المجلد الاول من شرح البزدوي في اصول الفقه للشيخ الكامل
للامام الرباني صاحب النهاية للهداية
ويليه في المجلد الثاني باب المعارضة
وفي اخر المجلد الثاني اجازة الشارح بخطه
كتبها سنة اثنى عشر وسبعمائة

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISIM : V. Carullah
ESKİ KAYIT No. 490
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

490

كتاب شرح جزء من الاصول

من اصول شمس الائمة السرخسي

اصول حنفيه رح نح بملك

ابرهيم الكوزلي الطرابلسي من قسطنطينيه

احد افندي صحاف وواعظ حسبنا الله

ونعم الوكيل ياحافظ ياامين وهذا

النصف الاول

قمت غروش

ذاك باعتبار الشرطيه وعمل ذاك في هذا باعتبار المفعوليه والمفعوليه
غير الشرطيه فلا تنافيا في الوجود وان كان احدهما مقدما والتاخر
لكل واحد منهما موجبا للمنافي وهذا واضح بحمد الله تعالى وكان شيخي
يقول ان كان كل واحد منهما محتاجا الى الآخر اكتفى الاكتفا بالراي
اكثر ضررا من الاكتفا بالحديث الا ترى ان الضالين الذين ضلوا بسبب
الاكتفا بالراي من الفلاسفه وغيرهم اكثر من الذين ضلوا بمجرد
ظاهر الحديث وملائكته اي بحمد الله ومن استراح اي اختفى
وطلب راحة نفسه عن مشقه طلب المعاني بظاهر الحديث فان قولك
استراح الرجل من الراحة وفي المصادر الاستراحه برآسودن التلويح
از دشمن يا از سوكند باز ايستادن شرح حد سر ليبان النصوص بمعانيها اي مع
معانيها ان يبين معنى الخاص والعام منها الى الاقسام الثمانيه ويعرف
الاصول بفروعها اي مع فروعها بان تعرف ان معنى النص هذا اي لوصف
المؤثر في هذا النص هذا وهذا الوصف المؤثر موجود في ذلك الفرع
فيجب ان يثبت مثل ذلك الحكم في الفرع كما تقول في قوله تعالى وجا احد
منكم من الغايط ان المعنى المؤثر الذي هو منشا الحكم في النص خروج
النجاسه من بدن الانسان لان انتقاض الطهاره المستفاد من هذا النص
اما يدخل اما ان كان متعلقا بالخارج المخصوص او بالخارج المخصوص او بهما جميعا
فلا جايز ان يكون متعلقا بالخارج المخصوص وهو البول والغايط لانتقاض الطهاره
بخروج الدم منه ولا جايز بالخارج المخصوص لانه لو كان انتقاض الطهاره ابدا
او لعدم حصول الطهاره ابدا لوجود المنافي للطهاره ولا جايز ان يعلل الانتقا
بهما جميعا لانتقاض الطهاره من بعض بحث شرنبه وخرجت العزيمه منه عند
الخصم ايضا مع انعدام المقارنه بين الخارج المخصوص والخارج المخصوص فعلم
ان الانتقاض الطهاره فيما اذا خرج البول او الغايط من السبيلين توجد

خروج النجاسة من بدن الانسان وفي هذا لا يتفاوت ما اذا خرج الدم
من غير السبيلين بسبب الفصد او الحجامة او غيرهما وما اذا خرج
الدم من السبيلين فانه ينقض الطهارة في الفصد والحجامة كما ينقض فيما
اذا خرجت النجاسة من السبيلين التوكل اظهار العجز والاعتماد على
غير ك والاسم التوكلان انا به الى الله اي اقبل عليه بوجهه كذا في الصحاح
والاصل الرابع هو القياس والقياس اصل بالسنة الى الاحكام التي لا توجد
في الكتاب والسنة والاجماع نصا ولكن مع ذلك له فرع لهذه الاصول
الثلاثة لانه مستخرج عنها وهذا لان القياس لم يكن لاثبات الحكم
ابتدا بل القياس هو اباته احد المذكورين بمثل علته في الآخر بالمعنى
المستنبط فالقياس يشتمل العقلي والشرعي ولذلك قيد بقوله بالمعنى
المستنبط حتى يخرج القياس العقلي من البين لان الذي نحن بصدده القياس
الشرعي خطبه ما قلنا في الحصر والنورة فانا استنبطنا المعنى الذي في
الاشيا الستة وهو القدر والجنس وجدناه فيهما فعدينا اليهما
كما هو الحكم في العلة المنصوصة وهي الطعم في الهر لما وجدناه
علة متعدية الى غيرها وهو سباع سوا كل البيوت من الفارة والحية
عدينا بناه الى غيرها فاثبتنا فيه حكما مثل الحكم الذي في الهر وامثلا
القياس العقلي وهو ان يقول العالم متغير وكل متغير حادث فكان العالم
حادثا كما في سايرالحوادث المحسوس حدوثها من حدوث البنا والحركة
والسكون ثم تطير المستنبط من الكتاب قولنا ان اللواطة حرام لقوله
لا تقربوهن حتى يطهرن والمعنى فيه انه مخالط للاذى اي النجاسة ومخالط
الاذى حرام لقوله تعالى يسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في
المحيض وهذا المعنى موجود في اللواطة لان المعدة التي الى حرمة القربان
في حالة الحيض مخالطة النجاسة وهي موجودة في اللواطة وكذلك القو

بوجوب العدة ثلاثة اقراء على الحرة ذات الاقراء في فرقه بغير طلاق
كما في حيا والبلوغ وخيار العتاق مستنبط من قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء للمعنى الجامع بين الفرقة البائنة بالطلاق
وبين الفرقة البائنة بغير الطلاق وهو تعرف براءة الرحم في الفرقة الطارئة
على النكاح بعد الدخول وتطير المستنبط من السنة هو ما ذكرنا آنفا
من استنباط المعنى الذي في الاشياء الستة في مسئلة الربوا وتطيره
ايضا قولنا تجب الكفارة على المراة في الجماع لما ان الكفارة على الرجل انما تجب
باعتبار كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار نفس الجماع وقد شاركت
المراة الرجل في هذا المعنى ولهذا فسد صومه وتطير المستنبط من الاجماع
هو ما ذكره في المبسوط في باب الحدث بقوله فاذا قام القوم رجلا يعني
فيما اذا احدث الامام قبل خروج الامام من المسجد فصلوته وصلوتهم تامة
لان تقدم القوم اياه كاستخلاف الامام الاول قياسا على الامامة العظمى
فان ثم استخلاف ابي بكر رضي الله عنه ثبت بالاجماع باستخلاف الناس
لحاجتهم الى الامام فكذا ههنا يصح استخلاف القوم لحاجتهم
الى الامام في اتمام صلوتهم وكذلك على جواز النكاح الموقت بالقياس
على نكاح المتعة المنقول عنه نقلا متواترا هذا احتراز عن مثل قراءة
عبد الله بن مسعود وابي رضي الله عنهما مثل قوله تعالى فاقطعوا ايمانهما
وغير ذلك مكتوب في مصحفهما الا انه لم ينقل الينا نقلا متواترا
فلذلك لم يثبت كونه قرانا وقوله بلا شبهة احتراز عن قول
بعض العلما الذي جعل المشهور احد قسمي المتواتر فتقسيم المشهور
والمتواتر يأتي في بابه ان شا الله تعالى وهو الصحيح قيل لفظ الامر
يقتضي ان يكون غير صحيحا ولفظ الصحيح يقتضي ان يكون غير صحيح
في حق جواز الصلوة خاصة قال الشيخ الامام جمال الدين الحصيري رحمه الله

في شرح الجامع الصغير في باب تكبيرة الافتتاح جواز الصلوة حكم
يختص بقراءة القرآن فيتعلق بالمنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو النظم
والمعنى قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحايض يعني ان حرمة التلاوة
تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الحايض والجنب بالفارسية جاز قال الامام
مولانا حسام الدين الصدر الشهيد رحمه الله فيما روى عن ابي حنيفة رحمه الله
قوله في الكتاب في حق جواز الصلوة خاصة وان كان فيه رواية اخرى
انها تحرم ذكرها شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده رحمه الله ولا يرد
علينا وجوب سجدة التلاوة بالتلاوة بالفارسية لانها ملحقة بالصلوة
ركنا زايدا يحتمل السقوط اي في حق المكره الكامل اكراهه وفي حق
من لم يجد وقتا يتمكن فيه من الاداء وصدق بقلبه وكان مختارا في ذلك
بان لم يكن ايمانه ايمان الباس كان مؤمنا بالاجماع علم بهذا انه كان
يحتمل السقوط فكان زايدا في الركنية واما من صدق بقلبه وترك البيان
من غير عذر لم يكن مؤمنا وهو مذهب الفقها على ما بيناه علم بهذا
انه ركن في اصله 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 اوارد بقوله في موضعه
اصول الكلام فان ذلك مستقصى فيه وانما يحتاج في احكام الشرع اي الاحكام
التي تثبت بالقرآن بمعرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفتها بالكتاب
وهو القرآن والكتاب منقسم الى هذه الاقسام في حق الاحكام فلذلك كانت
معرفة تلك الاحكام مرتبة على معرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة
اقسام فوجه الانحصار هو ان يقول ان اقسام نظم الكلام ومعناه لا تخلو
اما ان كانت بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم فلا تخلو
اما ان كانت في المفرد او في المركب فان كانت في المفرد فهي القسم الاول وان كانت

في المركب فلا تخلو اما ان كان للبيان اولا فان كانت للبيان فلا تخلو اما ان
كان كونها بيانا للمعنى في ذاتها او للمعنى في غيرها افترن بها فالاول
القسم الثاني والثاني القسم الثالث واما المركب الذي ليس هو للبيان
فليس من بابنا وان كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع وهذا الانحصار
يعلم ايضا ان اقسام النظم ثلاثة وقسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق
بالسامع وانما ذكرنا هذا الانحصار دون غيره لانا ذكرناه من الانحصار
في هذا الموضع في الواقع غير متضح مثل اتضاح هذا فيما يرجع الى معرفة
احكام الشرع انما قيد بهذا لان فيه عبرا وقصصا وامثالا واخبارا
لا يلزم الماضية فيما لا يتعلق به من احكام الشرع من حيث المعنى ظاهرا
فلم تكن هي فيما كان بصدده ولذلك لم يكن الكلام فيها القسم الاول في
وجوه النظم صيغة ولغة انما قدم هذا القسم لان ذلك من قسم
المفردات اذ المفردات مقدمة على المركبات كما في الحسيات فان الواحد قبل الاثنين
في الوجود فكذا في ترتيب البيان طلبا للمناسبة بقدر الامكان ثم الصيغة
وهي على لصوغ از ركرى كردن معنى المفعول يعني كيف وضع اللفظ
ماض او مستقبل امر او نهي اسم او فعل فكانت الحروف الدالة عليه
صيغة واما اللغة فهي ما يفهم من مدلول اصل هذا التركيب الذي هو موجود
في جميع الصيغ كدلالة الضرب مثلا على مدلوله وهو ايقاع آلة التاديب في
محل قابل للتاديب وذلك المدلول موجود في الالفاظ المشتقة من
اللفظ الدال عليه من الماضي والمستقبل وغيرهما كجوهر الذهب مثلا في المصوغات
المختلفة منه فان معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف اسامي المصوغات
كالسوار والخاتم والتاج والخلخال او الابريق فكذلك ههنا معنى اللغة
موجود في الصيغ المختلفة الدالة عليه من الماضي والمستقبل وغيرهما او
نقول وهو الاوفق لمحل الكلام المراد من قوله صيغة ولغة وهو ان يقال هذا

وهذه الصيغه تدل على معنى العام وكذا في المشترك والمأول ثم اعقبه من القسم
الثاني الذي يتعلق بالبيان لانه من قبيل المركبات لان البيان يكون في المركب لكن
البيان يحتمل التزايد وهذا لان الظاهر يحتمل المجاز فيُراد البيان فيه
على وجه لا يحتمله كقوله جاءني زيد يحتمل مجيء خبره او كتابه فيقطع
ذلك الاحتمال بالزيادة في البيان بقوله نفسه وهذا الظاهر المؤكد
بالنفس لو كان عاما يحتمل ان يُراد به الخصوص فيُراد في البيان كما يقطع
ذلك الاحتمال وهو كلمة كل ثم هو مع ذلك يحتمل للبيان بزيادة الوضوح
لانه يحتمل التفرق فيُراد في البيان بما يقطع هذا الاحتمال بالجميع فلذلك
قال في وجوه البيان بلفظ الجمع لان البيان له طرق والقسم الثالث اربعة
اوجه ايضا الحقيقه والمجاز والصريح والكنايه يعني ان استعمال هذه الالفاظ
في باب البيان اما ان يريد بها ما وُضع له هذا اللفظ وهو الحقيقه او اُريد
بها غير ما وُضع له هذا اللفظ لمناسبة بينهما وهو المجاز واستُعمل
اللفظ في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ظهورا بيّنا وهو
الصريح حقيقه كان او مجازا او استُعمل مع استتار معناه وهو الكنايه
حقيقه كان او مجازا فالحاصل ان هذا القسم على وفق ما ذكرنا بان القسم الثاني في
نفس البيان والقسم الثالث في كيفيّة استعمال الالفاظ في باب البيان
والرابع معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعنى اي كيف يقف المجتهد
على ثبوت الحكم بطريق العبارة او الاشارة على حسب الوسع والامكان قال علي رضي الله عنه
جميع العلم في القرآن لكن تعاصر عنه افهام الرجال يعني ومن ناحيته ما
هو المقصود عنده وانما يأخذه بقدر وسعه وامكانه وانما جميع العلوم
الدينيّه موجود فيه وعليه دل قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وانما تتحقق معرفة هذه
الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها وانما ذكر المقابل لهذا القسم دون القسم

بيان ٤

الاول والثالث لان الاقسام في ذينك القسمين بعضها يضاد البعض
فان الخصوص يضاد العموم والحقيقه تضاد المجاز ولا تحتاج الى القسم
المقابل لتتضح المراد زيادة انضاح بخلاف اقسام القسم الباقي فان كلها
للبيان والاظهار ولا يضاد الاظهار الاظهار بدليل ان الاقوى في البيان في
تلك الاقسام يتضمن الادنى فيه فان النص يتضمن الظاهر والمفسر يتضمن النص
والمتضمن لا يكون مضادا للمتضمن معرفة مواضعها اي ما معناها من حيث اللغه
وترتيبها اي ترتيب هذه الاقسام عند التعارض اي ان ايها يقدم واي ايها
يؤخر نحو الحكم فانه يقدم على المفسر والمفسر على النص والنص على
الظاهر ومعانيها شرعا كما تقول في معنى الخاص والعام من حيث الحد والحقيقه
شرعا الخاص هو كل لفظ وُضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام كل لفظ تتظم
جمعا من المسميات لفظا او معنى واحكامها اي لاحكام المطلوبة من هذه
الاقسام من الحل والحرمة واصل الشرع هو الكتاب والسنة وانما خصهما
بالذكر ههنا مع انه قال اصول الشرع بل لان هذه الاقسام كلها تاتي في الكتاب
والسنه دون الاجماع او نقول الاجماع يجوز ان يكون بناء عليهما ولا يجوز عكسه
فكانا اصلين من كل وجه بخلاف الاجماع فلذلك خصهما بالذكر اما الخاص فكل
لفظ وُضع لمعنى واحد على الانفراد هذا حد صحيح جامع مانع يدخل فيه
خصوص الجنس والنوع والعين لان الانسان معناه واحد على الانفراد وكذلك
الرجل وكذلك العين الى ان خصوص العين واحد على وجه لا يشارك في مفهومه
شيء ولا كذلك الانسان والرجل فان في مفهومهما شركة فصار خصوص
العين مغايرا لهما مغايرة فوية فافرده بالذكر لانه غير داخل في الحد والصحيح
ما ذكر في الوافي في الحد الجامع لانواع الخصوص هو ما ذكر بعد هذا بقوله
فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة وقوله ههنا
يقطع الشركة وقوله فيما قبله وانقطاع المشاركة بعد قوله على الانفراد تصريح

يلازم ما ذكر قبله لا ان يكون ذلك محتاجا اليه في الحد لما ان اللفظ لما كان موضوعا
لمعنى واحد على الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لا محالة ومع ذلك كان
ذكره لتصريح لازمه المذكور قبله لا من تتمة الحد لانه غير محتاج اليه فيه
ثم العام بعد اما قبل بعد لان الخاص بمنزلة الجزو العام بمنزلة الكل فيكون
الجزء مقدما على الكل في الوجود فكذا في الترتيب في الذكر ومعنى قولنا من الاسما
بعض من المسميات وبهذا احترز عن التسميات لان التسميات غير المسميات
بالاجماع وبقوله هنا احترز عن قولنا ان لله تعالى اسماء حسنى فان المراد
منها التسميات لا المسميات فان الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالاسماء
متعددة وكذلك في قول الله تعالى لله الاسماء الحسنى وقوله هو نفسي
الانتظام انما ذكر هذا لبلا نظن انه من تتمة الحد ولا تستقيم ذكر كلمة
او في ذكر الحد لانها وضعت لبيان احد المذكورين فان دخلت في الخبر
افضت الى الشك ومقام ذكر الحد مقام الخبر والحد وضع للتعريف
الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد على خلاف موضوع كلمة او فلذلك
لم يستعمل ذكرها في موضع ذكر الحد او نقول تستعمل هي للتقسيم الافراد
والتقسيم ايضا ضد التحديد على ما هو المعروف فلا يليق ذكرها في موضع الحد
وقوله وبحوهما كالقوم ورهط انتهت الى صفة العمومة يعني ان الاول
الزوجية كما كان لآدم عليه السلام ثم قرابة الابوة والبنوة ثم قرابة الاخوة
ثم قرابة العمومة ثم حل النكاح بعدها فكانت القرابة المحرمة للنكاح منتهية
الى صفة العمومة فان قلت في هذا سؤالان احدهما لانسلم ان العمومة
منتهى القرابات بل اولاد الاعمام ايضا من الاقرباء ولئن سلمنا ان المراد من القرابة
المقيدة بالمحرمية لانسلم تعين العمومة حينئذ لذلك وهو السؤال الثاني فان
القرابة المقيدة بالمحرمية كما تنتهي بالعمومة فكذلك تنتهي بالخؤولة فلما
لم تكن العمومة متعينة في ذلك كيف قال انتهت الى صفة العمومة قلت

المراد من قوله والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة القرابة
المحرمة للنكاح على ما ذكرنا فلا تدخل حينئذ في هذا اولاد الاعمام واما ما
ذكرته ان اولاد الاعمام من الاقرباء ايضا قلنا لا نسلم ذلك شرعا
بدليل ان من اوصى لاقاربه فهي للاقارب من ذي رحم محرم منه فلا يدخل
فيه غير المحرم فعلم بهذا ان القرابة مقيدة في الشرع بالمحرم من الاقارب
واما اختيار العمومة دون الخؤولة في حق انتهاء القرابة مع انهما مستويتان
في المحرمية فلكون العمومة من انساب الآباء والاعتبار في النسب لجانب الاباء
لما عرف في تقدير مهر المثل ان المعتبر فيه جانب الآباء وهو كالشيء اسم عام
ولا يقال ان العام بيننا ولا فراد متفقة الحدود وليس كل الاشيا متفقة
الحدود بل فيها المتغايرات والمتضادات كالعرض والجواهر والحركة
والسكون والحيوان والجماد فكان كل واحد منها مخالفا للآخر حدا
وحقيقة فكيف يكون اسم الشيء عاما لانا نقول ان كل الاشيا متفقة
الحدود باعتبار قيام معنى الشيئية وهو الوجود في الجميع فان اسم الشيء
يتناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية فحينئذ كان متناولا
للعرض ايضا لان العرض موجود وكذلك سائر الاشيا الموجودة وان كانت
مختلفة في حقيقتها فيتناولها اسم الشيء على وجه العموم لاتحادها
في معنى الوجود فكانت افرادها متفقة الحدود لان معنى الوجود موجود
في كل الاشيا غير ان اسم الشيء كما يطلق على المخلوقات يطلق على ذات الله تعالى لما عرف
الا انه يطلق على المخلوقات بمعنى المشيء وقد يطلق على الله تعالى بمعنى الشائي
لانه مصدر بصيغته يقال شا يشاء شيا ومشيئة والمصدر يقع اطلاقه
على اسم الفاعل وعلى اسم المفعول وهذا سهو منه او ما قال ان المعاني
لا يتعدد وهذا التعليل تعليل لقوله سهو يعني ان المعاني لا يتعدد الا عند
اختلاف تلك المعاني كما في افراد المشترك وهذا لان افراد المعنى الواحد وان

لذكره

وان كانت كثيرة لا تكون معاني كالعلم مثلا فانه معنى واحد وهو كونه
نافيا للجهل والظن والشك عمن قام هو به وهذا معنى واحد وان كان له
افراد من علم الكلام والفقه والنحو وغيرها فان قيل لفظ العرض
تتناول الحركة والسكون والبياض والسواد وغير ذلك فانها معان
فعلى هذا يصح قوله والمعاني قلنا لفظ العرض لا يتناولها باعتبار
كونها معاني بل باعتبار معنى واحد وهو معنى العرضية لان في الكل معنى
العرض فاندفع بهذا قولنا لان المعنى الواحد لما تعذر محاله سميت معاني
مجازا باعتبار تعدد المحال فكانه اراد من المعاني محال المعاني بطريق
المجاز لما ان اطلاق اسم الحال على المحل جايز مجازا كما في قوله تعالى خذوا
زينتكم اي خذوا ثيابكم ففيه اطلاق اسم الحال على المحل لان محل الزينة
الثوب كما جاز عكسه وهو في قوله تعالى عند كل مسجد اي عند كل
صلوة والمسجد محل الصلوة لكن ينبغي ان يقول والمعاني لان المعاني
حينيذ كانت معاني تلك الاسماء التي قال ما ينتظم جمعا من الاسما
ومعاني تلك الاسما بحسب اختلاف المحل صارت كانها جمع ولكن
لما لم تنفك تلك المعاني عن تلك الاسما كان حقها ان تقال والمعاني
لان هذه المعاني ليست غير معاني تلك الاسماء والواو للجمع فلما لم
تنفك معاني تلك الاسما عن تلك الاسما كان جمعا بينهما وكان
حقها ان يذكر بالواو وفي كلمة او دلالة انفكاك المعاني
عن اسامیها فلا يصح استعمال او لذلك والصحيح انه سهو لان في
التاويل تغيير كلمة او على ما ذكرنا واما المشترك اي المشترك فيه
وهو ان يشترك مثلا لفظ الشمس لفظ الينبوع ولفظ الذهب ولفظ
العين فكانت هذه الالفاظ مشتركة ولفظ العين مشتركا فيه ثم
اشتراك الاسامي في العين هو ان يقال ان العين ان كانت موضوعة

لاسم الشمس ولاسم الينبوع ولاسم الذهب كان تطيرا اشتراك الاسامي
وان كانت موضوعة لمعاني هذه الاسامي كان ذلك تطيرا اشتراك
المعاني هذا قول قيل به واما الاوجه والاولى فهو ان يقال المراد من الاشتراك
المعاني هو اشتراك الصفات والافعال مثل البابر حيث يشترك فيه المينونة
والبيان والبين وقد صرح به الامام الارسابندي رحمه الله في مختصر
التقويم او نقول ان قوله انت باين يحتمل الصفات المختلفة فان كل واحد منها
معنى من المعاني وهي المينونة من النكاح والخيرات والسرور والافعال
الحميدة والافعال الذميمة وغير ذلك وكذلك النهال اشترك فيه
الري والعطش فكان فيه اشتراك المعاني وانما قلنا هذا اولى مما ذكر
اولا استدلالا بتصريح الامام الارسابندي بهذا واشارة الامام
السرخسي رحمهما الله اليه ولان الاشتراك في الوجه الاول كان اشتراكا
في الاسامي لا غير وذلك لان لفظ الشمس مع معناها الذي هو لفظ
افتاب ولفظ كن بمنزلة الاسما المترادفة فقلنا بان هذا الذي ذكرنا
ثانيا اولى لسبق اسم المعنى على حقيقته لان اسم المعنى انما يطلق على الاسم
الذي ليس بمسمى له جثة وهذا كذلك فكان اولى وقوله والقرء
من الاسماء احترازا عن القرء الذي هو مصدر لان ذلك ليس بمشترك
بل هو موضوع للجمع وكذلك الفعل المشتق منه ليس بمشترك تقال
ما قرات الناقة سلا قط اي لم تجمع في رحمها ولدا جمعا وقال الشاعر
هجان اللون لم تقرا جنينا اي لم تجمع جنينا والهجان من الابل البيض
ويستوي فيه المذكر والمونث والجمع يقال بعير هجان وناقة هجان
ولا عموم لهذا اللفظ اي للفظ المشترك قيل هذا في موضع الاثبات
كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء واما في موضع النفي
فله عموم كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فالنهي واقع على العقد

والوطئ ولفظ النكاح مشترك بينهما وكذلك لو حلف لا يكلم مولى فلان يقع
على ناصره فلان ومعتقه ومعتقه وابن عمه وقيل ذلك لا للعموم في النفي
ايضا بل لعدم رجحان احدها على الآخر واما في موضع الاثبات فلا كلام فيه انه
لا عموم له لان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي ولا يمكن ان
يكتسي الشخصان كسوة واحدة في زمان واحد او نقول اللفظ بمنزلة القالب
والمعنى بمنزلة اللبن فيه ولا يمكن ان يضرب اللبنان بقالب واحد او يقول اللفظ
بمنزلة المركب والمعنى بمنزلة المركب وهذا يقال لاسيما المترادفة وهي تنبئ
عن ان يكون اللفظ واحدا لان الردف ما يتردف الراكب والشخص الواحد
لا يركب مرتين دفعة واحدة وكذلك ههنا لا يجوز ان يراد بلفظ واحد
معنيان مختلفان بدفعة واحدة بخلاف العام لان كل افراد العام بمنزلة
مكتسين واحد ولبنة واحدة ومركب واحد فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا
فجوز **قوله** برجحان بعض وجوهه كما قلنا في قوله تعالى بلاثة قروء يترجح بعض
وجوهه وهو الحيض بالتأمل في لفظه لان القرء في الاصل هو الجمع وذلك
انما يتأتى حقيقة في الدم لانه هو المجتمع في الرحم وباقي التفسير ينظر في الوا
و **قوله** واما المجمل فذكر المجمل ههنا وقع اتفاقا لا قصدا بل وقع ذلك لاتمام
بيان المشترك لا لاجل انه يذكر بتفسير المجمل بعد هذا ايضا فما لا يدرك لغة لمعنى
زايد بين شرعا كالصلوة والزكوة والربوا وغير ذلك فانه زيد على المعاني اللغوية
في هذه الالفاظ في الشرع شيء آخر فان الصلوة لغة عبارة عن الدعاء والزكوة
عن الطهارة والربوا عن الزيادة ثم نفس الدعاء والطهارة والزيادة غير مرادة
ههنا بل المراد منها هذه المعاني مع شيء آخر زيد عليها شرعا لا يدرك ذلك
الشيء لغة الا ترى ان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس الزيادة غير مرادة
بقوله تعالى وحرم الربوا فان البيع ما وضع الا للاستثمار وزيادة المال على الثمن
المراد منه الزيادة المكيفة وذلك لا يدرك لغة او لانسداد باب الترجيح

لغة مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق يحتمل الا يدري انه خمس او
عشر او غير ذلك كذلك اذا اوصى لرجل بثلث ماله لموالية وله معتقون و
ابنا العم وانصار فانه مجمل يترجح فيه الى بيانه فان مات بطلت الوصية لفوات
البيان وانما كان كذلك لانه ليس فيه دلالة على ان المراد من هو فان في كل واحد
منهم معنى يقتضي ان يكون الوصية له ففي المعتقين انعامهم عليه وهو يقتضي ان يكون
لهم جزاء لانعامهم وفي المعتقين انعامه عليهم وهو يقتضي ان يكون الوصية
لهم اتماما لذلك الانعام لقوله عليه السلام من اتى المبرة فليتم وفي ابنا العم
صلة قرابتهم وفي الناصرين جزاء نصرتهم فهذا شيء لا يدرك بالعقل واللغة
ان يكون المراد ما هو **واما** المؤول فهو مفعول فعل المأول دخل المأول
في اقسام النظم وان كان يتبين المراد منه بالاجتهاد لان المجتهد يبين باجتهاده
ان المراد من هذا النص هذا ثم بعد ذلك يضيف الحكم الى النص فصار كان النص
ورد في هذا مع الاحتمال والحكم جاز ان يثبت بنص فيه ضرب احتمال كالنصوص المحتملة
للمجاز ونص العام الذي خص منه البعض فما ترجح من المشترك كذلك لو ترجح بعض
وجوه الخفي والمشكل بغالب الرأي يسمى مأولا والذي وقع بقياس من المشترك انما
وقع لسبق ذكر المشترك لا لان ذلك القياس لازم في تفسير المأول **وقوله** بغالب
الرأي قيد به لانه لو ترجح بعض وجوه المشترك وما في معناه بدليل قطعي كان مفسرا
لا ماولا على ما ذكر بعد هذا في الكتاب بقوله وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه
ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع وليس هذا حكما محتضا بالمجمل بل
كل مشتبه امر اذا عرف بعض وجوهه بدليل قاطع يسمى مفسرا وقيل السفر لكشف
الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والفسر لكشف
الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لانها تحكي عما في الباطن
فيكون هذا اللفظ منقولا بأمن التشفين ومثل هذا في الكلام جايز يقال جذب وجبذ
هذا على احتيار الفقها واما صاحب الكشاف فانه لا يجوز ان يكون احدهما مقلوبا

الآخر لاستوائهما في التصرف واذا استويا كان كل واحد منهما بناءً على حياله فكان
كل واحد منهما اصلا براسه ذكره في تفسير قوله تعالى تجعلون اصابعهم في اذانهم
من الصواعق ومن هذا الجنس ما ذكره في كتاب ادب الكتاب قولهم اضمحل وامضمحل اي ذهب
شئت اللحم ونثت بتاخير النون وتعدسه اي انتن وكذلك الصاعقه والصاقعه
وغرسه وغسه وانبضت القوس وانضنبتها اذا انت جذبت وترها
ثم ارسلته فصوتت وما اطيبه وايطبه وهذا يعني قول النبي عليه السلام
من فسر القرآن برايه يعني قال النبي عليه السلام من فسر القرآن برايه ولم يقل اوّل القرآن
برايه فان المأوّل غير مستحق لهذا الوعيد بل المفسر برايه هو مستحق لهذا الوعيد يعني
كما علمت ان المفسر هو مكشوف المعنى بلا شبهة كان المفسّر هو الذي يفوح كلام الله
بان مراد الله من هذه الآيه هذا لا غير فان ذلك مكشوف لي بلا شبهة قاله ذلك
برايه ومن قال ذلك في الآيات المأوّله برايه كان جاعلا نفسه بمنزله صاحب الوحي في العلم
بمراد الله تعالى برايه وهو كفر فلذلك يتبوّا مقعده من النار لان النار مُعَدّة
للكافرين لقوله تعالى واتقوا النار التي اُعِدّت للكافرين التبوّ جاي كرفتن
وقوله فليتبوا مقعده من النار اي فمقعده النار وكان هذا امرا في معنى الخبر بخلاف
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فان ذلك خبر في معنى الامر ليتربصن
وفي هذا ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب فان عندهم لما كان كل مجتهد
مصيبا لم يتصور الخطاء في الاجتهاد فحينئذ من فسّر القرآن برايه ايضا كان مصيبا
والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد وقد اوعد النبي عليه السلام على المفسّر الاجتهاد
عُلِم بهذا ان المجتهد يكون مخطيا وكان فيه ابطال لقولهم ان كل مجتهد مصيب وانما
وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى على ما ذكر المصنف رحمه الله
في باب معرفة احوال المجتهدين من هذا الكتاب فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم
من النساء وانما قيّد بهذا لان من النساء ما حرم نكاحهن كاللاتي في آية التحريم
واريد بالطيب الحل لان الطيب هو المطلق شرعا والمستلذ طبعا وهذا التاويل

من ح

اولى من قولهم اي ما ادركت من النساء اذ لا فايدة في القيد بالادراك لجواز نكاح
الصغايرين وتيستي مجلس العروس منصّه بفتح الميم قال في المغرب يقال الماشطة
تنصّ العروس اي ترفعها فتقعدها على المنصّه بفتح الميم وهي كرسيها التي
من بين النساء لانه سيق الكلام للعدد لانه جعل العدد اصلا وغير العدد كالخلف
منه حيث قال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة بعد ما ابتداء بقوله فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ولان نفس جواز النكاح كانت معلومة قبل
نزول هذه الآية بفعل النبي عليه السلام وبايات اخر توجب جواز النكاح ثم ان احتمل
تقدّم هذه الآية على تلك الايات فلا تحتمل تقدّمها على فعل النبي عليه السلام فان نكاح
خديجه رضي الله عنها كان قبل البعثه وقرّر عليه فكان هو بمنزله النص الصريح
في حق البيان انه جايز ولم يكن جواز العدد مبيّنا بغير هذه الآيه وفعله بتزوج التسع
كان هو مخصوصا به فلم يصلح فعله بيانا للعدد في النكاح في حق الامّه فتعيّن
كون نزول هذه الآيه لبيان العدد فكان نصا في حق بيان العدد بهذا الطريق
لا محاله وكانت الحاجة ماسّه الى علمه نصّ للفضل بين البيع والربوا لانه
سيق الكلام لاجله بدليل سياق الآية وسياقها فقال في سياق الآيه الذين
ياكلون الربوا لا يقومون لانه بيّن الوعيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع
مثل الربوا فردّ الله تعالى تسويتهم البيع بالربوا حيث بيّن التفرقه
بينهما بقوله واحل الله البيع وحرّم الربوا فاتى بنفي ما وبان يعني ان الحرمة
مع الحل ضدان والتسوية بين الضدين في الحكم مستحيله واما سياق
الآية فقوله يمحق الله الربوا اي يذهب بركه الربوا فكان الربوا مذموما
بكل حال لحرمته ثم ان الكفرة القايلين بتسوية البيع مع الربوا في الحل
جعلوا الربوا بمنزله الاصل في الحل والبيع بمنزله التبع في الحل حيث
جعلوا الربوا المقيس عليه في الحل والبيع بمنزله المقيس فيه فكان الربوا
في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم حيث قالوا انما البيع مثل الربوا ولم

ولم يقولوا انما الربوا مثل البيع وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة فانهم
كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع
مثل الربوا مبالغين في حل الربوا بالنسبة الى حل البيع فكان ذلك منهم
معاندة وانما قلنا انهم كانوا يعلمون حرمة الربوا لان حرمته كانت مشهورة
في الاديان الماضية بدليل قوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه و
كان سخي رحمه الله يقول في هذه الاية دليل على ان القياس حجة لان الله تعالى
رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو المماثلة ولم يرد قياسهم
فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فانه يتساويان فقد بقي
المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يقل قالوا انما البيع مثل الربوا
وقد تساويا والقياس ليس بحجة سواء كان بمعنى النص اي سواء كان وروده
ازدياد الوضوح بسبب المعنى الخفي الذي كان في النص او كان
لا يحتمل الا وجها واحدا لكن المعنى خفي لكون اللفظ غريبا
كالهلوع او بعيدا اي كان وروده ازدياد الوضوح بسبب المعنى الذي
هو في غير النص وهو ارادة المتكلم من العموم الخصوص يعني ان صيغة العموم
موضوعة لارادة العموم ومع ذلك يجوز له ان يريد منها الخصوص
وكان ارادة المتكلم من صيغة العموم الخصوص معنى في غير النص
اذ النص موضوع للعموم فكان قوله بان كان مجملا نظيرا لاول
وهو قوله بمعنى في النص وقوله او كان عاما نظير الاول وهو قوله بمعنى
في النص وقوله او كان عاما نظير الثاني وهو قوله او بغير فالباء في
قوله بمعنى في النص وفي قوله بغير للسببية فنظير الاول قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا هذا مجمل فجاء البيان بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه
الخير منوعا ونظير الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون عاما ذكر
في الكتاب وذكره التاويلات قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى قوله

من اصطر

غير باغ ولا عاد فقوله غير باغ ولا عاد تفسير قوله فمن اضطر يعني ان
المضطر هو الذي يكون باغ ولا عاد في اكله وكذلك قوله تعالى
محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان تفسير الفوله محصنين
قوله بان كان مجملا فالحقه بيان قاطع فاستند به باب التاويل
فان قيل كيف يستقيم هذا والمجمل غير قابل للتاويل بل الطريق فيه
الرجوع الى المجمل بالاستفسار على ما يجيء بعد هذا قلنا المراد من التاويل
هنا الاحتمالات الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما لو
قال رجل مثلا لفلان علي شيء هذا مجمل يرد فيه على السامع احتمالات
وهمية بان يفسر بدرهم او بدرهمين وبغير ذلك فانقطعت
تلك الاحتمالات بقوله ذلك عشرة دراهم مثلا او بغير ذلك
لكل ما اشتبه معناه اي معنى ذلك اللفظ كالسرقة فان
معناها لغة اشتبه في حق النباش والطرار هي موضوعة في
حقهما ام لا وحكم هذا النظر فيه ليعلم ان اختفاءه بمعنى
ذلك اللفظ في حق الطرار والنباش لمزيته او نقصان اي لزيادة الخ
على معنى النقص او نقصان منه فظهر المراد بيان هذا ان النص اوجب
القطع على السارق ثم احتاج السامع الى معرفة حكم النباش والطرار
لانها اختصا باسم آخر غير اسم السارق اذ تغير الاسم دليل على تغير المعنى
فخفي لذلك مراد المتكلم على السامع وهو وجوب القطع
عليهما بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم النباش
والطرار فنظرنا في معناهما فوجدنا معنى السرقة موجودا
في الطرار على الكمال وزيادة لان الطرار اسم لقطع الشيء عن التقطان
بضرب غفلة يتغير به وهذه المشاركة في غاية الكمال فكانت داخلة
تحت قوله تعالى والسارق والسارقة ونظرنا في معنى النباش فوجدنا معنى السرقة
فيه قاصرا لان اسم السرقة يدل على كون المأخوذ خطيرا لان السرقة قطعة من الحرير
والنبش يدل على هوان المنبوش لان النبش بحث التراب من نبش الميت

غير ع

فكان قوله غير مسافحين الا ترى ان

فيه فاصرا فلم يدخل تحت قوله تعالى والسارق والسارقه لاينال بالطلب وحل
وهذا الخوض في المعنى مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فصار
هذا مشكلا في حق داخل الفم والانف فهما داخلان اشكالهما وهي
ظاهر البشرة وباطنها والتطهير غسل جميع البدن فما كان ظاهر
البدن داخل فيه وما كان باطنه غير داخل فيه فوجدنا باطنهما
مشابها بالباطن من وجه ومشابها بالظاهر من وجه لانه اذا فتح فاه
كان ظاهرا واذا اضم شفتيه كان باطنا وكذا في حق الحكم فان الصائم اذا ابتلع
بزاقه لا يفسد صومه وكذلك اذا دخل الماء بفيه ثم مجه لا يفسد
صومه ايضا فلما كان كذلك الحقناهما بالظاهر في حق الجنابه لان قوله
فاطهروا للمبالغه فكان مقتضاه غسل ما يمكن تطهيره وداخلهما مما
يمكن تطهيره فدخل فالحقناهما بالباطن في الحدث لان مطلق
المواجهة لا تتناول باطنهما فكان بما قلنا عمل بالسببين بقدر الامكان
وكذلك قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فكلمة
انى تجيء بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها ويجيء
بمعنى من اين كما في قوله تعالى انى لك هذا فلو نظرنا الى المعنى الاول لحل
دبر المراة المنكوحه فكان هو بيان الصفه في حق احوال المراة من
الاستلقاء والاضطجاع ولو نظرنا الى المعنى الثاني لحل لانه اعم المواضع
فتأملنا فقلنا انها لمعنى كيف فيحرم الدبر لقران قوله فاتوا حرثكم
لان موضع حرث الولد القبل لا غير وكذلك قوله تعالى ليلة القدر
خير من الف شهر فان فيه خفاء ان الف شهر من السنين وفي كل سنه
ليلة القدر فكان فيه تفضيل الشيء على نفسه في حق الجزء فلما عناه
انها خير من الف شهر اذا لم يكن فيه ليلة القدر او لاستعارة بديعة
مثل قوله تعالى قواريرا من فضه فالقارورة من الزجاج تكون لا من الفضه

لقوله اصل في الباب استشكل الحنفية الحائض بالجنب في حرمة القراءة واجابوا بالفرق بينهما بان الحدث لا يتكرر بخلاف الجنابة وفيه بحث ذكرته في شرحي

فتأملنا فقلنا ان بلك الاواني من الزجاج ولا من الفضه بل البلك الاواني
حظ منهما فان للزجاج صفاء ليس هو للفضه وهو ان يحكي عما في باطنه
والفضه لها بياض ليس هو للزجاج فكان لبلك الاواني صفا الزجاج
وبياض الفضه وهما الصفتان الحميدتان لهما فانتفت عنها الصفات
الذميمه التي لهما وكذلك قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع
حيث يستفاد شدة العذاب من الاذاقة اذ الشيء المر يعلم مرارته
عند الذوق اكثر مما يعلم عند استمرار الشرب ويستفاد اشتمال العذاب
من اللباس فكانه قال عذبها الله بعذاب مولم شامل ثم الطلب ثم التامل
هذا الذي كان في بعض المجملات بان لم يكن بيان المجمل شاملا لكل انواع
المجمل كما في مسئلة الربوا والصلوة والزكوة واما اذا كان البيان من
المجمل على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن فيه الطلب والتامل كما اذا
قال رجل لفلان علي شيء ثم بين ذلك الشيء بقوله وهو درهم او درهمان
لم يبق فيه الطلب والتامل ونظيره ما ذكر في الكتاب قوله تعالى وحرم
الربوا فانه ورد البيان في الاشياء الستة وهو غير مكشوف كشفا
بالاشتباه بالنسبة الى افراد الربوا فصار بمنزلة المشكل بعد هذا
البيان وحكم المشكل الطلب ثم التامل في طلب المعنى الذي اشتبه به الحرمة
ثم يتأمل فيه فانه صالح لاضافة الحكم اليه لسلامته عما منعه وذلك
المعنى انما هو القدر والجنس عند البعض والاقتيات والادخار عند
البعض وقد عرف في موضعه وكذلك الصلوة لما ورد البيان بفعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلب المعنى الذي جعلت الصلوة لاجله صلاة
اهو التواضع والخشوع والاركان المعهودة ثم يتأمل انه هل يتعدى
هذا الى صلوة الجنازة فمن حلف لا يصلي وعلى هذا ايضا وقع الاختلاف في
ان بعد ما الاركان فرض ام لا وكذلك في الزكوة ورد البيان بقوله عليه السلام

ليس عليك شئ فذهب الحديث ثم يطلب المعنى الذي وجبت الزكوة لاجله اهو
ملك نصاب كامل فارغ عن دين تام مشغول به ثم يتامل فيه فيجد انه هل
هو صالح لاضافة الحكم اليه وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر يشترط
الاسامة ام لا وكذلك في العشر لما ورد البيان بقوله عليه السلام
ما سقته السماء ففيه العشر الحديث يطلب المعنى الذي يجب به
العشر يتعلق بمجرد الخارج ام بوصف آخر معه وهو ان يبلغ النصاب وبقي
من غير تكلف ثم يتامل فيه فيجد انه هل هو صالح لاضافة الحكم اليه
وهو ما خوذ من الجملة اي من الجملة الى معنى الشمول والاحاطة يقال
اجمل اي ابهم سمي متشابها قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة وتعارض المعاني فيها
وهذا غير صحيح فالحروف المقطعة في اوايل السور من المتشابهات عند
اهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه لفظه
ما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك وما يعلم تاويله
الا الله وقول شمس الائمة ما يشبه لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد
فيه وهو خلاف ذلك فيه نظر ذلك قوله تعالى يد الله يعلم ان المراد

فالنظر اليه

منها الجارحة ثم هذا الموضع لا يحتمل ذلك فكان هو على خلاف المراد الذي
يعلم من ظاهر الكلام لان الله تعالى منزه عن الجارحة فتشابه موجب السمع
وموجب العقل بخلاف المجمل فان طريق درکه متوهم لان ذلك مرجو البيان
لما ان عامة المجملات انما وردت في العمليات كما في الربوا وغيره فكان
البيان فيه مرجوا وطريق درك المشكل دائم فان المحتمل يدرك حكم
المشكل الذي عنده باجتهاده واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم
هذا في حق الامة اما النبي صلى الله عليه وسلم فانه يعلم معنى المتشابه باعلام الله اياه
كذا ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

فتقتضي اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة وانما قال هذا لان المتشابهات
تنكشف يوم القيامة وعندنا الاحوط للراسخين اب وعندي هو مذهب السلف
قال المصنف رحمه الله اختار مذهب السلف فانهم لم يشتغلوا بتاويل المشابه بل
قالوا نؤمن به كل من عند ربنا ولا نشتغل بتاويله ونفوض امره الى الله وبقول ما اراد الله به فهو
حق واما مذهب الخلف فالاشتغال بالتاويل على وجه يوافق التوحيد وانما اشتغلوا
بتاويله ردا للباطل فوقع الخلف في تاويل المشابه لضرورة دفع تمسك الخصوم به والا
كان من حق المتشابه ان لا يتمسك به الا مري ان الله تعالى كيف ذم المتبعين للمشابه
بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وان الوقف
على قوله الا الله واجب فكان قوله والراسخون في العلم يقولون امنا به ابتداء الكلام
والواو في والراسخون لحشو نظم الكلام لا للعطف الذي يوجب الشركة بما قبله
والدليل على هذا ما ذكره الامام الاندرابني رحمه الله في الايضاح في علم القراءة بقوله
والوقف فيه واجب وهو قول اهل العلم ثم قال ويقوي هذا المذهب انه في حرف
عبد الله رضي الله عنه فيه واجب ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم الاية في حرف
ابي رضي الله عنه ويقول الراسخون في العلم الاية في حرف ابي رضي الله عنه ويقول
الراسخون في العلم امنا به واهل الايمان على طبقتين جواب اشكال يرد على انزال المتشابه
بان يقال انزال الكتاب انما هو للتدبر والتذكر في آياته لقوله تعالى كتاب
انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب ولن يكون ذلك
الا بعد الوقوف على معناه ولو لم يوقف على معنى المتشابه اصلا لم يتم لانزال المتشابه
فايدة فقال في جوابه ان اهل الايمان على طبقتين منهم من هو موصوف بنوع
من الجهل فابتلي بالامعان في الطلب اي بالتتابع في طلب العلم والمبالغة فيه
لكي ينكشف له ما هو المستور عليه قبل مبالغته في طلب الكشف ومنهم من هو
موصوف بذكاء من الطبع وملكة بفهم دراك يدرك ما سمعه

فانزل المتشابه حقيقة للابتلاء في حقه فكان ابتلاؤه في التوقف عن الطلب
وهذا اعظم الوجهين بلوى يعني ان الابتلاء في الوقوف عن الطلب اعظم
من الابتلاء في الطلب بالمبالغة في السير لان الابتلاء في الوقوف ان يستسلم
ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه فكان هذا اقوى من الابتلاء بالطلب لان
هذا بنشاء من العبودة والابتلاء بالامعان في السير بنشاء من العبادة
والعبودة اقوى من العبادة لان العبودة الرضى بما يفعل الرب و
العبادة فعل ما يرضى له الرب من العبادات فالاول اشق فكان افضل
وهذا لان العبودة ان لا يرى العبد منتصرا في الحقيقة الا الله فيفوض
امره اليه في كل حال ان افقره او اغناه او هجنه او سمنه او اضناه
او البسه او اعراه اماته او احياه ضره او نفعه حتى عن عمله او
اشبعه فان المتصرف في الحقيقة هو الله تعالى فانه خالق كل شيء
فيجب على العبد التسليم في كل حال ولان العبادة قد تسقط و
العبودة لا تسقط في الدارين او نقول ان هذا الورد ابتلاء
ان الله تعالى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن
عملا اول الابتلاء من الله اظهار ما علم من المكلف والبليات انواع
بعضها فوق بعض واهل الايمان كذلك قال النبي عليه السلام
ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الامثل فالامثل فلما كان المكرم
بالعلم والاجتهاد افضل ممن كان مبتلى بالجهل كان ابتلاؤه اعظم
ايضا او نقول ان في هذا الابتلاء ابتلاء للقلب خاصة والقلب رئيس
الاعضاء فكان عمله ايضا رئيس الاعمال لان فاضل الاعمال يحسب فاضل العامل
والدليل على ان عمل القلب اعظم من عمل الجوارح انه لو ترك عمل القلب فيما يجب
الاعتقاد فيه يكفر ولو ترك العمل فيما يجب فيه العمل بالجوارح لا يكفر علم
بهذا ان عمل القلب اعظم من عمل الجوارح او نقول في المتشابه نهي للمكلف عن الطلب

وتجز عنه بطريق الابتلاء وفي حق من يطالب بالامعان في السير في حق الطلب
امر بالامعان فيه بطريق الابتلاء والابتلاء بالنهي اشق من الابتلاء بالامر فكان ثواب
الاشق اكثر من ثواب الايتمار فكان الاشق اولى والية وقعت الاشارة
في قوله عليه السلام لترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة الثقلين وهذا
لان العامل بالاشق مقيم للفرض ابدا لان الانتهاء فرض مستمر بخلاف الممتثل
بامر العبادات من الصلوة والزكوة فانه فيما وراء الفرائض مقيم للتطوع فثواب
الفرض اكثر من ثواب التطوع فكان الاشق اولى لذلك واعمها نفعا وحدوثي
اي من حيث الثواب لان الابتلاء بالمتشابه لما كان اشد من الوجوه الاربعة
من الابتلاء يعني كان الثواب الحاصل به اكثر واعم ولان حكم هذا الابتلاء
الصبر والصبر على الابتلاء اكثر ثوابا من غيره ولهذا وعد الله الصابرين
اجرهم بغير حساب قال الاستاذ الكبير مولانا شمس الائمة الكردري رحمه الله في الحاب
ان الله تعالى خلق الجنة مثالا في الهواء متعلقة بشيء لا يمسكها احد لصلوته ولا
لصيامه قالوا ومن يمسكها قال اهل البلاء قالوا وكيف يكون خلوها قال وكما يطير
الطير وهذا بقابل المحكم اذ المحكم لما بلغ غايته في البيان والاظهار كان
صنف المتشابه بلغ غايته في الاشكال والاجمال واذ المحكم لما كان مامون
النسخ كان صنف المتشابه ما يؤنس الوقوف وكل منهما غاية فيما هو فيه ومثاله
اثبات رؤية الله اي اثبات جواز رؤية الله في الاعتقاد بالدليل لا لابصار
عيانا ورؤاه عيانا مخصوص هذا الكتاب في بعض النسخ وان كون مرئيا لنفسه
ولغيره من صفات الكمال الذي لا يرى نفسه في الشاهد اتما لنقصان فيه
او لحجاب فان من يستتر عن اعين الناس انما يستتر لحقارته ودنائته وكونه
موقوفا بالعيوب ليلا يستحقروه ولا يستبشعوه او لعجز وخوف عن غيره
يستتر عن اعين الناس ليلا يقصدوه بقتل او غيره وهو لا يقدر على مقاومتهم
ومدافعتهم والله تعالى موصوف بصفات الكمال بحيث لا يقدر احد ان يبلغ
كنه صفة من صفاته لما ان صفات العبد متناهية وصفات الله غير متناهية

عبده

وهو اجمل من كل جميل منزه عن كونه مسوفا وهو ايضا قاهر كل شئ وغالب
عليه اذ له القدرة الشاملة على جميع المقدورات وليس له خوف عن احد
فى الشاهد من كان موصوفا بصفات الكمال ولا يخاف من الزايل فانه لا
يستتب بل يتحلى بالبروز والظهور وجل ربنا عن النقصان اذ له
الكمالات اجمع وعن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية والمؤمن
اهل لاكرامه بذلك وبانواع الكرامات من الكلام معه النص وردية
والانعام عليه بانواع النعم ورؤية الله للمؤمن من اجل النعم يجوز ان يكرمه
بهذه الكرامة ايضا والنص وردية فلابد من القول به لكن اثبات الجهة
ممتنع لانه لا جهة له لانه يوجب كونه محددا منقطرا متناهيا وهو آية
الحدث واذا ثبت ان الله تعالى قديم لا يكون محدودا متناهيا فلا يكون
هو فى جهة فكانت الجهة ممتنعة والرؤية فى الشاهد تستدعى الجهة
لانه ما من مرئى فى الشاهد الا هو فى الجهة اما بذاته كالجوهر او بمحله
كالعرض فبالنظر الى اصل الرؤية وكونه ثابتا بالنص قلنا يوجب اصل
الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية الجهة فى الشاهد كانت الرؤية
ممتنعة فكان القول بجواز الرؤية متشابها من حيث الوصف وثابتا
بل واجبا من حيث الاصل ولا يصح ابطال المشابه فى الوصف لان الوصف الاصل ع
تبع فلا يصح ابطال الاصل ليبطل التبع والقاطع للسمع ههنا هو لزوم قول
بان الاصل اذا ثبت بالدليل فى الغايب لا يصح ابطال ذلك الاصل بسبب
اوصاف لا تعقل وجود ذلك الاصل بدون تلك الاوصاف وان كان شاهد
ذلك الاصل فى الشاهد بدون تلك الاوصاف لا نرى لم نشاهده موجودا اتاع
ثم الا ان ذلك الموجود كان جوهرا او جسما او عرضا ثم اجمعنا وابفقنا
مع الخصوم فى ان الله تعالى موجود وليس هو بموصوف بواحد من صفة
الجوهر به والجسميه والعرضيه ولم يدل علم هذه الصفات فى حقه
على عدم ذاته مع انا قطعنا على استحالة وجود شئ فى الشاهد وهو غير

يبدل بين ان هذا والغايب بل هى من الاوصاف الاتفاقية لكون الرائى فى
الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف فى الغايب
بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق الشابه فى الوصف ايضا
فزواله بالتاويل والله الهادى كشف

موصوف بواحدة من هذه الصفات فعلمنا ان اصل وجود الشئ اذا ثبت بالدليل فى
الغايب ثم امتنعت صفة وجود ذلك فى حقه فى الشاهد لم يدل على امتناع اصله فى الغايب فكذا فيما نحن فيه لما ثبت اصل جواز رؤيته
الله تعالى فى دار الاخرة بالدليل القطعى الكشف فى المعلوم والله تعالى موصوف بكونه
ظاهرا وثبت ظهوره لنا بالدلايل العقليه والسمعيه وثبت ايضا بالايات التى هى خارجه
عن قوى البشر كانشقاق القمر وانفلاق البحر وانقلاب العصا حية وغير ذلك
ولا شك فى انه ظهور هذه الايات ازدادا العلم بالله تعالى والرؤية من اسباب
العلم ايضا فجاز ان يثبت لزيادة الكشف فى المعلوم والمؤمن اهل لذلك وانما
ذكرهذا لانه ربما شئ يكون ممكنا فى نفسه لكنه غير واقع لعدم الاهل
والمؤمن اهل لاستحقاق الكرامات التى سوى هذه الكرامة من المحبة والولاية
والاجبار اليه والكلام معه فيستدل بهذا على ان المؤمن اهل لذلك فصار مشابها لموصفه
فوجب تسليم علم المشابه به الى الله تعالى يعنى ان كونه مرئيا ثبت بالدليل ولكن ذلك
يقتضى الجهة لان الرؤية فى الشاهد تقتضى كون المرئى فى جهة من الرائى والشاهد
دليل الغايب والله تعالى لا جهة له فكان مشابها بها فيما يرجع الى كيفية الرؤية
والجهة مع كون اصل الرؤية ثابتا بالنص يجب تسليم علمه الى الله تعالى
ولا يشتغل بان كون المرئى فى جهة فى الشاهد من القرائن اللازمة لهم من الاوصاف
الاتفاقية بل يجب التسليم وهذا طريق بعض المحققين فى المشابه فاما المتاخرون
من علماء اهل السنة والجماعة فيقولون كون المرئى فى جهة فى الشاهد ليس
من القرائن اللازمة بل انما كان فى الشاهد فى جهة لانه ذو جهة فيرى كذلك
واما الله تعالى فليس بذى جهة فيرى كذلك لان الرؤية تحق الشئ بالبصر
كما هو والدليل على هذا ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه فعلم ان كون المرئى فى جهة
ليس من القرائن اللازمة للرؤية بل من الاوصاف الاتفاقية لكون الباقى فى الشاهد محدثا وجسما و
من الاوصاف الاتفاقية بالاجماع وكذا فيما نحن فيه وكذلك اثبات الوجه واليد

يقول الغايب
الصفات الباقى

حق عندنا معلوم باصله لان الله تعالى نص في القرآن به في حقه وليديه ذلك
من المتشابه لان الله تعالى منزه عن الجارحة فالثبت بطل الاصل المعلوم بسبب ذلك
المتشابه **فان قيل** لما ثبت اصل ذكر الوجه واليدين في حق الله تعالى هل يصح اطلاق
معنى الوجه واليدين في حق الله تعالى بغير العربية بان يقال دست خدای وروی خدای ام لا
قلنا وقد ذكر الامام الاجل المتقن مولانا جمال الدين المحبوبي رحمه الله في كتاب العتاق
من كتاب الطلاق في بيان قوله يا ازاد وقوله يا حر ان الفارسية اذا غيرت تكون اصلح واوفق
اما العربية اذا غيرت فسدت لا ترى انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست
خدای زبر همه دستها است ولو قال به كذلك لم يجز ابطال الحجر عن درك الوصف
لما فيه من ابطال الاصل بسبب الوصف وذلك لا يجوز لما ذكرنا ان الاصل اذا ثبت
في حق الله تعالى بالدليل القطعي لم يجز ابطاله لذلك الاصل الذي لا يتعقل في الشاهد وجود
ذلك الاصل بدون ذلك الاوصاف فالاصح ان يقال وذلك الاوصاف لا يصح نفيها
في حق الله تعالى صيانة لاصل الاصل الثابت بالدليل القطعي ايضا كما قال الاصح ان يقال
ان موجود اما لا يتصور رؤيته في الشاهد بدون ان يكون جوهرا او جسما او عرضا
وهذه الاشياء لا تتحقق في حق الله تعالى فالاصح وجود الله تعالى لما فيه من ابطال الاصل
بسبب ان وصف ذلك الاصل لا يتحقق في حقه وهو لا يجوز فكذا هنا وكذلك
ايضا في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب الجهل بوصفه فمن كان على شط بحر
كبير لا يتصور في ذهنه العبور من هذا النهر ثم راى سفينة فيما وراء النهر
من الشط ثم راى في هذا الجانب الذي هو فيه فلا يشك في ثبوت عبوره وتحققه
وان جهل هو طريق العبور لما انه ثبت له كونه في هذا الجانب بالدليل القطعي
وهو رؤيته ذلك في هذا الجانب فكذلك ههنا لما ثبت صفة الكمال لله تعالى
بالدلايل القطعية لم يجز ابطالها بسبب الجهل بطريق الثبوت وفي هذا حكاية وهي
ان جهم بن صفوان الترمذي كان يدعو الناس الى مذهبه الباطل وهو ان الله تعالى
عالم لا علم له قادر لا قدرة له وكذا في سائر الصفات وكان جلس يوما يدعو الناس

الفرق بين

الى هذا المذهب وحوله اقوام كثيرة اذ جاء اعرابي وقف حتى سمع مقالته
فاراد ان الله تعالى الى علم بطلان هذا المذهب فانشا يقول شعر

الا ان جهما كافر بان كفرت ... ومن قال يوما قول جهم فقد كفر
لقد خبث جهم اذ يسمي الهه ... سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضا ... لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر
اين ضل ان لو قال جهم فقيل ... ابوك امرؤ حمار خطير بلا خطر
حليم بلا حلم وفي بلا وفا ... فما العقل موصوف بالجهل مشتهر
جواد بلا جود قوي بلا قوى ... كبير بلا اكبر صغير بلا صغر
امذهبا تراه ام هجاء وسبة ... وهزء اكفاك الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامة ... نصيرهم عما قريب الى سقر

فالهمه الله تعالى حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة واراه بطلان مذهبه
فرجع كثير من الناس ببركة ابيانه وكان عبد الله بن المبارك يقول ان الله تعالى يحب
الاعرابي رحمة لاجله ويجب على كل احد ان يتعلم معنى هذه الابيات لاولاده وعياله
ذكرت هذه الجملة في اصول الدين لابي عصمة رحمه الله فصاروا معطلة اي صاروا
غير قايلين بالصفة لله تعالى فان التعطل بفتحتين يستعمل في الخلو من الحلي في الاصل
ذكره في الصحاح واستعير ههنا لعدم الصفة الا ترى ان الصفة تسمى حلية
وتفسير القسم الثالث هذا باعتبار اصل القسيم وفي نسخه وتفسير القسم الرابع
وهو باعتبار ذكر المقابل ولا تسقط عن السمع ابدا يعني ان اللفظ الحقيقي لا يسقط
عما وضع له كالاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص ابدا واعلم بان الحنفية والمجاز
من اوصاف اللفظ دون المعنى ثم اللفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة
سميت حقيقة لانه حق لها ان يراد بها ما وضعت هي له وهذا يتاتى في اللفظ
دون المعنى والمجاز لما كان ماخوذا من الجواز وهو التعدي ورد في اللفظ لان التعدي

ثانی فی اللفظ دون المعنی لان المعنی مستقیم فی کلی المحلین ولان الفاصل بین
الحقیقه والمجاز استقامة المعنی فی المجاز عن محل المجاز والمعنی لا یستقیم بنفیه
والمجاز ینال بالتامل فی طریقه ای فی طریق المجاز بان یتامل ان صحة المجاز
باي وجه وباي طریق تصح المجاز وذلک ستة اشیا المستعار والمستعیر
والاستعارة والمستعار له والمستعار عنه وما یقع به الاستعارة یعنی
عند وجود هذه الاشیا یعلم طریق المجاز فحینئذ ینال المجاز فی طریقه
ویحتذی بمثاله ای یجعل المجاز مقتدیا بمثاله وهو الحقیقة یعنی
یشترط فی الحقیقه ما هو مخصوص ومشهور فیه ثم وجد المجاز مطردا لذلک
الحقیقه فی حق ذلک الوصف المخصوص المشهور فیها فاحتذی المجاز
بذلک المثال وهو الحقیقه فاطلق اسم ذلک الحقیقه علی هذا المجاز الذی احتذی
بها ای جعل المجاز مقتدیا بذلک الحقیقه فینال الحقیقه بالاحتذاء بمثاله ای اقتدی به
وکذا فی الصحاح ومثال المجاز من الحقیقه مثال القیاس من النص بیان
هذا ان الحکم فی المنصوص علیه ثبت بالنص کالموضوع له یثبت بالنطق ثم یتامل
فی معانی النص فی المحل المنصوص علیه لاستخراج المعنی الذی له تاثیر فی استدعاء
هذا الحکم لتعدیه الحکم الی غیر المنصوص علیه فاذا وجد مثل هذا المعنی فی غیر
المنصوص علیه الحق به یعنی یثبت مثل ذلک الحکم فی هذا المحل وکذلک یتامل
فی معانی محل الحقیقه اعنی المعانی اللازمة للحقیقة المشهورة فیها لاکل
معنی کما فی النص لما فی اعتبار کل معنی النص اسقاط الابتلا الا تری ان الغرب
تسمی الشجاع اسدا للاشتراک فی المعنی الخاص اللازم المشهور له لا فی کل معنی
فاذا وجد مثل ذلک المعنی فی محل آخر اسمی هذا اللفظ له کما قلنا فی القیاس مع
النص الا ان التفاوت بین الحقیقه والمجاز وبین النص والقیاس هو اعتبار المعانی
اللغویة فی الحقیقه والمجاز واعتبار المعانی الشرعیة فی النص والقیاس واما
الصحیح فما قیل ما الفرق بین الظاهر والصحیح مع ان المراد بکل واحد منهما ظهور المراد قلنا
الفرق ان الصحیح یضم الیه کثرة الاستعمال فیسمی صحیحا ولا یشترط ذلک فی الظاهر کذا ذکره
فی

میزان الاصول وفرق آخر ان الظاهر قد یکون بطریق الاشارة والصحیح قط لا یکون بطریق الاشارة
وفرق آخر هو ان الظاهر لا یکون مرادا بسوق الکلام والصحیح هو المراد بسوقه ثم لا یشترط فی الصحیح کونه حقیقة بل قد
یکون حقیقة کما فی قوله تعالی واشتعل الرأس شیبا فقد یکون مجازا کالمجاز المتعارف کما فی قوله الاضح قدمه فی دار غلان فانه
صار صحیحا حتی الدخول فی العرف وهو مجازا لقد ما سم امرأة التی تشقد ای تشتری عن الاقدار المصاحبة
باکسی روبار دی کان کردن واستعمالها هنا معنی الصحیح الذی هو خلاف العریض وتفویض
الکنایه فی قوله تعالی او حا احصنتکم من الغایط بتعریف للحدث بالمکان المطمئن من الارض فان
قیل هذا مجاز قلنا لا نسلم فیه انا نقول الکنایه لا تختص بالحقیقه علی ما عرف فی التقویم وقال الامام
مولانا سدید الدین الکردری رحمه الله والفرق بین المجاز والکنایه ان المجاز مع الحقیقه لا یجتمعان والکنایه
قد تجتمع مع الحقیقه لان الحقیقه مرادة فی موضع الکنایه مع ما کنی له والحقیقه لیست مرادة فی موضع
المجاز بل یسمی الحقیقه اذا ارید المجاز والمنتحی الحقیقه اذا اریدت الکنایه ساله فی کثیر الرماد عند ارادة
الجود فان کثیر الرماد تراد ویفهم مع ما ارید به الجود فانه اذا کان کثیر الرماد کان کثیر الرماد ویکون
کثیر الطبخ وکان کثیر القری وکان جوادا فاریدت کثرة الرماد لا لذاته ولکن لاثبات الجود وکذلک فی
طویل النجاد وما فی قول علی اسد الله لا اشب منه الهیکل المخصوص البنیة ولا یشب الحقیقه اصلا
لکن الکنایه فیها اسناد المراد هذا الا ستثناء کذا ان یکون فی موضع الحقیقه کما لو قال لامرأته انت حرام
ونوی به الطلاق تثبت الطلاق البائن وکان کنایة فی موضع الحقیقه او فی موضع المجاز کما فی قوله تعالی او
جا احد منکم من الغایط فهو کنایة عن الحدث فی محل المجاز بطریق اطلاق اسم المحل علی الحال والاستدلال
بما شاه النص هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لکنه غیر مقصود ولا سیق له النظم فعلی هذا الافرق
بین الاشارة والظاهر من حیث ان الکلام لم یسق لهما ولکن یفترقان من حیث ان الاشارة قد تقع
خفیة فیحتاج الی نوع تامل بخلاف الظاهر فانه ظاهر کاسمه لا یخفی علی احد وهذا حتی عند الشافعی
حکم الاشارة فی قوله تعالی للفقراء المهاجرین حیث قال بعدم نزول املاکهم عما خلفوا فی دار
الحرب ولیس بظاهر من کل وجه من حیث انه لم یسق الکلام له لیس بظاهر من حیث انه
یعلم المراد به وثبت الحکم بالنظم ظاهر وانما سیق النظم الی قوله تعالی للفقراء المهاجرین الذین
سهم من الغنیمة علی سبیل التوجه لما سیق لی علی علی سبیل السار والبدل لما سبق وهو قوله
تعالی ما افاء الله علی رسوله من اهل القری الی قوله ولذی القربی وقوله للفقراء بدل من
ولذی القربی الی آخره ففی هذا البدل دلالة شریفة لهم للتخصیص بعد التعمیم او قوله للفقراء

معطوف على الاول بغير واو وهو جايز كما تقول هذا المال لزيد لعمرو لبكر واشارة الى ان النسب الى الاب بالام انه ذكر
حرف اللام واللام للاختصاص يعني المال لزيد اي مختص به ولم يكن كل النسب اليه يكون جميعه بعض
المولود له فلذلك احتاج فيه الى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك اي في الآية اشارة الى ان النسب الى
الرباب واشارة ايضا الى عبارة قوله عليه السلام والى ما هو المفهوم منه وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك
لكن لا يخفى ان المال في ذاته لا ينسب الى النسب وكذلك لا يخفى ملك الرقبة في حاله لان ملك الرقبة في
جميعة ثابت للابن فصرف الى جهان تملك ابيه عند الاحتياج وتظير هذا اي في ان الثابت باشارة الكتاب
ثابت لعان الحدث سقوط النجاسة عن سؤر الهرة لكن فيه دلالة الكتابة فاقتفى مقام اشارته ههنا وفي
ذلك ان سقوط النجاسة عن سؤر الهرة ثابت بدلالة الكتاب الذي اوجب سقوط في غير الوقعات
الثلاثة لعله ضرورة الطوف في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الى ان قال
ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعبارة الحديث
حيث قال الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وفيه اشارة الى ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر اذ رفعنا مدة الرضاع لانه قال في اية اخرى وفصاله في عامين
مبقى للحمل ستة اشهر حتى اذن مدة يتصور فيها وضع الولد وكان هذا في الحقيقة من
قبيل بيان الضرورة كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما رفع الثلث
للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرهما وكذا هنا لما رفعنا مدة الرضاع
من ثلاثين شهرا بقي للحمل ستة اشهر وروي ان امراة ولدت لستة اشهر
بعين من رفع الزوج فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فهم برجمها فبلغ ذلك عليا رضي الله عنه
فقال لا ترجم عليها فبلغ عمر قول علي فارسل اليه فساله عن ذلك فقال قال الله
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقال ايضا وحمله وفصاله
ثلثون شهرا فستة اشهر وحولان ثلثون شهرا فحمل سيلها كذا في التيسير ثم
روي مثل هذه الحكاية عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهما وهذا التمسك بهذه الاية
في ان يقسم مدة الحمل والفصال بطريق الاشارة فيها على مقدار التمسك
بهذه الاية في تعليل لرخصة رضي الله عنه في الهداية حيث جعل هذه المدة لكل منهما على الكمال ثم
ظهر المنقص في احدهما وهو الحمل بقي الباقي وهو الفصال على حاله بعد ثلاثين شهرا كالرجل
المضروب للتبين يعني اذا ظهر المنقص في احدهما بقي الباقي على حاله بكمال المدة واما

الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة اي كل من يعرف اللغة العربية
يعرف الحكم الثابت بدلالة النص وكان ذلك الحكم ثابتا من حيث اللغة
لمعرفته غير متوقف الى الرأي والاستنباط فالاجتهاد ببذل المجهود
وهو الطاقة لسبيل المقصود والاستنباط استفعال من النبط وهو الرشح
التي اخرجها الحافر بالكد عظيم والعلم بمنزلة الماء لان منه حيوة الدين كما ان
بالماء حيوة الارض سمي الاجتهاد استنباطا لان الوقوف على المعنى الموشر
منتشر وهذا من تشبيح الاستعارة لان العلم لما كان مادة بطريق الاستعارة
سمي استخراج المعنى الموشر من النص استنباطا ثم تشبيحا للاستعارة الاخرى ان موضع
التعليل يسمى مورد التعليل وهو موضع ورود الماء من الوارد وهم الذين
يردون الماء وكذلك سمي نقل العلم رواية الا ان رواية العلم من حد ضرب
والدراية في الماء من حد علم وهما اشتركا في اسم الفاعل حيث يقال لكل منهما وارد
والاستدراك في الحروف موجب الاستدراك في تعاريف المعنى لما عرف في حروف
الروح والكناية وعن هذا ايضا شبه النبي عليه السلام العالم بالعين الغوارة في قوله
انما مثل العالم كالحمة تكون في الارض بانتهاء البعداء وتيرها القرباء فيبنا
كذلك اذ غار ماؤها فانتفع بها قوم وبقي قوم يتفكنون الحمة بفتح الحاء
عين حارة الماء يستشفى بها المرضى والاعلا يتفكنون اي يتندمون ويتحيرون
من شان انفسهم وما فرطوا فيه من طلب حظهم مع امكانه وسهولة ما حاله
فهذا فعل معلوم بظاهره وهو قوله اف مفهوم بمعناه ايضا وهو الاذى
فانه انما كان حراما لكونه اذى وكان الاذى منهيا عنه بمعنى النص بطريق اللغة
فصار من حيث المعنى كانه قال فلا تؤذهما ولو قال هكذا كان الضرب والشتم
حراما لوجود الايذاء بهما فكذا هنا من حيث المعنى كمعنى الايلام من الضرب
يعني لو قيل لا تضربهما كان يعلم منه النهي عن الايلام كما لو قال لا تؤلم الا ترى انه
لو حلف لا يضرب امراته فخنقها او عضها او مد شعرها حنث كما لو حلف
لا يؤلم امراته وحاصله ان نص التافيف اوجب حكمين احدهما بظاهره اي
بعبارة النص وهو حرمة التافيف فان العبارة وضعت له والثاني بدلالته

وهو حرمة الضرب والشتم وكذلك قوله تعالى للفقراء المهاجرين اوجب حكمين
احدهما بعبارته والثاني باشارته حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد
قال قلت والشافعي لم يعمل بوجوب الكفارة في الاكل العمد مع ان ذلك
ثابت بدلالة النص اذ القياس لا يجري في الكفارات ففي هذا اخراج الشافعي عن
كونه من اهل الاجتهاد بل عن كونه من اهل اللغة فكان هو غير مدرك
لدلالة النص مع كونه من اهل الاجتهاد ومن اهل اللغة فما وجهه قلت
قد اسلفت جواب هذا وما يشاكله في الوافي وحاصل ذلك انا لما اثبتنا فيه
وجه دلالة النص بيّنا المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب
الكفارة بالاكل العمد والشرب العمد بحيث لم يبق لمنصف شبهة
بعد ذلك لم يضرنا خلاف من خالفنا فيه وان كان هو من اهل الاجتهاد
وكان المقصر من قبله لانا حق ثبوت دلالة النص وقيل معنى قوله
كمعنى الايلام من الضرب اي ان الاذى يفهم من قوله اف كما ان الايلام يفهم من
قوله ضرب واما الثابت بامضاء النص اي الحكم الثابت بامضاء النص
فما لم يعمل الا بشرط يقدم عليه اي فما لم يعمل النص وهو المقتضى الا بشرط
وهو المقتضى يقدم عليه اي يقدم الشرط على النص وهو المقتضى وقوله
واما الثابت بامضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه اي واما الحكم الثابت
بامضاء النص وهو الحكم الذي لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم على ذلك النص
وحذف الضمير الراجع الى الحكم الموصوف كان تقديره حذف الضمير
الراجع الى الموصوف في قوله واتقوا يوما لا يجزي نفس عن نفس اي
لا يجزي فيه نفس عن نفس لان المقتضى هو الذي يثبت زيادة على النص شرطا
لصحة المقتضى فكان المقتضى باضرورة صحة النص اذ لا صحة للنص بدونه
فشبه المقتضى بشرط الصحة المقتضى بمنزلة المشروط والمقتضى بمنزلة الشرط اذ لا صحة
للمشروط فكان المقتضى تبعا للمقتضى كالشرط تبع للمشروط فيثبت بقدر ما يصح به
النص ولهذا قلنا ان المقتضى لا عموم له لان ثبوته بطريق الضرورة والضرورة

بدون المشروط

في الزايد على الخصوص فلا تثبت العموم جزيا على الاصل لان الاصل ان ما لا
يكون مذكورا لا يكون مذكورا وهو معنى قول المشايخ ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدر الضرورة واذا ثبت ان ثبوت المقتضى لصحة المقتضى
ثبت ما هو يصلح تبعا لا اصلا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله ان الكفار
لا يخاطبون بالشرايع اذ لو كان الكافر مخاطبا بالشرايع يكون الايمان
ثابتا بطريق الاقتضاء والايمان لا يصلح ان يكون تبعا لما هو تبعه لان جميع الاحكام
الشرعية من العبادات تتبع الايمان والشيء لا يصلح ان يكون تبعا لما هو تبعه ولهذا
قلنا ان المولى اذا دفع رقبة الى عبده وقال كفر عن كفارة يمينك فاعتاق
باعتاق هذا العبد لم يثبت عتق العبد المخاطب بهذا الكلام مقتضيا
عتقه ضرورة لما ان العبد لا يصير مالكا للتكفير بالاعتاق الا بعد عتقه
اولا فلا تثبت العتق بمقتضى قوله كفر عن كفارة يمينك باعتاقك هذا
العبد لان الاهلية للاعتاق انما تثبت بعد حرية نفسه اولا وهي
اصل فلا يجوز ان يثبت تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالاعتاق واذا ثبت ان
المقتضى بوصف المقتضى تبع للمقتضى كان المنظور اليه الاصل وهو المقتضى
لا المقتضى فلذلك يثبت المقتضى بوصف المقتضى لا بوصف نفسه حتى
لا يشترط في الملك الثابت بطريق الاقتضاء ما يشترط في الملك المقصود
من الايجاب والقبول وكذلك لو كان الامر بالاعتاق منه وقوله اعتق عبدك
عني على الف درهم يمين لا يملك الاعتاق كالصبي لم يثبت البيع بهذا الكلام
وكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضى لا للتبع وهو المقتضى واذا ثبت
هذا لا فرق الحال بين ان يكون الشيء مقدرا او مصرحا كان الاعتبار للمتبوع
لا للتبع الا ترى ان الحيوانات وغيرها مما تنفع به الاقوام خلقت للادمي فكان
الادمي اصلا وغيره تبعا فلذلك كان العبرة له لا لها فصار هذا اي اقتضاء
حكم المقتضى مضافا الى النص بواسطة المقتضى فلذلك كان ثابتا بالنص لانه

صار المضمر حكمه حكم المنفصل وكان كالعتق والطلاق للقريب بالشرى فان
العتق هناك حكم حكم الشرى لان حكم الشرى الملك وحكم الملك في القريب العتق
فالملك حكمه مضاف الى الشرى فلذلك قيل شرى القريب اعتاق عندنا
الطريق لان يكون الشرى موضوعا للاعتاق لان الشرى موضوع للاثبات الملك
لا لازالته فيستحيل ان يكون ما هو الموضوع للاثبات موضوعا للازالة وانما
المحذوف فاثبت حذفه من الكلام بطريق الاختصار وهو ثابت لغة لان
الكلام يتنوع الى مختصر ومطول والمختصر مثل المطول في افادة المراد الا ترى
انه لا فرق بين قولهم اضرب وبين قولهم افعل الضرب لذلك لا فرق بين قولهم لفلان
علي لسعماية وبين قولهم لفلان علي الف درهم الا مائة فثبت ان المحذوف
من باب اللغة ولهذا يكون عاما بلا خلاف حتى انه لو قال لامرأته طلقي نفسك
ونوى به الثلاث يصح لان ذلك مختصر قوله افعلي فعل الطلاق وذلك يصلح للعموم ولذا
هنا ويدل عليه هذا في قوله تعالى واسئل القرية ان لاهل محذوف لا مضمر اذ لو كان
مضمر لكان المسؤل هو القرية لا الاهل لما ذكرنا ان المضمر هو الاصل والحكم
يضاف الى الاصل والمسؤل هو الاهل هنا دون القرية فلما لم يصلح القرية ان يكون
مسؤلا اذ الكلام الحال بين ان يكون لاهل محذوفا او مضمرا في از السؤال
يتحقق من الاهل لا من القرية الا انه اذا كان محذوفا اضيف السؤال الى القرية
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذلك في قوله عليه السلام
رفع الخطاء والنسيان عن امتي وما استكرهوا عليه وفي قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات الحكم محذوف فيهما لا مضمر اذ لو كان مضمرا لكان المرفوع
هو الخطاء والنسيان لما عرف ان المثبت هو المضمر وذلك غير مستقيم
اذ الخطا والنسيان واقعان فكان الحكم محذوفا لا مضمرا والمحذوف
هو الاصل في باب الحذف والمضمر تبع في باب الاقتضاء فكانا على طرفي نقيض
فكان ثبوت المضمر لصحة المذكور وصلاحيته لما اريد به فيكون الصالح لما اريد به

فعل ع

المقتضى ع

من الحكم لا المذكور كالاهل المذكور لا المضمر المقدر والمحذوف هو الصالح لما اريد به
من الحكم لا المذكور كالاهل في قوله واسئل القرية فان الصالح لما اريد به من الحكم وهو
الاستعلام والاستخبار لا الاهل لا القرية وكذلك الصالح لما اريد به من الحديث الحكم
لا الخطا والنسيان وهو معنى ما قال في الكتاب وعلامته اي وعلامة المضمر
المقدر ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به يعني ان المضمر
اذا صرح يكون المقتضى المذكور صحيحا كما كان قبل تصريح المقتضى وهو صالح لما اريد به
مع تصريح المضمر والمحذوف اذا صرح بمقطع ما اضيف الى المذكور على ما ذكرنا
قال فاذا جمع المصنف رحمه الله هذه الالفاظ وهي قوله ان يصح به المذكور
ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما اريد به وهذه قضيات متلازمة اذ يستفاد واحدة
منها ما يستفاد من الاخرين قلنا لا نسلم بل لكل واحدة منها فائدة غير الفائدة
التي من الاخرى والتي استفادت من احديها لا يستفاد من الاخرى بيان ذلك ويوضح
الشيء اذا كان صحيحا في نفسه لا يلزم ان يكون صالحا لما اريد به لامحالة بل قد لا يصلح
لما اريد به وان كان هو صحيحا في نفسه وكذلك عكسه غير لازم ايضا اعني
يجوز ان يكون الشيء صالحا لما اريد به وهو غير صحيح في نفسه الا ترى ان من صلى مسرا
للناس عند استجماع شرائط جواز الصلوة كانت صلوته صحيحة مع انها غير صالحة
لما اريد منها من الحكم وهو انتفاء مرضاة الله تعالى وثواب الخير في الاخرى وكذلك في عكسه
الملازمة غير ثابتة ايضا فان من توضا بماء نجس وهو لا يعلم بنجاسته مع انه لم يقصر
في الطلب وصلى كانت صلوته صالحة لما اريد بها من ثواب الخير في الاخرى وصلوته
غير صحيحة فعلم بهذا ان الصحة مع الصلاحية لما اريد به من الحكم غير متلازمين ولانه
اراد بقوله ويصلح لما اريد به الملك فانه صالح للاعتاق بخلاف ما لو قال ونوى فيه غير الملك
كالنكاح والطلاق مثلا لا يكون هو صالحا للاعتاق واما قوله ولا يلغى عند ظهوره
فهو غير مذكور في بعض النسخ فلا يلزم السؤال حينئذ ولئن سلمنا فالمراد به الفصل
الى الفرق بينه وبين المحذوف بطريق التصريح والفرق بطريق التصريح اقوى في البيان

ومقام الفرق من المتساويين مقام اختيار اقوى البيانين لازالة الالتباس بينهما
باكد الوجوه او نقول على تقدير التسليم بان هذه قضيات متلازمة اذ ذكر هذه القضيات
الملازمة لبيان خاصيته المقتضى لا لبيان تنويع المقتضى بانه نوعان او انواع
كما في قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا هذا لبيان خاصيته الاشراك
بالله ان لا يقوم على صحته حجة لا لبيان انه نوعان وكما في قوله ولا طائر يطير
بجناحيه هذا بيان خاصيته الطائر لان الطائر نوعان فكذا ههنا كان
معناه ان خاصيته المقتضى ان يصح به المذكور ولا يلقى عند طهور ويصلح
لما اريد به لا بيان انه نوعان لم يخصوص القريه ما اضيف اليها وهو السوال
لان الاهل اذا صرح به ينتقل السوال المضاف الى القريه الى الاهل الذي صرح به
فلما سبق الكلام على حاله بعد التصريح علم انه كان من باب الحذف والاضمار
لمن باب الاضمار الامر بالتحرير للتكفير مقتضى الملك ولكن يذكر اي الملك
لم نذكر ولم يقوله فتحرير رقبة مملوكة بقي قوله فتحرير رقبه كما كان اي كان صالحا ذكر ح
لما اريد به فكذا اذا قيد بمذكور ابقى قوله فتحرير رقبه صالحا لما اريد به وهو
التكفير ثم اعلم ان ما اثبت الحكم بصيغه النص مع سوق الكلام له فهو
عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
عبارة في ايجاب النفقه ووجوب النفقه حكم ثابت بعبارة النص
وكذلك في غير هذا السنن والفصل الرابع في بيان احكامها من قسم ايي الرابع ح
قوله هذا البيان معرفة هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها
فتكون بيانا لاحكام من هذه الفصول الفصل الرابع وقوله وبيان ترتيبها
اي ايتها راجح وايتها مرجوح وايتها تقدم على البعض وقوله في احكامها
اي في الاتيان الثابته بها شرعا

باب في معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا اي المراد
بالخاص قطعا اي بحيث يقطع الشبهه ويقينا اي بحيث يستقر اعتقادا القلب

عليه فكان قوله بلا اشتباه مؤكدا لقوله يقينا بذكر لازمه كقوله تعالى فنجه
واحلنا لما اريد به من الحكم اي الاقتطاع الخاص يتناول المخصوص لاجل ما اريد بالمخصوص
من الحكم بيان ذلك ان قوله تعالى بلا انه قرء خاص يتناول مخصوصه وهو الاقراء
الثلاثه لما اريد به من ايجاب العدة وكذلك قوله تعالى اركعوا يتناول الثلاث
لما اريد به من جواز الصلوة لا يخالف الخاص عن هذا اي عن تناول المخصوص قطعا وان
احتمل التغير عن اصل وضعه فان قيل بيان لا يثبت الحكم به قطعا لانه محتمل
لغير ما وضع له على ما قال في الكتاب قلنا بل محتمل لان الاحتمال اذا لم ينشأ
عن دليل غير معتبر لانه مجرد احتمال ارادة الخصوص من المتكلم وذلك غير
عنا ولا تكلف ترك الغيوب فلا يبقى له عبرة اصلا فالحق بما ليس بمحتمل في
نفسه فلذلك يثبت الحكم به قطعا يقدره ان الله تعالى تعبدنا بالاول من
نواهيه فالعبادة واجبة علينا قطعا وان كان احتمال غير الوجوب ثابتا الا ترى
ان العقلاء باسرهم لم يحترزوا عن احتمال لم ينشأ عن دليل حتى انهم دخلوا في المسقف
مع ان احتمال السقوط ثابت حتما لكنه لما لم ينشأ عن دليل لم يعتبروه
لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيانا لما وضع له فكان في القول
بالتصرف فيه بطريق البيان لزوم بيان المبين وهو اثبات الثلاث او نفي المنفي
وهو نفي الخفاء مع ان الخفاء منتف وهو مستحيل لانا اذا حملنا على
الاطهار انقضى العدد عن الثلاث لانه اذا طلقها في اخر طهرها تحتسب
هذه البقيه عندنا من العدة فتكون العدة طهرين وبعض الثالث فلا تكون العدد
الثلاث كاملة فان قيل قوله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد به شهران وبعض
الثالث وهو عشر ذي الحجه مجازا ان يكون ههنا هكذا ايضا قلنا لفظة
الثلاثه غير منصوصه هناك بل فيه ذكر الاشهر وهو ليس باسم للعدد معلوم بل هو
اسم عام فجوز ان يذكر العام ويراد به البعض ولا يجوز في العدد ذلك وهو ان يذكر
عدد معلوم ويراد به بعضه لان العدد اسم علم لما وضع له بخلاف الجمع فانه يجوز

ان تقال رأيت رجالا وهو قد رأى رجلين ولا يجوز ان يقال رأيت ثلاثة رجال وهو
رأى رجلين **فان قيل** مسمى ثلاثة اطهار موجود في القرئين وبعض الثالث
قلنا ليس المراد من قوله ثلاثة قروء مسمى الطهر بل المراد منه كمال الطهر وهو
ما كان بين الدمين لانه لو كان المراد منه مسمى ثلاثة اطهار يلزم ان يمضي احد
في طهر واحد بل في ثلاثة ايام بل في ثلاث ساعات لما ان في كل يوم وفي كل ساعة
مسمى الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحيث لم يمض به
بالاتفاق علم ان المراد به الطهر الكامل على قول من جعله اطهارا وبعض
الطهر لا يكون طهرا كاملا كالفرد لا يحتمل العدد خلافا لان الفرد قد يكون اعتبارا
كاسم الجنس فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالنسبة الى سائر الاجناس
كاسم الماء وغيره فانه متناول لجميع المياه باعتبار اتحاد الجنسية حتى لو حلف
لا يشرب الماء ونوى جميع المياه صدق ولا يحنث ابدا فان اسم الماء اسم فرد
من حيث اتحاد الجنس وقد يكون الفرد حقيقيا وهو الفطرة من الماء حتى
انه يحنث بها اذا حلف لا يشرب الماء بشرب قطرة منه اذا لم يكن له نية الجميع
ولا يحتمل عددا من القطرات وهذا لو نوى قطرتين او اكثر منهما من القطرات
لا تصدق 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 لم يتعرض لعدد
من الاعداد فكان متناولا لجميع الاعداد بخلاف المثنى فكان هذا بمعنى الرد
والابطال اي فكان حمل الشافعي قوله تعالى ثلاثة قروء على الاطهار بمعنى رد
خاص الكتاب وابطاله فلا يكون الحاق المعدول به اي بالركوع وقوله بيانا صحيحا
متصل بقوله فلا يكون على انه خبر بل يكون رفعا لحكم الكتاب وهو جواز الصلوة
بمجرد الركوع الذي هو عبارة عن الميلان بما يقطع اسم الاستواء من غير الحاق المعدول
فان قيل لم لا يجعل ورود ذلك للبيان الشرعي حتى يتوقف تمام الركوع الى الاتيان
بالتعديل شرعا **قلنا** انما يصح ذلك فيما اذا كان ما ورد به الكتاب

مجملا كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فكان ما ورد من البيان بيانا شرعيا لانه لا يعرف العمل به الا بذلك
البيان بخلاف ما نحن فيه فانه لما كان العمل به مجردا اسم الركوع ونحن مامورون
بما تثنا لما علمنا من البيان من القرآن قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
لعلكم تعقلون وقوله بخبر الواحد اراد به قوله عليه السلام قم فصل فانك
لم تصل قاله لاعرابي اخف الصلوة لكنه يلحق به التعديل بالركوع ولا يصح
بخبر الواحد اي لا يصح النسخ بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف
صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق على الوصف المذكور في كتاب الحاق
الفرع بالاصل **فان قيل** يشكل بالتيمم فانه لقط خاص ومزاد عليه
النية **قلنا** لان زيادة شرط النية في التيمم مستفادة من لفظة التيمم لان
الامم القصد والقصد هو النية **فان قلت** زيادة النية في الوضوء ايضا
مستفادة من نظم القرآن لما ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم خرج جزاء الشرط
المذكور قبله وهو قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فكان معناه حينئذ
فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة ولا معنى بالنية سوى ان يكون غسل
هذه الاعضاء للقيام الى الصلوة فكانت النية موافقة للنظم لا نرى ان
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة استراط النية عند تحرير
رقبة مؤمنة للقتل الخطأ لم يكن زيادة على النص هذا ما كذا هنا **قلت**
نعم كذلك لكن استراط النية في جزاء الشرط انما اذا كان ذلك الجزاء جزاء
للشرط المذكور كما في انه كفارة القتل واما اذا كان ذلك الجزاء جزاء الشرط
المذكور وشرطا لمشروط اخر كما في آية الوضوء لا يستراط النية في ان يكون
هذا الشرط شرطا لمشروطه لما ان الشرط باعتبار وجوده ليتحقق المشروط لا وجوده
مقصدا كما في اشتراط اللباس واستقبال القبلة للصلوة لا يستراط النية **قوله**
بل نسخا محضا لان الكتاب اقتضى جواز الطواف بالحدث لما ان الطواف ليس الا

الدوران حول البيت فلو قلنا بانه نقض الطهارة يلزم نسخ الكتاب كما ان العام
الذي يتناول افرادا فاخراج الناسخ لبعض الافراد كان ذلك نسخا محضا كذلك
ههنا بل اولى لان ههنا لا شئ الطواف اصلا اذا وقف جواز الطواف الى
وجود الطهارة عن الحدث اذ الطواف بالحدث ولا يلزم فضل الحنابة
لانا اوجبنا الاعادة باعتبار النقصان لا باعتبار عدم الجواز ولهذا لو
رجع تخشب له وجب ابدنه باعتبار النقصان كسجدة السهو في الصلوة
ووجوب الاعادة لا يدل على عدم الجواز كالصلوة اذا ادّيت مع الكراهة
ولو لم يكن جابرا لما شتى الباقي اعادة بل شتى ابتدا الصلوة والطواف وقولهم
ليست الحكم بقدر دليله لما ان الحكم تتبعه السبب فيما كان السبب اقوى كان
الحكم اقوى وفيما كان السبب اضعف كان الحكم اضعف وبطل شرط الولاء
والترتيب والتسمية فتسير الولاء هو ان يجمع بين هذه الاعضاء الغسل في
موضع واحد ولا تشتغل في وسط الوضوء بعمل آخر كذا في المغني واشتراط
الولاء مذهب مالك والترتيب مذهب الشافعي والتسمية مذهب اصحاب
الظواهر تمسكا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم **فان قيل** ينبغي ان يكون
الولاء والترتيب والتسمية واجبة كما قلتم في التعديل مع الركوع والسجود
قلت هذا لا يمكن لانا لو قلنا بلزوم مساواة فرع الشئ فرع الاصل يعني لمن
اوجبنا الولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما اوجبنا التعديل في اركان
الصلوة يلزم الاستواء في التبعيض مع التفرقة في الاصلين وهو ان الوضوء فرض
غير مقصود لانه شرط والركوع فرض كذا ركن الشئ اقوى من شرطه فلذلك
جعل نفي الركوع وهو التعديل واجبا ونفي الوضوء وهو النية واخواتها سنة
كيلا يلزم مساواة التبعيض مع عدم مساواة الاصلين وهو غير مستقيم فان غلام
الوزير لا يكون ادنى حالا من غلام الملك ولا يجوز ان يقال ينبغي ان يكون الوضوء واجبا
لان فرضا اطهار التفاوت بين الاصل والتبع لانا نقول عملنا بموجب هذا امر حيث

فيما

بوجوبها

بيان ع

حعلناه شرطا وشرط الشئ تتبعه ثم لا يجوز ان يكون الواجب شرطا للفرض لان شرط
الشئ ما يتوقف عليه ذلك الشئ اي يلزم من عدمه عدم ذلك الشئ معتبرا بدون ذلك الشرط
فلذلك لم يصلح ان يكون واجبا لان الفرض وجد بدون الواجب او نقول ان الاحاديث
التي مضت وجوب الولاء والترتيب والتسمية لم تبلغ درجة الحديث الذي
امضى وجوب التعديل والفاتحة في الصحة فلذلك لم نقل بوجوب هذه
الاشياء وقلنا بوجوب التعديل والفاتحة فصار مذهب المخالف غلطا من وجهين
لان الكتاب يجب ان يكون فوق خبر الواحد فلما سوّاهما جعل منزلة الخاص
من الكتاب كما ان منزلة العالم فوق منزلة الجاهل ومن سوّاهما في الرتبة كان ذلك
منه غلطا من وجهين **فان قلت** بل هذا الذي ذكرتم غلط من وجه واحد لا من
وجهين لان حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد
مستلزم رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد
فوق منزلته حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته فلماذا قال صار غلطا
من وجهين **قلت** نعم كذلك الا ان من احد اي طرفي منهما كان المنظور
اليه ذلك لا الذي يلزم منه فانه اذا حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته
كان المنظور اليه والملتفت له ذلك لا رفع حكم خبر الواحد وكذلك اذا رفع
حكم خبر الواحد فوق منزلته كان المنظور اليه ذلك لا حط منزلة الخاص
من الكتاب عن رتبته وهذا الطريق كان ذلك غلطا من وجهين لم يكن عملا بهذه
الكلمة لان الغاية لا اثر لها في احداث الحال الجديد بل لها اثر في انتهاء المغيا
عند لا غير كما اذا حلف لا يكلم فلانا اليوم وبعد مضي اليوم حل التكلم ليس بمضاف
الى اليوم بل الى ما انتهى اليوم عمل الحال السابق عمله وكذلك ههنا انتهت الحرمة
بتزوج الزوج الثاني واصابته وكونها محللة له بالنكاح مضاف الى السبب
السابق وهو كونها انثى من بني آدم ليست من المحرمات لانها طاهرة منا وضعف
له وهو كون كلمة حتى موضوعة للغاية بحسب الغاية بمنزلة البعض لما وصف

انما من حيث انه كالاوجود لبعض الشيء دون كله لذلك لا وجود للغاية بدون المغيا
ولان الغاية صفة للمغيا الا ترى انه يقال حرمة مغياة بغاية وطئ منعوت بكذا
والصفة لا تنفك عن الموصوف وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون
بعضه اذ لا وجود للبعض بدون الكل ولا للكل بدون البعض فان وجود بعض الشيء
يقتضي وجود كله كالواحد من العشرة لما كان بعضا للعشرة لم يتصور وجود الواحد
من العشرة بدون العشرة ولو تصور واحد بدون العشرة لا يكون هذا واحدا من العشرة
لما ان وجود بعض الشيء لا شيء محال واذا كان كذلك كان وجود الزوج الثاني واصابته
قبل وجود المغيا وعدمهما لما ان الغاية لا عبرة لها قبل المغيا على ما يجيء في مسئلة
الاستثناء وقوله لكنها تكون غاية للابتداء لا للاستدراك فيلغو قبل وجود
الاصل الى يلغو الغاية وهي نكاح الزوج الثاني قبل وجود المغيا وهو الطلقات
الثلاث فصار نكاح الزوج الثاني وعدمه في مسئلة الهادم سواء وهذا
كمن حلف لا يكلم فلانا في وجب حتى يستشير اباه فاستشاره اباه قبل دخول
وجب ثم كلم فلانا في وجب قبل ان يستشير اباه فيه لحنث لان استشارته
اباه غاية لانتهاء اليمين فكان استشارته اباه وعدمها قبل دخول وجب سواء
فكذلك ههنا كان تزوج الزوج الثاني واصابته بها قبل وجود المغيا وعدم
تزوجها سواء ولو تزوجها قبل تزوج الزوج الثاني او قبل اصابة الزوج
الثاني كانت عندك بما بقي من الطلقات فكذلك ههنا ثم حصيقة الغاية ان ينتهي
بها المغيا من غير ان يكون للغاية اثر في اثبات ما بعد الغاية من الحكم على ما ذكرنا
كما اذا حلف لا يكلم فلانا حتى تطلع الشمس او طلعت الشمس فبدت لي ثم
الكلام غير ممنوع بالاباحة الاصلية لان الغاية تنتهي الكلام فكذلك ههنا ان الحرمة
الغليظة اذا انتهت بنكاح الزوج الثاني ثبت الحل الاصلي بالسبب السابق على ما ذكرنا
لان يكون الزوج الثاني اثبت فيها حلا جديدا الجواب ان النكاح يذكر
ويراد به الوطئ وهو اصله الى اخره فان قيل كان الواجب على اصل ابي يوسف
رحمهما الله اباحة

اثبات ان الزوج الثاني مثبت للحل فلماذا لم تطلع نكتتهما في باب النكاح نذكر
ويراد به الوطئ حيث لا مناسبة لدعواهما هذا المطلع قلت بل فيه مناسبة
قوية وهي انهما يثبتان هذا ان شرط الدخول في الزوج الثاني لاثبات الحل الاول لم يثبت
اصلا بالكتاب لا اصلة ولا صفته وانما المذكور في الكتاب النكاح لا غير والمراد به
العقد ههنا لا الوطئ فكان الكتاب غير متعرض للوطئ اصلا وشرط الوطئ
انما ثبت بالسنة والاحاديث ثم انما ثبت شرط الدخول في السنة ثبت بوصف
التخايل وهم اي محمد والشافعي ومن تابعهما تركوا العمل بذلك الوصف الذي اثبته
السنة المشهورة ونحن عملنا بذلك مع جعل الزوج الثاني غاية فان من الغايات
قد يكون غاية منهية للمغيا مع انها تثبت حكما اخر كما في قوله تعالى ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري
سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال ههنا منته للجنابة ومثبت لحل القربان
الى الصلوة وكذلك ههنا ان الزوج الثاني اذا وطئ كان منهيا للحرمة الغليظة
ومثبتا للحل الجديد في حق الزوج الاول ولما ثبت كونه مثبتا للحل الجديد
يثبت علمه انما وجد شرعا فلذلك اثبت الحل الجديد ما دون الثلاث بضعف
لان وطئ الزوج الثاني موصوف بهذه الصفة والصفة لا تفارق الموصوف
فانما ثبت الموصوف ثبتت صفته والدليل على هذا الذي ذكرنا ما ذكر المصنف
من مطلع النكته هذا بيان ان شرط الدخول لم يثبت بالكتاب اصلا ما ذكره شمس الائمة
السرخسي في اصول الفقه بقوله ولا خلاف بين العلماء ان الوطئ من الزوج الثاني شرط
لحل العود الى الاول بهذه الآثار فنحن عملنا بما هو موجب اصل هذا الدليل بصفته
فجعلناه موجبا للحل وهم اسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل استدلالا
بنص ليس فيه بيان اصل هذا الشرط يعني الدخول ولا صفته يعني التحليل فكون هذا تركا للعمل
بالدليل الموجب له لا عملا بكل خاص فيما هو موضوع له لغة وذكر في المبسوط في تعليل قول
ابي يوسف رحمهما الله قالا ان اصابة الزوج الثاني نكاح صحيح تلحق المطلقة الاجنبية

تصيب محللة بالطلاق بعد الثلاث وبالخلع بعد الثنتين وبطلقة بعد ما اصابها الزوج الثاني

التي لم تتزوجها قط فبانت طليقه الواحدة تصير موصوفه بانها مطلقه من يقع
ذلك باصابته الزوج الثاني واما فعل الوطي فالاضافه اليها مباشرته ابدا اي
بطريق الحقيقه لانه لا يحتمل ذلك فان قيل يحتمل ان فعل النكاح بمعنى
الوطي اضيف اليها مجازا لوجود التمكين له كما اضيف الزنى اليها
لذلك قلنا لو تركت الحقيقه في موضع باعتبار عدم امكان عدم
امكان الحمل على الحقيقه لا يلزم ان تترك الحقيقه عند امكان الحمل عليها ففي
قوله تعالى الزانيه والزاني لم يمكن العمل بحقيقته فحمل على مجازه واما ههنا
فالعمل بحقيقه النكاح الذي هو الوطي بان اضيف فعل النكاح الذي هو الوطي
الى الزوج واضيف مجاز النكاح الذي هو العقد لانه يسببه الى المراة ممكن
فثبت بذلك اضافتها حقيقة النكاح الى الزوج ثم نكحت لعبد الرحمن بن الزبير بفتح
الزاي من يهود قريظه واسلم ابنه عبد الرحمن بن الزبير روى عنه ابنه الزبير
بن عبد الرحمن بن الزبير واسم ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح لا حتى يذوق من
عسيلته تصغير العسله وهي القطعة من العسل وقد ضرب ذوقها مثلا
لاصابة حلاوة الجماع ولذته وانما صغرت اشارة الى القدر الذي يحل يعني يكفي
الحلاوة وان قلت تنكب الحل ذكر في المغرب وغيره ذكر العود دون الاستها اي وفي
ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العود وتركه لفظ الاستها الذي هو مدلول
الكتاب وقوله حتى تنكح اشارة الى الذوق العسله تحليل يعني لم يقل النبي عليه السلام
اتريدين ان يبقى ذلك الحرمة التي ثبتت بالكتاب مغيا ة الى اصابة الزوج الثاني
لما انه لو ذكر كذلك لعلم كون الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا بل علم انتهاء تلك
الحرمة بحصول الزوج الثاني لا غير ولما ذكر العود وغيا عدمه الى غايته الذوق
علم ان الزوج الثاني محلل لانه غيا عدم العود الى ذوق العسيله منتهي
عدم العود بالذوق ويبقى العود لامحاله والعود هو الرجوع الى الحاله الاولى
والعود الآن ثبت فيكون ثابتا به اي بذوق العسيله بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل

الحرمة الغليظه فاذا انتهت الحرمة الغليظه امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات ادم لسنت من المحرمات فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك
ويثبت الآن فيكون جادثا به اي بذوق العسيله لعن الله المحلل والمحلل له سمي الزوج
الثاني محللا والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت الساص
فايما وجد الزوج الثاني ثبت له هذه الصفة وهي التحليل فان قيل الحل
ثابت للزوج فيما دون الثلاث فكيف يثبت الزوج الثاني الحل اذ في اثباته الحل
اثبات الثابت وهو ممتنع كنفي المنفي قلنا لانه لا كذلك لان في هذا اثبت
شيء لم يكن هو ثابتا قبل هذا وهو ان الزوج الاول يملك المطلقات الثلاث لهذا
التحليل وكان يملك قبل هذا التطليقتين فعلم بهذا ان الحل غير الحل الذي كان قبل التحليل
وذكر في الاسرار المطلقه الواحده ان لم توجب حرمة فهي بعرض ان توجب
ولانهما يقولان ان الوطي لما رفع الحرمة الثابته بالحرمة الغليظه منع ثبوتها
اذ اقل ان سبب ثبوت الحرمة بالطرق الاولى لان المنع اسهل من الرفع او نقول ان
اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد شيئا اما اذا افاد كان معتبرا الا ترى ان
الانسان ماله ماله لا صح فيه اثبات الثابت وهو غير مفيد ثم اذا اشترى
ماله من المضارب صح وان كان فيه شرى ماله ماله لانه باشرى هذا الحصل ملك
التصرف لنفسه في ذلك المال وكذلك اذا ضم عبدا مع عبد عين واشتراهما فانه يصح
البيع والشرى حتى انقسم الثمن عليهما مع انه مفيد في جواز العقد الآخر فكذلك ههنا
اثبات الثابت في هذه الصورة مفيد لان الحل قبل هذا كان بزوال الطلقه او الطلقتين
وبعد الزوج الثاني ههنا لا يزول الحل الا بالثلاث فكان مفيدا فيصح وقال الامام
بدر الدين الكردري رحمه الله في جواب هذه الشبهه ان الحل وان كان ثابتا فهو ناقص بدليل
انه لا يملك ان يرد عليها العقد الثلاث وكانت مما قبل محلا للعقد الثلاث دل
ان الحل اسقط وكان حل الامة فانها لم تكن محلا لارداد العقد الثلاث قلت ان حلها
ناقص عن حل الحره واذا كان كذلك والزوج الثاني يتم هذا الحل الناقص فثبت ان الزوج الثاني

عليها

لايثبت الثابت بل يثبت ما لا ثبات **قال** فعلى هذا ينبغي ان يرد
عليها خمس تطليقات لان التطليقتين كانتا ثابتتين وثبت ثلاث
تطليقات بالحل الجديد **قلنا** نعم لكن التطليقتين عملتا عملهما
اربع تطليقات وبقيت تطليقه واحدة كالمعتدة اذا تزوجت بزوج
اخر ودخل بها الزوج الثاني ثم فارقها بعد ما مضى حيضه من العدة
الاولى يحسب عليها ثلاث حيض اخر وبقيت حيضتان من العدة الاولى
فكانت خمس حيض الا انها اذا حاضت حيضتين انقضت العدة الاولى
واحتسب من العدة الثانية ايضا فبقي عليها حيضة اخرى لاتمام
العدة الثانية **وقوله** ومن صفته التحليل اي من صفة الدخول وانما
ابطلنا هذا الوصف ببيان هذا ان الكتاب يقتضي انتهاء الحرمة
الغليظة ولا تعترض ان هذه الغاية وهي ذوق العسيلة هل هي مثبتة
للحل ام لا فتعمل بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمة الغليظة وتثبت
للغاية صفة الاثبات على وجه لا يتعرض للكتاب وجاز ان يكون
الغاية منهية ومثبتة كما في قوله ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا
فيكون الاغتسال منهيا الجنابة ومثبتا الطهر دل عليه قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فكذلك ههنا ذوق العسيلة منه ومثبت للحل الجديد
بدليل اخر لا يمكن رده فاذن عملنا بما عملتم واسنا سيا اخر وصوابات
الحل الجديد الذي سلك عنه الكتاب فلم يكن ما ذكرنا معارضا للكتاب
وما ذكرتم تمسكا بما ذكرنا من الدليل وهو نص الخاص فاذن الدليل الخاص انتم
لا تحن وهذا لان الدخول ليست زيادة على كتاب الله تعالى بالاجماع بالحديث
المشهور ومن صفته التحليل فكان ما قاله محمد والشافعي ابطالا لحكم الحديث
لان الحديث يقتضي ان يكون الزوج الثاني محللا وهما ابطلا هذا الحكم
عملا بما هو ساكت عنه فنص الكتاب بما ابطلا وصف التحليل عن دليله الذي

هو الدخول الا بالحديث المشهور فاقتضى ان لا يكون وصف التحليل ثابتا بالدخول
الزوج الثاني انما وجب ابطال ذلك **وقوله** ووصفه جميعا الى المحلل
ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان اي ومن العمل الخاص على قولنا ونزل
العمل به على قول الشافعي حكم هذه الآية وهو ان الجمع عندنا طلاق وعند الشافعي
مسخ لا طلاق ثم الفسخ هي بموت الفرقة من الزوجين من غير انقضاء العدة في
الطلاق بخلاف الطلاق **وقوله** تعالى الطلاق مرتان اي الطلق الشرعي
تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة فكان قوله
مرتان اي دفعتان مرة بعد اخرى وان من اعطى الى آخر درهمين مرة واحدة
لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل قوله الطلاق مرتان وان كان
ظاهر الخبر معناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن لانه لو حمل
على الخبر يؤدي الى الخلف فخبر الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع قد يوجد
قلنا ان المراد منه الامر كانه قال طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق والآية
حجة لنا على الشافعي في كراهة الجمع لان الله تعالى امر بالتفريق كذا في شرح
التأويلات وقال في مذهب الترجمان اي الطلاق الذي يملك فيه الرجعة مرتان
وقوله ذكر الطلاق مرة ومرتين اي مرة بقوله والمطلقات يتربصن ومرتين
بهذه الآية ليس المراد به انه ذكر مرة في الآية الاولى ثم ذكر مرتين في الآية
الثانية لانه حينئذ يلزم ان يكون ثلاث تطليقات وقد المطلقات ويجعل
المطلقات الثلاث لاصحة الرجعة والرجعة مذكورة ههنا بل المراد انه
ذكر الطلاق مرتين في الجملة يقال بالفارسية سكبار گفتمت ودوبار گفتمت
يعني مجموع دو دو بار است فمعنى قوله ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما
بذكر الرجعة هو ان الله تعالى ذكر الطلاق مرة والمطلقات يتربصن بانفسهن
وذكر عقيبه الرجعة بقوله وبعولتهن احق بردهن ثم ذكر الطلاق ثانيا بقوله
الطلاق مرتان وذكر ايضا عقيبه الرجعة بقوله فامساك بمعروف وانما ذكر هكذا

قوله

ليعلم ان الرجعة كما تكون بعد الطلاق الواحد كذلك تصح بعد الطلاقين ثم اعقب
ذلك الطلاق الخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به بكاء بذكر فعل الزوج في اول الاية وهو الطلاق
اذ الطلاق اسم فعله وزاد في اخر الاية فعل المرأة بقوله فيما افتدت به
وتحت افراد المرأة بالافتداء بالمال تخصيصها بالمال وهذا لانها هي التي
تشتري بضعها من الزوج فكان الثمن على المشتري وهو له ومعتبر
فعل الزوج على ما سبق اي على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لما ان الخلع يوجد بهما
لان المرأة لا تستبد به وقد ذكر فعل المرأة وسلك عن فعل الزوج
حكمان معتبرا على ما سبق من فعل الزوج على الطلاق **قال الشيخ**
قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم قال فان خفتم حتى الخلع فيما افتدت به ثم قال
بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له فلو جعلنا الخلع طلاقا صارت التطليقات
اربعا ولا يكون الطلاق اكثر من ثلاث ولذلك حمل الشافعي الخلع على
الفسخ دون الطلاق ولان النكاح عقد يحتمل الفسخ حتى تفسخ بخيار
عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ فيحتمل الفسخ بالتراضي في الخلع
ايضا **قلنا** اما الجواب عن الاول فان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة
بعوض وبغير عوض فبهذا الاعتبار صار الطلاق اربعا كذا في المبسوط فكان
الخلع هو الطلقة الثالثة فكان طلاقا بالمال والطلقة الثالثة مكان الخلع
وهي الطلقة بلا مال فعلى هذا لا حاجة الى ان يقول الطلاق اربعا او نقول على معتبر
هذا الكتاب هو ان الله تعالى ذكر الافتداء بالمال لم يذكر فعل الزوج
فلا بد من معتبر فعل الزوج لان الخلع يوجد منهما وفعل الزوج قد
سبق في صدر الاية فصار الطلاق نوعين طلاقا فعال وطلاقا بغير
مال فوصل الطلقة الثالثة بالطلاق بالمال فكان التطليقات ثلاثا
لا اربعا او نقول المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان مشروعيته

الرجعة بعد الطلاقين لا وقت بعدهما بعد وقوع الطلاقين لوقوع
وقع طلاق واحد وكان هذا اخبارا عن مشروعيته لا اخبارا عن
من ذكر الخلع سان شرعيته الخلع وكونه طلاقا وكذلك من قال
والدليل لهذا ان الكتاب انما انزل على البيان عليه
وهو اخر ما نزل وكان المراد منه رفع كل لبس على ما
الكتاب عن آيات فصل النكاح ان يدخل النسخ بعناه الرفع
قبل التسليم وان ملك النكاح ثابت به ضمنا لا قصدا لا يطهر الا خير
لتسليم عدم الكفاءة فسخ من الاصل وكذلك خيار
العتق والبلوغ وما الخلع فكذلك انما نسخ
بعناه وملك بخيار القطع فلا يجعل لقطع الخلع عبارة
فلا يحتاج الى ذكر الطلاق ولا يكون بالطلاق وفي هذا
تعارض النص عند الرجل من يعتبر بكم يقع ومن يعتبر

بل هذه الآية متصلة بما يليها وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فان المراد
من قوله فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله
تعالى الرجوع بها فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الزوج الاول والمراة كذا في
علم بهذا ان قوله معروف ههنا ايضا لخصوصها وهي انه وصل بما يليها اى ابتغوا
باموالكم ذكر عقب المحرمات بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
اى ابتغاء وكم بالباء او الباء للالصاق فانهما وجاز الطلب لكون المال ملصقا
به وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله فالابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو
الطلب للعقد والباء للالصاق فيثبت به اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء
تسمية او وجوبا والقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود حقيقة
المطلوب وهي الوطء كما قاله الخصم في المفوضة انه لا يجب المهر لها
الا بالوطي يكون تركا للعمل بالخاص فيكون في معنى النسخ له ولا يجوز المصير
اليه بالراي عن الطلب الصحيح اى عن النكاح الصحيح وهو احتراز عن
الطلب الفاسد وهو النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه بنفس العقد
بالاجماع بل اذا وجدا الدخول في مسئلة المفوضة بكسر الواو وهو اختيار
صاحب المغرب وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اى زوجته
نفسها بلا مهر فانه لا يجب المهر عند الشافعي اذا مات قبل الوطي مع
وجود العقد الصحيح وهو خلاف النص وقوله وان يعدل العبد امثال به
اى بايجاب الله تعالى وبعدل فيحتمل ان يكون هذا جواب شبهة ترد على
قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة بان يقال الله تعالى امر بالفرض وهو التقدير
الى العباد وانتم تقولون المهر مفوض الى الله تعالى ولا يجوز تقدير من العباد
فكان هذا مخالفة للنص فاجاب عنه وقال ذلك التقدير الذي يقدر به
العبد امثال منه لتقدير الله تعالى وايجابه يعني ان المهور الشائعة مقدرة
معلومة عند الله تعالى وباصطلاح الزوجين على مقدار يظهر ما كان مقدرا

قوله لكن يكون عليه اي الكتاب وهو الطلاق المكتوب للزوج ما يجب عليه
اي يجب الطلاق بعد الخلع انما يجب بنفس الخلع لان عند بعض الطلاق
الرجعي الطلاق بعد الخلع لا يجب بنفس الخلع فلا تحل
الطلاق على مال بمن وصلها الرجعي اي بمن يصح رجعتها فان طلقها فان طلقها
له تعالى الطلاق مرتان لا بمثله فيما افتدت به لا تكون هي عالمة بحدود
مرتين تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويجب
هذا قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويجب
بعد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويجب
بالخلع الذي هو صحيح انما جعلت تلك فصله ما يليه تلك

معلوما عندالله تعالى لان العباد يقدرون ما ليس بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء
فان قيم الاشياء معلومة مقدرة عندالله تعالى يظهر ذلك لنا بقوم المقومين
للاشياء على مقدر وهذا ظير كفارة اليمين فان ما يأتي به العبد باحد الاشياء
الثلاثة كان امتثالا لما كان واجبا عليه ثابتا عندالله تعالى فمن جعل الى العبد
اختيار الايجاب يعني من فوض اثبات المهر وتركه والتقدير فيه على
ان يقدر كيف شاء وأي قدر شاء كان يثبت طلا للنص الخاص وسنرجع عن هذا
ان من تزوج امراة بخمسة دراهم كان ذلك مهرا عند الخصم وعندنا يجب
عشرة دراهم لان المهر يتقدر عندنا بتقدير الله تعالى وادناه عشرة
دراهم لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قلت على هذا
التقرير وقع التنافي بين الذي لنبيتم وهو انكم تأولون الزيادة بخبر الواحد على مطلق
الكتاب وتقولون الزيادة على النص نسخ كما علم ذلك في الزيادة على قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لما
ان القرآن يتطلق على القليل والكثير ولا يصح زيادة بعض الفاتحة عليه بخبر
الواحد فيجب ان يكون ههنا كذلك لان اسم المال في قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم
يقع على القليل والكثير فلا يصح الزيادة عليه بخبر الواحد لانها نسخ وذلك
لا يجوز بخبر الواحد قلت لا كذلك قال الله تعالى اشارة في موضع اخر الى ان
ذلك المال مقدر واشار ايضا الى ان ذلك التقدير شرعي بقوله قد علمنا ما فرضنا
عليهم فيعلم المقدر بالفرض وكونه شرعيا بضميمة ما فرضنا ولكن ذلك المقدار
يجمل موقع هذا الخبر وهو قوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم بيانا
لمجمل الكتاب فيصح ان يقع خبر الواحد بيانا لمجمل الكتاب بخلاف قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فانه لا اجمال فيه فكانت الزيادة هناك مستلزمة
للنسخ واما ههنا فلا ولان البضع من وجه في حكم النفوس حتى لا يسقط
حكم الفعل فيه بالبذل فبذل النفس لا يحصل بمجرد المال بل بما له خطر فكذا فيما هو في
حكمه وبيان اشتراط الفرض

الزوجة بعد الطلاق قبل الوقوع عما يعني لو وقع الطلاق ان يثبت الرجعة
كما لو وقع طلاقا واحدا وكان هذا اخبارا عن شرعيته لا اخبارا عن وقوعه
وكذلك من ذكر الخلع بان شرعيته الخلع وكونه طلاقا وكذلك من قوله حالي
فان طلقها فلا تحل له بيان الحرمة الغليظة بعد الطلقات والدليل عليه انه
ذكر حكم الطلاق في مواضع اخر فلو كان المراد منه الوقوع كان زائدا على
الثلاث لامحاله واما الجواب عن الثاني وقول النكاح لا يحتمل الفسخ
بعد تمامه الا ترى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت بضروري
لا يظهر الا في حق الاستيفاء واما الفسخ بسبب عدم الكفاءة فسخ قبل
التمام وكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك في خيار العتق
والبلوغ واما الخلع فيكون بعد التمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد
تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال فجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع العقد
في الحال مجازا وذلك لما يكون بالطلاق وفائدة هذا الاختلاف
انه لو خالعها اجاز الطليقين عندنا لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
وعندهما له ان يتزوجها قوله لا يكون عملا به اي بخاص الكتاب وهو
الطلاق المذكور في الآية فاوجب صحته بعد الخلع اي صحة الطلاق بعد الخلع
انما قيد بقوله بعد الخلع لان عنده يصح الطلاق بعد الطلاق على ما مر
فمن وصله بالرجعي اي ومن وصل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بقوله
الطلاق مرتان لم يقل شيئا اصاب به لانه يكون هو عاملا بموجب الفاء
التي في قوله تعالى فان طلقها وهي للتعقيب مع الوصل قال قلت يشكل
على هذا 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 هو قوله تعالى الطلاق مرتان وكان في هذا ترك العمل بالخاص
الذي هو موجب الفاء حيث ترك وصله بما يليه قلت لا كذلك

فان الله تعالى اشار في موضع آخر الى ان ذلك المال مقدر واشار ايضا الى ان
ذلك التقدير شرعي بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم فيتعلم التقدير بالفرض ولكونه
شرعيا ضمنا فرضنا ولكن ذلك المقدار يحتمل فوقع هذا الخبر وهو قوله عليه السلام
لا مهر اقل من عشرة دراهم بيانا لمجمل الكتاب فيصح ان يقع خبر الواحد بيانا لمجمل
الكتاب بخلاف قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه لا اجمال فيه
فكانت الزيادة هناك مستلزمة للنسخ واما ههنا فلا ولان يكون البضع
من وجه في حكم النفوس حتى لا تسقط حرمة الفعل فيه بالبذل فبذل النفس
لا تحصل بمجرد المال بل لما له خطر فكذا ما هو في حكمه ولان اشتراط المفروض
فيه شرعا لاظهار خطر البضع وهذا المقصود لا تحصل باصل المال لان اسم
المال يتناول الحقير والخطير واظهار الخطر انما تحصل بمال له خطر وهو عشرة
دراهم كما في نصاب السرقة فقدر بها ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة
اي ومن العمل بالخاص قوله تعالى والسارق والسارقة حكي عن الاصمعي انه قال كنت
امشي في البادية فاستقبلني اعرابي له هيبة فخفت منه سألت تعالى فقال لي
من انت قلت فقيه فقال اتحفظ شيئا من القرآن قلت نعم فتذكرت قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقرأت هذه الآية بي تخاف لو كان واصدا
على مالي وقرأت في آخر هذه الآية والله غفور رحيم فقال الاعرابي القرآن ما هكذا
فتأملت فتذكرت فقلت والله عزيز حكيم فقال القرآن هكذا وحكي سيبويه
قال الاستاذ الكبير مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله بدا بهذا ههنا بقوله تعالى
والسارق وبدأ بغاية الزنى بقوله الزانية والحكمة فيه والله اعلم ان الاصل في السرقة
الرجال وفي الزنى النساء لان الجزاء المطلق اسم لما يحب لله تعالى على مقابلة فعل العباد
لان الله تعالى هو المطاع في اوامره ونواهيه لذاته لانه هو المخترع لجميع الاشياء
فتحمل الامر والنهي على الاطلاق واقع على حقه فيجب الجزاء له على العباد فاما غيره تعالى
فليس بمطاع على الاطلاق بل هو مطاع لغيره وهو ان الله تعالى امر نبيا باطاعته ولهذا

لو امر غير الله انسانا بشيء فيه معصية الله فلا اطاعة لاحد فيه واذا كان كذلك
ولم يفهم من ذلك الجزاء مطلقا ما يجب للعبد على العبد بل يفهم منه ما يجب
لله تعالى على العباد فدل ذلك على كون الجناية واقعة على حق الله تعالى على الخصوص
ومن ضرورته ان لا يبقى معصوما حقا للعبد لانه لو بقي معصوما حقا للعبد
لا يجب القطع لانه حينئذ يكون حراما لعينه وذلك لا يوجب القطع كما لو غصب
مال انسان لا يجب القطع لبقاء معصوما حقا للعبد ولانتقال بجواز ان يبقى
الشيء معصوما حقا للعبد ومع ذلك هو معصوم حقا لله تعالى حتى يجب
القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى والضمان لكونه معصوما حقا للعبد
كما لو قتل محرم صيدا مملوكا لآخر يجب الجزاء لكونه جناية على الاحرام وهو
حق الله تعالى والقيمة باعتبار كونه حقا للعبد لانا نقول لا وجه الى ذلك
لان كونه معصوما لله تعالى يقتضي كونه حراما لعينه وكونه معصوما حقا
للعبد يقتضي كونه حراما لغيره فلو كان كذلك لا يجب القطع لانه يصير شبهة
والحدود تدرأ بالشبهات بخلاف قتل المحرم صيدا مملوكا لان الجزاء
لا تعلق بكون الصيد معصوما الا ترى انه لو قتل صيدا غير مملوك يجب الجزاء ايضا
وان لم يكن معصوما ولا مملوكا فيجب الضمان لكونه مملوكا لغيره ويجب الجزاء
لكونه جناية على احرامه الا ترى انه يجب الجزاء ايضا لو قتل صيدا لغسلة
لهذا المعنى فاحفظ الوجوب واما ههنا فانما يجب الجزاء وهو القطع
لكون المسروق معصوما مملوكا فلا بد من تحول العصمة لما بينا والدليل
ايضا على انتقال العصمة الى الله تعالى ان الله تعالى اوجب هذا الجزاء بمقابلة
سرقة عشرة دراهم ولو كان لحق العبد ما كان قطع اليد التي ضمانها خمسمائة دينار
بمقابلة عشرة دراهم لما ان ضمان العدوان مقيد بالمثل كما في الغصب بقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم **فان قيل** لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق بمنزلة الخمر
ولو انه سرق الخمر لا يجب القطع **قلنا** انما لا يجب القطع هناك لكون الخمر غير معصوم

حق العبد قلنا لو كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما اشترط خصومة العبد كما في الزنى وشرب الخمر قلت حصومة العبد انما اشترطت لظهور السرقة لا لكون الجناية واقعة على حقه وهذا يقطع خصومة المكاتب ومتولي الوقف باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون الجناية عليهما لانه ليس لهما ملك والعصمة في حق العبد باعتبار الملك وعلى هذا يخرج شرب المسلم خمرة الذمي لان وجوب الحد لا يتعلق بكونه معصوما ومملوكا لغير الآدمي انه لو شرب خمر يجب الحد ايضا بل لوقوع جنايته في معصوم الله تعالى الذي هو موجب للحد على المباشر والضمان انما وجب لان دياناتهم صارت دافعة عادم التقوم لحكم عقد الذمة ومن ضرورته تحويل العصمة اي ومن ضرورة وقوع الجناية على حق الله تعالى تحويل العصمة قال متى تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقة فقبله سبق الحكم على السبب لان السبب للاستقال والتحول للمال لا السرقة وان قلتم بعد السرقة فهذا غير مفيد لان السبب صادف محلا محترما للمالك وان قلتم مع السرقة فهو باطل ايضا لان السرقة وقت الوجود لليست بموجودة فكيف تثبت الحكم وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى قبيل السرقة متصلا بالسرقة ليتعقل السرقة موجبة للقطع ويجوز سبق الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرط ذلك السبب كما في المضيء اي في قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت تثبت الملك مقتضى العتق قبيل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك في مسئلة استيلاد الاب جارية الابن تنتقل الملك من الابن الى الاب قبيل الوطي لضرورة صحة الاستيلاد فكذا هنا الى هذا اشار في كشف الاسرار وقد اوردناه في النهاية وتبيين وحاصله ان الجزاء الكامل واجب لله تعالى لزم ان تكون الجناية واقعة على حقه لان الجزاء انما يجب لمن وقعت عليه الجناية فاذا كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لزم ان يكون محل الجناية وهو العصمة منتقلة اليه واذا انتقلت اليه صار المسروق كالخمر

صحه

ولو اتلف خمر مسلم او غصب فاستهلكها او هلكت لا يجب ضمانها لما انها معصومة لله تعالى لا للعبد ولو كانت باقية لزم الرد لانه ماله فكذا ههنا ولان الجزاء دل على كمال المشروع له اي لاجل ما شرع له لعنى يدل على ان ماله للجزاء وهو القطع مشروع من جميع الوجوه ما خوذ من جزى اي قضى وقضا الامام والاحكام قال الشاعر وعليهما مسرودتان قضاهما وجزاء بالهمز اي كفى والاتمام والكفاية يقتضيان ان يكون الجزاء مشروعا من جميع الوجوه وكاملا في شرعيته واذا كان الجزاء كاملا في نفسه وجب ان يكون الجناية كاملة وجنايته من جميع الوجوه وانما تكون الجناية جناية من جميع الوجوه ان لو كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما ان الله تعالى واجب التعظيم لذاته فكانت الجناية في حقه جناية من كل وجه واما الجناية على حق العبد فلم تكن جناية من كل وجه لما ان مال العبد يا لنظر الى ذاته مباح قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا تكون احرازه بالنظر الى ذاته جناية وانما تكون جنايته باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا تقع الجزاء الكامل بمقابلتها من ضرورة هذا تحويل العصمة الى الله تعالى وانما يظهر ذلك بالقطع يعني عند القطع يتبين ان الجناية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزاء له ومن ههنا يظهر ان قبيل السرقة على ما ذكرنا حتى يكون الجناية واقعة على حقه لانه يكون حراما لعينه في عزم وهو حق العبد فيكون الحرمة حينئذ ناقصة فلا يكمل الجناية فلا يجب الجزاء المطلق الكامل في نفسه بمقابلته ولا عصمة الا بكونه مملوكا لان شرط وجوب القطع ان يكون المسروق مملوكا معصوما حقا للعبد وانما ينتقل من العبد الى الله تعالى ضرورة وجوب القطع لما بينا من ذكر الجزاء المطلق الى آخره ولا يلزم من بطلان العصمة في حق العبد بطلان الملك لان الموجب لسقوط العصمة قد وجد ولم يوجد ما هو الموجب لبطلان الملك لانه يمكن ان يكون مملوكا للعبد وان لم يكن معصوما له ويجب الحد مع ذلك كما اذا شرب خمرا مملوكا لانسان يجب الحد

ولا نصير لكونه مملوكا شبهة في زال الحد كما اذا شرب خمرة فلا حد وزنة يطلان
الملك ثم قوله ولا عصمة الا لكونه مملوكا يتر اي انه ينقض بما اذا سرق مالا
قوفا يجب فيه القطع وقد ثبت كونه معصوما مع انه غير مملوك واعلم بهذا
ان قوله ولا عصمة الا لكونه مملوكا مما لا يصح قلنا لا نسلم لان الموقوف
مملوك عند بعض العلما للموقوف عليه او نقول انه ينبغي على ملك الواقف حكما
ولهذا يرجع الثواب اليه وقيل ان غلة الوقف ان كانت للذي هو اهل للملك
نصير مملوكة له وان كانت للذي لم يكن اهلا له كالمسجد وغيره ينبغي على ملك
الواقف تبعا لاصلها حتى اذا وجد الخصم ملا ملك اي بلا ملك المدعى وهو
الحيا قط وقوله ونحوهما كستارة الكعبة وكالعبد المستغرق بالدين
فلذلك تخولت العصمة دون الملك اي دون المملوكية وقوله الا ترى ان الجنايه انما تقع
تقع على المال بيان انه لم يلزم من انتقال العصمة انتقال الملك لما ان الجنايه انما تقع
على ما ليس معصوم مملوك واما الملك الذي هو صفة المالك غير قابل للجنايه لما ان المالك
من قام به الملك وهو غير قابل للجنايه ولقصور وقوع الجنايه كيف ينتقل وانه غير
مشروع لما ان الانتقال انما يتحقق ان لو لم يكن لله الملك وجميع العالم مملوك له قال الله تعالى
لله ملك السموات والارض وما بينهما والدليل المصير والدليل على هذا انه لا انتقال هذا
مملوك للعبد لا لله لما ان العبد وما في يده لمولاه فلم يتصور نقل الملك واما فعل العصمة
فمشروع كالخمر فانه قبل ان يصير خمرا كان زاد عصيرا معصوما للعبد فاذا تخمر
كان معصوما لله تعالى وكيف ينتقل وهو غير مشروع لانا عهدنا في الشرع انتقال
العصمة عند وجود الدليل واما انتقال الملك عنه وهو حق الى غير بدون صنع منه
فلم نجد في الشرع فلذلك بطل القول بانتقال الملك كما قلنا في العصير المملوك
ينتقل العصمة بالتخمر مع بقا كونه مملوكا ولا يمكن القول بانتقال الملك الى الله تعالى
عقلا لان كل الاشيا مملوكة لله تعالى فاما ان يكون الشي معصوما حقا لله تعالى لا لاحد
ويجوز ان يكون معصوما حقا لله تعالى لا للعبد فامكن القول بتحول العصمة دون الملك

وذكر في المبسوط في هذا الموضع والدخل على هذا الملك فانه ينبغي للمسروق منه
حتى يرد عليه لان وجوب القطع باعتبار المالية والمتقوم في المحل واما
الملك وصفة المالك والمحل يكون محترم العين مع بقا الملك الا ترى ان لو
في شرب خمر بنفسه يكون محترم العين مع بقا ملكه وليس من ضرورة احترام
المالية والمتقوم في حقه انعدام الملك كالشاة اذا ماتت تبقى ملك صاحبها
في جلدها وان لم تبق المالية والمتقوم واذا ثبت ان المالية والمتقوم صار
حقا لله تعالى خالصا فلو وجب الضمان انما يجب لله تعالى وقد وجب القطع
لله تعالى لا يجتمع بين الحقين لمستحق واحد كالقصاص مع الدية قوله

باب الامر

ومن هذا الاصل اي ومن الخاص فان المراد بالامر اي سواء كان وجوبا او ندبا او غيره وقوله فان المراد
صورة المسئلة لانه تعليل لقوله ومن هذا الاصل ليس المراد بالامر وهو
الوجوب صيغة لا زمنة اي بل حصل ذلك المراد بالفعل كما حصل بالامر
ان فعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر يعني اذا نقل الينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعل كذا عندهم يصح ان يقال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وعندنا لا يصح
فالحاصل ان فعل النبي عليه السلام عندهم امر على الحقيقة وعندنا ليس بامر
ولو لم يكن الامر مشتقا ذا بالفعل لما سمي به اي لما سمي الفعل بالامر لانه حينئذ يكون
تسمية بلا معنى وهذا لا يجوز في كلام الله تعالى لان الكلام نوعان حقيقة ومجاز
ولا وجه للمجاز ههنا لان طريق الاستعارة عندنا الغرب الاتصال بين محل المجاز
والحقيقة صورة او معنى ولا اتصال بين الامر والفعل صورة بالاستبانة
ولا اتصال بينهما معنى لان معنى الامر هو الاستدعا الى السي والفعل
لتحقيق الشي فلا اتصال بينهما فيما هو المعنى فعلم بهذا ان الله تعالى اطلق اسم الامر
عليه تحقيقة صلوا كما رايتموني اصلي لجعل فعله موجبا حيث قال كما رايتموني اصلي

فان قيل الوجوب بالامر قلنا لا تنافي بينهما فيحتمل ان يكون فعله وجوبا حيث قال

وقد دل الدليل عليه ولان الرسول صلى الله عليه وسلم متبوع فيكون فعله موجبا كما
قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله ايضا مما اتاهم الرسول فكان موجبا ولان تحصر
العبادات عن المعاني يحتى روا نباشد كه عبارات از معاني قوتاه اند
يعني نمي تواند بود كه ويرا لفظ نباشد كه وضع كنند از بهر وي لان المهملات
اكثر من المستعملات وكيف يجوز قصور العبادة عن معنى وقد وضع لمعنى واحد
اسما كثيرة وهي الاسماء المترادفة والمشترك ليس من قبيل قصور العبارة عن المعنى
بل هو من كمال العبارة لان لكل معنى اسما على حدة على الخصوص والاسم المشترك
زائدا على ذلك فلم يكن قاصرا بل كان طويلا وانما وضع المشترك لدلالة الحالة داعية
الى ذلك او لغفلة من الواضع فلم يكن من باب القصور مثل الماضي والحال فظهر الحال ليفعل
فالمقصود بالامر لذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة ولا يقال ان المعنى الواحد يفهم
بالفاظ كثيرة وهي الاسماء المترادفة حتى لا يكون المعنى مختصا بعبارة لانا نقول بل هو
يختص بالعبارة اذ هو لا يفهم عن العبارات من الفعل وغيره والمدعى ان المقصود
بالامر يحصل بالعبارة لا بالفعل ولا نعني انه مختص بعبارة واحدة الا ترى ان الله
تعالى سمى الخمر باللغة العربية وسمى مدارا باللغة الفارسية وسمى سكرا باللغة التركية
وسمى كل لسان باللغة على حدة ولا يقال انه غير مختص بالعبارة وهذا المقصود وهو ابطال
مذهب عظم المعاصرين لما ان الامتنان لا يحصل به وقال النبي عليه السلام الى ان قال منكرا على من
ما لكم جلعتموه بغالكم وقال ذلك على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كما لا يتم
لم يكن لانكاره معنى كما لو امر مثلا بخلع النعال فخلعوا لم يصح انكاره بقوله ما لكم خلعتم
نعالكم لانهم يقولون انا امرتنا فكذلك الفعل لو كان موجبا لما صح انكاره بطعمة
وسقيتني محتمل ان الله تعالى طعمه طعاما معتادا مخالفا لاطعمة المعروفة
كما حكي عن بعض الاولياء انه قال شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواه شراب
كذا اورده الامام المفسر علاء الدين الزاهدي في تفسير قوله والذي هو يطعمني ويسقين
لان الفعل يجب به اي بالامر فسمي به مجازا باعتبار اسم السبب على المسبب وهو ظاهر الشاهد

بين الصور في الحسيات كما ان المطر يسمى سماء لان السماء سببه فكذلك في الشرعيات
اتصال السبب بالمسبب نظير الاتصال بين الشيئين من حيث الصورة والنوعية
دعا الى الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا الا ترى لو كان مجرد فعله موجبا
لما قال صلوا **فان قيل** ما الجواب عن قولهم انا نعرب بالفرق بين جمع الامر الذي
هو القول فقالوا فاته او امره ومن جمع الامر الذي هو الفعل فقالوا امور وفي التفريق
بين الجمعين دلالة على ان كل واحد منه حقيقة فكان اسما مشتركا فانه حقيقة في كل فرد
اريد به وقد فرق بين جمعي نوعي المشترك لكونه حقيقة فيهما كما قال الشافعي ان القرء الذي
هو بمعنى الطهر جمعه قروء والقرء الذي هو بمعنى الحيض جمعه اقراء اذا ذكر في
تحليف الرواية **قلنا** اما ما ذكره الشافعي فمردود عليه بقول الشاعر

يا رب ذي ضغن وصبت فارض له قروء كقرء الحايض وبالحديث
وهو ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة ست فيس اذا اتاك قروءك
فدعي الصلوة فعلم بهذا ان القرء يجيء جمعا للقرء الذي بمعنى الحيض واما الجواب
عن قولهم العرب تفرق بين جمعي الامر فنقول ان هذا الكلام في مخرجه باطل لان
الامر الذي هو لطلب الفعل غير الامر الذي بمعنى الفعل وهو الشان ولا طلاق اسم احدهما
على الاخر لا مجاز او كذلك اسم الامر الذي هو طلب الفعل وهو لا متناول الامر الذي هو الشان
اصلا وانما طلق اسم الامر على الشان بسبب ان الشان يحدث الامر الذي هو لطلب الفعل فكان
فيه اطلاق اسم السبب على السبب بطريق المجاز فكان الافتراق في الجمعين تاعيبا وان دلا
منهما حقيقة في موضعه لا ان يكون الامر الذي يجمع بصدد حقيقة للامر الذي هو
بمعنى الشان ومن ذلك اي ومن الخاص

باب موجب الامر

لانه لما ثبت ان المراد بالامر مختص بصيغه خاصه ثبت ان المراد بهذه الصيغه
واحد على الخصوص ايضا وهو الوجوب لكي يكون الصيغه مخصوصة بموجب الامر والموجب
مخصوصا بها ايضا لئلا يكون المقصود من الطرفين جميعا هدرا ثم اصل الوضع اما ان كان الدليل
على الندب او الاباحة او التهديد او غيرها كانت صيغة الامر محمولة عليه مجازا كما هو الحكم

في سائر الخلائق فلم يكن ذلك موجبا لها التقريع سرزنش كردن والتوبيخ الملامة
ان الله تعالى بقوله واستفزز من استطعت منهم يقرعه ويظهر عجزه وعدم
تسلطه في حق الجميع الا من اتبعه لا غير بقوله ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك من الغاوين وانما في قوله تعالى فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور
نهديد للكافرين بسياق هذه الآية بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها
مصار كانه قال والله اعلم انا اظهرنا الحجج وكشفنا البينات فيما يكون للمؤمن من المثوبات
العالية والدرجات السنية وما على الكافر من العقوبات المؤلمة والمثلات المعدة
في الآخرة على وجه لم يبق لمسترشد اشتباهه ولا لمعاند ريبة قال الله تعالى لا اكراه
في الدين قد تبين الرشد من الغي وقال وهديناه النجدين فبعد ذلك جعلنا الاختيار
في يده ان شاء مال الى الطاعة واستحق ثواب النعيم وان شاء مال الى المعصية
واستحق عذاب الجحيم فمصير الكافر الى ما تصير اليه من وخيم العاقبة وسيء
الدين ظلموا اي سيغلبون وهذا تهديد كما ترى وهو ظاهر وذكر شمس الائمة
الترجمي رحمه الله لنظير التقريع قوله تعالى وانو آبسورة من مثله وهو اراد بالتقريع التعجيز
وذكر لنظير التوبيخ قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك الآية التوبيخ
متضمن للتهديد والتقريع متضمن للتعجيز واستفزز اي استخف وقيل استجهل
بصوتك اي بوسوستك وقيل هو صوت كل داع الى المعصية وقيل الغناء واجلب
اي اجمع وصح بهم مستعينا بخيلك ورجلك اي بكل راكب وماش في المعصية
ولا شبهة الاشتراك الا التعارض يعني ان وضع الكلام لاتفهام السامع مراد المتكلم
بكلامه والاشتراك ينقاد ذلك الغرض من موضع الكلام فلم يكن الاشتراك اصلا لذلك وما
سوغ الاشتراك ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ووضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر
ولم يعلموا باصطلاح تلك القبيلة فلما اجتمعت القبيلتان في مجمع او علم احد منهما
ما استعمله صاحبه وجروا على ذلك الاستعمال اي على استعمال ذلك اللفظ الواحد على
معنيين مختلفين وكان العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع الاخرى وقيل العارض
غفلة من الواضع يعني غفل الواضع عن وضع هذا اللفظ بازاء معنى ووضع

ايضا في آخر خلاف المعنى الاول وهذا انما يستقيم اذا كان الواضع محدثا قال وقيل العارض
لزم الحكمة التي دعت الواضع الحكيم الى وضع هذا اللفظ لمعنى آخر ايضا للابتلاء
ثم الاشتراك انما ثبت بضرب من الدليل المغير يعني ان موجب الامر واحد على الخصوص
وهو الوجوب ثم يستعمل الامر في غير موجبه لضرب من الدليل المغير كاستعمال
الامر للندب على قول من قال موجبه الوجوب بضرب من الدليل المغير بدليل يصلي
انه لا يراد به الوجوب او استعمال الامر للاباحة على قول من قال موجبه الندب
يكون بضرب من الدليل المغير على ما هو موجبه وهو ان يثبت بالدليل ان المراد به الوجوب
لا الندب كسائر الفاظ الخصوص كقولهم جاءني زيد فان موجبه واحد على الخصوص
وهو مجيء نفس زيد ويحتمل التغير عن ذلك بدليل مغير بان يكون المضاف فيه محذوف
اي جاءني خبر زيد او كتابه او غلامه فاستعمالهم لذلك اللفظ لتلك المعاني لضرب
من الدليل المغير وهو ثبوت علم بحيث يقينا فلذلك الدليل المخير اضطررنا
الى تعيين ما هو موجبه وهو العارض وكذلك في استعمال الاسد في الرجل
الشجاع انما كان ذلك بدليل مغير عن حقيقته المخصوصة به بان قال رأيت اسدا
يرمي وكذلك في غير كما في قوله انت حر وانت طالق ما هو الموضوع له مرادا على الخصوص
الا اذا قرن به دليل مغير غيره عن موضوعه الذي هو ثبوت العتق والطلاق
في الحال وهو ذكر الشرط بعده بان قال ان دخلت الدار وكذلك
في قوله انت طالق قرن باخره قوله ان دخلت الدار بتغيير الكلام عن موضوعه
على الخصوص وقوله ثم الاشتراك انما ثبت بضرب من الدليل المغير
اطلق اسم الاشتراك في حق اطلاق صيغة الامر لمعان مختلفة مع ان صيغة
الامر للوجوب لا غير والمشترك في الاصطلاح انما يستعمل فيما اذا استعمل
لفظ واحد لمعنيين مختلفين صار عادة بطريق الحقيقة علم بهذا انه لم يرد بهذا
الاشتراك ما هو المفهوم من اللفظ المشترك بل اراد به استعمال لفظ الامر
فيما هو حقيقة فيه وفيما هو مجاز فيه قوله قالوا ان ما ثبت امرا كان مقتضيا
لموجبه انما قيل بقوله ان ما ثبت امرا احترازا عن التقريع والتوبيخ والدعاء

حقيقة

فان صيغة الامر توجد في هذه الاشياء لا للامر بالاجماع لان حقيقة الامر طلب
الفعل الصادر من الاعلى الى الادنى فثبت ادناه وهو الاباحة وهو الاجابة
اذ ادنى ما يصح ان يثبت بالامر من الوجوب والندب والاباحة والارشاد
الى ترك الاباحة فتثبت هي بدون القرينة كما اذا وكل رجلا في ماله فثبت
الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ فثبت هو لكونه متيقنا وهذا
لان الاباحة تثبت من ضرورة الامر لان الحكيم لا يامر بالقبيح فلذلك ثبت
بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكين من الاقدام عليه والاباحة
قلنا هذا فاسد لان الاباحة تثبت بالاذن والاباحة وهذه الصيغة
موضوعة لمعنى خاص وهو طلب الفعل فلا يمكن ان تثبت بمطلقها فوق ما ثبت
بالاذن والاباحة ويعتبر الامر بالنهي فكما ان مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه
على وجه يحب الانتهاء عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المامور به على وجه
يجب الايتمار فقالوا لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وهذا الترجيح قد
يكون بالالزام وقد يكون بالندب فثبت اقل الامرين لانه المتيقن به حتى
يقوم الدليل على الزيادة الا ان هذا فاسد يعني كون موجب الامر الندب
بهذا الدليل فاسد لان الامر لما كان لطلب المامور به فاقتضى مطلقه الكامل من الطلب
بحسبه لا حضور الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة مع الالزام فكان
الكمال هو الاصل ولانه لو كان للندب لا يكون لطلب الفعل من كل وجه لانه من حيث
انه لا يكون معاقبا على تركه لا ياتي به ومن حيث انه يثاب على فعله ياتي به فلا يكون
مطلوبا من جميع الوجوه فينبغي ان يكون مطلوبا من جميع الوجوه لانه لا قصور في ولاية
المتكلم ولا في العبارة او نقول ان صيغة الامر لا تخلو اما ان تكون حقيقة في الندب مجازا
في الايجاب او على العكس او تكون حقيقة فيهما لا جائز ان تكون حقيقة في الندب مجازا
في الايجاب لان ذلك يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يامر بالايمان
ولا بالصلوة وهو باطل لانهما مفروضان لا مندوبان والمفروض غير المندوب فكان مستعملا

وجوب الصلوة بسبب تكرر سببها لاعتبار ان الامر والتعليق بالشرط يقتضي التكرار
فلو لم تحمل اللفظ لما اشكل عليه يعني لو لم يكن الموجب وهو التكرار لما اشكل عليه
لان المفهوم من الالفاظ موجبا تها خصوصا عند قيام الدليل على ان المتكلم
غير مراد لان فيه حرجا عظيما وانما اشكل عليه لكونه موجبا له مسالم يضح
الامر عليه لاحتمال ان الموجب ليس بمراد وعن هذا خرج الجواب عما قال
فيه ان كان اللفظ موجب التكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان قلنا انما
سال ليعرف ان الموجب مراد او ان غير موجبه مراد بعارض لان فيه حرجا
فلهذا سال لا ان يكون موجبه غير هذا **فان قيل** ما فايدة اعادة هذا
الاحتجاج بحديث الاقرع بن حابس بعد ما اقام الدليل على مدعى كل واحد من الفرق
الثلاث **قلنا** هذا احتجاج للفرق الثلاث علينا فانا ننكر احتمال التكرار وان فرق
كلهم قايلون بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب يدعي الاحتمال لا محالة والذي
يدعي الوجوب والمعلق بالشروط يدعي الاحتمال ايضا والشافعي رحمه الله قايل بالاحتمال
صريحا فقام الدليل للكل على زعمهم على ابطال مذهبنا وهو انه غير محتمل وان لم يكن دليلا
للكل على اثبات مذهبهم **فان قيل** فعلى هذا ينبغي ان لا يذكر الاستدلال بحديث
الاقرع في وجه قول الشافعي رحمه الله لان الاستدلال الثاني به يغني عن الاستدلال
الاول به لانه في كلي الموضعين يستدل به على ان التكرار محتمل الامي **قلنا**
لا كذلك بل الاستدلال الاول غير الاستدلال الثاني فان الشافعي رحمه الله ثمة استدل به
على ان الامر غير موجب للتكرار فانه لو كان موجبا له لما سال عنه وفي الثاني احتج
كلهم به على اثبات الاحتمال فجاز ان يكون الشيء غير موجب للتكرار وغير محتمل
له ايضا كما هو مذهبنا فلذلك احتاج هو ايضا الى اثبات انه محتمل للتكرار وان لم يكن
موجبا وهما اسمان فردان اي الاطلاق والتطليق وبين الفرد والعدد تباين فان
العدد مركب من فردين او افراد والفرد غير مركب فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد
لم يحتمل الفرد معنى العدد لان احد الضدين لا يتناول الضد الاخر لخروج الاحتمال فالبعض

منه الذي هو اقله فردٌ حقيقةً وحكماً ولما كان هو فردًا حقيقة وحكما وقع امره على
الواحد بدون النية واما اذا كان فردًا حكما انما نفع امره على الثلاث عند النية
كما مر في وصف المفرد به عن الاول من حيث الحقيقة الا ترى انك اذا عددت
الاجناس اي من التعريفات الشرعية نحو النكاح والطلاق والعتاق والوكالة
والمضاربة وغيرها تقع الطلاق بجموعه بمقابلة تلك الافراد في عدد الاجناس
فلذلك كان الطلاق باجزايه واحدًا فاما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد
حقيقةً ولا حكما فلذلك لم تعمل نية السنن اصلا في ايقاع الطلاق لان السنن
من الطلاق ليست بفردٍ حقيقةً ولا حكما ولم يكن لذلك من محتملات الكلام اصلا
فلم تعمل النية وكذلك سايرالاجناس اذا كانت فردا صيغةً كالماء والطعام
اذا حلف لا يشرب ماءً او لا ياكل طعامًا او دلالةً كما في قوله والله لا اتزوج النسا
انه تقع على الاقل ويحتمل الكل فلما قدر من الاقدار المتخلله كمن او متس من الماء
او الطعام اذا نوى في ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية صورةً ومعنى

لان النية لم تعمل نيته وضعت لتعيين بعض ما احتمله اللفظ فلما لم يحتمله لفظ ذلك

لم تعمل نيته وقوله وفي دم في قضا الخنسية بمنزله العبيد لان العبيد
مجلى بالالف واللام التي هي للجنس والاضافه ههنا قايمة مقام الالف
واللام لان معنى قولهم لا اكلم بني ادم ومعنى قولهم

لان الالف واللام لا اكلم الناس او لا اكلم بني ادم واحد وانما لم يذكر فيه الالف واللام مع الاضافه
المعنويه تبعا قبان ان ذلك يقع على الاقل حتى انه لو حلف ان يتزوج امراة واحدة
ويشتري عبدا واحدا وفي الطعام ليحنث باكل ادنى ما يتناوله اسم الطعام
ويحتمل الكل اي كل النساء العالم وكل العبيد في العالم وكل بني آدم وكل
الثياب في العالم حتى اذا نوى الكل كانت يمينه لا تحنث ايضا لانه لا يتصور تزوج جميع
نسا العالم ولا شرى كل العبيد في العالم وكذلك لو قال ان تزوجت النساء
او اشتريت العبيد او كلمت الناس يحنث بالواحد عند الاطلاق لان

المراد الجميع حينئذ لا يحنث قطعا ويديّن في القضا لانه نوى حقيقة كلامه كذا ذكره
الامام شمس الائمه رحمه الله في اصول الفقه في فصل الفاظ العموم وان وا
ففي قوله ان تزوجت النسا او ان اشتريت العبيد او ان كلمت الناس او لا
ماءً او الماء ينبغي ان لا تعتقد يمينه عند اراد به الجميع على قول ابي حنيفه ومحمد
كما في مسله الكوز وهي قوله ان لم اشرب الما الذي في هذا الكوز اليوم فامراته
طالق وليس في الكوز ما فلم يحنث لان من شرط انعقاد اليمين وبقايها التصور
لان اليمين انما تعقد للبر ولا بد من تصور البر ليمكن ايجابه وشرب الماء
المعدوم غير متصور فلذلك لم تعقد اليمين وكذلك ههنا تزوج جميع نسا
العالم او اشترا جميع عبيد العالم او شرب جميع المياه في العالم غير متصور للواحد
ينبغي ان لا تعقد يمينه او ان يلغوا اراده الجميع لعدم تصورها فتقع يمينه هذه
خالية عن النيه وعند ذلك يقع على الواحد على ما ذكرت

ملخص الجواب
عنه من وجهين احدهما ما ان نيته ههنا صادفت حقيقة كلامه والحقيقه
حقيقة بان تراد فبعدم ذلك لم يعتبر التصور وعدم التصور بخلاف مسله
الكوز فان يمينه هناك لم تصادف حقيقة كلامه لانه لا حقيقة
لشرب الماء المعدوم فلغا كلامه من الاصل والثاني ان كلامه هنا مجاز متصور
البر وهو الحمل على الاقل فصح يمينه لذلك لتصوره فبعد ذلك عند اراده
الجميع لا يلغى يمينه بعد صحتها ولانه لا تفاوت للحكم بين ان صح يمينه او لا
تصح لان على تقدير الصحة لا يحنث ايضا لما ان نيته الجميع صادفت حقيقة
كلامه فلا يحنث في يمينه لانه بر في يمينه حيث لم يتزوج جميع نسا العالم
ولم يشتر جميع العبيد في العالم كما نيته واما في مسله الكوز فليس ليمينه محل آخر
متصور الوجود حتى تنعقد يمينه باعتباره فلذلك لغت يمينه من الاصل
ولو تعقد لانا اذا بقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا يعني اجتمع ههنا
شيان متعارضان صيغة الجمع وحرف العهد فاعتبار صيغة الجمع يلغي حرف العهد

هو هم

لانه لامعهود في صيغ الجموع لان الجمع ما وضع لعدد معين بل هو شايع كالاسم
النكرة واعتبار الجنس يخالف اعتبار الجمع والاصل في التعارض الترجيح
ثم رجحنا الجمع لانها نرى ههنا لامكان المقول بالمخالص فوجب الجمع بينهما
لان المصير الى الترجيح يوجب اهدار احدهما لامحاله فكان الجمع
اولى وقلنا جمع بينهما اي عمل بالدليلين لانا اذا جعلناه للجنس حصل
العمل بحرف العهد لانه متناول المعهود من ذلك الجنس بخلاف معنى
الجمع فانه لم يوجد جمع معهود من الجموع اولى من غيره فلذلك جعلناه
للجنس لان كل جنس معهود وفيه معنى الجمع ايضا لان في الجنس افرادا تحقيقا
واما تقديرا فكان المصير الى الجنس اولى **فان قلت** لانسلم ان ههنا من
الجموع لم يوجد انه اولى من غيره بل وجد وهو الثلاث بدليل وجوب الصرف
اليه عند عراء لفظ الجمع عن حرف التعريف فلما كانت اولويته الثلاث
عن غيره كان هو اولى من غيره فصلح ان يكون هو معهودا في الجموع فيصرف
اليه مع الالف واللام ايضا لكونه معهودا **قلت** لانا لانسلم فان
عند ذلك يلزم الغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود حرف التعريف
وعدمه حينئذ ولان تعيينه عند عدم حرف التعريف لاباعتبار ان ذلك
الجمع جمع معهود بل باعتبار ان ذلك الجمع اول الجموع الذي لا يزاحمه غيره
وكان متيقنا وكان الصرف اليه باعتبار انه متيقن لا باعتبار انه معهود
او نقول ان معنى الجمع تراعى في الجنس من وجه وليس في الجمع معنى الجنس اصلا
وذلك لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا وهو الدلالة
فصار عدم تصوير معنى الجمع مراعى من كل وجه واما اذا اريد به الجمع لا تراعى
فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس ما تناول الواحد وتحمل الكل وههنا المعنى
غير موجود في الجمع لانه لا يكون الواحد فيه مرادا بطريق الاصالة فلا يكون
معنى الجنس على هذا التقدير موجودا اصلا لان الموصوف لا يبقى موصوفا من

صفته وعن هذا خرج الجواب لسؤال من سأل يقول لهم **فان قيل** العمل بالجمع
يوجب العمل بالجنس ايضا من وجه وهو انه اذا اريد بالجمع الثلاث فصاعدا
كان الجنس الادنى وهو الواحد مرادا **قلنا** ان الواحد لم يرد بذلك
بطريق الاصالة صار كانه لم يرد اصلا خصوصا على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه
وهو المذهب المنصور ان الرجل اذا قال لامرأته طلقي نفسك واحدة فطلقت
نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة رحمه الله لهذا المعنى لانها اتت
بغير ما فوض اليها وقوله فكان الجنس اولى ايراد **فان قيل**
لسكل على ذا يصرف الامر الى عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه الله والى ايام
الاسبوع عندهما فيمن حلف لا يكلمه الا اياما حيث لم يصرف ههنا
الى الجنس بل الى الجموع على حسب ما اختلفوا **قلنا** جواب هذا
مذكور في اول النهاية مستبعا فليطلب هناك وقوله فصار هذا وسائر
اسما الاجناس سواء اي فصار هذا الجنس وهو صيغة الجمع مع حرف
الجنس الذي هو الالف واللام كالنساء والجنس الذي ليس على صيغة
الجمع مع حرف الجنس كالمرأة سواء وانما اشكل على الاجمع لانه اعتبر
ذلك بسائر العبادات اي اعتبر الحج بالصوم والصلوة وغيرهما فاشكل
عليه يعني ان سائر العبادات متعلقه باسباب تتكرر بتكررها فاشكل
عليه ان الحج ملحق بسائر العبادات فيحتمل انه تتكرر لتعلقه بما يتكرر
وهو اشهر الحج ويحتمل انه لا تتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت
فاشكل عليه لهذا المعنى لان الصيغة تحتمل التكرار وعلى هذا يخرج ان كل
اسم فاعل دل على المصدر لغة اي فيما اذا لم يكن لقبا لشخص فان هناك لا يدل
اسم الفاعل على المصدر لغة كما اذا دل على المصدر لغة والمصدر اسم جنس يتناول
الواحد ويحتمل الكل كما في سائر الاجناس والكل ههنا اي في قوله تعالى
والسارق والسارقة غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا لان ما بين الواحد

الجنس

والكل عدد محض واللفظ الفرد لا يحتمل العدد المحض لما بينهما من التباين
فاذن صار المراد السرق وهما الواحد من كل سارق والجواز ان يراد
بقطع الايدي اليد اليسرى بالسرقة الثالثة لان المراد بالايدي الايمان توفيقا
لقراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما فورودها على صيغة الجمع من قبيل قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما فان قيل هذا الاصل الذي اصلتموه في قوله تعالى
والسارق والسارقة منقوض في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما فان كل الزاني غير مراد بالاجماع وكان لواحد مرادا فيجب ان لا
يكون ما بين الكل والواحد مرادا لما ان اسم الفاعل يدل على المصدر وهو اسم
جنس فلا يتناول العدد ومع ذلك يجب على كل واحد منهما حد بعد ما
لم يوجد قلنا ليس هذا من قبيل ما قضى الجنس التعدد بل هو من قبيل
تكرر الحكم بتكرر السبب عند قبول المحل ذلك التكرر لانه لما وجب الحد الزاني
من شخص فجعل الاثم لو زنى تجدد السبب فيجعل ايضا لتجدد السبب
واحتمال المحل ذلك الحكم بخلاف السرقة فان المراد من الايدي الايمان وليس
لكل واحد من الاشخاص الا يمين واحدة فلما قطعت في المرة الاولى لم يبق
المحل فلم يكن العدد مرادا حتى ان الزاني اذا كان محصنا فرجم لم يكن الجلد
مرادا فان قلت وبهذا التقرير الذي ذكرت من ان المراد من ال[illegible]
من الايدي الايمان وليس لكل واحد من الاشخاص الا يمين واحدة فبعد ذلك
لم يبق المحل بعض ان لا يجب على السارق شيء كما قلنا انه لا يجب في الثالثة عليه
شيء سوى التعزير والحبس ولكن ترك الدليل الظاهر بالاجماع ولا يجوز التمسك
في حق قطع اليد اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي بقوله فاقطعوا ايديهما
كما هو قول الشافعي لان في المرة الثانية لا تقطع يد اليسرى بالاجماع وبقاء المنصوص
لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان النص متناولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل
مع بقاء اليد علم بهذا ان المراد من الايدي الايمان لا اليد اليمنى مع اليد اليسرى فهذا

المادة المبسوط وموجب الامر على ما قررنا وهو الوجوب يتنوع نوعين احدهما
في صفة قائمة في عين الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم
الاول يتنوع نوعين اداء وقضاء وهاهنا صفة راجعة الى نفس الموجب وكذلك
الثاني يتنوع نوعين ايضا موقته وغير موقته ○

باب بيان صفة حكم الامر

فالاداء على ثلاثة انواع فوجه الانحصار ظاهر لان الاداء لا يخلو اما ان كان
كاملا او قاصرا او مختلطا وقوله اداء محض احتراز عن اداء فيه شائبة
القضاء كما في اللاحق وقوله كامل احتراز عن اداء المنفرد لان الاداء
الكامل هو الاداء بالجماعة وقد دخل في الاداء قسم آخر وهو النفل حتى
نصح ان يقال اداء النفل وكان النفل داخلا في قسم الاداء وانما ذكرنا هذا
لترد صورة نقض ترد على ما ذكره من حد الاداء ان الاداء اسم للتسليم بعض
الواجب بالامر بان يقال ينتقض هذا بقولهم اداء النفل وان الاداء يستعمل
في النفل مع انه ليس بتسليم نفس الواجب بالامر بل هو مندوب اليه لا
مامور به لما ذكرنا ان حقيقة الامر في الايجاب فقال في جوابه هذا قسم
آخر وذاك قسم آخر فكان الاداء بعد الانواع الثلاثة على قسمين
احدهما تسليم نفس الواجب بالامر والثاني تسليم عين ما ندب اليه فلم يكن هذا
نقضا بل كان هذا قسما آخر غير القسم الاول فاحد القسمين لا يكون نقضا
للقسم الآخر فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف يعني لا يحتمل النفل وصف
القضاء فلا يدخل القضاء في النفل لان القضاء يعتمد وجوب الاداء والنفل
ليس بواجب بالاجماع فاما اذا شرع في النفل ثم قطع يجب القضاء لان ذلك
مثل ما وجب اداؤه بالشروع وقوله قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات هذا يفصل بقوله والاداء اسم للتسليم نفس الواجب بالامر
ليبقى الذي ذكرته من تعريف الاداء انه اسم للتسليم نفس الواجب صحيح وقوله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات لان اداء الامانة لا يقع الا على عين الشيء ونفسه

هذا الذي ذكرته من ان المراد من الايدي الايمان وليس لكل واحد من الاشخاص الا يمين واحدة فبعد ذلك لم يبق المحل بعض ان لا يجب على السارق شيء كما قلنا انه لا يجب في الثالثة عليه شيء سوى التعزير والحبس ولكن ترك الدليل الظاهر بالاجماع ولا يجوز التمسك في حق قطع اليد اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي بقوله فاقطعوا ايديهما كما هو قول الشافعي لان في المرة الثانية لا تقطع يد اليسرى بالاجماع وبقاء المنصوص لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان النص متناولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل مع بقاء اليد علم بهذا ان المراد من الايدي الايمان لا اليد اليمنى مع اليد اليسرى فهذا

لا على سبيله فلذلك استعمل لفظ الاداء في الامانة ولهذا ذكر الامام سمس الائمة رضي الله
هذه الآية متصلا بما ذكر من تضمين الاداء وذكر في المقوم وانه في تسليم عينها
ارباب بها ولاقتضاء في الامانات تقريما أدى الواجب في وقته من الصلوة
والصوم سمي اداء فاعطى للواجب الذي في ذمة المكلف حكم العين كما في اداء
عين الامانة اما لانه ليس في وسع المكلف عند شان رعايته في تسليم
عين الواجب الا هذا فلما اداه في وقته كان مراعيا حقه باقصى رعايته في تسليم
الواجب فكان اداء ولما سمى الله تعالى الذي اوجب على الادميين امانة في قوله
انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان كان تسليمه شان الرعاية الذي هو اداؤه في الوقت بمنزلة
تسليم عين الامانة فكان اداء واذا قصر في رعاية كمال التسليم حتى فات الوقت
كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء لانه اذا خان في الامانة يجب الضمان
واداء الضمان انما يكون قضاء حقيقة لا اداء وقد دخل احد الجانبين في قسم
العبارة الاخرى لما استعمال لفظ القضاء في الاداء مجازا فلما فيه من استقاط
الواجب كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم واما استعمال لفظ الاداء
في القضاء مجازا فلما فيه من التسليم كما في قولهم أدى الدين اي قضى لان الدين يقضى
بامثالها لا باعيانها فكان حقيقته القضاء لا الاداء لان القضاء لفظ متشتت
بكسر السين لان الاشتاع لازم فراخ شذ ذلك ليس له صيغة اسم المفعول وانما قال انه متسع
لانه يستعمل في معنى نفسه وفي معنى الاداء استعمالا غالبا كما في قوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم وكذلك في قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وكذلك في قوله عز
وما فاتكم فاقضوا والمراد منها الاداء فعلم بهذا ان لفظ القضاء يستعمل في معنى الاداء
استعمالا ظاهرا فانما ذكر لفظ الاشتاع ههنا لمقابلة ما ذكر لفظ الاداء في استعمال
الاداء امكان القضاء نضيقا حتى لم يذكر ذلك في معنى القضاء الا عند قضاء لا في عذر
بخلاف لفظ القضاء فانه يستعمل في معنى الاداء استعمالا ظاهرا وهذا الفعل معنى قضاء لغة
الالزام والاتمام والاحكام والاسقاط وهذه المعاني موجودة في الاداء مجازا فاستعمالا
في الاداء حتى يجوز الاداء بنية القضاء والقضاء بنية الاداء في الاصح دل ما ذكرنا

يكون

ان

ست بمجمع عليها الا ان دلالة الاجماع مثل الاجماع لان الدلالة تعمل عمل
الصريح عند عدم الصريح بخلافه فلذلك اطلق عليه اسم الاجماع فيما سبق
وكان هذا نظير ما قال علماؤنا رحمهم الله سور الكلب نجس بدلالة الاجماع
يعني ان الاجماع منعقد على وجوب غسل الاناء من سور فدل ذلك على نجاسة
سور بالاجماع فلذلك ههنا لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر
فان قيل بل كان في وسعه ان يقول اوجبت عليك ان تفعل كذا فلما
انه امر معنى ايضا لان تقدير اوجبت عليك لانه امرتك بكذا فكان ذلك قوله
ذلك اخبارا عن الامر فيكون الوجوب بالامر وهذا لان قوله افعل مختصر قوله اطلب
منك الفعل كما ان قوله ضرب مختصر قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي فالمطول
والمختصر بمنزلة الاسمين المترادفين كسائر العبارات اي في الاسامي مثل رجل
وحجر وابل وفرس وغير ذلك ولا يلزم الاسماء المشتركة لانها على حد الاصل
فصار معنى المضي الماضي حقا لازما لا يعبر عما وضع له الا بدليل كقوله تعالى وقالوا
الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن وهذا القول منهم في الجنة عبر بعبارة الماضي
لتحققه وكونه كائنا لا محالة فكانه قال تحقق ومضى وكذلك قوله تعالى ويسوق
الذين كفروا وقوله وسيق الذين اتقوا وغيرها وقوله الاتي ان الامر فعل يتعدى
لازمه اعني الايتمار حكم الفعل الامر وسبب الايتمار عند ثبوت الامر كاحكام
سائر العلل لا يتصور حكم العلة الا واجبا بالعلة تراخى عنها مانع ام اتصل بها كذا
في المقوم او تقول وكان من حق الامر ان يوجد المامور به ضرورة وجود
الامر لانه فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا وهو المفعول موجود كالكسر
مع الانكسار فان الانكسار يمنع المفعول له لانه اثر ذلك الفعل الا والمفعول
موجود كما نقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل اثر الخلق بالعالم ولا نقول الله تعالى
خالق العالم في الازل لان ذلك يؤدي الى قدم العالم بل نقول الله تعالى خالق في الازل
منزه عن الاضافة وفي الاضافة لا بد من وجود العلقة بينهما فكذا فيما نحن فيه نقول الله

عنه

ان

العضاء

اعني وصية الدين

ان الامر فعل متعد

هذا في العمل المتعدي في الضاف
ان المتعدي ثابت في حقه
حتى لا يوجد

غ الازل آمر زيد وناهيه لانه لم يكن زيد حي
وانما نقول آمر زيد اذا اتصل اثر الامر بزيد واذا ثبت هذا فنقول كلامنا
في الاوامر المضافة الى المامورين لانا نتكلم في الاوامر الواردة في القران المقروءة
علينا وما هي الا مضافة الينا فاذن لا وجود للاوامر الا والمامور به موجود
لانه متعد لازمه ايتمر لكن لو قلناه على وفاق ما ذكرناه من الفعل المتعدي
ومطاوعه يلزم الجبر وذهب الاستبعاد والاختيار فالجبر
منتف بالضرورة والاستبعاد دافع بالعلم الفطري والاختيار
لنا ثابت ضرورة ولما كان كذلك اقيم الوجوب علينا مقام وجود
المامور به لئلا يلزم الجبر وتبطل الفعل المتعدي المضاف الينا فقضيته
الامر لغة ان لا تثبت الا بالامتثال لان الامتثال وهو الايتمار لازم الامر
كالانكسار لازم الكسر فكما لا وجود للكسر بدون الانكسار فكذلك
لا وجود للامر بدون الايتمار لغة فان قلت لا نسلم ان الايتمار
لازم الامر خاصة كالانكسار للكسر بل له لازم اخر ايضا وهو العصيان
الا ترى انه كما يصح ان يقال امرته فاتتمر كذلك يصح ان يقال امرته فعصى
علم بهذا ان الايتمار ليس نظير الانكسار لغة في خصوصيته اللزوم قلت
بل هما اي الانكسار والايتمار نظيران لغة في خصوصيته اللزوم لفعليهما
المتعدين الا انه صح ايضا امرته فعصى لضرورة بقاء اختيار المكلف اعني
ان صحة ذلك انما نشأت من قبل بقاء اختيار المامور ولو لم يكن له اختيار
لوجب الايتمار ضرورة وجود الامر لوجود الانكسار ضرورة وجود
الكسر وهذا لان لازم المتنوع منه الايتمار لا العصيان فكان الايتمار
نظير الانكسار لا العصيان فلذلك كان الحاق الايتمار بالانكسار اولى
من العصيان بالانكسار وهذا واضح بحمد الله تعالى وان كان ضروريا
الاختيار ضروريا وهذا ليس بتناقض لان المراد به ان هذا الوصف اي اختيار

الحاق

ان كثيرا من السلف مع اعتقادهم ما يوجب تنقيصا غير مرادا بالآيات
المتشابهة فكذلك ههنا نقول بوجود خطاب كن عند الايجاد من غير تشبيه
ولا تعطيل ولان فيه بيان اظهار عظمته وكمال قدرته كما ان الله تعالى يبعث
من في القبور بنفخة واحدة ولكن بواسطة نفخ الصور وكذلك ههنا خلق الاشياء
بواسطة الامر فان قيل الخطاب بالامر للمعدوم كيف يصح قلنا هذا
امر تكوين لا مطالبة فعل من المخاطب حتى يشترط فيه وجود المخاطب على ما يكون
بترتب ما هو المقصود منه وهو الوجود فالحق ما هو المقصود من ذلك الامر
استقام هو كما استقام الامر للموجود لان كلام الله تعالى ازلي وكذلك التكوين
وكل ازلي يستحيل العدم صبقى كل منهما الى وقت وجود المخاطب فلم يخل
عن العاقبة الحميدة فكان حكمة بخلاف الكلام المحدث فانه مستحيل البقاء
فاذا وجد به الخطاب فحال عدم المخاطب لم يبق الخطاب الى وقت وجود
المخاطب فلا يتعلق به العاقبة الحميدة فلذلك كان هو سفها وما نحن فيه
حكمة الى هذا اشار في تحرير الادلة ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما
استقام قرينة للايجاد اي مقرونة للايجاد فعيلة بمعنى مفعولة اي لما
استقام الامر قرينة للايجاد لانه حينئذ يكون تعليلا بما ليس بعلة وذلك لا يجوز
خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه كما لا يجوز ان نقول سقيته فاشبعته
او اطعمته فاروته لان الفاء مثل هذا الكلام انما تدخل على حكم ما سبق
والري لا يصلح ان يكون حكما للاطعام والشبع لا يصلح ان يكون للسقي لان العرب
تقول سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اي حكما للسقي والاطعام ولهذا قال
العلماء رحمهم الله في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد يكون وجود السجود
حكما للسهو ولا يجب بالعمد فلذلك ههنا كون الشيء لو لم يصلح ان يكون اثرا للامر
لا يستقيم القران به ثم الايضاح في وجه التمسك بهذه الآية على ان الامر
للوجوب هو ان الله تعالى امره لشيء علة لوجود ذلك الشيء فكان امرا للمكلف

بشئ من العبادات وغيرها يجب ان يكون ذلك بمعنى لو اراد وجود الـ[illegible]
من المكلف يامر به فيوجد المامور به ضرورة كما في هذه الآية اخبر انه لو
اراد وجود شئ من العالم يامر بوجوده فيوجد وفي حق المكلف ايضا وجد
ان الله تعالى ياتيان المامور به فكان على ذلك النسق ينبغي ان يوجد المامور به
من المكلف من غير اختيار من المكلف كما في ايجاد شئ من العالم انه يوجد ذلك
الشئ من غير اختيار منه بمجرد الامر لانا لو قلنا ذلك للزم الجبر على المكلف
من غير اختيار من المكلف كما في ايجاد شئ من العالم انه يوجد ذلك الشئ من غير
اختيار منه بمجرد الامر لانا لو قلنا ذلك للزم الجبر على المكلف ولسقط
الاختيار والعبد اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية ليتحقق الابتلاء
قال الله تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال خلق الموت والحيوة ليبلوكم
ايكم احسن عملا فجعل لنا ذلك من الوجود الى الوجوب لا الى الندب والاباحة
لما ان الوجوب اكثر اقتضاء الى الوجود من الندب والاباحة اعني لما لم يكن
الوجود مرادا من الامر الوارد على المكلف لضرورة نفي الجبر منه اضطررنا
الى ان نحمل ذلك الامر الى الشئ الذي هو اقرب للوجود واكثر اقتضاء اليه وهو
الوجوب وكذلك في الاية الباقية بهذا ان الامر علة الوجود ثم العدول من الوجوب
الى الوجوب للمعنى الذي ذكرناه انفا فلحذر والذين يخالفون المامور به ان
لو لم يكن واجبا لم يكن الحذر واجبا لان حذر غير الواجب هو ان لا يكون العقاب
على تقدير الترك وكذلك دلالة الاجماع حجة يعني ان الاجماع يجئ مثل صورة
المنازع يدل على ثبوت المدعي ههنا وهو ان العقلاء جمعوا عند ارادة
فعل من شخص لم يكن في وسعهم ان يطلبوا الا بلفظ الامر وهذا في الحاضر
فالاجماع على ذلك هناك دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على
الوجوب بل كان هذا اولى في اقتضاء الوجوب من المحاورة لان الله تعالى
مقتضى الطاعة على الاطلاق وهو المراد بالاجماع فيما ادعينا لا رسله

في غير موضوعها مجازا لاستحالة فبقي الوجهان الاخران فالحمل على الايجاب في كل واحد
منهما اولى اما اذا كانت الصيغة حقيقة في الايجاب فلكون الصيغة معمولة
في حصتها واما اذا كانت حقيقة فيهما جميعا كان الحمل على الايجاب
ايضا لتضمن الايجاب الندب وزيادة بخلاف العكس وما قالوه من ان الحمل
على اقل الامرين عمل بالنصف باطل بقطع العام فانه متناول للثلاثة فما فوق ذلك
ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن وهو الاقل وانما يحمل على الجنس لكثرة الفائدة
به فكذلك صيغة الامر ولو لم يكن في القول بما قالوا الا ترك الاحذ بالاحتياط
لكان ذلك كافيا في وجوب المصير الى ما قلنا فان المندوب يستحق بفعله الثواب
ولا يستحق بتركه العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب
فالقول بان مقتضى مطلق الامر الايجاب فيه معنى الاحتياط من كل وجه فكان هو
اولى وقوله انما قولنا لشئ يوهم ان المعدوم شئ وليس كذلك بل انما
سمي شيئا باعتبار ما يؤول اليه لان الله تعالى يخول المعدوم شيئا لان يكون
شيئا قبل الوجود لان اثبات الثابت محال وهذا عندنا اي عندي وعند اقراني
لا ان يريد به ما يقال هذا عند علمائنا اللالئه اي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله
لان عند عامة المتكلمين وبعض الفقهاء منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام
ابو زيد رحمهما الله انه مجاز عن سرعة الايجاد على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة
اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى والتكلم بها على
الحقيقة اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قائمة بذات الله تعالى
وكان كن كلاما لله تعالى حقيقة اي مدلول كن من غير تشبيه اي من غير ان يقال
انه تعالى متكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه كلامنا اي لله تعالى كلام
لكن لا يشبه كلامه كلامنا لان كلامنا تحدث فينا والله تعالى يتعالى ان تحدث
في ذاته شئ وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم عندهم كلام الله
حادث في ذاته وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم يقولون الله تعالى

ليس بمتكلم في الازل وانما صار متكلما لخلق هذه الحروف والاصوات في محالها فقولهم
ذلك يؤدي الى التعطيل عن صفة الكلام لان الموصوف بصفة انما ينصف
بصفة قائمة به اذ انه ولما لم يكن الكلام قائما بذات الله تعالى لم يكن الله متكلما فيبطل
قولهم لان الله تعالى متكلم بالاجماع وقد اجرى سنته في الانجاد بعبارة الامر
وهو خطاب كن فان قيل هذا الذي ذكرتم هو عين مذهب الاشعرية
فانهم يقولون ان تكوين العالم خطاب كن فكان قوله كن تكوينا للعالم قلنا
فبقوله وقد اجرى سنته رفع الاحتراز عن قول الاشعرية لان عند الاشعرية
تكوين العالم خطاب كن على طريق الحتم والبتات على وجه لا يجوز التخلف عنه
كالعلل العقلية من محلولاتها كقيام الحركة بالمتحرك والكسر للانكسار
وعند المصنف رحمه الله ان تكوين العالم خطاب كن على طريق اجراء السنة اي كان
على جواز ان لا يكون كذلك لان اجراء السنة انما تستحمل فيما تغلب وجوده على ذلك
المجرى بارادة الله تعالى تخلفه كما ان الله تعالى اجرى سنته على ان تكون
النار محرقة والماء مغرقا ولم يجعلهما على ذلك لصفة في حق الخليل والكليم عليهما السلام
وقد كان يحتمل ان يوجد شيء بدون الامر فان عند اهل السنة والجماعة التكوين ازلي
قايم بذات الله تعالى وهو تكوين لكل جزء من اجزاء العالم عند وجوده لا انه يوجد
عند كاف ونون عند عامة المتكلمين من اصحابنا وعند محققي الاسلام وشمس الائمة
وغيرهما خطاب مدلول كن موجود على الحقيقة عند ايجاد كل شيء فالحاصل
ان عند محققي الاسلام ومن تابعه في الايجاد شيئان الايجاد وخطاب كن الذي
مدلوله فاذا حصل وجود العالم بالتكوين فما الفايدة في خطاب كن عند الايجاد
قلنا وردت الايات في هذا في كثير من المواضع وفيها ما ذكرنا ههنا ومنها
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ومنها قوله تعالى ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طايعين فاقضي امرا فانما نقول له كن فيكون فعلنا يوجبها ولا نشتغل بطلب
الفايدة كما قلنا في الايات المتشابهة ولا نشتغل بسوى ذلك على ما هو المختار

فكذلك ههنا موجب الامر التكرار حتى يقوم الدليل على ان المراد به المرة لا المرات
واعتبروا ايضا الامر بالنهي فكما ان النهي يوجب اعدام المنهي عنه عاما فكذلك
الامر يوجب ايجاده عاما حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار
ويخدشه قول الشافعي رحمه الله بما ذكرنا وهو قوله ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل
بالمصدر غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال
العموم في الخصوص باعتبار انه اسم نكرة في موضع الاثبات واحتمال العموم باعتبار
ان المصدر اسم لجنس الفعل فيصلح ان يكون اسم الجنس متناولا لانواعه فوقوعه
نكرة في موضع الاثبات غير مانع لاحتماله العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى
وادعوا ثبورا كثيرا فقد وصف الثبور بالكثرة مع انه وقع نكرة في موضع الاثبات
فعلم ان المصدر محتمل للكثرة والتكرار وان كان في موضع الاثبات وهو نكرة باعتبار
انه مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لا يصح وانما يصح ههنا باعتبار انه
مصدر وهو يحتمل التكرار والعموم ثم انما جعلنا الواحد موجبا والزايد
عليه محتملا لان الامر لطلب الفعل وطلب الفعل بصفة الوحدة اقرب لانه يتحقق
ولا يوجد بدونه فكان الواحد هو المتيقن من كل وجه فلذلك كان هو اولى بكونه
موجبا واما ما زاد عليه فصالح لان يكون مرادا باعتبار ان المصدر اسم لجنس الفعل
ولكن غير مضاف اليه في وجود الفعل فلذلك كان هو اولى ان يكون محتملا
وحاصله ان الشافعي رحمه الله يحتج بمثل ما احتج به الاولون ولكن على وجه يتبين به
الفرق بين الامر والنهي ويثبت به الاحتمال دون الايجاب وذلك ان قوله افعل
يقتضي مصدرا على سبيل التنكير اي افعل فعلا وكذلك في طلق اي طلق طلاقا اما
اقتضاؤه المصدر فلان الفعل واما اقتضاؤه التنكير لان النكرة بطريق الحاجة
الى تصحيح الكلام والمنكر يحصل هذا المقصود فاعتبرناه لكونه متيقنا لان
النكرة في موضع الاثبات تقع على الواحد كما في قوله تعالى فتحرير رقبة لكن
احتمال العدد والتكرار باق بدليل استفامة قول القائل لعبده ان دخلت دارا فانت حر
فان لكل دخول من دخولاته دارا ولا يكون مستوفيا موجب يمينه

مركز تحقيق التراث والمصادر ولا يكون مستوفيا موجب يمينه الا بدخول دار واحد من الدور
فلذلك اذا دخل دارا واحدا من الدور

ح قوله طلقها ثنتين او ثلاثا ولو لم يكن اللفظ محتملا للعدد لما استقام
تفسيرهن به بخلاف النهي فان صيغه النهي عن الفعل تقتضي ايضا مصدرا على سبيل
التنكير اى لا تفعل فعلا ولكن النكرة في النفي تعم فلذلك كان العموم في
موضع النهي موجبا وفي الامر يحتملا وجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص
الواردة في الكتاب والسنة اما الكتاب فما ذكره في الكتاب واما السنة فمثل
قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سايل وكذلك قوله عليه السلام انما الوضوء
على من نام مضطجعا قال الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله والصحيح
عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا فان من قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت
طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مرة وان تكرر منها الدخول لم تطلق الا واحدة
وان نوى كثير من ذلك وهذا لان المتعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذلك عند التعليق
بالشرط اذا وجد الشرط وانما يحكى هذا الكلام عن الشافعي رحمه الله فانه كان
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 النبي عليه السلام لما
صلى صلوات بوضوء ترك هذا في الطهارة بالماء للدليل وبقي حكم التيمم على ما اقتضاه
اصل الكلام وهذا سهو فالمراد بقوله اذا قمتم الى الصلوة اى وانتم محدثون عليه اتفق
اهل التفسير وباعتبار اضمار هذا السبب يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم وهذا
الجواب عما يستدلون به من العبادات والعقوبات فان تكررها ليس بصيغة
مطلق الامر ولا تتكرر بالشرط بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سببا موجبا له
ففي قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس امر بالاداء وبيان للسبب الموجب وهو
دلوك الشمس فقد جعل الشرع ذلك الوقت سببا موجبا للصلوة اظهارا
لفضيلة ذلك الوقت بمنزلة قول القابل اداء الثمن للشري والنفقة للنكاح يفهم منه
الامر بالاداء والاشارة الى السبب الموجب لمطالبة بادايه فعلم بهذا كله ان تكرر

واجب

ح رجل اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى ووضع تحريه على شهر اندر رمضان وصامه ثم تبين
بعد ذلك الشهر انه غير رمضان قال ان كان قبل رمضان لا يجوز لان الاداء قبل السبب لا يجوز وان كان بعد
رمضان يجوز وهذا وصائنيه الا داء اذا ء فتاوى قاضيخان وقد يستعمل الاداء في
القضاء حقيقة حيث يصرح بالدين فيقال ادى ما عليه من الدين فاذا قرنه بالدين
علم ان المراد منه القضاء لضرورة ان اداء الدين بحقيقته لا يتصور لان الاداء
اسم للسليم لاصل الواجب والدين وصف في الذمة يظهر اثره عند المطالبة
وما ادى المديون عين وليس بوصف فلم يكن ما سلمه عين ما هو في ذمته فعلم بهذا
ان الاداء الذي استعمل فيه لم يكن على حقيقته بل كان هو بمعنى القضاء الذي هو اسم
للسليم مثل الواجب على معنى ان المديون لما سلم الدراهم الى رب الدين وجب
في ذمته دين للمديون بسبب اخذ الدراهم من المديون ثم المقضي في ذمة
المديون الاول ما في ذمة المديون الثاني وهو رب الدين قصاصا لعدم القابلية
في الاخذ ثم التسليم ثانيا مكان هو تسليم مثل الواجب بهذا الطريق لا محالة فكان
قضاء بحقيقته الا انه استعمل الاداء مجازا لالتقائهما في معنى اسقاط الواجب
لان كلا من الاداء والقضاء متضمن اسقاط الواجب من الذمة وعن هذا قالوا
ان آخر الدينين يكون قضاء عن الاول واما اذا لم يصرح بقران الدين عند استعمال
الاداء يحمل الاداء حينئذ على حقيقته وهي تسليم نفس الواجب كما لو قيل ادى
ما عليه من وجوب الصلوة والصوم يراد به انه اداهما في وقتهما وكذلك
في اداء الامانات والغصوب يحمل الاداء على حقيقته الذيب يادو الادو
والادي فريقص والغابر يفعل ويفعل فيقال ادوث له واديت له اى خلته
والاداء على فعال مصدر المشبه لباب التفعيل وهو وارد فيه ورودا ظاهرا
كالكلام والسلام والبيان وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته
لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته واصله الذيب يادو للغزال اى يختله ليأكله
وقوله انجب بنص مقصود اى بسبب مقصود عرفه النص انه سبب لا
وقد اوفينا هذه المسئلة في الوافي لان القربة بفوت وقتها فاذا فاتت
عن وقتها لا تعرف لها مثل الا بالنص لان العقل لا مدخل له في معرفة كيفيات

تقرير

العبادات وكمياتها والكلام في عبادة مكيفة وهي شرعيتها في هذا الوقت وادائها
في هذا الوقت افضل من القضاء في غيره والضمان يعتمد المماثلة وقد زالت
فلا يعرف لها مثل الا بالنص وبيان ذلك اي وبيان ما ذكرنا من صورة المنازع
فيه وحاصل ذلك ان الذي ورد فيه القضاء من الصوم والصلوة بالنص ورد
موافقا للقياس ام مخالفا له فعند العامة ورد موافقا له فصح تعليله وتعدية
حكمه الى ما لا نص فيه من المتروكات المتضمنة من الصوم والصلوة بالقياس وقال
البعض لا يصح تعليله لانه ورد النص فيما لا يدرك بالعقل فلذلك لم يكن بد من ورود
النص مقصودا بان هذا جائز له قضا فورد النص بتجويز القضاء في الصوم المفروض والصلوة
المفروضة فلا يقاس عليهما غيرهما في جواز القضاء قلنا نحن وجب القضاء في هذا
بالنص الى آخره يعني ان الاداء كان مستحقا عليه في الوقت بامر ومعلوم ان
المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق او بتسليم المستحق عليه
ولم يوجد واحد منهما فبقي عليه بعد خروج الوقت لان خروج الوقت لا يصلح
ان يكون مسقطا للاداء الواجب في الوقت لانه اذا خرج الوقت ولم يسلم
فقد ترك الامتثال وترك الامتثال لا يجوز ان يكون مسقطا بل يتقرر عليه ما وجب
عليه لانا نعلم يقينا ان الوقت ليس هو المراد بالمراد هو العباد ومعناها العمل
بخلاف هوى النفس لتعظيم امر الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات
وانما يسقط فضل الوقت باعتبار العجز عن تحصيل ذلك الفضيلة وما هو المقصود
وهو العبادة مقدور عليه له لكون النفل مشروعا من جنسه فبقي هو مطالبا
باقامة ما له مقام ما عليه وهذا لان حقيقة الاداء تسليم حق الغير اليه و
حقيقة القضاء تسليم حقه الى صاحب الحق فيوجد هذا في حق النفل لانه قادر
عليه فيطالب بصرف ما له الى ما عليه فيسقط فضل الوقت بلا ضمان للعجز عنه
لا يسقط اصل الواجب قضا للقدرة عليه الا ترى ان الامر هكذا في حقوق العباد
فان غصب المثلي يوجب المثل صورة ومعنى فاذا عجز عن تسليم الصورة يسقط عنه

عنه للعجز بلا ضمان ويجب عليه القيمة وان لم يكن له من كل مثله لانه يجب عليه
مثله القدرة عليه فلان يسقط عنه ما لا يقدر هو عليه لعجزه في حقوق الله تعالى
اولى الا ترى ان النسيان يصلح عذرا في حقوق الله تعالى ولا يصلح عذرا في حقوق
العباد فلما صلح العجز عن فضل الوصف عذرا في حقوق العباد فلان يصلح عذرا
في حقوق الله تعالى لانه اكرم وارحم ومولاه قال عامتهم يجب بذلك السبب
اي بالسبب الذي وجب الاداء **فان قيل** وجب القضاء في الصوم و
الصلوة بالنص فكان وجوب القضاء مضافا الى النص ثم كيف يستقيم قولكم
يجب القضاء بالسبب الذي وجب الاداء **قلنا** النص الموجب للقضاء
يقتضي ما قلنا لانه تبين انه لم يسقط ما عليه بسبب خروج الوقت حتى وجب
القضاء فكان النص مثبتا وجوب المطالبة فاضافه وجوب المطالبة الى النص
لا يقدح فيما قلنا الا ترى انه يجب على المشتري الثمن في الذمة بالشراء ويجوز ان يطالب
باداء ما عليه بالسبب السابق وهو الشراء فكذا ههنا يجوز ان يجب القضاء بالسبب
السابق وهو السبب الذي يوجب الاداء ثم يطالب بذلك الحتم الموجب
للقضاء او نقول بصاف وجوب القضاء الى النص الموجب للقضاء لكونه
متبقيا وما ذكرنا معقول فيضاف اليه عند عدم النص كما قلنا في المعنى المؤثر
للحكم ان الحكم يضاف الى النص وعند عدم النص يضاف الى المعنى المؤثر
وقوله للعجز منفصل بقوله وسقط وهذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا رحمهم الله
فانهم قالوا لو ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة
جهروا امامهم بالقراءة بخلاف ما اذا قضى منفردا ولو فاتتهم صلوات النهار
فقضوها بالليل لم يجهروا امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها بعد
الاقامة صلى اربعا وكذلك لو فاتته حين كان مقيما فقضاها في السفر صلى اربعا وفي هذه
المسايل كلها اعتبر اصحابنا لصفة كانت حال بقاء الوقت وبقيت بتلك الصفة
وبقاء ما ثبت لا يفتقر الى دليل جديد بل يضاف الى الموجب السابق وهو كذا

قلنا في صلوة فاتت الى آخره ايضاح لقوله وسقط فصل الوقت للعجز
وكذلك ههنا سقط التكبير من الصلوات التي فاتت عن ايام التشريق
للعجز عن الاتيان بالتكبير بان مثلا ينبغي ان لا يسقط اصل التكبير عنه
سرا لقدرته عليه ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه كما قلتم بوجوب
قضاء الصلوات للقدرة عليها وسقوط التكبير للعجز عنه قلنا لا يصح
ذلك ايضا لان شرعية التكبير جهرا في ادبار الصلوات في ايام التشريق
مخصوصة بتلك الايام على مخالفة القياس وهي الفصل بين الفرض والسنة
بالتكبير في صلوة الظهر والمغرب والعشاء مع الجهر به والفصل بين
الفرض والسنة غير مشروع وهو وان قدر على التكبير سرا لكن ليس هو بقادر
على الفصل بينهما شرعا فلذلك سقط التكبير عنه سرا وجهرا العجز عنه فان قلت
فعلى هذا ينبغي ان لا يقضي صلوة المغرب اذا فاتت عن وقتها لانه ليس عليه المفوت
نفل ثلاث ركعات والقضاء انما يفعل بصرف ماله الى ما عليه على ما ذكرتم في
سقوط تكبير التشريق اذا فات عن وقته بقوله لانه لا تكبير عليه قلت
القياس يقتضي ذلك لكن عموم قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها تناول صلوة المغرب كما تناول غيرها ولا مدخل للقياس عند ورود
نص يخالفه ولان الوتر نفل عندهما وهي مشروعة ثلاث ركعات وعند ابي حنيفة
وان كانت واجبة فانما ثبت النفلية فيها ظاهرة من وجوب القراءة في الركعات
كلها وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة فكان الاحتياط
في القضاء لكون النفل ثلاث ركعات في ملكته في الجملة فان قلت ما وجه القضاء
بالجماعة اذا فاتت صلوة واحدة عن جماعة فقضوها بالنهار بالجماعة على ما ذكرت
مع انه غير قادر على اداء النفل بالجماعة في النهار وكذلك سقوط القراءة في الركعتين
في قضاء ما فاته من فرائض ذات اربع مع انه ليس عند المفوت اربع ركعات نفل
لا يقرأ في الاخريين منه فلم يكن القضاء في هاتين المسئلتين صرفا لما عليه قلت

الشخص الموجود في الامس ولذلك قولهم جاءني زيد ورايت زيدا وكلمت زيدا ما يفهم
منه الا وضع هذه الالفاظ وان كان يحتمل غير ذلك الا انه اذا لم يثبتا
عن ليل لم يعتبروا وكذلك العقلا لا يحترزون عن الجلوس تحت السقف
واحتمال السقوط ثابت الا انه اذا لم يثبتا عن دليل لا يعتبر وكذلك قوله تعالى
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل وغير ذلك من الايات
يعلم بقيننا ان رافع القواعد ابرهيم واسمعيل فلو اعتبرنا مجردا لاحتمال
لوجب التوقف في الكل وذلك باطل بالاتفاق الا ترى انا لم نتوقف ان الامر
يحكم في موجبه الذي هو الوجوب بل حقيقته في موجبه هذا احتمل غيره
فنقول لنا هذا وقيدنا موجب الاحتمال حيث لم يقل انه محكم لان اسم الخصوص
لا يتردد بين النفي والاثبات يعني ليس مما ينبغي عما وضع له مرة ويثبت اخرى
بل يثبت ابدا لما وضع له يعني لا يسقط عن المسمى ابدا كاسم الاسد لا ينتفي
عن الهيكل المخصوص ابدا او غير متردد بين النفي والاثبات بخلاف الاسد
اذا قيل للانسان الشجاع ثبت مرة بطريق المجاز ونفي مرة بطريق الحقيقة
استدلالا باصله يعني ان مطلق الامر للوجوب في الاصول لذلك صيغته
ايضا مستعملة في الايجاب لما ذكرنا انه لا خصوص في الصيغة فتناول
على ما يحتمله من طلب الفعل وهو الوجوب ومنهم من قال بالندب
ضرورا لان الندب بعد الحظر قوله تعالى وذروا البيع ثم قال فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله قبل ابتغاء فضل الله طلب
الرزق لان ذلك عندنا بقوله تعالى احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
اي وصيد ما علمتم لان الاباحة ثبت بقوله تعالى فاصطادوا ابتداء
لورود بعد الحظر الا ترى ان الامر بقتل المرتد والامر بالرجم والامر
بقتل قاطع الطريق جاءت بعد الحظر وهي للايجاب وفي قوله تعالى فاصطادوا
قام الدليل على انه ليس للايجاب وهو الاجماع ومن حيث العقل ايضا وهو ان

ان الاصطباد شرع حقا للصيد فلو وجب عليه لصار حقا عليه فيعود
الامر على موضوعه بالنقض وذلك باطل ومن هذا الاصل اختلفوا بعد
ثبوت الموجب يعني ان لفظ الامر خاص وله موجب خاص ثم اختلفوا بعد
ذلك انه موجبه على الخصوص او على العموم

باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار

والفرق بين العموم والتكرار هو ان قوله طلق امرأتي فان العموم في ذلك ان
يطلقها ثلاث تطليقات بدفعة واحدة لان العموم عبارة عن الشمول والشمول
فيه هو ان يملك ثلاث تطليقات بدفعة واحدة والتكرار هو ان يطلقها واحدة
بعد واحدة قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم
لا بل يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب اصل موضوع الكلام حتى
يراد ذلك من غير قرينه والمحتمل لا يراد به من غير قرينه كما في قولهم جاني زيد
فوجبه مجيء زيد ويحتمله مجيء خبره او نائبه او غلامه وذلك انما ثبت عند
قرينة دالة عليه وهي ان نقال ذلك عند شهرة مجيء خبره او نائبه وكذلك جميع
اسماء الحقائق فاوضع له الالفاظ موجب لها وما اريد من المجاز فهو محتمل
فيحتاج الى قرينة دالة عليه الا اذا صارت الحقيقة مهجورة محسنة
بصيرة الحقيقة بمنزلة المجاز والمجاز بمنزلة الحقيقة يعني لا يفهم بذلك اللفظ
حقيقته الا بقرينة وعند الشافعي رحمه الله يحتمل البدل والمثنى حتى ان البدل
والمثنى يقع بالنية ولا يحتاج في وقوع الواحدة الى النية لكون الواحدة موجبة
والمثنى والبدل يحتمله ان لفظ الامر مختص بطلب الفعل بالمصدر لان معنى قوله
طلقي نفسك افعلي فعل التطليق على نفسك واسم الفعل اي المصدر اطلاق اسم الفعل
على المصدر جايز كما ذكره في المفصل بقوله وربما سماه الفعل اي سمى سيبويه المصدر
الفعل فوجب لقول بعمومه كسايرالفاظ العموم يعني ارادة التكرار في الامر بمنزلة
ارادة العموم من اللفظ العام فكما ان موجب العام العموم حتى يقوم الدليل على الخصوص

والعبد في كون هذا الفعل اختياريا له مضطر لانه لا يمكنه ان يجعله غير اختياري
لان الحيوان في كونه مختارا مضطر لانه ليس في يده دفع الاختيار عن نفسه
فكان مضطرا فيه الا ان اختيار احد الضدين على الاخر نوع تصرف واختيار
منه فسمي به الخبر فنقل حكم الوجود اي حكم الامر وهو وجود الاختيار
لغة على ما بينا الى الوجوب لا ان الحكم شيء اخر والوجود شيء اخر وهو كقولنا
علم الطبائي علم هو الطب يعني نقل حكم وجود الاتيان الى الوجوب
لا الى شيء اخر لان الوجوب يفضي الى الوجود في الغالب لان العقل والديانة
تحملانه على ذلك لان العقل لا يجوز الوقوع في العقوبة بخلاف الندب والاباحة
لانهما لا يفضيان الى الوجود افضا الوجوب ولو وجب التوقف في حكم
الامر لوجب في النهي لان التوقف في الامر لكونه مستعملا لمعان مختلفة
على ما ذكرنا في اول هذا الباب وهذا المعنى موجود في النهي لان النهي
استعمل ايضا لمعان مختلفة منها نهي تحريم وهو الظاهر كما في قوله تعالى
ولا تقربوا الزنى وقوله ولا ما كلوا الربوا ونهي تنزيه كما في قوله تعالى
ولا تمنن تستكثر ونهي كراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
ونهي شفقة كالنهي عن المشي في نحل واحد واتخاذ الدواب كراسي
وكالاستنجاء على الجدار ونهي ادب كالنهي عن الاستنجاء في الحوض الذي
يشرب منه فيصير حكمها وهو التوقف واحدا وهو باطل اذ حكم احد
الضدين يخالف حكم الضد الاخر فان قلت قوله ولو وجب التوقف
في حكم الامر لوجب في النهي يصير حكمها واحدا هذا غير مسلم لان المفارقة
بين التوقف في الامر وبين التوقف في النهي ثابتة فكيف يصير حكمها
واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي حصل به المقصود وهو الانتهاء
ولا يحصل المقصود بالتوقف في الامر فعلم بهذا ان المفارقة بثبت
التوقفين ثابتة فكيف يثبت اتحاد حكمهما مع وجود مثل هذه المفارقة

التي هي بين النفي والاثبات قلت لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتهاء ايضا وهذا 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 كذلك فعلم بهذا انه لم يحصل المقصود بالتوقف في النهي ايضا كما لا يحصل بالتوقف في الامر فان قلت لو ثبت في الامر والنهي ضرورة حكمها واحدا بسبب اتحاد التوقف لوجب ان تكون ضرورة حكمها واحدا ايضا بسبب اتحاد الوجوب لانا اجمعنا واتفقنا على ان حكم كل واحد منهما الوجوب غير ان في الامر وجوب الايتمار وفي النهي وجوب الانتهاء وبهذا يقع الفرق لكن مثل هذا ايضا موجود في التوقف لان التوقف في الامر توقف لايتمار وفي النهي توقف لانتهاء قلت ليس كذلك لانا نقول في الامر وجوب لايتمار الذي هو مقتضى وجود الفعل وفي النهي وجوب الانتهاء الذي هو مقتضى عدم الفعل فكيف يكون المقتضى للوجود مع المقتضى للعدم بابا واحدا على طرفي نقيض واما التوقف الذي قلنا فهو عبارة عن عدم الفعل فهو شامل للتوقف في الايتمار والانتهاء فكان التوقف فيهما جميعا شيئا واحدا فصح قوله فيصير حكمهما واحدا يبطل الحقائق كلها لانا لو اعتبرنا ما قاله لوافقيته اذي ذلك الى تعطيل النصوص واحكام الشرع بيانه هو ان من النصوص ما يحتمل النسخ والخصوص والمجاز فلو اعتبرنا وصف الاحتمال في حق ايجاب التوقف يؤدي الى هذا وهذا مما لا وجه له وكان الاستاذ الكبير هو ابو اسحاق الاسفرائني رحمه الله يقول في هذا المقام انا انسان الذي كنت اتمشى بالاشك وشبهه وان في دار الله تعالى اعدائي وخلقي مثلي يعيني ومثلي ومع ذلك لا اشك احدا في كوني انا

وكلاهما كان لاعتبار غايته وصف الاداء في القضاء على ما ذكرنا فلما كانت الصلوة الى فات عن وقتها موصوفة بهاتين الصفتين في حال الاداء بقيت كذلك في حال القضاء لان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء ولان اطلاق قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مقتضى رعاية هذين الوصفين في القضاء كما في حال الاداء فان الضمير في فليصلها راجع الى الصلوة التي فوتها بجميع صفتها ومن صفتها الكاملة في حال الاداء الجماعة وترك القراءة في الاخريين فكذا في حال القضاء لانه لا تكبير عندنا اي عند المفوتة بطريق الجهر وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان الجهر بالتكبير دبر الصلوة غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة فيمضي الوقت بحقوق الفوات فيه فيسقط واصل الصلوة مشروع له بعد ايام التكبير فيقضي الواجب باعتباره وسنفرع من هذا الاصل الى وسنفرع وجه التخريج من هذا الاختلاف والفوائت سبب مطلق عن الوقت يعني هو سبب لوجوب القضاء من غير ان يتعين وقتا دون وقت فيجب عليه قضاء الاعتكاف بالصوم مطلقا عن الوقت ولو وجب كذلك لا يتادى في شهر رمضان كما اذا قال لله علي ان اعتكف شهرا لا يجوز ان يعتكف في رمضان وهو معنى قوله فصار كالنذر المطلق بالقياس على ما قلنا اي من ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء لا بسبب اخر والذي قلناه قضاء الصلوة والصوم الا ترى انه يجب بالفوات مرة بعد اخرى عند الاعتكاف بسبب انه لم يقدر على صوم رمضان بسبب المرض او السفر وبالفوت اخرى ان لم يعتكف ولم يصم من غير عذر به هذا استدلال على ان القضاء يجب بما وجب به الاداء حيث وجب القضاء فات او فوت اذ لو كان كما قالوا لا يجب القضاء بالفوات لان الفوات لا يوجب الضمان اذا تعلق وجوب الضمان بالفوت كالعبد الجاني اذا مات لا يجب الضمان على المولى والخراج من الارض العشرية لا يجب العشر وكذلك مال الزكوة فعلم به انه انما

يجب عليه القوات بالسبب الموجب للاداء لا بالتفويت كما قالوا لانه لو كان سبب
الضمان هو التفويت لما وجب بالفوات لانه لم يوجد فعل منه حينئذ
يوجب الضمان كما اذا فاتت الوديعة بدون تقصير المودع في الحفظ وقد
ساعد قولنا وجوب القضاء عند الفوات فكان ذلك حجة عليهم وقوله
للاعتكاف اثر في ايجابه بدون النذر على تقدير الصفة للنكرة وهي صوما اي
يقضي الاعتكاف الواجب بالنذر صوما موصوفا بكون وجوبه بسبب
الاعتكاف الواجب لا بسبب اخر هذا هو الاصل ولكن ترك هذا الاصل
فيمن نذر بالاعتكاف في شهر رمضان فصامه واعتكف يجوز عن منذوره
مع ان ذلك الصوم انما وجب بسبب شهود شهر رمضان في سبب الاعتكاف
بالنذر فاجاب عنه وقال وانما جاز هذا النقصان اي جواز الاعتكاف بدون
صوم واجب بالاعتكاف بعارض شرف الوقت يعني ان جواز الاعتكاف
بهذه الصفة بعارض شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان
له فضيلة على غيره من الشهور وكان الاعتكاف فيه اقوى من الاعتكاف
في غيره على ما قال عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى
فريضة فيما سواه ومن ادى فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه
وكان الاعتكاف فيه افضل فاكتفي بصوم غير واجب به باعتبار
هذه الفضيلة يعني ان الاعتكاف لما ادي في رمضان حصل له زيادة شرف
فانجبر بتلك الزيادة ما كان له من النقصان في شرطه وهو عدم وجوب
الصوم القضاري او بقول لصوم رمضان فضل وشرف على سائر الصيامات
فقام ذلك السبب شرفه مقام الصوم القضاري فاكتفى الاعتكاف الموجود
في شهر رمضان بذلك الصوم لزيادة شرف ذلك الصوم **فان قلت** فعلى هذين
الوجهين يلزم ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر رمضان لقيام
شرف ذلك الصوم مقام الصوم القضاري وهو لا يجوز بالاتفاق **قلت** لا يلزم

الصوم ح

كما ان الشرف الحاصل من التقصد يزداد على الشرف الحاصل من المتضمن والاجل
خطير الاترى ان النفل بتحريمة مبتداة مقصودة افضل واعلى من نفل حصل
في ضمن تحريمة الفرض حتى ان من صلى الظهر اذا قعد في الرابعة ثم قام الى الخامسة
ساهيا وسجد ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى وسجد للسهو لنقصان يمكن في النفل
عند ابي يوسف رحمه الله لانه دخل في النفل لا على الوجه المسنون وهو التحريمة
المبتداة **فان قلت** الاصل في الشرط ان تعتبر وجوده لتحقق المشروط لا وجوده
قصدا حتى ان من توضأ للتبرد او للتعليم او لمعنى من المعاني يجوز به الصلوة وكذلك
لو لبس الثوب لستر عورته عن الناس او للحر او للبرد يجوز به الصلوة و
الصوم شرط جواز الاعتكاف الواجب فلم اشترط في صوم الاعتكاف وجوده
لاجل الاعتكاف قصدا حتى لو صح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف
اوجب على نفسه مطلقا لعدم صوم مقصود للاعتكاف **قلت** ذاك
الاصل فيما اذا لم يكن الشرط عبادة مقصودة في وقت من الاوقات كما في سائر
النظائر وعن هذا اشترط الشافعي رحمه الله النية في الوضوء باعتبار انه عبادة
مقصودة عنده بخلاف سائر شروط الصلوة **واما** الصوم فانه ركن من الاركان
الخمسة في الدين فلما كان شرطا للاعتكاف بالدليل اشترط القصد فيه ايضا ليقع
الفرق بينه وبين سائر الشروط ولم يثبت القدرة اي على اكتساب شرف الوقت
فسقط اي فسقط وجوب القضاء في رمضان الثاني للعجز لان ذلك وقت معين
لسنوي فيه الحيوة والموت فسقط وجوبه على ذلك الوجه لان الحيوة
والموت مني تعارضا تساقطا فصارت القدرة كالساقط حقيقة
فان قيل الموت موهوم والحيوة محققة في الحال فكانت القدرة ثابتة
نظرا الى استصحاب الحال **قلنا** العجز ثابت في الحال فلا تثبت له القدرة
باستصحاب الحال ايضا واذا فات شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراكه
بقي الاعتكاف مضمونا بالافطار فيجب الصوم القضاري فكان ذلك احوط الوجهين

اى الوجه الذى قيل بان القضا يجب بالسبب الذى وجب به الاداء فسقوط
من الوجه الذى قيل بان القضا يجب بسبب آخر وهو الفوت لانه اضيف
الى السبب الاخر يقضى الا قضا عليه عند الفوات وما قلناه يوجب
القضا عند الفوات والفوت فكان ما قلناه احوط الوجهين لان ما
ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط اى لزيادة الثابتة
بسبب شرف الوقت نحو صوم رمضان افضل من سائر الصيامات
والاعتكاف فيه افضل من سائر الاعتكافات احتمل السقوط فانه اذا
مضى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف يقضى اعتكافه بصوم وقضا
رمضان وهو جائز بالاجماع مع ان ذلك الصوم صوم ناقص عن النسبة
الى صوم رمضان اداء فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان
يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى يحتمل ان لنذر بالاعتكاف يوجب
صوما فصل بانا جاز فى شهر رمضان مع انعدام الصوم القصدى
وهو نقصان ورخصة لجوازه باعتبار شرف الوقت فاذا صام ولم
يعتكف يجب القضا بالصوم القصدى وسقط ذلك النقصان
والرخصة يعود الى الكمال كان اولى ان يجوز وهذا لان الموجب لوجوب
الصوم القصدى وهو الكمال كان موجودا ولكن لم يظهر لمانع فاذا
زال المانع يعمل الموجب عمله وبيان الاولوية ان هذا النقصان يعود الى
النقصان فلما جاز عود الغرامة الى الرخصة لان يجوز عود الرخصة
الى الغرامة بالطريق الاولى فاذا عاد قيل ادى فى رمضان الثانى اى لما عاد
الى الصوم القصدى بسبب انه لم يعتكف فى شهر رمضان وفات الاعتكاف
عن وقته عاد الى الصوم القصدى فبعد ذلك لا يعود الى الصوم الضمنى
فى رمضان الثانى لانه لما فات عن وقته ثبت فى ذمته اعتكاف واجب
مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا لا يؤدى فى شهر رمضان فكذا هنا

فكان هذا بمنزلة صحيحة واجبة فى ذمته اذا اشغلت الى الصلوة
بفوت وقتها لا تعود هى الى ما قاله الدم بعود وفيها فى المقابل وعلى
وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد فانه اذا غصب المثلى واستهلكه
وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا انقطع او انه ينتقل
الضمان من الصورة الى المعنى فيجب القيمة ثم انه اذا عاد يعود الضمان
حتى حال او انه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى لكون ضمان المثل
صورة ومعنى هو الاصل هناك فلذلك لما قدر على الاصل بطل حكم
الخلف على ما هو الاصل واما ههنا فالامر بخلافه فان الصوم القصدى
هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم القصدى لم يتحول الحكم الى الصوم
الضمنى بتحول الوقت والاداء فى العبادات تكون الموقتة فى الوقت
وقوله تكون فى الموقتة فى الوقت خبر المبتدا اى حق الاداء فى
العبادات الموقتة انما تكون فى الوقت لا فى غير الوقت كالصلوة والصوم
لانها اذا ادّيت فى غير الوقت يكون قضا لا اداء واما فى غير الموقتة
كان اداء فى جميع الوقت كالزكوة والكفارات والحج على ما ذكرنا كان قوله
ابدا خبر المبتدا وهو قوله والاداء فى غير الموقتة والمحض منه
اى الكامل من الاداء والدليل على ان المراد من المحض الكامل ذكر القصور
فى مقابلته الا ترى ان الجهر عن المنفرد ساقط فوجه الاستدلال
بسقوط وجوب الجهر عن المنفرد على قصور صلوته هو ان الجهر
لما وجب على الامام فيما يجهر كان هو من علامات الاداء وهو الجماعة
واذا سقط وجوب الجهر عن المنفرد كانت علامة الكمال منه
ساقطة فيستدل به على قصوره لذلك والدليل على كمال صلوة الجماعة ما روى
عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى عليه السلام انه قال صلوة الجماعة تفضل
على صلوة المنفرد بسبع عشرين درجة او نقول ان الجهر بالقراءة عرف بسنة

الكامل ؟

لانه ان اصلى لم يثبت بحاضر عند منا فالمصير الى تركه الغريمة مع كون
الجمعة مشروعة كان نقصانا فهذا موجب اي بالنظر الى بقاء الوقت اداء
يشبه القضاء لانه يقضي ما فاته من صلوته مع الامام ثم قوله الاتى
انهم قالوا فيمن سافر الى اخره ايضاح جانب القضاء وقوله ولو تكلم صلى
اربعا ايضاح جانب الاداء او نوى الاقامة وهو في غير مصره والوقت
باق فانه يصلي اربعا في الاصل فيه ان نيته اللاحق الاقامة وهو في قضاء
ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته ساقطة وان كان الوقت باقيا لانه
فيما يتم مقتد بالامام فيتأتى في هذه الحالة نية امامه ونية اقامة
الاقامة لا تلزمه اتمام هذه الصلوة يعني بعد ما فرغ منها كذلك يتأتى
فان قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم يخرج من حرمة الصلوة
وفي حق الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة قلنا المقتدي
تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما لخروج امامه منها وكذلك
لو دخل مصره فان دخول موضع الاقامة ونية الاقامة في الحكم سواء
ونية المسبوق في قضاء ما عليه الاقامة او دخوله مصره تلزمه الاتمام
لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونية المنفرد الاقامة معتبرة فرضه
في الوقت كذا في المبسوط وهذا الذي ذكرنا في اللاحق مذهبنا وقال زفر رحمه الله
تتغير صلوته بالمغير ما دام الوقت باقيا لان اللاحق مقتد وقلنا ان
اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد من كل وجه لانه يستحيل ان يجعل
مؤديا خلف الامام ولا امام بل هو قاض شيئا فاته مع الامام فجعلناه
كانه خلف الامام تعذرا لا حقيقة لان الغريمة في حقه ان يؤدي
مع الامام لانه محرم معه لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا اخر
الاداء بعذر وجعل اداءه في هذه الحالة كالاداء معه وهذا هو تفسير
القضاء بان يؤدي شيئا مثل ما وجب عليه قبل القضاء فصار اللاحق ممنزلة

القاضي هذا الطريق في هذا الاثر في مبسوط فخر الاسلام ان هذا مؤد اي الاداء
فاذا لم يتغير الاداء اي صلوة امامه بنيته الاقامة لم تتغير القضاء اي صلوة
امامه بنيته الاقامة لم تتغير القضاء اي صلوة اللاحق بعد فراغ الامام بنيته
الاقامة فقد بطل معنى القضاء لانه صار اداء بنية الاقامة فيتغير بالمغير لانعدام
شبهه القضاء بخلاف المسبوق ايضا يعني ان المسبوق يؤدي اربع ركعات
اذا وجدت نيته الاقامة او دخول المصر منه سواء تكلم او لم يتكلم 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 وقوله لما بينا يتصل بقوله واذا قلنا في اللاحق لا يقرأ انه قاض
اي ان اللاحق قاض واما القضاء فنوعان اي القضاء الحقيقي نوعان واما القضاء
الذي هو بمعنى الاداء فليس هو بقضاء حقيقي فلم يتناوله التقسيم اما مثل معقول
فما ذكرنا اي قضاء الصلوة للصلوة والصوم للصوم وفي حقوق العباد المال للمال
واما مثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل يعني نحن لا ندركه بعقولنا لقصور
منا لا ان يكون هو خلاف العقل في الواقع لان العقل حجة من الله تعالى على عباده كالسمعيات
ومحال ان يناقض حجته اذ هو من امارات الجهل كما لا ندرك المماثلة بين الصوم
والفدية اذ الصوم تجويع النفس والفدية لتشبيع الجائع فكذا بين السفه
فانها مال عين ومن او حال الحج فانها اعراض وصفات ونقول نعتقد بينهما
مماثلة يعلمها الشارع حتى قام الفدية والسفه مقام الصوم وافعال الحج
مثل الفدية في الصوم قيل ورد في الحديث اضافه الله تعالى الصوم الى
نفسه حيث قال الصوم لي ثم اذا عجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية
نصف صاع من بر وكذا وكذا ليتبين ان ما يعطيهم بمقابله الصوم الذي
فمنه نصف صاع من بر من الثواب الجزيل كان بفضله وكرمه لان الكريم
من يستكثر قليل غيره ويستقل كثير نفسه الا ترى ان الله تعالى سمى افضل الجنان التي

اعلمها المومنين نزلا هو ايتياء للضيف عند النزول قال ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا ثم استكثر فعل العبادة بقوله
الصوم لي وانا اجزي وبقول نبيه عليه السلام التكبيرة الاولى خير من الدنيا
وما فيها مع ان التكبيرة الاولى ليست من نفس الصلوة واركانها فما ظنك
فيما هو من اركان الصلوة ثم جميع الصلوة اذا فاتت تؤمر بنصف صاع
لما ذكرنا من المعنى لبيان انها قليل القيمة في نفسها ومع ذلك يعطى بمقابلته
ما يعطى من الثواب الجزيل وهو فعل الكريم كما قال الشاعر
وقنعت بالقيا واول نظرة ان القليل من الحبيب كثير وهذا مختصر
باجماع اهل التفسير كذا في مبسوط المصنف يعني تقديره لا يطيقونه
وانما قلنا انه مختصر بهذا الطريق لان سياق الاية وهو قوله كتب عليكم
الصيام وسياقها وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا يجاب
الصوم ثم لو اجري قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على ظاهره يلزم ان يكون
وجوب الفدية يلزم ان كان وجوب الفدية على المطيق ووجوب الصوم
على غير المطيق على الصوم وهذا عكس المعقول ونقض الاصول معا فيه
من لزوم ارادة العسر الذي لا نهاية في عشره والله تعالى نفى ذلك عن ذاته
في آخر الاية بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهذا التقرير
فيما اذا لم تحمل الاية على النسخ اما اذا حملت على النسخ فالنظم على ظاهره
مقرر من غير احتصار قال في الكشاف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين
للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر قال
وكان ذلك في بدو الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص
لهم في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وبنت
الحب بحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات كذا في المغرب
افبجرني اصله بالهمز يقال اجرأني الشئ كفاني وهذا يجري عن هذا اي يقضي او

ينوب عنه وحكي عن علي بن عيسى انه قال يقال هذا لا يجزئ عن هذا فيهما
ويقين وقوله ان الحج على صيغة بنا احبار النفس من البلايا لا من الحج
هكذا وجد مصححا بتصحيح الثقة وهو فاعل يحزني وكان معناه الحج الذي
احج نفسي عن ابي هل يكفني ذلك عما يمنني بسبب ادراك فريضة الحج على
ابي وفي الحديث دليل على ان ايا ها امرها بالحج حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عقيب قولها نعم فدين الله احق ان يقبل واسر رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبول الحج بقبول الدين وانما كان كذلك في الدين اذا كان من عليه الحق امر بقضاء
الدين لان من له الدين انما يجبر على القبول اذا كان كذلك امر من عليه الحق واما اذا
كان يجبر الغريم فمن له الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فدل ان ايا ها
امرها بذلك وقوله فدين الله احق لانه اكرم وارحم وقوله ولهذا قلنا
ان ما لا يعقل مثله يسقط ايضاح لاثبات ثمرة غير المعقول في القضاء من احكام
الشرع فكان هذا جوابا لمن قد يرسوا السايل يسال ويقول ما فائدة بيان
احكام القضاء الذي هو غير معقول فقال في جوابه فايدته بيان الحكم
الحكم فيما ورد الشرع به ولا يجوز تعديه حكمه الى غيره لان من شرط التعدية
ان يكون المنصوص عليه معقول المعنى واذا ورد حكم النص غير معقول المعنى
لم يكن له مثل في موضع اخر حتى يتعدى الحكم منه اليه فلهذا قلنا ان ما
لا يعقل مثله يسقط لان الواجب اذا فات عن العبد وليس له مثل لا يمكن
تداركه يسقط عنه من غير ضمان لان الشئ انما يضمن بالمثل اما صورة او معنى
ولما لم يكن للفائت مثل لا صورة ولا معنى يسقط عن العبد الا بالاثم ان
كان عامدا وهذا لانه لما لم يكن له مثل معقول لم يرد فيه نص بشرعية
القضاء يسقط لاحاله والدليل على هذا الذي ذكرته ما ذكره شمس الائمة الخ
هل المسئلة بهذا الطريق فقال لا مماثلة بين الصوم والفدية صورة ولا معنى
وكذلك لا مماثلة بين دفع المال الى من يشبع على نفسه في طعام الحج وبين مباشرة

اذا الحج وما كون بهذه الصفة لا تتأتى تعدية الحكم فيه الى الفروع ويقتصر على مورد النص وبهذا لم نقل ان القضاء الذى يتمكن فى الصلوة بترك الاداء لا يشبه الاداء لا يضمن شيئا سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاداء مثل صورة ولا معنى وانما قلنا ان القضاء الذى يحصل بسبب عدم تعديل الاركان ليس له مثل جابر تجبر ذلك القضاء فانه بعد فراغه من الصلوة لو اتى بتعديل الاركان اما ان يأتى به بدون ان يأتى بسائر اركان الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان يأتى بسائر الاركان حينئذ يرتفع القضاء على الاداء فان الفائت عنه تعديل الاركان لا غير والقضاء انما يكون بحسب الاداء فلذلك لا يجوز زيادة القضاء على الاداء لان الجودة لا يستقيم اداؤها صورة يعنى لا يمكن تسليم الجودة منفصلة عن العين لانها عرض يستحيل قيامها بذاتها فلا يمكن فصل العرض عن العين ولا يمتنع قيامها قيمة يعنى لا يستقيم اداء الجودة بالقيمة لان الجودة لا قيمة لها فى الاموال الربوية على ما عرف واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب الزكوة ثم ان هذا الاختلاف بينهم فيما اذا ادى خمسة دراهم زيوف مكان خمسة دراهم جياد حيث يصح عندهما خلافا لمحمد اما اذا ادى الدنانير مكان خمسة دراهم جياد يعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لان عند اختلاف الجنس يعتبر القيمة فلا بد من اداء الفضل كذا فى نوادر زكوة المبسوط ولهذا قلنا ان رمى الجمار لا يقضى يعنى ان الحاج اذا لم يرم الجمار فى وقتها حتى مضى وقت الرمى فانه لا يقضى بعد ذلك بل يسقط لانه ليس له مثل معقول لا صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت **فان قيل** كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمى **قلنا** ايجاب الدم عليه لا بطريق انه مثل للرمى فانه لم يقم مقامه بل لانه جبر لنقصان فى نسكه بترك الرمى وجبر نقصان النسك بالدم معلوم بالنص قال الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لان الصلوة حسنة لمعنى فى ذاتها والصوم حسن لمعنى فى غيره وهو قهر النفس فكانت مشروعية الصوم لتصفية النفس من ناقصة

الى عبادة الله تعالى وتعظيمه اذ فيه جهة الوسيلة وفى الصلوة جهة المقصود لانه تعظيم الله تعالى بلا واسطة فالمقصود من العبادة اقوى من الوسيلة ولان الصوم لا يجب على المرء مجردا الايمان حتى لو اسلم رجل فى شوال توجه عليه خطاب الصوم حتى يمضى عليه احد عشر شهرا ولو اسلم فى اول يوم يتوجه عليه خطاب الصلوة فى ذلك اليوم خمس مرات فكان امر الصلوة اهم من الصوم لان الاشتمال اكثر الاوقات فى العبادات تأثير فى اثبات القوة له كالايمان فانه لما كان اشمل الاوقات من سائر العبادات كان هو اقوى من غيره فكذا هنا واذا ثبت هذا نقول لما وجبت الفدية فى الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان تجب الفدية فى حق الصلوة بالطريق الاولى فقد ذكرنا ههنا ما ذكرناه فى الوافى من السؤال والجواب فانه يرشدك الى تفريع فروع كثيرة وثمرات غزيرة **وفصل** لما كان لسلوك طريق الاحتياط مدخل فى حكم نقص ثبت بخلاف القياس لم نقل باسقاط الطهارة بالقهقهة خارج الصلوة بطريق الاحتياط **فلنا** ان خارج الصلوة دون الصلوة ولا يلزم ذلك نظير ما قلنا من الصلوة والصوم **فان قيل** فلما ثبت وجوب الفدية فى الصلوة بدلا له وجوب الفدية فى الصوم وجب ان يثبت وجوب الفدية فى الصلوة كثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم يعنى على القطع والبتات لا على رجاء القبول **قلنا** لا يصح ههنا مثل ذلك لان دلالة النص هى ان يعرف حكم دلاله النص من يعرف لسان العرب كما قلنا فى الصوم ان الاعرابى لما قال هلكت واهلكت عرف كل عربى انه سأل عن الجناية التى وقعت على الصوم والجناية على الصوم موجودة بالاكل والشرب كما تو جد الجناية على الصوم بالوقاع ولا كذلك ههنا لان الله تعالى لو اوجب علينا الصوم لا يعرف عربى من ذلك ان الصلوة واجبة ايضا واذا لم تو جد الدلالة فى الاصل فلذلك لا توجد فى الخلف فهذا المريض بوجوب الفدية فى الصلوة بطريق الدلالة حتى يثبت الفدية فى الصلوة كثبوتها فى الصوم على القطع والبتات ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به الى اخره

فعلم بهذا ان هذا ليس بقياس فان القياس [illegible] مثل حكم المنصوص حتى قطع
الحكم بالجواز وبغير هذا جاء الجواز فلا يكون فيه قياس ورجحنا القنوا اي
الجواز قياسا وجبنم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او بالقيمة لان
من وجب عليه الاضحيه اذا لم يضح حتى مضت ايام النحر ان كان اوجب
على نفسه او كان فقيرا تصدق بها حية وان كان غنيا تصدق بقيمة
شاة استربي او لم يستر لانها واجبة على الغني يجب على الفقير بالشري بنيته
التضحيه ثم اذا وجب التصدق بعد مضي وقتها لانه اذا مضت ايام النحر
فقد سقط معنى القرب باراقة الدم لانها لا تكون قربة الا في مكان
مخصوص وهو الحرم او في زمان مخصوص وهو ايام النحر ولكن يلزمه التصدق
بقيمة الاضحيه اذا كان ممن يجب عليه الاضحيه لان تقرب في ايام النحر
كان باعتبار المالية فيبقى بعد مضيها والتقرب في المال في غير ايام النحر
يكون بالتصدق ولانه كان متقربا لشيئين لاراقة الدم والتصدق باللحم وقد عجز
عن احدهما وهو قادر على الاخر فيأتي بما يقدر عليه كذا في المبسوط والعناية
وحاصل الجواب عن مسئلة الاضحيه انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه
اصلا لا باعتبار كونه متلافا لها وهو نقصان في المالية اي فعل التضحيه نقصان
في المالية لانه ليس صالحا للاكل والنسل يعني لا بد من مشقة تلحق المكلف
في القربة وتلك المشقة في الضحيه نقصان المالية على ما تبين في مسئلة
التضحيه اي في المبسوط ايمنع الرجوع في الهبة ام لا عند محمد رحمه الله يمنع
لان عند التضحيه نقصان في المالية والنقصان لا يمنع الرجوع في الهبة وعند
ابي يوسف رحمه الله يمنع لان الازالة عن ملكه يمنع الرجوع في الهبة وكشف هذا
مذكور في باب العطية من هبة المبسوط قال وان وهب له شاة فذبحها كان
له ان يرجع فيها لان الذبح نقصان في العين فان عمله في ازهاق الروح فان ضحى
بها او ذبحها في هدي المتعة لم يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد
يرجع فيها ويجزي الاضحية والمتعة للذابح وقيل قول ابي حنيفه رضي الله عنه
كقول ابي يوسف اما محمد رحمه الله فيقول ملك الموهوب له لم يزل عن عينها والذبح نقصان

فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي كما [illegible] انتصاب وهذا لان معنى القربة في بنيتها فعله
دون العين فالموجود في العين قائم الحلقوم والاوداج سواء كان على نيته الاضحيه
القربة والذي حدث في العين انه 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
يقول في الضحيه حقها الله تعالى خالصة وقد تم ذلك ولا يرجع الواهب فيه بعد ذلك كما
لو كان الموهوب ارضا فجعلها مسجدا وبيان قولنا ثمة ان القرب باراقة الدم وقد
حصل ذلك الا ترى انه لو شرق المذبوح او هلك كان مجزيا عنه واباحة التناول
منه باذن من له الحق بقوله تعالى فكلوا منها الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على غير الوجه
المأذون فيه وهو بطريق التجارة ويمنع من ذلك ولو فعله كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى
القرب به فتكون بطبعه هذا من الزكوة ما اذا اداه الى الفقير منه الزكوة ليس للواهب
ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل في صورة ذبح شاة القصاب ولكن في المعنى
والحكم غيره ولا تعتبر الصورة الا ترى ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية
لا تحقق الا من اهل التسمية فعرفنا انه في المعنى غير الذبح ثم عند محمد رحمه الله يرجوع
الواهب لا تبطل التضحيه لان رجوعه في القيمة دون ما تلاشى منه والرجوع ينهي ملك الموهوب
فانما انعدم ملكه بغير اختياره وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح وقوله تنقل الى هذا
اي تنقل التصدق الى نقصان في المالية باراقة الدم والى نقصان في المالية باراقة الدم وازالة
التمول عن الباقي وتطييبا للطعام لانه اذا ذبح العتود الاضحيه بنية القربة تنقل
اثامه الى الدم لكونه آلة لسقوط ذنوبه فبقي اللحم طيبا والناس اضياف الله تعالى يوم
العيد ولهذا كره الاكل في اول النهار قبل صلوة العيد لان ذلك اعراض عن ضيافة الله تعالى
واما مال الصدقة بالتصدق فينتقل اثام المتصدق اليه فصير من اوساخه لكونه آلة لسقوط
الذنوب والى هذا المعنى اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والمطهر انما يصير
فيما هو متدنس بالذنوب صار خبيثا كما في المال المستغرق يعني يحتمل ان يكون التصدق بعين شاة
او قيمتها اصلا لكن لانتقال منه الى اراقة الدم لهذه الحكمة فيجب ان يعمل بالاصل عند
وقت الاضحيه وقوله الا انه يحتمل ان يكون التضحيه اصلا جواب لشبهة ترد على هذا التقرير

وهي ان يقال لو كان التصدق في صلاة التضحيه [illegible] انتقل الحكم من ذمته الى
الارض فوجب ان تعتبر الاصل ايام التضحيه ايضا حتى يخرج من وجوب الاراقه
بالتصدق وان كان هو مامورا باراقه الدم لذلك الحكمه كمن وجب عليه الجمعه لو صلى
الظهر في منزله يقع ذلك عن فرض الوقت وان كان هو مامورا باداء الجمعه لكون الظهر
اصلا فاجاب عنه بهذا وقال يحتمل ان يكون لاراقة الدم اصلا ايضا فلذلك لم يعتبر
ذلك الموهوم وهو اصالة التصدق في ايام التضحيه لان خروج العبد عن وجوب التضحيه
في ايامها متيقن بالنص وهذا موهوم والرأي والموهوم لا يعارض المتيقن بحال او صلوة
الظهر يوم الجمعة فانه قد قام لنا دليل بالنص على اصالة الظهر وكان الظهر اصلا ان كان
العبد مامورا لاسقاط هو باداء الجمعه والدليل على انه كان بهذا الطريق لانه مثل للاضحيه
اي الدليل على ان التصدق بعين الشاة او ثمنها بعد مضي ايام التضحيه بان بطريق احتمال
ان الاصل هو التصدق في وجوب الاضحيه لان التصدق مثل للاضحية بطريق التقضا
عنها وانما قدر باراقة الدم في غير ايام التضحيه لانه لم يقدر على مثله انه اذا جاء عام القابل
لم يسقط الحكم الى الاضحيه وان قدر على مثل الاراقه فلو كان جواز نقصان الواجب في القضا
بسبب انه لم يقدر على الاراقه لوجب ذلك عند قدرته عليها كما في عضب المتلذذ اذا
انقطع من ايدي الناس يتحول من ضمان المثل الى القيمه ثم لو لم يؤد القيمه حتى جاء انه يجب
ضمان المثل صوره ومعنى لكونه هو الاصل ولم يجب ذلك لما لا يخفى ههنا علم بهذا ان الاراقه
ليست اصالة في التضحيه وقوله وهذا وقتها في يوم الاضحيه في العام القابل الذي ادركه
وقت يقدر فيه على مثل الاصل اي على مثل الاراقه التي وجبت عليه في العام الماضي فيجب
ان يبطل الحلف وهو التصدق كما في الفديه فان الشيخ الفاني اذا قدر على الصوم بعد ان
فدى للصوم بطل حكم الفديه فيجب عليه قضا الصوم من الوجه الذي بيناه وهو كون التصدق
فعلا لم ينقض بالشك لانه وجب وتأكد ايجاب الشارع فلا يسقط بعد ذلك بالعوده على الاصل
بالنقض اذا انقطع عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة او ادي هو بدون القضا فقدر على مثله
لا يعود حقه اليه وكذلك المثل في حقوق الله تعالى بخلاف الفديه في حق الشيخ الفاني
حيث يجب الصوم اذا قدر عليه وان كان فدى حالة العجز لما ان الفديه عن صوم الشيخ الفاني
انما يكون خلفا بشرط استمرار العجز الى الموت فاذا قدر على الصوم كان قادرا على الاصل قبل حلم الحكم

بالخلف لعدم شرط جواز الخ ـ ده على التأبيد فلذلك بطل حكم الفدية لان الاداء
يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما حقيقة فلان النصف الاسفل من الراكع
مستوٍ كما في حالة القيام وهو ما يقع به الفصل بين القيام والقعود فسقى به
القيام واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع يصير مدركا لتلك الركعة
وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة اي بتكبيرات العيد ثبت بشبهة القيام
الا ترى ان يكبر الركوع في صلوة الجنائز يلحق بتكبيرات العيد ولهذا يجب بتركه
تكبير الركوع في صلوة العيد ساهيا سجدة السهو وان لم يجب بتركه في غير صلوة
العيد سجدة السهو ثم تكبير الركوع مشروع في حالة الاستقال فجاز ان يلحق به نظيره
حالة الجناية احتياطا لها لهذه الشبهة لان اداء التكبير عبادة فيحتاط في الاثبات
بها فان قيل ان استوا النصف الاعلى احد شقي القيام فلما لم يثبت باستوا النصف
الاعلى شبهة القيام كما في حالة القعود وجب ان لا يثبت ايضا باستوا النصف الاسفل
شبهة القيام قلنا القيام مع القعود متضادان والمفارقة للقائم من القاعد
انما تثبت باستوا النصف الاسفل فلذلك اعتبر استوا النصف الاسفل لا استوا
النصف الاعلى لان شبهة الشي انما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها عنه والركوع
متصل بحقيقة القيام والقعود منقطع عنها فثبت للركوع مشاركة القيام في احد
شقيه مع حكم اتصاله به فلذلك ثبت للركوع شبهة القيام لا للقعود لان موضع
القراءة جعله الصلوة رجوعا الى قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة حتى انها اذا
استخلف الامام في الشفع الاخير اميا فسدت صلوته عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله
وان ادى فرض القراءة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد وهو ما روى جابر بن عبد الله
وابو قتادة الانصاري رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه كان يقرأ في صلوة الظهر
والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب
كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وروي عن علي رضي الله عنه القراءة قرأه في الاخريين اي
وقد بقي للشفع الثاني سمة كونه محلا لان محل اداء ركن القراءة العام الذي هو ركن
كذا ذكر شمس الائمه رحمه الله وان كان قضاء بخصوصه لفوات محل العمل بحكم خبر الواحد
الذي يوجب تعيين الاولين للقراءة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت هذا الاستدلال

على قراءة السورة في الاخريين باعتبار شبهة الاداء حتى لا نه لما لم يمكن القول بقراءة الفاتحة
الفاسد عن الاوليين باعتبار شبهة الاداء سقطت انما شرع احتياطا اي واجب
احتياطا فلم يستقم صرفها الى ما عليه يعني ان قراءة الفاتحة في الاخريين واجبة
عليه اداء هذا على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله فلم يمكن صرفها الى ما عليه
بخلاف قراءة السورة لانها ليست هي عليه فيصح قضاؤها في محل شبهة الاداء
وذكر المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير روى الحسن عن ابي حنيفة ان
قراءة فاتحة الكتاب في الاخريين واجبة حتى انه لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو
فلم يملك صرفها الى ما عليه وانما يملك صرف ماله الى ما عليه وكذلك على
ظاهر الرواية لا يقضي الفاتحة ايضا فان قراءة الفاتحة انما وجبت علينا بخبر
الواحد وما وجبت لاصفة تربيب السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة
وذكرها قبل الركوع انه يقرأها ويعيد السورة فاذا استقل الى السجود فقد تمر
الاستقال فقات وصف المشروع بخبر الواحد والبات 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 مرتب لا محالة فلم يسقط عنه
ولم يستقم اعتبار معنى الاداء هذا جواب شبهة ترد على قوله فلم يستقم صرفها
الى ما عليه اي قضاء بان يقال لما لم يستقم قراءة الفاتحة في الاخريين قضاء عن الاوليين
لما ذكرتم فيه صرف ما عليه الى ما عليه ينبغي ان تجب عليه قراءة الفاتحة في
الاخريين اداء كما في السورة فان قراءتها في الاخريين لما كانت باعتبار شبهة
الاداء فاجاب عنه وقال ان قراءة الفاتحة في الاخريين مشروعة اداء ثم لو قرأها
ثانيا ايضا اداء يلزم تكرار الفاتحة في ركعة واحدة فانه غير مشروع فان قيل
لا يصح تكرار الفاتحة اداء فلم لا يصح تكرارها مع صرف احديهما الى القضاء
فلم يصر عند تكرارها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب احديهما الى محل
الاداء بعد ما صرف بعض العلماء قول محمد رحمه الله فيما قضى السورة في الاخريين
وجهر في السورة باعتبار انها مصروفة الى محلها فلم يكن جهرا من الجهر والمخافتة
في ركعة من حيث المعنى قلنا لا يصح ذلك لما ان دعاية الصورة واجبة ايضا وعن هذا

كان ظاهر الرواية فيما اذا ترك السورة في قول محمد وجهر مصروفا الى الفاتحة والسورة
جميعا لا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة فوجب مراعاة الصورة
ثابت بنحو هذا في النحو ايضا فان اللام التي بمعنى الاسم الموصول في قولهم الضارب
اباه زيد اختير دخولها في اسم الفاعل لانه غير الفعل وان كان الاسم الموصول
يدخل الفعل لما ان هذه اللام تشبه لام التعريف صورة وهي لا تدخل على
الفعل وكذا ما يشبهها لا تدخل على الفعل ايضا رعاية الصورة وقوله
واداء الدين وهو مثل اداء ثمن المبيع وتسليم المسلم فيه وذكر اداء الدين في قسم الاداء
الكامل وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا
وهذا في بدل الصرف والمسلم فيه واضح فان الاستبدال فيهما حرام لحرمة
استبدال المعين مثل عين المبيع والوديعة فجعل المقبوض عينا ما استحق بالعقد
حكما وان كان غير احقيقة لان الواجب بالعقدين والمقبوض عين والعين عين
الدين فان قيل على هذا التقرير ينبغي ان يكون اداء شبيها بالقضاء اعتبارا للحقيقة
والجواب قلنا لا يمكن ذلك خصوصا في باب الصرف والسلم لان الاستبدال فيه
حرام فاعتبار شبهه بالقضاء يوجب الحرمة واعتبار شبهه بالاداء لا يوجب
فكان حراما ترجيحا لجانب الحرمة على ما هو الاصل خصوصا في باب الربوا في باب
الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة بالحقيقة وليس هو حرام بالاجماع
فعلم انه من قسم الاداء الكامل ولم يقل ايضا بانه اداء قاصر لانه ادى ما عليه
من الجياد واثمانا الاثمان في سائر البيوع فيجب ان يكون تسليمها قضاء على هذا
التقرير لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها والاستبدال فيها غير حرام
ولكن في ذلك ايضا من قسم الاداء الكامل لوجهين احدهما ان الاداء تسليم
عين ما وجب بالعقد فتكون تسليم ما وجب بالعقد اداء حكما ولو كان قضاء
لكان بدلا عن الاداء وفي الاستبدال يشترط التراضي والمشتري اذا اتى بما يجب
بالعقد يجبر البايع على القبول فعلم انه عين ما استحق بالعقد والثاني ان القضاء
يبتنى على الاداء فاذا لم يمكن الاداء لم يمكن القضاء لان القضاء خلف الاداء فاذا تعذر
الاصل يكون لا تكون الخلف ممكنا لان شرط صحة الخلف امكان الاصل فاعتبر هذا

بوجوب الكفارة فيمن حلف ليمسن السماء وجوب الكفارة في اليمين الخوس
وفي الكوز لان الاصل هو البر ممكن في الاول دون الثاني واثبت هذا قلنا
لو عجل اداء الدين قضاء ينبغي ان يكون الاداء ممكنا حتى يكون هذا قضاء خلفا عن
ذلك الاداء وليس للدين ذلك بل القضاء الدين طريق واحد فعلم انه جعل اداء
كاملا حكما ولا يشكل على هذا قضاء الصوم للحايض فان الصوم من الحايض
لم يكن ممكنا اداء ومع ذلك صح القضاء الذي هو خلف عن الاداء الا نقول
ان الاداء ممكن هناك في الاصل قياسا لان الحيض لا يمنع صحة الصوم كالجنابة
الا انه لم يجز اداؤه مع الحيض بخلاف القياس فكان الاداء ممكنا قياسا فيبنى
القضاء على الاداء الممكن قياسا فيجوز القضاء عنه **ما قلت** اذا كان اداء دين بدل
الصرف والمسلم فيه اداء كاملا فما القاصر فيهما هو اداؤه ديانة
وردا فالاداء باعتبار ان الربح من جنس الدراهم الردي من الجنطة والقصور
باعتبار فوات صفة الجودة التي يقع عليها مطلق العقود والقاصر مثل ان غصب
عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية بان يقتل عينا او يقطع طرفه او باذن
بان استهلك مال الغير او كان ماذونا فلحقه دين وكذلك في البيع ومعنى القصور
فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق عليه التسليم وتفسير هذا انه اداء
لانه رد عين ما غصب ورد عين ما باع لكنه قاصر بسبب ما ذكرنا انه لم يرده على
الوصف الذي استحق عليه فلوجود اصل الاداء اذا هلك عند المغصوب منه قبل الدفع
الى ولي الجناية تم التسليم ولا تلزم على الغاصب شيء واذا دفع الى ولي الجناية
انتقض التسليم حتى يجب عليه القيمة اعتبارا للعين وكذلك البايع اذا سلم المبيع
وهو مباح الدم فهو اداء قاصر لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد
وهو العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء
واتصل بالسبب الذي صار مباح الدم به رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رضي الله عنه
لان الاداء قاصرا فاذا تحقق فوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا
جعل كان الاداء لم يوجد وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاداء قاصر يجب في المحل
فاصل الدم في المملوك عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما بقي المحل قايما واما اذا فات

واما اذا فات لسبب عيب [illegible] عند المشتري باختياره ولكن ابو حنيفة رحمه
قال الاستحقاق هذا القتل كان بسبب الذي به صار الاداء قاصرا فيحال بالفوات
على اصل السبب قوله وما اشبه ذلك كالغاصب اذا غصب المغصوب شيئا
وردده مريضا او مشجوجا او حاملا لو كان المغصوب امة واداء الربوي في الدين
اداء باصله ولكنه قاصر باعتبار فوات وصف الجودة وتحقيقه انه وجب
على المديون دراهم جيادا لاقتضاء مطلق العقد وصف السلامة عن العيب فاذا
ادى زيوفا فمن حيث انه ادى جنس الدراهم كان موديا ومن حيث انه لم يؤد
الجياد كان لاداء قاصرا فاذا كان قاصرا تمكن فيه معنى الدين كان له ان يفسخ الاداء
ويأخذ ما كان عليه من الجياد احتياطا لحقه واذا هلك عنده بطل حقه في الجياد
لانه لا يتوصل الى الجياد الا بفسخ الاداء ولا يتمكن من فسخ الاداء لهلاك
الدراهم ولا يتمكن ايضا من ان يرد الى المديون مثل ما قبض للزوم الضمان
عليه بمثل ما قبض لانه لا يضمن المرء لنفسه فان ذلك غير معهود في الشرع
فبطل القول به **ما قلت** حاصل هذا راجع الى ان تضمن المرء ملك نفسه وليس
بمعقول ان يكون الشيء ملكا لرجل ومع ذلك هو مضمون عليه الا ترى ان كسب المأذون له
لعبده مملوك المولى وهو مع ذلك مضمون عليه وكذلك المرهون مضمون على
الراهن وان كان ملكا له باعتبار الفائدة وفي الضمين ههنا فايدة وهي احتباس
حقه في صفة الجودة **قلت** ليس ما ذكرته نظير ما قلنا لان كلامنا
فيما اذا كان الضمان له مع انه مضمون عليه واما ما ذكرته من المسلين فالضمان
هناك يجب للغرم فلا منافاة فيه الى هذا اشار في الفوايد الظهيرية والفرق
لابي يوسف بين هذا وبين ما اذا ادى خمسة زيوفا عن خمسة جياد في الزكوة
ان الفقير لا يرد مثل المقبوض ليأخذ الجياد لانه اخذ ذلك بحكم الكفاية على ما قال
الله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيكون اخذا من الله تعالى حكما والمالك
لو كانت قائمة لا تتمكن من ردها واخذ الجياد ولذلك لم يضمن والفرق
لمحمد رحمه الله بين هذا وبين الزكوة ان ههنا لو اوجبنا قيمة الجودة تحقق الربوا
وثمة لا تتحقق الربوا لانه في العبادات لا في البياعات والربوا مخصوص بالبياعات

لنفسه

لانه لا بد بين المولى وعبده من وصف [illegible] بوصف ان يوصف
كله لا مثل له صورة لانه لا يمكن انفكاك الوصف عن الموصوف فلا يجوز
صيره وصف بلا موصوف ولا معنى لان القيمة [illegible] في الاموال الربوية
هو ان يتزوج رجل امراة على ابنها وهو عبد سواء كان ذلك عبدا للغير
او للزوج فان لم يقبض بقيمته اى لم يقبض القاضي على الزوج بقيمة الاب
للمراة لزمه تسليمه الى المراة لانه عين حقها **فان قيل** ينبغي ان لا يجب
تسليمه على الزوج لانه ظهر ان احد ملك الغير فلم يكن التسمية صحيحة
قلنا كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى انه لو تزوج امراة
على عبد الغير صحت التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه صار الى قيمته ولا يصار
الى مهر المثل فلو لم تصح التسمية لصير الى مهر المثل كما اذا تزوجها ابتداء
على قيمته فثبت ان كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية **فان قيل**
ما الفرق بين هذا وبين البيع والمسالة بحالها وهي انه اذا باع عبدا واستحق
في يد المشتري ثم استرداه البائع كان للمالك ان يمتنع من دفعه ولا يلزمه تسليمه الى
المشتري وههنا لزم الزوج تسليمه الى المراة **قلنا** الفرق بينهما انما جاء من قبل
عدم انفساخ النكاح ووجود انفساخ البيع وهذا لان الموجب للدفع البيع
والبيع قد انفسخ بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق فكان الموجب
للدفع وهو النكاح باقيا فيثبت موجبه وهو الدفع الى هذا اشار في الجامع
الكبير للصدر الشهيد رحمه الله لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما بدليل
خصة بريرة رضي الله عنها فكان رسول الله صلى الله عليه دخل على بريرة فاتت برمة
بتمر ووضعت بين يدي رسول الله صلى الله عليه والقدر كانت تغلي باللحم فقال
عليه السلام لبريرة الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علي
فقال رسول الله عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فثبت بهذا ان تبدل الملك يوجب
تبدلا في العين حكما وهذا لان تبدل الملك صفة له وتبدل الصفة يتبدل العين شرعا وان
كان العين واحدا في اصلها الا ترى ان الحمر اذا خللت كيف تحل بعد الحرمة **فان قيل**
كيف تحل الصدقة لبريرة وهي كانت مكاتبة عائشة رضي الله عنها ومولاتها شيء نزله القرشي

في حرمة الصدقة **قلنا** يحتمل ان تملك الصدقة بعد ما عتقت صدقة التطوع وكونها
دليل عليه لان العادة جرت بالتطوع المفروضة ان يكون من النقدين وصدقة التطوع
يجوز صرفها الى بني هاشم ومواليهم او يحتمل ان يكون ذلك حال كتابتها ويجوز
دفع الزكوة الى مكاتب الهاشمي لاطلاق قوله تعالى وفي الرقاب ثم ملكه الزوج
ان حقها لا يعود اليه يعني ان القاضي لو قضى لها بالقيمة قبل ان يملكه الزوج
ثم ملكه فسلمه اليها لم يكن ذلك ادآء مستحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة
بالقيمة التي تقرر حقها فيه حتى انها اذا لم ترض بذلك لا يكون للزوج ان
يجبرها على القبول بخلاف ما قبل القضا لها بالقيمة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله
وذكر المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير فان استحقه رجل فقضي به بطل
ملكها وبطل عنه وعلى الزوج قيمته فان اشتراه الزوج من المستحق او ملكه بوجه
من الوجوه فاراد ان يدفعه اليها فابت فانها تجبر على اخذه وان طلبت هي فابى
فانه يجبر على تسليمه اليها ثم ههنا ثلاث كلمات الايضاح بقوله ولهذا لو كانت
الاداء والاخريان وهما قوله ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه ايضاح
دليل الاداء والاخريان وهما قوله ولهذا قلنا انه لا يعتق وقوله ولهذا قلنا
اذا اعتقه الزوج الى قوله صح ايضاح دليل القضا ويتصل بهذا الاصل اي باصل
الاداء ان من غصب طعاما فاطعمه المالك ان كان طعاما يوكل من غير تغيير
بان كان خبزا مثلا او لحما مطبوخا وانما قيده بهذا لانه لو كان دقيقا فخبزه ثم
اطعمه المالك لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق ثم انما قيد بقوله فاطعمه المالك ليظهر
موضع الخلاف لانه اذا جا المالك الى بيت الغاصب فاكل من الطعام المغصوب
من غير اطعام الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق وانما الخلاف في اطعام
الغاصب وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه لا يبرأ لانه ما اتى بالرد الموعود
غرور لانه اقدم على الاكل بناء على خبر انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه
لم يأكله وحمله الى عياله فاكلوه معهم وهكذا الخلاف ايضا فيمن غصب ثوبا ثم ترك
الغاصب الثوب رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه فلا شيء له على الغاصب عندنا
خلافا لهذا في المبسوط ولو كان قاصرا التمر بالهلاك يعني اذا ادى الزيوف فكان الجياد دولو علم

الا بعض فهلك في يده يتم الاداء كما لو تلف بتعد ناو هو كامل من حيث ان العين ماله
من حيث انه تعذر وصل اليه ثم هلك في يده ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون له ان يتملك
هو لرد المامور به ولكن تناول المغصوب منه العين المغصوبة كاف في اسقاط
الضمان عن الغاصب وقد ذكرنا ان المغصوب منه اذا جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك
الطعام بغير بينة وهو يظن انه ملك الغاصب بري الغاصب من الضمان والجهل
لا يبطله اي لا يبطل الاداء وكفى بالجهل عذرا فكيف يكون عذرا فان هذا جهل
المالك ولو تصرف المالك في ملكه ولم يعلم انه ملكه فان ذلك لا يمنع صحة تصرفه
الا ترى ان من استرى عبدا ولم يقبضه فقال البايع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار
الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ولزمه الثمن
لانه اعتق ملكه وجعله بائعه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذلك ههنا والعادة
مخالفة للديانة الصحيحة هذا جواب عن قوله اذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره
وقيد بالصحيحة لان الموضع موضع الاباحة فلا يكون متناول مال الغير مخالفا للديانة
مطلقا في موضع الاباحة بل كان مخالفا لعادة من يتقي ويحترز عن الشبهة في الديانة
الاتقاء والتحرز رجوعا الى قوله عليه السلام كل من كد يمينك وهذا لانه
لا يعلم يقينا عدم شبهة الحرمة في مال غيره ويعلمه فيما اكتسبه بنفسه
فلذلك كان من عادة المتقين غاية الاتقاء ان لا يكتفوا بظاهر الحل شرعا بل يتفحصون
غاية التفحص ويتحرزون مما فيه وهم شبهة الحرمة وذلك لا يحصل في تناول مال
الغير بمجرد الاباحة فلذلك كان تناول مال الغير بمجرد الاباحة مخالفا للديانة
الصحيحة اي للتقي القويه لان الديانة القويه تقضي ان يتحرز عن مال الغير
اكثر مما يتحرز من مال نفسه لانه لا يجوز له ان يفعل بمال الغير ما لا يفعل بمال
نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة واذا كان كذلك لا يكون
حمل العادة مبطلا للاداء الواجب الذي هو الاداء الكامل لان عين حق
المالك وصل الى يده من غير تغيير وما كان في احياء الاعيان يتصرف الى الوجه
الذي وصله باي طريق كان وهذا في باب القروض وانما قال في باب القروض لان قضاء
القرض من باب الاداء الكامل على ما مر لانه لا يمكن فيه سوى القضاء فقام قضاء مقام

مقام الاداء الكامل ضرورة وما في باب البيوع فالاداء الكامل ممكن بان يرد
عين ما قبض وانما اذا انفسخ بعد مضي مثله كان قضاء وهذا المعنى لا يتصور في البيوع
فكان اداء ولا يقال ان القرض اعارة فكان ما سلمه الى المقرض عين ما ابرأه عنه
حكما ضرورة ان لا يجري الربوا في النقد بالنسيئة لانا نقول ان ذلك
حكم وانما ذكرناه حقيقة فلذلك ذكرنا في انواع القضاء فان قيل ينبغي ان يكون
قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء من حيث الحقيقة واداء من
حيث الحكم لسلوك طريق الاعارة فيه حتى لم تجر الربوا فيه بالنسيئة
بمقابلة النقد فكان عينه من حيث الحكم فكان بمنزلة رجل ادرك
الامام في القيام راكعا فانه قضاء يشبه الاداء وهذا الطريق وكذلك فيما اذا
فاتت السورة عن الاوليين وقراها في الاخريين قلنا التكبير في الركوع
اداء من وجه لان محل الاداء باق من وجه وكذلك في قضاء السورة في الاخريين
فهذا قلنا فيه معنى الاداء فاما ههنا ففات محل الاداء من كل وجه فلم يكن
له شبه الاداء فلهذا ذكره في انواع القضاء وخلاف ما اذا تزوج امرأة
في عدتها فان ثمة اداء حقيقة قضاء حكما لانا بينا ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين حكما من غير ضرورة داعية الى ذلك وكان اداء من وجه وقضاء من وجه
فلما في باب القرض فهو قضاء حقيقة وانما جعل عين ما قبض حكما لضرورة
قضاء حاجات الناس وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم
يظهر في كونه اداء وكان سابقا اي على اقسامه من القضاء اذا انقطع مثله
كالرطب وفيما لا مثل له كالحيوان وقوله ولهذا الى ابو حنيفة يتصل
بقوله وكان سابقا يعني ان المثل الكامل وهو المثل صورة ومعنى متقارب في
المثل معنى ولهذا المعنى قال ابو حنيفة رضي الله عنه الى اخره الا ترى ان القاطع
يصلح ماحيا اثر القطع وكان قبله بمنزلة البرء من القطع من حيث ان المحل
يعود به فلا تصور للسراية بعد فوات المحل فيجعل كالبرء من هذا الوجه
حتى اذا كان القاطع غير القاتل كان القصاص في النفس على الباني خاصة وقال
في مختصر الحاكم ولو كان لكل واحد من الجنايتين جاز عما حلة وهما جميعا عما

او خطاء او احدهما عمد والآخر خطاء اخذ من احدهما بجنايته اثر المحو
ثابت في غير هذا ايضا فانه اذا رمى انسان الى الصيد فسمّيه وجرحه
ثم ذكاه حيّا وذكاه محلّ فعلم ان الفعل الثاني ما نفى اثر الفعل الاوّل
والم يمح لما حلّ بالتذكيه واليه وقعت الاشاره في قوله تعالى وما اكل
السبع الا ما ذكيتم فالشارع جعل التذكيه ماحيه لاكل السبع وجرحه
لانها لو كانت محقّقة للاول ههنا لحرم اكله كما يصلح محقّقا فان القتل
بعد القطع يكون اتماما للفعل الاوّل الان قطعه يحتمل ان يشفى فيموت مقطوع
اليد من قطعه فكان قتله بعد القطع تحقيقا لملك السراية وهذا لانه يحتمل
ان يكون مراد القاطع من القطع القتل فكان قتله بعد ذلك محقّقا لموجب
القطع فكانت الجنايتان متحدة من هذا الوجه وعلى تقدير محو اثر القطع كانت
الجناية متعدّدة فلذلك خيّرنا الولي بين الوجهين ان شاء مال الى وجه التعدّد
فيقطعه ثم يقتله وان شاء مال الى وجه الاتحاد فيقتله ابتدا من غير سابقه
القطع وقوله ولهذا قلنا لا يضمن المثلى تعلق ايضا بقوله فكان سببا
وكذلك قوله ولهذا قلنا لا تضمن منافع الاعيان تعلق به ايضا لانه
لم يكن للمنافع مثل لاصوره ولا معنى لم تضمن في غصبها او اتلافها عندنا
لعدم امكان الضمان بالمثل والشارع شرط المثل في باب الحد وان يقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اعلم ان للمسئله صورتين غصب المنافع
واتلاف المنافع فغصب المنافع وهو ان يغصب عبدا ويمسكه اياما ولم
يستغله ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يستخدمه ويستغله
ثم يرده الى مولاه وعندنا لا يضمن سيّاة الصورتين وعند الشافعي
فيهما ولكن بينهما تفاوت عنده في موضع اخر فانه اذا غصب
الحر وامسكه اياما لم يضمن منافعه لان الحرّ في يد نفسه واما
ان استخدمه فاتلف عليه ضمن وفي العبد يضمن في الصورتين اعلم
ان لهذه المسئله مبنيه على اصلين مختلفين بينا وبينه احدهما ان المنافع
وان كانت متحدثة في العين شيئا فشيئا وقد بيّنا ان زوايد المغصوب تكون مضمونه

على الغاصب عندنا وتكون مضمونه عند الشافعي رحمه الله والثاني ان العقد
الموجب للضمان عنده يحصل بإثبات اليد وليد على المنفعة تثبت كما تثبت
على العين وعندنا لا حق الا يد متفرقة ليد المالك وذلك لا يتحقق
في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا يتصوّر كونها في يد المالك ثم انعدامها في
يد الغاصب حتى يكون يد الغاصب مفوّتة يد المالك ولذلك لا تضمن
المنافع بالغصب عندنا كذا في المبسوط وعين فتل كثيرا ههنا ما ذكر
في النهاية من شبهات الخصم وجوابها فانه الكبريت الاحمر والحرمل
الاوفر وفي هذا نسخ مختلفه ولكن بعضها يقارب البعض في المعنى وقالوا
في الاف المنافع ان المنافع لا تضمن بالاعيان كما لا تضمن الاعيان بالمنافع فلو كانت
الاعيان مثلا للمنافع لكانت المنافع مثلا للاعيان وهي ليست بمثل للاعيان بالاجماع
وكذا في عكسها قوله واما جواز العقد فبناء على قيام العين مقام المنفعة
هذا جواب اشكال مقدّر وهو ان يقال كيف يجوز العقد والمنافع معدومة
عند العقد مستقومه على ما قلتم والجواب لا نسلم ان المعقود عليه هو المنافع
حقيقة اذا اضاف العقد الى المنافع بان يقول آجرتك منافع هذه الدار شهرا
بكذا يفسد الاجارة بل الدار خلف عن المنافع في حق صحة العقد فكان المعقود
عليه موجودا وقت العقد ولهذا اذا وجدت المنفعه استقلت الاضافه
اليها كالاستقال من الخلف الى الاصل ولا يلزم انها تقوّمت في باب العقود
وليس الى التقوّم حاجة اذ الاستهلاك صحيح من غير التقوّم يعني لو قال الخصم
ان المنافع متقومه قبل ورود العقد عليها لانها لو لم تكن متقومه حتى تقوّمت
في باب العقود بطريق الحاجة والضرورة لانه لا ضرورة في جعلها متقومة لصحة
الاستهلاك منها اذ الاستهلاك الصحيح من غير التقوّم كبدل الخلع وكبدل العتق
التي اغمها وغير ذلك وحيث تقوّمت في باب العقود بالاجماع علم انها متقومه
من غير ورود العقد عليها لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه
كالخمر والخنزير والميته والدم فالجواب عنه انها صارت متقومه
في باب العقود لا في غيره لان تقوّم الاشياء انما يكون بالاحراز بعد الوجود والاحراز

ذكر المصنف رحمه الله وجه الاحتجاج بالقصاص على القياس في هذا الكتاب فقال وان
ان نزاحم اي ان نزاحم القياس بالقصاص ليس بمشهور ولا مشهور وهو المال فيه نفي لقول الشافعي
فان في القتل العمد يجب القصاص عينا عندنا الا ان للولي ان يصالح القاتل على المال
وللشافعي قولان في قول موجب القتل العمد احد الشيئين اما المال واما القصاص وايهما
احدهما باختيار الولي وفي القول الآخر موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الدية
من غير رضا القاتل وعندنا لا يجوز للولي اخذ شيء من الدية الا برضا القاتل ولما كان المال عنده
احد موجبي القتل العمد لم يصح عفو المريض مرض الموت في المال لان العمد عنده يوجب
المال ولا وصية للقاتل واما في حق القصاص فصحيح كزاد المبسوط وانما شرع اي المال عند
عدم المثل وهو فيما اذا قتل خطأ وقوله وهذا فلنا نحن يصالح لقوله ان تضمين غير المال
المتقوم بالمال المتقوم غير معقول ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو
يعني اذا قتل رجل رجلا عمدا فادعى القاتل ان ولي المقتول قد عفا عنه وشهد الشهود بذلك
وقضى القاضي بذلك حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود وقالوا كذبنا في شهادتنا فانهم
لا يضمنون عندنا وعنده يضمنون او بقتل القاتل وهو اضافه المصدر الى المفعول يعني لو قتل
رجل ممن عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص وهو ولي القتيل الاول وانما شرعت
الدية اي في القتل الخطأ وانما اعاد هذا لاعادة قوله فلم يكن له مثل صورة ومعنى لتعليل مسئلة
اخذ ذكرها وقوله والعفو عن القصاص لان في العفو هدرا فاجاب عنه بهذا
وهذا فلنا ان ملك النكاح متصل ايضا بمثله لا يصلح قوله ان تضمين غير المال
المتقوم بالمال المتقوم غير معقول لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول يعني
ثم الرجوع يعني اذا شهد الشهود على رجل انه طلق امرأته ثلاثا تطليقات وطلاقا
بائنا بعد الدخول وقضى القاضي به ثم رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا ولذلك اذا قتل
رجل منكوحة رجل لا تضمن للزوج شيئا بسبب ابطال النكاح وكذلك اذا ارتدت المرأة
حتى بطل النكاح لا تضمن للزوج شيئا لانه ليس بمال متقوم اي لان ملك النكاح ليس
بمال متقوم لان الملك عبارة عن القدرة او الشد او الربط او الاختصاص بالمطلق
الحاجز وكيفما كان الملك صفة قائمة بالمالك لا تكون مالا فلذلك لا يضمن بالمال لان المال
ليس بمثل له صورة ولا معنى ومثل هذا لا يضمن بالمال على ما ذكرنا في غصب المنافع وانما

تقرر الى البقاء لا بقاء للمنافع فلا تثبت متقومة ولا تلزم علينا الاستدلال
بالاجارة مع عدم التقوم لان ذلك ثابت بالنص خلاف القياس بخلاف القياس عند الرامي
بخلاف العصب وكذلك لا تلزم علينا ارش الاطراف ودية النفوس
لان الآدمي مكرم ومصون في نفوسه واطرافه فكان ذلك من ضروراته وجوب
الصيانة لا من باب التقوم ولان وجوب البدل هناك بمقابلة العين لا
بمقابلة المنافع فلا يرد علينا نقضا وقوله وليس الى التقوم حاجة وليس
كذلك بل الى التقوم حاجة فتقومت في باب الاجارة من غير معنى يعقل والدليل
على هذا ان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال فقال ان تبتغوا باموالكم وهذا
يقتضي ان لا يشرع ابتغاء البضع بدون المال لان الله تعالى قال وامر لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم فالاحلال موصوف بهذه الصفة فتكون هذه الصفة
شرطا والمشروط لا يوجد له بدون الشرط كما لو قبل الخيط هذا الدرهم لرجل
طويل لا يتمكن من دفعه الى رجل غير طويل والشرع جوز ابتغاء البضع بالمنافع كما اذا تزوج
امرأة بر على غنمها سنة جاز وصار ذلك مهرا فالله تعالى على ان تأجير
ثمانية حج فعلم انها تقومت في باب العقود ولو لم تتقوم لما جاز رعي العنم مهرا
شرعيته بالمال المتقوم لان الرضا انما يراعى في اسباب لاصول ابي البيع
الثمن وكل قياس لا يتقوم الا بوصف يقع به المفارقة بين الفرع والاصل باطل
وههنا الوصف الذي يقع به المفارقة التراضي يعني ان التراضي موجود في باب
العقود فلذلك تقومت المنافع هناك ولم يوجد التراضي في باب الغصب فلا تتقوم لذلك
وهذا مثل قول بعض اصحاب هذا المكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض
بدل الكتابة وهذا ليس بتعليل لا طردا ولا نقضا على ما يجيء بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى
واذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا ايضاح لقوله ان ضمان غير المال المتقوم بالمال
المتقوم قضاء بمثل غير معقول وقيد بقوله مثلا احترازا عن شرعيته صلحا فان
ولي القصاص يأخذ منه صلحا لان القصاص مثل الاول صورة وهي جزاء الرقبة ومعنى وهو
ازهاق الروح وهواى القصاص لان الاحياء الذي هو المقصود اي بالنظر لقوله تعالى ولكم
في القصاص حيوة ومعنى الاحياء في القصاص من حيث الشرعية ومن حيث صيانة وقد

فيسقط الكل وقوله الا ترى الخ يرجع مصداقا تاما ايضاح لقوله ان نصفها الخ يعني ان نصفها يرجع الى ثمنها لان نقمة البضع بالغة ما بلغت كذلك على الزوج على ما ذكرنا كما ان حبس المغصوب يوجب القيمة لا الثمن فان من غصب عبدا مثلا قيمته الف درهم وكان اشتراه مولاه بمايه درهم وحلى الغاصب عند الهلاك يجب الالف لا المائة باعتبار انه يجب عليه قيمة العبد لا المسمى وههنا ايضا كذلك لو كان ما وقع على الشهود باعتبار قيمة البضع لوجب عليهم مهر المثل تاما لان ذلك قيمة البضع لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه اى تسليم المسمى الواجب بالعقد يعني ان المعقود عليه اذا فات قبل القبض لا يجب شيء كالمبيع اذا هلك قبل القبض لا يجب على المشتري شيء بل ينفسخ البيع وكذلك في باب النكاح اذا فات المعقود عليه وهو حل بضع المراة بسبب ليس هو من قبل الزوج لا يجب على الزوج شيء ايضا كما اذا مكنت ابن زوجها او ارتدت والعياذ بالله وههنا فات المعقود عليه عن الزوج قبل التسليم اليه بسبب ليس هو من قبل الزوج ينبغي ان لا يجب عليه شيء لكن وجب عليه نصف المهر بشهادة الشاهدين لانهما اثبتا على الزوج شيئا مفوتا ياجا من قبله للنكاح وفهما بالاضافة اليه صارا كالمتلفين عليه نصف البضع حكما او كانهما فوتا على الزوج يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكان بمنزلة الغاصبين في حقه فيجب عليهما ضمانه وهذا لانهما لما رجعا عن شهادتهما زعما انهما قصرا يده عن هذا المقدار من المال يجب عليهما ضمانه وقيمة الشيء قضاؤه له لا محالة لانها مثله في المالية ويخرج بها عن عهدة ضمانه والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند صح تسليمه اى تسليم العبد باعتبار انه محلوم من وجه بالصرف الى الوسط في جنس العبيد فصارت القيمة من احكام المسمى لان كان للقيمة جهة الاصالة من هذا الوجه كالمسمى يعني كما كان المسمى اصلا كانت القيمة ايضا اصلا فلذلك يجبر المراة على القبول اذا اتى الزوج بانهما كان ولكن لما كانت قيمة الشيء مثله كان في تسليمها جهة القضاء ايضا لوجود حد القضاء فلما كان حكم القضاء موجودا من هذا الوجه كان لجانب حقه القضاء فيه راجحا فلذلك كان قضاء حكم الاداء [illegible] في حق حكم القضاء بخلاف [illegible] العين او الكيل او الوزن اذا كان موصوفا او معينا

يقوم مقام المال بضع المراة تعظيما [illegible] يعني كان سبب ان الاحتباس المسمى عند النكاح انما لان الادى في جميع اجزائه من بما يتقوم فكان بحاب المال الذي هو ليس بمثل له لا صورة ولا معنى غير معقول بما ذكرنا قبله ولكن اذا وجب المال عند النكاح اظهارا لعظمة البضع الذي هو جزء الحرة صار مملوكا للزوج فكانت الصيانة للبضع حبسا لقصانه بكونه مملوكا لا للملك الوارد عليه وهو حل الاستمتاع لان الملك لم ينتقص بشيء فلا يحتاج الى الاحتباس بالمال ولما كان كذلك لم يجب الضمان على من ابطل ذلك الملك الذي هو غير متقوم المال المتقوم حي صح ابطاله بغير شهود فان ابطال ذلك الملك بالطلاق غير محتاج الى الشهود والولي في هذا البيان ان الملك الوارد على البضع لا خطر له ولهذا لم يجعل له اي للبضع حكم المتقوم عند الزوال لا يجب المال عند الطلاق وفي هذا البيان ان المال الذي وجب على الزوج عند النكاح انما كان لحبس نقصان حل البضع بكونه مملوكا فلذلك لم يجب عند زوال الملك عنه لانه لم ينقص بذلك بوجه بل هو اطلاق له فلا يحتاج الى الجابر ولا تلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند الرجوع توجب نصف المهر هذه المسئلة تردا شكالا على اصلنا واصل الشافعي اتما على اصلنا فظاهر وهو ان البضع لما لم يكن له قيمة عند الزوال حتى ان الشهود لا يضمنون بالشهادة الباطلة لشهادتهم على الزوال بعد الدخول وجب ان لا يضمنوا ايضا بالشهادة الباطلة لشهادتهم على الزوال قبل الدخول واما على اصل الشافعي فان ملك النكاح ملك متقوم عنده ينبغي ان يلزم تمام المهر على الشهود لشهادتهم الباطلة لم يجب مهر المثل تاما كما قال الشافعي رحمه الله اي ينبغي ان يقول لا يجب مهر المثل تاما على الشهود كما هو قولنا الا انا نقول انما وجوب نصف المهر على الشهود لم يكن باعتبار قيمة البضع بل باعتبار ايلاف نصف المهر على الزوج واما الانفصال للشافعي عما ورد الاشكال على اصله حيث لم يقل هنا بوجوب قيمة البضع تاما على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح وهو متقوم عنده فيقول ان المهر يتمام تسليم الزوج ههنا لان الشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم له براءة نصف المهر بالنص ورجع ايضا على الشهود بما ضمن الذي ضمن

هو المسمى معلوم لعينه وصفته ... الهمة منه قضا ليس بشيء الا ... الخبر
عالم ... لا اذا اتاها به لاعند حقق العجز عن تسليمه وهو ... متحمل ما ... حصب
لذا ... من الامام شمس الائمة رحمه الله ومن وضبه الشرعي من مقدمة حكمة الامر
في هذا الباب اي في باب الامر ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه
مامورا به اي لم يعرف كون المامور به حسنا الا من حيث اللغة فان صيغة
الامر كما تجي من المؤمن تجي من الكافر بكفره ولا من حيث العقل فان
العقل غير موجب لحسن الشيء ولا لقبحه عندنا خلافا للمعتزلة بل هو معرف على
ما مجي بل عرف حسن المامور به من قضيته حكمة الامر في الشرع لان الشارع حكيم
والحكيم لا يامر بالقبيح وهذا الذي ذكرنا انما ذكرنا لمناسبة الباب

باب بيان صفة الحسن للمامور به المامور به على هذا القسم

حسن لا يحتمل سقوط هذا الوصف اي وصف الحسن لان حسنه لذاته فلا يسقط
عنه هذا الوصف اي وصف الحسن لان حسنه لذاته فلا يسقط عنه هذا الوصف
لعدم سقوط المامور به وهو يدور مع المامور به كالتصديق بالقلب الايمان بالله وضرب
يقبله اي يقبل السقوط يعني يسقط عن المكلف التكليف به لان حسنه لذاته ولا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعد
والاغماء وهو الصلوة وضرب منه ملحق بهذا القسم كالزكوة والصوم والحج وقوله
بهذا القسم اي الذي حسن لمعنى في نفسه ما حسن لعين وذلك الخبر قايم بنفسه مقصودة
وهو الصلوة بعد الوضوء قايمة بنفسها مقصودة لا بتادي الذي قبله بحال اي لا تتادي
الصلوة بفعل المامور به الذي قبلها وهو الوضوء بحال وهذا احتراز عن الضرب الذي بعده
وهو الجهاد وصلوة الجنازة فانهما صارا حسنين بسبب قبحي الكفرة وقضاحق المسلمين
فانهما يتادان بفعل نفس المامور به وهو الجهاد وصلوة الجنازة وضرب منه
حسن لحسن في شرط بعد ان كان حسنا لمعنى في نفسه او عين يعني يكون المامور به
حسنا باعتبار انه مامور به صدر من حكيم ويكون ذلك المامور حسنا ايضا باعتبار
شيء آخر عين وهو كون القدرة الممكنة شاملة له وجواز ان يكون الشيء حسنا لمعنى في
نفسه وحسنا ايضا لمعنى في عين كما اذا قال ... لاصلين ظهر هذا اليوم ... ان الظهر

حسن باعتبار انه مامور به وحسنا ايضا ... لمعنى في عين وهو البقعة
تعظيم لامر الله حالا هذا ايضا ظهر في الحسيات كامراة حسن لنفسها
خلقة ثم ... البست ثوابا فاخرة رايقة وزينت نفسها مع ذلك بالغ
من الزين كانت هي حسنة في نفسها وحسنة لمعنى في غيرها وهذا القسم
جامعا لانه يجمع النوعين مع ضروبهما ثم انما اورد هذا القسم في النوع الثاني
مع انه جامع للنوعين لحصول الزايل من الغير وكان مناسبا للنوع الثاني لان
هذا الغير لا يختص بالنوع الثاني بل يشمل النوعين فسمي جامعا وهو ركن
لا يحتمل السقوط اي سقوط وصف الحسن حتى اذا تبدل صفته بعذر الاكراه
لم يتغير كفرا حتى اذا كان قلبه مطمينا بالايمان لان اللسان ليس معدن التصديق
لانه لو كان اللسان معدنا للتصديق يلزم ان يكون اقرار المنافق ايمانا لانهم قالوا
نشهد انك لرسول الله والله تعالى في مقابله شهادتهم والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فعلم ان اللسان ليس معدن التصديق فكان ركنا دون الاول الذي كان في
الاصل احط رتبة من ركنيه التصديق في ماهية الايمان لسقوط وصف الحسن عن
... في وقت من الاوقات وهو وقت الاكراه وعدم سقوط وصف الحسن عن
التصديق في كل الاوقات ولكن مع ذلك فوات الاقرار من غير عذر دليل على فوات
الايمان وكان الاقرار ادنى درجة من التصديق واعلى درجة من سايرالعبادات فكان
التصديق والاقرار ركنين في ماهية الايمان لان التصديق اعلى الركنين والاقرار ادناهما
فصارا كالقيام مع القراءة في حق الصلوة فكان الاقرار مع ذلك ركن الايمان وجودا
وعدما فان وجوده يدل على وجود الايمان وفواته في حال الاختيار اي تبديله
بعين يدل على فوات الايمان وهو ... من صدق بقلبه وترك البيان من
لم يكن مومنا هذا الذي ذكره هو مذهب المحققين من الفقها واما عند اهل الكلام
فهو مومن عند الله وقال في الكفاية وقال المحققون من اصحابنا ان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان شرط اجرا الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه فهو مومن عند الله حالا لوجود التصديق غير مومن في احكام الدنيا لعدم
الاقرار ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان اذا كان معتقل اللسان وكان مختارا

ے التصديق اى قبل طهور الباب [illegible] كما الحراب كان يومنا ان تحقق
ذلك انما ذكر تحققه بحرف الشرط لتذكره ذلك [illegible] وقوعه وكالصلوة
وهو نظير القسم الثانى من النوع الاول ليدل بلا اعادة كلمة التشبيه كما فى قوله
فيه والايمان واما الاقرار فهو احد شوعى القسم الاول من النوع الاول فكان
التصديق والاقرار معا نظير القسم الاول من النوع الاول حتى سقطت باعذار
كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس لانها ليست بركن فى الايمان
اى عندنا خلافا ان فوتها او تفويتها مع الاختيار لايدل على فوات الايمان
اذا كان الاعتقاد مع فرضيتها موجودا بخلاف الاقرار فان ذلك دليل التصديق
وجودا وعدما واما الصلوة فلا تكون دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل
على ذلك اذا اتى بها على هيئة مخصوصة ولهذا قلنا اذا صلى الكافر بجماعة المسلمين
يحكم باسلامه فان الصوم صار حسنا لمعنى فقهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير
الا ان قال الا ان هذه الوسايط غير مستحقة لانفسها لانها كانت تحلى الله تعالى
اياها على هذه الصفة فلذلك كانت الزكوة والصوم والحج فى المعنى من النوع الذى
هو حسن لمعنى فى غيره لكون هذه الوسايط مما لا اختيار له فان قلت
هذه الوسايط وسايط حتى جعلت هذه المامور بها وهى الزكوة والصوم والحج
من القسم الثالث ولم تجعل الصلوة من جملتها مع ان واسطة القبلة موجودة
فيها ايضا وتلك الواسطة مما لا اختيار لها كما فى هذه الوسايط ايضا ومع ذلك
جعلت الصلوة نظير القسم الثانى من النوع الاول على ما ذكرت قلنا جواب
هذا مما يتلاحق به [illegible] فى الوافى فصار هذا كالقسم الثانى اى صار القسم الثالث
[illegible] وجوها كالقسم الثانى وهو الصلوة حيث شرطنا لها اهلية كاملة
[illegible] العقل والبلوغ لان ما لم يكن عبادة خالصة يجوز ان يجب على الصبى والمجنون وما كان
عبادة خالصة كالصلوة والزكوة لا يجب عليهما فشرطت الاهلية الكاملة
فى العبادات الخالصة ابتلاء لحقوق الناس حيث تجب عليهما عند
وجود سببها لان وجوب ذلك لم يكن ابتلاء لاجل حقوقهم وجبرا ما نقص
من اجانهم وقط لا يتادى به الجمعة اى لا يتادى الجمعة بالسعى نفسه بان جعل مقصودا

بعذره وهو فرضية الجمعة خلافا للجهاد [illegible] تتادى المقصود الذى هو الحضور
وهو الاعلام والله اعلم الجهاد نفسه وقوله وكذلك وضوء عندنا [illegible] هو
بفرض مقصود وبين ذلك بقوله ليست بعبادة مقصودة ولا يتادى به صلوة
بحال اى لا يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء وتستغنى عن صفة القربة فى الوضوء
اى وتستغنى الصلوة عن وجود النية فى الوضوء ان الصلوة تستغنى عن هذا
الوصف اى عن وصف النية فى الوضوء بان يكون الوضوء منويا لكنه خلاف
الخبر وهو قوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثنى الله تعالى الى ان يقاتل
آخر امتى الرجال كذا فى المصابيح ولما كان المقصود يتادى بالمامور به
بعينه كان شبيها بالقسم الاول اى لما كان المقصود وهو اعلام الكفر
وقضاء حق الميت يتادى بنفس الجهاد ونفس الصلوة على الميت كان بنفس
الجهاد ونفس الصلوة على الميت شبيها بالذى هو حسن لمعنى فى نفسه
كالايمان والصلوة بخلاف الوضوء مع الصلوة فان الصلوة لا تتادى بنفس الوضوء
واما الضرب الثالث فيختص بالاداء اى الضرب الذى هو حسن لحسن فى
شأنه وهو الضرب الجامع للنوعين يشترط وجود ذلك الشرط فى حق الاداء
دون القضاء اى سقى القضاء واجبا فى ذمة المكلف بدون ذلك الشرط
الذى هو عبارة عن قدرة يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط
الاداء اى شرط لتحقق الاداء وذلك لان القدرة مقارنة للفعل لان الفعل
لا يتصور بدون تلك القدرة فيتوقف الفعل على تلك القدرة واما كون الفعل
مامورا به وكونه واجبا عليه فلا يتوقف على تلك القدرة بل يتوقف ذلك على سلامة
الآلات وصحة الاسباب وهذا هو عين مذهب اهل السنة والجماعة فى هذه
الخطاب ينبنى على سلامة الآلات وصحة الاسباب فتكون القدرة الحقيقية
شرطا لوجود الفعل لا لكون الفعل مامورا به فان المامور يؤمر به قبل ان يوجد
تلك القدرة وهو معنى قوله وذلك شرط الاداء دون الوجوب اى شرط تحقق
الاداء لا شرط نفس الوجوب دليل وجوب الصلوة على النايم والمغمى عليه
فيما اذا اغمى عليهما يوما وليلة وقال الامام المحقق شمس الايمة السرخسى رحمه الله فان الواجب

ادا ما هو عبادة وذلك عبارة عن ايصال النفع الى العبد على سبيل التعظيم
فيه شبه فبنال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة عند الاشعري لان شرط
وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتاتى المامور به بالقدرة الموجودة
وقت الامر محال وانما تتاتى بالموجود منها عند الاداء وذلك غير موجود سابقا
على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها عند الامر لا يمنع صحة
الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا يمكن له امتثال المامور فان النبي عليه السلام
كان رسولا الى الناس كافة قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال انذر
البشر ولا شك انه امر جميع من ارسل اليهم بالشرايع ثم صح الامر في حق
الذين وجد وا بعد ه ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فتمكنوا من الاداء
قال تعالى لانذركم به ومن بلغ فكما يحسن الامر قبل وجود المامور يحسن
قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن يشترط التمكن عند الاداء
الا ترى ان التصريح بهذا الشرط لا يخل بوصفه الحسن في الامر فان المريض
يؤمر بقيام المشرف اذا برء فيكون ذلك حسنا قال تعالى فاذا اطمانتم
فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي وهو قوله
اي الضرب الثالث الذي هو عبارة عن القدرة بوعان مطلق وميسر
المراد من المطلق القدرة الممكنة وهي ما يتمكن به المامور من الاداء
ما يلزمه ومن الكامل القدرة الميسرة وهي زايدة على الاولى بدرجة وهذا
فضل ومنة من الله تعالى عندنا فان قيل ان نفس الاداء لا تتحقق بدون هذه القدرة
اذا لامر بدون هذه القدرة كان تكليف ما ليس في الوسع وقد برا الله تعالى عنه بقوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاشتراط هذه القدرة حينيذ كان عدلا لا فضلا فكيف
سماه فضلا قلنا انما قال هذا فضل من الله لان الله تعالى يعطي لعباده لا عن
وجوب عليه فكان فضلا من هذا الوجه ولا ينافي من العدل والفضل عند اختلاف
الجهة فكان ما اعطى العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه شيء
الا ان الاصلح على الله ليس بواجب وعدلا حكمه من حيث انه لا ينافي هذا
الفعل من العبد بدونه كما ذكره في التقويم ولكن ما ذكر المصنف من احسن

في العبارة ليكون اشارة الى المنة في ان التفضل بكل ما اعطى العبد من
ولان الاشارة انما تكون الى ما يتعلق بعقوبة الجاني بعد اجتنابه مزايدا عليها وان
ذكر الفضل ذكر احد عمد هنا خلافا للمعتزلة لما عرف في مسئلة الاصول
عندنا حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها بدنه وتاويل
لم يجد من يعينه فان وجد من يعينه ان كان ذلك خسرا يجوز التيمم عند ابي حنيفة
لانه عاجز عن الطهارة بالماء ببدنه ولا يجب على الجراحاته وعندهما لا يجوز التيمم
لانه قادر على التوضي اصلا الا عمى اذا وجد قايدا هل تجب عليه الجمعة فان وجد
مملوكا يعينه وعندهما لا يجوز التيمم بالطريق الاولى وعند ابي حنيفة رحمه الله يجوز
له التيمم في روايته ولا يجوز له في اخرى لان مملوكه كمنزله ببدنه الا ينقصان يحل به
بان اشتد مرضه او بماله في الزيادة بان يكون على ضعف قيمته بان كان في موضع
ثمن ما يتوضا به درهم وهو لا يجد الا بدرهمين فانه يتيمم ولو وجد بدرهم
ونصف فانه يشتريه كذا ذكره في المبسوط وقوله وفي مرض معطوف على قوله
في اعضاء اي لا تجب الطهارة بالماء على من عجز عن استعمال الماء الا بنقصان
يحل بماله في حق الزيادة على ثمن مثله او نقصان يحل ببدنه في حق مرض
يزداد به اي بسبب استعمال الماء وحاصله ان الله تعالى كما نفى تكليف ما ليس
في الوسع بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذلك نفى الحرج بقوله تعالى
وما جعل عليكم في الدين من حرج فما يوجب الحرج في نفسه او ماله كان منفيا
لا تجب اداوها الا بهذه القدرة وهي القدرة الممكنة وحاصل هذا ان من
كان مامورا بفعل في زمان كالايمان بالله في دار الدنيا وكالتشبيه في ايام العيد
او في مكان كذبح الهدايا في الحرم وغيرها لا بد ان يكون المامور به
على تحصيل المامور به على الحقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة
لان التكليف ابتلاء وانما يحصل الابتلاء بقدرة المكلف ان اتى بالمامور به يثاب
وان تركه يعاقب الا ترى ان الاعمى لا يجوز ان يؤمر بالقعود بالمشي والاعمى بالابصار
بالعين والاعمى بالطيران لان كل منهم ليس بقادر على تحصيل ما امر به
اذا عرف هذا نقول من كان مامورا بالايمان لم يكن له بد من القدرة على الكفر

ما يعطي

الزمان وتلك القدرة تعتمد سلا[مة] الآلات وصحة الاسباب فكان التكليف
دايرا على تلك القدرة لا بالقدرة الحقيقية التي تقارن الفعل فاذا كان
كذلك ينبغي ان لا يكون احد مامورا بالفعل قبل وجود الفعل لان تقدير المشروط
على الشرط محال وهذا الاخير لانه مامور بالايمان قبل حصول تلك القدرة
باجماع وكذلك مامور بالطهارة بالماء لا بد له من القدرة على تحصيل
الطهارة بالماء وذلك بسلامة الآلات وصحة الاسباب وكذلك من كان مامورا
بادآء كتسل وأتى منه في الوقت لم يكن له بد من القدرة على تحصيل ما امر به
وذلك بسلامة الآلات وصحة الاسباب وكذلك في غيرها وقال زفر رحمه الله
لما كان هذا الاصل مستمرا اذا اسلم الكافر في آخر الوقت او بلغ الصبي او افاق
المجنون او طهرت من حيضها المرأة يتسع فيه التحريمة فقط لا قضاء عليهم
وانهم لم يقدروا على تحصيل ما امروا به في الوقت والقضاء خلف الاداء
فاذا لم يكن الاداء مقدورا لهم لم تثبت القضاء كما لو وجد هذه الاسباب
بعد انقضاء الوقت لكن اصحابنا قالوا القياس ما ذكرت الا انا استحسنا
بوجوب القضاء عليهم لان القدرة الحقيقية التي هي المقارنة للفعل
ليست بشرط لوجوب القضاء عليهم بالاتفاق فبعد ذلك نقول لما لم تكن القدرة
المقارنة شرطا لوجوب القضاء وقد وجد هنا سبب اصل الوجوب وهو جزء
من الوقت واصل الوجوب لا يفتقر الى القدرة ووجوب الاداء مفتقر الى
القدرة لكون الاداء مطلوبا منه وما ذكرت من القدرة شرط لتكليف الاداء
في الوقت وهو لم يخاطبوا بالاداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك ولكن
تلك القدرة كاف لوجوب الاداء ليظهر اثرها في حق وجوب القضاء
والقدرة على هذا التفسير متوهمة لان الله تعالى قادر على ان يوقف الشمس
مقدار الوقت فيؤدي فيه في الوقت الا انه لما كان المامور عاجزا عن الاداء في الوقت
في الحال لم يخاطب بالاداء في الوقت ويعتبر هذه القدرة في حق وجوب القضاء
لان القضاء خلف وشرط الخلف عدم الاصل في الحال مع امكان الاصل في الجملة
وقد وجد هنا وهذا اصل واضح لعلمائنا فانهم قالوا اذا خلف لمس السماء او تقبل

من كان

هذا الجزء هباء [ثم] عدم التمكن للبدل وهو الاصل [ف]لما كان عاجزا في الحال وجب ان
يوجب الخلف وهو الكفارة لان الاصل ممكن لا يرى ان الاصل اذا لم يكن ممكنا
وهو البدل لم يثبت الخلف وهو الكفارة كما في من الخمسين فصارت القدرة على هذا
نوعين قدرة تثبت للمكلف على تحصيل ما كلف به وهي عند سلامة الآلات وصحة
الاسباب وهذه القدرة يثبت اثرها في لزوم الاداء في الوقت فاذا فات تجب
القضاء وقدرة متوهمة غير مقدور للعبد على ما هو العادة فمعتبر هذه القدرة في
حق وجوب الاداء ليثبت ذلك الوجوب في حق الخلف والشيء قد يثبت تقديرا
وان لم يثبت تحقيقا الا ترى ان القادر على استعمال الماء حقيقة يقدر عاجزا تقديرا
كما في المتيمم لدفع العطش وكالمريض يجد قادرا على الاداء تقديرا حتى يظهر اثر الحدث
ذلك في حق وجوب القضاء بخلاف ما اذا انقضى الوقت ثم وجد ما ذكرنا من الاسلام
وغيره لان القدرة في الحال في الزمان الماضي من المستحيلات فلم يمكن ان يعد قادرا
ثم ما ذكرنا من نوعي القدرة ليس بشرط في وجوب القضاء الا ترى انه في النفس
الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته وليس هو بقادر على تحصيل ما امر به في القضاء
ولهذا يتعلق عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء
لانا انما اعتبرنا تلك القدرة لظهر اثرها في حق الخلف ولا خلف للخلف فلم تعتبر
وقد ثبت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء قولنا لان تمكن
السفر المخصوص يعني بالحج لا يحصل دون الزاد والراحلة في الغالب فلذلك كانت القدرة
الممكنة في الحج القدرة على الزاد والراحلة ولا يقال بل دون هذه القدرة قدرة
ادنى منها فانه يتمكن المرء بها من اداء الحج وهي صحة البدن الى تقدر بها على تحصيل
الزاد في الطرق بالكسب ويقدر بها على المشي حتى صح النذر به في حق
وجوب الحج بهذا الطريق والقدرة الممكنة هي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه
فينبغي ان يجب الحج على الصحيح البدن المكتسب لان وجوب الحج متعلق بالقدرة الممكنة
وهذا الذي ذكرته من القدرة الممكنة لانا نقول لا يجب الحج على من لا يملك الزاد
والراحلة اذ لو قلنا بوجوبه على ظاهره لوقع الناس في غاية الحرج والله تعالى
نفى ذلك بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والذي اعتبرناه في الصلاة

لا لعين الاداء خلافا لهما وهو القضاء فان بين الاداء منه غير مطلوب واما بعد سنوات الحج الا من تمكن من هذا الحج لانه لا خلف هناك ينتفي الحرج عند مباشرته بل الحلف حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع هذا ايضاح ما ذكره بقوله فاذا في ما تمكن المامور من اداء ما لزمه بين انه كان دينا او ماليا وهذا في المالي لانه لما لم يتمكن من اداء ما لزمه وهلك المال قبل التمكن لم يحصل له من القدرة ادنى ما يمكن به المامور من اداء ما لزمه فلذلك سقط الواجب اي لم يجب عليه ماله لعدم تاديه الوجوب وانما قلنا هذا الان عندنا لا يجب عليه الواجب الا عند وجود القدرة الممكنة وهي لم يحصل له وكذلك عند الشافعي فان عنده لا يجب الزكوة الا بثلاث شرائط كمال النصاب وحولان الحول والتمكن من الاداء كذا ذكره في المبسوط وصورة ذلك في ابن السبيل اذا كان له نصاب في بيته وحال عليه الحول عليه فوجب عليه اداء الزكوة اذا بلغه وهلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب بالاجماع ولهذا قال رضي الله عنه في المراة تظهر الى آخره ايضا لما ذكر ان ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه من القدرة شرط خطاب الاداء وهو لا يلزم الا قادرا صالحا للاداء غالبا لم يخاطبوا به ولذلك لم يلزمهم قضاؤه لانعدام الشرط وهو التمكن من الاداء غالبا لانا وان قالوا بلزومهم اداء الصلوة استحسانا لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهمة الوجود لا كونها متحقق الوجود وقوله بعد تمام الحيض اي

او دلالة انقطاعه بان يكون ايامها دون العشرة فيقطع الدم وابا قي في الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل فيه وتحرم للصلوة وذكر المصنف رحمه الله في كتاب الحيض له مفرد ان مدة الاغتسال من الحيض اذا كانت ايامها دون العشرة وتتفرع عن هذا الاصل مسايل ان الزوج اذا راجعها في تلك المدة في الحيضة الاخيرة من العدة تصح ولا يجوز للزوج قربانها في تلك المدة واذا كانت ايامها عشرة

عشرة ليس كذلك يجوز للزوج قربانها في تلك المدة ولا تصح الرجعة وقوله قبل تمام عشرة ايام بيانا لتمامه بالعشرة وهذا لان في ايام الحيض صفة المانعية ولزوم الاداء ثبت مع القدرة من القدرة فان من زال العذر استغنى عن ان يكون امرا صحيحا موجبا للاداء فلا يتعين للحال بانه يقدر على ذلك في غالب الحوال ان يموت قبله ويظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء ثبت عند القدرة وكذلك في سايرالفصول اي في فصل الصبي وفصل الكافر وفصل المسافر بان بلغ واسلم واقام ووجوبه لكن توهم القدرة اي القدرة الممكنة يكفي لوجوب الاصل اي لوجوب الاداء والاداء المطلق في امر ما صفة الحسن بنا ولان الضرب الاول من الفعل اي المحمل على ان المامور به حسن لعينه ولا يحمل على انه حسن لغيره ولكن يحتمل ان يكون حسنا لغيره على ما ذكر فان قلت في اي موضع صورة هذه المساله ان قلت في العبادات وقد ذكر قبل هذا بطريق التفصيل ان هذا من قبيل الحسن في عينه كالايمان وان هذا من قبيل الحسن لغيره في غيره كالسعي الى الجمعة وغيره وان قلت في العبادات فتعليله في الكتاب بقوله وكذلك كونه عبادة يقضي هذا المعنى رد ذلك قلنا الكلام مجرى على اطلاقه فيدخل تحته العبادات وغيرها وما ذكر اولا بطريق التفصيل كان جزئيا وهذا كلي والكلي غير الجزئي خصوصا عند احتمال غير ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في حولي الوجوب وان صور الواجبات في العبادات مذكورة بطريق التفصيل ان هذه العبادات واجبة اي فريضة كالصلوات الخمس وواجبة عملا لا علما [illegible] وهذه العبادات غير واجبة كالنوافل ثم ذكر ان مطلق الامر يحمل [illegible] باعتبار هذا المعنى ان هذا كلي وذاك جزئي والكلي غير الجزئي والعلم بالجزء يكون علما بالكلي وكذا في عكسه فان الباديين والمسجين والواقفين في الامر المطلق يعرفون وجوب الصلوات الخمس والزكوة والصوم وهي جزئيته ولا يعرفون وجوب الامر المطلق وهو كلي وكذا في عكسه ان كل احد كان يعرف وجوب شكر المنعم وحفظ الكفران وكان لا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشروع

اي في الكتاب المصنف رحمه الله في الحيض

ان الصلوة والزكوة وغيرهما من [illegible] كالمنعم ام لا وكالحرام وسايرالمحرمات
من الزنا من حظر الكفران ام لا وكذلك كل احد يعرف بطريق الخ ما ان جواب
الفتوى اما ان يكون نعم او لا ولكن لا يعلم بطريق التفصيل ان جواب هذه
الفتوى المعينة نعم ام لا الا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وترك امر الدنيا
عاالتعطيل ولان المرء قد يحتاج في التمسك في مسئلة من المسايل بمطلق الامر
الى معرفة ان هذا حسن لمعنى في عينه لان هذا ثابت بمطلق الامر ومطلق
الامر يقتضي ذلك كما نقول مثل ذلك في التمسك بالوجوب وقوله لان
كمال الامر والامر انما يكمل بحسب كمال ولاية الآمر ولا امر اكمل ولاية
من الشارع فكان امره اكمل الاوامر يقتضي كمال صفة المامور به وصفة المامور
انما تكمل اذا كان حسنة لمعنى في عينه وان تثبت معرفته فتامل في كمال صفة
الايمان مع غيره من المامور بها كيف ترجح الايمان على غيره من العبادات وماذاك
الا باعتبار ان حسنته ذاتي بحيث لا ينفك عنه اصلا وكذلك كونه عبادة
يقتضي هذا المعنى وهو معنى كون المامور به حسنا لعينه وهذا لان العبادة عبارة
عن نوع فعل ابتلى الآدمي بفعله تعظيما لله تعالى مختارا لطاعته على خلاف
هوى نفسه كما ذكرته في الدوس وتعظيم من هو مستحق التعظيم
حسن لمعنى في عينه وقال الامام شمس الايمة رحمه الله والاصح عندي
ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه شرعا قال الامر لطلب الايجاد
ومطلقه يثبت اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيثبت ايضا على
صفات الحسن فيه استعباد قال قوله تعالى واقيموا الصلوة وقوله اعبدوني
[illegible] سواء والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ويحتمل الضرب الثاني
وهو كون المامور به حسنا لمعنى في عينه كما في امر الوضوء وهذا لان ثبوت هذه
الصفة بطريق الاقتضاء لان حسنه انما ثبت لضرورة ان الامر حكيم والثابت
بطريق الاقتضاء انما ثبت ما هو الادنى في ذلك الباب والادنى هو الحسن
لمعنى في غيره لا لعينه وعلى هذا قال السرخسي وهو قول زفر وعلى كون الامر
مطلقه مقتضيا صفة الحسن لمعنى في عينه [illegible] على صفة حسنه اى على

الجمعة لعينها [illegible] ضرورته لكن الظهر مشروع في وقتها لمن وجبت عليه الجمعة
حتى قالا لا يصح [illegible] الظهر من المقيم ما لم يفت الجمعة الا انهما اختلفا فيمن يفوت
فوات الجمعة وعند [illegible] رحمه الله يفوتها بفراغ الامام من صلوة العيد
وعند الشافعي بخروج الوقت واختلافهما هذا بناء على اصل وهو ان الزمان
شرط عند زفر لاقامة الجمعة وعند الشافعي ليس بشرط فكان فوات الاصل هو
الجمعة بخروج الوقت صار الظهر حسنا اى صار حسنا لمعنى في عينه على وجه
يبقى حسنا عينه لان حسن الشئ لعينه يقتضي الكمال والكمال في ان يكون هو متعينا
لا يزاحمه غيره اذ عند المزاحمة لا تبقى الكمال فلذلك اذا ادوا صلوة الظهر
ثم ادوا صلوة الجمعة لا تنقض ظهرهم باداء الجمعة فكان المريض والعبد والمسافر
لو صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة كان فرضه ما ادى في بيته فكذلك ههنا
لان هذا اليوم في حقهم كسايرالايام ولو اكتفوا ايضا باداء الجمعة لا يخرجون
عن عهدة فرض الوقت ولكنا نقول الجمعة اقوى من الظهر ولا يظهر الضعيف
بمقابلة القوى وانما فارق المريض الصحيح في الترخص بترك السعي الى الجمعة فاذا شهدوها
فهو الصحيح سواء فيكون فرضه الجمعة كما في الصحيح كذا في المبسوط قلنا نحن
مخالف في هذا الاصل وهو ان المقيم الصحيح مامور بعد الزوال بعد الجمعة باداء الجمعة
لكمال الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة يعني على طريق نسخ حسن الظهر كما هو
مذهب زفر والشافعي او على نفي سر حسن الظهر كما هو مذهبنا فصار ذلك مقررا
لا ناسخا اى صار الامر باداء الجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له والامر بنقضه
بالجمعة كالامر باسقاطه بالجمعة اى الصحيح المقيم الامر بنقض الظهر باداية
باداء الجمعة كالامر باسقاط الظهر عنه باداء الجمعة فبالاداية و[illegible] عن المعذور
هذا جواب عن قولهما بان المريض والعبد والمسافر لم يخاطبوا باداء الجمعة على وجه المنع
لا نسلم انهم لم يخاطبوا باداء الجمعة بل خوطبوا بها لان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
عام متناول للجميع ولكن سقط عنهم وجوبها رخصة وترفيها في حقهم فاذا ادوا
الجمعة عملوا بالعزيمة فيصح وقوله لئلا يبطل به العزيمة اى ولئلا يبطل باداء الجمعة
وهو الرخصة العزيمة الى هي الجمعة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم اى من الذي

حتى لحق شرطه حكما حدس اي زجرا للمقصرين عند من الله تعالى
كيلا يكون تكليف العاجز فلم يشترط لبقا الواجب كالشهود في النكاح فانه
يشترط صحة انعقاد النكاح لا لبقايه وهذا لان القدرة الممكنة شرط
وجوب الاداء ليلا يكون بدونها التكليف بتكليف ما ليس في الوسع فلما وجب
الاداء على وجود هذه القدرة هي ادنى ما يمكن به المرء مؤديا به بقي ذلك الواجب
قضاء في ذمة المكلف وان لم تبق تلك القدرة لما ان القضاء يجب بالسبب الذي
وجب به الاداء فكان الواجب في القضاء عين ذلك الواجب الذي كان في الاداء
فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد فلما كان كذلك كان وجوب الصلوة بالقدرة
الممكنة في اصله فلم يشترط في حال القضاء ما شرط في حال الاداء حتى انه اذا ترك
الصلوة في عنفوان شبابه ثم كبر وانحنى لم يقدر على قضايها قاعدا وصلى القضاء
قاعدا او بايما جزيه لان الاداء اما وجب في اصله بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة
من الفعل فبقي كذلك فيخرج عن عهدة القضاء اذا قضاها بالقدرة التي قضيته
او نقول فلم يشترط لبقا الواجب لان بقا الشيء غير ذلك الشيء بدليل صحة ثباته مع نفي
بقايه بان يقال وجد ولم يبق ولو كان بقا الشيء عين ذلك الشيء لما صح ذلك كما لا يصح
قولك وجد ولم يوجد ولما كان بقا الشيء غير ذلك الشيء وكان اشتراط القدرة الممكنة
التي هي شرط الوجوب ابتدا لم يكن شرطا لبقا ذلك الوجوب لان الشيء اذا كان شرطا
لشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره ولا يقال يلزم حينئذ تكليف ما ليس في الوسع في حق
حال البقا لانا نقول لم ننقل التكليف ابتدا بل نقول ببقا التكليف الذي وجب
ابتدا بشرطه واذا وقع على عهدته ذلك الواجب بسبب تقصيره وان لم تبق له قدرة
[illegible] القدرة لو كان مسقطا للواجب يمنع ان تسقط الواجبات عن ذمته
بالموت لانه لا عجز اقوى من الموت وقد بقيت الواجبات في ذمته بعد الموت
في حق الاثم بالاجماع فعلم ان العجز غير مسقط للواجب وان لم تبق القدرة لا يسقط
بهلاك المال الماذكرنا وهو قوله لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء الى آخره
واما الكامل من هذا القسم اي من الذي حسن فيه شرطه وهي زايدة على الاولى
في اليسر بدرجة وهي درجة التيسير فان الواجب بالقدرة الميسرة

ايما وجب وبالميسر اعني الاصل القدرة ادنى درجة اليسر فبقي ذلك على صفة اليسر
لان التغير بالشدة صفة له لاشتراط فلا يبقى الموصوف بدونه الصفة لانه حينئذ
لا يكون موصوفا بها فيشترط دوامها ليكون موصوفا بها بخلاف القدرة الممكنة
فانها شرط وجوب الاداء لئلا يكون التكليف بدونها تكليف ما ليس في الوسع فاذا
وجد الوجوب حال وجود الممكنة سقط بعد ذلك لا يشترط بقا الشرط كما في الشهود
النكاح اذا ماتوا بقي النكاح صحيحا وان لم يبق الشهود لما ذكرنا ان الشرط لا يتكرر
في واجب واحد لان الوجوب في القضاء لم يتكرر فلم يتكرر شرطه هذا هو الفرق
الواضح بينهما وفرق ما بين الامرين اعني بين القدرة الممكنة وبين القدرة الميسرة
وهذا لما كانت الميسرة غيرت صفة الواجب فصل لم يكن ذلك الواجب
واجبا قبل وجود القدرة الميسرة فكيف صح قوله غيرت صفة الواجب قلنا
كان لذلك الشيء صلاحية ان يكون واجبا قبل وجود القدرة الميسرة كما في الواجبات
بالقدرة الممكنة فسمي ذلك الصلاحية صفة الواجب او معنى قوله غيرت صفة
الواجب الوجوب الذي ثبت بها ابتدا بطريق اليسر والسهولة فسمي لوجوبه
بطريق السهولة ابتدا اسم التغيير فجعلته سمحا سهلا لينا وهذا لان الواجب
عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق العسر بل بطريق انه لا وجود لهذا الفعل الا
عند وجود هذه القدرة ومما خص الله تعالى لطفه بعباده وتفضل عليهم حيث
لم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة صلاحية الوجوب بها كما في الواجبات
بالقدرة الممكنة بل لم يجب بما خص فيه بملك القدرة فكان ذلك الواجب في نفسه
متغيرا من العسير الى اليسر بها للتسهيل والتيسير ولا يلزم ان النصاب شرط
لابتدا الوجوب وجه الورود هو انه جعل وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة
فكان بقا القدرة شرطا لبقا الواجب حتى اذا لم يبق بملك القدرة لم يبق الواجب
اصلا فقال وهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب الى آخر فورد عليه بقا وجوب
الزكوة بقدرة عند نقصان النصاب فلو كان وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة لما بقي
وجوبها عند نقصان النصاب كما لا يجب ابتداء مع نقصان النصاب فاجاب عنه
بهذا وقال انما اشترط النصاب في ابتدا الوجوب كان من القدرة الممكنة لان هذه القوة

وهي القدرة على ملك النصاب لا بعينه فانه الواجب من العشر الى البعض ممكن بالقدرة
ميسره بل ممكنه فاذا هلك بقي الواجب بقدر ما بقي من النصاب **قلت** النصاب
سبب وجوب الزكوة وهو معروف فكيف قال ههنا النصاب شرط لابتداء الوجوب
قلنا لانسلم ان النصاب سبب بل السبب هو المال المقدر عند وجود شرطه
وهو كون المال مقدرا بمقدار النصاب ناميا وغير ذلك على ما عرف وذلك لان
السببية انما تعرف بالاضافه والاضافه انما توجد في حق المال مطلقا من غير تعرض
لوصف فيقال زكوة المال ولا يقال زكوة النصاب فعلم بهذا ان معنى قولنا النصاب شرط
لابتداء الوجوب اي المال المقدر بمقدار النصاب وكون المال مقدرا بمقدار النصاب
شرط لوجوب الزكوة لا سبب كونه ناميا وهو شرط بالاتفاق فكذا هنا فصار
ذلك شرطا للوجوب يعني ان شرط النصاب بمنزله القدرة الممكنه في حق الصلوة
لان المعنى من القدرة الممكنه ان يثبت للمكلف اصل الممكنه وبها الامكان والفعل
وههنا كذلك لان النصاب قدرة ممكنة اذ الاغنا لا يتصور من غير الغنى فكان الغنى شرطا
للاغنا والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد تعرف به فقدر الشرع بحد واحد وهو
النصاب فلم يحصل الغنى بدون النصاب ولم يحصر الاغنا شرعا ايضا ممن لا يملك النصاب
اذ الاغنا من غير الغنى لا يتصور كالتعليم من غير العالم فكان قدر النصاب للاغناء و
ممكنة على الوجه اذ لم يتصور الاغنا ممن يملك دونه شرعا كما لم يتصور وجوب اداء
الصلوة بدون القدرة الممكنه فلذلك لم يشترط دوام النصاب لدوام وجوب الزكوة
لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصليه فالاهليه الاصليه لوجوب العبادات الاسلام
والبلوغ عن عقل وزيد على ذلك في الزكوة الغنى فصار الغنى لوجوب الزكوة شرطا ايضا
كالا[illegible]وع والعقل لما ان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد
عليه شرطا للوجوب كان المزيد ايضا شرطا له او نقول ان الغنى الذي يحصل بملك النصاب
لما كان من قبيل القدرة الممكنة في الزكوة كان ذلك بمنزله القدرة الممكنه في الصلوة وذلك
القدرة في الصلوة شرط وجوب الصلوة على العبد فكذا هذه القدرة كانت شرطا
وجوب الزكوة على العبد لان كلا منهما زايد على الاهليه الاصليه التي تحصل
بالاسلام والبلوغ عن عقل وقد ذكرنا ان الذي يجب لشرط شيء ابتداء يبقى واجبا

بدون ذلك الشرط كما في القدرة الممكنه فانها اذا زالت بعد ذلك بقي وجوب الزكوة وان
لم يبق النصاب **قلت** هذا الذي ذكرته يقتضي ان ينفي وجوب الزكوة بعد هلاك النصاب
ايضا كما هو الحكم في القدرة الممكنة كذلك والحكم بخلافه ههنا **قلنا** انما يلزم
هذا الاشكال علينا ان لو شرطنا بقاءه باعتبار القدرة الممكنه وانما شرطنا
بقاءه باعتبار قيام صفة النماء وهي القدرة الميسره فشرطنا بقاءه للقدرة
الميسرة وهي النما لا للقدرة الممكنه وهي النصاب والدليل عليه انه اذا هلك
بعض النصاب ينفي بعض الواجب بيقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب وشرط
الوجوب اي شرط وجوب الاداء وهو الغنى بالنصاب حقا لصاحب الحق
وهو الفقير فحق اي تعلق المال قايما واستهلاك النصاب هو ان ينفق
في حوائج نفسه او يتلفه مجانة لان هذا النصاب كله حق لصاحب الحق
في حق الواجب فصار بالاستهلاك متعديا على صاحب الحق فصار ضامنا كمولى
العبد الجاني فانه يخاطب بالدفع او بالفدا فاذا هلك العبد من غير صنع من المولى
بمنزلة الاجنبي على المولى شيء فصار هلاك النصاب هنا بمنزله العبد الجاني اذا هلك واذا
اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا آخر يتعذر الدفع به يطالب المولى بالفدا لانه
صار حابسا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق وهو مختار الفدا فكذلك ههنا
جعل النصاب قايما عند الاستهلاك فيطالب باداء الزكوة كما لو كان النصاب قايما
حقيقة والتخيير تيسر لان التخيير يثبت الاختيار للمكلف وانما يثبت الاختيار
شرعا ليترفق بما هو الارفق له ويختار ما هو الاهون والايسر عليه لانه اذا
لم يكن مخيرا ووجب عليه شيء واحد عينا ربما يشق عليه ذلك ولا يجد شيئا
اخر شرعا يقوم مقامه فيحرج فيبقى في عهدة التكليف ولم يخرج عن عهدة
الواجب الا بزيادة مشقه وليس في التخيير بين الشيئين ولا شيا ذلك وهو
ظاهر ولا يرد على هذا التخيير في صدقة الفطر مع ان ذلك من القدرة الممكنه
لا من الميسرة لانا نقول ان ذلك تخيير صورة لا معنى فان قيمة نصف صاع
من بر وقيمة صاع من تمر عند هم واحد فصار كانه لا تخيير بخلاف التخيير في كفارة
اليمين بين الاشيا الثلاثة فان كل واحد منها يخالف الآخر صورة ومعنى فاوجب

العجز التيسر لامحاله ولم يعتبروا ما يجبر في عدم سائر الافعال ثم تعلقا
بعدم فعل وهو غير موقت متعلق بعدم الايري ان من فاتته الصلوات البصرة
فاتته كذا او ان لم اتكلم فلانا تعلق الجزاء بالعدم في جميع العمر حتى حنث وان
لم يات البصرة سنين كثيرة وكذلك عدم القدرة على الصوم في حق الشيخ
الفاني مستدام وتعذر به العجز بطل ادا الصوم لانه حينئذ يلزم ان يصوم بعد
الموت وكان شيخي رحمه الله يقول انا فلا عن الاستاذ الكبير رحمه الله هذا اللفظ
اذا عجز مستدام را اعتبار كنيم روزه در كور افتد وكذلك في طعام الظهار
فالمعتبر هو العجز الحالي **فاقله** قوله ولم يعتبروا ما يعتبر في عدم سائر الافعال
هو العدم في العمر ليس يجري على عمومه فكم من عدم في الشرع هو غير مستغرق
للعمر الا ترى الى قوله عليه السلام فان لم تستطع فعاعدا واستحراق عدم الاستطاعة
العمر ليس بشرط **فله** عدم الاستغراق هناك انما علم بمحل الكلام لان النبي عليه
ذكر تفاوت احكام الشرع على وجه التيسير بحسب احوال المريض في مرضه
مرض المريض غير مستغرق العمر غالبا بل يتفاوت حالا فحالا فكذلك الاحكام
المرتبة على حسب تلك الاحوال فاذا لم يوجب الاستغراق واما عدم الافعال
في نفسه اذا لم يكن مفيدا بشيء فمن يجب الاستغراق في العمر كما لو قال لا اكلم فلانا
اولا افعل كذا والدليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار الى وجوده
فيما يستقبل من الزمان جواز التكفير بالصوم ممن له مال غايب وليس عنده مال لحنث
في يمينه لانه قال في المبسوط وان كان للرجل الحانث في يمينه مال غايب او دين
وهو لا يجد ما يطعم ولا ما يكسو ولا ما يتنفق اجزاه ان يصوم لان المانع قد رنه
على التكفير بالمال لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغايب عبد يحتذ
لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار
الملك دون اليد فلما جاز الصوم هناك مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار الى ان يصل
الى ماله فلان يجوز الصوم في حق من ليس له مال اصلا من غير انتظار الى ان يحصل له المال
بالطريق الاولى ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك اي في حق جواز الصوم بانهما كان
حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا هلك المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو هلك المال

لان الحق لما كان متعلقا عن الوقت يعني ان الواجبات لما كانت غير موقتة بوقت
ولم يكن المال حين وجوب الكفارة لم يصر الاستهلاك تعديا ليتقدر تعلق الحق بالمال
ولو كان موقتا بحال ان يضمن ما يفوت عن الوقت وان لم يكن المال موجودا
وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تستتبع
الفعل يعني كما ان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل ولا تستتبعه فكذلك
القدرة على التكفير لا تستتبع حالة الاداء بل يعتبر فيه حالة الاداء يعني اذا
كان وقت التكفير معسرا وجب التكفير بالصوم وان كان موسرا وجب بالمال
ولا تعتبر حالة الحنث كما في الزكوة بعد ما حال الحول على النصاب تعتبر حالة
وقت الاداء فان كان النصاب وقت الاداء ناقصا وجب ناقصا وان كان هالكا
لا يجب عليه الزكوة وكذا هنا فعلم بهذا ان التكفير من قبيل الزكوة ان كل منهما
متعلق بالقدرة الميسرة وقوله ولهذا بطل وجوب الزكوة بالدين ايضاح لقوله
فاما قيام المال بصفة النماء الى قوله فشرطنا دوامه في ان وجوب الزكوة متعلق
بالقدرة الميسرة على وجه المقارنة فلو بقي التيسر منفي الوجوب والا فلا وقوله
لان قال في الكتاب الايمان هذا جواب عما ورد شبهة بطريق المنع فوجهه ورود
الشبهة هو انه لما اثبت ان وجوب الكفارة من قبيل القدرة الميسرة كالزكوة يجب
ان يراعى في التكفير اليسر كما في الزكوة ولا يراعى في التكفير التيسر لا ترى
ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال يعني يجب عليه الكفارة بالمال مع ان عليه
دينا فايجاب التكفير بالمال على المديون لا يكون من التيسير ولو كان وجوب الكفارة من قبيل
القدرة الميسرة كان ينبغي ان لا يجتمع وجوبها مع الدين كما في الزكوة فاجاب عنه
بهذا بطريق المنع وقال لا نسلم انه تجب الكفارة بالمال على المديون [illegible] هذا
المسئلة غير مذكورة في كتاب الايمان نصا فيحتمل ان تجب عليه الكفارة بالصوم لا بالمال
فحينئذ لا ترد الشبهة لانها حينئذ كانت الكفارة بمنزلة الزكوة من كل وجه فكما
لا يجتمع وجوب الزكوة مع الدين كذلك لا يجتمع وجوب التكفير بالمال مع الدين كما هو
قول بعض المشايخ على ما ذكر في الكتاب وجعل هذا القول اصح في المبسوط فقال والاصح
انه يجزيه التكفير بالصوم لما اشار اليه في الكتاب في قوله الا ترى ان الصلاة تسقط بهذا

وفي هذا التعليل لا فرق بينما كان فاضلا عن الدين وبحاجة وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق لعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم الى هذا لفظ المبسوط من غير تغيير وتحصيلهم فرق بين الزكوة وبين التكفير بالمال فجعل الدين مانعا من وجوب الزكوة ولم يجعله مانعا من وجوب التكفير بالمال فقال لان المعتبر ههنا الوجود دون الغنى والمال يقضى دينه كماله مهيوا جل للمال فلا يحوز عنه التكفير بالصوم بل يجب التكفير بالمال بخلاف الزكوة فان وجوبها الغنى والدين ينافي الغنى فلا يجب فكان هذا جوابا للشبهة على طريق التسليم وقد لفرق اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وان كان هذا النص وهو في صدقة الفطر لكن المعنى فيه سئل خلة الفقير وهذا المعنى بعينه موجود في الزكوة فكان الغناء واجبا فيكون معنى الغناء في الزكوة ثابتا بالاولى لا له النص بل الزكوة اقوى في استدعاء الغنى من صدقة الفطر لان وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة ووجوب الزكوة بالقدرة الميسرة فشرط الكمال في سببه اي في سبب وجوب الشكر وهو المال والدين يسقط الكمال اي كمال ملك المال للمديون باعتبار ان رب الدين لو ظفر بجنس حقه له ان يأخذ من غير مطالبة المديون فصار كان المديون غير مالك له فلما اسقط الكمال لم يجب الزكوة ولا يعدم اصله اي اصل ملك المال للمديون لان محل الدين الذمة وفي الذمة سعة وكان المال خالصا عن ان يكون مشغولا بالدين من هذا الوجه وقوله ولهذا حلت له الصدقة ايضاح قوله والدين يسقط الكمال فلما اسقط كمال ملك المال للمديون كان نافيا لصفة الغنى فلا يجب ولهذا لا تتادى الزكوة بعين مقومة هذا ايضاح لقوله ان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء بخلاف الكفارة فانها تتادى بالصوم والصوم ليس بعين مقوم وانما شرط في الزكوة اداؤها بعين مقومة لانها شرعت للاغناء وذلك انما يحصل بالعين المقومة لا بالعين غير المقومة الا ترى انه اذا استدان الفقير بينة سنة بنية الزكوة لا يجوز لان المنفعة ليست بعين مقومة ولا تتادى الزكوة بالاباحة لانه لا يحصل به الغنى لان المباح له يأكل مال الغير وبمال الغير لا يحصل

الغنى الا ترى انه لو شرعت ساترة او زاجرة اي به للاغناء وهو ايضاح انها لم تشرع للاغناء فان الستر والزجر غير محتاجين الى الاغناء بالمال كما في الحدود وقوله ساترة اي للذنب بعد الحنث لان الانسان اذا حنث في يمينه يتعرى لانه بحنثه كان خاطئا فلباس تقواه فيحتاج الى ساتر يستره فيستر نفسه بالكفارة او زاجرة عن الذنب اي قبل الحنث وقيل ساترة في حق الكافر وزاجرة في حق غيره وانما ردد بينهما لان الستر لا ينفع الا بعد وجوب الكفارة وربما لا تجب على رجل كفارة اصلا فلا يحتاج الى الستر لا امرا اصليا اي لم تشرع الكفارة بطريق الاصالة للاغناء بل الاصل فيها الستر او الزجر وما يتفرع به كفاية الفقير كانه جواب اشكال يرد على قوله الا انها لم تشرع للاغناء بان يقال قوله الا انها لم تشرع للاغناء منقوض بالكفارة بالاطعام فان فيه اغناء للفقير عن الطعام فاجاب عنه وقال شرع فيه الاطعام لا باعتبار الاغناء بل باعتبار ان الاطعام يصلح سببا للثواب كالصوم فيصلح ان يكون سببا لما هو المقصود من شرعية الكفارة وهو الستر والزجر ثم قال من الساتر على الزاجر لان دلالة الكفارة على الستر اوضح واظهر من دلالتها على الزجر اذ الكفر هو الستر لغة لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها اي بالكفارة وحاصله ان الكفارة اوجبت ساترة او زاجرة وما اوجبت شكرا للنعمة فلا تشبه الزكوة من هذا الوجه فانها اوجبت شكرا للنعمة والغنى ولهذا يشترط لايجابها اتمر وجوه الغنى وذلك بالمال النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى لملكه ولا تعدم معنى حصول الثواب له اذا تصدق به ليكون ذلك ساترا لايثم لحقه باوكاب محظور اليمين وهو ترك الكفارة على اداء العشر فيستغنى عن اداء المال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان القدرة على اداء العشر تستغني عن قيام سببه الاعشار يعني ان القدرة على اداء جزء واحد لا تفتقر الى وجود اجزاء اخر في الابتداء لانه لو اوجب الخارج كله لكان المخاطب متمكنا من اداءه ولم يوجب على ذلك الوجه بل اوجب الجزء الواحد من الاجزاء العشر فكان متجانب

بهذا الطريق كان للقدرة الميسرة لا بالممكنة **قال** العشر لا يحقق الا وقت قيام تسعة الاعشار وكيف قال ان اداء العشر يستغني عن قيام تسعة الاعشار **قلت** المراد منه ان المراد منه ان القدرة على اداء العليل تستغني عن قيام الكثير الا ان ذلك الكثير قائم بتسعة الاعشار لان الواجب عليه اعطاء بعض الخارج ثم ذلك البعض قد يتعذر بالعشر فشرط قيامه اي قيام الخارج وهو وجوده فان العشر انما يجب اذا وجد الخارج من الارض حقيقة وكذلك الخراج اي هو واجب ايضا بالقدرة الميسرة كالعشر الا ترى ان الخارج اذا لم يتسلم لصاحب الارض لا يجب الخراج كالعشر مع وجود السبب فيهما عموا الارض عن الخارج تارة يكون بطريق التحقق وهذا لا اشكال فيه تارة يكون بطريق التقدير اذا كان متمكنا من الزراعة ولم يزرع لتجعل الخارج سالما لرب الارض تقديرا حكما للتمكين ولا يمكن هذا التقدير في العشر لان الواجب من جزء الخارج فاذا لم يكن الخارج حقيقا لا يتصور الجزء منه وقد امكن الخارج تقديرا في الخراج لكون الخراج من غير جنس الخارج بدليل وجوب الدراهم من الاراضي الخراجية فانه يجب في جريب الكرم عشرة دراهم وفي جريب الرطبة خمسة دراهم فجعل القدرة الميسرة موجودة تقديرا وهذا بخلاف ما اذا زرع ثم اصابت الزرع آفة حيث يسقط الخراج لان وجوبه بالقدرة الميسرة فيشترط دوامها حقيقا للواجب بالقدرة الميسرة الا ترى انه لا يجب الا بسلامة الخارج يعني لا يجب الخراج المعهود الموظف في الشرع الا اذا كان الخارج اكثر من الخراج لانه لو كان اقل من الخراج لا يسلم له الخارج وقوله وبدليل الخ معطوف على قوله الا ترى من حيث المعنى كانه قال بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من نصف الخارج يجب نصف الخارج ولا يجب الخراج حتى اذا كان الخراج مثلا دينارين والخارج من الارض يساوي دينارا يجب نصف الخارج وهو نصف دينار الا ترى انها وجبت بسبب راس الخرز من اداه الصغار ولا يقع به الغنى لان راس الخرز ليس بمال بخلاف

الزكوة فان اداءها انما يجب بما يقع به الغنى وصدقة الفطر تجب بسبب راس هو ليس بمال اخرج نفسه ان في باب الزكاة ما هو سبب لوجوب الزكوة يقع به الغنى وما هو سبب لوجوب صدقة الفطر وهو راس يمونه وفي عليه وقد لا يقع الغنى اذا كان ذلك الراس خرجا لذا ذلك على ان الزكوة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء اخر وصدقة الفطر تجب بالغنى بشيء اخر لاجل شيء اخر فلم يكن يسرا **قال** لما اذا اشترط الغنى بالنصاب لاهليه الاغنا **قلت** لما ذكرنا ان الاغنا بعضي كونه غنيا والغنى بكثرة المال شرعا وعرفا لانه اذا كان مالكا مقدارا مما يتمكن به من اغنا الفقير عن المسئلة فهو غني عن المسئلة هذا المقدار الا انه لا يعتبر هذا فيما يخرج فيه اذ لو اعتبر عادا الامر على موضوعه بالنقض لانه وجب الاغنا عن المسئلة فلو وجب ادفع الى الفقير لصار هو محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان الدفع الى نفسه اولى من الدفع الى غيره لما عرف الا ترى انه اذا كان مالكا لمقدار من الطعام وهو محتاج اليه وغيره ايضا محتاج اليه فلو دفع الى غيره يموت لا يجوز الدفع الى غيره وكذلك هذا في الماء وغيره فعلم ان المعتبر هو الغنى الشرعي لان النبي عليه السلام بعث لبيان الاحكام لا لبيان الحقايق ورايت بخط شيخي ولا يقال ان النبي عليه السلام قال اغنوهم عن المسئلة ففي الفقير بالاسعنا عن المسئلة فكذلك غني المعطى ينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لانا نقول ان النبي عليه السلام قيد جانب الفقير بالغنى عن المسئلة فبقي الغنى في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى ما عرف شرعا وهو من ملك النصاب **قال** ووجب بالغنى ثياب البذلة اي ثياب الابتذال والامتهان التي يلبس كل يوم اذا كانت زايدة عن الحاجة الاصلية وفي المحيط البذلة من الثياب ما يلبس ولا يصان **قلت** ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين هذا وارد على قوله لانها لم تجب بصفة الميسر اي لا يقال لو كان وجوب صدقة الفطر بالقدرة الممكنة لا بالميسرة ينبغي ان لا يكون الدين مانعا وجوب صدقة الفطر لانه امكن اداؤها مع الدين فلنا الدين وان كان لا يعدم اصل القدرة لكن يعدم شرط الوجوب وهو الغنى لان وجوب صدقة الفطر لا يتصور بدون الغنى فصير الغنى بمنزلة القدرة المطلقة فلا يجب لانه والدين بخلافه

بدل حال الصدقة بخلاف الدين لان العبد بان تلف مال الغير وجه الوجوب الدين لما كان معدما للغنى كان ينبغي ان لا تجب صدقة الفطر بسبب العبد المديون كما لا تجب الصدقة الزكوة بسببه اذا كان عليه دين لما ان الغنى فيهما شرط فاجاب عنه على وجه الفرق بينهما بقوله فانه لا يمنع اى فان دين العبد لا يمنع وجوب صدقة الفطر عن ذلك العبد وقال الامام شمس الائمة رحمه الله فان كان الدين على العبد الذي هو عبد الخدمة فعلى المولى ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنى ثابت له بملك من النصاب سوى هذا العبد واصل المالية غنى معتبر فيمن يجب الاداء عنه وهذا يجب عن ولده الحر وكذلك يعني به غنى معتبر فانه يجب الاداء عن المدبر ام الولد وان لم يكن هو غنيا بملكه فيهما وكذلك اذا كان مشغولا بالدين لان ذلك الدين على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من ان يكون غنيا به ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم تجب على المولى ان يؤدي عنه زكوة التجارة لان الغنى بالمال الذي يجب اداء الزكوة عنه شرط ليكون الاداء بصفة اليسر وذلك يتعدم بقيام الدين على العبد وحاصله ان في صدقة الفطر الشرط ان يوجد وصف الغنى بانه كان فلما وجد غنى صاحب العبد المديون بما لا خر يجب عليه صدقة فطره لوجود السبب والشرط واما في الزكوة فيشترط غناه بذلك المال بعينه في حول زكوة ذلك النصاب حتى لو كان له نصاب غنم ونصاب ذهب وانفق نصاب الذهب وفي الغنم فضل على نصابه لا يجب بذلك الفضل ما انفق من نصاب الذهب فلا يجب زكوة نصابهما بل يجب زكوة نصاب الكامل وهو الغنم ولا يجب زكوة النصاب الناقص وهو الذهب وكذلك ههنا لم يجب زكوة العبد المديون وان كان هو للتجارة لنقصان ذلك النصاب بسبب دين فيه هذا الذي ذكرناه هو تسهيم في صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء لان حكم الامر الوجوب وبالامر يجب الاداء اذ بالسبب يجب اصل الصلوة وبالامر الاداء وقد قلنا قبل هذا ان القضاء يجب بالسبب الذي به وجب الاداء فكان الاداء والقضاء صفتي حكم الامر وقد انقسم صفة الحكم الى اداء وقضاء ثم انقسم بعد ذلك الى صفة المامور به من الحسن لعينه ولغيره ثم انقسم كل واحد منهما الى انواع ثلاثة على ما مر فالان

تكوة نصاب

بتقسيم حكم الامر الى صفة قائمة بغيره وهو الوقت لان كون العبادة موقتة صفة للمامور به ايضا لكن راجع الى الوقت لان فعل المكلف لا يوجد بدون الوقت فيلزم الوقت داخلا تحت حكم الامر فلا بد من ترتيب هذا الباب هذا الباب على الدرجة الاولى وهي الاداء لان هذا الباب لبيان الوقت وهو المختص بوقت على وجه يفوت الاداء بمضي الوقت او ارتباط بالدرجة الاولى الاداء والقضاء لان الاداء القضاء موقت ايضا لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها وانما قال ولا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى يعني ان الدرجة الاولى في صفة حكم الامر وهي الاداء والقضاء وهذا الباب ايضا في صفة حكم الامر وهي الموقتة وغير الموقتة وكان الباب الثاني متناسبين من حيث اتحادهما في صفة حكم الامر بخلاف الباب الثاني فان ذلك في صفة المامور به والمامور به غير الحكم فلذلك كان ترتيب هذا الباب بحسب الاول الاولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني والدليل على تناسب ذينك البابين ان الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله اورد هذا الباب قبيل الباب الاول الذي هو بيان الاداء والقضاء ووصل ذلك الباب بهذا الباب لهذه المناسبة والله اعلم

باب تقسيم المامور به في حكم الوقت

قوله واما المطلقة فنوع واحد لان شرطها يكون الوقت ظرفا لها وسببا للوجوب وشرطا للاداء او معيارا او مشكلا انما ينشأ من كونها موقتة واما اذا لم تكن موقتة فلم تتأت هذه الاشياء ولم تتأت السنوية بل كان في جميع الوقت اداء ولم يكن الوقت سببا لها ولا ظرفا ولا معيارا ولا شرطا للاداء قوله طرفا للمؤدي شرطا للاداء فان قيل قوله شرطا للاداء مستغنى عنه لانه يستفاد ذلك بقوله ظرفا للمؤدي فما فائدة ذكره قلنا لا نسلم ذلك لان قوله شرطا للاداء يعبر ظرفا للمؤدي في المعنى لانه ظرف للمؤدي والمؤدي غير الاداء وكانا غيرين والباقي في شيء يكون ظرفا للشيء ولا يكون شرطا له فالشرط كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لوجوده لانه يوجد بدون هذا الظرف فلا يلزم ان يكون شرطا له وذكر ههنا ان الوقت ظرف للمؤدي وشرطا للاداء والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فلم قلت اثر الوقت في نفس الوجوب لكن الاداء وهذا لا يدل على كون الوقت سببا قلت نعم لان انه لما خرج بالاداء الناقص عن العهدة علم ان الوجوب قد صار ناقصا فصار الوقت في موجبه وهو الوقت الا ترى ان لو نذر وقال لله علي ان اعتق رقبة فاعتق رقبة موقوفة بالزمانة

او نحو لا يخرج عن عهدة النذر وقال لله علي ان اعتق هذه الرقبة وهي زيد او آتيا فاعتقها
يخرج عن عهدة نذره لانه اداها اما اوجبها على نفسه فعلم ان الخروج بالناقص انما
كان لنقصان في السبب فكان دليلا على سببية الوقت وبفساد التعجيل قبله
فاندفع ما قاله هذا الوصف اذ في هذا الوصف يترك السبب والشرط
فكيف ينهض للدلالة على السببية على الخصوص قلت فيه فائدة الباكيه
لقوله مخلف باختلاف صفة الوقت وهو وان لم ينهض للدلالة على السببية
بانفراده وهو مع ما ذكر قبله وهو قوله والاداء مخلف باختلاف صفة الوقت
ينهضان للدلالة على السببية والاولى ضمه هو ما استوفيناه في الوافي وقوله
وبهذا القسم اشارة الى قوله نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدي وشرطا للاداء او سببا
للوجوب وهو وقت الصلوة نوع منه ما يضاف الى الجزء الاول اي يضاف
السببية الى الجزء الاول على عرضية الانتقال لا على القرار بخلاف الجزء الاخير من الوقت
والدليل على السببية انه لو اداى الصلوة في اول الوقت مخرج عن عهدة فرض الوقت
واما اذا لم يؤد فيه تنتقل السببية الى الجزء الذي يليه وكذا الى الاخر وعند الشافعي
تتعين السببية في الجزء الاول على وجه لا تسقط عن المكلف سببيته حتى ان المرأة
اذا حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه فرضه لم تسقط عنها قضاؤه
وعندنا اذا حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه فرضه لم تسقط عنها قضاؤه
وعندنا اذا حاضت في الوقت سقط عنها فرضه وان بقي شيء قليل وهذا بناء على اصل
وهو ان الخطاب بالاداء يتعجل في اول الوقت عند الشافعي واما عندنا فهو ان الجزء
الاول من الوقت سبب للوجوب فيادر اليه يثبت حكم الوجوب وصحة ادا الواجب
هذا معنى ما قال محمد بن شجاع رحمه الله ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا
موسعا وهو الاصح واكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا ويقولون الوجوب
لا يثبت في اول الوقت وانما يتعلق الوجوب باخر الوقت ثم قال بعضهم ما اداه في اول
الوقت نفل يمنع لزوم الفرض اياه في اخر الوقت كالوضوء قبل الوقت قال الامام شمس الائمة
الحلواني رحمه الله وهذا غلط بين لانه لا تاتي هذه الصلوة الا بنية الظهر والظهر اسم
للدين دون النفل ولو نوى النفل لم يصح نيته في حق اداء الفريضة والثاني ما يضاف الى ما يلي الاول

الشروع اي بطريق انتقال السببية من الجزء الاول الى الثاني حتى ان اتصل الاداء بالجزء الاول
كان هو السبب والا انتقل السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث الى اخره ونوع اخر ما يضاف
الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده وهو الجزء الذي تتعين فيه السببية لانه لم يسع
بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل انتقال السببية اليه والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت
وهو في حالة القضاء ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لاداءها الى اخره قال قلت
ما قاله ذكر قوله وظرفا لاداءها ههنا مع ان مراد المصنف من هذا التقرير بيان ان الجزء
من الوقت سبب لوجوب الصلوة لا كل الوقت وهو يحصل بقوله لما جعل الوقت
سببا للوجوب بها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا فعلم بهذا انه لا قائل في ذكر
قوله وظرفا ههنا قلت بل في ذكره قائل وهي ان وجوب الاقتصار على ادنى الاجزاء
من آخر الوقت للسببية انما نشأ من كون الوقت ظرفا ايضا للصلوة اذ لم يراع فيه
جانب الظرفية لوجب ان يقال ان وجوب الصلوة على المكلف انما يتحقق بعد وجود
الوقت بتمامه كما هو الاصل في سائر الاسباب وهو في حالة القضاء لم يبق الوقت
حينئذ ظرفا للاداء قال فعلى هذا كان ينبغي ان يذكر كون الوقت شرطا للاداء ايضا
كما ذكر قبله وهو ان الاداء يفوت بفواته قلت اغنى عن ذكره ذكر الظرف فان كلا
منهما يقضي ان يوجد المؤدى في الوقت لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك
يوجب تاخير الاداء عن وقته او تعليله على سببه بيان هذا ان الوقت سبب لما ذكر
وان الوقت ظرف فلو روعي فيه جهة السببية يلزم تاخير الاداء عن وقته لانه لا يتحقق
المسبب ما لم يتحقق السبب بتمامه لما ان المراد من السبب ههنا العلة في حق الجواز
فما لم توجد العلة لا يوجد حكمها وتمام السبب ههنا انما يكون بمضي الوقت ولو روعي فيه
جهة الظرفية حتى يحصل الاداء في الوقت يلزم تقدير الحكم على العلة لانه ليس بعض
السبب حكم السبب فيكون الحكم متقدما على السبب حينئذ وليس بعد الكل جزء
متقدم اي بعد ما خرج كل الوقت من ان يجعل سببا لا بد من اعتبار البعض وليس البعض
الاولي من البعض لعدم الاولوية ولم يرد من الشارع جزء مقدر كالربع والثلث والنصف
وغير ذلك بانه سبب بدليل جواز الاداء قبل مضي الربع او غيره فوجب الاقتصار على الادنى
اذ هو المراد بكل حال لصلاحية السببية ولا دليل على الزايد على الجزء الواحد فتعين هو للسببية

ذلك الذي يعد مضي جزء من الوقت صح وان ترك ذلك الجزء قوله الحايض ان الطهر رات وايامها
عشرة ان تصلي تلزمها اذا ادركت شيأ من الوقت قليلا ولا تشترط قدرتها على الغسل
وتدرك شيأ من الوقت بخلاف ما اذا كانت ايامها دون العشرة وانقطع الدم عنها وادركت
شيأ من الوقت ان ادركته بعد القدرة على الاغتسال ثم الادراك تجب صلاة ذلك الوقت
عليها والا فلا وهذا ظاهر فيقال بقوله وايامها عشرة لكنه لم يوجب الاداء للحال
خلافا للشافعي فان عنده تجب الاداء في الحال حتى ظهر اثره في حق الحايض وقد ذكرناه لان الوجوب
حق لله تعالى اذا اختيار من العبد وهذا تعليل النفي لزوم الاداء في الحال ولاثبات قوله
افاد الوجوب بنفسه بيانه ان اصل وجوب الشيء يستدعي المذمة به ولا يراد به الفعل
في الحال بدليل الوجوب على النايم والمغمى عليه والمجنون اذا انقطع الجنون والاغماء دون يوم وليلة
ولا يجب الاداء عليهم اذ لو وجب لافتقر الى القدرة التي يتوصل بها الى الفعل ولا قدرة
لهم لا ولا فهم وخطاب من لا يفهم بالاداء قبيح وهذا لان نفس الوجوب لشغل الذمة
ووجوب الاداء لتفريغ الذمة وتفريغ الذمة يستدعي ثبوت شغل الذمة اذ تفريغ
ما ليس بمشغول محال فلو لم كان الخطاب بتفريغ الذمة حال شغل الذمة محالا كالدفع
بعضي سابقه الوضع فالرفع حاله الوضع محال ولهذا قلنا فيمن قال ان طلقتك فانت طالق ثم
ثم تزوجها لم تطلق لان الطلاق رفع القيد والنكاح اثبات القيد فرفع القيد حال
ثبوت القيد محال بل الرفع انما صح حال بقاء القيد وكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة
انما صح في حال بقاء الشغل لا حال وجود الشغل ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة ولم
يرد بها الفعل لم تقتض قدرة لان القدرة لتحصيل الفعل وليس في نفس الوجوب لزوم
الفعل الا ترى ان نوم اهل نفس الوجوب وليس بما هل للزوم الفعل وقال الامام شمس الائمة
الحلواني رحمه الله قلنا حق الاداء انما يجب بالطلب الا ترى ان الدين اذا هبت بثوب انسان
والقته في حجر عبد والثوب ملك لصاحبه ولا يجب على من في حجره اداؤه اليه قبل طلبه
لان حصوله في حجره كان لغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب لسببه كان جبرا لا صنع للعبد
فيه فانما لزمه اداء الواجب عند طلب من له الحق قلت حتى من له الحق في الاداء ما الذي يقتضي
الوقت يقتضيه ان وجوب الاداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة فان البيع
ثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال اذ لو كان وجوب الثمن متاخرا الى مضي الاجل لم يصح البيع

لانه حينئذ يكون البيع بلا ثمن فعلم ان نفس الوجوب ثابت في الحال ووجوب الاداء
يكون متاخرا الى حلول الاجل فهنا ايضا وجوب الاداء يتاخر الى توجه المطالبة
وقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ اي بل وجوب الاداء
متراخ بدليل سقوط الثمن والمهر في ذمة المسلم ولا خطاب ولا كراهة للفعل عليه
فاما الوجوب فبالايجاب اي الوجوب حكم ايجاب الله تعالى بسببه كذا في التقويم
ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي لاجل ما ذكرنا من المعنى هو ان نفس الوجوب
لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل كما ان نفس الوجوب
لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة
الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لو كان
مرادا لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى
وتخلف المراد عن الارادة عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون
بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين
فانهم مخاطبون بها ثم قد لا يوجد منهم ثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجوب
الخطاب تحصل من هذا كله اشياء الاول ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود
الفعل يتعلق نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الفعل
بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله
اياه لا يكون حجة للعبد لانه لكل غيب غيبه فكان العبد ملزما محجوجا عليه بعد توجه
الخطاب عليه عند سلامة الآلات وصحة الاسباب والتكليف بهذا هو المذهب
لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل ومباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة
مقارنة للفعل يتصل بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء لان الاستطاعة
مقارنة للفعل الذي وجب من المكلف ولو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الاداء
كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب وقوله وهو كوجوب هبت به الريح احتراز
عن الحضب وفي مسلمنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع جبر في الاداء فالمذهب
بعض التخيير بناء المطالبة بالاداء فان لم يشكل على هذا ما اذا ادى الى 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 فبهذا يعلم ان التخيير لاينافي المطالبة بل يجتمعان فلما بينا في المطالبة بالاداء لان التخيير انما ثبت لتخاطب في اي وقت شاء يؤدي فيه والمطالبة بالاداء الزام على المخاطب بالاداء آخر اول الوقت الذي خاطبه بالاداء غير ان محل الواجب في الزكوة النصاب والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني او العبد المديون اذا مات والشقص الذي فيه الشفعة اذا صار تحريرا يبطل خطاب المولى بالدفع او الفداء ويبطل حق الشفعة بخلاف ما نحن فيه فان الواجب على الذمة فكان ما نحن فيه كصدقة الفطر والحج فان محل الواجب فيهما ذمته لا ماله وذمته باقية بعد هلاك المال وبقي الواجب لبقاء محله فكذا فيما نحن فيه حتى ان الزكوة اذا مات المخاطب بعد حولان الحول قبل الاداء بقي اثم الماخير ايضا لتحقق تقصير منه خصوصا على قول الكرخي رحمه الله فان وجوب الاداء في الزكوة بعد حولان الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله ايضا ويتبين ان الوجوب حصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وهو ما ذكرت قبل هذا ان اكثر العراقيين من مشايخنا ينكرون هذا وقولون لا يثبت في اول الوقت

انما يثبت في

وانما يعلو الوجوب باخر الوقت ويستدلون على ذلك بما لو حاضت المراة في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء تلك الصلوة اذا طهرت كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وكذا نقول ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت لكن سببية ذلك الجزء لوجوب الصلوة على سبيل الزوال والاسقال لا على سبيل التقرر وانما يتقرر السببية بالجزء الاخير من الوقت للمعنى الذي ذكرنا وفائدة سببية الجزء الاول انما تظهر في حق صحة الاداء وعدم لزوم القضاء على تلك المراة انما كان لانعدام ادراكها للجزء المتقرر بسببه وهي طاهرة عند الجزء الاول وقوله يعاقب بالاداء معطوف على قوله ان الوجوب حصل باول الجزء ثم اذا انقضى الجزء الاول اسعلت السببية الى الجزء الثاني ثم وثم الى الاخر لان الجزء الثاني جزء من الوقت كالجزء الاول فيكون سببا لعدم ما يزاحمه كالجزء الاول فانه كان سببا لعدم ما يزاحمه ثم الجزء الاول حال وجود الجزء الثاني معدوم والمعدوم لا يعارض الموجود فاذا صار الجزء الثاني موجودا قلنا باسقال السببية اليه لان كون الجزء الاول سببا كان بطريق الضرورة وهو عدم المزاحم فاذا وجد المزاحم كان هو السببية اولى لوجوده وعدم المزاحم ولعلمنا بان كل جزء من الوقت صالح للسببية ولانه لو لم يسقل السببية عن الجزء الاول الى الثاني لخلوا اما ان يضم اليه الجزء الثاني والثالث ويجعل الكل سببا لا يجوز هذا لان المعدوم لا يجوز ان يكون جزء السبب الموجود واما ان لا يضم اليه الجزء الثاني لا يجوز هذا ايضا لان جعل الموجود سببا اولى من جعل المعدوم سببا عند امكان جعل الموجود سببا لان المعدوم لا يعارض الموجود قال ولك لا يجوز ان يكون الجزء الاول كان سببا ثم بانقضائه لم يتعدم سببيته كما في كل الوقت اذا انقضى سببية سببيته بعد انعدامه علم بهذا ان انعدامه لا يمنع سببيته قلت ذا انما يكون في الجزء المستقر سببيته كما في الجزء الاخير لان الجزء الذي كان سببيته على عرضية الزوال كما في الجزء الاول وهذا لانه لو كانت سببيته الجزء الاول ان اداه لو يكن قضاء بل اداء اذا وجد اداؤه في الوقت علم بهذا ان سببيته قد اسعلت من الجزء الاول الى الثاني وكذلك الى الاخر وهذا هو الجواب عما يقال انه لما قبل بسببيته الجزء الاول عند وجوده بعد ذلك لا يحتاج الى اسقال السببية الى الجزء الثاني لان بقاء الحكم لا يسبغي عن بقاء السبب فلا يحتاج الى الاسقال لانا نقول لو لم يسقل لكان الموجود في الجزء الثاني قاضيا لا مؤديا كما قلنا عند عدم الاسقال عن الجزء الاخير بان المؤدي خارج الوقت قاض لا مؤد وبالاجماع ان من ادى في الجزء الثاني هو مؤد لا قاض علمنا ان السببية قد اسعلت من الجزء الاول الى الثاني فان قلت يحتمل ان يكون كونه اداء في الجزء الثاني باعتبار وجود شرط الاداء وهو بقاء الوقت لان وقت الصلوة اوصافا سببية الوجوب وشرطية الاداء وظرفيته فكانت السببية مقررة للجزء الاول وان انعدم كما يكون مقررة له بعد انعدامه بجميعه قلت لا كذلك بل السببية ايضا اسعلت من الجزء الاول الى الثاني ثم وثم الى الاخر كالشرط بدليل تغير احوال من ادرك الجزء الثاني والثالث الى الاخر من السفر والاقامة والحيض والطهر وغيرها وتغير احوال المدرك الجزء الثاني انما هو عند قيام السبب لا الشرط فلو كانت السببية مقررة للجزء الاول بعد انعدامه لما تغيرت احوال من ادرك الجزء الثاني في اخر الوقت فرضه كما لو صار قضاء بخلافه

لاسقوط حاله في حق القضاء وان وجد المغير ثم لما وجب نقل السببية من الجزء الاول
الى الثاني لضرورة ان الاداء لا يتأتى ان يكون بحد وجود السبب كان الجزء الذي هو متصل
بالاداء اولى بالاعتبار من غيره لان الجزء الواحد لما صلح للسببية وجب
تقريرها للجزء الثاني الذي وجد الاداء بعده متصلا به اولى لانه لا بد من تقدير
السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداء به اولى اذ في ضم الجزء السابق
على الاداء الى الجزء المتصل بالاداء تخطي في السببية عن الجزء المتصل بالاداء
الصالح للسببية بلا دليل وثبوت المدلول بلا دليل لا يجوز واذا انتهى الى آخر
الوقت حتى تعين للاداء لزما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء
قال زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء تعين السببية
في ذلك الجزء لانه لو قطع اختياره ولا يسعه تاخيره فلذلك لو سافر
بعد ذلك بعارض من سفر او حيض او غيرهما وعندنا لا تتعين ذلك الجزء للسببية
بل ينتقل الى آخر من الوقت صحيح يعارض حتى لو سافر في الجزء الاخير
من الوقت تتغير فرضه من الاربع الى الركعتين ومن اللزوم الى السقوط
اذا حاضت المرأة وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
على ما عليه الظاهر من عدم امتداد الوقت بعد ولكن ما يعارض
من اجزاء الوقت صالح لانتقال السببية اليه فيحقق التفويت بمضيه
بعد اي بعد مضي الوقت بمقدار اربع ركعات لا غير ولكن ما يعارض
من اجزاء الوقت صالح لانتقال السببية اليه فيحقق التفويت بمضيه قال
جعل تعين الاداء بطريق اللزوم دليلا على استقرار السببية في قوله حتى
تعين الاداء لزما استقرت السببية وليس كذلك بل ذلك كما يصح
على قول زفر واما عندنا فالسببية تنتقل من الجزء الى الجزء بعد تعين الاداء
بطريق اللزوم فان الاداء تعين لازما في الوقت الذي لا يسع فيه الا اربع ركعات
لكي يقع ما اداه من صلوته اداء لا قضاء حتى لو تركه باختياره يأثم ومع
ذلك انتقال السببية ثابت حتى ان فرض المقيم بالسفر تتغير من الاربع
الى الركعتين وان كان سفره بعد تعين الاداء وقد ذكرت ان التغيير

انما كان عند قيام السببية ثم كيف قال استقرار السببية لذلك الوقت وما
معنى قوله استقرت السببية اي استقرت السببية في حق لزوم الاداء
وفوت اختياره لا في حق انتقال السببية من الجزء الى الجزء
وهذا لان المكلف لما كان عاقلا بالغا مسلما كان الظاهر من حاله
انه لا يشرع في الاداء كيلا يقع في اثم التاخير فكان هو معتقدا الاستقرار
السببية في حقه على وجه لا يجوز التاخير عنه فان قلت ما الفرق بين ما اذا
فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن الركوع والسجود ثم يقضيها في المرض
كان الواجب عليها قضاؤها قاعدا بالركوع والسجود ولو فاتته صلوة
في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر على الركوع والسجود يقضيها بالايماء
حيث يعتبر فيهما حال القضاء لا حال الاداء الذي فاتت الصلوة عن وقتها
وبين هذه المسئلة التي نحن فيه وهي ما اذا فاتت الصلوة عن المسافر او عن المقيم
حيث يعتبر فيهما حال الاداء الذي فاتت الصلوة عن وقتها لا حال
القضاء على ما ذكر في الكتاب قلت الفرق بينهما ظاهر وهو ان المرض لا
تاثير له في اسقاط اصل الصلوة على ما عليه الصحيح من المذهب بل له تاثير
في الوصف ليكون الطاعة بحسب الطاقة فكان وجوب القضاء فيه بحسب
طاقته اذ لو اعتبر فيه حال وجوب الاداء اوجب القيام والركوع
والسجود كان مخالفة للنص النافي للحرج وهو قوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقد نص على هذا صاحب الشرع بقوله عليه السلام صلوا قائما
فان لم تستطع فقاعدا الحديث ومثل هذا يقتضي الحصر بذلك الحال كما في آية
الطهارة في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الآية وسر المسئلة ما تناول
المؤدى والقاضي فلذلك لم يعتبر فيه حال وجوب الاداء فعلم بهذا انا لو اعتبرنا
في المرض حال وجوب الاداء انما ان يكون فيه مخالفة النص او ترك الطلاق والحديث
الذي يقتضي الحصر وهو ان يكون طاعته بحسب طاقته بخلاف السفر فان له تاثيرا
في تغيير اصل الصلوة بحكم الحديث وهو قوله عليه السلام انها صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته واعتبار التغيير هناك باعتبار الوقت على ما ذكر في الكتاب

وهو ان الوقت سبب لوجوب الصلوة والمتغير اذا اتصل بسبب الوجوب
عمل عمله فلا تتغير حكذا ذكره والفقه فيه هو ان السفر انما جعل متغيرا
للصلوة عند قيام الوقت من الكثرة الى القلة حتى اعتبر فيه حال وجوب الاداء
ولم يجعل في المرض كذلك لان الرخصة في السفر متعلقة بمشقة
متوهمة اقيم السبب الظاهر مقام المشقة وكذلك دخول الوقت
سبب ظاهر لوجوب الصلوة على المكلف فناسب الحاق الظاهر بالظاهر
فقرن كل واحد منهما بالآخر فلم يتغير بعد ذلك بحاله القضاء واما
الرخصة في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية فاقتضت عجزا حقيقيا
وذلك انما يكون حال فعل الصلوة خصوصا على اصل قوله اه السنة والجماعة
ان الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب الحاق الحقيقية بالحقيقية
فلم يعتبر لذلك فيه حال وجوب الاداء بل اعتبر فيه حال الفعل وهو
حال القضاء ووجه اخر في الفرق بينهما وهو الاوجه هو ان يقول لا يمكننا القول بحق
المريض بالاعتبار بحالة وجوب الاداء اصلا فانا لو قلنا بذلك امكننا ان نقول ان المريض
الذي هو غير قادر على القيام وهو محال لان ذلك تكليف ما ليس في الوسع والله تعالى نبرأه
عنه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج
واما ان نقول ان الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود وهو غير
مامور في قضاء الصلوات التي فاتته حال مرضه بالقيام والركوع والسجود ليقضيها
بالايماء وذلك ايضا باطل لان ذلك يوجب ترك العمل باطلاق قوله تعالى وقوموا لله
قانتين وقوله واركعوا واسجدوا وغيرهما وهذا الامر غير متعرضة لحال دون حال
فكان موجبا لذلك الموجب اذا كان قادرا على القيام والركوع والسجود ولا يجوز
ترك ذلك الموجب واما المسافر في قضاء صلوة فاتته في حالة السفر تقررت عليه
ركعتين فلا يتغير بعد ذلك وان وجد المغير حتى ان المسافر لو اقتدى بمقيم في قضاء
الصلوة لا يجوز وان كان الاقتداء مغيرا لفرضه الا ترى انه لو اقتدى بمقيم في بقاء الوقت
تتغير صلوته من الركعتين الى الاربع ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه به المقيم خارج الوقت
تقرر الصلوة عليه لتعذر ذلك في عكسه اذا فات الصلوة عن مقيم تقررت عليه

باربع فلا تتغير بعد ذلك بالسفر لتقررها الاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا اذا كان
ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا لانه نص محمد رحمه الله ان الصلوة لا تفسد وقوله وهو
فيها لم يتغير من الكمال الى النقصان فلذلك لم تفسد وقوله ووجهه الى اخره جواب
للاشكال الذي ذكره بقوله ولا يلزم بخلاف حاله الابتدا اي حالة ابتدا التطوع في الوقت
الفاسد فانه لا يصح فكان هذا تتمة رواية هشام وهو ما ذكرنا من شغل الاداء اي من
شغل المصلي الصلوة بالاداء وقوله وهو راجع الى ما ذكر من بيان الضرورة وذلك
الشغل انما يتحقق فيما اذا صلى في جزء من الوقت فاسقل الحكم الى ما هو الاصل اي فلا تهاب
الضرورة عن جعل الجزء سببا اسقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا
وانما قلنا ان الاصل ذاك لما ان الاضافة دليل السببية والاضافة تكون بكل الوقت لا بجزء
حيث تقال وقت صلوة الظهر ووقت صلوة العصر وغيرهما فاسم وقت كذا اسم
لكله لا لجزء فلذلك كان الاصل ان يكون كل الوقت سببا وهذا التقرير جواب عما ورد
شبهة على قوله فاذا انتهى الى اخر الوقت حتى تعين الاداء لازما اسقرت السببية
بان يقال لما اسقرت السببية على الجزء الاخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت
فاسدا ان يصح قضاء صلوة العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت لانه وجب ناقصا وجب
فتادى بصفة النقصان فاجاب عنه بهذا وقال اسقرار السببية من جزء الى جزء
الى ان بلغ الى الجزء الاخير لضرورة ان يقع صلوته في الوقت بصفة الاداء واما اذا ذهب
الوقت فاتت تلك الضرورة فاضيف القضاء الى جميع الوقت الذي ذهب واكثر اجزاء
الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا فصار كان جميع الوقت كان صحيحا فلذلك لا يقضي
في الوقت الناقص فلم يجز ادائها اي اداء قضايها ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر
الوقت الى اخره ونقض المسئلة انما توجه على تقدير عدم الجواب ووجه الورود هو
انه لما ذكر قوله واذا كان ذلك الجزء فاسدا اسقص الواجب فيؤدي بصفة النقصان
ورد عليه ما اذا اسلم الكافر في ذلك الوقت ثم لم يؤد ذلك الى ان جاء مثل ذلك الوقت
الذي هو وقت احمرار فقضى تلك الصلوة التي وجبت عليه بصفة النقصان فانه لا يجوز
وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في جواب هذا وانما تتادى بصفة النقصان
فانه لا يجوز وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في جواب هذا وانما تتادى بصفة النقصان

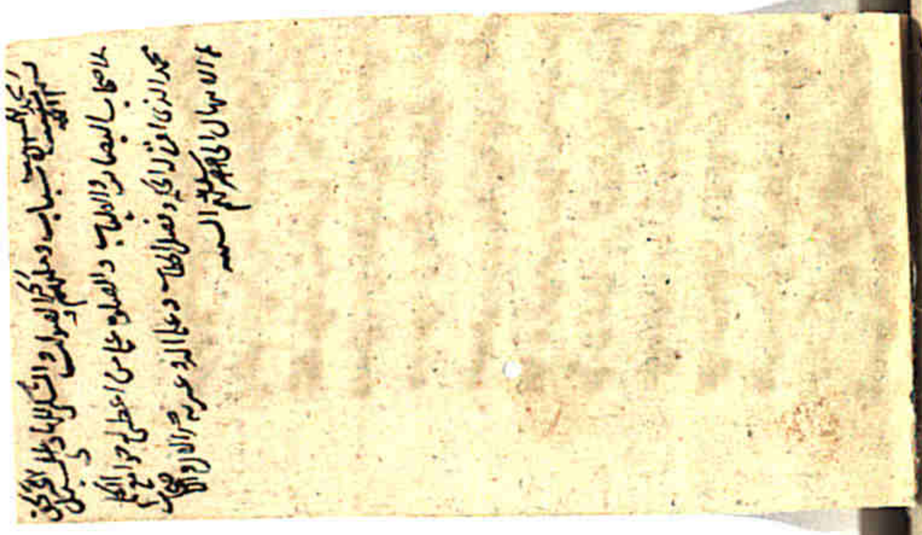
عدمه ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة واستعانه بالاداء يمنع صيرورته دينا في الذمة
واما اذا لم يشتغل بالاداء حتى مضى الوقت بالتفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته مثبت
بصفة الكمال ثم قال وهذا هو الانفصال عن الاشكال الذي يقال على هذا اذا اسلم الكافر
بعدما احمرت الشمس ولم يصل ثم اداها في اليوم الثاني بعدما احمرت الشمس
فانه لا يجوز لان مع تمكن النقصان في السببيه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته
بصفة الكمال وهذا لان النقصان في الاداء متحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات
الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر للنقصان في الغايت بخلاف ما اذا كان الوقت
باقيا فان فضيلة الاداء جابرة لذلك النقصان ومثله من نذر الاعتكاف رمضان هذه
السنه اداء وقضاء على ما مر تقرر لم يقبل التعيين بتعيينه فقد اوضحنا بان
نقول عينت هذا الجزء للسببيه لا تتعين ويجوز الاداء بعد واما تعين ذلك
بالفعل في ضمن الاداء كما في كفارة اليمين فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا
لان تعيين الشرط والسبب ضرب تصرف فيه يعني لو عين العبد الجزء المعين
للسببيه بالقول وتعين هو على وجه لا يبقى الجزء الذي يعد سببا للوجوب كان
هو شركه للشارع في وضع الاسباب وبهذا خرج الجواب عما ورد شبهة على هذا القول
من خرج الى السفر باختياره كان هو واضعا لسبب قصر الصلوة وفطر الصوم ولم يكن ذلك
شركه في وضع السبب فكيف تكون هذا شركه والجواب عنها ان المسافر بالسفر
بقصد واختيار والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر فلم يكن المسافر
واضعا لسبب القصر والفطر فلا يكون شركه فكان هو نظير من لبس الخف فانه ترخص
بالمسح عليه فلا يكون هو واضعا سبب رخصة المسح بقصد لان قصد لبس الخف
لا وضع سبب الرخصة بل الشارع هو الذي وضع سببها فكذا هنا وانما الى العبد ان يربط
بما هو حقه اي للعبد ان يسطر الى رفقه فان كان في اول الوقت بان كان له شغل في اخر الوقت
يصلي اول الوقت ويتعين للسببيه اول الوقت حكما ضمنا لفعله وطلب رفقه
وان كان رفقه في الجزء الثاني من الوقت الى الاخر فكذلك وان كان رفقه في اخر الوقت
بان كان له شغل في اول الوقت يصلي في اخر الوقت السببيه ضمنا لفعله اذ له الاختيار
الصوري واما الاختيار الكلي فلله تعالى وحده وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة

لانه شرع فعلا لا معلومة هذا احتراز عن الصوم فانه شيء واحد متقدر بمقدار النوائب من حكمه
ان النيه شرط ليصير ما له مصروفا الى ما عليه اي ليصير ما له من منافع افعاله التي كانت
له بطريق العادة في قيامه وقعوده وسجوده مصروفا الى ما عليه من العبادة وذلك انما يكون للعبادة
بالنيه وهذا الذي ذكرنا من الحكم غير مختص بالصلوة بل النيه شرط في جميع العبادات
في الصوم عندنا ولعدم اختصاص هذا الحكم بالصلوة لم يورد في التقويم وذكر حكما آخر
مكانه مختص بوقت الصلوة فقال ومن حكمه ان الصبي اذا بلغ لآخر الوقت بحيث لا يمكنه
الاداء فيه لزمه القضاء لما ذكرنا ان السبب جزء من الوقت وقد ادركه وبضيق الوقت
عجز عن الاداء والقدرة على الاداء ليست بشرط لنفس الوجوب ومن حكمه
ان تعيين النيه شرط اي لتعيين بقوله صلوة الظهر او صلوة العصر وغيرهما
بالاسم المطلق وهو اسم الصلوة لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط اي التعيين بضيق
وقت الاداء وهو لان وقت الصلوة في اصله كان ظرفا فلا استقلب من كونه ظرفا الى كونه معيارا
وان بقي من الوقت وقت لا يسع فيه الا اربع ركعات فرض الوقت وانما ذكر هذا الدفع
شبهة ترد عليه وهي صوم رمضان فانه لما قدر فرضه بوقته لم يحتج هنا الى
تعيين فرض الوقت كما في صوم رمضان فكيف احتج هنا اليه ولم يحتج في الصوم
فاجاب عنها بقوله لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو تعيين النيه
الى آخر فلا يسقط هذا الشرط وهو تعيين النية بالعوارض ولا بتقصير
العباد يعني انا خيرنا الاداء الى آخر الوقت لا يخلو اما ان يؤخر لعوارض
نحو النوم والاغماء او بتقصير من المكلف بان يؤخره اختيارا فلا يصلح كل منهما
ان يكون مسقطا هذا الشرط اما العوارض فانها لا تدخل تحت الاصول
لان الاصل عدم العارض فلا يغير ذلك العارض الذي ثابت بالاصل
الثابت من الشارع ولم يوجد واما التقصير فان سقوط شرط تعيين النيه
نوع رخصة وترفيه فلا يستوجب التقصير رخصة غير ما نبته
في الاصل فان التقصير مستوجب للتعليظ لا للترفيه وقيل لا يسقط
الشرط الاصلي بالعوارض لان العوارض لا تعارض الاصول الا ترى ان العصمة
الثابتة بالاسلام والدار لا تبطل بعارض الاخول الى دار الحرب حتى لو دخل مسلم

دار الحرب وقتل احدهما صاحبه تجب الدية ولو بطلت العصمة بعارض
دخول اهل دار الحرب لما وقعت الدية كما لو اسلما ثم ولم يهاجرا الينا
وقتل احدهما الاخر وههنا ايضا باعتبار تعدد المشروع وجب عليه
بعين الوصف فلا يسقط هذا الضيق الوقت لانه عارض ولان مشروعيته
غير باقية بعد ضيق الوقت فكان المزاحم موجودا فيشترط لعين
النيه وانما قلنا انه معيار له اى ان الوقت معيار للصوم لانه قدر
اى لان الصوم قدر بوقت الصوم وهو النهار حيث يطول بطوله و
يقصر بقصره وعرف به اى عرف الصوم بالوقت فقيل الصوم عبارة
عن الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النيه حتى دخل النهار
في تعريف الصوم لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به اي بصوم
شهر رمضان وهو واحد فان قيل قوله وهو واحد مستغنى عنه لان الشرع
لما اوجب شغل الوقت به بعد ذلك لاحتاج الى قوله وهو واحد لان الشيء
لما كان مشغولا بشيء لا يفاوت بعد ذلك ان يكون ذلك شيئا واحدا او شيئين
فلا يسع فيه غيره قلنا ذكره لتاكيد قوله اوجب شغل الوقت او فيه
بيان توحد المشروع في ركنه بخلاف الصلوة فان لها اركانا مختلفة فاذا
ثبت له وصف اى اذا ثبت للمعيار كونه مشغولا بصوم رمضان اكتفى غيره
كالمكيل لان الله تعالى قال احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل بداءة الصوم من الخيط الابيض ثم مده الى الليل والصوم عبادة شرعيته فيراعى
صيغة كلام الشرع فلذلك كان الواجب في صيرورة الصوم الشرعي صوما مشروعا
شغل المعيار اذا كان الصوم هكذا من الفجر الى الليل يكون هو واحدا في نفسه صورة
فاذا ثبت له وصف فرضيته صوم رمضان من الله تعالى اكتفى غيره من الاوصاف فلم يتق
غيره مشروعا وهذا التعيين لشهر رمضان انما جاء من قبل محل الصوم وهو الشهر اما المناف
التي تنافي بها الصوم فباقيه على ما لكها كما كان قبل رمضان لان تستحق بها منافعه
لان ذلك يفضي الى الجبر وهو منتف ضرورة فلذلك احتيج الى نيه نفس الصوم ليقع
عبادة لان شرع الصوم فيه عام اى مساو للمقيم والمسافر فانعدم فجعله اى العدم

فعل صوم المسافر لغير رمضان لعدم ما نواه اى لعدم الذي نواه من صوم غير رمضان
كما في حق المقيم يعني لو نوى المسافر واجبا اخر لا يصح عندهما لعدم مشروعيته
واجب آخر في رمضان كما في حق المقيم لان خطاب قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه عام فيهما وقال ابو حنيفه رضي الله عنه الوجوب واقع
على المسافر اى لفضل الوجوب ثابت متقرر عليه لوجود كمال سببه وهو
شهود الشهر ولهذا صح اداؤه بلا توقف وهو دليل على تقرر فرض
صوم الوقت الذي هو صوم رمضان عليه وهذا بخلاف المقيم اذا صلى الاتم
في منزله يوم الجمعة هو على سبيل التوقف ان لم يؤد الجمعة بعد ينقع ما صلى
عن فرض الوقت وان سعى الى الجمعة او ادى الجمعة حسب ما اختلفوا
فيه يظهر وكذلك لو ادى الزكوة في اول الحول هو على سبيل التوقف هل بقي
عند حولان الحول غنيا كما كان ام لا فان لم يبق غنيا انقلب ما اداه تطوعا والا
يقع عن الفرض الا انه رخص له الترك الى اخر فحاصل اختلاف الطريقين
راجع الى الاصل الذي ذكرناه في الولوغ هو ان السفر صوم اخر انما نشأ عندهما
باعتبار نفس شهود الشهر في حق المقيم والمسافر سواء وعندنا خصه
انما نشأ ذلك باعتبار وجوب الاداء وذلك لم يثبت في حق المسافر
فلا شك الاسقاط وصار كونه ناسخا لغيره اى كون صوم رمضان ناسخا
لشهر رمضان لغيره من الصيامات انما يكون اذا اعرض عن الترخص وتمسك
بالعزيمة وهو ان يصوم صوم رمضان يعني ان صوم رمضان انما يكون ناسخا
لسائر الصيامات على معنى ان يصوم صوم رمضان واما اذا ترخص بان لم يصم
صوم رمضان فلا وله ذلك وههنا ترخص حيث لم يصم صوم رمضان فلم يتلف
الصوم الذي هو غير صوم رمضان فاذا لم يتعين بقي مشروعا اى اذا لم يصم
صوم رمضان بقي صوم غير رمضان مشروعا هو غير صوم رمضان والطريق
الاول يوجب ان لا يصح النقل وهو قوله الا انه رخص له الترك الى اخر وانما
لا يصح النقل على تقدير ذلك التعليل لان الترخص بصوم غير رمضان انما شاع
له لصرف صومه الى قضاء ما عليه وليس في صوم الغير قضاء ما عليه فلا يجوز

صوم النفل لا يقع عن الفرض لوجود نفس الصوم فصار كما هو ممنوع له من اطلق النيه
وهو يقع عن فرض الوقت عند الله الصحيح من الرواية والثاني يوجب
ان يصح وهو قوله ولان الاداء غير مطلوب منه يعني ان اداء صوم رمضان
الوقتي غير مطلوب من المسافر في الحال فكان هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان
في حق الكل من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم النفل في
شعبان جائز من الكل وكذا يجوز صوم النفل ايضا من المسافر في شهر رمضان
لان الترخص والترك اي ترك العزيمة بمنزلة العزيمة اي بمنزلة النيه المطلقة
يعني لما لم يتحقق الترخص وهو الفطر لوجود اصل نيه الصوم تعين صوم الوقت
لعدم مزاحمة غيره من الصيامات لصوم الوقت وهذا الان اذا كان المنوي والذات
فقط فاما لم ينو هذا الاطلاق واجبا اخر لاحتياج الواجب الى التعيين
بقي صوم النفل وصوم المطلق الوقت وانهما سواء بان يطلق النيه عن ان صرف
مطلق النيه الى صوم الوقت اولى من صرفه الى النفل اما لان النفل لا يجوز
اولا ان صوم الوقت عزيمة والنفل رخصة فكان الاخذ بالعزيمة اولى
وهذا هو الجواب عما لو قيل ينبغي ان لا يصاب صوم الوقت بمطلق النيه
من المسافر لانه لم يتعرض لصوم الوقت لاطلاق النيه لانا نقول ان فرض
الوقت يتعين بمطلق النيه لانه وقته والواجب الاخر لا يتادى بمطلق النيه
في غير رمضان فما ظنك في رمضان فبعد ذلك يقع صوم الوقت وصوم النفل
فصرف مطلق النيه الى فرض الوقت اولى من صرفه الى النفل
لما ذكرنا فوات شرط الرخصة وهو حقيقة العجز فيسقط حق الرخصة
لعجز مقدر اي بحكم بتقدير وان لم يكن تحقيقا فوات شرط الرخصة وهو العجز
التقديري يعني ان رخصة المسافر باعتبار سبب ظاهر وهو السفر قام مقام
العذر الباطن وذلك لا يتعدم بفعل الصوم فبقي له حق الترخص فيتول
اي الحكم بطرق التنبيه اي تنبهنا الشارع باباحة الفطر في هذا الوقت
للمسافر على جواز الترخص له باداء واجب اخر بالطريق الاولى لان الاول حاجة دينية
والثاني حاجة دينية وهي الاهم لان السعي في الحاجة الدينية سعي في



ن محيط عسيه عن عقوبة النار وهي اشد من مشقة تلحقه في السفر بسبب صوم
القضا لانه لو لم يصم صوم القضاء في سفره حتى هو لا يخي اي وقت
الاقامة فيصوم فيه فحينئذ يبقى في عقوبة ترك صوم القضا وهي اذهي
وامتروا لسببيه قد يكون باظهار العله كما في قوله عليه السلام الهرة
ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات فالنبي عليه السلام
نبه بهذه العله بان الحكم منها متعد الى غيرها من السواكن وقال
رحمه الله ولما صار الوقت متعينا الى اخره هذه المسئله مصورة فيمن
اعتاد الفطر في رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم ياكل ولم يشرب
في يوم رمضان ولم يحط بباله لا الفطر ولا الصوم فعندنا لا يصير صايما
وعند زفر يصير صايما كذا ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وهذا
لانه لو نوى الفطر ثم لم يجد شيئا ياكله لا يكون هذا الامساك صايما
بالاتفاق لانه بنيته الفطر قطع امساكه عن ان يكون صوما وقال زفر ان
هذا الوقت صار متعينا للفرض ولم يشرع غير صوم الوقت فصار منافعه
مستحقه لفرض الوقت فلنا هذا لا يجوز لان منافعه لو استحقت لوقع
الصوم منه من غير اختياره وذلك جبر والمامور به ابدا يكون فعلا اختياريا
لانه لتحقيق الابتلا وذلك انما يكون في الفعل الاختياري ولا يلزم
من عدم شرعيته غير الفرض استحقاق منافعه كما سنذكر في الليل اصلا ولا
استحقاق ثم اذا لو كان العدم باعتبار استحقاق المنافع يلزم ان يكون
عدم شرعيته الصوم في الليل باستحقاق المنافع وليس كذلك لان المنافع
في الليل للعبد وثبت ان عدم شرعيته غير الفرض ليس باستحقاق المنافع
بل باعتبار انه لم يشرع واذا لم يستحق منافعه يكون مامورا بصرف ماله
من المنافع الى ما عليه وعدم العزيمة ليس بشي فلم يحصل به صرف ماله
الى ما عليه فان قيل قد وجد الامساك منه بطريق الاختيار لان الكلام فيمن
يجد ما ياكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى ان من نوى الفطر ثم لم يجد شيا
ياكله لا يكون صايما بالاتفاق وقد مر ثم لما كان الامساك هنا بطريق الاختيا

لم يمن امساكه جبريا لخفيته لم يصح منا دفع قول زفر بان هذا الامساك منه
جبري لا اختياري فلا يصح ان يكون عبادة قلنا من الامساك
ما لا يكون اختياريا بان كان لا يجد شيئا اذا كان مريضا او مغمى عليه
قبل دخول ليلة رمضان وما كان فيه اختياريا يحتمل ان يكون عادة
او جبلية فلا تكون عبادة بدون النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يحقق بالنية لتمييز العبادة
من العادة وذلك لا يكون بدون اختياره عبادة الله فيشترط النية لذلك
وقوله كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول اي يكون موديا
للزكوة وان لم ينو بهبته الزكوة لتعين قدر الزكوة في هذا النصاب للزكوة
فان قيل بملك النصاب من الفقير باي وجه اذي لم يقع عن الزكوة عند زفر
لان الغني فان لم اداء فكيف اورده تظيرا وهو على خلاف مذهبه قلنا
ايراده للتظير من حيث ان المستحق لشيء اذا وجد صرفه الى ذلك الشيء يقع عن
المستحق باي وجه صرفه اليه كما في هبة النصاب للفقير والهبة غير الصدقة
ومع ذلك يثبت الهبة عن الصدقة لوصول الحق الى المستحق وبعد ذلك يحتمل
ان يكون المراد منه الفقراء بان فرق النصاب بلفظ الهبة الى الفقراء فلم يكن الغني
مقاربا للاداء ولو كان المراد منه الفقير الواحد يجب ان يحمل على انه الفقير
المديون او وهبه اليه متقربا بعد ما صرف هو بعضه الى حوائجه او قال على
قصد مذهبكم وكما جبر الوحد يستحق منافعه فان جبر الوحد اذا فعل فعلا للمستاجر
باي وجه بفعله بطريق الاعانة والتبرع كان فعله واقعا عن الفعل الواجب لا يستحق
المستاجر منافع فعله بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت تماما صور فيه الامساك
قربة الا وامسك فانعدم عين الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه
فان قيل كما ان صوم غير رمضان غير مشروع كذلك الامساك لغير الصوم ايضا غير
مشروع في رمضان فينبغي ان يتعين مطلق امساكه لصوم رمضان على هذا التقدير
قلنا نعم كذلك الا ان الصوم عبادة وملك لا يكون اداء منه عن اختيار
فلا يتحقق ذلك بدون النية لان العدم ليس بشيء والعبادة شيء فلا يصلح العدم ان يكون

محققا للوجود وقوله لان عدم العزيمة ليس بشيء هذا احتراز عن مسئلة الزكوة
فان فيها لفظ الهبة وهو موجود فصلح ان يكون [illegible] زائدا لصدقة بدلالة ان المصروف
اليه فقير وكان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض وهو معنى الصدقة فلذلك لا يمكن
من رجوع الهبة الى واهبها للفقير وكذلك لو وهب عشرة دراهم للفقير يجوز
بالاجماع استعارة الهبة من الصدقة بخلاف ما نحن فيه فان فيه عدم العزيمة
والعدم لا يصلح ان يكون مستعارا عن العزيمة بخلاف اجير الوحد لان المنافع
وان كانت مستحقة عليه فذلك لا يمنع وجوب الاجر ولا يقتضي نية
وقوع منافعه عما استحق عليه لانه ليس بعبادة والعبادة هي التي تفتقر الى الاختيار
واما الفعل المستحق من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا اما العبادة
فلا تحقق الا بالاختيار فافترقا وقال الشافعي لما كانت منافعه بقيت على
ملكه وحب التعيين في اصله ووصفه لان معنى القربة معتبر في الصفة
كما هو معتبر في الاصل الى آخره قلنا في الفرق بيننا حيث اسقطنا
النية اصلا في الاصل واوجبناها في الوصف مع ان العبادة لا تتحقق بدون النية اصلا والسائر
ايضا غلا في القول بعدم تعيينه حتى اشترط النية في الاصل والوصف وذلك
الغلو تقصير منه في الاجتهاد لا لخطاية تعيين الله تعالى لان الله تعالى جعل
صوم رمضان متعينا حيث لم يجز فيه صوم غير رمضان ونحن توسطنا
بينهما فانا ان دين الله تعالى بين الغلو والتقصير حيث اشترطنا النية في
اصل الصوم ليتميز العبادة عن العادة لانه ما لم يعزم على الصوم لا تكون
صائما فاما له الى ما عليه ثم لما تعينت جهة الصوم بنية اصل الصوم حتى امتازت
العبادة عن العادة لم تحتج الى تعيين فرض الوقت لانه لما لم يصر فيه غير
صوم رمضان لاي معنى يحتاج الى تعيين صوم رمضان بل اشتراطه كان
اشتراطا لتعيين المعين وهو لغو لان التعيين انما يصح في المتردد بين شيئين
وههنا بعد وجود اصل الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له في صفته
لانه لا يتصور اداؤه بصفة اخرى شرعا فلا اشترط التعيين في الصفة
فاصيب بمطلق الامساك اي اصبت صوم رمضان بمجرد قوله نويت ان اصوم

ولم يفقد بالخطاء الوصف اى لم يفقد صوم رمضان بل يوجد بخطابه
في اسم صوم رمضان ان قال نويت صوم التطوع او واجبا اخر وهذا لان
صوم رمضان متعين في زمانه لعدم شرعية صوم غير رمضان فكان مضافا
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف كالشخص المتعين في المكان بان لم يكن في الدار
الا زيد مثلا فيصاب هو باسم جنسه بان قيل يا انسان وبالخطاء في الوصف
بان قيل يا عمرو فيجيبه زيد او نقول لو اخطاء في وصفه وقال لابيض
اسود او يا احمر يجب عليه الجواب فان قيل ليس هذا الذي ذكرتم صورة
الخطاء فان الخطا هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد وههنا لو كان قاصدا
فيه او غير قاصد اصيب بصومه هذا صوم رمضان قلنا المراد من الخطاء
هنا عدم الاصابة في النية ولكن يصيب صوم رمضان هنا لوجود نية اصل
الصوم وهو كاف هنا لاصابة صوم رمضان لتعينه فان قيل اصابة
صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعينه في زمانه بحيث لم يشرع
في ذلك الوقت غير صوم رمضان ينبغي ان لا يصيب المسافر صوم رمضان
اذا اطلق النية عند ابي حنيفة رحمه الله لان عنده صوم غير رمضان مشروع
في حقه وقد نص المصنف رحمه الله في هذا الكتاب ان المسافر اذا اطلق النية يقع
صومه عن رمضان هو الصحيح فما وجهه قلنا صرف المطلق الى المقيد
هناك للاعتبار ان الصوم في رمضان غير مشروع عنه بل باعتبار دلالة حال
المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقة العظيمة فالظاهر انه اراد به
الفرض الوقتي لا النفل لما ان الواجب الآخر لا يصاب بمطلق النية فلو اصاب
بمطلق النية في حق المسافر لما ان يصاب النفل والفرض الوقتي والفرض الوقتي اولى
من صوم النفل فحمل على الفرض الوقتي بدلالة حاله فكان هذا كدلالة اطلاق
الحج على حجة الاسلام لظاهر حال الموذي وان كان يصح غيرها عند التصريح
به فان حمل المطلق على المقيد اسبابا كما ان التعيين في الزمان او المكان يصلح لذلك
فكذلك دلالة حال الموذي يصلح ايضا فكما ان هناك قولا يوجب العلة
والقول يجب العمل هو التمام ما لم يلزمه المعلل بتعليله وههنا كذلك لان الشافعي

لما علل لكفر من ذهب به بقوله لما كانت منافعه مملوكة له لم يكن زمن تعيين
النية في حق صوم رمضان لمتاز هو من سائر ما يرد عليه قلنا وجب ذلك ونقول لابد
من تعيين النية اذ هو عبادة فلابد للعبادة من النية لكن اطلاق النية منه تعين له
لان التعيين منه ساقط وهذا لان التعيين لا يخلو اما ان كان هو تعيين غير المعين
او تعيين المعين فالاول غير ثابت هنا لتعينه في زمانه شرعا حتى ان صوم غير
رمضان غير مشروع في ذلك الوقت لتعين هذا الوقت لصوم رمضان والثاني
لغو فلا يصح صيت بهذا ان التعيين منه ثابت فكان لاطلاق منه تعينا لان
التعيين منه ساقط فاذا تراخى بطل اى فاذا تراخى التعيين عن اول اجزاء الفعل
بطل الفعل واذا اعترضت العزيمة اى النية لان اخلاص العبد اى لان نية العبد
وهذا بخلاف التعارض وبهذا فرق الشافعي من قوله هذا وبين قولنا لما صح تقارن النية
مع انفصاله عن الركن فلان يصح التاخير وهو متصل بالركن اولى ولم تعترض
عليه ما يبطله اى لم يعترض على ما قارن من النية على الصبح ما ينافيه ويبطله
من الاكل في النهار وغير ذلك لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد لان
الاكل والشرب والمباضعة في الليل لا ينافي الصوم لان من شرط المنافاة اتحاد
المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته فبقي لان
الشيء اذا ثبت لا يبطل الا بما ينافيه ولم يوجد فاما المعترض المتراخي من النية
من اول الصبح لا يحتمل التعارض وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين
وجهي التعارض والتاخير يعني اذا قارن النية على الصبح في صوم القضاء يجوز
واذا اخر النية عن الصبح لا يجوز وهذا بالاجماع فينبغي ان يكون فيما نحن فيه
ايضا على وفاق ذلك ان قارن النية يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا لان الامساك
واحد غير متجزئ صحة وفسادا بدليل ان المفسد اذا وجد في آخر جزء من النهار
يتشيع في الكل ولان الامساكات وان كانت كثيرة فهي بمنزلة امساك واحد
لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام فان الاشياء
الكثيرة اذا دخلت تحت خطاب واحد كان الكل كشيء واحد كما في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه خاطب واحد جعل جميع الاعضاء كعضو واحد

في حكم جواز نقل النية من عضو الى عضو آخر بخلاف اعضاء الوضوء فانها لما يثبت
بخطابات مختلفة جعل كل شيء في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فلم يجز نقل النية من عضو الى
اخر وهذا لان الالفاظ قوالب المعاني ولا تضرب لبنان في لبن واحد
ثم بالاتفاق لا يشترط اقتران النية بادآء جميعه فانه لو اغمي عليه بعد
الشروع في الصوم تادى صومه ولا تشترط اقتران النية ايضا باول
حال الاداء فانه لو قدم النية تادى صومه وان كان غافلا عنه عند ابتداء
الاداء بالصوم وكان ذلك لدفع الحرج وهذا الحرج لا يندفع بجواز تقديم
النية في حق الصائمين ففيهم صبي بالغ ومجنون يفيق آخر الليل وفي
يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل ان تبين امر الصوم ونية النفل عنه
لا تتادى بها اذا تبين واذا بقي معنى الحرج قلنا لما صح الاداء بنية متقدمة
وان لم تقارن حالة الشروع ولا حالة الاداء فلان يصح بنية متاخرة لا قترانها
بما هو ركن الاداء كان اولى والثبات على العزيمة حال الاداء اي حال بقاء الاداء
ساقط بالاجماع حتى لم يجب عليه ان يقول في جميع النهار نويت الصوم نويت الصوم
الى الآخر الا ترى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمي عليه يصح الصوم منه وانما قيد
بقوله حال الاداء اي حال الصوم احترازا عمن رجع عن نية الصوم في الليل
فان رجوعه صحيح وذكر 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
جائزا لان عزيمته قد انتقض بالرجوع وصار حال الابتداء ههنا الى آخر
يعني ان ابتداء الصوم كبقاء الصلوة في انه يتعذر اقتران النية بهما او
يتعسر وصار بقاء الصوم بمنزلة ابتداء الصلوة في انه لا يتعذر اقتران
النية بهما ثم هذا العجز اطلق التقديم اي العجز عن النية حال ابتداء الصوم جوز
تقديم النية عليه بالاجماع مع خلو اقتران النية مع ركن الصوم الى آخر وقد
ذكرناه ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اي نقصان حقيقة وجود النية
عند ابتداء الصوم على وجه الاخلاص يعني لا تشترط اقتران النية بالمنوي لتخلص لله تعالى

وذلك

يشترط

وذلك انما يكون اذا كان محتملا غيره لان النية تعين بعض المحتملات والامساك
في النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه قهر نفسه ويكون لغير ذلك من
حمية او قلة اشتهاء وغير ذلك فلا بد من النية ليتميز عن سائر المحتملات
وهو حد الاخلاص والعجز الداعي الى التاخير موجود في الجملة فان قيل
لو كان جواز التاخير باعتبار الحاجة والعجز الداعي اليه لا اختص ذلك بالمعذور
وعند القادر على تبييت النية لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز ايضا
قلنا انه لما لم يقدم النية فقد عجز عن التقديم فصار هو معذورا ايضا ولان
الذي ذكرتم لا يقتضي الاختصاص بالمعذور فانه العجز الداعي اليه في الجملة موجود
وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم ولهذا رجحان
في الوجود اي اذا اخر النية يوجد اقتران النية بالمنوي الذي هو فعل الصوم وهو
حد حقيقة الاصل لان الاصل هو ان تصل النية بالمنوي الذي هو فعل الصوم
وهو حد حقيقة الاصل لان الاصل هو ان تصل النية بالمنوي حقيقته وحقيقة
العارض ان تصل النية بالمنوي حكما وهو فيما اذا نوى في اول الليل ونقصان
القصور عن الحمله بدليل محتمل للعفو لان الدليل يحتمل العفو في الجملة كالحائض
وانكشاف العورة وغيرهما بخلاف الاكثر يعني ان النية قاصرة في التاخير عن جملة
الامساكات لان النية عند ابتداء وجود الصوم لم تكن موجودة حقيقة فصار
حاصل الكلام ان للتقديم فضلا ونقصانا وكذلك للتاخير فضل ونقصان فاستويا
في طرق الرخصة اي التقديم والتاخير كل منهما رخصة للمكلف يجب ان يكون كل
منهما جائزا فرخصة التقديم ثابتة بالاتفاق يجب ان تكون رخصة التاخير ايضا
ثابتة لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين يثبت للآخر ضرورة اذ لا يثبت لاحدهما
حين استويا وهو محال بل هذا اولى لان فيه شبهة العزيمة لان العزيمة اقتران
النية بالمنوي وفيما ذكرنا بعض العزيمة موجود وهو اقتران النية بالمنوي في
المتقدم تحقق رخصة وليس شبهة العزيمة لخلو جميع الصوم عن حقيقة
النية ومعنى الرخصة هو ما ثبت على خلاف الاكثر مقام الكل فكان في التقديم تحقق
رخصة وفي التاخير عمل بشيء من العزيمة فكان ارجح فاذا قبل رجحان دليل

من

المجوز الذي هو دليل المساواة دليل الترجيح وهذا لا يجوز لان احد المتساويين
لا يترجح على الآخر الا بمرجح في نفسه فلما لم يكن كذلك لان دليل التسوية
بينهما هو العجز فان العجز هو المجوز للتقدير والتاخير على ما ذكرنا واما ما ذكرنا
من اقتران النية بالمنوي شيء آخر سوى العجز ثبت به الرجحان ولكن سلمنا
ان دليل الجواز فيهما هو المرجح لاحدهما فلما جوز ذلك اذا كان احدهما للتلبس فوبا
في ذاته الا ترى ان احد القياسين يجوز ان يترجح على الآخر لقوة فيه كما قلنا
في طول الحرة انه لا يمنع الحرة من نكاح الامة الا نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه
الحر كسائر الانكحة وهو اولى من قول الشافعي انه يرق اولاده على عشيرته
وذلك حرام عليه كالذي تحته حرة لقوة في تعليلنا على ما عرف وكذلك
المشهور يترجح على خبر الواحد وكالآية راجحة على السنة فعلم بهذا ان
الدليل المجوز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا في ذاته وجب المصير الى ما هو
حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه كما في المضمونات اذا انقطع المثل صورة
ومعنى او ليس لها مثل يصار الى الخلف وهو القيمة ولا ضرورة في ترك هذا
الكل الثابت تقديرا فلم يجوزه بعد الزوال فان قيل لو اقام المسافر بعد الزوال
او افاق المجنون بعد الزوال كان محتاجا الى النية بعد الزوال حكما للضرورة
قائمة فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك يلزم ان يوجد الصوم بدون النية والصوم
عبادة محتاجة الى النية فلا بد ان تكون النية موجودة اما في الكل الحقيقي او في الكل
التقديري لما ان العبادة لا اعتبار لها بدون نية العبادة فكان القول بجواز العبادة
بدون النية في الكل الحقيقي والتقديري قولا لا يخفى فساده فان قيل لما اعتبر
الكل التقديري في هذا وجب ان يصح صومه اذا وجدت النية في ربع اليوم لان الربع
قام مقام الكل في بعض الاحكام قلنا لا كذلك لما ان القياس لهو ما قاله الشافعي
ان يكون النية جميع المنوي ثم لما عدل عنه بالدليل لم يمكن بد ان يوجد النية في الذي
يشبه الكل ويقاربه من حيث الحقيقة وهو اكثر اليوم واما الربع فليس له مقاربة
الى الكل الحقيقي اذ انه يزداد السمع باقامته مقام الكل في بعض الاحكام ولم يرد هنا شيء

الكل

باقامة الربع مقام الكل ما جرينا الحكم على وفق القياس له كل فلم نقم الربع مقام الكل
ولان الاحتياط هناك في اقامة الربع مقام الكل الاحتياط هو ما في ترك اقامته
الربع ويطل الترجيح بصفة العبادة يعني ان الشافعي يرجح مذهبه باعتبار الاحتياط
في العبادة وهو ان الجزء الاول من النهار مفتقر الى النية فاذا خلا منها فسد واذا
وجدت النية بعد ذلك وقد اقترنت النية باكثر النهار صحيح لاقتران النية
باكثر النهار فتعارضا فرجحنا جانب الفساد في العبادة احتياطا قلنا وهذا
نوع ترجيح يرجع الى الحال لوجود لان الصحة والفساد للعبادة حال والكثرة
والقلة من باب الوجود اي من باب وجود الموصوف لان المراد من الكثرة
هو كثرة الاجزاء والاجزاء اذا كملت كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان
الترجيح بالكثرة يرجع بمعنى يرجع الى الذات وهذا تعارض الترجيحين كان
الترجيح بمعنى راجع الى الذات اولى من الترجيح بمعنى راجع الى الحال الباقي بيانه
في ابواب الترجيح اي في انواع الترجيح لانه لم يذكر للترجيح الا بابا واحدا لكن
ذكر له انواعا ولان صيانة الوقت الذي لا ذكر له اصلا على العباد واجبة
لان الله تعالى فرض على عباده الاداء في هذا الوقت ولا يمكن الاداء الا
في هذا الوقت فيجب عليهم صيانة هذا الوقت ليتمكنوا من اداء العبادة
وصيانة الوقت تكون تارة باقتران النية بجميع الامساكات وهو الاصل
فاذا لم يقترن العبد هذا الوجه امكنه صيانة هذا الوقت بوجه اخر وهو ان
يقترن النية باكثره لما ان الاكثر يعطى له حكم الكل فيصار الى هذا اختيارا عن
فوت العبادة عن وقتها اصلا وقد قال النبي عليه السلام من فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فان قيل هذا كله انما يصح ان لو كان
للذي فاته من جواز تاخير النية عن اول العبادة له نظير في الشرع وليس له
نظير فيه لاستلزام ذلك كون النية المتاخرة مقارنة وهو لا نظير له في الشرع
واما ما قاله الشافعي من جعل النية المقارنة متاخرة تقديرا فله نظير في الشرع
كما في الصلوة والزكوة اذا اقترنت النية المقارنة متاخرة تقديرا فله نظير في الشرع
على التلبس بتكبيرة الصلوة من غير صورة النية عندك وفي الزكوة عندنا بمعنى الواجب

اذا اقترنت

حضور ماء

ولم تحضره النية عند الاداء الى الفقير يجوز ولما كان كذلك لاحتياط ان يقال بالفساد
لبقضيه بعد مضي سنة او اكثر حتى يخرج عن عهدة الفرض وليس كذلك
بل الاحتياط فيما قلنا لانه لما دل الدليل على الجواز ومع ذلك لو لم يؤد الفرض في
وقته على حسبان ان ذلك مفسد لصومه يبقى في اثم التفويت عرضة
لم يكن ذلك عملا بالاحتياط واما الذي قلناه من جعل النيه المتاخرة متقدمة
فليس كذلك بل فيما قلناه انقلاب الامساكات الموقوفة الى صوم الوقت
عند وجود النيه في اكثره لتعيين الوقت لصوم الوقت فلما وجدت
النية في اكثره انقلبت الامساكات الموقوفة الى صوم الوقت
لا ان النية المتاخرة صارت متقدمة ولا ينكر ان يكون الامر موقوفا
في اوله الى احد الحالين الذي يظهر في عاقبته في الحسي والشرعي في العادة
وغيرها ففي الحسي من رمى سهما الى انسان فان امن موقوف فانه يصيبه لم لا
فعلى حسب اختلاف حالة يختلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي يتبع
الفضولي والتعليقات واما العبادات فكسلاة من عليه السهو فان امره
موقوف على قول ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله انه ليسجد لم لا فان سجد
عاد الى حرمة الصلوة والا فلا وعلى ذلك تبنى صحة اقتداء المقتدي
عليه وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة فانه
هل يسعى الى الجمعة بعد ام لا فعلى ذلك بقاء ظهره صحيحا وعدم بقائه
وهو كثير لنظير لمن صلى الوقتيه مع تذكر الفائته عند قله الفوائت على قول
ابي حنيفه وكصاحبة العادة اذا انقطع دمها فيما دون عادتها وصلت صلوات
فامر صلوتها موقوف الى عود الدم وعدم عوده بالفساد والصحه ولما كان
كذلك كان ما قلناه من توقف الامساكات الى وجود النيه منه في اكثر
النهار لتعيين الوقت لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وعينه فليعلم بقال انه
غير معهود في الشرع والى هذا المعنى اشار في الكتاب بقوله ولم ينقل بالاسناد
ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال الصحه ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان
اولى من قضاء الصوم رمضان وقد جاء الحديث ان فائته صوم يوم من رمضان لا يقضيه

لمن

صيام كله قوله فصار هذا الترجيح متعارضا الى صار ترجيح الشافعي مع
ترجيحنا متعارضين فان ترجيحنا بكون العبادة في اول وقتها مع النقصان
يعني الصحة مع النقصان فيعارضه ترجيح الشافعي بقوله ان الجزء الاول من النهار
لما عري عن النيه حكم بفساد العبادة فتعارضا لان كل واحد من الترجيحين
راجع الى حال وجود العبادة بخلاف ترجيحنا الاول فان ذلك ترجيح بمعنى
راجع الى ذات الوجود وترجيح الشافعي راجع الى حال الوجود فترجيح ترجيحنا
الاول فان ذلك ترجيح هناك فلم يعارضه ترجيح الشافعي ولذلك كان وجود الاعلى وصف
الكفارة بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهه عدم الصوم
فلاجل الكفارة قوله ولم ينقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول جواب عما قاله
الشافعي وهو قوله وجب التعيين من اوله فاذا خلا عن النيه فسد ونبه العبد في
النهار لا نظهر فيما مضى والجواب انا لا نقول بطريق الاسناد بان يوجد النيه
في الوقت الذي نوى من النهار ثم ترجع فتقع في اول النهار بان نجعل النية
المتاخرة متقدمة بل نقول ان نية العبد واخلاصه كانت موجودة في اول النهار
تقديرا لتوقف امساكات اول النهار الى وجود النية في اكثر النهار فلم يفسد
الجزء الاول لذلك وعند النيه في اكثره كان صومه صحيحا لوجود النيه
في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعل النية المتقدمة على الصبح
موجودة عند الصبح تقديرا وكذا في عكسها اذا نامت النيه ووجدت
في اكثر النهار وجعلت موجوده مقترنة بجميع النهار تقديرا اقامة للاكثر مقام
الكل وهذا لان النيه اذا وجدت حقيقة في اول النهار فهو في معنى مقدار
النيه من وجه لان النيه انما تحتاج اليها لتصير الامساك قربة اذا وجد
الامساك على خلاف العادة ولا يظهر قربته في اول النهار لقصوره لان القربة
فعل يلحق بها الى البدن مشقة ولا مشقة في اول النهار لان كل احد يعتاد الامساك
في اول النهار وصار لكونه قربة تقديرا وفاء لحق الصوم وتوفيرا لحظه اي مساويا
لحق الصوم وتكميلا للنقيبه يعني لما كانت القربة تقديرا في اول النهار احتاجت تلك
القربة التقديرية الى النيه المقدرية لا زايدة عليها فلذلك كان تجويز تلك القربة

النية

التقدير به بالنيه التقدير مناسبا الحال بلك القربه فيجوز هذا معنى قوله فصار
اثبات العزيمه فيه تيسيرا تحقيقا وفاء لحقه وعلى هذا الاصل قلنا اى الاصل
الذي ذكرنا بقولنا وهذا الامساك واجب غير متجزئ صحة وفسادا وقال
الامام سمس الائمه رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في صوم النفل انه لا ينادي
بدون العزيمه قبل الزوال لان الركن الذي به يتادي الصوم لا يتجزى وجودا
ولا يتصور الاداء الا بكماله وصفة الكمال لا يثبت بالنيه بعد الزوال حقيقة
لا حكما ويثبت بالنيه قبل الزوال حكما باعتبار اقامة الاكثر مقام الكل
ولا يرد على ما قلنا الامساك الذي يندب اليه المرء في يوم الاضحى الى ان يفرغ الامام
من الصلوة فان ذلك ليس بصوم وانما ندب اليه لما ذكرنا في الاضاب ولهذا
ثبت هذا الحكم في حق اهل الامصار دون اهل السواد فلهم حق التضحيه بعد طلوع
الفجر وليس لاهل المصر ان يضحوا الا بعد الصلوة حتى قيد بوجود المنافي من الاكل
والشرب والحيض والنفاس ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه اى من
جنس ان الوقت اذا صار متعينا للصوم اما بتشريع الشارع كرمضان او بنذر
العبد باذن الشارع يصاب بمطلق النيه وبنيه النفل ويتوقف الامساك في اول
النهار لهذا المتعين اى اذا نوى النفل واطلق النيه كان ناويا للمنذور لان الجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لا تقبل
الصفتين متضادتين لان النفل لا مواخذه فيه وفي الوجوب مواخذه فاذا ثبت الوجوب
انتفى النفل ومع الحظر في الوصف بان نوى النفل وولايته لا تعداه لان الولاية
للعبد قاصرة لحقه فلا اي فلا يصح تعيينه لحق صاحب الشرع فاعتبر في احتمال ذلك
العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر يعني بالنذر لا يظهر ابطال هذا الوقت
من ان يكون محلا للقضاء والكفارة لان ولايته لا تعداه اذ لو ظهر بالنذر في ذلك صار
تبديلا للمشروع وذا لا يكون صح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يرتد به قطع الصلوة يبطل
هذه العزيمه لكونه تبديلا للمشروع وكذلك ههنا تمثل الكفارات الموقته يا وفاتراي
الموقته بالنهار دون الليالي والوقت فيها معيار لا سبب فان السبب اداؤه ومن حكمها
انها من حيث خولت قربة لا تستتبع عن النيه الى ما اجتمع فيها الامران كونها

الى اخره

قربة وكونها غير معينة من حيث انها قربة لا تستغني عن النيه لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك بالنيه والمراد منه اكثر الامساك الذي
له حكم الكل ومن حيث انها غير متعينه لا تتوقف الامساك على العارض من القضاء
والكفارة بل يتوقف على اصل المشروع وهو النفل لان الشيء انما يتوقف على امر
الاصلي لا على الامر العارض لانه يحتمل الوقت بفتح الميم على صيغة اسم المفعول الذي
الواجب يحتمل الوقت لا موجبه وانما التوقف على الموضوعات لا صليه اي
الامساك في اول الوقت لغير نيته متوقف على نية النفل هو الموضوع الاصلي فاما اذا
توقف على وجه اى على النفل في مسلمتنا وعلى صوم رمضان في شهر رمضان فهو المسكل
منه اى من النوع الرابع وهو جنح الاسلام فوجه الاسكال فيه من وجهين احدهما بالنسبة
الى سنه واحد وهو ان استهر الحج تشبه وقت الصلوة من حيث ان الوقت يفضل عن الاداء
لان الحج اركان معلومة تؤدي في ازمنة متعينه وامكنة متعينه فصار وقت الصلوة
فصار الوقت طرفاله ونشبهه وقتا لصوم من حيث انه لا يسع فيها الا حج واحد
فصار الوقت معيارا له وفي وقته اشتباه ايضا فالحج فرض العمر ووقته اشهر الحج من سنة
من سني العمر فباعتبار ان اشهر الحج من السنين التي تاتي من عمره كان الوقت يفضل عن الاداء
فكان موسعا ومن حيث ان ذلك من عامه محتمل في نفسه لا يفضل فصار مضيقا فلذلك
صار امره مشتبها واشهر الحج من هذا العام تمر له يوم ادركه في حق قضاء رمضان يعني
في حق عدم التعين وقيل للحج شبه بادعة اشياء فانه له شبها بالظرف وشبها
بالمعيار وشبها بالمطلق وشبها بالموقت فمن حيث انه لم يستوعب اشهر الحج كان له
شبه بالظرف ومن حيث انه لا يتادى فيها الا حج واحد كان له شبه بالمعيار ومن حيث
ان العمر وقته كان له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكوة ومن حيث انه لا تتادى الا في وقت
خاص كان له شبه بالموقت فكان داخلا اشكاله لذلك فكان مشكلا ولا صير كذلك الا بشرط
الوجدان في هذا نفي قول محمد فانه يقول العام الثاني مزاحم للاول وان لم يدركه كاليوم
الثاني مزاحم لليوم الاول في قضاء رمضان في حق عدم التعيين فلا تعين الذي يليه الا بنيته
بطريق الاداء يعني لا بطريق الفعل لتعين احد الاسيا الثلاثة في باب كفارة اليمين بالفعل
دون القول وتصير الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة يعني ان الجمعة والعيد

القول

بطريق ما

في السنة الآتيه سواء لان الموت في هذا الملك غير نادر كالحموة غير نادرة فاستويا
فتعارضا فلا ثبت ادى الحادي فسقط بتعارض الحموة والممات فصار كالساقط
حقيقة يعني صار كان اشهر الحج لم توجد بعد هذا فقط ولو كان كذلك لا تحل له التاخير
وكذلك ههنا او نقول العام القابل معدوم والعام الذي لحقه الخطاب به موجود
والمعدوم لا يعارض الموجود فسقط بطريق التعارض يعني بسبب انه لم يصلح معارضا
له سقط خبر الواحد لما لم يصلح معارضا للخبر المشهور سقط فصار كان خبر الواحد
لم يرد البته بسبب انه لا ثبت موجبه مقابله الخبر المشهور ولا يقال
الحموة ثابته في الحال فينبغي كذلك عملا بالاستصحاب لانا نقول الانفصال عن السنه
الثانيه ثابت في الحال فينبغي كذلك عملا بالاستصحاب فتعارض يقتضي الحال
مع استصحاب الحال فتساقطا فصير كوقت الظهر في التعدير يعني كما ان تاخير صلوة
الظهر عن وقتها لا يحل فكذلك تاخير الحج عن وقته لا يحل ايضا الا ان هناك
يكون قضاء وهنا يبقى اداء لبقاء وقته وهو وقت العمر لكن في اثم التاخير صار كتاخير
الصلوة عن وقتها ثم يحتمل ان يكون قابلا لتعيين الظهر وان كان سايرا وقال الصلوة
كذلك ايضا هي اول صلوة فرضت على النبي عليه السلام فلذلك افتتح محمد بن الحسن رحمه
الجامع الصغير بذلك لهذا الخلاف الصوم اي بخلاف ايام قضا الصوم الى ادركها فانه
لو اخر قضاءه عن الصوم الاول الى الثاني يحل من غير اثم وهذا جواب عما قاله محمد
بقوله كصوم القضا والى العبد بتعيينه والتعارض للحال قايم يعني ان الايام كلها
موجودة والكل سواء في كونها صالحة للقضا فيها فتعارضت وليس احدها اولى
من الآخر فالى العبد بتعيينه وفي بعض النسخ والتعارض للحال عفو قايم يعني ان الوقت لتعارض
الحموة لان الموت في الغد من غير علامة نادر فلم يتعارض الحموة والممات فالحموة
ثابته في الايام كلها فالوجه الاول من النسخ يرجع الى تعارض الايام في الاستواء
في المحليه والوجه الثاني منها يرجع الى الحموة والممات ولا يلزم ان النفل يبقى مشروعا
فوجه الورود هو ان الحج في السنة الواحدة لا يؤتى به الا مرة واحدة فلو تعينت
السنة الاولى لحج الاسلام على ما ذكر ابو يوسف كان ينبغي ان لا يبقى النفل مشروعا
في السنة الاولى لصوم رمضان لما تعين في شهر رمضان لصفت مشروعيته النفل واجاب عنه

رمضان

بقوله لانا انما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن الفوت يعني ان تعيين جهة الاسلام
في السنة الاولى انما نشاء من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوت لا من تعيين صاحب
الشرع بخلاف تعيين صوم رمضان في شهر رمضان هو انما نشاء من تعيين صاحب
الشرع فاثر ذلك التعيين لعموم ولاية صاحب الشرع بالنفاذ في سايرا الصيامات
في شهر رمضان سوى صومه فظهر ذلك في حق الاثم لا غير اي تعين حج الاسلام
في السنة الاولى انما ظهر في حق الاثم اي باثم بالتاخير لا في حق بقاء النفل
ولا في حق القضا بالتاخير الى السنة الثانيه فاورد لئن لو كان التاخير عن السنة
الاولى الى التي ادرك المكلف الخطاب الى السنة الثانية موجبا للاثم لما اخر النبي عليه
عن السنة الاولى التي ادركه الخطاب الى اربع سنين فان فرضيه الحج نزلت
في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله عليه السلام في سنه عشر منه قلت
منع بعض مشايخنا رحمهم الله تاخير النبي عليه السلام من السنة التي ادركه الخطاب فقالوا
نزول فرضيه الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانما نزلت هذه الاية في سنه ست عشر وانما
النازل في سنة ست وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه
فلا ثبت به ابتداء الفرضيه مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض للفوت ورسول الله صلعم
كان بامن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس والحج من اركان الدين فامن ان يموت
قبل ان يبينها للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك ان المشركين كانوا يطوفون بالبيت
عراة ويلبون تلبيه فيها شرك وما كان لنبي ان يمكنا للعهد حتى اذا تمت المدة بعث
عليا رضي الله عنه حتى قرا عليهم سورة براءة الا لا يطوفن بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه وعن ذلك انه كان لا يستطيع الخروج
وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه فلم يكن ثمة كفاية تحصيل كفاية كل واحد
منهم ليخرجوا معه فهذا اخر هذا كله مذكور في المبسوط في اخر باب الحج عن الميت
وعين فاما ان بطل اختيار جهة التقصير والاثم فلا ومعنى هذا ان الحج عباده
والعباده فعل اختياري اذ لو لا ذلك لما صلح ان يكون عباده لان العباده فعل
لو اتى بها يثاب على ذلك ولو تركها وهي فرض تعاقب على ذلك الفعل الجبري
لا يصلح ان يكون عبادة الا ترى ان وقت الظهر متعين لاداء الظهر باداء
ولا يبطل

ان

ذلك باختياره جهة تزاحم الظهر فكذلك ههنا ولهذا لو اشتغل بالتطوع
في آخر وقت الصلوة ولم يؤد الظهر جاز النفل وبا تم تبتا خير صلوة الظهر
عن الوقت فكذلك ههنا استهر الحج من العام الاول يتعين للحج وبقي الوقت
صالحا للنفل ايضا وبا تم تبتا خيره ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني وجه
لورود هو ان العام الاول لو تعين لحج الاسلام عند وجود استطاعته
في العام الاول لما صار العام الثاني متعينا له ايضا عند الناخير الى العام
الثاني لان المتعين في وقت اذا فات وفيه لا يبقى متعينا على المكلف بالاتيان
اذا ادرك مثله في الزمان الثاني كما في وقت صوم رمضان اذا فات وقته
وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك مفوت الظهر اذا ادرك
وقت الظهر من اليوم الثاني وههنا لكون العام الثاني متعينا ايضا لادا حج
الاسلام فاجاب عنه بقوله لانا انما عينا الاول لوقوع الشك اي في
ادراك العام الثاني فاذا ادركه ومثله من الشك موجود في العام الثاني يعني
بانه هل يدرك العام الثاني ام لا فتعين العام الثاني له كتعين الاول اذ موجب
التعين هو الشك في الادراك للعام الثاني وهو موجود فيه فيثبت موجبه
وان الحج افعال عرفت باسمايها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وصفاتها
كيفيته هذه الافعال من صفة الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها
ومعيارها بخلاف الصوم فانه عرف بمعياره حتى عرف به فقيل في جواب
السايل ما الصوم هو عبارة عن الامساك من المفطرات الثلاث نهارا مع النيه
واما الصلوة والحج فيعرفان باسمايهما فيقال في جواب ما الصلوة هي عبارة
عن قيام وركوع وسجود ولا يقال هي صلوة الظهر او صلوة العصر او غيرهما وكذلك
في الحج وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله غني عن
العالمين مقام قوله ومن لم يحج وعيد من لو عيد استحسنا في الحجر عن التطوع فان
عند الشافعي من لم يحج حجة الاسلام اذا نوى النفل في الحج لا يقع عن النفل بل يقع عن حج
الاسلام وان قلت ما وجه الفرق له بين من نوى صوم النفل في شهر رمضان
وبين من نوى حج النفل ههنا وهناك تلغو نيته والحج صومه لا عن الفرض

ولا يقع عن النفل قلت اما الثانية النفل ههنا فبسبب ما ذكرنا في الكتاب هو معنى
الحجر عن نيته النفل لانه لما تحمل المشاق وحيض بوضع الوقوف بعرفات ونوى
النفل مع ان عليه حج الاسلام في ذمته ولا يعلم حيوته الى السنة الاتية كان
سعيها لترك الشفقة على نفسه والسفيه محجور عنده فاما الثانية النفل بسبب الحجر
بقي مطلق نيته الحج ومطلق النيه يتادى الفرض بالاجماع او نقول انما الغى نيته النفل
لان النفل عبادة عن الزيادة في العبادة ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا الغاه
النفل بقي مطلق نيته الحج وبه يتادي الفرض وهذا لان بالثانية النفل لا تنعدم
اصل نيته الحج لان الصفة تنفصل عن الاصل في هذه العبادة الا ترى ان
بانعدام صفة الصحة لا تنعدم اصل الاحرام فان من فسد حجه تمضي في افعاله
لكن لم يفسد حجه اما الصوم فان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل الا ترى ان
بانعدام صفة الصحة تنعدم اصل الصوم فلذلك لما بطل هناك نية النفل وهو
الوصف الاصلي بطل اصل الصوم ولان نيته النفل لما بطلت في صوم رمضان
لسبب ان شهر رمضان لم يشرع فيه غير صومه بقي مطلق نيته الصوم من
غير تعيين صوم رمضان وقد ذكرنا ان صوم رمضان لا تتادى عند مطلق نيته
الصوم لما ان تعيين النيه في اصل الصوم ووصفه شرط عنده ولان الصوم
لا يتادي بدون العزيمة والحج قد يتادي من غير عزيمة فان المغمى عليه يحرم
عنه اصحابه فصيره هو محرما وقوله ومثل هذا مشروع اي الحجر في الحج مشروع
اي الحجر في الحج مشروع ثم او صح الحجر فيه بقوله فانه صح باطلاق النيه وصح اصله
بلا نيه والرجل يحرم عن ابويه فيصح وان لم يوجد الحرم منهما الى هذا اشار
الامام شمس الائمه رحمه الله ولكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار
وهو بنا في العبادة يعني ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان
ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح ان يكون طاعة او عصيانا لان المقصود من الابتلا
تكليف العبد ليجب عليه الفعل لاختياري ليجب عليه الانتهاء عن الفعل
الاختياري ليصير مطيعا اذا اطاع فيثاب عليه ويصير عاصيا اذا لم يفعل
فيعاقب عليه وهذا انما يحصل اذا كان للعبد اختيار وقال الامام شمس الائمه

وفي اثبات الحجر بالطريق الذي قاله اشتفا اختياره وجعله محجورا فيه وهذا
ينافي ادآء العبادة فتعود هذا القول على موضوعه بالنقض يعني ان الساعي
يسعى بهذا القول الى تحقيق العبادة على وجه لا تبقى عليه وجوب عباده حجة
الاسلام فيلزم منه نقض العبادة بعد في عهدة فرض حجة الاسلام قوله
واما الافعال حجة الافعال قوله فاما الافعال فلا بد من ان تجري على بدنه
حتراز عن الشرط وهو الاحرام يعني ان الافعال التي لوقوف بعرفه والطواف
بالبيت وغيرهما لا بد ان تجري تلك الافعال على بدن المعنى عليه بان احضر
هو بعرفات وطيف به حول البيت بخلاف الاحرام فانه يكفي بحرمها باحرام
الغير عنه لان الاحرام شرط والشرط قد يتحقق بفعل الغير والمشروط وهو
الافعال لا بد من ان تجري على بدنه فاذا نوى النفل فقد صرح بانه لم يخرج عن
الفرض فاذا وقع عن الفرض وقع من غير اختياره فلا يقع مجزيا عنه لانه لم يوجد
العبادة فان قيل اذا اغمي عليه ووقفوه بعرفات وطافوا به حول البيت اجزاه
ولم يوجد منه الاختيار البته لانه لا علم له ولا قدرة قلنا انما جوز منه
على ان له فيه اختيارا لا على انه فيه مجبور لان مرافقته اصحابه استعانة
منهم ان يعينوه فيما يعجز هو عن تحصيله وهذا منهم اعانة فصح بدلالة
الامر فكون اختيارا تقديرا الا ترى ان الزكوة عبادة محضه وقد تادي
بالنايب كالوكيل اذا ادى الزكوة والموكل مغمى عليه والورثة يودون
الزكوة ايضا الموروث صح عنه وهو ميت ويكون فعلهم كفعله وقوله
بدلالة الامر وهي خروجه الى سفر الحج مع رفقاء يريدون الحج وقوله
بمعنى في الوقتي لان الوقت ظرف الاداء بخلاف الاطلاق في الصوم فان فرض الوقت
يتعين فيه بدلالة في الموقتي باعتبار انه لا مزاحم له في وقته وفي اطلاق
اشاره الى حجة الاسلام لا الى النفل لمعنى في الموقتي كما في نقد البلد فانه
اذا كان في البلد نقود مختلفة تنعقد البيع على الارواج عند الاطلاق
فهي في الموقتي وهو يتيسر اصابته الا اذا اعين غيره صريحا واما المطلق
عن الوقت مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر على ما اشرنا اليه اي قبل هذا

والعشر

اذا عين

يودي ونحوه بقوله وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع الى الامر
ومن هذا الاصل اي ومن الخاص النهي
لان النهي له صيغة معلومة ومعنى معلوم على الانفراد لان النهي هو المنع عن
الشيء بالغ الوجوه كالامر هو الدعاء الى الشيء بالغ الوجوه على سبيل الاستعلاء
قولا والنهي ضد الامر فيكون على خلاف هذا وحكمه وجوب الانتهاء وبقاء
المنهي عنه على العدم وثبت القبح اقتضاء النهي شرعا لا لغة كالامر يقتضي
الحسن شرعا لا لغة لان الامر والنهي كل واحد منهما يجيء في الحسن بعينه
ليس بحكمه والشارع عليم حكيم لا يامر الا بالحسن ولا ينهى الا عن القبح فاقتضاء
الامر الحسن والنهي القبح كان من حكمة الشارع لا من اللغة ثم هو الحجر
لغة لكن الفرق بينهما في الاصطلاح هو ان في الحجر تصرف انسان على غيره
بالمنع على وجه لا يبقى لتصرفه اعتبارا اصلا كما يقتضي اذا حجر الغير عن تصرف البيع
والشري وغيرهما لا سقط تصرفه اصلا واما النهي فلا يبقى نفاذ تصرف المنهي عما
نهي عنه فبعد ذلك اختلف العلماء في كيفية نفاذ التصرف بحسب المحال
التي وقع فيها النهي وذكر المصنف رحمه الله هذا الباب لبيان ذلك فقال
النهي المطلق نوعان اي النهي الذي لم يقيد بان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره
نوعان اما المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
او الفعل الذي يتصور فيه النهي ويتحقق نوعان نهي عن الافعال الحسية كالافعال التي
هي ما يتوقف وجوده وعرفانه على الزنى والقتل وشرب الخمر فانها تحقق حسا
ممن يعلم الشرع وممن لا يعلم ولا يتوقف وجودها الى الشرع والافعال
الشرعية هي ما يتوقف حصوله وعرفانه على الشرع كالصلوة وغيرها
فانها لغة دعاء ثم زيد عليه اشياء شرعا فصارت صلوة عرف ذلك بالشرع
وكذلك الصوم فانه لغة الامساك وزيد عليه اشياء شرعا من اشتراط النية
والوقت والطهارة من الحيض والنفاس وقوله وما اشبه ذلك كالطلاق
والعتاق والوكالة والمضاربة فالنهي عن الافعال الحسية دلالة على كونها
قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان النهي اضيف الى الفعل الحسي

في اعيانها

والقبح يعقبه

والنهي الصادر من الحكيم يقتضي قبحا ضرورة على ما ذكرنا ثم لو كان هو
قبحا لعين لكان القبح لازما للمنهي في الحقيقة لا هو ولا يجوز ان يكون
ما لم يضف اليه النهي قبحا وما اضيف اليه النهي لا يكون قبحا بخلاف
الاحكام الشرعية على ما بينا ان شاء الله تعالى الا اذا قام الدليل على خلافه
فحينئذ يقضي القبح لمعنى في غيره كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقد علم ان النهي كان لمعنى مجاور للمحل لا لازمه وهو استمرار الاذى
بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى فلذلك قيل لا يبطل به
احصان حد القاذف ويثبت به احصان حد الرجم ويثبت الحل
للزوج الاول بعد الوطي على ما عرف من الاحكام ان هذا وطي مشروع
في نفسه ولكن القبح لمعنى في غيره وكذلك قوله تعالى لا تؤتوا
السفهاء اموالكم وقوله فلا تأخذوا منه شيئا والنهي في الاول باعتبار
السفه وفي الثاني باعتبار ان النشوز من جانب الزوج والدليل عليه اطلاق
قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وكذلك نهي النبي عليه السلام
عن المشي في نعل واحد لم يكن لقبح في عينه ولكن كان ذلك تعليما للادب
ونظيره في العرف اذا قال الطبيب للمريض لا تأكل اللحم ومالويل لا تأكل
هذا اللحم وقد عرف انه مسموم تحقيقا يكون الاكل قبيحا لعينه فيجب
اثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول اي يجب
اثبات محتمل النهي عند قيام الدليل على ان المراد به محتمل النهي لا موجبه
وكذلك عند الشافعي واما في حق اثبات موجب النهي لا نحتاج الى اقامة
الدليل بيان هذا ان النهي عن الافعال الحسية الشرعية اذا صدر من الحكيم
يثبت القبح في المنهي عنه لاستحالة بطريق الاقتضاء بلا خلاف لكن عندنا
يقتضي القبح لمعنى في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعا الا
اذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى لا تنكحوا
ما نكح اباؤكم وكبيع الملاقيح والمضامين ففي هذه المواضع المنهي عنه قبيح
لعينه فلم يبق مشروعا فكانت صورة النهي في هذه المواضع ومثلها مجازا عن

في هذه المواضع

هذه المواضع

عدم المشروعية وان كانت اخبارا عن الشرع لكن هذا
مطلقا وعند الشافعي يثبت القبح مطلق النهي على وجه لا يبقى المنهي عنه
مشروعا فيكون قبيحا لعينه وهو موجب النهي عندنا الا اذا قام
الدليل على انه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فالحاصل ان ما هو
موجب النهي المطلق عندنا فهو محتمل النهي عند الشافعي وما هو
موجب النهي عندنا فهو محتمل النهي عندنا وهو معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله
النهي وراء حقيقته على احتمال الاصول والاستثناء في قوله الا ان يقوم الدليل
راجع الى المذهبين جميعا ثم قال يأتي يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف كحلة
حرير في الاحرام حقيقته في الوصف يعني الاصل ان النهي اذا اضيف الى شيء أي
اذا تعدى حكم النهي اليه يكون ذلك الشيء منهيا عنه وقبيحا فمن حيث ما لم يضف
اليه النهي منهيا عنه وقبيحا جعله مجازا وفيما شرع فيه اضاف النهي الى الصوم
صنع هو ان يكون منهيا عنه وقبيحا لاضافة النهي اليه ولم يضف النهي
الى ما هو وصف الصوم على ما قال الخصم فلو كان القبح ثابتا في الوصف دون
الاصل يكون الوصف حقيقة في كونه منهيا عنه مع انه لم يضف اليه النهي
والمنهي عنه وهو الصوم لا يكون قبيحا مع ان النهي اضيف اليه ولا يكون هذا
الاعكس الحقيقة وقالبا الاصل اتم العمل بحقيقة الامر واجب حتى يكون حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل اي حينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر بالوضوء
وقوله تعالى فاقتلوا المشركين وهذا لان المطلق في كل شيء تناول الكامل منه اي انما
في مسمى ذلك الشيء المطلق لا الزائد على ذلك المسمى كالرجل يتناول ذكرا من بني آدم
حاوزحا البلوغ هذا مسمى مطلق الرجل ولكن لا يحتاج الى ان يكون عالما مجتهدا
وحافظا للجامعين والزيادات لان ذلك غير داخل في مسمى الرجل شرع لكم
اي بين المسالك وفتح الطريق الى مرضاته فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا اي
بيانا لانتهاء مدة المشروعية هذا هو النسخ فصار النهي عن هذه التصرفات
نسخا بمقتضاه وهو التحريم الساقط انما وصف التحريم بالسبق لان قبل ورود
النهي لابد للناهي من ارادة التحريم قبل ان يخاطب المكلف بالنهي حتى يتحقق

التحريم

التحريم

النهي بمقتضاه وهو قبح المنهي عنه حتى انما صار النهي نسخا بما اقتضاه النهي
من القبح والحرمة فهذا النهي عن المشروع وهو مشروع لا نضح مثبت
القبح والحرمة سابقين على النهي بزمان لصح النهي وقوله وهذا لم يثبت
حرمة المصاهرة هذا ايضاح منافاة الجمع بين المعصية والمشروعية وحرمة
المصاهرة عبارة عن حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وابنائه وحرمة امهات
الموطوءة وبناتها على الواطئ ولا تلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا فعلى اذا
حرمت حالة الجماع نصير بحرمة مع ان الاحرام عرفت حالة الجماع منهي عنه فورد
هذا على ما ذكر نقضا وهذا ظاهر واما اذا جامع المحرم فيرد عليه ايضا وهو ان
الجماع مفسد للاحرام ومع ذلك بقي الاحرام بعد الجماع مفيدا للاحكام كالاحرام
الصحيح حتى لو ارتكب شيئا من محظورات الاحرام من قتل الصيد وحلق الرأس
وقلم الاظفار كان موجبا للدم فاجتمع الفساد والمشروعية فجاز ان يجتمعا
فما ذكر خصومك والجواب للشافعي عن هذا ان الاحرام منتهى حالة الجماع
بل الجماع لا لعين الاحرام والجماع غير الاحرام لا محالة فلو لم يمنع انعقاد الاحرام وصحته
ولكنه محظور فصار مفسدا للاحرام بعد ما صح وانعقد وقوله لكنه محظور
جواب اشكال وهو ان يقال لما كان معنى الجماع غير الاحرام ينبغي ان لا يفسد
احرامه فاستدرك فقال والجماع عيني ولكنه محظور فلذلك صار مفسدا
للاحرام يعني ان الفساد شيء من هذا وهو المحظورية وهذا ايضا يصير جوابا
عن الفصل الآخر يعني ان فساد الاحرام بالجماع الواقع بعد الاحرام ولكن الاحرام
لازم شرعا لاحتمال الخروج باختيار العباد فيفسد وبقي مشروعا للزومه ولم ينقطع
بجنايته وهي الجماع لازبقاء ومع ارتكاب هذه الجناية ضرب عقوبة فلذلك
لم ينقطع بجنايته لان انقطاع الاحرام بجنايته نوع نعمة فلا يصلح ان يكون ذلك
اثر الجناية وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما لا ينقطع بجنايته الجاني يعني ان النزاع فيما اذا ورد
النهي ابتداء عما هو مشروع اي بقي مشروعا شرعا ام ينعدم شرعا ولا نزاع فيما اذا جني على المشروع
فبقي بعد جنايته للزومه ام ينقطع بجنايته ولا يلزم الطلاق في الحيض هو منهي عنه
مع كونه مشروعا لمعنى في عين اي لمعنى في غير الطلاق وهو الاضرار بالمرأة بتطويل العدة يعني

ان الطلاق في حاله الحيض اضرار بالمرأة لان هذا الحيض
عن العدة فتطول العدة عليها او بتلبيس امر العدة عليها لانه اذا طلقها في طهر
جامعها فيه اضرار بها بتلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطء وقع معلقا
فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالحيض وهذا على مذهبه اظهر فان الحامل عنده تحيض
فازداد الاشتباه فكان قوله بتطويل العدة متعلقا بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض
وقوله او بتلبيس امر العدة متعلقا بقوله او في طهر الجماع ولنا ما اخرج محمد رحمه الله
في كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق منهي عنه والنهي لا يقع على ما يتلو ذكر
هذا التعليل على هذا الوجه في طلاق المبسوط في باب الرد على من قال اذا طلق بغير السنة
لا يقع فقال وهذه المسألة مختلف بيننا وبين الشيعة على فصلين احدهما انه اذا طلقها في حالة
الحيض او في طهر قد جامعها فيه يقع الطلاق عند جمهور العلماء الفقهاء وعندهم لا يقع والثاني
اذا طلقها ثلاثا جملة عندنا يقع ثلاثا والزيدية من الشيعة يقولون يقع واحدة والامامية يقولون
لا يقع شيء وجملة ذلك حرفان احدهما ان النهي دليل ظاهر على تحقق المنهي عنه لان النهي
عما لا يتحقق لا يكون والثاني ان كل نهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم المنهي عنه كالنهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة وبيانه ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
الى آخر ما بيان هذا ان الله تعالى جعل الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار جزاء وخلق الجنة والنار وخلق
النار فريقا وخلق للجنة فريقا وقال الا ان هؤلاء من الجنة والناس اجمعين وقد كان علم
بكل ما يوجد من العباد فامر العباد بافعال ونهاهم عن افعال تحقيقا لما اخبر وما علم
منهم ليجب عليهم الايتمار بما امروا ويجب عليهم الانتهاء عما نهوا عنه حتى
ان من اطاع استحق الجنة بفضله ومن عصى استحق النار بعدله وانما يتحقق الطاعة والعصيان
اذا كانت افعالهم اختيارية لان العقاب على ما لا مدخل للعبد فيه لا يجوز فاذا امتنعوا
عن تحصيل ما نهوا عنه صاروا مطيعين وذلك انما يكون اذا كان المنهي عنه مما يتصور ان يوجد
فاذا امتنعوا بقي الفعل على العدم بناء على امتناعهم ثم ان كان المنهي عنه حسيا يتصور وجوده حسا
وان كان شرعيا يتصور وجوده شرعا لبقي المنهي عنه على العدم بناء على امتناع العباد
على امتناعه وهذا هو حقيقة وجب النهي واما النسخ فبيان ان المنسوخ لم يبق مشروعا
وجوده شرعا كالتوجه الى بيت المقدس حال الاخوات فانه لما بقي مشروعا البتة صار باطلا ولم يصر

وجوده شرعا فامتنع من الله جل عن ذلك بنا على عدم المشروعيه ولا تعلق ذلك
باختيار العبد فكان نزلة النقيضين اذ الاصل في احدهما فرع في الآخر والفرع
في احدهما اصل في الآخر فان عدم فعل العبد لعدم مشروعيته في النهي اصل
وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في النهي اصل وعدم الفعل فرع
عليه فلا يصح الجمع بينهما بحال فالنظر الى حكم النهي يوجب صحته ما ذكرنا
وفساد ما ذهب اليه الخصم وكذلك النظر الى مقتضى النهي وهو القبح بيانه
ان النهي الوارد من الحكيم يقضي قبح المنهي عنه لصحة النهي وكان ثبوت
القبح في المنهي عنه شرطا لصحة النهي ثابتا بطريق الاقتضاء فكان ثابتا
بالضرورة فيجب اثباته على قدر ما يرتفع به الضرورة وذلك فيما قلنا وهو
ان يجعل القبح وصفا للمشروع ولا يحوز اثبات القبح وهو مقتضى بفتح الضاد
على وجه يبطل به المقتضى بكسر الضاد وهو النهي وما قاله الخصم يؤدي الى الفساد
لانه اثبت القبح في المنهي عنه لعينه وفيه ابطال النهي وهو المقتضى وفي
ابطال المقتضى ابطال المقتضى فكان هو مثبتا القبح على وجه يبطل به الصحيح
فثبت بهذا الذي ذكرنا انه هو القابل بقلب الاصول وعكس المعقول لا نحن وفيما
ذكرنا رعاية منازل المشروعات لان الدليل دل على اثبات القبح في النهي على ما ذكرنا
من ثبوته ضرورة ودل الدليل ايضا على بقاء مشروعيته المنهي عنه على ما ذكرنا
وفيما ذكرناه ازاء بعض الادلة لما ان منازل المشروعات متفاوتة صحة
وفسادا وكراهة وفيما ذكرنا ابطال هذه الرعاية بخلاف الافعال الحسية
حيث ثبت القبح فيها لاعيانها لانها متصورة الوجود بل متحققة
الوجود مع كمال القبح فيها وثبوت القدرة للعبد على تحصيلها بخلاف
الافعال الشرعية ومثال الفرق الواضح بين النهي عن الافعال الحسية وبين
النهي عن الافعال الشرعية ما ذكر الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله
بقوله وبيان هذا قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما للفعل الزمان
ولم يكن تحريما لعين الشجرة وكما لا تصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجر لا يتحقق
تحريم اكل الخمر في وقت ليس فيه صوم مشروع وبهذا الحرف تبين الفرق بين الافعال

الحسية والافعال الشرعية فانه ليس من ضرورة حسن الافعال الحسية انعدام
التكوين فعلنا تأثير التحريم في اخراجها من ان تكون مشروعة اصلا والحاقها
بما هو قبيح لعينه ومن ضرورة تحريم الافعال الشرعية بقاؤها اصلا مشروعا
الا ان لا تكون لها اذ لم تبق مشروعة ويدون ان لا تكون لا يتكون تحريم فعل الا داء
وكذلك في العبادات وكان في ابقاء المشروع مشروعا مراعاة حقيقة النهي
لا ان يكون تركا للحقيقة فان قيل عند النهي كان الصوم منهيا شرعا فكيف
ذلك التصور لصحة النهي ولا حاجة الى بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا النهي
انما كان لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل
فلا بد ان يتصور وجوده شرعا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر
ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا في المستقبل حتى يكون المنهي عنه موجودا
في المستقبل ولا يكون ذلك الا بكونه مشروعا في المستقبل ثم معنى اسناد الارادة
الى عدم الفعل في قوله ان النهي يراد به عدم الفعل الى آخره قال الامام العلامة
مولانا شمس الائمة الكردري رحمه الله المراد من النهي المطلق والامر المطلق وجوب
الانتهاء ووجوب الايتمار في حق الكل فاما حصول المأمور به في حق من علم الله تعالى
انه يأتمر به او امر مراد الله تعالى في حق من علم انه لا يأتمر به او من حصول المأمور به
ليس بمراد الله تعالى والامتناع عن المنهي عنه مراد الله تعالى في حق من علم انه يمتنع
عن تحصيل المنهي عنه واما في حق من علم انه لا يمتنع عن تحصيل المنهي عنه فالامتناع
عنه غير مراد فيما ذكرنا تحقيقا لاختياره من نحو قوله تعالى لا ملان جهنم من الجنة والناس
اجمعين وهل الآية تدل على ان المعاصي بارادة الله تعالى وتحقق علمه وهذا هو اهل السنة
والجماعة بناء على ان المعاصي كالطاعات وجميع الحادثات بارادة الله تعالى ولما كان كذلك
كان قوله في الكتاب ان النهي يراد به عدم الفعل محتاجا الى التأويل وتأويله ما ذكرنا
من ان ذلك مصروف الى من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه وانما
في حق الكل فالمراد من النهي ايجاب الانتهاء لا حصول الانتهاء وقوله معتمل بفتح الميم
اي فيقتضيه بين ان كف عنه اي يمتنع عنه ليصير امتناعه اي امتناع العبد على
عدمه اي على عدم كونه مشروعا والنهي يكون عدمه اي عدم الفعل بناء على امتناعه اي امتناع
العبد

وهما في طرفي تقيض لان الامر اي احدهما فرع في الاخر على ما ذكرنا فلا يصح الجمع بحال
اي لا يصح الجمع بين الدفع والنسخ اي لا يصح ان يكون النهي نسخا فيه رد لقول السائي
لانه لزم على قوله ان يكون النهي نسخا والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا هو قوله
ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى المخاطبين والعباد الى اخره مقتضى به اي القبح
ثبت بطريق الاقتضاء بالنهي لان قبح المنهي عنه انما نشأ من ضرورة حكمة الناهي
لما ان الناهي اذا كان حكيما لا ينهى عن شيء الا اذا كان في ذلك الشيء قبح فوجب
اثبات القبح على وجه يبقى النهي ببقائه وذلك انما يكون اذا كان القبح في وصف
المشروع لا في عينه اذ لو كان في عينه لا يبقى وجود المنهي عنه لان وجوده شرعيته
حينئذ لا يبقى النهي نهيا بل يكون نسخا وهو معنى قوله فلا يجوز تعليقه على وجه
يبطل به ما اوجبه وقوله تحقيقا لحكمه اي لحكم النهي وهو وجوب الانتهاء
فكان تابعا اي فكان القبح تابعا فلا يجوز بحقيقه اي بحقيق المقتضى وهو القبح
او بحقيق القبح وهو المقتضى على وجه يبطل به ما اوجبه اي بحقيق القبح على وجه
يبطل ذلك التحقيق ما اوجبه النهي وانضاه فصير المقتضى دليلا على الفساد
بعد ان كان دليلا على الصحة اي فصير حينئذ اي حين تحقيق القبح على وجه يبطل به
النهي دليلا على فساد المنهي بعد ان كان دليلا على صحته النهي لانه لما كان مقتضيا للنهي
على الوجه الذي قررنا كان دليلا على صحته النهي ثم لو قلنا بان القبح في عين المنهي عنه
كان النهي نسخا ولم يبق النهي نهيا فكان تحقيق القبح على ذلك الوجه دليلا على فساد
النهي وهو المقتضى بالكسر الفعل لا الاصل في موضعه اي بل يجب العمل باصل النهي في
موضع النهي وهو ان يكون عدما للفعل بناء على امتناع الكل لا بناء على عدم مشروعيته
المنهي عنه فتعدم كما قلنا اي في طرف الشافعي يحتمل هذا الوصف اي وصف الفساد
المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فان قلت هذا النظير انما يصلح
لما ادعاه المصنف ان لو لم يكن الشافعي اجاب عن هذا وقد اجاب فيما تقدم بقوله والاحرام
لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد الى اخره وكذلك قاس النهي على الامر
بان كل واحد منهما حقيقة فيما اقتضاه ثم مطلق الامر يحمل على ان المامور به حسن
لمعنى في عينه فيجب ان يكون مطلق النهي محمولا على ان المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا يبقى

فلا يتم من جهتين وجه الدفع لجوابه ووجه الفرق لجميعه حتى يسلم لنا ما تمسكنا به
قلت اما الدفع لجوابه فهو ان يقول ان الذي ذكرتم من الجواب يرجع الى تحقيق
ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع مع مشروعيته اصله حكم ثابت شرعا
وللشرع ولاية اعدام اصل الاحرام فلو كان من ضرورة صفة الفساد
اعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم بفساده شرعا متعديا الى اصله الا
ترى ان بسبب الردة تنعدم اصل الاحرام فعلم بهذا ان اصل الاحرام قابل للابطال
باختيار العباد فلو كان من ضرورة قبح صفة المشروع فساد اصله لما بقي
هنا الاحرام مع الفساد وقد بقي اصله مشروعا مع فساد وصفه علم بهذا
ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات الفساد في اصلها مع احتمال
الاصل واما الفرق لجمعه فظاهر وهو ان من جعل في عين المامور لا يلزم بطلان
الامر ومن جعل القبح في عين المنهي عنه يلزم بطلان النهي على ما ذكرنا وهذا
لان مطلق الامر يوجب حسن المامور به لعينه لانه طلب الايجاد بابلغ
الجهات فكان في اثبات صفة الحسن بمقتضى الامر على هذا الوجه تحقيق
المامور به فاما النهي فطلب الاعدام بابلغ الجهات ولكن مع بقاء اختيار العباد
فيه ليكون مبتلى كما في الامر وتحقيق بقاء الاختيار انما يكون اذا كان انعدام
الفعل بناء على امتناع العبد عنه بالاختيار حتى يثاب عليه لان يكون انعدام الفعل
بناء على عدم المشروعية كما في النسخ الى هنا كلامه اشار الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
والطلاق الحرام بان طلقها في حالة الحيض حتى انقضت به عدة الطلاق ولزمت
الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على شرعيته ولزوم الرجعة عليه
دليل على فساده وغاية لمنازل المشروعات فان الاحكام المشروعة تتفاوت في شرعيتها
بحسب كمال اسبابها ونقصانها ولو لم تعمل بالفساد لا تكون بين منازل المشروعات
اعم من صحيح وفاسد ومكروه ومحافظة لحدودها وهي حد النهي والنسخ والمقتضى
والمقتضى وبلك المحافظة انما تكون بما قلنا لا بما قاله الشافعي لان بما قاله لا يبقى النهي
نهيا ولا المقتضى ولا المقتضى على حقيقتهما ان البيع بالخمر منهي عنه بوصفه وهو البيع
لان الاصل في وجود البيع وصحتها هو البيع الاعم ان البيع لو لم يكن مفيدا ولا التسليم لا يجب

البيع بخلاف الثمن فان قدرته على تسليم الثمن ليس بشرط لصحة البيع فان
الغاصب المعدم اذا اشترى شيئا كثيرا نفيسة باثمان غالية صح البيع
ولو كان الثمن اصلا فيه لما صح البيع كما في جانب المبيع وكذلك في حق صحة الاداء
لا يشترط بقاء الثمن ويشترط بقاء المبيع ويجوز الاستبدال بالثمن دون
المبيع وهذا كله اية لاصالة المبيع وعدم اصالة الثمن في البيع ولكن مع ذلك
لا تصح البيع بدون ذكر الثمن المعلوم فكان جاريا مجرى الاوصاف فلذلك
كان الفساد المتمكن في الثمن مفسدا للبيع كما في بيع الثوب او العبد مثلا
بالخمر بخلاف بيع الخمر بالدراهم او الدنانير فانه باطل لا فاسد ليمكن الفساد
في البيع الذي هو الاصل لان الخمر مال لانها داخله تحت دائرة المال لان المال
هو غير الادمي خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهذا كله
كذلك وليست بمتقومة لان المتقوم عبارة عن شيء يضمن بالاستهلاك
اما بمثله او بقيمته وقيل هو عبارة عن شيء هو واجب الاتقاء في وقت
الحاجة لعينه او بمثله او بقيمته وهي ليست كذلك خصوصا في حق
المسلم فانه لو اتلف خمر المسلم لا يجب الضمان ولا خلل في ركن العقد
وهو الايجاب والقبول ولا في محله وهو المبيع لانه مال وكذلك اذا
استرى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه لان كل واحد منهما يتبع مقابضه
فلا يتعين واحد منهما للثمنية ولكن لم يكن بد في البيع من المبيع والثمن
فلذلك كان كل واحد منهما مبيعا وثمنا لان الثمنية انما تكون بالوضع كالدراهم
والدنانير او بوصف ما جب في الذمة من المكيلات والموزونات من غير
الدراهم والدنانير عند دخول الباء عليه لانه حينئذ يثبت في الذمة ولا كذلك
العبد لانه لا يصلح ان يكون ثمنا وان دخل الباء عليه فلم يتعين الخمر لكونه مسعا فلذلك
فسد البيع ولم يبطل بخلاف الميتة والدم فان كلا منهما ليس بمال وان كان طاهرا
يتمول لانه مما لا يتمول لهم ليس بمعتمد على الدين السماوي فلا يكون معتبرا اما الخمر
والخنزير كان مالا في الدين السماوي فاعتبرت دينا متحملا لذلك في حق دفع الزام
وهو الضمان لانه ليس بمال لان جلد الميتة جزء الميتة والميتة ليست والجزء لا يخالف

الكل غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض تعامل رائج وبيع خاسد
علم بهذا ان الفضل وصف للبيع كالفساد وكذلك الشرط الفاسد اي المفسد
في البيع مثل الربوا لان الربوا عبارة عن الفضل الخالي عن العوض المستحق بعقد
البيع وهذا كذلك فكان الشرط المفسد فيه مثل الربوا يعارض الوصف بشهادته
وهو الاداء حتى يخرج القاذف من ان يكون اهلا للعان لان اللعان اداء واداء
فاسد بعد هذا النهي ويبقى الاصل حتى ينعقد النكاح بشهادته صوم يوم
العيد حسن مشروع باصله الى ان قال بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية
لا يعني بقوله انضم اليه وصف صفة زائدة على وجود الصوم لان العرض
لا يقوم بالعرض وانما عنى به ان الصوم في هذا اليوم جهة في الاعراض فصار
صحا من حيث انه اعراض لا من حيث انه صوم وكان صوم يوم العيد مشروعا
باصله لمصادفته وقت الصوم لان يوم العيد يوم كسائر الايام فكان مشروعا
في نفسه ولكن هو منضم لرد الضيافة باعتبار ان هذا اليوم يوم اكل وشرب
وبعال وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد فثبت الصحة في الصفة
دون الاصل فان قيل لم يصادف هذا الصوم وقته لانه تعين هذا اليوم للاكل
والشرب بالحديث صخرج عن وقتيته الصوم كما خرج الليل عن وقتيته لتعينه
للاكل والشرب لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقوله كلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ثم اتموا الصيام الى الليل
فقال ص باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فلما جمع بين ما ذكرت و
بين ما تمسك محمد بن الحسن رحمه الله بحديث النهي عن صوم يوم العيد افيناها عما
لا يتلون او عما يتلون ونقول على مقتضى ما ذكرت ينبغي ان لا يصح الصوم ولا النذر
لتعينه للاكل وعلى موجب ما ذكر محمد بن الحسن من النكتة ينبغي ان يصح والاصل في المتعارضين
الجمع فجمعنا وقلنا لا يجوز الصوم ابتداء عملا بما ذكرت ويصح النذر عملا بما ذكر محمد
من النكتة ولئن صام صار صومه صوما شرعيا وكان الصوم مستحق الافطار
ولا يضمن بالشروع عما ذكرت وقيل انما افترق هذان الحكمان من قبل ان الصوم
مستحق الافطار اعراض منه عن الضيافة فكان هو مطالبا بالكف عنه شرعا
لا باتمامه ولا يكون الافطار جناية منه على حق الشرع ولا يبقى في عهدته حتى يقضي

الى القضاء ما بالنذر وغيره من كتاب الحوامل فيخرج نذر ويؤمر بالخروج عنه
يوم آخر فيه يتم الى آخره عن اركان الحرام ولكن لو صام فيه خرج عن موجب
نذره لانه التزم المشروع في الوقت ويتقرر بانه ادى المشروع في الوقت
اذ الصام فيسقط عنه الواجب وان كان لا داء فاسدا منه كمن باع ان يعتق
عبد بعينه فعمي ذلك العبد او كان اعمى يتادى المنذور باعتاقه وان كان لا يتادى
باعتاقه شئ من الواجبات الما ان العبد مستهلك باعتبار وصفه قايم باعتبار
اصله وكذلك الصوم في هذا اليوم مشروع باعتبار اصله فاسد الاداء باعتبار
وصفه وهذا لا يتادى واجب آخر بصوم هذا اليوم لان ذلك وجب في ذمته
كاملا ونصفه الفساد والحرمة في الاداء لعدم الكمال ضرورة الا ترى ان
الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به كما نقول قيام العرض بالعين اي وجوده به
وهذا ايضاح كونه طاعة ولا فساد فيه لانه يوم كسايرالايام من طلوع الشمس
وغروبها واما الصحيح فباعتبار شئ اخر وهو كونه مضمنا للاعراض عن ضيافة
الله تعالى والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد وانما قال ان كونه يوم عيد
صفة لليوم لان الصفة هي الاسم الدال على بعض احوال الذات فاليوم اوصاف
من كونه حارا او باردا واول الشهر وعاشر وسوم عيد او لان الصفة هي
المعنى الذي تقع به المعرفة من المشتركين وهذا كذلك لان بكونه يوم عيد تقع المعرفة
من هذا اليوم وبين سايرالايام والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه
لان بارا قه الدم تزول المعصية باول فطر ثم منه كما جاء الحديث فبقي اللحم
طيب الوصف او لانه داخل تحت قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
فصار تركه طاعة باصله من حيث ان الصوم يقوم باليوم لا فساد فيه من
حيث انه يوم كسايرالايام معصية بوصفه وهو لزوم رد ضيافة الله تعالى
باعتبار انه يوم عيد انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لان ردا الضيافة
انما نشا من فعل الصوم لا باسمه ذكرا اي لا تتصل المعصية به وقت نذره
به بسبب نذره فلما كان نذره خاليا عن المعصية صح نذره به لانه نذر
بطاعة نظرا الى ان الصوم طاعة وهو منسوب الى الشيطان وذلك حديث

منسوب الى

ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان
لضنا بحي رضي الله تعزيتها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها
واذا كان عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للمغيب
قارنها واذا غربت فارقها ولا تصلوا في هذه الاوقات كذا في المبسوط
قرن الشئ قوته انما تقرن لهذا الامر اي مطيق له وقوة الشيطان في هذه الاوقات
للالهة لانه يسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها فيها والتثنية للمبالغة وجمعان
لما كان تسويل الشيطان في هذه الاوقات لعبدة الشمس كان ينبغي ان يباح الصلوة
في هذه الاوقات بل ان يستحب رغما للشيطان وردا لتزيينه لانا نقول اليس
الى الشيطان كافة في ايرات الكراهة كما في طرق المكان في كراهة الوقوف في بعض
المواضع من بعطن عن نه وواد محتضر لنسبتهما الى الشيطان وكذلك في طرق الازمان
في بعض الاوقات وهذا لان في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان ولكن
بعضها ورد الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك الزمان او المكان فعلينا الانقياد
بالتسليم الى ما ورد به الحديث وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة
وقوله وهو سببها كانه جواب اشكال يرد على قوله وهو ظرفها لا معيارها
بان يقال اذا كان فسادا وصف الصلوة من حيث الوقت وجب ان لا تنقض الصلوة
بذلك كالصلوة في الارض المغصوبة حيث يتادى فيها الكامل وان ورد النهي عنها
ايضا لما ان في كل ظرف مكان وهذا ظرف زمان فلستويان في الطرفية فيجب ان
لستويا في عدم ايرات الفساد فاجاب عنه وقال انعم كذلك لان الوقت سبب للصلوة
وقد اضيف السبب بالفساد فظهر ذلك في المسبب وهو الصلوة اذ الحكم يثبت على
حسب ثبوت السبب فلذلك لا يتادى به الكامل بخلاف ظرف المكان فانه لا سببية
فيه فلم يورث الفساد فتادى به الكامل وقوله لا فاسدة يتجه لقوله لا معيارها
يعني لما لم يكن الوقت معيارا للصلوة كان الفساد المتمكن في الوقت اقل اتصالا بالصلوة
بالنسبة الى الصوم فان الوقت في الصوم معيار له والمعيار مستغرق لجميع
ما يؤدى فيه وكان الفتح الثابت في المعيار اكثر اتصالا بالمؤدى فلشدة تاثيره
في الفساد فلذلك لا يتضمن في الصوم ولان الوقت داخل في ماهية الصوم لان الصوم
عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وكان الفتح المتمكن في الوقت

سمكنا في الصوم فازداد تمكن القبح في الصوم فاورث الفساد فيهما بين المعنيين اعلى لون
الوقت معيار للصوم لكونه داخلا في ماهيته الصوم صار الصوم كانه فساد من اصله
فلم يتغير بالشروع واما الوقت في الصلوة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح
المتمكن في الوقت متمكنا في الصلوة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح
الثابت في الارض المغصوبة الا ان الوقت سبب الصلوة وهو ناقص في الاوقات
المكروهة فظهر النقصان في المسبب واما الارض فليست بسبب ولا معيار
فلم تورث النقصان فحصل من هذا كله ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصوم
والصلوة على ثلاثة اوجه فاتصال كامل ووسط وناقص فبحسب ذلك تثبت الاحكام
فالكامل في صوم يوم النحر فلذلك لم يتضمن بالشروع ولم يتاد به الكامل والوسط
وهو الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم
واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل ويتضمن
بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فاتصال القبح بها اقل من اتصال القبح
بالاولين فلذلك وجب فيها مجردا لكراهة فلم تورث الفساد ولا النقصان
لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة لانه ليس
للارض اتصال بالصلوة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية ثم كون
الوقت سببا وهو ناقص في حق صلوة العصر ظاهر واما في حق مطلق الصلوة
كالتطوع وغيره فان سبب الصلوة هو البقاء وتراد فع نعم الله تعالى على المكلف
الى هذا الوقت هكذا ذكره صاحب ميزان الاصول علاء الدين ابو بكر محمد بن
احمد السمرقندي رحمه الله فاقيم الوقت مقامه تيسيرا والبقاء موجود في حق
المتطوع فكان السبب موجودا او نقول لما كان الوقت سببا لجنس
الصلوات وهو الفائض الحق التطوع بها فجعل سببا في حق التطوع ايضا
لما ان التطوع يجب بالشروع والشروع فعل العبد فكان فعل العبد ايجابا له
وايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى
فلذلك فيما اوجب العبد لانه لو شرع في بقية الوقت كان هذا الوقت
سببا لهذا كذا اذا شرع التطوع في هذا الوقت كان هذا الوقت سببا له والدليل

على ان الوقت عند الشروع سبب لصلوة التطوع ان شرع صلوة التطوع في وقت
مكروه فافسدها فقضاها في وقت اخر مكروه يجوز كذا في النوادر صلوة المبسوط
فعلل وقال لانه لو ادّاها حين افتتحها لم يكن عليه شيء اخر فكذلك اذا قضاها في مثل
ذلك الوقت لم يلزمه شيء اخر لان القضاء يصفه الاداء اثبت جواز انقضاء القضاء
بانقضاء الوقت في الاداء وانقضاء الوقت في الاداء انما يوثر في القضاء ان لو كان
الوقت سببا له والصوم يرهو دليل الوقت اي يوجد به لان الوقت معيار للصوم
ويعرف به اي بقال الصوم هو الامساك عن المفطرات المدلات بها دامع النية فاراد
الاثر فصار فاسدا اي ازداد اثر فساد الوقت وقبحه في الصوم لكون الوقت
معيارا له ومعرفا له فصار الصوم فاسدا وهذا لان القبح اذا استند فيه من الصوم
والصلوة استند تابثم الا ترى ان البيع وقت النداء جايز نافذ لبعد القبح عن البيع
والقبح في الصلوة في الاوقات المكروهة ابعد من القبح في الصوم لان القبح في
الصوم يتناول من الوقت الذي هو داخل في الصوم ويفسد والقبح في الصلوة لوصف
يقوم بالوقت والوقت غير داخل في ماهية الصلوة فكان ابعد فلا يوجب الفساد كالقبح
في الارض المغصوبة الا ان الوقت سببها وهو ناقص فظهر النقصان في المسبب
فانتقص والناقص لا يكون فاسدا بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة لان القبح من
لم يتناول من سببها فصار مجاورا فتادى به الكامل كذا قرره الامام مولانا حميد الدين
وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح يعني ورد في الحديث نهي النبي عليه السلام
عن بيع الحر وروي نهى عن بيع الملاقيح والمضامين اي عن بيع ما في البطون وما في اصلاب
الفحول جمع ملقوحة ومضمون وهذه الاستعارة اي استعارة النهي عن النفي
لما بينهما من المشابهة اي صورة ومعنى اما صورة فلوجود حرف النفي فيهما واما معنى
فلان كل واحد منهما للاعدام ولما كان كذلك جازت استعارة النهي للنفي ههنا
لقيام الدليل عليه كما جازت استعارة النفي للنهي في قوله فلا فث ولا فسوق
ولا جدال في الحج وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود في اسد التحريمين وقوله عليه
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقوله لا صلوة للابق ولا خلاف فيه اي
جواز الاستعارة عند قيام الدليل عليه انما الخلاف في حكم حقيقته في حكم حقيقته

الام

النهي يعني حقيقة النهي اهي وعندنا ان النهي في الافعال الشرعية يقتضي القبح
وعند الخصم لا يقتضيها وكذلك صوم الليالي بعد النهي الوارد في صوم الوصال
وهو ما رواه الراوي عن النبي عليه السلام عن صوم الوصال او رواية بقوله
لا تواصلوا فان الصبا مرذلك النهي مستعار عن النفي والمراد بصوم الوصال
ان هو اصل الرجل الايام والليالي بالصوم ويمسك عن المفطرات وانما قلنا انه
مستعار عن النفي لان الصوم لا يتكون في الليل شرعا وقد ذكرنا ان النهي
في الافعال الشرعية يقتضي تكون المنهي عنه شرعا فلذلك كان النهي مستعارا
عن النفي والفتح الذي كان في صوم الليالي وان كان لعينه بحيث لا شرعية
فيه اصلا وهو مجاور لصوم النهار فلم تؤثر في كمال صوم النهار فلذلك قلنا
بان صوم الفرض تتادى في ايام الوصال اذا نواه لان النهي للمجاور لا للمحل
اتصل بالوقت الذي يؤدي فيه الصوم الا ان الوصال لا تتحقق لان الشرع
اخرج زمان الليل من ان يكون قابلا لركن الصوم وهو الامساك باعتبار ان الامساك
فيه عادة كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فتعين للصوم تحقيقا
للابتلاء لان الله تعالى ابتلى عباده بافعال بالترك او بالاقدام وهذا المعنى في
حق الصوم يتحقق في النهار لان النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك
بالنهار في العادة فيتحقق به خلاف هوى النفس واما في الليل فعلى وفاق هوى
النفس فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء والاتمام والاكمال ولا يقال بان الجماع موجد بالليالي
في الاعم والامساك عن الجماع ركن في الصوم ايضا كالاكل والشرب لانا نقول
ان ذلك تبع لشهوة البطن لان ذلك ينشأ من الشبع ولا يلزم النكاح لغير شهود
وجه الورود ان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود مستعار عن النهي
لانه لو حمل على النفي على هو صيغته لكان اخبارا عن عادته وهو قد يوجد احيانا
فيحتاج بلزوم الخلف في كلام الشرع وعن هذا حمل النفي المذكور في قوله تعالى ولا
تفث ولا فسوق ولا جدال على النهي اي لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا اولان الحج
مشهود في النكاح ما مور به فيكون الامر نهيا عن ضده اقتضاء ضرورة فيما اذا لم يتعرض
ضد الامر شرعا فكيف فيما اذا تعرض الضد بالنفي الذي هو ابلغ من النهي فورد نقضا على

الذي لنا ان النهي في الافعال الشرعية لا ينفي المشروعية النكاح فعل شرعي وعند
عدم الشهود يفسد النكاح اصلا ووصفا فاجاب عنه بطريق بنفي احدهما
على وجه المنع يعني لا نسلم بانه نهي بل هو نفي على حقيقته فلا يرد علينا نقضا لان كلامنا
في النهي لا في النفي واما قوله فلو حمل على النفي يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع قلنا
لا نسلم لزوم الخلف لان المنفي هو النكاح الشرعي وهو كذلك لان النكاح الشرعي
بغير شهود لا يوجد اصلا فكان النفي على حقيقته بخلاف الرفث ونحوه فانه موجود
حسا اينما وجد فلا يمكن حمله على النفي والنافي على وجه التسليم
فنقول ان سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة وملك النكاح ملك ضروري
لانه استيلاء على جزء الحرة وهي بجميع اجزائها غير قابلة لتملك الغير اياها وانما
شرع لحل الاستمتاع مع منافاة الدليل فكان الحل فيه ضروريا والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فمتى انتفت ذلك المحل بالحرمة لم يبق الحل اصلا ووصفا او يقول
الحل في النكاح يثبت مقصودا لان الحل لا ينفك عن النكاح الشرعي اصلا ثم من ضرورة
فساد السبب ثبوت صفة الحرمة فيه لما ان من الحرمة ومن ملك النكاح منافاة ضعيفة
الملك ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية
تراد لاحكامها فاما ثبوت النسب ووجوب المهر والعدة وسقوط الحد به من جهة
الشبهة لا من حكم انعقاده اصلا لعقد شرعا وقوله والتحريم لا ينافيه اي تحريم
الاستمتاع لا يضاد ملك اليمين لان الحل فيه تابع فلا يبالي بفوات الحل عند وجود حكمه
مخصوص مقصود للبيع وهو ملك اليمين واما النكاح فالحكم المقصود له الحل ومتى لم يثبت
الحل لم يكن وجود النكاح الا صورة بلا معنى ولصورة النكاح شبهة النكاح مثبت بها
من الاحكام ما يثبت بالشبهة وهي ما ذكرناه من ثبوت النسب وغيره ولفظ النهي قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مستعار عن النفي بدليل قوله تعالى انه كان فاحشة او يقول
ان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد نقضا علينا فان ذلك لم يكن مشروعا لانه
انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وما هذا شانه لا يكون مشروعا من الاصل وكلامنا فيما كان
مشروعا ثم ورد النهي عنه في حقه هكذا قرره الاستاذ الكبير رحمه الله واما ايلاء اهل الحرب
وجه الايراد فيه ان الشافعي رحمه الله يقول عندي ان النهي يقتضي القبح لعينه على الاطلاق سواء كان المنهي عنه

شرعيا او حسيا فلا يتبين حكما مطلوبا وانتم تفرقون بينهما وقد وافقتمونا على
ان القبح لعينه لا يتبين حكما مطلوبا بقبح الحرب والمضامين وغيرهما واستيلاء اهل
الحرب من الافعال الحسية وهو محظور قبيح لعينه والكفار بالحرمات مخاطبون
بالاجماع والملك المشروع لبعضهم سببا مشروعا بالاجماع لانه لا بد من الملائمة
بين الموثر والاثر وقد وقع فلم يثبت الملك به مع ان الملك نعمة واستيلاء اهل الحرب
حسيه محضه وكذلك هذا في الملك بالغصب وثبوت حرمة المطالبة بالزنى
وهل ايضا فيه حرمة بدليل ان الله تعالى منه في قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا والنعمة لا تنال بالمعصية والجواب عنه ما
ذكرنا في الكتاب وهو قوله فانما صار منهيا بواسطة العصمة اي انما صار
الاستيلاء منهيا عنه بواسطة ان المال المعصوم لمالكه لعصمته ثابته شرعا
والعصمة انما تثبت في حقنا حكما تواتنا منهيين عن الاستيلاء في اعتقادنا وهم
لا يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطعة عنهم بالاسلام ولا تثبت علينا
فلم يثبت النهي في اعتقادهم فلم يحل ما هو الحق الذي هو في اعتقادنا
من حرمة الاستيلاء فكان ثبوت الملك لهم باستيلائهم على تقدير انه ليس بمنهي
عنه فلم يتجه علينا نقضا فان قيل ينبغي ان لا يثبت الملك لهم في اعتقادنا على
تقدير انه ليس بمنهي عنه لان في اعتقادنا انهم منهيون والمرتد اخذ بزعمه
الا ترى ان من زعم ان العبد الذي لستر قته زيد هو حر فهو متواخذ بزعمه
حتى انه لو وقع في ملكه بسبب من الاسباب يحتق عليه عملا باعتقاده فلم
لم نجعل هنا كذلك حتى لا تثبت الملك لهم لما ان استيلاءهم على اموالنا قبيح لعينه
ومعصية محضة فلا تنال به الملك الذي هو نعمة قلنا نعم كذلك لو انا
مامورون بالعمل على حسب اعتقادهم ومقرهم مع اعتقادهم حد لانا لهم
الا ترى ان حقوق الفاسدات الذي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا صحيحا
نقول بصحة تلك البياعات ونحكم بتلك البياعات ما نحكم بالبياعات الصحيحة
من لزوم الملك بنفس العقد ولزوم البيع بحيث لا ينفرد احد المتعاقدين بالفسخ
وكذلك في المناكحة الفاسدة لو دانوا صحتها حكمنا ايضا بصحتها حتى قلنا بثبوت

الارث بها وسقوط الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها في العقود الصحيحة الا ما استثنى
منها من نكاح المحارم على ما قال عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح كخلاف ما ذكرت
من اعتقاد حرية عبد زيد فان المعتقد هناك الحرية غير مامور بالعمل باعتقاده
اعتقاد غير بل هو مامور بالعمل بما هو في اعتقاده لان اعتقاده في حق نفسه ينقض
واعتقاد غيره في حقه باطل او شك والنقض لا يترك بالشك او نقول ان
النهي ثابتا على الاطلاق وسقت العصمة على الاطلاق لكنها سقطت بالاحراز
بدار الحرب لانها لم تبق محرزة بدار الاسلام فسقط حكم النهي في حق احكام الدنيا
لان الحكم متى انتهى سببه والعصمة كانت ثابته بسبب الاحراز بدار الاسلام
سقطت هي بانتهاء سببها وهو الاحراز بدار الاسلام الا يرى ان الحل اذا ثبت بالنكاح
بطل الحل ببطلان النكاح وكذلك الملك والحل متى انتهى بانتهاء البيع حتى ان في رقاب
الاحرار لما كانت العصمة عن الاسترقاق في الحربية المتاكدة بالاسلام ولم يثبته بالاحراز
الموجود منهم فلنا انهم لا يملكون رقابنا ثم قوله وهي ثابته في حقنا اي والعصمة
ثابته في حقنا لبقاء ولاية الزام عصمة ملك المالك في حقنا واما في حق
اهل الحرب فلا وقوله ولان العصمة متناهية بتناهي سببها وسببها احراز
المسلمين بدارهم فاذا احرزنا الكفار بدارهم انتهى ذلك السبب فسقط حكم النهي عنهم
في حكم الدنيا فلم يبق حراما في حقهم لذلك حتى ان رقاب الاحرار لما كانت عصمتها
متناكدة بالاسلام لم يملكوا احرازنا باحرازهم في دارهم بالاسر والقهر لبقاء الاسلام
وهذا لان العصمة على نوعين مقومة ومؤثمة فالعصمة الموثمة بالاسلام والعصمة
المقومة بالدار ولا يبقى العصمة المقومة اذا احرزوا اموالنا بدارهم لانقطاع احرازنا
بدار الاسلام وتبقى العصمة الموثمة في الاحراز بدارهم لبقاء الاسلام او نقول الفرق
بين الاموال والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاحد لقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا غير ان الاختصاص بالملك كان يعارض الاختصاص بسبب استيلاء الكفار
عادا الى الاصل الذي هي عدم العصمة وان الاصل في الرقاب عدم كونها محلا للملك
لقوله تعالى لعلكم تذكرون ثم بنى الامر وفي الملك ترك التذكر لكن يثبت فيها محلية الملك بعارض
يعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فبقيت على ما يقتضيه الاصل مقصودا بالعصمة بل شرطا

لحكم شرعي وهو الضمان بيان هذا ان الضمان حكم مشروع ثابت بالغصب بالاجماع وهذا الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب في المبدل فكان ثبوت الملك للغاصب شرطا لثبوت هذا الحكم المشروع وهو الضمان وهذا لان الضمان انما شرع جبرا لما فانه من المال لا لاعتبار جناية الغاصب بالغصب الا ترى انه لو جنى جماعة على عضو عين واحد يجب عليهم قيمة واحدة ولو كان ضمان جناية الفعل يجب على كل واحد منهم قيمة تامة كما لو استأجر المحرمون في قتل صيد واحد يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لان ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعلين وهو معروف وشرط الحكم تابع له اي فوات ملك المغصوب منه تابع لوجوب الضمان وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القايم فكان انعدام ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تتبعه فانما يراعى صلاحية السبب في الاصل لانه التبع ثم بعد فوات ملك المغصوب منه من المغصوب لضرورة ملكه في بدله لكل احد اقرب في ثبوت الملك في المغصوب من الغاصب لما ان الضمان وجب عليه حسب الملك له ايضا فكان ثبوت الملك بالغصب تبعا للضمان الذي هو مشروع والتبع لا يعطى له حكم الاصل كما اذا ضحى بخصف شبع البدنة لا يجوز بالاجماع واذا ضحى ثلاثة اجزاء وبخصف سبع يجوز لان النصف هنا وقع ضمنا لا حكم له اصلا بل شرط الحكم شرعي اي بل ثبت الملك للغاصب لكون ثبوت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان فصار حسنا لحسنه اي فصار ثبوت الملك للغاصب حسنا لسبب حسن الضمان عليه اذ لا يمكن ايجاب الضمان على الغاصب بدون ان يخرج المغصوب عن ملك المغصوب منه وتدخل في ملك الغاصب والا يلزم اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد وهو المغصوب منه وليس له نظير في الشرع وكان الاستاذ الامام المحقق مولانا فخر الدين الماپرغني رحمه الله يقول في تقرير قوله اذا الجبر بعد الفوات اي في بيان كلمة اسباب حامه را بر جاي ذنده كه در وي ديگر كي بود نه در حالي كه ان جاي درست بود وان في قوله وان قبح لو كان مقصودا به للوصل يعني اگرچه قبيح است زوال ملك مالك در ان حالت كه زوال ملك بود بتعجب ولكن حسن بود در ان حالت كه بطريق تعجب امر حسن مي شود وقوله وفي ضمان المدبر

جواب شبهة ترد على قوله بثبت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان بان يقال يشكل على هذا المدبر فان الضمان واجب على غاصبه ومع ذلك لم يثبت الملك له فاجاب عنه بهذا او بحقيقة ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فقال وفي المدبر على الطريق نقول لما سلم ان الضمان للمغصوب منه بجعل الاصل زايلا عن ملكه لان المدبر محتمل لذلك ولهذا لو اكتسب كسبا ثم لم يرجع من اباقه حتى مات كان ذلك الكسب للغاصب وانما لم يثبت الملك للغاصب صيانة لحق المدبر والتدبير موجب حق العتق له عندنا ولهذا امتنع بيعه وامتنع القن بعد ما زال ملك المغصوب منه فلا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله وذكر في شرح الطحاوي فايدة عدم ثبوت الملك لغاصب المدبر في المدبر ان المدبر لو ظهر يرد على مولاه ويسترد منه القيمة وليس للغاصب حبسه لاجل القيمة لانه لا يجوز بيعه والحوز حبسه بالدين ولا يدخل في ملك المشتري اذا باعه الغاصب لما قلنا الا ان ما له المعاوضة فكان الغاصب مشتريا او اداه المشتري حقيقة لان من اشترى مدبرا وهلك في يد ضمن ضمان الغصب ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالاباق وهو اليد وهذا طريق جايز والاول طريق واجب اي يضاف اليه على الاطلاق واما هذا الطريق وهو ان يكون الضمان بمقابلة سقوت اليد انما يصار اليه عند العجز عن العمل بان يكون الضمان بمقابلة سقوت ملك الرقبة والضمان بمقابلة سقوت اليد انما يكون في ضمان المدبر لا في ضمان القن لانه لا ضرورة في المصير الى ان يجعل الضمان بمقابلة سقوت اليد في القن لانه قابل للنقل من ملك الى ملك وقد قلنا ان كون الضمان بمقابلة سقوت ملك الرقبة هو الاصل المقرر فلا يعدل عنه بدون الضرورة وكان القول بالضمان بمقابلة اليد امرا جايزا فان الضمان قد يكون بمقابلة ما ليس بمال كما قلنا بوجوب الدية في القتل الخطا وهذا انما يكون ضرورة لا اصلا وهناك الضرورة انما يصار اليها في المدبر لا في القن لانه ممكن هناك اجراء الحكم على ما هو الموجب الاصلي فلا يصار الى الامر المحتمل كما قلنا في موجب اللفظ مع محتمله ان الاصل هو العمل بحقيقة اللفظ وموجبه فاذا تعذر العمل بالحقيقة حينئذ يصار الى المجاز وهو محتمل اللفظ والمراد من الوجوب الجواز هذا واما الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه اي من حيث الاصالة بعلته اي من حيث

بسم

انه زنى لما عرف ان الناسد لا ينبغي الا الفاسد وحرمة المصاهرة نعمة على ما ذكرنا فكيف تنضاف الى ما هو قبيح وحرام لعينه ولكن انما تثبت حرمة المصاهرة باعتبار سمة المعصية والجزئية بيان ذلك ان الزنى سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة باعتبار انه جزء الوالدين لانه مما خلق من مائهما على ما قال الله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج ثم اعلم ان الولد جزء للوالد لما ان المشج بكسر الميم ما اختلط من ماء الرجل بماء المراة والولد كله يضاف الى الاب وتضاف كلها ايضا الى الام فكان الرجل والمراة صارا سببا واحدا كزوجي الباب وزوجي الخف وصار جزء الرجل جزء المراة فكان اباؤه كاباياها وابناؤه كابنايها وامهاتها وبناتها كامهاته وبناته وهو معنى ما قال في الكتاب الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد ثم يتعدى الى اطرافه وقيل هذا التعليل مستخرج من قول عمر رضي الله عنه وتعليله في عدم جواز بيع امهات الاولاد فكيف تبيعونها وقد اختلط لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمايهن وكان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انه سبب للولد لا باعتبار انه زنى فاحد حكم الاصل وهو الولد في الاصل لا عصيان ولا عدوان بل هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والاصل ان ما قام مقام شئ تعمل عمل اصله لا عمل نفسه الا ترى ان الوكالة جائزة عن الرجل واذا وقعت في ضمن الرهن اخذت حكم الرهن وهو صفة اللزوم ويطل حكمها بنفسها لقيامها مقام الرهن وكذلك عبد الهاشمي اذا اعتقه مولاه احد حكم الهاشمي حتى حرمة الصدقة لقيامه مقام مولاه لحكم الاتصال بالسببية فلذلك ههنا قام الزنى مقام الولد باعتبار انه سببه فاحد حكم الولد انه حلال لا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام الولد وقوله الولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي في استحقاق حرمة المصاهرة ولا عصيان فيه اي ولا معصية لله تعالى في الولد اي لم يوجد منه اي لم يوجد منه عصيان لله تعالى ولا عدوان اثم ولا تعدي اي لم يوجد منه تعد في حق العباد ثم يتعدى

تعدي حق العباد ثم تتعدى منه الى اطرافه اي الى الاب والام والى اسبابه اي الى اسباب وجود الولد كذا واعني الوطي من القبلة والمس بشهوة فانما يثبت بعلة الاصل واذا كان عمله بعلة الاصل صار المنظور اليه الا الا ترى ان مقام الاصل وسقط وصف التراب وهو التلوث لقيامه اي لقيام الزنى مقام الاصل وسقط وصف التراب وهو التلوث لقيامه اي لقيام الزنى مقام الموصوف وهو الولد بذلك اي بالحرمة بتاويل التحريم في احكام حرمة المصاهرة اي عند اتصاف الزنى بالحرمة انما كان في حق اكتساب حرمة المصاهرة لا غير لانه في حق غيره هو معصية بحسنه وفعله فاحشة موجبة للحد او للرجم الذي هو اشد القتل واما سفر المعصية فغير مشروع لمعنى فيه يعني ان العاصي في سفره يتغير حكم رخص المسافرين عندنا خلافا للشافعي لان سبب الرخصة السير المديد وهو موجود بصفة الكمال واما العصيان فليس في نفس السفر لان العصيان وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين ينفصل عن السفر وجودا وعدما فانه قد يتمرد على مولاه وهو غير مسافر بل هو في المصر وبوجد سفره وهو مطيع على مولاه وكذلك في قطع الطريق الا ترى ان الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقتله وله فيقطع عليهم فعلم بهذا ان النهي عن هذه الجملة كان نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبذلك لا يمنع تحقق الفعل مشروعا فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة بخلاف السكر لانه عصيان لعينه فلم يصح ان يتعلق الرخصة باثره ولا يلزم على هذا النهي عن الافعال الحسية اي ولا يرد علي ما ذكرنا من ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي المشروعية في المنهي عنه والنهي عن الافعال الحسية حيث لا مشروعية في المنهي عنه اصلا بل هو صفة لعينه لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود وهو بقاء النهي نهيا ممكنا او ان المقصود من النهي هو الابتلاء ويشترط في ذلك ان يكون العبد قادرا على حصيل ما نهي عنه ليكون مبتلى من ان يكف عنه اختيارا لثبات عليه ومن ان يفعله لتعاقب وهذا ممكن مع ثبوت القبح كما في الافعال الحسية الا ترى ان اقبح القبائح الكفر وهو مقدور للعباد وثبت النهي بصورة فيها مع ثبوت القبح لمعنى في عين المنهي عنه لان وجوده ليس من الشرع حتى يعدم

بالمحظورات الشرعية فوجب القول بكمال القبح فيها وهو الاصل فاما الافعال الشرعية
فلا يمكن القول بكمال القبح فيها مع بقاء النهي عنها فلذلك وجب القول فيها
على وجه يبطل النهي على ما بيناه ليبقى مقدورا للعبد والنهي في صفة
القبح ينقسم اقساما الاول يعني ان الحسن في المأمور به ينقسم الى اقسام
منها ما هو حسن لعينه ومنها ما هو حسن بالحاقه بالحسن لعينه ومنها
ما هو حسن لغيره وكذلك النهي ينقسم الى هذه الاقسام تحقيقا
للمقابلة لان النهي يقابل الامر واقسامه مذكورة في الكتاب وهي ان القبيح
لعينه وصفا الكفر وما قبح لعينه ملحقا به بيع الحر والميتة والدم والملاقيح
وما قبح لمعنى في غيره وهو ايضا على نوعين الذي قبح لمعنى في غيره وهو
مجاور للمنهي عنه البيع وقت النداء والصلوة في الارض
المغصوبة والذي قبح لمعنى في غيره وهو بالمنهي عنه وصفا هو صوم
يوم النحر وايام التشريق الفاسد ونحوه فمن حيث انه مشروع يوجب الصحة
في البيع الفاسد ونحوه ومن حيث انه قبيح بوصفه يوجب البطلان فقلنا بالفساد
لان الاصل في الادلة اعمالها لا اهمالها فمن نتيجه فساد الوصف
عدم اللزوم بالشروع ومن نتيجه صحة الاصل لوصايه يخرج عن عهدة

باب معرفة احكام العموم

لما فرغ من بيان احكام الخصوص بانواعها وشعبها ومقابلاتها
من الامر والنهي شرع في بيان احكام العموم وقدم الخاص على العام لان
الخاص كالجزء للعام والجزء مقدم على الكل اولان حكمه وطريقه بالاتفاق وحكم
العام مختلف فيه **العام** عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا
بمنزلة الخاص كاذا قال عبدي حر ارتبت هذا الحكم في كل فرد من افراده
كاذا قال عبدي الا زيدا **قوله** ان الخاص لا يقضى على العام قبل القضاء اي لا يلزم
الخاص حكمه على العام ولا يرد هذا العام المتأخر الخاص المتقدم
وتقضي عليه نسخ وهو خلاف قول النبي عليه السلام اثنتين هوا البوك

من قبل **قوله** فلنا بان النسخ انما يثبت لكون متأخرا مساويا في الرتبة وفائدة الحكم
الاترى ان المبيح اذا تأخر يستبيح المحرم المتقدم ولو الخاص اذا تأخر نسخ العام اذا كان مساويا له
في الرتبة وظاهر ان لا يكونه عاما ولا يكونه خاصا ولا يكونه محرما ولا يكونه مبيحا بل يكونه
متأخرا مساويا للاول في الرتبة ولكن لما كان عاما ناسخا للخاص المتقدم عليه
اذ العام مساو للخاص في القوة فكان فيه رد لقول الشافعي حيث لا يجعله
مساويا للخاص في القوة **فان قيل** انما يثبت ما ادعيتم اذا كان العام
متأخرا ويجوز انه كان متقدما على حديث العرنيين **قلنا** لا كذلك بل
ثبت تأخره وتقدم الخاص بالدليل وهو ان المسئلة قد نسخت بالاتفاق
وهي في حديث العرنيين فدل الدليل على تقدم ذلك الحديث لانه
كان في ابتداء الاسلام ولم يدل الدليل على تقدم الحديث العام بل فيه مجرد
احتمال والاحتمال اذا انضم الى دليل لا يكون معتبرا ومثل قوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه
العشر **فان قلت** لا نسلم ان ابا حنيفة رضي الله عنه يقول بنسخهما بطريق
التناسخ بل يحمل كل واحد من الحديثين على محل على حدة وقال في المبسوط
وقول ابو حنيفة رحمه الله تاويل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة زكوة التجار فانهم كانوا يتبايعون بالاوساق كما روي في الحديث
وقيمة خمسة اوسق مائتا درهم محتملة لم يكن قوله عليه السلام
ما سقته السما ففيه العشر ناسخا لذلك الحديث فلا يتم الحجة لمن تمسك
بهذا فان العام مساو للخاص **قلت** قد يكون للكتاب والسنة من
التخريج والحمل ما يقول يحتمل ان يكون هذا على طريق النسخ فعلى ذلك الوجه
يكون حجة لمن تمسك به ومثل هذا كثير في التمسكات لما ذكرنا في شرح المأولات في قوله
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا احتج اهل التفسير بسماع الآية قال بعضهم
كان الكفار يقولون لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فامر الله المؤمنين بالاستماع اليه
فكان قوله لا تسمعوا لهذا القرآن وبه قال مقاتل وقال بعضهم نزولها في حق
الخطبة وقال بعضهم كان هو في حق الصلوة قال الشيخ رحمه الله على تقدير نزولها

في حق الصلوة كان فيها دعاء الدعاء النهي عن القراءة خلف الامام لانه امر بالانصات
والانصات له كان هو بحجة لنا على الخصوم فيما او صي بخاتمة لانشان
ثم بالنقض منه لآخر بكلام مفصول قيد بالمفصول لانه اذا كان هذا في كلام موصول
كانت الحلقة الاولى والنقض للثاني من غير استثراك فيه بالاجماع واما اذا كان
في كلام مفصول قال ههنا مطلقا ان النقض بينهما وذكر بعد هذا وهذا
قولهم جميعا وذكر في زيادات العتابي وقاضي خان وفي الهداية ان هذا
قول محمد وكانه لم يعتبر خلاف ابي يوسف وذكر في المنظومة في باب الحلف
بالآخرين والنقض للثاني ولم يسنهما بهذا ان على قول محمد يستويان قال قلت
كيف يصلح هذا نظيرا للعام وهو ما كان افراده متفقة
الحدود وليست حلقة الخاتم مع فصها متحدين في الحدود وليسا
بافراد بل قرآن فكيف يصلح نظيرا للعام قلت سنذكر جواب هذا
وما يلحقه في باب البيان ان شاء الله تعالى ولو لا استواهما وقام المعارض
بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقل لان الترجيح يعتبر المساواة اذ لا ترجيح
عند عدم المساواة بل يعمل بالاقوى دون الادنى لانه لا يقاومه ولا يساويه
حتى لا يقال ان الدينار ارجح على الدانق لانه لا مساواة بينهما اصلا لوجوه
من الوجوه والقاضي الشهيد هو الحاكم المروزي رحمه الله ان المذهب
عندنا كما قلنا وهو قوله في اول الباب العام عندنا يوجب الحكم
فيما تناوله قطعا وبصفا وقوله لان الناسي في معنى الذاكر هذا جواب
اشكال ان يقال لا نسلم ان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر الله عليه من العام الذي
لم يثبت خصوصه بل ثبت خصوصه فان الناسي مخصوص عنه بالاجماع
فساوى المتروك عمدا فصار مخصوصا فاتى بخبر الواحد او القياس في حق العامد ايضا فاجاب
عنه بقوله او قال الخصم انه الناسي لان الناسي بسبب عذر جعل ذاكرا لقيام
علته مقام التسمية بخلاف الناسي بسبب عذر النسيان واما العامد
فليس له عذر فلا يستحق التخفيف باقامة الملة مقام التسمية قال قلت
التسمية شرط لحل الذبيحة وما كان شرطا لا يعذر النسيان فيه لا يعذر
كالطهارة

الصلوة قلت نعم نقول بسقوط التسمية حيث اقامت الملة مقامها
كما اقيم التيمم مقام الوضوء والشيء اذا اقيم ببدل لا يكون
فائتا من كل وجه فلا يجوز تخصيصه بالقياس اي بالقياس على الناسي وعلم
جواز القياس ههنا بوجهين احدهما ان هذا عام لم يخص منه شيء بالدليل
القطعي ولا يجوز تخصيصه لذلك استدلالا بالقياس والثاني ان الناسي
ليس بنظير للناسي لان الناسي معذور والعامد لا فلو استحق
الناسي التخفيف بسبب عذره لا يلزم ان يكون العامد مستحقا له
لانه عفي معذورا وخبر الواحد هو ما روي عن عائشة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه حين قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما
حديثي عهد بشرك يأتوننا باللحمان لا ندري اذكروا اسم الله عليها
ام لا اذكروا انتم اسم الله وكلوا كذا في الصحاح فلا يصح تخصيصه
بالاحاد منها ما روي عن انس بن مالك رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دخل مكة
يوم الفتح وعلى راسه المغفر فلما نزعه جاء رجل قال ان ابن خطل متعلق باستار
الكعبة فقال اقتلوه هذا ايضا في الصحاح والقياس وهو ان يقول لو قتل
في الحرم اقتص في الحرم وكذلك اذا قتل خارجا ثم التجا اليه قياسا على
الاثنين وقال الشافعي رحمه الله العام يوجب الحكم لا على التفصيل فلما كان كذلك
كان هو نظير القياس وخبر الواحد فصح تخصيصه بهما وعلى هذا ذلك
مسايله منها ما ان المسلمان ذكرناهما في متروك التسمية عامدا وفي الملتجي
الى الحرم مع ورود عام لم يخص شيء منهما بدليل قطعي وهو خصصهما بالقياس
وخبر الواحد وكذلك قال في فرضية تعديل الاركان بخبر الواحد وقال في فرضية
الوضوء في الطواف بالنبيذ بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف
صلوة وقال في فرضية تعيين الفاتحة في الصلوة لتخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة لا بفاتحة الكتاب
قال بعض اصحابنا الوقف واجب في كل عام الى ان يرد ومرتبة الاحاد في هذا القول
تظهر فيما ضمن وال الفلان على دراهم ممن وال الوقف في العام فالا يلزمه الا مئة دراهم

بل يجب الاسفساد كلام: قوله لفلان علي شيء وعندي مال ياخذ الخصوص بحسب سببه الا
وعنده يلحب بلا يدراهم ايضا لان موجب العموم هذا بل لان اكل
من دراهم غير مراد ههنا لان وجوب جميع الدراهم عليه مستحيل
في العادة فيصار الى ما هو المتيقن مع صيغة الجمع وهو الثلاثة فاس
الجواب والخرج في اختلاف اعداد الجمع كالثلاثة والاربعة والخمسة
وغيرها لانه كد بمثله اي متصل ما تاكد به العام لا جميعه يعني
لا يقال زيد يحميعه الدين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
اي قال للصحابة نعيم بن مسعود الاشجعي ان ابا سفيان واهل مكة
جمعوا العساكر لقتالكم وقصدته ان ابا سفيان نادى عند انصراف
من احد يا محمد موعدنا موسم بدر ان شئت فقال صلى الله عليه
ان شاء الله فلما كان الغابر خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل بمر
الظهران وهو موضع فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي
نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت
محمدا ان نلتقي بموسم بدر وانه هذا عام جدب وقد بدا لي
وقال ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة
فثبطهم ولك عندي عشر من الابل فخرج نعيم فوجد
المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي ان تكروا في ديارهم
وقراركم ولم يفلت منكم احد الا شريد فاخترنا ان نخرج اليهم
وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد ثم يسميه الهيثم ههنا
بالناس وهو نعيم وجاء اما لانه من جنس الناس كما يقال ولات ركب الخيل والبيد
السرود ومائة اقرن واحد وبيد فرد او لانه حسن فاذ ذلك لم يخ
من ناس من اهل المدينة فضامونه ويصلون جناح كلامه ويثبطون مثل تثبيطه
كذا في الشافي واورد الامام نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر
الاشجعي من جملة الصحابة المكرمة والله اعلم بحاله ووجه قولنا والشافعي هذا من حيث
النحو لا يصح لان عبه عائد الاسم على الضمير المجرور الا ان يقال ان قوله والشافعي

معطوف على المضاف في قوله كان تقديره ووجه قولنا ووجه الشافعي ولكن
فيه عدول عما تسوق اليه الكلام لان الالفاظ لم تقصد عن المعاني ابدا
قال الله تعالى علمه البيان من غير التعليم ثم لا قصور في القدرة والعلم
والخلق ولا ضيق ايضا في المراد والعموم من المعاني ولا بد له من لفظ
ليظهر المراد ولا يقصر الاسري من اراد ان يعتق عبيده الى اخره
وكذلك السلطان اذا احتاج الى ارتكاب الجنس على العموم يقول ياخيل الله
اركبي ولا يقول يا زيد اركب وما عمرو اركب والاحتجاج بالعموم من السلف
متواتر كما روي ان النبي عليه السلام حين دعا ابي بن كعب رضي الله عنه
وهو في الصلاة فلم يجبه بين له خطاءه فيما صنع بالاستدلال بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول وهذا عام فلو كان موجبه الوقف
على ما زعموا لم يكن لاستدلاله به معنى والصحابة في زمن الصديق رضي الله عنهم
حين خالفوه ابتداء في قتال مانعي الزكوة استدلوا عليه بقوله عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام ثم استدل الصديق رضي الله عنه
عليهم بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم
فرجعوا الى قوله وهذا عام وكذلك الله تعالى الزم عليهم الاتباع
لما انزل النهي بالامر العام بقوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم والاتباع
لفظ خاص في اللغة لمعنى معلوم وفي المنزل عام وخاص وبعد الخاص
اتباع جميع المنزل كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله انه نسخ سائر
وجوه العدد نحو العدة بالحيض والاشهر وابعد الاجلين فصار نسخا للخاص
الذي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وانما قال للملك لانه خاصا لان المحتاج على نوعين معتاد بالطلاق ومعتاد بالوفاة
وهذه الاية وهي قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولهما وهي
ملكت هي خاصة وهذه الاية عامة من هذا الطريق ولكن لما كان الاية عامة من
وجه هذه الاية خصوص من وجه اخر لان تلك الاية عامة فيما والات الاحمال وغيرهن
واولات الاحمال وهذه الاية خاصة في حق اولات الاحمال واجمع الصحابة رضي الله عنهم في

الجمع بين الاختين الى قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فوجه الدلالة على الحرمة ان الجمع بين الاختين ما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلأن يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين وفيه حققه الوطئ اولى **فان قلت** بل الاباحة فيه اقوى من الحرمة لان الاباحة ثابتة بالعبارة والحرمة ثابتة بالدلالة فالعبارة مع الدلالة اذا تعارضتا كان الرجحان للعبارة لا للدلالة لان العبارة اقوى من سائرها لما عرف **قلت** نعم كذلك الا ان الدلالة هنا اقوى من هذه العبارة لان العبارة هنا وهي قوله او ما ملكت ايمانهم عام دخل فيه الخصوص فانه خص منه الامة المجوسية والمشركة والمزوجة والاخت من الرضاع والاخت المنكوحة والعام الذي خص منه البعض ادنى من القياس فكيف من الدلالة ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص اي بعض العمومات الا ترى الى قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لا يحتمل ارادة الخصوص وارادة الباطن دليلا لان كل احتمال لم ينشأ عن الدليل لا اعتبار له

باب العام اذا لحقه الخصوص

سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون في حق الذمي وقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله في حق المستأمن بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وكذلك ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة وهو مجهول ودلالة الصحة هذا المذهب اي مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم فان اباحنيفة استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بما روي عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع وشرط مع ان العام مخصوص فان كل شرط يوافق مقتضى العقد غير مراد بهذا النص واحتج محمد في شفعة الجوار بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه اي بقربه مع انه مخصوص لان الشريك في نفس المبيع اولى من الجار واحتج محمد رحمه الله في عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهي النبي عليه السلام عن بيع ما لم يقبض مع انه مخصوص ودلالة انه مخصوص جواز بيعه

قبل القبض فيما اذا كان المبيع منقولا او عقارا وذلك دون خبر الواحد اي العام الذي خص منه البعض دون خبر الواحد الا ترى ان القياس الصحيح ترك بخبر الواحد مثل قوله عليه السلام ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فان القياس الصحيح هو ان اكل الناسي ان يفسد الصوم ومع ذلك لا يعمل بموجبه بل يعمل بموجب خبر الواحد وكذلك تركنا القياس الصحيح في الفقهقهة في الصلوة في حق الوضوء بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة وكذا في الحدث في الحدث الذي سبق في الصلوة في جواز البناء ترك القياس الصحيح وعمل بخبر الواحد ثم لا يترك القياس بالعام الذي خص منه البعض بل يعمل بالقياس على ما لم يعلم هذا ان العام الذي خص منه البعض ادنى رتبة من خبر الواحد لان الخصوص نزله الاستثناء لانه يتبين انه لم يدخل تحت الحملة كما في الاستثناء حيث يتبين بالاستثناء ان الكلام عبارة عما وراءه وهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا فاما ما يكون طاريا فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص ثم اذا كان المستثنى مجهولا يصير ما وراءه مجهولا لجهالته كما ان المستثنى اذا تعذر فيه شك صير ما وراءه مشكوكا فيه حتى اذا قال لمالكي احراز الا سالما او بن يعالم يعتق واحد منهما وان كان المستثنى [illegible] لانه مشكوك فيه صيرت حكم الشك فيهما فاذا صار ما بقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه كما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير لان دليل الخصوص نص قايم بنفسه فيصح تعليله لانه مستبد بمعنى معقول في الصدر الكلام فصار بمنزلة سائر النصوص والاصل في سائر النصوص التعليل لما ان المراد من التعليل هو ان يكون معقول المعنى والعقل حجة من حجج الله تعالى كان فكان الاصل في حجج الله تعالى الموافقة لا التناقض اذ التناقض الحقيقي من امارات الجهل والله تعالى عليم لا يجهل وحكيم لا يسفه فكان التناقض منفيا عنه محالا وانما قال لان دليل الخصوص نص قايم بنفسه احتراز عما [illegible] فان الاستثناء غير معمول لانفاق من يحتمل ان دليل الخصوص يحتمل التعليل لما بينه الاستثناء في الحكم وذكر ذلك دفعا لزلل من يقول ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا

فعلى ما قلنا اى فى وجه الكرخى يبقى العام حجة اصلا لان دليل الخصوص بمنزلة
الاستثناء على ما قلنا ان يقول لانه بين انه لم يرد دخول تحت الجملة كالاستثناء
فلا يؤثر فى الباقى فلان دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه يبقى العام فيما وراءه
حجة موجبة قطعا ولا يعنى لما قال الكرخى انه يحتمل التعليل لانه اذا كان
بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فلذلك المستثنى معدوم على معنى لما قال الكرخى
انه محتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى
معدوم على معنى انه لم يكن مرادا من الكلام اصلا والعدم لا يعلل لان العلل
شىء والعدم ليس بشىء ولا يقوم التعليل الا بشىء وعلى هذين القولين يسقط الاحتجاج
بآية السرقة لانه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المجن على ما روى كانت الايدى
لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام فيما دون ثمن المجن فسقط بنفسه اى سقط
دليل الخصوص بنفسه بخلاف الاستثناء لانه وصف قائم بالاول من حيث
انه لا يتعقل انفكاك الاستثناء من صدر الكلام كما لا يتعقل انفكاك الوصف عن الموصوف
ومتى كان الاستثناء وصفا قائما بالاول صار بمنزلة البعض للكل وقيام الجهالة
فى البعض يوجب الجهالة فى الكل فلذلك كانت الجهالة فى المستثنى اوجب
الجهالة فى المستثنى منه بخلاف دليل الخصوص فانه نص وليس بنفسه غير متصل
بالعام ليصير الاستثناء صدر الكلام ولهذا لم يجز انفكاكه عن العام صيغة وافادة
فلم يوجب جهالة ما لم يتصل هو به لان قيام الصفة بذات لا يوجب
اتصاف ذات اخرى بتلك الصفة الى لم تقم هى به ودليل ما قلنا ان دليل
الخصوص يشبه الاستثناء حكمه وهو ان كل واحد منهما تصرف فى النظم
بيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم ويشبه الناسخ بصيغته من حيث ان
كل واحد منهما قائم بنفسه مغير لحكمه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه اعنى
الناسخ بالمنسوخ بل وجب اعتباره فى كل باب اى فى كل نوع اذا كان
معلوما او مجهولا كما هو الاصل فى المتردد بين الشيئين يأخذ حظا معتبرا
من كل واحد منهما ثم لما كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه اخذ من كل واحد منهما
حظا فلذلك هنا جعلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة

فى الاول لجملة اعتبارا بالشبه الاستثناء فان المستثنى اذا كان مجهولا يصير المستثنى منه
مجهولا فسقط حكم العموم لجهالته وسقط فى نفسه بصيغته اذا اعتبر
بالناسخ اى وسقط دليل الخصوص اذا كان مجهولا اعتبارا بالشبه بالناسخ
اذا لم يكن معلوما لانتساخ الناسخ الاول موجبا للحكم قطعا كما كان فلذلك
دليل الخصوص اذا كان مجهولا بقى العام موجبا للحكم قطعا كما كان فصار
الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك حتى يكون العام بعد حالة دليل الخصوص بمنزلة
عمل الشبه الناسخ المجهول وغير قطعى عملا بشبه المستثنى المجهول فان المستثنى
اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى المستثنى منه فلا بد اورث الشك فلم نبطل دليل
العموم بالشك والكناية فى قوله فلم نبطله جاز ان يصرف الى دليل الخصوص وجاز
ان يصرف الى دليل العموم وهو الاوجه وكذلك قوله والدليل اى دليل الخصوص
او دليل العموم مشتبها فلم نبطله بالشك وقلنا لسقوطه من وجه دون
وجه فلذلك بقى العام موجبا للعمل دون العلم وكذلك العام يسقط
من وجه لاعتبار شبه دليل الخصوص بالاستثناء ولم يسقط لاعتبار شبه
دليل الخصوص بالناسخ فصار دليل العموم مشتبها فلم نبطله بالشك ولكن
اضفناها الى العام او فى لان الكلام وقع فيه لان قولنا فلم نبطله
بالشك انما وقع بمقابلة قول الكرخى انه لا يبقى حجة اصلا اى انما جعلنا العام الذى
لحقه الخصوص لا يبقى حجة اصلا وكذلك قولنا فصار الدليل
مشتبها فلم نبطله بالشك انما يكون فى العام الذى لحقه الخصوص لانه دليل الخصوص
وكذلك اذا كان الخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل
يصير مخصوصا من الجملة يعنى يصير ما وراء الباقى بالنص الخاص مخصوصا من هذا
بالتعليل ولا يدرى اى القدر صار مخصوصا فاشبه دليل الخصوص اذا كان مجهولا
فتذكر ههنا السؤال المعروف الجارى على السنة العلماء والجواب عنها هو ان
دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وجب ان لا يصير التعليل انهما لا يصلحان
والجواب فيه على وجه الاختصار هو ان الناسخ والاستثناء انما لا يصلحان التعليل
لمعنى اختص بهما هو ان الناسخ ورد على معارضة النص المنسوخ بمخالفته والتعليل

فرع النص فلو قلنا بجواز تعليل الناسخ لقلنا يكون جواز التعليل معارضا للنص
وهو لا يصح في الاستثناء كون المستثنى معدوما في التقدير والتعليل في
موجود فلا يقوم الا بشيء موجود وليس في دليل التخصيص هذا المانع
بل فيه جهة الاستبداد والبيان وهما لا يمنعان التعليل فيعلل هو وان
كان الناسخ والمستثنى لا يعللان كانه لم يدخل الا على سبيل المعارضة
للنص اي للنص العام وبهذا الذي ذكرا حترز عن الناسخ فانه على
سبيل المعارضة للمنسوخ واما دليل التخصوص فلم يعارض النص العام
فلم يمنع عن التعليل لان العلة فرع النص والنص المخصص لسان ان
المخصوص لم يتناوله العام فكذلك العلة سان لذلك فوجب العمل بالعلة
لخلوه عن معارضة النص فصار تقديرها كما تناوله النص العام نحو هو لا
هذا على اعتبار صيغة النص اي ان احتمال التعليل باعتبار صيغة
النص واما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لانه من حيث
الحكم يشبه الاستثناء لان الاستثناء حكم بالباقي بعد الثنيا ولكن
صدر الكلام موجبا مقدارا للمستثنى والتعليل انما يجري لاثبات الحكم
والمستثنى معدوم بقدر بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان كون المذكور
معلولا لا يدعي سابقة العلة ليثبت الحكم به وهذا لا يتصور في الحادث
لان العدم الاصلي فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة
في صدر الكلام لانه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء
من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره بالصيغة
يوجب حصانة في الاصل على ما ذكرنا فوفرنا للشبهتين حظهما فقلنا يبقى
موجبا للعمل الشبهين لا لاستثناء ولم نر سقى موجبا قطعا لشبهه بالناسخ
وهو معنى ما في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا تبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فان الحكم
فيما بقي لا تغير لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا تغير لانه
لا مناسب للمدعي لان احتمال التعليل يوجب التغير ولا يصلح ان يكون دليلا لعدم

التغير بل المراد ان احتمال التعليل في الناسخ لا يوجب التغير فيما بقي لان العلة لو صحت
ههنا لكانت معارضة للنص العام وشرط صحة التعليل ان لا تكون معارضا
للنص فلم يصح التعليل للناسخ لهذا المعنى فالحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير
ما بقي عما كان عليه وهو كونه موجبا قطعا فبقي موجبا قطعا كما كان ولا كذلك
دليل الخصوص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم ولا يصير العلة معارضة
للنص العام وبهذا الذي ذكرا حترز عن الناسخ فانه على سبيل المعارضة
للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام فلم يمنع عن التعليل لان العلة فرع النص والنص المخصص لسان ان
المخصوص لم يتناوله العام فكذلك العلة سان لذلك فوجب العمل بالعلة
لخلوه عن معارضة النص فصار تقديرها كما تناوله النص العام نحو هو لا
هذا على اعتبار صيغة النص اي ان احتمال التعليل باعتبار صيغة
النص واما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لانه من حيث
الحكم يشبه الاستثناء لان الاستثناء حكم بالباقي بعد الثنيا ولكن
صدر الكلام موجبا مقدارا للمستثنى والتعليل انما يجري لاثبات الحكم
والمستثنى معدوم بقدر بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان كون المذكور
معلولا لا يدعي سابقة العلة ليثبت الحكم به وهذا لا يتصور في الحادث
لان العدم الاصلي فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة
في صدر الكلام لانه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء
من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره بالصيغة
يوجب حصانة في الاصل على ما ذكرنا فوفرنا للشبهتين حظهما فقلنا يبقى
موجبا للعمل الشبهين لا لاستثناء ولم نر سقى موجبا قطعا لشبهه بالناسخ
وهو معنى ما في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا تبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فان الحكم
فيما بقي لا تغير لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا تغير لانه
لا مناسب للمدعي لان احتمال التعليل يوجب التغير ولا يصلح ان يكون دليلا لعدم

ههنا لكانت معارضة للنص العام وشرط صحة التعليل ان لا تكون معارضا
للنص فلم يصح التعليل للناسخ لهذا المعنى فالحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير
ما بقي عما كان عليه وهو كونه موجبا قطعا فبقي موجبا قطعا كما كان ولا كذلك
دليل الخصوص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم ولا يصير العلة معارضة
للنص العام وبهذا الذي ذكرا حترز عن الناسخ فانه على سبيل المعارضة
للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام فلم يمنع عن التعليل لان العلة فرع النص والنص المخصص لسان ان
المخصوص لم يتناوله العام فكذلك العلة سان لذلك فوجب العمل بالعلة
لخلوه عن معارضة النص فصار تقديرها كما تناوله النص العام نحو هو لا
هذا على اعتبار صيغة النص اي ان احتمال التعليل باعتبار صيغة
النص واما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لانه من حيث
الحكم يشبه الاستثناء لان الاستثناء حكم بالباقي بعد الثنيا ولكن
صدر الكلام موجبا مقدارا للمستثنى والتعليل انما يجري لاثبات الحكم
والمستثنى معدوم بقدر بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان كون المذكور
معلولا لا يدعي سابقة العلة ليثبت الحكم به وهذا لا يتصور في الحادث
لان العدم الاصلي فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة
في صدر الكلام لانه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء
من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره بالصيغة
يوجب حصانة في الاصل على ما ذكرنا فوفرنا للشبهتين حظهما فقلنا يبقى
موجبا للعمل الشبهين لا لاستثناء ولم نر سقى موجبا قطعا لشبهه بالناسخ
وهو معنى ما في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا تبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فان الحكم
فيما بقي لا تغير لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا تغير لانه
لا مناسب للمدعي لان احتمال التعليل يوجب التغير ولا يصلح ان يكون دليلا لعدم

التغير بل المراد ان احتمال التعليل في الناسخ لا يوجب التغير فيما بقي لان العلة لو صحت
ههنا لكانت معارضة للنص العام وشرط صحة التعليل ان لا تكون معارضا
للنص فلم يصح التعليل للناسخ لهذا المعنى فالحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير
ما بقي عما كان عليه وهو كونه موجبا قطعا فبقي موجبا قطعا كما كان ولا كذلك
دليل الخصوص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم ولا يصير العلة معارضة
للنص العام وبهذا الذي ذكرا حترز عن الناسخ فانه على سبيل المعارضة
للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام فلم يمنع عن التعليل لان العلة فرع النص والنص المخصص لسان ان
المخصوص لم يتناوله العام فكذلك العلة سان لذلك فوجب العمل بالعلة
لخلوه عن معارضة النص فصار تقديرها كما تناوله النص العام نحو هو لا
هذا على اعتبار صيغة النص اي ان احتمال التعليل باعتبار صيغة
النص واما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لانه من حيث
الحكم يشبه الاستثناء لان الاستثناء حكم بالباقي بعد الثنيا ولكن
صدر الكلام موجبا مقدارا للمستثنى والتعليل انما يجري لاثبات الحكم
والمستثنى معدوم بقدر بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان كون المذكور
معلولا لا يدعي سابقة العلة ليثبت الحكم به وهذا لا يتصور في الحادث
لان العدم الاصلي فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة
في صدر الكلام لانه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء
من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره بالصيغة
يوجب حصانة في الاصل على ما ذكرنا فوفرنا للشبهتين حظهما فقلنا يبقى
موجبا للعمل الشبهين لا لاستثناء ولم نر سقى موجبا قطعا لشبهه بالناسخ
وهو معنى ما في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا تبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فان الحكم
فيما بقي لا تغير لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا تغير لانه
لا مناسب للمدعي لان احتمال التعليل يوجب التغير ولا يصلح ان يكون دليلا لعدم

التغير بل المراد ان احتمال التعليل في الناسخ لا يوجب التغير فيما بقي لان العلة لو صحت
ههنا لكانت معارضة للنص العام وشرط صحة التعليل ان لا تكون معارضا
للنص فلم يصح التعليل للناسخ لهذا المعنى فالحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير
ما بقي عما كان عليه وهو كونه موجبا قطعا فبقي موجبا قطعا كما كان ولا كذلك
دليل الخصوص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم ولا يصير العلة معارضة
للنص العام وبهذا الذي ذكرا حترز عن الناسخ فانه على سبيل المعارضة
للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام فلم يمنع عن التعليل لان العلة فرع النص والنص المخصص لسان ان
المخصوص لم يتناوله العام فكذلك العلة سان لذلك فوجب العمل بالعلة
لخلوه عن معارضة النص فصار تقديرها كما تناوله النص العام نحو هو لا
هذا على اعتبار صيغة النص اي ان احتمال التعليل باعتبار صيغة
النص واما الاعتبار بالحكم فلا يوجب هذا الاحتمال لانه من حيث
الحكم يشبه الاستثناء لان الاستثناء حكم بالباقي بعد الثنيا ولكن
صدر الكلام موجبا مقدارا للمستثنى والتعليل انما يجري لاثبات الحكم
والمستثنى معدوم بقدر بالعدم الاصلي والعدم لا يعلل لان كون المذكور
معلولا لا يدعي سابقة العلة ليثبت الحكم به وهذا لا يتصور في الحادث
لان العدم الاصلي فاعتبار دليل الخصوص بالاستثناء لم يوجب شبهة
في صدر الكلام لانه لما لم يتعلق دليل الخصوص باعتبار شبهه بالاستثناء
من حيث الحكم بقي صدر الكلام موجبا قطعا كما كان واعتباره بالصيغة
يوجب حصانة في الاصل على ما ذكرنا فوفرنا للشبهتين حظهما فقلنا يبقى
موجبا للعمل الشبهين لا لاستثناء ولم نر سقى موجبا قطعا لشبهه بالناسخ
وهو معنى ما في الكتاب فدخلت الشبهة وقد عرف موجبا فلا تبطل
بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص فان الحكم
فيما بقي لا تغير لاحتمال التعليل وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا تغير لانه
لا مناسب للمدعي لان احتمال التعليل يوجب التغير ولا يصلح ان يكون دليلا لعدم

والبيع سيطل الشرط الفاسد فصارت هذه الجملة نظير الاستثنا لانه تجعل
الكلام في الاستثنا عبارة عما وراء المستثنى حكما فكذلك ههنا جعلت اضافة
البيع اليهما عبارة عن اضافته الى العبد ابتدا لان الحر ومن معناه غير
داخل في العقد اصلا لان دخول الشي في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك
لا يوجد في الحر ومن معناه فلو جاز العقد في العبد انما يجوز بالحصة
والبيع بالحصة لا يعقد ابتدا على الصحة لمعنى الجهالة كما لو قال استريت
منك هذا العبد بما تحصته من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد
الاخر فانه لا يجوز لجهالة الثمن كذا ههنا كذا في المبسوط واذا باع عبدين
فمات احدهما قبل التسليم الى اخر يبقى العقد صحيحا في الآخر لان العقد
تناولهما باعتبار صفة المالية والتقوم فيهما وهو المعتبر في المحل
لتناول العقد اياه ثم خرج احدهما لصيانة حق مستحق اما للعبد في
نفسه او للغير فيه او لعدم التسليم بهلاكه فبقي العقد في الآخر صحيحا
بحصته والبيع بالحصة بعد لا يفسد البيع وكذلك اذا كان احدهما ام الولد
وهذا الذي ذكرنا مذهبنا وقال رضي الله عنه لا يجوز كما اذا كان احدهما حرا
كذا في المبسوط وقوله يدخلان في البيع والدليل على الدخول ما ذكر الامام سمس الائمة
في المبسوط بقوله لان دخول الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك
موجود في المدبر والمكاتب ثم استحق احدهما نفسه وكان نظير له ما لو استحقه
غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في الآخر سواء سمى لكل واحد
منهما ثمنا او لم يسم بوضحه ان البيع في المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز
بيع المدبر من نفسه فانه اذا باع نفس المدبر من نفسه يجوز وبدليل ان القاضي قضى
بجواز بيع المدبر بما وصفناه وكذلك المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه
من غيره بما وصفناه في اصح الروايتين وكذلك بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي
ببيع ام الولد عند وصفناه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وصار هذا من قبيل دليل
النسخ حتى رفع الحكم الثابت مقدار ما تناوله النص الذي هو ناسخ بعد الثبوت
وسقط ما وراء ذلك بحكم الدين على ما كان فصار ورود الناسخ في رجل باع عبدين بالف درهم على

على انه بالخيار في احدهما والمسالة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي
فيه الخيار ولا يفضل الثمن والثاني ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفضل الثمن والثالث
ان لا يعين الذي فيه الخيار ويفضل الثمن والرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفضل
الثمن والكل فاسد الا الوجه الاخير وصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم
نظير الاستثنا وهذا لان شرط الخيار لا يدخل في اصل السبب وانما يدخل على الحكم
بحب اعتباره في كل جانب بنظيره حتى ان باعتبار السبب اذا اسقط الخيار استحق المشتري
المبيع بنوايه المتصلة والمنفصلة وباعتبار الحكم اذا اعتق المشتري والخيار مشروط
للبايع لم يسقط الخيار ولم ينعقد العتق كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه
وهذا لان خيار الشرط يشبه الناسخ ويشبه الاستثنا اما يشبه الناسخ على معنى
ان الخيار لا يمنع دخولهما تحت الايجاب ويشبه الاستثنا على معنى ان الخيار
يمنع انعقاد العقد في حق الحكم فلشبهه بالناسخ اذا عين وبين يجوز بخلاف
الحر والميتة فانه لا يدخل تحت الايجاب بحال ولشبهه بالاستثنا اذا لم يعين ولم يبين لا يجوز وقوله كما لو قال الحر والعبد متصل
بقوله والحكم نظير الاستثنا اي ان شرط الخيار في البيع يمنع السبب في حق الحكم
ويصير كان البيع لم يوجد في حق الحكم بمنزلة المستثنى فانه غير داخل في الايجاب كما
كان اذا جمع بين حر وعبد في البيع ولم يفضل الثمن لم يدخل العبد في الايجاب كما
المستثنى لم يدخل في الايجاب بخلاف الحر والعبد وما سكت عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله
اذا جمع بين الحر والعبد في البيع وفضل الثمن لم ينعقد العقد في العبد صحيحا
عندي في حنيفة رحمه الله حلافا لهما لان اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد
وقد جعله مشروطا في قبول العقد حين جمع بينهما في الايجاب والبيع بشرط
بالشروط الفاسدة فاما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار لا يكون شرطا فاسدا
لان البيع بشرط الخيار منعقد صحيحا من حيث السبب وكان قابلا للاجازة لازما
كما اذا جمع بين قن ومدبر في البيع كان العقد في القن لازما وكما في هذا النوع الذي
ذكر نظير الاستثنا والنسخ ودليل الخصوص ونظير الاستثنا اذا جمع بين حر وعبد في
البيع وامثاله ونظير النسخ ما اذا جمع بين عبد ومدبر في البيع واشباهه ونظير دليل الخصوص

باب الفاظ العموم

لما ذكر سابقا احكام العموم وما يخالف من احكامه قبل الخصوص وجعل احتاج الى ذكر الالفاظ
التى يحصل بها العموم فقدم الاحكام لسبب ان الاحكام هى المقصودة وكونها مقصورة
جمعة فى التقديم فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنسا بغير الالف واللام بان قيل رجال
ونسا اما صيغته فموضوعة للجمع لان واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة وقال
رجل ورجلان ورجال وامراة وامراتان ونسا وهو عام بمعناه ايضا لانه شامل الكل
ماتنا وله عند الاطلاق وادنى ما تطلق عليه هذا اللفظ ثلاثة لان ادنى الجمع
الصحيح ثلاثة نص عليه محمد رحمه الله فى السير الكبير فى الانفال وغيرها ومن قال القلال
على دراهم يلزمه الثلاثة والمراة اذا اختلعت من زوجها بما فى يديها من دراهم فان ليس
فى يديها ثنى يلزمه ثلاثة دراهم والكلمة عامة لكل قسم منها فلما ذكر كلمة العموم تعمم ثابتا وله
صيغة العموم مثل كلمة العسد عامة فى العباد والنسا فى الاماء لسنقسم تعريفه ان
كل جنس محمود وكان فيه عمل بالوصف اى وصف الجنس ووصف الجمع سار ذلك ان
معنى الجمع مراعى فى الجنس من وجه ولا يراعى معنى الجنس فى الجمع اصلا وذلك لان الجنس
اذا اريد به الكل كان معنى الجمع فيه موجودا وهو الثلاث فصاعدا فعلى هذا التقدير
كان معنى الجمع فى الجنس مراعى من كل وجه واما اذا اريد به الجمع فليس فيه معنى الجنس
اصلا لان الجنس ما يتناول الواحد فيحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود فى الجمع
فانه لا يكون الواحد فيه مرادا اصلا فلا يكون معنى الجنس على هذا التقدير موجودا اصلا
ولم نوجد ايضا اذا اطلق الجمع على الثلاث لا غير فعلم بهذا ان معنى الجنسية فى الجمع
فانت على التقديرين اى على تقدير ان الثلاث فصاعدا من الجمع وعلى تقدير الثلاث
منه لا غير واما معنى الجمع فمراعى من كل وجه من الجنس اذا اريد به الجنس الاعلى فانضم الفرق
بينهما وكان الحمل على الجنس اولى عند تعارض مقتضييهما واما فى قول المراة لزوجها خالعنى
على ما فى يدى من الدراهم وليس فى يديها شى حيث يلزمها ثلاثة دراهم فلان الجمع المحلى
بلام الجنس التى هى للجنس كان يجب ان يراعى الجهتين على تقديرى ان الكل به
ودلك غير ممكن لما بينا له كون الدراهم جمعا فى يديها واذا انعدم المعنى الموجب لاعتبار
الجنسية اعتبرنا ادنى ما تحتمله الصيغة وهو الجمع وقد ذكرنا ما هو المراد من هذا فى هذه

المسئلة فى النهاية فى [illegible] رحمه الله فصل كان كل المجلس ولم يحلوا رضى الله عنهما
رجيس لكن غيرهما كاسم الجنس حقيقة لكل واحد منها فبكثرة الجنس لا يتغير بذلك الحقيقة
وكما كان اسم الجمع واقعا على الواحد فصاعدا فعند الطلاق ينصرف اليه الا ان يكون المراد الجمع
فحينئذ لا يحنث قط وتدرس فى القضاء لانه نوى حقيقة كلامه بخلافها اذا نوى التخصيص
فى صيغة العام فانه لا يدين فى القضاء وتذكره ههنا ما ذكرنا من ورود الشبهة على
هذا الاصل مسئلة الكوز وحل هذا فى باب ما يرجب الامر من معنى العموم والتكرار مثل الرهط
والقوم ذكر فى الصحاح والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة قال تعالى
وكان فى المدينة تسعة رهط والقوم الرجال دون النساء لانه لا واحد له من لفظه
وجمع القوم اقوام وجمع الجمع اقاوم فلما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما
للثلاثة فصاعدا اى لما كان كل واحد من رهط وقوم فردا بصيغته فان قيل لما كان
اللفظ مفردا والمعنى جمعا كان كالطايفة حتى اجتمعت فيها علامة التانيث
فان الطايفة فى اصلها اسم فاعل على صيغة الفرد وفيها علامة الجماعة وهى التا فذلك
صار مثنا ولة للواحد فصاعدا فحسن ان يكون الرهط كذلك بان يكون متناولا
للواحد فصاعدا قلنا [illegible] الفرق بينهما ظاهر لان الرهط والقوم من
حيث الصيغة كفلب وكلب على صيغة الاسما المفردة ومع ذلك هما موضوعان
لمعنى الجمع ولم يوضعا فيما دون الثلاثة كالركب والصحب والابل والغنم وكان عدم
لما دون الثلاثة بوضع الواضع واما الطايفة فهى نعت فرد بحسب الاشتقاق يقال
امراة طايفة الا انها لما استعملت للجماعة اول تانيثها بتاويل الجماعة فكذلك اعتبر
فيها حقيقة الفردية والاستعمال للجماعة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طايفة اى
فهلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة منهم يكفونهم النفير لانه نعت فردا صار
جنسا بعلامة الجماعة فان التا فيها لعلامة الجماعة كالمعتملة والكرايين من
فى اصلها نعت المراة الواحدة من طاف يطوف لكن من غير ان يلاحظ فيها
الاخر وهو ان يكون التا لسبب نعت الجماعة وكان للجنس بهذا الطريق انه اجتمع
فيها دليلان والاصل فى الادلة الجمع عند التعارض فجعلناها للجنس لان الاصل عدم
بها لان الجنس يتناول الفرد مع احتمال الكل والمراد بالجنس بعض المايه

واحد في الذهن وانما ينتشر في الخارج بكثرة افراده ولكل فرد من افراده ملاحيته ان يكون
كل الجنس وهو المعنى من قولهم الجنس يقع على الواحد على اكثر الجنس ومن ذلك اى ومن الذى
هو عام بمعناه دون صيغته كلمة "من" فانها كلمة مبهمة عبارة عن ذات من يعقل
وهى تحتمل العموم والخصوص والنظير الواضح لها فيه قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو
محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فى بعض ضمايرها ذكر بلفظ الفرد
وفى بعضها بلفظ الجمع مشاراً وجميعاً عفو لان كلمة من يقتضى العموم وانما اضاف المشيئة
الى من دخل تحت كلمة من فيتعمم بعمومه فصار الامر مساوياً لبعضاً عاماً فاذا قضى الامر
بالاعتاق عن الكل بواحد كان عملا بهما **فان قيل** ان قوله عبيد جمع محلى
الثلاث لما ان الجمع تصرف الى الثلاث لما مر فى قوله ان شئت عبيدى فعليه كذا
ان ذلك يقع على الثلاث **قلنا** الجمع انما يتناول الثلاث فيما ذكرت من الصور
وامثالها لانه مشيئتى وما دراه غير مشئاه وغير معلوم ولم يدل الدليل على ما وراءه واما
ههنا فدل الدليل على ما وراء الثلاث وهو اضافة العبيد الى نفسه وكان مجموع العبيد
معلوم العدد بسبب الاضافة الى نفسه فلما علم مجموع العبيد صرف كلامه اليه
لا الى الثلاث لان ذلك كان للضرورة وليست ههنا ضرورة **فى الصرف الى الثلاث**
فان قلت ما جواب سيدنا رضى الله عنه عن الآيتين والسنتين وزنا على وفاق
صورة المسئلة وهما شهدتا لصحة قولهما وهو قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ع
من شاء منهن وهى اليكن تشاء فاضافه المشيئة الى الخاص فى هاتين المسئلتين لم تفد
العموم الباقى بكلمة من **قلت** قال هو رحمه الله وانما رجحنا معنى العموم
فيهما بالقرينة المذكورة فيهما وهى قوله فاستغفر لهم الله وقال ذلك الذى ان تفرا عينهن
وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر يعنى لا يلزم على المسئلة المتقدمة بكلمتى
عموم والخصوص فى هذه المسئلة لم يجعل بكلمة الخصوص واجاب عنه بقوله الا ترى انه
اى الا ان ذلك البعض موصوف بصفة عامة وهى المشيئة فسقط بها اى بسبب الصفة
العامة الخصوص فى التبعيض **فان قيل** فعلى هذا ينبغى ان يعم الكل فى قوله
من شئت عتقه انا لا ان تحليه العتق عام فان العبيد هناك كانوا موصوفين بكونهم
شائين العتق وههنا لما كانوا موصوفين بكونهم مشيئين للعتق **قلنا** نعم كذلك

لان الاعتبار فى الصدر جهة الفاعل فى جهة المفعول والمشيئة فى قوله اعتق من عبيدى
من شئت عتقه خاصة باعتبار شائى وهو المخاطب وان كانت عامة باعتبار المفعول
لان الاعتبار للفاعل وحاصله ان كلمة من للبيان عندهما وللتبعيض على حسبه
رضى الله عنه وهذا الاصل لم يفترق فى الصور التى اعنى صورة قوله من شاء عتقه و
صورة قوله من شئت من عبدى عتقه الا ان المخالفة بينهما من حيث الحكم انما حادث
من شئ اخر وهو ان البعض فى قوله من شاء من عبدى وصف بصفة عامة وهى المشيئة
فتعمم وهذا دليل على ان كلمة من فيه للبيان الا ترى ان من قال لاخر اى عبيدى ضربك
فهو حر فضربوه جميعا عتقوا ولو قال اى عبدى ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق
الا واحد منهم لما ان فى الاول ان النكرة وهى اى وصف بصفة عامة فتعمم وهذا
دليل على ان النكرة عامة فى جميع الصور واما فى الثانى فقد وصف المخاطب بالضرب
فتقيدت النكرة وهى اى بمنوية عن الوصف العام فلم تتعمم وكذلك ههنا اضاف
المشيئة فى قوله شئت الى المخاطب فبقى الاول بعضا عاما متعريا عن دليل يوجب
العموم ولا كذلك من شاء من عبيدى عتقه على ما ذكرنا وهذه الكلمة اى كلمة من تحتمل
الخصوص اى تحتمل ان يرادها الفرد المحض لانها وضعت مبهمة اى وضعت كلمة
صلحة لارادة العموم والخصوص فانها تذكر ويرادها العموم وتذكر ويرادها الخصوص
فلما قرنه هذه الكلمة اى فلما قرن الاول بكلمة من حملت كلمة من على الخصوص
لانه كلمة من تحتمل العموم والخصوص وكلمة الاول محكمة فى الخصوص لان الاول
اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره فلما قرن بينهما حمل المحتمل على المحكم وكان هذا
بمنزلة من قال لفلان على الف درهم وديعة يكون وديعة لما ان كلمة الايجاب
وهى على تحتمل ايجاب الحفظ يكون المال وديعة عنده وتحتمل ايجاب المال فى
ذمته بسبب الدين وهو وديعة محكم فى الايداع فحمل المحتمل على المحكم وكذلك ههنا
فلما ترجح معنى الخصوص فيهما استحق النفل الواحد دخل رفقا على الجماعة
بتطير كلمة من فى هذا الوجه كلما على ما يجىء بعد هذا وقسم اخر من
من الفاظ العموم التى هى عام معناها دون صيغتها وهذا هو الذى اى الذى يعنى الافراد
على وجه ان يعتبر كل مستحق بمفرد ليس معه غيره انما يبحث فى حق المضاف اليه

الذى اضيف اليه كل ونفس فى قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وامراة فى قول الرجل
كل امراة يتزوجها لان كلا من النفس والمراة ذكرنا انه فى موضع الاثبات فكان الانفراد
هو المراد لذلك كذا معنى الاحاطة انما جاء من لفظ كل فلذلك كان معناه ان يحيط كل واحد
على سبيل الانفراد وقوله كانها صلة اى كان كلمة كل صلة للذى اضيفت هى اليه وهى
نفس وامراة فيما ذكرنا من التنبيه وانما شبهها بالصلة لانها تستعمل بدون الموصول كذلك
كلمة كل لا تستعمل بدون ما اضيفت هى اليه امّا لفظاً او تقديراً وانما ذكر هذا البيان
ان المقصود هو المضاف اليه فيه والمضاف اليه فيما ذكر من التنبيه مكرر ذكر
فى موضع الاثبات فكان خاصة فكذلك اعتبر كل مسمّى منفرداً كان ليس معه غيره
وهى تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمة من على ذكر نبين هذا بقوله ولو دخل العشرة
فرادى فمسئلة كل كان النقل للاول لا غير لانه هو الاقل من كل وجه واذا دخلت
على النكرة اوجبت العموم اى عموم الافراد وانما قيد بقوله واذا دخلت على النكرة
احترازاً عما لو دخلت على المعرفة فانها توجب عموم الجمع حينئذ كما فى لفظ المنطوقة
مستودع كل المراد ولم نقل كل مراد لما انه لم يرد به كل فرد من افراد المراد لان المراد
جمة وهو ليس بجامع للجميع بل اراد انه جامع لكل جنس من اجناس المراد من نوع المياه
الخلافية وعن هذا قالوا كل زمان ماكول صادق وكل الزمان ماكول ليس بصادق
لكل جزء من اجزائه غير ماكولة فاذا وصلت او جبت عموم الافعال ولكن يقتضى عموم
الافعال على القلب فوجه الفرق هو ان الفعل لا يتصور بدون الاسم حتى ان زوج
لا يتصور بدون المراة فكذلك حاجة من ضرورة عموم الافعال عموم الاسماء فكذلك حيث
عند كل يروح فى قوله كلما تزوجت امراة سواء كان نكرة او تزوج على المراة الاول
او على غيرها بخلاف ما قال كل امراة اتزوجها لان من عموم النساء لا يلزم عموم
التزوج الا انها عند العموم تخالفها فى ايجاب الافراد اى ان كلمة كل تخالف كلمة
من فى اقتضاء العموم وكلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد على وجه ان يكون
كل واحد مما دخلت هى عليه كان ليس معه غيره ولا كذلك افراد كلمة من
بل ذلك يوجب الاجتماع ولا يوجب الانفراد وظهر ذلك فى مسئلة السيد الكبير
التى ذكرها محمد رحمه الله على اثر ذكره فى الكتاب وهو قوله من دخل منكم هذا الحصن

لان الصلة

اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حياله وذكر الامام
قاضى خان فى الجامع الكبير وقال اذا قال الرجل كل امراة لى تدخل الدار فهى طالق
وله اربع نسوة فدخل واحدة طلقت لان كلمة كل تتناول كل واحدة على سبيل
الانفراد بخلاف ما لو قال اذا دخلت الدار فانت طوالق لا يقع الطلاق حتى تدخل
الكل لان لفظ الجمع يتناول الفرد الى حزب من يخلف الناس وهم الذين لم يدخلوا ولو
دخل العشرة فرادى يعنى لو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول خاصة فى
الفصلين لاحتمال الخصوص فى كلمة كل وصارت هذه المعنى اى بصفة معنى الاجتماع
مخالفة للقسمين الاولين وهما كلمة كل وكلمة من وذلك لان كلمة كل للاحاطة على
سبيل الانفراد على التفصيل الذى ذكرنا وكلمة من توجب العموم من غير ان يتعرض
لصفة الاجتماع ولا الانفراد فعلى اى وجه وجد وجب اعتباره وهو معنى ما ذكر فى
كلمة من وجب اعتبار جماعتهم لانها وجدت كذلك لان كلمة من بوجبه وكلمة
الجميع تخالفها فى هذا لانها متعرضة لصفة الاجتماع فصار كلمة من عامة مطلقة
وكلمة الجميع عامة مقيدة بصفة الاجتماع وكذلك كلمة كل عامة مقيدة لكن بصفة
الانفراد على ما مر فقيد الجميع ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً لان فى الجميع
للاحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون بالدخول على سائر الناس لان الجميع يحتمل
ان يستعار لمعنى الكل لان كل واحد منها عام فيستعار هذا اللفظ الخاص لهما
وهو العموم عند تعذر ايجاب حقيقته فاذا دخلوا فرادى لم يوجد موجب الجميع
وهو الاجتماع ودل الدليل على الاستعارة لان الحال حال التشجيع وهذا فى واحد
اقوى لان المراد للترغيب فى دخول الحصن ومعنى الشجاعة والجراءة من واحد
اقوى عند الاقران فارجل لم لا يجوز ان يستعار من لفظ الكل بل اذا قال من دخل
منكم هذا الحصن او لا فله من النفل كذا فدخل عشرة حتى يستحق كل واحد منهم نفلاً
كاملاً كما فى كلمة كل كما استعير كلمة الجميع لمعنى الكل حتى يدخل فرادى كان النفل
للاول فى مسئلة الجميع استعاروا لها معنى كل فلنا لا نسلم ذلك لما ذكرنا ان

كلمة من تحتمل الخصوص وقد قرن بها الاول وهو محكم في الفرد السابق فصار المراد
به فردًا سابقًا على الحقيقة كما قال ان دخل فلان الحصن اول فله من النفل كذا فدخل
معه غيره استحق النفل لسقاصعه الاوليه فكذلك ههنا الشرط دخول رجل واحد
سابق لا يشاركه غيره في الدخول حقيقة فلم يحز استغراقه لذلك بخلاف الجميع و
الكل لانه يجوز ان يذكر العام ويراد به الخاص واما استغراق الجميع لمعنى الكل حين
دخلوا فرادى كالنفل الاول كما في مسئلة كل فحقق ما ذكرنا بان الاول محكم في الفرد
السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب المحكم اولى وكذلك كلمة الذي في مسايل اصحابنا
فانها بهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال الاول
لامته ان كان الذي في بطنك غلامًا كان حرًا فولدت غلامًا وجارية عتق الغلام دون
الجارية لتحقق الخصوص اي كلمة ما في الفصل الاول في قوله من شيئ من عبيدي
عبيده فاعتقه وجواز ان يستعار كلمة ما لمعنى كلمة من كقوله تعالى والسماء وما بناها
كما استعار كلمة من لمعنى كلمة ما في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق وهو الاصنام وانما
اوثرت كلمة ما على كلمة من في قوله وما بناها لمرادف معنى الوصفية كانه قيل والسماء
والقادر العظيم الذي بناها وفي كلامهم سبحان ما سخر كن لنا واما استعارة كلمة من
لمعنى كلمة ما في قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق مع ان الاصنام من قوله كمن لا يخلق
فلانه ذكر مع الخلق وهو صفة من يعلم فان الكفار لما سموها الهة وعبدوها
واجروها مجرى اولي العلم ذكرها الله تعالى على حسب اعتقادهم بكلمة من او ذكرت
كلمة من في قوله كمن لا يخلق لمسايلة قوله افمن يخلق كما في قوله تعالى فمنهم من
يمشي على بطنه الاية الى هذا اشار في التيسير والكشاف ودون كلمات موضوعة
عبيد معلوله اي لم نقل انها موضوعة لهذه المعاني بسبب هذه العلة بخلاف
المسلمين والمؤمنين وسايل الكلمات المشتقة من الفاظ العموم فانها موضوعة
على ما بينا اعتبارًا على علتها وهي قيام الاسلام والكفر قوله هذا اشارة الى الكلمات
المذكورة من قوله واما العام ومعناه دون صيغته مثل الرهط والقوم والطايفة
ومن وكل الجميع وهو الذي ان هذه الكلمات موضوعة لما ذكرها من موضوعاتها

الحقيقية وليست كل من وضعه لما وضعت له اعتبارًا للعلة فللام يقيس الرهط على
الطايفة حتى تطلق على الواحد وما فوقه كما هو حقيقة الطايفة وكذلك الحرفيان
كلمة من على كلمة كل في مسئلة من دخل منكم هذا الحصن اولًا فدخل جماعة حتى يستحق
كل واحد منهم نفلًا كاملًا كما سنحققه في مسئلة كل واما ما ورد من استعمال بعض الكلمات
لبعضها فلم يكن ذلك باعتبار انها معلولة بعلة ثم وجدت تلك العلة في كلمة اخرى
فاستعيرت هي لها بل باعتبار وجود بعض او صاف كلمة في كلمة اخرى كما استعير
لفظ الاسد للرجل الشجاع لوجود بعض صفة الاسد في الرجل الشجاع وهو الشجاعة
لان الاسد انما سمي اسدًا لانه شجاع ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص قيل
هذا الذي ذكره في الاثبات فيما اذا كانت تلك النكرة اسما غير مصدر اما اذا كانت
مصدرًا فتحتمل العموم حتى وصف هو بالكثرة في قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورًا
واحدًا وادعوا ثبورًا كثيرًا وكذلك لو قال لرجل لامرأته انت طالق طلاقًا ونوى به
الثلاث يصح وذلك ضروري لا معنى لصيغة الاسم اي كون النكرة في موضع
النفي للعموم لان دلالة العموم في صيغته مثل صيغة الجمع ومثل الالف
واللام التي هي للجنس ولكن كان ذلك لضرورة الكلام ومقتضاه ولذلك وقع
الفرق بين وقوع النكرة في الاثبات ووقوعها في النفي لان في موضع الاثبات
المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في
الموضعين تعمل فيما هو المقصود الا ان من ضرورة نفي رؤية رجل منكر في قوله
ما رايت رجلًا نفي رؤية جنس الرجال فانه يتعذر رؤية رجل واحد لو قال
ما رايت اليوم رجلًا كان كاذبًا الا ترى انه لو اخبر بضده فقال رايت اليوم
رجلًا كان صادقًا وليس من ضرورة اثبات رايت رجل واحد اثبات رؤية
غير فهذا معنى قولنا النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لا تحتمل التعريف لعينه
معنى العهد اي في موضع لا يراد به معين مثل قوله والسارق والسارقة والزاني
في قوله والزانية للعطف فكان من حقها ان يلفظ بقطع الهمزة ومثال الاول
علمنا ان المراة التي تتزوجها طالق تطلق كل امراة يتزوجها وقال العبد الذي
دخل الدار من عبيدي حتى يعتق كل عبد دخل الدار بعد اليمين الا ان الالف واللام

للمعهود وليس هنا معهود فيكون معنى الجنس محاذاة الجنس بعمل خلال الجنس
الساد مسد الجنس وفي الجنس بمعنى العموم كذا ذكره الامام شمس الايمه السرخسي
رحمه الله وفيه نظر عندي اي عند اي تامل يتامل في صحته وانما قال هذا لانه غير
مطرد طردا وعكسا اما طردا ففي صورة اعادة المعرفه معرفة والثانيه غير الاول
وذلك في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
فان المراد من الكتاب الثاني الكتاب الذي انزل على من قبلنا ومن الاول القران
وهما غيران مع اعادة المعرفة معرفة واما عكسا ففي صورة اعادة النكرة نكرة والثانيه
عين الاول وذلك في 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 اله وفي الارض اله وقال الامام المحقق مولانا حميد
الدين رحمه الله انما قال هذا لانه انما يستقيم هذا اذا كانا كلامين كل واحد منهما
منفرد على حياله كما لو قال جاءني رجل وكلمت رجلا فهذا كلامان وكان الثاني
غير الاول واما لو قال جاءني رجل وجاءني رجل فهو يكون للاول في كلام واحد
وكان التكرار للتاكيد وما نحن بصدده عند اهل التحقيق وكلام واحد مؤكد
النكرة كقوله تعالى اولى لك فاولى وكقوله ويل يومئذ للمكذبين ذكر في سورة و
واحدة من التاكيد والتكرير لما هو المقصود لتستقر في الاذهان والله لا افريكما
الا يوما اخر بكما اخيه وقوله اقر بكما صفه لقوله يوما كما في قوله تعالى وانذرهم يوما
لا تجزي نفس الى قوله فيه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير انا قال
رجل لرجلين والله لا افريكما الا يوما افريكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا
لان يومه الا ستاعاد فيمكنه ابدا ان يفرهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فورث
علامة الايلاء لان كل يوم يفرهما فيه فهو مستثنى فكذلك لا يكون موليا لهذا اليمين
ابدا انتهى قال والله لا افريكما الا يوما واحدا او الا يوما احد في يوم ثم فرهما في
يوم واحد انصرف اليوم الذي عقد الايلاء فان قلت لا شك ان النكرة اذا كانت
موصوفة كانت اخص مما اذا لم تكن موصوفة الا ترى ان قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة كانت اخص من قوله تعالى فتحرير رقبة لان تلك مقيدة وهذه مطلقة

ولا يرتاب احد في اخصية المقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت جاءني
رجل هو اقل من قولك جاءني رجل عالم حتى ان المطلق عند الشافعي عام وعندنا
ان لم يكن عاما فهو محتمل للاوصاف والمقيد لا بد من تاويل قول الشارح
ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم وبين اي ان قولهم ذلك محمول على
ما اذا كانت النكرة الموصوفة مستثنى من النفي وان ذلك مخصوص به بدليل
ما اورد من النظائر في الكتاب من ذلك القبيل قلت لا يدل قولهم ذلك في
المستثنى وفي غير المستثنى ايضا بدليل ما ذكر في الكتاب ايضا بعيد هذا بقوله
وقال محمد رحمه الله اتى عبدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون الى قوله
لكنها مثنى وصفت بصفة عامة عمت لعمومها كاسايا النكرات الا ترى انه
كيف عم هذا التعليل في النكرات اجمع وامثاني قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
فانما كان حاما مع عموم الصفة لعدم احتماله العموم بوجه اخر فان كان
فيه دلالة العموم فليس في وسعه اعتاق جميع الرقاب المؤمنات انما
لعدم الملك في الجميع او لعدم التمكن وكان من قبيل ما قيل ان صيغة
العموم اذا اضيف الى محل لا يقبل العموم يراد بها اخص الخصوص الذي
دل عليه الكلام في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
اصحاب الجنة هم الفائزون فكذلك اكتفى ههنا باعتاق رقبة مؤمنة
ولا اخص منها الا ترى انه لو قيل في هذا المواضع فتحرير الرقبة
بالالف واللام لما كان عليه الا اعتاق رقبة واحدة كما ذكرنا من المعنى
فان اجرا العموم على عمومه لا يتحقق لما ذكرنا انه لا يمكن له اعتاق جميع
الرقاب في العالم فكان اخص الخصوص مرادا وهو الرقبة الواحدة قال
الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان قيل لم يتبين هذا بدليل
على ان كلمة اي فرد فان كلمة من عامة بالاتفاق ويصح ذلك بما اسند الفعل
الى ضميرها جاء على لفظ فعل اسند الى ضمير الاسم المفرد كقوله تعالى
ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها نظرا الى اللفظ قلنا انعقد اجماع اهل
اللغة على ما ذكرنا وما ذكرنا من الاستعمال مؤيد لذلك فان صيغة العموم

استعملت ايضا فى كلمة من وقال الله تعالى ومنهم من يستمع اليك ولم يستعمل مثل ذلك فى اى فسد بناء على كلمة من ولما ثبت عمومها ثبت احتمال خصوصها ايضا نظرا الى اللفظ لكن لما وصفت بصفة عامة عمت لعمومها قال قيل ايكم حمل هذه الحشبة فنهوض فحملوها جميعا وهى حقيقة وبجملة كل واحد منهم لم يعشقوا وان عمهم صفة الحمل قلنا انه ما تميز الحقيقة بالحمل مطلقا ولكن يحمل الحشبة واذا حملوها جملة لما اتصف واحد منهم بحمل الحشبة وانما اتصف بحمل البعض وبوجود بعض الشرط لا بكل الشرط شئ من الجزاء فاما الضرب فيتم من الواحد بفعله وان ضرب به عبيدى واذا قال اى عبيدى ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد لان صفة الضرب قائمة بالضارب بالمضروب فكان الضرب مضافا الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها كلمة اى فبقيت النكرة غير موصوفة فكذلك كل بيتناول الا الواحد منهم قال قيل كما ان الضاربية صفة فكذلك المضروبية صفة ايضا وهى قائمة بالعبيد فتقع على العبيد بعمومه المضروبية قلنا عموم صفة المضروبية ثابت بطريق الاقتضاء لان الضرب لا يصح الا ولا وجود للاقتضاء فيما وراء المقتضى وثبوت الحرية وراء فلا يظهر فى حقه فلا يعتق الى هذا اتى الامام قاضيخان رحمه الله فى شرح الجامع الكبير وهذا لانه لم يوجد المضروب صريحا بل قال ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان شرط المضروبية منتفيا فلا يتم لما ان الضرب صفة المخاطب فيستحيل ان يكون صفة اى لان الوصف الواحد لا يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب وهو الالم لا الضرب فلم يتصف اى بما هو يتعمه وهو الضرب والمفعولية زايدة على اصل الفعل وحكم من فعل لا مفعول له بخلاف قوله لا اخرجكما اليوم او لا اخرجكما فيه ان المستثنى عام بعموم وصفه وهو وجود الفعل بان في ذلك اليوم او فيه وهاهنا طرف وهو احد المفاعيل فحصل العموم بعموم صفة المفعول لما ان الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيكون اليوم عاما بما اتصل به من الوصف العام وهو الفعل ولا كذلك قوله اى عبيدى ضربته لان الضرب اتصل بالضارب فيستحيل اتصاله بالمضروب ثم لما

اعتق من العبد الواحد فى قوله اى عبيدى ضربته لم يعتق ذلك بيقين اذ ضربهم المامور على الترتيب اعتق الاول لانه لا امر له فان ضربهم جملة عتق واحد منهم والحيلة ان الاول ان الرجل منه كذا ذكره المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الكبير قلنا وعن هذا يظهر صحة حمل اهل السنة والجماعة قوله عليه اللعنة والسلام مجوس هذه الامة على القائلين بان القضاء والقدر فعل الله وهم المعتزلة لما ان فعل الصفة لما كان بالفاعل لا بالمفعول وهم جعلوا انفسهم فاعلى القدر وكانوا هم الاولى باستحقاق وصف القدرية واما اهل السنة فانهم ينفون القدر عن انفسهم بل يضيفون القدر الى الله تعالى وكيف يستقيم صفة القدرية بهم وهم ينفون هذه الصفة عن انفسهم والله الموفق لان المراد منه فيهما يختلف حمله افرادكل واحد منهم وان قيل الامر باطن وهذا اللفظ ظاهر فحمل ان يحمل بالظاهر قلنا الامر الباطن لما صار مستعملا اعتادا صار عند الظاهر فاذا كان مراد افراد كل واحد منهم فى العام من مطلقا بل صار مقيدا فاما النكرة المقرونة فى موضع الاثبات فانما اختص عندنا اى لا يتناول الا واحدا مطلقا اعلم ان المعنى من المطلق هو كل نكرة مقرونة غير موصوفة فى موضع الاثبات لانها اذا كانت موصوفة كانت مقيدة واذا كانت فى موضع النفى كانت عامة هم المطلق ليس بعام عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فانه قال بعمومه حتى قال فى قول الله تعالى فتحرير رقبة انها عامة يتناول الصغير والكبير والبيضاء والسوداء والمؤمنة والكافرة حيث جعل الاوصاف المحتملة بمنزلة الافراد الموجودة فلخص فيها الرقبة والاجماع يمنع تخصيص الكافرة منها فالقياس على كفارة القتل وهو ان لم يكن محتاجا الى تخصيص العام اولا بالدليل القطعى لتخصيصه بالقياس عليه ثانيا على ما ذهبه ذكر ذلك على وفاق ههنا ليتيسر عليه تخصيص العام بالقياس بالاجماع قلنا نحن هذا مطلقه لانها فرد يتناول على احتمال الوصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد دون التخصيص لانه ليس بعام والتقييد نسخ للاطلاق فالتقييد مع التخصيص على طرفى نقيض لان التخصيص بين ان بعض افراد العام ليس بمراد بالعام والباقى من ذلك البعض مراد بصدر الكلام وكان الاول وهو العام والباقى مولا والمقيد فهو بنفسه مراد بعلم من صدر الكلام حكم البدء وكان المراد من التقييد الثانى ومن التخصيص الاول ولان التقييد مفرد والتخصيص جمع ولان التقييد تصرف

فيما كان الاول ساكتا كصفة الايمان في الرقبة والتخصيص تصرف فيما سكت عنه العام السابق
وان التقييد زيادة معنى والتخصيص اخراج من العام السابق بعضه بانا نضيف
حكم العام السابق وهذه فروق بين التخصيص والتقييد واما الفرق بين المطلق والعام
فان المطلق واحد المفرد لانه ليس بمحلى بحرف الجنس وليس لجمع صيغه وليس من
المبهمات في شيء ولم يتصف بصيغة عامة ولم يذكر نكرة في موضع النفي والعام ما كان بوصف
من اضداد هذه الاشياء وكانا هما ايضا على طرفي نقيض ومعرفة الفرق بين المطلق والعام
وبين المقيد والتخصيص من اهم المهمات لترتيب الاحكام عليها بحسب ذلك وقد جعل
وجوب التحرير جزاء للمرسل فيما ذكر سيأتي فيتكرر مطلقا فتكرره هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لو لم يكن الرقبة عاما لما وجب الرقاب عند تعدد الحنث باليمين وجب
الرقاب جميعا عند ذلك فكانت عامة بهذا الطريق فاجاب عنه فقال ووجوب تعدد الرقاب
هناك بسبب تعدد سبب الوجوب وتكرره لان الرقبة عامة وصار مقيدا بالملك كما اقتضاه
التحرير وهذا ايضا جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يكن الرقبة عامة لما قيدت بكونها
مملوكة فاجاب عنه وقال انما اشترط الملك لاقتضاء التحرير الملك لان التحرير لا يتفعل الا
في المملوك لان التقييد بالملك لكونها مخصوصة من الرقبة العامة او هو جواب عما ورد عليه
من قوله فصار نسخا بان يقال لو كان مقيد المطلق نسخا له لما قيدت الرقبة بكونها مملوكة
ليلا يلزم النسخ فاجاب عنه بهذا وهو قوله لاقتضاء التحرير الملك فلم يكن ذلك زايدا
على النص حتى يلزم النسخ وقوله ولم يتناول الزمنة جواب عن قوله وقد خص منها
الزمنة بالاجماع وتقرير الجواب هو ان الخروج الزمنة عن مطلق الرقبة لا لعدم
التخصيص بل باعتبار ان اطلاق الرقبة يقتضي كمال البنية لان الرقبة اسم
للبنية السالمة عن النقصان والزمنة قايمة من وجه دون وجه فلم تكن قايمة
مطلقا حتى تتناولها اسم الرقبة مطلقا وهذا شرط كمال الرق ايضا لان التحرير
منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل ابتداء في المدبر وام الولد يحمل الماصار
مستحقا لها بعجز فلا يكون اعتاقها اعتاقا مبتدءا مطلقا فلا يكون واجبا الا ترى ان
اشار شمس الائمة رحمه الله واما الفدية فمثل قوله لا تزوج النساء ولا شتري
العبيد انه يصح الخ نقوض حتى بقي الواحد هذا الذي ذكره عند اهل الفقه واما صاحب

الكشاف جعل الجمع المحلى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس حتى الجواز تخصيصه الى الواحد
بل الى اقل الجمع فقال اذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس
الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على الجموع صلح ان يراد به
جميع الجنس فان يراد به بعضه لا الى الواحد ذكر في تفسير قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وذكر ايضا في سورة الحاقة في قوله والملك على ارجائها ان الملك اعم
من الملايكة الا ترى ان قولك ما من ملك الا وهو شاهد اعم من قولك ما من ملايكة ذكر
الاصل في الجمع مع لام الجنس وان النظير من الجمع بدون لام الجنس هذا قوله
تعالى لا تجد لك النساء من تعدد وقوله فان له الملايكة يدلان على ما ذكره في الكشاف وعلى
ذلك مسايل اصحابنا فان من اقر بآخر بقوله لفلان علي دراهم يصدق في الثلاث وايضا
فيما دونه فان كان له اخوة فالاصل السدس حتى يقوم في الحجب هنا الزنا مقام الثلاث
وفي المواريث والوصايا اما في المواريث ففي قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك والحكم في الاثنين كذلك واما في الوصايا فان من اوصى لاقربايه فهي للاقرب
فالاقرب من كل ذي رحم محرم منه ويكون للاسن فصاعدا والاخلاف ان الامام سعد
ان كان خلفه انسان ومن شرط الجماعة تقدم الامام عليها ولو لم يكن الانسان جميعا
ان تقدم الامام عليها كما لا يستقيم على الواحد الواحد شيطان والاثنان شيطانان
فلو كان الانسان ينطلق عليهما اسم الجمع كما اقامهما مقام الواحد في كونهما شيطانا
فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام بلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع وكل منها على
ما وضع له حقيقة والدليل عليه انه يستقيم نفي صيغة الجمع عن المثنى بان يقال ما في
الدار رجال انما فيها رجلان ويستقيم ان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء لا يستقيم نفيه
عنه ولان يستقيم الكلام على هذا الوجه ان الكلام بلاثة اقسام احاد ومثنى و
جمع دليل على ان كل واحد منها يخالف الآخر كما يقول الانسان قسمان ذكر وانثى
ولا شك ان الذكر يخالف الانثى وهو ظاهر وقوله علامات اي المثنى علامات على الخصوص
فان رفعه بالالف والنون واخره لازم عند عرايه عن الاضافة وهي مكسورة و
ما قبل الياء مفتوح واجمع الفقهاء على ان الامام لا يسعد وهذا جواب عن قول الخصم
يعني ان الامام من الجمع ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام على الواحد حيث اجتمعا

والسفر شرط للجماعة وقد حصل الجماعة على قول الخصم ومع ذلك لا اسلمه بالاجماع على
ان المثنى ليس بجمع فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اى اذا ضم اليه الواحد تعارض الفردان
فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع وهذا لان الفرد بالنظر الى الفردان متساويان في القوة فلا يترجح
احدهما على الآخر فسقط الوصفان اعني الاثنينية والاجتماع عند التعارض فشبههما
وصف آخر سواهما وهو التثنية وهذا معنى ما ذكره الامام بدر الدين رحمه الله فقال
ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان اذ الفرد الاول يمنع نفسه
عن الانضمام الى مماثله ليبقى هو فردا كما هو صفته والثاني يجذب المقابل الى نفسه و
يجعلهما مجتمعا مع نفسه وهما متساويان في القوة فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد
حيث وجد الجمع ولم يحصل الجمع حيث لم يرتفع التعارض فبقي قسم آخر بين القسمين
وهو المثنى بين الواحد والجمع وهو المنزلة بين المنزلتين والمتفرع عن الاصل ساقط في
هذا بالفارسية في معنى التعارض بين الفردين يكي فردي خواهد كي بان يكي ديگر جمع
شود وان يكي فرد خواهد تا جمع نشود لا يثبت التعارض بينهما
فاما في الثلاثة فقد تعارض لكل فرد اثنان فغلبا وترجح جانب الجمع وبطل
الوحدة فحصل الجمع فصار الثلاثة كصيغة الجمع حيث لا يبقى غير واما
في المثنى فينفي عنه كما ذكرنا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابداء الاعذار
اي في اظهار الاعذار والاجتناب بها كما في قصة موسى عليه السلام مع معلمه حيث جعل
السؤال الثالث نهاية في ترك المواخذة وكذلك في حد قلة السفر وخيار الشرط
ومدة مسح المسافر وغيرها يعني ليس هذا الذي جعل الشرع الثلاثة في ابداء الاعذار
للاثنين علم بهذا ان للاثنين ليس حكم الثلاثة واما الحديث فمحمول على المواريث
اي الحديث الذي ذكره في تعليل الشافعي وهو قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما
جماعة محمول على المواريث ثم في المواريث انما جعل للاثنين حكم الجماعة بدلالة
النص لا لان لفظ الاثنين اطلق على لفظ الجمع بيان ذلك هو ان قوله تعالى
فان كان له اخوة فلهما الثلث حاجب بين ان للاثنين من الاخوة اذا كانا
لاب وام او لاب الثلثين فهذا بيان ان الثلثين نصيبهما ولا يزاد على الثلث
فان تدبر علم ذلك بدليل اخر وهو قوله تعالى وان كن نساء فوق اثنتين فلهن

ثلثا ما ترك فكان فيه بيان ان الساقط وان كثر لا يراد نصيبهن على الثلثين فكان للجمع
حكم الاثنين بهذا الطريق لانا طلق حقيقة الجمع على الاثنين وهذا صريح في الحديث واما
في البنتين والاختين فالطريق الاول لان الاخت تبع للبنت في اسقاطها الفرض حتى
لم يفرض للاخت مع وجود البنت واما طريق الاشارة فهو قوله تعالى للذكر مثل حظ
الانثيين فهذا يقتضي ان يكون للابن مثل خط الانثيين في جميع صور اختلاط
الابن مع البنت حتى اذا كان للميت ابن وبنت لا غير فللابن الثلثان ولم يكن للبنتين
الثلثان لتناقض قوله للذكر مثل حظ الانثيين وتعالى كلام الله تعالى عن التناقض
واما الوصايا فمبنية على المواريث ايضا من حيث ان كلا منهما سبب لزوال المال بعد
الموت ولان الوارث خرج ثابت قطعا والوصية نافلة وهما بعد الموت وكانت الوصية
تبعا للارث لا ان الاقل تبع للفرائض فان ظهر قوة المسلمين قال الاسان فما فوقهما
جماعة اي المسافرة للاثنين حاجبين كما في قوله تعالى وانفال موسى لفتاه لا ابرح حتى ابلغ
مجمع البحرين وكان موسى عليه السلام مع فتاه اثنين في السفر علم ان المسافرة كانت حاجبين
للاثنين في الاصل وانما كان الحظ عنه في ابتداء الاسلام لعارض الخوف والثاني ما قلنا
ان الخبر محمول اي الوجه الثاني من حمل حديث الشافعي يقول ان ما ذكرنا من الخبر في تعليلنا
نقول ولنا قول النبي عليه السلام الواحد شيطان الى اخره هو محمول على ابتداء الاسلام
فان ظهر قوة المسلمين قال ذلك الحديث الذي رواه الشافعي يقول الاسان فما فوقهما
جماعة واما الجماعة فانما تكمل بالامام فيكون الامام مع القوم جماعة فالامام مع الاثنين
جماعة والمقدم من سنة الجماعة يستفاد الامام على الاثنين بهذا المعنى لان الاثنين
جماعة حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام لقيام الدليل على اشتراط ان يكون القوم
جماعة اي سوى الامام وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله ففي قوله نودي فهم المنادي وهو المؤذن وفي قوله الى ذكر الله
فهم الذاكر وهو الخطيب ومن قوله فاسعوا يفهم الساعون الحاضرون فاقلهم اثنان
بالاتفاق فيعلم من هذا كله اشتراط ثلاثة سوى الامام فالحق الفرد بالزوج لعظم
منفعته الا ترى ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع اليدين خطأ
كانه زوج فصار قلب الاثنين كانه اربعة قلوب وقد جاء في اللغة خلاف ذلك

فانه نص في ظاهره وهو الكلمات الثلاث الاول وهو الحق والبين والصدق
اي يصح ان يطلق على كل واحد منها اسم النص او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار
ان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال وكانه سيق الكلام لاجله واسم الظاهر
باعتبار ان المقصود من الكلام هو قول المدعى لا عليك الا نعديم واما الجواب
فانما ثبت بضمن ذلك الكلام وكانه لم يسق الكلام اليه فصح اطلاق اسم الظاهر
على كل واحد منها لما ان الاعتبار للمتضمن لا للمتضمن ولهذا لم يطلق اسم النص على
هذه الالفاظ الامام المحقق شمس الائمة السرخسي رحمه الله فاما قوله الى شهر محكم
في المتعة لاحتمل النكاح مجازا لان النكاح لا يحتمل الناقيت لانه منسوخ وكان
الثوقيت محكما في كونه متعة والتزوج محتمل للمتعة لان الازدواج كما يحصل بالتابيد
يحصل بالتوقيت فحمل هو على المتعة ولم يحمل قوله الى شهر على النكاح لذلك لان
السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه فان
قيل السرق من سب رجل غايب يقطع كما لو سرق من سب رجل حاضر فلو كان
السرقة عبارة عن اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظ
لما وجب القطع هنا لانعدام حد السرقة لان المسارقة عن عين الحافظ انما يكون
اذا كان الحافظ حاضرا قلنا معناه عن عين الحافظ او عن نايب الحافظ وفي حق
الغايب ان كان عينه غايبة فعين نايبه وهو بيته لقصد حفظ الاموال حاضرة
وهذا لان حفظ الحافظ بنفسه غير معتبر فيما هو محرز بالمكان هكذا ذكر
في المبسوط بخلاف القبر فان القبر ما حفر لحفظ الكفن فلم يكن النبش مسارقة
عن عين الحافظ ولا عن عين ماله فلا يقطع وقوله ولا قاصدا احترازا عن
الحفظ بالبناء الذي قصد به حفظ الاموال كالبيوت واما القبر فلم يكن لذلك
بل حفر القبر لمواراة الميت عن اعين الناس وما يخاف عليه من السباع فلا احراز
الا ترى ان الدفن يكون بملاء من الناس ومن دفن على قصد الاحراز فانه يخفيه
عن اعين الناس واذا فعله في ملاء من الناس على قصد الاحراز ينسب الى الجنون
ولا نقول انه مضيع ولكنه مصروف الى حاجة الميت فصرف الشيء الى الحاجة
لا يكون تضييعا ولا احراز اكتناول الطعام والقاء البذور في الارض لا يكون تضييعا

كقوله ظهرها مثل ظهور الشياطين فانه في صفة مفارقين هذا الذي ذكر من ذكر
الجمع والاثنين فيما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز ذكر الجمع واراد
الاثنين للالباس حتى لا يقال اخرا سهما ولا غلامهما انما كان لكل منهما فرس واحد
وغلام واحد ١ ـــــــــــــــ معرفة اقسام الذي يليه

احكام

وهذا كثير امثلته في تعارض السنن والاحاديث كما في قوله عليه السلام الفلس حدث
ورد عن النبي عليه السلام انه قال فلم يتوضا وكذا ذكر في المزاد دسعة ملاء الفم فلنا
اما قوله قال فلم يتوضا فانه حكاية فعل فلا عموم له لان العموم من اوصاف النظم
ولا جايز ان يكون دليلا في نفسه وكثيرا فلم يستقم الاحتجاج به وقوله الفلس حدث
فيه الف اللام والمعهود له وكان للعموم وقوله او دسعة معارض له لكن
في قوله الفلس حدث دليل على انها اكثر من القليل وان الفلس هو الدفع لغة ومنه الفلاس الحر
لدفعه ما فيه وذلك لا يكون الا عند الكثرة حتى ترى نفسه ويدفع اما عند القلة فلا يقال
الخ الحق اليمين الصدق يعني قال الحق لا غير او قال اليمين لا غير وكذا الى الآخر
وحاصله ان ههنا خمسة الفاظ فالحق والصدق والبين اقرار نصوص يحتمل التغيير
والتبديل يحتمل البيان والصلاح محكم لا يحتمل التغيير كذا في الجامع الكبير للصدر الشهيد
رحمه الله والصلاح لما كان محكما فاتى بلفظ يحتمل به لا يكون اقرارا حتى لو قال الحق
الصلاح او الصلاح الحق وضم الصلاح الى البين قدما واخرا لم يكن اقرارا الان
الصلاح محكم فانه لا يكون اقرارا ثم ما يكون الفاظه الاول نصوصا ان كل واحد
منها اذا انفرد بنفسه كان اقرارا واذا انضم البر بواحد منها كان اقرارا ايضا
لما ذكرنا ان البر يحتمل فيحتمل البر على البين والظاهر وقال المصنف رحمه الله في
شرح الجامع الحق الحق او البين البين او الصدق الصدق او البر البر او
الصلاح الصلاح او قال حقا حقا او يقينا او بينا الى اخرها ففي هذه الجملة الدلالة
الاولى تصيير واقرارا بالبر والصلاح ليس باقرار لان الحق والبين والصدق
يوصف بها الدين فوجب العمل به ولو قال الحق حق والبين بين والصدق
صدق الى آخرها لم يكن اقرارا لان الكلام في الفصول الاول كان باقيا فحمل على
الجواب ظاهرا فاما هذا كلام تام مبتدا وخبر فلم يصلح جوابا وقوله فاذا

والاحراز واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في سبخة فقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي انه لا يحسب قطعا وهذا من الاول اي النباش من السارق بمنزلة السبع من المتبوع فان السارق يسرق من الحافظ والنباش ينبش الكفن من غير الحافظ والاصل ان وصف السرقة من الحافظ وكانت السرقة اصلا والنبش غير اصل وكان المراد من المتبوع والسبع كونها اصلا وغير اصل الحقيقة التبعية وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول لما كان النباش تبعا للسارق يجب ان يقطع النباش كالسارق لان الحكم الثابت في المتبوع ثابت في السبع والشبيه بمثله في الحدود خاصة باطل وانما قيد بالحدود لان في غير الحدود اذا ثبت الحكم في الاعلى فثبت في الادنى بالقياس عليه الا ترى ان الوطء يثبت حرمة المصاهرة وهو اعلى وكذلك يثبتها ايضا المس بشهوة وهو ادنى ولا يثبت مثل هذا في الحدود لانها تندرئ بالشبهات واما الطرار فهو على وجهين اما ان كانت الدراهم مضمومة في داخل الكم او في ظاهر الكم فان كانت مضمومة في داخله فان طرار الصرة يقطع لانه بعد القطع سعى المال في الكم فيدخل بدخنى يخرجه وان حل الرباط لم يقطع لانه انما حل الرباط بشيء المال خارجا من الكم فلم يوجد اخراج المال من الكم والجزدان كان مضموما في ظاهر الكم فان طرار يقطع لانعدام الاخراج من الحرز فان حل الرباط يقطع لان الدراهم سعى في الكم بعد حل الرباط حتى يدخل يده حتى يخرجها وعامة المشايخ على ان المال خرج من الحرز وعن ابي يوسف رحمه الله قال استحسن ان اقطعه في الوجوه كلها لان المال خرج من حرز صاحبه والكم سعى ووقع ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله من الطرار والسارق فقالا اختصاص الطرار بهذا الاسم لما لحقه في سرقته لان السارق يسارق عن حافظ في حال نومه وغفلته عن الحفظ والطرار يسارق عن المنتبه في حال اقباله على الحفظ وهو ذا ياخذ حذق منه في وجه وعرفا ان فعلا تم ما يكون من السرقة فلزمه القطع واما الساشي فلا يسارق عين المغفل على حفظ المال والفاصل لذلك ان السارق عين من يعجمه عليه عين اكثر له وصدا الى حفظ الكفن وذلك دليل ظاهر على النقصان في فعل السرقة فلهذا لم يلزمه القطع كذا في المبسوط والله اعلم

باب احكام الحصة والمحارة والصريح والكنايات

قوله امر اكان نهيا خاصا كان او عاما فالامر كقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر

والنهي كقوله ولا تشرك بالله والخاص ايضا كذلك واما العام فكقوله تعالى فاقيموا الصلوة و
انوا الزكوة فان كلا منها حقيقة شرعية وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين جودوا
استعير له خاصا كان كقول من يقول يعجبني غيث بالشجاعة رايت اسدا يرمي او قول
لغيره لا تضع ودعك في دار زيد اي لا تدخل او عاما كقوله عليه السلام الصاع بالصاعين
وحاصله ان الحقيقة استعمال اللفظ في الموضع الاصلي كلفظ الاسد في الهيكل المعروف
والمجاز استعماله في غير موضعه الاصلي بنوع مناسبة بالاتصال من الاصل والفرع والصريح
هو الظاهر الجلي بواسطة الاستعمال حقيقة كان او مجازا والكناية المستتر المراد
حقيقة كان او مجازا وقد ذكرنا قبل هذا تعريفها وطريق معرفة الحقيقة التوقيف
والتوقيف التعليم من جهة المعلم والسماع من جهة المتعلم منزلة النصوص فان في حق
النصوص التوقيف والسماع وكذا في حق الحقايق لان الحقيقة موضوعة بوضع الواضع
ان اسم هذا هكذا واسم هذا كذا كما قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وفيه سؤال هو ان الله تعالى
علمه الاسماء والافعال والحروف فكيف خص الاسماء دونها والجواب عنه انا كذا اخبرت
عن الافعال والحروف فيها ايضا تصير ان اسمين وهذا مقام الخيار فلذا ذكر الكل والله
اعلم بالاسماء وهذا لان كونه مخبرا عنه من خواص الاسم وكان كل منها اسما بواسطة الاخبار
عنه فلذلك اطلق اسم الاسماء على المجموع فان الحقيقة اولى منه لان الوضع الاصلي اقوى
ان يكون مرادا من العارضي لسبقه على العارضي في الوجود ولسارع الوضع الاصلي
الى افهام السامعين وبلى ان يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما فان قوله عليه السلام
بعوا الطعام بالطعام مع نهي النبي عليه السلام عن الصاع بالصاعين يعارضان بتعارض
هو ان قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام يشعر بكون الطعم علة لما في ان الحكم اذا كان
مرتبا على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما في قوله تعالى الزانية والزاني و
السارق والسارقة وعلى الوارث مثل ذلك وكما يقال اكرم العالم وآهن
الجاهل وقوله ولا الصاع بالصاعين يقتضي كون الكيل علة فيقتضي ان لا يجري
الربوا في غير الصاع لانه رتب حكم النهي على شيء مكيل بصاع وكان الكيل علة لما ذكرنا
من الاصل فسر كون الطعم علة فيتر كون الكيل علة تناف فتعارض المعارضة اذ الاول
يقتضي الحل في صاع بصاعين من الجص والنورة والثاني الحرمة او يقول قوله لا تبيعوا

الطعام بالطعام يقتضي الحرمة في القليل والكثير والحديث الاخر يقتضي الحرمة في الكثير لا في القليل واباحة القليل بسبب النص المبيح وهو قوله تعالى واحل الله البيع فقال لا معارضة بينهما لان العموم لم يرد للحديث الثاني لانه لا عموم للمجاز عندي والمطعوم مراد بالصاع بالاجماع فكان موافقا لما ذكرنا من كون الطعم علة وهو فتح المحرم لكونه حقيقة على حديث ابن عمر لكونه مجازا والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فان الكلام منقسم الى قسمين حقيقة ومجاز لانه لا يخلو اما ان كان مستقرا في محله او لا يكون مستقرا في محله ولا واسطة بينهما فاذا ثبت ان المجاز احد نوعي الكلام كان العموم الذي ثبت للكلام بدليله شاملا لنوعيه من الحقيقة والمجاز لان الحكم اذا كان مرتبا على الجنس كان مرتبا على انواعه فان الحكم اذا كان مرتبا على الحيوان كان مرتبا على الانسان اما اذا كان مرتبا على الانسان لا يكون مرتبا على الحيوان بل يكون مرتبا على الذكر والانثى من الانسان وهنا حكم العموم مرتب على الكلام وكان مرتبا على انواعه لا محالة وانواع الكلام الحقيقة والمجاز فكان مرتبا على المجاز ضرورة لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة لان عمومها لو كان لحقيقتها لما كان الخصوص في الحقيقة وفعلك كجاني زيد او رجل حقيقة وليس بعام الا انهما شاعا وكان لزوما وبقاء اي لا يسقط الحقيقة عن بروضعها بخلاف المجاز والمطعوم والمأكول مترادفان حتى كان ذلك في كتاب الله تعالى فان قيل المقتضي ضعفي ومع ذلك هو موجود في كتاب الله تعالى كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلنا ان الضرورة في المقتضي في حق السامع لا في حق المتكلم فان المتكلم يتكلم بما هو معلوم المراد عنه لكن السامع يضطر الى ادراج الشيء حتى يعلم بذلك ما هو مراد المتكلم وكانت الضرورة فيه راجعة الى السامع لا الى المتكلم لانا محتاجون الى البيان لا ان تعالى وهو افصح اللغات لان القرآن انزل على اعلى طبقات الفصاحة وقد يكون المجاز في موضعه افصح اللغات حتى ان الحقيقة لو ذكرت في موضعه يلزم القبح كما قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولو قال حتى يطلع الفجر لم يكن على تلك الفصاحة الا ان يكون مجبورا كقولهم بالفارسية دك بخت والناس يفهمون من هذا طبخ الطعام في القدر ولا يفهمون طبخ نفس القدر التي تطبخ في كانون

الخزاف وهو حقيقتها فيصير ذلك دلالة الاستثناء من حيث ان المراد من غير مراد هذا الكلام كما ان المستثنى غير مراد بصدر الكلام كمن حلف لا يسكن هذه الدار فاخذ في الحال في النقلة فلبث وصار ذلك القدر من السكون وهو سكون حقيقة مستثنى عن هذه اليمين بدلالة في الحالف وهو ان المقصود البر من اليمين وهو منع النفس من السكون في الدار وهذا القدر لا يستطاع الامتناع عنه فلم يحصل ما هو المقصود من اليمين وهو المنع فصار كانه قال لا يسكن هذه الدار الا زمان الاشتغال لان السكون في ذلك الزمان كان مجبورا وكمن حلف لا يطلق فقد حلف قبل ذلك بان قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال بعد ذلك ان طلقتك امرأته وعبده حر ثم دخل الدار لم تعتق عبده لما ذكرنا ان المقصود من اليمين منع النفس من الطلاق وهو كان ممتنعا قبل هذا الحلف فلا يمكنه الامتناع بعد ذلك فصار ذلك الحلف السابق مستثنى عن هذا الحلف وكذلك في نظائرها فصار ذلك كما ولا تلاحياهم بالاعناق يعني ان المولى بالاعناق يصير سيدا لهم كالاب يصير سيدا لجنون الولد وهذا لان الكفر موت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى والرق اثر الكفر وكان ازالة الموت من كل وجه فكان الاعتاق سببا للحيوة من هذا الوجه والمعنى فيه ان الكافر لما سفح بحيوته وهي اكتساب الحيوة الابدية صار كانه جماد ميت لان الجماد لا سفح بشيء فصار كانه سمع معنى الا ترى ان الله تعالى سمى الكفار صما بكما عميا مع ان كلا منهم سميع ناطق بصير الا انه لما سفح بسمعه وهو اكتساب الحيوة الابدية كان اصم وكذا في غيره واذا ثبت ان الرق اثر الكفر وهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق صار سببا لحيوته فيكون بعتقه بمنزلة الولد بعتق بعتقه بمنزلة الولد والولد ولده حقيقة وولد ولده ولده مجازا لصحة النفي عنه فلا يكون معتق المعتق مرادا بهذه الوصية كما ان اولاد اولاد لا يكون مستحقين شيئا فيمن اوصى لبني فلان اولاد اولاد فلان وله بنون لصلبه واولاد البنين وشبيه سببيته الى الحيوة بالاعتاق سببية الولاد الى الحيوة مستفاد من قوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة محزنة الا ان يكون مملوكا فيشتريه فيعتقه لما ان الجزاء مكافاة وهي تنبئ

عن المماثله فكل ما يوجد من الولد من الانعام والاحسان فى حق الاب لا مثال ما يوجد من الاب فى حق
الولد لان ما وجد منه كان سبب حيوته وما يوجد من الولد لا يقابل هذا الا اذا وجد مرقوقا
فاشتراه فاعتقه فهذا يماثل ما وجد من الاب فى حق الولد وهو تحصيل الحيوة فى الجد كما ان
الاب تسبب لحصول الحيوة فى الابن ولذلك لم يجعل النبى عليه السلام جميع انعامات الابن مساويه
لانعام الاب بالاعتاقه ليكون هذا جزاءً ووفاقا فمنه لا نعام الاب هذا الطريق قيل كان
الاسناذ الكبير ابو الشامس الدين الكردرى رحمه الله يقول هذا المعنى فى هذا الحديث
والحقيقه ثابتة فلم تسلب المجاز وانما قيد بقوله والحقيقه ثابتة لان الحقيقه لو لم يكن
ثابته اصلا بان لم يكن للموصى معتوق ولكن اعتقوا معتقين كانت الوصيه
لمعتقى معتقيه لان الحقيقه هنا غير مراده بسبب المجاز ولو كان له عبد واحد
والوصيه بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث وكان الباقى مردودا على الورثه
ولا يكون لمثل المولى من ذلك شى لان الحقيقه هنا مراده حتى ان الوصيه للمولى والموصى
مولاه اعتقوه باطل اى باطل الى ان يبين ان مراده منهما من هم هكذا ذكره الامام قاضى
خان فى شرح الجامع الكبير ثم هذا الذى ذكره هنا هو ظاهر الروايه وعن ابى حنيفه
رضى الله عنه انها حاينة ويكون الثلثين الفريقين لان الاسم حقيقه لهما يتناولهما
كما لو اوصى لثلثه اله لاخوته وله سنه اخوة اخوان لاب وام واخوان لاب وكان الثلث بينهم بالسويه وعن ابى يوسف انه قال الوصيه للمولى الاعلى لانه
منعم ومجازاة المنعم واجب والزيادة على الانعام ليس بواجب فتصرف الى الواجب
وعنه فى رواية انها تكون للمولى الاسفل لان كونه منعما عليه دليل الحاجه فكان اصرف
الى المحتاج اولى وعن محمد الوصيه لا تجوز الا ان يصطلح المولايان فيما بينهما كما لو
قال لرجلين لاحدكما على الف درهم قال محمد رحمه الله اقر اربا على الا ان يصطلح
المقر لهما على شى وجه الظاهر الروايه انه لا وجه لصرف الوصيه اليهما لان اسم
المولى مشترك بين الاعلى والاسفل والنام واللفظ الواحد لا يتناول معنيين
متنافيين فى موضع الاثبات ولا يمكن الصرف الى احدهما عينا لان المقصود من الوصيه
المجازاة والشكر فلا يمكن تعيين احدهما بغير دليل ولا يمكن الصرف الى احدهما
غير عين لجهالة المستحق فلا يصح ولو صح لدخل فيه الناصر والمحب وغيرهما

لان اسم المولى يتناولهم بخلاف ما اذا اوصى لاخوته لان اسم الاخوة يتناول الكل بمعنى واحد
وهو النفر يجمع من اصل واحد بخلاف ما ان تناول الاشخاص المختلفه لمعنى واحد كاسم الحيوان
وغير ذلك بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان فكلم بلالة من الفريقين فانه يحنث
فى يمينه لان ذلك موضع النفى والنكره فى موضع النفى يعم والاصل ان يتناول شيئين متنافيين
فى موضع النفى يعم الا ترى ما رايت لونا يتنفى به السواد والبياض جميعا كذا فى شرح
الجامع الكبير للامام قاضى خان رحمه الله انه لا يلحق بالخمر فى الحد الا يلحق سايل
الاشربة المسكرة بالخمر فى الا يحد الحاد بها لم يسكر لان الاسم الذى من اسماء الخمر المشتد
حقيقه وكسائر الاشربة المسكرة مجاز فاذا كانت الحقيقه مرادة تنحى المجاز كذا ذكره
شمس الائمه رحمه الله لان الحقيقه اربت عند الكل النص وهو قوله عليه السلام من شرب الخمر
فاجلدوه لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطى حتى حل الحنب النيم اى باجماع بيننا
وبين الشافعى فى مسئلة الحقيقه وهى المس باليد قال قلت يحتمل ان يقول
الشافعى يحل النيم للحنب بدليل اخر غير هذه الايه بحيث لا يبقى لنا الاستدلال لك
على ان المجاز هو المراد من هذه الايه استدلالا بجواز النيم بالاجماع قلت يحتمل
ذلك لانه لما قال يجوز النيم للحنب عند ذلك كان له ان يقول بهذه الايه بغير الوجه
الذى ذكرنا فى الايه بان يقول بالتقديم والتاخير على تقدير وان كنتم جنبا فتيمموا
او الحديث مرجح عمار وغيره فلا يجوز الاول لان الصحابه رضى الله عنهم كانوا مختلفين
فى جواز النيم للحنب على قولين قال على وابن عباس رضى الله عنهم يجوز وقال عمر
وابن مسعود رضى الله عنهم بعدم جوازه وكل من قال منهم بالجواز حمل اللمس
والملامسة على مجازهما وهو الجماع ولم يقل احد منهم بالتقديم والتاخير وكل
من قال بعدم جواز النيم للحنب قال المراد من اللمس باليد بحيث يجوز النيم للمحدث خاصة
اذا كان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم والتاخير وكان القول
به قولا باطلا لان الاختلاف على القولين اجماع منهم على بطلان قول ثالث وكذلك
لا يجوز التمسك بجواز النيم للحنب بحديث عمار وغيره لان ذلك كله من اخبار الاحاد
فلا يجوز الزيادة على كتاب الله تعالى بخبر الواحد فعلم بهذا ان الدليل على جواز النيم
للحنب انما كان لحمل اللمس والملامسه على المجاز الذى هو الوطى لا غير وانما علم ذلك

الاسرع

كعلى اليمين للجنس كان للاستدلال بجواز اليمين للجنب على ان المراد من الآية المجاز تامًا وقوله
دون نيته لما قلنا اشارة الى قوله لحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز لانه موجب اى
لان الدخول موجب غسل القدم واذا كان لا يمتد كان الظرف اول به ثم المسير
من الفعل الذى لا يمتد فى مسلتنا فعل القدوم اعنى الفعل الذى هو حر كما هو زعم
بعض الاصحاب لبطلان ما زعموا مسلتنى الجامع الصغير وقد اوفيناه فى الوافى
ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار واليوم انما يكون عبارة
عن بياض النهار اذا قرن بما يمتد ليصير معيارًا له حتى اذا قال امرك بيدك يوم
يقدم فلان فقدم فلان ليلا لم يصح امر بيدها وكذلك اذا قرن بما يختص ببياض
النهار كقوله لله على ان اصوم اليوم الذى يقدم فيه فلان فاما اذا قرن بما لا يمتد
ولا يختص باحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت كما فى قوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره فغيها رواية اخرى بعد ذلك الماسارى السير لله على ان اصوم يومًا
انه ان نوى اليمين كان نذرًا ويمينا حتى اذا لم يصم يومًا وجب عليه قضاء الصوم
ويحب عليه الكفارة ايضا فوجوب الكفارة معلق باليمين ووجوب القضاء بالنذر لان القضاء لا يجب فى اليمين فى الكفارة لا يجب فى النذر الا ترى انه لو قال لله
لا صومن يومًا ولم يصم يجب عليه الكفارة دون القضاء ولو قال لله على ان اصوم
يومًا ولم يصم لا يجب الكفارة بالاجماع وفيما نحن فيه يجب القضاء والكفارة فعلم
انه نذر ويمين امام ابو يوسف رحمه فقد عمل باطلاق المجاز وعمومه لان الحقيقة
اذا كانت مستعملة ولكنها زمان والمجاز متعارف فالمجاز عندهما اولى من الحقيقة
المستعملة النادرة لانه عمل بالحقيقة والمجاز وهذا هو العمل بعموم المجاز وعند
ابى حنيفة رضى الله عنه الحقيقة اقوى وان كان نادرًا اذا كانت مستعملة الا اذا كانت
الحقيقة مهجورة بحيث يصير بمنزلة الدليل المستدل على ما ذكرنا الا عند زفر فان
عنده الحقيقة المهجورة اقوى وتنسى هذا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه
فاذا كان المجاز مسطحا بانها الكباد التى باخذها من الفرات بل عوند بصيغته
ويمين بموجبه يريد به انه قبل اصدار هذه الصيغة كان صوم يجب ايكون واجبًا
عليه فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبًا لكن عند اداء اليمين يكون

نادره b

الوجوب لغيره وهذه الاداء صحيحة بالاجماع من هذه الصيغة يعنى انه اذا نوى اليمين
ونوى ان لا يكون نذرا يصير يمينا بالاجماع علم ان اداء الوجوب لغيره من هذا الصيغة
صحيحة فاذا نوى اليمين ثم نذر حصل فيه دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه
وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فعمل بالدليلين اذ لا تناقض بينهما لان
الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبًا لغيره مع ذلك الا ترى انه لو حلف ليصلين
ظهر هذا اليوم صح حتى انه لو لم يصل يحنث عليه القضاء اعتبارا انه واجب لعينه ويحنث
الكفارة اعتبارا انه ترك الواجب لغيره وهو محافظة اسم الله تعالى فلما جاز الاجتماع
بينهما والاساءة فنعمل بهما فيما يحتمل فيه وهو عمل بموجبين مختلفين لا انه جمع بين الحقيقة
والمجاز كالهبة بشرط العوض هبة وبيع لانه هبة اعتبارا لصيغته وبيع باعتبار
معناه اذ البيع هو مبادلة المال بالمال بالتراضى وهو موجود هنا فعلنا بهما عند
وجود الدليل عليهما وكما ذكر فى الكتاب يقول لصاحبه اذا كنت كشرى الغريب فان الشرى
تملك بصيغته فيستحيل ان يكون هو بهذه الجهة اعتاقا الا انه لما حلفنا الجهة صح الجمع
بينهما لانه باعتبار صيغته ليس باعتاق وباعتبار انه اعتاق ليس بملك لان التمليك
كان باعتبار الصيغة والاعتاق كان باعتبار الحكم والحكم غير الصيغة والصيغة غير
الحكم فلذلك اذا كان سببا كل واحد منهما لا يكون ثابتا بالاخر والمناقاة انما يكون اذا ثبت
الحكمان المتنافيان فى محل واحد اذا كانا من جهة واحدة وليس كذلك فيصح الجمع بينهما
بموجبين مختلفين وقوله بل هو نذر بصيغته يعنى قوله على وهذه الصيغة
مجاز لليمين بموجبها وهو الوجوب فان هذه الصيغة موجبًا وهو الوجوب وباعتبار
هذا الوجوب يكون بمنزلة ان اباح المباح بمنزلة تحريم المباح وتحريم المباح
يمين لقوله تعالى يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فيلزم من هذا ان يصير ايجاب المباح يمينا لان تحريم المباح ايجاب المباح لان
الترك قبل النذر كان مباحًا وبعده صار واجبا وكان ترك الصوم عليه حرامًا
فلزم من ايجاب المباح تحريم المباح فكان يمينا بموجبه هذا وقوله وهو الايجاب
اى الوجوب لان موجب النذر الوجوب لا الايجاب الا ان الوجوب لا يكون الا بالايجاب
فكان فى الوجوب الايجاب اقتضاء فاطلق عليه اسم المقتضى وطريق الاستعارة عند

العرب الاتصال من الشمس اعلم ان الاستعارة تنقسم الى ستة اشياء المستعار هو
لفظ المستعار له وهو المعنى الذى الشجاع والمستعار عنه وهو الهيكل المخصوص
والمستعير وهو المتلفظ بهذه الالفاظ والاستعارة هى اللفظ به لاشتمال معنى الشجاعة
وما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المستعار عنه والمستعار له وذلك الاتصال
يكون صورة او معنى لان كل موجود من الصور فالتقييد بالصور اما للاحتراز عن
ذات الله تعالى او الاحتراز عن موجودات لا شاهد بعاينه كالعلم والقدرة والحكم
والغضب فانها موجودات ثم لما السنة رؤيتها فلم يكن لها بالشيء اتصال صورة
ما زلنا نظن السما حتى اتتنا كم هذا من قبل اطلاق اسم السبب على المسبب حيث اطلق
اسم السما على المطر وكذا في قوله اذا سقط السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
وكذا في قوله تعالى وارسلنا السما عليهم مدرارا وكذا ايضا اطلاق اسم المسبب على
السبب كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات اى عقدتم بدليل ما جعله
بقوله ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والنكاح هو الوطء حقيقة والعقد سببه
فكان فيه اطلاق اسم المسبب على السبب وكذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة اى اذا اردتم القيام اليها والقيام مسبب واراده سببه وقال الله
تعالى اوجاء احدكم من الغايط وهو المطمئن من الارض اى الساكن منها اى المنخفض
الغايط من غاط في الشيء اى دخل والمضارع يغوط ويغيط وانما يكون فيه عند
الحدث عادة تستتر عن اعين الناس وكان شيخي رحمه الله يقول الادمي فهرست
الملكوت فيه الملكية والانسية والبهيمية والشيطنة فالاكل والشرب والتغوط
والبول من خواص البهايم فينبغي ان يستر الانسان نفسه فيما يشبه به البهائم
فلذلك وقع في الشرع والعادة ان يكون الحدث في المكان المطمئن تستتر عن اعين
الناس ولذلك قال عليه السلام الاكل على مائدة رحم الله من سنته التنقل وما يسفل من
كل شيء اى ترتب وهو السببية والتعليل يعني ان استعارة السبب للمسبب
والعلة للمعلول او المعلول للعلة هو الاستعارة من حيث الصورة في المحسوسات
لانه لا اتصال بينهما من حيث المعنى السبب لا يوجد في المسبب ومعنى العلة لا يوجد
في المعلول لان العلة هي الموجبة والمعلول هو الموجب والمشابهة بينهما من حيث

المعنى بل بينهما مضادة اذ من اثر الموجب الموثر القوة ومن اثر الموجب المتاثر الضعف
لكن بينهما قرب ومجاورة لان حال وجود السبب حال وجود المسبب وكذا العلة
والمعلول فلذلك كان الاتصال بينهما من حيث الصورة لان الاتصال الصوري في المحسوسات
من الشيئين لم يكن بينهما الا القرب والمجاورة من غير اتصال بينهما من حيث المعنى و
هذا كذلك في الشيئين من الشيئين من حيث السببية والتعليل فلذلك جعل
الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الاتصال الصوري في المحسوسات
بيانه انك اذا نظرت في الحكمين وان كان من سببيهما اتصال بان كان احدهما شبه
الحكم الذي اشبه الاخر كالبيع والنكاح فان حكم البيع ملك العقد وحكم النكاح ملك
المنفعة والبيع يشبه الحكم الذي يشبهه النكاح في الجارية عند زوال المانع فيكون
استعارة البيع للنكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع واما يتعقد البيع بلفظ
النكاح وكان ينبغي ان ينعقد لان المناسبة من الشيئين يكون من طرفين
جميعا الا انه لم ينعقد لما بينت في هذا الكتاب بعد هذا هو نظير القسم الاخر من
المحسوس بيانه انك اذا تاملت في مشروع ووقفت على معناه فان وصفت هذا
المعنى في المشروع الاخر كونا استعارة احدهما للاخر كما انك لو تاملت في معنى شرعية
الميراث وكيفيتها ووجدت ان الميراث شرع بعد فراغ الميت عن حوائجه
ووصف الوصية كذلك شرعت بعد فراغ الميت عن حوائجه فاتصلا في معنى
المشروع كيف شرع حازت الاستعارة بان يذكر الميراث ويراد الوصية او
الوصية ويراد الميراث ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى يوثقكم و
كذلك معنى الحوالة هو نقل الدين من ذمة الى ذمة وهو معنى الوكالة ايضا نقل وابانة
التصرف فيستعير لفظ الحوالة للوكالة فنقول احلت المال اى وكلته كما
استعار محمد رحمه الله هكذا في كتاب المضاربة فقال في رجل للمضارب احلت رب المال
اى وكله وكذلك نصر في المكاتب اذا قال المولى لعبده جعلت عليك الف تودي
الي نجوما اولها كذا واخرها كذا فاذا اديتها فانت حر وان عجزت فانت رقيق
فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة وقال تعالى ولكم في القصاص حيوة والقصاص
اماتة لا احياء لكن لاحياء معنى من حيث الشرع والاستيفاء وقد ذكرنا وجهه

في باب القضاء والدار فلذلك اطلق اسم الحيوان على القصاص وكذا ايضا قال الشافعي
يجوز استعارة الطلاق للعتاق والعتاق للطلاق لاتصال بينهما في المعنى لان الطلاق
مبني على السراية والسراية والاندراج وهذا المعنى موجود في العتاق فيجوز استعارة
كل واحد منهما للاخر لاتصال بين اللفظين من قبل الحكم الشرع وهذا احتراز
عن المحسوس ومعناه ما ذكرنا ان احد اللفظين يثبت من الحكم ما يثبته الاخر فيجوز
استعارة احدهما للاخر من حيث وجد ايريد به ان الاستعارة انما تجوز بين الموجودين
حيث وجد القرب والاتصال سواء كانا شرعيين او حسيين لان ما هو المجوز القرب
والاتصال بينهما وذلك لا يختص باللغة والمشروع قايم بمعناه الذي شرع له وبسببه
الذي تعلق به اما سببه الذي تعلق به فظاهر كالنكاح يتعلق وجوده بقول
المتناكحين زوجت وتزوجت والبيع بقول المتبايعين بعت واشتريت وهذان
المشروعان قايمان بسببهما ويوصفان بهما وكذلك المشروع قايم بمعناه الذي
شرع له اي قايم بالماهية التي شرع لاجلها وقايم بها كالولد قايم بمعناه الذي هو له و
قايم بسببه وهو الولادة وكذلك النكاح قايم بمعناه الذي هو له من الانضمام و وهو الايلاد
الازدواج الموضوع للتوالد والتناسل وقايم بسببه وهو زوجت وتزوجت
وكذلك هذا في البيع والهبة وفي جميع المشروعات وعند وجدان المعنى الجامع
بطريقه يجري المجاز ولكن الشأن في الطلب والوجدان ولان حكم الشرع متعلقا
بلفظ شرع سببا او علة لا يتسنى حيث يعقل الا ان اللفظ دال عليه لغة
وهذا لان حكم الشرع نوعان حكم يدرك معناه بالعقل وحكم لا يدرك معناه بالعقل
فالقسم الاول اذا تعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا او علة يدل ذلك اللفظ
على معناه لغة كالبيع والهبة وغير ذلك فان الاحكام التي يهتدي يدرك معانيها
بالعقل لان العقل يقضي ان يكون كل من قارب السبب قارب الحكم لانه اذا لم يكن
كذلك يؤدي الى الشارع والمقاصد فالشرع جعل هذه الاحكام محصة باسباب
من جازها فاز باحكامها لما عرف فالالفاظ التي دلالات على معانيها لغة فتقضي
الاستعارة فكانت هذه الاستعارة شرعية فيها معنى اللغة ايضا الا ترى انهم اجمعوا
استعارة الخمر لغير الخمر لاثبات حكم ثبت بشرب الخمر لما ان هذا الحكم لا يدرك بالعقل

وهو ضرب ثمانين سوطا او اربعين **وقوله** متعلقا حال عن حكم الشرع والعامل فيه
لاثبت متوخى اي ان حكم الشرع لاستحالة كونه متعلقا بلفظ من حيث السببية
والعلية من الجهة التي تعقل الا واللفظ دال على ذلك الحكم فاذا دل اللفظ عليه من حيث
اللغة لو استعير لغيره باعتبار مشابهته في المعنى كان هذه الاستعارة استعارة
من حيث اللغة ايضا وانما قال متعلقا بلفظ لان عامة وجوب العبادات متعلقة
بالمعنى لا بالنظر كوجوب الصلوة متعلق بدلوك الشمس والصوم بشهود الشهر ولا
استعارة فيما لا يعقل لان الاستعارة وطيد القياس فالقياس انما يجري فيما يعقل معناه
فكذلك الاستعارة والذي لا يعقل كالمقدرات في الحدود وغيرها **وقوله** الا ترى
ان البيع لملك العين انضاح للنوع الذي يعقل معناه وهو صالح للاستعارة فانا
سمعنا لفظ البيع للنكاح لان في ملك العين ملك المتعة في محله بطريق
السببية والنكاح ايضا ثبت ملك المتعة مقصودا فلما اتحدا في اثبات ملك
المتعة وان كانا سفاحا فان في الاصالة وغير الاصالة جوزنا استعارته للنكاح
وكذلك ما شاكله كالهبة استعيرت للنكاح وكذلك الكفالة والحوالة والوكالة
جوز استعارة كل واحد منها للاخرى والاختصاص بالرسالة بالاستعارة
هذا جواب عن قول الشافعي ذكر في موضع تعليل جواز نكاح النبي عليه السلام بلفظ
الهبة بطريق الاستعارة وهو قول كان ذلك الجواز مما اختص به النبي عليه السلام
دون غيره حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ الهبة للنكاح لما انه انعقد هبة
لان انعقاد هبة انما يكون فيما اذا كانت المرأة امة ولم يكن كذلك فلذلك قلنا انه
لم يعقد هبة حقيقة لان عليك المال في غير المال لم يتصور بمعنى ان الهبة لتمليك
المال وانعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة ولم يكن نفس المرأة الحرة مالا فلا بد من
ان نجعل ذلك استعارة للنكاح لانه لما لم يكن العمل بالهبة لحقيقتها التي هي
لتمليك المال كانت هي مستعارة لما يحاله لانه عقد شرع لامور لا تحصى كالتوارث
وامتناع كل منهما بالاخر وحصول غض البصر عن الحرام وحصول المصاهرة
التي تشبه قرابة الولاد والاحماء وغير ذلك بل فيها اشارة الى ما قلنا اي من معنى
النكاح والتزوج فالنكاح يدل على الضم والتزويج يدل على التلفيق وهذا لم

يذكر بمعنى النكاح والتزوج ههنا لكن جعل دلالة هذين اللفظين على ذينك المعنيين
بمنزلة ذكرهما فلم يصح الارتقال عندى عن اللفظ الموضوع للنكاح وهو لفظ النكاح
او التزوج وهذا لان هذا العقد مشروع لمقاصد لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين
والدنيا ولفظ النكاح والتزوج يدل على ذلك باعتبار انه يُنبئ عن الاتحاد فالتزوج تلفيق
الشيئين على وجه تثبت الاتحاد بينهما فى المقصود كزوجى الخف ومصراعى الباب والنكاح
بمعنى الضم الذى ينبئ عن الاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وليس فى هذين اللفظين
ما يدل على التمليك باعتبار اصل الوضع وهذا لان تملك العين بهما فالفاظ الموضوعة
لاسباب ملك العين غيرها فصار فيما هو المقصود بالنكاح الا ان فى حق رسول الله عليه السلام
كان سعقد بهذا اللفظ مع قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة وفى حق غيره لا يصلح
هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من قصور **قوله** من مصالح الدين والدنيا
اما مصالح الدين فلان مباشرة منكوحته التى هى حلال له تمنعه عن طموح العين الى
غيرها التى هى حرام محض عليه على وجه يوجب مباشرته اياها الرجم او جلد مائة
وايده قوله عليه السلام من تزوج فقد حصن نصف دينه واما مصالح الدنيا فانها
تقوم بامور داخل البيت كما ان الروح بقوم بامور خارج البيت وهذين الامرين
ينظم المعيشة فى الدنيا وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره وهو
الاحتراز عن هتك اسم الله تعالى او سعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم واما قيد
يفعله عندكم لان شركة المفاوضة غير جائزة عنده وهذا الذى ذكره وهو ان ذلك
العقد لا سعقد الا بلفظ المفاوضة غير مجزئ على اطلاقه بل ذلك فيما اذا اراد
المتعاقدان احكام المفاوضة واما اذا كانا يعرفان احكام المفاوضة صح العقد
بها اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر المعنى دون
اللفظ ثم فيما اذا لم سعقد مفاوضة فيما اذا لم يعلما احكامها ولم يذكر اللفظ
المفاوضة كانت الشركة عنانا كذا فى المبسوط مقام ما كونا من المحاورة اى
فى المحسوسات هذا الاتصال بين الشيئين وهما الهبة والنكاح والحكم من
وهما ملك الرقبة وملك المتعة على حكم الملك له عليها وهو حل الوطى وهذا
جواب عما قاله الشافعى رحمه الله لانه عقل شرع لامور لا تحصى **قلنا** لم يشرع

لملك

لذلك الاشياء مقصودا بل شرع لحكم واحد وهو حل الاستمتاع للزوج ثبوت الملك
له عليها لانه امر معقول اما ذكرناه وهو شرعيته النكاح لاثبات الملك عليها المرئ الى المرأة
شبت الملك عليه فى المهر فثبت ملك المتعة للزوج عليها لحصول المعادلة وانما قلنا ان
ثبوت حل الوطى ثبوت الملك له عليها امر مقصود وما ذكره الشافعى من امور لا تحصى من
الثمرات لوجود تلك الامور من غير النكاح وجود النكاح مع عدم تلك الامور فان من
ملك الامور التوارث وهو اخصها فهو معدوم فى صورة نكاح الكتابية وكذلك
المصاهرة لا تثبت بما اذا طلق امرأته قبل الدخول بها حتى حل له نكاحها واما
نكاح ما فلا يوجد بعد ثبات الملك له عليها فى حال الاستمتاع فعلم بهذا ان تلك
الامور من الثمرات وثبوت الملك له عليها فى حال الاستمتاع من المقاصد **فان قيل**
ملك المتعة ايضا مشترك بينهما الا ترى ان للمرأة ان تطالب زوجها بالوطى حتى
اذا لم يوفها حقها فى ذلك يفرق بين العنين **قلنا** ثبوت حق المطالبة لا يدل
على الملك كما فى نفقة المماليك او لان حد الملك الذى هو اختصاص بالمطالبة
الحاجز يوجد فى حق الرجل لا فى حق المرأة فان المرأة ممنوعة عن تزوج غيره
وليس للمرأة ان تمنع زوجها عن تزوج غيرها حتى لا تختل حقها فى الوطى واذا
كان كذلك علمنا انا لما كان بناء النكاح لاجل حل الوطى له وثبوت ملك المتعة
له عليها لا بمعناه صار له النص فاله يوجب الحكم فيما تناوله سواء كان هو معقول المعنى او لم
يكن لما ان الاسم الموضوع فى الشرع يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان
الحقيقة موضوعة على السماع من غير ان يعقل ان الولد الرضيع يسمى امرا وعالما مع
عدم وجود معناهما فيه وقصر خليفة الله تعالى يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا
والاعمى يسمى ابا العينا من غير وجود المعانى علم ان الاعلام انما تجعل وضعا لا باعتبار
المعانى كما ان النصوص توجب الاحكام بانفسها سواء عقل معناها او لم يعقل لان
النصوص بمنزلة الحقائق فاذا احتيج الى القياس حسن اعتبر فيها المعانى فكذلك
فى الاستعارة تعتبر المعانى حين يتعدى هذا اللفظ الى محل اخر واذا كان كذلك فالنكاح
والتزوج هما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يجعل وضعا لمعناه ثم لما شرع ملك النكاح
بجامع انهما ايتانان من الملك لغة فالبيع واخواته تبين عنه لغة كان ثبوت ملك النكاح

بها احق لان لفظ الدال على المعنى كان احق من اللفظ الذى لم يدل عليه لغة وهذا على التقرير
كان ثبوت ملك النكاح بلفظ البيع واخواته من قبيل ما ثبت الحكم بدلالة النص وقوله
فملك الملك بهما اى بالتزويج والنكاح وضعا اى شرعا صح التعريف به اى بثبوت
الملك بلفظ التزويج والنكاح الما هو صريح فى التملك وهو البيع واخواته فهلا صح استعارة
النكاح للبيع اى لم تجز استعارة لفظ النكاح للبيع بان يقول البايع للمشترى ملكتك
هذا العبد او هذه الجارية لكن يقال للمشترى قبلت حتى يصح البيع بلفظ النكاح كما
يصح النكاح بلفظ البيع بقوله بعت منى نفسك ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا
فهو حر انما وضع المسئلة فى المنكر لان تعليق العتق بالملك فى العبد المعين كتعليق
العتق بالشرى فانه يحنث فى الوجهين اى فى اجتماع النصفين فى ملكه او فى الاجتماع
بعد ان ملك الكل ثم هذا الذى ذكره فى العبد المنكر فى الملك من اجتماع النصفين فى ملكه
جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو كالشرى لان الشرط ملك العبد مطلقا من
غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان فان الملك المطلق يقع على كماله
وذلك بصفة الاجتماع فلم يكن فاختصت بها المنكر ان الرجل اذا قال ان ملكت مائة درهم
فعبده حر انه يقع على اجتماع الملك فيما والمراد ان الرجل يقول والله ما ملكت مائة
درهم قط فلعله ان يكون ملك ذلك ونسيه مثقرفا ولكن لم يجتمع فى ملكه مائتا درهم
وكان صادقا فاذا كان الاجتماع مقصودا اعتبر هذا الوصف فى غير العين لانه يعرف
باضافته فاذا لم يوجد لم يحنث وفى العين لم يعتبر الاجتماع حتى انه اذا قال ان ملكت
هذا العبد فهو حر فملك بعضه فباع ثم ملك النصف الباقى فانه يعتق هذا الذى
فى ملكه لان صفة الاجتماع ان غربه فلم يعتبر فى العين لانه يعرف بالاشارة اليه فكن حالف لا يدخل
هذه الدار انه لا يعتبر فيها صفة العموم ويعتبر فى غير العين فكذلك هذا ولو قال ان اشتريت عبدا
عتق النصف الباقى وان لم يجتمع ففرق بين الشرى والملك من وجهين احدهما ان فى الملك انما
تقيد بصفة الاجتماع فى المنكر بحكم العرف والعرف فى الشرى بنى على ما يقتضيه القياس
من غير تقيد بصفة الاجتماع والثانى ان صفة كونه مستثنيا تبقى بعد زوال الملك اما صفة
كونه مالكا لا يبقى بعد زوال الملك عرفا وهذا لان الاستثناء لا يقتضى اصل الملك
فلم يقتض وصفه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق انه لو اشتراه

لغيره حنث فى يمينه ولما كان كذلك كانه اشترى النصف الباقى بعد بيع نصف الاول فقد
اشترى كله فوجب الحنث هذا كله فى جامع الاسلام وغاية ما ذكر الله وفى
العبد المعين يستويان اى يعتق فى كل وجهى المنكر والاستحسان سواء كان ذلك فى صورة
الملك وصورة الشرى لانه استعار الحكم لسببه فى الفصل الاول واستعار السبب
لحكمه فى الفصل الثانى اى استعار الحكم لعلته فى مسئلة ذكر الملك واستعار العلة
لحكمها فى مسئلة ذكر الشرى اذ ان السبب العلة فى الصورتين ثم عند ذكر الملك
لو اراد به الشرى كان مصدقا قضاء وديانة لانه لا تخفيف فيه بل فيه تغليظ اما
عند ذكر الشرى لو اراد به الملك يصدق ديانة لانه استعار الدلالة لحكمها وهو جائز و
لا يصدق قضاء لان استعارة العلة للحكم لا يجوز بل لانه نوى التخفيف على نفسه
مع احتمال ما ذكره اللفظ ظاهرا لان عند ذكر الشرى هو اراد ما يتعلق بالشرى
وهو ان يعتق النصف الثانى الذى فى ملكه حال حصوله فى ملكه بطريق الغرض هو
الظاهر واما العدول عن ارادة الشرى بذكر الشرى الى ارادة الملك الذى هو يقتضى
صفة الاجتماع فليس هو بظاهر مع وجود التخفيف عليه ولذلك لا يصدقه القاضى
واما الاتصال الثانى اراد به اتصال المسبب المختص بمسببه فاستعارته جائز من احد
الطرفين وهو استعارة السبب لمسببه كما جوزنا استعارة البيع للنكاح لما ان
البيع سبب لملك المتعة فى محله وليس بعلة له لان للبيع حكما اخر من موضوعاته وهو
ملك الرقبة وكان ثبوت ملك المتعة له بحسب ان الحال احكما مقصودا له بدليل
شرعيته فيما لا يحتمل ملك المتعة اصلا كما فى العبد والبهائم ولذلك كان البيع اثبات
ملك المتعة سببا محضا وذلك يجوز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم
للسبب بان يذكر النكاح ويريد البيع وهذا لان موجب النكاح ملك المتعة وليس
هو بسبب لملك الرقبة البتة وملك المتعة فى حق ملك الرقبة بمنزلة العدم ولو
قلنا بالاستعارة يؤدى ذلك الى استعارة المعدوم للموجود فلم يثبت الاتصال بينهما
انما يكون من الشيئين الموجودين لا من الموجود والمعدوم فلم يجز الاستعارة لعدم
طريق الاستعارة وهو الاتصال بخلاف ان اصل الاعنى ملك الرقبة بمنزلة العدم لما عرف
ان الاصل مستغن عن الفرع والفرع لا يستغنى عن الاصل فلذلك صلح هذا الاتصال

الثاني طريقا للاستعارة في احد الطرفين دون الاخر **قوله** وهو ان يستعار للاصل
للفرع والسبب للحكم جاز ان يكون مراده من ذكر السبب للحكم الاصل للفرع لكن كرر
هذا للتنبيه على ان في هذا السبب معنى الصلاحية والمناسبة وفي حكمه هذا معنى الترغيب
وكونه حكما لبيان استغناء السبب عن وجود المسبب بسمية له ذكر الاصل والسبب
اما الاصل فظاهر فانه مستغن في وجوده عن الفرع وكذلك ذكر السبب ان المراد
من هذا السبب هو السبب المحض لا السبب الذي هو معنى العلة والحكم اخر مقصود
له وهو علة في حقه فكان هو مستغنيا في وجوده عن هذا المسبب بخلاف العلة والمعلول
فان لكل واحد منهما افتقارا الى الاخر وهذا كله الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة
كما اذا قال انت طالق وعبدي حر فان الجملة الناقصة مفتقرة الى الجملة الكاملة كالفرع
مفتقر الى الاصل والمسبب مفتقر الى السبب وكذلك الجملة الكاملة لا تفتقر الى
الناقصة والناقصة تفتقر الى الكاملة وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح
ان تستعار للطلاق اي عند نيته الطلاق بان يقول لامرأته انت حرة ونوى به
الطلاق يطلق بطريق الاستعارة لفظ العتق للطلاق ويدون النيه لا يقع الطلاق
فان قلت ما الفرق بين استعارة الفاظ العتق للطلاق هنا حيث تحتاج
الى النيه لصحة الاستعارة وبين استعارة الفاظ التمليك في باب النكاح للنكاح هناك
لا تحتاج الى النيه لصحة الاستعارة **قلت** الفرق بينهما من حيث ان استعمال
الفاظ العتق على حقيقته هنا ممكن بان يخبرها عن حريتها بقوله انت حرة فلذلك
لم يتعين للاستعارة للطلاق الا عند النيه بخلاف الفاظ التمليك فان استعمال
هذا اللفظ زوال ملك المتعة في محل الاستلذاذ فجاز ان يستعار للفظ الموضوع
لزوال ملك المتعة وهو الطلاق مع امكان العمل بحقيقته على طريق الاخبار بالنية
وضعف لتعين بعض ما احتمله اللفظ فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ
احتيج الى النيه واما الفاظ التمليك المضافة الى الحر عند وجود شرائط النكاح
لم تقبل شيئا للنكاح ولا فيلغو فتعين ان ملك الاستمتاع بها نكاح من غير نية
وهذا لان الاب اذا قال لاخر بعت ابني منك او وهبت ملكي لا تحتمل هذا المحل حقيقة
البيع والهبة واللفظ التمليك صالحة للاستعارة للنكاح بطريق السببية لان

البيع والهبة يصلح ان يكون سببا لملك المتعة في الامة بواسطة ملك الرقبة وكانت
هذه الاستعارة استعارة السبب للمسبب وهي طريق من طرق الاستعارة فيجوز
بغير نية لعدم احتمال شيء اخر **قوله** تبعا لاقصد اعلى ما بحثنا قلنا اشار الى
ما ذكر من الفاظ التمليك في النكاح بقوله وملك الرقبة سبب لملك المتعة الى اخره يعني
لما ثبت ملك المتعة عند ثبوت ملك الرقبة بطريق التبعية ثبت زوال ملك المتعة ايضا
عند زوال ملك الرقبة بطريق التبعية فصار هذا نظير عزل السلطان واحدا من امرائه
فانه يكون عزلا لجميع اتباع ذلك الامير بطريق التبعية لان كل واحد منهما اسقاط مبني
على السراية والتزوج فاتر والاسقاط في صحة التعليق ولو كان للاشاعة لما صح التعليق
وكذلك ثبت من غير قبول المرأة والعبد كذلك يصح كل واحد منهما بغير شهود واثر
السراية ما اذا قال انت طالق نصف طلقة فنصف عتق وعتق واثر الفروع
في حق عدم قبول كل واحد منهما الفسخ والتردد والرجوع والمناسبة في المعاني من
اسباب الاستعارة اي من طرق الاستعارة **قوله** من الوجه الذي قلنا اي وطرف
الشافعي ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اشتراط كما علل الشافعي في مسح الراس
بقوله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث ولمسح الركبة باشر خاص في
استدعا التثليث لاسقاطه بالمضمضة والاستنشاق واما قولنا انه مسح
في الوضوء فلا يسن فيه التثليث فتعليل باشر خاص على ما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى
فانما يكل وصف اي مثل الوجود والحواسة قال والمناسبة بينهما من هذا الوجه
اي من الوجه الذي ذكره الشافعي من المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسراية
واللزوم اي ان معنى الطلاق ما وضع له اسمه اي الذي وضع لما اسمه والنكاح لا يوجب
حقيقة الرق والنفس بحقيقة الرق للاحتراز عن تعليل الشافعي في موضع
اخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رق كذا علل له في
المبسوط ولا يسلب المالكية المرئي لها اذا وطئت بالشبهة يلزم العقر على الواطئ
للمرأة لا للزوج لما قلنا ان الملك بالنكاح ضروري ليس باصلي فلا يظهر في حق العقر
فالطلاق لا يسقط الا ما اثبته النكاح وهو القيد عن الخروج والحبس عند الخروج
بالملك الذي هو عليها وكان حاجتها الى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون

رفع القيد عن الاسير لان المراة بعد النكاح حرة محبوسة عن الزوج وبالقرار نزول
المانع من الانطلاق واما الاعتاق فاحداث القوة في الذات لانه لم يبق في الرقيق
صفة المالكية وبالعتق يحدث له صفة المالكية والمشابهة من احداث القوة و
من ازالة المانع **قوله** واما الاعتاق فاثبات القوة **قال قلت** هذا انما يستقيم
على قولهما لان عندهما الاعتاق اثبات الحق وهو القوة واما عند ابي حنيفة رضي الله عنه
عبارة عن ازالة الملك وكان على هذا بين الطلاق والعتاق مناسبة من حيث ان كل
واحد منهما موضوع لازالة الملك فينبغي ان يكون الاستعارة من الجانبين على مذهبه
قلت في الطلاق ازالة محضة من غير شائبة اثبات القوة لا من حيث الوضع
ولا من حيث الشرع واما العتاق فازالة الملك مع دلالته على اثبات القوة نظرا
الى موضوع اللغة ونظرا الى حكمه من حصول ولايته على نفسه وصلاحيته للولاية
على غيره من القضاء والشهادة والارث وحجر التصرف من تملك المال وتمليكه ونفاذ
تصرفه واعتاقه وغير ذلك وكان بين الامرين تفاوت فاحش فلا يصح الاستعارة
لفحش التفاوت بينهما **قوله** فيل له وقد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد
بلفظ الاجارة والاجارة بعقد به وفي هذا منع لقول الكرخي لا يصح ان يستعار
البيع للاجارة فانه قد استعير عند بعضهم عند اضافة البيع الى الحر على ما ذكر
في الكتاب يعني بل يصح وقد ذكر شمس الائمة رحمه الله جواز استعارة لفظ البيع
للاجارة عند اضافة لفظ البيع الى نفس الحر مطلقا من غير تعيين ذكر بعض
المشايخ واما عند اضافة البيع الى العبد فانما لم يصح الاجارة به لانعدام المحل للانعقاد
الصلاحيته للاستعارة وهذا لان لفظ البيع اذا اضيف الى العبد فلا يخلو اما
ان اضيف الى منافع العبد او الى رقبته ولو اضيف الى منافع العبد لا يصح لان
المنافع معدومة في الحال وهي ليست بصالحة حال عدمها للبيع ولا للاجارة
الا ترى انه لو اضاف اليها صريح لفظ المستعار له وهو لفظ الاجارة بان قال اجرتك
منافع هذا العبد لا يصح فكذا ما قوم مقامه وهو لفظ البيع واما اذا اضيف
لفظ البيع الى عين العبد فلا يصح الاجارة ايضا لان المحل صالح لحقيقة اللفظ و
الحقيقة حقيقة بان يراد لان الاستعارة لما تمام الاصل فلما وجب العمل بحقيقة اللفظ

لتفاوتهما سقط المجاز فلم يصح الاجارة حتى انه لو قال بعت منافع عبدي هذا شهرا
بعشرة دراهم كانت اجارة صحيحة بلفظ البيع وان اضيف لفظ البيع الى منافع العبد
لقيام القرينة الدالة على ان المجاز هكذا ذكره في التقويم **قوله** وذلك يتصور في
الحر اي اعتاق الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر لا في العبد لان في العبد يصير مستعيرا
لاجارة لا تصلح محلا للاجارة اي لعقد الاجارة فكذلك ما يستعارها اي فكذلك لفظ
البيع الذي استعير للاجارة ولكن العين اقيمت مقامها اي عين الدار اقيمت مقام
منافعها في حق الاضافة في الاصل اي في حق عقد الاجارة في اثبات الاجارة وكذلك
فيما يستعارها اي فكذلك في لفظ البيع الذي يستعار للاجارة يعني لما اقيمت العين
مقام المنفعة في حق عقد الاجارة عند اضافة لفظ الاجارة الى العين اقيمت العين ايضا
في حق المستعار للاجارة وهو لفظ البيع الذي اريد به الاجارة محل مقام المنفعة
ولكن انما يكون ذلك اذا اضيف لفظ البيع الى الحر مع ذكر المدة كما في قول الخرقي
نسي منك شهرا واما اذا اضيف لفظ البيع الى منافع العين واريد به الاجارة لا يكون
للاجارة كما اضيف صريح لفظ الاجارة الى منافع العين بان قيل اجرتك منافع
هذه الدار يجوز فكذلك فيما استعيرها وهو لفظ البيع اذا اضيف الى منافع العين
لا يجوز سوى ما ذكرنا من رواية التقويم ان فيه يجوز ايضا عند قيام الدلالة على ان المجاز
قصد هذا كالبيع يستعار للنكاح وكلمة هذا اشارة الى لفظ البيع اذا اضيف الى
منافع الدار وقوله يستعار للنكاح في غير محله اي في غير محل النكاح وهي المحرم
من النساء الى المحرم من النساء كما هي ليست بمحل لحقيقة لفظ النكاح فكذلك ايضا
ليست هي محل اللفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي اريد به النكاح فكان
هذا غير نظير لفظ البيع الذي اريد به الاجارة اذا اضيف الى منافع العين وان هناك
لم تصح الاجارة لاضافته الى المحل الذي لو اضيف اليه حقيقة لفظ الاجارة لا يصح فكذا
اذا اضيف اليه اللفظ المستعار للاجارة فكذا هنا لما لم يصح النكاح بحقيقة
لفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النساء فكذا لا يصح النكاح باللفظ المستعار
للنكاح اذا اضيف الى المحرم من النساء وهذا لان استعارة لا يكون اقوى حالا من
الحقيقة فلما لم يصح النكاح بصريح لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه في هذا المحل

لم يصح هو 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 لا باعتبار
ان الاستعارة في نفسها لا تجوز بينهما بل باعتبار ان اللفظ المستعار لم تضف الى محله
حتى اذا اضيف الى محله وهو عين مثلا قابل للبيع جوز كما في استعمال لفظ المستعار
له وهو لفظ الاجارة انما سقط اجارة اضيف الى العين لا الى المنفعة وكذا في
اللفظ المستعار له انما ان اللفظ المستعار انما يعمل على حسب عمل حقيقة لفظ
المستعار له فانما يعمل فيه حقيقة لفظ المستعار له يعمل اللفظ المستعار في
ذلك المحل وهذا اول ومن احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة
في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رضي الله عنه اي التكلم بلفظ المجاز مقام
التكلم بلفظ الحقيقة بان التلفظ بلفظ الاسد عند ارادة الرجل الشجاع به مقام
التلفظ بلفظ الرجل الشجاع ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت بالحقيقة كما
في الوكالة فان الحكم الثابت بالوكيل كالحكم الثابت بالموكل حتى حل للموكل وطئ
جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراها بنفسه وكذلك الشراب مع الماء
فان الخلفية هناك في حق الآلة وهي الماء والشراب واما حصول الطاهرية فيهما بطريق
الاصالة لان حصول الطاهرية حكم لها فلا خلفية فيه وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة
في ايجاب الحكم لان الحكم هو المقصود وكان اعتبار الاصالة والخلفية فيما المقصود
اولى وبعد هذا اجماع بينهم ان شرط الخلف انعدام الاصل في الحال على احتمال
الوجود بعد ابي حنيفة رضي الله عنه لما كانت الاصالة والخلفية في حق التكلم كان
المنظور اليه والملتفت له تتبع صحة اللفظ وتصوره لغة من غير ان ينظر الى صحته
من حيث الشرع وكان ذلك عنده كعمل الاستثناء ان الاستثناء تتبع صحته من
حيث اللفظ على ان يكون عبارة عما وراء المستثنى وان لم يصادف اصل الكلام محلا
صالحا له من حيث الحكم باعتبار انه تصرف من المتكلم في كلامه حتى اذا قال لامرأته
انت طالق الا ثلاثا لزمه الثلاث بسعة وتسعين لم يقع الا واحدة ومعلوم ان المحل
غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لانه تصرف من المتكلم في
كلامه فهنا ايضا كذلك وعندهما لما كان المجاز خلفا عن الحقيقة في حق اثبات الحكم

كان المنظور اليه والملتفت له توهم صحة حكم الحقيقة حتى يصير المجاز خلفا عنها في حق
اثبات الحكم اما لو كان الحكم مستحيلا لم يمكن ان يجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في اثبات
الحكم لانه لا حكم للحقيقة اصلا فكيف يصح المجاز عنه خلفا في اثبات الحكم المستحيل كما
عند ابي حنيفة رضي الله عنه ان التكلم لما لم يصح لغة اصلا لم يصر مجازا خلفا عنه في التكلم
لانه لم يصح تكلما وكذا هنا تم في قوله لعبده وهذا اكبر سنا منه هذا ابني لا يصح عندهما
لان حكم حقيقة كلامه ههنا وهو اثبات البنوة محال فالمجاز خلف عن الحقيقة في
ايجاب الحكم ففي كل موضع يصلح ان يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم الاصلي يصلح ان
يكون منعقدا لايجاب الحكم الخلفي كما في قوله لمستن السماء في كل موضع لم يوضع فيه السبب
صالحية لانعقاد الحكم الاصلي لا ينعقد موجبا للحكم الخلفي كما في اليمين بالفارسية
حتى الحائض والنفساء لما لم تخاطبا بالوضوء لم تخاطبا بالتيمم قال ابو حنيفة
رضي الله عنه المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي التكلم بلفظ المجاز خلف عن التكلم بلفظ
الحقيقة حتى ان قوله هذا اسد يدل الانسان الشجاع مجاز عن قوله هذا اسد في حق شخص
للهيكل المخصوص هكذا اتى يقرر استاذي مولانا فخر الدين الماعرسي رحمه الله فان قيل
كيف يستعار قوله هذا اسد عن قوله هذا اسد وهما جميعا على نسق واحد قلنا
كون ذلك عند قرينة دالة على المجاز بان اشار الى انسان يقول هذا اسد او يعرف انه
اسد ابخر مثلا ولا بعد ان يختلف الشيء باختلاف صفته اسما وحكما الا ترى ان العصير
حلال شربه فاذا اشتد صار حراما ثم اذا تخلل صار حلالا كما كان ويصير اسما
واحكاما باعتبار تغير الصفات وهي في ماهيته شيء واحد وهو العنب وكذلك
قوله هذا اسد عند الاستعمال في الموضوع له حقيقة وعند هذا اللفظ عند الاستعمال
في المستعار له مجاز سبب اختلاف في محله وقريب من ذلك ما اذا اعطى رجل رجلا
عشرة دراهم مثلا بان يعطي مثلها للاجل المعطى غدا او بعد غد ان ذكر لفظ البيع
لا يكون ربوا لانه ربوا وان ذكر لفظ القرض يكون ربوا لانه في معنى العارية وفي كلتي الصورتين
وهو اعطاء الدراهم بمقابلة ما ياخذ مثل تلك الدراهم وهو شيء واحد فتغير الاسم
والحكم بسبب شيء اقترن به فكذلك ههنا كان قوله هذا ابني لعبده الذي هو اكبر
سنا منه مجازا عن قوله هذا ابني لعبده الذي هو مثله فلو قال ذلك في الذي يولد

مثله مثله كان ثبت النبوة والحرية لصارفة حقيقة كلامه كلها وفي الذي لا يولد مثله
لمثله يثبت الحرية التي هي لازمة النبوة بقيام هذا المجاز مقام تلك الحقيقة وان تخلف
هذا المجاز لتلك الحقيقة في اثبات النبوة للتعذر بخلف في اثبات لازمه لصورة التعذر
يثبت وهذا لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في التكلم كان الشرط فيه ان يكون
الكلام بالحقيقة في نفسه مفيدا وافادته ههنا بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا
للالحاق بصيغته وقد وجد فكان هذا الكلام عاملا في ايجاب الحكم الذي يقبله
هذا المحل بطريق المجاز وهو الحرية وان تعذر العمل بحقيقة كلامه وهي اثبات
النبوة لان ذلك انما يتعذر اذا كانت الاصالة والخلفية في حق الحكم وليس كذلك على ما قررنا
لانه ان لم يتعذر كان الكلام عاملا بحقيقته وعند التعذر بالعمل بحقيقته صير
الى المجاز لان هذا اولى من الالغاء كانه قال عتق علي مرحين ملكته لان النبوة
سببها فانه اذا ملك ابنه يعتق عليه من حين ملك فيجعل هذا السبب كناية عن موجبه
مجازا وتصحيح كلام العاقل واجبا ما امكن **فان قلت** يشكل على هذا الاصل
الذي قاله ابو حنيفة رضي الله عنه من انه يتبع صحة الكلام لغة وافادته فان
يكون المجاز خلفا عن الحقيقة لاستحالته من حيث الحكم لكن اذا كان ذلك الكلام
الذي استحال حكمه حكما آخر لازما غير مستحيل بسبب ذلك كما في صورة النزاع
ما اذا قال لعبده الصبي الصغير هذا ابني او لعبده هذه ابنتي او لامته هذا ابني
او قال لغلامه اعتقتك قبل ان اخلق حيث لا يعتق من هؤلاء هذا الكلام وكذلك
لو قال في غير هذا الباب ولو قال قطعت يد فلان ولم على الارش فاخرج
فلان يده صحيحة لم يستوجب شيئا **قلت** اما في مسايل الاعتاق ففيه منع
وعلى ذلك التقدير لا يصار الى الفرق على قولهما وعلى تقدير التسليم اذا قال لعبده هذه
ابني فلنا الاصل ان المشار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى فالعبرة للمسمى كما في الباع
فضا على اذ يفوت فانها هو نجاح والبيع باطل والذكور والاناث من بني آدم جنسان
مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى وهو بعيد عنه
ولا يمكن تصحيحه الحال ولا اقرار في المعدوم فلا يمكن ان يجعل النسب مجازا عن
البنوة بوجه فكذا 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
النبوة ان كان مجهول النسب وفي معروف النسب تثبت لازمة النبوة وهي الحرية
بطريق المجاز وكذا قوله لعبده الصغير هذا ابني فيه منع وتسليم وعلى تقدير
التسليم نقول الموجب لهذا الكلام في ملكه هو بواسطة الملك فتلك الواسطة
غير ثابته وبدونها لا موجب لكلامه حتى يجعل كناية عن موجبه مجازا بخلاف قوله
اعتقتك قبل ان اخلق لانه لا موجب فيما صرح به فكذا الذي يقوم مقامه ان الاعتاق
مثل الخلق اعتاق قبل الملك ولو اعتقه قبل ان يملكه ثم ملكه لم يلزمه العتق فكذا هنا لانه لما لم
يكن لصريحه حكم العتق لم يكن لما كني عنه ايضا حكم العتق وكذلك قوله قطعت يدك لانه
لا موجب للجرح بعد البرء اذا لم يبق اثر فلا يمكن تصحيح كلامه بان يجعل كناية عن
موجبه فلهذا كان لغوا هذا كله مما اشار اليه في المبسوط والاسرار بخلاف النداء
لانه لاستحضار المنادى اي لو قال يا ابني لا اعتق لان الاستغاثة انما تصح لاثبات
معنى والمعنى غير مرعي في النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بمعناه
فاذا لم يكن المعنى مقصودا لم تحتمل الاستغاثة لتصحيح معناه وانما صير الى الاستغاثة
فيما سبق كيلا يلغو الكلام وتصحيح من غير تستغاث للحرية لحصول المقصود وهو
استحضار المنادى فلا صورة في استغاثة هذا الكلام للحرية بخلاف قوله يا حر
فانه يستوي نداؤه وخبره لما ذكر في الكتاب ان الحمل على الحقيقة متى امكن سقط المجاز
لان المستعار لا يزاحم الاصل لان الخلف لا يوجد مع وجود الاصل وحاصل هذا الاصل ما ذكره
شمس الائمة السرخسي رحمه الله بقوله الكلام على ضربين حقيقة ومجاز وانه لا يحمل
على المجاز الا عند تعذر حمله على الحقيقة فتمس الحاجة لذلك الى معرفة الحقيقة والمجاز
والطريق في ذلك هو البحث في التنبيه الداعي الى تعريف ذلك الاسم في الاسماء الموضوعة
للمعنى والى تعريف المعنى في المعرى فما كان اقرب في ذلك فهو احق وما كان
اكثر افرادا فهو اولى بان يجعل حقيقة فذلك يكون بطريق التامل في محل
الكلام والتامل في صيغة الكلام اما بيان التامل في المحل فنحو قوله تعالى او لامستم
النساء حملنا على المجامعة دون المس باليد لانه اذا حمل على المس باليد كان تكرارا
لنوع حدث واحد واذا حمل على المجامعة كان بيانا لنوع الحدث في الكتيم

وهاهنا الكلام تم

وكان مواكتة فايدة مع انه معطوف على ماسبق والسابق ذكر نوعي الحدث فان قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى وانتم محدثون ثم قال وان كنتم جنبا فاطهروا ثم قال
وان كنتم مرضى الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فبين الله محل الكلام بتبيين ان المراد
بالجماع معنى المس باليد واما سان الله الفرء بصيغة الكلام ففى قوله تعالى ثلاثة قروء
انها الحيض دون الاطهار لان الفظ ان ما ان كان ماخوذا من القرء الذى هو اجماع الدم
اخره قوله لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجازا فان قلت جعل المصنف
رحمه الله القرء من الاسماء المشتركة بين الحيض والطهر فى بيان المشترك كيف
جعل ههنا الطهر الحقيقة والحيض من حيث جعل الطهر مجازا له وبينهما منافاة لان
الاسم المشترك حقيقة فى انواعه قلت لا بعد ان يسمى الشى الواحد باسمين
مختلفين لانى ان الغايط الذى هو المطمئن من الارض لما اطلق على الحدث جعلوه
فى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط فى موضع مجازا وفى موضع كنايه فالمجاز
باعتبار انه اطلق بغير وضعه الاصلى لاتصال سببه وهو الحدث بطريق المجاورة
والكنايه باعتبار وجود الملازمة بينهما من حيث ان الكنايه هى ذكر اللازم
واراده الملزوم وكذلك ههنا جاز ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر للاشتمال
فيهما على السوا وجاز ان يكون للحيض حقيقة دون الطهر لقوله ولانه على الحيض
من وجوه الاستقاق الذى ذكر فى الكتاب ولا شك ان ما هو اكثر دلالة على شى
يحسن الاستقاق كان هو احق بذلك من غيره على ما ذكر الامام شمس الائمة السرخسى
رحمه الله ثم قوله انه ماخوذ من الجمع اى ان لفظ القرء ماخوذ من القرء الذى هو الجمع
وهو معنى حقيقة هذه الحيضة اى كونه للجمع حقيقة للقرء لغة للطهر لان اجتماع
صعه الدم عن الاجتماع حقيقة يوجد فى قطرات الدم على وجه لابد منه ليكون
حيضا فانه ما لم يتقدر الدم لم يكن حيضا وكان الحمل عليه اولى من الحمل على
الطهر لان الطهر زمان انقطاع الدم لاجتماع الدم وكان ما وضع له اللفظ موجودا
فى الحيض وكان هو اقرب الى الحقيقة وكذلك الجمع لما ينعقد حقيقة لان حقيقة
العقد شد بعض الجسم وربطه بعضه بالبعض من عقد الحبل والحدث فى الكلام
اسم لربط كلام وكلام يتربط لفظ اليمين بالخبر الذى فيه رجا الصدق لاشتمال

حكم وهو الصدق منه اعنى البر وكذلك عقد البيع ربط الايجاب بالقبول لاشتمال
حكم وهو الملك ثم تستعار لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك
دون العقد الذى هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله عليه يكون احق وبهذا الذى ذكرنا
يبطل قول الخصم حيث يطلق لفظ عقد اليمين على اليمين الغموس التى تعقد القصد
فقال العقد عبارة عن القصد فان العزيمة تسمى عقيدة وكذلك النكاح للجمع
فى لغة العرب يعنى كن نحمله على الوطى والخصم يحمله على العقد واصل الخلاف فى قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دليلنا موطوءة الاب على الابن حرام سواء كان ذلك الوطى
بالعقد او بالزنا حمل النكاح على الوطى اولى على العقد وعند الشافعى نص تحريم
الابن حمل النكاح على العقد فما قلناه احق لان الاسم فى اصل الوضع
لمعنى الضم والاجتماع يقول القائل انكحت الصراى النزعه وضمه اليك ومعنى الضم فى
الوطى يتحقق حقيقة وهذا يسمى جماعا ثم العقد يسمى نكاحا باعتبار انه سبب يتوسل
به الى ذلك الضم فعلم به ان الوطى احق بالاسم فى الموضع الذى يتعذر حمله على الوطى
يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد كما فى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
وامثله هذا اكثر من ان تحصى ومن تلك الامثله قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو
فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قال علماؤنا رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا
عن فايدة اليمين شرعا وقضاء فان فايدة اليمين اظهار الصدق من الخبر فاذا
اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فايدة اليمين فكان لغوا
وقال الشافعى اللغو ما يجرى على اللسان من غير قصد والخلاف فى جواز اطلاق
اللفظ على كل واحد منهما ولكن ما قلناه احق لان ما يجرى من غير قصد له اسم آخر
موضوع وهو الخطا الذى هو ضد العمد والسهو الذى هو ضد التحفظ فاما يكون
خاليا عن الفايدة لمعنى فى نفسه لحال المتكلم وهو عدم القصد فليس له اسم
موضوع سوى انه لغو فحمله عليه اولى لانزل الى قوله تعالى واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه يعنى الكلام الفاحش الذى هو خال عن فايدة الكلام وبين الحكمة
دون ما يجرى من غير قصد فان ذلك لا عتب فيه والاصل الخلاف فى هذا راجع
الى ان العموس هل هو داخل تحت اللغو ام لا عندنا هو داخل خلافا له قوله

ولهذا قال ابو حنيفه رضي الله عنه في الدعوى انصاح لقوله ان الحمل الحقيقه مني
امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل في رجل لامة ولدت ثلاثة اولاد
في بطون مختلفه قيد بالبطون المختلفه اذ لو كانوا في بطون واحد لا شبهة
الحكم بل عند دعوى احدهم ثبت نسب الاخرين لان الحكم في التوائمين ذلك لان من
مرور ستة اشهر ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانهما خلقا من ماء واحد انه يعتق من كل واحد
ثلثه ان قول المولى احدهما ولد ام ولدي صار بمنزلة قوله احدهما حر لان الحمل
بثبوت النسب لا يمكن ازامه قبل البيان لكونه مجهولا فلما كان هذا معلوما الحقيقه
لم يعتبر ابو حنيفه رضي الله عنه ما يصيب الاوسط والاخير من قبل امتهما
لان الاصابه من قبل الجانب المضاف اليه حقيقة لانه يصيبه من نفسه بلا
واسطة وما يصيب الولد من قبل امه بمنزلة المجاز لانه لم يرد به حقيقته
بل اريد به غيره كما في المجاز لان المجاز انما يصح بواسطة وهي القرينه والاتصال
بين محل المجاز وبين محل الحقيقه فلم يعتبر المجاز عند الحقيقه وذكر في دعوى
المبسوط امتهما ثلاثة اولاد ولدتهم في بطون مختلفه وليس لهم نسب معروف
وقال المولى في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل ان يتبين لم يثبت نسب واحد
منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما
يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط ليكون متعلقا بحظ البيان والنسب
لا يحتمل التعليق بالشرط فلا يثبت في المجهول والجارية تعتق لان اقرارها بامية
الولد في معلومة وام الولد تعتق بموت مولاها من جميع المال وتعتق من
كل واحد من الاولاد ثلثه في قول ابي حنيفه رضي الله عنه لان دعوة النسب
انما لم تعمل في اثبات كانت اقرارا بالحرية وكانه قال احدهم حر فتعتق من ثلث
كل واحد منهم من جميع المال وعلى قول محمد رحمه الله تعتق من الاكثر ثلثه و
من الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاكبر ان كان هو المقصود بالدعوة
فهو حر وان كان المقصود هو الاصغر او الاوسط لم تعتق من الاكبر فهو حر في حال
عبد في حالين فتعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود فهو حر وكذلك
ان كان المقصود هو الاكبر لان ام الولد تعتق بموت المولى كما تعتق امة

وان كان المقصود الاصغر لم تعتق الاوسط فهو يعتق في حالين ولا يعتق في حال واحد
الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة مختلفة احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه
واما الاصغر فهو حر سقن سواء كان المقصود هو الاوسط او الاكبر او هو لا ان ابا حنيفه
رضي الله عنه لم يعتبر هذه الاحوال لانه مبني على ثبوت النسب ولم يثبت النسب لان
جهة الحرية مختلفة وحكمه مختلف فانه ان كان مقصودا بالدعوة كان هو الاصل
وان كان المقصود غيره كان حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين
كونه مقصودا وتبعا منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق
من كل واحد منهم ثلثه وتقدم عن ابي يوسف مثل قول محمد رحمهما الله في حرف
واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين الشيئين فقط اما ان
كان ثابتا النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق
منه شيء فلهذا يعتق نصفه وسعى في نصف قيمته كذا في المبسوط وقيل انما صارت
احوال الحرمان احوال الاصابة حالة واحدة لان عدم الشيء يحتمل ان يكون لمعان
شتى كما اذا قتل ان ابا غير مالك للنصاب لانه لم يكتسب ولانه لم يرث ولانه
لم يتصدق عليه ولانه لم يوهب له فيجتمع انعدام هذه الاسباب في حق عدم
الملك واما انا ملك النصاب فلا بد ان يكون سببه ملك النصاب شيئا واحدا لا غير
من تلك الاسباب ومحال ان يثبت سبب الملك عند وجود الملك وهكذا ذكر
ايضا على اثر الدين رحمه الله في بيان وجه الفرق بين الاصابة والحرمان وذكر
في الاسرار من تعليل محمد رحمه الله في هذه المسئلة الاخرى ان الام تصير ام ولد
له ولو كان كتابة عن قوله احدهم حر اما صارت الام ام ولده وكذلك قيل
في امة لرجل حلف ابنا فقر وجه امة له ثم ولدت منه ابنا فنظر المولى الى
الابنين فقال احدهما ابني ثم مات عتق نصف الاكبر وكل الاصغر وعلى ما قاله
ابو حنيفه رضي الله عنه يجب ان يعتق نصف كل واحد منهما وكذلك لو حلف
لا شرب من هذا البيدر لم يقع على الكدس والكروع وان برأب
فلان بوزن آب خوزن جعله في المصدر من باب علم وجعل في الصحاح من
باب منع ويجعل كسر الواو فيه لغة اخرى وزن في المغرب الكدس شاول الما

بالفم من موضعه وهذه كراهة الكراع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه
اكارعه فالكراع ما دون الكعب من الدواب كما دون الركبة من الانسان
وجمعه اكرع واكارع وعلى هذه الحملة خرج قولهم اي على الاصل ذكره وهو
قوله ان حمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز ان لم ينصب قرينة له ولم
يكن به يتزل الحقيقة كما صارنا اليه ام ولد له وقال في الجامع اي قال في الجامع الكبير
في باب الثالث عشر من كتاب الاقرار منه فقال رجل له عبد وله عبده ابن وللابن
ابن آخر بطنين مختلفين وقال المنزل في صحته احدهما ولدي وكل واحد منهم
يولد مثله لمثله ثم مات قبل ان يبين قال الاول يعتق ربعه ويسعى في الباقي
الى آخره قيد بقوله في بطنين مختلفين اذ لو كانا في بطن واحد يعتق كل
واحد منهما جميعا لان احد التوأمين اذا صار ولدا للشخص او حافدا له صار
الآخر ايضا ولدا او حافدا ضرورة وان لم يدع فلذلك قال في بطنين مختلفين
لتأتي السريج المذكور في الكتاب وهو عتق البعض من كل واحد منهم
فقلنا يعتق من الاول ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد
من الآخرين ثلاثة ارباعه ويسعى في ربع قيمته اما النسب فلا شك اذا
وان قبل البيان لانه لو ثبت في المجهول لنفى مشتغلا بالبيان ويعلق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق انما يكون في امر معدوم فلذلك
لم يصح تعليقه اما وجه التنسيم فان الاول لو كان مرادا عتق هو وعتق
اولاده جميعا فيعتق الاولاد ههنا عندنا لان الاول باعتبار سراية انه ملك
اولاده وحافده لان المعنى ان الاب صار حرا لان الاب لو كان حرا لزم
ان يكون ولده حرا وانما يلزم ذلك في حرية الاب لكن بطريق ان الاول لو كان
ولده لكان اولاده حفدة لهم هم ملكه معتقون عليه لان من ملك ذا رحم
محرم منه عتق عليه واما لو كان الثاني مرادا عتق هو وولده لما ذكرنا
ولا يعتق الاول وان كان احد الآخرين مرادا عتق هو ثم يعتق الاول
والثاني واحد الآخرين فيعتق الاول في حال ولا عتق في ثلاثة احوال وهو ما ذكرنا
واحوال الحيان احوال عتق بعضه لذلك والثاني يعتق حالين يعتق ولا يعتق
في حالين ولا عتق في

كما ذكرنا واحوال الاصابة حالة واحدة واحوال الحرمان احوال عتق في حال ولا يعتق
في حالين ويعتق ثلثه واحد الآخرين حر بسبب لانه حر بعد حال والآخر يعتق
في ثلاثة احوال وهي ما اذا اربيه نفسه احدهما او جده ولا يعتق في حال وهو
ما اذا كان المراد به اخاه واحوال الاصابة حالة واحدة يعتق جميعه في حال
ولا يعتق في حال فاجتمع لهما عتق رقبة ونصف عتق رقبة فيتنصف بينهما
اذ ليس احدهما اولى من الآخر فعتق من كل واحد منهما ثلثه ارباعه ويسعى
كل منهما في الربع الآخر ثم قيل هذا الذي ذكره هنا قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
فاما على قول ابي حنيفة رضي الله عنه ينبغي ان يعتق من كل واحد منهم ربعه لان
من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يفد اثبات النسب للجهالة يعتبر اقرارا بالعتق
كما مر في مسئلة الاقل وهي ان من له جاريه ولها ثلاثة اولاد من بطون مختلفة فقال
احدهما ولدي حر وهو من كل واحد منهم ثلثه عنده ولا يشتغل باعتبار الاحوال
فهذا كذلك واذا صار اقرارا بالحرية صار كانه قال احدهم حر من اربعة انفس
يعتق هناك ربع كل واحد منهم وهنا كذلك والاصح ان هذا قولهم جميعا
ولابي حنيفة رضي الله عنه يفرق بين هذه المسئلة وبين تلك المسئلة التي مر
يعتق هناك جهة الحرية مختلفة في الحكم فمنها باعتبار النسب ومنها باعتبار
امية الولد من قبل ان ابن ام الولد لا يحكم ام الولد وهما يختلفان لان
باعتبار النسب يترجح الحرية فيكون مقصودا وباعتبار امية
الولد تاخر الى ما بعد الموت ويكون تبعا لامه ومن كونه تبعا ومقصودا
يتناقضان فلهذا لم يعتبر الاحوال هناك واما ههنا فجهة الحرية واحدة
باعتبار النسب وهذا لانه ابنه او ابن ابنه وهو في كل ذلك مقصود فلهذا
اعتبر الاحوال كذا في شرح الجامع الكبير للامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
وعتق فاما في الاكبر سنا منه فلابي حنيفة رضي الله عنه طريقان انما قال
هذا لان العتق مسئلة السابقة وهو في الاصغر سنا منه وعلى مثله انشب
شب العتق فيه وفي ان لا يقوله احد هؤلاء ولدي احتمال النسب وهذا
الاحتمال في الاكبر سنا منه غير ثابت حقيقة فبأي طريق فذلك ابو حنيفة

رضي الله عنه فيه وقال في جوابه فاما في الاكبر سنا منه فلان في جمله طريقان احدهما انه حر بنسبه من قبل انه ذكر السبب وهو الزنا وهو سبب فيكون هذا انشاء اعتاق في هذا فلما في بطن فشا عبد اقال احدهما هذا ابني تعتق لشريكه نصف قيمته اذا كان موسرا كما اذا اعتقه لان لو كان بطريق النسب لا يضمن لانه اذا ورث ابنه هو وغيره لا يضمن لشريكه فعلم انه جعله حرا بابتداء فعلى هذا الطريق لا تصير امه ام ولد له لان هذا انشاء اعتاق في ولدها وذلك لا يوثر في صيرورة الام ام ولد له البته وحق الام لا تحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى بعني ان امريته الولد لا تحتمل الثبوت بانشاء تصرف فيها ففي ولدها اولى وهذا لان امريته الولد حكم الفعل المخصوص على الخصوص والخاص فلا تحتمل ان تصير حكما لقول بطريق الانشاء بان يقول انشاء فيك امريته الولد والثاني وهو الوجه الاول في الكتاب انه جعل اقرارا بحرية الولد من حين ملكه فصار تقديره هذا ابني اكبر سنا منه اقرارا بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه وهذا الطريق هو الاصح وقد قال في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول لعبده هذا ابني فاقدم عليه لا يعتق عبده والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق فعلم انه الاصح ما ذكرنا فعلى هذا الطريق تصير امه ام ولد له لان هذا الحق يحتمل الاقرار فيثبت في حق الام ايضا لان هذا الكلام سبب موجب هذا الجزء في الام ايضا فان جعل هذا الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق عن حكم حقيقة هذا الكلام وجعل اقرارا ايضا يكون الام ام ولد له لان من حكم حقيقة هذا الكلام ايضا وجوب الضمان في مسئلة الكتاب الدعوى بهذا الطريق ايضا وهو الاقرار بالحرية لا بانشاء الحرية لانه لو قال عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه فكذلك اذا قال هذا ابني لان موجب هذا الكلام عتقه من حين ملكه فللضرورة ندعوا الى جعله حرا لمبتدأ وهو اخبار فحاصله ان ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه في الاكبر سنا منه هذا ابني يحتمل ان يكون ثبوت العتق في العبد بهذا اللفظ ثابتا بان اللفظ اقرار منه بالعتق وبهذا اللفظ يثبت عتق فيه وتحدثه من غير اقرار وعلى تقدير الاقرار يكون العبد حرا بيمين اقرار ايضا بان امه اقر ولادا وامريته الولد تثبت بطريق الاقرار وهو معنى قوله لان يحتمل الاقرار اي لان

كون هذا ام ولد يحتمل الاقرار ولكن لا تثبت امريته الولد بطريق الانشاء وهو معنى قوله وحق الام لا تحتمل الوجود بابتداء تصرف المولى وقوله بابتداء تصرف المولى احتراز عن تصرف المولى في امريته الولد بطريق الاقرار وهو صحيح لان ذلك ليس بتصرف في امريته الولد ابتداء بل هو اخبار عن كونها ام الولد وهو صحيح فيثبت به امريته الولد وقد تعذر الحقيقة والمجاز ممتنعا اذا كان الحكم ممتنعا لان الحكم اذا كان ممتنعا لحقيقة اللفظ كان ممتنعا ايضا بالاستعارة عنها كما قلنا فلذلك في قوله من النساء فان النكاح فيها كما لم يستعر لحقيقة لفظ النكاح فلذلك لم يثبت باللفظ المستعار عنها وهو لفظ البيع او لفظ الهبة ثم جعل النكاح ههنا مستعارا عنه مع انه مستعار له في الحقيقة كان كجعل وضع القدم مستعارا عن الدخول وقوله فلما وضع القدم صار مجازا عن الدخول مع ان الدخول مستعار له لوضع القدم يعني ان وضع القدم في الدار سبب للدخول فيها كذلك البيع والهبة سببان لملك المتعة الذي هو موجب النكاح وكان في كل منهما ذكر السبب واراد المسبب وهو جائز وقوله انما استحال حكمه وهو الحرمة بمعناه وهو ثبوت النسب وقيل حكمه اي حكم الحقيقة وهو البنوة ههنا وحكمه اي حكم المجاز وهو الحرية لم يثبت ههنا واحد منهما وكذلك قلنا ايضا بعدم جواز المجاز بجعله لفظ الجانة انما اضيفت الى المنافع بعد ايضا بعدم جواز المجاز باللفظ المستعار عنها كلفظ البيع انما اضيف الى المنافع لم يثبت الحكم وهو المجاز بعد اضافته اللفظ الى محلها وهذا لان الاستعارة لاثبات حكم الحقيقة في محل المجاز ليعمل عمله في محل الحقيقة كما قلنا في القياس لاثبات حكم النص في الفرع واذا كان الحكم ممتنعا بالحقيقة لم تصح الاستعارة لان مثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص ومن شرط صحة القياس ثبوت الحكم في المنصوص عليه على وجه لا يتغير عند القياس فاذا تغير حكم النص بالقياس بطل القياس فكذلك ههنا اذا تعذر حكم الحقيقة بالمجاز بطلت الاستعارة وهو معنى قوله لان التحريم الذي اثبت بهذا الكلام لو صح فتاه منافي الملك فلم يصلح حقا لموجب الملك وقوله منافي للملك اي لملك النكاح فلم يصلح حقا اي الحرمة التي اثبتها بهذا الكلام

لم يصلح حقا من حقوق الملك وهذا لان حكم الحقيقة انشأ المحلية والحرمة الموبدة وكان
منافيا وجود النكاح فلم يصلح ان تستعار هذه لانه لو استعير يغير حكم الحقيقة لان
الحرمة الثابتة بسبق الزوج يعتمد صحة النكاح وورود الحرمة الثابتة بحكم
الحقيقة منافية للنكاح فيستحيل ان تثبت مرتبة على صحة النكاح فتغير حكم الحقيقة
فيبطل الاستعارة وتبطل الحقيقة ايضا فلغا كلاهما فاورثت اذا لم تثبت
من جانب حقيقة كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلم تثبت لازمه
تلك الحقيقة وهي الحرمة المؤبدة كما ثبت ذلك وقوله لعبده وهو اكبر سنا منه
عند بي حنيفة رضي الله عنه فانه لما لم تثبت موجب حقيقة كلامه وهو النسب
ثبت لازمه وهو الحرية وكما قالوا جميعا في الصغير سنا منه اذا اشتهر نسبه
من الغير وقال له هذا ابني بين بالاتفاق ولم تثبت نسبه باعتبار اشتهار
نسبه من الغير وثبت لازمه وهو الحرية **فلت** لم وجد ذلك ههنا لان
في حكم الحرمة ههنا بهذا الطريق اقرارا بها على المرأة على نفسه لان ملك الحل دافع
عليها ولو اثبتنا لازم حكم الاقرار ههنا كان هو واقعا عليها لان العين هي التي تتصف
بالحرمة وهو كتب شراعا في اقرار على غيره وهذا لان المرأة حرة مالكة على
على نفسها فلم يصح اقرار الغير عليها بخلاف العبد فانه ليس بمستبد بنفسه وهو
في حق نفسه كسائر الجمادات المملوكة والاقرار سلطان الملك فيها اقرار على
على نفسه فصح ولان الفرقة الصادرة من جانب الزوج انما تثبت شرعا بالطلاق او
بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق والطلاق يستدعي سابقة النكاح
والبنتية مانعة للنكاح فكيف يكون البنتية موجبة للذي هو ثابت بالنكاح وهو
الفرقة الصادرة من جانب الزوج شرعا بناء على صحة النكاح نوضحه ان المجاز تقدر
حكم الحقيقة فيما هو فيه وحكم الحقيقة ههنا انشأ المحلية اصلا والحرمة المؤبدة
الباتة التي لا تنكشف 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 بعيد حكم الحقيقة
في المجاز والمجاز وضع للتغيير في الشرط في الحكم فقوله هذا ابني فانه يحمل شرا
عن محل الحقيقة لان عمل الحقيقة عمله من حين صار لا انشأ الملك في الاصل

قال ابن

فلذا يحمل في محل المجاز ويعتق من حين ملك فاتحد الحكم ولم تتغير **وقوله**
فان الحرمة لا يقع به الملك عندنا غير انه اذا دام على هذا الملك ما تقرر القاضي بينهما
لما باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الحرمة فانه لو كان يوجب الحرمة لكان لا يشترط الدوام
كما في الرضاع وغيره من المحرمات ولكنه لما دام على ذلك ولا نفسخا وصار ظالما في
حقها وصار بمنزلة المعلقة طلاقها بفعل ولا مطلقة فرق بينهما بغضا للظلم ولان
الامساك بالمعروف لما فات تعين التسريح بالاحسان فلم يصلح حقا من حقوق الملك
اي لم يصلح الحرمة الثابتة بهذا الكلام الصادر من الزوج حقا من حقوق ملك
النكاح كالطلاق فلو جعل هذا الكلام مجازا عن الطلاق لصار حقا من حقوق
ملك النكاح لما ان الطلاق يملك بالنكاح فكذا مجازه وهو التحريم في الفصلين
متعذر اي الحرمة الثابتة بطريق المجاز عن الطلاق متعذر في فصل تعرده النسب
التي يولد مثلها لمثله وفي فصل المرأة التي هي اكبر سنا منه لان الرجوع عنه صحيح اي
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح والدليل على صحته ما اشار اليه في الفرائض بقوله
ثم المقر له بالنسب على الغير اذا مات المقر على اقراره ففي بعضه بقوله اذا مات
المقر على اقراره دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب يصح رجوعه ثم لما صح
رجوعه عن اقراره بالنسب في قوله امرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب عن
الغير عند مكذب القاضي اياها لم يبق الاقرار فلم تثبت به الحرمة في محل المجاز لانه
لا اقرار اذ لو ثبت الحرمة كانت ثابتة بناء على اقراره فلم يبق الاقرار بالرجوع
عنه فيما يحتمل الرجوع عنه فكذلك ما بني عليه وهو الحرمة لما ان هذا الاقرار
بالنسب لم يصلح ان تقوم مقام الاقرار بالطلاق لانه لا يصلح ان يكون حقا من
حقوق ملك النكاح لما بينا واما في قوله هذا ابني وان كان مكذبا حقيقة اذا كان
الصبي اكبر منه او شرعا فيما اذا كان صغيرا ونسبه مشهور من الغير فهو قائم
قوله عتق على من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالعتق والرجوع عن العتق
لا يصح وان كان يصح رجوعه من الاقرار بالنسب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
العمل بعموم المجاز اقل والدليل على جواز العمل بعموم المجاز ما ذكره في الكشاف
في سورة النحل في قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات والارض من دابة ان نفسه

بقوله ان سجود الملكة على سجود غيرهم فكيف عبر عن النوعين بلفظ واحد ثم قال ظ
المراد سجود المكلفين ملائكة وعبادهم وبسجود غيرهم الفناء الا ان الله والفاء غير
ممتنعه وكلا السجودين يجمعهما معنى الانقياد فلم يحتج فلذلك جاز ان يعبر عنهما
بلفظ واحد وهذا مخرج يؤيد صحة القول بعموم المجاز في العربية وعندهما يقع
على شرب ما كالماء والفرات فلذلك يحنث عندهما اذا شرب من الفرات بالكرع
او بالاغتراف بالاناء او بغيره عما يعم المجاز كما في قوله لايضع قدمه في دار فلان
كذا في شرح الجامع وذلك لانقطاع الماء الذي لها دون النهر في المسألة الى ان
الماء الذي دون النهر في المسألة فلما كان كذلك من اغترف بالاناء من الفرات شرب
منها كان حانثا عندهما واما اذا شرب من نهر منشعبة من الفرات فلا يحنث
لان ما الفرات سقطع من الفرات بالنهر دون الاناء وفي نظم الجامع ولا يحنث
بشرب من سرى ذلك كان يشعب الفرات وهذا لان ما الفرات اذا جرى
في نهر آخر يضاف فعل الشرب الى ذلك النهر لان الشرب من الفرات انما يكون
اذا كان الفرات ظرفا للماء الجاري وهذا الماء في نهر لا يسمى فراتا وانما قيد
في صورة المسألة بقوله اذا حلف لا يشرب من الفرات لانه اذا حلف لا يشرب من
ماء الفرات فشرب من نهر يأخذ من الفرات كرعا او في آنية حنث في يمينه في قولهم
جميعا لانه عقد يمينه ههنا على ماء الفرات وهذا الماء من الفرات وان تحول الى
نهر آخر بخلاف المأكول فان هناك عقد اليمين على المحل وهو الفرات

باب جملة ما يترك به الحقيقة

لما ذكر الحقيقة والمجاز والحال ان الحقيقة قد تترك في مواضع مع اصالتها في
الكلام لم يكن بد من ذكر المعاني الموجبة للترك فذكرها في هذا الباب وهي خمسة
وجه الحصر على هذه الخمسة هو ان الموجب اما ان يكون امرا عاما او خاصا فان
كان عاما فهو دلالة الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو اما ان كان في
المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه وان كان في
المركب فلا يخلو اما ان كان لمعنى راجع الى الكلام نفسه او فان كان فهو دلالة سياق
النظم وان لم يكن فلا يخلو اما كان لمعنى راجع الى المتكلم او في غيره فالاول هو دلالة

شرح الى المتكلم والثاني هو دلالة في محل الكلام قوله وهو خمسة اي ما تترك به
من الدلائل التي يدل على ترك الحقيقة خمسة انواع ثم الفرق بين الاستعمال والعادة
ان العادة مستفيضة من الاول يدل على التكرار والفعل يحتمل الاستعمال فانه
يدل على التكرار في الفعل وكذلك نظائرها من العمرة فان العمرة في اللغة عبارة عن
الزيارة يقال اعتمر فلان فلانا اذا زاره وفي الشرع عبارة عن زيارة مخصوصة هي
نفس الطواف والسعي بين الصفا والمروة مع احرام وقوله او المشي الى بيت الله
فانه لو قال علي المشي الى بيت الله في القياس لا يلزمه شيء لانه انما يحب بالنذر ما يكون
من جنسه احاب شرعا والمشي الى بيت الله ليس بواجب شرعا ولانه لا يلزمه عين
الطواف وهو المشي فلان لا يلزمه شيء آخر وهو الحج او العمرة اولى وفي الاستحسان
يلزمه حجة او عمرة هكذا روي عن علي رضي الله عنه ولان في عرف الناس يذكر
هذا اللفظ بمعنى التزام الحج او العمرة وفي النذور والايمان يعتبر العرف فجعلنا هذا
عبارة عن التزام حجة او عمرة مجازا وهو مخير بينهما لانهما النسكان المتعلقان
بالبيت لان يتوسل الى اداء احدهما الا بالاحرام والا بالانتهاء الى ذلك الموضع ثم تخيير
ان شاء مشى وان شاء ركب واراق دما او ان يضرب ثوبه حطيم الكعبة فضرب
الثوب على حطيم الكعبة في الحرف عبارة عن اهداء الثوب الى مكة وقال شمس
الائمة رحمه الله لو قال لله علي ان اضرب ثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق
للثوب لان الاستعمال عرفا واللفظ حقيقة في غير ذلك ومثاله كثير من ذلك
المثال ولو قال لله علي ان اذبح الهدي يجب عليه ذبح الهدي بالحرم ومن ذلك
ايضا ما لو قال ان لم افعل كذا فعلي ان اذبح ولدي او اضحي بولدي يلزمه ذبح شاة
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا وقوله على حسب ما اختلفوا فان
عند ابي حنيفة رضي الله عنه في قول الحالف لا اشتري راسا يقع على راس البقر
والغنم وعندهما يقع على راس الغنم خاصة وكل عام سقط بعضه كان
شبيها بالمجاز هذا جواب اشكال يرد على قوله وقالوا فيمن حلف لا يأكل راسا
انه يقع على المتعارف وكذلك في قوله لا يأكل بيضا انه يختص ببيض الدجاج
وكان الاولى ان يجيء الى آخره انه لما اورد بهذه الاشياء مثالا للكلام الذي

بدلالة الاستعمال والوجدان فيقال له كيف يكون هذا الذي ذكرته من قبيل ترك الحقيقة في
الكلام فان حقيقته مران فان بيض الغنم مثلا اسم حقيقة فانه تحنث باكله
في يمينه لا ياكل دسما لانفاق وكذلك بيض الاوز والدجاج بيض حقيقة وقد
اريد به في يمينه لا ياكل بيضا فكيف يكون هذه الصور من قبيل ترك الحقيقة
فاجاب عنه بهذا وقال نعم كذلك الا ان هذا يشبه المجاز من حيث ان حقيقة العموم
هي ارادة عمومه فلما لم يجر العموم على عمومه تركت حقيقته وكان مجازا ولما اريد بعض
تلك الحقيقة كان حقيقة فكذلك قلنا هو حقيقة تشبه المجاز لخصوصه من حيث انه
اريد بعض ما يكلم في موضعه الاصلي ومجاز من حيث انه ترك حقيقة العموم ان اجراء
العام على عمومه حقيقة وهو لم في الحقيقة وهذا الرسم نفي اللحمية عن لحم السمك
لان اللحم يتكامل بالدم لان ما اشتق من اللحم يدل على القوة والشدة ومنه
قولهم اللحم الحرب اذا اشتدت والملحمة الواقعة العظيمة بالنفس وفيها
شدة وظهار قوة وانما يحصل القوة للحم من الدم ولما كان كذلك لم يكن لحم السمك
لحما كاملا لانه لا دم له فخرج عن مطلقه اي عن مطلق اللحم بدلالة اللفظ اي لفظ
اللحم وهو ما ذكرنا وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لان
المكاتب قاصر في المملوكية لانه غير مملوك يدا وان كان مملوكا ذاتا فلذلك لم يتناوله
مطلق اللفظ حتى لو نوى دخل وكذلك في قوله امرأته طالق لم يتناول المبتوتة
لقصور معنى اللفظ لان النكاح لم يبق ولكنه بقي بعض احكامه قاصرا فلم
يساوه مطلق اللفظ حتى لو نوى دخلت ايضا والمخصوص شبيه بالمجاز لان
الخصوصة في العام ان جرى على عمومه وكونه مخصوصا محاله لان العام لا يكون
مخصوصا الا بدلالة دلت عليه ومن هذا القسم ما ينعكس يعني في الفصل الاول حيث
اللفظ كامل لا يقع على الناقص وههنا عكس ذلك فان اللفظ ناقص لا يقع على
الكامل كالفاكهة اسم للتابع فلا يتناول ما هو اصل بنفسه وهو الرشيا الثلاثة
وهي الرطب والرمان والعنب وان كذلك كان فيها اي في هذه الاشياء الثلاثة
والرسم ناقص لان اسم الفاكهة ناقص مقيد في المعنى اي بقيد نقصانه في المعنى
وكان المعرف طريقه ان يعرف الاسم عند تناول المعنى لا يعلم

صرف الضمير اليه وانه تقدم ذكره قبل هذا وكذلك صرح الشيخ الامام رحمه الله به فقال
وكذلك لو حلف لا يأكل إداما فاكل ما عند بني حبيبة لا يتناول ما اتى اكله مقصودا لانه
اسم للتابع كما في المسئلة الاولى اي مسئلة الفاكهة وكان فيه رد المختلف الى المختلف
وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا من حيث ان الامر والتحير ضد الانكار والتوبيخ
فجاز ذكر احد الضدين واراد الاخر الملازمة بينهما في المعاقبة لما ان الامر والتحير
شرع للمامور به والذي خير فيه وفتح لها والانكار والتوبيخ للانتهاء له وعلامة
كان بينهما ملازمة من حيث التضاد او ينظر عند ذلك المامور به ما يوجب الانكار
والتوبيخ وكان الذي يوجب الانكار والتوبيخ عمله موجب يرجب المامور به
فيحمل اراد انه عند دلالة الدليل عليه حمل على امكان الامر واقتداره عليه مجاز
من الامر الموجب مقتضى امكان الفعل من المكلف واقتداره عليه لان تكليف
ما ليس في الوسع غير مشروع فاستعير الامر للاقتدار فيكون ذكر السبب واراد المسبب
والمراد بالقدرة ههنا القدرة الظاهرة وهي سلامة الآلات والاسباب **فان قلت**
ما الفرق بين قوله تعالى واستفزز من استطعت هذا صيغة امر بالمعصية
والكفر وكذلك قوله تعالى فليكفر صيغة امر بالكفر فكيف جعل الاول من قبيل
ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم وجعل الثاني من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياق
النظم **قلت** كل ما كان ترك الحقيقة فيه من قبل المتكلم لم يكن فيه سياق
يدل على ترك الحقيقة وكل ما كان ترك الحقيقة فيه لسياق النظم كان في سياقه
لا محالة شيء فلكون يدل على ترك الحقيقة في الاول وان انتفى هناك الموضعان
في قصة واحدة الا ترى ان من دعي الى غداء فحلف لا تغدى حنث بترك
حقيقة العموم بدلالة من قبل المتكلم لا بدلالة في السياق لانه لا سياق له و
اما في قوله انت ابني ستعلم ما تلقى كيف الحق به ما هو الذال في سياقه على نفي
حقيقة الامكان وكذلك في قوله فليكفر كيف الحق في السياق به ما يدل على ترك حقيقة
الامر وهو قوله ان عندنا للظالمين وان كان يعلم ذلك ايضا من قبل المتكلم ولكن
النظر اليه السياق بخلاف قوله واستفزز لانه ليس في السياق دليل على
ترك حقيقة الامر الدليل فيه من قبل المتكلم فحمل لا تغدى ان لو حلف به حتى

انه بعث الخلف لو جمع البيتين وتقدم البحث عن المتكلم تعاد الى المعاد الذي من بديهة
وقد احرج المحب كلامه بحرف الجواب مما يفيد الخطاب بالمعاد من ادلة المتكلم يتقدم
الجواب به ايضا فحاصله ان المخرج هنا عن العموم صفة كونه مجيبا الى الجواب يقتضي
اعادة ما في السؤال ينفع على الفور ولم يقيد في الكتاب وقت الفور الى ان قال
يكون قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه لو قال امراته لتخرج فقال لها
ان خرجت فانت طالق فرجعت ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق ولم يذكر وقته
في المبسوط بل قال وتوقيت من التبيين موقت لفظا من فقت بمعنى كتبين الفور وفي
الهداية اشارة الى ان ما يقطع الفور فهو كان وان قال في نفي العموم حتى قال
ولو اراد ان المراة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم تحنث
ومثاله كثير من ذلك المثال ما لو قال له تغتسل في هذه الليلة
من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل في غير تلك الليلة او في تلك
الليلة من غير الجنابة وما يستوي الاعمى والبصير حقيقة هذا الكلام لعموم نفي
المساواة بينهما من جميع الوجوه لان الفعل المستقبل يقتضي مصدرا منكرا
اما مصدرا لان الفعل مركب من الزمان والمصدر كان ذلك الفعل نكرة للمصدر
واما المنكر فلانه هو الاصل اذا المعرف انما يكون لاحد الاشياء الخمسة على ما وصلناها
في الموضع فكان التعريف عارضا والاصل عدم التعارض والموضع موضع
النفي والنكرة في موضع النفي تعم فيعمل بعموم نفي المساواة بينهما من كل الوجوه فتتحقق
لقيام المساواة بينهما في اشياء كثيرة من الوجود والانسانية والرجولية والتكليف
وغيرها فوجب انتصار نفي المساواة بينهما على ما دل عليه صيغة الكلام
من التغاير في عمى القلب وبصر العين فصرف نفي المساواة الى الامر المعلوم في بعض
كل احد غير مستحسن لعدم احتياجه الى البيان وكذلك في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة على هذا الطريق لان صيغة العموم اذا اضيف الى محل قابل
العموم يراد به اخص الخصوص الذي يدل عليه الكلام وهو في الغرض هنا وعليه
بدلالة قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون فان قلت على هذا التقدير
الذي ذكرته هذا من قبيل اذا تركت حقيقة الكلام لدلالة سياق النظم

وقلم والله اذا اتى على احد ابدا من دعاه الى خلاء وعال اصحاب سعد معا فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة صيغة على مصدر منكر واقعة في موضع النفي اذا تقرر هذا فنقول الجواب بل تقيد بوجه بعد ما قال الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة سياق النظم الذي يدل على ان المراد بالمذكور في الكلام الخاص وهو الفائزون وفي الغرض هنا وعليه بدلالة قوله تعالى اصحاب الجنة هم الفائزون وهذا خلاف ما اذا تركت حقيقة بدلالة سياق النظم لان العمل بحقيقته هناك ممكن وانما تركت تلك الحقيقة بدلالة سياق النظم فان في قوله انت آمن كان جميعه هي بوت الامان وهو ممكن العمل على حقيقته لكن لما قرنه بقوله بعد ذلك ستعلم ما يلقى تركت حقيقة الامان بهذه الدلالة واما فيما نحن فيه لم يمكن العمل بحقيقة العموم قبل الرجوع الى سياقه فان هذا عام عندنا حتى يعمل المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره بقول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات وحقيقته متروكة فان العمل يوجد كثيرا بدون النية ومعناه اعتبار الاعمال بالنيات وتمة الحديث دليل عليه وكذلك قوله تعالى ان سعيكم لشتى فان اعطاء المال للطاعة او للمعصية من حيث انه اعطاء لا تفاوت ولكن انما تفاوت من حيث النية فصار ذكر الخطأ والعمل مجازا عن حكمه وموجبه فصار كانه قال حكم الاعمال
بحكم الخطأ وحكمه نوعان مختلفان على ما قرر في الكتاب فصار مشتركا
فان قيل ينبغي هذا باسم الشيء فانه ايضا يقع على السواد والبياض
والحركة والسكون ذكر في الاعيان على الحيوان وغير الحيوان وغير ذلك من
الاشياء المختلفة والمتضادة فهو عام ليس باسم مشترك فكان يكون الحكم
كذلك فان كان يقع على الجبان والفساد والثواب والاثم فان يكون عاما لا مشتركا
قلت كذلك بل هذا اعني الحكم من قبيل العين للينبوع والشمس والماء

والمول والقرء وغيرها من اسماء الاضداد لان الشيء انما يتناول السواد والبياض باعتبار
السواد والبياض وباعتبار الوجود فالسواد والبياض شيء وذات الشيئية لم
يوضع الشيء للسواد والبياض وغيرهما باعتبار ذلك المعنى بل باعتبار معنى الوجود
فلم يكن في البياض والسواد مقصودًا في الشيئية بل المقصود هو الوجود فيها
واما الاثم فانه يتناول الجواز والفساد والثواب والاثم قصدًا لان هذه احكام
شرعية مقصودة كالعين للينبوع والشمس وغيرهما فلذلك كان الحكم مشتركا
قال الشيخ ابو المعين رحمه الله في مسئلة خلق الافعال في جواب
شبهة المعتزلة في قولهم تعالى خالق كل شيء وهي انه لم يتناول ما حيث خص منها ان الله
تعالى قال في جواب هذا ان الشيء مشترك واما اذا اريد به المحدثات كان عاما لان
الكل بمعنى واحد وهو معنى الوجود واما اذا اريد به ذات الله تعالى لم يتناول بطريق
العموم لان المعنى مختلف لانه شيء قديم واجب الوجود لذاته لا يشبه شيئا من المخلوقات
فيكون الخلاف بينه وبين خلقه اكثر من خلاف اسم الينبوع والشمس والباصرة في
حق العين لانها تتشابه بوجوه كثيرة ومع ذلك كان اسم العين مشتركا في انواعه
فاسم الشيء اولى ان يكون مشتركا بين الله وبين خلقه وكانت لفظة الشيء اذا
اريد بها القديم لا يكون دخول المحدث تحتها واذا اريد بها المحدث مع دخول
القديم تحتها في الاسماء المشتركة وعن هذا قلنا ان الشيء ليس باسم جنس لله
تعالى وان اطلق عليه لفظة شيء ليس من جنس العالم ولو كانت لفظة
الشيء عامة في القديم والمحدث لكانت اسم جنس لهما وكان القديم نوعا منه
والمحدث نوعا آخر مختلفان نوعا وبينهما جنس وهو الشيء والفرق بينات المجانسة
بين القديم والمحدث كفر الا ترى ان الجواز والفساد يتعلق بركنه وشرطه يعني
ان الجواز يتعلق بوجود الركن والشرط والفساد يتعلق بعدمهما والثواب يتعلق
بصحة العزيمة واخلاص النية والاثم يتعلق بعدمهما واذا كان المتعلق بها
مختلفا كان المتعلق ايضا مختلفا وانما يصح لاختلاف بينهما بوجه اخر ايضا وهو ان
الجواز والفساد حكمان دنيويان والثواب والاثم حكمان عقباويان وذلك الشيء
احكام الدنيا احكام الآخرة واعلم العكس والمماثلة لاختلاف بينهما

لفظا واحدا لامحالة واذا صار اسما مختلفا صار الاسم به بعد ذلك مجازا مشتركا
فحكم المشترك التوقف حتى يقوم الدليل عليه على احد ما وجد بعد ذلك يصير ما وُلا
وهو لم يصح حجة على الخصم ايضا كما صح ان فعلنا في الوضوء غير المنوي وكما
صح علينا في فساد الصوم في الاكراه والخطأ فلا يصح احتجاجه لما ذكرنا يقرره
ان في فصل الاكراه والخطأ الاثم مرفوع فلا سعي الى اخر مرادًا وهو الجواب عما ان
المشترك لا عموم له فحصل من هذا انه لا يصح الاحتجاج به على الخصم لما قلنا الثاني
انه مشترك فلا يصح الاحتجاج بالمشترك ولا بعد التاويل لان تاويله لا يكون
حجة على خصمه وكذلك حكم الاثم على هذا يعني الحكم الذي هو والاثم متعلق بصحة
العزيمة حتى ان من جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلوته
يفسد صلوته ولا اثم عليه فلا يصح الاحتجاج به للخصم علينا في عدم الفساد
ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل الخمر والميتة مجازا ذكر ذلك
القاضي الظاهر شمس الائمة السرخسي رحمه الله بانهم العراقيون من مشايخنا وانما
ظنوا ذلك لان التحريم تكليف والتكليف يقع في الافعال لان التحريم والنهي
واحد لان كليهما منع والعبد انما يكون ممنوعا عن تحصيل ما هو مقصود له
لا ما هو غير مقصود له والفعل مقصود للعبد لانه ممنوع عن الفعل ومقصود عليه
ونهي عن تحصيل الفعل ويؤيس بان ممنوع عنه فالعين فغير مقصود للعبد
حيث لا يمكن له اتخاذه ولا اعدامه بالكلية بل له قدرة النقل من محل الى محل
ذلك ليس باتخاذ ولا اعدام من كل وجه ولما كان كذلك كان معنى قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر عينها اي حرم نكاح
امهاتكم وحرم شربها فلذلك قالوا كان وصف العين بالحرمة مجازا ولكنا
نقول بان التحريم متى اضيف الى المحل كان ذلك اماره لزومه وتحققه
وهذا لا يفي كونه مجازا لما ان اسم المجاز غير لانه لمحل المجاز وهذا صح نفسه
اما ما ذكر اماره لزومه انا لا نسلم سقوط التحريم وانتفاء العين فاما اذا كانت
الحرمة مضافة الى الفعل والفعل مما يسعى حسه سعي العين مطلقا غير
محرم جواز انعدام الفعل واتصاف الفعل بالحل كما في اكل

الى المحل بالاذن ومن المشايخ من قال هذه المسئلة بناء على مسئلة خلق الافعال فان عندنا جميع الافعال الاختيارية للعباد انما هي مخلوقة لله تعالى وعند المعتزلة ان افعال العباد ما هو قبيح وشر ثم لو علمنا بالله تعالى يخلق الافعال القبيحة كان نسبة القبح الى الله تعالى وهو لا يجوز قلنا هذا التعليل باطل بخلق الله تعالى الاعيان القبيحة فان الله تعالى خلق الاعيان القبيحة ولم يلزم من ذلك نسبة القبح الى الله تعالى فاضطرت المعتزلة في النفي عن هذا النقض الى ان يقولوا لم قبح في الاعيان البتة وقد اتكلوا هذا المحال بناء على اصولهم الفاسدة لئلا ينتقض عليهم اصولهم وقد خرقوا فيه الاجماع لما ان العقلاء اجمعوا على تقسيم الاعيان الى حسن وقبيح وقال محمد رحمه الله وهو مؤنث في اللغة رجل اشتى جارية فوجدها مسحة ولم ينكر احد عليه لقوله هذا وهم لم يبالوا بخرق الاجماع في هذا فلذلك قالوا ان التحريم اذا اضيف الى عين يكون مجازا لان التحريم يقتضي قبح المحرم كالامر يقتضي حسن المامور به ولا قبح في العين عندهم وكان التحريم مضافا الى حقيقة الفعل الذي هو قبيح وعندنا لما جاز ان يكون في الاعيان قبح جاز ان يكون العين محرما للونه قبحا لان المنع نوعان منع الشيء عن العبد ومنع العبد عن الشيء فعلى الاول كان بمنزلة النسخ وعلى الثاني كان بمنزلة النهي لان الحكم في الاول امتناع فعل العبد بناء على كون المحل ممنوعا عنه كما قلنا في النسخ فكذلك في تحريم العين حتى لم يبق محلا للتصرف الشرعي اصلا كالخمر لم يبق محلا للشرب اصلا وكالاتان لم يبق محلا للنكاح اصلا بل كانت هو بمنزلة الصخر في حق افعال النكاح في حقها كما ان الصخر لا يفعل النكاح فيه فكذلك الاتان لا يفعل نكاح الابن فيها لما ان الفعل يسقط بناء على عدم المحل كفعل الصوم يسقط في الليل بناء على عدم المحل فيكون الفعل تابعا لهذا الوجه والمحل اصلا واما اذا نهي عن الفعل مع ان المحل لم يكن محرما لعينه كان الفعل اصلا في المنع والمحل تابعا فمن قال بان التحريم المضاف الى العين يضاف الى الفعل حقيقة فقد جعل ما هو اصل وهو العين فرعا وما هو فرع وهو الفعل اصلا وهو يعني قوله وهو غلط فاحش وانما اورد هذا الكلام هنا لان الحرمة هنا الذي ظن ذلك البعض [illegible] بدلالة من كلامه فكذلك امتنع شرب حكم العين في

حرمت عليكم الميتة حتى جاز دباغة جلدها وكذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لم يحرم النظر والمس فلم يكن حراما العين المحل وكذلك في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حارة قذرة مسكرا للتخليل فلما تركت حقيقة العموم هنا من قبل دلالة محل الكلام وكان ايراده هنا اوفق وقوله وتصير الفعل تابعا في هذا الوجه يعني من ضرورة تبديل المحل من الحل الى الحرمة يتبدل الفعل ايضا من الحل الى الحرمة والنسخ انما يجري في حق الافعال فكذلك قال ثم المحل يفاد الفعل حيث جعل الفعل اصلا ولكن انما نشأ اشتداد الحرمة في الفعل اذا كانت الحرمة مضافة الى المحل وبيان غلط الحرمة كانت اضافة الحرمة الى المحل في الاصل فكذلك نسب التحريم اليه لتفهم هذا البيان وعلى قول بعض الناس كانت اضافة التحريم الى العين والى الفعل سواء في ان الفعل في اصله لم يكن حراما لعينه وهو غلط فاحش

حروف المعاني

هي الاضافة اضافة معنى اللام الى الحروف التي تاتي للمعاني كالتسبب والتراخي وغير ذلك وكان هذا الاحتراز عن الحروف التي ليست لها معان كالجيم والحاء والخاء وغيرها ذكروه المناسبة في الكتاب فانه ما من حرف من حروف المعاني هنا الا وله حقيقة ومجاز فلا يراد بها عقيب باب الحقيقة والمجاز ثم وجه تقديم حروف العطف على غيرها وتقديم حرف الواو من بينها على غيرها مذكور في الوافي وقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله ورود هذا النص لاثباتهما من الشعائر فلا يتصور فيه الترتيب وصار الترتيب واجبا بفعل النبي عليه السلام لمقتضى الواو وترتيب السجود على الركوع في الصلوة لكون الركوع وسيلة الى السجود حتى ان من سقط عنه السجود سقط عنه الركوع ولا كذلك بالعكس والوضوء الاصل على الوسيلة فاعتبر هذا بالصلوة مع الوضوء الا ان الواو يوجب الترتيب مع ان ذلك معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي ولم ينقل احد ترتيب الركوع على السجود فلو كان الواو للترتيب لقيل ذلك ايضا وهذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب فيه علامة النصل اذ منه ابتداء كلامنا وكانه قال ان هذا كلام الى اخره وكانها حجة عليه اي الحنفي

حجة على بعض اصحاب الشافعي فيفهم به اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للمقارن
والترتيب في المجيء حتى انه يكون صادقا في كلامه ان لو جاء عمرو قبل زيد او على
العكس او جاءا معا لانه عن خلق وثاني مثله فلا يأتي بالمثل قبل النهي عاره
ايضا فيه ان الواو ليس للترتيب والمعنى لا تجمع بين النهي والاتيان بالمثل وانما
الثاني هو الشامل في مرضع كلام العرب او عذر دعا اليه وهو معنى
الهاء في الجمال ومعنى عذر معنى اذا اريد من الواضع الله تعالى فلو كان الواو
للترتيب لتكرر دلالة الترتيب وليس ذلك باصل **فان قيل** لم يلزم
تكرار الدلالة مع سائر الحروف لان الفا للترتيب مع الوصل وثم للترتيب مع التراخي
فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب من غير تعرض للترتيب مع الوصل او
للتراخي لم يتكرر معهما بتكرر مع بعد اذ هو موضوع
لمطلق الترتيب فصح قولهم لتكرر الدلالة وارد على شيخي رحمه الله قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد تقديم الايمان
عليه وكان العمل الصالح مبنيا على الايمان لا محالة فعلم ان الواو للترتيب قال
رضي الله عنه وثابته الجنة تثبت اعتبار العمل الصالح على الايمان لم تعلم باعتبار
الواو بل علم بآية اخرى قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا
كفران سعيه يجعل الايمان شرطا للعمل الصالح والشرط مقدم على المشروط
ابدا وكذلك ثبت ترتب العمل الصالح على الايمان لا باعتبار الواو ثم استشهد الفرع
الى سائر المعاني يعني الفا للتعقيب وثم للتراخي وغيرهما وهو كالانسان انه لا يتعرض
للذكر والانثى ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وكالتمر انه جنس وله
انواع مثل العجوة واللينة والبرني والصيحاني وكالبعير جنس وله انواع
وان البعير على الانسان والحمل كالرجل والناقة كالمرأة والفرس كالحمارة
فصارت الواو فيما قلنا بمنزلة اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا متعرض
يعني به ان كلمة الواو وضعت لمطلق العطف كما ان الرقبة وضعت لمطلق الرقبة
التي هي عبارة عن النسمة السليمة والمطلق منزه عن لحوق هذه الصفات
فيثبت بالمطلق الاقران غير متعرض لها نفيا لان العاقل اذا اقر والمطلق

ملك العمل به من غير توقف واستفسار فلم يكن مجملا لان المجمل ما لا يمكن العمل به
من غير استفسار من المجمل وبيانه بل كان مطلقا كرقبة وحمل وامرأة وغيرها
فقال رضي الله عنه موجبه رضي الله عنه موجب مطلق فنقول يعني ان الواو العطف وانما يتعلق
الطلاق بالشرط كما علقه وهو علق الثانية بالشرط بواسطة الاولى لان من
ضرورة العطف هذه الواسطة فالاولى يتعلق بالشرط بلا واسطة والثانية
بواسطة الاولى بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلق ثم عند وجود
الشرط ينزل ما تعلق وتنزل كما تعلق ولكن هما يقولان هذا ان لو كان المتعلق
بالشرط طلاقا وليس كذلك بل المتعلق ما سيصير طلاقا عند وجود الشرط
اذا وصل الى المحل فانه لا يكون طلاقا بدون الوصول الى المحل كما اذا حصل التعليق
بشروط يتخللها ازمنة كثيرة يعني لو قال لامرأته ان طلقتك ان دخلت الدار ثم
ثم بعد ذلك بيوم او ايام قال انت طالق ان كلمت زيدا ثم بعد ذلك بازمنة
قال انت طالق ان شئت عمرا فوجد الشرط تطلق ثلاثا وان وصل الترتيب
عند التعليق وكذلك ان علق كل مرة بدخول الدار وكذلك ان قدم الشرط
فلا يشكل المقيد بالمطلق فالمقيد كون موجب هذا الكلام الجمع والاتحاد
والمطلق هو كون الواو محتملا للوجوه من الترتيب والجمع اي لا يدرك موجب هذا
الكلام الذي يوجب الجمع كما قررنا بالواو المطلق الذي لا يتعرض يستغرق
والشيء واذا قدمت الحرية فقال قبل الدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار فدخلت الدار طلقت ثلاثا بالاتفاق لان موجب
هذا الكلام الجمع والاجتماع لان في اخر كلامه ما يغير اوله فيتوقف الجملة الاولى
يتعلق جميعا بخلافه اذا اخر الحرية لانه ليس في اخر كلامه ما يغير
اوله فيتعلق الاول بالشرط قبل التكلم بالثاني والثالث فيتعلق على التفرق
فلان كذلك وهو الفرق الذي جمعه رضي الله عنه فلا يدرك بالواو ويعين
يدرك موجب هذا الكلام وهو الاجتماع والاتحاد على ما قلنا بالواو وهو
المطلق ويحتمل هذا القسم ايضا لانه مطلق غير متعرض للتراخي [illegible]
[illegible] الواو للجمع فيثبت ان قوله لفلانة انت طالق ثم طالق [illegible]

الجامع والاصول المقبول ان لو تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى
الى اخره لان في هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج الى ذلك القيد وعلق ذكر الامام فاضي خان
رحمه الله في الجامع الصغير لو تزوج امتين في عقد بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احديهما
بعيد لان جاز النزوج نكاح الامة لم يكن نكاح الامة قد بطل فلا لحقه الجاز
لانه لم يجمع بينهما في عقد واحد يهما حر لا يصح نكاح الامة فكذا اذا صارت احديهما
حرة بعد ما لم يبق فكذلك لو تزوج رجل رجلا يعني بغير اذن مولاهما في عقد واحد
واذن المولى فاعتق احديهما قال المسئلة على وجوه ثلاثة احدها ان يعتقهما
بكلام واحد معا بان قال انتما حران او اعتقتكما فنكاحهما جايز والثاني
ان يقول هذه حرة وهذه حرة وهي على وجهين اما ان فصل بينهما بالسكوت
او لم يفصل والجواب في الفصلين واحد ان نكاح الاول جايز وان جاز نكاح
الثانية لم يجز وكذا اذا اجاز نكاحهما جميعا جاز نكاح الاول في كلتيهن بفصلين
بان قال هذه حرة وهذه حرة ثم هل يشترط ثلاثة اعداد قيمتهم سواء انما قيل باشتراط
القيمة ليكون كل واحد منهم ثلث المال فان اقر به في كلام متصل وبغير الاتصال
ههنا هو ان يقول الوارث اعتق والذي في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكوت
بينهما وكان هذا بمنزلة قوله اعتقهم والذي في مرضه قال الامام شمس الائمة في الجامع
من اصحابنا من يقول بحرف الجمع وهو الواو وكالمجموع بلفظ الجمع وكانه قال اعتقهم
والذي وهذا ليس بصحيح فان الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الله
ولكنا نقول الكلام موصول بحرف العطف وفي اخره ما يغير حكم اوله لان حكم
اول الكلام يرتفع بجميع الثلث للاول وبعضه لذلك باخره فلا يسلم له الا ثلث
الثلث وفي مثله يتوقف اول الكلام على اخره كما لو الحق باخره شرطا او استثنا
وهذا بخلاف ما لو قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق اذ يقع
عليها الواحدة لانه ليس في اخر الكلام ما يغير حكم اوله فلم يتوقف اوله على اخره
فان سكت فيما بين ذلك عتق الاول في نصف الاول وثلث الثلثين انما كان
هذا هكذا لانه لما اقر بعتق الاول بقدر الثلث له وهن من غير سعاية ثم
لم يصح ما اقر به بغير حقه من المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر الثاني

تقدم ان الثلث بينه وبين الاول صفين انه لم يتعد في ابطال حق الاول
وصدق في ابطال حق الثاني وما اقر بالثالث فقد تعدى الى بينهم اثلاثا لكنهم يصدق
في ابطال حق الاول على ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع لكنه غلط لما قدمنا
وهو محمول والاصل في كل قسم منها ان يكون لمعنى خاص بمفرده والمشترك والتكرار
من غفلة الواضع وقد جاء كلهم مع للقران فلو حملنا الواو عليه كان اولى
نقف على التكلم بالثاني لانه لم يوجد في اخره ما يغير اوله بل وجد في اخره ما يقرره
لان الطلاق الثاني يقرر الطلاق الاول في حق رفع القيد ولم يتوقف الاول
وقع الطلاق وبانت المراة من غير عدة فلم يقع الثاني لذلك فسقط ولايته
اي ولاية الزوج لفوات محل التصرف لان المراة بانت فلا عدة فلم يبق محلا
للطلاق الثاني والخلل في العبارة اي لا لكون الواو للترتيب لان الواو لو كان
للترتيب كان مقيدا بالترتيب وفي المقيد نوع خلل بالنسبة الى المطلق لان
المطلق ينصرف الى الكامل وسائر كماله انه يتناول الترتيب والمقارنة والمقيد
لا يتناول المطلق قال قلت يشكل على هذا كله ما لو قال لامراته قبل الدخول
بها انت طالق واحدة وعشرين فانها تطلق ثلاثا عندنا خلافا لزفر مع وجود حرف
العطف بين الطلاق الاول والثاني وليس في اخره ما يغير اوله وكذلك لو قال لها
انت طالق احدا وعشرين تطلق ثلاثا عندنا وكذلك لو قال لها انت طالق واحدة
ونصفا كانت طالقا ثنتين عندنا ولم يعتبر بالواو قلت جعل هذا الكلام
في الكل بمنزلة كلام واحد لاواو فيه لما ان هذه الجمل من الكلام ليس لها صيغة
بدون الواو والتي هي آخر منها فجعلت لذلك بمنزلة تكرير كلام لا واو فيه
كما لو قال انت طالق احد عشر طلاقا وهناك تطلق ثلاثا بالاتفاق وكذا في غير
الدخول هذا اشار في المبسوط ثم لم يصح النداء كما في باب الاتفاق الثانية لان نكاح الحرة
على الحرة جايز ولكن لما بطل نكاح الثانية في حكم التوقف لم يكن اعتاقها بعد ذلك
تداركا لذلك البطلان لانه لا اقتضاء والعطف اي الحرف اقتضاء والعطف للقران
بل باعتبار ان حكم الكلام يتغير اوله لانه اذا لم تضم الثانية الى الاولى صح نكاح
الاولى واذا ضم اليه بطل نكاح الاولى لانه جمع بين الاختين ومراده الاستثناء

والتعليق فتوقف الاول على الثاني فصار كالجمع بصيغة واحدة فلذلك يبطل الكل اذا ذكر الصدر رحمه الله ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاول من الصحة الى الفساد كما لو نكح اختين في عقدتين بدون اذن الزوج فان صدر الكلام فيه يتوقف على اخره لما ان نكاحهما لو كان في عقدة فسد اذا كان في عقدتين يتوقف كما في الشرط فيتوقف اول الكلام عليه وعن الوجود الى العدم كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة توقف اول الكلام على اخره لانه لولا استثناء المائة لوجب عليه الالف كاملا فاذا تحقق استثناء المائة تغير اول الكلام من وجود وجوب المائة الى عدمه وكذلك يتوقف اول الكلام على اخره لوجود المغير في اخره فلما لم يتغير اول الكلام في مسئلة الرهن يلحق اخره لم يتوقف اول الكلام على اخره **فان قيل** نكاح الاخت في عقده واحدة لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق التعاقب في عقدتين صفقة فسد يتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الامة مع الحرة لا يجوز نكاح الامة ولو كان نكاحهما بطريق التعاقب لا يتوقف نكاح الامة فحسان يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الاختين بل الاولى لان نكاح الاخت لا يجوز اصلا سواء تقدم نكاح احديهما على نكاح الاخرى او اجتمعا ونكاح الامة اذا كان متقدما على الحرة جاز فما وجه الفرق بينهما **قلنا** وجه الفرق نشأ من صيغة النص ففي نكاح الاخت اضاف الله الحرمة الى المباشر بقوله وان تجمعوا الا الى المحل فلم يكن المحل خارجا عن محليته النكاح بل الحرام هو فعل الجمع والفعل الموجود من الزوج نكاح الفضولي فلم يكن الحرمة في حقه ثابتة فيتوقف واما نكاح الامة على الحرة فقد اخرج النبي عليه السلام الامة في ذلك عن محليته النكاح بقوله لا تنكح الامة على الحرة فلا تحل عليها بوجه من الوجوه ولو توقف نكاحها على نكاح الحرة كان نكاح الامة على الحرة من وجه وهو لا يجوز وهذا ما عرف من الاصل ان كل حكم يرجع الى المحل فالبناء والبقاء فيه سواء وهذا قلنا ان قول محمد رحمه الله في الكتاب اي في الجامع الصغير وذكر في كتاب الصلوة وينوي بالتسليمة التي على يمينه من الحفظة والملائكة والنساء ولا ينصرف فيه الى اي لا ينصرف التثنيب في احدهما من الشعاير لان التثنيب انما يكون في الافعال

التي لها عيان وصار التثنيب واجبا بفعله اي وجوب تقديم الصفا في السعي على المروة انما صار بفعل النبي عليه السلام فمقتضى الواو في النص **فان قيل** افعال النبي عليه السلام غير موجبة عندنا على ما مر **قلنا** نعم كذلك الا ان فعله هنا صار بيانا لمجمل قوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاشعروا لما ان السعي بين الصفا والمروة لا بد ان يكون له مقدم ومؤخر وهو مجمل فبين ذلك بفعل النبي عليه السلام في تقديم الصفا على المروة في السعي وان مواظبة النبي عليه السلام على الشيء بدون التارك على الوجوب ومواظبة النبي عليه السلام على اداء السعي بين الصفا من غير ترك وكان هو دليلا على الوجوب لمجرد الفعل كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالفرض والنوافل كالوصية بسائر الرباطات والسقايات والمساجد وانما قيد بالنوافل لانه اذا اوصى باشياء من الفرايض والنوافل واخر الفرايض كما في اداء الزكوة وغيرها فانه يقدم الفرايض على النوافل وان اخر الموصى لما عرف واما قول الرجل لفلان علي مائة وله عليه دراهم الى اخره فايراده هنا بسبب ان واو العطف هنا موجود والعطف يقتضي المغايرة وقد اختلف حكمها في هذه المسايل حتى صارت المائة بدلا عن الدراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة اثوابا في قوله مائة وثوب فاورد هنا ليعلم ان الاختلاف ليس من قضية العطف بل لاصل اخر يذكر هو في بابه ان شاء الله تعالى وهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه يعني ان الكلام الثاني اذا كان ناقصا تشارك الكلام الاول في غير ما تم به الكلام الاول ضرورة ثبوت الشركة لانه لو افرد الثاني بالخبر لم يكن هذا شركة في خبر الكلام الاول لانه جملة تصير كالجملة المنفردة بالخبر ولم يكن ناقصة فلذلك قيل يجب الشركة في عين الخبر الاول اظهارا للتفرقة بين الجملة الكاملة والناقصة نظيره ان دخلت تقتضي استبدادا كانه اعاد ولا تحل كانه افرد الثانية بشرط على حدة كانه قال وفلانة ان دخلت الدار لانه لو جعل كذلك لم تطلق فلانة بدخول الاولى الدار فعلم ان الجملة الناقصة تشارك الكلام الاول في عين ما تم الاول وهذا في كلام الاول بالشرط وبصفة اخرى فيه ما قال في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني تشارك بعين ذلك الشرط اذا لو اعملنا

الثاني فقط فانه فان فلانة شارك الاولى في طلقتا ولا

بعين ذلك الشرط بل لو قال انه قال لطالق ان دخلت الدار بفتح لطلقتان عند
بي حنيفه رضي الله عنه ايضا وان كانت المراة قبل الدخول بها لانه حينئذ يصير
كانه قال لمراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار
فانت طالق فدخلت الدار يقع بها طلقتان بالاتفاق وحنث وقعت عليها تطليقه
واحده علم ان الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط في الاول واما اذا كانت المراة مدخولا
بها لم يقع الا واحده لما ذكرنا ان الخبر للثاني اذا لم يفد فصار الثاني ضروريا
اي صار افراد الكلام الثاني وهو الجملة الثانيه بحكم على حدة ضروريا كما في جاني
زيد وعمرو فان بقدر وجاني عمرو لاستحالة الاشتراك في الخبر الاول والاول
اصليا اي فصار اشتراك الجملة الناقصه في عين ما تم به الكلام الاول اصليا كما
اذا قال لفلان علي الف درهم ولفلان مكون الالف بينهما ذكر هذه المسئلة في الجامع
الكبير في باب من اقر الوارث بالعتق بعد موت المورث من كتاب الاقرار
وفرق بين هذه المسئلة وبين ما قال لمراته قبل الدخول انت طالق وطالق وطالق
انه يقع عليها واحده ولا يقع الثلاث والفرق ان اخبار الكلام اذا جيء اوله
موقوف عليه اوله كما هو وقف على الشرط والاستثناء في مسئلة الاقرار بالقدم اذا
اتصل اخر الكلام باوله صار حق الاول ما فصار فموقوف عليه واما في الطلاق
فلا يتوقف اول الكلام باخره لان التحريم حكم الكل فلذلك لم يوقف عليه فان
قيل يشكل على هذا قوله من طالق ثلاثا وهذه ان الثانيه تطلق ثلاثا
ايضا وان كان الخبر صالحا بان تجعل لها جميعا بان يقسم الثلاث عليهما فيقع
لكل واحدة منهما طلقتان لان عند القسمة يصيب لكل واحدة منهما
طلاق ونصف ولم يحعل كذلك بل افرد الثانيه بالخبر كما في جاني زيد وعمرو
مع انه لا ضرورة فيه في افراد الثانيه بالخبر قلنا بل فيه ضرورة لانه
لو كان الثلاث وهي محرمه للمحل حرمه عليه وعند القسمة لا يكون محرمة
للمحل فيقع واحده على خلاف ما اصله الزوج عند اخبارنا قد ذكرنا
ان الطلاق اذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لا للقول انت طالق حتى انا
لو نكح المطلقة قبل قوله بلا يقع الطلاق بقوله انت طالق وهو كان

مادخانى حالة الجنون ولما كان كذلك فما اشترك الزوج الثانية للاولى في ايقاع
الحرمة الغليظة ولا يحصل ذلك اذا قسمت الثلاث بينهما لان عند القسمة
يزداد الثلاث الى الاربع والزوج لم يملك قطيه ووقوع الطلاق متعلق باللفظ
فلم يقبل الشركة لهذين المعنيين اخر للثانيه مثل الخبر للاولى وزيادة فكان
مثل قوله جاني زيد وعمرو من عطف الجمله قول الله تعالى اي ومن عطف الجمله على
الجمله بدون اثبات المشاركة بينهما اولئك هم الفاسقون في قصة القذف هذا
مبتدا وخبر غير مشارك للاول لان الاشتراك انما يكون للافراد وهذه جملة
تامة واما قوله ولا تقبلوا وان كانت تامة بسبب الشركة فيها لانها ناقصة من
وجه اخر وهو كونها مفسرة الى السبب فلذلك يتعلق بعين ما تعلق به الجلد
واما قوله اولئك هم الفاسقون فحكاية حال قائمة بهم يعني هم فسقوا اي خرجوا عن
امر ربهم وهو لا يصلح جزا للقذف لانهم فسقوا واسموا فاسقين والدليل على
الانقطاع عن الاول ان الامة لم تخاطبوا به واقامة الحد مما تخاطب بها الامة ومثل
قوله تعالى ختم على قلبك ويمحو الله الباطل وما قبله امر يقول عن افترى على الله
كذبا فان شاء الله ختم على قلبك وقوله ويمح انما صح وجه المسك به في حاله الوقف
حيث يوقف عليه بالواو ولو كان يمحو ما لو يوقف عليه بدون الواو وهو
في خط المصحف بدون الواو وهو غير متعلق بالاول على ان يكون داخلا
في جزا الشرط بل هو مطلق واستيناف الكلام ومعناه يذهب الله الباطل
ويزيله وهذا لان يمحو الله الباطل غير معلق بمشيته بل هو يمحوه على
الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كان المجزوم
نعلم بهذا ان محو الباطل غير معلق بالمشيه فلا يجوز عطفه على جزا شرط
المشيه لذلك ولان قوله تعالى فيما بعده ويحق الحق بكلماته مرفوع فعلم ان
المعطوف عليه وهو ويمح الله مرفوع ايضا وذكر في الكشاف فان قلت
ان كان قوله ويمحو الباطل كلاما مبتدا غير معطوف على يختم فما بال الواو
ساقطة في الخط قلت كما سقطت في قوله ويدع الانسان بالشر وقوله
سندع الزبانيه على انها مثبته في بعض المصاحف قال فتنا فان يشا الله

ختم على قلبك اى تمنعك القرآن فلا تتبعه ولا يكذبونك، فقال مقاتل اى يختم
الصبر حتى لا تجد غصة التكذيب ومثل قوله تعالى والراسخون فى العلم
هذا على قول من يقول بوجوب الوقف عند قوله الا الله وهذا معنى اى
كونه للحال مناسب معنى الواو لان الواو لمطلق الجمع والحال تجامع ذا الحال
وكان فيها الجمع فصحت الاستعانة بها لان مطلق الجمع يحتمل الجمع المكيف
واختلف مسايل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبده ادّ الى الفا
وانت حر ان الواو للحال حتى يعتق العبد بالاداء علم ان ههنا اربع مسايل احديها
هذه وهى انه لو قال له ادّ الى الفا وانت حر فانه لا يعتق ما لم يؤد والثانية
انه لو قال له ادّ الى الفا فانت حر عتق فى الحال ادى او لم يؤد والثالثة اذا
قال اذا ادّيت الى الفا وانت حر عتق فى الحال ايضا والرابعة اذا قال اذا ادّيت
الى الفا فانت حر فانه لا يعتق فيه الا بالاداء لان جواب الشرط بالفاء دون
الواو فان الجزا يتصل بالشرط على ان يتعقب نزوله وجود الشرط وحرف الفا
للوصل والتعقيب فيتصل به الجزا بالشرط واما حرف الواو للعطف
للوصل وعطف الجزا على الشرط لو جب تعليقه بالشرط فكان بجزاء اما
جواب الامر بحرف الواو وعلى معنى انه لمعنى الحال اى وانت حر فى حال ادايك فاما
حرف الفا فصيغة الامر يكون معنى التعليل يقول العبد اعتقنى
العتق يعنى لانه اتاك العوض فاذا قال ادّ الفا فانت حر معناه لانك حر فلهذا
تتنجز به العتق فى الحال كذا ذكر فى الباب الاول من المأذون الكبير فى المبسوط
وهذا لان الواو ولما كانت للحال والحال شروط كما فى قوله لامته ان دخلت
الدار راكبة فانت حرة يجعل الركوب شرطا ايضا كالدخول وقيل الحرية
لما كانت حالا للاداء لانسبق الاداء لانه معمول الاداء والمعمول لا يستقر على
العامل فان قلت كيف وجه تفسير هذا الكلام فى المبسوط
بقوله اى وانت حر فى حال ادايك والواو اذا دخلت على قوله انت حر
وهو جعل معنى الحال فى الاداء قلت لما كان هذا المجموع عبارة عن
كلام [illegible] جاز تقديم الوصف وتاخير المقدم على حسب ما يسوق

معنى الكلام

معنى الكلام واليه الاشارة الى ما ذكر فى الجامع رجل قال لكل امرأة ان تزوجها ان دخلت
الدار فهى طالق ثلاثا فتزوج امرأة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى تطلق التى تزوجها
بعد الدخول خاصة على طريق التقديم والتاخير فصار كانه قال ان دخلت الدار
فكل امرأة اتزوجها طالق كما فى قوله تعالى ولا ينفعكم نصحى ان اردت ان انصح
لكم ان كان الله يريد ان يغويكم معناه ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحى
ان اردت ان انصح لكم ثم معنى الكلام يسوق الى ما ذكره فى المبسوط لان منتهى هذا
الكلام انما يذكر للتحريض على ان المال والاتيان ذلك الا على ذلك التقدير قالوا
فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او انت تصلين الى اخره وفى المبسوط
فان قال انت طالق وانت تصلين طلقت للحال لان قوله وانت تصلين ابتداء
فان قال عنيت اذا صليت لم يصدق فى القضا لان الشرط يعطف على الجزا و
يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان هذا اللفظ يذكر بمعنى الحال يقول دخلت
على فلان وهو يفعل كذا اى فى تلك الحالة فيكون معنى هذا انت طالق فى حال
اشتغالك بالصلوة فيدين فيما بينه وبين الله تعالى لاحتمال لفظه ما نوى
وكذلك لو قال انت طالق مصليةً فى القضا تطلق فى الحال وان قال عنيت
اذا صليت دين فيما بينه وبين الله تعالى لمعنى الحال واهل النحو يقولون ان
قال مصليةً بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال مصليةً
بالنصب حسبت يصدق فى القضا ايضا وهو نصب على الحال وكذلك قوله
انت طالق مريضةً اذا قال عنيت اذا مرضت صدق فى القضا عند اهل
النحو وعند الفقها يدين فيما بينه وبين الله وقالوا فى المضاربة اذا قال
لرجل خذ هذا المال مضاربةً واعمل به فى البز ان هذه الواو لعطف الجملة
على الحال حتى لا يصير شرطا وكذلك لو قال خذه مضاربةً بالنصف واعمل
به فى الكوفة فله ان يعمل به حيث شاء لان الواو للعطف والشى لا يعطف
على نفسه وانما يعطف على غيره وقد يكون الواو للابتدا خصوصا بعد
الجملة الكاملة وقوله خذه مضاربةً بالنصب جملة تامة وقوله [illegible] عطف
او ابتدا يكون مشروعا اشار به عليه السلام فى الامر بالعمل [illegible]

لما لم تجعل بمعنى الحال كما اشار في قوله الا ترى الخ واستحق **علت** لانه غير صالح للحال هنا وحال العمل ليكون وقف الرهن دائما يكون للعمل بعد الرهن مع ان الواو تستعار للحال مجازا وانما ذهب اليه للحاجة الى تصحيح الكلام والكلام صحيح هنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز كذا في المبسوط لان حال الخلع حال المعاوضة وفي المعاوضة لا يعطف احد العوضين على الاخر انما يلصق احدهما بالآخر كما في قولك اجعل هذا المتاع الى بني وملكهم درهم **وقوله** لان الحال فعل كما لو قال خذ هذه الالف مضاربة تعمل بها في الكوفة او اسم فاعل كما لو قال خذ هذه الالف مضاربة عاملا بها في الكوفة فان عملها في غير الكوفة كما ضمنا في الصورتين وانما ما يحكى من حال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل من الجمل الاسمية والظرفية كقولهم كلمته فوه الى فيّ وبعته عليه جبة وشي فعلى تقدير اسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي واما قوله ان الى الفا وانت حر فصيغته للحال باعتبار ان قوله حر صيغة نعت من الحرارة ومن حد علم بمعنى العتق وكان قوله وانت حر بمعنى وانت عتيق فصار كانه قال انت الى الفا حال كونك حرا وحال اداءك على ما ذكرناه وصدر الكلام غير مفيد اي اول قوله ان الى الفا وانت حر غير مفيد شيأ الا باخره فانه يصير به تعليقا للعتق باداء المال وههنا اول الكلام ان صدر من الزوج فان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلا حاجة الى ان تحمله على الحال وان صدر منها فهو الناس صحيح منها فلهذا لم تحمل على واو الحال الضرب به وظيفة يأخذها الملك من عبده **وقوله** ان الى الفا لا يصلح ضربة لان الضربة على اداء الالف من غير عقد واصطلاح بينهما لا يكون ولان الضربة لا تشديد على عشر من او ثلاثين درهما فكان ذكر الالف دلالة على الحال **فان قلت** ما جواب ابي حنيفة رضي الله عنه عن قولهما الا يستقيم ههنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته لانه لا عطف احد العوضين على الخلع بل يلصق احدهما بالآخر وذلك معنى الباء فكان مستعارا له المحالة **قلت** قال بل يستقيم حمل الواو على حقيقته التي هي العطف فان معنى قولها لزوجها طلقني كذا وكذا درهما وذلك الف درهم كذلك فلا حاجة لك الى ما ذكرته من ان تزوج

غيري او تشتري جارية وكان هو عطف الجملة على الجملة وفي عطف الجمل بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة او معنى الابتداء فيكون وعدا منها اياه المال والموعد لم يتعلق بها اللزوم ولان الكثير في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال للحب بالشك الى هذا اشار في المبسوط ان وجه العطف نفسه على صلاته يعني ان مطلق العطف كلي لا وجود له في الخارج وانما وجوده في الخارج باحد اقسامه الثلاثة وهو الاقتران والوصل مع التعقيب والترتيب مع الفصل فمعنى قوله على صلاته اي على حروفه وكلماته وسماها صلات العطف لانه لا وجود للعطف بدون هذه الوجه كما لا وجود للموصول بدون الصلة كالذي وغيره فاذا هو لا يكفيه انه يضمن لان الفاء للوصل والتعقيب وكانه قال ان كفاني قميصا فاطعمه بخلاف ما اذا قال اخطه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الزمن مطلقا حتى لو كان عبدا مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم الشرى بواسطة الملك لان الاضافة تستحيل ان يكون حكما للشرى بلا واسطة لان الشرى لاثبات الملك والملك اضافة فتستحيل ان يكون اثبات الملك اثبات له الا ان الشرى حكمه الملك والملك هو القريب سبب للعتق وكان العتق حكم الشرى بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة وقد يدخل الفاء على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يعرف بما كان من حق الفاء ان يدخل على احد العلل لا على العكس لان الحكم مرتب على العلة وهو موضوع الفاء كما ذكرنا الا ان العلة لما كانت مما يعرف صارت بمعنى المتراخي من الحكم فلذلك صح دخوله على العلل فقد اتاك العتق فهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالاشارة ولكن لما كان ذلك مما يعرف صح ذكر حرف الفاء فيه وناله **وقوله** لما قلنا اشارة الى قوله وقد تدخل الفاء على العلل فصار معنى كلامه ههنا انك لم تكن آمنا فالضمان يمتنع ولم تجعل معنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب لسؤال سائل ان قال لم لا يضمر حرف الشرط حتى يكون هذا الذي دخل فيه الفاء للشرط كما في قول من قال لحناط بعد قوله نعم فاطحنه فجعل الضمان معلقا بالدخول ولا يدخله فاجاب عنه بقوله الخ صح بيانا لما يعني ان الاضمار في الكلام انما يجوز باعتبار ما هو الحق

الى الاضمار فى يصح الكلام بحذف الاضمار بدون الحاجة والضرورة **فان قلت**
ففى صورة العلة ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار الذى بينا انه كيف ذكر نفسه بقوله
ونفديه الى الخ فانك قد علمت ان ذلك كان اضمار الشرط اذ ان ذلك
طريق مسلوك فى افصح اللغات قال الله تعالى فذلك الذى يدع اليتيم اى ان لم يعرفه
فذلك الذى يدع اليتيم **قلت** نعم كذلك الا ان هذا الذى ذكره من التقدير
ليس هو بيان للاضمار بل هو بيان وايضاح لعلية قوله فانت حر فلهذا لم يجتمع معه
فصار هذا التقدير الذى ذكره هو اصل الكلام وما هو المذكور فانما هو نائبا
منابه فالنائب مع المنوب لا يجتمعان بخلاف اضمار الشرط حيث جمع هو مع جزائه
اذ لا يصح الجزاء المذكور بدون اضمار الشرط وكان اضمارا وفيما نحن فيه يصح بدون
الاضمار لانه وارد على اصل الا انه غير واضح فاوضح ذلك المبهم بهذا التقدير فلا يكون
اضمارا بل كان بسطا للمبهم **قوله** ولهذا قلنا ايضاح لقولنا وانما الاضمار صار مذكورا
فى الاصل يعنى انما صار الى الاضمار عند الضرورة لا عند عدمها ولهذا قلنا فيمن
قال لغلامه ان لم اضربك اليوم فانت حر بدون الاضمار لعدم احتياجنا اليه فقلنا
انه يلزمه درهمان وذلك لتحقيق معنى العطف اذ المعطوف غير المعطوف عليه
واعتبار معنى الوصل والترتيب فى الواجب وهو الدرهم كالقوم
الجمع فى دخان لا تقل هذا اول وهذا اخر بل يقال ادخل هذا اولا وذاك اخرا
وكذلك ههنا لا تقال هذا الواجب اول واخر ولكن يقال وجب هذا اولا وذاك
اخرا لما ان الشرط انما يكون فى الافعال لا فى الاعيان او هو عبارة عن الواو مجازا
اذ حق لان معنى الشرط لغة وكان حرف الفاء صلة للتاكيد وكانه قال لدرهم
فهو درهم ولكن ما قلناه احق لان ان فى يضمر ليسقط به اعتبار حرف الفاء
والاضمار لتصحيح ما وقع عليه كلام الغاية الاعراب سحن باعراب كفش وسان
كردن يقال اعرب كلامه اذا لم يلحن فى الاعراب والاعجام خلاف الاعراب فهو ان
يلحن فى اعراب كلامه قيل اصل الشعر مرئوبه وقيل للخطيئة وتريسه والشعر
[illegible] يظلمه اذا ادمى فيه الذى لا يعلم ذهبت به الى الحضيض قدمه
يدمى جرحه اى دمه ويجوز رفع يجعله انه استانف وان ذهب لفسله

المعنى وفى الصحاح بعجمه اى يأتى بلحن فيه قال لفراء رفعه على الحالية بريدان
يعربه ولا يريد ان يجعله وقال الاخفش رفعه لوقوعه موقع المرفوع لانه اراد ان يقول
بريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله يعجم موضع قوله يقع رفعه
وقيل يريد ان يعربه اى يطلبه يعجمه اى عين ذلك الاعراب اعجاما له بقوله تعالى
ليس لهم فيضل الله اى عين ذلك البيان اضلالا بقوله تعالى وانا ما انزلت سورة
منهم من يقول ايكم زادته ايمانا هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون
واما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم من هذه الاية ان القرآن
وان كانت آياته آية قاطعة فى الحجة لكن ان كانت فى موضع الايمان يزداد بها الايمان
لمن آمن وفى غير موضع الايمان يزداد بها الكفر لمن كفر فكذلك ههنا ان كان اعراب
الشعر فى موضعه يزداد به الفصاحة وان كان فى غير موضعه يزداد فيه الاعجام
والاعجام الا ان هذا لا يصلح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والخصمه احق واحكم **فان**
قيل لعل الخصم فيما علم ايضا ترك الحقيقة وهو ان يكون العامل مستعارا
للاداء وما الفرق بين التركين **قلنا** ما قلناه اولا لان فى استعمال الفاء الواو
تغيير الحقيقة الكلام وهو ان المعطوف غير المعطوف عليه والخصم اضمر لتغيير
حقيقة الكلام وهى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فلم يرتكب ما هو اشنيان
احدهما ترك الحقيقة وهى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وهو حرف
الفاء المذكور وهى اقبح من ترك الحقيقة وليس فى قولنا الاستعارة حرف لحرف عند
وجود المناسبة بينهما وهى مشابهة قولنا بكمال التراخى لان ثم وضع للتراخى
فلو كان معنى التراخى فى وجود الطلاق دون التكلم بالطلاق لكان معنى التراخى
فيه موجودا من وجه دون وجه فيظهر اثره فى حكم التكلم ايضا فولنا بكماله واثره
هذا الحاصل لغة ظهر فى الفروع كما ذكر فى الكتاب وحاصله انه اذا قال الرجل
لامرأته انت طالق ثم طالق ثم طالق ان كلمت فلانا فعند ابى حنيفة رضى الله عنه
ان كلمته وقع واحدة بائنة فى الحال ثنتان والثالثة معلق بالكلام وان لم يكن ظاهرا
بقع واحدة فى الحال ويلغو ما سوى ذلك واذا قدم الشرط فقال ان كلمت فلانا
فانت طالق ثم طالق ثم طالق ان كان مدخولها فلغا الاول بالشرط وقع

الغاء
صح

الثانيه والثالثه في الحال وان لم يدخلها تعلقت الاولى بالشرط ووقعت الثانيه في الحال
والثالثه لغو عند ابي يوسف ومحمد سواء قدم الشرط او اخر تعلق الثلاث بالشرط
الا عند زفر - الشرط ان كانت مدخولا بها طلقت ثلاثا وان كانت غير مدخول بها بانت بالاولى
واصله ان ابا حنيفه رضي الله عنه يقول بالتنجيز مع التراخي فاذا ادخل بين
الطلاقين كان بمنزله سكتة بينهما وهما يقولان ثم للعطف ولكن يقيد بالتراخي
فلو جعل معنى العطف متعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا عند وجود
الشرط كذا في المبسوط فان قيل كلمة ثم اذا ادخلت بين الطلاقين لو كانت
هي بمنزلة سكتة على قول ابي حنيفه رضي الله عنه كان ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانيه
والثالثه سواء كانت المراة مدخولا بها او لا كما لو سكت بجعل بمنزلة قوله
انت طالق ثم قال بعد سكته طالق فهناك لا تقع الا واحدة لان
الثاني تقع لغوا لعدم المبتدا فلما صار من المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه
صار قوله طالق في المرة الثانيه خبرا والخبر يقتضي المبتدا، فيصير كانه قال
ثم انت طالق فيقع واحدة في الحال في غير المدخول بها فان قيل قوله طالق
كما هو محتاج الى المبتدا كذلك هو محتاج الى الشرط ايضا فكما ان ضمير الشرط في الثاني
لكي يتعلق هو ايضا كذلك في الاول قلنا احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط
لانه اسم لضمير المتكلم فكان كلامه في الثاني لغوا محضا ملحقا بسعيق الغراب والاكذلك
الشرط لان الكلام صحة بدونه وعدما اذا كان للحاجة او الحاجة ارتفعت باضمار
المبتدا حتى صح الكلام في الطلاق الثاني ووقعت الغنيه عن اضمار الشرط فان
قلت كيف احتيج الى اضمار الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر بعد استقلال قوله وعبدي حر بعد بدونه حتى يتعلقا جميعا بالشرط
قلت ليس اتصال الحمل بالواو كاتصالها ثم فلو كان مقصود الحالف تعليق
كل الطلقات لذكرها بحرف الواو من حرف ثم بمنزلة السكتة عند ابي حنيفه رضي الله عنه
وكان اثرها في قطع التعليق عند فلم يستعمل ثم لمعنى والعطف مجازا للمجاورة
انه [illegible] هذا الحمل بحقيقته ثم بيان المجاز بينهما ان الواو لمطلق العطف
وكلمة ثم لان المطلق يجوز في المزاج بحسب ما يحتمله من القيدات

سبب المجاورة بينهما بسبب الاجتماع قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان فان
اول الاية قوله تعالى فلا اقتحم العقبة وما ادراك ما العقبة الى قوله ثم كان من الذين
آمنوا وقد عد الاعمال الصالحة ثم ذكر الايمان بعده بكلمة ثم فلو عمل بحقيقتها يلزم
ان يكون الاعمال الصالحة منجيه من عذاب النار قبل الايمان وليس كذلك لان عمل الكافر
وان كان صالحا من حيث الظاهر كتخليص الاسارى والصدقات والطعام الجائعين
فليس بمنج شيئا من العذاب لان كونه مؤمنا شرط لصحة عمله وانعقاده منجيا من
العذاب بفضل الله ثم الله شهيد اي والله شهيد لتعقد العمل بحقيقتهم لانه
للترتيب والاثر بحسب صفات الله تعالى لما ان الله تعالى قيوم بجميع صفاته العلى
واقول الاية قوله تعالى وامانرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم
ثم الله شهيد وهذا فلنا في قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه انه يحمل على حقيقته لان الاتيان بالذي هو
خير هو الحنث ويحب الكفارة بعده لا محالة وكان ثم على حقيقته لان الكفارة واجبة
بعد الحنث بالاجماع ويروى فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير فحملنا ههنا كلمة ثم
ثم على واو العطف لان العمل بحقيقتها غير ممكن لان التكفير قبل الحنث غير واجب
بالاجماع فكان المجاز متعينا لحقيقة الما هو المقصود وهو الوجوب لان البر في اليمين
واجب وهو الاصل في الايمان والكفارة تخلف عن البر فلو اجريت على حقيقتها
لحصل المقصود وهو الوجوب الا ترى انه لو كفر بالصوم قبل الحنث يكون مقبولا فليكفر
يمينه شامل فيه الكفارة بالمال والصوم فيحمل كلمة ثم على المجاز لسقوط امر التكفير وجبا
ولا يقال ان ثم اذا استعير للواو والواو لمطلق العطف يقتضي الجواز كيف ما كان
لانا نقول ثم انما استعير للواو وليكون العمل بالامر واجبا على وجه وهو الوجوب
فبسبب هذا المعنى قلنا لا يجوز قبل الحنث اذ لو جاز لوجب تقرير ثم على الحقيقه
اذ لا فايدة في الاستعارة لبقاء حكمه الثابت بحقيقته بعد الاستعارة فان قيل
ان كان في قول الشافعي ترك الحقيقه وهو ترك اجراء الامر على حقيقته وهي قولكم ايضا
ترك الحقيقه وهو ترك العمل بحقيقته ثم في اثبات ظهر رجحان قولكم [illegible] انا
قلنا ما قاله الشافعي فهو ترك الحقيقه في الموضعين وهو ترك العمل بوجوب [illegible] ترك

العمل كوان التكفير قبل الحنث حيث اراد بهذا جواز التكفير قبل الحنث والاجزاء الصوم
وفيما قلنا الحنث المقصود وهو الفعل لوجب الكفارة فيما هو مقتضى الوجوب والاقل
فيه ان يقال ان فيما قاله ان فعي ترك الحقيقة في امر الشارع وهو فعل بلا خلاف
وفيما قلنا ترك الحقيقة في ثم وهو حرف مختلف وامر الحرف اسهل من امر الفعل
لما ان الحروف هي الوصلات ينوب بعضها مناب البعض في المغلب والاعتبار لئن
الترك في التعليل وانما قلنا هذا اولى لان على المقدر لا دل لزوم الترجيح بكثرة العلل
وذلك لا يجوز الرجحان لا يثبت بكثرة العلل الا ترى ان اربعة شهود تعارض الشاهدين
في الدعوى ولا يترجح الاكثر على الاقل والذي يؤيد ما قلنا ما قاله في المبسوط من
المعنى وهو ان مجرد اليمين ليس بسبب لوجوب الكفارة لان ازدحام السبب لا يكون
مؤثرا الى الحكم طريق اقامة واليمين مانعة من الحنث محرمة له وكيف يكون موجبة ما يجب
بعود الحنث الا ترى ان الصوم والاحرام لما كان مانعا اي لما كان كل واحد منهما مانعا
مما يحب به الكفارة وهو ارتكاب المحظور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة
بخلاف الجرح فانه طريق مفض الى زهوق الروح فعلم بهذا ان الاعتبار في
الاسباب للسبب الذي هو مفض الى حكمه وضعا للسبب الذي يعقد
سببا لحكم بعد ارتفاع المانع ولين سلمنا ان اليمين سبب فالكفارة انما تجب
خلفا عن البر الواجب باليمين ليصير عند اداءها كانه تم على بره والاعتبار
بالخلف في حال فقد الاصل وقيل بحنثه هو الاصل باق وهو البر فلا يكون الكفارة
خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع القدرة على الماء وذكر هذا السؤال والجواب
بعبارة اخرى وقيل **فان قيل** اذا حملته على واو العطف يلزم المجاز
في ثم ولو عملت بحقيقته ثم يلزم المجاز في الامر منشاوريا في ترك الحقيقة والعمل
بالمجاز فلم حملتم ثم على الواو **قلنا** لانا لو حملنا ثم على العاو يحصل منه الايجاب
ويكون المحال معفوا من كل وجه وفي حمله على ترك الحقيقة والحمل العمل
بالمجاز من كل وجه لان التكفير بالصوم لا يجوز قبل الحنث عنده فحملناه على
هذا [illegible] هو المقصود وهو ايجاب الكفارة لان المقصود بالحديث
الحالف [illegible] فان واضح ان يستعمل ثم للواو والفاء به اقل اي الجانا سقاة

ثم للواو مع بعد ثم عن الواو فلان يستعار الفا للواو اولى من استعارة ثم للواو
لان الفا اقرب الى الواو بالنسبة الى ثم فالقرب والمحاذاة من اسباب الاستعارة
مع اتحادهما في معنى العطف والدليل على ان جواز الفا بالواو اقرب من جواز الواو
بثم شيئان احدهما ان المشايخ اختلفوا في موجب الفا كما اختلفوا في موجب الواو
لقرب معناهما ولم يختلفوا في ثم لبعد معناها عن معنى الواو والثاني ان الواو
لمطلق الجمع والفا للوصل والتعقيب وفي الجمع معنى الوصل موجود واما ثم فللترتي
في الجمع او الوصل مع التراخي صدقا فعلم ان جواز الفا بالواو اقرب من جواز ثم
بالواو وبهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته الى اخر هذا المريض استعارة
الفا للواو فان الفا في هذه المسئلة بمعنى الواو وعلى قول بعض مشايخنا والمراد به
الطحاوي رحمه الله وقال في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فطالق ذكر الطحاوي ان هذا ايضا على الاختلاف فان حرف الفا للعطف
كحرف الواو فيطلق ثلاثا عندهما والاصح انها تطلق واحدة عند وجود الشرط
يعني بالاتفاق لان الفا للتعقيب في اصل الوضع للعطف مطلقا فان كل حرف
موضوع لمعنى خاص واذا كان للتعقيب ففي كلامه تنصيص على ان الثانية تعقب
الاولى فتنس بالاولى الى محله بخلاف الواو الا ان الحنفية اولى فلذلك اخترنا
الاتفاق يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
واذا قدم الجزاء حرف الفا فعلى هذا ايضا اي الشيخ الواحدة على الاصح يعني اذا قال
انت طالق فطالق وطالق ان دخلت الدار هي بمنزلة الواو عند الطحاوي اذا دخلت
الدار طلقت ثلاثا كما في التعليق بالواو او على سبيل التدارك للغلط باقامة الثاني
مقام الاول والظاهر ان الاول كان غلطا كما لو قال لامرأته انت طالق واحدة على ما ذكر
في الكتاب بعد هذا وقلنا نحن اي عند اصحابنا الثلاث وقعت ثنتان لما قلنا اشار
الى قوله ويراد بالجملة الثانية كما لها بالاسم هذا في الاخبار ممكن لان الغلط في الاخبار
ممكن ويتصل به بيان ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اغلبهما اي متى تعارض
للعطف معطوف عليهما اتبان مثاله ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع في الباب الثامن
من ايمان الجامع الكبير ولو قال انت طالق ان دخلت الدار ان [illegible] انه

اخر انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت
الثانية لم تطلق واحتقبها لانه تعارض للعطف شبهتان احدهما انه طلاق ومعناه
لايل هذا طلاق والشبيه الاخر الثاني قوله دخلت ومعناه لايل هذا ان دخلت فانت
طالق وحكمه لو كان كذلك ان دخلت الثانية طلقت الاولى وقال المصنف رحمه الله
هذا الذي ذكره محمد رحمه الله يحتمل وجوها ثلاثا احدها ان يكون تقديره لايل هذا طلاق
ان دخلت انت الذي اختاره محمد رحمه الله والثاني لايل هذا ان دخلت هذه الدار
انت طالق ولم يجعل على هذا الا بالنية والثالث انت طالق ان دخلت هذه
الدار لايل هذه المرأة الاخرى ان دخلت فهي طالق ولا يحمل على هذا اصلا اي الا بالنية
ولا نعرفها وقال الامام قاضيخان رحمه الله في شرح الجامع واذا جعلناه رجوعا
عن الجزاء والرجوع عن الاول لم يصح واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فيتعلق طلاق
الثانية بدخول الاولى حسب تعلق طلاقها بدخولها فاذا دخلت الاولى الدار يقع
الطلاق عليها وان نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته لانه نوى ما يحتمله
لفظه وايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى قضاء وديانة لان طلاق الاولى كان
متعلقا بدخولها وهو قصد الرجوع عن دخول الاولى باقامة دخول الثانية مقام دخول
الاولى ومعلوم طلاق الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاولى لم يصح واقامة الثاني
مقام الاولى صحيح فيتعلق طلاق الاولى بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها
بدخولها فايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى ويطلق الثانية ايضا بدخول الاولى
لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء هذا وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول الاولى
والرجوع عنه لم يصح فبقي معلقا كما كان **قوله** وذلك قبيح اي العطف على الضمير
المرفوع المتصل الذي هو في موكدا بالضمير المرفوع المنفصل كما في قوله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنة **فان قلت** كيف حصر جواز العطف
على الضمير المتصل المرفوع بما اكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو حسن
ايضا عند وجود الفاصل وان لم يؤكد هو بالضمير المرفوع المنفصل كما في قوله
تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب معطوف على الضمير المستكن
في فاستقم اي استقم انت ومن تاب معك قوله تعالى سيصلى نارا

ذات لهب وامرأته وقوله وامرأته معطوف على الضمير المرفوع في سيصلى اي سيصلى
هو وامرأته هكذا صرح فيهما صاحب الكشاف **قلت** ذاك عند النحويين
واما عند الفقهاء وبعض اهل التفسير فقوله ومن تاب مرفوع لانه اسم وليستقم
بدلالة قوله فاستقم فكان هو حسن عطف الجملة على الجملة ودفعيه قوله ومن تاب بعامل
مضمر كرر عليه بحال يسبح له فيها على قراءة من قرأه على بناء المفعول او ان يكون
معطوفا على الضمير المتصل المرفوع وذكر المصنف رحمه الله واما قوله تعالى سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فلم يؤكد بالضمير المنفصل وهو نحن
واختار اللغة الاخرى وكتاب الله منزه عما يقبح فانما حسن ذلك لاقتران حرف
النفي وهو قوله ولا آباؤنا بقولها فعلنا كذا ولا فلان فحسن وقولها فعلنا
كذا وفلان فقبح حتى يقول انا وفلان وحاصله انا عطفنا ههنا على الجزاء فقط
لانا ان عطفناه على الشرط كان جائزا لكنه قبيح فصار اليه عند تعذر العطف
على الجزاء كما لو قال ان طلقتك ان دخلت الدار لايل فلان انه جعل عطفا على الشرط
وكان صحيحا لانه تعذر العطف على الجزاء لان فلانا لا يصلح ان يكون طلاقا فيصار
اليه وان لم يكن مستحسنا عند الفقهاء للضرورة وانما قبح ذلك لان الضمير المرفوع
المتصل بنفسه وهو التاء في قولهم دخلت كان موجودا لاشتباهه العدم فمن حيث
انه موجود جاز العطف ومن حيث ان لاشتباهها بالعدم قبح العطف فاذا تعارضا
عطف على ما هو جائز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجائز المستحسن
اقوى من الجائز القبيح الا اذا مست الضرورة حينئذ يصار اليه ولا يلغى لان الغاء
تقريره قبيح بخلاف ضمير المفعول فان العطف عليه جائز وان كان متصلا
كما في قوله تعالى فاخرناه وجنوده لما عرف انه في حكم الانفصال بسبب انه فضلة
في الكلام **قوله** وذلك لان الفاعل مع الفعل كشيء واحد وقد قيل في اتحاد
الفاعل مع الفعل عشرة اوجه قد ذكرنا اربعة اوجه منها في الموصل ولا نعيدها
منها مسألة نصب ومسألة سكوت وقد ذكرنا وجههما في الموصل
فاذا استويا اي اذا استويا في حسن العطف بان حسن العطف عليهما كل
واحد منهما اعتبارا لهما كما في قوله ان [illegible]

ودينارا فان لعطف الدنانير ارجح الشبهين لان حسن العطف على عشرة وهو المستثنى
وحسن العطف على الف درهم وهو المستثنى منه فيعطف على عشرة دراهم حتى صار
مستثنيا عشرة من الف فيلزم عليه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وفيه دينار
لان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب من الدينار الى الالف فيترجح بالقرب كما هو الاصل
في التعارض **فان قيل** يحتمل ان عطف الدينار على الالف وان كان ابعد فان
استثنا الدينار من الدراهم مخالف فيه فيعطف على الالف ليكون استثنا الدراهم
من الدراهم **قلنا** الانفصال عما اخترناه هذا الطريق فانه حينئذ يصير
استثنا الدراهم من الدنانير وهو ايضا مخالف فيه وذلك لانه لو عطف على الالف
صار المستثنى منه الفا ودينارا فيكون استثنا عشرة دراهم من الالف والدينار
واذا كان كذلك كان عطف الدينار على العشرة اولى لكونها اقرب وفي المبسوط
ما يدل على ان هذا التفريع فيما اذا كان المقر له اثنين واما اذا كان واحدا فالاستثنا
من الجنس جواب على الاستحسان وان كان ابعد وعلى القياس لفلان على الف درهم
ولفلان على مائة دينار الا درهما جعل ذلك استثنا من الدنانير لان المستثنى موصول
بالاقرار بالدنانير وحقيقة القياس ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا
على اصل ابي حنيفة ولابي يوسف رحمهما الله الظاهر ان عندهما سواء جعلته
مستثنى من الاول او من الاخر كان الاستثنا صحيحا فلما استويا يترجح الدنانير
لاتصال المستثنى بها ولو قال لفلان على الف درهم وعليه دينار الا درهما
في القياس هو الاستثنا من الدنانير ايضا لانه متصل بالدينار ولكنه استحسن
فقال اذا كان المقر له واحدا فالاستثنا من الدراهم لانا ان جعلنا المستثنى
من الدينار صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار الصورة
والمعنى وضرب التفصيل في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من
الدراهم اولى واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي للاستدراك
دربا فتن خيني فاما نفي الاول فبقوله ليس عليه الا درهم وهو حرف النفي
كما في قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى بل فان هو حرف واحد وهما في الاول لاثبات الثاني بثبات

عمرو عليه ما عليه

سفس استعمال كلمة بل الاتساق والمراد من الاتساق ههنا امكان التوفيق
من المتنافيين فاذا اتسق الكلام بعلق النفي بالاثبات الذي وصل به نعني ثبت النفي
والاثبات جميعا كما في قولنا ما جاءني زيد لكن عمرو وهذا الاستدراك اصح ان لو قيل
ما قام عمرو ولا يحيى زيد لوجود ملازم كل واحد منهما بالاخر فاذا زال ذلك لزم هذا الاستدراك
فكان كل واحد من النفي والاثبات في محز فيصح وكذلك لو اقر رجل بعبد هو في يد انه
لفلان وقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر ووصل فهو للمقر له الثاني ولا يكون
هذا رجوعا لاحتمال المقر ان من الجائز ان يكون هذا معروفا بكونه له ثم وضع في يد
المقر بسبب من الاسباب فاقر انه له فقوله ما كان لي قط لم يكن تكذيبا له لان غايته
انه ليس له لكنه لفلان فالكلام الاول مع الثاني ليس متنافيين فاذا وصل به
قوله لكن لفلان كان معناه انه نفى ملكه الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن وان
قطع كلامه كان محمولا على نفي ملكه اصلا كما هو الظاهر وهذا للاقرار ثم قوله
ولكن لفلان شهادة بالملك للثاني على المقر وشهادة الفرد لا تثبت الملك وقالوا
في المقضي له مدار بالبينة الى ان قال ان الدار للمقر له وعلى المقضي له اليمين **فان**
قيل هذا انما يستقيم فيما اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط فقبلنا في حق
البعض دون البعض اما اذا قال ما كان لي قط ولكنها لفلان فقد اكذب شهود
اولا فلا يصح اقراره بعد اكذاب الشهود لان الاقرار لا يصح الرجوع عن الملك **قلنا**
الكلام صدر جملة واحدة فلا ينفصل البعض من البعض في حكم الحكم لان الكلام
ثم باخره لان اول الكلام موقوف الى اخره اذا كان في اخره ما يغيره وههنا
ايضا النفي معلق بالاثبات فصار بمنزلة قوله ان طالق ان دخلت الدار وذكر
صورة هذه المسئلة في شرح الجامع بقوله رجل ادعى دارا في يد رجل انها داره
والذي في يده يجحد ذلك فاقام المدعي البينة انها داره قضى القاضي له بها
ثم اقر المقضي له انها لفلان لا حق لي فيها صدقه المقر له وقال المقضي عليه
ان المقضي له كاذب في شهادته فانا احق بها فلا شيء للمقضي عليه وهي
للمقر له لان قوله هي لفلان لا حق لي فيها اقرار منه بانها صارت ملكا
اياه بعد الحكم بالبيع منه فانا احتمل ان يكون قد حصل في الاقرار الاول

ما يمكن لم يبطل القضا بالشك **بان قيل** هذا التقرير انما يصح ان لو احتمل الوقت
الملك اما اذا لم يكن من القضا والاقرار ما يحتمل التمليك فيه فكيف يمكن النقض فيه
من الدعوى نفسه ومن الاقرار لغيره انها له بسبب ملكي اياها له بعد القضا
قلنا نحمل ذلك على امكان التوفيق وان كان بعيدا بان يدعيها قبل القضا وبقي خصما
لانه لم يسلمها الى المقر له ونفيت النسبة اليه باعتبار حق الحبس يعني يقول
المدعي ان الدار كانت لي من الاصل وقد كنت بعتها قبل القضا من المقر له على
اني بالخيار ثلاثة ايام وحتى يثبت الدار على ملكي في مدة الخيار فصحت النسبة
الى هذا الطريق ثم ان المقضي عليه استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي
بالدار نقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصل فامكن بجمع بين هذا الاقرار والدعوى
الاولى والشهادة على هذا الوجه **ولما احتمل** هذا لم يسقط الحكم بالشك والاشي للمقضي
عليه على اصل هذا الاحتمال فان قال المقضي له هي دار فلان ولم تكن لي قط
او بقاء وقال ما كانت لي قط ولكنها لفلان فان صدقه المقر له في ذلك كله وقد بطلا
ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه
وان قال المقر له كانت الدار ملكه وهبتها لي بعد القضا وقبضتها وهي
لي بالهبة فانه يدفع الدار الى المقر له ويضمن المقر قيمة الدار للمقضي عليه لانه
اقر بطلان القضا وانه سطل الاقرار والاقرار حق عليه والقضا حق له فاذا
كذبه المقر له في قوله لم يكن له سبيل عليه وان لم يبطل اقراره
بقي الدار للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه لانه لما اقر ببطلان القضاء
قد اقر على نفسه بوجوب رد الدار على المقضي عليه وبالاقرار للغير صار
متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة هذا
الجواب ظاهر فيما اذا بدأ بالاقرار وثنى بالنفي وان بدأ بالنفي وثنى بالاقرار فكذلك
الجواب وينبغي ان لا يصح اقراره وترد الدار على المقضي عليه لانه لما قال ما كانت
لي قط بطل القضا فاذا قال هي لفلان فقد جعله وكيلا ان القضا وكذا
حق المقضي عليه فلا يصح اقرار الوكيل ان الاقرار وان كان مرجعا
هو لا يتصل صحة الرجوع صحة له الا التقديم والكلام يحتمل النقيض

والتاخير دون الالغا وتقدر بشرط ان يكون موصولا ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه
لانه بالاسناد صار شاهدا على المقر له اي لان المقضي له باسناد الملك لنفسه بالنفي
بقوله ما كان لي قط صار شاهدا على المقر له لما ذكرنا ان قوله ما كان لي قط يتضمن
بطلان الاقرار لانه يتضمن بطلان القضا للتناقض واقراره للمقر له انما يصح على
تقدير بقا الملك له بعد القضا له فلما تضمن هذا بطلان القضا له وبطلان الملك
لنفسه لزمه منه بطلان الاقرار له وهو ضرر للمقر له فلذلك كان بقوله ما كانت
لي قط شاهدا على المقر له او معنى قوله لانه بالاسناد صار شاهدا على المقر له
انه لما قال لكنها لفلان اوجب بطلان القضا ايضا للتناقض بدعواه لنفسه ثم
اقراره بها للغير وفي بطلان القضا بطلان الاقرار له فكان شاهدا على المقر له
الا ان اول الكلام موقوف على اخره فصار هذا ملكا مطلقا للمقر له بقوله لكنها
لفلان فنفذ الملك عن نفسه اولا لم يعمل في ابطال الاقرار لما ذكرنا ان النفي يوجب
والاقرار لها له يقدر لان مقصوده من ذلك صحة الاقرار للمقر له فيصح ويجعل
لكن مبتدأ وانما تعرض لقوله لكن ان كون قوله لا اجيز النكاح للفسخ انما
نشا من ذكر فعله لكن عقيبه الى هذا اشار في شروح الجامع الاترى انه لو قال
لا اجيز النكاح الا بزيادة الخمسين او حتى يزيد في خمسين لم يكن هذا بفسخ العقد
بل يتوقف لان قوله لا اجيز الا بزيادة استثناء بعد النفي فيكون اجازة بشرط
الزيادة ويصير قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازة لان الكف
عن الاجازة هو الذي يحتمل الاستثنا وهو الذي يحتمل الغاية ايضا في قولك حتى تزيد
في فاما الفسخ فلا يحتمل الاستثنا ولا الغاية فاذا كان كذلك لم يصر اجازة
ولا فسخا واما في قوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين فيبطل
النكاح رضي الزوج بالزيادة او لم يرض لان قوله لا اجيز مطلقه للفسخ لان
النفي حصل مطلقا الا ان يدخل عليه ما يدل على ان المراد به الامساك عن الاجازة
لا الفسخ وهذا لم يوجد وان اجيزه بمائة وخمسين كلام مبتدأ مستقل بنفسه
خلاف المستثنا والشرط قال الله تعالى [illegible] سليمان والكوفيون
كلهم فرق بين هذا وبين ما لو قال لغيره لك [illegible] من [illegible]

قرض او غصب لزم المقر الاول درهم ولو جعل ابتدآ كلاما غير موصول بالاول
لا يلزمه كما لو قال المقر له ليست من ثمن بيع وسكت ثم قال بعد ذلك ولكن من
قرض او غصب لا يلزمه شيء ووجه الفرق بينهما ان قوله ليست من ثمن
بيع نفي للجهة والسبب وما نفى السبب وبقي الوجوب على حاله حتى لو نفى اصل
الوجوب بان قال ليس لي عليك شيء ثم قال ولكن من غصب او قرض لا يلزمه
شيء اما قوله لا اجيز النكاح رد للنكاح فيبطل النكاح حتى لو قال لا اجيز
النكاح بمايه ولكن اجيز بمايه وخمسين لا يبطل النكاح وقوله الكلام متسق
اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لانهما متوافقان في اصل الواجب
وان اختلفا في السبب وقال شمس الائمة رحمه الله ولو قال لفلان علي الف
درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فانه يلزمه المال لان الكلام متسق
ويثبت باخره نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال
والاتفاق في الحكم من السبب والاسباب مطلوبة للاحكام وعند انعدام
الاتفاق وتيقن بتصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال واما اوقافها تدخل بين الاسبق
كفارة تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم او تحرير رقبة او فعليه كقوله تعالى فلو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم لم يوضع للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد بالكلام
وصفا في هذا على قول الامام ان قضى لي زيد رحمه الله فانه جعلها للشك وكذلك
اهل النحو يجعلونها للشك وقال ليس كذلك لان الشك انما يجيء لامر عارض
وهو ليس بمقصود من الكلام حتى يوضع له لفظ لان وضع الالفاظ للافهام
في الاصل والشك يخل الافهام فلا يجوز ان يكون الاختلال الذي يجيء من الشك
لفظ موضوع وانما جاء الشك من قبل المحل لكلام وهو الخبر فانها اذا استعملت
في الخبر تناولت احد المخبر بهما او احد الشيئين فاوصى الى الشك وهذا هو الصحيح
لان الخبر دليل على ثبوت المخبر به بعد ما كان ثابتا فان الخبر لفظ دال
على ان المخبر به ثابت غير منتف فاذا اسند الى الخبر فاذا اسند الى الدليلان على
ثبوت احدهما من غير جواز ان الصدق في الآخر جاء الشك فعلم ان الشك انما جاء

من محل الكلام لا من نفس كلمة او وهذا اذا استعملت في الانشاء لاحتمل الشك وهي
حقيقة فيه لا المجاز ولو استعملت في الابتداء كما في قوله ائت زيدا او عمرا والانشاء
كقول الرجل هذا حر او هذا فعلي هذا كان ما ذكره بعدها نظيرا لها في طريق اللف
والنشر حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اي جعل بعض العتق
المبهم في احدهما انشاء من وجه واظهارا من وجه وكذلك في الطلاق حتى لو قال لعبديه
احدكما حر وهذا وما ان احدهما فقال الذي كنت اردت بذلك الميت لا يصدق ويعتق
الحي عملا بالجهة الانشاء لان قيام المحل بالحيوة شرط انشاء العتق ولو كانا حيين
يجبر على التعيين فلو كان انشاء من كل وجه لما اجبر وكذلك لو كان هذا في الطلاق
المبهم من المرأتين لو ماتت احدهما قبل التعيين طلقت الباقية لانه انما كان لا يتعين
قبل الموت لاحتمال المزاحمة الاخرى بها وقد زال بالموت فاذا خرج احدهما
من ان يكون محلا للطلاق تعينت الاخرى وان قال عنيت الميتة حين تكلمت
صدق وحق نفسه حتى يطل ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق على الحية
لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله وكذلك لو كانت
كلتاهما حرة او امة فقال في مرض موته هذا طالق ثلاثا او هذه ثم اعتق المولى
الامة فقال الزوج اردت بذلك الامة تحرر عليه الامة حرة عليه عملا
بكونه سببا وجعل الزوج فارا ورثت الحية المرأة التي كانت امة عملا بكونها
انشاء وسع ايهما شاء لعدم اشتراط اجتماعهما على البيع بخلافهما لو قال لفلانة
حيث شرط هناك اجتماعهما لان او في موضع الابتداء لخيير شرط اذا كان
هو منفردا بذلك الفعل فاختياره له وان كان تمام ذلك الفعل من فوقا
على الآخر كان الاختيار للآخر كالتوكيل المبهم لان تمام ذلك الفعل بالاختيار
يكون الاختيار لمن اليه تمام الفعل والوكالة لا تتم الا بالقول والتوكيل
صح استحسانا قال في وكالة المبسوط واذا كان الرجل على قطني فقال
لرجلين ايكما ما فهو جائز وكذلك لو وكلت هذا وهذا بيعه جاز
احدهما في القياس لا كوكيلها كما لو وكلهما بقبض دينه وفي الاستحسان
كلاهما مستند لكه فتحملنا بما هو من شأنهم

والاستحسان ههنا والمسئلة في تقبيل الواحد بسبع احد العبدين حتى تكلف بعضهم للفرق فقال الجهالة فيما تبعا ولكنه الكفالة بالبيع دون الجهالة فمن ضمن وكيل بالبيع كما في الكفالة ان الجهالة المقترنة به لا تمنع صحة الكفالة وجهالة المقر له تمنع من ذلك ولكن الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين والتخيير لا يمنع الامتثال كما في كفارة اليمين الا ان يكون من له الخيار معلوما اي خيار التعيين في اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا وقال في الاسرار اذا اشترى ثوبين بعشرة على ان للخياط ايهما شاء ويرد الاخر وكذلك احد الاثواب الثلاثة فهذا الشرط جايز استحسانا عندنا وعند زفر القياس كما لو اشترى احد الاثواب الاربعة على انه للخياط ايهما شاء ويرد الاخر وجه الاستحسان ان فساد البيع بجهالة مثل الفساد بالشرط فلما احتملت الجهالة الشرط في حق الثلاث نفيا للغبن فلان تحتمل الجهالة بين الثلاث نفيا للغبن اولى وجه الاولوية ان الاعيان الثلاثة تحتمل الاوصاف الثلاثة وهي الجيد والوسط والردي بخلاف الايام ثم هناك لم تحتمل اكثر من ثلاثة ايام فكذا ههنا لكنه يجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو البيع ويحتمل ان يختار ذاك فيكون هو البيع فهذا يشبه القمار ويشبهه لخطره فلحقه بحقيقة لخطره والقياس ان لا يجوز لما ذكرنا من شبهه بالقمار لانه صح في الثلاث استحسانا بدلالة النص وهي ان النبي عليه السلام شرع شرط الخيار بخلاف القياس تنبيها على العلة وهي دفع الغبن والخسران فكانه قال للمشتري لك ولاية دفع الغبن وهذا معناه لان دفع الغبن كما يحصل بالثلاثة وغيرها واحد يحصل باحسان عن واحد من الاعيان بل ههنا اقوى فكان في معناه وما قلنا في الثلاث لان ما فوقه لان الاعيان لا تخلو من جيد ووسط ورديء فاذا وقع الحاجة بالثلاثة حسن ما ورد بها على قضية القياس لانه اقل اي غبنا لانه لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد بل شبه الاقل لكونه اقل غبنا في اليسر والعسر لليسر وقال لبعض حبسه رضي الله عنه يصاد الى مثل اي بحبس في الوجوه كلها حتى انه لو تزوجها على الف حالة او الفين الى سنة وعند ابي يوسف رحمه الله ينظر الى مثلها فان كان الغبن اقل فالحال لما ان شاء اخذ الالفين الى سنة وان شاء اخذ الف حالا وان كان

ان كل واحد من المالين انقص من صاحبه من وجه وازيد من وجه وان كان مثلها فيما بين ذلك فلها مهر مثلها وعندهما الحاد للنوع لشتركا في وجوب الاكثر الا ان يرضى هو بالاكثر فان طلقها قبل الدخول فلها نصف ما اختار النوع بالاجماع لانه الاقل كذا ذكر الامام الثلجي ياسي رحمه الله وقال في المبسوط وان تزوجها على الف درهم او الفي درهم فعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يحكم مهر المثل فان كان مهر مثلها الفا او اقل فلها الاقل وان كان الفين او اكثر فلها الفان وان كان اكثر من الف واقل من الفين فلها مهر مثلها وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لها الالف في الوجوه كلها يثبت بالاختيار من طريق الفعل فيتقيد به ليتمكن تعيينه بالاختيار من طريق القول فانه لو عين احد الاشياء الثلاثة بالقول لا يتعين ما لم يتعين في ضمن الفعل كما في اجزاء وقت الصلوة للصلوة حيث يتعين الجزء الواحد من الاجزاء سببا للصلوة من حيث الفعل لا من حيث القول ثم اذا تعين احد هذه الاشياء الثلاثة بالفعل لا سبيل غير محمل للواجب ولكن يثبت مباحا فاوجب التحمل على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فان قيل اذا فعل الكل بان وكل كل نوع انسانا ففعلوا معا سعى ان لا يجوز لانه لم يثبت التحمل فلم يثبت الاباحة لان الاباحة تثبت ضمن التحمل قلنا قد اباح الله تعالى التحمل بقوله فاطعام عشرة مساكين الى قوله فتحرير رقبة في ضمن تخيير ما ايقم الدليل المزيل بخلاف ما لو قال بع هذا او هذا فان هناك ثبوت الاختيار بدون الاباحة على ما مر لقيام الدليل على عدم الاباحة فيهما جميعا لانه لا يرضى ببيع كليهما اما ان يكون الكل واجبا فلا اي هذه الانواع الثلاثة حتى انه اذا فعلها والكن الواجب احدها بخلاف ما زعم بعض الفقهاء ان الكل واجب لان الكل واحد منها يحتمل ان يكون واجبا على سبيل البدل فاذا فعل الكل وليس احدها اولى من سواه يقع الكل واجبا وكذلك قولنا في كفارة الحلق في قوله تعالى ففديه من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقد حمله بعض الفقهاء للتحمل وهو مالك على الحقيقة كلها وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام وهي [illegible]

الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهم انه قال وادع رسول الله عليه السلام ابا برا
هلال بن عويمر السلمي فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب لهم
الطريق وقتل حبيبا على رسول الله عليهما السلام بالحتم فبلغهم ان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف
الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي وفي هذا الخبر دليل على ان او ليست للتخيير اما
من ثبة للحكم بالخيانة كما يقال لمن يسأل عن حد القذف الكبائر هي الخلد او الرجم او القطع
واما ادبه التحتيس ذكر امام الهدى رحمه الله في هذه الاية ان الاصل فيه ان الكلمة او متى ذكرت
بين احزبة المختلفة الاسباب سادها التثنيب كما في هذه الاية والآتي في التحد كما في
قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وقوله فاستغنى عن بيانها اي عن بيان
انواع المحاربة فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة لان جزاء الشيء يقابل سببه
كما يقال الرجم يقابل زنى المحصن والجلد يقابل زنى غير محصن وجنايه المحاربة معلومة
وهي مختلفة فسقط ان يجزيه على حسب انواع الجناية وهو معنى قوله فاوجبت التفصيل
والتقسيم على حسب احوال الجناية لما ان الجزاء يناسب الجناية فيقابل الخصم الخفيف
والغليظ الغليظ اذا الغليظ في مقابلة الخفيف والخفيف في مقابلة الغليظ لاجل
والمناسب ثم قتله او صلبه اي مع القطع لان الجناية تحتمل الاتحاد فيقال قطع الطريق
والتعدد وهو اخذ المال وقتل النفس فان كل واحد منهما على الانفراد يوجب الجزاء
فاذا اجتمعا كان موجبهما ايضا متعددا فكان متعددا بنفسه متحدا باثره وهو قطع
الطريق وانقطاع الامان والشيء قد يعلم باثره كما يعلم بعينه وكذلك من الجائز ان
المقصود هو القتل بان كان القطاع مقتولين للمارة واخذ المال وقع تبعا لا قصدا
ومن الجائز ان اخذ المال هو الاصل وقتل النفس وقع تبعا حتى لا يقوم احد ان
يطلبهم فلذلك خيرت لسر جسيم وهو عند الامام من اقامة حد اخذ المال والقتل
عملا بالعددين من اقامة حد الاتحاد وقوله وهو اقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله اذا قال العبد بيعوني ثم قال قبل هذا لو وهو قوله فان استعمل في
الفرع واجب عبر عن قال هذا حد عندهما وهذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله

هذه المسئلة فصلا بذلك على الاصل المذكور وعلى ذلك المسئلة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه نعم هو كذلك
لكن على احتمال التعيين يعني ان اصل هذا الباب ان اول احدهما بغير عينه على احتمال التعيين
الذي ان هما لو كانا عبدين تناول احدهما على احتمال التعيين اما بسانه او بالمزاحمة
ثبوت احدهما فيصح الايجاب هنا ما عنينا بهذا المجاز كما هو اصل ابي حنيفة رضي الله عنه
في العمل بالمجاز وان تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له يعني لما كان هذا
الايجاب صالحا لاسقاط العتق في حقيقة هذا الكلام في حق العبدين كان صالحا ايضا
لاسقاط العتق في محل المجاز ايضا وهذا المحل يجامع وجوب العبدين الذي كان هو
محل صالحا لدخول كلمة او وله مجازا متعينين وهو الايجاب العتق غير ان هذا الايجاب
في محل الحقيقة يوجب العتق للمبهم وفي محل المجاز يوجب العتق العين وكان بمنزلة
ما لو اصل العبدين قبل البيان في محل الحقيقة فتصير شبيها بواو والعطف لا عينه
تشبه بواو والعطف من حيث انهما منفيان كما في واو العطف وليس هو بعينه
من حيث ان كل واحد منهما مراد بالنفي بخلاف الواو حتى اذا كلم احدهما حنث بخلاف
واو العطف ولو كلمهما لحنث الا مرة واحدة لانه لما حنث كلما احدهما بين
اليمين فلم يحنث الا مرة واحدة ولا خيار له في ذلك ولو كان على حقيقته لكان له الخيار
وهذا لانه لما كان كلامهما مرادا لم يتناول الجواب وشرف الجواب انما يلزم من كون احدهما
مرادا وليس كذلك حتى لو استعمل هذا في الايجاب ان قال والله لا اضرب هذا وهذا
ناسا جميعا كما في واو العطف ولذلك صار عاما ان ما دعنا المكره في موضع النفي
صار عاما ولا يمكن اثبات التعميم الا ان تجعل بمعنى واو العطف لان الاباحة دليل
العموم لان الاباحة رفع القيد وعند ارتفاع القيد تثبت الاباحة على سبيل العموم
فاعتبرنا هذا برفع القيد الحسي وكذلك في الشرعيات اذا حلف لا يخرج من داره
الا الى جنازة فخرج الى جنازة وفعل افعالا اخر لم يحنث لانه موضع الاباحة وكذلك
اذا اذن لعبده في نوع من الانواع يصير مأذونا في الانواع كلها لما انه في موضع الاباحة
لان العبد كان ممنوعا عن التصرفات كلها فيكون اذن فك الحجر والفك تثبت الاباحة
وفرق ما بين الاباحة والحجر ان الحجر من الشرع في التحريم لحكم الامور مخالفة
والاباحة موافقة لانه ان ورد في الشرع الامتثال بها وقع في

الاخر في الاباحة يتم المثال بهما لان موضع الاباحة موضع التعميم على ما ذكرنا وانما
تعرف الاباحة من التحريم بحال تدل عليه وهي ان يكون هذا بعد سبق الحظر قبله كما
في قوله لا تقتلوا احدًا الا فلانا او قلانا فان له ان يقتلهما جميعًا او ان يعرف الصفة
المرغوب فيها في كل واحد منهما فكان له رضًا في الجمع بينهما كما في قوله جالس الفقهاء والمحدثين
او استعملها في موضع اظهار السماحة والجود كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا
وهذه دلالات الاباحة والافي للتحريم ولا فرق بينهما من حيث الصيغة في نفسها
اذ في كل منهما استعمال كلمة او من المشيئين عند اضداد صيغة الامر من المتكلم
قدبرك فلان من كر حتى يفعله الا درهم او دانيرا ان له ان يدعي المالين جميعًا
لان صدر الكلام للتحريم معنى لانه تحرج على نفسه الدعوى وكان الاستثناء في
موضع الاباحة وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير على معنى الاباحة يعني لو باع
الدار لا بحق الطريق والشرب في البيع ولو قال بكل قليل او كثير يدخل على معنى
الاباحة ومعنى الاباحة فيه ان المشتري كان ممنوعًا عن الانتفاع بالطريق والشرب
فقيل قوله بكل قليل او كثير وكان هذا بعد الحظر فكان موضع اباحة ولكن فيه
نوع اشكال وهو انه لو شرط الملك للمشتري في الطريق والشرب يطرق الاباحة
لم يكن البائع من الرجوع فيهما مع ذلك لا يمكن والجواب عنه ان الملك هنا للمشتري
وان كان ثابتا في موضع الاباحة لكن ثبت ذلك متضمنا عقد لازم وهو البيع
فاعطى لحكم المتضمن في الانتفاع فلم يملك البائع الرجوع فيهما لذلك وقوله
او حسنا الخبز مثل قول الرجل والله لا دخلن هذه الدار ولا دخلن هذه
الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار اعلم ان في هذه المسئلة
نوع تخليط فلا بد من حفظه فان قوله ان له الخيار راجع الى المسئلة الاولى دون
الثانية قطعًا وبيانا بدليل روايات الكتب المعتمد عليها منها ما ذكر الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله في اصل تعليقه على وفق ما ذكرنا حيث قال وعلى هذا
قال في الجامع لو قال لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن هذه الدار فاني الدار
دخل حنث في يمينه لانه ذكر الكلمة او موضع الاثبات وقضى اليمين في شرط البر
حلوا ما لم يدخل هذه الدار او لم يخرج من هذه الدار التي دخل حنث في يمينه

ان ذكرها في موضع النفي وكانت معنى ولا وهكذا ايضا في شرح الجامع الكبير في الباب
الاخر من ايمانه وقال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير رجل قال والله لا ادخل
هذه الدار او لا اخرج هذه الدار فاتيهما دخل حنث لانه النفي لاحد الامرين فلم يحنث
باحدهما لصارت اليمين واقعة عليهما جميعًا معًا وذلك باطل الا ترى انه لو عطف
بالواو مع اعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا فهذا اقل والفصل الثاني والله
لا ادخل هذه الدار اليوم او لا اخرج من هذه الدار فاتيهما دخل بعد ان مضى اليوم
قبل ان يدخلها حنث لانه النفي دخول احديهما فلم يتمكن بدخول احديهما لصار ملتقيًا
دخولهما وليس كذلك وهكذا ايضا في غيره من شروح الجامع الكبير ثم لا يمكن ان
يقال ان معناه ان له الخيار في المسئلة الثانية ايضا بان يكون مخيرًا بين الدخول
في احدى هاتين الدارين مع الحنث لانه لا يطلق في مثله اسم الخيار الا ترى انه
كيف نفى الخيار عن رجل هذا في الكتاب في مثل ذلك في قوله في رجل قال والله لا اكلم
فلانا او قلانا الى قوله والخيار له في ذلك ثم يحتمل ان يكون قاله اعادة ذكر هذه
المسئلة الثانية مع ذكر نظيرها قبلها هي اعلم انه لا بد مع ذكر كلمة او في موضع
النفي من ان يكون هي في اسمين كما في مسئلة الاولى او بين فعلين كما في هذه المسئلة
فان كل منهما يقتضي التعميم فلها وجه اخر هنا اي في الافعال وهو ان ضرب الغاية
اي يحتمل صدر الكلام ضرب الغاية لكونه للتحريم للفعل وهو يثوب على الاسم
وهو شيء وللمستقبل وهو يثوب على الماضي وهو ليس بحر لو كان قوله او يثوب
معطوفا على ما قبله لكان لا يخلو اما ان كان معطوفا على شيء او معطوفا على ليس
وليس كل واحد منهما صالحا لكونه معطوفا عليه له لما ذكر فكذلك سقطت ههنا
حيلة العطف بين او وكان او ههنا على هذا التقدير معنى الا ان على معنى ليس لك
من الامر شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم كذا في
الكشاف وجعل هذا الوجه اخيا الوجوه وعلى هذا الوجه قبل هذا انه معطوف على ما قبله
وهو قوله ليقطع طرفا وقوله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شيء وقيل او يتوب منصوب باضمار ان

في حكم اسم معطوف بالواو على المرفوع على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من بعد بهم الى اخره واستثنيت اي حرف او استثنيت ما بعده وهو محتمل للانشاء والاخبار والتحريم يحتمل الامتناع ويكون الامتناع في عين التحريم ايضا كما في قولك لا لن تنكح او تعطيني حتى ادعل هذا قرأه من قرأ بالنصب او يتوبون بالنصب كما في قول الشاعي لا استطيع نزوعا عن مودتكم او يصح البين غيرا الذي صنعا اي حتى يصح وعلى هذا كان قوله او ادخل هذه الدار الاخرى بالنصب في قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى والله اعلم **باب حتى**

لا يسقط دلك عنه اي لا يسقط معنى الغاية عن هذا الحرف الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه لخرج ذلك المعنى حتى لا يسعى الاشتراك او المعنى يخص ذلك الحرف ليسعى التداخل هذا هو الاصل **وقوله** الا مجازا يعني انه وجد هذا الحرف وصح فيه معنى الغاية الا انا استعمل هذا الحرف بمعنى حرف اخر مجازا حينئذ يسقط عنه معنى الغاية كما في قولهم عبد حر ان لم انك حتى انعد عندك كان هذا هنا للعطف المحض فعلمنا انها وضعت له اي ان كلمة حتى وضعت لمعنى الغاية فاصلها كمال معنى الغاية وخلوصها لذلك بمعنى الى ولكن الفرق بينهما من وجه احدها وهو ايسرها ما ذكرنا ان كلمة حتى تدخل في الغاية الوضعية لا الحقيقية ومعنى الوضعية ان ينتهي بها انتهاء او ينتهي عندها وعن هذا يقال عمت البارحة حتى نصف الليل لان الليل لا ينتهي به ولا عنده كلمة الى تدخل فيها حيث قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقولهم وايديكم الى المرافق فالليل لا ينتهي بالمرافق ولا عندها وكذا قطع فيها ان يقال نمت البارحة الى نصف الليل وما في الفرق مذكور في المفصل بعبارة بليغة وتقول اكلت السمكة حتى راسها اي الى راسها فانه بقي اعلم ان المصنف رحمه الله هذا التفسير بيتين خلوص معنى الغاية في حتى لان كلمة الى خاصة في الغاية لا تكاد توجد فيها فانها لو ذكرت في هذا المقام وقيل اكلت السمكة الى راسها كان معناها هكذا ولم يقل ان راسها بقي فلما جاز حتى هنا في حتى راسها علم ان حتى جاء للغاية الخالصة فاز حتى لو كان خالصة للغاية ههنا لكان على ما يقوله اهل النحو يدخل راسها فيما قبلها ويفارق كلمة الى ان وهو فرق آخر بينهما على انك

في كتب النحو بقولهم ومن حق حتى ان يدخل ما بعدها فيما قبلها فقي سلتني السمكة والبارحة قد اكل الراس وفي الصباح بخلاف كلمة الى وهذا على مثال سائر الحقايق اي الكمال هو الاصل في سائر الحقايق فكذا هنا فعلى هذا الطريق جعل ههنا ورود حتى لخلوص معنى غاية حقيقتها الاصلية ولكن الاستعمال فيها على وفق ما ذكر في كتب النحو وهو ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ثم قد يستعمل للعطف لما بين الغاية والعطف من مناسبة لما فيهما من الشاعتين المعطوف يعقب المعطوف عليه ويخرج معه فكذلك الغاية تذكر بعد المغيا يجتمعان فاستعيرت للعطف هذا حاني الفوم حتى زيد فيه معنى العطف لان زيدا جاني فكان للعطف من هذا الوجه ومن حيث ان مجيء القوم سهى مجيئه فيه معنى الغاية وكذا انما يكون اذا كان زيدا فضلهم لا يوقع مجيئه عادة فينتهي مجيء القوم مجيئه او ازدحم لما ان في العادة انما تعتبر مجيء الاكابر لا الارذال فلما اراد ذكر تعميم مجيء القوم ذكر هذا الطريق ليعلم به مجيء جميعهم وكان مجيء الارذال غاية لانقطاع مجيء القوم الا ترى الى فضل قولهم استثنى الفصال حتى القرعى بهذا القول علم بهذا انه اراد به الارذال وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا يسعى ان يتكلم من يديه لجلالة قدره يقال استن الفرس اذا رفع يديه ويطرحهما معا ويضرب رجليه كذا في العدو والقريع الفصيل الذي به قرع بالتحريك هو ثنى ابيض يخرج بالفصال وكل اوه الملح فاذا اجدوا ملحا تنقوا اوبار ونضحوا جلده بالماء ثم حروه على السيخ وجمعه القرعى كريف ورضى ثم ههنا الاستثناء اي العدو لا يوقع من القريع لضعفه لما اتصل به من القرع وينتهي استثناء سائر الفصال باستثنائها فحاصله ان في حتى اربكن بد من اعتبار معنى الغاية اما في الاعلى او في الادنى وهو معنى ما ذكر في المفصل بقوله وحتى للغاية والدال الفعل اصطرفني الشيء فكانت حقيقة قاصرة لان كمال الغاية هو ان لا يدخل الغاية بحيث لا يتأتى على ما اشار اليه قيل هذا يقوم فاصلها كمال معنى الغاية فيها خلوصها لذلك عما ليس كذلك وههنا كلام يدخل الغاية تحت المغيا ولما دخلت الغاية دخل المغيا تحت معنى العطف فيها حتى دخل زيد تحت الجائين في قولهم جاني القوم حتى زيد من وجه معنى الغاية كانت الغاية فيها بالنسبة الى ما ذكر قيل من حيث معنى الغاية فيها يقول ضعف ان من وجه انه ضار

يعني ضربه ضربا شديدا حتى صار دمه غصبانا فصار غصبانا غاية الضرب ومواضعها في
الافعال ان يجعل غاية لمعنى الى كقولهم تعالى حتى يغسلوا او غاية هي جملة مبتدأة كقول الله
تعالى حتى يقول الرسول في قراءة من قرا بالرفع وعلامة الغاية ان يحسن الصدر بالمبتدأ
كقول الله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وان يصلح الاخر دليلا على الانتهاء
لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشيء فلا بد من الامتداد في الاول والانتهاء في الاخر
فان لم يستقم فللمجازاة وعند الاستقامة اما بعدهما او عند احدهما فيحمل على
المجازاة اذا كان صدر الكلام سببا لما بعده وما بعده يصلح حكما له فحينئذ
يحمل على المجازاة لان جزء السبب غاية لسببه فيكون المجازاة مع قيام معنى الغاية
بطريق قسم العطف من الاسماء كما قلنا حاني الفوم حتى زيد واكلت السمكة حتى
راسها انه للعطف مع قيام معنى الغاية فكذلك ههنا انه للمجازاة مع قيام معنى الغاية
قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية وما قبله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر
الى قوله حتى يعطوا الجزية والمقاتلة ههنا تصلح دليلا للامتداد لانه يقال قاتل
شهرا وقاتل سنة والاخر يصلح للانتهاء لان نفس الكفر غير مسح للقتل اذ لم
يكن من اهل الكفر صلاحية القتال لان قبل بقاء من الكفار وشيوخهم ونسائهم
غير مشروع بل المسح للقتل كفر المحاربة وصلاحيته والجزية حلف عن
الاسلام وقبول ما هو خلف عن الاسلام يصلح دليلا لانها القتال فكذلك
كانت كلمة حتى ههنا للغاية وقاتلوهم حتى لا يكون اي كيلا يكون فتنة للاخر
الكلام لا يصلح لانها صدر الكلام لان القتال واجب مع عدم الفتنة فان
القتال واجب قبل بداءة الكفار كقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار
وقوله تعالى وليجدوا فيكم غلظة ولكن صدر الكلام يصلح سببا لما بعده الفتنة
فكذلك حمل على ما ذكرنا على تقدير ان الفتنة بالحراب والقتال واما على تقدير
تفسيرها بالشرك والكفر كان غاية للقتال لان القتال ينتهي بانعدام الشرك
وتفسيرها بالشرك اولى لان الضمير فيها وهو قوله تعالى يكون الدين لله
وقد علم على ما هو موضوع الذي لها اعلاء الدين بها من غير اثر معناه ان الغاية
لا بد ان تنتهي اليه الكلام من غير ان يكون الغاية اثبت في انتهاء صدر الكلام

على ما عرف ان علامة الشيء ان يعرف ذلك الشيء لا توجبه ولا يضاف ذلك الشيء اليه
لا وجودا ولا وجوبا كالاحصان مع الرجم فان الاحصان علامة على وجوب الرجم اذا
وجد الزنى من المحصن من غير ان يكون الرجم مضافا اليه لا وجوبا ولا وجودا ثم معنى قوله
وزلزلوا اخرجوا بانواع البلايا وان يجعلوا عاجزا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم
من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول اي الى الغاية التي قال الرسول ومن معه
فيها متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر
وتمنيه واستطالة زمان الشدة وفي هذا الغاية دليل على تناهي الامر في الشدة
ونهايته في العظم لان الرسل لاتقادهم بقدرتهم واصطبارهم وضبطهم لانفسهم
فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك الغاية في الشدة التي لا مطمح وراءها وقرئ
حتى يقول الرسول بالرفع على انه معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجيء البعير يحرك بطنه
اي انها حال ماض محكية فلا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول فاقول فليس
لهم الفعل في زلزلوا بل وقع الزلزال عليهم فكيف يجعل ذلك فعلهم قلنا فانهم لما
زلزلوا كان الزلزال موجودا منهم لانهم ان حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا
على اصطلاح اهل النحو فانهم هم الفاعلون بسببانهم اسند اليهم الزلزال على
بناء المفعول والكف عنه محتمل في حكم الحدث لا محالة يعني ان الضرب لما كان ممتدا
بطريق التكرار والكف الذي عنه حكم الحدث يحتمل الامتداد بالطريق الاولى لان
الكف عن الضرب امتناع والامتناع عن الشيء امتداد من ذلك الشيء وانما
قال والكف عنه محتمله لا محالة لان صدر الكلام ان لم اضرب فلا بد من كونه ممتدا
او مفعول والكف عنه اي عن الضرب محتمله اي الكف عن الضرب يحتمل الضرب اي
الامتناع عنه يحتمل لانه يشترط ان يكون فعل الحدث مقدورا حتى يتحقق الحدث الاخر
اذ لو قال ان لم اقتل فلانا فعبدي حر وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لم يحنث
لان شرط الحنث علم القتل وهو غير ممكن في هذه الصورة الا اذا قيد الكلام
عن الضرب اي الامتناع عنه لان الصباح يصلح دليلا على انتهاء الضرب وكذلك
اخواته وصدر الكلام يحتمل الامتداد لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد
يحتمل امتداد كالجلوس وغيره فيكون الضرب الى هذا الوجه ممتدا في حكم البر

يعني اذا ضربه الى هذه الغاية يترك فيه فاذا امسك عن الضرب قبل وجود هذه الامور
حتى لو قطع يده او البر فوجب العمل بحقيقتها اذا لم يغلب على الخمسة عرف هو راجح وفيما
حتى فيه ايذاء وجب فوجب العمل بالحقيقة حتى لو غلب على الحقيقة عرف هو راجح حينئذ
يترك الحقيقة ويحمل على العرف في قولهم ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت فانه يحمل
على الضرب الشديد حتى اذا ضربه ضربا شديدا ثم امسك عن الضرب قبل ان يقتله
او يموت فقد بر ولم يقل ان لم اضربك حتى يغشى عليك فامسك عن الضرب قبل
ان يصيره مغشيا عليه حيث لا يبر لانه لم تغلب على الحقيقة عرف راجح فان الضرب
الى ان يغشى عليه كالضرب الى ان يشتم فلان وغير ذلك لان هذا الفعل احسان
اى فعل التعدى احسان من المتعدى لصاحب الطعام **فان قلت** كيف يكون
اكل طعام الغير احسانا لذلك الغير بل هو احسان لنفسه وهو الاكل **قلت**
نعم هو احسان لنفسه وهو ظاهر ولكن مع ذلك هو احسان لصاحب الطعام ايضا
الا ترى الى قصة ضيف ابرهيم عليه السلام في قوله تعالى هل اتيك حديث ضيف ابرهيم المكرمين
اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله ففرّ اليهم فقال الا تاكلون فاوجس منهم
خيفة فلما خاف ابرهيم عليه السلام بسبب تركهم الاكل علم ان اكل طعامه احسان له
منهم لانهم يزيلون به خوفه وانما له الخوف من الغير احسان له ولا يصلح اتيانه
سببا للفعل لانه موقوف على اختيار مختار وفعل ان وان والحكم ما حصل عقيب
السبب كالملك عقيب الشراء والحل عقيب النكاح وفي هذا موقوف على اختيار
مختار فلذلك لم يصلح اتيانه سببا للفعل بخلاف ما اذا كان من ابوين بان قال ان لم اتك
حتى تعدني حيث صار الاول سببا للثاني والثاني حكما للاول فان يوقف على فعل
مختار لان الثاني جعل كانه فعل من غير اختيار فرارا من اللوم وشين التعيير
فانه في العرف يعد لوما ويعير على ذلك بان يأتيه انسان وهو لا يقدم اليه
الطعام ولا اكل في مسئلتنا فان لا يعد من اللوم فافهم فان هذا الوجه دقيق
فعله جزاء الاتيان نفسه لانه لا يصلح جزاء لما في نفسه لان المكافاة في غير المكافى وهذا
لان الجزاء انما يترتب على المكافاة اذا كان الفعل لكي يكون ذلك داعيا ومحتضا الى
ذلك الفعل وانما ذلك الفعل سببا لوجود هذا الجزاء الحسن الذي يحصل

من الغير بطريق الشكر لفعله والمكافاة وذلك انما يصح اذا كان من الغير لانه نسبة لان
ذلك مطلق العنان كامل الاختيار يتمكن من الاقدام على احرار المحامد التي تشتهي
من غير ان يجازى على الجزاء الحسن بنفسه لنفسه فلذلك حمل على العطف المحض العلى
المجازاة ثم حمل الجزاء المذكور في الكتاب على الجزاء الحسن الذي يحصل من الغير بطريق
الشكر يخرج عن الجواب عن شبهة بقولها بان فعل الانسان يصلح جزاء لفعل
نفسه الا ترى ان جزاء المثل فعل نفسه ككفارة الحج في قتل الصيد الذي هو فعل
نفسه ايضا وكذلك سجدة السهو في صلاته وكذلك ضمان اتلاف مال الغير كذلك
فعل منه صلح جزاء لفعل نفسه **قلت** قد وجب الله تلك الافعال عليه امتحانا
نجزا عليه كما في كفارة الصيد او لجبر النقصان كما في سجدة السهو وضمان الاتلاف
فلا بد علينا نقضا لما ان الجزاء المذكور هو الذي يجازى به بطريق الشكر
وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه **وقوله** حتى كانه قال ان لم انك فانت
عندك منصل بقوله ولو قال عبدي حر ان لم انك حتى اتغد عندك لان قوله حتى
اتغد لا يصلح ان يكون تفسيرا لقوله ان لم انك حتى اغديك **وقوله** حتى اذا اتاه
فلم يتغد ثم تغدى من يومه غير متراخ **فان قيل** هذا اللفظ ناقض لانه
لما لم يتغد حين اتاه ثم تغدى بعده لابد ان يقع تغديه متراخيا عن الاتيان فكيف
قال بعد ذلك ثم تغدى من يومه غير متراخ **قلت** المراد من قوله لم يتغد اى
لم يتغد مقارنا لوقت الاتيان ولكن تغدى بعد الوصول اليه من غير تراخ او معناه
من غير تراخ عند المجلس لا يسمى متراخيا وهذا الاستعمال اى الاستعمال للعطف
المحض اكثر جدا اصحابنا اى قالها وفي المصادر للفراء حتى ادنى تفسير
وعلى هذا مثال استعمالات اصحابنا في غير هذا الباب كما في استعمال البيع والهبة
بالنكاح واستعمال الخلع للطلاق ثم اصل المجموع هو ما ذكر في زيادات صاحب
الهداية يقول اذا كان اللغة لا بد في يمينه ان افلح عن الفعل قبل وجود الغاية
وفي المجازات لا يتوقف البر على وجود الفعل ثانيا وفي العطف موقوف على البر
على وجودهما وفي قوله ان انك حتى اتغد عندك صار كانه قال ان لم ازرك فانت
لم يوجد الفعلان لا بد منه ولو اتاه في يومه وتغدى عنده لم يحنث في يمينه

عنى به الدليل ان شرط البيع جواز العوضين بوصف التغيب والتغييب قد يكون بوصف المال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد المحلات فقد وجد شرط البيع والله اعلم

باب حروف الجر

وهذا صحيح الباء للاثمان ايضا لقوله ان الباء للالصاق ووجه الاستدلال به على ان الباء للالصاق هو ان المبيع اصل في البياعات والثمن تبع وهو معروف بدليل صحة البيع عند عدم ملك الثمن وعلى صحته عند عدم ملك المبيع وكذلك في الاقالة لا تحتاج صحتها الى بقاء الثمن وتحتاج الى بقاء المبيع فلما كان كذلك لم يكن بد من استعمال الباء في ابدال المعاوضات ليستدل بها على ان هذا البدل بمقابلة ذلك المبدل وهو معنى الالصاق لانه يلصق هذا بذاك وفي الصاق الشيء بالشيء يعلم ان ما دخل فيه الباء تبع كالآلة وما لم تدخل هي فيه اصل كما تقول كتبت بالقلم وضربت بالسوط وتكلمت باللسان والآلة ليست بمقصودة فتتعين دخول الباء في الثمن ليكون داخلا في الآلة في البيع كما في النظائر ليكون المبيع ملصقا بالثمن فيتم قال اشتريت منك هذا العبد بكذا بخمسة احفظه وصفتها ان الكل ثمن وانما عين هذه الصفة لان ما ادعاه من دخول الباء في الاثمان لا ثاني له في هذه الصورة فبيان ذلك فلكون في النهاية هو ان الاموال ثلاثة منها محض كالدراهم والدنانير فانها خلقت للتمنية سواء سميها حرف الباء او لا وبيع محض وهو الاعيان التي ليست من ذوات الامثال كالحيوانات ومتردد بين كونه مبيعا وثمنا وهو المكيلات والموزونات فانها مبيعة باعتبار انها منتفع باعيانها ثمن باعتبار انها مثلية كالدراهم والدنانير فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة واما ان كان في مقابلتها عين فان كانت المكيلات والموزونات معينة فهي مبيعة وثمن سواء دخل فيها الباء او لا لان البيع لا يخلو من مبيع وثمن وليس بد ان يجعل مبيعا اولى من الثمن الا ترى انا جعلنا كل واحد منهما مبيعا من وجه واذا كانت غير معينة فان استعملت استعمال الثمن في نحو قول اشتريت هذا العبد بكذا كذا حنطة موصوفة ذلك وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة نحو قال اشتريت منك حنطة بهذا العبد لم يصح الا ولا بد من ذكر الوزن في الذخيرة وغيرها

ان الكر ثمن يصح الاستبدال به وانما ذكر هذا لجواز الاستبدال عن طعام السلم الاثمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة هذا العبد فانه يكون سلما لانه لما اضاف اليه العقد جعله مبيعا لان المبيع ما يضاف اليه البيع والمبيع لا يثبت في الذمة الا سلما فلذلك جعل هنا سلما فصار الكر شرطا اي شعيرا لان ما يجب الباء لا يصلح مفعول الخبر لان يجب الباء صار جارا ومجرورا وهو شاغل ومشغول فلا يصلح ان يكون مشغولا بغيره ولا يقال يعولون والا شكل لقولك ان يقولك الفعلان شاغل ومشغول ومع ذلك يصلح مفعولا لانا نقول ان حرف الجار ههنا صله لانه يستعمل باللام وشغله لكن اصليا بخلاف الباء فانه للالصاق وفي جعله مفعولا ابطال الالصاق فلا يجوز واما ان يجعل شيء اخر مفعولا وهو محرر في قوله ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والتحقيق فيه ان نقول ان الباء لما كانت للالصاق اعني الاسم الذي دخل فيه الباء اسما اخر يلصق هو به ومفعول الخبر الاول والمفعول الثاني للاخبار انما يجيء بغير حرف الجر كما في قولك ان اخبرتني خبرا او ان اخبرتني ان زيدا قد قدم فلم يصلح لذلك ان يكون الاسم الذي دخل فيه الباء مفعول الخبر لاقتضاء حرف الالصاق الاسم بالاسم الذي هو مفعول الثاني للاخبار في قولك ان اخبرتني خبرا ملصقا بالقدوم ويعني حرف النفي الصاق في قولهم مررت بزيد التصق مروري بموضع يقرب من زيد فلما كان كذلك القدوم اسم لفعل معين لم يقع لذلك يمينه على الكذب فلو قيل يشكل على هذا قول من قال للمرأة ان كنت تحبيني فعلك طالق فقالت احبك طلقت وان كانت كاذبة فيما اخبرت على قولهما خلافا لمحمد قلنا انما وقع ذلك على الاخبار بحسب ان الاطلاع على ما في القلب غير ممكن على العباد فجعل اللسان خلفا عن القلب مطلقا لوجود معناه خلفا عن القلب لا باعتبار انه صادق او كاذب والاصل ان الشيء اذا اقام مقام شيء اخر عند الوقوف على ذلك الشيء الاخر والوقوف اليه هو الظاهر القائم مقام من يعرفه حقيقة ذلك الغير بخلاف القدوم فانه امر محسوس عاين ولم يتعذر الوقوف عليه فلذلك لا يشترط الخبر الموصوف بالقدوم الموجود ذلك بالرؤية ومفعول الخبر الاول فعل

كانه قال تكلمت بقدومه فالمعول التكلم بقدومه وتقدم وذلك
دليل الوجود والاخبار دليل الوجود من حيث له ان الخبر دليل والمدلول غير ثابت
به وفي التفريع الخبر هو الكلام الدال على امر كان او سيكون غير مضاف كيلا ينتقض
الى الخبر وهذا لان قولهم ضرب فلان وانما يدل على وجود الضرب من فلان في
الزمان الماضي ويستحيل ان الضرب يقوم بالضرب فكذلك قوله قدم فلان دليل
على قدومه لا ان هذا القول يثبت قدومه بل الاخبار دليل على ثبوت الخبر به
فيلزم ان العالم دليل على وجود الصانع والعالم يثبت الله تعالى ويشاء
ويستحيل ان يكون العالم مثبتا وكان شرط الحنث قوله قدم فلان وقد وجد
ذلك فحنث وجد القدوم او لم يوجد وقوله وهذا قال وقوله الرجل انت
طالق مشيئة الله انه بمعنى الشرط حتى لا يقع الطلاق به كما لو يقع بقوله انت طالق
ان شاء الله ايضاح لقوله اما الباء فللالصاق الا ان بين الالصاق والشرط مناسبة
فكان كون الباء بمعنى الشرط في قوله بمشيئة الله انما كان لسبب ان الباء للالصاق
فوجه المناسبة بينهما ان بالالصاق يتصل الملصق بالملصق به والوجود
للمشروط بدون الملصق به وكذلك المشروط يتصل بالشرط ايضا والوجود للمشروط
بدون الشرط وتناسبا فاستعير الالصاق للشرط وكذلك اخواتها وهي الا
والحقيقة حتى اوجب مسح بعض الراس وذلك انه ما يثنى وله اسم الراس ولو
ثلاث شعرات هكذا نص في المبسوط فيصير بعدين وامسحوا رؤسكم فيلزمه
استيعاب جميع الراس وقد بينا ان النكرات والمشترك لا يثبت في الكلام اصلا
اي لا يثبت بطريق الاصالة والاصالة الى الباء الحقيقة وهي الى الباء للالصاق فيلزمه
من قول الشافعي الباء حقيقة الالصاق ويلزمه من قولنا ان حمل الكلام على التوكيد
من غير ضرورة وان حمل على التوكيد بلغ حقيقة الالصاق ايضا فكان الحمل
بالحقيقة هو ما قاله اصحابنا رحمهم الله بان الباء للالصاق ولكن التبعيض في
الاستيعاب انما يثبت من شيء آخر على ما قرره في الكتاب وقوله واما الاستيعاب
فانهم الى الخبر جروا لما ورد به الاثر على الدعوى الاولى وهي ان الباء للالصاق
لكن اذا دخل على المسح لم يفد الا استيعاب الآلة جوابا عما على رواية الحسن

رحمه الله فلا يشكل لانه ليس بطالب بيعاب هذا الحق واما على
ظاهر الرواية فهو ما ذكر في الكتاب في فعل هذا قول الخطابي وعلى ان الباء للالصاق لا للاستثناء
يناسب الغاية لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها فكذا في الاستثناء بخلاف ما بعد الا
ولان الغاية يكون متصلة بالمغيا فكذلك الاستثناء يكون متصلا بالمستثنى منه فاذا دخلت
فيه او خالف المحضة كانت بمعنى الباء ان يقرروا على ما وضع له فيها مجددا لان
فيها معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا تليق بالشرط لما فيه من الاخطار
وهو خطار وذلك لا يجوز فلذلك استعيرت لها لانها مخصوصة بمصاحبة الاعواض
والالصاق بعضها بالبعض فاستعير له لان الزوج يناسب الالصاق بل هو اثر الالصاق
وكان ممن له المطاوع للمنة اي لان اللزوم في اللغة هو اللصوق واللصوق مطاوع
الالصاق والملصق يلزم الملصق به فكان بينهما تناسب واذا استعملت في الطلاق
كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان الزوج اذا طلقها واحدة
غير قبل طلقتين بلى اذا على الف درهم لم يجب شيء ولكن يقع الطلاق الرجعي لان
كلمة على للوجوب على ما قلنا والالف لا يلزم على المرأة بمقتضيه كلمة على وليس من الواقع هو
الطلاق ومن الزوج من المال مقابلة لان المقابلة من المضافين فسلم المقابل
ما يقابله معا معا وفي المعاوضات يثبت العوض مع العوض معا معا تحقيقا للمقابلة
ومن ضرورته يلزمه توقف احد العوضين على اجر المعوض وما نحن فيه ليس بمعاوضة
محضة فلا يتحقق فيه ما يتحقق في المعاوضة المحضة بل بينهما معاقبة اي يثبت احدهما
وهو المشروط عقيب الاخر وهو الشرط فان جعل ثلاث تطليقات شرطا لوجوب
الالف يتقدم على وجود الالف لان وجوب الالف مشروط وان جعل الالف شرطا وهو
الظاهر لدخول كلمة على عليها فوجب المال سقط وقوع الطلاق وهذا معنى الشرط
والجزاء وهو مقارنة حقيقة كلمة على لان كلمة على للتوقف وبين الشرط والمشروط
مقارنة وقد امكن العمل بحقيقة هذا الكلام التعليق وفيه التعاقب لان الصاعد على
الشيء فوق ذلك الشيء وذاك بين الشرط والمشروط معاقبة او بمعنى الحقيقة بينهما
باعتبار الملازمة فيهما ذلك وكان الحمل بمعنى الشرط عملا بحقيقة كلمة على بهذا
الطريق لان الطلاق وان دخله العوض يصلح تعليقا بالشرط حتى

الرجع اذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا بعد ما ارتجعها ثم طلقها قبل الدخول بها فانه يقع عليها ثنتان ولا يقع الثالثة لان الشرط عدم الطلاق الثلاث وقد وجد بوقوع الثنتين وان كان كذلك فقد وقع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط بل المشروط يثبت عند حمل الشرط على ما فيه وقوع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط بعده المشروط على الشرط وهو محال وفي العوض المحض للاستقبال معنى الشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر وهو الخوف بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال واقع في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت الشيء ضمن شيء لا يعطى لحكم نفسه بل يعطى لحكم المتضمن ثم في مسئلتنا حاز ان يقال تعلق بثلاث تطليقات بالف وكان الالف شرطا لوقوع الطلاق فلا يجوز ان يقع تطليقة بثلث الالف وحاز ان يقال تعلق بالف مسلسلات تطليقات لان معنى هذا الكلام ان طلقتني ثلاث تطليقات فعلي الف درهم وقول المصنف في الكتاب فصار هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث يقتضي الخيار الا انه بقي فيه اشكال وهو ان كلمة على دخلت على الالف وكان هو شرطا ووقوع الثلاث مشروطا غير ان الكلام لما كان شيئا واحدا كان دخول كلمة على على الالف لغوا في داك والدليل على صحة هذا التقرير الذي ذكرنا صريح ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة بقوله ولابي حنيفة رضي الله عنه ان كلمة على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلزم الجزاء بوجود الشرط للثلاث بالف بكلمة على للشرط فصار كل واحد منهما اي المال والطلاق شرطا لصاحبه فصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق وهذا بعينه لفظه رحمه الله وما ذكره في المبسوط يدل على هذا ايضا فقال والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط وهذا يدل على ان وجوب المال على المراة شرط والطلاق مشروط ثم قال بعده وانما شرطت لوجوب المال عليها ايقاع الثلاث وهذا يدل على ان ايقاع الثلاث شرط ووجوب المال مشروط **قال قلت** فما جواب ابي حنيفة رضي الله عنه عن قولهما ان الالف شرط على وقوع الثلاث في كلمة على ايضا كما سبق اذا ذكرت بالباء الا ترى انها لو قالت لزوجها اخلعني بالف درهم فطلقها واحدة كان عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو قالت بالف فسقط حرف الباء فكذلك ههنا يجب ان يكون جوابه ان كلمة على للمعاوضة في طلب ثلاث تطليقات بمقابلة العوض

ضا صحيحا وهو حصول البينونة الغليظة حتى لا تحل له الا بعد ازواج كذلك ان اراد

على ذلك فاعتبروا معنى الشرط في ذلك الخلع بمقصودها واما في قولها متى وفلانه على كذا فليس لها غرض صحيح لانه لا غرض لها في طلاق فلا يحمل ذلك الشرط على خلاف ما نحن فيه فان لها فيها غرضا صحيحا على ما ذكرنا كذا في المبسوط فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد ذكر في المبسوط ولابي حنيفة رضي الله عنه ان قول حرف على للشرط حقيقة لان حروف الالزام لا مقابلة بين الواقع وبين المتوقع بل بينهما معاقبة كما يكون بين الشرط والجزاء فكان معنى الشرط فيه حقيقة والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وما قبله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اي شرطان لا اقول على الله الا الحق واما من قال للتبعيض هو اصلها قال في الجامع لو قال ان كان في يدي من الدراهم الا ثلاثة فجميع ما في يديه صدقة واذا في يده اربعة فهو طالق لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض ولو قالت المراة لزوجها اخلعني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمه ثلاثة دراهم لان من هنا صلة لتصحيح الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قلنا اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلا وفي الاول لو قال ان كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحا وكلمة من للتبعيض في اصل الوضع فحمل عليه فقد يكون لابتداء الغاية وللتمييز كما في بيان مرحد يد ومعنى الباء قال الله تعالى يحفظونه من امر الله فقد يكون للصلة كما في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم الا ان اصلها للتبعيض وجعل لكتب النحو كونها لابتداء الغاية اصلها وسايد المعاني راجعا اليه لما عرف في الفصل واما الى فلاصلها الغاية وانما قال هكذا ولم يقل للغاية لان الغاية نوعان كما قال في من انها لابتداء الغاية والى لانها الغاية الى الغاية التي عندها ينتهي صدر الكلام ولذلك استعملت في اجال الديون لان الدين اذا كان موجلا يصير حالا عند الاجل وينتهي الاجل به وان لم يكن له ما يقع للحال عند الاجل فرقا واما عندنا فلا يقع الا بعد مضي شهر بعد فرقا وقع في الحال كان ذكر الاجل بعد ذلك الى شهر لغوا لان الواقع من الطلاق لا يحتمل التاجيل وقلنا نحن ان الواقع لا يحتمل الاجل ولكن الايقاع يحتمل

ذلك بأن عليه في الناجيل ويحتمل ان الناجيل للعاقل مهما امكن تحصيله الى
الغاق وهذا ممكن بادخال حرف الى على اصل الارتفاع الى على الحكم فعلى هذا كنا في البسط
في الناجيل لارتفاع الوقوع كما في الدين فان الدين واقع ثم يتاجل والطلاق اذا وقع
لا يمكن بتاجيله فلذلك يقع في الحال وقلنا ان الناجيل للناخير ما يدخل عليه
وههنا دخل على اصل الطلاق واصل العمل الناخير بالتعليق بمضي شهر فان
الى ما بعد الشهر فكان مؤخرا اصله لذلك واما اصل الثمن لا يحتمل الناخير بالتعليق
او الاضافة لان البيع مبادلة المال بالمال لانه خيار وجوب الثمن لا يحقق مبادلة
المال بالمال فلا يحقق البيع فاذا تعذر تاخير وجوب اصل الثمن حملنا الكلام
هناك على تاخير المطالبة واما ههنا فيحتمل التاخير بهذين الوجهين فلذلك قلنا
لا يقع في الحال عملا بكلمة الى احترازا عن الغاية فيقع الطلاق بمضي
الشهر والاصل في الغاية انها كانت غاية بنفسها لم تدخل في الحكم وهذا احتراز عن
قوله تعالى الى المرافق فان معنى القيام بنفسه انه في وجوده لا يفتقر الى غيره
اي الى محل اخر مثل ما قلنا في المرافق لان صدر الكلام يتناولها فلا يكون ذكر
الغاية لمد الحكم اليه فيكون لاسقاط ما وراءها ونظير هذا ايضا قوله والله لا اكلم
فلانا شهرا صدر الكلام يتناول الشهر فما فوقه فيكون ذكر الشهر لاخراج ما وراءه
عن صدر الكلام لا لمد الحكم اليه بخلاف الصوم فان مطلقه يتناول ساعة
فكان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا يدخل في الحكم وهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه في
هذا الايضاح قوله الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة وكانت الغاية لاخراج ما وراءها
منقطعا بمطلق الاسم وكذلك ههنا فبان هذه المسئلة صلحت في باب الخيار
في البيع من جنس المبسوط فقال اذا اشترى الرجل شيئا على انه بالخيار الى الغد
او الى الليل او الى الظهر فله الخيار كله والليل كله ووقت الظهر كما في قول ابي حنيفة
رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الخيار الى طلوع الفجر وان
تغيب الشمس ولا يدخل الغاية في الخيار عندهما ان الغاية حد والحد لا يدخل
في المحدود كما قال بعضهم من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان
في البيع وكذلك هذا الكلام يذهب الى بعضها لا يدخل الحد ولابي حنيفة رضي الله عنه

في مسئلة حروف احدهما ان البدل الذي يحاسب به الخياط عادة كان
الخيار للبايع او للمشتري فالكل الثابت للمشتري بالشك والثاني الغاية
في كل موضع يكون لمد الحكم الى موضع الغاية لا يدخل الغاية الا في الصوم فانه
في كل موضع ذكر الغاية لاخراج ما وراءها سمى موضع الغاية داخلا كما في قوله تعالى
فاغسلوا الى المرافق لان مطلق اليدين اسم لهما فيتناول الجائحة الى الابط فكان
ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فسمى موضع الغاية داخلا وههنا لو شرط الخيار
مطلقا ثبت الخيار مؤبدا وهذا فسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
سمى موضع الغاية داخلا وههنا لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا وهذا فسد
العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فسمى موضع الغاية داخلا ولكن يشكل
على هذه الطريقة فصل اليمين وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان الغاية
تدخل في اليمين فيما يحلف بالمين على هذه الطريقة بتلك الرواية **قوله** وكذلك
في الاجال في الايمان وفي جميع ما ذكرنا من رواية الحسن في اليمين من رواية المبسوط وكذلك
ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه في هذا الموضع وقال في اليمين اذا حلف
لا يكلم فلانا الى وقت كذا يدخل الغاية في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
ان مطلقه يقتضي الثابت بيقين ذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية
لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام وضع الغاية شكا والذي ذكره
من ايضاح الاصل الذي ذكره بقوله الا ان يكون صدر الكلمة يقع على الجملة فيكون
الغاية لاخراج ما وراءها فسمى داخلا بمطلق الاسم انما يصح في اليمين لا في الثمن
وقال في قوله لفلان علي من درهم الى العشرة اي وقال لابي حنيفة رضي الله عنه لم يدخل
لان مطلق الاسم لا يتناوله اي لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل
العاشر وفي مثل ذلك لا يدخل الحد في المحدود كما في مسئلة بيع الارض من هذا
الحايط الى هذا الحايط وفي الاصل هو قال له ثم ان الحد لا يدخل في المحدود
الا بقوله بنفسه حد ذكرا او انما لم يكن واجبا الا ان الغاية الاولى لا بد من ادخالها
لان الدرهم الثاني والثالث واجب الاسقاط الثاني بعد ان ادخل هذه

انطلاق [illegible] الغاية الاولى والمضعفة [illegible] الغاية الثانية فلا خلاف فيها
والقياس فلا يدخل اى يدخل [illegible] ليس بقيام نفسه وهذا انا ذكرنا ان
معنى الغاية نفسه صوان لا يكون مصيرا في [illegible] الى غير والعاشر مفتقر في وجوده
الى غير وهو التسعة وكان غير قيام بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى الى المرافق
وهذا لان العاشر في الاقران والثالث في الطلاق لما كان غايتين لم يكن بد من وجود ما
ليصلح غاية ووجود العاشر بوجوبه [illegible] وجود الثالث من الطلاق بوقوعه فلذلك
دخلا وكذلك هذا في الطلاق يعني لو قال الرجل لامرأته انت طالق من واحدة الى
ثلاث لا يدخل الغاية الثانية لان مطلق الكلام وهو مطلق الطلاق [illegible] يتناوله
وفي شموله شك ولكن الغاية الاولى تدخل للضرورة وعندهما تدخل الغايتان لان
هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن ثابتة **قوله** وانما دخلت
الغاية الاولى للضرورة انما قال هذا لدفع شبهة وهي ان يقال اذا لم يكن صدر
الكلام متناولا للجملة ينبغي ان لا يدخل الغاية الاولى ايضا كما لو قال لعبده من
هذا الحائط الى هذا الحائط وقال في جوابها انما دخلت الغاية الاولى للضرورة لان
المطلقة الثانية داخلة في الكلام بالاتفاق وهي لا تكون ثانية قبل شمول الاول
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اي حكم في غد كحكم غدا لان الظرف
مضمن في الحقيقة ولا اختلاف حكمه بحذف حرفه واثباته كقولهم دخلت الدار
وفي الدار ولابي حنيفة رضي الله عنه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيكون جميع الغد مفعولا واذا قال في غد جعل المفعول جزءا
من الغد كما ذكر في بديع الاعراب وجزء من الغد بهم فاليه تعيينه لان الابهام
حامنه فيصدقه القاضي لانه انا لم يكن له نية يقع في الجزء الاول من الغد لعدم
المزاحمة بخلاف قوله غدا حيث لا يصدق فيه في نيته آخر النهار لعدم قبول اللفظ
فيه وان قوله غدا يصير ظرفا بطريق الضرورة لان الظرفية ثبتت فيه
بلفظ الظرف الذي يدل عليها بالثابت بالضرورة ثبت بقدر الضرورة
فلا يكون تاما حتى يضاف اليه اخر النهار اما في قوله في غد يثبت الظرفية
بلفظ [illegible] يدل عليها والثابت بالاثر كالثابت بالنص فثبت النية لتعيين

ما احتمله اللفظ فصحت نيته ولكن لما كان [illegible] ضعفه في الظرفية نية
الظرف لا يستوعب المظروف فكان [illegible] وهذا بخلاف الظرف
في غد بمنزلة المجمل وجزء من الغد غير معين فلذلك صدقه القاضي في نيته
اخر النهار ان صمت الدهر فعلي كذا انه يقع على الابد الى اخره يعني انه لو قال ان
صمت الدهر فعبدي حر فانه يقع على الابد ولو قال ان صمت في الدهر
فعبدي حر فانه يقع على صوم ساعة كذا قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
انت طالق في مكان كذا كقوله في مكة يقع الطلاق في الحال لان الطلاق فعل و
لا اتصال للفعل بالمكان لان الطلاق اذا كان واقعا في مكان يكون واقعا في الامكنة
كلها فعلم بهذا ان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الظرف الحقيقي انما يكون
ان تقوم المظروف ظرف لا يوجد ظرف اخر حال وجوده في الظرف الاول
كالخطة في الحوائط لا تكون تلك الخطة في حوائط اخر حال كونها موجودة في الحوائط
الاول وليس ههنا كذلك وانما معنى الظرفية ههنا بقي قوله انت طالق مطلقا
فوقع في الحال وهذا لان المكان الذي اضيف اليه الطلاق موجود في الحال
فكان هذا بمنزلة تعليق الطلاق بامر كائن فيكون بخلاف ما اذا اضيف
الى زمان فان الفعل فيتصل بالزمان لانه اذا جعل فيه غدا لا يكون واقعا
قبل ذلك فان الزمان اذا كان معدوما كان الطلاق المضاف اليه معدوما
بالضرورة واذا قال انت طالق في دخولك الدار تعلق بدخول الدار كقوله انت
طالق ان دخلت الدار لان الدخول لا يصلح ظرفا لكونه فعلا والفعل لا يصلح ظرفا
لشيء وبين الظرف والمظروف مقارنة كما ان بين الشرط والمشروط مقارنة
من حيث انه لا يتخلل بينهما زمان بل متصل بالمشروط وان كان يعقبه فيستعار
للشرط تصحيحا لكلامه وعلى هذا مسايل الزيادات انت طالق في مشية الله
الى اخره ههنا عشرة الفاظ المشية والارادة والمحبة والرضا والامر والحكم
والاذن والقضاء والعلم لو قال لامرأته انت طالق بمشية الله
او بارادة الله او بمحبته او برضاه لا يقع الطلاق اصلا ولو قال انت طالق
بمشية فلان او بارادته او بمحبته او برضاه لا يقع الطلاق حتى شاء فلان

في المجلس وبه قال الشافعي ... ان الله او بحكمه او بقضايه او بفلان
او بجعله يقع الطلاق في الحال ... اضافها الى العبد فقال انت طالق
ان شاء فلان او ان لم يشأ فلان لم تقع في الحال ولو ذكر كلمة الا او قال انت طالق ان شاء الله
او لمشيته فلان او غيرها من الالفاظ يقع الطلاق في الحال سواء اضافها
الى الله او اضافها الى العبد لان حرف اللام للتعليل والاخبار عن السبب
قال عليه السلام صوموا لرؤيته فكان هذا اتفاق الطلاق والاخبار عن العلة
ولا يلتفت الى وجود العلة فصار كانه قال انت طالق لان فلانا شاء وارادا
واحبّ ولو ذكر بكلمة في فان اضافها الى الله تعالى بان قال انت طالق في مشيئة
الله او في ارادة الله او في محبته او غيرها من الالفاظ لا يقع الطلاق في الالفاظ
كلها اصلا الا في العلم فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في للظرف حقيقة
وانما نحمله على الظرفية بان صحت الافعال تحمل على التعليق لما بينهما
من المناسبة من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حمله على التعليق
اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود بعضه ليصير في معنى الشرط
فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والمحبة والرضا مما يصح وصف الله تعالى
به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله كذا وان لم يرد واحبّ ولم يحبّ كذلك
الامر والقضاء والحكم والقضاء والتعليق بمشيّة الله تعالى ابطال بخلاف العلم
فانه لا يصح وصف الله تعالى بان علمه محيط بجميع الاشياء وانه كائن في الحال
والتعليق به تحقيق ولا يجيء يقع الطلاق في الحال فيشكل على هذا القدرة
فانه لا يصح وصفه بضدها ومع ذلك لا يقع الطلاق في القدرة والاصح من
الجواب ان القدرة تذكر ويراد بها التقدير وقد روي قوله تعالى فقدرنا فنعم
القادرون بالتشديد والتخفيف والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به
وبضده لانه يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فكان بمنزلة المشيئة
والارادة فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا واضافها الى الجنان
قال انت طالق في مشيته الجنان في المشيّة والارادة والمحبة والرضا
والهوى بتوان الصوت بوجود الفعل في الحال حتى يقتصر على المجلس

ان هذه الالفاظ لتمليك وفي غيرها من ... يتعلق بوجود مطلق ... والمختص
على المجلس لان الشرط مطلق لا تعلم ... ميل غير كذا في الزيادات البرهاني

قوله الا في علم الله اي فان انطلاقي فيه يقع بان قال انت طالق ان لم يعلم الله يقع
... لانه لا يقع السنة لان علم الله ليس بشرط في المعلوم وقد اضاف الطلاق الى معلوم الله
... انما يكون الطلاق في معلوم الله اذا كان الطلاق واقعا لانه اذا لم يكن واقعا لم يكن الطلاق
في معلوم الله بل عدمه في معلوم الله فلم يقع الطلاق لاستحالة جعل معلومه شرطا
... ان الشرط امر معدوم على حظ الوجود وهذا فيما لم يحل فيه محال الحال فانه يصح
ان يقال ان شاء الله وان حكم الله وان قدّر ولا يقال ان علم الله لان جميع المذكورات معلومه
ولان بتقدير قوله انت طالق في معلوم الله انت طالق في هذا المحل لان هذا المحل في معلوم الله
يقع الطلاق في الحال كما في قوله انت طالق في الدار وانت طالق في مكة على ما ذكرنا لفلان
علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة لان الدراهم لا يصلح ظرفا فيلغو ولا يقال
ينبغي ان يحمل على معنى الواو او على معنى مع كيلا يلغو لانا نقول المجاز خلاف الاصل لان
الاصل هو الحقيقة وشغل الذمة خلاف الاصل وبراءة الذمة عن الدين اصل فاجتمع
امران حسنان كل منهما خلاف الاصل ولكلامه بدون المصير الى المجاز وجه وهو ان يراد
به تكثير اجزاء العشرة فالضرورة الى المصير الى ما هو خلاف الاصل **قوله** وكذلك
في سائر الاسماء والصفات غاير بينهما بالعطف جعل بعضها اسماء وبعضها صفات
وليس كذلك بل كلها صفات غير اسم الله تعالى وقد ذكر اسماء باعتبار السمع وذكر
صفات باعتبار الاصل لما السمع فقد جاء في الحديث قال النبي عليه السلام ان لله تعالى تسعة
وتسعين اسماء من احصاها دخل الجنة وكذلك جاء في القرآن ايضا بتسمية الاسماء
قال الله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما الاصل
فلما ان كلها صفات في اصل الوضع سوى اسم الله تعالى الى هذا اشار في الكشاف
حيث قال **قال** ... اسم هو بمعنى اسم الا انه صفة **قلت** ... اسم
غير صفة الا ترى انك تصفه ولا تصف به وفي قوله الا انه صفة ولا تصف به اشارة
الى ان الاسم الذي يصف به كل صفة وجميع اسماء الله تعالى سوى اسم الله هذه
الاشارة كما في بسم الله الرحمن الرحيم وفي قولنا الله الخالق البارئ المصور فكانت

استريا في المعنى وقوله وان يقبل [illegible] لبيد في قوله
بجله عمرو ويكون القليله صفه لمنيا ايضا [illegible] وضعه المعضده
[illegible] استريا **وان قلت** ما الفرق بين هذا وبين مسئلة الامر في غير
[illegible] حتها لف حكم مسئلة يعيد انه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او
جعله الدرهم يلزمه درهمان اما لو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو قال قبل
يلزمه درهمان كما ذكر ههنا **قلت** ان الطلاق بعد الطلاق ههنا
يقع واما الدرهم بعد الدرهم فحكمه يجيء في المدخول لفا المحل كذا في المبسوط في باب
الاقرار بالفاظ مختلفه وعند للحضرة وقد مر به الحكم قال الله تعالى ان الذين عند الله
الاسلام اي في حكم الله حتى لو قال لفلان عندي الف درهم كان وديعة الا ان
يقول دين وعلى هذا اي على ترجيح المسايل على كلمات الظروف **قلنا** انا قال
انطالق كل يوم طلقة واحدة ولو قال انطالق في كل يوم يطلق ثلاثا
في ثلاثة ايام هاتان المسئلتان بالاخلاف بين اصحابنا الثلاثة وكان ثوف
حكم هاتين المسئلتين على هذا الطريق شاهدا على ابي حنيفه رضي الله عنه في مسئلة
الفرق بين حرف حرف الظرف واثانه وذكر في المبسوط فبيل باب الطلاق
الاخرس ولو قال لامراته وقد دخل بها انطالق كل يوم فان لم يكن له بيته
انطلق الواحدة عندنا وعند زفر يطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لان قوله انت
طالق انفاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقعا للطلاق عليها في
كل يوم وذلك يتحدد الوقوع حتى يطلق ثلاثا الا ترى انه لو قال انطالق في كل
يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة ولكنا نقول [illegible] كله وصف قد وصف
بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقه الواحدة فتتصف في الايام كلها وانما جعلنا
كلمة كل غالبة عادة بحقيقة الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة
الا ترى انه لو قال انطالق ابدا انطلق الواحدة وقد جعلنا قوله في كل
حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق فيتحقق الوقوع فيه فما يكون الزمان
ظرفا له لا يصلح للظرفية فتتجدد الايقاع [illegible] اقتضاه حرف في
قوله كل يوم ان قال انت [illegible] كل [illegible] نقة الاخرى فهو كما نوى

[illegible] عمر بقي [illegible] عمر تعمد عمرا وعمرا
[illegible] غيد فيه [illegible] واستعمل في القسم احدهما وهو المفتوح
[illegible] الاخر واذا اطلق [illegible] قلت لعمر الله و [illegible] لعله [illegible]
والخبر محذوف والتقدير لعمر الله قسمي [illegible] عمر الله ما اقسم به فان لم اثبات مال
نصبته نصب المصادر وهو المقسم [illegible] يضا وقلت عمر الله ما فعلت كذا وعمر الله
ما فعلت ومعنى لعمر الله وعمر الله احلف [illegible] ما الله ودوامه واذا قلت عمرك الله كذا او
قلت شعمرك الله اي باقرارك له بالبقا كذا في الصحاح فلما كان معنى لعمر الله قسما
لما الله اقسم به في الاستعمال الغالب صار صريحا في ذلك المعنى فبعد ذلك لا يحتاج
الى قولهم اقسم بالله لنا دي ذلك المعنى بهذا للاستعمال الصريح في معناه وكذلك لا جمع
بينهما ومن هذا الجنس اسماء الظروف اي ومن جنس الكلمات والالفاظ التي تجري مجرى اسماء
الظروف والخسيسة ههنا باعتبار عمل الجر لا غير بمعنى ان الاسماء ليكن من جنس الحروف
انه يقع بنان معاقل المدخول اي مع انه قال ذاك لغير المدخول بها وكذلك في المدخول بها
لانه لما وقع في غير المدخول بها فاولى ان يقع في المدخول بها وقيل للتقديم الى اخره
وحاصله ان كلمة قبل بالضمير مثل كلمة بعد في الضمير في انه يقع البنان فيهما
وفي العكس ينعكس الحكم لانعكاس العلة فلذلك انعكس حكمها حسب وجود الضمير
وعدمه فانه ان قال لامراته التي لم يدخل بها انطالق واحدة قبل واحدة يقع
واحدة لان معناه انطالق واحدة قبل واحدة اخرى يقع عليك فبانت بالاولى ولم
يبق محلا للثانية وهذا المعنى انما حصل في بعد اذا كان بالكناية بان يقول
انطالق واحدة بعدها واحدة اي بعدها واحدة اخرى يقع عليك واما اذا قال
قبلها واحدة صار كانه قال بعدها اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة بالاشارة
ووقوع الاخرى بالاقتران فكان شك ولا يخلو في صحة قال الى به [illegible]
هذا ضعيف اشار الى ان قبل في الظرف اذا وقع بالكناية كان صفة لما بعده وان لم
يتقدم كان صفة لما قبله وهو قوله في قوله جاني زيد قبله عمرو وقد جاني زيد بعد
عمرو سواء في المعنى لان [illegible] اذا كان صفة عمرو يكون البعدية صفة لزيد
حاله والبعدية اذا كانت صفة زيد يكون [illegible] صفة لعمرو لا محالة فلذا

وهذا كله مشكل لو لم

[illegible] نوع فوض الطلاق
[illegible] على ان كلمة [illegible] عن الحال والحال
[illegible] ق نوعان صفة وعدد فصارت الكناية [illegible] الاسم المشترك بين شيئين
[illegible] نوج لسعين جهة المقض اليها كذا في [illegible] وقط المصنف وقال ما يقبل الاشارة
[illegible] اى كونه باينا ورجعيا ووصفه اى كونه سنيا وبدعيا بمنزله اصله وهو نفس
الطلاق وهذا لان ما للاثنان للاشارة الى حاله ووصفه بمنزله ذاته من حيث
ان كل واحد منهما مما يشار اليه فاذا تعلق الوصف بمشيتها تعلق الاصل
بالحاله فان النوج اذا اوقع الواحدة ليس له ان يثلثها عندهما وكذلك من قام
مقامه فلهذا يتعلق اصل الطلاق ووصفه بمشيتها فتعلق الاصل بحلفه
اى بتعلق الوصف يعني اجمعنا على ان وصف الطلاق متعلق بمشيتها فيجب
ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشيتها واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع اى
الثابت فيما استعمل هو فيه حتى اذا قال النوج لامراته انت طالق كم شئت كان
الطلاق بعدد ثابتا وفوضا اليها فلا تطلق ما لم تشأ وشوقت المشيتة
بالمجلس لانه ليس فيها ما يثنى عن الوقت فتطلق نفسها على اى عدد شاءت
وان ردت الامر كان ردا لان هذا خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال
وحيث اسم لمكان مبهم وكذلك اين وهذا لو قال انت طالق حيث شئت او
اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ وشوقت مشيتها بالمجلس لانه ليس فيها معنى الشرط
[illegible] يقتضي عموم الاوقات بخلاف قوله اذا شئت ومتى شئت حيث لا يقتضي
فيهما على المجلس يتعلق الطلاق بالزمان والمكان حيث وليس لما كانا من اسماء
المكان ولا تعلق للطلاق بالمكان لغا ذكر المكان فعلى هذا كان ينبغي ان
يلغو المشيتة ايضا لان عند الغاء المكان تقول انت طالق ان شئت وقد وجد
هناك بالمشيتة فكذا هنا الا ان قولها حيث شئت [illegible] من الناخيرف
في الشرط ايضا عند [illegible] في الناخير فشئت كان لتحقيق معنى التاخير
[illegible] يجعل مجازا عن حرف التاخير [illegible] المشيتة وكذلك في اين والله اعلم

الصريح والكناية

[illegible] حتى استغنى عن الجواب [illegible] الصريح
[illegible] سما او وصف او حبر كان [illegible] للحكم حتى اذا قال لغيرها وهذا الوصف الحسن
[illegible] يقبل بعد ذلك في الطلاق [illegible] حكم الكناية ان لم يجب الحمل عليه الا بالنية او
[illegible] مفاهيما من دلالة الحال وذلك من الجانب قبل ان يصير متعارفا كما في قولهم فلان
كثير الرماد قبل ان يصير متعارفا في اثبات الجود وكذلك في قول من قال لا يقع فيه
في ان فلان فانه في حق الدخول كناية قبل ان يصير متعارفا فيه الا في قول الرجل
لامرأته ان حقيقتها اى حقيقة كلمة اعتدي او اراد بقوله اعتدي العدة لانه
يدل على العدة وحاصله ان لفظ باين وحرام واخواتها تاثيرا في قطع النكاح
فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح بهذه الالفاظ وكان الطلاق باينا اما الاعتداد
فحقيقته للحساب لا اثر له في قطع النكاح فاذا نوى الطلاق لا يمكن ان يقال
وقع الطلاق باما لما قلنا ولكن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لان الامر بالاعتداد
لا يصح الا ان يكون الطلاق واقعا حتى يثبت الطلاق يصحح الامر بالاعتداد هذا
هو الاقتضاء ولكن انما يصح هذا بعد الدخول فاما قبل الدخول فلا يمكن القول
بالاقتضاء لان ثبوت المقتضى لصحة المقتضى وهنا المقتضى وهو العدة
لا يصح لان العدة غير واجبة بالاجماع فانعدم معنى الاقتضاء فجعل مستعارا
محضا لان الطلاق سبب لوجوب العدة [illegible] هو الاصل لان الطلاق قبل
الدخول انما باشره النوج لوجود ما دل العارض [illegible] لما ان النكاح لم يوضع لهذا
بل المقصود منه الدخول والعوارض غير داخلة تحت القواعد وكان الطلاق
لوجوب العدة بالنظر الى اصله فاستعير الحكم [illegible] منحة بفتحتين كان دلالة
على الصريح لاعمال موجبه لانه اذا نوى بقوله [illegible] واحدة الطلاق كان هذا
اللفظ دلالة على [illegible] الطلاق لان وصف الطلاق [illegible] طلاق والطلاق مجاز
فلذلك كان دلالة [illegible] الوصف وهو الطلاق [illegible] المجاز لان قوله اعتدي
[illegible] موجبها وكان موجبها ان الدخول هنا [illegible] وهو وجوب العدة
وقد ذكرنا وجوه اضمار الطلاق [illegible] دون ايقاعه [illegible] في بعض نسخ الكتاب
[illegible] لفظ الفروات اى الصريح [illegible] وهو

[illegible] يدل على ما قلنا [illegible]
[illegible] الصعوبات التي لا يؤمن
[illegible] كناية عن
[illegible] فكيف يتكلم
[illegible] للمخاطب لم تحد وقال
[illegible] فعمر رضي الله عنه كان لما وجب
[illegible] مع الغير مقصوده هذا اللفظ فهو مطلق
المفهوم والمفهوم ليس بحجة خلافا لمن قلد بحثا بالذي قال اخر هو كما
قلت لان فيه كاف التشبيه وهو يوجب الجمع عندنا في المحل الذي يحتمله
وهذا فلما في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على الجمع فيما يندرئ بالشبهات وماشت
مع الشبهات وهذا الكاف ايضا من جنبه الجمع لانه حصل في محل يحتمله فيكون
نسبة له الى النفي قطعا بمنزلة كلام الاول وهذا مثل من قال لاخر اشهد انك
زان فقال الاخر انا اشهد ايضا لاحد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل والحق
به القذف للزان فقول انا اشهد عليه بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قاذفا له
كذا في مبسوط الامام شمس الائمة رحمه الله واصول فقهه والله اعلم بالصواب

باب وجوه الوقوف على احكام

قوله المولود له رزقهن فنسب الكلام الى الاب لانفقه على الوالد فاصل الرزية
والوالدات يرضعن اولادهن الرزية ومعنى الآية والله اعلم والامهات المطلقات
يرضعن اولادهن اي هن احق بارضاع الاولاد من اجنبيات ليسترضعهن
الاب اذا اتفق عليهم والمفهوم على المولود له اي الاب داعيا به بجمع رزقهن
وكسوتهن وهذا على طريق الاجر لانهن حين ابين ان يرضعنه ابدا هن بالمعروف
فنبه باسراف ولا يعني من حمل الرزية على الوالدات المنكوحات وجعل
[illegible] والكسوت[illegible] من الاخر [illegible] دليل على انها في المطلقة
[illegible] كان [illegible] وجب وذلت الرزية على ان الاولى

[illegible] ارضعن اولادهن هذا
[illegible] ارضع لاحد
[illegible] ضعن لكم فاتوهن اجورهن وبهذا يندفع
[illegible] لما كانت الوالدات ما مورات بالارضاع كان يستحب ان يحب الارضاع عن
قلنا ذلك الامر مصروف الى الاستحباب بهذا الدليل وقوله تعالى ايضا الا ان ارادوا
[illegible] وذكر في الكشاف وعلى المولود له اي وعلى الذي يولد له وهو الوالد وله في قوله
[illegible] على الرفع على الفاعلية كوجوب على غير المخصوص عليهم لانه نسب اليه بلام
[illegible] اجمعوا على انه لا يصير انه احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا للوالد بحال
انه اختص بالاب نسبا كان نسبه الى الاب فان قلت فاين تخصيص
نسبه الاولاد الى الاباح ان الولد كما ينسب الى الاب فلذلك نسب الى الام فيقال
هذا ولد فلانة كما يقال هذا ولد فلان فالولد بجملته منسوب الى كل واحد منهما
كملا وكذلك نصيب الولد من الاب منهما على السواء قلت فاين نظير
في حق الامور التي يتميز بها بين شيئين ويصلح الولد لذلك الامر ان اعتبرنا فيه جانب
الاب ولا يصلح له ان اعتبرنا فيه جانب الام كما في الامامة الكبرى حتى الخلافة
فان كان ابوه قرشيا يصلح الولد لها وامه اي سبب كانت وفي عكسه لا يصلح الولد
لها وكذلك في الكفارات يعتبر نسب الاباء دون الامهات وكذلك في اعتبار تمهر
المثل يعتبر نسب الاباء دون الامهات وفيه اشارة الى ان للاب حق التمليك والفرق
بين حق التمليك وحق الملك فلمن له حق التملك بداية ان يحصل ذلك الشيء ملكا
لنفسه في المستقبل فاما في الحال فليس له فيه ملك بوجه من الوجوه كالشفيع
له ان يتملك الدار المسعة ان شاء واما ليس له فيه حق الملك بوجه في الحال
حق الملك عبارة عن الملك من وجه في الحال كالمكاتب فان له حق الملك في
نفسه حتى لا يملك [illegible] الخارج [illegible] في نفسها حتى
[illegible] اليد وليس [illegible] في مال [illegible] من وجه وهذا يملك الامر
[illegible] حاربته فكان الاب [illegible] ماله ملك من [illegible] ذلك الابن وطي بجاب
وعليه بنى مسايل كثيرة منها [illegible] الاب [illegible]

ه البعض ... وسط
... عليها ولان الصوم عبادة
... والبيان تنبئ عن التذلل والتواضع تعالى
... السجود اكثر تعظيما اقوى هذا فانما كان
... سواء وفيه اشارة الى ان النية في النهار
... المنصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل لانه لما اباح هذه الاشياء الى اخر الليل والصوم عبادة تفتقر الى النية وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل امر بالاتمام حكما لامثال هذا الامر انما يقع بعد الشروع لا محالة
على ما بينا في الصلوات وقولهم والامر بفعل احتياطي لا يتصور بعد العبور فيكون
النية في النهار منصوص عليها الا انا جوزنا تقديم النية على الصبح بالسنة لان
يكون الليل اصلا فيه لان النية لصيرورة الامساك عبادة وفعل الصوم قط
لا يوجد في الليل فجواز النية في الليل لا يكون اصلا بل يكون الجواز في الليل ثابتا
بالسنة فان قيل فعلى هذا التقدير يسع ان يكون النية في النهار افضل وهو
الموجب خلافه قلنا النية في الليل افضل لانه يكون عملا بالسنة والكتاب
جميعا لانا جوزنا النية في النهار باشارة النص ومعنى فيه فجواز النية في
الليل وعلمنا بالسنة في الافضلية كما فعلنا في غيره هذا في الوضوء المنوي و
الوضوء المرتب ومع التسمية فيكون هذا مكملا لما كان فرضا كما في التسمية
والنية والترتيب في الوضوء وغير ذلك فالطعام جعله طاعما اي اكلا
كساير الافعال كالاحلال جعله حالسا خلافا لبعض الناس وهو حمار
من سهل وهو يفعل لا اباحة الا بالتمليك وانما تادى بالتمكين فقط لطاهر قوله
تعالى فالطعام بسنين مسكينا والطعام فعل متعد لما قدمه لطعم يطعم وذلك
الاكل دون الملك ففي التمليك لم يحصل فعله الطعام والاكل محمد اعلم حجته
... المبسوط ان ... جزء من ... الطعام قضاء حاجة
... حاجة الاكل والمساكين ... سبب لقضاء الحوائج
... الحوائج ان باطن ... الملك مقامها و ... منزلة شيء واحد كلها
... هذا الان ... سبب لدفع الحاجة

... الاباحة جزء ...
... غيرها من الحوائج فكان ... الله و ...
... هذا منصوص عليه و ... الطعام الذي يدل على الاباحة ومشتر
... المنصوص عليه من حاجة فقراء ... حاجة اجرة البيت وحاجة ما
يشترى في البيت وغيرها لان الاعفاء في الثاني منقضية قبل الكمال اي قبل
حصول المقصود بالثوب من دفع الحر والبرد وغير ذلك لان من الحوائج ان
يتخذ المحترف الثوب قبل ذلك واتصال هذا تاكيدا لعدم جواز التعدية لانها
لو كانت كاملة لا تكون التعدية لكونها جزءا من الكل والمنصوص عليه هو الكل وكيف
يكون قاصرة على ... الاباحة في الطعام لانه اذا وجب الكل لا يمكن الرشد فلا يلزم
من عدم جواز الاباحة في الثوب عدم جواز الاباحة في الطعام لما انهما يختلفان
في تحصيل المقصود عند الاباحة والاولى في هذا ان يقال ما قال شيخي رحمه الله
يعني قوله لان الاعفاء في الثياب منقضية قبل الكمال وهذا لان الكفاية انما
تقع كاملة اذا خرج العين الذي يقدر به عن ملك المكفر وحصل تحت يد الفقير
عند وذلك لا يتحقق في اعارة الثوب واباحته لان المكفر اذا اعار الثوب للفقير
الا ان ملكه يهلك في يده حينئذ خرج ذلك العين عن ملك المكفر وعند
ذلك تتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة به لان ركن الكفارة
على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الطعام فان عين الطعام يخرج عن ملك المكفر اذا اكل
الفقير وبه يقضى حاجة الفقير ولذلك وقع الفرق بين اباحة الطعام واعارة
الكسوة واباحتها فما في طرق نقيض اي اباحة الطعام واعارة الثوب على ما بينا
من قضاء حاجة الفقير في اباحة الطعام وحاجته في اعارة الثوب عند قضاء
... واد بطريق نقيض ... الطعام والكسوة لما ... الطعام فعل والكسوة
... الفعل مع اللام ... قياس ... للاخر كذلك فوقع
... قياس الطعام بالكسوة في ... الاصل مغلطا ... الفرع فظاهر لان الكلام
... الفرع الذي هو الطعام ... المخصوص عليه
... الفرع ... خلاف مقتضى ... ان النص

[illegible] ان لايكون [illegible] الذى
[illegible] الفرع منصوصا عليه [illegible] خلاف ما اقتضاه النص
[illegible] منصوص آخر واما الغلط فى الاصل [illegible] منصوص عليه [illegible] نص
الكسوة عين والفعل عن منصوص فاشترط الفعل فى الاصل ليصير
كفارة لان العين بدون الفعل لايكون كفارة فكان الفعل فيه ضمنيًا وشبعا فى
قصدا فكان فى قياسه قياس الفعل القصدى على الفعل الضمنى فاشتراك التسوية
بينهما مع وجود هذا التفاوت كان غلطا فى الاصل لان القياس فى هذا ان يكون
الفعل الذى هو التمليك فى الاصل منصوصا عليه على وجه الاحوط للرباحه فيه حتى
يكون قياس الطعام عليه مثلا له وليس كذلك فكان غلطا ومن قصيه الاطعام
الحاجة الى الطعم فلما تحددت الحاجة بتحدد الايام كان المسكين الواحد فى معنى
المساكين كان المقصود سد الخلة فذلك يتحدد بتحدد الايام وكان هو فى اليوم
الثانى بمعنى مسكين آخر يتحدد سبب الاستحقاق له ولان الطعام يقضى طعاما
لا محالة فمعنى الآية فكفارته اطعام طعام عشرة مساكين وقد ادى ذلك بخلاف
الشاهد الواحد ان كرر شهادته فى مجلسين لايصير فى معنى شاهدين لان
المقصود هناك طمانينة القلب وسكونه والواحد شهادته لاتحصل المقصود
وكان المسكين الواحد حواله راس الواحد فى باب صدقة الفطر حيث يكون
راسًا اخر فى السنة الثانية باعتبار تحدد وصف المؤنة وكذلك نصاب الزكوة
يتحدد باعتبار تحدد الحول القايم مقام النماء والقاطع للشغب ان اربعة امناء
من شعير تساوى اربعين امنا باعتبار تحدد السبب حتى جاز ادا
اربعة امناء مقام اربعين [illegible] يؤدى اربعة امناء من شعير الى مسكين ثم يشترى
منه ويؤدى الى مسكين اخر ثم تمت عشرة مساكين بهذا الطريق وجاز
[illegible] بهذا الطريق ايضا ان يكون [illegible] فى اليوم الثانى مسكينا
[illegible] هذا لان لتحدد [illegible] سببا ثانيا فى [illegible] فكذلك لتحدد الوصف كما
[illegible] ما ذكرنا [illegible] ليس فيه عدد ولا وقت
[illegible] لحاجة [illegible] بوس لحاجة الثوب الذى يلبس

[illegible] اسم لما يبتذل
[illegible] اللبوس كذلك [illegible] يتخذ
[illegible] باب الكسوة اى مقام تحدد [illegible] والتمليك يتحقق فى كل يوم واذا قيم الا
[illegible] عين يسقط اعتبار حقيقته فى نفسه وهذا لان الحاجة الى الملك انما يتحقق
[illegible] انه لايجوز ادا الكل لقمة واحدة للتنصيص على تفريق الاطعام وذلك يتفرق
الايام فى حق الواحد وقد يحصل ايضا تفرق الدفعات فى يوم واحد الا انه ليس
لذلك حد معلوم فقدرنا بالايام وجعلنا تحدد الايام فى حق الواحد كتحدد الحاجة
نسيرا وكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا لانه كلما ادى الى الفقير [illegible] فى
يوم واحتاج الى كسوة اخرى فصار محتاجا لاداء كسوة اخرى واذا كان ذلك يوفر الجملة
الجواز لان التمليك لما صار قضاء للحوائج كلها لم يكن بد من زمان مضبوط يتحدد
حاجته بتحدده وهو اليوم كما فى تمليك الطعام لما ان ما دون اليوم ساعة غير مضبوطة
فلا يدار الحكم عليه ولا يلزم ان اقل من المسكين كسوتين من بطنين فوجه الاشكال
هو ان المسكين اذا قبض الكسوتين من بطنين فى ساعة واحدة لا يحتاج عن
كسوتين لان بمل كاحدهما قضيت حاجته فلم يجز الاخر وهذا المعنى يوجود
فيما اذا قبض الكسوتين من بطنين فى ساعة واحدة يحتاج عنهما فعلم هذا ان عدم
الجواز فى الكسوتين فى يوم واحد من رجل واحد لم يكن شيئا على ما ذكرتم من
عدم تحدد حاجته فى يوم واحد فان حاجته فى يوم واحد كما لا تتحدد اذا قبض
الكسوتين من رجل واحد كذلك اذا قبضهما من بطنين احاب عنه وقال بل هو مبنى
على انا ايضا الآن تمليك كسوة كل واحد من البطنين فى حق صاحبه فى حكم
العدم فلم يوجد فى حق المعطى الا اداء كسوتين واحدة لان كل بطن يكلف بفعله
[illegible] فلم يكن [illegible] بخلاف [illegible] تمليك الكسوتين فعلة
يكلف بالتفريق [illegible] وما سبق [illegible] لغة يدعى [illegible]
[illegible] الحكم الذى [illegible] ظ المنصوص [illegible] وله معنى لغة المنصوص
مثل قوله تعالى اف لا [illegible] ضرب والشتم [illegible] للفظ لانها ليست
تافيفا كان معنى قوله [illegible] لغة [illegible] اى كما فى يعبر

ان القياس يحتمل معنى [illegible]
ثم لفعل بصوغه لمعقوله اى معلو[illegible]
للتاديب ومعنى مقصود وهو الا[illegible] وانتفاء آلة التاديب فحكم بان
فعبده حر فمات قصد به بعد الموت للاخت والتانيث اسم لفعل يصوغ
ومعنى ان نقول انما قاله عند انتفاء منه ومعنى مقصود وهو الذى فصلنا
فى حق الوالدين حراما ممتاه لا بصورة اسلم حتى الحكم على قوم لا يعقلون
اذكان عندهم هذا اسما لضرب كذا فى المقدم واثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه
فى الاكل والشرب **فان قيل** سوال الاعرابى فى المواقعه وقع عن الهلاك
والهلاك فكيف يثبت الحكم بالدلالة فى الاكل وههنا الهلاك لا الاهلاك فيحتمل
ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع **قلنا** الحكم مرتب على الهلاك فقط
وهذا لجامع امرانه وطى منافرة عين بايمه او نا سية يجب عليه الكفاره
بالاجماع فان لم يوجد الهلاك فعلم ان وجوب الكفاره مرتب على الهلاك فقط
لانه توقه فى الجنابة فان دعا الطبع الى اقتضا شهوة البطن اظهرنه الى اقتضا
شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضا شهوة البطن عادة وهو النهار
فاما اقتضا شهوة الفرج يكون بالليل عادة فكان الحكم ثابتا بدلالة النص
وعن ذلك ان النبى عليه السلام لما قال لاقوده الا بالسيف لهذا الحديث معتبال احد
لاقود يستوفى الا بالسيف والثانى لاقود يجب الا بالسيف انله طرفان طرف
الوجوب وطرف الاستيفا فان اريد به نفى الوجوب كان حجة لنا على الشافعى
فى مسئلة المراة وعلى [illegible] رحمهما الله فى القتل بالمثقل لانه قال
بغير السيف ولا يجب به القصاص فى هذا الحديث وان اريد به نفى
[illegible] حجة لنا ايضا عليهما انه لما لم يستوف
[illegible] القصاص لا به لان [illegible] شريك فى ضمان العدوان لكن
[illegible] الفعل يحصل بالسيف
[illegible] لم يكن [illegible] فى هذا الحكم ثابت فى الغير

[illegible] الضرب
[illegible] الاخر يشترك [illegible] هو الجناية
[illegible] به من محل التبيت فحكمه [illegible] غير متعلق بالصوم بدليل وجو
[illegible] القصاص بالضرب بالخنجر والسكين وغير ذلك ولابد من رعاية المماثلة فى
الجزا فلو كانت الصوم داخلا لما وجب القصاص فى غيره فاذا صار المعنى هو
المناط للحكم فى المنصوص عليه يثبت هذا المعنى فى غير المنصوص عليه بالمعنى
الموجود فى المنصوص عليه اذ لو لم تثبت فى غيره والمعنى بكماله موجود لكان ناقضا
وهذا لان محل النص المخصوص لان معنى النص اذا وجد علة لا يخصان
لا يكون علة ثم الحكم الثابت من هذا النص بدلالة الفعل بالمحدد والنشابة
لان الجناية النص معنى معلوما فى اللغة وذلك المعنى كامل فى الفعل بالمحدد والنشابة
وقد عرفنا ان المراد بذلك السيف الفعل به لا بعضه وانما السيف آلة تحصل
به الفعل فاذا حصل بآلة اخرى تعلق حكم القصاص به بدلالة
النص لا بالقياس **فان قلت** لو كان المحدد والنشابة مثلا للسيف
فى الفعل من كل وجه حتى وجب القصاص بكل منهما بدلالة النص لكان استيفاء
القصاص به ايضا كالضرب بالسيف فكيف اعتبرت المثلية بينهما فى سبب
القصاص لا فى استيفايه **قلت** انما اعتبرنا سبب وجوب زيادة
التعذيب فى القتل بالمحدد على المقتول بالنسبة الى القتل بالسيف وذلك
يصلح فى الالحاق بالسيف فى السبب دون الحكم وهو الاستيفا لان فى
السبب لو عدمنا الحكم من الادنى الى الاعلى وذلك جايز فى الحكم الثابت بدلالة
النص كالضرب بالخفيف واما الاستيفا فلا يجوز لانه ليس لولى القصاص
[illegible] زيادة على حقه لقوله تعالى فلا يسرف فى القتل عليه بمثل ما اعتدى عليكم
واما اذا كان القتل [illegible] استيفاء القصاص بالسيف كما
[illegible] لانه من حقه وللولى [illegible] لها لاستيفاء حقه فلذلك افترقا **قوله**
[illegible] المعنى وهو الحكم وهو الجنا [illegible] المعنى الذى فى الاصل
الفعل [illegible] البدن وسيره اى لاصيانه [illegible] فى الاصل

[illegible] ان الفعل بالمثقل فانه ابطاء [illegible] كان قتل بالمثقل شبه من الوجه
من القتل بالسيف لان القتل بالمثقل يرد عنك لغير واسطة لعدم احتمال الآلة
اياه والقتل بالجرح لاحتماله النيته بواسطة السرايه فانه اذا القى على انسان
الرحى لاحتمله النيّة بنفسها مع صفه سلامة البدن وما كان عمله بدون الواسطة
كان اكمل مما كان ثبوت الحكم القاصر به الفعل بالمثقل بدلالة النص كما في
الضرب مع التأفيف والجواب لابي حنيفه رضي الله عنه عن هذا ان يقول لا شك
ان الجنايه في الموضعين كان اكثر جنايته من الجنايه في موضع واحد فلما كان
الكمال في نقض النيته مما يكون عملاً في الظاهر والباطن جميعًا فعلى هذا اعتبار
مجرد عدم احتمال النيته اياه مع صفة سلامة البدن ناقضا مقابلته والناقض
لا يصلح ان يكون اصلا ومناطا للحكم فيما يندرئ بالشبهات وانما تثبت به الاحكام
التي تثبت بالشبهات كالدية والكفارة والدليل على ان ما نقض النيته ظاهرًا
وباطنا كامل بمقابلة الذي لا نقض النيته ظاهرا وان كانت النيته لا تحتمله
حكم حل الزكوة فانه تختص بما نقض النيته ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد
عدم احتمال النيته اياه قبل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص اذا كان
من جنس ما تثبت بالشبهات كالمعاملات وغيرها الا ترى ان من حلف لا
يباع بشرط الخيار او باع فاسدًا لحنث ولو كان الكامل في البياعات
هو البيع الباتّ الصحيح الذي لهما لا يثبتان الملك للمشتري بمجرد البيع بل
يسقط الخيار في شرط الخ[illegible] وجود القبض في البيع الفاسد وكذلك حرمة
المصاهرة ثبتت في اصلها [illegible] كامل هو الجزء البعضيه ثم تعدى حكمه الى الناقص
[illegible] والمس [illegible] وغيره
[illegible] العجز اي بعض [illegible] ظاهرًا وباطنا [illegible] الكامل في النقض استدلالا
[illegible] من كمال [illegible] انما يستوفى
[illegible] فيجب ان لا يكون كمال سببه ايضًا هو ناقص

[illegible] للبدن ظاهرا وباطنا [illegible] ص قال [illegible]
[illegible] ان النفس بالبدن [illegible] ياهل الا [illegible] اذ الانسان
[illegible] انسان بصورته ومعناه كامل الجنايه الا يخرج بريق دنا ومايض
الظاهر والباطن جميعًا فاما القتل بالمثقل فانه ينقض الظاهر وما نقض فلا يعدل الحكم
اليه لان هذه عقوبه تندرئ بالشبهات **وقوله** واما الجسم فنوع لا يريد به
ان البدن غير داخل في معنى الانسان وانما اراد والله اعلم ان مجرد الجسم بدون
الطبايع بمنزله الروح وما الروح فلا تقبل الجنايه لانه غير محسوس وليس يتعين مكانه
حتى يتصور القصد اليه بالجنايه ومعنى الانسان خليفة بدنه وطبايعه المعروف
ان الانسان انسان بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته كما ذهب اليه الفلاسفه
كذا ذكره الامام برهان الدين الكردري رحمه الله واراد بالطبايع الطبايع الاربع وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فلا يتكامل الجنايه على معنى الانسان
الذي هو عبارة عنها الا بجرح يبرز بها فاذا اراق دمه على وجه اثر ذلك في الظاهر
والباطن كان ذلك قصدا منه على [illegible] الانسان وكان موجبًا للقصاص
واما ذكر القصد لان القصاص لا يجب بدون القصد الى اهلاكه وان اراق دمه
حتى هلك وانما شرطنا هذا المجموع وهو ما ذكره الدم بالجرح على وجه يفضي الى
الهلاك والقصد فيه لكي يكون هذا القتل مثلاً للقتل الذي يستوفى به القصاص
فان هذا المجموع شرط فيه بالاتفاق فيجب ان يكون [illegible] القتل الذي هو سببه ايضًا
شرطًا حتى يحصل المماثل بينهما لما ان النص عندنا هو قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم لان في الحرمة فوقه لما ان هذا الفعل وهو اللواطة في هذا
المحل لا يتصور حله ولا ينكشف حرمته كما شرع اصلاً وفعل الوطء في المرأة
يتصور حله بالنكاح وملك اليمين وفي سقي الماء [illegible] لانه نضيب الماء على وجه
لا يلحق منه الولد [illegible] بهذا الفعل [illegible] الاحتراز عن
وانما قلنا انه مثل الذي في [illegible] لان اشتهاء الحي في حق هذا الفعل لحرارة
الحرارة والليس موجود [illegible] ان الذكر لا [illegible] الشرع لا
بل يحمل ذلك على الذكر [illegible] كما اخبر [illegible] قوله فوجد

الفعل من هذا الوجه وهذا اذا اكره الرجل على الزنى بالفعل لا يخص له المهر او كما
لما ذكرنا وهذا اذا اكره المرأة على الزنى بالفعل يخص لها وان كان الامتناع اقوى
لان زناها ليس في معنى الفعل لان سبب الولد يشتهيها وكما شيخ الكافي اللواطة
انقض من هذا الوجه واما تضييع الماء فاصر لانه قد يحل بالعزل عن حيث
افساد الفراش ايضا الزنى كامل واللواطة قاصرة لانه لا يتصور ان يكون المفعول
فراشا وكذلك الزنى كامل ايضا حاله لانه يعلب وجوده لوجود الشهوة الداعية الى الزنى
من الطرفين فيستدل الرشد لال بالكامل على القاصر لان وجوب الحد في الزنى هو كامل
لم يدل على وجوب الحد في اللواطة التي هي قاصرة لان من شرط اثبات الحكم بدلالة
النص كون المحل الذي هو غير منصوص اكمل من محل المنصوص كما في الضرب
بالنسبة الى التأفيف او كانا متماثلين من كل وجه كما في الزنى بالمرأة وذات غيرها من
المحصنين وههنا المتناقض فيه ناقص والزنى كامل فلا يمكن فيه القول
بثبوت الحد بالرشد لال على حكم الحد في الزنى لانه لا مساواة بينهما ولا يثبت الحد
فيه بدلالة النص لان الخطاء مسقط حق الله اي الحقوق التي هي مبنية
باحكام الزجر بالارتفاق كاليمين المعقودة اي المنعقدة اذا صارت كاذبة
اي اذا حنث لقيام معنى الزجر فيها وهو صيرورته كاذبا وفاجرا وهي كونه كاذبا
من الاصل لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها
تؤدى بما هو طاعة وهو الصوم مشروط النية وتجب مع الشبهات اولانه
تأجيل لا يتمكن من ان يفعلها بعده لكونه مسافرا وهي اصلة لتلك الجناية
على ما مر [illegible]

[illegible] وجه الخطر [illegible] ايضا الكفارة [illegible]
[illegible] هكذا [illegible] هذا بالاحكام التي ثبتت [illegible]
[illegible] والقياس فلا يحل السبب ايذاء
الخطر والاباحة وهذا لان المسبب [illegible] ان يكون مناسبا للسبب فالجناية
تصلح ان يكون اثرا للجناية لان الجناية تستدعي كون الجزاء عقوبة وهذا اولى فالمباح
المحض لا يصلح ان يكون سببا لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحا وان
المباح يحتمل ان يصير سببا لوجوب العبادة كملك النصاب كامل فلان لا يكون الجناية
المحضة سببا لوجوب الكفارة مع كون العبادة فيها راجحا اولى واليمين [illegible] مشروع
اما عقد فلانه ربط جزء الكلام بجزء الآخر لاثبات حكم مطلوب واما
مشروع فلقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر والكذب
غير مشروع وهو الحنث فاليمين انما صارت سببا للكفارة عند الحنث فعلم ان
سبب الكفارة دايرا بين الخطر وهو الحنث وبين الاباحة وهي اليمين فاما الخطر فلا
من الوصفين اعني الخطر وهو [illegible] التثبت والتأمل في الدين وفي الاباحة وفي
مشروعيته نفس الدين والاصطياد فيصلح ان يكون سببا لوجوب الكفارة لاشتماله
على الخطر والاباحة **فان قيل** يشكل على هذا كفارة الظهار والفطر فانهما لا
من الظهار والفطر العمد محظور محض ليس فيهما شائبة الاباحة ومع ذلك وجب
فيهما الكفارة **قلت** لا بل فيهما ايضا [illegible] الاباحة موجودا ما في الظهار
فان علماءنا رحمهم الله لم يوجبوا الكفارة بمجرد قوله [illegible] انت علي كظهر امي لان ذلك
منكر من القول وزور وهو بانفراده ليس بسبب لها وانما سببها ما تردد بين
الخطر والاباحة وذلك انما يتحقق بالعود الى الجماع الذي هو امساك بالمعروف
وهو الاباح كما في اليمين باجماع اليمين مع الحنث يتحقق سبب الكفارة
عيان هناك ما هو [illegible] اخرج الاباحة [illegible] الظهار من العود
واما في كفارة الفطر فان الصوم [illegible] فطر وان كان محظورا محضا لكن اطلاق
قوله تعالى وكلوا واشربوا اولا [illegible] ما اطلاق اباحة الوقاع في اصل
شبهة الاباحة بالفطر الى اصل هذه الاشياء [illegible] الاقوال في ذلك

ان الكسر لا تصلح سببًا للكفارة ومع ذلك اوجبتم الكفارة في القتل العمد بالحجر العظيم وهو كسر فقال في جوابه ولا يلزم الى آخره لان فيه شبهة الخطا اي في القتل بالحجر وما اشبهه شبهة الخطاء من حيث استعمال الآلة التي لم توضع للجرح والقتل والآلة لم توضع لعدم القدرة الناقصة وكانت الآلة داخلة في العمد فتمكنت الشبهة في الفعل فلا يجب القصاص وهو مما يحتاط في اثباتها وهو معنى قوله في الكتاب فعدمت القود والكفارة اي القود بالاسقاط والكفارة بالايجاب فثبت بشبهة السبب اي لان في الكفارة شبهة العبادة فيثبت العباد بالشبهة فكذلك ههنا تثبت الكفارة بشبهة سبب الخطاء كما تثبت بحقيقة سبب الخطا احكام القتل اسم كتاب للحصاص وقد جعله في كتاب شبه العمد اي وقد جعل القتل بالحجر العظيم في المبسوط شبه العمد فكان نصًا على الكفارة لان التنصيص على انه شبه العمد تنصيص على وجوب الكفارة باعتبار ان من حيث شبه العمد فذلك اي وجب الدية على العاقلة ووجوب الكفارة على القاتل الا ترى ان من اساق في طريق رشقنا او مينا فسقط وهلك به انسان او حفر بيرًا على قارعة الطريق او وضع حجرًا فيها فهلك به انسان كانت الدية على العاقلة ولا تجب على هؤلاء الكفارة وانما جعلنا القصور في الآلة شبهة في الفعل دون المحل لان الفعل يتناول القدرة والآلة متممة للفعل وكانت الآلة من القدرة كانت من جنس الفعل معنى فامكن ان يكون الشبهة في شبهة [illegible] شرط الفعل من حيث الفعل فان كان [illegible] الكفارة شبهة في المحل وانا [illegible] خبيثا مستامنا عمدًا لم يلزمه الكفارة [illegible] شبهة حتى اثبت [illegible] شبهة في وجوب [illegible] حتى القصاص بقتل الحر

[illegible] يعني ان يجب الكفارة [illegible] عمدًا لا يجب القصاص [illegible] شبهة حتى لا [illegible] خطأ كما في القتل بالحجر العظيم والحكم [illegible] لا تجب الكفارة بقتل المستامن فاجاب عنه بقوله لان في محل الفعل وهو الجواب هو ان الشبهة في قتل المستامن في المحل لا في الفعل اذ الفعل عمد محض وكان معصية محضًا والكفارة جزاء الفعل هو اداء من الخطر والاباحة فلا يكون هذا الفعل سببًا للكفارة وكان هذا بمنزلة قتل الاب ابنه بالسيف عمدًا او امتناع وجوب القصاص فيه لا باعتبار شبهة في فعله بل باعتبار شبهة في المحل لان المستامن وان كان حرام التعرض في دار الاسلام وهو في دار الحرب في القدرة حتى نوى هو من اهل الحرب ولا يستامن سكناه في دار الاسلام ولا يرث من الذمي وان كانا في دار الاسلام فلما كان كذلك لم يقع المماثلة بينه وبين المسلم والذمي فلذلك لم يجب القصاص لان القصاص انما يجب على المسلم والذمي لاجل من هو محقون الدم على التابيد كالمسلم والذمي لان القصاص مبني على المماثلة لغة وههنا لم يجب القصاص على المستامن بقتل المستامن لوجود المماثلة بينهما وانما قلنا ان الكفارة جزاء الفعل لانها واجبة لله تعالى علينا زجرا على المباشر وكانت في جزاء الفعل المحظور من وجه والواجب بانا المحل لان الواجب بانا المحل انما تجب جبرانا والله تعالى متعالٍ عن القصاص والجبران فتجب جزاء للفعل له كسائر الاحزية الواجبة بانا الفعل من نحو الحدود والذي والسرقة فاعتبرت في القود اي الشبهة التي كانت في محل الفعل وهي شبهة محل القتل اعتبرت في اسقاط القود لان [illegible] اي لان القود [illegible] الشبهة وجب القصاص [illegible] الدية [illegible] المحل فلم [illegible] القصاص [illegible] فلذلك بالمحل لما [illegible] المحل من [illegible] المنافاة [illegible] الفعل صيدا مملوكا [illegible] عليه جزاء الاحرام [illegible] ولا شبهة [illegible] لان [illegible] الكفارة جزاء الفعل المحض [illegible] والقيمة بدل المحل من كل وجه فلم يبنا [illegible]

وجب حجر لازم وجوب الحاضر المقر
لان القصاص [illegible] الفعل والخطأ لا يتعد [illegible] والقاصر
فان القتل اذا قتلوا رجلا عمدا [illegible] احدهم القصاص ولو [illegible] لا
بالمحل لوجب قصاص واحد كما [illegible] قلنا في ثلاثة عشرة رجال وهم حلال صيد [illegible]
حرجا واحدا ذهب بدل المحل وصار كونه مقابلا بالمحل من وجه انه يعتبر في عضو
المحل ولا يجتمع مع الدية **وقوله** وهذا قلنا ان سجود السهو متصل بقوله فلا يجب
لان السهو دائر بين الخطر والاباحة فلم يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد اي دلالة
لما قلنا [illegible] في وجوب الكفارة في الفعل الخطأ دون الفعل العمد فوجبت الكفارة على
المرأة استحسانا لانه لما وجب الكفارة على الرجل بسبب جنايته على الصوم باختياره
وجبت على المرأة ايضا لوجود هذه العلة في حقها بتمامه لانها جنت على صومها
بالتمكين من المواقعة معها باختيارها واما المقتضى فهو كان غير مذكور حقيقة
يثبت شرطا لصحة المذكور والنص المذكور يثبت مقتضيا لانه يصير ذلك والمقتضى
انما يصار اليه اذا صلح سببا للمقتضى اذ هو شرطه فاما اذا كان اصلا له لا يثبت بطريق
الاقتضاء انه جعل الاصل تبعا وهذا لان الكفار لا
تخاطبون بالشرائع ولا يقال بانهم مخاطبون بالصلوة وغيرها من الشرائع وكذلك
اذا جنينا الكفار على عبد وعاد له مولاه كفر بهذا العبد عن يمينه لا يثبت بطريق
هذا بطريق الاقتضاء لان الكفارة لا عتاق اصلا فلا تثبت بطريق الاقتضاء وقال
ان شاء رحمه الله فيه بالعموم ويظهر ذلك فيما ذكر بعد هذا بصفحة **قوله** وشمال
خلافا لان اكلت وشربت حتى الى آخره مبني على اصله اي على اصل الحلف
فيما وراء الاكل لان ذلك يمين الحاجة السامع في تصحيح المقتضى المذكور
الى اثبات العرض الذي هو غير مذكور والذي هو الحاجة سقط سقوطها والحاجة
[illegible] العموم [illegible] وهو يظهر تناول
[illegible] الحاجة تسقط بقدرها وهو
[illegible] والتناول
[illegible]

طلقا **وقوله**
بيع افتداء [illegible]
ان البيع [illegible]
حكم ذلك الشيء الا ترى ان محل الاقامة شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا تصح
في المفازة ولو نشأ الاقامة ضمنا يشترط محل الاقامة للمتضمن كالجندي يصير
مقيما في المفازة بدخول الامام في المصر فاعتبر في التبع شرط الاصل فكذلك
ههنا نشأ شرط العتق حتى لا يشترط فيه ما يشترط في البيع الفاسد من
القبول وغيره وكذلك لو كان الامر متملكا بملك الاعتاق كالصبي لم يثبت الملك ههنا
الكلام ولو صرح الامر بالبيع بان قال بعته منك بالف واعتقه لم يحز على الامر
لانه لم يقع هذا جوابا لكلامه بل كان ابتداء ووقع العتق عن نفسه لان الامر بالامر
بيع مقصود وانما امره بيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت
بالذي امره فوقع عنه ولم يقع عن الامر وكذلك من قال لامرأته خليت ونوى الطلاق
لم يصح وان اقتضى الخلع ذهابا لانه اقتضاه ضرورة ان الخلع لا يتصور الا بذهاب
شيء ذهاب المصحح الخلع لا ذهاب مطلق وذهاب الخلع لا يحتمل بعض الطلاق
وهذا قال ابو يوسف رحمه الله ايضا خلافا لقوله حتى يثبت بشرط العتق الذي
هو المقتضى لا بشرط الهبة التي هي المقتضى الاستغناء عن القبض وشرط
اولى لان رتبة الركن اقوى من رتبة الشرط لان الركن يتوقف عليه
وجود الشيء والشرط يتوقف عليه جواز الشيء وكان وجود الماهية بالركن
والاصل للشرط في الماهية والبيع الفاسد مثل الهبة في جواز
في ثبوت الملك لان رقبة العبد تحكم الخلف [illegible] على [illegible]
الملك فملكه يثبت باعتاقه يكون تاما [illegible] ورقبة العبد
للطالب ولا للعبد [illegible] يحتمل النقض لا تالف ولا
في التالف فلا يمكن القول بحل الوطء قبضا بطريق البدل
خلافا اذا قال الطعام [illegible] فاطعم الامور فانه يجوز فيثبت
للآمر [illegible] لانه امكن القول بحل الاكل [illegible]

لكون الطعام فيما يجعل النفقة بعض
بخلافه لان الاباحة هالكة تا
الاصل لان العبد في يد المولى فيكون
ان يكون راجعة الى العبد لانه مال وهو في يد نفسه حسا وكذلك للعبد يد
شرعا وهذا يصح اشتراط العمل لعبد بب المال في المضاربة ويستحق قسطا
من الربح ولم يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وهو الحر
والجواب ان العبد اذا اقدح شيا ليس للمولى ان يسترد ما اودعه من يد المودع
لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو السقوط ودليل السقوط وهو كونه
تابعا في ضمن الاعتاق يعمل في محله اي محل السقوط معناه ان القبض والتسليم
في الهبة لا يحتمل السقوط فلم يكن القبض محتملا للسقوط فلم تنصب الدلالة
على سقوطه لان سقوطه لو كان بطريق الاقتضاء والاقتضاء انما يشرع حيث
ان يكون سقوطه في الشرع جابرا في الجملة حتى يقال بالسقوط بطريق الاقتضاء
وليس كذلك فلم يمكن ثبوت السقوط بطريق الاقتضاء بخلاف القبول
على ما ذكر في المتن ولم يتكلم صح يعني كان البيع بينهما تاما من غير ذكر القبول
ولهذا كان صحيحا وكذلك يقع به الطلاق على المعتدة من طلاق بائن ولو
كان وقوع الطلاق به بائنا لما وقع به الطلاق لما ان البائن لا يلحق البائن
وهذا كله على ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي بطريق الاقتضاء لا بطريق
الكناية فان قلت لو كان وقوع الطلاق بقوله اعتدي بطريق
اقتضاء لما وقع الطلاق به في هذه الصورة وهي ما اذا قال للمعتدة اعتدي
اقتضاء ههنا وهو قوله اعتدي صحة بدون المقتضى وهو طلقتك لان
المقتضى لصحة يصح المقتضى ان يكون قبله والا فلا يثبت
انما وقع الطلاق بقوله اعتدي لانه اوجب الامر وهو وجوب
الذي وقع وجوبه مضافا الى الاداء بعد ولبس ذلك الا ان
الطلاق انما يعتقب الامر بالاعتداد لو كان
هذا الامر ان
طلاقه قبله فلا يلحقه اعتدي

لطلاق به ال صول الطعام او الشراب بعد
بدنا فيما ا افي
ذلك كما مر وض عليه وكذا قال لا يقات طعاما فاكل المقتضى عموم على
قوله فعل فيه نيته التخصيص وعند ابي يعمل لانه للعموم والمقتضى ونيته
التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال ان اكلت طعاما وكذلك لو قال
ان اشربت او قال ان لبست او قال ان لبسته وعلى هذا لو قال ان اغتسلت
الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم يعمل نيته بخلاف ما لو قال ان اغتسلت
غسلا فان هناك بينه تعمل فيما بينه وبين الله تعالى كذا ذكره الامام شمس الائمة
رحمه الله في اصول الفقه او ان اغتسلت غسلا نعم يصدق اذا نوى تخصيص
الاسباب لان الغسل اسم لفعل وضع من قبل الاسباب وهو كثير في موضع
النفي مصبوعا عاما واذا نوى سببا دون سبب صدق ديانة لعدم الشبهة
يعني لا شبهة ان السؤال عن الاصل لا عن القربة فصح الحذف اذ الحذف انما
يجوز في مثل هذا اي فيما اذا لم يكن فيه شبهة لثبوت ذلك المحذوف واما اذا
كان فيه شبهة فلا يصح كما قالت المعتزلة في قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة اي الى ثواب ربها قلنا لا يصح هذا الاضمار لشبهة فانه لو صح
اضمار ذلك لصح اضمار النعمة وغيرها والمقتضى ليحقيق المقتضى لا لعمله
لان المقتضى انما ثبت ليصح المقتضى فكيف يبطل بعمله عما اريد به لصحة
المقتضى وهذا نقض الاصولي ازلوم يصح المقتضى المذكور عند وجود المقتضى
كان وجود المقتضى لا طاله لا لتصحيحه وهو باطل فلم يسقط عموم هذا الحديث
من قبل الاقتضاء قيد بهذا احترازا عن قول القاضي الامام ابي زيد رحمه الله
فانه جعل سقوط عموم هذا الحديث من قبل الاقتضاء والمصنف والامام شمس
الائمة رحمهما الله جعلا من قبيل المقتضى والامام شمس الائمة هاكذا نقل
القاضي في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ليس المراد عن العمل فانا
نحقق بدون النية بل عن الحكم بدليل ذلك عند نسيان الكلام في
الشافعي ثم نا حكم الا ... والاخرة فيما يتعلق بالعقوبة

[illegible] هو الاقتضاء فلذا اراد [illegible] وهو ان نواب[illegible]
النيه لان ثبوته بطريق الاقتضاء لا عموم [illegible] هذا رئيس شمس الائمة فعل
القاضي لو زيد رحمهما الله هذا الطريق ثم قال شمس الائمة رحمه الله وفي بعض كان
هذا اشهر من قاله فان المحذوف غير المقتضى لان ثبوت المحذوف ليكون
لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لغة ففي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات انما
يثبت العموم هنا لان المحذوف هو الحكم بصفته المشتركة انه يحتمل كل واحد من
الامرين على الانفراد والاعموم للمشترك فاما ان يحمل المحذوف هاهنا مقتضى الكلام
فلا حاجة لنا ايضا الى الكلام في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ فان عند النصح
بالحكم تحول الرفع الى الحكم لا الى ما وقع التنصيص عليه مع الحذف وقوله
وهذا قلنا اوضح لقوله فاما الاقتضاء فامر شرعي صرفي مثل تحليل الميتة
بالضرورة وحاصله ان قوله انشطالق وصف للمرأة بالطلاق وصفة الطالقية
غير قائمة بها وكان هذا الوصف في اصله من حيث اللغة لغوا وكذبا كقوله انت
جالس لرجل هو قائم وانت بريء لامرأة صحيحة لما عرف ان فعل اللسان
هو الاخبار والاظهار لا الانشاء كما ان فعل سائر الجوارح هو انشاء الاظهار
والاخبار فاذا كان كذلك كان انشطالق اخبارا لغة لا انشاء اذ لم يكن في الحال
كذلك انشاء عالم هو اخبار لا انشاء علم في المحل حتى لا يثبت العلم في المحل هذا
اللفظ وان قال كذلك مرارا فعلى هذا كان قوله انشطالق كذبا لغة انما يطلقها
قبل فكان ثبوت الطلاق بهذا اللفظ الذي لا يحل هو اللغة يكون كذبا
وهذا شرعا لا لغة فكان ثابتا اقتضاء لغة لان ثبوت الطلاق قبيل هذا
القول يصحح هذا القول وتثبت بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق
فان انها تطلق بواحد فلم يصح به الثلاث وكذلك هذا التخريج في طالقة لانه
لما اخبر عن فعل موجود فيما مضى ولم يحل فكان من طريق اللغة
ان يكون كاذبا كما في قوله ضربت انا لم يستبن منه الضرب ليكون هذا القول
منه فاذا اثبت المصدر هذا اللفظ بهذا القول من غير وجود
في الماضي كان اثباتا لغويا فكان اثباتا بطريق الضرورة ولا
ضرورة

[illegible] والضرورة ما تحقق [illegible]
[illegible] ان كانت المرأة موطوءة
[illegible] هنا حتى يصح الاخبار به واما اذا كان
[illegible] فلنا في الاشتا ايضا لاشتباه الثلاث لان الاشتا بمنزلة فعل الجوارح
وفعل الجوارح اذا كان واحدا لا يكون متعددا حتى ان ضربة واحدة لا يكون
ضربات بالنية فكذا هنا او نقول ههنا حقيقة الاخبار باقية بكونه
انشاء بل الاخبار فيه هو الاصل حتى انه اذا كان للرجل امرأتان احديهما
مطلقة والثانية منكوحة له فقال احديكما طالق لا تطلق المنكوحة لانصراف
خبره الى المطلقة اما البائن فانه في الحال يتصل بالمحل وعند اتصاله بالمحل
يشيع الى خليطه وغليظه وكان شيوعا في نفسه فلذلك صار محلا للتنجيز
انهى تعيين بعض محتملات اللفظ فيصح اما قوله انشطالق فانه في الحال غير
متصل بالمحل للمعروف ان حكمه تعلق بانقضاء العدة وانه في الحال انعقاد
العلة وانه غير مشيع لانه لا تشيع في الانعقاد لان الحرمة الغليظة انما تثبت
بواسطة العدد وانه خارج عن نفس الطلاق او هو غير متشوف في نفسه
كما شيع البائن الى غليظه بخفيفه فلم يصادف البينونة المتشوفة في فصل الطلاق
تصادفت في فصل البائن فلذلك عملت النية في قوله انت بائن دون قوله
انشطالق وقوله ولم يكن المصدر هنا ثابتا لغة لان التعريف على المصدر
الثابت بالموصوف لغة لتصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف
ثابتا بالواصف بحقيقته صحيحا لوصفه فلا يتراءى بحقيقة ما ذكره المصنف
رحمه الله بوسطه وهو ان قوله انشطالق وصفها بما يقتضي وجود الطلاق من قبلها
لان قبل التزوج لغة كذبا اخبار بما يقتضي وجود الخروج من محل ومن قبل بانه
خارج وقوله ضارب يقتضي وجود الضرب ممن وصف بانه ضارب هذا بانه
نفية اللغة ههنا هذا يقتضي وجود الطلاق قبل التزوج فكان
الطلاق [illegible] صحة الكلام

مصدر به لكونه في الاصل وقوع [illegible] في بث فاحداى عبد بن الشيخ [illegible]
حمل الطلاق [illegible] اى [illegible] معين حج من اجل الكلام اذا الم والجمل
بح الجمل لانه يجمع الى يكميل فعل المسكنه اى نيه المسكنه معنى بث واحدا نم
يصح لانه نوى ما يكون من المساكنه فان اعم ما يكون من المساكنه في بلدة والمطلق
من المساكنه في عرف الناس في دار واحدة واتم ما يكون من المساكنه في بيت واحد
وهذه النيه ترجع الى بيان نوع المساكنه الدائمه بصيغه كلامه بخلاف غير الكامل
قوله لكن الميس وقعت على الدار وهو قاصر عادة لدفع شبهه نزد عن قوله
وانما يحقق من غير بين على الكمال اذا جمعها بيت واحد وهي ان يقال لما كانت مساكنه
في البيت الواحد كاملة ينبغي ان تقع الميس عليها بدون النيه فاجاب عنها بهذا
وقال فان كان ذلك كذلك فالدار ايضا عرفا وعادة ولا يلزم عليه بحل
قال المصنف الى اخره اى لا يلزم على ما ذكرنا ان ما ثبت بطريق الاقتضا ليس بعام هذه
المسئلة وهي اقر معروفة اى هذا الاصل لكن المقتضى وهو النكاح غير مشروع اى ان
نكاح يوجب الارث والى نكاح لا يوجب الارث بل كل نكاح يوجب الارث على ما
عليه الاصل بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم الايه ولا يشكل على هذا نكاح المسلم
الكتابيه فانه نكاح لا يوجب الارث فلنا ان ذلك ليس باصل لان الكفر من العوارض
والعوارض لا تدخل تحت القواعد ولما كان هذا كان اثبات نكاح يوجب الارث
ههنا بمنزلة اثبات مع يوجب ذلك في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم فملك
المقتضى لضرورة صحته المقتضى المذكور في صحته اليه شيئا ما كان من
ضروريات المقتضى الذي هو غير مذكور ولان الشيء اذا ثبت شيئا ما يثبت بلوازمه
ولوازمه التي لا شك فيها منه **فان قيل** النكاح الفاسد غير موجب
للارث مع ان النكاح الفاسد احد نوعي النكاح عند ابي حنيفة رضي الله عنه
حتى ان الاذن بالنكاح يتناول النكاح الفاسد والصحيح عنده على هذا ان النكاح منقسم
الى نكاح يوجب الارث والى نكاح لا يوجب **قلنا** انما يثبت لهما عنده لان
الاطلاق انما يتناول النكاح في الاصل اللفظ المطلق يجري على اطلاقه وغيرهم
ليس بخلاف الذي يثبت بوجه اطلاق اللفظ بل عند الاجتماع ضرورة ثبوت

فكان قوله طالق اخبار عن وقوع [illegible] الاقا ما ضيا لا
طلقته فطلقة على ما مر انفا والاصل ان يوضع الطلاق [illegible] في اللغة
لغة جعل الطلاق مكروها حتى يصح نيه الثلاث كما في قوله طلقي نفسك ثلاثا وكل لابعلة
انه يحتمل العدد في كل موضع تثبت شرعا ضرورة صحة الكلام لا مقتضى العدة للمحل
كالمذكور فلا تحمل النيه فيه بل يثبت بقدر ما يصح به الكلام كما في قوله انت طالق
اعظم طالق او طلقتك [illegible] بالواصفاى بكلام الواصف وكان شرعيا ولما
كان امرا شرعيا لم يكن المذكور لغة فلا تصح النيه فلا تتصل بالمراة
للحال لما ترى انه يجري بينهما توارث حكم من احكام النكاح فكذلك يحل له
مسها ووطيها ويملك من مراجعتها على كره منها فلو انقطع النكاح لما تملك من
مراجعتها كما في الطلاق البائن لان حكمه وهو الانقطاع في الملك معلق بالشرط
وهو انقضاء العدة وحكمه في المحل معلق بكمال العدد وهو الثلاث فصير
العدد اصلا ولما كان ثبوته بطريق الاصالة لا يثبت هو بطريق الاقتضا لان
في الاقتضا معنى التبعية وانما ثبت العدد عند الذكر ولم يذكر العدد فلا يثبت
موجب العدد لذلك وكان محصورا من الاصل اى من الكلام المطول وهو قوله
لها انت طالق مثلا فعل التطليق وفي المطول المصدر مذكور لغة وكان مذكورا
في المختصر ايضا لانه يجعل عمل المطول على مختصر سايرا لافعال كقولك اضرب واجلس
وغيرهما وتستقيم دلالة الفعل المتعدد والمتوحد في المستقبل وكان المصدر
ثابتا لغة فاحتمل الكل والاقل واما وقوع الطلاق في قوله طلقت فشرعي
لانه لم يوجد منه طلاق قبله حتى يخبر عنه بل كان قوله طلقت انشاء للطلاق
شرعا كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالغرة
كالخطوة والضربة يستحيل ان يكون خطوتين وضربتين بالنية فلذلك لم يصح
نية الثلاث في قوله طالق او تفعل لما كان قوله انت طالق انشاء شرعا صار عبارة
عن سايم الجوارح من الافعال وفي افعال سايم الجوارح لا تصح المصدر لان المصدر
انما يكون في فعل اللسان وهو قول لانه في سايم الجوارح الا ترى انه
اذا كسرت الزجاجة لا تقول له المصدر بل اخبر عنه بقولك كسرت

حيث

الله في فلذا انصرف ذلك الى [illegible] بطريق الاعتبار
في الشرع لانه بالاطلاق ما تقوم والمكاتبة المعهودة في الشرع معاوضة اح الدو
وجب الارث وهو النكاح الصحيح لا الفاسد مع ان الامام شمس الائمة رحمه الله
في احد الوجهين اثبت النكاح في مسئلة الكتاب بطريق الدلالة لا بطريق الاقتضاء
فقال ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك لا يتصور
دلالة فيه على الابوة والدة والتخصيص على الولد يكون تخصيصا على الوالد والوالدة
دلالة فكذا التخصيص على الاخ يكون كالتخصيص على اخيه اذ الاخوة لا يتصور الا
بين شخصين فعلمنا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا معنى لا لغة لان يكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فجعل الامام قاضي ابو زيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا
بطريق الاشارة لا بالدلالة ولا بالاقتضاء كما ذكره في التقويم ثم قال وههنا اي الاشارة
والدلالة والاقتضاء حدود متشابهة ما عرفها الا الفهم المنصف ثم قال وشيء
منها لا يحتمل التخصيص اما المقتضى فلانه لا عموم له واما الدلالة فلانها تتم بحسب
عموم العلة والعلة بعد ما ثبتت علة لا يحتمل الخصوص لما ذكرنا ان الخصوص لبيان
ان قدر المخصوص لم يدخل تحت النص فاما بعد الدخول فلا يكون تخصيصا بل يكون
تركا ولان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلالة النص
اللفظ معدوم فلم يكن فيه العموم ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصيص
لان التخصيص انما يتحقق في الحكم الذي ثبت باللفظ العام فان قيل اشتراط
الطهارة في المكان للصلوة ثبت بدلالة النص ومع ذلك صار هو مخصوصا
بقدر الدرهم وما دونه قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص الحكم الثابت بدلالة
النص بل هو من قبيل اثبات حكم دلالة النص على وفاق الحكم الثابت بدلالة
النص وهو طهارة الثوب فان خصوص الطهارة بقدر الدرهم وما دونه ثبت
اولا في الثوب حتى اذا كانت النجاسة بقدر الدرهم وما دونه في الثوب لا تمنع
جواز الصلوة فكذلك في المكان وفاق ذلك واما الثابت باشارة النص فيصح
ان يكون عاما نحو قوله تعالى [illegible] فان الثابت بدلالة النص
وهو بعض ما يحتمل الخصوص اي ان يحتمل ان [illegible] بعض

[illegible] فانه ذكر ان الخال [illegible] فانها زاده معنى على ان [illegible] ما
[illegible] النص اما لا يحتمل الخصوص نعم والامام شمس الائمة رحمه الله والصحيح
عندي انه يحتمل ذلك لان الناس اشاروا النص كما ثبت لجبار فرخ فانه ثابت بصيغة
الكلام والحمد لله على ذلك فكذلك ثبت بالاشارة فصور ذلك تتحقق فيما قاله الا ان في
ان الشهيد لا يصلى عليه يمسك في ذلك ما شاء النص التي هي عامة وهو قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم حتى سماهم الله تعالى احياء والاية سيقت لبيان
علو درجات الشهداء عند الله ولا صلوة على الاحياء ثم لما اوردنا عليه حديث صلوة
النبي عليه السلام على حمزة رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلوة فقال هو في
جوابه خصصت تلك الاشارة في حق حمزة بقيت في حق غيره على عمومها ثم تاويل تكرار صلوة الجنازة
عندنا انه كان موضوعا على بدنه فتوفي بواحد واحد فيصلي عليه رسول الله عليه السلم
فظن الراوي انه يصلي على حمزة رضي الله عنه في كل مرة فقال صلى عليه سبعين
صلوة فاحفظ صورة تخصيص الاشارة واحكمنا فانها عزيزة الوجود باسمه العلم
المراد من اسم العلم هو اسم العين في مقابلة الصفة والاكسال يجامع والانزال في افادة
ان النص لم يتناوله فكيف يصح لما ان حكم النص الا حلوا ما ان كان نفيا واثباتا فالاثبات
لا يثبت بدون التناول فكذلك النفي وهو المنع لا يثبت بدون التناول ولانه الكلام
الحكم في المتمم فكيف يوجب النفي وهو ضده وكيف ان هذا ان الثوب مع الاسفاء
ضدان وهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد لكن الحركة والسكون السواد
والبياض فيما يوجبا بياض لا يوجب السواد وان كانا في محلين فكذلك الثوب
والاسفا الاصلحان موجبا علة اي بطريق القصد وان اختلف المحل كالبياض
والسواد ولا يشكل على هذا الامر مع النهي فان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده مع
انه لا يتناول الضد لانا نقول ان الامر اوجب المامور به قصدا فيتعلق به
وجوده ولكان ضده مباحا لما اشتغل به ومعرفة المامور به فلذلك جعلناه يوجب
كراهة ضده واما [illegible] في موضع مستغرق عن اسم النفي في موضع اخر
فلذلك لانه [illegible] لانه لم يتناوله فان قلت [illegible]
[illegible] في انتهاء ان لعصا سكاح لم يتناوله انتهاء الا بالنفي

...ن وفيا حكم بالاسباب ارتب ...وجب العلة يعني ان شرطتي اذ حل
على الموجب هو يوجب كما هو ولا الشرط الذي دخل عليه علم بهذا ان الشرط صار موجبا
حكم الاسباب والوصف شارك الشرط في هذا العمل بكان الوصف بمعنى الشرط لذلك
يسعى ان يوقف على هو لان قولهم صار كذا لما وترجمته بالفارسيه يعني از حرست
كه اكر دى بنون موجب موجب است وقتى كه دى بر موجب مى در ايد حكم بحاب
از دى تاخير كند وصف مشاركل است مرويرا در ين عمل معلوم شد كه وصف در
يعني شرط بوده است بخلاف العلة يعني انها توجب وجود الحكم عند وجودها والوجوب
عدم الحكم عند عدمها لانها ان الملحاب لا للاعتراض على ما وجب هذا كله ...اب عما
يقول له نقولنا ...سا ان اقتضى بجانب الوصف كان موثرا ان يكون علة الحكم الخ
يحيص هذا الكلام هو ان الشرط للمنع بالاجماع اما عندنا فيمنع العلة عن الانخفاض واما
عنده فيمنع الحكم عن الثبوت وكان الشرط معترضا على ما هو موجب والوصف عناه
على ما ذكره الكتاب فاما العلة فهي انما لاثبات الحكم وهي ليست مانعة بل هي مثبتة
والحكم قد يثبت بعلل شتى على طريق البدليه فلا يكون عدم العلة المعينه دليلا
على عدم الحكم حتى ان عدم البيع لا يدل على عدم الملك لانه يحتمل ان يحصل الملك بالهبه او بالارث
او بالصدقه ولا يلزم على هذا الاصل ...هو ما ذكرنا ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف
خاص لا يكون دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف عندنا ثم ذكر ههنا ان اضافه
الحكم الى مسمى بوصف خاص وهو قولهم الاكثر مى دلت على نفي نسب من بعده كما جاء
الجمع ذلك التخصيص به بيانا حين وهو قوله ما قال اصحابنا رحمهم الله في امة
ولدت ثلاثة اولاد في بطن محلفه بان يكون من كل واحد من الاولاد ستة اشهر
فصاعدا فادعى المولى بستة الاكبر ان نسب الآخرين ثابت وهذا دليل على ان التخصيص
بالوصف نفي لانا نقول ان نسب الآخرين انما ثبت لا لان التبعيض بالوصف نفي
ثبوت نسبهما فانه لو اتى بولد الى اكثر فقال هذا ولدي فان نسب الاخرين لم يثبت
مع ان التبعيض ...ا يدل على نفي الحكم في غير المسمى وعلم ان اسقاط النسب لا يستقر
بالتعدد ...ب لان قول القائل عنى يحتمل ثبوت نسب كل واحد منهم
ويلزمه ...فانه كما يحرم عليه وطء ما لبنه فيه يحرم عليه

والله ما ... سبحانه ... وقوله تعالى ...
والاضاخ لا باب عن سوار بن مالك ان النكاح مشتمل لا يجوز بالزوج
وشبه الحرمة في غير الزوج لما ان حرمة غير الزوج شبه نص لخروجه من قوله تعالى
والمحصنات من النساء وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم منها الى الفروع فلو كان التخصيص موجبا
نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص
ومن اجاز العمل بالقياس فانما اجازه لاحتمال فيه بين ان يكون صوابا او خطأ
لا النص في خبره مانع من العمل به ثم فايده التخصيص عندنا ان يشتمل المجتهد
فيه ويثبت الحكم في غير بذلك المعنى لنا ... بين المجتهدين وعندنا هو كذلك
فيما يتعلق بعين الماء يعني ان الاستحباب ما ثبت وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء
لا في غير الماء لان المسلمين اجمعوا على وجوب الغسل على الحايض والنفساء اذا انقضى
حيض والنفاس وما امكن القول به فهو مستثنى عن النصوص فكذلك وجب
القول بانحصار وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء عن ان الماء سبب
عيانا كالازال وتره دلالة كالتقاء الختانين ... ما عرف من الاصل ان الشيء اذا تعقب
الوقوف عليه يقام سبب ذلك الشيء مقامه كالنوم مضطجعا قام مقام الحدث
وكان اسقاط الطهارة مضافا الى الحدث معنى وكذلك ههنا التقاء الختانين
تلاقي الحشفه سبب يدعو الى نزول الماء فقام نزول الماء فكذلك الضيف
وجوب الغسل الى الماء ما صله ان التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحصل انما دل عندنا ما لا من خارج لان فضل التخصيص من ذلك
قوله تعالى كانا انهم عن يوم يبعث يوم يبعث المجرمون اسدل اهل الحق بهذه الآيه على الرؤيه
لان حسن التخصيص بل لان كونهم محجوبين عن عقوبته لهم فحسن ان يكون اهل الحق
على خلافهم وما لا يكون الحجب حتى للكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب
... ذلك في ان الناقل يحمل بامرأة يجوز له ان يطأ جميع اشهر الا خمسة الرسه
... ان يكون اذا كان ... من نساء ... ما ... لان
... ان في التخصيص ... ان الشيء ...

نزل منزلة ما هو مخلوق من مائه فانتفاء الكبر ثم هو ما كتب في
دعوة نسب الاخرين وهو موضع الحاجة الى البيان كان سكوته دليلا على النسب ما اقدم
بكلمة ما فيما كان تاركا للفرض فيجعل على النفي كيلا يصير تاركا للفرض ودليله
لولاء لك للشبه اي لولا تخصيصه بنفي نسبهما لان ولاء الولد لا ينفي
نسبه عن ابيه فعلمنا ان نفي الشبه نسبهما لانا عنيا بالشبه الوصف فانه لو شاركه الاكبر و
قال هذا ابني لا شبه نسبه الاخرين منه ايضا ولا ينقال لا حاجة الى دعوة لانهما
ولداه منه لانا نقول ان امومية الولد يثبت بالدعوة للاكبر فيكون ما هو دليل النفي
مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب وقال في المبسوط وقال نفي يثبت نسب الاخرين
منه ايضا لانه يثبت الفراش على فراشه افا خاصت امة ولد من حين علقت
بالاكبر الى ان قال وعلمنا ان تخصيصه الاكبر بدعوة النسب دليل النفي في حق الاخرين
ههنا لانه يحب على المولى شرعا اظهار النسب الذي هو ثابت منه بالدعوة فان تخصيصه
الاكبر بعد وجوب الاظهار عليه بهذه الصفة دليل النفي في حق الاخرين ودليل
النفي كصريح النفي ونسب ولد ام الولد ينفى بالنفي فكذلك بدليل النفي فهذا نظير
ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
النفي لان البيان واجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي ولكن
يعترض عليه الخصم بان موت المولى لا ينفي ولد ام الولد فيعتقان بموت المولى وقوله
فيما خبرصا اي فصار سكوت نفيا وقوله لو كان ثابتا متصلا بما يليه
وهو البيان اي لنص البيان لو كان النسب ثابتا لشبهة يرد الشهادة كشهادة
ولد الولد لولده ذكر مسئلة الشهادات للامام شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بقوله
ولو شهدوا انهم لا يعلمون له وارثا بارض كذا وكذا غير ان جاء ذلك في قول
ابي حنيفة رضي الله عنه ولم يحد ذلك في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حتى يقولوا
شبهة لا يعلم له وارثا غيره لان في تخصيصهم مكانا احترازا انهم يعلمون له وارثا في غير
ذلك المكان او يتهمون في ان لا يعلم له وارثا سواه في
بالميراث ظاهر وجه قوله رضي الله عنه يقول هذا في بيان انه
وارثا له غيره فيتاه ان يلد لنا ولدا جسيما اوارثا

يكون لوارث في مكان آخر ثم خصيصه هذا المكان بالذكر
في هذا الشرط لعل ان لا يعلم المدلا يخص مكانا دون مكان فهو معنى ما اطلقوا
سواء وقولهما ان هذا ايهام فلو كان كذلك فهو منهوض ما
وذكر في اصوله وقال لا نقبل هذه الشهادة لانها توجب علمهم بوارث اخر فكان
اخر بل لتمكن التهمة فانه يحتمل انهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما
بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن الشهادة ترد بالتهمة فاما الحكم فانما الكذب
نفيا ولا الحاقا بالتهمة بل بالحجة المعلومة لانه في حكم التعليق فاصر بعض
هذا اخر نا مر في نفسه لكنه في حق التعليق فاصر ان عرض المتكلم من هذا الكلام التعليق
فصار كالحملة الناقصة فحينئذ ان الشركة انما وجب الانتفاء الاستثنى انه لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق طلقت ضرتها في الحال لانه كلام تام
فلا حاجة الى الاشتراك اذ لو كان غرضه الشركة في التعليق لاقتصر على قوله وضرتك
فاذا افرد بالذكر دل ان مراده التخيير لما ان خبر الاول يصلح خبر الثاني بخلاف
قوله وعبدي حر لما ان خبر الاول لا يصلح خبرا له عند تجرده عن الخبر فلذلك كان
هو مع وجود خبره قاصرا وحق التعليق وشبه الشركة في التعليق مثل قوله و
بحمد الله الباطل وما قبله فان شاء الله يختم على قلبك وشرق قوله المنيين لكم وتفر
في الارحام وكذلك قوله ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء قد اشاله
في بيان واو العطف وان اقتضى قطع قوله ولا يعملون عن قوله فاجلدوهم ثمانين
جلدة حيث جعل الاستثناء في آخر الكلام منصرفا الى قوله ولا يعملوا والى قوله
اولئك هم الفاسقون لا الى قوله فاجلدوهم ولانه لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد
حتى جعل التوبة رافعة لرد الشهادة ولم يجعلها رافعة للجلد فدل ان الاتصال
فان كلا منهما يصلح جزاء للشرط فجعلناه جزاء للشرط واحدا منهما جعله فعليه كل واحد منهما خطوة
الى بيته وتصل قوله واصلحا بما قبله وهو قوله ولا يعملوا حتى صرف الاستثنا
اليهما فيما ورد [illegible] قال بخلاف قوله ولا يقبلوا جملة قوله واولئك هم الفاسقون
جملة اسمية [illegible] منها الامة وانه اثبات حكم منفسق على الاطلاق
وما ذكر من [illegible] جزاء على الفور بطريق الخبر اما هذا لا دلالة الاستدلال

عليهم بقولهم بان بينهم سبعة اشهر على ما وقع في قوله
ن صادقا او كاذبا فان كان صادقا فالامر ظاهر قطعا ولو كان كاذبا لعجل الله
كما شي المتردد من ارجوده وعدم وحشت ترجح جانب العدم لانه هو الاصل في الاشي
تشد بالشهاب قال ان الله حانت الوجود في الحدوث هو بالشهاب
والله تعالى انما ذلك الاشكال بقوله اولئك هم الفاسقون اي هم العاصون هتك
ز الحواجز وليس غرضهم من ذلك الطلب الحسنة لكنهم من ذلك وانما اشار في قوله
تعالى ثم لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فلذلك وجب عليهم حد القذف
ولان الشهادة في بقا الشهادة بدون هذه العجز والله تعالى جعل هذه الشهادة حكما بصفة
النزاحي بحرف ثم الى وقت العجز بقوله ثم لم يأتوا باربعة شهداء وغير هذا حتى
بقا الشهادة بدون هذه العجز من ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه اي بسبب
سبب ورود العام كما لو قال رجل لاخر تعال تغدّ عندي فقال الاخر بجيبا له ان تزوجت
اليوم فعبده حر وخصّ عمومه هذه اليمين عند بعضهم بغداء ذلك الشخص الذي دعا
الى غدايه حتى لو دهى الى بيته وتغدّى الحنث عندهم والغرض الرمان لان النص ساكت
عن سببه اي عن سبب مخصوص ذلك الشخص والسكوت لا يكون حجة لان الاستدلال
بالمسكوت يكون استدلالا بلا دليل وكيف يجوز ما عدا ان ترك العمل بالدليل وهو المنصوص
الى شي ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت بقضية باسباب
ايه الظهار وهي قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الى قوله الذين
يظاهرون منكم من نسايهم الاية نزلت في شان خولة بنت ثعلبة بن قيس بن مالك
امراة اوس بن الصامت من قبيلة بني عمرو بن عوف من الخزرج من الانصار واخي عبادة بن الصامت
وكانت حسنة الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب وقال لها انت علي كظهر
امي الى اخره واية اللعان نزلت لما قاله عاصم بن عدي الانصاري روي ان اية
القذف لما نزلت قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال عاصم بن عدي الانصاري
فقال جعلني الله فداك ان وجدت مع امراتي رجلا
شهادة ابداه حتى ان ضربه بالسيف قتل وان سكت
على مثل ذلك غيظ وان تكلم تكلم بامر عظيم
فلبث يسيرا ثم جاء فقال والذي
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

عمر فقال يا رسول الله قال ثم وجدت على امراتي خولة بنت
ثم سر ان محمدا قال هذا والله ما ابتليت به رجعا فاخبرها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلم خولة فقالت لا ادري الغيبة ولكنه
وكان شريك نزيلهم فقال هلال لقد اتته على بطنها وبلت ابنة اللعان والا
كذا في الكشاف واما قوله وغير ذلك وكاية القذف فانها نزلت بسبب قص
رضي الله عنها وهذه الحملة اي حملة حكم العام المعلق بالسبب ان يكون على
في الابتداء مع الاستفهام فان بلى للحاق لما بعد النفي كما في قوله تعالى الست
الا تحزنوا قادرين اي بجمعها ونعم بعض الاستفهام كما في قوله تعالى
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واصل نعم اي نجح بعض الاستفهام كما في نعم
وغير بعض الاستفهام كما في بلى قال الاخفش ان اصل جواب مثل نعم الا انه احسن
من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فان قال انت سوف تذهب فقلت
اجل وكان احسن من نعم وان قال انت لم تذهب فقلت نعم وكان احسن من اجل هذا
في الصحاح وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام فنظيرا ادراج
الاستفهام ما ذكر في اقرار المبسوط بقوله ولو قال اخبر فلانا ان لفلان عليك
الف درهم او قال اعلمه او اشهد او قوله فقال نعم في كله اقرار لان قوله
نعم ليس بمفهوم المعنى بنفسه وهو من كونه موضح الجواب فصار ما سبق
من الخطاب معادا فيه فلهذا كان اقرارا واما قوله وغيرها حتمال الاستفهام
فيها استعمل نعم في جواب الامر بان قيل ابنج مني عبدي هذا او استاجره
مني فقال نعم فهذا اقرار بالملك وكذلك لو قال افتح باب داري هذا او حصّ
داري هذه او اسرج دابتي هذه او الجم نعلي هذا فقال نعم فهذا اقرار لما سا
ان نعم غير مفهوم المعنى بنفسه فلا بد من حمله على الجواب ثم حمل عليه
صار لغوا وكلام العاقل محمول على الصحيح ما امكن والحمل على اللغو اذا تعذر
حمله على الصحة و[illegible] لاخران تعليق فيدخل حرف سعلق به لان هذا
عام مبني عل[illegible] لان العا[illegible] تخصيصه بدليل وهنا
فلوجعل[illegible] الى الخلاف اما حق اليه ونقض بدليل

يصاحبه من محله بالبيع باطل فقد يكون محله وهو المال ويبقى
حكمه وهو الحرمة في تعليق الطلاق فلم يوجد هذا الحكم بهذا السبب اليهام شبه
الحكم فههنا لم يتصل بالمرأة لان اتصاله بها ابطال يعني بشيء من احكام
الطلاق فيها فلم يعقد سببا كالبيع المضاف الى الحر لما لم يفد حكما من احكام
البيع لم يعقد سببا واعتبر هذا الاتصال الحسي فانه ما لم يظهر اثره في المحل
المحل وهو الحشب لم يعقد كفرا فان قال هذا يبين ان الشرط ليس في الحال
يعني لو اخل الثمن في البيع قلنا ان الاجل ليس بمانع للبيع والحكم وهو المنع من
من ملك البايع وانما هو مانع من فعل المشتري ولكن اثره في تاخير المطالبة وهو الثمن
في ملك البايع لان شرط صحة البيع وهذا الواسطة الثمن عن المشتري صح فلا يوجد
عدم وصول الثمن الى البايع في البيع والا في حكمه لا كذلك التعليق فانه يمنع الحلة
عن الانعقاد على ما بيّنا والتعليق بالشرط يمين عقدت للبر فوجب التعليق
هو امتناع حكم اليمين والسبب طريق الى الحكم فكيف يكون سببا الى الحكم
وهو مانع عنه فالقول بكونه سببا الى الحكم كان قولا عايدا على موضوعه بالنقض
وعن هذا الحرف نشا الفرق بين التعليقات وبين الاضافة فان الاضافة لبثوت
الحكم بها كان سببا لانها تفضي الى الحكم والتعليق خلافه لانه منع عن الحكم في اصله الا ترى
ان قوله انت طالق غدا الواقع حكما هو وقوع الطلاق والحرمة في الحال فكيف
يكون مانعا فلم يوجد المانع من السبب بل وجد ما لحقه كونه سببا لان الغد وان
يشبهه تعيين لزمان الوقوع وهو زمان من لوازم وقوع الطلاق كما اذا قال انت طالق
الساعة فيكون الاضافة مخففة للسببية والتعليق مانعها فلا يتعاسران ويبقى
الاتصال بالمحل لا سيما وقد يكون سببا ولكن يعقد يمينا لان الشرط عين
فلا يوقف صحته على ملك المحل كاليمين بالله وهذا لان اليمين تصرف من
من الحالف في ذمته بنفسه فيصح وان خلا [illegible] فقال الشافعي
لم يكن سببا [illegible] عندهم ولكن له شبه السبب فصار شرط الحل
الشروط [illegible] الا ان التعليق معتبر بالتنجيز [illegible] لم يكن

البايع هو نفسه لم يخرج عن [illegible] كذا ثابت على ما هو الحق
[illegible] ثابتة الاسوق بهذا الذي ذكرنا ان هذا عام موجب بنفسه لا يبقى
[illegible] فلم يتعلق ومن ذلك ان الشافعي جعل التعليق بالشرط موجب العتق بالاخر
[illegible] على ان عند الشافعي قوله ان دخلت الدار فانت طالق اعتق
[illegible] سببا لوقوع الطلاق وان التعليق منع حكمه صار موجب هذا الكلام عنده وجود
الحكم عند وجود الشرط وعدمه عند عدم الشرط فصار كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وان لم تدخلي فلست بطالق وهذا لانه لما انعقد سببا عنده قد وجدناه المقتضي
لوقوع الطلاق وانما لم يثبت الحكم لوجود التعليق فيكون التعليق مضافا الى المانع وعندنا
لما لم يعقد سببا لم يكن عدم وقوع الطلاق مضافا الى التعليق بل هو كما كان قبل
اليمين وعلى هذا الاصل ينشعب الفروع لنا وله منها جواز حيل الكفارة قبل الحنث
عنده لانه يكفر بعد السبب وعدم جواز تعليق الطلاق بالنكاح عنده خلافا لنا
وان لم يكمل الفضل بين وجوبه ووجوبه اما بالمال مع الفعل يتعاسران فحازان
نصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الفعل الا بنوع من المال وهو الثمن بحب
في حصة المشتري بمجرد البيع والحبس لاداء الثمن مطالبة لما انهما يتعاسران واما البدن
فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداءه لان الفعل لما وجب وجب اداءه
ولو حبس الفعل لاحل الاداء ازالة واسطة بين الفعل والاداء فلا يتصور انفصال
وجوب الفعل عن وجوب الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر الوقوع
ضرورة فلو ادى قبل الحنث نفع الكفارة قبل الوجوب فلا يكون وحاصله ان المال
يحتمل الفصل لامكان القول بالفصل لان في المال شبهين المال والفعل ويكون
المال واجبا والفعل فيه متاخرا كما في الثمن المؤجل واما البدن فليس فيه
الا الفعل ثم ان احتمال الاداء بين الوجوب ولنا ان الاحباب لا توجد الا بركته لان
ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وقيام الشيء بدون ذاته محال الا ترى ان البيع لما
كان [illegible] عن الحيض لم يعقد بدونها [illegible] احدهما او ما في
قام احدهما فكذلك [illegible] لما كانت [illegible] عن الحال
[illegible] بدونها فكذلك [illegible] الحنث لما كان [illegible]

ولايه تحريم الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولاية قبله وقوله
ليس بشيء لان السحر لا يعدو ان يكون تخييلا وقد علمك الله تعالى
الا تبيس ما حصل اذ لا فرق بينهما فهو حرج صحيح بالاجماع وان كان لا يملك تنجيز ولا تعليق
في المعدوم وكذلك اذا قال لامرأته الحائض انت طالق كان هذا
تعليقا بالسنة وان كان لا يملك ذلك في الحال وهذا اشارة في المبسوط واما
جواز ايقاعه بالكتاب الى المحل الذي يحدث هذا ان شاء الله تعالى فيصلح الدارك
به اي بالشرط بادخال الخطر وهو دخول الشرط في الحكم وهذا لان بوقت
الحيان في البيع شبه بخلاف القياس نظرا لمن خيرة له في العاقبة فثبت
بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بان يكون الحادث داخلا على الحكم دون السبب عملا بما هو
الاصل في الشرع بقدر الامكان وهو معلل الخطر في البيع بخلاف الطلاق فعلى هذا
بكمال المعلق اذا دخل الشرط على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه وكان
بانصافي المعلق والمضاف انما كان بالعوارض فلذلك ادخلناه فيه في السبب
وفي البيع في الحكم وهو معنى قوله واما هذا فيحتمل الفسخ اي الطلاق يحتمل المعلق بالشرط
الذي فيه خطر وتردد انه يوجد ام لا لانه من الاسقاطات والذي يسقط قابل للتعليق
كما في الحسيات فان الاسقاط قابل للتعليق لانه يسقط وما سواه لا من حيث يبقى
ويبادل وغير قابل للتعليق وفي ذلك اشارة الى ان في التعليق بالشرط الذي
هو حرام لا لمعنى في القذف لغيره حرام بالنص وهو قوله تعالى انما الخمر والميسر و
الانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وفرقه باطل لانا قد بينا
ان حق الله تعالى في المال فعل الاداء لا عين المال وانما تتصف عين المال في حقوق
العباد لان المقصود هو حصول المال الذي ان صاحبه يتضرر بفواته اذا ظفر بجنس حقه
له ان يأخذ ولم يوجد من المديون فعل التنبيه فعلم ان المقصود هو المال وفي باب
الزكوة لا بد من فعل من المحاسب فصار كالصلاة والمال آلته ولا يقال بانه
يتادى بالنائب لان المقصود يحصل بالـ ... ان المحاط وقطع طا
من المال فعلم ان المحله المشغوله ... فصل المقصود
مع حصول شغور وانما الاداء في الصلوة با ... ه فيها انما

... ه فانما اجعل فعل الناسي ... في وضع ... بخلاف القياس عندهما
... هو انما تصور فيها اذا ... ان فعل انسان لا يكاد يتفق غيره لما فيه
... من ... ه ... ان فعل الناسي ... في وضع ... بخلاف القياس عندهما
... هو انما تصور من الحاف الزكوة وهو الاسكاب بوصول المشغول اليه وقد وجد ذلك
في الزكوة عند الاداء بقطع طائفة من المال للحق بها بالصلوة بالقياس عليها الا ان
ذلك بشبه بخلاف القياس مع وجود المفارقة بينهما على ما بيناه فلم يكن الحق في معنى
الزكوة من كل وجه حتى يلحق بها بالاضافة قال رحمه الله وانما بطل الملك
اي وانما بطل كون المعلق سببا للوقوع عند الشرط لقيام المالك في المحل
انما شرط لسببية الحالف كما انما شرط لسببية البيع فيه فلما بطل كونه سببا
لم يضف الى المحل فلذلك المحل حتى انه قال لامته ان فعلت كذا فانت حرة فاعتقها
قبل وجود الشرط بطل اليمين عندنا حتى لو ارتدت والعياذ بالله ولحقت بدار
الحرب ثم سبيت ثم ملكها المالك الحالف ثم وجد منها الشرط لا تعتق عندنا وعند
زفر تعتق واما اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل
فانه يعتق بالاتفاق لانه بصفة ... ق كان محلا للعتق وبالبيع لم يفت ذلك
الصفة وقوله وانما شرط قيام ... ك هذا جواب لما قيل عن شبهة تزد على قولها
يبطل الحالف بسبب ... شرط قيام المحل كما ابطله جميعه الورود هو ... التعليق لما لم يتوقف
لعلته ولا شبهها بل بطل من الاصل ... لذلك لم شرط قيام المحل ليبقى المعلق لان المحل
انما شرط للعلة وليس هو ... ة عندنا فلا يشترط قيام المحل بالمحل وردد غيره
كان كذلك لوجب ان لا يشترط الملك في ابتداء التعليق جمعا واتفقنا على ان
قيام الملك في ابتداء التعليق شرط حتى انه لو قال لاجنبية ان دخلت الدار وانا
طالق فتزوجها ثم دخل الدار لا تطلق فعلم بهذا ان الحالف يشترط من كل وجه
حتى اشترط الملك في ابتداء التعليق لشبهه بالعلة فجاز ان يشترط لبقائه
بطل وان لم يشترط ... ك فاجاب هو عنه فقال اشترط الملك في ابتداء التعليق
... اعتبارا ان الا ... بطل بل الايجاب ... ما قلت ان التعليق يمنعه عن ...
... جميعا له ولكن ... ما اشترط الملك ... ذا التعليق
... ان التعليق ... يكن علة ... ق ولا شبهه

لجعله كالمعلق بالموت والموت انما تفيد بدا لو كان الملك موجودا
اذ التعليق ان المقصود من اليمين انما شرط فيها الملك في ابتدائه بيقين حتى
لما كان المقصود بر اليمين بالملك الحال وجود الشرط متردده بين ان يوجد والشرط
والملك قايم فيلزمه الجزاء بين ان يوجد والملك غير قايم فلا يزول الجزاء فاذا حصل
ما هو المقصود فرجح وجود الملك حالة وجود الشرط بوجود الملك حالا ابتدا
التعليق لما ان الاصل في كل موجود دوامه واستمراره ولما رجب الترجيح بالملك
في الحال وجب وجود الملك حالة وجود الشرط لم يعتبر ابتداء عدم وجود الملك حال
وجود الشرط لما عرف ان المغلوب بمقابلة الغالب بمنزلة المعدوم المستهلك فاذا
كان كذلك فزوال الملك لم يسقط اليمين بالاعتاق لانا في وقوع الجزاء عند الشرط
لاحتمال ان يتزوجها فيوجد الشرط وهي في ملكه وهذا المعنى قايم في زوال الحل
لاحتمال ان يتزوجها بعد زوج اخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب الجزاء فعلم بهذا
التقرير انه اذا وجد التعليق حال وجود الملك بعد ذلك لا يسقط في المستقبل
من زوال الملك وزوال الحل في حق بقاء اليمين ثم بزوال الملك لا يسقط اليمين بالاتفاق
فكذلك بزوال الحل **قوله** ولو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق
طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها واتصل بالمحل وهذا لان الحكم في الجنسية
كذلك لما ان المطلقة ثلاثا لما كانت من المحل لما جاز تعليق طلاقها بنكاحها
فلان يجوز تعليق طلاق الاجنبية بنكاحها اولى وطريق اصحابنا رحمهم الله
لا يصح الا ان سبب المعلق ضربا اتصال بالمحل على ما مر في مذهب الاتصال هو كونه
مضمونا بالجزاء في الحال وتقرير هذا ان المعلق وهو اليمين والاعتاق لم يكن سببا
للطلاق والعتاق فقلنا ان اصحاب السببية لا يوجد الا بركنه والاشهاد
في محله فلم يوجد الركن ولم يتصل بالمحل لكون الشرط حايلا بينه وبين المحل على
ما قلنا لكنه شبهه كونه سببا لان اليمين تعقد للبر والبر هو الاصل و
مضمونا بالطلاق حتى [illegible] فاذا حلف بالطلاق [illegible] ان البر هو الاصل و
انما انه يقع [illegible] اب الطلاق
كالمغصوب [illegible] يشبهه اصحاب

الفقيه [illegible] والضمان ملك بحر [illegible] فانما يملكه باتلافه فيقوم [illegible]
في الحال [illegible] الوجوب القيمة للمالك [illegible] وكذلك الكفالة تصح بالمال
حتى انه [illegible] على الكفيل والعين حال بقائها وبفوات الامر حالا كذلك يلزم
بادائه فهما مع ان الكفالة لا تصح الا بالدين الصحيح وهذا لا تصح سدا الكتابة
دين صحيح لان الدين الصحيح لا يستطيل بالاداء او بالاداء ولا يسقط عنه مضمونا
ودين الكتابة يسقط بتعجيزه وهو يحبس بالمكاتب نفسه فلما كان البر
بالطلاق في الحال شبهه الطلاق [illegible] الطلاق لا يستحق المحل لكنه
الطلاق لان الشبهه دلالة الدليل على ثبوت المدلول وان تخلف المدلول وقط
لا يبطل الدليل على ثبوت المدلول في غير المحل لانه لا يمكن دلالة الدليل على
ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما عرف ان لكل
حكم يدور على المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء وفي الابتداء لا يصح التعليق عند عدم
المحل فيما اذا كان التعليق بغير سبب الملك وكذلك البقاء فاما قيام هذا الملك
فلم يعرف لما قلنا انه ليس بشرط في الطلاق ليصح باعتبار الملك وانما قال
هذا الفرق بين زوال الملك وزوال المحل وذلك ان المحل شرط صحة التعليق
لان التصرف اذا خطأ محله بطل فيه واسقاط الملك عند التعليق لا يصحة
تعليق الطلاق لان هذا ليس بتصرف فيه وانما شرط لتحصيل فايدة اليمين
لان حال الملك وقت وجود الشرط متردد فوجب ترجيح وجوده وقت وجود
الشرط بوجود الملك في الحال لان الظاهر من كل موجود بقاؤه فتحصل فايدة
اليمين وهي المنع واما اليمين بالطلاق بالنكاح فصحيح وان لم يكن المحل والملك
في الحال موجودا لان التعليق بعلة ملك الطلاق تحصيل فايدة اليمين وهي
المنع لكون البر مضمونا بالطلاق لاستحاله فصار مثل التعليق بغير علة ملك
الطلاق حال قيام [illegible] الملك بل هذا اولى بالصحة لان في حال قيام الملك
[illegible] البر مضمونا [illegible] من حيث الظاهر [illegible] غير مضمون بنيته
[illegible] كان البر مضمونا بالطلاق [illegible] القطع والبات
[illegible] هذا سقط [illegible] التي ذكرناها في الشارع [illegible]

شبهه وجوب الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح صار كانه طلقها
الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر بامكان
فصح بيعه وما ذكرنا ان الشبهة محال قيام النكاح وحقيقه الطلاق فيه ممكنه
الدليل القول بشبهه الدليل ايضا لقيامه الدليل على عليه وانعدمت الحقيقه لقيام
بعد ان صحه فاعتبرنا شبهه وهو المعنى بقولنا يسقط هذه الشبهه بهذه المعارضه
تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهه وهي ان التعليق
الطلاق شبهة بالايجاب فصارت هذه الشبهه التي حصلت من تعليق الطلاق
بالنكاح معارضة للشبهه السابقه الى امضاء التعليق الذي بدخول الدار
فاسقطت تلك الشبهه وانما رجحنا جانب هذه الشبهه التي حصلت من تعليق
الطلاق بالنكاح على جانب تلك الشبهه لقوه هذه عليها من وجهين احدهما ان هذه
الشبهه نشات من جانب علة العلة فان النكاح علة ملك الطلاق والطلاق
علة وقوع الطلاق وذلك الشبهه نشات من جانب مطلق تعليق الطلاق
بالشرط كدخول الدار وغيره فعلة العلة وهي النكاح اقصى ان لا تكون المراة
منكوحة ولا شبهه كونها منكوحة لسخفه النكاح في حقها وذلك الشبهه اقصى
محليه الطلاق وهي كونها منكوحة فترجيح جانب علة العلة على مطلق الشرط
لان علة العلة يصلح ان يكون علة والشرط لا يصلح الا ان عند وجود هذا الشرط يوجد
كونها محلا للطلاق لا محاله لان المنكوحة محل للطلاق لا محاله وعند وجود
ذلك الشرط لكونها محلا للطلاق من حيث الظاهر فيحتمل ان لا تكون محلا للطلاق
فوجب ترجيح جانب الشرط الذي هو كائن لا محاله على محليه الطلاق عند وجوده
لان الشرط الذي هو كائن لا محاله اولى ان يوجد عند وجود محليه العلة لا محاله كان
هذا شبيه بالعلة من مطلق الشرط الا ترى ان تعليق العتاق بالموت وهو
الدبر كان شبيها بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق بسائر الشروط حتى اثر
ذلك في منع البيع وسائر التصرفات بخلاف سائر التعليقات لما ان ذلك تعلق
بالملتحق لا محاله فجعل كانه وجد العتق الذي يوجد
عند وجود الموت لا محاله لان شبهه العلة من مطلق

كان الطلاق [illegible] بانها مطلقة [illegible] من الشرايع لان عند وجود الايمان
صار كانه [illegible] بالايمان وهو دخول الدار لا محاله واذا وجدت الشرايط تبين
فلان كما ههنا صح تعليق الطلاق بالنكاح وهو ايضا تعليق طلاق
بدخول الدار وغيره لما ان عند وجود النكاح صار وتبين للطلاق لا محاله
وجود دخول الدار فعلم بهذا ان الشرط الذي يوجد لا محاله
العلة لا محاله كان اشبه بالعلة من مطلق الشرط الذي ليس فيه احد هذين
ولذلك رجحنا جانب الشبهه الذي هو فيه بالعلة وهو تعليق الطلاق بالنكاح فقلنا
بصحته وهو ان المراة منكوحة حقيقة وشبهة منكوحة وهذا معنى قولهم
يصح تعليق الطلاق بالنكاح مستحقا به اي كون تعليق الطلاق بالنكاح مفوتا
بالطلاق لا محاله عند وجود الشرط اغنانا عن ايجاب شبهه الطلاق قبل وجود
الشرط وقوله من الشبهه اي شبهه الايجاب مستخفيا اي بتعليق الطلاق بالنكاح
يسقط هذه الشبهه وهي شبهه الايجاب الطلاق بهذه المعارضه وهي معارضه
اقصى علة العلة سقوط شبهه الايجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان انعقاد
النكاح وتحققه مقتض ان تكون المراة محليه للمعلق لا منكوحته وشبهه
الايجاب تقتضيه ان تكون المراة منكوحته لان شبهه الشيء [illegible] في
المنكوحة كحقيقته لان كلا منهما مفض الى حل متعارضا فرجحنا جانب
علة العلة لما ذكرنا فان قلت لو قال لغير مدخول بها انت طالق ولكم هذا الظهار فانه
لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد
زوج يكون مظاهرا منها اذا دخلت الدار فيجب ان يكون في تعليق الطلاق بالشرط
كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يحرم وطي المنكوحة قلت
ليس هذا كالتعليق بالظهار لان المحليه هنا [illegible] بالتطليقات
الثلاث لان [illegible] غير الحرمة بالطلاق وان تلك الحرمة حرمة الى
غير الكفارة [illegible] الى وجود ما يزيل حرمتها وهو زوج الثاني فكان
[illegible] حق الظهار [illegible] بعد التطليقات الثلاث [illegible] وهذا الشرط
[illegible] التطليقات [illegible] لاحل بينها

فهو الحال والظهار تشبيه المحللة بالمحرمة ثم ذلك يوجد بعد التكوين ادخل
الى هذا اشار في المبسوط وانما تعلق الحرمة ما قال ابن [illegible] الله من حيث
الطلاق على المقيد ايضا من هذا الوجه ابعد به هو ان في حمل المطلق على المقيد
الاطلاق المطلق الذي هو ممكن العمل وهو صالح ان يكون للاطلاق مراد
كان فيه ابطال مراد المتكلم الى الكلام وهذا لان المعنى من حمل المطلق على
على دليل المطلق والعمل بدليل المقيد وكان ترك العمل بالدليل مع وجوده
ظاهر بخلاف وهذا لان النص المقيد عرف نافي للحكم عند عدم القيد على ما بيناه
وكان في حمل المطلق على المقيد ابطال حكم موجب ثابت بنص بعدم لا يصلح
هو ان يكون حكما شرعيا على ما ذكر في الكتاب لقيد هذا او دليل بما اشار اليه
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله من وجه ابعد به هو ان التعيين في الوصف
الشرط في موضع واحد وهو اضافة ما ليس بحكم النص الى النص حيث قال
ان كلا من الوصف والشرط نافي للحكم عند عدم الوصف او الشرط في المقيد
فهاتين بوصفين احدهما هذا وهو جعل النص المقيد نافيا للحكم عند عدم
القيد والثاني ابطال حكم ثابت بالنص [illegible] والمطلق [illegible] ذكر الوصف والمقيد ناطق اي ذكر الوصف فكان
حكما ان ذلك الوصف هو المراد والمطلق محتمل له فوجب حمل المحتمل على
الحكم كما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة لا يعرض للسائمة لا بالنفي
ولا بالاثبات وقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة يعرض للاسامة
فوجب حمل المطلق على هذا المقيد وفي بعض [illegible] الكفارات اي بشرط الايمان
في تحرير الرقبة في كفارة الظهار واليمين والصوم ايضا فانه كفارة القتل لحاق
زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لعدم الشرط في كفارة اليمين
صوم شهرين متتابعين [illegible] ورود النص في كفارة القتل صوم شهرين متتابعين
كما قلنا بصوم الاماء في تحرير الرقبة لانا ما ادا
في حادثة يكا ورودا بالاخر [illegible] الى مسمى الوصف
خاص [illegible] الوصف في الشرط والشرط [illegible] النوع عند عدم

الشرط في [illegible] عليه وفي نظائره [illegible] بيان الصوم واخواتها فان ذلك
[illegible] انه شهران متتابعان [illegible] مساكين [illegible] كفارات وثلث واربع فيها
الوجود [illegible] في قوله وقطع الظهارات [illegible] السلب وسلبه
المضمضة والاستنشاق في الوضوء لتيمم وانها في الوضوء [illegible] اعضاء
في اسم عضو وكذلك كاشتراط الاربع في شهود الزنى وفي غيره [illegible] وطئ
في سائر الشهادات والجامع الشرطية [illegible] قوله ان تبدلكم تسؤكم حرمه للنكرة
وهي اشياء اي لا تكثروا من [illegible] رسول الله حتى تسألوه عن الف شاء تبدلكم ان
افتاكم بها وكلفكم اياها تحكم [illegible] عليكم وتشقوا على السؤال عنها وذلك نحو
ما روي ان سراقة بن مالك [illegible] عائشة رضي الله عنها يا رسول الله الحج علينا كل عام
فاعرض عن رسول الله عليه السلام حتى اعاد مسألته ثلاث مرات فقال ويحك
وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم
ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بامر فخذوا منه ما استطعتم فانهيتكم
عن شيء فاجتنبوه كذا في الكشاف فدلت على ان الحمل بالاطلاق واجب وهذا
لانه ورد النهي عن السؤال والسؤال [illegible] محكم ومنهي ليكون فلا يحتاج فيهما
الى السؤال وليكون النهي عن السؤال عائدا فيهما فاما في حق مجمل فالرجوع
الى السؤال عنه والاستفسار واجب فعلم ان النهي عن السؤال انما جاء فيما
يمكن العمل به مع نوع ابهام فيه وهذا هو عين المطلق فالسؤال فيه يكون محققا
ذلك لا يجوز فهذا تنبيه على ان العمل بالاطلاق واجب والرجوع الى المقيد
[illegible] في حكم المطلق عنه او بكتاب المنهي فلا يجوز هو قول عامة الصحابة
[illegible] امهات النساء [illegible] بخبر المطلق على اطلاقه في قوله تعالى وامهات نسائكم
[illegible] قيل بحرمة الامهات مطلقا سواء دخل [illegible] التي في امرأته او لم يدخل
[illegible] الا ان حرمة الامهات [illegible] مطلقه عن قيد الدخول بالبنت فاجرى على اطلاقه
[illegible] ما حرمه الله [illegible] ما ان دخل بامه واما ان لم يدخل بها فلا
[illegible] تها لان هذا [illegible] فيها
[illegible] لانه يجوز كم

من نسايكم اللاتى دخلتم هن ولان تقييدا [illegible] انشاء فلم يحز المطلق [illegible] معناه وحد
وحد النص المقيد لم يجز الحمل [illegible] فاذا ورد المقيد [illegible] ان
لم يشرع لان النص المقيد [illegible] حكم المطلق لانه لم [illegible] اوله فكيف يوجب حكمه [illegible] النفى بغير
اذا ورد النص المقيد وجب [illegible] ورد النص المطلق [illegible] لك الحادثه بعينها لم يجز الحمل
بالمطلق لان النص المقيد [illegible] فاذا كان الفعل ورد النص المقيد بتحرير الرقبه
المؤمنه تقيد الاجزاء بها لم يجز الكافره لانه لو اجزاه هذا النص المقيد اوجب نفى
حكم اطلاق نص اخر لان النص المطلق [illegible] يقتضيه ولان النص المقيد يتناول
حكم الاطلاق فكيف يوجب النفى وان هذا الحكم هو حكم النص المقيد حكم متلقى
من جهة الشرع فتنتهى الى ما انتهى اليه الشرع [illegible] لا يغير مشروع اى لان
المطلق غير مشروع فلذلك [illegible] بالكفارة القتل باعتاق رقبه الكافره لما قلنا ان
الاطلاق لا يوجب فيها صيغة يعنى ان عدم الجواز بالمطلق لا باعتبار ان النص
المقيد اوجب فيه عدم الجواز لان اثبات النص الحكم الذى هو نفى الاجزاء
لا يجوز اما ان يثبت ذلك الحكم اما بالبيان او بالاشارة وهذا لان غير مذكور ههنا
او بطريق الدلالة وهو لا يصح ايضا لان النص المقيد للاثبات وليس للاثبات
معنى لغوى يدل على النفى بل يضاد [illegible] فكيف يثبت النفى بالدلاله او بطريق الاقتضاء
وهو ايضا غير مسلم لان الحكم الثابت بالاقتضاء انما يكون بمقتضى النص المذكور الذى
ليس له اسم ولا نفسه عند السامع بل هو محتاج الى ما يصححه وفى ضمن ذلك المصحح
يثبت الحكم الثابت بالاقتضاء وههنا النص المذكور والمثبت الحكم من غير احتياج الى
اخر فلا يكون الحكم ثابتا بالاقتضاء وليس تصدى [illegible] لا يقتضى نص هو
نافى لان النفى لا يصلح المثبت ولما كان هذا هكذا كان هذا من السامع احتجاجا
بلا دليل وما قلناه عمل بموجب كل نص لانه عمل بالنص المقيد بالقيد والمطلق
بالنص المطلق بالاطلاق فان العمل هكذا هو موجب [illegible] الحسى وكان هو
عملا بالدليلين الا ترى ان قوله تعالى من نسايكم معرف [illegible] اضافه فلا يكون المقيد
معرفا ليجعل شرطا فيه جريا [illegible] ليس بصالح [illegible] وهو باطل يعنى
ان وصف [illegible] فى بطلان [illegible] الاشارة بالوجه [illegible] لا يجوز كما فى قوله

هذ

[illegible] كان لغو اخى [illegible] الاطلاق [illegible] جعل الوصف شرطا
[illegible] يصح [illegible] يب لان حق الحاضر [illegible] كذا اذا [illegible] غير المعرف بالاشارة وبطل
[illegible] فانه [illegible] ان يجعل شرطا كما فى قوله المرئى اثر وجها طالق فانه يكون تعليق الطلاق
بالتزوج وانما ذكر هذا الان الشافعى رحمه الله [illegible] جعل الوصف شرطا
الشرط نافيا للحكم عند عدمه كذلك ايضا جعل الوصف نافيا للحكم عند عدمه
الحاقا للوصف بالشرط وكذلك جعل [illegible] وصف الايمان فى قوله وتحرير
رقبة منه نافيا للاطلاق فحرم [illegible] ان تحرير الرقبه الكافرة
الفعل لا يجوز لانه غير مشروع [illegible] ان النص المقيد بوصف الايمان نفاه على ما ذكرنا
ولما كان كذلك [illegible] الوصف فى قوله وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسايكم
اللاتى دخلتم هن بمنزله وصف الايمان فى الرقبه كذلك الوصف نافٍ لحكم الطلاق
فكذا هذا الوصف ايضا نافٍ لحكم الطلاق فحسبكانت حرمة الربائب منعقدة
عند عدم وصف دخول امهاتهن لان عدم ذلك الوصف نفاه كما ان تحرير
الرقبه الكافرة فى كفارة القتل [illegible] عند عدم وصف الايمان لان عدم ذلك
الوصف نفاه فاحتاج [illegible] عنه هذا [illegible] ليس كذلك لان الوصف انما يلحق بالشرط
ويعمل عمله اذا كان ذلك الوصف [illegible] للغاء على ما ذكرنا مثل قوله المرأة التى اتزوجها
طالق فانه يصح ويكون بمنزلة الشرط كانه قال ان تزوجتها فهى طالق واما اذا
وقع الوصف وصفا للمضاف [illegible] المخاطب او وقع وصفا للحاضر لا يكون ذلك
الوصف بمعنى الشرط فلذلك لا يكون قوله هذه المرأة التى اتزوجها طالق بمنزلة
قوله ان تزوجتها فهى طالق فلذلك لا يطلق اذا تزوجها فاما العدم وليس بشرع
يعنى ان العدم كان [illegible] العدم الاصلى لان شيئا ما يجعله [illegible] يعنى ان عدم جواز
تحرير الرقبه الكافرة [illegible] كفارة القتل كان بالعدم الاصلى لان هذا الوصف الذى
فى قوله تحرير رقبة [illegible] بمعنى الشرط وهو لحد [illegible] عنه وقال الامام شمس الائمه
رحمه الله فى [illegible] ذكر صفة الايمان فى الرقبه لتعريف الرقبه المشروعه
كفارة لا على [illegible] اما الاخرى الكافرة [illegible] انها غير مشروعة [illegible] الحاصل
شرط الجواز فيه هو [illegible] الاخرى [illegible] تحرير [illegible] ان الكفارة

ما عرفت الشرط افاد ان ممشاوه
يحصل به التكفير وفي الحو
الذا صح المحامل بغير ما قبل هذا
الدليل على عدم جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره
الظهار عشاريات تنصرف الى الايمان المثبته لا ينفي منه عدم جواز تحرير
الرقبه الكافره في كفاره اليمين بالله تعالى بان شبه المساواه من كفاره القتل
بباقي الكفارات هذا لانه لاشك استواء الايمان في الرقبه ما عشا زياده
التغليب على من يأتي سبب الكفاره وليس من كفاره القتل وبباقي الكفارات
مساواه لا في السبب ولا في الحكم اما في السبب فان القتل ليس بحق لا يكون له
معنى الجنايه كاليمين والظهار فان الله تعالى حرم القتل بغير حق قرن الاشراك
بالله تعالى في قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق واليمين في اصله مشروع كما في الحلف في بيعة الرضوان وكذلك
الظهار ليس الا هو تشبيه المحللة بالمحرمه والتشبيه يحتمل معاني اخر ليس
فيها معنى الكذب فان يشبهها من حيث السمن او الهزال او اللون او غير
ذلك وكان هو صافيها ولانه كان هو في الجاهليه طلاقا والطلاق مباح
في اصله ولكنه لما اصلح جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة وجعله
كاذبا فيه واوجب فيه الكفاره ولكن مع ذلك لم يسلخ هو من حيث الجريمة
حريمة القتل بغير حق فوجوب تحرير رقبه المؤمنه في كفاره القتل لزيادة غلظ
معصية القتل لم يدل ذلك على وجوب تحرير رقبه المؤمنه في كفاره اليمين
والظهار لعدم مساواتهما في السبب وكذلك في الحكم فالرقبه عين في كفاره
القتل ولا مدخل للطعام فيها والصوم مقدم فيه ليس متتابعين وفي
الظهار للطعام مدخل عند العجز عن الصوم وهو مخير من ثلاثه
اشياء ويكفي لطعام عشره مساكين فعند العجز عن الصوم قيل انه اياما
مع انعدام المماثله في السبب والحكم كيف يجعل هو في الحكم في كفاره القتل
دليلا على [illegible] في كفاره اليمين [illegible] الظهار فان قال [illegible] الوصف المفيد
[illegible] انما قال [illegible] ما يدل على النفي للعلل

[illegible] ان العدم لبشر يصح لعدمه فيه قلب
الاصح [illegible] ما لم يكن ان تحرير الكافره في كفاره القتل انما لا يجوز
لانه غير مشروع لا لان النص المطلق الذي ورد بوصف الايمان نفى ذلك حتى انه كان
حاله النص المطلق يحتمل الرقبه الكافره ايضا فانا نجوز تحرير الرقبه
الكافره فيها والحق ان مسلك العلل بجواز ذلك اما في كفاره اليمين والظهار حاكما
النص بتحرير الرقبه مطلقا فلذلك نجوز تحرير الرقبه الكافره فيه
لما ان النص المطلق يحتمل العمل باطلاقه من غير العمل به بانه يصلح ان يكون الاطلاق
من المطلق بمراد المتكلم كالعموم من العام فلو كان كذلك كان تعليقه شرط
الايمان على قوله تعالى تعليقه بمعدوم لابطال وجوده اي تعليقه عدم جواز
تحرير الكافره الذي هو لا يصلح ان يكون حكما شرعيا لابطال صفه الاطلاق
التي هي جوازه وصلاحيته لان يكون حكما شرعيا فلذلك كان هذا بعض
الصواب مما سبق او يقول بعد هو الوجه لعدم الكتاب وهو ان النص
المفيد لوصف الايمان لما لم يدل على جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره القتل
بل انه غير مشروع على ما ذكرناه لا لان النص نفاه كان عدم
جواز تحرير الرقبه الكافره فيها لكن ثابتا بالنص فعلى هذا كان تعليقه
بعدم امر غير ثابت بالنص لغو وضع لغو لابطال الحكم الثابت بالنص
وهو الاطلاق وذلك لا يجوز وهذا امر ظاهر الا ان النص بعد اعتبر وصف
التقييد في النص المقيد على وجه سعى غيره ولم يعتبر وصف الاطلاق
في النص المطلق بعد ما مع ان كلا من الوصفين ثابت بالنص ممكن العمل
به ويصلح ان يكون كل منهما مراد المتكلم وكان هذا النص منه ساقطا حيث
اعتبر وصف التقييد في موضع ولا اعتبر في موضع اخر **فقوله** ولكن
السنه المعروفه [illegible] قوله عليه السلام ليس في المواصل والعوامل ولا في النقره
المشر صدقه [illegible] نسخ الاطلاق [illegible] نسخ الاطلاق
ذلك الحديث [illegible] هو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمه شاه ان يكون
هذا الحديث [illegible] الحديث [illegible] عليه السلام

خمس من الابل السائمة شاة [illegible] بالتثنية تنبيه [illegible] قوله
[illegible] الذين امنوا ان جاءكم فاسق [illegible] او قال الزهري مسعود [illegible] للصحة
[illegible] فقوا فالتثنية التبيين سئلنا [illegible] طلب الثبات والسان والتعرف
وكذا قيد الشايع [illegible] كفارة [illegible] الوجيه نفيا في كفارة اليمين
بل شتركان على المطلق بحديث [illegible] وعرف قيد الشايع في كفارة القتل
[illegible] الوجيه [illegible] حجان التعرف [illegible] ان التعبير اي لم يكن ذلك على طريق
حمل المطلق على المقيد بل شتركان في [illegible] ان التعبير [illegible] طريق الزيادة على
المطلق بحديث مشهور **فان قلت** [illegible] الفرق [illegible] القول بالزيادة
ومن القول بحمل المطلق [illegible] هما متساويان لان [illegible] ايهما [illegible] العمل بدليل
المطلق والعمل بدليل المقيد فاجيزت الزيادة ولم يجز الحمل **قلت**
لايل هما مختلفان لامتساويان وان استويا من حيث الصورة لان في حمل
المطلق على المقيد بعلة امرٍ معدوم لايصح حكما شرعيا الى موضوع
يلزم منها ابطال حكم موجود يصلح حكما شرعيا على ما ذكرنا بيانه وليس في
الزيادة ذلك بل فيه عمل بحديث مشهور [illegible] العمل بما اقتضاه واجب لشهادة
السلف [illegible] ان كان يلزم فيه نسخ من وجه لما ان النسخ من كل وجه
حايز في الشرع فاول ان يجوز النسخ من وجه بما يعده المعدوم لابطال
الموجود فلا يصح اصلا وطالما كان كذلك فعند [illegible] شتباههما في الصورة وجب
ان يحمل ذلك على ما هو موجود في الشرع وهو الزيادة بالمشهور لا على ما هو
غير موجود فيه ولذلك صرح المصنف رحمه الله [illegible] عدم جواز حمل المطلق
على المقيد فتطير [illegible] الحكمين في الصورة مع وجوب العمل على الصحة دون
الفساد لاحتمالهما معنى اذا استفتح الامام في قراءة [illegible] عليه المقتدي ان
نوى المقتدي لذلك القراءة [illegible] امامه كوزان نوى القراءة لايجوز لان المقتدي
مرخص في الفتح دون القراءة فالممنوع عنها مع ان صورتهما واحدة وهي قراءة
المقتدي [illegible] امامه في الوجهين لكن يحمل امره على الفتح دون القراءة
وهذا كذلك [illegible] هذا لما قدمنا

[illegible] انه تقييد الشايع [illegible] تنبيه الشايع على مطلق الصوم
لاان يكون [illegible] فصيل حمل المطلق على مقيد [illegible] الفساد الذي ذكرنا ولان
في الاسباب لان الحكم انواعها [illegible] على سبيل البدل الى
سبيل الاجتماع فجاز ان يكون [illegible] المعين [illegible] صدقة الفطر الراس
المطلق ايضا جاز ان يكون [illegible] مع [illegible] على جاز [illegible] الشرى
وقبول الهبة والصدقة والوصية والطلاق لكن [illegible] واحد
واحد والاجازة في [illegible] الاسباب [illegible] وسبب [illegible]
على طريق البدل هذا في [illegible] اما في الحكم [illegible] يصح ذلك لان النص المطلق
الموجب له [illegible] يوجب النص المقيد الشايع الموجب لصوم
ثلاثة ايام لانهما اوجبا كل واحد منهما صوما غير ما اوجبه الاخر
او عين ما اوجبه الاخر فلو اوجب كل واحد منهما صوما غير ما اوجبه الاخر
لزم على الحارث المعسر صوم ستة ايام بالاية بطريق الاطلاق وثلاثة بوصف
الشايع وهو خلاف ما اوجب النص وذلك لايجوز ولو اوجب عين ما اوجبه
الاخر بحكم الشايع فيهما جميعا [illegible] اوجب عليه الشايع الذي هو وصف
زايد على مطلق الصوم بصوم [illegible] يحتمل ان لايحتمل ان [illegible] الحكمان
المطلق والمقيد بحيث [illegible] يحكم عليه الشايع بالصوم
والحكم [illegible] حلت من الاصل والى هذا اشار [illegible] في الكتاب والحكم
هو الصوم لا الصوم وصفين متضادين وحاصله ان الشيئين اذا تنافيا
في احاب الحكم والاحدهما زيادة وصف والاخر الذي ليس له زيادة وصف يكون
سببا للذي له زيادة وصف فيثبتهما جميعا لان الزيادة بالطلاق الرجعي
بخلاف البايس فان البايس للطلاق زيادة وصف على الرجعي لان الطلاق البايس
افضل من الرجعي بدليل [illegible] الرجعي زيادة وصف فيما في الرجعي البايس متقدما ومتاخرا
فيكونان متنافيين لتعذر [illegible] وصف البينونة التي هي زيادة وصف في الطلاق
فلذلك [illegible] النص الموجب لمطلق الصوم كان شرعا [illegible] الموجب
للشايع [illegible] وصف الشايع الذي هو [illegible] وصف هو نظير

السبق ای کما ان عندنا ان الد[illegible] واجب فی الحکم
ذلک السبب فی الصر[illegible] الواجب فی الحکم عند[illegible]
الامر المطلق تنل بکاحرامه[illegible] الحرة ای بحد طول الحرة یا النص
ونفی بسلامیع دلک[illegible] مطلقًا[illegible] بعد ذکر الشرط بعد طول الحرة
بقوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم فقوله ان دخل بعبدی الدار
فانه فان ذلک الواجب نفی الحکم فی قبل حین کان قال اولًا اعتق
عبدک عنی ما عتق ان دخل بعد ان لا تعتقه قبل الدخول بالامر الاول
ولا یحصل هذا الثانی هیاعن الاول وتمام هذا یکون فی اصول الفقه للامام
شمس الایمه السرخسی رحمه الله لان الاسباق والتسابق شتی بان وجود المعنی
ان الحکم الواحد فانه یجب ان یکون حال کونه موجودًا احد الطریقین
للثانی کالملک فی شی اذا اشتد لشخص لاحد انسان شتی البیع والهبه والاستحقاق
فاما قبل وجوبه فلا یجوز ان یشتد هذا او هذا فکذلک نقول فی الحکم المعلق والمرسل
وذلک المعنی ذکرناه یعنی ان الصلوة انما تتوقف الی وقت کصلوة الظهر
مثلًا کان ذلک الوقت سببها وطهرًا لها وشرطًا له ایضا فلا یجوز تقدیم
الحکم علی السبب قبل وجود المشروط قبل الشرط وعدم جواز التقدم علی سببها
هذا لانه وجد سببها ومع ذلک لا یجوز التقدیم علی وقت عین وکذلک صوم
السبعة فی المتعة قبل ایام النحر لا یجوز لم یشرع قبل وقته وهو وقت
الرجوع الی اهله لان ذلک اضیف الی الرجوع بقوله ان اتی اهله وسبعة اذا
رجعتم والمضاف الی وقت لا یجوز قبل ذلک الوقت کصوم رمضان قبل
شهود الشهر لان یکون الفساد لعدم التفرق حتی یتفرق ولکن صام
قبل الرجوع لم یجزه ایضا علی ان الفساد لیس لعدم التفرق بعد انه لیس
بشرط الجواز والشابع شرط الجواز فلا یبقی الشابع قائمًا ومع ذلک لم
یتقید المطلق من الصیام بالشابع فبطل اصله کذا فی التقویم ولانه لا یصح
هذا الحدیث الشافعی لما قال الامام شمس الایمه رحمه الله انما یطلق فی الکفاره
انما یحمل علی المقید فی الکفاره ما لیس فی صوم[illegible] فان عند[illegible] بالتوقت

فان الله[illegible] لیس کفان بل[illegible] کان
خلفا[illegible] ولکن الشی[illegible] المنعه بل الاعتاق
وهو المنعه عندی بوجوبه[illegible] رقبته وکان هذا الصوم
صوم کفان لکونه[illegible] للکفاران والمنعه فان الاعتاق افضل
عنده من المنعه والقران ومن هذا الصوم ایضا الخلل له لان عند جواز الصوم
السبعه قبل الرجوع[illegible] وجوب[illegible] رتب بل احد[illegible] علیه کان
یصح قوله ان الصوم[illegible] عارض[illegible] فی وجد صوم[illegible] الصحة لا یصح متفرقًا
لانه لا یقال لا صوم الذی[illegible] وفیه انه واقع متفرق فعلم هذا انه لم یجز
صیامًا اصلًا کان الصوم فیها واجبًا وانما عین وصف الصیام وجوب
التتابع لا غیر ومع ذلک لم یحمل المطلق علی المقید فی حق التتابع فالکفاره
وکان اصله مساویا حتی حمل المطلق علی المقید فی موضع ولم یحمل علی المقید
فی موضع وکان اصله مشابها والله اعلم بالصواب

باب الرخصه والعزیمه

لما فرغ من تقسیم المشروعات شرع فی تقسیم الاحکام من الکتاب علی قدر
ما یلیق من التقسیم من وسعه[illegible] من هذا الباب بتقسیم ابتدأ هو عزیمه
ورخصه فالعزیمه عبارة عما[illegible] علی الامر الاول بحکم انه ابتدا وهی عبارة عن
اثبات الحکم فی حقنا بحکم انه ابتدا وخالفنا من غیر تغیر الی الاعذار منا والرخصه
ما تغیر من عسر الی یسر[illegible] بسطه عذر المکلف وقوله حتی صار العزم
میتا حتی ان قال الشافعی اعزم کان حالفا انی عند النیه وهذا الاسم ای اسم
الفرض والکتابه فی القدوری والشاهی یثبت ای بالنسبه الی کونه غیر مقدر وهو
فی لفظ الفرض وتنبیها الی شدة المحافظة واسم المکتوبة وسمیت مکتوبة
لانها کتبت علینا فی اللوح المحفوظ ومعنی[illegible] ساقط علما ای ساقط
عنا من حیث الاعتقاد به قطعا یعنی لا یجب علینا ان نعتقد قطعًا انه علینا
لانه یجب الاعتقاد بکونه واجبا بغلبة الظن وهو الوصف الخاص سمی ای
ساقط الاعتقاد والوصف الخاص لا یدخل الکسی بدل الواجب

قال الصلوة يا رسول الله ... الصلوة امامك ... حتى تطلع
افحر سقطت الاذان ... ما الفرق بين ... الوجوب

الا سقط في الصلوة فان ذلك ... الواحد ... وجوب الاذان هناك
اذا ضر الوقتيه مع ... الفائت لا يسقط سواء ضاق الوقت او لم يضق مالم
يدخل حتى تكاد ... يسقط الاذا ضاق وقت العشاء **قلت** جواب
... ما اشكل من السؤال ... في نسخ ... به يسقط الاذان هنا
بخلاف الفجر فان مقضية الفائت عندنا ... الفوائت وذكر في
التقويم بخلاف كما يسقط الاذان في الفجر هنا وفي ... وكذلك قال
ابو حنيفة رضي الله عنه ... ترك الفجر ثم صلى الظهر وهو ذاكر لما عليه ان
ظهره فاسد وعليه القضاء فاذا لم يفض حتى كثرت الفوائت فلا قضاء عليه
وخبر الواحد لا يوجبه اي لا يوجب العلم فلا يفسد العشاء اي المغرب
بجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض الاصل ... بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
الحطيم من البيت لان الطواف حول الحطيم عمل بخبر الواحد على وجه لا يعارض
الكتاب لان الطواف حول الحطيم طواف ... البيت ايضا من غير اعراض
ولا وجوب الا ان ... من شعاير الاسلام ... يكون بمعنى الواجب كالاذان
والجماعة **قوله** الا ان السنة عندنا هذا استثناء سقطع معنى لكن الامة
انما امة انه لا يتصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب السنة اي
السنة هكذا اراد بها سنة النبي عليه السلام بيان هذه الزيادات المبسوط وهو
ما روى عن سعد قال قلت لسعيد بن المسيب ما قول فيمن قطع اصبع
امراته قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عشرون
من الابل قلت فان قطع ثلاثا من اصابعها قال عليه ثلثون من الابل فان قطع
اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان ... لها واشد
لها قال اراشها قال اعراقي انت فعلت لا بل حامل مسترشد او عاقل
مستثبت فقال انه السنة وهذا خلاف في قال السنة انا اطلقت
المراد بها ... وبرد ... عليه السلام

باب ... الرجل الى ثلث الى ... اذا ... المراة الرجل في الا ...

فقال ... عن ابن المسيب ... قال الرجل الى ثلث ليتها اي يوميه
في الاصل ... اخذ الرجل ... في ... يوم العيد اي قال ... معي
ذلك ايضا وهو ان طلق ... السنة ... عليه السلام فاتى عليا رضي الله عنه
قال ان من السنة ان لا ... فكانت ... محولة على السنة البتي
عليه السلام وانا نكهين ... في السؤال ... يتبين من سيل
سعيد بن المسيب ... شبهها ... عند واما ... سئل علي رضي الله عنه
فانه مقبول ايضا لان ... الصحابة مقبول بالاجماع لان ذلك محمول على السماع
وعندنا ... مطلقه ... غيرها اي لفظ السنة مطلق لا يفيد فيه ما ذكروه ولا
به غير سنة الرسول عليه السلام ولا يجب ذلك الاختصاص بسنة رسول الله
عليه السلام كما قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل
بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى
يوم القيامة **وقوله** وكان السلف يقولون سنة الحرمين ليبان ان
اللفظ السنة يطلق عن ... غير النبي عليه السلام ايضا سنة الهدى
وتركها يستوجب اساءة ... لخصوص العيد ... الاقامة والصلوة
بالجماعة وهذا لان تركها ... يستوجب اللوم والعتاب ولزومها اهل بلدة
حاضرة على ذلك فيلزمها ... فعل مرة ... ولا يكره النفوذ في
الاذان ويكره ان يزاد ... وهو حسن وهو من اثار سنن الهدى ومن
اساكما في قوله ... اهل المصر جماعة يعيبان ذلك الاقامة فقد اساءوا
والانهم تركوا ما ... من سنن الهدى ومن لا بأس ان يؤذن
واحد ويقيم آخر ... وان قيل يعيد ذلك ... الوجوب وقال ولا يؤذن
لصلوة قبل ... فجر ... فيها زيادة على الوقت وفي شرح الطحاوي
يستحب اعادة الاذان ... لحدث الحاقنة والسكران والمجنون وهذا
كما ان ... اذن على القصر في صلوة السفر بفعل ... انه اذن على تركه وفات
على فعله وقد ... فرغ به وكان ... الوجوب حتى ... على هذا

...المسافر فانه لا يعاقب على تركه ... فعله مع انه لو ... تقول المراد من قوله لا يعاقب على تركه ... المسافر ... الصوم في الجملة وهو بالاداء ... ترك ... فكذلك ... يكن الصوم ... حالة ... يفعله ... شرع دايمًا فلذلك ... حملناه ... لعدم ... رعيه اليسر ... عارض من جهة العبد ... الجهد ... الرخص ... حملناه ... الفعل ... وانما نحن ... لدگر قوله دايمًا نسبها ... جانب الرخصة في ... مفعل فاما قيل ... لم يشرع النوافل في الاوقات ... المكروهة فلم يكن شرعيتها دايمة قلنا ذلك لاجل المانع وهو نسبة ... تلك الاوقات الى الشيطان ... ما جاء به الشرع ان ترك الكراهة ... لا سبب ... شرعية الصلوة ... ما شرعيته النوافل دايمة فلذلك صح قاعدا ... اى ... شرعيته دايما صح قاعدًا وراكبًا لان في مراعاة ... كانه على التمام مع ... وجود وصف الدوام ... افضى الى الحرج فلذلك ... النفل ... شرع قاعدا ... هذا القدر شبهي بالرخصة فلذلك كان فيه شبهة الرخصة وان كان ... هو في اصله من العزايم ولما كان السبب ... على هذين الوصفين اخر ... ذكره عن ذكر ... العزايم لانه لم ... عزيمة قال الشافعي رحمه الله لما ... شرع النفل على هذا الوصف وجب ان ينفى عليه دايمًا ولا يلزم بالشروع ... لان حقيقة الشيء لا يعارض في حال دون حال ... نفل حقيقة يجب الشروع ... مبنى على صفة النفلية كما قبل الشروع لان ... من جنس ... قبله ففي الاول ... كان مخيرًا بين الاتيان به وبالترك مبنى كذلك فلما ... كذلك بالنظر الى ذاته ... فانما يلزم الاتمام لغيره وهو صيانة ما ادّاه لان ذلك ... ادّى مسلما ... الى الله وحق الله محترم الا ترى انه اذا مات قبل الاتمام لا شيء عليه على ذلك ... يجب السعي عن ابطال ما ادّاه حق صاحب الحق بهذا ... تحرر الجواب ... الاتمام ... لهذا وان كان هو في نفسه نفلا ... السعي الى الجمعة يجب ... عليه الوجوب ... عليه وهو الجمعة وحاصله ان الخصم نظر الى جانب ... ما ادّى وجعله اول الوجوب ... ان ترجيح جانب الوجوب اولى

... ترجيح ... ان الموجب ... ما قلنا ان ... الى الا... قال ... ان ... الله تعالى لان ... الموقوف ... الى الله تعالى وما ذكره ... لكن باطل ... الاثم ... انهم لم يصروا ... ذلك الفعل ... لله تعالى ... تعالى في ... والسر كثرة ... تعالى ... الصحاح ... بالكسر ... صورة ومعنى ... الحكم متراخ ... صح اداؤه ... التكاية ... لم تقع ... بل الى الخطاب ... قوله تعالى ... وجوب الاداء ... اباح التاخير ... على سبب حل ... المحرم والحجامة ...

قال الشافعي ... فعله مع انه لو ... ترك ... الصوم في الجملة وهو بالاداء ... فكذلك ... يكن الصوم ... حالة ... يفعله ... شرع دايمًا فلذلك ... حملناه ... لعدم ... رعيه اليسر ... عارض من جهة العبد ... الجهد ... الرخص ... حملناه ... الفعل ... وانما نحن ... لدگر قوله دايمًا نسبها ... جانب الرخصة في ... مفعل فاما قيل ... لم يشرع النوافل في الاوقات ... المكروهة فلم يكن شرعيتها دايمة قلنا ذلك لاجل المانع وهو نسبة ... تلك الاوقات الى الشيطان ... ما جاء به الشرع ان ترك الكراهة ... لا سبب ... شرعية الصلوة ... ما شرعيته النوافل دايمة فلذلك صح قاعدا ... اى ... شرعيته دايما صح قاعدًا وراكبًا لان في مراعاة ... كانه على التمام مع ... وجود وصف الدوام ... افضى الى الحرج فلذلك ... النفل ... شرع قاعدا ... هذا القدر شبهي بالرخصة فلذلك كان فيه شبهة الرخصة وان كان ... هو في اصله من العزايم ولما كان السبب ... على هذين الوصفين اخر ... ذكره عن ذكر ... العزايم لانه لم ... عزيمة قال الشافعي رحمه الله لما ... شرع النفل على هذا الوصف وجب ان ينفى عليه دايمًا ولا يلزم بالشروع ... لان حقيقة الشيء لا يعارض في حال دون حال ... نفل حقيقة يجب الشروع ... مبنى على صفة النفلية كما قبل الشروع لان ... من جنس ... قبله ففي الاول ... كان مخيرًا بين الاتيان به وبالترك مبنى كذلك فلما ... كذلك بالنظر الى ذاته ... فانما يلزم الاتمام لغيره وهو صيانة ما ادّاه لان ذلك ... ادّى مسلما ... الى الله وحق الله محترم الا ترى انه اذا مات قبل الاتمام لا شيء عليه على ذلك ... يجب السعي عن ابطال ما ادّاه حق صاحب الحق بهذا ... تحرر الجواب ... الاتمام ... لهذا وان كان هو في نفسه نفلا ... السعي الى الجمعة يجب ... عليه الوجوب ... عليه وهو الجمعة وحاصله ان الخصم نظر الى جانب ... ما ادّى وجعله اول الوجوب ... ان ترجيح جانب الوجوب اولى

... ترجيح ... ان الموجب ... ما قلنا ان ... الى الا... قال ... ان ... الله تعالى لان ... الموقوف ... الى الله تعالى وما ذكره ... لكن باطل ... الاثم ... انهم لم يصروا ... ذلك الفعل ... لله تعالى ... تعالى في ... والسر كثرة ... تعالى ... الصحاح ... بالكسر ... صورة ومعنى ... الحكم متراخ ... صح اداؤه ... التكاية ... لم تقع ... بل الى الخطاب ... قوله تعالى ... وجوب الاداء ... اباح التاخير ... على سبب حل ... المحرم والحجامة ...

وان كان شهود لالة قوله الرخصة ... رخصة محضة فظهر اثر ذلك ... والواجب
في القسم الثاني في السفر المحترف ... شهر لان الحكم ... سبب
وفي حق المسافر فلكون السبب قائما موجبا الحكم كانت ... اباحة ترخص للعذر
ولكون الحكم متراخيا ... كذلك هذا النوع من الاعذار فان كمال الرخصة تبتنى
على كمال العزيمة لان الرخصة ... العزيمة اقوى كانت العزيمة
اضعف في مقابلة ومع ذلك كانت العزيمة وهي الصوم ههنا اولى
من الناخير دل حال الاقامة نظرا الى السبب في الحال وهو غير معلول له لو كان
معلقا بالخوف نظرا الى قبل وجود الشرط لانه لم يوجد سببا كصوم السبعة في الحج
قبل الرجوع لكمال سببه ولتردد في الرخصة بعني ان الناخير ثابت رخصة
لليسر والرفق واليسر فيه قد يعارض لان فيه نوع يسر وهو الافطار ونوع عسر
وهو الانفراد بالصوم لان غيره لا يصوم فكان في الصوم في حال الاقامة اليسر
متعارضا بالعسر وكذلك في الصوم في حال السفر ايضا اليسر مع العسر متعارضان
لانه ان كان فيه عسر ترك الافطار وفيه يسر شركه المسلمين وكان في الاخذ
بالعزيمة نوع من الرخصة فلما كان في الاخذ بالعزيمة اخذ بالرخصة من
وجه كان الاخذ بالعزيمة اولى لان في عزيمة عمل لله تعالى وفي الناخير عمل للنفس
وهو معنى قولهم خلاف العزيمة اي كان العمل بالعزيمة اولى لتمامها وقيامها
على ما ذكرنا وان سببها قائم وفي العمل لله تعالى وصيانة حق الوقت عند شهود
الشهر وقيل معنى قوله غلب العزيمة اي اسقطت العزيمة لما ان التمام مستلزم
النقصان كما قيل اذا تم امر دنا نقصه بخلاف القول الاول فان الحكم هناك
ثابت في الحال وهو الرخصة والسبب قائم فكملت العزيمة وكملت الرخصة
ايضا مقابلتها وكمال العزيمة فيه اثر في افضلية الاخذ بالعزيمة على وجه
لو كان فيه هناك نفسه كان جائزا بخلاف القضاء الذي ثبت في الفصل
الثاني لسقوط معنى الرخصة لسقوط نقصان في العزيمة وهو معنى قوله وكان
دون ما اعتبر في على سبيل حل حكمه لذلك كانت افضلية الاخذ بالعزيمة مقيدة
بيقاء سببه اذا ادى اداء ما كان نفسه لم يتق الاخذ بالعزيمة مباحا له فلكان

... رخصة جعفه ولكان ان الحكم
... عرض شافعي عن ذلك فجعل الرخصة
... الزاد ... ثانيا
اول ... ما كان حكم ... وجوب من اول ... من ايام اخر كان الفطر
افضل ليكون اقدر على الاداء ... لشوت ... ادر ... من ايام اخر على
كن الصوم افضل لان السبب ... قائم وكان ... ادي للصوم عاملا
لله تعالى ... ادا الفرائض الى اخر ... الزنا ... قوله ... ان يضعفه الصوم
استثناء عن قولنا وهو قوله وكان العزيمة ... فلم يكن ... بطر من ... نفسه
لعل الظالم ... من ... نفسه ... قامة الصوم في السفر حتى اهلك نفسه ليس
بطر من اكره على الفطر ... صوم رمضان ... نفسه حتى قتل فان في صبره
هناك هو ماجور ... في صبره في السفر غير ماجور بل هو عاص لكونه قاتلا
نفسه وعلى المكره ان يتحرز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على
الفطر لان الفعل هناك مضاف الى فعل الظالم واما هو في الشرع عن
الفطر عند الاكراه مستدام للعباد مظهر للطاعة عن نفسه في العمل لله تعالى
وذلك كعمل المجاهدين الاصرا ... ثقلا الذي يأصر حامله اي يحبسه في مكانه
لفظ ثقله والاغلال جمع غل ... وكل ... عبارة عن ... الشاقة التي كانت
على الامم السالفة مثل التوبة ... قتل النفس كقوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا
انفسكم ومثل قطع الثوب عند اصابة النجاسة واختصاص جواز الصلوة
بالمسجد وغير ذلك فهذه الاحكام وضعت عنا اصلا ولم تكن هي في
شريعتنا اصلا لكن بحيث ان وضعها عنا تخفيف محض سمي رخصة
بطريق المجاز لمشابهته الرخصة في المعنى وهو التخفيف وكان دون القسم
الثالث اي في استحقاق اسم الرخصة مجازا لرخصة لمشابهته بحقيقة
الرخصة وذلك ان اصل البيع ان يلاقي عبد ما روي عن النبي عليه السلم
انه نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص ... نهى عن بيع الكالي بالكالي
وقوله مشروعا ... لاعزيمة عطف العزيمة على المشروع في ... لما ان
العزيمة اخص من المشروع لان ... عبر به ... ان الصوم

في السفر فان الرخصة فيه [illegible] انه يسر بن وجه عن [illegible] نكره اما
اليسر في السلم فتعين لانه بيع المفاليس فيشترط وجود المبيع كما ليسر فيه
متى ساحتى اذا عين المسلم فيه ببطل السلم ولا يكون السلم نظير الصرف وكذلك
اليسر شرب الخمر منه [illegible] وكذلك [illegible] في الحيايد للمكروه هنا المضطر للعطش
لم يسقه بيانه البعض المراد من [illegible] من بعض لان خرقة اكل الميته وشرب
الخمر باعتبار صيانته عن الفساد فاذا فات منه كان هو عاريا جميع
احزابه لا يقبل بحضر جزايه الا ان رفقه هو الاشياء شروعة في الجمله يعني
في غير حاله الضرورة في هذه الرخصة القصر ملوك بحر آمنون اي غير خايفين
انما تعرض لهذا لان ظاهر الايه يقتضي اشتراط الخوف في جواز القصر قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا فاصلوا صدقته اي اعتقدوا هذا واعملوا به فصار
الاحتياط ضروريا اي لاجل ان الحذر الاولى عنده لا مطلق الاحتياط وهو
ان يكون مختارا في شيء بحيث انه ليس في ذلك الاحتياط نفع يعود اليه فاما مطلق
الاحتياط فلا لانه الهي بمعناه ان الله تعالى يستحيل ان يعود اليه نفع
او دفع ضرر بل انه هو النافع على الاطلاق واما الاحتياط للعبد
فنوعان بالمنفعة او دفع المضرة فاذا تعارضا عنهما يصلح هو احتياطا للعبد
لانه الهي يفعل الله ما شاء ويحكم ما يريد نظير العزيمة والرخصة حيث
قال القصر في الصلوة رخصة والاكمال عزيمة فكان الاخذ بالعزيمة اولى
من الاخذ بالرخصة كما في الصوم لان الجمعة هي الاصل عند الاربعين فتعين
عليه ان الجمعة كما في الحر المقيم هذا الجواب على طريق المنع وقوله ولانهما
مختلفان هذا على طريق التسليم يعني ولئن سلمنا انه يجب فالفرق بينه و
بين ظهر المسافر ظاهر وهو ان صلوة الجمعة وصلوة الظهر مختلفان فيستقيم
القول بالتخيير هناك واما ههنا فالظهر اربع ركعات والظهر ركعتين واحد
فالتخيير بين القليل والكثير في شيء واحد لغو ولانهما مختلفان فاستقام
طلب الاخف من الشيئين اذا كانا متعاونين كالسعي اليسير في احدهما

حتى ان [illegible] اذا بقي فيمنه عشرة دراهم وقيمة الباقي الف درهم يجب
المولى [illegible] والفدا لتخايرهما [illegible] يعني ليسر فلا يكره ههنا الجمعة
الظهر مختلفان وهذا [illegible] وبناء احدهما على الاخر فلم يتعين الرفق في الاقل عددا
وهذا لان الجمعة قبل [illegible] في عدد الركعات [illegible] شقة السعي وانظهر
كثير في عدد ركعات [illegible] عنه كثير شرعي في حق المكلف [illegible] العلم
يتعين الرفق في احدهما بالتخيير فلذا اي اذا جاز الجمع بالعذر بين
الدفع والفدا لما قلنا انهما متعاونان [illegible] السعي الرفق في احدهما متعاونين
والفصل كان [illegible] منه والدليل على ان ذلك [illegible] ان بفضل منه لا واجبا عليه
قوله تعالى فيما عندك وعندا تابع غير مقصود اي بحرفه حكم ضد الامر
والنهي تابع غير مقصود لان المقصود بمعرفته حكم الامر والنهي لا معرفه
ضدهما باب حكم الامر والنهي في اضدادها

ذكر وجه المناسبة ووجه الاخير عن ذكر الامر والنهي المقصودين في الكتاب
وقد ذكرنا بعض الضد في الوافي وهو المتهم في الباب فقال بعضهم يقضى
كراهة ضده وهذا ان [illegible] من قولهم يوجب كراهة ضده فقال الخصاص
ان كان له ضد واحد كان امرا به حتى لو قال لا تحرك يكون امرا بالسكوت
فان كان له اضداد لم يكن آمرا بشيء منها حتى لو قال لا تقم لا يكون امرا بالقعود
ولا بالركوع ولا بالسجود ولا بالاضطجاع الا ترى انه لا يصلح لما وضع له فيما
لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغيره ما وضع له اولى وهذا لان الامر بالشيء
وضع لطلب ذلك الشيء والحايه والامر ساكت عن شيء وجبه فما لم يتناوله
الا بطريق التعليل فلان لا يوجب حكما في ضده مع [illegible] له كان اولى ونظير
ذلك قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا فقدر به سووا
الحنطة بالحنطة [illegible] مثل على ما مر في القياس ان شاء الله تعالى فوجب
الامر وجوب التسوية بينهما كيلا وجرهما الفضل فيما سلم له الامر وهو الحنطة
والشعير وغيرهما من الاشياء الستة فالامر ساكت عن [illegible] الاشياء
دلالة له في شيء موجب في غير هذه الاشياء ولا [illegible] حكم

فعل الشيء في غيرها انما ثبت بالتعليل لعدم دلالة النص على ذلك تماما فيدل النص
دليلا على ما فوضح له في غير ما ورد له فكان لا يدل دليلا على ضده او هذا النص
كان اولى فضد هذا النص هو ان يقال لا يسوغ الخطأ فيه فلا يسع عدم
هذا وهو العزم على الفعل انما يفعل ضد المأمور به انه لم يأت بالمأمور بالامر لان
الضد عدم ضده ليس بشيء فمن لا يسوغ ضده لم يحكم بصحة النهي في ضد
هذا الامر وهذا القول فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العبد العقاب عالما بفعله
وهو باطل لما لم يعقل والسمع ما ورد فان قيل لا نسلم ان العقاب على العدم
لان العقاب شيء والعدم ليس بشيء فكيف يجوز ايراد الموجود على المعدوم واما
السمع فقال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون وغيرها من الايات
الوعيد قلت كما ان استحقاق العبد العقاب موقوف الى وجود الفعل
القبيح منه وكذلك استحقاقه الثواب الحسن موقوف الى وجود الفعل الحسن
منه وايده قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى والسعي امر وجودي يحب
ان لا يستحق العبد الثواب الحسن الا بالسعي الجميل وهو اكتساب الطاعات
ثم قد يحصل له الثواب الحسن بالامر الحقيقي وهو الانتهاء عن ادبار المنهي
عنه فان الانتهاء ليس الا بقاء المنهي عنه عدما كما كان وهو في ذلك
مثاب الجزاء الحسن قال الله تعالى وامن خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى فيجب ان يكون في استحقاق العقاب كذلك
بان لا يشترط الفعل القبيح قلت اما قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى
اخبر عن النهي اي المنع وهو فعل وكذلك الانتهاء الذي يستحق به الثواب عبارة
عن ترك الفعل القبيح شرعا وترك الفعل فعل لما ثبت من استحالة احد
الضدين كالسكون يكون تركه للحركة وهو فعل حاصله ان موجب
النهي الانتهاء والانتهاء عن المباشرة ثم ان كف نفسه الى المباشرة
يلزمه الترك والترك فعل لانه قيام به وكان مثابا بالفعل وان
كان الانتهاء قد يحقق بضد الترك الذي هو الفعل الا ترى ان الامتناع
الذي يسمى الانتهاء اسم لترك القبيح والترك الذي هو فعل لا يسمى

فانه قبل الفعل يكون منهيا بالامتناع منه ولا يكون مباشرا للفعل الذي هو ترك
الاتيان به فكذلك لا يكون الاعزم منه على ترك ما هو به وبان هذا ان الصائم
المسافر ترك ايضا الشهوات في حال الصوم فلا يحمق منه هذا الفعل بكونه
للصوم حتى يجعل به ناقضا ومعتدا ممدوحا فمن الواجب والمستحب
ذلك لكن الاعتداد وتم ذلك بحال تم تقول في حكم ما قد باعدتها من الزمان
مثل ان تشهد به وعلى هذا قول الامراة انا اشاطا اذا تركت فاشطا ثم قالت
لا اشاطا اذا تركت فاطلق وقال ان يشطت لتطلق فانت طالق ثم ندمت وطلبت
طلبت لان الآباء فعل ينفصل عن المسبب فيصير موجودا بقولها قلت اين لا يكون
ذلك مستعرقا لعمره وهو المشيب عبارة عن ارتفاعه من المسبب وذلك
يستغرق عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقولها لا اشاطا ولا بامتناعه من المسبب
في جزء من عمره هكذا ذكر الامام المحقق شمس الائمة رحمه الله في اصول
الفقه واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشيء يقتضي الوجوب ولا وجود
له مع الاشتغال بشيء من اضداده فلذلك استوى فيه ما يكون له ضد واحد
او اضداد فبأي ضد اشتغل يتعذر ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال
لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام
يتعذر ما امر به وهو الخروج وما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده
اذا كان له ضد واحد فان قول القائل لا تحرك يكون امرا بضده وهو السكون
لان للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف
عنه اتيان كل اضداده فانه اذا قال لغيره لا تقم فللمنهي عنه اضداد من
القعود والاضطجاع والركوع والسجود فلا موجب لهذا النهي في شيء
من اضداده فلذلك لا يكون مأمورا باضداده قال قلت ينبغي
ان يكون مأمورا باحد الاضداد على طريق البدل كما في كفارة اليمين لان
المنهي لا يتحقق الا باستعمال باحد الاضداد قلت الامر بالشيء
على طريق الاجمال انما يصح في الامر القصدي كما في كفارة اليمين واما في الامر
الذي ثبت من ضرورة حكم النهي فلا يلزم القصد

حصول الايمان بفعل كل واحد من الايمان مصح وامانى ... فالمفسور
تحريم فعل المنهى عنه والامر عن الايمان بذلك الفعل المنهى عنه وفى حصول
الانتهاء الاشتغال بكل واحد من الاضداد ... ثم لو ثبت ان المنهى مامور بالانتهاء
بكل الاضداد المنهى عنه كان قولنا بالامر بضد النهى من غير ضرورة فان الانتهاء
يحصل بالاشتغال بواحد منها فيحتاج الى الاشتغال بالاخر وكذلك لا يكون
مامورا بالكل وفى كونه مامورا بواحد منها يلزم ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فلا يلتفت الى ذلك ايضا وقال الامام شمس الائمة رحمه الله وقول
من يقول ان مثل هذا النهى يكون امرا باضداد ان يؤدى ان القول بانه لا يتصور
من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان المنهى عنه محرم واضداد واجب
بالامر الثانى بمقتضى النهى وكيف يتصور منه فعل مباح او مندوب اليه
الا ترى ان من قال لآخر لا تاكل كان امرا بقوله اترك الاكل وقوله اترك الاكل
امر موجب عليه ما يحصل به ترك الاكل من القراءة والتكلم والمضمضة و
الذهاب والبول والغوط والجماع وغيرها فان بكل منها يحصل ترك
الاكل على الكمال والامر بالشئ طلب لتحصيل المامور به على ابلغ الجهات
فلا يسع فعلا مباح وفى اتفاق العلماء على ان اقسام الافعال التى يأتى بها
العبد عن قصد اربعة واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور دليل
على فساد قول هذا القائل قال اى الجصاص ولم يكن مامورا بلبس شئ
متعين من غير المخيط لان غير المخيط غير متعين فى شئ واحد لان له
انواعا فان قلت المنهى عنه مخيط فيكون ضده غير مخيط وهو
شئ واحد فكان مطلوب الاظهار مع الكمان قلت ليس كذلك
فان الاظهار والكمان ليس له انواع بخلاف المخيط بغير المخيط فان كل
واحد من انواعه الذى ذكرت ان المخيط ضده غير المخيط وهو للقدح
فى قولنا فانه يمتثل هذا بمخيط من القيام وضده فان الضد القيام هو ترك
القيام والواسطة بينهما صور وسيها واسطة فى المعنى فان لضده انواعا
من القعود والاضطجاع والركوع والسجود الا انا اشنا بكل واحد من القسمين

ادنى ما يش

ادنى ما يشتبه بعضه ان الامر كان نهيا عن ضده منسوب اليه سائغ ما يشتبه النهى وهو
الكراهة فانا فى النهى لغير فى غير المنهى عنه بطريق المجاوزة كالبيع وقت النداء
والصلوة فى الارض المغصوبة فكذا فى النهى الثابت بضد الامر لان الثابت لغير
بطريق الضرورة ليساوى الثابت بالامر المقصود فاذا كان كذلك لم يجز
ان يساوى الثابت بطريق الضرورة ... الثابت اصلا وعلى هذا
الثابت بطريق الاقتضاء والثابت بالنص واما الذى احتجوا به وهو قولهم الا ترى
انه لا يكون فى واحد من الضدين ان ما يشتبه به فبنا على هذا وهو ان الثابت لغير
ضرورة لا يساوى المقصود بنفسه ومعنى الاضافة هنا انه ضرورى غير مقصود
بمعنى ان هذا الفعل ما على خطاب الاقتضاء المصطلح من وجه فان الاقتضاء المصطلح
هو جعل غير المنطوق منطوقا ليصح المنطوق وههنا يصح الامر بدون
اباحة غيره لكن الثابت بالاضافة اثبات الماموربه شئ اقتضاه هذا القدر
خرج الجواب عن قوله بان كل واحد من الضدين ساكت عن غيره لانا لما اثبتناه
اقتضاء لكن كل واحد منهما ساكتا عن ضده فصار هذه الواسطة امرا اى
نصاب النص بواسطة عدم مشروعيه الكمان امرا بالاظهار وهذا مثل قوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو نسخ نكاح بغير شهود لانه يكون نسخ الحديث
بواسطة عدم مشروعيه النكاح بغير شهود امرا باحضار الشهود فى
النكاح وفائده هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان النحريم اذا
لم يكن منصوصا بالامر بل يثبت الامر من حيث يفوت الامر اى لم يجعل ضد المامور
به حراما الا اذا تضمن اشتغال بالضد فوت المامور به حينئذ يكون الاشتغال
بضد المامور به حراما واما اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما للتقريب الى الحرمة
اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة كالامر بالقيام كان فى الركعة الثانية
فهو مامور بالقيام ثم هو لو قعد مع ذلك فى الركعة الثانية لم يكن حراما
عليه بل يكره لما قلنا انه ليس بمفوت للقيام بل هو تاخير له وهذا قلنا
ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان نهيا عن ضده ما يلبس الانان فالاولان

ذلك اذن ما نعم به الكفاية من غير لحي. هذا فلما ان العدة لما كانت معناها النهي
عن التزوج الى آخره ايضاح لقوله الا ترى الخ كل واحد من القسمين اذن ما ثبت
به اى لما ثبت وجوب العدة بالنهي قصدًا لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله تعالى
ولا تخرجوهن وقوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرًا غير مقصود و
ظهر ما ذكرنا في انقضاء العدة في حق واحد لانه لا تضايق في موجب النهي
لكونه امرًا عدميًا وكونه التحريم بخلاف الصوم فان الكف يجب بالامر مقصودًا
فيه وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلذلك لم يتحقق اداء صومين في
يوم واحد لتضايق الصائمين في كل صوم وهذا الكف الى وقت فانه ثابت بالامر
تعالى ولا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد قال قلت في حق وجوب
العدة كما جاز النهي بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح وقوله والمطلقات
كذلك جاز الامر بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و
النصارى يحتمل ان يكون كل واحد منهما اصلا والآخر تبعًا فمن اين ترجح جانب
النهي على جانب الامر حتى جعل النهي اصلا والامر متضمنا له فلم لا يجعل على العكس
قلت انما جعل هكذا بالنظر الى الاثر وبالنظر الى المعقول اما الاثر
فان العدة اثر من آثار النكاح لانها ملحقة بالنكاح والمنكوحة تحرم عليها
التزوج وهي منهية عنه لقوله تعالى والمحصنات من النساء هي معطوفة على
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والمراد بها ذوات الازواج فلما كانت المعتدة
منهية عن التزوج باعتبار ان العدة من آثار النكاح كان الكف عن التزوج
امرًا به في ضمنه لجمعا للنهي عن التزوج فلم يكن الامر بالكف مقصودا لهذا
تشبه بالاصالة النهي في العدة فلما كان كذلك كان وجوب صيغة الاثبات
التربص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن لتاكيد معنى النهي الا ترى ان
وجوب التربص ابتداء فلذلك انقضت العدد كلها عدة واحدة لان حكم
هو حرمة التزوج لان موجب النهي التحريم والحرمات تجتمع فان الحرمة
حرمة المحرم في الحرم حرمة الاحرام والحرم حرام على

الصائم لصومه ولكونه خمرًا وليمينه اذا كان حلف بشربها بخلاف ذلك الصوم فانه
مذكور بعبارة الامر بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلذلك لم يتضمن صومين
في يوم واحد واما المعقول وهو ان المعنى في وجوب العدة صيانة الماء
عن الاستباه ويعرف براءة الرحم والصيانة لالتباسه بالنهي اوجب من الصيانة
بالامر لما عرف وكان اجابه وجوب العدة على النهي اولى من اجابته على الامر من هذا الوجه
قال قلت لو كان المعنى في وجوب العدة يعرف براءة الرحم لكفى بحيضة
واحدة لحصول معرفة براءة الرحم بالحيضة الواحدة كما في الاستبراء قلت نعم كذلك
لكن الوجه فيه ما قاله في المبسوط وهو ان الحيضة الواحدة لتعرف براءة الرحم والالتباسه
بعرض لحرمة النكاح والالتباس لتحصيله الحرمة فلذلك لم تتداخل اقراء العدة
الواحدة وان تداخلت اقراء العدتين كالحدات في الحد فانها تتداخل في الحد
الواحد وتتداخل الحدان فلو قلنا بتداخل في اقراء عدة واحدة يفوت هذا المقصود
وظهر بما ذكرنا كله ان اثر عدم مقصودية الامر في وجوب العدة ظهر في مسئلتين
احديهما في جواز تداخل العدتين في وقت واحد والثانية في عدم استظهار حيض المرأة
بعضا بخلاف الصوم وهذا من الحكيم لما ان الاصل في وجوب العدة النهي والصوم
الامر على ما ذكرنا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد هذا ايضاح لقوله الا ترى
انها بكل واحد من القسمين الى آخره كالمستدرك الا ان ذيله المستدرك اعني قوله
ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي وقوله ولهذا قلنا ان العدة في بيان ان ذيله اصل وسبب الامر
في ضمنها وهذا اعني قوله ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في بيان ان الامر اصل النهي
وثبت النهي فيه ضمنا وكل هما سواء في ايضاح قوله الا ترى انها بكل واحد من القسمين
ادى ما شرعه وانما المقصود بالامر فعل السجود بقوله واسجدوا على مكان طاهر
بدليله قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة العبد بالسجود على مكان يحس لا يفوت
المامور به وكانت مكروهة في نفسها ولا تكون مفسدة في الصلوة وعلى قول من جعله
ومحمد رحمهما الله تفسد بها الصلوة لان ما دي المامور به لما كان باعتبار المكان

فما يكون نصفة للمكان الذى يؤدى المصلى الفرض عليه تحمل عنزلة الصفة للمصلى حكما
فيصير هو كالحامل للنجاسة والمصلى الحامل النجاسة اذا ادى ركنا تفسد صلوته
ولذلك اذا سجد على مكان نجس وكان هناك الصوف كان الكف عن اتباع الشهوة
لما كان واجبا فى جميع وقت الصوم يحقق الفوات بوجود ترك الكف فى جزئ من
الوقت فيه وهنا قال ابو يوسف رحمه الله ان احرام الصلوة لا يسقط بترك
القراءة وهذا ايضا من قبل ان الامر بالقراءة منصوص فى الصلوة وكان النهى
عن ترك الدوام فيها ضمنا له لانه امر بالقراءة اى بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن وما ينه عن تركها قصدا الى اخره معناه ان القراءة لكن وشرط الصحة
الافعال لا شرط صحة الاحرام ولا يلزم من ترك القراءة انقطاع الاحرام الا ترى
ان المحدث حدثا سماويا ممنوع عن قراءة القرآن كما هو ممنوع عن الركوع و
السجود والاحرام باق فيفسد ترك القراءة ما هو شرط صحته فلم يتعد الى
الاحرام ولا يلزم ان يكون الصوم يطل بالاكل هذا الاشكال ندفع قوله لان
توجه الورود هو ان الاكل فى باب الصوم منهى عنه نهيا ضمنيا للامر
بالكف عن المفطرات هو المعهود لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
على ما ذكرنا وكان النهى عن المفطرات ههنا ثابتا فى ضمن الامر بالكف كالنهى
الثابت عن ترك القراءة فى الامر بالقراءة فى الصلوة وهناك لا تسقط الشروع
ترك القراءة عنده فكان لا يفسد الصوم هنا ايضا بمجرد مباشرة النهى عنه
وهو الاكل وغيره ثم اجاب عنه بقوله لان ذلك الفرض ممتد وكان صنه
مفوتا ابدا كالايمان فانه فرض ممتد وكان وجوده به وهو الارتداد و
العياذ بالله مفوتا له وان قل وقد قلنا ان النهى الثابت فى ضمن الامر
المقصود انما يعتبر فى التحريم اذا لم يؤد الى تفويت الثابت بالامر المقصود
واما اذا ادى فذلك النهى والنهى الثابت قصدا سواء فى ايجاب التحريم بمنزله
الحامل مستعمل له لحكم الفرضية اى بهذه الواسطة تحمل صفة المكان بمنزلة

المصلى وهذا احتراز عن وضع الركبتين واليدين على النجاسة حيث لا تفسد
صلوته لان تاديّ المامور به وهو السجود تحمل وضع الجبهة لا وضع
الركبتين واليدين فلم تحمل صفة النجاسة القائمة بالارض الى المصلى لانه
هو الاصل وانما انتقل الى المصلى لحكم الفرضية وهذا المعنى معدوم فى وضع
الركبتين واليدين لان القراءة فرض دايم فى العمر حكما لقوله عليه السلام لا صلوة
الا بالقراءة وهذا لا يصلح الا بقى خليفة القارئ وان كان قد رفع راسه من السجدة
الاخيرة قبل القعدة وانتقل يعرض القراءة فى تحملها على المذهب المنصور وما كان
مستندا حكما يحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة فى ركعة فيخرج به
من تحريمة الصلوة والفساد بترك القراءة فى ركعة واحدة ثابت بدليل يحتمل
لان من العلماء من قال يحرز الصلوة بالقراءة فى ركعة واحدة وهو الحسن البصرى
رحمه الله فبترك القراءة فى ركعة واحدة لم يكن الفساد بدليل يوجب العلم فلم
يكن قويا فلم يتعد الى الاحرام واما الفساد بترك القراءة فى الركعتين فثابت
بدليل يوجب العلم لانعقاد الاجماع عليه فصار قويا متعديا الى الاحرام وهذا
قال فى مسافر ترك القراءة الى اخره وهذا ايضا ايضاح لقوله لانه امر بالقراءة
ونهاه عن تركها قصدا وكذلك مباشرة النهى وهى ترك القراءة لم توجب
انقطاع الحرمة لثبوت النهى ضمنا للامر القصدى وقوله وهو قول
ابى يوسف جعل هذا فى نوادر صلوة المبسوط قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
فعال ترك القراءة فى ركعتى الظهر المسافر يوجب التوقف فى حكم الفساد عند
ابى حنيفة وابى يوسف لتوقف حال فرضه فان فرضه فى الوقت يعرض
التغيير بسبب الاقامة فانا نوى الاقامة فى اثنائها جعل ذلك كنيته فى الابتدا
وترك القراءة فى الاوليين من المقيم لا يكون مفسدا لصلوته فانه اذا قرأ فى الاخريين
تم صلوته وكذلك هنا لان الترك متردد محتمل للوجود اى محتمل لوجود القراءة
فى الركعتين الاخريين بواسطة نيه الاقامة والقراءة فى الاخريين فصار هذا
الباب اصلا لمعنى فكل موضع من الامر يلزم تفويت المامور عند مباشرة

النهي اثبات في ضمن ذلك الامر كانت تلك المباشره حراما وان كانت تلك المباشره
مكروهه الاحراما بنبغي عليه فروع يطول تعدادها فانك لو بسطت الى جميع الاوامر
التي هي موجبه يرد فيها هذا الاصل الذي ذكرته من تلك الفروع في الاعتكاف
فانه سطل بالخروج وان قل لما ان الاعتكاف عبارة عن اللبث الدائم في المسجد
مدة الاعتكاف فبالخروج سقط الدوام فكان الخروج حراما لادائه الى فساد
الاعتكاف ومنها ايضا الصلوة تفسد بالانحراف عن القبله بالبدن لان المصلي
مامور بالاستقبال الى القبله مادامه وفي صلوته اي في غير حالة الضروره
بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فكان الانحراف عنها مفوتا لفرض
ومنها ان المصلي مامور بان يؤدي صلوته في الوقت بقوله تعالى كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا فكان الفضا خارج الوقت مفوتا لفرض واما المواضع التي لا يكره
بل يكره كمواضع الكراهة في الصلوة وغيرها فمنها الصلوة بقرب النجاسة
مكروهه لا مفسده لان المصلي مامور بتطهير مكان صلوته بدلالة قوله تعالى
وثيابك فطهر ولم يفسد ذلك المامور به ههنا ولكن قرب من القذر فصارت
صلوته مكروهه فاسدة فصار كترك الخشوع في موضع امر بالقيام في
صلوته وكذلك ترك النصاب بنيته الزكوة الى فقير واحد يخرج به عن عهدة
الزكوة ولكنه يكره لما ان المامور به وهو ايتاء الزكوة الى الفقير لم يفسد لكن
قرب هذا الاداء الى الغني فصار شبيها بمن ادى زكوته الى الغني
من وجه فكذلك وكذلك هذا في طرف النهي انه اذا كان مقصورا كان المنهي
مامورا بان يترك ارتكاب المنهي عنه على القطع والبتات فلو كان فعله لا يفوت
الى ارتكابه كان تركه سنه او مستحبا يظهر ذلك في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى
وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرهما والله اعلم بالصواب

باب بيان اسباب الشرايع

لما فرغ من بيان الاحكام التي هي المقصوده لجميع وجوهها من بيان ثبوتها بطريق
الاصالة والتبعيه شرع في بيان اسبابها التي هي الوسايل وان كان لتقديم

الوسايل عليها ايضا وجه لتقدمها وجودا ولكن تقديم الاحكام اولى لكونها منطوق
اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها انما يرادان اي ان الامر والنهي الواردين
على الخاص والعام والمشكل والمأول الى اخر الاقسام انما يرادان بسلك الامر والنواهي
الواردين على تلك الاقسام طلب الاحكام المشروعة وانما الخطاب للاداء في هذا
نفي لقول الشافعي رحمه الله عند الشافعي عدم الانفكاك بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء بل عند وجود نفس الوجوب يثبت وجوب الاداء وعن هذا قال بجلد ونجيز
الاحكام على المكلف بعد دخول اول الوقت من حضر او سفر وانما الوجوب
بايجاب الله تعالى لان الله تعالى للاسباب وهذا لان هذه الاسباب اشياء جارية فكان
صدورها عنه ايجابه منها مستحيلا لان المحدث للحوادث سوى الله تعالى
والوجود حادث فلا بد له من المحدث وهو الله تعالى لان صفة الخالق على
الحقيقه يستحيل ان يكون لغير الله تعالى الا ان الله تعالى جعل الاسباب امارات
على الوجوب تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فكان السبب لشغله
الذمه بالوجوب والخطاب لتفريغ الذمه عن الوجوب وهذا في الاسباب
الشرعيه واما العلل العقليه فقد جعلها الله موثرة في محلها اثرها كقيام
الحركة للمتحرك والقطع للانقطاع والكسر للانكسار وتثبت الوجوب جبرا
لا اختيارا للعبد فيه وكان الاسبار يقول رحمه الله نقول آخذ باسباب ايست
اترى جبري ايست وآخذ بخطاب ايست اترى اختياري ليس فقوله عمله
البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء فهي صار السبب بمنزله البيع والخطاب
بالاداء بمنزله المطالبه للثمن دليل على ان هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب
والاداء بالخطاب وانما نعرف السبب بنسبه الحكم اليه وانما قيدنا هذا لان
مجرد التعليق لا يثبت السببيه كالمشروط مع الشرط لان الاصل في اضافه
الشيء الى الشيء ان يكون حادثا به كقولنا ناقه الله اي هي حادثه باحداث الله تعالى
اياها وهذا لان الاضافه انما تذكر للتمييز ولذلك تضاف الى اخص الاشياء به
لتحصل التمييز واخص الاسباب بالحكم انما هو سببه لانه ثبت به واما الشرط فانما
صارت الاضافه اليه لانه يوجد عنده فعلمنا ان الاضافه الى السبب حقيقة

والى الشرط مجاز وكذلك اذا لانه فتكرر شكره اى اذا انعم الشئ على وجه يتكرر هذا الشئ شكر ذلك الشئ دل ان ذلك الشئ سبب لوجود هذا الشئ كذلك وجوب الصلوة تكرر دلوك الشمس فان ذلك يدل على ان دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة كما فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس مع ان مطلق الامر لا يوجب التكرار فان كان معلقا بشرط الا ترى ان الرجل اذا قال لغير تصدق بدرهم من مالى لدلوك الشمس لا تقتضى هذا الخطاب التكرار ديانيا ان وجوب الاداء الباقى بقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس غير مقصور على المرة الواحدة ثبت ان تكرار الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس فى كل يوم يعنى والله اعلم بسبب تكرر الوجوب فى مثل هذه الصيغة وهو قوله لغير تصدق بدرهم من مالى لدلوك الشمس بل يكتفى ذلك بالامتثال مرة فى الخروج عن عهدة الامر ولم يكف ههنا بالمرة الواحدة بل تكرر الوجوب بتكرر دلوك الشمس علم ان الله تعالى هو الذى جعل دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوة فلم يبق تكرار الوجوب من صيغة الكلام بل من جعل الله تعالى اياه سببا ثم وجوب الاداء يتبت على المكلف بحكم هذا الخطاب وحرف اللام فى قوله لدلوك الشمس دليل على تعلقها بذلك الوقت كما فى قولك ذهبت للستا وتطهر للصلوة ثم لا يتعلق بها وجوب عندهلغيرنا انه تعلق الوجوب بها بجعل الشارع ذلك الوقت سببا لوجوبها **قوله** وجوب الايمان بالله تعالى مضاف الى الحاء فى الحقيقة وهو قوله امنوا بالله **وقوله** باسمائه اى بتسمياته نحو الحى القادر العالم وصفاته بان يقال له الحى والقدرة والعلم وهذا سبب اى حدوث العالم سبب لانا لا نعنى ان يكون سببا لوحدانيته لان الوحدانية امر ثابت قديم وانما نعنى به انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد **وقوله** الذى صفة الايمان لا صفة الوجوب وكتبنى هذا المجموع فيما ذكره الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله وقال ان وجوب الايمان بالله تعالى فى الحقيقة انما وجب لحق الله تعالى وسبب الوجوب فى الحقيقة ما ظهر من الآيات الدالة على حدث العالم لمن وجب عليه وهذه الآيات غير موجبة بذاتها وعقل من وجب عليه غير موجب عليه ايضا ولكن الله تعالى

هو الموجب بان اعطاه آلة يستدل بتلك الآلة على معرفة الواجب كمن يقول لغيره هاك السراج فان اضاء لك الطريق به فاسلكه كان الموجب للسلوك فى الطريق هو الآمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث العالم بمنزلة الطريق والتصديق من العبد والاقرار بمنزلة السلوك فى الطريق فهو واجب بايجاب الله تعالى حقيقة وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم وهذا يسمى علامات فان العلم للشئ لا يكون موجبا بنفسه **وقوله** ولا يجوز لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه يعنى ان الله تعالى خلق العالم دالا على وجوده لكون الحدوث لازما للعالم حتى يستحيل تعرى العالم عن الحدوث لان تعرى الشئ عن ذاته محال وذات العالم حادث فكيف يتصور تعريه عن الحدوث توضيحه ان الانسان الذى هو عالم بنفسه لا يخلو عن دليل الحدوث اذ هو كان مسبوقا بالعدم دالا له حدوثه فى الحال من تبدل احواله من حال الى حال من الصغر والكبر والجوع والعطش والالم واللذة والصحة والمرض والحركة والسكون معلومة له بالحس والعيان فان كانت هذه الدالة محيطة له فى ذاته وخارج ذاته فلما لم يعلم منه سبب الايمان لم يعلم منه موجبه ايضا وهو دوام وجوب الايمان وانما ذكر هذا الان هذا السبب يفارق سائر الاسباب لان سائر الاسباب قد تقضى والمكلف باق الا ترى ان وقت الصلوة يقضى وشهر الصوم ينسلخ والمال يهلك وينقضى هذا فى الحج اذا البيت كان موجودا فى بدء الاسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتا بحادث سبب الايمان وهو حدوث العالم غير منعدم عن المكلف فى ذاته وفى غير ذاته اذ انعدام الحدوث عن الحادث وهو المكلف بالايمان محال اذ حدوث العالم كان موجودا قبل المكلف وسيبقى بعده ومعه قال تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقال القائل فى كل شئ له آية تدل على انه واحد فدل ذلك كان وجوب الايمان ايضا دائما وهذا كان وجوب الايمان قبل بدء الاسلام وقبله ايضا ثابتا لما ان اهل الفترة محاطون بالايمان

بدلالة قوله تعالى وان كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها لما ان سبب الايمان
يجعل عمله عند وجود عقل المكلف وهما كانا موجودين لاهل الفترة اوجوبه
غير متوقف الى ورود الشرع فوجب الايمان على اهل الفترة وعلى من نشا على
شاهق الجبل لوجود السبب والمحل حيث حكمه وهو الوجوب لان الانسان
المقصود به اى بخلق العالم انما الانسان هو المقصود من خلق العالم لانهم هم
المقصودون بالتكاليف وذلك ان الله تعالى خلق العالم وله فى خلقه عاقبة
حميدة وهى الابتلاء والامتحان بالتكليف مع علمه بكل كان وما يكون لان بدون
التكليف لا يتصور العقاب والعقاب انما يجب بترك موجب الامر والنهى
والله يتعالى عن ان يعذب احدا بدون جرم وجنت منه والمتحمل لهذه التكاليف
قصدا هو الانسان قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان جاء فى التفسير
ان الامانة هى الفرائض وقال تعالى خلق لكم ما فى السموات وما فى الارض
وقال وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه وقال والانعام
خلقها لكم وقال وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره وغير ذلك من الايات كلها دليل على شرف الانسان ولهذا فضل الله تعالى
آدم عليه السلام على الملائكة عليهم السلام وجعله مسجودهم ولا شك شرف
الانسان على غيره ولذلك كان من هذا الجنس وهو اشرف الحيوانين وهو
نبينا صلى الله عليه وسلم والتكليف للشريعة ولهذا من اعرض عن قبول هذا
الشريف من هذا الجنس كان هو شر البرية ومن قبله وعمل بموجبه فهو
خير البرية هكذا قال رسول الله عليه السلام حين سئل عن كرامته الانس على
الملك وقرأ قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية
وذكر فيه ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين
فيها اولئك هم شر البرية فعلم ان الانسان هو المقصود **قوله** ولهذا قلنا ان
ايمان الصبى صحيح ايضا لقوله الا ان السبب لازمه بقيامه وسببه من

هو اهله والصبى اهل الايمان لانه اهل للعبادات الا ترى انه لو صلى التطوعات صح
منه كتعجيل الدين المؤجل يعنى اذا عجل الدين المؤجل يجوز اعتبارا بحين سببه وهو مباشرة
سبب الدين من بيع الشئ وغيره وان لم يلزمه الاداء عليه فى الحال فكذا فى ايمان
الصبى العاقل فانه يصح وان لم يلزمه عليه فى الحال بعقد هذا التسبيب لانه
اشياء تخلف السبب عند لزوم الاداء فى الحال كوقوع ما اتى به من القرض وان
لم يلزمه هو عليه فى الحال **فان قلت** يلزم على هذا التعليل اعنى
قوله لانه مشروع بنفسه وسببه قائم فى حقه فيلزم تقيام من هو منصور لوانى
الصبى بحجة الاسلام ان يصح منه كما يصح منه الايمان ويقع فرضا لوجود هذه
العلة فى حق الحج لان الحج مشروع بنفسه وسببه قائم وهو البيت والصبى
اهل للعبادات **قلت** الفرق بينهما من اوجه احدها السمع وهو
قوله عليه السلام ايما صبى حج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولان
اداء الحج حرجا عظيما وضررا بينا على البدن والمال ويندفع عن الصبى مرحمة
له وفى شغل ذمته بنفس الوجوب به نوع ضرر والايمان هو فرضا بدون
نفس الوجوب بخلاف الايمان فانه لا حرج فيه وتحصل به السعادة الابدية فكان
هو نفعا محضا فى حقه فصح ولان وجوب الايمان مما يدرك بالعقل والوقوف
وجوبه الى ورود السمع كما فى حق اهل الفترة وللصبى العاقل عقل فيصح القبول
بخلاف نفس الوجوب الايمان فى حقه بخلاف العبادات المشروعة فانها
لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت لذلك نفس وجوب العبادات ولان الايمان
ايما وقع وقع فرضا فصح فيه القبول عند صحة ايمان الصبى العاقل انه وقع
فرضا بخلاف الحج فانه يقع فرضا ونفلا وما يوجد من الصبى يقع نفلا كما فى
سائر العبادات والوجه فيه ان يقال ان الايمان كما هو ركن العبادات ففيه
معنى الشرطية ايضا لانه شرط صحة جميع العبادات فان الشرط لصحة الشرط
الشرط ووجود وجوب الاداء بالخطاب كما يصح تقديم الوضوء على وجوب
الصلوة بدخول الوقت وان كان سبب وجوب الوضوء وجوب الصلوة عليه

سقى هو

صح الايمان من الصبى لذلك واما الحج فليس فيه شائبة الشرطية لشئ فلا تقع منه
فرضا ولذلك المسافر فى شهر رمضان لو صام يصح عن فرض الوقت لوجود سببه
وان لم يكن هو مخاطبا بالاداء وليس السبب بعلة بمعنى علة عقلية وضعية وان
هناك العلة لا تتخلف عن المعلول فى الابتداء والاخرة لاستحالة وجود الساكن بدون
قيام السكون واستحالة خلو المحل عن كونه متحركا عند قيام الحركة وكذلك هذا
فى سائر العلل العقلية مع معلولاتها لانها اذا لكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع
وهذا لا يتخلف زمانا دون زمان ومحلا دون محل بخلاف الاسباب الشرعية
فانها قد تتخلف عن اثبات احكامها فى زمان المرتدى ان ملك الشمس وملك
النصاب وشهود الشهر لا تعمل عملها على الانسان زمان الصبا وتعمل عملها
عليه زمان البلوغ عند وجود شرطه وانما ذكر هذا والله اعلم جوابا لشبهة
ترد على قوله لا على لزوم اداياه وترد على قوله ايضا ان الزكوة تجب بالحابه وملك
المال سببه والفصاص يجب بالحابه والقتل سببه بان يقال لو كان ملك المال سببا لوجوب الزكوة
لوجب على الصبى الذى ملك النصاب ولو كان القتل سببا لفصاص لوجب
على الاب ايضا اذا قتل ولده عمدا كما يجب على الاجنبى فلما وجد تخلف الاحكام
عن هذه الاسباب فى هذه الصور علم انها ليست باسباب فاجاب عنه بهذا
وقال انها اسباب موجبة احكامها شرعا لجعل الله تعالى وكانت اسبابا
جعلية لا وصفية كما فى العلل العقلية ولله تعالى ولايه الايجاد والاعدام
فلم يجعل الله هذه الاسباب موجبة احكامها فى هذه الصور بخلاف العلل
الوضعية فانها لا تتخلف عن موجباتها بحال والدليل عليه اى على كونه سببا
فالسببيه بالالام اقوى وجه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للاختصاص
كما قيل تظهر للصلوة وتاهب للسنا واقوى وجه الاختصاص اختصاص
الشئ بالشئ من حيث الوجود وفى جعله سببا اختصاص من حيث الوجود

ان الله تعالى جعل وجود وجوب الحكم بالسبب الذى هو العلة الشرعية وبطل
قبل الوقت اداؤه اى اداء المكلف على طريق اضافة المصدر الى الفاعل ولا يصح
ان يقال اى اداء الصلوة على تاويل ارفع الصلوة لانه ذكر بعد هذا بلفظ المانث
بقوله وان اخر لزومها اى لزوم الصلوة على معنى لزوم اداء الصلوة فان نفس
الوجوب ثبت بمجرد الوقت ووجوب الاداء تاخر الى اخر الوقت وبقوله ويصح
بعد مضى الوقت اداؤه وان تاخر لزومها يتبين ان الوقت سبب لوجوب
الصلوة لا الشرط لانه لو كان شرطا للزوم الصلوة لما تاخر لزومها عن دخول
اول الوقت لان الشرط لا يتاخر عن وجود الشرط بطريق الانفكاك بل يثبت
متصلا بالشرط وكان فيه ايضا اشارة الى بيان انفكاك وجوب الاداء عن اصل
الوجوب لانه فى الشرع يضاف الى المال حتى قال صدقة المال ويضاف
الى الغنى ايضا قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى بقوله فيتكرر الوجوب
بتكرر الحول فان مضى الحول شرط لوجوب الاداء من حيث ان انما الحصول الا
بمضى الزمان فان قيل الزكوة يتكرر وجوبها فى الحاصل باعتبار
الاعتياد والاحوال ويتكرر الشرط لا تكرر الواجب قلنا لا كذلك بل يتكرر
بتكرر انما الذى هو وصف للمال وباعتباره يكون المال سببا للوجوب
فان مضى الحول تاثيرا فى حصول انما المطلوب من غير السايمة بالتدرج
النسل والمطلوب من ربح عروض التجارة بزيادة القيمة وسبب وجوب
الصلوة ايام شهر رمضان عند هذه المسئلة خالف المصنف والقاضى الامام
ابو زيد الامام شمس الائمة السرخسى رحمهم الله وقال شمس الائمة رحمه الله
ظن بعض المتاخرين ممن صنف فى هذا الباب ان سبب الوجوب ايام الشهر
دون الليالى لان صلاحيته الاداء مختص بالايام ثم قال قال رضى الله عنه
وهذا غلط عندى بل السبب للوجوب الليالى والايام سواء فان الشهر اسم
لجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالى الى آخر وقد ذكرناه فى موضع اخر
الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء لوقت الصلوة فلا يرد عليه
من ذكر الظرف ما هو المفهوم من الظرف الحقيقى هو ان يكون ناضلا

عن قدر المطعوف كوقت الصلوة يفضل عن قدر ادا الصلوة بل اراده ان
الصعف يقع ويوجد في ايام رمضان لما عرف ان اليوم معيار للصوم لا ظرف
له ثم لما جعل الشهر سببا والليل لا يصلح ظرفا تعين ان ايام الشهر هي السبب
فكان كل يوم سببا لصوم حتى اذا بلغ الصبي في اثناء الشهر لا يلزمه صوم
ما مضى وانما يلزمه ما بقي وصح الارتداد منه من المسافر اي بعد وجوده وقد مرت
احكام هذا القسم اي في باب تقسيم المامور به وامر مولاه عليه
بتسبيب الولاية هو ايفاد القول على الغير شاء الغير او ابى فيدل على احد
الوجهين وانما الحصر على هذين الوجهين لان كلمة عن لما كانت لارتداع الشيء
عن الشيء لم يخل ذلك الشيء المنتزع عنه الشيء اما ان يكون ذلك الشيء المنتزع
موجودا ومستقرا في ذلك الشيء المنتزع عنه الشيء او لم يكن موجودا فان لم يكن
موجودا ومستقرا فيه لصلاحيته ذلك المحل المنتزع عنه الشيء لا يكون
محلا لكان هو لارتداع الحكم عن السبب كما قال اي عن هذه الاغنام زكوتها
والذي يحن بصدده من ذلك القسل وان كان ذلك الشيء المنتزع موجودا فيه
ومستقرا عليه لصلاحيته ذلك المحل لكونه محلا للوجوب به كان ذلك الشيء
الانتزاع للنيابة عنه كوجوب الدية على القاتل هو محل الوجوب لصلاحيته
ذلك المحل ان يكون محلا للوجوب الدية عليه ثم تحمل عنه العاقلة بطريق
النيابة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والعمر اما
العبد فظاهر لانه لا يملك شيئا فكيف يجب عليه صدقة الفطر والصدقة
انما يجب على من يملك المال او صف الغنى قال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر
غنى وكذلك الكافر لا يجب عليه لانه ليس باهل لحكم هذه الصدقة وهو
الثواب وكذلك لا يجب على الفقير لانه ليس بغني ووجوب الصدقة
انما عرفنا لما ذكرنا فلما لم يكن كل واحد من هؤلاء محلا للوجوب صدقة الفطر
عليه لم يحتمل ايراد حكم النيابة عن المنوب الذي وجب الحكم عليه اولا ثم
نابت عنه فيبين في ذلك كما نابت العاقلة عن القاتل فتعين الوجه الاول وهو
ايراد الحكم عن السبب وهو الراس وانما عينا لفظ الراس لوجود الامانة

٢٠١

اليه حتى يقال صدقة الراس وزكوة الراس ويقال في قولهم شعر
زكوة رؤس الناس صحوة فطرهم يقول رسول الله صاع من البر وداتك
اعل عمة متصدق في يغنك علينا وهو صاع من البر ومثل عن هذه في استعمالها
لايراد الحكم عن السبب قوله تعالى يوفك عنه من افك فان الضمير في عنه
راجع الى قول مختلف فكان مثل قوله ينهون عن اكل وعن شرب اي يتباهون
في السمن بسبب الاكل والشرب الناهي نهايت يسيرون بصفته يصدر
تناهيهم في السمن عنهما وكذلك يصدر افكهم عن القول المحلف وكذلك ههنا
يصدر وجوب صدقة الفطر على المكلف عمن مونه وانما نسبنا الفطر مجازا
اي اضيفنا الفطر وهو شرطه مجازا كما في حجة الاسلام والنسبة تحتمل
الاستعارة وهو ظاهر لان الراس يسمى انسانا والوجه يسمى اباكل منهما
ليس بابن وباب على الحقيقة فاما يضاعف وجب صدقة الفطر يضاعف
الرؤس حكما حقيقة لا يحتمل الاستعارة لان الاستعارة فطعمه اللفظ وهذا ليس
بلفظ وكذلك الوجوب لا يكون الراس سببا او علة فلو كانا ضافه صدقة
الفطر الى الراس مجازا لم يكن سببا حقيقة بل مجازا ويسجل ترتب حكم
حقيقة السبب على الراس بحقيقته وكذلك وصف المونة يرجح الراس في كونه
سببا لان المونة عبارة عن القوت يقال مانه اي عاله وهو يعلق بالراس
وكذلك مونة الشيء سبب لنفاذ ذلك الشيء وذلك يتصور في الراس دون الزمان
لو صح ان الاصل في وجوب صدقة الفطر على المكلف راس نفسه وولديه
على راسه ومونته عليه ثم من كان في معناه بوجهين الوصغير فيه
وهو رائس مونه وعلى عليه بلحق هو به وذلك الحق به اولان الصغار
وعياله فانه مونهم وعلى عليهم وكان رؤسهم سببا لوجوب صدقة الفطر
عليه كراس نفسه وقد نبا عن المونة منه في موضعه اي في غير هذا
الكتاب عمران الاداء شرع مفرقا مسقما على امكنة وان منه الى احد
هذا جواب شبهة ترد على قوله وسبب وجوب الحج البيت والوقت شرط

آ ان يقال لو كان هكذا لحان ادا الخ في اول اشهر الحج وهو سوال لانه
لما وجد السبب وشرط جواز الادا وجبان يحكم بجواز الادا فيه ومع هذا
لا يجوز ادا الخ في سوال فاجاب عنه هذا وذكر شمس الائمه رحمه الله
في جوابها وقال عندنا يجوز الادا كما دخل سوال ولكن هذه عبادة تشتمل على
اركان بعضها يختص بوقت ومكان بعضها لا يختص فاذا كان مختصا بوقت او
مكان لا يجوز في غير ذلك الوقت كالصلوة والحج في غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا
بوقت فهو جائز في وقت الحج حتى ان من احرم في رمضان وطاف وسعى
لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه
اعادة السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه
اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز اداؤه في اشهر الحج فاما
الوقوف فموقت فلم يجز اداؤه قبل وقته كما لا يجوز طواف الزيارة يوم
عرفة كانه موقت بيوم النحر وهو وسط فاذا كان الصلوة فان السجود
مرتب على الركوع ولا يعتد به قبل الركوع والدليل على ان الوقت
ليس بوقت للادا ويصح الادا دونه من الفقراء ذو المال فلو كان
المال سببا لما صح من الفقراء حينئذ يلزم تعليم الحكم على السبب
بل الشرط وجوب الادا وهو يطير عدمه من ايام اخر في باب الصوم وحق
المسافر فانه شرط وجوب الادا حتى كان الادا حاصرا قبله وكذلك ههنا
ولا يصلح الماء سببا لها اي للعبادة البدنية لان الحكم شبه السبب فلا يصلح
العبادة البدنية حكما للمال لان العشر ينسب الى الارض اي يضاف اليها
يقال عشر الارض والخارج وصفها لان انما تحصل بالخارج بالارض
النامية اشبه المال النامي بالسائمة فباعتبار الارض يكون العشر مؤنة
لان ادار المؤنة وسبب النماء كاد ان من عليه النفقة لمن له النفقة
فالعشر ايضا سبب بقاء الارض في ايدي المسلمين لما ان مصارف العشر
الفقراء وينصر الفقراء بالضعفا كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفا

تكلم بعفوة النصرة للمسلمين بسبب صرف العشر الى الفقراء وهو سبب بقاء
الارض في ايدي المسلمين ولكن الارض اصل الخارج وبالنظر الى الاصل
يكون في العشر معنى المؤنة وبالنظر الى الوصف الذي هو الخارج كان مؤنة
محضة فلم يصح تحميله قبل وجود الوصف لذلك كما لا يصح تحميل الزكوة
في المواشي قبل السائمة وكذلك سبب الخراج الارض النامية لكن نقدرا
الخفيف عند التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج فان
ضرب الزرع فعلوها نصف درهم اذا زرع كان وفي جريب الرطبة
خمسة دراهم الى اخره فلم يعتبر لخفته الخارج لذلك فالشرع علق وجوبه
بالتمكن من الزراعة ليلا يعطل حق الفقراء فصار مؤنة باعتبار الاصل
اي صار الخراج مؤنة بالنظر الى الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار
الوصف وهو الزراعة يعني او الحقيقة لان اعتبار الوصف يوجب كونه
عقوبة لانه اشتغال بحمانة الدنيا واعراض عن الجهاد فكذلك كان الخراج
في الاصل على الكافر الذمي حتى لم يحل الاسلام واشتغال بالزراعة يصلح
فوضع عليهم الخراج لضرب من الذلة والاشتغال بالزراعة يصلح
سببا للذلة كما قال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذناب البقر
فقد ذللتم وظهر عليكم عدوكم وهذا الختمان عندنا لان الخراج لا
ينفك عن وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فلم يختمعا
ولان سببهما بطريق الاصالة واحد وهو الارض فلا يجتمع وجوب
بسبب واحد ولا يقال ان وجوب الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك
لم يعتبر العشر لانا نقول اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب المال فقط
كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق
الكفار اصل وفي حق المسلمين عارض فلا تعتبر العارض واجعل العشر
عقوبة او نقول الزراعة غير معتبرة في حق وجوب العشر الا انه

انا خرج من الارض شئ بدون الذاعة يجب فيه العشر اذا كان في ارض
العشر والمجب فيه الخراج اذا كان ذلك في ارض الخراج وذكر في باب المعادن
من كتاب المبسوط ولا شئ في العسل اذا كان في ارض الخراج وان كان في ارض
العشر فيه العشر والمعنى فيه ان النحل ياكل من انوار الشجر وثمارها وهو
في الثمار اذا كانت في الارض العشرية العشر بخلاف ارض الخراج فانه ليس
في ثمار الاشجار الباسقة في ارض الخراج شئ فعلم بهذا ان الذاعة وحق
وجوب العشر غير معتبرة بل اعتبر فيه نماء الارض بالخارج باي نوع كان
وتعيين الذاعة في حق وجوب الخراج لحصها او تقديرا وفي الذاعة
الدليل على ما جاء في الحديث ولذلك كان اختصاص الذاعة بالخراج اولى
لانها تنسب اليها فعال طهارة الصلوة وتقوم بها اي بقوم الطهارة
بالصلوة اي بوجد وجوب الطهارة سبب وجوب الصلوة وهي شرطها
وتتعلق بها اي وجوب ذلك الشرط يتعلق بالصلوة وكذلك وجب بوجوبها
لان ما كان شرطا للشئ يتعلق به صحته ووجوبه به يوجب الاصل بمنزلة
استقبال القبلة فان وجوبه بوجوب الصلوة وكذلك الشهود في باب النكاح
ثبوتها بثبوت النكاح الذي انه اداة وتبديل فلا يصلح سببا له وهذا
كون النقض بعد الحدث يصير ذلك الوضوء معتبرا وان الوضوء
على الوضوء نور على نور ولو كان الحدث سببا له لما وقع معتبرا قبله لانه
لا اعتياد للمسبب قبل السبب اصلا **فان قلت** يلزم على
قولكم ان يكون التحول بتقديم الوضوء على وقت الصلوة لان الصلوة انما
تجب بعد دخول الوقت وقد قلتم ان سبب وجوب الطهارة الصلوة
فلا يجوز تقديم السبب على السبب اذا تقدم هو عليه لم يقع معتبرا الصلاة
على ما ذكرت **قلت** قد ذكر في الكتاب ان سبب وجوب الطهارة
الصلوة وهو كذلك لان الطهارة قبل الوقت لا تجب كما ان الصلوة لا تجب

دخول

قبله واما نفس وجود الطهارة فغير متوقف الى وجوب الصلوة كسائر
العبادات واستقبال القبلة لما ان الشرط يتراخى وجوده لا وجوبه قصدا فلم
نرضا قبل الوقت وتمام رضوئه الى ان دخل الوقت فقد وجد الشرط
وقت وجوب الصلوة قصدا فلم ترضا قبل الوقت وتمام رضوئه
يصح منه كما اذا ستر العورة قبل دخول الوقت وتمام ستره الى وقت
وجوب الصلوة يجوز به الصلوة كذا ههنا **فان قلت** كيف يكون وجوب
الصلوة سببا لوجوب الطهارة والطهارة شرط الصلوة فكونها شرطا يقتضي
التقديم وكونها حكما له يقتضي التاخير فكيف يستقيم اجتماع وصفي التقدم
والتاخير للطهارة بالنسبة الى شئ واحد وهو الصلوة **قلت**
نعم ان النسبة الى شئ واحد وهو الصلوة الا ان تلك النسبة اليها لجهتين
مختلفتين والطهارة حكم للصلوة من حيث الوجوب ثم الطهارة شرط للصلوة
من حيث الجواز وتمام هذا مذكور في النهاية وسبب المعاملات تعلق
بقاء المقدور بثباتها يعني تعلق بقاء العالم المقدر الى يوم القيامة بما شرع هذه المعاملات
وبقاؤها لان بقاء العالم انما يكون بقاء الحشر وبقاء النفس ببقاء الحشر بالتناسل
شرع ثبوت سبب بقاء النفس بالتناسل لبقاء هذا الحشر وهو النكاح فصار كالبيع
شرع بقاء النفس الواجبها انما يقوم بما تقوم به المصالح للجنسية وذلك بالمال
شرع الاسباب لاكتساب الاموال لتختص باحكامها من ولاية اسيانها قطعا للمنازعة
وهي الحكمة البالغة **باب اقسام السنة** وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان وجوه الاتصال من النواشي وبيان
وجوه الاتصال من قسم الانقطاع وسان محل الخبر وغيرها فيما تفاوت الكتاب
وتختص السنة به وذلك ان الثابت من رسول الله عليه السلام تارة يخالف ظاهره بعضه
بالتراخي وذلك قليل وبعضه بالشهرة وبعضه تحير الواحد في الكتاب
لانتفاء هذه المعاني بل هو ثابت بطريق واحد موجب للعلم وهو التواتر فلثبوت
هذه المفارقة بين السنة والكتاب اورد هذا الباب فيما اتبه ذا كمثل

مقادير الذوات وهذا القسم اى قسم الخبر المتواتر يوجب علم اليقين عمرلة
العيان علما ضروريا وكان شيخي رحمه الله يقول وهذا اثبت العلم بموجب التواتر
على القطع والبات لغير المستدل كما اثبت ذلك للمستدل فلو كان سوق العلم
به موقوفا على الاستدلال لما اثبت به العلم لغير المستدل وهذا رجل سفيه السفيه
هو الذي يسعى بما ليس له عاقبة حميدة وبالجملة ضرر ذلك كذا ذكره الامام ابو منصور
رحمه الله لم يعرف نفسه ولا بنيه ولا ابنياه اما نفسه فلكونه مخلوقا من ماء مهين
شك بالخبر ولم يكن الخبر موجبا للعلم لم يعرف اصل نفسه **قال**
قلت لو قال قايل لانسلم ان عرفان نفسه انه مخلوق من ماء مهين بالخبر بل
بالقياس على غيره او على ولده او المولود منه فانه لما عاين ولده انه ولد من امراته
بعد المباشرة بها اضاف وجود ولده الى وجودهما لانه اقرب الى سبب اليه
وجودا فبعد ذلك قاس وجود نفسه عليه الا ترى ان الكافر الذي سكر قوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين يعتقد هذا كما يعتقد المومن به فلو كان ثبوته بالخبر هذا
لاختص به المومن **قلت** لا لذلك فان مآل ذلك القياس الذي ذكرته
ايضا راجع الى الخبر وهذا لان اسباب العلم منحصرة على الملاثة الحواس الخمس
والخبر الصادق والعقل وليس لاحد من الخلق وجود غيره او وجود ولده
انه خلق من ماء مهين بمعاينة لانه لم يعاينه ولا يحكم العقل بان خلق الشخص
الحيواني المنطيق البليغ العاقل الدراك لانواع العلم الموصوف بمحاسن الحكم
من ذاك الماء الجامد الذي لا محاسن به ولا فيه مما خرج ذانك السببان
من البين نفي الخبر الصادق بالعين ولان القياس لا يثبت العلم القطعي بل يوجب
غلبة الظن الذي يحسن به العمل ومن يعرف نفسه انه خلق من ماء مهين يعرفه
على القطع والبتات واما ما ذكرته من معرفة المنكر نفسه بانه خلق من الماء
فاصله راجع الى الخبر ايضا فان ابانا آدم عليه السلام كان نبيا واخبر هو بان
الله تعالى خلقه من الماء وحيا وكذلك ما بعده من الشرايع نطق به وتواتر
النقل عن ذلك فيه كما قال الله تعالى وانه لفي زبر الاولين لكن

الكافر

الكافر لعناده انكر ما علم فان عناده لا يبطل حقيقة الحق والصواب بل يزيد
هو على نفسه شدة العقاب ويجوز ان يقال معنى قوله لم يعرف نفسه اى لم يعرف
انه كان في الابتدا صغيرا ثم نشأ وكبر ومعرفة ذلك انما يكون بالخبر وكذلك ايضا
من انكر الخبر لا يعرف دينه وهو ظاهر لان الدين طريقه الخبر والسماع خصوصا
في احكام الدين وهي الشرايع ولا يعرف دنياه ايضا لان البلدان النائية من
الدنيا ولا يعلمها الا من عاينها او اخبر بها فعلى هذا قوله لكذا امر منكر الخبر لا يعرف
وجودها من لم يعاينها لانكاره يقع امورهم المختلفة وهذا لان الله تعالى خلق الخلق
اطوارا على طبايع مختلفة وهم متباينة بعضهم ذلك على الاختلاف والتباين ابدا والاتفاق
بعد ذلك مع الاسباب الموجبة للاختلاف لا يكون الا بجامع جمعهم على ذلك وفيه
حكمة بالغة وهي بقاء احكام الشرع بعد وفات المسلمين على ما كان عليه في حقهم
فان النبوة ختمت برسول الله عليه السلام وقد كان مبعوثا الى الناس كافة وقد
امرنا بالرجوع اليه والتيقن بما اخبر به قال الله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يكونون
به الى قيام الساعة ومعلوم ان الطريق في الرجوع اليه ليس الا الرجوع الى
ما نقل عنه بالتواتر فبهذا تبين ان ذلك كالمسموع منه في حوته وقد قامت
الدلالة على انه كان رسول الله عليه السلام لا يتكلم الا بالحق خصوصا فيما يرجع الى
بيان الدين فشبه بالسماع منه علم التبين النجالج ويدل خليدن الوهم
دل يحسن شدن وضعا ومخشقا اى المتواتر يوجب علم التبين من حيث الاصل
ومن حيث الدليل والطمانينة على ما فسره المخالف وهو ما ذكر قبله ومعنى الطمانينة
عندهم ما يحتمل ان يخالجه شك او تعتريه وهم **فان قلت** نفسه
بتبيين الطمانينة تقوله عندهم ما يحتمل ان يخالجه شك وقد ذكرته ايضا في الجواب
تقوله على ما فسره المخالف يقتضي ان يكون لها معنى اخر وما ذاك **قلت**
نعم كذلك لها معنى اخر سوى ما فسروه وهو ان يوجب علم التبين بحيث لا يخالجه
شك ولا يعتريه وهم كما قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام وانه قال
ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولا شك

ان الطمانينة قلبه مما لا يخالجه شك ولا يعتريه وهم فعلم بهذا ان الطمانينة تطلق على علم اليقين الذى لا يخالجه الشك واما الخبر زرادشت للحسن فتخييل قيل هو كان فى عهد كيقباد امير بلخ وهو اراد ان يتزوج اخت زرادشت وهى كانت فى غاية الجمال وزرادشت كان فى الابتداء قاصيا وادعى النبوة والامير بايعه لطلب مقصوده والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته عندهم وقد كانوا اكثر عددا من المسلمين وقتلوا على وفق ما يدعونه ادخل دوابهم الفرس فى بطن الفرس وعلى الفرس معلقا فى الهواء وكذا روى انه وضع طشت فيه نار على صدره فلم يضره فانما رووا انه فعل ذلك فى خاصة الملك وحاشيته الحاشية صغار الناس الوضع من المواضع فالمواضعة فى الامر هى ان توافق مع اخر فيه على شى وتحقيقها هى ان تضع ما فى قلبك من الراى عنده ويضع هو ايضا ما فى قلبه من الراى عندك فيتفقا عليه وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قضى الله تعالى فانه جاء فى الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يرد منكم ان يلقى الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبه عيسى عليه فقتل هو ورفع عيسى عليه السلام الى السماء **قال قيل** هذا القول فى نهاية من الفساد لان فيه قولا بابطال المعارف اصلا وتبكيت العيان واذا جوزنا هذا فما يؤمنكم من مثله فيما نقل بالتواتر عن رسول الله عليه السلام ان السامعين انما سمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد ولم يكن هو انما القى الله شبهه على غيره ومع هذا القول لا يحقق الايمان بالرسل عليهم السلام لمن يجايزهم جواز ان يكون شبهه الرسل ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح عليه السلام كان واجبا عليهم فى ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح فقد كان الايمان به واجبا وفى هذا القول بان الله اوجب على عباده الكفر بالحجة وهى المحنة فاى قول اقبح من هذا **قلت** ليس الامر كما توهمتم فان الفا شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد فى القدرة ولا فى الحكمة بل فيه حكمة بالغة وهى دفع شر الاعداء عن المسيح وقد كانوا عزموا على قتله والدين وصدوه بالعمل فقد علم الله منهم انهم لا يؤمنون به فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج لهم ليزدادوا طغيانا ومثل ذلك لا يتهم فى حق قومهم بانهم الرسل لتوهمنا

وظهر ان الفاسد قول من يقول بان هذا يودى الى ابطال المعارف قاما انه غير مستبعد فى القدرة فغير مشكل فان الفا الشبه دون الجماد الاصل المحال وقد ظهر ابليس عليه اللعنة مرة فى صورة شيخ من اهل النجد ومرة فى صورة سراقة بن مالك فكلم المشركين فيما كانوا هموا به فى باب رسول الله عليه السلام وفيه مرة فى قوله تعالى وان يمسسك بضر الدين كفروا وكان عائشة رضى الله عنها دحية للكلبى مع رسول الله عليه السلام فلما اخبرته بذلك قال كان معى جبريل عليه السلام كذا فى اصول الفقه للامام شمس الائمة رحمه الله وعن هذا المعنى قيد فى الكتاب بقوله وذلك كخبر استدلاجا وتمكنا على قوم متعينين حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون فطلب هذه الوجوه وفى الوجوه التى ذكرها محالف من التخييلات وكون اصله فى عدد محصور وعلى تلبيس لان المتواتر الذى قلنا به يوجب العلم ليس مما يكون تخييلا ولا مما يكون خاصة الملك وحاشيته ولا يكون مرجعه الى الاحاد بوجه فكان تحكما قطعيه

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث من القسم الاول المراد من القسم الاول الاتصال وهو الفصل الثالث اتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلانه لم يتصل برسول الله عليه السلام قطعا واما المعنى فلانه لم تتلقه الامة جميعا بالقبول بخلاف المشهور فان فيه ضرب شبهة صورة من حيث انه كان فى الاصل من الاحاد وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول بخلاف المعاملات فانه اذا اشترى من صبى عاقل او عبد محجور معتمدا على قولهما بانهما ماذونان فاستفاد ان شيئا غير موجب علم اليقين اى لان يثبت وجوب العمل حال كونه غير موجب للعلم واراد الله بيان الدين او نوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما فى وسعه الى اخره ولا يدخل عليه الفاسق فانه داخل فى عموم الامر بالبيان ثم لا يعمل ببيانه فى الدين لانه مخصوص من هذا النص بنص اخر وهو ما فيه امر بالتوقف فى خبر الفاسق بقوله يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وهذا فى كتاب الله تعالى اكثر من ان يحصى فمنه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات وقد ذكر محمد رحمه الله فى هذا اى فى عمل الصحابة ومحله غير محتمل اى

غير حديث واحد بل كمن فيه احاديث كثيرة فاذا اجتمع الاحاد حتى تواتر ثبت حقيته الخبر ولزوم العمل به باجماعهم وهذا جواب ما قال في الباب الاول ان المتواتر صار جمعا بالاحاد فخبر كل واحد محتمل فمن اين تتأتى اليقين وتصير الجواب هو انه لا ينكر في المحسوس والمعقول والمشروع ان يثبت الاجتماع الافراد ما لم يثبت للافراد عند عدم الاجتماع الا ترى ان الحمل اذا اجتمع من الطاقات يثبت من القوة ما لم يثبت من تلك القوى لطاقة او لطاقتين والا ترى ان كل كلمة من القرآن على الانفراد ليست بمعجزة فاذا اجتمعت صارت معجزة والحجج العقلية صارت حجة باجتماع المقدمات وكل مقدمة ليست بحجة فعلم بهذا ان اجتماع الافراد يثبت حكما لم يثبت بالافراد بدون الاجتماع والعقل ايضا يقضي ذلك لان التركيب حدث بعد ان لم يكن فيحسن ان يثبت له حكم لم يكن ذلك الحكم قبله وكذلك في المشروع فان القاضي لا يقضي بشهادة الفرد فاذا صار الشاهد اثنين يقضي بهما اذ العدد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته اي عقد القلب ليس من ضروريات العلم الا ترى ان اهل الكتاب كانوا يعرفون حقيته النبي عليه السلام بالنبوة ولا يعتقدونها والمقلد يعتقد شيئا بالتقليد لغيره ولا يعلمه اذ العلم هو تبين المعلوم على ما هو به ويحتمل ان يكون اعتقاد المقلد شيئا كان على خلاف ما هو به فعلم بهذا ان العقد مع العلم يتفكك احدهما عن الآخر وجودا وعدما فلم يكن وجود كل واحد منهما من ضروريات الآخر

باب تقسيم الراوي وحمله

والجواب ان الخبر يعمل باصله الى آخره وتفسير ذلك ان خبر الرسول عليه السلام في اصله لما ان خبر الواحد انما صار حجة لكونه خبر الرسول وكان يقينيا باصله الا ان تقاعد الشبهة الثابتة من النقل لكان يعمل اذ الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام صدق يقين لا شبهة فيه والقياس محتمل للصواب والخطأ في نفسه لما ان القياس الصحيح عبارة عن الاجتهاد الصحيح فانه يوجب علة الظن والايجاب علم اليقين **فان قيل** الوصف المؤثر لو ثبت مناطا للحكم لكان يعمل فلنا لا نسلم ان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق السبر لا يحقق الا بالنص

او بالاجماع فحسن لم يتق هو قياسا بل يكون هو نصا او اجماعا والكلام فيه انما الكلام في القياس الصحيح بدون النص والاجماع وهو ليس بثقة في اصله لان كل وصف يحتمله فيه فهو محتمل للغلط وهو معنى قولهم وهو محتمل باصله وما كان محتملا باصله لا يكون معارضا لما لم يكن محتملا للغلط في اصله فلذلك كان خبر الواحد مقدما على القياس **فان قلت** هو لك ان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق السبر لا يحقق الا بالنص او بالاجماع فحسن لم يتق هو قياسا بل يكون هو نصا او اجماعا كذلك في الخبر الواحد لو ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل فان كان خبر الواحد وقت حيوة النبي عليه السلام وسئل ذلك الخبر عن رسول الله عليه السلام واخبر الرسول عليه السلام بصحته لم يتق هو ايضا خبر الواحد بل كان هو نصا ثابتا يحتنه قطعا ولا كلام فيه انما الكلام في الخبر الواحد **قلت** نعم كذلك الا ان بينهما فرقا من حيث عدم النص لحضرته فان خبر الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل بالسماع من رسول الله عليه السلام على ما ذكرت يتقى خبرا ونصا كما كان عند وجود الشبهة الثابتة بالنقل الا ان عند وجود النص بان سمع السامع من رسول الله عليه السلام بلا واسطة انه قال كذا بعينه عن حقيقته كونه خبرا ونصا واما القياس عند وجود النص بان هذا الوصف هو مناط الحكم لم يتق قياسا اصلا فتعين عن حقيقته من حيث الاسم ومن حيث الحكم فعلم بهذا صحة ما ذكره في الكتاب بقوله وكان الاحتمال اي احتمال الخطأ في الرأي اصلا وفي الحديث عارضا فوقوع احتمال الخطأ في اصله ليس كوقوع احتمال الخطأ في العارض وهذا ظاهر **وقوله** ان الوصف في النص اي العلة المؤثرة في النص كالخبر يعني ان الخبر بانه عما يسمع الحاضر للسامع والوصف مثله في ابانة ان الحكم متعلق به وبطل المجتهد فيه كانه يسمع اخبار هذا الوصف الا ان الوصف مع هذا ساكت عن حقيقة البيان والخبر بيان سمعه حقيقة وكان الخبر اقوى من الوصف في الابانة وسماع الخبر حقيقة وكان اقوى من بطل المجتهد وهذا معنى ما ذكر في الكتاب **وقوله** لانه اذا انسد باب الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور صار حديثا

للاجماع لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وكذلك الحديث المشهور يقتضي وجوب العمل بالقياس وهو حديث معاذ رضي الله عنه
قال رسول الله عليه السلام اجاب هديا اجاب الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
وغيره من الاحاديث التي ذكرها في الكتاب وكذلك الاجماع منعقد على وجوب العمل
بالقياس عند انعدام دليل فوقه او نقول الحديث الذي رواه ابو هريرة رضي الله عنه
في المصراة لو عملنا به يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فانه يقتضي
المماثلة في باب العدوان بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله
جزاء سيئة سيئة مثلها وكذلك السنة والاجماع والعمل بحديث المصراة يسد باب
القياس اصلا وهو ممنوع لهذه الدلايل الدلالات فعمل بحديثه ان مسعودا رضي
الله عنهما لانه وافق القياس عنده فان القياس عنده وجب مهرا مثل اعتبارا بما اذا
وقع الطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا لما ان الموت بمنزلة الدخول
بدليل وجوب العدة وبدليل ان النكاح عقد العمر والعمر بالموت ينتهي والشيء
بانتهايه يعتد قصار كأنه وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول
فيجب مهر المثل وردّ علي رضي الله عنه مخالفته القياس عنده وهو ان الواجب
مهر المثل قياسا على ما اذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول ولم يكن سمى
لها مهرا وهذه الفرقة ايضا فرقة قبل الدخول فالحق به ما يصح نقول اعرابي
بوال على عقبيه نقل عن الامام العلامة الكرخي رحمه الله ان من عادة العرب
الجلوس بجنبتيا فاذا بال يقع بوله على عقبيه فلا جنبا في الجلوس هو ان يخرج
ظهره وساقيه ثوب او غيره وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم
يستنزهوا من البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه فيه انه اراد بالكتاب
والسنة القياس لان مجيئه القياس يشبههما والقياس يردهما روته لما ان
اثر ان آثار النكاح باق يوجبها النفقة كما اذا كان الطلاق رجعيا والله اعلم

باب بيان شرايط الراوي التي هي من صفات الراوي

ومعنى الكلام الوصول الى الرشد بالعقل والتمييز الرشد ان من الطيور ما يسمع منها
حروف منظومة يسمى ذلك الحانا لا كلاما ولا ينفع البيان بمجرد الصوت والحروف

بل المعنى حتى اذا تكلم بكلمات مهملة لا يسمى كلاما كما ان قال آجني كذى يكان قوله
جاني زيد لا يكون ذلك كلاما عرفنا بهذا ان الكلام في الشاهد عبارة عن حروف
منظومة عن عقل ومعبر يدل على معنى مفهوم والله اعلم بالصواب

باب بيان هذه الشروط

اما العقل فهو يفضي الى اخره فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة وكان
العقل سراجا لعين القلب يبصر القلب الطريق عندكما ان العين الباصرة
تبصر عند السراج فاذا ابصر الانسان شيئا وهي بصيرة يتضح له طريق
الاستدلال عند العقل كما اذا رأى العالم وهو لا يعلم قدمه ولا حدوثه
فيبصر القلب عند العقل والاستدلال حدوث جميع العالم وطريق الاستدلال
ان تأمل القلب يجد العالم مسمى عينا وعرضا ولا تخلو العين عن العرض والعرض
حادث فيستدل بحدوث العرض على حدوث العين فيحكم بكون جميع العالم
حادثا وهو معنى قوله تعالى نوتيه يضئ بطريق ينبئ من حيث سمى الله دليل الحواس
يشتهي المطلوب اي يظهر للقلب فيدركه القلب بتأمله سوفيق الله تعالى

وقوله فاعتدال العقل وذلك انما يكون بالبلوغ قيل انما صار البلوغ دليل
اعتدال العقل لانه صار بحال يتزايد مثله وهو الولد فلا بد ان يصير عقل
المزايد معتدلا لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله يعني ان اتباع هوى النفس
معارض للعدالة الظاهرة قال الله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله
فاعتبرنا في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة ويضيع صاحب الشرع وهذا
هو الكامل في الاستقامة لانه لو توقف الاستقامة على ما هو النهاية التي يحار
لها العلماء يسقط في الشرع من الكبايير والصغاير كلها على وجه لا يوجد منه صغيرة
تابوجه من الوجوه لان بوجد من الف واحد فيتعطل التبليغ الذي هو واجب
على كل مسلم ولذلك قلنا اذا اجتنب عن الكبايير ولم يصر على الصغيرة كان كامل
العدالة لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور من لم يرد
عليه رد من السلف والمجهول من قد رد بعض السلف **وقوله** على الشرط
الذي قلنا وهو ان لا يكون العمل به سدا لباب الراي والقياس لان كون القياس

والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد الا ان خبر المستور مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلثة من القرون المشهود لها بالخير دون ذلك لقلة الفقه

حجة تثبت بالكتاب والسنة فلو كان الخبر مخالفا للقياس من كل وجه كان الخبر
ناسخا للكتاب والسنة لكونه حجة تثبت بالكتاب على ما ذكرنا واما الايمان والاسلام
الى آخره فكان شيخي رحمه الله كثيرا ما يقول في التفاوت بينهما مع ان اصلهما واحد
الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام
استوصف فيما يروى عنه عن ذلك الجمل بهذا التفسير فكان ذلك دابته حتى
قال للاعرابي الذي يشهد بديه الهلال اتشهد ان لا اله الا الله وان رسول الله
فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم اي يقبل شهادته والمطلق
من هذا اي من الاستصاف فاما من استوصف فجهل فليس بمؤمن بان
لم يقل نعم والسنة في الاستيصاف على وجه الاستفهام فقال ان الله تعالى
واحد قديم عالم قادر اهو كذلك وان محمدا رسول الله جميع ما انزل الله عليه
حق اهو كذلك فيقول نعم وكذلك الحكم في الضعين اذا بلغت وانما استوصفها
على وجه الاستفهام حتى يسهل عليه الجواب عند اذا اذا لم يكن اقرب بالاسلام
بعد ما عقلت فاما اذا وصفت الاسلام بعد ما عقلت الحكم بكفرها
وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف ولا اصف
قيل يسعى ان تبين من زوجها لانها استنعت عما هو ملك الاسلام وهو
الاقرار باللسان من غير عذر فيكون مرتدة كما اذا بلغت عاقلة ولم تصف الاسلام
واما اذا قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلف المشايخ
فيه منهم من قال بانها تبين لانها تركت الوصف مع العلم بذلك تبين وكذلك
ان كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام لا يكون عذرا ومنهم من قال تعذر
في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته استحسانا وان كان يجزيه
بمعصيته فلان يعذر ههنا في العجز عن الوصف كان اولى كذا في الجامع الكبير
لقاضي خان رحمه الله واما ثبت هذه الحملة اي حمله ما ذكرنا من شرائط الراوي
من العقل والضبط والعدالة والاسلام وكان الاعمى من اهل الرواية لان
العمى لا يؤثر في الخبر لانه لا يقدح في العدالة الا ترى انه قد كان في الرسل من
ابتلي بذلك كشعيب ويعقوب عليهما السلام وكان في الصحابة من ابتلي به كابن

ام مكتوم وعثمان بن مالك ومنهم من كف بصره كابن عباس وابن عمرو
غيرهما رضي الله عنهم وكذلك المحدود في القذف من اهل الرواية اي بعد
التوبة بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية
الخبر ليست في معنى الشهادة الا ترى انه لا شهادة للنساء في الحدود اصلا
ورواياتهن في الحدود كرواية الرجال وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنهما
لا تكون المحدود في القذف مقبول الرواية لانه محكوم عليه بكذبه بالنص قال
الله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والله اعلم بالصواب

باب قسم الانقطاع

وقوله ان كلامنا في ارسال من اوا سند عن غيره ضمن الاسناد معنى الرواية
فعدي تعديها بكلمة عن وعزي عليه اي اعتمد عليه فرد ذا اقوى المراسيل
المراد بالاقوى المرسل وبالادنى المرسل والمسند اذا اتهن على من اسند
اليه حيرا فلم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحة روايته وهو ان يقول حدثني
الثقة فلم نعرف مراده من هذا من هو واما ارسال من دون هؤلاء الى
الخ قال الامام شمس الائمة رحمه الله فاما مراسيل من بعد القرون الثلاثة
فقد كان ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يعرف من مراسيل اهل الامصار
وكان يقول من يقبل روايته مسندا يعمل روايته مرسلا بالمعنى الذي
ذكرنا وكان عيسى بن ابان رحمه الله يقول من اشتهرت الناس بحمل العلم
منه تقبل روايته مرسلا ومسندا وانما يعني به محمد بن الحسن رحمه الله
ومن اشاله من المشهورين بالعلم فمن لم يشتهر بحمل الناس العلم منه مطلقا
وانما اشتهر بالرواية عنه فان مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا
الى ان يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر
الرازي رحمه الله ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه
الرواية عن مطلقا عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة
الا من اشتهر بانه لا يروي الا عن هو عدل ثقة وهو معنى قوله الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده بالاضافة فيهما يعني لو نقل الثقات مراسيله كما

سعلوں مساسدہ لعدالہ حسنیکوں مراسیلہ ایضاحہ کمساسدہ لال نفل
الثقاف منہ تعدلل منہم ایاہ یفضل حتی ان العام من الکتاب الخص بخبر
الواحد عندنا یعنی ان العام الذی لم یخص منہ شی بحجۃ وطیہ لم یصح تخصیصہ
ابتدا بخبر الواحد عندنا کما قلنا فی قولہ تعالی ومن دخلہ کان امنا فانہ عام
لم یشر خصصہ فلا یجوز تخصیصہ بخبر الواحد وھو ما روی عن رسول اللہ
علیہ السلام الحرم لا یعید عاصیا ولا فارا بدم حتی لا یقتل الملتجئ الی الحرم عندنا
ولا یترک الظاھر من الکتاب بخبر الواحد وان کان خبر الواحد نصا
کما قال فی الکتاب فی حدیث فاطمۃ بنت قیس مع قولہ تعالی اسکنوھن
من حیث سکنتم ومثل قولہ ولیطوفوا بالبیت العتیق ظاھرہ یقتضی
جواز الطواف لغیر طاھر وھو لیس بنص فی ھذا لان ھذہ الآیۃ یستقیم
لبیان فرض الطواف للجواز لغیر الطاھر او بالطھارۃ ومع ذلک لم نترک
ھذا الظاھر بالنص فی الحدث وھو قولہ علیہ السلام الطواف صلوۃ فان
سیاتی ھذا الحدیث لبیان اشتراط الطھارۃ فی الطواف کما فی الصلوۃ و
کذلک حدیث الشیبۃ فی الوضوء مع قولہ تعالی فاغسلوا وجوھکم علی ھذا
النقدیر الذی ذکرنا **وقولہ** ولا یسمح بخبر الواحد لخبر وجوب الترتیب
فی اخر الوقت لو لم یسقط الترتیب بلزومہ نسخ الکتاب اذا لکتاب
یقتضی جواز الوقتیۃ فی وقتھا **وقولہ** وقد قال النبی علیہ السلام لکثیر الحارث
من بعدی الی قولہ وما خالفہ فردوہ **فان قیل** کیف یصح الاحتجاج
بھذا الحدیث وھو بعینہ مخالف لقولہ تعالی ما اتاکم الرسول فخذوہ **قلنا**
الجواب عن ھذا علی وجھین احدھما ان ھذہ الآیۃ نزلت فی فعل النبی علیہ السلام
فی قسمۃ الغنائم ای ما اعطاکم الرسول من الغنائم فاقبلوہ وکذلک نقول
الا تعمل لہ فی الافعال فلا یصح المخالفۃ بین الحدیث والکتاب والثانی ان
کل ما نھانا عنہ مما اتانا الرسول بہ قطعا حتی اذا ثبت ذلک قطعا
لم یعمل بھذا الحدیث کما فی حق المتواتر وکما فی حق السامع من رسول اللہ
علیہ السلام والاول فتح باب الجھل والالحاد ای بمرد اخبار الاحاد فتح باب

الجھل لان العمل باستصحاب الحال عمل بما یئول الی الجھل وفتح باب الالحاد لان
الالحاد ترک العمل بالحجۃ والعمل بغیر الحجۃ والثانی فتح باب البدعۃ یعنی ان
العمل باخبار الاحاد مطلقا من غیر العرض علی الاصول یودی الی العمل بالاحاد
علی وجہ یوجب مخالفۃ الکتاب والی تاویل الاصول بھواھم فتاویل الکتاب
بھواھم بدعۃ وفیہ ایضا جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا وھو ایضا بدعۃ
عصمنا اللہ عن ذلک فالاول مثل حدیث الفرقۃ وحدیث التزلم یعمل
بھما الشافعی وحدیث اکل الناسی والصوم لم یعمل بہ مالک بل عملنا باستصحاب
الحال واما الثانی مثل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی خلق آدم علی صورتہ وقولہ
علیہ السلام فی الدعا اسالک بمعقد العز من عرشک وقولہ علیہ السلام ان الجبار یضع
قدمہ فی النار وانہ یضحک الی اولیائہ حتی سدو نواحدہ والمشبہۃ یتعلقون
بمثل ھذہ الاحادیث فی اثبات التشبیہ من غیر عرض ھذہ الاحاد علی الآیۃ
المحکمۃ التی توجب نفی التشبیہ فلا یعمل الاحاد فیھا لکونھا مخالفۃ للایات
المحکمۃ والدلیل العقلیہ علی ان ھذہ الاحادیث ناقلۃ علی وجہ لا یلتفت
منھا التشبیہ ومثال ھذا ای مثال ما خالف الکتاب من الاحاد حدیث بنی
الذکر حیل سال النبی علیہ السلام عن الدم یرتفع الآیۃ فی حقھم فقال ما دام الطھر الذی
حصصتم بھا فقالوا کنا نبتع الحیاض الماء فلو کان من الذکر حیا کان بمنزلۃ البول
فلا یلتفت من الحکم ان یدحھم بالبول وان کان ھذا نالہ عن نفسہ النجاسۃ
الحقیقیہ لانہ اثبات للنجاسۃ الحکمیہ من کان شیئا للنجاسۃ لم یکن مستحقا
للمدح بذلک الفعل وکذلک ما خالف الکتاب من السنن ایضا حدیث القضا
بشاھد واحد ویمین المدعی لقولہ تعالی واستشھدوا شھیدین من رجالکم
امر بفعل مجمل فی حق العدد ثم فسر ذلک بنوعین برجلین او رجل وامراتین
فان ذلک سانا ان ما ھو المراد من الامر ھذا کقولھم کل طعاما کذا فان لم یکن
طعاما کذا یکون ھذا بیانا لما ھو المجمل من الماکول وحصر الاباحۃ فی ھذین
الطعامین کما فی قولہ ائتنی لکان تعاتبنی فلانا فان لم یکن ھو فعلانا فاقضی
الکتاب قصر الحجۃ علی ھذین النوعین وکان حدیث القضا بالشاھد والیمین

مخالفا له فيزيد والمزيد على المزيد اى لايكون من الادنى ادنى يعنى لايكون شئ ادنى
من هذا كما فى قوله افضل الخبيص كذا واقل منه الشعر كذا لايكون غيره ادنى منه
اذ لوكان غيره ادنى منه لم يكن هذا اقل ومن المخصص اى من المدعى فى الحملة
مشروحه كما فى المخالف ومثله خير المصراة وهو قوله عليه السلام تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعا من تمر كذا فى المصابيح يقال صر الشاة وغيرها اذا
لم يحلبها اياما لتمتلئ ضرعها من اللبن ومثل حديث سعد بن ابى وقاص فى بيع
التمر بالرطب ان النبى عليه السلام قال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
قال لموضعه رضى الله عنه لانقل هذا الحديث لانه مخالف للسنة المشهورة
وكان ناسخا لها وهى قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل فغيبه اشتراط المماثلة
بالكيل مطلقا فالمعتبر باشتراط المماثلة فى اعدل الاحوال وهو الجفوف يكون
ناسخا للمشهور وهذا لان التمر اسم للتمر الخارجة من النخل من حين يعقد
صورته فاعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان فكان التمر
اسم جنس كالانسان فانه يطلق على الصغير والكبير من الانسان وكذا اسم
التمر يتناول الرطب وغيره والنبى عليه السلام شرط المماثلة كيلا يكيل مطلقا
علم بهذا ان المماثلة انما تعتبر حالة الكيل ولا تعتبر المماثلة فحصل دعائمه
وهى الجفاف لان ذلك يتعلق بصفته وهى الجودة وهى غير متغيرة فى المقدار
وهو معنى قوله فصار ناسخا للمشهور بيان مماثلة ليس من المقدار يعنى ان
كيلا من رطب لايماثل كيلا من تمر بعاسه بل كيل من تمر مماثل على كيل
من رطب فيكون ربوا الا انهما قالا اسم التمر لاينتاول الرطب فى العادة
فى مسئلة اليمين لايحنث بكل تمرا فاكل رطبا او حلف لايأكل من هذا الرطب
فاكل بعد ما صار تمرا لايحنث قلنا الحقيقة قد تترك بدلالة الايمان على
ما عرف وكذلك اليمين تنعقد بوصف فى العين اذا كان ذلك داعيا
الى اليمين وهذا لايدل على ان التمر لاينتاول الرطب الا ترى انه كيف اشتهى
فى الخلف يعنى ان المتاخرين اذا نقلوا اشتهر فاوكان ثابتا فى الصدر الاول

لوجب عليهم النقل ولو نقلوا لاشتهر وحيث لم يشتهر بل شذ دل انه من
الرادى سهوٌ او ما قل او منسوخ **فان قيل** انكم قلتم خبر الوتر وخبر
المضمضه والاستنشاق اى فى انهما فرضان فى الجنابه وانهما خبر واحد فيما عم به
البلوى لانه يستوى فيه الخاص والعام فعلى قول كلا مكم هذا وجب ان لاتقبل
وقد وقعتم فى الذى الزمتم **قلنا** فعل المضمضه والاستنشاق خبر مشهور
فقبلنا لشهرته والوجوب شئ آخر قد يخفى على البعض دون البعض وهذا
لان خبر المضمضه والاستنشاق سان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا و
هو امر بغسل جميع البدن الا ما تعذر على المكلف غسله وقد اشكل ان داخل
الفم والانف من ظاهر البدن او من باطنه فبين رسول الله عليه السلام ان فرضان
فى الجنابه انهما من ظاهر البدن فكان ملحقا بالكتاب بطريق البيان لما ذكر
فيه وكذلك الوتر خبره مشهور وشرط الوجوب لدليل آخر عرف
فى موضعه وذلك مثل حديث الطلاق بالرجل وهو قول ابن ابى ليلى ان ايقاع الطلاق
مخصوص بالرجال فهذا ايقاع بالظن بمعنى يعنى لم يثبت الا بقول رسول الله
عليه السلام بخلاف الوجوه التى ذكرنا من ان يكون الحديث مخالفا للكتاب او
السنة المشهورة الى اخره وان كان متصلا صورة واعرض ان فى عن
هذا القسم وتمسك بظاهر الانقطاع فقال المراسيل لاتقبل لانه غير متصل
صورة وان كان متصلا معنى كما هو ذاهبه فى التمسك بالظاهر والاعراض
عن المعنى واصحابنا تمسكوا بالمعنى الذى هو المقصود واما القسم الاخر
وهو النوع الثانى من الانقطاع المعنوى وهو الانقطاع لنقصان
وقصور فى الناقل على ما قلنا من المجهول اراد به ما ذكره فى باب تقسيم
الرادى بقوله واما المجهول فانما يعنى به المجهول فى رواية الحديث بان
لم يعرف الا بحديث او حديثين الى اخره وان ذلك ينقسم الى خمسة
اقسام على ما هو المذكور هناك لرجحان كذبه على صدقه لتطرق الخلل
يحتمل الصدق والكذب فبالعدالة يترجح الصدق وبالفسق يترجح الكذب
فلا يقبل خبره فى رعاية الحديث احتياطا ولا يعنى بقوله لرجحان كذبه

على صدقه ان الاصل خبر اما لايل بعمل خبره اذا وقع صدقه في قلب السامع لان
الفاسق عندنا اهل لاداء الشهاده مع الفسق ولكن لا نقبل خبره مطلقا لان ذلك
امر خاص لا سبيل لنا الى تلقيه من جهة العدل بنى به الاخبار عن الطهارة
والنجاسة والحل والحرمة وهو امر خاص وقف عليه من اطلع عليه وذلك
لم يتعلق بالعدل والفاسق بل يتعلق عن وقف عليه فلا سبيل لنا الى تلقيه
من جهة العدل فيعمل فيه خبر الفاسق ولكن الضرورة لما لم تكن لانه
لان العمل بالاصل ممكن لم تمس الضرورة بقوله فلم نجعل فسقه هدرا بل
اعتبرنا فسقه حتى لم نقبل قوله مطلقا واوجبنا فيه تحكيم الراى فحكم
السامع رايه فان وقع في قلبه صدق خبر كان عليه العمل وان وقع كذبه
فلا يعمل وهذا في الحقيقه عمل بالدليلين دليل سوء خبره لما بكنا دليل
رده لفسقه فوجب تحكيم الراى في خبره عملا بالدليلين فاما ههنا
اى في باب رواية الحديث بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات
اى بعمل خبره بدون تحكيم الراى وفيه وجه اخر يذكر في محل الخبر وهو
قوله والثاني ان هذا الخبر غير ملزم الى اخره فقد ذكر محمد رحمه الله
في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر كذلك الصبي
والمعتوه اذا عقلا ما يقولان وشبههما ذكره في كتاب الاستحسان
قال فان كان الذي اخبره بحاسة الماء رجلا من اهل الدار لم يقبل قوله
لانه متهم في الفاسق قال اذا وقع في قلبه انه صادق سليم ولا يتوضاء
به وهذا لان للفاسق اصل الشهادة وهذا بعد الفصل شهادته شاكلة
ذلك ما كان رايه وليس للكافر اصل الشهادة في حق المسلمين بوجه
ان الكافر لا يلزم المسلم ابتداء خبرا ولا يلزمه ولاية له على المسلم
فاما الفاسق فيسلم يلزمه وهو من اهل الولاية على المسلم قال
وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان من اصحابنا من يقول
مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا وهذا لانه
كان في الصحابة من سمع في صغره ولو ردى كان مقبولا كما سقط اعتبار

الحرية والذكورة سقط اعتبار البلوغ كما في المعلمات والاصح ان مراده
العطف على الذمي فان خبر الصبي في هذا كخبر الذمي لانهما لا يلزمان شيئا
ولكن يلزمان العمل اذا فانهما غير مخاطبين فليس لهما ولاية الالزام
فكان خبرهما في معنى خبر الكافر كذا في المبسوط الامام شمس الائمة السرخسي
رحمه الله فان هي مجوزة اي نصرفه حائض الشرف ان انضم اليه راي العدل
كعبد يلزم بخلاف العبد لما قلنا اي في اخبار بعسير الشروط وهي
قوله والمرأة والعبد من اهل الدراية الى اخره لما ان العبد عاقل بالغ
مخاطب فلا يكون غير مقصود بالحجر بل يلزمه الاولاية سعدى الى غير
كما في شهادته هلال رمضان فان قيل ليس للعبد ولاية الالزام
فكيف يلزم حكما على غيره بخبره قلنا هو ملحق بالاحرار في باب
الدين وقوله الا تري متصل بقوله والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم
الحجة خبرهما الى اخره الا تري ان الصحابة رضي الله عنهم تحملوا في صغرهم
وعملوا في كبرهم اي لم يفعلوا في صغرهم فلو كانت رواية الصغار
مقبولة لما تفلوا في صغرهم كما تفلوا في كبرهم فان قيل تشكل على هذا حديث اهل قبا فان عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما اتاهم واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلوة فاستداروا
كهيئتهم وكان ابن عمر رضي الله عنه صبيا صغيرا على ما روي انه عرض
على رسول الله عليه السلام يوم بدر او يوم احد على حسب ما اختلف الرواة
فيه وهو ابن اربع عشرة سنة فرده وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين
وقد اعتمد واخبر فيما لا يجوز العمل به الا بالعلم وهو الصلوة الى القبلة
ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام قلت عن هذا قال بعضهم
ان رواية الصبي في باب الدين مقبولة فان لم يكن هو من اهل قبول الشهادة
لانعدام الاهلية للولاية بمنزلة رواية العبد ولكن الاصح ما ذكرنا ان
رواية الصبي غير مقبولة واما حديث اهل قبا فان الذي اتاهم واخبرهم
كان انس بن مالك وقد روي انه كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

فانا يحمل على ايهما حالا ايجا احدهما بعد الاخر واخبرا بذلك فانما تحملوا معتمدين
على رواية البالغ وهو انس بن مالك او كان ابن عمر كان بالغا ومسدا فانما
رده رسول الله في القتال لضعف بنيته ونحيفه لا لانه كان صغيرا فان
ابن اربعة عشر يجوز ان يكون بالغا كذا في اصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله
وفي الفاسق اي وفي خبر الفاسق اي بنجاسة الا جعل الاحتياط اصلا
حتى قال يريق الماء احتياطا فان تيمم ولم يريق الماء جازت صلوته
اي يقبل خبر في ثبوت صفة النجاسة في الماء حتى لا يجوز التوضي به
كما لا يجوز بالماء النجس وهو احتياط حيث وجب الاحتراز عن النجاسة
وفي خبر الكافر يتوضأ به ولا يعتبر هذا الاحتياط وهو الاحتراز عن
استعمال النجس عسى حتى انه لو توضأ به ولم يتيمم وصلى جاز ولكن
الافضل في حق نجاسة الماء هو ان يريق الماء ويتيمم وحاصل الفرق
بين خبر الفاسق والكافر هو ان التحري اصل في خبر الفاسق ولم يعتبر
خبر الكافر اصلا في باب الدين الا ترى ان محمدا رحمه الله قال في خبر الفاسق
يحكم السامع برأيه فلم يجعل خبره حجة ولا هديا مطلقا بل جعل التحري
اصلا حتى اذا وقع في قلبه انه صادق عمل بخبره والا فلا ولا كذلك
في خبر الكافر فانه وان وقع في قلبه انه صادق لا يعمل بخبره فجعل
خبره هديا والاحتياط في خبر الفاسق اصلا اعلم ان المصنف رحمه الله
ذكر لفظ الاحوط في حق اراقة الماء في خبر الفاسق وذكر لفظ الافضل
في حق اراقة الماء في خبر الكافر تنبيها على ما قلنا من ان العمل بالاراقة
في خبر الفاسق اوجب من العمل بالاراقة في خبر الكافر لجواز الوضوء
بذلك الماء الذي اخبر الكافر بانه نجس فلم يكن الاراقة فيه الا افضل لا اوجب
واما في خبر الفاسق لم يجز الوضوء بذلك الماء الذي اخبر انه نجس عملا
باصل الامانة ولكن مع ذلك كانت الاراقة فيه اوجب ليلا يجد فسقه
بل يريق الماء ثم يتيمم ويصلي لكي يحوز صلوته على وجه النقص من غير شبهة
تدخل في قلبه في حق عدم الجواز وفي لفظ الكتاب هنا نوع اشتباه

حتى حمل واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء يتوضأ به ويتيمم
كان في حفه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه على وجه الوصول لان وجوب
التوضي بذلك الماء الذي اخبر الكافر بانه نجس غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب
السامع بنجاسة الماء بل الماء كان التوضي واجبا عند وقوع الصدق وعليه بانه نجس نجس
كان التوضي به اوجب على السامع عند علمه وقوع الصدق وعليه بانه نجس نجس
لكن اقام الاداة التي فيها معنى الشرط مقام ان الشرطية في ان معنى الوصل وفي قوله
وفي رواية الحديث كان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة اي رواية الصبي والمعتوه
الحديث كان يكون مثل رواية الكافر الحديث اي في حق عدم القبول اي للعمل برواية
هؤلاء البلاه الحديث وهذا لانه لما لم يقبل رواية الفاسق الحديث مع امانته وكمال
عقله لان لا يقبل رواية هؤلاء البلاه الحديث اولى وانما قال بلفظ كان ليكون كذلك
اشارة الى ما ذكرنا من ان بعض العلماء قبلوا رواية الصبيان الحديث على ما ذكرنا من
حديث اصل فياء وانما ذكر قوله في حكم الاحتياط خاصة لدفع شناعة صورة
التسوية بين المسلم والكافر في حق عدم قبول قولهما خصوصا كانه قال بهذه التسوية
بينهما ليست الا في حق العمل بالاحتياط خاصة لا ان يكون المماثلة بينهما عامة حتى
ان بعض العلماء لما روايه الصبيان الحديث في حال صباهم ثم عمل احد برواية
الفاسق الحديث فكيف في حق الكافر حتى لا يعمل خبره اصلا فمما يرجع الى
الى الديانات من نجاسة الماء وطهارته فاعلم ان لا يقبل خبره في رواية الحديث
واما الصبي والمعتوه فالاحتياط ان لا يعمل برواياتهما الحديث وفي التتمة محال
الى عصا العوائل المعتوه من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير
الا انه لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجانين اذا كان عامة حاله السفط يعني
لا يرد الرواية بتهمة الغفلة وانما ترد اذا كانت عامة احواله الغفلة واما
المساهل فانما يعني به المجازف الذي لا يسأل من الشهود والخطاء اي لا يسأل بما ينفع
له من السهو والغلط ولا يشعل جبه بالتدبر ليعلم ان علم به فقبل المساهل
هو الذي يساهل امر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط التزويز بين
الكتب من زوزت الشيء حسبته الخطاسة طائفة من الروافض نسبوا

الى ابو الخطاب محمد ابن ابى زهب الجدع قال صاحب المغلات وهم كانوا يدينون
بشهادة الزور لموافقتهم فيقبل انما ترد شهادة الخطائى لانه يشبه للمدعى
انه حلف عند يتمكن شبهه الكذب وكذلك من حال الالهام وحجة بحسان الاخرس
شهادته ايضا لتوهم ان يكون اعتمد ذلك فى ادا الشهادة بناء على اعتقاده والالهام
ما حرك القلب بعلم يدعو الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر فى حجة
وليس كذلك الشهادة فى حقوق الناس اى تقبل شهادة صاحب الهوا غير
الخطابيه لان الشهادة من باب المظالم والخصومات والمتعصب صاحب
الهوى بهذا الطريق مع من هو محق فى اعتقاده حتى يشهد عليه كاذبا فاما
فى اخبار الدين يتوهم هذا التعصب لافساد طريق الحق على من هو محق حتى
يحمله الى ما يدعوا اليه من الباطل فلهذا لا يعتمد بعاينه ولا يحمله حجة فى باب الدين

باب محل الخبر

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة اى خبر الواحد مثل عامة شرايع العبادات
هذا من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الطب وعلم النحو فان الشرايع
اعم من العبادات وما شاكلها من القرب مما ليس بعبادة مقصودة كالوضوء
والاضحيه وغير ذلك من الشرايع التى ليست العبادات فيها مقصودة كالعشر
وصدقة الفطر والكفارات فان ابا يوسف رحمه الله قال فيما روى عنه
كون اسباب العقوبات بالاحاد دلالة كما قيل فى حد اللواطة خبر الواحد
وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ان خبر الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به اى ان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو ما يصلح العمل
به فى اقامة الحدود كما فى السباب فى مجالس الحكم ولو كان مجرد الاحتمال
مانعا للعمل فيما يندرئ بالشبهات لما جاز العمل فيها بالبينه وكذلك
كون اخبار الاحاد دليلا النص وهى قاصرة من حيث انها لا تثبت بالنظم
من دلالات النصوص التى يثبت بها جهاد ما قلنا فى وجوب الكفارة
بالاكل والشرب استند الحكم بالاجماع ودلالة النص فيه ان الوجوب متعلق
بالفطر الكامل والاكل والشرب فى ذلك مثل الوقاع وهذا غير مسلم

عند الخصم وكان هو ثابتا مع ضرب من الاحتمال وكذلك مهنا لحون اثبت
العقوبه بخبر الواحد فاما البينه فانها صارت حجة بالنص الذى لا شبهه
فيه يعنى وجوب الحد بالبينه مع الاحتمال انما ثبت بالنص بخلاف القياس فيقتصر
على ما ورد النص وخبر الواحد ليس فى معنى الشهادة من كل وجه لما ان الشهادة
توقف على ما لا توقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والنص
وكونه غير محدود فى القوف فاذا وجدت هذه الشرايط فى الشهادة كانت
اكمل من غيرها وليس شئ منها بشرط فى خبر الواحد فلم يكن هو فى معناها
فلا يلحق بها دلالة النص لم يوجب الحد فى اللواطة بالقياس اى بالقياس
على الزنى لجامع ان فى كل منهما قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل مشتهى محرم
من كل وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول
وقوله عند الامكان احتراز عما يطلع عليه الرجال وهو اللواطة والبكارة
والعيوب بالنساء فى موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة فيه
ليس بشرط بل يقبل فيه شهادة امرأة واحدة وغيرها الاهليه بالولاية يعنى به
العقل والبلوغ والحرية مع سايد شرايط الاخبار وهى الاسلام والضبط
والعدالة وتوكيدا لها معطوف على محل قوله لما فيها من محض الالزام اى الزاما
وتوكيدا قوله لما فيها من محض الالزام احتراز عن النوع الاول وهو حقوق
الله تعالى من العبادات فان فى الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما
ايضا ولكن ليس هو بخالص لما ان الزام الخالص هو ان يلزم عين
من غير ان ينعم عليه وليس الاخبار فى العبادات كذلك لان المخبر باخبار
فى الواجبات من العبادات كما يلزم غيره من حيث الخبر صحيح هو عليه ايضا
فلم يكن الزاما خالصا وانما الزام الخالص فى الشهادات حيث يوجب على
المدعى عليه من حيث خبر من غير ان يلزم هو عليه وحاصله ان فى الاخبار
بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما والزاما فى الشهادات الزاما
خاليا عن الالزام وكان خالصا فى الالزام لاحالة فلذلك سماه محضا الزام
الخلو عن شايبه الالزام وكذلك قوله لما فيها من وجه الترديد والتلبيس

صيانة للحقوق المعصومة للفرق بين هذا وبين النوع الاول الى هذا الذى
ذكرت اشار الامام المحقق شمس الائمة السرخسى رحمه الله فقال ولان
الخصومات انما تقع باعتبار اهلهم المختلفة للناس والمصير الى الشروط و
الاشتغال بالحيل حلال باطل فيها ظاهر فجعلها الشرع حجة بشرط زيادة
العدد وتغيير لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحيل والتزويرفيها حسب وسع
العباد وليس هذا بطريق القسم الاول فان السامع هناك حاجته الى الدليل يعمل
به لا الى دفع دليل مانع وخبر الواحد باعتبار حسن الظن بالراوى دليل
صالح لذلك فاما فى المنازعات فالحاجة الى دفع مانعه من الدليل وهو الانكار
الذى يصير معارضا لدعوى المدعى فاشتراط الزيادة فى الخبر هنا لهذا المعنى
والشهادة على الفطر من هذا القسم لانه يتعلق به حق العباد وهو الفطر
ويلزمهم ذلك وكان من حقوق العباد مما فيه الزام فصار كسائر حقوق الناس
مما فيه الزام وقوله وما اشبهه ذلك كالرسالة فى العدايع والعوارى
وقبل فيها خبر الصبى والكافر اذا وقع فى قلب السامع صدق فيها احدهما
لعموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة اى ان فى تبليغ مثل هذا الخبر
ضرورة عامة تشمل الخاص والعام والمسلم والكافر ومثل هذه الضرورة
داع الى سقوط شرط العدالة وسقوط ايمان الملة لان كل الناس محتاجون
الى البياعات والاشربة والتوكيل والوكالة فلما جعل عدلا لسقوط الى غير
ما التوكيل وربما لا يمكن الوكيل من الرجوع الى قول الموكل مشاهدة لبعد
المسافة وكذا هذا ايضا فى جميع المعاملات من بعث الهدايا والاذن فى الضيافة
وغيرها فلو توقف جواز هذا الاخبار على ما شرط فى الشهادة لوقع الناس
فى حرج عظيم بتتبع شرائط المصالح المتعلقة بالمعاملات ثم الناس كلهم عملوا
من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا بمثل هذا الاخبار فى الرسوالة وغيرها
من غير توقف على شرائط الشهادة فكان ذلك اجماعا منهم على سقوط شرائط
الشهادة فى هذا الاخبار بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته فانه من النوع الاول فيشترط فيه العدالة وهذا

الاصل

الاصل لم يقبل شهادة الواحد بالرضاع اى وللاصل الذى ذكرنا فى بيان القسم
الثالث فما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرايط الشهادة
قلنا ان الشهادة الواحد بالرضاع لا تقبل وان كان عدلا يعنى لو تزوج رجل امراة
شهد واحد على انهما ارضعتا امراة واحدة او شهد على حرمية امه من الرضاع
الذى كان انشاها رجل ففى هذه الصور الثلاث لا تقبل شهادة رجل واحد
وان كان عدلا لما ان الموضع موضع المنازعة لان الاقدام على النكاح يصح
منه بان النكاح وقع صحيحا والشاهد يقول بان النكاح وقع باطلا فتنازعا
وفى موضع المنازعة لا تقبل قول الواحد لكونه من جملة القسم الذى هو الزام
محض فى حقوق العباد قال قيل وهذا حرمة ايضا فكان سبيل ان يكون
حكمه مثل حكم حل الطعام وحرمته الا قيل بينهما فرق لان حرمة الفرج
هنا تبنى على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا ومتضمنا لحرمة الفرج و
الحرمة بناء عليه والاصل للمتضمن لا للمتضمن قال قلت هذا الجواب
فى ثبوت الرضاع فى النكاح وفى ثبوت الحرمة فى ملك اليمين فى الجارية مسلم
واما فى ثبوت الرضاع فى الجارية التى اشتراها فغير مسلم لان ثبوت الرضاع
هناك لا يقتضى زوال ملك اليمين هو من قبل حل الطعام وحرمته قلت
ان لم يقتض هو زوال ملك اليمين اقتضى زوال ملك المتعة وهو ايضا
مما يقصد فى الجارية المشتراة وكان هو سبب القصد بمنزلة زوال ملك
المتعة الذى يثبت مقصودا وهو النكاح فلا يثبت بشهادة الواحد بخلاف
حرمة الطعام فان ذلك لم يكن على زوال ملك اليمين ولا على زوال ملك المتعة
فان حرمة الطعام تثبت مع بقاء ملك اليمين كما فى العصير المملوك اذا اختمر
يبقى مملوكا للمالك فيحرم على المالك شربه كما يحرم على غيره وكذلك حل
الطعام لا ينبنى على ثبوت الملك لانه يجوز ان تثبت الحل ولا تثبت الملك
كما اذا اباح له الطعام من غير مليك ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل
الجارية وحرمتها وذكر فى استحسان المبسوط الفرق بينهما من وجه
فقال انا كان الرجل يستفى الجارية فحرمه علل انها حق الاولين

واحد ص

اما انها اجنبه من البضاعة فان بتره عن بيعها افضل وان لم يفعل وسعه ذلك وفرق
بين هذا وبين ما تقدم من الطعام والشراب فان شرب الخمرة هناك يحبر الواحد العدل
ولم يشب ههنا لان حل الطعام والشراب بالاذن يدون الملك حتى لو قال لغيره
كل طعامي هذا او توضا بمائي هذا او اشرب به وسعه ان يفعل ذلك فكذلك الخمرة
تشب بما لا يبطل به الملك وحل الوطي لا تشب بدون الملك حتى لو قال لجاريتي
هذه قد اذنت لك فيه او قالت له حرة في نفسها لا يحل له الوطي وكذلك الخمرة
لا تشب بما يبطل به الملك وهو خبر الواحد ويفرق هذا الفرق بين وجهين
احدهما ان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه لانه لا يثبت بدون
ملك المحل وثبوت الحرمة مع قيام الملك وكان هذا خبرا بامر ديني وقول الواحد
تلزم فيه فاما في الوطي فالحل والحرمة تثبتان حكما للملك وتبعا له لا مقصودا
بنفسه وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يثبت عليه
والثاني ان في الوطي معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج
وفي المستفرش والمملوكة يكفيها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون
حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب
فليس فيه استحقاق حتى على احد يبطل بقوله الخمرة وانما ذلك امر ديني
وخبر الواحد في مثله حجة وعلى ذلك مشى محمد رحمه الله مسائل اي على ما قلنا
من المنازعة والمسالمة فقوله ان فلانا كان غصب مني هذا العبد واحد به
منه موضع المنازعة فلذلك لا تقبل الشاهد خبره لان الحد سبب الضمان
كما ان الصرح لفظ الغصب يثبت الضمان واما التوبة والرد فليس من اسباب
الضمان فكان الموضع موضع المسالمة فعمل خبر الواحد فيبان هذا
ايضا في استحسان المبسوط فقال ولو ان رجلا علم ان جارية لرجل بيعها
ثم رآها في يد آخر يبيعها وزعم انها قد كانت في يد فلان وذلك الرجل
يدعي انها له وكانت الجارية مقرة له بالملك غير انه زعم انها كانت لي وانما
امرته بذلك لامر خفته فصدقته الجارية بذلك والرجل بعد مسلم فله
ان يشتريها منه لانه اخبر بخبر مستقيم محتمل ولو كان ما اخبره معلوما

للسامع كان له ان يشتريها منه فكذلك اذا اخبره بذلك ولا منازع له فيه وان
كان في اكبر رايه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها لانه ثبت عنده انها مملوكة للاول
فان اقر ذو اليد بان الاول كان يدعي انها كانت مملوكة مصر كانت في يد
مثبت الملك له وكذلك سماع هذا الرجل منه انها له دليل في حق اثبات الملك له
والذي اخبره المخبر بخلاف ذلك لم يثبت عنده حتى كان في اكبر رايه انه كاذب
في ذلك ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمني وغصبني فاخذتها منه لم يسع له
ان يتعرض لها بشرى ولا قبول هبة وان كان المخبر امة او غير ثقة
والفرق من وجهين احدهما انه اخبر ههنا بخبر مستنكر فان الظلم
والغصب مما يمنع كل احد عنه عقله ودينه فلم يثبت بخبر غصب ذلك
الرجل بقي قوله اخذتها منه وهذا اخذ بطريق العدوان والشيء اذا اقتضى
لو عاين ذلك منه امر برده عليه حتى يثبت ما يدعيه واذا سقط اعتبار
يده بقي دعواه الملك فيما ليس في يده لا يطلق الشراء منه وفي الاول اخبر
بخبر مستقيم كما قررنا فان عقله ودينه لا يمنعانه من التلجيه عند الخوف
والثاني ان خبر الواحد عند السالمة حجة وعند المنازعة لا يكون حجة لانه
يحتاج فيه الى الالزام وذلك لا يثبت بخبر الواحد وفي الفصل الثاني اخبر
عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداده منه فلا يكون
خبر حجة وفي الاول اخبر عن حال مسالمة وموضعه كان بينهما يعتمد
خبره اذا كان ثقة الى اخره وقوله وهذا قبلنا خبر الفاسق يتصل
بقوله وقبلنا في موضع المسالمة وكذلك قوله وهذا قبلنا خبر المخبر في
البضع الطارئ يتصل به ايضا لانه انما يقبل خبر الواحد في البضع
الطارئ لكونه من موضع المسالمة لما انها انفعل على صحة النكاح والمخبر
لا ينازعه بل يخبر بفساد النكاح وهو طالب ليلا يعمل به في فساد
النكاح وخبر الواحد يصلح دليلا لذلك حتى ان يقبله وتتزوج اختها
فكان خبر المخبر مجوزا لا ملزما والشهادة بهلال رمضان من هذا
القسم اي لا يشترط فيه نصاب الشهادة والحرية ولفظ الشهادة يعني

اذا كان من اسماعلة ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر قال الامام شمس
الايمه السرخسى رحمه الله والاصح عندى انه يعتبر خبر الفاسق فيه فى الحاب
القضا عندعلمائنا جميعا لان هذا المخبر نايب عن رسول الله عليه السلام مامور من
جهته بالسلح كما قال عليه السلام فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزله رسول
المالك الى عنده ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه
من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره والوكيل هو الذى يسلح بلفظ الوكالة
والرسول هو الذى يسلح بلفظ الرساله وتقييد الوكالة والرساله للاحتراز
عن الفضولى ممن اليه الابلاغ كالموكل والولى والاب وغيرهم من الامير
والقاضى والمثنى كذلك عند بعضهم اى لا تقبل حبر الرسل الا اذا كانا
عدلين ولفظ الكتاب فى المثنى محتمل اى لفظ كتاب المبسوط فى اشتراط
عدالة الرسل محتمل لان يشترط او لا يشترط وفى اصول الفقه لشمس الايمه
رحمه الله ولفظ الكتاب مشتبه فانه قال حتى يخبره رجلان او رجل
عدل فقيل معناه رجلان عدل او رجل عدل لان صيغه هذا النعت
للفرد والجماعة واحد الا ترى انه يقال شاهد عدل وفى النفوم فان
قيل فما الفايده فى زيادة العدد مع قيام الفسق قلنا كما قلنا
فى الشهادة مع قيام العدالة فى الواحد والاثنين وقد نص محمد بن الحسن رحمه الله فى كتاب الا
ستحسان فى ما اذا اخبره رجل بنجاسته واخر بطهارته واحدهما فاسق والاخر عدل على ان
خبر العدل اولى وان كانا فاسقين يوقف وان كان احد الفريقين رجلين فخبرهما اولى
فرجح بالزياده كما رجح بالعدالة وكذلك اذا اختلف المزكون فى جرح الشاهد وتعديله ومن
جانب رجلان ومن جانب رجل فقول الرجلين اولى يلزمه فيه العهده من لزوم عقد يعنى
يلزم العقد على الوكيل بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف او فساد عمل يعنى يفسد
ما عقد العدد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف ايضا ويلزم على
البكر النكاح اذا سكت فكان الالزام من هذا الوجه ويلزم على المسلم الذى
لم يهاجر بخبر الواحد الشرايع فكان الالزام من هذا الوجه ومن حيث ان الموكل
ونحوه يتصرف فى حقه بالفسخ من المعاملات كما يتصرف فى حقه بالتوكيل

والاذن يعنى ان ولاية الفسخ الثابته له بعد الاخبار بالعزل لعقد يعقد بعد العزل لغير مضافه
الى الاخبار بالعزل بل يتصرف فى حق نفسه كولاية الاطلاق فى ابتدا الوكالة فانه لا يكون التوكيل
ملزما فكذا العزل واما فى حق المسلم الذى اسلم فى دار الحرب ان المخبر بالشرايع اذا كان مسلما
كان مامورا بتبليغها وسعه ما اجابه ما لزم عليه من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولم يكن
متكلفا بل كان ماذونا من جانب الشرع بخلاف الفضول فى المعاملات على ما ذكر شمس
الايمه رحمه الله فلم يشترط على هذا العدالة فى المخبر لان الذى يسلح لينصرف فى حقه اى
لان الموكل الذى يصح الوكالة لينصرف فى حق نفسه يشترط فيه الحرية اى بالحرية لكونها
من المزايين اى من منزله الالزام المحض عن المعاملات التى لا الزام فيها لتشبهه
بكل منهما على ما ذكرنا والتزكيه من القسم الرابع حتى يحتاج الى العدالة فلعطه
الشهاده فالله اعلم

باب بيان القسم الرابع

السامع والمبلغ هما جميعا من اقسام السنه وهو الحديث
عن المروى عنه والمراد بها اعتبار الرواية للغير هكذا وجدت بخط شيخى رحمه الله
واما الطرف الذى هو الطرف السامع فى صحه هو طرف التبليغ وصحه
الوصول الزمنى انهما سواء فى ادا الشهاده يعنى لا فرق بين ان يقر من عليه
الحق ذكر اقراره عليك وبين ان يقر عليه ثم تشهد به هل يقر جميع ما
قراره عليك مقبول نعم وكل واحد من الطريقين يجوز ادا الشهاده وباب
الشهاده اضيق من باب الخبر وذكر بعد ان يثبتا بالحجه اى بعد ان تثبت الكتاب
والرساله بالبينه ان هذا كتاب فلان الحديث الكائن كما يثبت كتاب
القاضى الى القاضى بالحجه وهى البينه وكذلك فى الرسول اذا ثبت بالبينه
انه هذا رسول فلان الحديث المرسل ارسله بلسانه هذا الحديث اليك
ما ثبت رساله الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات الظاهرة الباهرة
فللرجل ان يقول اخبرنى فلان بن فلان عن فلان ما فى هذا الكتاب
فاحرز لك ان تروى عنى انى فهمت ما فيه والمناولة ان يقول اخبرنى
فلان بن فلان ما فى هذا الكتاب وناولنى هذا الكتاب اى اعطيتك
لترويه عنى انى فهمته وليس فى الاجازة المجرده اعطاء الكتاب وفهم

ما فى الكتاب فيهما شرط وعدم السماع شامل لهما وقال الامام شمس الائمه رحمه الله
وشرط الصحة فى الاجازة والمناولة ان يكون ما فى الكتاب معلوما للمجاز له مفهوما
له وان يكون المخبر من اهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما فى الكتاب فاذا قال
حدث اخبرك ان روى عنى جميع ما فى الكتاب كان صحيحا لان الشهاده بهذه
الصفه فان اتاها هذا اذا وقف على جميع ما فى الصك وان كان ذلك معلوما
لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على جميع ما فى هذا الكتاب كان صحيحا
فكذلك رواية الخبر واما اذا قال المحدث اجزت لك ان روى عنى مسموعاتى وقال
ذلك غير صحيح للاتقان بحاله ما لو قال لرجل اشهد على بكل صك بخطه اقراى
فقد اجزت لك فان ذلك باطل وبعض المتاخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصه
لضعف المستحقين ولكن فى هذه الرخصه سد باب الجهل فى الدين وفتح باب
الكسل فلا وجه للمصير اليه **وقوله** وكذلك يقول حدثنى قال شمس الائمه رحمه الله
فى هذا الموضع وليس ينبغى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالسماع ولم يوجد
وقوله والتسليل اى رساله المحدث وكذلك المناوله مع الاجازه مثل
الاجازه المفرده وقد ذكرنا صوره كل واحد من المناوله والاجازه اى فى
استجاب قوله اجازلى فلان وحدثنى قوله اخبرنى فلان لاستواء الحكم
من ما ان الصفه المناوله مع الاجازه ومن ما حصلت الاجازه معرفه بمعنى لو كان
قال المحدث لتلميذه اخبرنى فلان بن فلان عن فلان ما فى هذا الكتاب واجزت
لك ان تروى عنى كان المستحب للتلميذ ان يقول اجازلى فلان وكذلك ان
اخبرنى فلان وكذلك هذا الحكم فيما اذا ضم الى هذه الاجازه لفظ المناوله بان
يقول اخبرنى فلان بن فلان ما فى هذا الكتاب فنام لينك هذا الكتاب لتروى
عنى واجزت لك ان تروية عنى **وقوله** فيحتمل ان الاجوز فى هذا الباب ان يقول
وانما يجوز ذلك لمن لم يعلم ان الاجوز للاجازه اذا لم يعلم ما فى
الكتاب فى باب الحديث عند ابى يوسف ايضا كما لا يجوز عندهما وانما جوز لابى يوسف
الشهاده للشاهد على كتاب القاضى الى القاضى مع عدم العلم لما فى الكتاب
وكذلك يجوز شهاده الشاهد على كتاب الرساله الذى ارسله الخصم الى الخصم

من غير علم ما فى الكتاب لما يجدا من الاسرار واما فى كتاب الحدث فلا واختار الامام شمس
الائمه رحمه الله هذا القول فقال والاصح عندى ان هذه الاجازه لا تصح فى قولهم جميعا لان
ابا يوسف رحمه الله استحسن هناك لاجل الصوره والكتب تشتمل على اسرار لا يرضى كاتبها
والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وكذلك لا يوجد فى كتب الاخبار **وقوله** وان يكون
قول ابى يوسف رحمه الله مثله معطوف على قوله قول ابى حنيفه ومحمد رحمهما الله اى
والاحوط ان يكون قول ابى يوسف مثل قولهما فى باب الحدث بان لا يجوز الاجازه
الا بعد علم المجاز له بما فى الكتاب لان السنه اصل فى الدين فالاحوط للحكم
بصحة تحمل الامانه فيه قبل ان يصير معلوما مفهوما له الا ترى انه لو قرا عليه
المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروى والاجازه اذا لم يكن ما فى الكتاب
معلوما له دون ذلك كيف يجوز الروايه هذا القدر من سماع الصبيان الذين
لا يميزون ولا يعقلون نوع مدرك استحسنه الناس فاما ان يثبت مثله بقبل الدين
فلا وفتح لباب التقصير والبدعه وانما سمى الاجازه من لا علم له بما فى الكتاب
الذى اجيز له ان يروى عن الغير بدعه لانه لم يكن ذلك فى السلف ثم صار الكتابه
سنه فى الكتاب والحديث وهو النوع الثانى الذى دون النام وهو ان يكون الخط
بواسطة الكتابه وهذا باب **الكتابه والخط**

هما شئ واحد فى حق الضبط وصيانه العلم العقد العصمه عن النسيان وهو
الاصل الذى انقلب عزيمه اى الخط المذكور اصلا بالنسبه الى الخط الذى هو غير
مذكور وكذلك قيام مقام الخط فى انه عزيمه وانما قيد بقوله وهو الاصل الذى انقلب
عزيمه احترازا عن الاصل الاول وهو الخط وانقلب من وقت النحل الى وقت
التسليم وما يكون اماما لا بتبيد تذكره اى بتذكر الحادثه وانما كان قيام الخط
للنبى عليه السلام مع قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اى مع وجود الا
فى حقه عليه السلام ايضا يعنى كان قد يقع النسيان له ايضا ولهذا حفظه
عليه السلام وكان وقع لرسول الله عليه السلام تردد فى قراءه سوره المومنين فى صلاة
الفجر حتى قال ابى عليه السلام هلا ذكرنى عثمان النسيان مما لا يستطاع

منه الحرج بتيسر والخروج مندوح وبعد النسيان الراجح الكتاب طريق للتذكر والعود الى ماكان عليه من الحفظ واذا عاد الى ماكان كما كان فالرواية تكون عن ضبط تام واما اذا كان الحفظ امارا لا يدرك سنا اى اذا كان الحفظ مما يعتمد عليه ويعمل به بسبب علم مر راى بانه خطه او خط رجل معروف ولكن لا يذكر الحادثة ولا يعلم انه فى اى وقت كتبه وفى اى معنى كتبه انه لم يعمل به اى بالحفظ الرمام دون الشك لان التدوين فيه غالب وعلى هذا فلب رواياته وكان هذا حيلة جيدة واما رواية لانفاله وصارت الكتابة للحفظ اى مع الحفظ عزيمة وقوله لرجل ثقة موثوق بدينه بعنى ديانته دى يوثق الان يكون فى ديانته اما اى حيث يحل العمل به وكان الجواب فيه حسنا كالجواب فى ديوان القاضى وكذلك قول محمد اى قول محمد كقول ابى يوسف رحمهما الله فى الكل الا فى الصلوك فانه يخالفه فيه حيث يجوز محمد العمل به فى الصلوك ايضا وابو يوسف لا يجوز وقال شمس الايمه رحمه الله ومحمد اثبت الرخصة فى الصلوك ايضا وان لم يكن سنة اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لا شبهة فيه شبهه له لان الباقى بعد ذلك توهم التغير وله اثر بين يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده فيجوز ان يقول وجدت بخط ابى او بخط فلان لا يريد عليه اى لا يقول حدثنى واخبرنى به ابى او فلان اما ان يكون منفردا بان يكون حديثا واحدا واما يكون مضمونا الى جماعة ككتاب المصابيح مثلا واخبار المشايخ وسبيل المنفرد ان يكثر الاحاديث الكثيرة والنسبة تامة بان يكتب الكاتب نسبه بان يكتب بن فلان بن فلان والله اعلم بالصواب

باب شرط نقل المتون

المراد من المتن نفس الحديث يقال نضر وجهه حسن ونضره الله وهو بمعنى والسعد وعليه الحديث نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها وعن الزندى ليس هذا من الحسن فى الوجه وانما هو من الجاه والقدر وعن الاصمعى بالتشديد اى بقله كذا فى المغرب وذلك الامام شمس الايمه رحمه الله تمامه بقوله فاما ان لم يجد ذلك استدل بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وادّاها

كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ورغب فى مراعاة اللفظ وبنيه على المعنى وهو تفاوت الناس فى الفهم والفقه واعتبار هذا المعنى يوجب الحرج عاما عن تبديل اللفظ بلفظ اخر لا باس بذلك فى الجمله اى فى الحكم وما يشبهه وفى بعض النسخ حواب عما قال اى فى بعض نسخه نقل الحديث بالمعنى بلفظ يخالف الناقل جواب عما قال من قوله ان النبى عليه السلم مخصوص بجوامع الكلم قال عامة العلماء انما جوز نقل الحديث بلفظ اخر لحسبان الناقل فى الحكم وما شاكله لانه جوامع الكلم والافى المحل والمشكل فلم يبق على الدين جوزوا النقل بالمعنى بما صح به الدين لم يجوزوا وقوله ما يكون محكما وهو الذى له معنى واحد وهو معلوم بظاهر المتن كذا ذكر شمس الايمه رحمه الله اما المؤول وهو المحكم بتأويل تعلم عليه اللم المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة فلو نقل بالفعل لكان كل صلوة كان جايزا لانى عليه السلم قال انهم عن اربع عن بيع ما لم يقبض الى اخره ثم روى الرواة بقولهم نهى النبى عليه السلم عن بيع ما لم يقبض فلما افاد كل منهما ما افاد الاخر لم يمتنعوا عن نقله بالمعنى وانما ثبت ذلك بدليل وهو ان النبى عليه السلم وهى ما ذكره فى المصابيح بقوله فقال لى يا ابى ارسل الى ان اقرا القران على حرف فرددت اليه ان هون على امتى فيجوز ذلك رخصة اسقاط اى سقط بعض اللغة الواحدة فى القراة فصار فى حق عدم التعين بطير كعادة اليمين فان الغرامة فى المحل كانت ان نقرا القران بلغة قريش لا بلغات اخر من القبائل ثم بدعوة رسول الله عليه السلم سقطت هذه الغرامة اصلا ولم تبق عزيمة بل صارت القراءة على الاحرف السبعة عزيمة كما فى ركعتى المسافر حتى لم تبق الاربع عزيمة بل سقط منها الركعتان اصلا كما سقط حرمة الخمر حالة الاضطرار اصلا وهذه رخصة تسهيل اى نقل الحديث بلفظ يخالف الناقل رخصة ترفيه وتخفيف حتى كان ترك الرواية بلفظ النبى عليه السلم افضل من نقله بمعناه وان كان الحديث من قبيل الظاهر وكانت هذه الرخصة اكل مال الغير فى حالة المخمصة فان الحرمة بالغرامة هناك وهو

ان يمتنع جوعًا اولى من الحمل بالرخصة وان كان الحمل ظاهرًا وكذلك ههنا
كان رعايه لفظ النبى عليه السلم اولى من رعايه لفظ واما القسم الثانى وهو ظاهر
يحتمل غير ما ظهر من معناه فمثاله ذلك قوله عليه السلم لا صيام لمن لم يبيت الصوم
من الليل فانه يحتمل ان يكون معناه لا صيام لمن لم ينو في النهار ان يكون صومه
من الليل وحملناه على هذا وكان هو على خلاف ما اقتضاه ظاهر اللفظ للدليل
المعارض من هذا ومن حديث اخر قال النبى عليه السلم فى اخره ومن لم ياكل
فليصم لان ظاهر لفظ ذلك الحديث يقتضى ان لا يصح الصوم بدون النيه
من الليل والحديث الثانى يقتضى جواز الصوم وان وجدت النيه فى النهار
فتعارضا فحملنا الحديث الاول على ما ذكرنا دفعا للتعارض بينهما ولعله يريد
عمومها او على العكس يطلب ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنهما انه قال اربع
لحفهن الامام وفى بعض الروايات خمس لحفهن الامام وكان قوله خمس
لحفهن الامام اتم من قوله اربع وكذلك قوله عليه السلم المامن امام لوزاد فيه راد
فى دعايه مكان هذا المامن اما اذا خرج عن شهوه كان هذا اخص من الاول
والاول اتم من هذا وكان فيهما يطلب للمقصود واما القسم الثالث وهو
المشكل والمشترك وذلك مثل قول النبى عليه السلم فى زكوة السايمه انما حفنا
الجبهة والسى فلفظ الجبهة مشترك فى انواع البهايم وهو فى الابل ما كان
فى السنه الخامسة ومن الغنم والشاه فى السنه الثانيه وفى بعض الغنم
هو فى الغنم ما اتى عليه اكثر السنه وفى الخيل هو ما كان منها فى السنه الرابعة
فلما كان معناه مشكوكا حمل هذا الحديث على زكوة الابل لا على زكوة الغنم فى
ظاهر الروايه حتى لم يجز اداء الجذع فى زكوة الغنم وهو قول ابى حنيفه رضى الله عنه
وهما حملاه على زكوة الغنم فجوزا زكوة الغنم بادا الجذع منها واما الرابع وهو
المجمل والمشابه فالمجمل نحو ما روى ان القطع على عهد رسول الله عليه السلم ما كان
فى ربع دينار فصاعدا ثم المجن ثم المجن مجمل ومعنى قول النبى عليه السلم لا قطع الا فى دينار او عشره
دراهم محكم فكان هذا اولى والمشابه نحو ما روى عن النبى عليه السلم

ان الجبار يضع قدمه فى النار ومعنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته
لو حمل هذان الحديثان على ظاهرهما من وصف الله تعالى به كانا مخالفين للايه
المحكمه فى نفى التشبيه وهو قوله تعالى ليس كمثله شى علم بهذا انهما معدولان
عن ظاهرهما وما دلان ساويل يوافق الايه المحكمه وتاويلهما مذكور فى السمع
وغيرهما فمال فى البصر قيل المراد من الجبار الكافر العانى المتمرد كما فى قوله
تعالى خاب كل جبار عنيد وقوله ان الله خلق آدم على صورته خارج عن
سبب مروى فيه وهو انه عليه السلم راى رجلا يضرب اخر على وجهه فنهاه عن
الضرب على الوجه وقال ان الله خلق آدم على صورته اى على صورة المضروب
فكانت الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى وفيه تاويل اخر وهو
ممكن نقل مثل هذه الحادثة معناه الجراح بالضمان الجراح ما يجرح من
غلة الارض والغلام ومنه الجراح بالضمان اى العلة سببه انه ضمنه
ومن مشابهها ما نزل منزل الاصل من الجوامع وغيرها اى جرد النقل بالمعنى اذا كان
ظاهرا كما فى غير الجوامع لكن هذا اخوط الوجهين وقوله هذا اشارة الى
قوله فانه لا يؤمن فيه غلط اى النقل بعدم الجواز هو اخوط الوجهين والله اعلم

باب ما للحقه النكير من قبل الراوى

النكير اسم للانكار دلان النسيان محتمل من المروى عنه فان الراوى
لا يتشكك فى سماعه عنه وكل الروايه للراوى بمجرد السماع من غير
افتقار الى التحميل على الروايه بان يقول اروعنى ولا الراوى الى ذكر التحميل
عند الرواية بخلاف الشهاده على الشهاده فان ذلك لا تثبت الا بتحميل
الاصول وكذلك عند ادا الشهاده فان الشاهد يحتاج الى ذكر الاشهاد
ولا يكفى بقوله اشهد عن فلان بل يقول اشهدنى فلان على شهادته
وامرنى بالاداء فان اشهد على شهادته وما كان كذلك لم يشترط مع انكار
الاصول الا السماع لا تثبت عند انكار المنوب عنه فاقرا فلم يذكره
عمر رضى الله عنه فلم يقبل خبر مع عدالته حيث لم يجوز التيمم للجنب لخبر

الواحد يتدسكب العان كما في حديث متن الذكر وهما اى نسيان الحاكي ونسيان
المروي عنه سواء لان الظاهر انه تركه اى ترك عمله الذي كان عمله على خلاف
هذا الحديث مما هو خلاف سعين بان لا يكون الحديث مشروكا او عام يحتمل
الخصوص بل يحتمل وجها واحدا لما غير بان يروى مثلا قوله عليه السلام من ضحك
منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة ثم هو توقفه في الصلوة ولم يعد الوضوء
كما هو مذهب ابي حنيفة فان ذلك يكون حرجا فيه لان هذا الحديث لا يحتمل
غير ذلك المعنى وهو قد خالف معنى ذلك الحديث بالفعل فان ذلك حرج فيه
اى في الحديث لان ذلك ان كان حقا اى ان ذلك العمل الذي عمل بخلاف يوجب
الحديث ان كان حقا كان ذلك دلالة نسخ الحديث فيكون الاحتجاج بذلك
الحديث باطلا وان كان خالفه باطلا فقد سقطت نسبة ذلك المخالفة
صحة رواية الحديث لانه يكون بذلك فاسقا ورواية الفاسق غير مقبولة
ثم انها روجت بنت اخيها عبد الرحمن رضي الله عنهما وهو غائب وهو
عمل بخلاف ما روت وهو قوله عليه السلام اى ما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل فان قيل كيف يكون هذا عملا بخلاف
ما روت وما روت الزوج والعمل منها الترويج والزوج غير الزوج
قلنا انما كان هذا عملا منها بخلاف ما روت لعدم القايل بالفصل
فان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها ومن زوج نكاحها جوز انكاحها
فيكون اعتقاد جواز الانكاح منها بخلاف ما روت او يقول لما انكحت
فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها لان من لا يملك النكاح لا يملك
الانكاح بالطريق الاولى فلما امتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه يعني
لحرج بكل واحد منهما عن ان يكون حجة لان كل واحد منهما حرام فحينئذ
لا يحلو عن احد الامرين اما ان يكون الحديث منسوخا او يكون الراوي فاسقا
كما ذكرنا سابقا الاحتجاج بذلك الحديث ثم صورة المخالفة ما ذكر من ان روح
عائشة رضي الله عنها بعد ما روت من بطلان نكاح امرأة نكحت بغير اذن

وليها فان ذلك مخالفة للحديث وليس باسماع قصدا وصورة الامتناع ما روى من حديث
ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين ثم تركه والله اعلم

باب الطعن بلحن الحديث

من قبل غير رواية

اما ان يقع الطعن فيهما بان قال هذا الحديث غير مقبول او قال هو مطعون ولم يفسر سبب
الطعن او قال ان الراوي فاسق او مطعون ولم يفسر واما القسم الاول وهو طعن الصحابة
رضي الله عنهم فيما لا يحتمل الخفا علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام اى حيث بين اصحابه حين
افتتحها فقال طبق الراكع كفيه اى جعلهما بين فخذيه لكنه راى رخصة اى رخصة تخفيف
لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع لانهم كانوا يخافون السقوط على الارض
فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم لا تعيينا عليهم فلاجل هذا التاويل لم يتركوا العمل بظاهر
الحديث الذي فيه امر بالاخذ بالركب الذي لا خفا فقد طعن بعض المتغلبة من في ابي حنيفة
رضي الله عنه انه دس ابنه ليا خذ كتب استاذه حماد رضي الله عنه وكان يروي من ذلك
وهذا في اصله ليس بصحيح ولئن صح فانه رحمه الله اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب
الى انه دس ابنه لياخذ الكتب على وجه التمول والاستيثار بل كان ان كان للاستيناس
ومقابلة حفظه بكتب استاذه باجازة منزله ولاية الاجازة فمراده معنى الاتقان له
فانه كان لا يستحسن الرواية الا عن حفظ التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري
وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يصل الحديث بقوله حدثنا اى لا يقول
قال حدثنا فلان قال حدثنا فلان يعني باعاده قال حدثنا لا باعاده عن ان هذا يوهم
شبهة الارسال اى يحتمل ان يكون تركب راويا آخر بينهما لافاده علو الاسناد لانه يجوز
ان يقول لمن لم يكن وقت النبي عليه السلام عن النبي عليه السلام انه قال كذا وهذا لانه لو قال
حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام كان هو صادقا وان كان حدثه فلان عن فلان
عشرة رواة واما اذا قال حدثنا فلان قال حدثنا فلان الى ان قال حدثنا رسول الله
عليه السلام كذا لم يبق فيه شبهة الارسال لان ذلك تستعمل في المسافهة مثل قول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد اراد به الحسن البصري مثل الكلبي وامثاله كالحسن البصري ومسروق
وعلقمة وقد يحسن ذلك منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة كالمزاح بالحد والاكل
الاطعمة الشهية وتكثير الاختلاط بالناس وتقبيل امراته وهي صايمة او حايض

او هو صائم وينعكس ذلك مرة بان يحسن في منزل العدو ويقبح في منزل العدو و
ذلك عكس ما ذكرناه وان يجانب امرأته في الليل والنهار وترك الاختلاط بالناس لانه ترك
الى معاملة موسى عليه السلام مع العبد الصالح كيف حسن عنده ما قبح عند موسى عليه السلام
وموسى عليه السلام كان من اهل القدوة والعبد الصالح من اهل العزلة فقال له موسى حين
قتل نفسا منكرا لقتله اقتلت نفسا زكية بغير نفس فحسن قتل النفس عنده وقبح عند
موسى عليه السلام وكذلك يجب على المفتي ان يامر الناس في بعض المواضع باخذ الرخص كما في
ما للحمام وغيره تيسيرا عليهم ولا يرضاه الزهاد من المجاهدين ومثال ذلك اي ومثال
ما لا يعد ذنبا في الشريعة الركض دوانيذ ستور وباي زدن من حد نصر وطعن بعضهم
بالمزاح المزح الدعابة من حد منع والاسم المزاح بالضم واما المزاح بالكسر فمصدر
مازحه كذا في الصحاح فكان ههنا بالكسر بدلالة قوله بركض الدابة وهو امر ورد
به الشرع وهو ما روي عن النبي عليه السلام حيث قال لمن سأله الناقة لاحملنك على ولد الناقة
فقال السائل كيف يطيق ولد الناقة فقال النبي عليه السلام كل ناقة ولد الناقة ومثله
ايضا حديث العجوز وهو معروف وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه اي حديث عبد الله بن يعلبه بن صعير العذري رضي الله عنه اثبت متنا لان فيه
الامر بادآ نصف صاع من بر واما متن حديث ابي سعيد الخدري كنا نودي على عهد
رسول الله عليه السلام صاعا من لخنطه فليس فيه ما يدل على الوجوب لاحتمال ان يكون
ذلك زيادة على الواجب ونحن لا ننكر ذلك وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهو نحو عمل
الراوي بخلافه بعد ما بلغه الحديث ونحو الانكار والامتناع عن العمل ومن طلبها
في مظانها وهي كتاب الجرح والتعديل التعارض هو ان يتعرض لحكم الدليل الاول
بالابطال لا لنفس الدليل والتناقض هو ان يتعرض الدليل الاول بالابطال على وجه
لا يبقى هو حجة اصلا والله اعلم