرف يدل عليها والثاني باللفظ يدل محتمل النية لان النيه لتعين ما احتمله اللفظ فصح
نتة ولكن لما كان لفظة في حقيقة في الظرفيه وحقيقه الظرف لا تستوعب المظروف وهو في غد منزله
المجمل لانه في جزء من الغد غير معين فيصدقه القاضي في نسبه اخر النهار وعلى هذا قول الرجل ان صمت الدهر
فعلي كذا يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة وكذا ان صمت الشهر وان صمت في الشهر
بمعنى الذي سبق بيانه الا ترى ان الله تعالى كيف ذكر نصرة الرسل والمومنين في الدنيا مقرونه بحرف
في ونصرتهم في الاخره بحذف في في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم
يقوم الاشهاد اشارة الى ان نصره الله تعالى اياهم مستوعبه ايام الاخره لان دار الاخرة دار تنفيذ
الحكم واظهار العدل والفضل وهو في نصره اوليائه واهانة الدنيا فقد يقع الانهزام على المومنين وقد
يقع النصره لان الدنيا دار ابتلاء فلم تستغرق نصرتهم ايامهم تحقيقا للابتلاء وكذلك اخبر الله تعالى عن قول
ابليس وغايه كيده وعداوته بحذف حرف الجر لاقعدن لهم صراطك المستقيم ارادة للاستيعاب
فلقننا الله تعالى بفضله دعاء بمقابلته بحذف حرف الجر ارادة للاستيعاب بردجميع مكايده بقوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا القبيل مستحب راس الشهر في الاستيعاب في الاول وعدمه في الثاني
هذا الذي مر ذكره هو في ظرف الزمان واما في ظرف المكان فانه اذا اضيف حرف الظرف الى المكان
فقيل انت طالق في مكان كذا اي في الدار او في الكوفه او نحوهما وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما يكون
لان الطلاق فعل ولا اتصال للفعل بالمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها والمكان
الذي اضيف اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا بمنزله تعليق الطلاق بامر كائن فيكون تنجيزا
بخلاف ما اذا اضيف الى زمان فان الفعل يتصل بزمان ما اذا جعل وقته غدا لا يكون واقعا قبل ذلك
لان الزمان اذا كان معدوما كان الطلاق المضاف اليه معدوما لا محالة الا ان يريد المتكلم بكلامه ذلك
اضمار الفعل فيقول عنيت انت طالق اذا دخلت مكان كذا فحينئذ يصير بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق
ما لم تدخل باعتبار انه اضمر الفعل في كلامه او كنى في ضمائره بالمكان عن الفعل الموجود فيه كانه قال
انت طالق في دخولك الدار والفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة فيستعار للشرط على ما جي قال
رحمه الله وقد يستعار هذا الحرف للمقارنه كما في قوله وقعت واحدة في اول ـــــ قد يستعار حرف
في للمقارنه اذا نسب سوى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا لان الظرف
ما يقوم به المظروف والدخول عرض لا يقوم بنفسه فكيف يقوم به غيره والفقه فيه هو ان الطلاق
حكم شرعي دائم البقاء والدخول عرض لا يبقى زمانين فلا يكون هو ظرفا لما هو دائم وبين الظرف والمظروف

مقارنه بحيث لا يتخلل بينهما زمان كما ان من الشرط والمشروط مقارنه بحيث لا يتخلل بينهما زمان اذا المشروط
متصل بالشرط وان يعقب الشرط فجعل حرف الظرف مستعارا لمعنى الشرط تصحيحا للكلام فصار هو بمعنى
الشرط مجازا ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا وان كان منتظرا تتعلق الوقوع بوجوده
كما هو حكم الشرط وعلى هذا اذا قال للمراه انت طالق في حيضتك وهي حايض تطلق في الحال واذا قال انت طالق
في مجي حيضتك لا تطلق حتى تحيض وقال في الجامع الكبير انت طالق في مجي يوم لم تطلق حتى تحيض تطلع الفجر
من الغد ولو قال في مضي يوم فان قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد وان قال ذلك بالنهار
لم تطلق حتى تجي مثل هذه الساعه من الغد وعلى هذا مسايل الزيادات فانه قال فيها اذا قال انت طالق
في مشية الله او في ارادته واخواتها الى اخره اعلم ان ههنا عشرة الفاظ المشيه والاراده والمحبة والرضا
والامر والحكم والاذن والقضا والقدرة والعلم فاذا قال لامراته انت طالق في مشية الله او في ارادته
او في محبته او في رضاه او غيرها من الالفاظ لا يقع الطلاق في الالفاظ كلها بمنزله قوله انشا الله الا ان العلم
فانه لو قال انت طالق في علم الله فانه يقع الطلاق في الحال وذلك لوجهين الاول ان العلم يستعمل
بمعنى المعلوم يقال علم ابو حنيفه اي معلومه وسول الرجل اللهم اعف عالمك فينا اي معلومك فقد اضاف
الطلاق الى معلوم الله تعالى وانما يكون الطلاق في معلومه تعالى ان لو كان الطلاق واقعا لانه اذا
لم يكن واقعا لم يكن في معلومه تعالى بل عدمه في معلومه تعالى وقد صار الطلاق في معلومه فيقع به
الطلاق كما لو قال انت طالق في معلوم الله تعالى فانه يقع في الحال ولا يصلح ان يكون حرف الظرف بمعنى
الشرط لاستحاله جعل معلومه شرطا اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى ليس
على خطر بل معلومه معلومه لا محاله فلا يكون شرطا واذا كان طلاقها معلوما لله تعالى يقع لا محاله اذ كون
الطلاق معلوما يوقوعه كامر الا ان حرف في اذا اضيف الى ما لا يعرف وجوده كان تعليقا ولهذا
لو قال انت طالق في دخول الدار لا يقع ما لم تدخل وذلك لان في للظرف حقيقة فاذا دخلت على الفعل تجعل
مجازا عن الشرط لان الظرف ما يحتوي على جوانب المظروف وذا لا تتصور في الفعل واذا ثبت هذا فنقول
مشية الله تعالى وارادته واخواتها وان كانت موجودة الا انها غير ظاهرة لنا لانا لا ندري ان الله تعالى
شاء ذلك او لم يشاه اراده او لم يرده فصار التعليق بها كالتعليق بالشرط في المستقبل وثمه لا يقع كذا هنا لخلاف
علم الله تعالى لان علمه تعالى محيط بجميع الاشيا، علم ما كان وما لم يكن فقد علق الطلاق بامر موجود فيقع
في الحال وقيل انما يصح حمل حرف في على التعليق اذا كان الفعل الذي دخل عليه حرف في مما يصح وصفه
بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط والوصيه والمشية والارادة ونحوها مما يصح وصف الله تعالى
به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله كذا واراد ولم يرد ونحو ذلك والتعليق بمشيه الله
تعالى ابطال بخلاف العلم فانه لا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بالاشيا كلها وانه كائن في
الازل والتعليق به تحقيق وتنجيز فيقع الطلاق في الحال فان قيل يشكل على هذا القدرة فانها
تستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيا يقول هذا قدرة الله تعالى ولان الله تعالى لا يوصف

بضد القدرة ومع ذلك لو قال انت طالق فقدره الله تعالى لا يقع الطلاق على الصحيح فلما معنى هذا الاستعمال
انه اثر قدره الله تعالى فان المضاف اليه قد يعوم مقام المضاف ومثله لا يحتوج في العلم ولان القدرة
تذكر ويراد بها التقدير فانه قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والتقدير مما يصح
وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال قدر الله تعالى كذا ولم يقدر كذا فكان بمنزلة المشية والارادة
فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا هذا فيما اذا اضاف المشية واخواتها الى الله تعالى ولو اضافها الى
العبد فقال انت طالق في مشيته فلان ففي المشية والارادة والمحبة والرضاء والهوى يتعلق الطلاق
بوجود الفعل في الحال وينصرف الى المجلس لان هذه الالفاظ للتمليك وفي غيرها من الالفاظ يتعلق
بوجود مطلق الفعل ولا ينصرف الى المجلس لان الشرط مطلق الفعل لانعدام معنى التمليك فيها ولو
قال انت طالق لمشية الله او بارادته او لمحبته او برضاه لا يقع الطلاق ولو قال انت طالق بمشيه
فلان او بارادته او لمحبته او برضاه لا يقع الطلاق حتى يشاء فلان في المجلس ولو قال فلان انت طالق
بامر الله او باذنه او بحكمه او بقضائه او بقدرته او بعلمه يقع الطلاق في الحال وكذا ان اضاف
الى العبد فقال انت طالق بامر فلان الى آخره يقع في الحال ولو ذكر حرف اللام فقال انت طالق
لمشية الله او لمشيه فلان او غيرها من الفاظ يقع الطلاق في الحال لان حرف اللام للتعليل والاخبار
عن السبب قال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته فكان هذا ايقاع الطلاق والاخبار عن العلة
فصار كانه قال انت طالق لان فلانا شاء واراد واحب كذا في الزيادات البرهانية واذا قال انت طالق
في الدار واضمر الدخول بان قال عنيت ان دخلت الدار صدق ديانة فتصير بمعنى الشرط كما مر في قوله
انت طالق في مكان كذا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم لان
العدد المذكور لا يصلح للظرف لان الظرف حاو للمظروف والدراهم لا تصلح حاوية للدراهم فيلغوا
العدد المذكور الا ان ينوي حرف في بمعنى مع او بمعنى واو العطف فيصدق لما مر ان في الظرف
معنى المقارنة فيكون مناسبا لمعنى مع او بمعنى واو العطف فيلزمه عشرون درهما وبدون هذه النية
لم يلزمه ذلك فان قيل ينبغي ان يحمل ذلك على معنى مع او معنى واو العطف وان لم ينو ذلك احترازا
عن الغاء كلام العاقل قلنا ان المجاز خلاف الاصل وكذا اشتغال الذمة بالدين خلاف براءة
الذمة عنه فانها اصل ولكلامه بدون الحمل على المجاز وجه وهو الحمل على بعض اجزاء العشرة وانه يوافق
الاصل الذي هو براءة الذمة فلا ضرورة الى العدول عن ذلك والمصير الى المجاز الذي هو الاصل وكذا
اذا قال لامرأته انت طالق واحدة في واحدة فهي طلقة واحدة فان نوى معنى مع وقعا اي الطلقتان
دخل بها او لم يدخل وان قال نويت معنى الواو فيقع واحدة قبل الدخول وثنتين بعده بمنزلة قوله
انت واحدة وواحدة لما سبق ان الظرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف كما سبق ذكرها
قال ـــــ رحمه الله ومن ذلك حروف القسم الى قوله على ما ذكرنا في الجامع اقول ـــــ
من جنس حروف الجر حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو ايم الله تعالى

وما يودي معنى القسم وان لم يكن موضوعا له وهو لعمر الله قال تعالى لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون والاصل
في حروف القسم هو الباء لصحة استعمالها مع الفعل وحذفه ولان فعل القسم لازم والحرف المعدي من هذه
الثلثة هو الباء وقيل لانها النائبة للالصاق في غير هذا الباب ولم يوجد التاء والواو الا في هذا الباب اما الباء هي
التي للالصاق وانها دالة على فعل محذوف فان قول الحالف بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالى
واقسموا بالله وقال تعالى ويحلفون بالله وكذلك الحكم في سائر اسمائه تعالى وصفاته برب الكعبة وبالرحمن
وبالرحيم غاير المصنف رحمه الله بحرف العطف فجعل بعض اسماء الله تعالى اسما وبعضها صفات وليس
كذلك بل هي كلها صفات غير اسم الله فكانه ذكر ابعضها اسما باعتبار السمي وبعضها صفات باعتبار المعنى
اما السمي فهو الحديث الصحيح ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ووردت القرآن المجيد
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما المعنى فان كلها صفات في اصل الوضع
سوى اسم الله تعالى كذا اشار اليه الكشاف في غير موضع مع ان بعضهم قالوا ان اسم الله صفة ايضا استدلالا
بقوله تعالى للصراط العزيز الحميد لله الذي له ملك السموات وملك الارض حيث وقع نعتا للحميد وعند الاكثر
هو بدل وليس بنعت وكذلك في غير الله تعالى مع الظاهر او المضمر كقولك بابي او بكل او به لافعلن كذا فلم يكن
للباء اختصاص بالقسم بل كما تدخل في القسم تدخل في المعاوضات ايضا حيث يقال اشتريت هذا بكذا او احملْ
هذا الطعام بدرهم واما الواو وفانها استعيرت لمعنى الباء لانها تناسب حرف الباء صورةً ومعنىً اما الصورة
فلانها من مخرج واحد وهو ما بين الشفتين واما المعنى فلان في العطف الالصاق الصاق المعطوف بالمعطوف
عليه فكان العطف نظيرا الالصاق فاستعير حرف العطف وهو الواو لحرف الالصاق وهو الباء الا انه لا يحسن
اظهار الفعل فيما خص فيه وهو الواو بل يلزم حذفه معه تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير الواو
للباء توسعةً لصلات القسم وادواتها لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل معه لصار مستعارا لمعنى الالصاق
اي مجراه لمجرى الباء في جميع الوجوه ولا ضرورة فيه ولانه لو صار مستعارا لمعنى الالصاق من كل وجه لجاز ان يستعمل
الواو في موضع كان الباء فيه لمحض الالصاق ويقال ان اخبرتني وقدم فلان مكان قوله ان اخبرتني بقدوم فلان
ولجاز ان يقال مررت وزيد مكان مررت بزيد واذا كان كذلك فتصير الاستعارة عامةً في بابها اي باب كلمة الواو
ولا يصح ذلك فان الغرض بالاستعارة هو الخصوص لباب القسم لكونه داعيا الى توسعة صلاته وحروفه لا
اظهار الفعل وغير ذلك فلو صح ذلك مع الواو لكان الواو مستعارا عاما وقوله ويشبه عطف على قوله فتصير الاستعارة
عامةً اي لو صح اظهار الفعل مع الواو وقال الحالف احلف والله او اقسم والله لكان قوله هذا يشبه قسمين لان
قوله والله وحده قسم وكذا قوله احلف ومراد الحالف هو القسم الواحد فكان المذكور خلاف ما اراده فانه لا يجوز
ولا يرد على هذا الكلام استعمال الباء القسمية مع فعل القسم لان الباء في حقيقتها للالصاق فتقتضي الملصق
والملصق به فيظهر الفعل لضرورة تحقق معنى الالصاق حتى لو لم يظهر لكان مقدرا فلا يلزم عند الاظهار
مشابهة قسمين اذ اظهار الفعل من ضرورات مقتضى الباء ولا تدخل الواو في الكناية اي في الضمير الا للكاف
والباء لكون الاستعارة في الواو البسيط بعامه لما مر فلو دخلت فيها لكانت الاستعارة عامةً ولان

الاستعارة عامة الواو ليست باصل في القسم وانما هي فرع للبا، والفروع لا يتصرف تصرف الاصول ولان القسم بالمضمر قليل والغرض من استعارة الواو الكثرة فخصوها بالكثرة القسم وهو الظاهر فالاصول وكذ
وه كما تقول بكل وبه ثم استعير التا، لمعنى الواو وهو القسم توسعة لصلات القسم وحروفها لشده الحاجه
الى القسم لمناسبة بين الواو والتا، من كونهما من حروف الزوايد في كلام العرب يقام احدهما مقام الاخر مثل
التراث فانه لغة في الوراث ومثل التوراة في الوَوْراة وما اشبه ذلك كالتجاه في الوجاه ومعنى قوله
فانها من حروف الزايد ان الزيادة اينما وقعت لغير الالحاق والتضعيف وقعت من حروف الزوايد
وهي مجموعه قولك سالتمونيها او اليوم تنساه وليس معناه انه انما وقعت هذه الحروف وقعت زايدة
فان السين والهمزه واللام في سال اصول وكذا كل من حروف سالتمونيها واليوم تنساه اصول ومجموعها
من حروف الزوايد ولما صار حرف التا، داخلا على ما ليس باصل في حروف القسم وهو الواو اخذا حكمه
بطريق الاستعارة الخطت الرتبة عن رتبه الحرف الاول وهو البا، وعن رتبه الحرف الثاني وهو الواو
قيل لا يدخل التا، الا في اسم الله تعالى خاصة لانه هو المقسم به غالبا فكانهم جبروا ضيق تصرفه بما يكثر به القسم
ويغلب فلذلك جاز تالله قال الله تعالى تالله لقد اثرك الله علينا وتالله لاكيدن اصنامكم ولم يجز تالرحمن
وتا، الرحيم وكذا لم يجز تزيد ولا تعمرو وقد روى ابو الحسن الاخفش تَرَبِ الكعبه وقد حذف حرف القسم
لمعنى التخفيف والتوسعة فيقال الله لافعلن كذا ونكون مينا لكنه الله عند البصريين وهو مذهب اصحابنا
رحمه الله عليهم اعمالا لفعل القسم وبالكسر عند الكوفيين اعمالا لحرف القسم المحذوف وهو ضعيف لكون
اصل حرف الجر معملا على خلاف القياس وقد ذكروفي الجامع الكبير ما يتصل بهذا الا وهو حذف حرف القسم ونصب
المقسم به في قول الرجل واسم الله بالنصب وكذا واسم الله الرحمن الرحيم وقوله على ما ذكرنا في الجامع اشارة الى ما ذكر
في شرح الجامع الكبير رجل قال واسم الله الرحمن الرحيم لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان لان قوله واسم مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان غير صفة تسمية للحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الحنث يعني عند الحنث فتعددة الكفارة
لانها جزاء الهتك وصارة حق المقسم به منزله مينين وان البر واحدا ولو قال واسم الرحمن لا اكلمك فكلمه فعليه
كفارة واحدة ولو قال واسم اسم لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحد باتفاق الروايات وقال شمس الايمه السرخسي
رحمه الله في الجامع ولو ان رجلا قال واسم اسم لا اكلمك فهذه مين واحدة الا في روايه عن محمد رحمه الله يقول
انه مينان لانه لا يمكن جعل الكلمه الثانيه صفة للاولى فكانت مينين وفي ظاهر الروايه يقول كررت الكلمه الواحدة
فلا يصدق بتكرار الكلمه الواحده الا معنى التاكيد فكانت مينا واحدة بخلاف قوله واسم والرحمن فان الكلمه
الثانيه فيها معنى غير معنى الكلمه الاولى فلم يكن تكرارا الا ان ينويه قال رحمه الله واما ايم
الله لا قوله فكذلك هذا قول ابي حنيفه رحمه الله عند الكوفيين اصلها ايمن جمع يمين وعند البصريين
هي كلمه بنفسها وضعت صلة للقسم حيث يوصل بها المقسم به فكانت بمنزله الباء في بالله وليست بجمع
مين بدليل وصل يمنها ولو كانت جمعا لكانت يمزته همزة قطع كما في اكلب وارجل جمع كلب ورجل ولا
اشتقاق للكلمه ايم الله مثل صه فانه اسم لاسكت ومه فانه اسم لاكفف وويح فانه كلمه رحمه وليس لهذه

الاسماء اشتقاق وفي بعض النسخ ويح مكان ويح وانه كله يقال عند المدح والرضا بالشئ وتكرر للمبالغة
فيقال ويح وويح وويح باشدد ت كذا في الصحاح والهمزة في ايم الله للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدمه اي الهمزه
حرف فتسقط حينئذ مثل سايرحروف الاصل الوصل ولو كان الهمز لبنا، صيغه الجمع لما ذهب هو
عند الوصل لانه يكون حينئذ للقطع والكلام في ايم الله يطول وقد ذكره الجوهري في الصحاح بطريق
الاستعصا، حيث قال وايمن الله اسم وضع للقسم هكذا بضم الميم والنون والفه الف وصل عند اكثر
النحويين ولم يجئ في الاسماء الف وصل هكذا مفتوحة غيرها وربما حذفوا منه النون قالوا ايم الله
وايم الله ايضا بكسر الهمزة وربما حذفوا منه الياء قالوا ام الله وربما ابقوا الميم وحدها مضمومة قالوا
ام الله ثم يكسرونها لانها صارت حرفا واحدا فيشبهونها بالبا، فيعولون م الله وربما قالوا من الله بضم
الميم والنون ومَن الله بفتحها ومِن الله بكسرهما وقال ابو عبيد وكانوا يحلفون باليمين يقولون يمن
الله لافعل وانشد لامرء القيس فقلت يمن الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي
اراد لا ابرح فحذف لا وهو يريد ثم جر اليمين على اسمين كما قال زهير فيجمع امن منا ومنكم بمقسمة
تمور بها الدماء ثم حلفوا به فقالوا امن الله لافعلن كذا قال وهذا هو الاصل في امن الله ثم كثر
هذا في كلامهم وحافوا على السنتهم حتى حذفوا منه النون كما حذفوا في قولهم لم يكن فقالوا لم يكن قال وفيها
لغات كثيرة سوى هذا ولا هذا ذهب ابن كيسان وابن درستويه فقالا الف ايمن الف قطع وهو جمع
يمين وانما خففت همزتها وطرحت في الوصل لكثرة استعمالهم لها واما لعمر الله لبقاء الله قسمي والبقاء من صفات
الله تعالى فاللام فيه للابتدا، وعمر بمعنى البقاء وهو في الاصل مصدر عمر الرجل عمرا او عمرا على غير قياس
لان قياسه الفتح واستعمل المفتوح في القسم دون المضموم ومعنى لعمر والله لبقاء الله قسمي والبقاء من صفات
الله تعالى فيصير هذا اللفظ تصريحا بما هو معنى القسم ومقصوده فيجعل قسما مترله قوله والله الباقي
الا ترى انه لو قال الرجل لغيره جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم كان هذا القول تصريحا بمعنى
البيع فيجري مجرى التصريح بلفظ البيع فكذلك ما نحن فيه ثم انه لا يكتب الواو بعد الراء في قوله لعمر الله لان
باختصاصه بالقسم ارتفع اللبس بينه وبين عمر ثم اذا حذفت اللام نصبته نصب المصادر وقلت عمر الله
ما فعلت كذا وعمر كل احد ما فعلت كذا وذلك للقسم ايضا واذا قلت عمرك الله فكانك قلت بتعميرك الله اي
باقرارك له بالبقاء كذا في الصحاح والـــــــ رحمه الله ومن هذا الجنس اسماء الظروف لانه قوله ومسئلة
الغدا اصولـــــــ من جنس الحروف الجارة للاسماء اسماء الظروف لمشابهتها الحروف الجارة
باعتبار عمل الجر او بسبب احتياجها الى ما تضاف اليه الدومي مع وقبل وبعد وعندا ما مع فللمقارنه
خفته ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين
معا قبل الدخول او بعده لانها تقترنان في الوقوع في الوجهين ويقيد المصنف رحمه الله وقوع الثنتين
بما قبل الدخول تنبيها على وقوعها بعد الدخول بالطريق الاولى ولو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه
الدراهم العشره دراهم لكان عليه عشرون درهما واما قبل فهو للتقديم ولهذا لو قال لامراته

انت طالق قبل دخولك الدار طلقت في الحال لانه ليس في وسعه التقديم وفي وسعه التدارك فصار ما في وسعه ولو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال خلاف قوله قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لها قبل الدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لانه صار كانه قال قبلها اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة بالانشاء ووقوع الاخرى بالاقرار فتكون ثنتين ولا احتياج في صحة الاقرار الى البقاء العدة ولو قال قبل واحدة تقع واحدة لان معناه انت طالق واحدة قبل واحدة اخرى تقع عليك فبانت بالاولى ولم تبق محلا للثانية واما كلمة بعد فهي للتاخير والترتيب في اصل الوضع وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وذلك لان الاصل ذكره موضعه وهو ان الظرف اذا قيد بالكناية اي بالضمير كان ذلك الظرف صفة لما بعده واذا لم تقيد الظرف بالضمير كان ذلك الظرف صفة لما قبله وقوله هذا الحرف اصل هذه الجملة اي الجملة المذكورة في كلمة قبل وبعد من الفروع اشارة الى هذا الاصل وتقريره ان قوله جاءني زيد قبل عمرو وقوله جاءني زيد بعد عمرو سواء في المعنى اذ القبلية صفة لعمرو لكون البعدية صفة لزيد لا محالة والبعدية اذا كانت صفة لزيد كانت القبلية اذا كانت صفة لعمرو فلهذا صارا سواء في المعنى وان قوله جاءني زيد قبل عمرو وتكون القبلية فيه صفة لزيد وقوله لا بعد عمرو تكون القبلية فيه صفة لزيد ايضا ضمنا لكون البعدية صفة لعمرو قصدا فاستويا فعلى هذا اذا قال انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تقع ثنتان لما قلنا ولانه قصد بهذين اللفظين ايقاع الواحدة قبل الاولى وليس في وسعه ذلك وفي وسعه الاقتران والايقاع في الماضي ايقاع فيما بعده فثبت قدر ما في وسعه عند تعذر مقصوده فكانه قال واحدة مع واحدة واذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة لما ذكرنا من الاصل ولانه قصد بهذين اللفظين ايقاع بعد الايقاع الاول فتبين بالاولى فلا تقع الثانية فان قيل ما الفرق بين هذه وبين مسئلة الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان وما سبق يخالف هذا الحكم ولو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو قال قبله فعليه درهمان كما ذكر ههنا قلنا لان الطلاق بعد الطلاق هنا لا تقع واما الدرهم بعد الدرهم فيجب ديناً في الذمة لبقاء المحل كذا في المبسوط واما كلمة عند فهي للحضرة في اصل وضعها وقد يراد بها الحكم قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي في حكم الله ولهذا لو قال لفلان عندي الف درهم لكان وديعة الا ان يقول دين لان الحضرة دالة على الحفظ دون اللزوم والوقوع على المقرر على هذا الاصل اذا قال لامرأته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام ولو قال انت طالق كل يوم او طلقت واحدة وهاتان المسئلتان بالاخلاف بين اصحابنا الثلثة رحمه الله عليهم وتبعتهما على هذا الطريق شاهد عدل لابي حنيفة رحمه الله عليه في مسئلة الغدة في الفرق بين حذف حرف الظرف واثباته كذا في المبسوط وفي قوله لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم فان لم يكن له نية لم تطلق الا واحدة عند كما مر وعند زفر رحمه الله تطلق ثلاثة ايام لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقعة للطلاق عليها في كل يوم

وذلك يتجدد الوقوع حتى تطلق الا ترى انه لو قال انت طالق في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة ولكنا نعول صيغة كلامه وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقق مقتضى كلامه وهذه الضرورة ترتفع بالواحد الاتي انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقق ما اقتضاه حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في ولو قال لامرأته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلاثا بخلاف ما اذا قالها قال كل يوم فانها تطلق واحدة وعلى هذا مسئلة الظهار فانه اذا قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا حتى تدخل الليل في الظهار فلا يكون له ان يقربها حتى يكفر واذا عاد اليها فكفر لا يتجدد بعد ذلك ظهار ولو قال انت علي كظهر امي في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار حتى لا يدخل الليل وكان له ان يقربها في الليل وعند مضي يوم واحد من غير كفارة قربان معنى ظهار ذلك اليوم واذا قربها في يوم يلزمه كفارة ظهار ذلك اليوم واذا جاء يوم اخر يتجدد ظهار اخر حتى اذا قربها في ذلك اليوم يلزمه كفارة اخرى حتى لو كفر في الظهار الاول يلزمه كفارة اخرى في هذا اليوم قاله الامام بدر الدين الكرخي رحمه الله ودليل انه اذا حذف اسم الظرف اي علامته وهي حرف في كان الكل ظرفا واحدا فلا تقع الا واحدة وان تكررت الايام واذا اثبت اسم الظرف صار كل فرد من الايام بانفراده ظرفا على حدة وانما تحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وتجدد انعقاد كلامه ظهارا في كل يوم على ما قلنا في مسئلة الغد وهو انه اذا حذف حرف الظرف اقتضى الاستيعاب والاضافة لاجتمعا واذا اثبت كان مضافا لاجزائهم من الغد قال ـــــ رحمه الله ومن هذا الباب حروف الاستثناء لما قوله على ما ذكرنا اول ـــــ من باب حروف المعاني حروف الاستثناء اي كلماتها واداتها واصل ما ذكر من الحروف سوى الا فانه موضوع للاستثناء، قال الله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ومسايل الاستثناء من جنس البيان لكون الاستثناء بيانا مغيرا صدر الكلام فتذكر هي في باب البيان انشاء الله تعالى وما سبق من كلمات الاستثناء غير وهو اسم يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق برفع غير وهو صفة للدرهم فيلزمه الدرهم تام ولو قال غير دانق بنصب غير كان غير استثناء فيلزمه درهم سوى دانق والدانق بفتح النون وكسرها ولو قال لفلان علي دينار غير عشر بالرفع غير لزمه دينار تام ولو نصب غيرا فقال غير عشر فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان استثناء الدراهم من الدينار لا يصح لكون الصدر لم يتناولها لغة فيكون استثناء هامن الدينار كاستثناء الثوب منه ولا معارضة بين ثبوت الدينار عليه وبين انشاء الدراهم عنه كما في الثوب واذا كان كذلك فيلزمه دينار تام وعند ابي حنيفة ويوسف رحمهما الله عليها ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لكونه بمعنى الاستثناء ويصح هذا الاستثناء بطريق بيان التغيير والاستثناء من جنس البيان لا من قبيل المعارضة عندنا على

ما سيلحق في باب البيان وامكن ان يجعل استثناء الدراهم من الدنانير بيانا لخلاف اسنا، الثوب فتعين
للمعارضة ولا معارضة لما سيلحقه فيجب الدينار كله قوله وما يتبع من الفصل اى الفرق بين البيان
والمعارضة تذكره اى تذكر ما يتبع من الفصل في باب البيان وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال كل
جارية لي غير خبازة فهي حرة ثم قال هن خبازات فالقول قوله لخلاف قوله كل جارية لي حرة الا جارية
خبازة وسوى يستعمل للاستثناء كغير وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قال ان كان في يدي دراهم الا
ثلثة او غير ثلثة او سوى ثلثة فجميع ما في يدي صدقة على المساكين فهذا كله للاستثناء، وانما قدم حروف
الجر على حروف الشرط اما لكثرتها او لكثرة وقوعها لان الكلام انما ينتظم بالاسماء او الاسماء والافعال
وما يقضي معاني الافعال على الاسماء، وحروف الجر وانما قدم من بينها حروف الباء، لان ابتداء كل
امر مشروع ببسم الله كما نطق به الحديث وهو فيه فكان احق بالتقديم قال رحمه الله ومن ذلك
حروف الشرط الى قوله في اصح الروايتين اقول مما سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط
وهي ان واذا واذا ما الى اخرها وانما اخر هذه الحروف عن غيرها لفائدة الذكر لان الشرط اقرب الى العدم
من الوجود من حيث الحدوث ومن حيث الاستحالة اما الحدوث فهو ما يكون معدوما على خطر الوجود والحكم
تعلق به واما من حيث الاستحالة فان حذف المستثنا منه انما يصح في المنفي ثم يجوز حذفه في موضع الشرط
كقوله ان كان في الدار الا زيد فعبدي حران المستثنى منه بتواكم وهو محذوف ولا يقال ان مهما
معنى النفي لانه لا يستقيم المعنى عند الحمل على النفي ولان الفاء في قوله فعبدي حر دليل ظاهر على انه
حرف الشرط ثم لما كان الشرط اقرب الى العدم من الوجود والموجود خير من المعدوم كان تقديم ما هو
خير اولى ثم ان اكثر كلمات الشرط اسماء فاطلاق الحروف عليها بطريق الغلبة لان اصل كلمات الشرط
كلها ان ولان سائر كلمات الشرط انما تكون للشرط اذا كانت بمعنى ان ولا تكون للشرط عند انعدام ذلك
المعنى واذا كان كذلك فغلبت الاصل على جميعها وانما يذكر في هذا الكتاب من جملة هذه الحروف
المذكورة ما يبتنى عليه مسائل اصحابنا رحمه الله عليهم على طريق الاشارة وحرف ان هو الاصل
في باب الشرط لكونه موضوعا للشرط وليس فيه معنى الوقت فهي للشرط على الخلوص ولانه يتعقبه الفعل
لفظا او تقديرا ودلك علامة الشرط فان الشرط فعل منتظر في المستقبل على خطر الوجود بخلاف
سائر حروف الشرط فان فيها معنى اخر سوى الشرط والى ما ذكرنا اشار بقوله وانما يدخل اى حرف
ان على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة الا ترى انه يستقيم ان تقول ان رزقني الله مالا
ولا يستقيم ان تقول ان جاء غد الله مالا لان الخطر معنى الخطر ولذلك قبح ان احمق البسر
لان احمراره امر كائن لا محالة ولهذا لا تستعقب الاسم الحرف حرف ان اذ معنى الخطر لا تحقق
في الاسماء واما قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله ان امرؤ هلك وان مرة خافت
ونحو ذلك فهو من قبيل الحذف والله التقدير لدلالة الفعل المذكور آخرا عليه وهو المفسر حينئذ
متعقب الفعل حرف الشرط ثم ان اثر الشرط ان يمنع العلة عن انعقادها علة للحكم اصلا حتى

يبطل العلق اى الى ان يبطل العلق بوجود الشرط مثل دخول الدار مثلا حتى ينعقد ما لين
بعلة علة وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله اثره ان يمنع الحكم عن العلة فتنعقد العلة تامة الحال موجبة
لحكمها لكنه امتنع حكمها لوجود الشرط وعلى ما سبق من الاصل في حرف ان هذا اذا قال لامراته
ان لم اطلقك فانت طالق فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء حياته لانه جعل
الشرط انعدام فعل التطليق منه وعدم ذلك لا يثبت الا بقرب موته بزمان يسير لا يسع فيه قوله انت طالق
ويسع فيه انت طالق واصل وفائدة الطلاق في ذلك الوقت انها تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت حتى انها لو
كانت غير مدخول بها لا ترث لانها بانت لا الى عدة وجب لها نصف المهر ولما بانت بالطلاق قبل الموت
من غير عدة الطلاق لم يجب عليها عدة الوفاة ايضا وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت بلثا قبل ان تموت بلا فصل
في اصح الروايتين لان فعل التطليق لا يحقق بدون المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل
التطليق يتحقق من الزوج ما لم تمت هي وبعد موتها لا يقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك
وقع اليأس منه عن فعل التطليق لذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في
الجامع الصغير الصحيح ان موتها سواء لان المرأة اذا اشرفت على الموت بقي من حيوتها ما لا يسع لصيغة الكلام
بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق لانه يستغنى عن زمان الكلام فيوجد الشرط والملك قايم
والمحل باقي فان فعل الشرط المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكيف يقع بلث تطليقات ولا
يسع فيه قوله انت طالق وانما هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال والتطليق ولهذا يشترط
اهلية عند التعليق الا ترى ان المنفق اذا علق طلاق امراته او عتق عبده بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط فانه
ينزل الجزاء وان لم تتصور فيه حقيقة التطليق والاعتاق قال رحمه الله وانما اذا الى قوله وكذلك اذا ما -
اقول ان كلمة اذا تصلح للوقت وللشرط على السواء عند اهل اللغة والنحو من الكوفيين
باعتبار وضع اللفظ لها حقيقة لا لاحدهما حقيقة وللاخر مجازا فيجازا بها مرة ولا يجازى بها اخرى اى تستعمل
للشرط تارة ولا تستعمل له اخرى وذلك اذا اريد بها الوقت وانما قال رحمه الله مجازى بها ولم يقل تستعمل للشرط لان
الجزاء يلازم الشرط فذكر اللازم واراد به الملزوم بطريق الكناية اولان المقصود من الشرط جزاؤه فسمى الشرط باسم
ما قصد به فاذا جوزى بكلمة اذا استقط الوقت عنها اصلا كانها حرف شرط كان وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله
واما عند البصريين من اهل اللغة والنحو فانها للوقت باعتبار اصل الوضع وهو قولها وقد تستعمل للشرط
من غير سقوط معنى الوقت عنها بمنزلة كلمة متى فانها للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت بحال وان كان مجازى
بها والمجازاة بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام لكونها في محل الشرط كقولك متى تجلس اجلس بخلاف
موضع الاستفهام لانه لا تستعمل فيه استعمال الشرط فلذلك لا تجزم بها في قولك متى تخرج لان الاستفهام طلب
الفهم عن وجود المستفهم عنه فلا يليق هنا ك حرف الشرط وهو ان متى واستعمال متى للشرط لا يكون بدون
ذلك والمجازاة باذا غير لازمة وانما هي جايزة ولاهذا الطريق وهو كون اذا للوقت بطريق الوضع
ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبيان ما ذكرناه من المذهبين كما فمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق

فان عنى بها الوقت تطلق في الحال وان عنى بها الشرط لم تطلق حتى يموت هو وان لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفه رحمه الله عليه لا تطلق حتى يموت احد الزوجين مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق لان اذا تستعمل للوقت وللشرط كما مرّ وعلى قولهما يقع الطلاق كما فرغ الزوج من اليمين وسكت منزلة قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت كسائر الظروف وانه للوقت المستقبل والحاصل ان ههنا الفاظا ثلثة بي ان ومتى واذا ففي ان لم اطلقك فانت طالق حتى يموت الزوج او الزوجه بالاتفاق وفي متى لم اطلقك فانت طالق تطلق حين سكت بالاتفاق واختلفوا فيه اذا فابو حنيفه رحمه الله عليه الحقها بكلمة ان وسماها بكلمة ثم ان كلمة اذا استعملت للوقت خالصا عن معنى الخطر فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حين كان الحرّ مستدا ولا يستقيم استعمال كلمة ان في هذا المحل لان اشتداد الحر كائن لا محاله ويقال لئيم اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر ان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين الوجود وكلمة اذا للوقت والعدم ذلك هو اصل الشرط لان الشرط امر معدوم على خطر الوجود وكلمة اذا للوقت تدخل على امرين موجود في الحال كقولك اذا طلعت الشمس فانت طالق وعلى طلوعها او على امر منتظر الكون لا محاله كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت فان ذلك منتظر الكون لا محاله لاخبار الله عز وعلا بكونه وتستعمل اذا للمفاجات فخرجت فاذا الاسد اي واقف وتستعمل اذا في جواب الشرط اذا كان جملة اسمية موضع الفاء كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون اي فهم يقنطون لمناسبة بينهما وهي انها منزلة الفاء الدالة على التعقيب لكون اذا هن للمفاجاة كذا نص عليه جار الله في الكشاف واذا كان الامر على ما سبق وهو كون اذا مستعملة في الامر الكائن الواقع في الحال او في الامر المستقبل الذي هو كائن لا محاله وفي المفاجاة التي هي جزاء الشرط كان ما دخلت هي عليه مفسرا لابهامها ان استعمال اذا في الاوقات المعلومة لا محاله كما عرفت فلا تلبق حسد لمعنى الشرط لان المعلوميه منافيه للشرطيه اذ الشرط انما يكون في الوقت المبهم داخلا على امر معدوم على خطر الوجود كما مر وما كان معلوما كان منافيا للشرط واذا كان كذلك فلا يستقيم معنى الوقت من اذا وهذا معنى قوله واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا وانما قال من وجه لانه معلوم من حيث انه يوجد لا محاله غير معلوم من حيث انه لا يعلم وقت وجوده ووقوعه فلم يكن شرطا لانه حينئذ لم يكن مبهما مطلقا الا انه يستعمل اذا في الشرط على سبيل الاستعاره مع قيام معنى الوقت لانه لا ينافي بينهما مثل متى فانه يستعمل في الشرط مع قيام معنى الوقت مع ان المجازاة في متى الزم اي لازمة كقوله اعد لابني مروان لكونه لا يستعمل الا للشرط في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة على ما مر ومع هذا اي مع كون المجازاة في متى الزم لم يستطع عنه حقيقة وهي الوقت لكون الوقتيه لازمة في متى فاسم اذا اولى ان لا يستطع عنه الوقت لكون المجازاة به غير لازمة فان قيل في قوله الا انه يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت جمع بين الحقيقه والمجاز لان حقيقة اذا للوقت على ما سبق ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعا بينهما وانه لا يجوز قلنا عدم جواز الجمع بين الحقيقه والمجاز للمنافاه كما في

لفظ الاسد اذ لو اريد به الهيكل المخصوص مع الرجل الشجاع اما ههنا فلا منافاة بين الوقت المعدوم وبين الشرط اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود فيجوز ان يكون الفعل الذي يوجد في الوقت شرطا للمشروط معدوم لان كلا منهما معدوم فيجوز ان يجتمعا لعدم المنافاه والدليل على ان الجمع بين الحقيقه والمجاز جايز عند عدم المنافاة مسئله حتى في قولهم جاءني القوم حتى زيد فان حتى في حقيقتها للغايه ثم استعيرت هي للعطف مع بقاء معنى الغايه لعدم المنافاه بينهما وكذلك استعاره كلمة او لمعنى الواو في موضع التي مع بقاء معناها الاصلي في نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا واذا ثبت ان معنى الوقت لم يستفد من اذا فصار الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق مضافا الى معنى الوقت زمان في المستقبل خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يقدر المشيه بالمجلس بمنزلة متى شئت بخلاف قوله ان شئت فانت طالق فان المشيه فيه قدرت بالمجلس حتى لو شاءت في غير المجلس لا تطلق فهما تثبتان معنى الوقت في اذا بهذا الدليل بالطريق الاولى كما ذكرنا واما طريق ابي حنيفه رحمه الله عليه وهو انه لا يقع الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق حتى يموت احد الزوجين فانما يصح اذا ثبت ان كلمة اذا تكون بمعنى الشرط مثل حرف ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفه وقالوا ان اذا يستعمل لمحض الشرط واعتمد ابو حنيفه رحمه الله عليه على قولهم واحتج الفراء لاجل ان اذا للشرط بقول الشاعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنا واذا تصبك خصاصة فتحمل

لان معناه وان تصبك بلا شبهه لكون الفعل مجزوما باذا التحمّل التصبّر وقيل هو امر بالاكتفاء بالجميل وهو الشيح المذاب كذا في شرح الجامع الصغير وما قبل هذا البيت واترك مصاحبة اللئام وقولهم ان شئت كنت عن اللئام بمعزل واذا كثبت فكن لعرضك صائنا واذا رجعت لبذلة فتبذل

ويؤيد ذلك ان اذا الشرطيه لا تدخل الا على الفعل لفظا او تقديرا وهو مذهب سيبويه ومن تابعه واذا ثبت هذا ان الوجهان في اذا وما معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت على سبيل التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق لا يقع بالشك فلم يقع واما مسئله المشيه فهي راجعه لا هذا الاصل لان الامر كان بيدها سمن فلو جعلنا كلمة اذا فيها للشرط خرج الامر عن يدها بالقيام عن المجلس نظرا لجانب الوقت وانقطعت المشيه لانها للتمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ولو جعلناها للوقت بمنزلة متى لا خرج الامر عن يدها ولا ينقطع المشيه لان متى عامه في الاوقات كلها فصار كانه قال انت طالق اي اوقات شئت فلا يقتصر على المجلس واذا كان كذلك فوقع الشك في انقطاع المشيه بعد الثبوت وخروج الامر عن يدها بعد الدخول فلا يخرج الامر عن يدها ولا تبطل المشيه بالشك فلذلك عمل ابو حنيفه رحمه الله عليه في مسئلة اذا شئت بمعنى الوقت وفي اذا لم اطلقك بمعنى الشرط وهذا اصل مطرد لابي حنيفه رحمه الله عليه في عامة المسايل كملك الخروج وقت الظهر وبقائه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقائها وكون العصير خمرا وبقائه عصيرا

وبطلان السكنى وبقائها فمن حلف لايسكن هذه الدار وغيرها وقوله فيما استثنيا به اى فى قوله
انت طالق اذا شئت كما سبق تقريره وكذلك الحكم فى قوله اذا ما لم اطلقك فانت طالق على ما سبق من
الاخلاف والتقرير قال ـــــ رحمه الله فاما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص لما قوله
لما فيه معنى الشرط اول ـــــ ان متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص بوقت دون وقت
سواء كان لمحض الاستفهام عن الوقت او للاستفهام مع الشرط يقول فى الشرط متى تاتنى اكرمك اى ان
تاتنى تاتنى ايوم الجمعه اكرمك وان تاتنى يوم السبت اكرمك لما حد يورث الاطالة فاتى بمتى مستعملا الازمنه
كلها كلما اين فانه اتى به مستعملا الامكنه كلها ثم لما كان متى لاخص وقتا دون وقت كان مشاركا لحرف
اذ فى الابهام وتردد ما دخل هو فيه بين ان يوجد وان لا يوجد فلهذا كانت المجازاة فى متى لازمة
وجزم بكلمة متى فى غير موضع الاستفهام مثل حرف ان فان المجازاة به لازمة لكن مع قيام معنى الوقت
فى كلمة متى لان ذلك حقيقتها بخلاف حرف ان فانه تجازى به مع عدم قيام المعنى معنى الوقت فاذا
قال لامراته انت طالق متى ما لم اطلقك فانت طالق وقع به الطلاق كما سكت عقيب اليمين لوجود
وقت بعد ليمينه لم يطلقها فيه ولو قال انت طالق متى شئت لم تقتصر على المجلس لكونه لكون للوقت
المبهم وكذلك حكم متهما وقد سبق بيان كلما فى باب الفاظ العموم وكذلك كلمة من وما تدخلان فى باب حروف
الشرط لابهامهما اما من فنحو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه
حيوة طيبة وهى لذات من يعقل والاولى من يعلم واما ما فنحو قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من
خير تجدوه عند الله والمسايل فيها كثيرة لا سيما فى كلمة من منها قول من قال من شاء من عبيدى عتقه
فهو حر وخود لك مما سبق ذكره فى باب العموم ومنها ان يقول فى الكناله ما بايعت فلانا فعلى كذا
لكل فعل ومنها ان من قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجاريه لم تعتق لان
الشرط ان يكون جميع ما فى البطن غلاما وغير ذلك مما ذكره فى باب الفاظ العموم وانما لم يذكر كلمه كل فى هذا
الباب وهو باب حروف الشرط لانه لا ما يليها الا الاسم وان كان فيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذى
تعقبها يوصف ما بفعل لامحاله لفظا او تقديرا ليتم الكلام نحو قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وكل
رجل ياتينى اوفى الدار فله درهم وذلك الفعل يصير فى معنى الشرط حتى لا تنزل الجزاء الا بوجوده بخلاف
كلمة كلما فان الفعل تعقبها دون الاسم يقال كلما دخل ولا يقال كلما زيد وما هو فى معنى الشرط كلمة لو وهى
لامتناع الثانى لامتناع الاول وعلى هذا ما روى عن ابى يوسف ومحمد رحمهما فيمن قال لامراته انت طالق لو
دخلت الدار انها لا تطلق ما لم تدخل لمنزله قوله ان دخلت الدار لان كلمة لو تفيد معنى التوقف
والترتب فما تترتب به فكانت لمعنى من هذا الوجه فجعلت عاملة فى حق التعليق لانه جزم المضارع
ولو قال انت طالق لو حسن خلقك عسى ان ارجعك تطلق فى الحال لان لو ههنا انما تقترن بالمراجعه
التى توجد فى المستقبل فتخلو الكلمة الايقاع عن معنى الشرط واما كلمة لولا فهى للامتناع الشى لوجود
غيره قال تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه اى امتنع الهم بها لوجود البرهان من ربه

وقال امير المومنين عمر رضى الله عنه فى قضية لولاعلى لهلك عمر ولهذا قال الكرخى رحمه الله ان كلمة لولا تمنع
الاسناد لانها لنفى شى لوجود شى وعلى هذا قال محمد رحمه الله فى قول الرجل انت طالق لولا دخول الدار انها لا
تطلق لان كلمة لولا معنى الاستثناء وكذلك قول الرجل انت طالق لولا صحبتك ان الطلاق غير واقع لان كلمة
لولا لامتناع الشى لوجود غيره فكان الطلاق معلقا بعدم صحبتها فكان فيها معنى الشرط من حيث التعليق
فاذا وجدت الصحبه لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق قوله انت طالق توجب وقوع الطلاق لكن الحالف قد منع
الوقوع بقوله لولا صحبتك فجعل لولا عمل الشرط فى المنع من الوقوع من وقوع المشروط عند عدم الشرط
قال ـــــ رحمه الله وذكر فى السير الكبير بابا لا قوله على هذا الاصل اول ـــــ ذكر محمد رحمه الله فى
السير الكبير بابا بنى ذلك الباب على معرفه حروف المعانى التى ذكرناها وهو انه اذا قال
راس الحصن الحصن لغزاة المسلمين امنونى على عشر من اهل الحصن اى من اهل الحرب فنعلنا
اى اجاب الغزاة التماس راس اهل الحرب وقع الامان عليه وعلى عشر عينه والخيار اليه اى الى راس الحصن
لانه انما شرط ذلك لنفسه بكلمة على وانها فى اصلها للزوم ثم تستعار لمعنى الشرط فى غير المعاوضات المحضة
لما ان بين العالى والمعلو امعانقة كما بين الشرط والمشروط على ما مر واذا كان كذلك كان راس الحصن
بقوله امنونى على عشر شارطا الامان لنفسه فكان الخيار له ولان فى كلمة على معنى المعلو لى والارتفاع
وانه مبنى عن كون الخيار مفوضا اليه ليكون له عليهم علو وارتفاع ولو قال امنونى وعشرة فكذلك
اى يقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لان عشرة معطوف عليه والعطف يقتضى المغايرة لكن الخيار
للامام المسلمين اذا امنهم الامام وان امنهم غيره فالخيار له من امنهم لان المتكلم لم يشترط لنفسه
فى امانهم شيا حيث ذكر بلفظ الواو وانه لا يدفع عما مضى عنه كله على من العلو والارتفاع فبقى الخيار
مفوضا الى من امنهم ولو قال امنونى بعشرة فكقوله امنونى وعشرة لان الباء للالصاق فاقتضا
الصاق امانه بامان عشرة والخيار لامام المسلمين اولا من امنهم ولو قال امنونى عشرة وقع
الامان على عشرة وراس الحصن منهم لان معنى الظرف فى العدد يحقق لان معناه فيه بان يكون
معدودا منهم ولن يكون كذلك الامان يكون واحدا من العشرة الا ترى انه اذا قيل بالفارسيه فلان
درين ده است فهم منه انه من العشرة وغيره تسعة ولانه لو وقع على عشرة سواه لكانوا احد عشر
والامام لم يوقع الامان على ذلك فكان خلاف مقتضى اللفظ والخيار له من امنهم كما مر الا لراس الحصن
لانه ما شرطه لنفسه فى امان من ضمهم الى نفسه ولو قال امنونى عشرة وقع الامان على عشرة لا غير
لو قوع الامان عليها فلو قتلنا بعشرة سواه لكان وقوع الامان على احد عشر والامام لم يوقعه على ذلك
ولراس الحصن ان يدخل نفسه فى العشرة لدلالة الحال على ذلك لانه لما امن تسعة غيره فلان يومن
نفسه اولى والخيار فى العشرة الى راس الحصن لان ذكر اللام لعود المنفعه وذلك بان يكون الخيار
اليه وجميع ذلك يخرج على هذا الاصل اى الاصل المذكور فى كل حرف من حروف المعانى التى تتعلق
بمسايل الامان لان يكون ذلك اشارة الى ما اتصل بهذا من كلمة اذا ومتى ولو ولولا ولهذا

ذكر الامام شمس الايمه السرخسى رحمه الله مسايل الايمان التى تختص بحروف المعانى فى مواضع تلك
الحروف قال رحمه الله ومن ذلك كيف الى قوله دخل على المشيه اقول من باب
حروف المعانى كلها تهاكيف وهو اسم للسوال عن الحال باعسار الوضع فان استفام السوال عن ذلك صحيح
والابطل معنى كيف ويكون ذكره وعدم ذكره مستوفى ولذلك قال ابو حنيفه رحمه الله عليه فى قول الرجل
لعبده انت حر كيف شئت ان هذا القول منه ايقاع للحرية فيتعلق ويلغوا قوله كيف شئت لان كيف
للاستيصاف ولا اوصاف للحريه وفى قوله انت طالق كيف شئت انه يقع واحدة ويلغوا اخر كلامه ان
لم يكن دخل بها وحسن لامشيته لها وان دخل بها وقعت واحده رجعيه اذا لم تشارط فى المجلس
واذا شارت فى المجلس واحدة بائنة اوثلثا ونوى الزوج ذلك كان كذلك وذلك لانه اوقع الطلاق
وخيرها فى صفته فاذا لم تخير شيا بقى الايقاع على حاله ويكون رجعيا فى المدخول بها لان كيف استفهام
عن الصفات والصفه لا تكون الا لموصوف موجود ولا يقال اذا كان كيف للسوال عن الصفه
ينبغى ان لا يراد الثلث لكونها ليست بصفه لموصوف موجود لانا نقول البينونه صفه للطلاق
وهى على ضربين خفيفه وغليظه فيقع الثلث من حيث كونها بينونة غلظة وهى للطلاق المدلول
واذا كان كذلك فيقع الواحده ويبقى الفضل الذى هو الحال فى الوصف مثل البينونه وفى القدر مثل الثلث
مفوضا الى المراة فان اختارت صفه البينونه اوجعل الواقع ثلثا كان كما اختارت ان نوى الزوج
ذلك وقوله وهو الحال على هذا يعود الى الفضل ويجوز ان يعود الى القدر ويدل على صحة هذين الوجهين
ما ياتى ذكره بعد وقوله منوضا حالا من الفضل وذكر الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله فى
الطلاق يقع الواحدة فى الحال لان الطلاق احوالا من البينونه الخفيفه والغليظه والرجعة خصوصا
على مذهبه فان موقع الواحد له ان يملك الواحد عند وقد اقام المراة مقامه فلها ان تطلق ثلثا او
واحدة بائنة قال وهذا يدل على ان نيه الزوج لا تشترط وبها ذكر فى الكتاب من اشتراطه نيه الزوج
قول الجصاص وذكر المصنف رحمه الله فى مبسوطه فان قيل ينبغى ان لا تشترط نيه الزوج
لان الزوج فوض الطلاق اليها على اى صفة شاءت قلنا كلمة كيف وضعت للسوال عن الحال
والحال فى الطلاق نوعان صفة وعدد فصارت الكلمه بمنزله الاسم المشترك فتشترط نيه الزوج
لتعين الجهة المفوض اليها وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع شى الا مشيتها فى المجلس اذا
كانت مدخولا بها واذا لم يكن مدخولا بها فلها المشيه فى اصل الطلاق كما فى الوصف وذلك لان
ما لا سبيل الى اشارة كالطلاق فحاله اى كونه ثلثا ووصفه اى وكونه سنيا وبدعيا او بصينونة غليظه
او خفيفة كما قاله الامام بدر الدين الكرخى رحمه الله معتزله اصله وذاته وهو نفس الطلاق
من حيث ان كل واحد من الاصل والوصف لا تاتى الاشارة اليه وذلك ان الطلاق ليس بذى
جثة فى الخارج حتى يشار اليه واذا كان اصل الطلاق لا تقبل الاشارة فكذا حاله ووصفه لا يقبلان
الاشارة اليهما فى الخارج وقد تعلق الحال والوصف بمشيتها بالاجماع عند ارادة الزوج ذلك

فكذا تعلق اصل الطلاق بمشيتها اذا الاصل والوصف قد اشتركا فى انهما لا تقبلان الاشارة اليهما فكذلك
يشتركان فى التعلق بمشيتها فتعلق الاصل بتعلقه اى بتعلق الوصف فانا اجتمعنا على ان وصف
الطلاق متعلق بمشيتها فيجب ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشيتها واما كم فهو اسم للعدد الذى هو
الواقع اى الثابت فيما استعمل هو فيه حتى اذا قال الزوج لامراته انت طالق كم شئت كان الطلاق
بعدده مفوضا اليها فلا تطلق بما لم تشاء منى ويتوقت المشية بالمجلس لانه ليس فيه ما ينبى عن الوقت
فتطلق نفسها على اى عدد شاءت وان ردت الامر كان ردا لان هذا خطاب فى الحال فيقتضى الجواب
فى الحال واما حيث اسم فهو اسم للمكان مبهم دخل على المشيه ولهذا لو قال لامراته انت طالق حيث شئت
ان الطلاق لا يقع ما لم تشاء فى المجلس لانه ليس فى حث معنى الوقت حتى يقتضى عمومه الاوقات بخلاف
قوله اذا شئت او متى شئت اولان الطلاق فعل لا تعلق له بالمكان فيلغوا ذكر المكان ويبقى ذكر مطلق
المشيه وكان ينبغى ان تلغوا المشيه ايضا لان عند الغاء المكان بقى قوله انت طالق شئت ولا تعلق
الطلاق هنا كل بالمشيه فلذا هذا الا ان قوله حيث شئت بعد ضربا من الخبر وحرف الشرط ايضا
بعد ضربا من الخبر فاشتركا فى معنى الخبر فجعل مجازا عن حرف الشرط فلذلك لا يقع الطلاق بدون
المشيه بخلاف الزمان فان للطلاق تعلقا به فوجب اعتباره خصوصا كما اذا قال انت طالق غدا حتى
لم يقع قبله وعموما كما اذا قال انت طالق فانه يعم الازمان لا طلاق اللفظ

باب الصريح والكنايات لا قوله من غير
ان جعل عبارة عن الصريح اول الصريح لفظ هو مكشوف المعنى والمراد حيث يسبق المراد الى
افهام اهل تلك اللغة حقيقة كان او مجازا وذلك مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت ونحو ذلك وهو
ابلغ فى الاظهار وكشف المراد من النص وان استويا فى كونهما مسوقين الا ترى انك متى اردت المبالغة
فى ابانة مراد النص وصفته بالصريح فقلت نص مصرح او صريح اى لا شبهة فيه بوجه وان شئت مزيد
الكشف والتقرير فاردفه المحسوس فان القصر يسمى صرحا ومجلس العروس يسمى منصة فكم بينهما من التفاوت
والظهور عيانا فقس عليها التفاوت بين الكلامين بيانا ولان الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال حتى اقيم لفظه
مقام معناه بخلاف النص فانه لا يحتاج الا انضام كثرة الاستعمال اليه ليسمى نصا وحكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام و
نفسه وقيام الكلام مقام معناه فلم يلتفت الى معناه اللغوى هل وجد فيه ام لا الا ترى ان قوله لا اضع رجلى
فى دار فلان لما كان صريحا فى حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم ينظر الى انه هل وجدت حقيقته وضع العدم
ام لا حتى لو دخلها راكبا حنث لان المنظور اليه هو الدخول كما اقيم السفر مقام المشقة من غير التفات الى
المشقة لكون المنظور اليه هو السفر واذا كان كذلك استغنى الصريح عن النيه فى اثبات المراد بخلاف
الكنايه وكذلك فى الطلاق والعتاق فان حكم كل منهما يوجب بنفسه من غير احتياج الى النيه فانه اذا اضيف
الى المحل على اى وجه يكون من نداء او وصف او من خبر كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او هذا او هذا

الشخص حرا وانت حر او قد حرتك او يا طالق او انت طالق او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو اذ عينه
قامت معناصة اجاب الحكم لكونه صريحا فيه و الكنايه بخلاف الصريح ويمكن ان يكون المراد منها مستترا الا
ان يستدل بالدليل وحكمها انه لا يجب العمل بموجبها الا بالنيه او ما يقوم مقامها من دلاله حال المتكلم في حق القضاء
حتى اذا قال لامراته في حاله مذاكرة الطلاق اعتدي يقع الطلاق ولا يصدق في دعوات انه لم ينو
الطلاق لان ما ذكر وهو الكنايه مستتر المراد فكان تردد في المراد منها فلا يثبت الحكم ما دام ذلك التردد
ولا يزول ذلك التردد الا بدليل مقترن بها وهو النيه او ما قام مقامها والكنايه في كونها مستتر
المراد مثل المجاز الذي لم يصر متعارفا لانه حينئذ لم يكن المراد منه صريحا فسمي كنايه كما في قوله لا اضع قدمي
في دار فلان قبل ان يصير متعارفا في حق الدخول فانه يكون كنايه عن الدخول وبعد التعارف صار صريحا في
الدخول وكما في قولهم كثير الرماد قبل ان يصير متعارفا في اثبات الجود لكن المجاز ينتقل الى الاتصال بينه
وبين الحقيقه على ما مر ولا كذلك الكنايه فان العرب تكني الجبان بابي البيضاء من غير اتصال بينهما وانما
يكنون بالشيء عن الشيء على وجه التخويف او التفاؤل فيكنون عما يذم بما يمدح به كما يذكرون صيغه الامر على وجه
الزجر والتهديد ويقال تربت يداك على معنى التعطف فتبين بهذا ان الكنايه غير المجاز وذكر في التقويم سمي
المجاز قبل ان يصير متعارفا كنايه لاحتماله الحقيقه وغيرها فلم يكن مراده ظاهرا ولا استتار المراد سمي اسما
الضمير كنايه نحو انا وانت ونحن لانها لا يتميز بين اسم واسم بنفسها بل بغيرها وهو اتصال حروف اخر اليها وذلك
ان اصل انا ان زيدت فيه الالف واصل انت ان زيدت فيه التاء وكذلك ها الغيبه وكاف الخطاب لانه لا يبين
اسما من اسم الا بقرينه اولا انا للمذكر والمؤنث ونحن كذلك وانت للمخاطب زيدا كان او عمرا او غيرهما وسمى
الفقهاء رحمهم الله الفاظ الطلاق التي لم تصر متعارفة كنايات كالبائن والحرام والبتة بطريق المجاز لا
بطريق الحقيقه لان هذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة لانها تنبئ عن البينونه والحرمه والقطع
ولان هذه الالفاظ عندنا تعمل في حقائق موجباتها ولهذا يقع بها التطليقات البائنه وقد علم ان الكنايه ما يراد
به غير الحقائق مثل فلان كثير الرماد فانه يراد به السخاوة كذا قالوا قيل فان جعل لما كانت تلك الالفاظ
معلومة المعاني والمراد غير منتفيها لا يصح اطلاق لفظ الكنايه عليها فلم سميت كنايات قلنا انها معلومة المعاني
والمراد لكن الابهام حصل في الشيء الذي يتصل هو بلفظ البائن ونحوه ويتصل هذا اللفظ في ذلك الشيء
المتصل به فان هذه الالفاظ اذا اضيفت الى المرأة وقيل انت بائن ونحو ذلك ثبت فيها نوع ابهام وخفاء لتزاحم
جهة البينونه في المحل فجاز ان يكون مراد القائل انت بائن عن الخيرات او عن الدين او عن النسب او عن
وصلت النكاح او عن البهتان ونحو ذلك وكذا قوله انت خليه يحتمل ان يكون مراده انت خليه عن الخيرات
او عن القرابات او عن المال او عن الاوصاف الحميده او الذميمه او عن النكاح او غير ذلك وكذا بته وبتله
اذ هما عبارتان عن القطع فاحتملتا القطع عن النكاح او عن الخيرات او عن الوالدين او نحو ذلك واذا كان كذلك
حصل الابهام من حيث انا لا نعلم ان مراد القايل من لبائن ما هو فلهذا الاحتمال والتردد شابهت الكنايات
فسميت هذه الالفاظ بما سبق من اسم الكنايات بطريق المجاز ومجوز المجاز هو ما سبق من معنى الاستتار

فان مراد المتكلم مستتر في هذه الالفاظ كما مر تقريره وانما نصير هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حتمه
على اصل الشافعي رحمه الله لانه جعل الواقع بهذه الالفاظ رجعيا كالواقع بلفظ الطلاق اما على اصلنا فلا ولهذا
الابهام الذي سبق ذكره احتيج لفظ الكنايه الى النيه لتعيين الجهة فان البينونه تحتمل البينونه الخفيفه وهي الطلاق
زال الابهام وانعدم التردد وكذا غير البينونه من الكنايات واذا كان العمل يوجب العمل ~~يوجب التردد~~ كذلك فوجب العمل
بموجبات الفاظ الكنايات وهي البينونه والحرمه والقطع ونحو ذلك من غير ان جعل تلك الالفاظ عبارة
عن صريح الطلاق وكنايه عنه اذ لو كانت كذلك لكانت كنايات حقيقة ولكانت رواجع فان قيل
الابهام في ان المراد من لفظ البائن البينونه من وصلة النكاح اذا اراد المتكلم به البينونه من غيرها
لكان من حقه ان يقول انت بائنة لانه لا اختصاص كذلك بالمرأة حتى لو صرح به لوجب ان تقول انت بائنه
من المحاصي او من الخيرات فيفرق بين المذكر والمؤنث بعلامة التانيث اما اذا اراد به الطلاق
لا يفرق بينهما كلمة انت طالق وحايض لاختصاصها بالمرأة فعلم بذلك ان قوله انت بائن يعني انت طالق
قلنا منع هذه الاصل على مذهب الخليل وسيبويه وهو مذهب المنصور فان ترك علامة التانيث
عنده في نحو انت طالق لا للاختصاص بالمرأة بل لتاويله بانسان ونحوه كامرأة عاشق وناقة ضامر فعلى
هذا يجوز ان يقال انت طالق بائن من المحاصي بترك العلامة وعلى تقدير تسليمه نقول انه قد يراد المؤنث
بالمذكر كما في قوله تعالى هذا رزق كما يراد المذكر بالمؤنث في قوله ما هذه الصوت فكان هذا التاويل على وجه
التعارض فيشتمل الكل فان قيل انت بائن نظير المشترك في المعاني فكيف اورده ايضا نظير الكنايه
قلنا الابانة بينهما فانه مشترك بمعنى وكنايه بمعنى اخر وذلك لانه مشترك لاشتراك ما خذ الاشتقاق
فيه من البينونه والبين والبنان وكنايه ايضا باعتبار استتار المراد عن السامع كما هو يكون الفعل الواحد
افعالا شرعا باعتبار جهات مختلفه كما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا الذي يجيء ذنه في نهار رمضان
عامدا يجب الضمان لانه غصب مال الذمي والحد لانه شرب الخمر ويجب كفارة اليمين لانه حنث في يمينه ويجب
قضاء رمضان لانه قوبها من شهر رمضان وكفارته لانه هتك حرمة الشهر عامدا قال
رحمه الله وبذلك جعلناها بوائن لان قوله لا عامل موجبه اصلا ولاجل ان الالفاظ المذكوره
عاملة موجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الطرح جعلنا تلك الالفاظ بوائن غير معقبه للرجعة اذا
البائن لا يعقب الرجعة الا في قول الرجل لامراته اعتدي فانا ما جعلناه من البوائن بل من الرواجع
وان كان من الفاظ الكنايات لاحتماله وجوها متعددة متغايرة لان حقيقة تلك الكلمة هي اعتدي
للحساب والعد ولا اثر للحساب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والحرام ونحوهما فان لهن تاثيرا
في قطع وصلة النكاح فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح حقيقة حين واذا لم يكن للاعتداد اثر
في قطع النكاح فاذا نوى به الطلاق لا يمكن ان يقع بائنا لكن الاعتداد يحتمل عد الاقراء وغيره ذلك
فانه يحتمل ان يكون مراد الزوج اعتدي نعم الله تعالى او نعمي عليكم او الاعتام او الجودة او اعتدي
من النكاح فاذا نوى الاقراء اي الاعتداد من حيث الابهام بالنيه لتعين وجه الطلاق بها

الطلاق

وجب بهذه النيه الطلاق بعد الدخول بها بطريق الاقتضا لان مطلق الامر للوجوب فلابد من حرف
الامر بالاعداد الى حالة تجب عليها اعتداد الاقراء فهنا ولا يصح ذلك الا بعد وقوع الطلاق فيثبت الطلاق تصحيحا
للامر بالاعتداد وهذا هو معنى الاقتضاء على ما عرف والثابت بالاقتضاء لضرورة تصحيح المذكور والضرورة تندفع
بالادنى وهو الرجعي فلا يصار الى الاعلى وهو البائن اولانه لا تاثير للاعتداد في قطع النكاح وبقي مجرد التلفظ بالكنايه
عن الطلاق من دلالة يقترن به على البينونه والقطع والطلاق الموصوف بتلك الصفه معقب للرجعة
واما قبل الدخول فلا يمكن القول بثبوت الاقتضاء لاثبوت المقتضى لتصحيح المقتضى والامر بالاعداد ههنا
غير صحيح لان العدة غير واجبه بالنص والاجماع فانعدم المقتضى فجعل الاعداد مستعارا محضا عن الطلاق
شرعا اى مجازا عنه ووجه الاستعاره هو ان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد على ما هو الاصل في النكاح لان
النكاح انما يعقد للدخول لان المقصود منه هو الدخول لا الطلاق لكونه عقد عمر يشرع لمقصود التوالد
والتناسل وذلك لا يحصل الا بالدخول والطلاق قبل الدخول انما هو لعارض من العوارض ولا مدخل للعوارض
في قواعد الشرع فكان الطلاق سببا للثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق
وانما قال رحمه الله مستعارا محضا لان المجاز قبل صيرورته متعارفا يسمى كناية وهذا متعارف في اصطلاح الفقها
رحمهم فلا يسمى كناية فيكون مستعارا محضا فان قيل في هذا الكلام نظر من وجوه اربعه الاول انه
ان جعل مستعارا عن الطلاق فلا خلو اما ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق او مطلقه او طلقتك او طلقي
لا يجوز الاول والثاني لاختلاف في الصيغه المون اعتدي فعل امر وبها ليس بفعل فضلا عن ان يكون امرا
ولا يجوز الثالث لانه وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعاره من الاشتراك في الصيغه الاترى الى قوله
وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك وقوله انت حرة وقوله انت طالق كيف تطابقا صيغه ولا يجوز الرابع
لانه لو قال لها طلقتي لا تقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ الثاني ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لقوله
تعالى فما لكم عليهن من عده تعتدونها فكيف تصح الاستعاره عن المعدوم الثالث انه وان كان سببا
فاستعاره المسبب للسبب غير جايز كما مر بيانه الرابع انه لو قال لعبده انت كفء بيتك بالمال او تزوج اربعا
والعبد لا يقدر على ذلك الا بعد ثبوت العتق له ولم يثبت له العتق تصحيحا للامر بالتكفير والتزويج بالاربع
قلنا الجواب عن النظر الاول هو ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح
في الخلاصه وغيرها انه اذا قال لها انت طلاق بائن او طلاق شديد تطلق من غير نيه والجواب عن الثاني
هو ان الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذا النكاح شرع للدخول على ما سبق ذكره والجواب
عن الثالث انه انما لا يجوز استعارة المسبب للسبب اذا لم يكن مختصا به اما اذا كان مختصا به فيجوز مثل
الدخول الدخان مع النار فانه حينئذ يصير بمعنى العلة والمحلول وانما لا يجوز استعارة النكاح للبيع
والطلاق للاعتاق عندنا لانه كما يثبت ملك المتعه بالشرى يثبت بالهبه والوصيه والارث وغير ذلك
فلم يكن لملك المتعه اختصاص بالشرى وكذا زوال ملك المتعه كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهره
والتحجير فلا تجوز استعاره الحكم للسبب في مثل هذه الصوره لتزاحم الاسباب وانعدام الاختصاص

الموجب للافعال المجوز للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص ولم يكن بد للحكم من ذلك السبب فتجوز كلمة في قوله
تعالى اني ارانى اعصر خمرا فانه ذكر الخمر واراد بها العنب اذ لابد للخمر من العنب عندنا لان الخمر هي التي من
ماء العنب اذا غلا واشتد فكذا هنا لا تصور للعدة بدون الطلاق بالنظر الى الاصل وذكر الامام المحقق
الاستاذ ظهير الملة والدين محمد بن عمر البخاري برد الله مضجعه الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على
التحقيق بناء على عدم الوضع لكنه في حق ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزله العلة وبيانه
ان الطلاق لا يعمل عمله الا بشريطة الفصل انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لامحاله وقد ينفصل
ايضا فنفول الاتصال موجود في الاكثر نظرا الى العاده الفاشيه فلا يعتبر الانفصال المتحقق بطريق الشذوذ
والندره الا ترى انه يصح اطلاق اسم الاسد على الشجاع بطريق الاستعاره وان كان قد يخلو الاسد عن معنى
الشجاعه ثم لم يمنع ذلك من صحة الاستعاره فكذا فيما نحن فيه تقريره والجواب عن الرابع انه لا يصح الامر بحقيقة التكفير
والتزويج بالاربع ستقدر بثبوت العتق لانقطاع ولايه المولى عنه حينئذ فكان في تصحيح المقتضى ابطال المقتضى
فيلزم منه ابطال المقتضى ايضا وكذلك قول الرجل لامرأته استبري رحمك لم جعل من البوائن بل من الرواجع
لانه تصريح بما هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براءة الرحم فان معناه اطلبي براءة رحمك لكنه يحتمل
الاستبراء لاجل الوطي او الطلاق او للتزوج بزوج اخر فاذا زال الاحتمال بما ذكرنا كان كقوله
اعتدي فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول مستعارا محضا عن الطلاق على ما
تقدم ثم ان المصنف رحمه الله ايد المعقول المذكور في قوله اعتدي بالنص فقال وقد جاءت السنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدي ثم راجعها يعني ان المعقول الذي ذكرناه في اعتدي مؤثر عقلا
معدل شرعا فيجوز الحاق نظايره به واراد ان القياس بعض البينونة في قوله اعتدي واستبري رحمك
كما في سايرا الكنايات الا انا تركنا القياس بهذا الحديث المخالف للقياس وما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه
لا يقاس الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ يثبت بالدلاله لا بالقياس والنص نادر فيه اعتدي واستبري
رحمك في معناه من كل وجه فالحق به دلالة ولا كذلك غيره لما سبق ان اعتدي حسبة للحساب ولا اثر لذلك في
قطع علقه النكاح ثم الفرق بين المقتضى والكنايه ان المقتضى ما ثبت مع قيام المنصوص له والكنايه ما
يثبت غير المذكور معنى ويقوم مقامه والشيء اذا عمل بنفسه لا يجعل كنايه عن غيره وفي قوله اعتدي بعد
الدخول اثبتنا المذكور وشيئا اخر زايدا تصحيحا له فيثبت انه اقتضاء وقبل الدخول لا يثبت مع المذكور
شيئا اخر زايدا عليه تصحيحا فيثبت انه ليس باقتضاء بل هو كنايه غيره باعتبار السببيه وكذلك قول
الرجل لامرأته انت طالق واحدة مثل قوله اعتدي فانه يحتمل صفه للمطلقه المحذوفه تقديره انت طالق
تطليقة واحدة وحذف الموصوف سايغ في اللغه كما يقال ضربته وجيعا اى ضربا وجيعا واعطيته جزيلا
اى عطاء جزيلا ويحتمل صفه للمراه اى انت واحدة عندنا فومكلي اى متفردة عندنا او واحدة عندي ليس
معكل غيرك او واحدة بنساء العالم في الجمال او الديانه واذا كان كذلك فلا يتعين الطلاق بدون النيه
فاذا زال الابهام بالنيه كان زوال الابهام بواسطه النيه دلالة على وجود اصح الطلاق بطريق

التعدد اى انت طالق طلقه واحدة فيكون الواحده حينئذ صفه للطلقه ووجود الصفه والموصوف
معا فكان ذكر الصفه دليلا على ذكر الموصوف وهو الطلقه المعتبه للرجعه لا ان يكون قوله انت واحده
عاملا موجبه كما فى قوله انت بائن وخلى من الكنايات لان موجب الواحدة هو التوحد وذلك لا ينبئ عن
وقوع الطلاق فضلا عن قطع وصله النكاح بخلاف البائن واخواته فان موجبها انقطاع النكاح فوجب
الحمل على موجبها وظهر مما ذكرنا انه لا عبرة لقول من يقول ان الشدة فى هذه المسئله غير معتبر لكون الواحده
صفة شخصها فلا تحمل الطلاق كقوله انت قائمه فان قيل لم جعلت موصوفها حرج الطلاق حتى وقع
بها الرجعى ولم تجعله بائنه حتى تقع بها البائن قلنا لوجوه اما لان الاصل فى الكلام هو الصريح على ما مر
وحمل الكلام على الاصل اولى اولان النص ورد بلفظ حرج الطلاق لا بالبائن كقوله تعالى الطلاق مرتان
والمطلقات يتربصن فان طلقها وغيرذلك وجعل الموصوف من الذى ورد به الكتاب اولى ولان
هذا اقل مؤنه لان بالبائن ينقطع الملك وبالرجعى لا او حملا لامره على الصلاح فان فى بعض الروايات يكون
الرجل عاصيا بالطلاق البائن اولانه يحتاج لا تقدير موصوف وهو انت طالق تطليقه بائنه واحده والاصل
عدم التقدير ثم انه لا عبرة لاعراب الواحده عند عامه المشائخ رحمهم الله وهو الصحيح اذا العوام لا يميزون
من وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامه على هذا كذا فى الجامع الكبير للمصنف رحمه الله وفى
الهدايه وقال بعضهم انما تعتبر نيته اذا سكتها اما اذا نصبها فانه يقع وان لم ينو واذا رفعها لا يقع وان نوى
قال رحمه الله والاصل فى الكلام هو الصريح لما قوله لما عرف فى كتاب الحدود اولا الاصل
فى الكلام هو الصريح لا الكنايه لان الكلام للافهام وضع وللافهام على ما نصب ورفع والصريح هو التام فى هذا دون
الكنايه لان فهما نوع قصور من حيث انها تقصر عن البيان واظهار المراد ولهذا لا يظهر المراد منها الا
بالنيه والبيان هو المراد بالكلام والكنايه قاصره عن ذلك فظهر هذا التفاوت الذى بين الصريح
والكنايه فما يندرى بالشبهات وتدفع بها وهو العقوبات فان تلك لا تثبت بالكنايات حتى ان
المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبه للعقوبه ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقه لا يصير
مستوجبا للعقوبه كما اذا اقر بلفظ الاخذ فى السرقه وبلفظ الوطى والجماع فى الزنا فانه لا حد كذا فى المبسوط
ولهذا لا يقام هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره باشارته لانعدام ما يوجد التصريح بلفظه ولا عند اقامه
البينه عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يمكن من اظهارها باشارته وصار جنس الكنايات منزله
الضرورات لان الاصل فى الكلام هو الصريح على ما مر وانما يجعل بالكنايات كيلا يلغو كلامه المتكلم فصارت
منزله الضرورات التى لا يؤتى بها الا لحاجه وما ثبت ضرورة لا يثبت له حكم العموم ولهذا لا يثبت بها الحكم
فيما يستطاب بالشبهه ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنى حتى ان من قذف رجلا
بالزنا فقال له رجل اخر صدقت لا يستوجب المصدق الحد لان ما يلفظ به كناية عن القذف لاحتمال
مطلق الا المصدق وجوها مختلفة اذ يحتمل ان يكون مراده صدقت قبل هذا فلم كذبت الان فى هذا
او كنت صادقا فيما مضى فكيف يتكلم بهذه الكلمه السنعاء واذا كان كذلك لا تثبت الحد مع الاحتمال وان

كان باعتبار الظاهر انما تفهم منه التصديق فى الزنى لكن هذا الظاهر لا يكفى لايجاب الحد وكذلك
اذا قال لغيره اما انا فلست بزان يريد بذلك التعريض بالمخاطب لم يحد لانه لم يصرح بنسبته الى الزنى
فيكون قاصرا فى نفسه وقال مالك رحمه الله يحد وكان فى هذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فعمر رضى الله عنه
كان لا يوجب الحد فى مثل هذا وقوله وحاله المخاصمة مقصوده بهذا اللفظ نسبة صاحبه الى شين وتزكية
نفسه لا ان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم
ليس بحجة عندنا وكذلك الحكم فى كل تعريض لما قلنا من العلة بخلاف من قذف رجلا اخر بالزنى فقال
اخر هو كما قلت فانه حد هذا الرجل الثانى وان كان هذا تعريضا محتملا الا ان قوله هو كما قلت لا يحتمل معنى اخر
سوى تصديقه فيما قال فكان بمنزله التصريح وهذا الان كاف الشبيه يوجب العموم عندنا فى المحل الذى
يحتمله ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه انما اعطيناهم الذمة ويذلوا الجزية ليكون دمائهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا انه يجرى على العموم فيما يندرى بالشبهات وفيما ثبت معها فالكاف ايضا فى قوله هو كما قلت
يوجب العموم لانه فى محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنى قطعا بمنزله التصريح فيجب حد القذف لان حد القذف
انما يجب بصريح الزنى لا يحتمل معنى اخر لما عرف فى كتاب الحدود وهو ان القذف بصريح الزنى لا يحتمل معنى
اخر وهذا موجود فيما نحن فيه فيجب الحد وهذا مثل من قال لاخر اشهد انك زان فقال لا اخر وانا ايضا
اشهد لا حد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل فلا يتحقق به القذف الا ان يقول انا اشهد عليك بمثل ما
شهدت به محمد يكون قاذفا كذا فى المبسوط شمس الائمه السرخسى رحمه الله قال رحمه الله

باب ـــــــــ وجوه الوقوف على احكام النظم

ابو حنيفه رحمه الله علته اولى ـــــــــ وجوه الوقوف على احكام النظم بتقسيم اربعه اقسام وهى الوقوف
بسبب عباره النظم واشارته ودلالته واقتضائه وقد سبق بيان وجه الانحصار فيها فى موضعها
الاول فاسيق الكلام له واريد به قصدا فالضمير البارز فى قاله والمستتر فى اريد يرجع الى الموصول وهو ما
والبارز فى به يرجع الى الكلام اى الثابت بعباره النظم الذى كان سياق الكلام لاجله واريد هو بالكلام مقصودا
لاضمنا وذلك احتراز عن الثابت بالاشاره لانه غير مقصود بالكلام ولا سيق الكلام لاجله وانما قصد به حكم
اخر فوقع ذلك بين اثنا المقصود وقضاعيفه ولهذا يعلم الثابت بالعباره قبل التامل لان الظاهر اللفظ
بتمامه وله خلاف الثابت بالاشاره فانه لا يعرف بظاهر اللفظ بل بنوع تامل والثابت بالعباره والاشاره سواء
فى ايجاب الحكم لانه تثبت الحكم بها قطعا الا ان الاول وهو الثابت بالعباره احق عند التعارض لان الثابت
بالعباره منظوم مسبوق والثابت بالاشاره منظوم غير مسبوق فالذى وجد فى الثابت بالاشاره وجد
فى الثابت بالعباره مع زياده وهو السوق فترجحت العباره بهذا نظير تعارضهما قوله صلى الله عليه وسلم
تمرة طيبة وماء طهور مع قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فان الحديث بعبارته يقتضى جواز التوضى بنبيذ
التمر والاية باشارتها يقتضى عدم جواز ذلك لانها اثبتت انتقال الحكم الى التراب عند فقد ان الماء المطلق
وما قال الشافعى رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا

بل احيا، عند ربهم فان الايه سيقت لبيان منزله الشهداء عند الله تعالى من المقامات العليه والدرجات السنيه كما قال تعالى يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وفيها اشاره قلبيه الى انه لا يصلى عليهم لان الله تعالى سماهم احياء ولا يصلى على الحى صلوة الجنازه لكنا نعول بهم امواتا حسه وحكما احياء حقيقه ظاهره واما حكما فلانه قسمت اموالهم وزوجت نساؤهم ودفنوا فى المقابر فيصلى عليهم الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى على حمزه رضى الله عنه حين استشهد فمن الدابت بعباره النظم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان الدابت بالعباره اجاب نفقتهن على المولود له وهو الاب اذا السياق لذلك ومعنى الايه والله اعلم والامهات المطلقات يرضعن اولادهن اى هن احق بارضاع الاولاد من اجنبيات يسترضعهن الاباء لان هن ارفق عليهم والطف بهم وعلى المولود له واريد به الجمع رزقهن وكسوتهن وهذا على طريق الاجر لانهن محتجن الى ما يقمن به ابدا انهن بالمعروف اى من غير اسراف ولا تقتير ومنهم من حمل الايه على الوالدات المنكوحات وجعل الرزق والكسوت من النفقه دون الاجر وظاهر الايه يدل على انها فى المطلقه لان ما قبلها وما بعدها فى حق المطلقات كذا فى التيسير ودلت الايه على ان الام احق برضاع ولدها والاب ان يسترضع غيرها اذا ارضعته لقوله تعالى يرضعن اولادهن فان صيغته الخبر ومعناه الامر ودلت ايضا على ان الام مخيره بين ان ترضع وان لا ترضع لقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولا يجب الارضاع على الام لان كفايه الولد على الوالد واجر الرضاع كالنفقه والامر فى ذلك مصروف الى الاستحباب بدليل قوله تعالى لا تضار والده بولدها فانه قيل معناه لا تضار والده بولدها فانه قتل بالزام الارضاع مع كراهتها وهذا اذا وجدت من ترضعه اما اذا لم توجد فتجبر على الارضاع صيانه للصبى عن الضياع واما الثابت باشاره النظم فاحكام منها ان نسب الولد الى الاب، لانه اضاف تعالى الولد اليه بلام التمليك فقال وعلى المولود له واللام دليل الملك كقولهم هذا العبد لفلان ولا يصير الولد ملكا للوالد بالاجماع فدل على ان الولد صار احق بالوالد نسبه واضافه فكان هو المختص بالنسبه اليه فان قيل ما فايده تخصيص نسبه الاولاد الى الاباء مع ان الولد كما ينسب الى الاب كذلك ينسب الى الام فيقال هذا ولد فلانه كما يقال هذا ولد فلان فالولد منسوب الى كل واحد منهما كلا وكذلك نصيب الولد فى الارث منهما على السواء، قلنا فايده انما تظهر فى حق امر يصلح الولد لذلك الامر ان اعتبر فيه جانب الاب ولا يصلح هو له ان اعتبر فيه جانب الام كما فى الامامه الكبرى وهى الخلافه فانه ان كان ابوه قرشيا يصلح الولد وامه على اى نسب كانت وفى عكسه لا يصلح الولد لها وفى حق الكفاءه كذلك فانه يعتبر نسب الاباء فيها دون الامهات وكذلك فى مهر المثل فانه يعتبر فيه نسب الاباء دون الامهات ومنها ان للاب حق التملك فى مال ولده وان الوالد لا يعاقب بسبب ولده كالمالك لا يعاقب بسبب مملوكه فان الوالد اذا قتل ولده عمدا لا يقتل به كالمالك اذا قتل مملوكه عمدا وذلك لانه اضاف تعالى الولد الى الوالد بلام الملك فيكون ما نسب الى الولد منسوبا الى الوالد فيكون له ولايه التصرف فى ماله والده اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك والفرق بين حق التملك وحق الملك ان من له

حق التملك له ولايه ان يجعل ذلك الشى ملكا لنفسه فى المستقبل اما فى الحال فليس له فيه ملك بوجه من الوجوه كالمشترى له ان يملك الدار المبيعه وليس فيه حق الملك بوجه فى الحال فان حق الملك عباره عن الملك من وجه فى الكاتب فان له حق الملك فى نفسه حتى لا يملك المولى وطى الجاريه المكاتبه لان لها فى نفسها حق ملك وهو ملك اليد وليس للاب فى مال الابن ملك من وجه ولهذا يملك الابن وطى جاريته ولو كان للاب ملك من وجه فى مال الابن لما ملك الابن وطى جاريته وعلى ما سبق اتفاق ان نسبه الولد الى والده بلام الملك بمنتى مسايل كثيره كالاب لا يحد بوطى جاريه ابنه وان قال علمت انها على حرام وكنفقه الاب فانها تعرض على الابن اذا كان الاب محتاجا والابن موسرا سواء كان الاب قادرا على الكسب او لم يكن كذا ذكره الامام خوهرزاده رحمه الله بخلاف الابن اذا كان بالغا وهو قادر على الكسب لا يجب على الاب نفقته باعتبار ان للاب زياده فضيله على الابن الا ترى انه يستحق مال ولده باعتبار الحاجه الضروريه كالنفقه وبغير الضروريه كاستيلاد جاريه الابن بخلاف الولد لان نسبه الولد الى الوالد بلام الملك وكنفقه خادمه الاب فانها واجبه على الابن سواء كان الخادم امراة او جاريه بخلاف نفقه خادمه الابن حيث لا تجب على الاب كذا فى النقاب البرهانيه وفى فتاوى قاضيخان رحمه الله ومنها ان الاب لا يشارك ابنه فى نفقه ولده لانه تعالى اوجب النفقه على الاب بهذا النسب وهى نسبه الولد اليه بلام الملك ولا يشارك الاب احدا فى هذا النسب فكذا لا يشاركه احد فى حكم هذا النسب وهو النفقه بمنزله العبد فانها تجب على مولاه لا يشاركه فيها غيره ومنها ان الولد اذا كان غنيا ووالده محتاجا لا يشارك الولد احدا فى تحمل نفقه الوالد كما لا يشارك المالك احدا فى نفقه مملوكه لما مر من نسبه الولد الى الوالد بلام الملك ومنها ان النفقه تجب بجزء قرابه الولاد وهى نفقه ذوى الارحام كما ذهب اليه اصحابنا رحمه الله عليهم خلافا للشافعى رحمه الله لعوله تعالى فى تمام هذه الايه وعلى الوارث مثل ذلك وذلك اى الوارث بعمومه باعتبار كونه معرفا بلا باللام يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناول هولاء المذكورين وهم الاخ والعم وغيرهما بمعناه اى بمصدره وهو الارث لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزانى والسارق والحكم اذا رتب على مشتق دل ذلك على كون ماخذ الاشتقاق علته والاستحقاق وذلك هو الارث ههنا لا الولاد فان قيل لهذا الحكم وهو وجوب نفقه ذوى الارحام على الوارث معلوم بعباره النص اذا النص وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب النفقه وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك معطوف عليه فلا يكون ما ذكر تم ثابتا باشاره النص بل بعبارته قلنا نعم سيق الكلام لاثبات النفقه على الوارث لكنه لم يسبق لاجل ان ماخذ الاستحقاق علته لاثبات النفقه فكانت الايه نصا فى ايجاب النفقه اشاره فى بيان علته الاستحقاق وهى الارث لا الولاد ولهذا لا تجب النفقه على ذى الرحم غير الوارث كذا الرحم الكافر اذا لم يكن ابا ومنها ان غير الوالد من الاقارب يتحملون نفقه قريبهم بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقه الولد تجب على الجد والام اثلاثا والاب على الجد وعلى الام لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك والوارث اسم

مشتق من معنى اى من اسم له معنى وهو المصدر كالارث فان الوارث ماخوذ منه فيجب بنا، الحكم على معنى
الوارث اى مصدره وهو الارث فيكون الارث علة لوجوب النفقه فان قيل لوكان وجوب النفقه مبنيا
على الارث ينبغى ان يدور وجوبها مع الارث انما دار وجودا وعدما كما فى الزانى والسارق وليس كذلك
فانا نجد ارثا فى غير الولاد وليس عليه النفقه وغير وارث وجب عليه النفقه فان الرجل المحرم اذا كان له
خال وابن عم فنفقته على خاله وان عمه فيحرز خرز ميراثه علمنا وجوب النفقه مبنى على الارث لكن الاعتبار
لاهليه الارث لا الاحرازه والحاصل ان تاثير احراز الارث فى وجوب النفقه انما هو فى ذوى الارحام لا
فى غيرهم واهلية حق ذوى الارحام مقابله غير ذوى الارحام فالمعتبر اهليه الارث لا احرازه كما مر فى صورة
الخال وابن العم فان النفقه على الخال لانه ذو رحم محرم منه والارث لابن العم لانه عصبه والعصبه مقدمه
على ذوى الارحام ثم الرجل اذا كان له عم وخال فالنفقه على الخال العم دون الخال لانها استويا فى الجزئيه وترجح
العم على الخال بكونه وارثا وكذا اذا كان لعم وعم وخاله فالنفقه على العم الموسر لا غير ولو كان العم معسرا فالنفقه على العم
والخاله اثلاثا على قدر ميراثها ومنها ان اجر الارضاع من النفقه والكسوه يستغنى عن اعلام الجنس وعن
التقدير بالكيل والوزن حتى قال تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن من غير تقدير والمراد به والله اعلم
بدل الرضاع الاترى كيف نقل الى الوارث بقوله وعلى الوارث مثل ذلك ونفقه المراة لا تنتقل الى الوارث كذا
فى الاسرار وهذا دليل لما قال ابو حنيفه رحمه الله عليه انه يجوز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير تقدير
وهذا لان الجهاله فيه لا تفضى الى المنازعه اذا العاده جرت فى التوسعه على الاظار شفقه على الاولاد قال
رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا الا قوله فمن اصبح جنبا اول حائض بعباره نظمه
قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الايه فان الاباحه بعباره
اباحه الاكل والشرب والوقاع فى جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم فى حق الامم الماضيه اذ السياق
لذلك والثابت باشارته احكام منها ان الاكل والشرب والجماع مستويه فى الخطر والحرمه حالة الصيام
لانه قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اى امتنعوا الكف عن هذه الاشياء المذكوره فى الايه فكان خطر كل تلك
الاشياء وبطريق واحد لان ركن الصوم هو الكف عن قضاء الشهوتين فكان تاديه الصوم بالكف عن كلها وعرفنا
من ذلك ان الكل على نمط واحد فى حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما فى
حكم الكفاره اولان هذه الاشياء المذكوره فى الايه لما ثبت لخطاب واحد كان الكل كشئ واحد الا ترى ان غسل جميع
البدن لما وجب بخطاب واحد وهو قوله تعالى فاطهروا صار جميع البدن كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة من
عضو الى عضو بخلاف الوضوء فان نقل البلة من اليد الى الرجل او من الوجه الى اليد ونحو ذلك لا يجوز لان كل واحد
من هذه الاعضاء ثبت لخطاب على حده ولا يلزم على ذلك ان الصلوة وجبت بخطاب واحد وارکانها متفاوتة
فى القوه والضعف فان السجود اقوى من القيام والركوع لانا نقول الاصل ما ذكرنا الا اذا قام الدليل على مزية
البعض على البعض وقد قام الدليل فى الصلوة عليها اجمالا وتفصيلا اما الاول فان من سقط عنه السجود
سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليهما واما الثانى فلان الصلاة عباده والعباده تنبئ عن التذلل

والتواضع اذا التعبد التذلل ومنه طريق مُعَبَّد اى مذلل والبعير المُعَبَّد هو المهنوء بالقطران المذلل
والتواضع والذلل فى السجود اكثر فكان اقوى خلاف ما نحن فيه فانه لم يقم دليل على مزية البعض على البعض فكان الكل
سواء فلم يكن للجماع اختصاص بالمزية فيجب به الكفارة كما وجبت بالاكل والشرب ومنها ان نيه صوم الفرض
فى النهار صحيحه بالنص وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الا الليل بعد اباحه الجمله المذكوره من الاكل والشرب
والجماع الى طلوع الفجر والاتمام فعل اختيارى لا يوجد بدون النيه وحرف ثم للتراخى فتقصر العزيمه الى النيه
حينئذ واقعة بين طلوع الفجر لامحاله اذ الليل لا يقضى الا بوجود جزء من النهار وعلى هذا كانت النيه من
النهار اصلا فينبغى ان لا تقدم على طلوع الفجر لكنا جوزنا تقديمها على طلوع الفجر بالسنه وهى قوله صلى الله عليه
وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فاما ان يكون الا الليل اصلا فى حق النيه فلا يجوز له لان النيه لصيرورة
الامساك عبادة بها وفعل الصوم لا يوجد فى الليل شرعا ونعول ان جواز تقديم النيه للتخفيف اذ لا معنى
لاشتراطه الا دائره فى غير وقت الاداء حقيقه وعلى هذا ينبغى ان يكون النيه فى النهار افضل لكونها موافقه
لاشاره الكتاب والدليل المعقول الذى مر ذكره لكنا نقول النيه فى الليل افضل لكونها ثابته بالسنه فكان
فيها ذكر نا عمل بالكتاب والسنه جميعا ومنها ان الجنابه لا تنافى الصوم فمن اصبح جنبا لانه تعالى اباح
اسباب الجنابة من الوطى واللمس وغير ذلك الى اخر الليل فكان الاغتسال بعد طلوع الفجر لامحاله فينقضى جزء
من النهار وهو جنب مع كونه صائما قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الايه
الى قوله فى الفرع والاصل معا غلطا اول حائض بعباره نظمه قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو
فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبه فان الثابت بعباره هذه الايه ايجاب نوع من الجمله المذكوره على سبيل التخيير اذ سياق الايه
لذلك وفيما ذكر من الايه اشاره الى ان الاصل فى جهة الاطعام الاباحة والتاويل ملحق به اى بما ذكر من الاباحه
ان المنصوص عليه الاطعام وهو فعل متعد لازمه طعم وذلك اللازم هو الاكل معنى فلما دخلت عليه همزة
الاستفهام صار متعديا كالاحلاس من الجلوس معنى الاطعام جعل الغير طاعما اى اكلا والتعديه لا تبطل
المعنى الوصفى كسائر الافعال المتعديه فانها لا تخرج عن وضعها بالتعديه بل يزيد بها معنى اخر واذا
لم يكن لازم الاطعام وهو طعم بمعنى الملك لا يكون متعديه وهو الاطعام بمعنى التمليك فعرفنا من ذلك ان
التكفير انما حصل بفعل يصير به مطعما ولا يتم ذلك الا بعد ان يصير المسكين طاعما وفى تسليط المسكين
على الاكل يتم ذلك اذ به يحصل اتلاف عين الطعام ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الاطعام وهذا القدر يكفى
للتكفير اذ به يحصل الزجر والستر فان ملكه يتلف وحاجه الفقير تندفع والكفارة قد شرعت باتلاف المال
كما فى التحرير فكان الشرط هو الاباحة لا التمليك فلا يزاد على المنصوص عليه من غير حاجه وهذا واضح فمن جعل
التمليك اصلا كان تاركا حسنه الكلام لما سبق مع ما ستدريه وهذا اشاره الى مذهب الشافعى رحمه الله فانه ذهب
الى ان التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج الطعام عن ملكه وذلك بالتمليك من الفقير فلا يتادى الواجب
بالتمكين من الطعام وذلك لان المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك انما حصل بالتمليك دون

التمكن فلا يتادى الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر وكما في الكسوة فانه لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفاره فلبسوا لا يجوز فكذا الاطعام وللجامع انه احد انواع التكفير وسياتي الفرق بين الطعام والكسوة انشاء الله تعالى وجواب البداية قد علم مما سبق واما وجه الحاق التمليك بما سبق من الاباحه خلافا لبعض الناس وهو حد ابن سهل فهو ان الاباحه جزء من التمليك بعذره والتمليك كل بالنسبه الى الاباحه وذلك لان حوائج المساكين كثيره والطعام يصلح لقضاء كل نوع من تلك الحوائج فعلى هذا ينبغي ان لا يصح التمليك بل تقضي الحوائج من الطعام هذا ما يقتضي ظاهر لفظ الكتاب وقيل الاطعام يصلح لقضاء حاجه واحده ومن حاجه الاكل الا ان الملك اثر التمليك سبب لقضاء الحوائج كلها فاقيم التمليك مقام قضاء الحوائج لان قضاء الحوائج امر باطن والتمليك سبب ظاهر فاقيم السبب مقام المسبب في موضع الخفا الا ترى ان الفقير انما صار مصرفا للزكوة باعتبار دفع حاجته ودفع الزكوة اليه سبب لدفع حاجته الا ان دفعها لما حوائج نفسه امر باطن لا يقف المزكي فقام التمليك مقام دفع حاجته حتى خرج المزكي عن عهدة الفرض الزكوة وان لم يدفعها الفقير لحاجته واذا كان كذلك صار التمليك بمنزله قضاء الحوائج كلها فاعتبار خلافه عن الحوائج فكان التمليك بالتمليك قضى جميع الفقير ومن حكم ملك الحوائج الاكل فعلم ان الاباحه جزء من التمليك ضرورة ان في اباحة قضاء حاجه واحده في التمليك قضاء جميع الحوائج فكانت الاباحه جزء من التمليك لكنه تقدير لاستحالة ان العين في التمليك يثبت قصدا والاكل ضمنا وفي الاباحه يثبت الاكل قصدا والعين ضمنا فصار النص المذكور واقعا على الاكل الذي هو جزء من جملة الانواع فاستقام تعدية النص الى الكل المشتمل على الاطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التمليك اذ فيه قضاء حاجه الاكل مع حوائج اخر كقضاء الدين وقضاء اجره البيت وحاجه ما يشترى للبيت وغيرها فكان اولى بالجواز واذا كان كذلك فيكون هذا عملا بالنص بعينه في المعنى واما حد ابن سهل فانه يقول لا تتادى بالتمليك وانا تتادى بالتمكين فقط لظاهر قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا والاطعام فعل متعد لازمه طعم وذلك هو الاكل دون الملك ولانه يجوز ان لا يطعم المساكين على تعذر التمليك والمؤدى مامور به فان جعل الفقير طاعما وجوابه يعرف مما سبق وهذا مخالف الكسوة اى الاطعام مخالف الكسوة في الحكم فان اباحتها لا تجوز لان النص الوارد في الكسوة تناول التمليك لا غير لانه جعل الشارع الفعل في المذكور اولا وهو الاطعام كفارة وجعل العين في المذكور ثانيا وهو الثوب كفارة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحها اسم للفعل لفعل العبد والثوب محله فوجب ان تصير العين في الثاني كفارة لا منفعة العين التي هي الاعارة وانما تصير العين كذلك اى كفارة بالتمليك دون الاعارة فصار التمليك مذكورا اقتضاء وصار النص مهنا واقعا على التمليك الذي هو قضاء الكل الحوائج من حيث المعنى فلم تستقم التعديه من العين الى ما هو جزء منها وهو الاباحه وهو الجزء وهو الاباحه مع كونه جزء قاصر عن العين وهو التمليك لان الاعارة في الثياب منعدمة قبل كمالها وهو حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وغير ذلك اذ من الجائز ان يسترد المعير الثوب قبل ذلك وانما قال هذا تاكيدا لعدم جواز التعديه لانها لو كانت كاملة لا تجوز التعديه لكونها جزء من الكل والمنصوص عليه هو الكل فكيف وهي قاصرة فخلاف الاباحة في الطعام لانها لازمه لانه اذا وجد لا يمكن استرداده فكانت اباحه الطعام

واعاره الثوب في طرفي نقيض لما سبق ان الاباحه قضاء حاجه الفقير وحاجة الفقير تتجدد في اعاره الثوب عند انقضائها او ارادان الاطعام والكسوة في طرفي نقيض لان الاطعام فعل والكسوة بالكسر عين والفعل مع الفعل يعتضان مع التفاوت الذي بيناه وهو ان الاعارة في الثياب منقضيه قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمه واذا كان كذلك فكيف يقاس احدهما بالاخر وانى يلزم من عدم جواز الاباحه في الثوب عدم جواز الاباحه في الطعام مع انهما مختلفان في تحصيل المقصود عند الاباحه وقيل معنى قوله لان الاعارة في الثياب منقضيه قبل الكمال هو ان الكفاره انما تقع كاملة اذا خرجت العين التي يكفر بها عن ملك المكفر وحصل سد خلة الفقير عنده وذلك لا يتحقق في اعاره الثوب واباحته لان المكفر اذا اعار الثوب للفقير لم ان يبلى ويهلك في يده خرجت تلك العين عن ملك المكفر وعند ذلك تتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهدة الكفاره به لان ركن الكفاره على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان عين الطعام تخرج عن ملك المكفر اذا اكل الفقير وبه تقضى حاجة الفقير فكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوه كما مر ذكره غلطا في الفرع والاصل معا اما في الفرع وهو الاطعام فلان الكفاره فيه هو الفعل المخصوص على ما سبق وهو معنى النص اذا النص يقتضي الجواز بالاباحه فكان العدول بالتمليك غلطا في الفرع لانه خلاف مقتضى النص اولان شرط القياس ان لا يكون المقيس الذي هو الفرع منصوصا والاطعام ههنا منصوص وقد قاسه على خلاف ما قضاه النص على منصوص اخر فكان غلطا واما في الاصل فلان المنصوص عليه في الاصل الكسوه ومعنى العين لا الفعل الذي هو التمليك وانما يشترط الفعل في الاصل ليتصور العين كفارة اذ بدون الفعل لا تتصور كونها كفارة فكان الفعل فيه ضمنا وتبعا في الفرع قصدا وقياس التقصدي بالضمني تسويه بينهما مع وجود التفاوت اولان في الاصل ترجح مقتضى القسمه الكسوه وهو التمليك على عباره الاطعام وانه غلط لان العباره راجحه على المقتضى دون عكسه والـــــ رحمه الله وفيه اشاره الى ان المساكين صاروا مصارف لحوائجهم لا لقوله فلم يؤخذ بالتفريق اولـــــ في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الايه اشاره الى ان المساكين صاروا مصارف الكفاره المذكورة بسبب حوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين المنصوصه فكان التنصيص على عشرة مساكين كالتنصيص على عشرة حاجات وانما قلنا ان هذا الحكم ثبت باشاره هذا النص لان فعل الاطعام يدل عليه اذ الاطعام هو التمكين من الاكل واطعام الطاعم الغني غير متحقق لانه متمكن من الاكل كالمالك غير متحقق لانه تحصيل الحاصل ومن مقتضيه الاطعام الحاجه الى الطعم والغني الطاعم غير محتاج اليه وكذا تثبت الاشاره المذكوره ايضا بالنسبه الى لفظ المساكين لان اسم المساكين ينبئ عن الحاجه لان المسكين ماخوذ من المسكنة وانها تدل على الحاجه وذلك دليل على ان الطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل الطعام عشرة مساكين في ساعه واحده لوجود عدد الحوائج على سبيل الكمال فانه عشرة حوائج والمقصود سد خلة المحتاج وانها تتجدد بتجدد الايام فكان هو في اليوم الثاني بمنزله مسكين اخر ولان الاطعام بعض طعاما لا محاله فكان معنى الايه فكفارته اطعام طعام عشرة مساكين وقد ادى ذلك بخلاف الشاهد الواحد

وان كرر شهادته في مجلسين لا يصير في معنى شاهدين لان المقصود هنا كل طمأنينة القلب وبتكرير الواحد شهادته لا يحصل ذلك المقصود فكان المسكين الواحد كالراس الواحد في باب صدقة الفطر حتى يكون راسا اخر في السنة الثانية باعتبار تجدد وصف المؤنة وكذلك نصاب الزكوة بتجدد بتجدد الحول القايم مقام النما، و القاطع للشعب ان اربعة امنا، من شعير لما صلحت ان تصير اربعين منا باعتبار تجدد السبب حتى جاز ادا، اربعة امنا، معام اربعين منا بان يودي اربعة امنا، من شعير لمسكين ثم يشتريها منه ويادیها الى مسكين اخر حتى تمت عشرة مساكين بهذا الطريق ولما جازت الكفارة بهذا الطريق صلح ايضا ان يكون المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر اذ تجدد السبب تاثيرا في تغيير العين فكذلك يتجدد الحكم الوصف كما في الزكوة على ما ذكرنا فان قيل ما ذكرتم من عدد الحوايج لا يوجد في كسوة مسكين واحد عشرة اثواب في عشرة ايام اذ الحاجة اليها لا تتجدد في كل يوم وانما تثبت من بعد سنة او نصفها او نحو ذلك وقد جوزتم صرف الكسوة الى مسكين واحد في عشرة ايام قيل له الذي نقوله وهو انه لا حاجة الا بعد سنة او ستة اشهر هو حاجة اللبوس اى حاجة الثوب الذي يلبس فان اللبوس بفتح اللام اسم لما يلبس وهو غلط اى الذي نقوله غلط لان النص تناول المليك على ما قلناه وهو ان المليك قضا، لكل الحوايج لا لحاجة اللبوس وحدها وقد اقمنا المليك مقام قضا، كل الحوايج والثوب قايم اذا اعتبرت اللبوس اما اذا كان اعتبرت جملة الحوايج صار الثوب هالكا في التقدير لانه لم تعتبر حينئذ عينه فكان يجب ان يصح ادا، عشرة اثواب للمسكين واحد متواترا من غير تجدد زمان لانه كلما ادى للمسكين هلك في يده واحتاج الى كسوة اخرى غير ان الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا وجود لتجدد الحاجة الا بتجدد الزمان وادنى الزمان المتجدد يوم لتقضا، جملة الحوايج لان المليك لما صار قضا، للحوايج كلها لم يكن بد من زمان مضبوط بتجدد حاجته بتجدده وهو اليوم كما في ملك الطعام لما ان ما دون اليوم ساعات غير مضبوطة فلا يدار الحكم عليه حتى قال بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز الادا، في يوم واحد لمسكين واحد العشرة الاثواب كلها في عشر ساعات لما قلنا ان من وجود عدد الحوايج فيه كاملة ولان تجدد الحاجة بتجدد الوقت معلوم وتعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فجعل باعتبار كل ساعة كان الحاجة متجددة حكما الا ان هذا القول غير معلوم روايته من السلف رحمهم الله فكان اليوم اولى لما ذكرنا ان ادنى ما يتجدد من الزمان قضا، الحوايج يوم والطعام في حكم المليك كالثوب حتى يجوز ادا، الطعام بطريق التمليك في يوم واحد لعشرة مساكين واحد عشر مرات عندنا وللشافعي رحمه الله اما اباحة الطعام فلا تصح الا في عشرة ايام لان المنصوص عليه الاطعام وحقيقة التمكن من الطعام وتجدد الحاجة اليه لا تتحقق الا بتجدد الايام واجاب في المبسوط عن السوال المذكور بقوله قلنا نعم الحاجة الى اللبوس كذلك اى لا تتجدد في الايام وانما تتجدد في ستة اشهر ولكنا اقمنا المليك مقامه في باب الزكوة اى مقام تجدد الحاجة والمليك تتحقق في كل يوم واذا اقيم الشيء مقام غيره يشترط اعتبار حقيقة نفسه وهذا لان الحاجة الى الملك لان لا نهاية لها الا انه لا يجوز ادا، الكل دفعة واحدة للتنصيص على تفريق الافعال وذلك يتفريق الايام في حق الواحد وقد حصل ايضا تفريق الدفعات في يوم واحد الا انه ليس لذلك حد معلوم فقدرنا بالايام وجعلنا تجدد الايام كتجدد الحاجة بيسير اقوله ولا يلزم

اذا قبض كسوتين الى اخره جواب عما يقال ان المسكين اذا قبض كسوتين من رجل واحد في ساعة واحدة لا يجوز ذلك عن الكسوتين لان بعض احدهما على وجه التملك قضيت حاجته كما مر بيانه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز عن الكسوتين من غير تجدد زمان فدل ذلك على ان مبناه ليس على ما قررتم من عدم تجدد حاجته في يوم واحد فان حاجته في يوم واحد كما لا تتجدد اذا قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك اذا قبضهما من رجلين وتقرير الجواب هو انا لا نلزم لان ادا، كل واحد من الرجلين في حق صاحبه كالعدم اذ كل واحد منهما مكلف بفعل نفسه لا بفعل غيره فلم يوجد اى فلم يكلف كل واحد منهما بالتفريق في الادا، واذا كان كذلك فلم يوجد في حق المؤدي الا كسوة واحدة فلا يريد نقضا اذ هو كادا، رجلين كل واحد منهما زكوة نصابه بخلاف الواحد فان يملك الكسوتين فعله فيكلف بالتفريق والى — رحمه الله واما دلالة النص لما قوله سميناه دلالة لاقتباسها اقول — دلالة النص هي الحكم الذي لم يثبت بلفظ المنصوص بل يثبت بمعناه لغة اى ما ظهر من معنى المنصوص لغة وهو المقصود بظاهره لغة لا استنباطا كالضرب المحرم بدلالة النص فانه اسم لفعل وهو استعمال اليد التاديب في محل قابل للتاديب بصورته معقولة اى معلومة ولي استعمال الاداة المذكورة ومعنى مقصود وهو الايلام فانه متصود من معنى المنصوص لغة فصار الضرب حراما في حق الوالدين بمعنى المنصوص لا بصورته حتى لا يحرم على قوم لا يعقلون معناهم او كان عندهم هذا اسما لنوع كرامة كذا في التقويم وكذا لو لم يكن الايلام مقصودا من الضرب لا يكون ذلك ضربا عرفا قابل لعبا بدليل ان من حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى المقصود من الضرب وهو الايلام وفي قوله ما ظهر من معنى الكلام اشارة الى ان ثبوت الدلالة سبق ان يكون على وجه الظهور لا على وجه الخفا، كما في القياس واشارة النص فانه حينئذ لا يكون دلالة بل اشارة او قياسا والمافيف اسم لفعل بصورة معقوله وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر ومعنى مقصود وهو الادى وان ذلك ثابت بمعنى النظم لغة لا استنباطا فان كل من يعرف العربية يعرف ذلك المعنى من النظم من غير توقف الى الاجتهاد ثم الثابت بهذا القسم وهو دلالة النص مثل الثابت باشارة النص وعبارته من حيث ان ذلك حكم قطعي بلا شبهة وليس كالثابت بالقياس ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم تجز اثباتها بالقياس لان الثابت بالقياس ثابت لمعنى مستنبط بالراي لا باللغة وذلك لاختلاف شبهة والعقوبات تندرى بالشبهات فكيف تثبت مع الشبهات ولكون الثابت بالقياس ثابتا بمعنى مستنبط بالراي من حيث نظر القايس لا من حيث لغة العرب اختص الفقها، بالقياس واستوى اهل اللغة في دلالات الكلام واذا صح اثبات العقوبات بدلالات النصوص دون القياس كان ذلك دليلا واضحا وشاهدا عدلا على ان دلالة النص غير القياس الا ان ما سبق من دلالة النص عند التعارض دون اشارة النص اذ الاشارة ثبت بالنظم والمعنى اللغوي والدلالة ثبت بالمعنى اللغوي دون النظم فما هو ثابت في الدلالة هو ثابت في الاشارة مع زيادة النظم فكانت الاشارة سالمة بذلك الوصف عن معارضة الدلالة

فترجحت الاشاره على الدلاله لذلك وصورة معارضة النص اشارة النص مع دلاله النص مثل ما قال الشافعي
رحمه الله في من وجبت عليه صدقة الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من تقدر على اديها فلا يشترط فيها الغنى
كما لا يشترط في من وجبت عليه الكفارة بالاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين وهذا الحاق بطريق
دلاله النص لوجود المساواة منها ولوجود الاولوية ايضا لان صدقه الفطر من قبيل القدره الممكنه والكفارة
من قبيل القدره الميسر على ما سيجئ فلما لم يشترط الغنى في الكفارة مع انها من قبيل القدره الميسر فلان لا يشترط
في صدقه الفطر وهي من قبيل القدره الممكنه اولى فهذا بهذا ان دلالة النص قوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين
دلت على عدم اشتراط النصاب في صدقه الفطر لكنا نقول بعباره قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة
في مثل هذا اليوم ثبت وجوب اداء صدقه الفطر في يوم العيد على الفقير لان السوق لذلك والنائب باشارته
احكام منها انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء انما تحقق منه والغنى الشرعي مقدر بملك النصاب والحكم الثابت
بالاشاره اولى من الحكم الثابت بالدلاله لما مر فان قيل المعارضه بعض المساواة والكتاب اقوى من الخبر فكيف تثبت
المعارضه بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب قلنا ثبت دلاله الكتاب مهنا من عام خص منه البعض والعام
الذي خص منه البعض ادنى من خبر الواحد حتى صح تخصيصه بالقياس وانما قلنا ذلك لان اول الايه قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الايه فكان هذا خطابا للجميع ثم خص منه العبد والذي لا يملك شيأ والكافر والصبي والمجنون
فصح حينئذ وجه مساواة مثل هذا الكتاب بالخبر فصح ان يقال وقعت المعارضه بين دلاله الكتاب واشاره الخبر
مثال ما ثبت بدلاله النص هو انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلاله النص دون القياس وبيان ذلك
ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في شهر رمضان وقع عن جنايته بقوله هلكت واهلكت والمواقعه ليست
جنايه بعينها اذ هي فعل حاصل في محل مملوك له فلا تكون جنايه لعينه ولهذا لو كان ناسيا لصومه لم يكن منه جنايه -
اصلا لكن معنى هذا الاسم وهو المواقعة لغة من هذا السايل وهو الاعرابي هو التطر الذي هو جنايه في الشرع بدليل
تنصيصه على نهار رمضان فكانت المواقعه جنايه بوصفها وهو الجنايه على الصوم بسنوت ركنه وهو الكف عن اقتضاء
شهوة البطن والفرج وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجنايه اذ الجواب يبتنى على السوال فكان الجواب
بناء على معنى الجنايه في اسم المواقعه والمواقعه ليست جنايه بعينها كما مر وانما سمي اليه الجنايه فاوجبنا حكم الجنايه بذلك
المعنى بعينه في الاكل والشرب وهو الجنايه على الصوم بسنوت ركنه لان الاكل والشرب فوق الجماع في الجنايه اذ الصبر عاذكر
من الاكل والشرب اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجنايه فكان ادعى الى المنع وشرع الزاجر واطلب للثواب
واجلب للمنع كما قال صلى الله عليه وسلم انا اجر كل على قدر تعبك اولان النهي منه ابلغ واكمل لدعوة الطبع اليه اشد
ما يكون اذا الصوم هو قهر النفس عن مقتضياتها وفي الاقدام على مثل هذا المنع البليغ تكون الجنايه اقوى فيتعدى
في مثله الحكم بالدلاله فتجب الكفارة فان قيل سوال الاعرابي وقع عن الهلاك والاهلاك فكيف تثبت الحكم بالدلاله
في الاكل والشرب وفيهما الهلاك لا الاهلاك ويحتمل ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع قلنا الحكم مرتب على الهلاك لا غير ولهذا
لو جامع امرأته ومي مسافرة غير صايمة او ناسيه او نايمه يجب عليه الكفارة اجماعا وان لم يكن فيه معنى الاهلاك
فعلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة مرتب على الهلاك لا غير ولهذا لو جامع امرأته وهي مسافرة وهذا الذي مت

بيانه في صورة الضرب وهو على نحو ما قلنا قبل هذا في الشتم مع التافف فان قوله تعالى فلا تقل لهما اف دال بعبارته
على حرمة التافف والتافف صورة معلومة ومعنى يثبت الحرمه لاجله وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى
من لفظ التافف او كان من قوم هذا في لغتهم اكراما لم يثبت الحرمه في حقه ثم باعتبار ذلك المعنى المعلوم لغة يثبت
الحرمة في سايرالانواع التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وانما سمي هذا المعنى دلالة النص لانه من حيث ان الحكم ثابت
بمعنى النص لا بظاهر النص لم نسمه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم من النص لغة
لا ريا سميناه دلاله النص ولم نسمه قياسا لما مر تقريره وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الدلاله ما يدخل
في جواب الماهيه والقياس ما يعال في اللميه وذلك انا اذا قلنا الضرب هو استعمال الة الادب في محل صالح للايلام
كان هذا المعنى داخلا في ماهيه الضرب فاذا وجدنا هذا المعنى المعقول لغة في موضع اخر يثبت الحكم به دلالة اما
القياس فالمعنى المستنبط لا يدخل في جواب الماهيه لانه لا يدل على المعنى المعقول لغة فلم يدخل في نفس الماهيه
وانما يذكر في جواب لم وذلك انه اذا سئل المستنبط لم حرم الفضل على الكيل بعد المجانسه فيقول
لان حكم النص وجوب المماثله والاجب المماثله فيما لا يتصور فيه المماثله وعلة المماثله الكيل المستوي للصورة و
الجنس المستوي للمعنى وعند وجود الفضل على الكيل فات المماثلة والكيل والجنس موجود ان في الحنطه والتمره
فيجب فيهما المماثله والـــــ رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب لما قلنا فصح
الاستدلال اما قولـــــ وما ثبت به حكم بدلاله النص هو ان النص الوارد في عذر الناسي وهو قوله صلى الله
عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسيا ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك ورد في الاكل والشرب ثبت
حكمه في الوطي ناسيا بدلاله النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي مدفوع
اليه اي ملجأ اليه ومجبول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان النسيان سماويا محضا فاضاف
ذلك الامر له الحق فصار عفوا فعلمنا بهذا المعنى الذي ذكرنا مرة نظيره وهو الجماع ناسيا لانه مثل الاكل ناسيا
في ما مر من المعنى فثبت الحكم فيه بدلاله النص وقوله هذا معنى النسيان لغة لا اخره كانه دفع لوهم من توهم
ان قوله لان النسيان فعل معلوم بصورته لا اخره انما هو بحسب الشرع او تكرير للمعنى الاول على وجه التوكيد فان
قيل الجماع ليس نظيرا الاكل والشرب من كل وجه اذ مما منافيان لان النسيان غالبة الاكل والشرب اذا -
الصوم لحرج الصايم اليها فان وقت اداء الصوم وقت لها ولا حرج الصوم الى الجماع لان وقت اداء الصوم ليس
بوقت الجماع بل الصوم يضعف الصايم عن الموقعه ولا يزيدة شهوتها كما يزيدة شهوه الاكل فصار الجماع من الناسي
في الصوم بمنزله الاكل من الناسي في الصلوة حتى لم يجعل عذرا للذريعة قلنا للاكل والشرب مزيدة اسباب -
دعوة الصوام اليها لان دعاء الطبع الى اقتضاء شهوه البطن اظهر منه الى اقتضاء الشهوه الفرج لكون وقت
الصوم وقتا لاقتضاء شهوة البطن عاده وهو النهار واقتضاء شهوة الفرج غالبا وعادة يكون في الليالي وفي
كل واحد من الاكل والشرب قصور في حاله لانه لا تغلب النفس على وجه لا يصير عنده واما المواقعه فاصرة
قاصرة في اسباب الدعوه اليها لما ذكرنا ان الصوم يضعف الصايم ولكنها كاملة في حالها لان شهوه الجماع
تغلب النفس على وجه لا يمكنه ان يمنع منها ويذهب كل شي من قلبه سواها فصار الجماع والاكل والشرب سواء

اذا الزيادة تقابل القصور فتحقق المساواه فصح الاستدلال بدلاله النص المذكور قال
رحمه الله ومن دلك قال النبى صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف لما قوله
خصوصا فى العقوبات اولـــ وما ثبت به حكم بدلاله النص قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا
بالسيف وفيه معنيان احدهما ان القصاص يستوفى بشئ من الات القتل الا بالسيف والثانى ان القصاص
يجب بسبب الاسباب الا بالسيف اى بالضرب بالسيف اذ له طرفان طرف الوجوب وطرف الاستيفاء
فان اريد به نفى الوجوب كان حجة لنا على الشافعى رحمه الله فى مسئلة الموالاة وعلى ابى يوسف ومحمد رحمهما الله
فى القتل بالمثقل وان اريد به نفى الاستيفاء الا بالسيف كان حجة لنا ايضا على الشافعى رحمه الله وعليهما بيانه
انا لم نستوف الا بالسيف لاجب القصاص لابه لان المماثلة شرط فى ضمان العدوان ما امكن والقتل بالسيف
لا يماثل القتل بسائر الالات لان القتل يحصل بالسيف صورة ومعنى وبسائر الالات معنى اذا لم يكن
جارحا وهذا الحكم مرتب على الحكم العام المطلق وهو القتل من كل وجه كذا فى مبسوط المصنف رحمه الله
وذكر ههنا اراد به اى بالسيف الضرب بالسيف وهو المعنى الثانى من المعنيين المذكورين ولهذا للفعل
والضرب بالسيف صورة ومعنى مقصود وهو الجنايه بسبب الجرح وما شبهه من نقض البنيه ظاهرا
وباطنا والحكم وهو القصاص جزاء مبنى على المماثلة فى الجنايه بواسطه معناه لغة فكان الحكم المذكور ثابتا
بذلك المعنى الذى هو الجنايه بالجرح وما يشبهه لا بالصوره بدليل وجوب القصاص بالقتل بالخنق والسنان
والرمح والنشابة وغير ذلك مما لو كانت الصورة معتبرة لما وجب القصاص بغيرها فدل ان المعتبر
فى السببيه هو المعنى واذا صار المعنى علة الحكم فى المنصوص عليه كان الحكم ثابتا فى غير المنصوص عليه -
بذلك المعنى الموجود فى المنصوص عليه اذ لو لم يثبت فى غير المنصوص عليه والمعنى موجود فيه بكماله لكان -
تناقضا ولهذا الاحتمل دلاله النص الخصوص لان معنى النص اذا وجد علة لا تصور ان لا يكون علة
واذا كان كذلك ثبت الحكم وهو القصاص فى صورة القتل بالرمح والنشابه ونحو ذلك بدلالة النص
لان المعتبر هو المعنى فى السيف الذى حصل به القتل فاذا حصل القتل بالة اخرى تعلق حكم القصاص
به فان قيل لو كان الرمح ونحوه مثلا للسيف فى القتل حتى وجب القصاص بدلالة النص لجاز -
استيفاء القصاص به ايضا كما يجوز بالسيف فكيف اعتبرت المثلية بينهما فى سبب القصاص لا فى استيفائه
قلنا انا افرقنا بسبب وجود زيادة التعذيب فى القتل بالرمح على المقتول بالنسبه الى القتل -
بالسيف وذلك يصلح فى الالحاق بالسيف فى السبب دون حكمه وهو الاستيفاء، لان فى السبب لزوم تعديه
الحكم من الادنى الى الاعلى وذلك جايز فى الحكم الثابت بدلاله النص كالضرب مع الخافيف والمماثلة فى الاستيفاء،
فلا يجوز لانه ليس لولى القصاص ان يستوفى زيادة على حقه لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واما اذا كان القتل الاول بالرمح فاستيفاء القصاص بالسيف كان استيفاء للزياده من حقه
وللولى اسقاطها بالاستيفاء ها فلذلك افرقا وقد اختلف فى المعنى الذى يثبت به الحكم فى غير المنصوص
فقال ابو حنيفه رحمه الله عليه هو الجرح الناقض لبنيه المقتول على وجه يظهر به اثره فى ظاهر البنيه

وباطنها فلا يثبت الحكم فيما لا يمكن وهو الضرب بالحجر والعصا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو ما لا تطيق
البنيه احتمال ودفع اثره فتهلك فى جرحا كان او لم يكن لان الاحكام فى حقنا انما تجرى على ما ظهر بنا لا
على ما بطن وغاب عنا والظاهر انه مات بهذا الامر فترتب عليه الاحكام الظاهرة ولذلك قالا يجب
القصاص فى القتل بالمثقل لانا نعلم ان القصاص وجب للعقوبه والزجر عن انتهاك حرمه النفس
وصيانة حيوتها وانتهاك حرمة النفس بالذى لا تطيق النفس حمله لا تبقى فى معه وهذا المعنى فى
القتل بالمثقل اظهر فان القاء حجر الرحى والاسطوانة على انسان لاحتمالها البيّنه بواسطه السرايه ولان
الجرح على البدن لا عبرة به لان جرحه تمزق الجلد وانه وسيلة الى ازاله الحيوه فلا يدخل فى الامر المقصود
لما عرف ان الوسايل لا تزاحم الاصول واذا كان كذلك فما يكون بغير وسيلة وهو القتل بالمثقل
كان اكمل لانه يكون اشد فى كونه قتلا اذ زهوق الروح فى القتل بالسيف اسرع وجودا من القتل با
المثقل لكونه ابطا وجودا ولان القتل بالمثقل قتل بغير واسطة والقتل بالجرح بواسطه السرايه
كما مر وما كان عمله بدون الواسطه كان اكمل فحينئذ كان ثبوت حكم القصاص فى القتل بالمثقل بدلاله
النص كما فى الضرب مع الخافيف والجواب عما قالا هو ان معنى الجنايه مما لا تطيق النفس احتماله
لكن الاصل فى كل فعل هو الكمال والنقصان بسبب العوارض فلا يجعل الناقص اصلا لما فى النقصان من
شبهه العدم بل الكامل يجعل اصلا ثم يعدى حكمه لما الناقص ان كان الناقص من جنس ما ثبت بالشبهات
كالديه والكفاره فانها بتتابة القتل الكامل خطا، ثم يعدى حكمها الى القتل الناقص وهو شبه العمد
الا ترى ان حرمه المصاهره تثبت بالكامل وهو الجزئيه والبعضيه ثم تعدى حكمها الى الناقص وهو
التقبيل واللمس بشهوه ونحو ذلك والا ترى ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار او باع بيعا فاسدا حنث
وان كان الاصل فى البيع هو البات الصحيح الا ترى انها لا تثبتان الملك للمشترى بمجرد العقد البيع بل يسقط
الخيار فى شرط الخيار ووجود القبض فى البيع الفاسد فاما ان جعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ
بالشبهات وهو باب العقوبات فلا يصح وما نحن فيه ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل
فى النص استدلالا على مقابلته من كمال وجودا استيفاء، القصاص يعنى ان القصاص انما يستوفى
بما نقض البنيه ظاهرا وباطنا فيجب ان يكون كمال سببه ايضا شيئا، هو ناقض للبنيه ظاهرا وباطنا
لتحقق التعابل سواء بسواء، والقصاص مقابل بذلك لقوله تعالى ان النفس بالنفس وان ما
نقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل فى النقض على مقابله كمال الوجود بظاهره وباطنه
سبب اعتدال البنيه فكان الفوات بافساد البنيه ظاهرا وباطنا وهذا لان الجنايه فى الموضعين
اكثر جنايةً من الجنايه فى موضع واحد فكان الكمال فى بعض البنيه ما يكون عاملا فى الظاهر والباطن
جميعا ويدل على ذلك حكم حل الذكوة فانه مختص بنقض البنيه ظاهرا وباطنا ولا عبرة فيه بمجرد عدم
احتمال البنيه اياه وما قالاه من ان البدن وسيلة فوهم وكلام لا معنى له لانا نقول لا نعنى بهذا اى
بفعل القتل او الجرح الجنايةَ على الجسم فقط ولا على الروح فحسب وانما نعنى به الجنايةَ على النفس التى

في معنى الانسان من حيث الخلقة والقصاص مقابل باذكرناه من النفس بدليل قوله تعالى
النفس بالنفس واما الجسم ففرع معنى ان مجرد الجسم بدون الطبايع بمنزلة الفرع لا معنى ان البدن
غير داخل في معنى الانسان واما الزوج فلا يقبل الجنايه لانها غير محسوسه وليس لها مكانا معيّن
حتى تتصور القصد اليه بالجنايه فكان محل الجنايه هو النفس ومعنى الانسان من حيث الخلقة
بدنه وطبايعه اذا الانسان انسان بصورته ومعناه عند اهل الاسلام واراد بالطبايع الطبايع
الاربع التي هي الحراره والبروده والرطوبة واليبوسه واذا كان كذلك فلا يتكامل الجنايه على
الانسان الا بخرج يريق دما ينقض الظاهر ويبيح على معنى الانسان قصد انقض الباطن واذا
اثر ذلك في الظاهر والباطن كان ذلك منه قصدا على اهلاك معنى الانسان فكان موجبا للقصاص
وانما ذكر القصد لان القصاص لا يجب بدون القصد للاهلاك وان اراق دمه حتى هلك وانما شرطنا
هذا المجموع وهو اراقة الدم بالجرح على وجه ينفض للاهلاك والقصد فيه ليكون هذا القتل مثلا للقتل
الذي يستوفى به القصاص فان هذا المجموع شرط فيه بالاتفاق فيجب ان يكون في القتل الذي هو سببه
ايضا شرطا حتى يحصل التماثل بينهما لما ان النص ورد به قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم فصار اعتبار هذا وهو الكامل في نقض البدن ظاهرا وباطنا اولى من الناقص وهو القتل
بدون نقض الظاهر فلا تتعدى الحكم اليه لان هذه عقوبه والعقوبات تندرى بالشبهات واذا
كان كذلك فيجب القصاص بالحديد والرح للاشتراك في المعنى الموجب والاحب بالقتل بالحجر الكبير لان
المقتول من النص لم يتحد اليه ولو ثبت لا يثبت قياسا وانه ليس بمحل للقياس قال رحمه الله
ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنى بالمرة باللواطة بدلالة النص لما قوله مع كمال
الحرمة اول وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنى
باللواطة على الفاعل والمفعول بدلالة نص الزنى لان الزنى اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة
الفرج بسبب سفح الماء اى اراقته وصبته في محل محرم مشتهى خال عن احد الملكين وسببها وقد وجد
هذا المعنى بعينه في اللواطة وزيادة اما الاشتهاء فالمحلان فيه سواء وذلك لمعنى الحراره واللبن
الا ترى ان اللذين لا يعرفون الشرع لا ينفصلون بينهما بل يسوون ذلك على الزنى في الشهوة كما اخبر الله
تعالى عن قول قوم لوط عليه السلام بقوله قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد
وبقوله وفي الشهوة مثله استدلالا بما ذكرنا به وقع الاحتراز عن وطي البهيمه واما الزياده فلان فعل
اللواطة في الحرمة فوق الفعل الذي يكون في القبل وهو الزنى لان حرمة اللواطة لا تنكشف بكاشف
ما ابدا فكان اكدا وابلغ وحرمة الزنى تكشف بكاشف كالنكاح وملك اليمين وفعل اللواطة في سفح
الماء فوق الزنى فيه لانه تضييع الماء على وجه لا تخلق منه الولد البتة واما سفح الماء في الزنى فيتصوّر منه
الولد وهذا الذي ذكرناه هو معنى الزنى لغة فيتعدّى الحكم منه لا اللواطة بدلالة النص والجواب
لابي حنيفه رحمه الله عليه عن هذا الذي مر ذكره ان الكامل اصل في كل باب لما في النقصان من

شبهة العدم خصوصا في الحدود فانها تندرئ بالشبهات فلا يتناوله اللفظ باطلاقه والكامل في سفح الماء
هو ما يهلك البشر حكما وهو الزنى لا اللواطة اذ ولد الزاني هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحة لانه لا يعرف له
والد يقومه وسفق عليه وفي النساء عجز عن الاكتساب للانفاق فكان الزنى بمعنى القتل من هذا الوجه و
لهذا قرن الله تعالى الزنى بقتل النفس في قوله ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا
اذا اكره الرجل على الزنا بالقتل لا يرخص له ذلك وان اقدم عليه يأثم بخلاف ما اذا اكرهت المرأة على الزنى
بالقتل فانه يرخص ذلك لها وان كان الامتناع افضل لان نسب الولد ثابت منها فلم يكن في زناها معنى القتل
واما اللواطة ففيها تضييع الماء في محل غير منبت فكان سفح الماء فيها قاصرا ولهذا حل الامتناع من سفح الماء
في قبل المرأة برضاها ان كانت حرّة وبغير رضاها ان كانت امة غير منكوحه وفي الامه المنكوحه برضاها او
برضا مولاها على حسب الاختلاف فيكون سفح الماء في اللواطه قاصرا ولان فعل اللواطه لا تفسد الفراش
اذ لا تصور ان يكون المفعول فراشا والزنى يفسد الفراش فكانت اللواطة قاصرة عن معنى الزنى
ولكذلك الزنى كامل حالة لانه غالب وجوده بسبب الشهوة الداعيه من طرف الفاعل والمفعوله فاما
فعل اللواطه فقاصر حالة لان الداعي اليه شهوة الفاعل لا غير فاما صاحب الفاعل وهو المفعول فليس في طبعه
داع لاجل الفعل بل طبعه مانع عنه واذا كان كذلك فنقصد الاستدلال بالكامل وهو الزنى على القاصر
وهو اللوطة في حكم يدرأ بالشبهات وهو الحد اذ شرط اثبات الحكم بدلالة النص ان يكون المحل الذي هو
غير منصوص اكمل من المنصوص كما في الضرب بالنسبه الى التأفيف او كانا متماثلين من كل وجه
كما في زنى ماعز رضي الله عنه وزنى غيره من المحصنين ومهنا المسانع فيه ناقص والزنى كامل
فلا يمكن القول بثبوت الحكم فيه بالاستدلال على حكم الحد في الزنى واما قولها اللواطه فوق الزنى في تمام
الحرمه فهو ترجيح بالحرمه وان ذلك باطل لان الحرمة المجردة بدون المعاني التي ذكرناها ومن غلبة الوجود
بالشهوة الداعيه من الطرفين وكمال سفح الماء وغيرها غير معتبره في ايجاب الحد كحرمة البول والدم فان
حرمتهما اكد واكمل من حرمة الخمر ولا اثر لهما في وجوب الحد فان الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب البول
والدم للتفاوت بينهما في دعاء الطبع واذا كان كذلك فبطل الترجيح بالحرمه وانا قلنا ان حرمة البول
والدم اكد لان البسع بكل منهما يقع باطلا وبالخمر يقع فاسدا ولانهما لا ينتقلان الى الحل بوجه والخمر ينتقل
الى الحل بالتخليل والى رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال وجبت الكفارة بالنص
في الخطأ من القتل لما قوله والكذب غير مشروع اول وما ثبت به حكم بدلالة النص ما قاله الشافعي
رحمه الله وجبت الكفارة بالنص الوارد بايجاب الكفارة في قتل الخطأ مع ان الخطأ عذر فكان ذلك
دلالة على وجوب الكفارة بالقتل العمد لعدم العذر فيه وانا قلنا ان الخطأ عذر لانه عذر مسقط حقوق
الله تعالى اى الحقوق المتعلقة باحكام الاخره بالاسقاط فان الامام حميد الدين الضرير رحمه الله قال
الروايه محفوظة ان من قال في الدعاء خطأ اللهم انا ربك وانت عبدي لا يواخذ في الدنيا ولا في
الاخره وهذا دليل واضح على ان الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى ويعلم من ذلك ان وجوب الكفاره

باعتبار اصل القتل دون صفه الخطا وذلك موجود في العمد مع زيادة فيجب الكفارة في العمد بدلاله النص وبهذا الطريق اوجب الكفارة في يمين الغموس لان وجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة اى المنعقده على امر في المستقبل انما كان لصيرورتها كاذبة بالحنث وهذا المعنى موجود في الغموس مع زيادة وهى ان يمين الغموس كاذبه من الاصل فتجب الكفارة فيها بالطريق الاولى فصارت الكفارة في اليمين المعقودة دلالةً على وجوب الكفارة في الغموس لقيام معنى النص فيه مع زيادة كما مر بيانه لكنا نقول هذا الاستدلال غير مستقيم لان الواجب بالنص هو الكفارة وانها عبادة فيها معنى العقوبات لان الكفارة اما تحرير او صوم او اطعام وكل ذلك عبادة بلا شك ولان الكفاره تجب مع الشبهات وذلك دليل على ان الكفاره عبادة واما معنى العقوبه فلانها وجبت جزاءً زاجراً بمقابله جنايته ولهذا لم تجب بالمباح المحض واذا كان كذلك فلا خلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبه فلا تجب الا بسبب دائر بين الخطر والاباحه ليكون جهه العباده مضافه الى جهة الاباحه لان سبب العباده هو الشيء الذى لا خطر فيه وجهة العقوبه مضافه الى جهه الخطر لان المحضور المحض يصلح سببا للعقوبه كما في الحدود والقصاص وانما يفعل هكذا ليكون الاثر على وفاق المؤثر والعباده المحضه لا يصلح ان تكون سببا لوجوب الكفاره ولان المسبب يجب ان يكون على طبق السبب اعتبر هذا بالاحكام التي تثبت بالنص القطعي والخبر المشهور وخبر الواحد والقياس واذا كان كذلك فالعقوبات المحضه سببها المحضور المحض والعبادات المحضه سببها ما لا خطر فيه والمتردد بين الخطر والاباحه يستدعى سببا متردداً كما في قتل الخطا فانه من حيث الصوره رمى الى الصيد او الى الكافر وانه مباح لكن ترك المبالغه في التثبت في الرمى محضور واذا عرف ذلك فالقتل العمد كبيرة كالزنى والسرقه فلم يصلح سببا لوجوب الكفاره لكونه محضورا محصا كما ان المباح المحض كقتل الحربي لا يصلح سببا لوجوب الكفارة مع رجحان معنى العباده في الكفارة ولهذا اشترط فيها النيه مع ان المباح يصلح سببا لوجوب العبادة كملك نصاب كامل فلان لا تكون الجنايه المحضه سببا لوجوب الكفاره مع كون العبادة راجحة فيها اولى فعلم من ذلك ان الخطر المحض والمباح المحض لا يصلح سببا لوجوب الكفاره وانما السبب ما يكون دائرا بين الخطر وهو الحنث وبين الاباحة وهى اليمين فان قيل يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر في العمد فان كلا منها محضور محض ليس فيها شايبه الاباحه ومع ذلك وجبت فيها الكفارة قلنا لا بل معنى الاباحه فيها موجود اما في الظهار فان علماءنا رحمه الله عليهم لم يوجبوا الكفارة بمجرد قوله لامرأته انت طالق على كظهر امى لان ذلك منكر من القول وزور وانه باعتراده ليس بسبب لها وانما سببها ما تردد بالخطر بين الخطر والاباحه وذلك لان الظهار جنايه من حيث كونه منكرا من القول وزورا فكان محضورا لكن الحنث انما يتحقق بالجماع الذى هو امساك بالمعروف وانه امر مباح فكان مباحا من هذا الوجه وذلك كاليمين مع الحنث فانها سبب للكفارة كما مر غير ان هناك ما هو المحضور متاخر عن الاباحه وفي الظهار على العكس واما في كفاره الفطر فان العمد للفطر وان كان محضورا محضا لكن اطلاق قوله تعالى وكلوا

واشربوا والاشتغال واطلاق اباحه الوقاع في اصله اورث شبهة الاباحه بالنظر الى اصل هذه الاشياء فان هذه الافعال في اصلها مباحه فكان فيها ايضا اجتماع الخطر والاباحه ولكن مع ذلك لما كانت جهة الحرمه راجحةً فيها كانت جهة العقوبه راجحةً ايضا حتى سقط بالشبهه وتداخلت الكفارات بخلاف سائر الكفارات على ما يجيء بيانها انشاء الله تعالى في باب معرفه الاسباب والعلل فان قيل يرد على ذلك الافطار بالخمر فانه يوجب الكفارة مع ان الافطار بالخمر حرام محض وكذا الافطار بالزنى والافطار العمد فانها توجبان الكفارة مع ان الافطار بالزنى والافطار العمد حرام محض قلنا التخريج لتلك المسايل ولا مثالها طريقان احدهما ما ذكره المصنف سقى الله ثراه في مختصره للتقويم وهو ان الفطر مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذى هو مملوكه وتصرف في فعله مخصوص من حيث هو جنايه على العبادة وثانيهما ما ذكره الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله وهو ان ماله من حيث ملكه مباح له وكذلك الكذب حرام محض ليس فيه شبهة الاباحه فلا يصلح سببا للكفارة لانها كذب فاما قتل الخطا فعلى هذا لا تكون يمين الغموس سببا للكفاره لانها كذب فاما قتل الخطا فذاير بين الوصفين وهما الخطر والاباحه لما سبق تقريره وقال الامام بدر الدين الكردرى رحمه الله انما الاباحه فلان الخطا على وجهين خطاء في القصد فلا بد له من الكسب والقصد فيباح له القصد وخطاء في الفعل فلا بد له من الفعل فيباح له الفعل من الرمى وغيره من الكسوب واما الحظر فلانه ترك التروى والتاني في ذلك حتى اخطاء في القصد والفعل فذاير بين الوصفين واليمين المعقوده عقد مشروع اما كونها عقدا فلانها ربط احد جزئى الكلام بجزئة الآخر لاثبات حكم مطلوب واما كونه مشروعا فلقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر ولانه تعظيم المقسم به في الابتداء واما كون اليمين محضورة فلانها عند الحنث تنقلب كذبا والكذب غير مشروع فاجتمع فيها الوصفان قال رحمه الله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم اه قوله استدلال بالاباحه اقول هو جواب عن سوال معدروهو ان يقال ان القتل بالمثقل كالقتل بالحجر العظيم يوجب الكفاره عندائمة حنيفه رحمه الله عليه كذا ذكره الطحاوى والجصاص ذكره ايضا في كتابه المسمى باحكام القران وان كان القتل بالمثقل محضورا محضا وتقرير الجواب هو انه لا يلزم ذلك مما مر ذكره لان في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطا لان المثقل ليس بالة موضوعه للقتل والة وضعت لتيتم العدرة الناقصه فكانت الالة داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل او في الالة فلا يجب القصاص لانه مما يسقط بالشبهات ويجب الكفارة لانها مما يحتاط في اثباتها لرجحان معنى العبادة فيها فتثبت الكفاره بشبهة السبب وهو الخطا لان في الكفاره معنى العبادة وانها تثبت بالشبهه كما تثبت الكفاره بحقيقه الخطا ويصير الفعل حينئذ في معنى الدائر بين الحظر والاباحه وقد جعل محمد رحمه الله القتل بالحجر العظيم في المبسوط شبهة العمد في ايجاب الدية على العاقله فكان هذا منه نصا على وجوب الكفارة لان الكفاره والدية متلازمتان اذ في كل موضع يجب فيه الدية على العاقله تجب الكفاره على القاتل فايجاب احدا ما يدل على ايجاب الاخرى او نقول شبهة الحجر ليس بعمد فيدخل تحت عموم قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء الايه واذا قتل مسلم حربيا

مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام شبهة حل قتله لكونه حربيا حتى لم يكن قتله موجبا للقصاص
وكان ينبغي ان تجب فيه الكفارة وان كان ذلك القتل محضورا كما في القتل بالمحجر العظيم فانه تحققت فيه
الشبهة حتى وجبت الكفارة ولم تجب القصاص والحكم انه لا تجب الكفارة لان الشبهة في محل فعل القتل
وهو المستامن فان المستامن وان كان حرام التعرض لكنه من اهل الحرب تقديرا حتى لا يستدام
سكناه في دار الاسلام ويورث من اهل الحرب ولا يورث من الذمي ويترك ان يرجع الى دار الحرب واهل
الحرب غير معصوم الدم والقصاص مقابل به فلا يراق الدم المعصوم على التأبيد مقابلة غير المعصوم
على التأبيد اذ القصاص ينبئ عن المماثلة ولا مماثلة في هذا فاعتبرت تلك الشبهة في سقوط القود
لان القود مقابل بمحل المقتول من وجه ولهذا نافى وجوب القود الدية حتى لم تجب القود والدية ولم يخير
الولي بين الدية والقود والدية بدل المحل فلو لم يكن المحل القود مقابلا بالمحل لما نافى هو الدية الا ترى
ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا تجب عليه جزاء الجناية على الاحرام وهي الكفارة وتجب قيمة المقتول اذ لا
منافاة بينهما لان احدهما وهي الكفارة جزاء الفعل المحض وهو الجناية على الاحرام والاخرى وهي القيمة بدل
المحل فلم يتنافيا واذا كان كذلك فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل من وجه لأمكن وجوب القصاص مع
وجوب الدية وانما قال مقابل بالمحل من وجه لانه لم يقابله من كل الوجوه لان المقابلة من كل الوجوه هي
ان يقام القاتل مقام المقتول ليقوم بمصالحه وتربية اولاده كما يقوم بها المقتول لا ان يقتل القاتل
بالمحل بالمقتول ولما قلنا به دل ذلك على انه لم يقابله الا من حيث انه نافى الدية لئلا يجب عوضان بمقابلة
معوض واحد ولان القصاص قد يتعدد بتعدد الفاعل فان الف رجل اذا قتلوا رجلا عمدا تجب على كل
منهم القصاص ولو كان القصاص مقابلا بالمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد كما اذا قتل عشرة منهم
حلال صيد الحرم تجب جزاء واحد لكونه بدل المحل والمحل واحد وليست الشبهة في الفعل لان الفعل عمد
محض فكان معصية محضة والكفارة جزاء الفعل الذي هو دائر بين الحظر والاباحة فلذلك لم يصلح
ان يكون هذا الفعل سببا للكفارة كقتل الاب ابنه بالسيف عمدا وانما قلنا ان الكفارة جزاء
الفعل لانها واجبة لله تعالى زجرا على المباشر فكانت هي جزاء الفعل المحضور والاحباب بازاء المحل لان
الواجب بازاء المحل انما تجب جبرانا والله تعالى علي النقصان والحيران ولهذا اشار بقوله فاما الفعل
اي قتل المستامن فعمد محض خالص لا تردد فيه اي ليس بدائر بين الحظر والاباحة والكفارة جزاء
الفعل الدائر بين الحظر والاباحة المحض اي الخالي عن معابلة المحل فلا يصلح الفعل المذكور سببا للكفارة
واما في مسئلة القتل بالمحجر العظيم فالشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الآلة ليست بآلة للقتل والفعل
لا تتأتى بدون الآلة والآلة داخلة في فعل العباد لما عرف في الكلام وقد قيل الآلة شرعت تتميما للقدرة
الناقصة واذا دخلت الآلة في فعل العباد فالقصور في الآلة يورث الشبهة في فعلهم ضرورة فصحت القود
والكفارة اي فصحت الشبهة المذكورة القصاص بالاسقاط والكفارة بالايجاب حتى لا يجب القصاص و
تجب الكفارة عملا بالشبهة فيهما ولكون الجابر لا يثبت الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة قلنا

فلما ان سجود السهو لا تجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد حتى لا يثبت في العمد من الجابر
ما يثبت في السهو لما قلنا ان الكفارة تجب في القتل الخطأ دون العمد خلافا للشافعي رحمه الله فانه
قال تجب سجود السهو على من زاد او نقص في صلوته عمدا لان وجوب السجود عند السهو باعتبار
تمكن النقصان في صلوته وذلك موجود في العمد بل زياده فيثبت الحكم فيه بدلالة النص كما سبق
تقريره وما ثبت حكمه بدلالة النص ما قلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالجماع بنص الاعرابي
ومعنى الفطر منه معقول لغة وهو الجناية على الصوم باختياره لا انه اعرابي وهذه العلة
موجودة في حق المرأة بتمامها لانها جنت على صومها بالتمكين عن المواقعة معها باختيارها فوجبت
الكفارة عليها ايضا استدلالا بالنص لا بالقياس لان الاعرابي سئل عن جنايته بقوله هلكت و
اهلكت فالاخرس مريبانه قال رحمه الله واما المقتضى فزياده على النص لا قوله فما وراء
صحة المذكور اما قوله المقتضى زاد على المنصوص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه لان صحة المنصوص
عليه لا تثبت الا عند وجود المقتضى والشرط ما يوجد الحكم عنده لا به فيكون المقتضى شرطا والملائم يستغني
المنصوص عنه وهو المقتضى بالكسر عن المقتضى بالفتح في الصحة شرطا او عقلا لعدم صحة المشروط بدون
شرطه والمقتضى بمنزلة المشروط وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص عليه وهو المقتضى فان النص
دل اقتضاه اي اقتضى المقتضى وطلبه لافتقاره اليه فصار المقتضى كحكمه اي مع حكمه اذا الباء بمعنى
مع كقولك دخلت عليه بثياب السفر حكما للنص اي للمنصوص وذكر في التقويم واصول شمس الائمة رحمه
الله مع وعلى هذا صار المقتضى مع حكمه حكمين للنص اذا المقتضى حكم النص فحكم المقتضى مصير حكم
النص ايضا الا ترى انه لو اشترى القريب فانه اوجب الملك والملك اوجب العتق
في القريب فصار الملك مع حكمه وهو العتق حكمين للشراء لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى
مع حكمه الى المنصوص عليه وهو المقتضى صار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بنفس النظم اي الثابت
بدلالة النص دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه الاقسام وهي العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء ولهذا كان الثابت بالمقتضى بعد الثابت بالنص الا عند المعارضة بالنص
فان عندها تقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضاء لكون الاول اقوى اذ النص يوجبه
باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبات النص وانما ثبت شرعا او عقلا للحاجة الى التصحيح
فترجحت الدلالة على الاقتضاء هذا واختلفت العلماء رحمهم الله في هذا القسم وهو المقتضى فعامة اصحابنا
رحمهم الله عليهم لا عموم له وقال الشافعي رحمه الله له العموم لان المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم فكان
مثل النص في اثبات صفة العموم وقلنا ان العموم من صفات اللفظ كما مر تقريره في موضعه والمقتضى
امر لا لفظ له لكنا انزلناه ملفوظا شرطا لغير الحاجة والضرورة حتى انه اذا كان المنصوص مفيدا للحكم
بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت للحاجة يتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى اثبات صفة
العموم للمقتضى لان الكلام مفيد بدونها فبقي المقتضى على اصله وهو العدم فما وراء صحة المذكور.

وهو المنصوص وهو نظير تناول الميتة فانه لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهي سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول لما لم يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف المنصوص فانه عامل بنفسه فكون منزله حل الذكية يظهر في حكم التناول لا الشبع وغيره مطلقا يوضحه ان المعصية بنفس المقتضي لكونه شرطه وشرط الشيء سبب له ولهذا كان ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص مطلقا خرج من ان يكون متبعا والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز اثباته في المعصية ولهذا قال اصحابنا رحمه الله عليهم ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع بشرط عدم الايمان ايضا، لان الايمان اصل الشرائع فلا يجوز ان يثبت تبعا قال رحمه الله ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم لما قوله ولهذا كان رجعيا اولـــ مثال المعصية من الشرعيات قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم ان هذا القول تضمن البيع بمعنى العتق وشرطاله وقوله وشرطاله معطوف على معنى العتق من حيث المعنى اي تضمن البيع اقتضاء للعتق وشرطاله انه حقا منقول له وانما قلنا ان ذلك القول تضمن البيع اقتضاء، لان الامر امر غيره باعتاق عبده عن الامر والصحة للاعتاق عن الامر بدون ثبوت الملك له في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملك ابن ادم فكون الامر بالاعتاق عنه مقتضيا عليك العبد منه بالبيع بما سمي ليصح الاعتاق عنه فما زاد البيع الذي هو سبب ثبوت الملك تصحيحا للكلام فكانه قال بع عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فكان امرا بالبيع منه والاعتاق جميعا واذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء، والشرط يثبت هو بشروط العتق لا بشروط البيع حتى يسقط اعتبار القبول لان ثبوت البيع تابع للاعتاق الثابت بطريق الاقتضاء، والاعتاق لا يتوقف صحته على القبول فاقتصر تابعه بصفته وذلك لان البيع ثبت في ضمن الامر بالاعتاق وما ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم ذلك الشيء الا ترى ان محل الاقامة شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا تصح في المفازة ولو ثبتت الاقامة ضمنا يشترط محل الاقامة في المضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة بدخول الامام في المصر فاعتبرنا في التبع شرط الاصل فكذلك ههنا ثبت البيع بشرط العتق لكونه تابعا للعتق ولهذا لو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي لا يثبت البيع - بذلك الكلام وان صرح المامور بالبيع فقال بعته منك بالف درهم واعتقته عنك لم يجز عن الآمر لانه لم يقع جوابا بالكلام بل كان ابتداء فوقع العتق عن الامر بما امره ببيع مقصود وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يات بالذي امره فوقع عنه لا عن الامر وكذا من قال لامرأته خلي ونوى الطلاق لا يطلق وان اقتضى الخلع ذهابا ضرورة ان الخلع لا يتصور الا بذهاب فيثبت ذهاب ليصح تصحيحا للكلام فكانه قال اذهبي بطلاق بخلع لاحتمل معنى الطلاق فيثبت بما ذكرناه ان ثبوت البيع بطريق التبعية لا منزله المنصوص المذكور ولو جعل بمنزله المذكور كما قال الشافعي رحمه الله لثبت المقتضى بشروط نفسه فلا يستقيم القبول حينئذ ولا يشترط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع تكفيه لانه لا يخرج من ان يكون تبعا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان القايل لو قال اعتق عبدك عني بخمر شئ فاعتقه انه يصح ذلك عن الامر ويثبت ملك العبد بطريق الهبة من غير قبض لان

ملك العبد ثابت بمقتضى العتق فيثبت هو بشروط العتق لا بشروط الهبة التي هي المقتضى ويسقط اعتبار شرط الملك بالهبة مقصودا وهو القبض فيستغني الملك بالهبة عن التسليم اي عن القبض لان التسليم سبب القبض فاطلق السبب واراد به المسبب مجازا كما استغني البيع عن القبول والقبول هو الركن في البيع والقبض شرط في الهبة ولما ثبت الاستغناء عن الركن ثبت الاستغناء عن الشرط بالطريق الاولى لان الركن فوق الشرط لانه يتوقف وجود الشرط عليه والشرط يتوقف عليه جواز الشيء فللركن مدخل في الماهية ولا مدخل فيها للشرط وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا بالف درهم وطلق من خمر فاعتقه ان الاعتاق يصح ويعتق عن الامر وان لم يوجد التسليم اي القبض لان ملك العبد انما ثبت بطريق الهبة تصحيحا للاعتاق فثبت الملك بشرط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض والبيع الفاسد مثل الهبة في حق اشتراط القبض لثبوت الملك وكان ينبغي ان لا يسقط القبض فيما ذكرنا من المسئلة لانه بيع فاسد لان بعض الثمن خمر والقبض شرط لثبوت الملك في البيع الفاسد لكنه لما كان البيع ثابتا اقتضاء للاعتاق سقط اعتبار القبض فيه كما سقط في الهبة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما يقع العتق اي في قوله اعتق عبدك عني بخمر شئ عن المامور لان القبض والتسليم لحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد حكم العتق تلف على ملك المولى فيد نفسه اذا الاعتاق اما ازالة للملك كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله عليه واما اثبات القوة الشرعية التي هي الولاية واهلية الشهادة كما ذهب اليه صاحباه وايا ما كان كان العبد تالفا بسبب الاعتاق وهذا التلف على ملك المولى لان العبد مملوك المولى وملك المولى صفة لا صفة العبد فكان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد ثم ذلك التالف وهو رقبة العبد غير مقبوض للتالف للطالب وهو الامر والعبد لا نه يتلف هو على ملك المولى ولا هو محتمل للقبض لانه تالف والقبض في التالف غير متصور لان القبض احراز واستيلاء، والثابت بالاعتاق يتلاشى ويضمحل فكيف يتصور فيه مثله الاحراز و اعتبر هذا بالاوصاف والاعراض فانها وجود بين عدمين فلا تقبل الاحراز والتصرف فيها واذا لم يكن التالف مقبوضا للعبد ولا للامر لم يمكن القول بجعل العبد قابضا له بطريق النيابة عن الامر بخلاف ما اذا قال رجل لاخر اطعم عن كفارة ظهاري ستين مسكينا فاطعم المامور جاز عن الامر وان لم يوجد منه قبض الطعام لانه امكن القول بجعل المسكين نائبا عن الآمر في القبض تصحيحا عن مولاه وهنا لا يمكن لان العبد ينتفع بهذا الاعتاق فمن هذا الوجه يندرج فيه ادنى القبض ولكن ادنى القبض يكفي في البيع الفاسد ولا يكفي في الهبة كالقبض مع الشيوع فما يحتمل القسمة وبهذا يتضح الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله اعتق عبدك عني بالف درهم وبطل من خمر وقوله في يد نفسه يحتمل ان يكون الضمير فيه راجعا الى المولى لان العبد في يد المولى شرعا وان يكون راجعا الى العبد لانه مال وهو في يد نفسه حسا وله يد شرعا ولهذا يصح اشتراط العمل لعبد رب المال في المضاربة ويستحق قسطا من الربح ولو لم يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وانه لا يجوز الا ترى ان العبد

اذا اودع شيأ ليس للمودع ان يسترد ما اودعه من المودع وقول ابو يوسف رحمه الله ان القبض
لا يسقط بطريق الاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بطريق اسقاط القبض امر غير مشروع وانما يستفاد
بذلك الطريق ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة شرط لاحتمال السقوط حال فلم ينصب دليلا على سقوط ودليل
السقوط وهو كونه نائبا في ضمن الاعتاق يعمل في محل السقوط وهو ما يحتمل السقوط والاقتضاء امر شرعي
فيجب ان يكون جائز السقوط شرعا في الجملة ليصال بالسقوط اقتضاء والقبض لا يقتضي احتمال السقوط
اصلا بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا ترى ان الكلام الاجاب والقبول يحتمل السقوط فينعقد
البيع بالتعاطي من غير اجاب وقبول فالشرط وهو القبول وليي باحتمال السقوط وكذا من قال لاخر
بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم بشئ صح البيع بنهما على وجه التمام وان لم يوجد القبول
ذكرا وكذلك البيع الفاسد مشروع باصله مثل البيع الصحيح في المشروعية واثبات الملك فيعتبر به البيع
الصحيح في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل ان اصلا ليعرف حكمه من نفسه وما يثبت الملك به في البيع
الصحيح وهو القبول يحتمل السقوط اذا كان في ضمن العتق فكذا ما يثبت به الملك في البيع الفاسد وهو
القبض فصح اسقاط القبض فيه اقتضاء كلمة البيع الصحيح ومثال المقتضى بطريق اخر ما اذا قال الرجل
لامراته بعد الدخول بها ونوى الطلاق وقع الطلاق بمقتضى الامر بالاعتداد اذ الاعتداد لا يتحقق الا
بعد الطلاق فكانه قال طلقتك فاعتدي ولهذا لم تصح نيه الثلث لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة تصحيح الكلام ولا ضرورة فيما وراء الواحد فبقي ذلك على العدم فلم تصح نيه الثلث لان النيه لا تتحقق
في المعدوم الا ترى ان الطلاق لا يقع بالنيه من غير لفظ وكذا العتاق ولهذا كان الواقع بقوله اعتدي
رجعيا وكذا لا يقع به الطلاق على المعتدة عن طلاق بائن ولو كان وقوع الطلاق به بائنا لما وقع به الطلاق
لما ان البائن لا يلحق البائن وهذا كله دليل على ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي بطريق الاقتضاء لا
بطريق الكنايه فان قيل لو كان وقوع الطلاق بقوله اعتدي بطريق الاقتضاء لما وقع الطلاق به
فيما اذا قال لمعتدته اعتدي لان للمقتضى هنا وقوله اعتدي صحة بدون المقتضى وهو طلقتك لان ثبوت
المقتضى لضرورة تصحيح المقتضى المذكور قبله قلنا انا وقع الطلاق بقوله اعتدي لان موجب الامر
وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه مضافا الى الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع الطلاق الثاني
بطلقك الامر بالاعتداد والا كان الاعتداد عليها واجبا قبل هذا الامر بطلاقه قبله فلا بد لقوله اعتدي من
فايدة جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضاء قال رحمه الله ومثال خلاف الشافعي رحمه الله لا قوله
او ان اغتسلت غسلا اولى مثال ما مر ذكره من الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في عموم المقتضى
ما اذا قال الرجل ان اكلت فعبدي حر لا عموم للمقتضى او ان شربت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام
وشرابا دون شراب لم يصدق عندنا لانه لا عموم للمقتضى عندنا ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو ويصدق
له عندنا لان الاكل يقتضي مأكولا والشرب يقتضي مشروبا فكانه قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا والمقتضى
عموم عندنا فعمل فيه نية التخصيص وعلى هذا اذا قال ان لبست او ركبت ولا يمال انه لحنث بشرب

اعتدي ح

اي شراب كان وبلبس اي ثوب كان ولا معنى للعموم سوى كون هذا الا انا نقول لا نسلم صحة العموم
مثل هذا الان مثل ذلك يوجد في قوله تعالى فتحرير رقبة فانه لو حرر اية رقبة كانت تخرج عهدة الكفارة و
اتفق اصحابنا رحمه الله عليهم انها خاص لا عام وكذا قوله جاءني رجل يناول جمع رجال العالم على سبيل البدل
ولم يسل احد انه عام اذا النكرة في موضع الاثبات تخص وكذا من قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون
مكان لم يصدق عندنا لما مر خلاف ما لو قال ان شربت شرابا او لبست ثوبا حيث تصح نيه التخصيص لان
المفعول مذكور وانه نكرة في موضع الشرط وموضع الشرط كموضع النفي لان الشرط عبارة عن معدوم على خطر
الوجود والحكم تعلق به فكان عاما فتقبل التخصيص فان قيل العموم الصادر من النكرة في موضع النفي
ضروري فينبغي ان لا تقبل التخصيص كالمقتضى قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضروريا فارق
غير المذكور بوصفين معنى وهما اللفظ والشمول دفعة وعموم العام باعتبارهما ثم انا فارق موضع الاثبات
موضع النفي في معنى الخصوص والعموم لما ان في موضع الاثبات المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي
المقصود نفي المنكر فالصيغة في الموضعين تحمل فيما هو المقصود ثم من ضرورة نفي رجل منكر نفي جنس
الرجال فانه بعد رؤيه رجل واحد لو قال ما رايت رجلا كان كاذبا وليس من ضرورة اثبات رجل واحد اثبات
رؤيه غيره والفقه فيه ان النفي للاعدام والاثبات للايجاد وتصور من العبد اعدام افعال شتى
بالامتناع في ساعة واحدة ولا تصور منه ايجاد افعال شتى في ساعة واحدة كذا في شرح التقويم ويمكن
ان يقال ان العموم الحاصل من النكرة في موضع النفي ضروري لغة لا شرعا بخلاف المقتضى فانه ضروري
شرعا لا لغة فلا يرد ما اورد ومن قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب من جنابة او غيرها
لم يصدق عندنا لما قلنا ان المقتضى لا عموم له فلغت نيه التخصيص فيه ولو قال ان اغتسلت الليلة
في هذه الدار فعبدي حر فلم يسم الفاعل حيث بنى الفعل للمفعول ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت
فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير ملفوظ وانما ثبت بطريق الاقتضاء ولا عموم لما ثبت كذلك
فلا تصح نيه التخصيص فيه بخلاف قوله لرجل ان اغتسلت احدى هذه الدار الليلة فانه تصح نيه التخصيص فيه
لان الفاعل ملفوظ وبخلاف قوله ان اغتسلت غسلا لم يعن به الاغتسال عن الجنابة فانه يصدق لان
الغسل اسم لفعل وضع له من جهة اسبابه وقد ذكره منكرا في موضع النفي لما سبق ان موضع النفي
كموضع النفي فصحت نيه التخصيص فيه فاذا نوى سببا دون سبب صدق قال رحمه الله وقد
يشكل على السامع الفصل بين المقتضى ومن المحذوف الا قوله لا لنقله اول مدشكل على بعض
السامعين الفرق بين المقتضى والمحذوف لكون المقتضى يشاكل المحذوف من حيث ان كلا منهما من
باب الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن
الحسن الارسابندي ومن تابعهما رحمهم الله المحذوف بالمقتضى وسووا بينهما وذهب المصنف واخوه
صدر الاسلام البزدوي والامام شمس الائمة السرخسي رحمهم الله الى الفرق بينهما وهو المعتبر اذا -
المحذوف غير المقتضى فان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار عند قيام دليل

على المحذوف وثبوت المحذوف من هذا الوجه انما يكون لغة وثبوت المقتضى انما يكون شرعا لا لغة فصح
الفرق بينهما وايه الفصل وعلامته ان الذى اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء اى المقتضى بطريق ذكر
المصدر وارادة اسم المفعول كنسج اللص بمعنى منسوجه ولذا كان غير الملفوظ به محذوفا فقد ذكرنا
انقطع الحكم عن المقتضى المذكور وذلك مثل قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل محذوف على سبيل الاختصار
لعدم الشبهة اذ لا شبهة في ان السوال عن الاهل لا عن القرية اذ السوال للسببين فينصرف لما من تحقق
منه البيان وهو الاهل ليكون السوال مفيدا الا ترى انه لا يتحقق منه البيان وهو القرية واذا كان كذلك فيكون
فيما بقى من الكلام دليل على الاهل فصح الحذف لان الحذف انما يجوز في مثل هذا اى فيما اذا لم يكن فيه شبهة لثبوت
ذلك المحذوف اما اذا كان فيه شبهة فلا يصح الا ترى انه متى ذكر الاهل انسلت اضافة السوال عن القرية
الا الاهل بدليل ان اعراب القرية يغير من النصب الى الجر اذا قلت واسئل اهل القرية المقتضى لتحقق المقتضى للفعل
وابطاله لان المقتضى انما ثبت لتصحيح المقتضى فكيف يبطل بشئ عما اريد به تصحيح المقتضى ولو اسئل لكان نقضا
للاصول فان قيل فرق قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم المخاطب مامور باعتاق عبده وعند اثبات المقتضى انه
لا يعتق عبد نفسه بل يعتق عبد الامر فقد غير حكم الملفوظ وهو المقتضى وتنقلب الحكم عنه بواسطة الاقتضاء
قلنا ما غيرنا الملفوظ بل قررناه فانه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك فيكون موافقا لكلا
امرين حتى لو قال ملكت عبدى منك ثم اعتقت عنك لا يصح عن الامر بل كان مبتديا فوقه العتق عن نفسه "
والحاصل ان الفرق من المقتضى والمحذوف من ستة اوجه الاول ان المحذوف ثابت لغة والمقتضى ثابت
شرعا كما ذكره المصنف رحمه الله لكنه ذكر احد الطرفين قصدا حيث قال وهو ثابت لغة واشار بذلك الى
ان المقتضى ليس ثابت لغة وانما ثبت شرعا وكانه رعى صنعة الاكفاء الثانى ان المحذوف اذا قدر مذكورا
انقطع الحكم عن المنصوص المقتضى والمقتضى اذا قدر مذكورا لا ينقطع عن المذكور واذا كان كذلك
كان المحذوف محولا والمقتضى محققا وكم من فرق بين المحول والمحقق الثالث ان المحذوف له عموم بالاتفاق
لثبوته لغة والمقتضى لا عموم له عندنا لانه ليس بثابت لغة الرابع انه لم يشترط في المحذوف
الخطاب ربتبه عن رتبة المذكور الا ترى ان الاهل ليس بسبب للقرية وشرط ذلك في المقتضى الخامس
ان المقتضى تبع للمنصوص لانه اوجبه واقتضاه شرط لصحة نفسه فيكون منعولا لا فعل النص
والمحذوف ما ثبت حكما للنص بل باضمار المتكلم واذا لم يثبت بالنص لا يكون بتبعاله وهذا قريب من
الوجه الرابع السادس ان المنصوص المقتضى مع المقتضى مرادين للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عنى
بالف درهم والمحذوف هو مراد المتكلم دون المذكور الا ترى ان المراد من قوله تعالى واسئل القرية
هو الاهل دون القرية قال — رحمه الله ومثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الخطاء
والنسيان لما قوله فكان شرعيا اولى — مثل المحذوف قول النبى صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى
الخطاء والنسيان فانه لما استحال طاهرة لكون الخطاء والنسيان متجاوزين غير مرفوعين كان الحكم مضمرا
محذوفا حملا للحديث على ما يصح اذ لو حمل على ظاهره لادى الى الكذب والله لا يجوز وانما قلنا ان الحكم محذوف

لانه اذا ظهر هو اسقل الفعل وهو رفع عن الظاهر وهو الخطاء لا لفظ الحكم وهذا دليل على ان الحكم محذوف
لا مقتضى وقال الشافعى رحمه الله الحكم يعم حكم الدنيا والاخرة لانه محذوف او مقتضى والكل واحد منهما عموم عندهم
ولهذا لا يقع طلاق الخاطى والمكره ولا تفسد الصوم بالاكل مكرها وعند سقط عموم هذا الخبر حتى يزاد
به الاثم لان الحكم منزله المشترك لا خلاف الحكمين ولا عموم للمشترك عندنا وانما صرفناه الى الاثم لانه مراد
بالاجماع والحاجة ترتفع به وتصير الكلام مفيدا فيكون معتبرا في حكم الدنيا وفي قول المصنف رحمه الله
كان الحكم مضمرا محذوفا اشارة الى انه لا فرق بين المضمر والمحذوف وقد فرق بعضهم بان المحذوف
هو الذى لا يبقى له اثر في اللفظ نحو قوله تعالى واسئل القرية والمضمر ما يبقى له اثر فيه نحو ناقة الله وكذلك
قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى فانه لم يسقط عموم هذا الحديث
من جهة الاقتضاء لانه لو صح بالمحذوف لتصدر المذكور بل لان المحذوف ههنا وهو الحكم من الاسماء المشتركة على
ما مر في موضعه والعموم للمشترك عندنا فسقط العموم لهذا والذى حذف للاختصار وهو ثابت لغة كان
عاما بلا خلاف اذا كان في محل يحتمل العموم لان الاختصار احد طريقه اللغة فيثبت فيه صفة العموم كما ثبت
في الطريق الاخر وهو التطويل لكنه اذا لم يمنع منها مانع وقد وجد ههنا مانع وهو ما سبق ذكره ان
المحذوف وهو الحكم من الاسماء المشتركة ولا عموم عندنا للمشترك وقوله فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل
الاقتضاء حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك يتحقق بدون
النيه وانما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام كذا حكى الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله قول القاضى ثم
قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله وعندى ان هذا سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لما كان ان ثبوت
المحذوف انما يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وقوله فاما الاقتضاء متعلق بقوله وما
حذف اختصارا وهو ثابت لغة اى الحذف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا لضرورة تصحيح الكلام مثل تحليل
الميتة في حاله المخمصة فانه لضرورة بقاء النفس الشريفة وهما ثابت بالضرورة تتقدر بقدر الضرورة فلا تزيد
على الضرورة ولا ضرورة في ثبوت عموم المقتضى فلا ثبت ذلك فيه فان قيل يشكل هذا بما اذا كانت الحرة تحت
عبد فقال لمولاه اعتق عبدك عنى بالف فقبل المولى واعتقه فسد النكاح وفساد النكاح امر وراء حكم المقتضى
الذى بطريق الضرورة وهو التملك قلنا فساد النكاح ما جاء من عموم المقتضى ولكن تملك احد الزوجين
الاخر يوجب فساد النكاح في كل حال اذ لم يسبق نكاح تما عند طريان ملك الرقبة عليه ابتداء وبقاء فلما لم يوجد
النكاح عند طريان ملك الرقبة علم ان فساد النكاح من ضرورات التملك فلذلك ثبت كثبوت الملك الذى ثبت
من المقتضى وهو التمليك ولاجل ان المقتضى لا عموم له قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى به الثلث
انه تبطل نيته لان المذكور وهو طالق نعت المرأة والطلاق الواقع معتبر على هذا النعت بطريق الاقتضاء
تصحيحا للكلام اذ وصفها بالطلاق من غير سابقه وقوع الطلاق عليها كذب لانها غير موصوفة به قبل
ذلك فكان هذا القول كذبا في اصله كقول للقائم انت جالس لكن المقتضى لا عموم له لكونه غير ثابت
لغة بل شرعا ضرورة ولا ضرورة في وصف العموم والنيه انما تعمل في الملفوظ والملفوظ ههنا هو المرأة

باوصافها من كونها طالقة وجالسة وحسنا، ونحو ذلك لان ذكر الموصوف ذكر للصفة لكون الصفة
لاتنفصل عن الموصوف والمرأة تجمع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل يقاع الطلاق الذي يصدر
من الزوج ولا الاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ مما ذكرناه ثابتا لغة واذا كان كذلك فعند نوى عموم ما لم
يتكلم به وهو الطلاق الثابت بالاقتضاء والعموم من اوصاف اللفظ والفظ فلغت نيته البتة واما قلنا
ان المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة لان النحت وهو الطلاق يدل على المصدر الثابت بالمنعوت لغة
كقولك فلان جالس فانه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلوس ليصير وصف المتكلم المرأة بالطالق
ونحوه بناء على المصدر الثابت في الاخبارات فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف في الانشاءات
فخوانت طالق تصحيحا لوصفه فامر مشروع غير لغوي فلا تقبل نية العموم الاترى ان المصدر هنا ما قام
بالموصوف بل بعبارة الواصف فكان الوصف لغوا لكن قال الجالس هو قائم فان المصدر لم يكن قائما بالموصوف
ولان المقتضى لاجعل كالمصرح به في اصل الطلاق بمعنى انه متعدم على العدد فلم يجعل كالمصرح به في عدد
الطلاق وانه متناقض عن اصل الطلاق فانه اذا لامرأته زورني اباكل ونوى به الطلاق لم تحمل نيته
ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذهابا بالاحالة ثم لم يجعل ذلك منزلة اذهبي حتى تحمل نيه الطلاق ولان
ادراج الطلاق لضروره تصحيح هذا اللفظ شرعا ليلا يكون كاذبا كما مر بيانه والضروره تندفع بالواحد فلا تصح
نيه الثلث لما عرف ان الحكم لا يثبت الا بقدر المثبت والمثبت ههنا هو الضروره فكان الطلاق فيما وراء الواحد
مبقى على العدم فلم تصح نيا الثلث لان النيه لا تتحقق في المعدوم ولذلك ضربت للبنا على مصدر سابق تصحيحا
للكلام وكذا هذا الكنايه في طلقتك لانه لغة اخبار عن فعل وجد فيما مضى من قبل المتكلم وانه لم يطلقها قبل
فكان من طريق اللغه كذبا واما اذا ثبت المصدر بهذا اللفظ ليصح هذا القول من غير وجود في الماضي
فكان اقتضاء شرعيا لا لغويا فكان ثابتا ضرورة ولا ضرورة في الثلث فلا يثبت به الا الثلث فان قيل
الضرورة انما تتحقق في قوله انت طالق وطلقتك ان لو بقي كل منهما اخبارا واما اذا كان للانشاء فلم يثبت هذه الضرورة
فلم يكن اقتضاء فوجب ان تصح نيه الثلث فلنا الانشاء ايضا لا يثبت به الثلث لان الانشاء بمنزلة فعل
الجوارح وفعل الجوارح اذا كان واحدا لا يكون متعددا الا ترى ان ضربة واحده لا تكون ضربات بالنيه فكذا
هنا او نقول ههنا حقيقة الاخبار باقيه مع كونه انشاء، بل الاخبار فيه هو الاصل حتى انه كان اذا كان
للرجل امرأتان احداهما مطلقه والثانيه منكوحه فقال احداكما طالق لا تطلق المنكوحه لانصراف
خبره الا المطلقه قال رحمه الله واما البائن وما شبه ذلك فقد طالق الا قوله فصل العدد اصلا
اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الزوج اذا قال لامرأته انت بائن تصح نيه
الثلث فيه وان كانت البينونه ثابته بطريق الاقتضاء لان الخبر يستدعي وجود المخبر عنه كما قررتم
في قوله انت طالق والمقتضى لا عموم له فينبغي ان لا تصح نيه الثلث في انت بائن كما لا تصح في انت طالق
وتقرير الجواب ان البائن وما يشبهه من الفاظ الكنايات مثل طالق من حيث انه نعت فرد يقتضي
ما وقع من البينونه لكن البينونه الثابته بهذا القول تتصل بالمرأة في الحال ولا تصال البينونه

بها وجهان احدهما انقطاع يرجع الى الملك الزوج وهو البينونه الخفيفه اذا الملك منقطع عن الزوج في
الحال ولهذا حرم عليه وطؤها لان الحل الاصلي باق ولهذا كان محل البينونه الخفيفه الحل العارض بنكاح جديد
والاخر انقطاع يرجع الى الحل فان الحل الثابت للزوج منقطع به وهذا هو البينونه الغليظه ولهذا كان
محل البينونه الغليظه الحل الاصلي بنكاح الزوج الثاني لا الحل العارض بنكاح الزوج الاول واذا كان كذلك
فتعدد المقتضى وهو انت بائن بتعدد المقتضى وهو البينونه على الاحتمال فان البينونه تتنوع الى الخفيفه
وغليظه وكل منهما يحتمل ان يكون مقتضى هذا اللفظ وهو انت بائن فاذا نوى الثلث فقد عين البينونه
عن الحل الاصلي فصح التعيين واذا لم ينو فانا تعين المقتضى الادنى وهو البينونه عن الملك وذلك ليس
من عموم المقتضى في شئ بل هو تعيين لاحد المقتضيين وعند صحة نيه البينونه الغليظه بسبب العدد في
ضمنا لاقصدا كالملك في المخصوب بسبب في ضمن الضمان واما طالق فانه لا تتصل بالمرأة في الحال وان كان الطلاق
واقعا لان الحكم حكم الطلاق في ملك النكاح وهو رفع القيد وانقطاع الملك معلق بالشرط وهو انقضاء
العدة اذا المرأة بعد الطلاق قبل انقضاء العدة ليست برفوعة القيد بالاتفاق فاما عندنا فظاهر لحل الوطي
وجريان الارث والتمكن من مراجعتها على كره منها واما عند الشافعي رحمه الله فلعدم اشتراط الولي
في الرجعة وبعد انقضاء العدة هي مرفوعة القيد بالاتفاق فكان رفع القيد معلقا بالشرط المذكور والمعلق
بالشرط عدم قبل وجود الشرط وحكم الطلاق في قطع الحل معلق بكمال العدد وهو الثلث واذا كان كذلك
فلا يتصل الطلاق بالمرأة في الحال انما حكم الطلاق في الحال انعقاد العلة موجبة للحكم في اوانه وانعقاد العلة
غير متنوع لانه في نفسه انعقاد لاغير كالرمي فانه ينعقد علة ولا يتنوع وانما تنوعت اثاره ولو صار انعقاد
العلة متنوعا لكان بواسطة العدد لانه لا ينقطع الحل الا بكمال العدد وكون المتنوع شيئا اخر لا ينفي
انعقاد العلة ويصير العدد حينئذ اصلة التنوع فلا يصح اثباته بطريق الاقتضاء لما عرف ان ما كان
اصلا لا يثبت اقتضاء، اذا المقتضى تبع فلو جعل اصلا لادى الى جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وانه
لا يجوز لانه قلب الاصول وعكس المعقول قال رحمه الله واذا قال لامرأته طلقي نفسك صحت نيته
الثلث لما قوله فسدت نيه مكان دون مكان اقول هذا ايضا جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال ان الرجل اذا قال لامرأته طلقي نفسك ونوى الثلث تصح نيته مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء لان
المقتضى لو قدر مذكورا لا تتغير المقتضي ولو قدر الطلاق لا يتغير ذلك فانه لو قال طلقي نفسك طلاقا
كان المعنى على ما كان من غير تغيير واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء وجب ان لا تصح نيه الثلث فنقول ان
المقتضى لا عموم له وتقرير الجواب ان المصدر ههنا ثابت لغة لانه اذا الامر ماخوذ من فعل مستقبل
اي مضارع وانه وضع لطلب الفعل لغة وطلب الفعل انما تتصور في حق المستقبل لا في حق الماضي فكان
قوله طلقي مختصرا من الكلام المطول وهو اطلب منك فعل التطليق وفي المطول المصدر مذكور لغة فكذا في
المختصر لانه يجعل عمل المطول على المختصر سائر الافعال نحو اضرب واجلس اي اضرب ضربا واجلس جلوسا فصار
المصدر ههنا مذكورا لغة فاحتمل كل الثلث واقله لكونه اسم جنس فيحتمل العموم والخصوص كسائر اسماء

الاجناس من العام والقعود وغير ذلك فانها تحتمل القليل والكثير والخصوص والعموم والحاصل ان
الطلاق ههنا محذوف المقتضى والمحذوف عام بلا خلاف واما قوله ان المذكور لا يصير عند التصريح به
فكان ثابتا اقتضاء فلنا لا نسلم عدم التغيير فان ذكر المصدر عند التأكيد او لهذا يقال له المصدر المؤكد
عند النحاة وعدم ذكره لا عند ذلك فاذا ذكر المصدر تغير المقتضى فلا يكون من باب الاقتضاء
بل من باب الحذف واذا كان كذلك فاذا نوى الثلث تعمل نيته لانه من محتملات كلامه واذا نوى ثنتين
لم تعمل لان صيغة كلامه لا تحتمل العدد واما قوله طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وانشائه شرعا لا بناء
على طلاق موجود في الزمان الماضي لانه لم يطلقها قبل ذلك فلو جعل اخبارا عن امر ماض لكان كذبا كما اذا
قلت ضربت ولم يسبق منك ضرب لا يمكن جعله اخبارا عن امر ماض ونفس الفعل في حال وجوده لا تتعدد
بالعزيمة والقصد لانه جعل انشاء شرعا فصار كسائر افعال الجوارح الا ترى ان الخطوة لا تصير خطوتين
بالقصد وكذا الضربة تستحيل ان يكون ضربتين بالعزيمة ولذلك اذا ضرب سوطا ونوى سوطين لا تصح نيته
وكذا اذا قال طلقت ونوى الثلث لا تصح او نقول ان الطلاق بقوله طلقت يقع انشاء شرعا ضرورة تصحيح
اللفظ والتصحيح حصل بواحد فلا ضرورة في الثلث ونظير قوله طلقتي نفسك في ان المصدر نائب لغة
لا اقتضاء ان خرجت فعبدي حر انه تصح نيته الخروج لا السفر لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة
لكون المصدر جزءا من الفعل الذي وهو الحدث والزمان فكان ذكر خرجت ذكرا للخروج لغة لا اقتضاء
فصحت نيته السفر وقيل ان الخروج وان ثبت اقتضاء لكنه متنوع في نفسه الى مديد وقصير ولهذا
اختلف الاسم والحكم كالقصر صح التعيين ديانة لانه تخصيص من له العموم البين نونة الثابتة
اقتضاء فانها تحتمل السقوط لا التخصيص وكما اذا حلف لا تتزوج ونوى روميه او حبشية يصدق
ولو نوى امرأة بعينها لا يصدق لان الاول نوع بخلاف الثاني واما المكان فثابت بطريق الاقتضاء
لا بطريق الصيغة فلم تحتمل نيته التخصيص فيه بخلاف ما نحن فيه لان السفر نوع من
انواع الخروج فكان ثابتا باعتبار صيغة كلامه فتحملت نيته ولهذا لو قال ان سكنت فلانا او نوى المساكنة
في مكان بعينه لم تعمل نيته قال ـــ رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا لا قوله مثل النكاح
المعقود قصدا اقول ـــ هو جواب عما يقال اذا حلف رجل لا يساكن فلانا ونوى المساكنة
في بيت واحد يخرج عينه انه تصح هذه النية مع ان المكان ثابت بطريق الاقتضاء والمقتضى لا عموم له
فيرد نقضا وتحرير الجواب انه لا يلزمنا هذا الان تعين المكان لغوا ولهذا اذا نوى بيتا بعينه لا تصح
نيته وانما تصح نيته جمل البيوت وهي ان ينوي بيتا واحدا منهما من اجمل الكلام اذا ابهمه والجمل جمع
جملة لان هذا الفعل منه وهو نية المساكنة في بيت واحد منهم راجع الى تكميل فعل المساكنة لان المساكنة
مفاعلة وهي انما تتحقق من اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد وانه فلما تيقق وتحقق لما ان الاصل
هو انفراد المسكن حتى لو اجتمع الموتى او الشهداء تعذر افراد القبر لكل واحد منهم مجموعين في قبر
واحد ولكن يتخذ بينهم حاجز حتى تحقق الانفراد كذا ذكر الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا

كان كذلك فالمطلق من المساكنة عرفا في دار واحد واعمها في بلده واحد واتمها في بيت واحد فكانت
المساكنة بينوع الى انواع تام كالمساكنة في بيت ووسط كالمساكنة في دار وناقص كالمساكنة في بلد وقال
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله مطلق المساكنة يقع على موطن جمعه مفتاح خاص كالدار واما المحلة
والمدينة فلان المفتاح فيها عام وهو اذا كانت المساكنة متنوعة فالنية فيها ترجع الى بيان نوع المساكنة
الثابتة بصيغة الكلام بخلاف تعيين المكان في المساكنة في بيت واحد لما كانت اكمل واتم ينبغي ان يقع
اليمين عليها بدون النية لكنا نقول ـــ عند الاطلاق ينصرف اليمين اليه وانما يقع على الدار عادة مع
ان هذا النوع من المساكنة قاصر بالنسبة الى المساكنة في بيت واحد واذا لم ينصرف اليمين الى البيت عند
الاطلاق صحت نية الكامل وهو المساكنة في بيت واحد اذا المصدر وهو المساكنة ثابت لغة فصح
تكميل المساكنة بالنية وكذا قوله ولا يلزم عليه رجل قال لصغير لا اضربه جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال انكم قلتم ان المقتضى لا عموم له لانه ضروري واذا قال رجل لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت
المقر فصدقته في النكاح وادعت ميراثها منه بالنكاح وانها معروفة بالحرية وبكونها امّ الصغير انها تأخذ
الميراث استحسانا ومعلوم انه ما ثبت الفراش بينهما الا بمقتضى دعوى النسب اذا النكاح ثبت
بينهما بمقتضى النسب فكان ثبوت الفراش كثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم من حيث
كونهما ثابتين بطريق الاقتضاء فلو كان المقتضى ضروريا لوجب ان لا يكون لها الميراث لان النسب
كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وملك اليمين واذا ثبت النسب والميراث
جميعا ثبت ان للمقتضى عموما وتحرير الجواب ان المقتضى وهو النكاح غير متنوع لان النكاح يجلب
الميراث والا فكل نكاح لا يجلبه كما تنوع البائن لا بينونة تقطع الملك ولا بينونة تقطع الحل وكما تنوعت
المساكنة الى كاملة وقاصرة بل كل نكاح مشروع يوجب الارث على ما عليه الاصل بقوله تعالى ولكم نصف
ما ترك ازواجكم الآية واذا كان كذلك فنفس النكاح المقتضى في حال بقائه مثل النكاح المعقود عليه
قصدا اذ الثابت بالاقتضاء كالثابت بالنص فجعل النكاح المذكور باقيا لا باعتبار دليل يبقى
بل لعدم المزيل وعرفنا ان النكاح بينهما ينتهي بالوفاة وانتهاؤه بها سبب لاستحقاق الميراث فلكل
تأخذ الميراث وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجواب عن هذا السؤال ان ثبوت النكاح
هنا بدلالة النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد الا بوالد ووالدة فالنص
على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة فصار بمنزلة النص على الاخ فانه كالنص على اخيه
اذ الاخوة لا تتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة
ثم المسئلة مصورة فيما اذا كانت الام معروفة بالحرية وبكونها امّ الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين
لذلك وضعا وعادة فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح دلالة وجعل القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشارة لا بالدلالة ولا بالاقتضاء ثم قال وهذا اي الاشارة والدلالة
والاقتضاء حدود متشابهة ما تميز بينها الا الفهم المنصف ولا يزيغ عنها الا من فسد نكاح المسلم الكتابية

فان ذلك لا يوجب الارث لانا نقول ان ذلك ليس باصل لان الكفر من العوارض وهي لا تدخل
تحت القواعد فاصل النكاح الفاسد غير موجب للارث مع انه احد النوعين في النكاح عند
ابي حنيفه رحمه الله عليه حتى ان الاذن بالنكاح بنظم الفاسد والصحيح عنده فعلم بهذا ان النكاح
ينوع الى نكاح يوجب الارث والى نكاح لا يوجبه فلنا انا تناولها عند ذلك لاطلاق لفظ النكاح
في الاذن واللفظ المطلق يجري على اطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه لفظ حتى يثبت فيه اطلاق اللفظ بل يثبت
النكاح ضروره ثبوت المقتضى فلذلك انصرف ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضاء الى ما هو المعهود
في الشرع لا على الاطلاق والتعميم والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي يوجب الارث وهو النكاح
الصحيح لا الفاسد قال رحمه الله والثابت بدلاله النص لاحتمل الخصوص ايضا الا قوله فيصلح ان
يكون عاما خص اقول الثابت بدلاله النص لاحتمل التخصيص كالثابت بمقتضى النص لان
الثابت بدلاله النص ثابت بمعنى النص ومعنى النص اذا ثبت علة لاحتمل ان يكون غير علة لئلا يؤدي
الى التناقض لان الشارع اذا جعل شيئا دليلا او اماره لم يصح ان لا يكون كذلك اذ يصير كانه قال هو دليل
على الحكم شرعا وليس بدليل وهذا تناقض ظاهر وكل قول يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع فهو باطل
لان التناقض اماره الجهل والسفه ونسبتهما الى الشرع محال الا ترى انه لما ثبت بدلاله النص ان الايذاء
هو العلة لحرمه التافف والايذاء شئ واحد وان تعددت محاله استحال ان لا يكون علة لانه يؤدي الى التناقض
ولانه لو جاز تخلف الحرمه عن الايذاء لكان ذلك اما ان كان مع كون الايذاء علة للحرمة والحكم لم يترتب
عليه وانه لا يجوز لان العلة فرع النص والنص ليس موجب للحكم في المخصوص فلو كان المعلل الذي
هو فرع النص موجبا للحكم في المخصوص للزم مخالفه الفرع الاصل وانها لا يجوز ولان النص اذا لم
يكن موجبا مع قوته فاولى ان لا يكون الفرع موجبا واما ان لا يكون الايذاء علة للحرمه وانه لا يجوز
ايضا لان الايذاء شئ واحد فلا يقبل وصفين متضادين فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا من
باب تخصيص العلة حتى لا يلزم التناقض فان معنى تخصيص العلة فيه موجود وهو ان يوجد العلة
بتمامها ولا حكم لها ولما لم يكن لدلاله النص حكم في بعض المواضع يكون حينئذ تخصيص العلة وقد قال
بجوازه بعض مشائخنا قلنا لا يستقيم ذلك لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول
له وذلك انما يكون في الصيغه والحكم في دلاله النص ثابت بمعنى النص لغة لا بصيغته وبعد ما
كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان
يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واذا لم يعترض دليل يوجب النسخ
ومع ذلك لم يوجب الحكم في محل اخر يكون تناقضا ويؤيد ذلك ان القاضي الامام ابا زيد الدبوسي
رحمه الله من مجوزي تخصيص العلة وقد رد احتمال التخصيص في دلاله النص فبت بذلك ان
تخصيص العلة بغير تخصيص دلاله النص ولان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وفي
الحكم الثابت بدلاله النص اللفظ معدوم فلم يكن فيه العموم ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصص

لان التخصيص انما يتحقق في الحكم الذي ثبت باللفظ العام فان قيل اشتراط الطهارة في المكان للصلوة
ثبت بدلاله النص ومع ذلك صار هو مخصوصا بقدر الدرهم وما دونه فلم ليس هذا من قبيل تخصيص
الحكم الثابت بدلاله النص بل هذا من قبيل اثبات حكم دلاله النص على وفاق الحكم الثابت بعباره النص وهو
طهارة الثوب فان خصوص الطهاره بقدر الدرهم وما دونه ثبت اولا في الثياب حتى اذا كان
النجاسه بقدر الدرهم وما دونه في الثوب لا يمنع جواز الصلوه فكذا في المكان على وفاق ذلك واما
الثابت باشاره النص عند فعند بعض مشائخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص ايضا وبه ذهب القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يتبع الاشارة اليه من غير
ان يكون سياق الكلام له فهو زياده على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا للتخصيص والاصح انه يحتمل الخصوص وهو اختيار الامام شمس الائمه السرخسي واحسبا المصنف
رحمهما الله لان الثابت بالاشاره مثل الثابت بالعباره لكونه ثابتا بصيغه الكلام والعموم باعتبار
الصيغه والصيغة موجودة في الاشارة كما ان الثابت بعباره النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت
بالاشارة وصوره ذلك كما قال الشافعي رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه باشاره عموم قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم حيث سماهم الله تعالى احياء والايه سيقت
لبيان علو درجات الشهداء عند الله تعالى ولا صلوة على الاحياء ثم لما اوردنا عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى على حمزه رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلوة قال في جوابه خصت تلك الاشارة في حقه فبقيت
على عمومها في حق غيره ثم تاويل تكرار صلوة الجنازه عندنا انه كان موضوعا بين يديه فيؤتى بواحد
فيصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن الراوي انه صلى الله عليه وسلم صلى على حمزه رضي الله عنه في كل مره
فقال صلى سبعين صلوة اعلم ان صوره تخصيص الاشارة غزيره الوجود جدا فاحفظها واحكمها قال
رحمه الله ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخرى لا قوله وتاره دلالة اقول لما فرغ رحمه الله
من بيان ما الاخلاف لاحد في صحته من الاستدلالات الاربع المذكوره شرع في بيان ما اختلفوا في صحة
الاستدلال به فقال ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخرى غير الاربع المذكوره وهي فاسده عندنا
صحيحة عند بعض ومجموع تلك الوجوه خمسه منها ما قال بعض اهل الحديث وقيل انه قول بعض اصحاب
الشافعي رحمه الله وقيل انه قول الشافعي رحمه الله ان التنصيص على الشئ باسم العلم يدل على الخصوص
وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم واراد باسم العلم اسم العين حتى لا يدل
على صفه اصلا سواء كان علما او اسم جنس كالماء العلم المصطلح بين النحاة قالوا نظير ذلك قوله
صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل من المني فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من
ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع ثم ينشط فلا ينزل يقال اكسل
الفحل ومعناه ذا كسل كذا في الفائق وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن التنصيص موجبا للتخصص
ونفي غيره لما صح الاستدلال به ولان الشارع لما خص بعض الاعيان بالذكر والنص عليه ونص عليه

باثبات الحكم دل ذلك على كونه محصوصا بذلك الحكم والا لا يكون في التخصيص فايدة وخلو كلام الشارع
صلى الله عليه وسلم عن الفايدة مستحيل وقلنا هذا فاسد فان مثل ذلك كثير في الكتاب والسنة
من غير دلالة على التخصيص ومن ذلك قوله تعالى منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم فان الله
تعالى حرم الظلم في هذه الاشهر الحرم وموجب ما ذكروا اسناء حرمة الظلم في هذه الاشهر وليس كذلك
فان الظلم حرام في كل وقت وزمان باجماع الامة ومن ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله فان ذلك لا يدل على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل
ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فان ذلك
لا يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال ولانه يقال لهذا القايل
ان اردت بما قلت ان هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير المسمى وهو الاكسال بهذا النص
فلا نزاع لنا فيه لان عندنا حكم النص لا يثبت في غيره بالنص بل يثبت بعلة النص ومعناه وان عندت
به ان هذا الحكم لا يثبت في غير المسمى بسبب كون النص ما نعا ثبوته فيه فهذا غلط ظاهر لان دلالة
الالفاظ على المسميات حسب التناول والنص لم يتناول غير المسمى اصلا لكونه ساكتا عنه فكيف يمنع
الحكم عن غير المنصوص الا يرى ان حكم النص لا يخلو اما ان يكون نفيا او اثباتا والاثبات لا يثبت
بدون التناول فكذا النفي لا يثبت بدونه ولان النص ورد لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب نفي الحكم
وهو ضده عن غيره وذلك لان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في
زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فايوجب البياض لا يوجب السواد وان كانا
في محلين فكذلك الثبوت والانتفاء فان قيل يشكل على هذا الامر مع انه النهي فان الامر بالشيء يقتضي
كرهة ضده مع انه لم يتناول الضد وان النهي عن الشر امر بضده والمضادة بين الامر والنهي
كالمضادة بين النفي والاثبات قلنا ان الامر بوجب المامور به قصدا على المكلف فيقتضي وجوده
ولو كان ضده مباحا لما اشتغل به لانه يفوت المامور به فلذلك جعلناه مقتضيا كراهة ضده و
اما الاثبات في صورة مستغنى عن اثبات النفي في موضع آخر وان النهي عن الشر يحتمل ان يقتضي
في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب على ما هو المختار عندنا على ما سيعرف لا انه امر بضده
فان قيل النكاح يثبت الحل في المنكوحة والحرمة في امهاتها مع ان لفظ النكاح لم يتناول امهاتها لا بالنفي
ولا بالاثبات قلنا ثبتت حرمة الام بنص آخر وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وبهذا ايضا خرج
الجواب عن سوال من سال بان النكاح مثبت للحل في حق الزوج ومثبت للحرمة في حق غير الزوج
لما ان حرمة غير الزوج ثبت بنص آخر وهو قوله تعالى والمحصنات من النساء ولان الفقهاء رحمهم الله
قد اجمعوا على جواز تعليل النصوص لتعديه الحكم منها الى الفروع ولو كان لخصوص الاسم اثر لمنع الحكم
في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه حينئذ يكون ذلك قياسا على مضادة النص ولان النبي
صلى الله عليه وسلم بين الربوا في الاشياء الستة باسماء الاعلام كالحنطة والشعير وهذا نص معلول

باجماع العايشين فالتخصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص فان جازت تعديته حكم هذا النص
يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة وان لم تجز يلزم انسداد باب القياس وانه مفتوح باجماع
القايسين ثم ان من لا يجوز العمل بالقياس انما لا يجوزه لاحتمال الخطاء فيه لا لنص منع منه فكان
اجماعا على ان التخصيص بالعلم فاسد واما الجواب عن قولهم ان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص
من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال فهو
ان الاستدلال منهم انما كان بلام التعريف التي هي لاستغراق الجنس وتعريف الجنس ههنا لا بالاسم
العلم ونحن نقول به فان عندنا يستغرق هذا الكلام جميع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين
الماء دون الحيض والنفاس فان وجوب الغسل فيهما لا يتعلق بعين الماء بل بانقضاء الحيض والنفاس
اذ المسلمون اجمعوا على وجوب الغسل على الحايض والنفساء اذا انقضى الحيض والنفاس واذا كان
كذلك فوجب القول بانحصار وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء بالماء وهذا منا قول بموجب
العلة غير ان الماء يثبت مرة عيانا كالانزال ويثبت تارة دلالة كالتقاء الختانين لما عرف ان الشيء
اذا تعسر الوقوف عليه يقام سببه مقامه كالنوم مضطجعا اقيم مقام الحدث ويكون انتقاض الطهارة
مضافا الى الحدث لا الى النوم كذلك التقاء الختانين وتوارى الحشفة ههنا فانه سبب داع الى النزول
الماء ويضر يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء او لغلبة الشبق لانه حال الاشتباه وزوال الحس عما
سواه فاقيم السبب الدال عليه مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته فكان وجوب الغسل مضافا
الى الماء لا الى التقاء الختانين فكان الحكم دايرا مع الماء في جميع الصور اثباتا حقيقة واما تقديرا واما قولهم
لو لم يكن الحكم مخصوصا بالمنصوص لخلا التخصيص عن الفايدة قلنا لا نسلم ذلك فان هذا مجرد الدعوى
ولا يصح اثبات الدعوى بالدعوى ثم نقول بطريق التبرع فايدة التخصيص هي ان يتامل المستنبطون
في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينالوا به ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط ولا
حصل ذلك اذا كان النص عاما متناولا لجميع افراد الجنس او نقول فايدته تعظيم المذكور وتفضيله
على غيره كما في قوله تعالى منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تفضيلا لها
على غيرها مع ان الظلم حرام في كل وقت فان صح قد استدل اهل الحق بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون على جواز الرويه للمسلمين باعتبار انه خص الكفرة بكونهم محجوبين ومقتضى هذا ان
المسلمين لا يكونون محجوبين والا لم يكن للتخصيص فايدة قلنا نحن ما استدللنا بهذه الاية على الرويه
من قبل التخصيص بل من جهة امر خارج وهو ان الكفار انما كانوا محجوبين عقوبة لهم فوجب ان يكون
حال اهل الجنة خلاف حالهم والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب
حينئذ وقد نقل عن الشيخ العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله عليه ان التخصيص بالشيء يدل
على نفي ما عداه في العقليات وفي متعارفهم الناس وفي الروايات ولهذا اشار الامام الجليل برهان
الملة والدين صاحب الهداية حيث قال فقهاء وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة

لما انه يتجسس موضع الوقوع ولهذا لا يقال الميت المجوسي لا يتكلم وحكي عن الثلجي رحمه الله انه كان يقول
التخصيص بالشيء انما لا يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد
فذلك يدل على نفي الحكم عما عداه لانه في اثبات الحكم فما سواه في ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز
فهذه الواسطة يكون موجبا للنفي وذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في
الحل والحرم وقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فان ذلك يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور
والصحيح ان التنصيص لا يدل على النفي لما ذكرنا من المعاني وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص
ثابت فيما العدد المذكور فقط وقد بينا ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بجلة النص لا بالنص فلا يوجب
ذلك ابطال العدد المنصوص فان ميل يشكل هذا بما ذكر في النافجة في الحيض وهو قوله دل هذا
الاقتصار على منع الزيادة والنقصان حيث استدل بتنصيص العدد على اسفا، ذلك الحكم فما سواه
ولنا يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين احدهما ان كون الدم من الحيض او من غيره لا يهتدي
اليه العقل والرأي فينحصر الحكم بذلك على المنصوص ولا تعداه والثاني ان ذكر العدد بهذا الطريق
وهو ذكر الحيض بلام الجنس المستغرق لافراده وابتداء العدد من الملة لا من الواحد وعدد
مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى العشرة وسكوته عند انتهائها لا يدل الا على انحصار الحكم في المنصوص
عليه لانه حينئذ كان سكوته صلى الله عليه وسلم في موضع الحاجة الى البيان والسكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان كسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه عن النكير فان سكوته صلى الله عليه
وسلم في مثل ذلك الموضع يدل على الحقيقة قال رحمه الله ومن ذلك ما حكي عن الشافعي رحمه الله
ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان ذلك دليلا على انتفاء عند ذلك الوصف لا قوله ولم توجب
العلم عند عدمها اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قاله الشافعي رحمه الله ان الحكم متى اضيف
الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف
ويسمى هذا مفهوم المخالفة وعندنا هذا باطل ايضا وبيان ما قاله في مواضع منها قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الله تعالى علق حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة
مقيدة بوصف وهو ان يكون من نسائنا وذلك يوجب ان لا تثبت الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تثبت
الحرمة في ربيبة المرضعة لانعدام الوصف المذكور وعندنا تثبت الحرمة فيها لان النص لا يوجب نفي
الحكم عند عدم الوصف ومنها قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فانه لما كانت اباحة نكاح الامة
مقيدة بصفة الايمان بالنص وجبت نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فلا يجوز عند نكاح الامة
الكتابية وعندنا لا توجب ذلك فيجوز نكاح الامة الكتابية ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في خمس
من الابل السايمة شاة فان ذلك يوجب نفي الزكوة في غير السايمة عنده كانه قال لا زكوة في غير
السائمة قال فانه لو لم يجعل كذلك لوجبت الزكوة في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم
في خمس من الابل شاة ولا تجب الزكوة في غير السايمة باجماع بيننا وبينكم ولما نهى رسول الله صلى الله عليه

عن ربح ما لم يضمن افهمنا ذلك اباحة ربح ما قد ضمن كانه نص عليه وايضا فان هذه المسئلة عنده بناء على
مسئلة التعليق بالشرط عند يوجب وجود المشروط عند وجود الشرط وعدم المشروط عند عدم الشرط ويسمى
هذا مفهوم الشرط وعلى ان الوصف معنى الشرط وعندنا النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط واما عدم
الحكم عند الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بيان وجه قوله ان الشرط لما دخل على الذي هو موجب
للحكم اي علة له لولا الشرط الا ترى ان قول المولى لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان
دخلت الدار بالتعليق تاخر نزول العتق صار الشرط هو خر الحكم لا زمان وجود الشرط ونافيا
حكم الايجاب عند عدم الشرط فكان عمل الشرط وجود الحكم عند وجود الشرط وعدم الحكم عند عدمه وصار
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وان لم تدخلي الدار فلست بطالق هذا هو المفهوم من هذا
الكلام فان من يقول ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالمنصوص
واجب بمنطوقها ومفهومها وحينئذ يتاخر الحكم لا لعدم اصل السبب والوصف بمنزلة الشرط لانه
لولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا كما مر بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم في الابل السايمة
زكوة ولانه اذا قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل
الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه وكذا قوله اعتقتك متى البيضاء معنى قوله اعتق امتي ان كانت بيضاء
واذا كان كذلك فصار للوصف اثر الاعتراض على ما هو الموجب للحكم بمنزلة الشرط فالحق الوصف بالشرط
وهذا اي الشرط او الوصف بخلاف العلة لان العلة لابتداء ايجاب الحكم لا للاعتراض على ما يوجب
الحكم والحكم قد ثبت بعلل شتى فلا يكون عدم العلة دليلا على عدم الحكم الا ترى ان عدم البيع لا يدل على
عدم الملك فان الملك يحتمل ان يثبت بالهبة او بالارث او بالصدقة او بنحو ذلك فصار ما ذكرنا من العلة
بمنزلة الاسم العلم فانه للتعريف لا للتعليق والاعتراض على ما هو الموجب واذا كان كذلك فتعلق
بالعلة وجود المعلول ولم توجب العلة عدم المعلول عند عدمها واعلم ان القاضي ابا بكر والغزالي
والمعتزلة ذهبوا الى ان تخصيص العام بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه
رحمهم الله عليهم وذهب مالك واحمد وابو الحسن الاشعري وامام الحرمين وكثير من الفقهاء والمتكلمين
ومن اهل العربية ابو عبد رحمهم الله الى انه يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله و
ذهب ابو عبد الله البصري الى انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب وارد اللسان كقوله
صلى الله عليه وسلم في الغنم السايمة زكوة الثاني ان يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف مع قيام
السلعة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين واما في غير هذه المواضع فلا يدل ولكل فريق من النافين والمثبتين
دلائل واجوبة غير ما ذكرت في الكتاب يذكرها انشاء الله تعالى بعد ما ذكر حجة اصحابنا رحمة الله عليهم
قال رحمه الله ولنا ان انتفى درجات الوصف اذا كان المؤثر ان يكون علة الحكم لا قوله لما
قلنا اولا قد استدل علماؤنا رحمهم الله عليهم على ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما

عداه بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها النبى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت
اجورهن الى قوله وبنات خالك وبنات خالاتك الى اللاتى هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف
لايوجب عدم الحل فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان كبروا
فان التقييد بهذا الوصف لاتفيد اباحة الاكل بدون هذا الوصف وقوله تعالى انما انت منذر
من يخشيها فانه صلى الله عليه وسلم نذير للبر كله واما المعقول فان غاية درجات الوصف اذا كان موثرا
او استدعاء الحكم ان يكون علة للحكم لا غاية فوقهاية الاوصاف التى تتعلق بها المشروعات مثل السارق
والزانى فان الحكم اذا ترتب على اسم مشتق من مصدر كان موضع الاشتقاق علة للحكم بالاتفاق اذا كان
صالحا لاجل الحكم كاية ضرب الجانى وقطع السارق وكاية قول الرجل لاخر طلق امراتى لانها زانية او بذيئة
اللسان فان ذلك يدل على ان الجنايه والسرقه والزنا والبذاءة ولا اثر للعلة فى النفى بلا اختلاف
اى لاخلاف ان العلة لاتوجب نفى الحكم عند انعدامها وانما تثبت الحكم بالعلة اذا وجدت فكذا الوصف
المذكور فى النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفى الحكم عند عدمه ثم العلة لا اثر لها فى نفى الحكم اذا
لم تكن متحدة اما اذا كانت متحدة فلها اثر فى النفى ولهذا قال محمد رحمه الله فى ولد المغصوب انه لم يغصب فلا يضمن
وبهذا تبين ان الوصف فى معنى المشروط كما قاله الشافعى رحمه الله اذ الشرط لا اثر له فى ايجاب الحكم خلاف
الوصف ولئن سلمنا ان الوصف فى معنى الشرط فالشرط داخل على السبب عندنا دون الحكم فجعل الوصف
عمل الشرط وعمل الشرط عندنا فى منع العلة عن اتصالها بالمحل وبدون ذلك لا تنعقد علة وليس عمله فى منع الحكم
مقصودا على ما ياتى بيانه وانما قيدنا بالمقصود لانه لما منع العلة عندنا عن انعقادها كان الحكم ممنوعا
ايضا لاستحالة ان الحكم لا يثبت الا بالعلة لكن امتناع الحكم لا باعتبار ان الشرط منعه مقصودا من غير
منع العلة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله بل امتناع الحكم عندنا لامتناع العلة والشرط للمنع بالاجماع
اما عندنا فلمنع العلة عن انعقادها واما عنده فلمنع الحكم عن الثبوت وانما لا توجب الزكوة فى غير
السايمة لان صفة الصوم بمنزلة العلة اذ هى الموثرة لوجوب الزكوة ولهذا تضاف الزكوة اليها فيقال
زكوة السايمة والواجبات تضاف الى اسبابها حقيقة اولوجود نص اخر يضاف للزكوة بعرفه وهو قوله
صلى الله عليه وسلم لازكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة ثم الشافعى رحمه الله ترك اصله فى الوصف بانه يوجب
عدم الحكم عند عدمه فى قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات قيد المحصنات
بالمومنات والشافعى رحمه الله كما شرط فى نكاح الفتيات المومنات ان لا يستطيع طول الحرة المومنة كذلك
شرط عدم طول الحرة الكتابية وقد ذكر الله تعالى المحصنات المومنات فكان من حقه ان يشترط عدم طول
الحرة المومنة فحسب والاعتراض لطول الحرة الكتابية بل يجوز نكاح الامة مع طول الحرة الكتابية فان قيل
يشكل على ما ذكرتم قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق
حتى لا يجوز للحانث ان يكفر بالصوم عند عدم قدرته على احد الاشياء الثلثة من الاطعام والالباس والاعتاق
وكذلك قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا قلنا لو قلنا بعدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة كان معنى

النص معارضا للعبارة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وذلك لا يجوز وايضا لا يلزم منه تفضيل
العبد على الحر فما ادفع المولى لعبده مقدارا من المهر تكفى لمهر الحرة فقال له تزوج من شئت جاز
له ان يتزوج الامة مع قدرته على نكاح الحرة وفى التكفير بالصوم لم يرد نص فجوز للصوم عند القدرة
على التكفير بالمال ونحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط التعلق لبقائه على العدم الاصلى لان
التعليق بالشرط اوجب عدمه ولا نقول انه لمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود الشرط
بل قد يوجد المشروط قبل وجود الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط
يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط كان نص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط فكان هذا مع ذلك
الدليل يتعارضان وهذا النص اعنى التعليق بالشرط مقيد بالشرط والنص الذى يوجب وجود
المشروط قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقا والمقيد راجح عنده على المطلق حتى حمل
المطلق عليه اولان النص الذى يوجب وجود المشروط عام كما فى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
والمعلق بالشرط خاص لان هذا بعض افراد ذلك العام والخاص عنده راجح على العام فيثبت
حكم المعلق بالشرط لا حكم ذلك النص الذى يوجب وجود المشروط قبل وجود الشرط وعندنا لما
كان المعلق بالشرط ساكتا عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل
فى قوله تعالى ومن لم يستطع على ثبوت الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
فيثبت موجبه واما اذا لم يقم الدليل بقى على العدم الاصلى كما كان وفى الكفارة لم يقم الدليل لخلافه
فبقى على عدم العدم الاصلى عند عدم الشرط وكذلك الجواب فى قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا لم يقم
الدليل على جواز التيمم عند وجود الماء فبقى على العدم الاصلى ثم العاملون بمفهوم الصفة استدلوا
بوجوه الاول ان ابا عبيد بن سلام كان من ائمة اللغة وقد قال بمفهوم الصفة واجيب عن ذلك بان ما
عبيد ان قال ذلك نقلا عن ايمة اللغة كان حجة وان لم ينقل ذلك اذ ليس فى كلامه ما يدل على ذلك وان قال
عن نظر فليس بحجة واعترض على ذلك ايضا بان الاخفش كان من فضلاء الادب ولم ينقل بذلك الثانى
انه لو لم تدل الصفة على المفهوم لم يكن للتخصيص فايدة ولو خصص احاد البلغاء لغير فايدة عدوا الاغمن
فانه لو قال القايل الانسان الطويل حيوان كان التخصيص بالطويل لغوا واذا امتنع التخصيص من
احاد الناس بغير فايدة كان من الشارع اولى بالامتناع وقد سبق الجواب عن ذلك وقد اعترض
على هذا الوجه بان هذا يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة لانهم قالوا الفايدة للتخصيص سوى
نفى الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعا له ولا يسقط اثبات الوضع بذكر فايدته مع
انه معارض بان فايدته حصول الثواب بالاجتهاد فى قياس صورة المسكوت عنه عن المنطوق
الثالث ان احادا لو قال الفقهاء الحنفية اية فضلاء تقرب الشافعية ولا موجب لتغورهم سوى
فهم من ذلك ان تخصيص الحنفية بالفضل يوجب النفى عن غيرهم واجيب بانا لا نسلم ان الموجب
للتغور ما ذكرتم بل الموجب له ذلك وهو ان تخصيص الحنفية بذلك يرهب القطع بفضلهم وترك غيرهم

يوجب الاحتمال وذلك يوجب التغرير كما سنبرهن من بعد ثم الحنفية عليهم وان كان كانوا مذكورين
الرابع لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لأزيدن
على السبعين ففهم صلى الله عليه وسلم ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك يدل على المفهوم واعترض على ذلك بوجهين
احدهما الاول المنع من فهم ذلك لان المقصود من الاية نفي المغفرة لهم لانه تعالى قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم
الاية فعلم ان المغفرة قد استفت مطلقا وانما تقيد بالعدد المخصوص طلبا للمبالغة كما هو عادة العرب
ودل على ذلك في القرآن المجيد في قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا واذا كان المقصود من العدد المبالغة
استوى ذكره وعدم ذكره اذ لا تكون فائدته نفي الحكم عما عداه الثاني لعل ما زاد على السبعين مجوز للمغفرة
لانه موجب لها وذلك يكفي في ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم لتجويز ان حصل المغفرة لهم ولا يلزم من
ذلك مفهوم الصفة الخامس ان تعليق الحكم بالوصف يدل على ثبوت الحكم من غير شك فاذا جعلناه
دليلا على نفي الحكم عن غيره كان اكثر فائدة وجعل اللفظ دالا على ما هو اكثر فائدة اولى فكان اللفظ موضوعا
لذلك واجيب بان هذا يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفائدة وهو ممتنع وقد مر مثله وقد اعترض
ايضا على هذا الوجه بلزوم الدور وذلك لان دلالته على نفي الحكم عن غيره تتوقف على تكثير الفائدة اذا الوضع له كما
قلتم والدلالة يتوقف على الوضع اجماعا وتكثير الفائدة يتوقف على الدلالة لانه لا تحصل جزئيها ولهم دلايل
اخر تركناها خيفة الاملال وقد استدل القائلون ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه
بوجوه الاول انه لو دل التخصيص على نفي الحكم عما عداه لكانت الدلالة ثابتة اما بالعقل او بالنقل والاول
باطل اذ العقل لا مجال له في اللغات والثاني ايضا باطل لان النقل اما متواترا او احادا والمتواتر لا سبيل
لاحد ادعائه في هذا المقام والاحاد لا تفيد القطع فلا يكون حجة واجيب بان التواتر لا يشترط والاحاد
تفيد قطعا كالاصمعي او الخليل او ابي عبيدة او سيبويه فان العلماء استدلوا على الاحكام بقول كل واحد
من هؤلاء فلم لا يثبت بالاحاد ما نحن فيه الثاني انه لو كان تعليق الحكم على صفة يوجب نفي الحكم عما عداه لزم
ان لا يصح قولنا اذ زكوة السايمة والمعلوفة للتناقض لان وجوب الزكوة في السايمة اذا كان دالا على عدم
وجوبها في المعلوفة كان التنصيص بوجوب الزكوة في المعلوفة بمنزلة قولنا لا تجب في المعلوفة
وتجب فيها وهو تناقض ظاهر ولعدم الفايدة لانه يغني عن ذكر مما اذ زكوة الغنم واجيب بان الفايدة
عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد ولا تناقض في الالفاظ الظاهرة اذا التعليق يدل على النفي ما
لم يكن هناك نص على المساوات الثالث ان التخصيص بالوصف لو كان دالا على نفي الحكم عما عداه
لما ثبت خلافه للزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة والتعارض
على خلاف الاصل وقد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان الربوا
حرام مطلقا واجيب بان القاطع وهو قوله تعالى وحرم الربوا عارض الظاهر ومخالفة الاصل واجبة
بدليل يدل عليها قال رحمه الله ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا رحمه الله عليهم في كتاب الدعوى
الا قوله وذكر المكان لتحترز عن الجار فانه اقول ولا يلزم على ما سبق ذكره من الاصل وهو

ان الحكم اذا اضيف الى اسمي بوصف خاص لا يكون ذلك دليلا على نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا
ما قاله اصحابنا رحمهم الله عليهم في كتاب الدعوى في امية ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون
بين كل واحد من الاولاد ستة اشهر فصاعدا فادعى مولاها نسب الاكبر من الاولاد ان نسب من بعده
وهو نسب الاخرتين لا يثبت عندنا خلافا لزفر وهذا دليل على ان التخصيص بالوصف نفي حتى جعل تخصيص
العلة الاكبر بوصف الكبر نفيا لولاذ لكل التخصيص لثبت نسب الاخرين لكونها ولدى ام ولده وقال في كتاب
الشهادات والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم للميت وارثا آخر في ارض كذا ان هذه الشهادة لا تقبل
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ويجعل النفي الحاصل من تخصيص الوارث بقوله في ارض كذا اثباتا للوارث
في غير ما ذكر من الارض لان في تخصيصهم مكانا ايهاما انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وهذا يدل
على ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهو خلاف ما سبق ذكره من الاصل وبيان عدم اللزوم
ان في المسئلة الاولى لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص بالوصف بل لان قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من
الاولاد الثلثة محتمل والتزام النسب بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه بكون الولد منه واجبا ايضا
فانه كما يحرم عليه ترك دعوة ما هو مخلوق من مائه يحرم عليه دعوة ما ليس منه والتزام النسب بالبيان
فتا فرض اذا علم انه منه صيانه عن نفي الولد منه بعد فصار سكوته عن بيان نسب الاخرين
عند لزومه لو كان نسبهما ثابتا نفيا لنسبهما حملا لامر المولى على الصلاح حتى لا يصير هو تاركا للفرض وهو
البيان فصار عند علمه بكون الولد منه ولا يحال الحاجة الى الدعوة لانها ولدام ولد لانا نقول ان امومية
الولد تثبت بالدعوة للاكبر فيكون ما هو دليل النفي هنا معارضا لامومية الولد فلم يثبت النسب لان
نسب ام الولد انما يثبت بدون الدعوة اذا لم يقترن بامومية الولد ما ينفي الولد وهو السكوت الدال
على نفي نسب الاخرين وقال زفر رحمه الله يثبت نسب الاخرين ايضا منه لانه تبين انها ولدتهما على فراشه
فانها صارت ام ولد له من حين علقت بالابر والجواب عن ذلك قد علم مما سبق واما في المسئلة الثانية
وهي مسئلة الشهادة فهو ان هذه الشهادات انما لا تقبل عندما لانه زادت الشهود ما لا حاجة اليه وهو
قولهم في ارض كذا وفيه شبهة توريث التهمة فانه يحتمل انهم انما خصوا ذلك المكان للتحرز عن الكذب حيث
علموا وارثا اخر في غير ذلك المكان وبالشبهة ترد الشهادة كشهادة الوالد لولده ولا يصح اثبات الاحكام
بمثل هذه الشبهة ونفي الحكم عند عدم الوصف متردد بين الثبوت وعدمه لان النص غير متعرض
للنفي وانما هو متعرض للاثبات فلا يصلح لان المثبت لا بد ان يكون ثابتا في نفسه حتى يتاتى منه اثبات
غيره بخلاف الوصف المؤثر في القياس فانه شيء ثابت في نفسه موثر في وضعه فجاز اثبات الحكم به
وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه ان سكوت الشهود عن ذكر مكان سوى ما ذكروه سكوت في غير موضع
الحاجة لان ذكر المكان غير واجب مع ان ذكر المكان يحتمل التحرز عن المجازفة وانه يدل على الورع
فكيف ترد شهادتهم به وايضا يقول هذا ان هذا اللفظ منهم للمبالغة في بيان انه لا وارث له غيره
فان معناه ان بلدة كذا موضعه ومسقط راسه ولا نعلم بها وارثا غيره فاحرى ان لا يكون وارثا

اخرة مكان اخر لم تخصيصه هذا المكان بالذكر فهذا اللفظ لغو لان ما لا يعلم المرء المختص بمكان دون
مكان فهذا وما لو اطلقوا سواء وقولها ان هذا ايهام فلن كان كذلك فهو مفهوم والمفهوم لا يعابل
المنطوق قال رحمه الله ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم لقوله لانه في حكم التعلق
قاصر اولى مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قاله بعض الاصحاب من الفقهاء ولم يتبعه غيره من
الفقهاء وهو ان القران في النظم يوجب سقوط الزكوة عن الصبي عند ذلك البعض وشبههم ان الواو للعطف
لغة ومقتضى العطف الشركة في الخبر وخطاب الشارع محمول على المتعارف فيما بيننا والواحد منا لو قال
جاني زيد وعمرو يفهم منه الشركة بينهما في المجي كانه قال جاني وكذا لو قال زينب طالق وعمرة شاركت
عمرة زينب في وقوع الطلاق عليها ولهذا المعنى اشار المصنف نور الله ضريحه بقوله واعتبروا بالجملة الناقصة
اي قاسوا عليها اذا الاعتبار رد الشيء الى نظيره والجملة الناقصة هي التي لم يذكر فيها المسند او غيرها
على ما ياتي ذكره للاستغناء عنه بذكره في الجملة المعطوف عليها وذهبوا الى التسوية بين واو العطف
وواو النظم فقالوا ان الواو اذا دخل بين كلامين تامين كقوله ان دخلت هذه الدار فامراته طالق
وعبده حر ان الطلاق والعتاق تعلقان بالشرط وان كان قوله وعبده حر كلاما تاما بنفسه مفيد
للحكم بذاته فلو اعتبرا منفصلين لما تعلق الثاني بالشرط ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
انه يشارك الجلدة في كونه جزاء وقلنا ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة اذ الواو ليست
موضوعة للشركة في الخبر اصالة الا ترى الى قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار
فان الجملة الثانية وهي والذين معه معطوفة على الجملة الاولى مع ان العطف لا يوجب الاشتراك في خبر
الاولى وهو الرسالة بل الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما يتم به وهو مسند الجملة الكاملة
فاذا تم بنفسه اي تم الجملة الثانية بنفسها بتاويل المعطوف او بتاويل ما ذكرنا بان كان مسندها مذكورا
ايضا لم تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كما اذا قال ان دخلت الدار فامراته طالق وعبده حر فانه وجبت الشركة
لافتقارها الى ما يتم به وهو التعلق بالشرط لانه في حق التعلق قاصر ولهذا تعلق العتق
بدخول الدار وان كان قوله وعبدي حر تاما ايقاعا وذلك لان غرضه المعلق حث بتن باخر
كلامه والتعلق تصرف اخر سوى الايقاع فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم فدل ذلك
ان الشركة انما وجبت للافتقار ولهذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق ان ضرتها تطلق في الحال لان الجملة الثانية تامة بنفسها فلا حاجة الى الاشتراك اذ لو كان
غرضه الاشتراك في التعليق لاقتصر على قوله وضرتك لما ان خبر الاول يصلح خبرا للثاني
فاذا افرد بالخبر دل ان غرضه التنجيز بخلاف قوله وعبده حر لانه مضطر الى افراده بالخبر
لكون خبر الاول لا يصلح خبرا له عند تجريده عن الخبر فوجبت الشركة لما ذكرنا من الافتقار لا
لان عطف الجملة التامة على الجملة التامة توجب الشركة وكذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب
طالق بلفظ واحد وعمرة طالق تتعلق طلاق عمرة بالدخول لانه لا يمكن التعلق بدلك الشرط

مع غرض وقوع البلث في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة اذ لو لم يذكر الخبر لوقع على
عمرة بلث لزينب فسدت الضرورة الى افراد الجملة الثانية بالخبر ويعلم بهذا ان الجملة الثانية انما
تكون ناقصة في حق التعليق اذا لم تكن من جنس الجملة الاولى اما اذا كانت من جنسها
فتتم الثانية بدون التعليق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لان
مقصود المتكلم لو كان التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لصلاحية خبر الاول خبرا للثاني
للمجانسة بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان خبر الاول لا يصلح
خبرا للثاني لان العتاق ليس من جنس الطلاق فكان قاصرا في حق التعليق فتعلق
العتاق بالدخول كالطلاق وانما اطلق في الكتاب ولم يعدها اذا كانت الثانية ليست
من جنس الاولى لارتفاع اللبس عند ذكر النظير كذا ذكره الامام المحقق حسام الدين
السغناقي رحمه الله فان قيل لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت
فلانا انشاء الله لا نصرف الاستثناء الى اليمين عند محمد رحمه الله مع ان كل واحد من الجملتين
تامة تعليقا قلنا التعليق نوعان تعليق تحصيل وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه بكمشية
الله تعالى وغرض الحالف هنا تعليق ابطال بدليل الاستثناء والجملة الاولى وان كانت كاملة
من حيث تعليق التحصيل لكنها ناقصة من حيث تعليق الابطال اذ الافتقار غير منحصر في الخبر
والشرط بل في كل شيء له تاثير في نفس الحكم فان قيل لو ذكر مشيته فلان في موضع الاستثناء
بان قال امراته طالق وعبده حر ان كلمت فلانا ان شاء فلان ينصرف المشيئة الى اليمين
وعلى قياس ما قلتم وجب ان يتعلق العتق بمشيته فلان دون الطلاق اذ الكل تعليق
تحصيل فلا افتقار حينئذ لاحد الجملتين الى الاخرى قلنا الجملة الثانية كاملة من حيث انها
تعليق وتفويض اذ التعليق بمشيته فلان تفويض وتمليك ولهذا يقتصر على المجلس والاولى
ناقصة من حيث التفويض فجعل خبرا للثاني خبر الاول للافتقار وانما قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فسياتي الكلام عليه وذكر الامام شمس الائمة السرخسي وغيرهم رحمهم الله
في بيان فساد قول من قال ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وعندنا هذا فاسد وهو
من جنس الحمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لاجله اذا الواو سالكة عن جعل الجمل كلاما
واحدا وجعل خبر الاولى خبرا للثانية اذ خبر الثانية منصوص عليه فاستغنت عن خبر
الاولى ولانا متى جعلنا كذلك صار خبر كل جملة خبرا للجميع كما لو لم يوجد الا خبر واحد فانه يكون
خبرا للجملة وانه ساقط باجماع اهل اللسان ولان هذا انما ثبت ان لو شاركت الاولى الثانية
وليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف وفرق ما بينهما ان
واو النظم يدخل بين جملتين كل واحد منهما تامة مستغنية عن خبر الاخرى
كقول الرجل جاء زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما ليس للعطف بل لحسن النظم ورعاية

وتعليق ابطال ح

المناسبة حتى لو قال لختم في التراويح سنة وكم امير المومنين طويل كان مختلا من الكلام
لعدم التناسب ولا بد من رعاية التناسب بين الجمل المعطوف بعضها على بعض وان
لم يوجب العطف الحكم واما واو العطف فانها تدخل بين جملتين احديهما ناقصة والاخرى
تامة فلا بد من جعل خبر الاولى خبر الثانية لتصير هي مقيدة كالاولى كقول الرجل جاءني زيد
وعمرو فان قوله وعمرو لا يكون مفيدا في نفسه حتى يكون خبر الاول خبرا للثاني ولا يكون
كذلك الا بان يكون الواو للعطف حتى يصير الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشراك
في الحكم اعلم ان هذا هو طريقة بعض مشايخنا رحمهم الله وعند المحققين من مشايخنا ان الواو
للعطف ايضا اذا عطف الجملة التامة على الجملة التامة لكن الاشراك في الخبر من الحكم
حكم الافتقار والتصور لا من حكم مجرد العطف كما سبق بيانه ولهذا اشار المصنف رحمه
الله في باب حروف المعاني قال رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة الى قوله والجزء عطف ثم اقول على ما سبق من الاصل وهو العطف انما يوجب الشركة
للافتقار والتصور قلنا ان قوله تعالى فاجلدوا جزاء اذ قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
فيه معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان كان جملة تامة لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا لان
جرح الشهادة ايلام كالضرب بل الم ذلك تزيد على الم الجلد عند العقلاء مفتقر الى الشرط وهو
العجز عن اقامة البينة فكان ناقصة في حق الجزاء فجعل ولا تقبلوا ملحقا بالاول وهو فاجلدوا
بسبب العطف والعطف صحيح لان كل واحد من الجلد وعدم قبول الشهادة مفوض الى الايمة لكون
اقامة الحد مفوضة اليهم وكذا كل واحد من الجملتين جملة انشائية كقول القايل اجلس ولا يتكلم وقوله
الا ترى ان جرح الشهادة ايلام متعلق بقوله يصلح جزاء وحدا وقوله الا ترى انه فوض الى الايمة متعلق
بقوله فجعل ملحقا بالاول على طريقة اللف والنشر المشهور فاما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة بالقاذف وهو كونهم
فاسقين فلا يكون جزاء فلا يصلح ان يكون معطوفا على ما هو جزاء وخطاب للايمة حتى يكون متمما
للحد بل المقصود منه ازالة اشكال عسى ان يقع وهو ان القذف خبر متميل ربما يكون حسبة اذا كان
الرامي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني محصن فكان يقع الاشكال انه لما ذا كان سببا لوجوب
عقوبة مندرئ بالشبهات او هو ازالة التشكل الاشكال عن وهم متوهم بتوهم انه ينبغي ان لا يجب الحد
على القاذف لان القاذف في قذفه لا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا لا يجب الحد قطعا
وان كان كاذبا يجب فلا يجب بالشك كالشيء المتردد بين الوجود والعدم حيث ترجح جانب العدم
لانه هو الاصل في شيء يثبت بالشبهات فاوجب ان يثبت جانب الوجود وهو مما لا يثبت بالشبهات
فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون لهتك ستر الحقة من غير
فايتان حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء وليس غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكذبهم في ذلك

واشار الله تعالى بقوله فاذا لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فلذلك وجب
عليهم حد القذف واذا كان كذلك كان قوله واولئك هم الفاسقون في حق الجزاء جملة تامة فاعتبر
تمام هذه الجملة بصيغتها من غير ان تلحق بالجملة الاولى فكانت في حق الجزاء في حكم الجملة الابتدائية
كقوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ومحا الله الباطل وقوله تعالى لنبتن لكم ونقر في الارحام
ما نشاء وقوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء فان هذه الجمل ابتدائية والواو
فيها للاستيناف لا للعطف والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عما قبله
وهو فاجلدوهم ثمانين جلدة حيث جعل الواو للابتداء والفصل مع قيام دليل الاتصال وهو العطف
الصحيح لان كل واحد منها جملة فعلية خوطب به الايمة ولان كلا منها يصلح جزاء للقذف ووصل قوله
تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله وهو لا تقبلوا حتى صح الاستثناء بالا قوله واولئك هم الفاسقون
بالا قوله ولا تقبلوا دون قوله فاجلدوهم فقبل شهادة القاذف المحدود بعد التوبة ولم يسقط
الجلد بها مع قيام دليل الاتصال وهو عدم صحة العطف لمعايرة بين الجملتين من خطاب احديها
للايمة وبيان الاخرى عن سمة القاذف وكل ذلك غير مستقيم وقلنا سبب صيغة الكلام ان القذف
سبب موجب للعقوبة والعجز عن اقامة البينة شرط لاقامة الجلد ورد الشهادة بصيغة
التراخي لان الرمي متردد بين حسبة وهتك ستر فيظهر الحسبة من الهتك باحضار الشهود
فاذا احضرها دل ان القذف كان حسبة واذا عجز عن احضارها دل انه كان هتكا فيعاقب
بعقوبة الهتك لما يجرد الرمي لا ترد شهادته لانه لم يعلم هتكه بعد فاني يعاقب بعقوبة الهتك
ورد الشهادة حد مشارك للجلد لانه موم كالجلد وقد عطف بالواو الموجب للمشاركة فكانا
بمنزلة حد واحد والعجز عن اقامة البينة عطف بثم الدال على صفة التراخي فبين بهذا ان
العمل بموجب النص هو فيما قلناه لا فيما قاله الشافعي رحمه الله انه رد الشهادة بدون مدة العجز
فترك العمل بحرف ثم والله تعالى جعل رد الشهادة حكما بصفة التراخي الى وقت العجز بقوله ثم لم
ياتوا باربعة شهداء وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله تعالى ولا تقبلوا ابدا
والواو في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون للعطف وكل ذلك خالف مقتضى صيغة
الكلام فكان الصحيح ما قلناه قال رحمه الله ومن ذلك قول بعضهم ان العام مختص بسببه
لا قوله ولم مختص بها اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر وهو
قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كالمزني ان العام مختص بسببه ونقل عن الشافعي
رحمه الله مثله واليه ذهب مالك وابو ثور رحمهما الله والجمهور على خلاف ذلك واليه ذهب اصحابنا
رحمهم الله الا فيما ياتي ذكره من الوجوه الدلة فانها تختص بالسبب عندنا احتج الجمهور على ذلك
بوجوه الاول ان النص سأله عن سببه اي عن سبب الخصوص والسكوت لا يكون حجة
لان الاستدلال بالسكوت استدلال بلا دليل الثاني ان اصحابه رضي الله عنهم ان قد لوا

بالعمومات الواردة على اسباب خاصة فانهم استدلوا على الظهار مطلقا وان وردت الايه
في حق سلمة بن صخر، وفي حق خولة بنت ثعلبه امراة اوس ابن الصامت فانه روى انها اتت رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان اوسا تزوجني وانا شابة مرغوبة في فلما خلا سني ونثر
بطني اى كثر ولدي جعلني عليه كامه وروى ان اوسا راودها وهي تصلي وكانت حسنة الجسم فلما سلمها
راودها فابت فغضب وقال لها انت علي كظهر امي وروى انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لي صبية صغارا ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم اليّ جاعوا فقال صلى الله عليه وسلم حرمت
عليه فهتفت وشكت فنزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الايه وكذا
استدلوا بايه اللعان وان وردت في حق هلال بن امية وبيان ذلك ان ايه القذف لما نزلت قرأها
رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقام عاصم بن عدي الانصاري فقال جعلني الله فداك ان
وجد رجل مع امراته رجلا فاخبر جلد ثمانين وردت شهادته ابدا وفسق وان ضربه بالسيف
قتل وان سكت سكت على غيظ الى ان جي باربعه شهداء فقد قضى الرجل حاجته ومضى اللهم افتح
وخرج فاستقبله هلال بن امية او عويمر عويمر فقال ماوراءك قال شر وجدت على امراتي خولة
شريك بن سحماء فقال هذا والله سؤالي ما اسرع ما ابتليت به فرجعا فاخبر عاصم رسول الله صلى الله
عليه وسلم فكره خولة فقالت لا ادري الغيرة ادركته ام لا على الطعام وكان شريك نزيلهم وقال
هلال لقد رايته على بطنها فنزلت اية اللعان لاعن بينهما لذا فرغ الكشاف وكذا استدلوا بايه القذف
وان وردت في قصه عايشه رضي الله عنها وكذا استدلوا بايه السرقه وان وردت في سرقة له
المجن اورداء صفوان الثالث ان اللفظ عام والتمسك انما هو باللفظ الموجب فلا اعتبار لخصوص
السبب لانه لا يصلح ان يكون معارضا فانه يحتمل ان يقول الشارع صلوات الله عليه تمسكوا بعموم
اللفظ من غير التفات الى خصوص سببه واذا احتمل ذلك دل على عدم التعارض وقد استدل
المخالفون بوجوه الاول انه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجماع كما يجوز تخصيص غيره به و
الجامع كون كل واحد منهما داخلا تحت لفظ عام قابل للتخصيص والثاني باطل بالاتفاق فالاول مثله
والجواب المنع من الملازمه والقياس باطل لوجود الفرق فان اللفظ العام الوارد عقيب سبب تناوله
للسبب قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظهور فاخراج ما دل عليه اللفظ ظاهرا من الارادة شاق بخلاف
اخراج ما دل عليه اللفظ قطعا وبطلان الثاني ايضا ممنوع الثاني لو عم لم يكن في نقل السبب فايده و
الثاني باطل فالاول مثله والجواب لانسلم ان الفايده هو قصر العام على السبب بل هي تخصيص السبب
عن اللفظ العام لكونه دالا عليه بالعطف ومعرفه الاسباب الثالث لو قال تغذى عندي فقال والله ما تغذيت
لم يعم ولو عم لوضع السبب وغيره لكان عاما والجواب ان التخصيص هنا انما حصل من امر خارج وهو
العرف الخاص الرابع ان الجواب ينبغي ان يكون مطابقا للسوال والعام غير مطابق للخاص فلو كان
عاما لما طابق والجواب ان الجواب بالعام جواب بالمطابق وزياده قال رحمه الله وهذه الجمله عندنا على

على اربعه اوجه لما قوله وامثلته كثيره اقول جمله حكم العام المتعلق بالسبب عند علمائنا رحمه الله
عليهم على اربعه اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء وهو ان يكون السبب منعولا مع الحكم كما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وان ماعزا زنى فرجم وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المنقول
معه لانه لما نقل السبب مع الحكم كان ذلك تنصيصا على انه منزله العله للحكم المنصوص فتعلق الحكم
باذكرا ولا وهو السبب ولانه لو لم تختص السجود بالسهو والرجم بالزنى لابقى لقوله عليه السلام
فسجد وفرجم فايده فلابد من القول بالاختصاص الثاني ان لا يكون السبب منعولا معه ولكن
المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا بدون السبب المعلوم به فهذا ايضا مختص بالسبب
نحو قول الرجل بعول لا خر اليس لعلك كذا فيقول بلى او يقول اكان الامر كذا فيقول نعم او اجل فجعل
هذا اقرارا لكون هذه الحروف لا تستقل بنفسها فتقيد بالسوال المذكور الذي هو سبب وذلك لانه
لما لم يكن مستقلا بنفسه صار كبعض الكلام وبعض الكلام لا يفيد الحكم فيختص بسببه واصل بلى في اللغه
ان يكون بناء على النفي فيكون ابطالا لما تضمنه الاستفهام فيجعل النفي ايجابا لانه لا يجاب النفي كقوله تعالى الست بربكم
قالوا بلى اى بلى انت ربنا ولو قالوا نعم لكفروا الان نعم لتقرير ما سبق ايجابا كان او نفيا وقوله تعالى
احسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين اى بلى نجمعها ونعم جواب لمحض الاستفهام وهو ما لا
نفي معه كقوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واجل جعلها اى لمحض الاستفهام
كما في نعم وغير محض الاستفهام كما في بلى فيستعمل استعمال نعم وبلى وذكر في الصحاح اجل انما هو جواب مثل
نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف
تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وقد يستعمل
بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ادراج الاستفهام وتقديره في صدر الكلام فتكون اقرارا
وذلك كقوله لا علي الف درهم فيقول نعم على معنى لا علي الف وذكر في اقرار المبسوط ولو قال الا خبر فلانا
ان لفلان علي الف درهم او اعلمه او ابشره فقال نعم فهذا كله اقرار او يكون الكلام مستعارا للاستفهام
كما مر مثاله وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسايل بناها على كلمة نعم من غير الاستفهام ومن غير
احتمال الاستفهام ايضا وهو ما يستعمل نعم في جواب الامر كما اذا قال لاخر ابتع مني عبدي هذا او استخدمني
فقال نعم فان هذا اقرار بالملك وكذا اذا قال لمن فتح باب داري هذا او حصص داري هذه او اسرج
دابتي هذه او الجم بغلي هذا فقال نعم فهذا اقرار لان نعم غير مفهوم المعنى بنفسه فلابد من جعله على الجواب
لانه لو لم يحمل عليه لصار لغوا وكلام العاقل محمول على الصحيح ما امكن والحمل على اللغو وكذا اذا قال رجل
لاخر اقبض الالف التي علي فقال انه اقرار بها لان نعم لا يستعمل بنفسه كما مر وقد اخرج مخرج الجواب
فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فكانه قال نعم اقبض الالف التي لك علي وما سبق من الامثله
لاحتمال الاستفهام لان الاستفهام طلب الفهم والامر طلب الفعل وذكر في علم المعاني ان الاستفهام لطلب نقش
الذهن بما في الخارج والامر لطلب ثبوت ما في الذهن في الخارج واذا كان كذا لكل فهما منافاة ما في

يحتمل الثالث ان يكون مستقلا بنفسه لا يفتقر الى شئ اخر لكنه خرج جوابا للسوال وهو غير
زايد على مقدار الجواب فستدبد لكل السوال ويختص به ما ذكرة السوال كالمعادة الجواب لانه
بنا عليه وذلك مثل قول الرجل لاخر ان تغدمني فقال الاخر ان تغدت فعبدي حر فان كلامه هذا
متعلق بالغداء المدعو اليه ويختص به وان كلاما عاما لكنه لما كان بناء على السوال تخصص به اذ العام
يجوز تخصيصه بالدليل وقد وجد الدليل ههنا وهو دعاؤه الى الغداء المدعو اليه فيخصص به لدلالة الحال
حتى لو تغدى معه بعد ذلك الوقت لا يحنث وكذا لو تغدى في ذلك الوقت مع غيره وكذلك اذا قالت له
امراته ان لم تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر انه تختص بذلك الاغتسال
المذكور في السوال وان كان كلاما تاما عاما لانه خرج جوابا للسوال السابق فيتضمن اعادة السوال فصار
تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنابة فعبدي حر ولهذا لو اغتسل لا عن جنابة لا يعتق
عبده وقد يحتمل هذا الوجه الابتداء لا استقلاله بنفسه الرابع ان يكون مستقلا بنفسه خرج عقيب سوال
لكنه زايد على ما هو الجواب كما اذا قال لرجل ان لم تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت
الليلة فعبدي حر او قال ان اغتسلت في هذه الدار فعبدي حر او قال المدعو الى الغداء والله لا اتغدى
اليوم او ان تغديت اليوم فعبدي حر فهذا موضع الخلاف فعندهم يختص بسببه وعندنا لا يختص
بسببه بل يصير الحالف مبتديا حتى يحنث باي سبب اغتسل عملا بعموم اللفظ واحترازا عن الغاء الزيادة
وهي قوله الليلة او في هذه الدار او اليوم اذ في تخصيصه به الغاءها وفي جعله ناصا مبتدا اعتبار الزيادة
التي تكلمها والغاء الحال واعمال كلامه اولى من الغاء بعض كلامه يوضحه ان الذي لا يستقل من نحو يا ونعم
السوال مع الجواب منزلة كلام واحد تقديرا ولم نجز هناك الغاء بعض الكلام التقديري حتى جعل السوال
والجواب منزلة كلام واحد حتى لم نكتف بهم عن السوال لئلا يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطلنا
الزيادة هنا وهي قوله الليلة يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعبدي حر
كلام واحد حسه فلما لم نجز هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم نجز هنا بحس ابطال بعض كلام الحقيقي
بالطريق الأولى وانما كان اعمال كلامه اولى لان اللفظ منطوق والحال مسكوت واعمال المنطوق
مع اهدار المسكوت اولى من العمل بالعكس وفيما اذا لم يزد على الجواب عرى جانب الحال الصالح للقيد
الاطلاق عن المعارض الراجح فحمل به ثم ان عني الجواب بما زاد على الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى
وتصير الزيادة توكيدا لانه يجوز ان يزاد على قدر الجواب كما ورد في النصوص قال الله تعالى وما تلك
بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكا عليها الاية وقال تعالى لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الاية وقال صلى الله
عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته حين سئل ايتوضا بماء البحر والا يصدق في القضاء الا نه
خلاف الظاهر فان قيل ابن العالم في الصور التي ذكرتها من قوله صلى الله عليه وسلم فيجد وزني
ماعز فرجم حتى يقال انه اخص من سببه ولم يوجد شئ من انواع العالم فيها قلنا قوله فرجم عام من حيث

الاسباب والاحوال لانه لو لم يذكر معه سببه لاحتمل عموم الاحوال من انه رجم لردة نعود بالله منها
او قيل نفس بغير حق او سعى بفساد او القاء شر الى العدو او السياسة او زنى بعد احصان فعند
ذكر السبب وهو الزنى خصص به وزوال ساير الاحوال الداعية الى الرجم وكذا سجد عام باحواله
من انه للشكر او التلاوة او قضاء المتروكة منها او غير ذلك فلما ذكر سببه خصص به وبيانه قوله تعالى
السجدة سجد القارئ عام لابهامه لكن وما واما عموم قوله اما ان اغتسلت فعبدي حر ظاهر لان تقديره
ان اغتسلت غسلا او غسلا انكرة في موضع الشرط وموضع الشرط موضع النفي فان قلت ما تقول في قوله
صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في هذا الحديث لم يقترن به سببه كما ترى ومع ذلك خصصه مشايخنا
رحمهم الله عليهم بسببه فقالوا ان الحديث ورد في حق رجل ظلل في السفر من زيادة الجهد فرءاه النبي صلى
الله عليه وسلم فقال ما اجهدك فقال اني صائم فقال صلى الله عليه وسلم الحديث فلنا اذا دل الدليل على خصوصيته
بحادثة تختص بها وهنا قد دل لان الشارع لما رخص افطار في السفر بقوله تعالى فعدة من ايام اخر دفعا
لمشقة ما الاباح له الصوم عند مشقه بعض الى الهلال مع شرعية التاخير مع انا لم نخصه بحادثة ذلك
الرجل على وجه لا نتعداها بل اجرينا حكمه على العموم وقلنا في كل موضع يفضي الصوم الى الهلاك في السفر
لا يكون الصوم برا محسنا لا يكون هذا تخصيصا بالحادثة بل كان حملا لحكم المحل اذ عند معارضة دليل
سواه كما هو الحكم عند تعارض الادلة وانما حصرت الوجوه المذكورة في اربعة لان النص ههنا لا يخلوا
اما ان خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب فالاول هو الوجه الاول والثاني لا يخلوا اما ان مستقلا بنفسه
او لا الثاني هو الوجه الثاني والاول لا يخلوا اما ان يكون زايدا على قدر الجواب او لا الثاني هو الوجه الثالث
والاول هو الوجه الرابع قال رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم
لا قوله فلما اخر الاداء لم يبق الوجوب اول ما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل
التعليق بالشرط موجبا عدم المشروط عند عدم الشرط واليه ذهب الكرخي وابو الحسين البصري وعندنا
عدم المشروط لم يجب بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط على ما كان قبل التعليق وهو العدم الاصلي
واليه ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وعبد الجبار وحاصل هذا ان المعلق بالشرط عندنا
لم ينعقد سببا قبل وجود الشرط والشرط عنده انعقاده سببا ولكن بعرضية ان يصير سببا عند
وجود الشرط فاوان وجود الحكم حال وجود الشرط وقال الشافعي رحمه الله الشرط موضع الحكم الا زمان وجود
الشرط كتاجيل الديون فانه يمنع المطالبة دون نفس الوجوب وكخيار الشرط في البيع فانه يدخل على الحكم
دون السبب ولهذا تاخر الحكم الى سقوط الخيار مع قيام السبب وهو نظير التعليق الحسي كتعليق
العندين بحبل من سقف البيت فانه يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ولهذا الاصل بطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا تحقق بدون الملك وتاثير الشرط في تاخر الحكم بعد تقرر
السبب فيشترط قيام الملك عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط ويجوز
تعجيل النذر المعلق ويجوز تعجيل الكفارة بعد اليمين قبل الحنث لان النذر سبب واليمين سبب للكفارة

ولهذا تضاف الكفاره اليها فقال كفاره اليمين كما يقال زكوة المال والاضافه دليل السببيه لما عرف
ان الواجبات تضاف للاسباب واما الحنث فشرط يتعلق به وجوب الاداء والتعليق بالشرط
عنده بمنزله تاجيل الدين فلا يمنع جواز تعجيل الكفاره قبل الحنث بمنزله الدين الموجل فانه لا يمنع تعجيله
وقال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الايه ان تعلق جواز نكاح الامه بعدم
طول الحرة اى بعدم القدره على نكاح الحرة يوجب فساد نكاح الامه عند وجود طول الحره اذ الحل
معلق بشرط عدم طول الحرة بالنص وذلك يوجب نفي الحل عند وجوده كما يوجب اثباته عند عدمه و
الدليل على ان الشرط موخر للحكم لا زمان وجود الشرط لا مانع من انعقاد السبب وجوه الاول
~~ان الوجوب يثبت بالايجاب لولا وجود الشرط فتصير الشرط موخرا لما وجب~~ وجوده الاول ان الوجوب
يثبت بالايجاب لولا وجود الشرط فتصير الشرط موخرا لما وجب وجوده وهو الحكم لولا الشرط فكون وجود
الشرط موخرا للحكم لامانعا للسبب من انعقاده الثاني ان السبب ~~ان الموجب~~ موجود حسا فلا يعقل
اعدامه بخلاف الحكم لانه امر اعتباري يثبت حكما فجاز ان يتعلق بالمانع وهو الشرط الثالث انه لو لم يكن
سببا لاسبق تعلقا كما كان قبل التعليق فان قيل ان الرجل اذا علق طلاق امرأته بدخول الدار يسمى
على هذا ان لا يمكن له بعد طلاقها قبل دخول الدار لما ان التعليق عندكم اسباب في الحال وهو قد علق
ما في ملكه بدخول الدار ولم يسق شيء ح ملكه حتى يجز قلنا الاستحاله انما تكون بعد وجود الحكم بان يوجد
شيء واحد بالارسال والتعليق معا واما قبل الوجود فلا استحاله وان كان سببا عنده لانه لو لم يوجد
حكمه فلا يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلقا ومرسلا قبل الوجود فانه جاز ان يوجد حكمه بالتعليق
بوجود الشرط وبالتخيير الاتي ان من باع شيئا بشرط الخيار جاز له بيعه من غيره ومن المشتري بدون
شرط الخيار فكان في ضمن بيعه بدون شرط الخيار فاسخا شرط الخيار وشرط الخيار في البيع داخل في الحكم
دون السبب بالاتفاق فكذا عنده في التعليق ولا يلزم على ما مر من جواز تعجيل كفارة اليمين ان تعجيل
الواجب البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان نفس الوجوب حاصل بالسبب ووجوب الاداء متراخ
بالشرط لان اثر التعليق بالشرط عنده في تاخر وجوب الاداء والحق المالي يحتمل ان ينفصل الوجوب
فيه عن وجوب اداءه من حيث ان الواجب قبل الاداء مال معلوم والمال مبيع الفعل بخيار ان عن
فجاز ان تنصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء كما في حقوق العباد الا ترى ان الثمن يجب
في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب المشتري لما انها بخياران فاما الحق البدني
فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه لان الفعل لما وجب وجب اداؤه ولو لم يجب الفعل لا يجب
الاداء اذ لا واسطة بين الفعل والاداء فلا تصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب الاداء فلما تاخر
وجوب الاداء لما بعد الحنث تاخر الوجوب ضرورة فلو ادى قبل الحنث تقع الكفاره قبل الوجوب
وانه لا يجوز ولان الموجود في المالي شيآن المال والفعل فيكون المال واجبا والفعل متاخرا كما في الثمن
المؤجل في الثمن البدني شيء واحد وهو الفعل الا ترى انا متى قلنا يجب الصوم فقد قلنا يجب اداؤه

اذا الصوم هو الاداء لا غير فمن ضرورة تاخر الفعل الى الزمان وجود الشرط وهو الحنث اعني
الوجوب قبله ومن ضروره ذلك اعني الجواز بخلاف المالي فانا متى قلنا تجب الكسوة فانه
لا يفهم منه اداء الكسوه اذ الكسوه غير الاداء والاداء غير الكسوه نظيره من حقوق
العباد الشري مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك وتم السبب قبل فعل التسليم
وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعه قبل الاستيفاء لانها لا يبقى زمانين فلا تصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فان المنفعه انما تصير معقودا عليها مملوكة بالعقد
عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى ينفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه الا يرى
ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم راس الشهر فتصدق به في الحال جاز لهذا المعنى قال
رحمه الله ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه لما قوله وانما الما التة اقول قد استدل اصحابنا رحمهم الله
عليهم على ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالنص والمعقول اما الاول
فقوله تعالى فاذا احصن فاتين بفاحشة الايه ولا خلاف انه يلزمهن الحد المذكور جزاء على الفاحشة
وان لم يحصن وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابه لا سعي قبل هذا الشرط
واما الثاني فوجوه الاول ان الايجاب لا يوجد الا باعتبار ركنه لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
فما قيام الشيء بدون ذلك محال الا ترى ان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول لا ينعقد
هو بدونهما او ما يقوم مقامهما فلا يوجب به شيء لانعدام تمام الركن وكذا الصلوه لما كانت
عبارة عن الاركان المعهودة لا تتصور بدونها او بما يخلفها وكذا الا يثبت الا في محله كبيع الحر فانه
لا يوجب شيئا ايضا لانه باطل لكونه مضافا الى غير محله وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعتاق حال
الشرط بين السبب وهو قوله انت طالق وانت حر وبين المحل وهو الزوجه والرقيق فمنع وصوله
الى المحل فبقي غير مضاف الى المحل بدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولكن بعرضيه ان يتصل بالمحل
اذا وجد الشرط الاخير وكما ان شرط النصاب في البيع بعرضيه ان يصير سببا اذا وجد الشرط الاخر وكما ان
شرط النصاب ليس بسبب للزكوه ولكن بعرضيه ان يصير سببا ونظيره من الحسيات الرمي
فانه ليس بقتل ولكن بعرضيته ان يصير قتلا اذا اتصل بالمرمي واذا كان هناك ترس منعه من الوصول
الى المحل فلا يقول الى المحل احد ان الترس مانع لما هو قتل ولكن مانع لما يصير قتلا لو اتصل بالمحل فكذا
التعليق بالشرط في الشرعيات واعني هذا ايضا بفعل الغير فانه لما توقف على الاهليه والمحليه واتصال
التصرف بالمحل اشبه فعل الغير باي جزء شئت فكذا ههنا سعي فعل التطليق والتحرير بدون ذلك خلا ان الضاف
الى زمان كقوله انت طالق غدا لان الطلاق صار متحقق الوجود لكن عين له وقتا منزله تاجيل الدين فلا يمنع
انعقاد السبب في الحال ولان الاضافه اشتملت على ذكر الزمان بصفه الباخير وذكر الزمان لا يمنع الحكم
والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة لثبت الحكم والسبب جميعا وانما عنيته ما منع بالاضافه
بصفه الباخير في ذلك الزمان فكان مانعا من وجه دون وجه فقلنا بانه مانع الحكم دون السبب

علما بالشبهين بخلاف التعليق فانه مانع واستحال ان يكون المانع سببا ويدل على صحة ما قلنا ان
السبب ما يكون طريقا الى الحكم والسبب المعلق بين معقودة على البر والعقد على البر ليس طريقا
الى الكفارة لان الكفارة لاتجب الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بين السبب وبين التعليق الذي هو
من تناف فلا يصلح ان يكون المعلق سببا اذا القول به عايد الى موضوعه بالنقض الثاني ان السبب
هو الايقاع والمعلق بالشرط ليس بايقاع لكونه مينا وبعض اليمين عند الايقاع حال وجود الشرط
فلا يكون المعلق سببا في الحال الثالث ان التعليق تصرف من المتكلم كالتطليق وتصرفه انما يؤثر في
فعله الاختياري لانه الحكم الذي ثبت عقيب فعله من غير اختيار فعلمنا ان تصرفه انما يصح في تطليقه من حيث
انه منع اللفظ عن الاتصال بالمحل وعند ذلك لا يصير تطليقا فلا يكون سببا فان قيل بعض هذا
مسايل منها ان اهليه المتصرف انما تعتبر عند التعليق لانه عند وجود الشرط حتى لو جن المعلق
بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق فلو كان التعليق ليس بسبب في الحال
بل يصير سببا عند نزول الجزاء على ما ذكرتم لكان الحكمان على العكس ومنها اشتراط المحليه حتى لو قال
لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم دخلت الدار لا تطلق ولو لم يكن المعلق سببا في الحال
لما اشترط محل عمل السبب بكونه صالحا لذلك المحل ومنها ان شهود الشرط والبمين اذا رجعوا جميعا
بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين خاصه لانهم شهود العلة ومنها عدم جواز بيع المدبر وهبته
مع ان التدبير تعليق العتق بالموت قلنا اما اشتراط اهلية المتصرف عند التعليق فباعتبار
انه يمين لا باعتبار انه طلاق والمعنى فيه ان تصرفه لما تصل بالمحل كان التصرف قائما بالمتصرف
فعتبر اهليته في ذلك الوقت بحسب اقتضاء ذلك التصرف من صفه المتصرف والتصرف يمين
في الحال فينبغي ان يكون الحالف عاقلا بالغا حال اليمين ويعتبر صفه المحل عند نزول الجزاء لانه
انما يتصل به عند ذلك فلذلك لو كانت المرأة مبانه او انقضت عدتها عند وجود الشرط لا تقع الطلاق
وذكر الامام شمس الائمه السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعلق
فيراعى اهليه المتكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت
واما اشتراط المحليه فلاعتبار شبهة العلية للتعليق وان لم يكن علة حقيقة وحكم الشبهه انما يؤخذ
من حكم الحقيقه والمعنى فيه ان اشتراط المحليه بالملك حال التعليق لتحصيل فايدة اليمين لان صحة
التعليق ونفسه وذلك لان المرأة حال وجود الشرط متردد بين ان تكون محلا للطلاق
وبين ان لا تكون فلو لم يشترط الملك في الحال لا تحصل فايدة اليمين ومعنى المنع او الحمل فوجب
ترجيح احدى الحالتين عند نزول الجزاء بقيام الملك حال التعليق اذا الظاهر من كل موجود
بقاؤه واما تسميه شهود العلة فلان الشهود حين شهدوا كانت اليمين طلاقا بشهاده شهود
اخر بوجود الشرط والتعليق عند ذلك يكون علة ولان الشرط المحض انما يحلف العلة وحتى
لم يعمل عمل العلة اذا لم يعارضه علة او ما هو في معنى العلة والتعليق وان لم يكن علة

قبل وجود الشرط لكن له صلاحيه صيرورته علة بوجود الشرط واما دخول الدار فليس فيه
شايبه العلية اصلا وانما خلف العلة في بعض المواضع ليلا يهدر الحكم لاشتراكه العلة في حق وجود
الحكم لا باعتبار شايبه العلة فكان نظير الجار بعنه في حق الشفعه انما يظهر اثره عند عدم الشريك
في نفس المبيع وعدم الشريك في حق المبيع لانه في حق الصوق يثبتها لكن لا حظ له في نفس المبيع
فاخرت مرتبته عنها واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق كالتعليق
بامر كائن اي ثابت فانه ينجز وان كان في صورة التعليق هكذا فكذا التدبير ليس بتعليق بل هو
وصيه حتى يعتبر فيه ما يعتبر في سايره في سايره الوصايا من اعتبار الثلث وغيره وكذا التعليق
بزول الملك لا يصح كما في قوله ان طلقتك فانت طالق غدا كذا اذا ثبت انه وصيه فالوصيه تنعدم سببا للملك
في الحال ولئن سلمنا انه تعليق ولكن في سائر التعليقات المانع من السببيه قايم لانه مين واليمين
للمنع في الغالب فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم سببا له فاما التعليق هنا فليس للمنع لان الجزاء
متعلق بما لا يتصور الامتناع عنه ولا لمنعه عن السببيه ولان تاخير السببيه في سايرا التعليقات
المانع من السببيه لازمان وجود الشرط ممكن لقيام الاهليه ظاهرا بخلاف التدبير لان زمان وجود
الشرط هنا زمان بطلان الاهليه فلو لم تجعل في الحال سببا لغا كلامه اصلا فلذلك جعل
سببا في الحال بخلاف سايرا التعليقات وتبين بما سبق ان الشرط ليس بمعنى الاجل الموخر
لان الشرط داخل على السبب الموجب لولاه فمنع السبب عن اتصاله بالمحل وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد السبب فصار كقول المولى لعبده انت فانه متى لم تتصل بقوله هذا بقوله حر
لم يعمل عمل السبب فصار الحكم معدوما بعد دخول الشرط على السبب بالعدم الاصلي كما كان قبل
اليمين لا بعدم وجود الشرط والاجل ليس بمانع للبيع ولا لحكمه اذا المنع خرج عن ملك البايع ويدخل
في ملك المشتري وكذا الاجل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة انما اثره في تاخير المطالبه ودخول
الثمن في ملك البايع ليس بشرط لصحه البيع ولهذا لو اسقط البايع الثمن عن المشتري
لكان صحيحا فلا يتدرج عدم وصول الثمن الى البايع في البيع ولا في حكمه ولا كذا الكل المعلق فانه منع
العلة عن الانعقاد على ما بينا فان قيل لو قال الشافعي رحمه الله ان لم يكن المعلق سببا في الحال
عندكم لكن له شبهه السببيه فوجب ان يشترط المحل كما يشترط الحقيقه السبب وهذا لان التعليق
معتبر بالنحر فلما لم يكن له ولايه بنحر الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولايه تعليقه قبله قلنا
لا يصح اعتبار التعليق بالنحر لانه قد يملك التعليق دون النحر الا ترى ان الرجل اذا قال لجاريته
التي ليس لها حمل اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاجماع وان كان لا يملك نجزه في الحال الى هذا اشار
في المبسوط والتعليق بالشرط نظير الشرط لان شرط الخيار في البيع داخل على الحكم دون السبب
حسه وحكما حكما اما الحسه فلان البيع لا يحتمل الخطر لان ذلك في الاثبات يؤدي الى القمار وانه
حرام وفي جعل البيع معلقا بالشرط خطر تام اذ هو لا يدري ايكون البيع ولهذا كان القياس ان

لا يجوز البيع مع خيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالسنة نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجاز البيع
لهذه الضرورة وما ثبت بالضرورة تتقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بكون الخيار داخلا على الحكم دون
السبب حقيقة وحكما عملا بما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل التعليق فلو دخل الشرط على السبب
لتعلق حكم السبب بالشرط لا محالة فكان داخلا عليهما ولو دخل الشرط على الحكم لنزل بسببه ولا يتعلق الاطلاقه
والسبب مما يحتمل الفسخ فيصح التدارك بخيار الشرط بان يصير السبب منعقدا غير لازم لكونه محتملا للفسخ
ويتعدى الحكم بالشرط لان الحكم يحتمل التاخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط اسقاط الخيار مع ثبوت
السبب وكان هذا اولى بسبب انه ادنى الخطرين وهو دخول الشرط في الحكم مع اطلاق السبب بخلاف
ما اذا كان الشرط داخلا عليهما فان الخطر يشملهما فيودي الى اكثر مما لا يحتمله البيع وهو الخطر واما الطلاق
فيحتمل الخطر وكذا العتاق لكونهما من قبيل اسقاطات والذي يسقط قابل للتعليق كما في الحسنات
فان التمليك قابل للتعليق لانه مما يسقط واذا كان كذلك وجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق
وخوذ لك اذا الاصل في كل شيء هو الكمال عند قيام موجبه وصلاحيه محله والنقصان بالعوارض والاعراض
هنا مدعوة الى النقصان التعليق فقلنا بكماله وذلك في منع السبب اذ فيه منع الحكم ايضا واما الحكم فانه اذا
حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد
الشرط واذا بطلت العلقة اي علقة التعلق بان وجد الشرط صار ذلك الايجاب السابق عند وجود
الشرط كانه علة مبتداة ولما مر ان اثر التعلق في اعدام السبب والسبب مضمر المحل صح تعليق الطلاق
قبل الملك بالشرط اذا الملك في المحل انما يشترط لايجاب الطلاق لا لليمين وهذا الكلام ليس بايجاب فلا
يفتقر الى الملك في الحال بل هو يمين ومحل اليمين ذمة الحالف كما لو حلف بالله تعالى وانما يصير طلاقا عند
وجود الشرط فاعتبر الملك في ذلك الوقت ولهذا لو جز تعجيل النذر المعلق بالشرط كما اذا قال ان قدم فلان
او ان شفى الله مريضي فلله علي ان اتصدق واصوم فانه لا يجوز تقديم المنذور على الشرط لعدم السبب
ولو نذر ان يتصدق في يوم الخميس او في رجب فتصدق قبله جاز لوجود السبب لانه مضاف لا معلق
وكذا لم جز تعجيل الكفارة لانه تقديم الحكم على وجود السبب وذلك كالكفارة بالصوم فانه لا يجوز تعجيلها
اتفاقا وفرق الشافعي رحمه الله بين التكفير المالي والبدني ساقط الاعتبار لان حق الله تعالى على عباده
في المالي فعل العباد الا الذي هو عباده لا عين المال فان المال نفسه ليس بعباده اذ العباده ليس
اسم لفعل باشره العبد على خلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله تعالى انما المال آلة اداء الواجب و
وعين المال انما تقصد في حقوق العباد لاحتياجهم وانتفاعهم بذلك ولان الواجب للعبد مال لا فعل
لكون المقصود ما سيق به العبد او يندفع عنه الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر
بجنس حقه واستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء ممن عليه لان فعل الاداء ليس بمقصود وانما المقصود
وصول الحق الى المستحق وذلك قد يكون باخذ نفسه وقد يكون باداء من ليس عليه واذا اداء من عليه وقد
يكون بالتجليه بينه وبين ما يستحق فاما الله عز وعلا فغني عن المال وعن الفعل ولكن الامر وارد

فيه للابتداء بالايتمار ولا يكون ذلك الا بالفعل ونقول ان المقصود في حقوق الله تعالى هو الابتلاء وتحقيق
معنى الابتلاء انما يكون بالافعال الاختيارية سواء كان الحق ماليا او بدنيا والدليل على ذلك ان
من مات وعليه الزكوة لا تؤخذ من تركته الا بوصية بخلاف ديون العباد لان المال محل اقامة
المصالح ودفع الحاجة فجاز ان يكون مقصودا في حق العبد الموصوف بصفة العجز والحاجة دون
من كان موصوفا بصفة كمال القدرة والتنزه عن الحاجة فثبت بهذا ان الفعل هو المقصود في
حقوق الله تعالى فكان المالي والبدني سواء فان قيل الزكوة حق الله تعالى وتتادى بالنائب وقد قلتم
ان الواجب في حقوق الله تعالى فعل الاداء قلنا المقصود قطع طاغيه من المال اذ قهر النفس في الزكوة
يتضمن المال كمال قهر هذه في الصلوة باتعاب البدن وهذا المقصود حاصل هنا على ان الاناب فعل منه
فاكتفى به مع حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المشقة في فعل المصلي فلا تتصور فيها الانابة مع
ان الاصل ان فعل شخص من الاناسي لا يكون فعلا لغيره لما فيه من الاستحاله وانما جعل فعل النائب
في الزكوة فعل المنوب بخلاف القياس عند حصول المقصود من ايجاب الزكوة وهو الابتلاء بوصول
المشقة اليه فلا يمكن الحاق جواز الانابة في الصلوة بجواز الانابة في الزكوة لكونها حكما ثبت بخلاف
القياس ولم يكن الصلوة في معنى الزكوة من كل وجه حتى تلحق بها بالدلالة وعلى ما سبق ذكره
من اصلنا جوزنا انكاح الامة لمن له طول الحرة لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فيجعل
المحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالآيات الموجبة لحل الاناث المذكور كقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ونحوه وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه ان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل الشرط
حتى لو قال اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار
بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول كذا في اصول شمس الائمة السرخسي رحمه الله وهذا
لا يشبه تعليق التمليك بالحبل لان التمليك كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق
في تفريغ المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان الحكم
موجودا فكان اثر التعليق في تاخير السببية للحكم لا في وجود الشرط واما قوله ان السبب موجود حسا
فلا يعقل اعدامه قلنا حق لا نقول بتعلق المحسوس وانما نقول بتعلق الامر المشروع وهو السبب
وقوله لو لم يبق سببا لا يبقى تعليقا قلنا لو بقي سببا لكان ايقاعا فلا يكون يمينا لان اليمين غير الايقاع
وقوله اليمين سبب للكفارة بدليل الاضافة قلنا ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم
واليمين مانعه من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفارة لان اليمين انما تعقد للبر والبر ضد الحنث
فسقوط هو بالحنث وسقوط اليمين بالحنث ويستحيل ان يقال هذا الشيء سبب لحكم لا شبه ذلك الحكم
الا بعد انتقاضه فان قيل ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا والله
تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما تعجبت منه فسئال النبي
صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انما هو صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته عليكم عمرو

بن امية رضي الله عنهما نفى القصر حال عدم الخوف واقرهما الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك وهو دليل
على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء الحكم قلنا لانسلم انهما نفيا القصر حال عدم الخوف من انتفاء الشرط
وانما حصل لهما الشك لانهما استصحبا وجوب الاتمام فلما نزلت اية القصر بطل ذلك الاستصحاب ما دام
الشرط وهو الخوف حاصلا فلما زال الشرط زال القصر وعلى تقدير التسليم نقول ان المراد بالنص قصر الاحوال
من الايماء على الدابة او تخفيف القراءة والتسبيح بدليل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم
فاذكروا الله كما علمكم وقصر الاحوال تتعلق بتمام الخوف لا بنفس السفر بخلاف قصر المقدار فان ذلك يتعلق
بنفس السفر لا بقيام الخوف قال زفر رحمه الله ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه لقوله
وهو العتاق فولى على ما سبق ذكره من الاصل وهو ان اثر التعليق في اعدام السبب قال زفر
رحمه الله لما بطل الايجاب لكونه لم ينعقد سببا بواسطة التعليق بالشرط لم يشترط قيام المحل لبقائه لقوله
وهو العتاق وهو الملك لبقاء الايجاب وهو اليمين لان المحل انما يشترط لثبوت الايجاب كالمال شرط
لثبوت البيع فلما بطل الايجاب لم يستقر هو الى المحل فاذا حلف بطلاق امرأته وقال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عندنا حتى اذا ارتدت
الحالف ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عندنا وعندنا لا يعتق واذا قال لعبده
ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عندنا وعندنا لا يعتق واذا قال لعبده
ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل الدار يعتق بالاتفاق لانه بصفة الرق كان محلا للعتق
وبالبيع لم تبق تلك الصفة وقوله وانما شرط قيام الملك لبقاء التعليق ووجه الورود هو ان التعليق لما لم يبق علة ولا شبهة علة
لم اشترط قيام المحل لبقاء التعليق لان المحل انما يشترط للعلة وليس هو بعلة عندنا فلا يشترط قيام
المحل ووجب لذلك ان لا يشترط الملك في ابتداء التعليق وقد افقنا على ان قيام الملك في ابتداء التعليق
شرط حتى لو قال لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها فدخلت الدار لم تطلق فعلم ان الايجاب
لم يبطل من كل وجه حتى اشترط الملك في ابتداء التعليق فاجاب عندوقال لان حال وجود الشرط متردد
بين ان يوجد الشرط والملك قائم فيلزمه الجزاء وبين ان يوجد الشرط والملك ليس بقائم فلا ينزل
الجزاء فلا يحصل بها هو المقصود من اليمين وهو البر فوجب ترجيح وجود الملك عند الشرط بوجود الملك
في حال التعليق تحقيقا لما هو مقصود اليمين لما ان الاصل في كل موجود دوامه واستمراره ولما وجب الترجيح
بالملك في الحال الجانب وجود الملك حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط
لما عرف ان المغلوب في مقابلة الغالب منزلة المعدوم واذا كان كذلك صار زوال الحل في المستقبل
بالطلاق الثلاث وزوال الملك في المستقبل سواء لان زوال الحل لا يبقى في وجود نزول الجزاء عند وجود
شرط لاحتمال ان تزوجها بعد زوج اخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب الجزاء وزوال الملك
في المستقبل بالطلقتين كذلك لكونه لا يبقى في وجه ايضا نزول الجزاء عند وجود الشرط وزوال

الملك لا يبطل اليمين انفاقا فكذا زوال الحل والدليل على قيام المحل التسليم ليس بشرط لبقاء اليمين
ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل في الحال معدوما حتى اذا قال للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت
طالق جاز التعليق ولو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح التعليق وانما خص هذه الصورة وان كان
في الاجنبيه كذلك ايضا لما ان المطلقة ثلثا ابعد من الحل ولما جاز التعليق تعلق طلاقها بنكاحها
فلان يجوز تعلق طلاق الاجنبيه نكاحها اولى واما عند بقاء الاصحاب رحمه الله عليهم يبطل التعليق
بالطلقات الثلث اذا طلقها ثلثا لان صحة التعليق باعتبار المحلوف عليه وهو ما يصير طلاقا عند
وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وقد فات المحل بالطلقات الثلث فلذلك يشترط قيام
المحل ولا يصح هذا الطريق الا ان يثبت للتعليق نوع اتصال بمحله ليشترط قيام محله والمعنى من ضرب
الاتصال كونه مضمونا بالجزاء في الحال فاما قيام طلاق هذا الملك فلم يعتبر لصحة اليمين حتى يكون
زواله مبطلا لليمين لما بينا ان التعليق ليس بتصرف في الطلاق ليصح التعليق باعتبار
الملك لما سبق ان المعلق بالشرط لم ينعقد سببا واذا كان كذلك لا يكون زوال الملك بالطلقة
والطلقتين مبطلا للتعليق وانما قال رحمه الله هذا الفرق بين الزوال الملك وزوال الحل
وذلك لان المحل شرط صحة التعليق لما ان التصرف اذا اخطأ محله يلغو واشتراط الملك عند
التعليق لا لصحة تعليق الطلاق لان هذا ليس بتصرف فيه بل لتحصيل فائدة اليمين كما سبق تقريره
والطريق في ذلك لعلمائنا الثلثة رحمه الله عليهم ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب وان
لم يكن ايجابا وذلك لان اليمين تعقد على البر لما عرف ولا بد للبر من كونه مضمونا بالجزاء ليصير
هو واجب الرعاية فتحقق معنى اليمين وهو المنع او الحمل ومعنى كون البر مضمونا بالجزاء انه
لو فات البر يترتب عليه الجزاء ليكون الجزاء وجوب الجزاء ما نعا له من فوت البر فاذا حلف
بالطلاق كان البر هو الاصل وذلك البر مضمون بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فثبت
لتعليق الطلاق في الحال شبهة ايجاب الطلاق كالمغصوب فان الغاصب يلزمه رده
ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت حال قيام عين المغصوب شبهة ايجاب القيمة ثابتة بالغصب
لما ملك المغصوب بادا القيمة وكذلك الكفالة بالمغصوب تصح حتى انه يلزم على الكفيل رد
العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها كذا ذكره في زاد الفقهاء ان الكفالة لا تصح الا
بالدين الصحيح ولهذا لا تصح سدل الكتابة لانه ليس بدين صحيح لان الدين الصحيح لا يسقط
الا بالاداء او بالابراء ودين الكتابة يسقط بغيرهما وهو عجز المكاتب عن اداياه ولما كان البر ههنا
مضمونا بالطلاق في الحال ثبت ان لتعليق الطلاق شبهة ايجاب الطلاق وهذا القدر من
الشبهة لا نستغني عن المحل كما ان حقيقة الايجاب لا يستغني عن ذلك اذا الشبهة دلالة الدليل
على ثبوت المدلول وان تخلف المدلول ولا دلالة على المدلول في غير المحل الا ترى انه لا يكون دلالة
الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل واذا بطل المحل وهو الحال لم يبق التعليق

لما عرف ان كل حكم يرجع الى المحل استوى فيه الابتداء والبقاء ورفع الابتداء لا يصح التعليق عند عدم
المحل فيما اذا كان المعلق بغير سبب الملك فكذلك البقاء فاما تعليق الطلاق بالنكاح فصحيح
وان لم يكن الحل والملك في الحال موجودا لانه تعليق بما هو علة ملك الطلاق وانه تحصل فائدة اليمين
وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء وهو الطلاق لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق
حال قيام الحل والملك بل هذا اولى بالصحة لان في حال قيام الملك كان البر مضمونا بالطلاق من
حيث الظاهر مع احتمال غير مضمونيته وفي تعليق الطلاق بالملك كان البر مضمونا بالطلاق
من حيث القطع والبتات فكان هذا احق بالصحة واذا كان كذلك فيصير قدرنا ادعينا
من الشبهة وهي شبهة اجتماع الطلاق قبل وجود الشرط في صورة المطلقة ثلثا مستحقا به اي بتعليق
الطلاق بالنكاح فتسقط هذه الشبهة التي ادعيناها لهذا المتنازع وهي شبهة اجتماع الطلاق بهذه
المعارضة وذلك لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح لزم سقوط شبهة الاجتماع لاستحالة
حصة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة ولما لم يكن الحصة هنا ساقطت
الشبهة بخلاف الشبهة حال قيام النكاح وحصة التطليق فانها ممكنة فيه فصح القول بشبهة
التطليق ايضا لقيام الدليل عليه فاعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة وبيان المعارضة ان تعليق الطلاق بالشرط يوجب شبهة الاجتماع وتعليق
الطلاق بالنكاح يوجب سقوط تلك الشبهة فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق
بالنكاح معارضة للشبهة السابقة التي اقتضاها تعليق الطلاق بالشرط فاسقطت تلك الشبهة
لقوة هذه وضعف تلك بوجهين احدهما ان هذه الشبهة نشأت من جانب علة العلة فالنكاح
علة ملك الطلاق والطلاق علة الوقوع وتلك الشبهة نشأت من جانب مطلق تعليق الطلاق
بالشرط كدخول الدار فعلة العلة اقتضت ان لا تكون المرأة منكوحة ولا شبهة كونها منكوحة لتحقق
النكاح في حقها وتلك الشبهة اقتضت محلية الطلاق ومع كونها منكوحة فوجب ترجيح جانب
علة العلة على مطلق الشرط لان علة العلة يصح ان تكون علة والشرط لا وثانيهما ان عند وجود هذا
الشرط وجود كونها محلا للطلاق لا محالة لان المنكوحة محل للطلاق وعند وجود ذلك الشرط تثبت
كونها محلا للطلاق من حيث الظاهر ومحتمل ان لا يكون محلا للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط
الذي هو كائن لا محالة لمحلية الطلاق عند وجوده لانه اشبه بالعلة من مطلق الشرط الا
ترى ان تعليق العتاق بالموت وهو التدبير كان اشبه بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق
بسائر الشروط حتى انزل ذلك في منع البيع وسائر التمليكات تمليكات بخلاف سائر التعليقات
لما ان ذلك معلق بالموت وهو كائن لا محالة فجعل كانه وجد العتق وعن هذا افترق خطاب
الكفار بالايمان والشرائع قلنا انهم مخاطبون بالايمان دون الشرائع لان عند وجود الايمان
صاروا اهلا للوجوب بالايمان وهو دخول الجنة واما اذا وجدت الشرائع بدون الايمان فلا فلذلك

هنا صح تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيره لما ان عند وجود
النكاح صيرورتها محلا للطلاق لا محالة بخلاف وجود دخول الدار وقوله بهذه المعارضة اي
بمعارضة اقتضاء علة العلة سقوط شبهة الاجتماع قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان انعقاد النكاح
وتحققه مقتضيان ان تكون المرأة اجنبية لا منكوحة للمعلق وشبهة الاجتماع مقتضيه ان تكون
المرأة منكوحة حقه لان شبهة الاجتماع انما تتحقق في المنكوحة لحقيقة لان كلا منهما مستقر لا محل فتعارضا
فرجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا فان قيل يرد علينا قولكم الظهار فانه لو قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه بعد زوج اخر يكون مظاهرا منها اذا دخل الدار
فيجب ان تكون في تعليق الطلاق بالشرط كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحة
قلنا ليس هذا كالمن بالظهار لان المحلية هناك لا تنعدم بالتطليقات الثلث لان الحرمة
بالظهار غير الحرمة بالطلاق فان تلك الحرمة حرمة الى وجود التكفير وهذه حرمة لا الى وجود
ما يرفعها وهو الزوج الثاني وكان من حق الظهار على هذا ان يثبت بعد التطليقات الثلث
اذا وجد الشرط الا انها لو دخلت الدار بعد التطليقات لا يصير مظاهرا لانه لا حل بنهاية الحال
والظهار يشبه المحلله بالحرمة وذلك يوجد بعد التزوج بها اذا دخلت الدار لهذا اشار في المبسوط
ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد ثلث تطليقات منصوصة في كتاب الطلاق على صحتها وقد
نص في الجامع على صحة نظيره وهو العتاق كما اذا قال لكافر حربي ان ملكتك فانت حر فاشترى
ثم ملكه عتق عليه قال رحمه الله وابعد من هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله من حمل المطلق
على المقيد لانه قوله وهو لا يوجب الا الوجود اول المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات كذا ذكره المصنف رحمه الله في مسح المقوم وذلك نحو قوله تعالى فتحرير رقبة
فان رقبة اسم لذات مرقوقة مملوكة فهي مطلقة عن الاوصاف غير متعرضة لها من كونها مسلمة
او كافرة او بيضاء او سوداء وعيبها او نحو رجل فانه يتناول الذكر المؤمن من بني آدم المجاوز حد
البلوغ باي وصف كان قصيرا او طويلا قبيحا او جميلا صحيحا او سقيما فالاوصاف ليست من مقتضيات
لفظ المطلق فان دخل شيء منها دخل اتفاقا والمقيد بخلافه وهو اللفظ المتعرض للذات والصفة
جميعا نحو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فانه يتناول ذاتا مرقوقة مملوكة موصوفة بصفة الايمان ونحو
قول القائل اكرم رجلا عالما او فقيها فقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة نظير الاثبات وقوله تعالى انه عمل غير
صالح نظير النفي وقيل المطلق هو اللفظ الدال على معنى شايع في جنسه لا من حيث انه عام ولا
من حيث انه خاص ولا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزئي فخرج عنه المعارف الدالة
على الاشخاص الجزئية ومثل كل رجل فانه عام واذا تقرر ذلك فيقول ان الشافعي رحمه الله حمل المطلق
على المقيد وهو ابعد عن الصواب من جملة الفاسدة المذكورة وانما كان ابعد منها لان التغيير في الوصف
والشرط ناف للحكم عند عدم الوصف او الشرط والتغيير هنا في موضع احدهما او هو في

النص المقيد نافيا للحكم عند عدم القيد والمانى ابطال حكم ثابت بالنص وهو الاطلاق مع امكان
العمل به كذا اشار اليه الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله ولان ثمة اتحد الحكم واختلف العلة وههنا
اختلف الحكم والعلة وفكيف يمكن تعرّف حكم من حكم آخر او تعرف علة من علة اخرى ولانه ادعى ثمة النفى
خاصة فى غير المنصوص علته وههنا ادعى النفى مع ابطال النص المطلق ثم المطلق والمقيد بحسب الورود
فى الحكم اقسام منها اذا وردا فى حادثة واحدة وانه على وجهين الاول اذا وردا فى حادثة واحدة والحكم
واحد نحو قوله تعالى فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام مطلقا وفى قراءة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدا فعند الشافعى رحمه الله يحمل المطلق على المقيد بطريق دلالة الدليل
وهى ان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا او المطلق ساكت عن ذكر الوصف لكونه غير
متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات والاحتياج الى معرفة الوصف متحقق كالاحتياج الى معرفة الاصل
اذا الشارع كما اعتبر الاصل فى ترتب الاحكام اعتبر الوصف كذلك الا ترى ان النية شرط فى النصاب
لوجوب الزكوة كاشتراط النصاب والشارع صلوات الله عليه بيّن الوصف فى بعض الصور لمعنى
محمود معقول نحو كفارة القتل فان تحرير الرقبة المؤمنة فيها تقرب الى الله تعالى بتخليص عبد المومن
عن مذلة العبودية فيكون البيان فى بعض الصور من الكفارات بيانا فى سائر الكفارات
لانها جنس واحد لكونها ساترة زاجرة واذا كان كذلك كان المقيد اولى بان يكون اصلا ويبنى به
المطلق عليه ولان المقيد لما كان ناطقا كان محكما فى ان ذلك الوصف هو المراد والمطلق محتملا
له فوجب حمل المحتمل على المحكم فيثبت الحكم مقيدا كما قيل فى حكمه صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل
شاة فانه مطلق غير متعرض لصفة الصوم السوم لا بالنفى ولا بالاثبات وقوله صلى الله عليه وسلم
فى خمس من الابل سائمة شاة فانه مطلق غير متعرض السايمة شاة فانه متعرض لصفة السوم فوجب
حمل المطلق على المقيد وانه محمول على المقيد ايضا حتى تعتبر الوجوب على عن العوامل وكما قيل فى النصوص
نصوص العدالة فان المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بالعدالة وهو قوله تعالى واشهدوا ذوى
عدل منكم ولهذا شرطت صفة العدالة فى السهود وكما فى نصوص الهدايا ان المطلق عن التبليغ
وهو هدى المتعة والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو قوله تعالى فى جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة حتى يجب التبليغ فى الهدايا كلها واذا كان كذلك فقد حملتم المطلق على المقيد الوجه
الثانى هو اذا وردا فى حادثة واحدة لكن فى حكمين مختلفين نحو قوله تعالى فى كفارة الظهار فمن
لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فعند الشافعى رحمه الله يحمل المطلق على المقيد هنا ايضا ومنها اذا وردا فى حادثتين
والحكم مختلف نحو قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مومنة وفى كفارة اليمين والظهار فعند
يحمل المطلق على المقيد ايضا كذلك حتى لا يجوز عندنا اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمن

والظهار كما لا يجوز فى كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط على ما سبق
ان الوصف عندنا ملحق بالشرط فيوجب نفى الحكم عند عدم الوصف المذكور فى المنصوص وهو كفارة القتل
وفى نظيره من الكفارات وهو كفارة اليمين والظهار لان الكفارات جنس واحد لكونها شرعت زاجرة
فيكون بعضها نظير بعض منزلة الطهارة فان تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء جعل تقييدا
فى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة بخلاف زيادة الصوم فى القتل ومنى شهران متتابعان
فانه لم يلحق بذلك الصوم الزايد كفارة اليمين حيث لم يشترط فيها صوم شهرين متتابعين فلا يزيد
الصوم فيها على صوم ثلثة ايام مع ورود النص فى كفارة القتل بصوم شهرين متتابعين وكفارة
اليمين نظيرها وكذلك الطعام ثبت فى كفارة اليمين ولم يثبت فى كفارة القتل مع انها نظيرها وكذلك
اعداد الركعات فانه لم تلحق الفجر بالظهر فى زيادة الركعتين مع انها جنس واحد اصلا مطلقه
على الزيادة والاخرى مقيد بها وكذلك وظائف الطهارة مثل سنية التثليث وسنية المضمضة
والاستنشاق فى الوضوء دون التيمم وكذلك اركان الطهارات فانها فى الوضوء اربعة اعضاء
فى التيمم عضوان ونحو ذلك كاشتراط الاربع فى شهود الزنى ومنى غير مشروطة فى سائر الشهادات
لان التفاوت فى ذلك كله ثابت بالاسم العلم وهو شهران فى كفارة القتل وعشرة مساكين فى كفارة
اليمين واربع ركعات فى الظهر ونحوها وثلث فى المغرب وركعتان فى الفجر لا بالوصف الذى جرى مجرى
الشرط واسم الفعل العلم لا يوجب الا وجود المسمى به ولا يوجب نفى الحكم قبل وجود المسمى بالاتفاق
قال رحمه الله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا لما قوله وهو قراءة ابن مسعود اقول ذهب علماؤنا
رحمهم الله عليهم لان المطلق لا يحمل على المقيد ابدا سواء كانا فى حادثة او فى حادثتين وفى حكم او فى حكمين
واستدلوا على ذلك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فنبه تعالى على ان العمل بالاطلاق واجب اذ فى الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا
المنهى لما فيه من ترك الابهام فما ابهمه الله واليه اشار ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا
ما بيّن الله الا ترى ان اصحاب البقرة لو عمدوا الى ادنى بقرة لكفتهم لكن شدّدوا بالسوال وبيان الكيفية
وترك صفة الاطلاق فسد الله تعالى عليهم فاشتروها بمثل مسكها ذهبا ومعنى ابهموا ما ابهم الله
اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة فى امهات النساء بالدخول من قولهم فرس بهيم اى مطلق
اللون ومنه قول عمرو رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فابهموا وارادوا قوله تعالى وامهات نسائكم فان
حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ولانه ورد
النهى عن السوال والسوال عما هو محكم ومفسر لا يكون لعدم الاحتياج الا السوال فلا يرد النهى
عنه والرجوع الا الاستفسار فى المجمل واجب ليتمكن المكلف من العمل به فعلم ان النهى انما ورد على
ما هو ممكن العمل باطلاقه مع نوع ابهام غير محتاج اليه فى العمل فكان السوال عن مثل هذا تعمقا
وذلك لا يجوز فثبت ان الرجوع الى المقيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكاب للنهى لا يجوز

الايه لاتكثروا مسئلة رسول الله حتى تسئالوه عن تكاليف شاقة علیكم ان افتاكم بها وكلفكم اياها يثقل
ويشق علیكم وتندموا على السوال عنها وذلك نحو ما روى ان سراقه بن مالك وعكاشة بن محصن
قالا يا رسول الله الحج علينا كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مسئلة ثلث
مرات فقال ويحكما وما يؤمنكما ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو
تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم فانما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا
امرتكم بامر فخذوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه قوله وهو قول
عامه الصحابه اى الابهام قول عامتهم رضى الله عنهم في امهات النساء فانهم اجروا المطلق على الطلاقه
في قوله تعالى وامهات نسايكم حيث قالوا حرمه الامهات مطلقا سواء دخل الزوج بابنتها التى
هى امراته اولم يدخل بها لان حرمه الامهات مطلقة عن قيد الدخول بابنتها واما حرمه
الربيبه فانما تثبت اذا دخل بامها واما اذا لم يدخل بها فلا تثبت حرمتها لحرمه نكاح امها لانها مقيده
بقوله تعالى وربائبكم اللاتى في حجوركم من نسايكم اللاتى دخلتم بهن واما المعقول فوجوه الاول
ان المقيد اوجب الحكم ابتداء لانه اثبت الوصف الزايد الجارى مجرى الشرط كما قال الخصم فلم يجز
المطلق في مورد المقيد لانه لم يشرع والحكم متلقى من جهه الشرع وحينئذ عدم جواز المطلق
لكونه غير مشروع لان النص المقيد نفى حكم المطلق كما قاله الخصم لان اثبات النص حكمه الذى
هو نفى او اثبات اما بالعباره او بالاشارة او بالدلاله او بالاقتضاء والعباره والاشاره غير
موجودة ههنا اذ النفى غير ثابت بالصيغه ولما كانت الاشارة ثابته بالنظم كالعباره كان قوله
صيغه شاملة لها فلذلك لم يذكر الاشارة واما الدلالة والاقتضاء فلان الاثبات لا يتناول
النفى معناه لغة بل بضادة فكيف يثبت النفى بالدلاله والثابت بالاقتضاء هو ما الاستغنى
المذكور عنه فيثبت تصحيحا للمذكور والمذكور ههنا هو الاثبات مستغن عن النفى بل مضاد له فكيف
يكون الضد تصحيحا للضد الاخر واذا كان كذلك فصير الاحتجاج بان المقيد ينفى جواز العمل
بالمطلق احتجاجا بلا دليل وانه باطل والذى قلناه عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له فانا عملنا في
المطلق باطلاقه وفي المقيد بتقييده وانه موضوع لها فكون ما قلناه عملا بالدليلين والاطلاق
معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد وترك الدليل وهو اجراء المطلق على اطلاقه ذاهبا
الى غير الدليل وهو تقييد المطلق باطل شرعا الوجه الثانى ان صفه الاطلاق الثابته لاحد النصين
مثل صفه التقييد للنص الاخر وقد تعلق كل واحد من الصفتين معنى مقصود وحكمة حميده
لانه تعلق بصفه الاطلاق التسهيل وهو معنى مقصود وتعلق بصفه التقييد التشديد وهو حكمه
ومصلحة في موضعه فلا يجوز ابطال صفه التقييد بصفه الاطلاق احترازا عن تفوت الحكمه
المتعلقه بها والابطال حينئذ طلاق بالتقييد احترازا عن تفوت المصلحه المتعلقه بصفه الاطلاق
وجه الثانى ان في التقييد فساد من احد جانبه الشرع من تلقاء نفسه والثانى ابطال ما هو مشروع

واما قول الشافعى رحمه الله ان القيد زياده وصف جرى مجرى المعلق بالشرط فغير مسلم الا ترى ان نسائكم
قوله عز وعلا من نسائكم معرفه باضافه النسا الى الضمير المخاطبين فلا يكون تقييد النساء المذكوره بالدخول
وصفا معرفا لها ومبينا للجعل ذلك الوصف شرطا اذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطا وهو باطل الا ترى ان
قوله هذه المراة التى اتزوجها طالق لغو من الكلام لكون صفه التزويج ليست شرطا لوقوع الطلاق
حتى لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطا انما يصح في حق الغايب لا في حق الحاضر ولذلك اذا وصف غير
المعرف بالاشارة او بالاضافه جاز ان يجعل ذلك الوصف شرطا كقوله المراة التى اتزوجها طالق فيكون
الطلاق معلقا بالتزويج وانما ذكر المصنف رحمه الله هذا لان الشافعى رحمه الله جعل الوصف بمعنى الشرط
وجعل الشرط نافيا للحكم عند عدمه كما مر بيانه ولما كان كذلك جعل هو الوصف في قوله تعالى وربائبكم
التى في حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن بمنزلة وصف الايمان في الرقبه فكما ان ذلك الوصف نافى
لحكم الاطلاق فكذا هذا الوصف ايضا نافى لحكم الاطلاق فحينئذ كانت حرمه الربائب منتفيه عند عدم
وصف دخول امهاتهن لان عدم دلالة الوصف نفاه فاجاب المصنف رحمه الله عنه وقال ليس كذلك
لان الوصف انما يلحق بالشرط ويعمل عمله اذا كان ذلك الوصف واقعا للغائب على ما ذكرنا من قوله المراة
التى اتزوجها طالق فانه يصح ويكون بمنزله الشرط كانه قال ان تزوجتها فهى طالق واما اذا وقع الوصف
وصفا للمضاف الا المخاطب او وقع وصفا للمشار اليه لا يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط فلذلك لا يكون
قوله هذه المراة التى اتزوجها طالق بمنزلة قوله ان تزوجتها فهى طالق ولئن سلمنا ان النفى ثابت بهذا
القيد لم يستقم للشافعى رحمه الله الاستدلال بهذا القيد على غيره الا اذا صحت المماثلة بمعنى قد ذكرنا
قبل هذا ان عدم جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره القتل باعتبار ان النص المعيد بالايمان اثبته والا يلزم
منه عدم جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره اليمين والظهار الا بعد ان ثبت المساواة بين كفاره القتل
وسايرالكفارات والمساواة بينهما لا في السبب ولا في الحكم اما في السبب وهو القتل بغير حق فان القتل
اعظم الكبايروبهذا قرنه الله تعالى به بالكفر فقال والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس
التى حرم الله الا بالحق وقال صلى الله عليه وسلم حسن من الكباير لا كفاره فيهن الاشراك بالله تعالى الحدث في اليمين
في اصله مشروع كما في الحلف في بيعه الرضوان وكذا الظهار ليس الا تشبيه المحلله بالمحرمه والتشبيه
يحتمل معان اخر ليس فيها معنى الكذب بان يشبهها بها من حيث السمن او الهزال او اللون او غير ذلك
ولانه كان في الجاهليه طلاقا والطلاق مباح في اصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحل
والحرمه وجعله كاذبا فيه واوجب الكفاره فيه ومع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمه جريمة القتل
بغير حق فوجوب تحرير الرقبه المومنه في كفاره القتل لزياده غلظ معصيه القتل لم يدل على وجوب
تحرير الرقبه المومنه في كفاره اليمين والظهار لعدم مساواتهما في السبب اما في الحكم فان الرقبه عين
في كفاره القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم فيها مقدر بشهرين متتابعين وفي الظهار للاطعام
مدخل عند العجز عن الصوم واذا كان كذلك فحكم جاءت المفارقه بينهما في السبب كما بينا

وكذلك في الحكم صورة ومعنى اما الصوره فلا اشكل فيها كما سبق واما المعنى فلان معنى الاطعام يغاير معنى
التحرير اذ الاطعام للاشباع والتحرير لتخليص العبد من ذل الرق وكذلك في الثمن شرعت سائرة
اثم القتل ولاجل المفارقه بين كفارة القتل وسائر الكفارات في الحكم صورة دخل الاطعام في الظهار
عند العجز عن الصوم دون القتل ومعنى وجب التخيير في الثمن بين ثلثة اشياء واذا انعدمت المماثله
في السبب والحكم وثبت المفارقه وشرط صحه الاستدلال المماثله فكيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة
القتل دليلا على النفي في كفاره اليمين والظهار واذا كان كذلك فبطل الاستدلال فان قال الخصم انا
اعدى العبد الزايد وصف وهو الايمان لاحترز عن تعديه ما ليس بحكم مشروع وهو العدم ثم الحكم
ثبت بذلك العبد الزايد بعد التعديه قيل له هذا لا يفعل لان مصير كل الى هذا القول لاجل
ان لا يجوز الكفاره بتحرير رقبه كافره وقد بينا ان المقيد بوصف الايمان في المنصوص عليه وهو
ثبوت تحرير رقبه مومنه لا لمنع التحرير بالرقبه الكافره لما قلنا ان العبد لا يوجب نقيا لكن لانه
لم يشرع تحرير الرقبه الكافره في المعبد كما لا يجوز تحرير نصف الرقبه وقد شرع تحرير الرقبه الكافره
في النص المطلق لما اطلق واذا كان كذلك فصارت تعديه وصف الايمان على وفق كلا يكل المعدوم
وهو عدم الجواز من المعبد الى المطلق عن العبد لا يصلح ذلك المعدوم حكما شرعيا لابطال امر موجود
وهو صفة الاطلاق في المنصوص المطلق يصلح ذلك الموجود حكما شرعيا وهو التسهيل والتوسعه
فكان هذا اى حمل المطلق على المعبد ابعد مما سبق وهو ان التعلق بالشرط عندنا يوجب نفي
الحكم عند عدم الشرط وقد سبق بيان كونه ابعدا ونقول وهو الاوجه لتقرير الكتاب بان النص
المقيد بوصف الايمان لما لم سقف جواز تحرير الرقبه الكافرة في كفارة القتل بل لم يجز لانه غير
مشروع على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحرير الرقبه الكافره فيها لم تكن ثابتا بالنص فحينئذ
كانت التعديه تعدية امر غير ثابت بالنص الى موضع اخر لابطال حكم ثابت فيه بالنص وهو الا
طلاق وانه لا يجوز وما قاله الخصم وهو ان التعديه في العبد الزايد فقط ثم النفي ثبت به امر
ظاهر التناقض لما سبق ان التعديه صارت لمعدوم فكان الثابت بالتعديه النفي وقد قال ان
النفي لا يثبت بالتعديه وانه تناقض ظاهرا ونقول اعتباره وصف المقيد في النص المقيد
على وجه سقي غيره وعدم اعتباره وصف الاطلاق في النص المطلق بوجه ما مع ان كلا من الوصفين
ثابت بالنص حكمن العمل به صالح لكونه مرادا المتكلم امر متناقض لانه اعتبر وصف النص في موضع
ولا يعتبره في موضع اخر وقوله ان الوصف بمعنى الشرط قلنا ممنوع دلكل وعلى تقدير تسليمه نقول
ان الشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء اما العدم فليس
بامر شرعي وانما هو كان بالعدم الاصلي فعدم جواز تحرير الرقبه الكافرة في كفارة القتل اذا ليس
ثابتا بالدليل الشرعي بل بالعدم الاصلي فكيف يقال ان هذا الوصف الذي في قوله تعالى فتحرير رقبه
مومنه ينفي الشرط عنها الجواب عما قال الخصم انكم حملتم المطلق على المعبد في نصوص الزكوة في

العدالة الى اخره قلنا ان قيد الاسامه في نصوص الزكوة لم يوجب نفي الزكوة عند عدم الاسامه ولكن
السنه المعروفه في ابطال الزكوة عن العوامل وهي قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الحوامل والعوامل
ولا في البقره المثيره صدقه اوجبت نسخ اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاه فكان انتفاء
الوجوب عن غير السايمه بتلك السنه لا لحمل المطلق على المعبد بالصفه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في
خمس من الابل السايمه شاة وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن النص الذي فيه الامر بالتثبت
في خبر الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب نسخ الاطلاق قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والتثبت والتبين متقاربان ومما طلب البيان والبيان وكذا
قوله تعالى مما ترضون من الشهداء اوجب نسخه اذ الفاسق لا يكون مرضيا فاشتراط العدالة
بهذا الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وكذا قيد التبليغ في الهدايا باعتبار النص الوارد فيه
وهو قوله تعالى بعد ذكر الهدايا ثم محلها الى البيت العتيق ومقتضى اسم الهدى فانه اسم لما يهدى ان ينقل
من مكان الى مكان والامكان ورد الشرع بالنقل اليه سواه وكذا قيد التتابع في صوم كفارة القتل والظهار
لم يوجب نفي جواز التفرق في صوم كفارة اليمين على طريق حمل المطلق على المعبد بل بنى قيد
التتابع زيادة على النص المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام
متتابعات وقراءته لا تكون دون خبر يرويه وقد كانت قراءته مشهورة الا عهد لابي حنيفه رحمه الله عليه فكانت
بمنزله خبر المشهور وبالخبر المشهور يثبت الزيادة على النص عندنا وان كانت الزياده نسخا معنى فيثبت
التتابع بهذا الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المعبد لما فيه من الفساد الذي سبق بيانه فان قيل
لا فرق بين القول بالزيادة على النص وبين القول بحمل المطلق على المعبد لان في كل منهما ترك العمل بالمطلق
والعمل بالمعبد فلم اجزت الزيادة دون الحمل قلنا لا بل بينهما مخالفان وان استويا من حيث الصورة
لان في حمل المطلق على المعبد تعدية امر معدوم لا يصلح حكما شرعيا لا موضع يلزم منها ابطال حكم موجود
يصلح حكما شرعيا على ما مر وليس في الزيادة ذلك بل فيه عمل بحديث مشهور والعمل بما اقتضاه واجب لشهادة
السلف بصحته وان كان يلزم فيه نسخ من وجه لما ان النسخ من كل وجه جايز في الشرع فاولى ان يجوز النسخ
من وجه واما تعديه المعدوم لابطال الموجود فلا يصح اصلا واذا كان كذلك فعند استوائهما في الصورة
وجب ان يحمل ذلك على ما هو جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير جايز وهو تعديه المعدوم
لابطال الموجود واما تقييد الايدي بالمرافق في التيمم بحديث مشهور يثبت مثله المقيد لا بطريق حمله
على المعبد وهو الوضوء واذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا لما بينهما من المنافاة وذكر في
ميزان الاصول صول ان في الموضع الذي حمل المطلق على المعبد انما حمل لعدم الامكان بان كان سبب الحكم
واحدا والحكم واحدا ولا يمكن اثبات حكم مطلق ومقيد بسبب واحد في زمان واحد فيخرج على البيان
او على النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمهم الله عليهما ان تقيد المطلق بيان او نسخ اما عند الامكان فلا يحمل
وهذا اشارة الى ان في بعض المواضع حمل المطلق على المعبد عندنا وهذا مخالف لما ذكره المصنف رحمه الله

وذكر امام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله هذه المسئلة على وفق ما قاله المصنف قال رحمه الله
ولا يلزم عليه ما قلناه في صدقة الفطر لما قوله وطرق كثيرة اقول هو جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال ان لكم عمومات في صدقة الفطر بالحديث المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد
وبالحديث المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ولم تعملوا بقراءة ابن مسعود
رضي الله عنه المقيدة بالتتابع وبالقراءة المعروفة المطلقة عن التتابع لتجوز الامران التتابع والتفرق
مع انكم جعلتم قراءته رضي الله عنه بمنزلة النص المشهور وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرنا ان قراءة ابن
مسعود رضي الله عنه بمنزلة حديث مشهور لتجوز الزيادة به على النص المطلق المعمول به وبالقراءة المعروفة
لان النصين وهما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والقراءة المعروفة وردا في حكم واحد وهو تادي الكفارة
بالصوم والصوم في وجوده شيء واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما التفرق والتتابع فاذا ثبت بقيد
بالنص المشهور بطريق الزيادة كان مبطلا لاطلاقه والحاصل ان الشيئين اذا تردادا فاذا اجاب الحكم ولاحدهما
زيادة وصف فالاخر الذي ليس له زيادة وصف يكون تبعا للذي له زيادة وصف فتثبت ذلك الوصف
لهما جميعا كالطلاق الرجعي مع البائن فان البائن للطلاق زيادة وصف على الرجعي لان الطلاق لا يكون
اقل من الرجعي فلا يكون الرجعي زيادة وصف فيلحق الرجعي بالبائن مقدما وموخرا فيكونان بائنين
ليلا يلغا وصف البينونة التي هي زيادة وصف في الطلاق فكذلك ههنا النص الموجب لمطلق الصوم كان
تبعا للنص الموجب للتتابع ليلا يلغا وصف التتابع الذي هو زيادة وصف في الصوم وفي صدقة
الفطر النص المطلق والمقيد في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفي السبب الاخر اذا المزاحمة
في الاسباب لان الحكم الواحد جاز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع
الا ترى ان الشراء سبب الملك وكذا الارث والهبة والصدقة وهذا قبل وجود الملك لما اذا وجد الملك
فلا بد من ان يكون ثبوته مضافا الى احد الاسباب معينا واذا كان كذلك وجب الجمع في الاسباب
ما امكننا لجواز ان يكون ملك العبد المطلق سببا لوجوب صدقة الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم
سببا بالنص الاخر لخلاف كفارة اليمين فان السبب واحد وهو اليمين عند الحنث ولانا لو جعلنا احد
النصين مثبتا صوما والاخر مثبتا صوما اخر للزم عليه صوم ستة ايام بلكه متتابعات وذلك مطلقه
ولا يلزم ذلك بالاجماع فعلم ان حكم احد النصين يتصرف الى ما يتصرف اليه حكم النص الاخر بعينه فلما وجب
بعمومه في احد النصين لم يبق مطلقا فان قيل لم لا يعمل لما وجب الطلاقه في احد النصين لم يبق مقيدا
ضرورة حتى تكون عاملا بذلك النص لا بهذا قلنا من اين ظهر يرجح هذا النص علينا لانه يلزم حينئذ
حمل المقيد على المطلق وانه متروك بالاجماع وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما يجوز التيمم
بكل ما كان من جنس الارض بالنص المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا
ويجوز بالتراب بالنص المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم لان المحل مختلف وان كان
الحكم واحدا فيستقيم انه عليه باعتبار كل نص في شيء آخر واما القياس على التيمم فلا يصح لانا لم

نشترط التيمم للمرافق باعتبار حمل المطلق على المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم في الراس
والرجل اعتبارا بالوضوء لانهما ممسوحان وانما عرفنا بنص فيه وهو ان النبي صلوات الله عليه وسلم علم التيمم ضربتين
ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت مثله التقييد فاذا صار مقيدا لا يبقى
دليل الحكم بعينه مطلقا قوله وهذا اي هذا الذي قلناه وهو ان دخول الاطلاق والمقيد في السبب لا يوجب
حمل المطلق على المقيد بل يجري كل واحد منهما على سننه نظير ما سبق من قولنا ان تعليق الحكم بالشرط
يوجب الحكم عند وجود الشرط ولا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط فان تعليق الحكم بالسبب المقيد
لا ينفي تعلقه بالسبب المطلق واذا كان حكم التعليق ما ذكرنا صار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلا معلقا
بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه كنكاح الامة فانه تعلق جوازه بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى
فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الآية وبقي مرسلا عن الشرط بالنصوص المطلقة
نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم فنقول بالجواز عند عدم
الطول باذكرنا من النص المقيد وبالجواز عند الطول بالنصوص المطلقة المذكورة لان الارسال
والتعليق بنافيان اذا وجدا معا اذ الشيء زمان وجوده لا يتصوران يكون معلقا ومرسلا
فاما قبل ابتداء وجود الحكم فهو معلق اي معدوم تعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط بمعنى انه
محمل للوجود قبل الشرط والعدم الاصلي وهو العدم الذي قبل التعليق كان محتملا الان يوجد بالارسال
وبالتعليق ولم يتبدل ذلك العدم بالتعليق لانه لم يؤثر في حق الحكم فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعلق
لم يتبدل ذلك الاحتمال لانه يحتمل ان يوجد الحكم بمجرد ذلك التعليق او بمجيء تعليق اخر او بالارسال فصار
العدم قبل الوجود محتملا للوجود بطريق الارسال والتعليق واحتمال الوجود جائز في كل حكم قبل وجوده
بطرق وطرق كثيرة كالملك لما كان معدوما يحتمل ان يوجد بطريق البيع وبدونه كالهبة والارث
وغير ذلك وبعدما وجد لا يمكن ثبوته الا بواحد من الاسباب والطرق اذ عند الوجود منه الحكم بالارسال
وبالتعليق للمنافاة بينهما وقول الخصم الوصف معتبر قلنا نعم لكن الاطلاق صفة معتبرة ايضا فلا بد
من اعتبارها وقوله ان الشايع نص على الصفة لمعنى حميد في بعض الصور والنص سألت عن الوصف
فجعل ذلك بيانا في جنس المنصوص عليه والزيادة معتبرة فلا تكون ناسخة قلنا هذا قياس وشرطه فقد
ان النص والحكم في المسائل فيه ثابت باطلاق النص وصفة النص تعتبر باصلها فكما لا يجوز ابطال النص
بالقياس لا يجوز ابطال صفته بالقياس ايضا وفيما قاله ذلك لانه لو لم يعتبر لزم جواز التكفير باعتاق
الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين والظهار فعلم ان التقييد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفة الاطلاق
وبهذا سبل ان التقييد نسخ معنى وان لم يكن نسخا صورة قال رحمه الله وقد قال الشافعي ان صوم كفارة
اليمين غير متتابع لا قوله لمعنى ذكرناه في موضعه اقول وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة
اليمين غير متتابع ولم يحمل ذلك على صوم كفارة الظهار والقتل المقيد بالتتابع حتى يثبت السابع في
صوم كفارة اليمين ايضا حملا للمطلق على المقيد وهذا منه نقض لانه حمل المطلق على المقيد في

سبق ولم تحمله هنا فقد ناقض مذهبه فان قال هو في العذر عن عدم حمل صوم كفاره اليمين على صوم
كفاره الظهار والعلة ان اصل الحمل متعارض لاني وجدت صوم المتعه لا يصح الا مسفرقا بالنص
وهو قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم حتى لا يجوز صوم المتعه متتابعا
فقد بعد هذا النص بصفه التفرق وبعد بعض المنصوص بصفه التتابع فلا يكون حمل صوم كفارة
اليمين على احدهما اولى من الاخر فلاجل هذا التعارض اثبتنا حكم الاطلاق في صوم كفاره اليمين قيل
له ليس الامر كذلك فان صوم سبعه ايام في المتعه قبل مضي ايام النحر لم يجز لانه لم يشرع بدليل
ان صوم السبعه اضيف في النص الى وقت بكلمه اذا والمضاف الى وقت لا يكون مشروعا قبل
ذلك الوقت كصلوه الظهر لما اضيفت الى وقت الظهر لم تكن مشروعة قبله لما سبق في موضعه
ان الواجب اذا اضيف الى وقت كان ذلك سببا لوجوبه فلا يجوز تقديمه لان تقديم الحكم على السبب
لا يجوز واذا كان كذلك فلا يجوز صوم المتعه متتابعا لانه اداء قبل وقته وهو وقت الرجوع الى اهله
بالنص فكان عدم جواز المتابع لهذا لا لان تفريق ذلك الصوم واجب فلم يصح قوله ان الاصل متعارض
لاني وجدت صوم المتعه لا يصح الا مسفرقا لانه لا يقال للصوم الذي لم يجئ وقته انه صوم مسفرق
فعلم بهذا انه لم يوجد صوم كان التفريق فيه واجبا ولان المطلق في كفاره انما حمل على المقيد في كفاره
وليس في صوم الكفارات صوم مقيد بالتفريق لان صوم المتعه ليس بصوم الكفارات فان دم
المتعه ليس بدم جبر بل هو دم نسك فلا وجه للحمل اصلا على صوم المتعه وجد للاصل المتعارض ولا
فان قيل ان صوم المتعه بدل عن دم المتعه ودم المتعه عند الشافعي رحمه الله دم جبر فكان هذا
الصوم ايضا صوم كفاره لكونه جبرا للنقصان الثابت بالقران والمتعه فان الافراد عنده افضل
من المتعه والقران قلنا هذا العذر ايضا لا يجدي له لان عدم جواز السبعه قبل الرجوع لا لوجوب
التفريق بل لعدم وقته على ما مر ذكره وذكر في شرح التقويم شرع صوم المتعه متتابعا حتى لا يجوز
السبعه مسفرقه لانه وجب بدلا عن الهدي والبدل انما يحب في الزمن الذي يجب فيه الاصل هذا
هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم النحر واداء صوم عشرة ايام لا يتصور فيه فلضرورة عدم
الامكان جعل الشرع مسفرقا فاما جعل الكل قبله او بعده ليكون جمله بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا
بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعذر الاداء فيه فيكون التفريق
ضرورة الاتصال بطرفي ايام النحر الذي هو الاصل فكان ينبغي ان يكون اداء السبعه بعد ايام النحر
قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه وقبل يبنى
على هذا ان تكون السبعه متصلة بيوم العيد لانه وقت الاصل لكن لم يجعل الشرع ايام التشريق
وقتا للصوم فكان يجب ان يكون متصلا بايام التشريق الا ان الشرع مع وجود السبب اخره
لعذر السفر اذا الظاهر حال الحاج ان يخرج بعد النحر في ايام التشريق فعلقه بشرط الرجوع والراضي
المعلق الشرط عدم قبله لا يجوز تعجيله والله رحمه الله واحكام هذا الاقسام ستنتسم لك قسما قسما
والله اعلم